

# תולדות הפילוסופיה בישראל

על-פי

סדר המחקרים

מאת

דוד בן שלמה נימרק

כרך ראשון : פתיחה



הוצאת אברהם יוסף שטיבל

ניו-יורק \* ווארשה \* מוסקבה

תרפ"א

Printed in Poland

Copyright 1921  
By The Stybel Publishing House, New York



## ה ק ד מ ה

תעודתו של הספר הזה (בעשרה כרכיו) נתבררה ונתלכנה בפרק הראשון ובפרק השלישי של הפרך הזה, הפתיחה לכל הספר. הספר הזה איננו צריך לשום ביאור והתנצלות. בספרות המדעית של היהדות בכל הלשונות אין כאן שום ספר על תולדות הפילוסופיה בישראל, כלומר: אין כאן שום ספר, שנכתב באופן מדעי על-ידי מומחה לאותו דבר. הספרים מן המין הזה, הנמצאים בשוק הספרים, נכתבו בלי הכנה ראויה ובפזיזות ספרותית, וטוב להם שלא נבראו משנבראו. דוחקים הם את רגלי השכינה המדעית. ועל-כן ספר כזה היה מבוקשם של כל התלמידים הותיקים, שיש להם ענין בחכמת ישראל, ביחוד בפילוסופיה שלו, זה עשרות בשנים. ובאמת, לא שאלת ה צ ו ר ך , רק שאלת ה י כ ו ל ת עלתה במחשבותי, כשהתחלתי לרצו את רעיוני לעבודה גדולה זו. והשאלה הראשונה היתה: אם כבר יש לנו כל ה ת נ א י ם ה נ ח ו צ י ם להרצאה מדעית של תולדות הפילוסופיה בישראל בכל היקפן. והנה ראשית עבודתי היתה לכתוב מונוגרפיה מיוחדת על הפילוסופיה של מ י מ ו נ י , אחרי שתוסר מונוגרפיה כזו היה החסרון היותר מורגש בהכנות לתולדות הפילוסופיה בישראל. וכן הקדשתי רוב עבודתי של כמה שנים לעבודה זו. ואולם, אחרי גמרי את ההכנות לספר זה, מיד הפרתי, שפדי לכתוב ספר ראוי על הפילוסופיה של מימוני לא די לאסוף את כל החומר המהותי לתולדות הפילוסופיה בישראל — זה היה מובן מאליו לשם הרחבת האופק — אלא גם צריך לדרת לתוך הסתכלות כללית בתולדות הפילוסופיה בישראל בבחינת הכנה להכנת הפילוסופיה של מימוני. בכל זאת החלטתי לגמור את המונוגרפיה על מימוני. אלא שיותר מה שירדתי לתוך פרטי הענין, יותר התחזקה השקפתי, שאי-אפשר לכתוב מונוגרפיה על מימוני על סמך המונוגרפיות המצויות על שיטותיהם של פילוסופי ישראל, שקדמו למימוני. במשך עבודתי לשם מונוגרפיה זו השקפתי על מהלך התפתחותה של הפילוסופיה בישראל נרחקו מההשקפה השוררת בזה במדה מרובה כלי-כך, וכנוגע ל י ס ו ד ו ת מ ה ו ת י י ם כלי-כך, שאָנוס הייתי להקדים להרצאת שיטתו של מימוני הרצאה על מהלך העיון בישראל בתקופת המקרא והתלמוד וגם הרצאה מספיקה על שיטותיהם של הפילוסופים שקדמו למימוני. ובבואי לדבר על חשיבותה הגדולה של פילוסופית מימוני, היה עלי להוסיף הרצאה על הפילוסופיה בישראל בתקופה ש א א ר י מימוני. וכן הבקעה מסגרת המונוגרפיה, הלכה הלך וגדול

בכמות, ענין הספר הלך הלוך והתרחק מן המרכז, הלוך והתחלק על כל השיטות הפילוסופיות בישראל. השם „הפילוסופיה של מימוני” לא הלם עוד את הספר אלא מתוך הכוונה הראשונה ומתוך מוצא החקירה, וכבר התחלתי בהכנות להדפסת המונוגרפיה, כשבאתי לידי ההחלטה, שספר זה כבר עבר הלצה והלצה את גבוליה של מונוגרפיה, בעוד שלכלל תולדות הפילוסופיה בישראל לא בא. ביחוד הפילוסופיה של נ ב י ר ו ל, שעד היום חושבים אותו לפילוסוף ערער, שלא היתה לו שום השפעה על התפתחות הפילוסופיה בדורות שאחריו, רכשה לה במשך עבודתי ערך גדול כל-כך, שאי אפשר היה לערער על זכותה למקום בשם הספר. וכן באתי לידי ההחלטה: להקדים את כוונתי שכוונתי לימים מאוחרים ולנשת תיכף אל העבודה המקיפה של תולדות הפילוסופיה בישראל.

באיו מדה השתמשתי בספריהם ומאמריהם של החכמים, שעסקו במקצוע זה — את זה אפשר לראות מתוך ההרצאה עצמה, וביחוד מתוך ההערות בסוף הענינים. למדתי מפל הסופרים והספרים, אשר את השקפותיהם אני מתווכח, כדי להעלות בידי השקפות מיוסדות על האמת בעינה, מבלי משוא פנים.

הרברים האמורים לקוחים הם בעיקרם מתוך ההקדמה לדרך ראשון של ספר זה באשכנזית, שיצא לאור לפני י"ד שנים. שנית מעט והוספתי מעט כדי לסגלם מעט לשנוי הזמן. אבל עדיין יש לי להוסיף דברים אחרים לשם שנוי הלושן. הספר הזה אינו תרגום, אלא מקור חדש. הרבה למדתי מתלמידי בארבע-עשרה שנים האחרונות מתוך עבודתי עבודת מורה לפילוסופית ישראל, ומה שהרווחתי מתוך הנסיון המעשי קיימתי בפועל בכואי לסדר את הספר הזה בעברית. הארכתני פעם וקצרתני פעם, שנית את סדר הענינים, הכל לפי צורך הביאור וההסברה, ביחוד שויתי לנגדי את חוג הקוראים השונים. אי אפשר לך לדבר אל קורא עברי על פילוסופית ישראל באותו סגנון עצמו, שאתה מדבר בו אל קורא אשכנזי. שנוי זה מורגש הוא הרבה בפרק על התקופה התימנית, ועוד יותר בפרק על הקבלה. באמת, הפרק על הקבלה חדש הוא לגמרי. בהוצאה האשכנזית נתתי ראשי פרקים בלבד, בעוד שכאן נכנסתי לתוך הפרטים בביאור מלא ושלם. וגם מתוך המקורות העתקתי כאן במדה מרובה מבהוצאתי האשכנזית — הכל לפי צורך הקורא העברי, שבא לכאן ותלמודו בידו.

דוד נימרק.

## תוכן הענינים

עמוד

IV—III	הקרמה . . . . .
XI—V	תוכן הענינים . . . . .

### כרך ראשון

#### פתיחה :

### פרק ראשון : תפקידיה של הפילוסופיה בישראל בזמן הזה . 3—14

דת בבחינת השקפה שיטתית היא פרי המחשבה המפשטת. מלחמה נגד המיתוס. תפקידיה הראשון של פילוסופית ישראל: תולדות העיקרים בישראל מתוך השקפה פילוסופית (3—4). — התפקיד השני: תולדות פילוסופית ישראל בימיהבינים מתוך השקפה של תולדות העיקרים. צריך ליחד הצעה מיוחדת לכל אחד משני התפקידים האלה (4—5). — התפקיד השלישי: כל מטרתו של העסק בתולדות הפילוסופיה כאן היא כנין שיטה פילוסופית מונותיאיסתיתיהודית מודרנית. מלחמת הגנה נגד מתנגדי היהדות אינה מספיקה, צריך מלחמת פניעה: ויכוח את פילוסופית הזמן (5—7). — הצעת דעת יחיד אינה סובייקטיביסמוס סרק. דיכוטומיה של רוח האדם. חוקהאינטרפרנציה בנבול הרוח בין פילוסופי ישראל הריאליסטים בתורת ההכרה רבים מהאידיאליסטים (7—10). — הצורך לעסוק בכל שלשת התפקידים בכתאחת, אבל בהרצאות מיוחדות. אין לסמוך על הניוון האובייקטיבי של היסטוריה בסגנונו של גל. תולדות הפילר סופיה הז תולדות המלחמה של השכל נגד האייראטיאלי. בנוגע לתכנה של חורת היהדות הננו קרובים לנביאי האקופה העתיקה, בעוד שבנוגע לסגנון וכליזיון רוחניים אנו קרובים לפילוסופי ימיהבינים. בלי הקירה בתולדות העיקרים אין כאן אמת המדה נאמנה להערכת פרי הספרות רבתהענפים ורבתהגוונים ולסגנון תורתיה המהותיות של היהדות (10—14).

### פרק שני : אפיה הכללי ומקורותיה של הפילוסופיה בישראל 15—371

#### א. התקופה העתיקה . . . . . 15—42

ענינם של בעלי מחשבה מרכזו הוא בשאלות מוסריות, מבלי שימת לב לשאלות קוסמולוגיות. הראיה ההיסטורית (15). — ברית יאשיתו. אמונת המלאכים וענין הכרובים מחלוקת בין ירמיה ויהזקאל. שגוי בדרכי המחשבה. הטופת הקוסמו-לוגי. מחקר חטא ועונש. תעודה. איוב (16—17). — התפתחותו הקוסמו-לוגית של הרעיון היסודי. השפעתה של הקוסמוגוניה הכבלית. הציור המרכזי:

אחדות הרוח שאינה מתחלקת. אחדות השכל. שתיקת המקרא על הנשמה ותקופת האסכולוגיה (17—19). — ישיבותיהם של ירמיה ויהוואל. משנה יתורה. תורת כהנים. ספר הקדושה. ברית עזרא. ה"תורה". "בעלי אסופות". העתקת הכתובים. אנשי כנסת הגדולה. קריאות מתוך ספרי הברית. "אני סאמיו". תבנית המשכן. תורת האידיות הבבלית (19—21). — המנע את הפילוסופיה היוונית. מחקר האחד והרבים. היסוד הרוחני אצל נביאי ישראל ואצל פילוסופיו של לפני סוקראטס. השכל. סוקראטס. תורת האידיות של אפלטון בכחינת בסיס המוסר. הידוניסמוס. המופת על מציאות אלוה (שלוש בקשות) של אפלטון. המופת של אריסטו. תורת המוסר של אפלטון ואריסטו (21—28). — מלחמה בסיסם שבתורת האידיות בקרב היהדות ובפילוסופיה של אפלטון. ברישה בצלם ותבנית המקדש היו עדיהם של כל בעלי המסורות בכל הדורות. השפעתו של אפלטון. ספרות החכמה. נקודות הניגוד, תיאוריות ומעשיות. שבין אפלטון והיהדות המקראית (והתלמודית) (27—33). — מרוע אפלטון מושל בעולם הרעיון בקרב היהדות בתקופה העתיקה, ואריסטו בימי הביניים? שאלה זו שומעת וכלה בתביעה, להנביל את מדת השפעותיהם של אפלטון ואריסטו והאפלטוניים החרשים על התפתחותה של הפילוסופיה בקרב הערביים והיהודים. העובדות הספרותיות (33—36). — הדררעיון מוסרי והגיוני. הדיאלקטיקה אצל היונים. שיטת החיים המעשית של היהדות. ההגיון הדיני. אפוקריפס. פרושים וצדוקים. תחיתת המסמס. הקאנון. אגרת אריסטאס. תורות אנטוריטיביות ומדרש. ירדיה. התרמים הסיביליים. האסיים. כריסטולוגיה אנטיומית. ויכוחים. מדרש נגד מדרש (36—42).

ב. התקופה התלמודית . . . . . 95—43

א. הצעה . . . . . 48—43

המשנה בכחינת מרכז להסתכלות בכל התקופה התלמודית (43—45). — התנאים ההיסטוריים והספרותיים, שמתוכם התפתחה הקבלה. הסימנים המבחינים בין פילוסופיה וקבלה (45—48).

ב. תקופת התנאים . . . . . 82—48

המסקה במעולתה הספרותית של היהדות האנטוריטיבית מימות עזרא עד להמשנה. תורת הנביאים בספרים שבקאנון ובספרים חיצונים. מגילות סתרים וספרי דאגרתא. הלכה ואגדה. מחלוקת בית שמאי ובית הלל על שאלות עיוניות. נטנו ונטרו. רבי מאיר ואבנימוס הנרדי. סומכוס (48—53). — שלש בחינות בהסתכלות בתקופה התלמודית. המדות שהתורה נדרשת בהן בישיבותיהם של נחום איש גמזו, רבי עקיבא ורבי מאיר ותפקידיהו בנוגע להתפתחות הרעיון התמשי. השקפותיו התמשיות של רבי. הלל הבבלי ויחוסו למסורתיו. רבי יוחנן בן זכאי ותלמידיו: שלשלת הקבלה של מעשה מרכבת. בית שמאי ובית הלל ויחוסם לשאלות הקאנון ולאנטוריטה של הכתוב. "שמונה עשר דבר". מחלוקת בית שמאי ובית הלל על הבריאה ב"טחשבה" (53—59). — היסודות הכלליים של מעשה מרכבת ומעשה בראשית (59—63). — ביאור עניניהם של מעשה מרכבת ומעשה בראשית מתוך המקורות בספרות התלמודית (63—77): ויכוח בין רבי יהושע בן חנניה ואררייאנוס על מלאכים. חומר קרום וטענת הכריסטולוגיה הקדומה, שישוע הוא מלאך הפנים (63—64). — ויכוח בין רבן גמליאל דיבנה ומילוסופוס על שאלת יש סאיו (64—65). — ויכוח בין רבי יהושע בן חנניה ואררייאנוס על

אצילות החומר (65—67). — רבי עקיבא התחיל לררוש במעשה בראשית, תורת אידיאות. מלחמה על הכריסטולוגיה האנטינומית. תורתו של רבי עקיבא דומה לזו של ירדיה. „ארבעה נכנסו למדרס“. סכנה נשקפה מדעת קדמות החומר: מיס! מיס! אבני שיש טהור! (67—72). — ויכוח בין רבי יהושע בן חנניה ובן זומא: מעשה מרכבה נגד מעשה בראשית. מיטטרון = קול = לוגוס. בן עזאי וכן זומא בעלי תורת הלוגוס וחומר קדום (72—74). — אלישע אחר נתפס בתורת הלוגוס כפוכו הכריסטולוגיה. רבי עקיבא דרש בסימולאחות. אלוה למעלה מהשנה (74—75). — רבי יוסי הגלילי ואחרים מקבלים יסודות מתוך תורת האידיאות (75—77). — התורות המסתוריות לא התפשטו הרבה בדור התנאים הקדמונים, דור עשיר באנדה פילוסופית, ביחוד בפילוסופיה היסטורית. רוח ההלכה הוליד לפילוסופיה היוונית בערה, תורת האידיאות שבמעשה בראשית. רבי מאיר ובעל פלוגתיה: רבי יהודה בן אילעאי. האחרון בעלימסתורין היחיד כדורו. רב ושמואל כביאכידן וכו' ניצרו פ. סודר הקאנון של הנוצרים. התנאים דורשים הרבה באנדה פילוסופית ובענינים מדעיים בקשר את ההלכה (77—79). — יחס התנאים אל הכתוב. סתם משנה רבי מאיר, סתם ספרא רבי יהודה. השקפותיו החפשיות של רבי (79—82).

### ג. תקופת האמוראים . . . . . 83—95

התפשטותן של התורות המסתוריות בין האמוראים. רבי הושעיה רבה ורבי יהושע בן לוי אינם מודים בעיקר בריאת יש מאין של המשנה. שאר האמוראים מקבלים עיקר זה, ועליכן התורות המסתוריות נעשות לאנדרות פילוסופיות פשוטות, שאפשר לעסוק בהן (83—87). — רב הביא אתו שיטה מסתורית במעשה בראשית סארץ ישראל לבבל. שיטתו דומה לזו של ירדיה. בריאה בצלם. דרמיניות (87—90). — פלפול בכבל. רק מעט אנדה, ומעט מאד של תורות מסתוריות. הלכתא כרב באיסורי וכשמואל ברין. חריפי דומבדיתא. סיני ועוקר הרים (90—93). — הערה: ויכוח נגד שיטתו של גראטץ ביחס התנאים להנוצרים בכלל והיודעים במרט (83—93).

### ג. ימי־הבינים . . . . . 95—151

#### א. הצעה . . . . . 95—97

אספסוף משוה בספרות התלמודית. יסודות מתנגדים מונחים זה אצל זה. אחר חתימת התלמוד מעשה מרכבה ומעשה בראשית הולכים ומתבדלים ליסודותיהם ומלידיים קבלה ופילוסופיה. התפתחות חשאית של הקבלה בתקופה הקלאסית של הפילוסופיה. דון יהודה אברבנאל חותם הפילוסופים של ימי־הבינים. המצב הכללי אחר כן דומה לזה שבתקופת התלמוד (95—97).

#### ב. תקופת הגאונים . . . . . 97—106

ירירה בהתפתחותה ההיוונית של ההלכה. התבדלות הורמים. מדרשים קטנים. אחרות העניו במדרשים. מקבילות תלמידיות לספרות היהודית־היוונית. כארץ ישראל מפליגים במעשה מרכבה. שיעוריקומה. היכלות. אלמא־ביתא דרבי עקיבא ועור. גם בכבל נתחדשו נטיות מסתוריות (97—100). — ספר יצירה: מרי ישיבתו של רב שבנויים ביסודות תיאוריים, ביחוד בשאלת הכריאה: רב — יש מאין; ספר יצירה — חומר קדום. צריך למחוק המשניות העוסקות במעשה מרכבה מתוך ספר יצירה (100—106).

#### ג. התקופה הקלאסית . . . . . 106—165

## פילוסופי המורה . . . . . 106—128

הנורמים הראשיים להתפתחות הפילוסופיה כמורה: א. הנגיעה החדשה את הפילוסופיה היוונית. ב. תנועת הקראים. הצאקאריטיה בנוגדשבור. הכנסיות הארמיות הנוצריות. שאיפות מדעיות בקרב היהודים לפני הערביים. הערביים תלמידי היהודים ברפואה, הנדסה ועוד. ענותנות מוגזמה של חכמי ישראל בזמן הזה בנוגע להשפעת הערביים על פילוסופיית ישראל. הכלאם. מתקלמן. המדברים. המעתולה והאשעריה. שאלת היחוד ושאלת הצדק. שאלת התארים ושאלת הגזרה. יצחק ישראלי וסעדיה בפירוש ספר יצירה לא קבלו שום השפעה מאת המעתולה. דוד אלמקמי ודונש בן תמים אבויסהל. השפעת המעתולה על סעדיה בדרכי החקירה וההרצאה. סעדיה הפילוסוף השיטתי ראשון בישראל. פילוסופי ישראל היו יותר מוכנים להבין דברי אריסטו מפילוסופי ערב (106—115). — שריני קודם לו אציל וענו. אורתודוכסי האסלאם בראו תיאולוגיה עכורה, הרבנים בראו תיאולוגיה פילוסופית. התחדשות ההלכה בימיו של מר צמח בן פלטיו גאון. בחירת סעדיה הפיתומי לגאון בסורא. מלחמת הקראים על האנתרופומורפיות שבספרות התלמודית. היחס שבין הקראים והמעתולה. נפש הערביים בהקיצם משנתם הפריי היסטורית. הקראים, כמעטולה, מקבלים תורת מעשה בראשית ודוחים תורת מעשה מרכבה. קדמות התורה. קדמות הדבור. אנובארד, ביקפוס בליאון, נגד האנתרופומורפיות שבתלמוד. תורת אור נכרא. ספר יצירה כלי אמנותה של ההיסטוריה לבריאת פילוסופיה דיאלקטית בישראל. גם הקבלה התפתחה מתוך פירושים לספר יצירה. הרפיון הדוגמטי מפנה מקום לסגנון מוגבל. שלש הבחינות. תקופת אלה של הנוף רוח האומה בהגיון ההלכה חזקה את הנטייה לפילוסופיה דיאלקטית. היחס להכתוב: פרשנות. הערה: ויכוח את באכר עלידבר פרשנות פילוסופית. התנודות גלויה לדברי החכמים (115—128).

## פילוסופי המערב . . . . . 128—165

לצמיחתה והתפתחותה של פילוסופיית ישראל במערב (ספרד) ישנם נורמים חדשים, נוספים על אלה שבמורה (128—129). רוח הערביים טרם התפתח בהלכה שלהם (פיקה). ועלכן נלכדו מהרה ברשת הזרמים המסתוריים השונים; בעוד שרות ישראל, מאחר שהתפתח בהגיון ההלכה, וגם מאחר שהיו לו נסיונות מכבד בורמים מסתוריים משלו ומשל אחרים, נוטה היה לפילוסופיה הגיונית. הפילוסופיה החיצונית והפנימית (פילוסופיה אוריינטאלית), או פילוסופיה אכסוטית ואיסטורית, של הפריפטטיים הערביים (129—134). — שבעת אבות הישיבה הפריפטטית של הערביים (134). פילוסופיה חיצונית: תורת הנגלים של הפריפטטיים הערביים: מקבלים שני יסודות מתוך ארבעת יסודי המסתורין של האפלטוניסמוס החדש: תורת אצילות החומר מן הרוח ותורת האידיאות בסוכו, שהשכל הפועל הוא מקום האידיאות. דוחים את יסוד תורת הנעלם, או אנוסטי ציסמוס, לממרי, ואינם מקבלים את תורת החומר כבחינת מקור רע חיובי אלא כבדה, שהחומר מניעה שלילית הוא לטוב (134—140). — תורת הנפש של הפריפטטיים הערביים: שכל כחה, שכל בפועל, שכל הנקנה או הנאצל, השכל הפועל. אחרות השכל: נבירול, אבו בכר ואבזרשר (140—141). — בפילוסופיה הפנימית הערביים אפלטוניים חדשים הם לכל דבריהם (141). — צמיחת המדע והפילוסופיה בישראל בספרד (141—142). — השפעת הפריפטטיים הערביים על פילוסופי ישראל באה מפילוסופיה החיצונית שלהם. בחיי מתחילה הוא „בעל אלהות“ ואחרכ „בעל טבע“. אריסטו שבפיסיקה ואריסטו שבמטאפיסיקה. ישיבת סעדיה וישיבת

נבירול (141—146). — מימוני מקבל תורת אצילות הרוח מן הרוח ומסירה על קרקע הפיסיקה (146—148). — פילוסופי ישראל מקבלים השפעה מתוך ההתלהבות המוסרית של אפלטון, אבל שמורים הם נגד הויה תפלה, שאין בה כח מעשי (148—150). — הפילוסופיה של היסטוריה של רבי יהודה הלוי. מימוני מתנבך על היסוד המסתורי שבפילוסופיה של יהודה הלוי ומאיר את כל פנות הרעיון באור המקיף והחודר של התכונה המהורה (150—151).

## הערה . . . . . 152—165

רשימת המקורות וההרצאות לכל הענין (152—153). — העתקות מהמקומות היותר חשובים לעניננו בספרי אריסטו, פלוטינוס, אלפראבי, אבוסינא, שהרסתאני ועוד. ויכוחים את שמאלדרס, קויפמאן, די בואר ואחרים (153—164). — פילוסופים ערביים מלבד אבות הפילוסופיה הנוכחים (164). — דבריו של בחיי על בעלי הטבע ובעלי האלהות (פיסיקה ומיטאפיסיקה) ועל הסתירה שהוא מוצא בדברי אבוסינא בתורתהנגלים לדבריו בתורתהנפש (164—165).

## ד. התקופה שאחרי מימוני . . . . . 166—371

### א. הקבלה . . . . . 166—354

הקבלה היא תנועה אהורנית למעשה מרכבה. השפעת ארץ־ישראל נוכרת באיטליה, יוון, אשכנז וצרפת הצפונית. השפעת ככל באפריקה הצפונית, ספרד וצרפת הדרומית. התקופה שלפני זו חשובה בכחינת קלאסיקה. א. מפני שהפילוסופים בנו שיטות שלמות, מה שאין כן בתקופה שאחרי מימוני. ב. מפני שהשפעתה של הקבלה בתקופה שאחרי מימוני. ספר יצירה, כלומר: הפירושים לספר זה, היו למקור הקבלה, כשם שהיו למקור הפילוסופיה. הקבלה היתה מתפתחת בתנועה חשאית מקבילה לתנועת הפילוסופיה גם בתקופה הקלאסית. שתי שורות של ספרים חשובים: הספרים הקלאסיים של הפילוסופיה והספרים הקלאסיים של הקבלה. לשורה זו הרנילה צריך להוסיף בראשה: פירוש יצירה של סעדיה, תורות הנפש של בחיי ופירוש ספר יצירה לרבי יהודה ברזילי (166—169). — יסודות הקבלה בתמונת העולם של ספר יצירה על־פי פירוש סעדיה. סעדיה דחה את כל ארבעת היסודות התיאוריים של מסתורין (169—173). — בחיי בתורות הנפש מכנים שני יסודות תיאוריים: רע חיובי ותורת האידיאות, גם נוגע הוא בתורת אדם קדמון (173—174). — ברזילי מכנים לתוך תמונת העולם של הקבלה יסודות חשובים מאד. וגם מקבל הוא את תורת האידיאות: הוא מטעים את חשיבותו של מעשה מרכבה. דרשתו על דברי הכתוב: פתחי לי אחותי וכו' בקשר את הרעיון על מקדש של מעלה היתה למקור הסימבוליסמוס האונטולוגי וההיסטורי וגם לתורת השערות של הזוהר. הרכבה של תמונת העולם סעדיה־בחיי עם זו של סעדיה־ברזילי קרובה היא מאד לזו של הקבלה (175—179). — מסכת אצילות: מקבל כל ארבעת היסודות התיאוריים. תורת הצמצום. ארבעת עולמות. ציור הספירות. טל המוח על־פי ברזילי (179—181). — שיטת הבהיר בארבעה ראשים: נקודה סתימא. סימבוליסמוס היסטורי וחוקי וזה של אותיות בצירוף הנקודות. אדם קדמון. ויוג. מחבר ספר הבהיר שאב גם מהכמוני של דונולו ומספר השם של אברהם אבועזרא (181—185). — המקובלים העיוניים: רבי אליעזר מורסיזא, הרמב"ן, עזריאל, יצחק לטיף, אברהם מקלוגוניה ומחבר „פירוש הראב"ד" לספר יצירה עדיין חוככים לעובב את העיקרים הפילוסופיים של אחדות אלוה ורחניות ובריאת יש מאין. תורתיהם בנכולות ארבעת הראשים (185—192). — מערכת אלהות, הספר היותר

שיטתי בספרות הקבלה הקלאסית. הוא מתחיל במושג אלוה מילוסופי, אבל מיד עובר לקבלה. תורת שמות השוים. ציור עולם הספירות. תורת עטרה בסרכו השיטה. סמלין בטעמי מצוות וכביאור כתובים ומאמרים, צדיקים ורשעים שבהי"ס טוריה (עבודת הטעם ועבודת ההריסה), צירופי שמות ומספרים עלפי תורות הקבלה (192—204). — הוזהר: יחסם של משה די ליאון ואברהם אבולעמיא להוזהר. השאלות הספרותיות שבדבר. התחלקות הוזהר לספרים מקוריים ולספרי מדרש הוזהר. שאלת רבי שמעון בן יוחאי. שאלת הלשון הארמית (204—214). — תורת הוזהר במסגרת ארבעת הראשים: נקודה סתימא: צמצום — סלכי אדום. שאלת מקור הרע. תקון היחס המיני. תורת הקליפות. תורת הספירות (214—221). — סימבוליסמוס: קבלת הספירות בקשר את קבלת השמות, האותיות והנקודות וצירופיהן וצירופי צירופיהן. טעמי מצוות. רעיא מהימנא. ההלכה בכחינת סימבול המרכבה ועולם הספירות. דינים ריטואליים ומסוריים חדשים (221—223). — אדם קדמון: תורת השערות, תיקוני דרישא ורדיקנא קרישא. י"ג תיקונים כנגד י"ג מדות. התפתחותה של תורת השערות. תורת אריד אפיין וועיר אפיין. אררא רבא ואררא ווטא. החילוקים שבין עתיקא קדישא לועיר אפיין. התפתחותה של תורת אריד אפיין וועיר אפיין בקשר את תורת השערות. יחס תורת ועיר אפיין לתורת הלוגוס. הצלת תורת האחדות. ביאור כתובים הסכתישיים זה את זה. תפקיד ועיר אפיין בכחינת דבור הנבואה (תורתהקול). ועיר אפיין מקום הספירות, כשם שהלוגוס הוא מקום האידאות. תורת הנפש: ישוב הסתירה בהתחלקות כחות הנפש (שלושה ושנים) (223—233). — סוד הויוונ: תורת אבא ואמא ובן ובת. מקומה של הספירה דעת. תורת עטרה בקשר את תורת השערות התפתחה לתורת עמורא דאמצעייתא ותורת ההתעטרות. נבואה מקורה בתקון המיני. נבואת משה בכל האברים. משה ושכינה. תורת אתתא דלתתא. כנוונא. זיוונ נשמה בנשמה. תיקון מיני מתוך עברה (233—239). — מדרש הוזהר אינו קבלי ברובו. בריד שמיא (239—242). — ידיעות הטבע בוזהר. תורת הקול. תורת הנוונים. תורת התשובה, או תורת השמטות (242—245). — הערה: רשימה של מקורות והרצאות (245—248). — ויכוח בדבר מקורה של הקבלה (248—250). — העתקות של מאמרים חשובים מן הספרים המקוריים של הקבלה מפירוש ספר יצירה של סעדיה עד להוזהר, ועד בכלל: פירוש ספר יצירה של סעדיה (250—253). — בחיי: תורות הנפש (253—255). — רבי יהודה ברזילי (255—257). — ספר חכסוני של דונולן (257—258). — ספר השם לרבי אברהם אבועזרא. ויסע ויבא ויט (258—260). — מסכת אצילות (260—261). — ספר הבהיר (261—268). — רבי אליעזר מוורמיוא (268—270). — רבי אברהם מקולוניה (270—272). — ספר העיון לרבי חסאי (272—273). — ספר התמונה: תורת עטרה ותורת השמטה. היחס שבין תמונה ומערכת (273—276). — עזריאל (276—282). — רבנו משה בן נחמן: תורתו במסגרת ארבעת הראשים ומעמיהם (282—288). — רבי יצחק לטיף. חמשת הסתרים של הקבלה בסוף ספר "רב פעלים" (288—300). — פירוש ספר יצירה להראב"ד (300—303). — ספר מערכת אלהות. לשאלת מחברו. תורתו. יחוסו לספר התמונה (303—322). — אברהם אבן לעפאיא: באיכה קבלת השמות והאותיות נגד קבלת הספירות. לכסוף הוא מרכיב זו על זו. השפעתו ניכרת בכמה מחלקי הוזהר (322—326). — משה די ליאון: ספר שקל הקודש הוא קצור מערכת (326). — העתקות לתורות המהותיות (326—332). — לשאלת הלשון הארמית (332—334). — לשאלות מיוחדות

כתורת הזיווג (346—346). — לתורת הקול (346—348). — לתמונת  
 העולם התכונית (348—348). — לתורת הנוונים (349—352). —  
 לתורת התשובה (352—354).

**ב. הפילוסופיה . . . . . 371—355**

סיסי התקופה: א. הצורה הספרותית המשועבדה ותלויה. מטעמים לחבר שיטות  
 פילוסופיות שלמות (355—356). ב. התקופה העברית. עבורת התרנום  
 (356—358). ג. מחקר הנפש במרכזו העיון הפילוסופי (356—361). ד. יחס  
 רומף כהתחלקות הישיבות (361—362). ה. יחס הפילוסופים אל הקבלה  
 (362—367). ו. התאמה בין אפלטון ואריסטו כתורת האיריאות  
 (367—371).

**פרק שלישי: סדר המחקרים והתחלקותם . . . . . 372—383**

יחס השיטות בפילוסופית ישראל לפילוסופית הבקורת. הקבלה בין מחקרי הפילוסו-  
 סופיה בישראל בימיה הביניים ובפילוסופית הבקורת. חוק קיום האנרגיה בתולדות  
 הרוח. תורת האנטינומיות של קאנט שמשו מוצא לכל מחקרי התבונה. סדר  
 האיריאות של קאנט. סדר זה מתאים לטפוס סדר המחקרים בפילוסופיה שאחרי  
 סימוני. הפילוסופים היותר חשובים שבתקופה הקלאסית בחרו את הסדר ההפוך.  
 שני טפוסים ראשיים (372—374). — ההשקפה הפסיכולוגית בתקופה שאחרי סימוני.  
 התיחסות של בקורת. התקופה הקלאסית מכריעה. ההתחלה מתורת ההכרה תהא  
 חקוי פילוסופית הבקורת שלא לטובת הסדר. קאנט בעצמו מודה, שסדר המציאות  
 הוא ההפך מסדר ההרצעה שלו. סדר האשכולסטיקה בימיה הביניים הוא סדר המציאות  
 (374—377). — הספגרת הכללית: מושג אלוה, תורת הנפש ותורת ההכרה, תורת  
 המוסר. הסופת ותורת התארים. מחקר העצם. תורת הנבואה ותורת העיקרים.  
 פילוסופית ישראל התפתחה מתוך תורת איריאות של אפלטון. גם קאנט מיסד  
 את הפילוסופיה שלו על תורת האיריאות של אפלטון. אפלטון החדש. מחקר החומר  
 והצורה. אנס ריאליסטים — „המציאות היותר ריאלית“. האיכות —  
 הפרטית. האיריאל הטראנסצנדנטאלי — תורת התארים. האנטינומיה הרביעית —  
 סומת על הבקשות. סדר המחקרים במורה נבוכים בשנוי מעט הוא הסדר  
 הראוי (377—383). — ויפקר טקום האיסתטיקה (383).

**רשימה . . . . . 385**

# תולדות הפילוסופיה בישראל

כרך ראשון : פתיחה

## פתיחה

פרק ראשון

### תפקידיה של הפילוסופיה בישראל בזמן הזה

מקורה של דת ישראל היא המחשבה העיונית. כמובן, מחוללי דת ישראל, נביאייה וסופריה, לא היו פילוסופים במובנה הטכני של המלה. אבל אם שמים אָנו לב לחזיון ההיסטורי, שדת ישראל היתה למרכז התפתחותו הקולטורית של חלק גדול מהמין האנושי, ונרד לסוף ערכו של החזיון הזה, אָז נמצא, שבחה של דת ישראל יפה היה בזה, שהרחיבה את נבולה של המחשבה העיונית, ההגיונית, על חשבון המחשבה האנדית, המיתולוגית. ביחס אל שאר הדתות אפשר לסמן את דת ישראל בבחינת דת שיטתית, הניונית, עיונית: דת, בבחינת השקפה שיטתית, בהכרח היא תולדת מחשבה מופשטת בערך: הנביא, כשבא לברר את נבואותיו בקהל, צריך היה להפשיט את תוכן הנבואה, שבאָה לו, מכל המראות והחידות, שבהם התלבשה נבואתו. וכשם שהנביא צריך היה להשתחרר מן המיתוס קודם שקם להיות מורה לעמו, כך עם ישראל ביחסו לאומות העולם. כחה ההיסטורי של דת ישראל היה הולך ונדול בה במדה, שהיא בעצמה נשתחררה מעולו של המיתוס. תולדות התפתחותה של דת ישראל באמת הן זכרונות מלחמות-מצוה שלה נגד המיתולוגיה, מולדת חוץ ומולדת בית, עתיקה וחדשה. אָמנם, היו כאן ריאקציות וירידות — על זה יודה כל חוקר אוניקטיבי, גם אם לבו מלא אהבה ויראת הכבוד לענין חקירתו. אולם הנטיה הפללית של התנועה הרוחנית בישראל היתה זו של התקרמות בכוון אל השתחררות מעולה של המיתולוגיה. כל ריאקציה הביאָה ריאקציה לעומתה, מלחמה חדשה התלסחה, וכל מלחמה חדשה פלטה בהודפכות חדשה ובהתעמקות חדשה של עיקרי היהדות. והנה אין לך בליזין מוצלח נגד המיתולוגיה כמחשבה ברורה. במדה שנביא עומד במחשבתו הבהירה והברורה בשעה שהוא זוכה להתגלות נבואית, בה במדה הוא עולה במדרגת הנבואָה. תורתו זו של

סימוני מורה לנו את הדרך בהסתפלותנו ההיסטורית בהתחלתייה של פילוסופיה בישראל: הפילוסופיה בישראל באמת כבר התחילה בשעה שמחולליה הראשונים הגיעו לירי סגנון עיקרים מופשטים. בשעה שהרגישו את הצורך לסגנון עיקרים מופשטים, גם אם בין אותם העיקרים עדיין היו כאלה, שיש בהם שתי וערב של מיתולוגיה — הרי כבר התלקחה המלחמה בין המחשבה הברורה והמיתולוגיה, ובעיקר הענין הפילוסופיה כבר התחילה.

כבר אפשר, איפוא, לסגנון בזה את תפקידה הראשון של הפילוסופיה בישראל בזמן הזה: להרצות את „תולדות העיקרים בישראל“ מתוך השקפה פילוסופית.

תפקיד זה אינו חדש כלל. אדרבה, תולדות דת ישראל כבר היו ענין לענות בו לפילוסופי ישראל בימי הביניים מימות יהודה הלוי ואילך (בהעלם עין לעת-עתה מהספרות האפוקריפית והתלמודית). ולפי זה אפשר אָמנם לשואל שישאל, מדוע אין אָנו מרצים את תולדות הפילוסופיה בישראל בהרצאה אחת את תולדות העיקרים? ולא עוד, אלא שאפשר לטעון, שהרצאה בבת-אחת כזו תבליט יותר את אחדותה של התפתחות המחשבה בישראל ותרשה לנו מבט יותר עמוק ויותר חודר לתוך החוקים, אשר עליהם התנהגה התנועה הרוחנית בישראל. אם בכל זאת אין אָנו משגיחים בטענה זו, ומפרידים בין הדברים ומיחדים ספר מיוחד לתולדות הפילוסופיה בישראל, בכתיבת תפקידה השני של פילוסופיה בישראל בזמן הזה, יש טעמים מספיקים לדבר. הטעם הראשון הוא, שאם אָמנם אפשר לדבר על הפילוסופיה של המקרא והתלמוד, וספרים רבים נכתבו על ענין זה, הלא פילוסופיה ממש, במובנה הטכני של המלה, לא היתה לנו בתקופה העתיקה, חוץ מזו של ידידיה האלפסנדרוני, העולה על כל הפילוסופיה שבספרות היונית-היהודית ובספרות התלמודית, לא רק בזה, שהיא יותר מקיפה ויותר שיטתית, אלא גם במה שדרך ההרצאה שלה קרובה יותר לדרך ההרצאה של אריסטו, שדרנו נתקבלה לסימן מובהק של הרצאה פילוסופית. פילוסופיה ממש, במובן הטכני, לא היתה לו לישראל עד תקופת ימי הביניים. והטעם השני הוא, שהשקפתנו בענין התפתחותה של דת ישראל רחוקה יותר מדי מהשקפתם של פילוסופי ישראל בימי הביניים. הרצאה בבת-אחת כתנאים אלה בהכרח שתתנהג בכבוד ותשתרך לרגלי כמה וכמה נפתולים טכניים הפרוכים בהרצאה כזו:

כי אם אָמנם אין הברל גדול כל־כך בין השקפתנו היום להשקפתם של פילוסופינו בימיהבינים בנוגע לתורות מהותיות, הלא יש ריחוק גדול בינינו בתורות היסטוריות, כלומר, בעיקרים ותורות התלויים במאורעות היסטוריים. הרצאָה בכתאחת, איפוא, בהכרח שתסתבך על־ידי העובדה, שיש קושי בדבר להראות, היאך היתה התפתחות הפילוסופיה בימיהבינים המשכה של ההתפתחות בתקופה העתיקה, אחרי שפילוסופי ימיהבינים היו ממושיכים את עבודת המחשבה שבתקופה העתיקה על בסיס אמונתם במושג נבואָה ידוע ובאחדות התורה בבחינת יסוד כל כתבי הקודש; הנחות, שאין אָנו מודים בהן (ובזה פילוסופי ימיהבינים מפליגים ללכת מחכמי הגמרא, ואלה — מחכמי המשנה. ובאמת תקופת המשנה היא האחרונה בתולדות העיקרים בישראל במובנם האמתי). אָמנם תולדות הפילוסופיה בישראל מיוסדות הן בכמה וכמה דברים על תולדות העיקרים בישראל, וישנם כמה וכמה ענינים משותפים לשניהם, אבל ישנם גם כמה ענינים חשובים לתולדות העיקרים שאינם חשובים כל־כך לתולדות הפילוסופיה, ולהיפך (עיינ על זה בהקדמה לספרי „תולדות העיקרים בישראל“, הוצאת „מוריה“, אודיסה, תרע"ג).

ויש כאן תפקיד שלישי, וחשוב מאד, שהפילוסופיה בישראל בזמן הזה קרוָָה למלא: מטרתה של כל חקירה בתולדות הפילוסופיה היא הפילוסופיה עצמה, ההפכה הפילוסופית. לא לשם איזה היסטוריסמוס חנוט אָנו עוסקים בתולדות הפילוסופיה בישראל. הידיעה על־אדות מה שחשבו הפילוסופים שלנו בימיהבינים ומה שחשבו הם לאמת — ידיעה זו כשהיא לעצמה, אין בה כח להתמיד אותו הקשר הפנימי אל העבר שלנו, שאָנו מבקשים. תפקידה המיוחד של ידיעת תולדות הפילוסופיה שלנו בימיהבינים הוא לעורר אותנו להשיך את עבודת המחשבה הגדולה של אבותינו. מלחמת ההגנה, שזה החלה בספרי אפולוגיה בימינו, כשהיא לעצמה, לא תמלא את אשר קוו ממנה. כל התקופות של עליה רוחנית בישראל שבעבר מצוינות הן במלחמת פגיעה. הנביאים בדקו אחרי האליליות בזויותיה היותר נסתרות, כדי להלחם בה. מהם ראו וכן עשו פילוסופי ימיהבינים שלנו. הגדולים שבהם מרצים בויכוח כל שאלה, שיש בה ענין לתורת היהדות, את כל הדעות והסברות, שהיו ידועות להם, כדי לבחון אותן מתוך השקפתה של היהדות, בכוונה לסגלן לתורת היהדות בשנוי סגנון ותוכן, או להתנגד להן ולהשיב עליהן (ביחוד

סעריה, מימוני ורלב"ג). ואם אָמנם אפשר לנו גם היום לקחת הרבה מתוך אוצר המלחמה של פילוסופינו בימי־הבינים ולהשתמש בהם פליזין במלחמתנו היום, הלא ננרום לעצמנו הפסד גדול, אם נסמוך לנמרי על עבודת המחשבה שבעבר, ולא נקנה את אשר ירשנו מאבותינו על־ידי עבודתנו אָנו היום. הפילוסופיה החרשה העמיקה וחדרה את כל מחקרי הפילוסופיה העתיקה ואלה שבימי הבינים על־פי דרכי חקירה חדשות. חכמת הטבע והטכניקה הוליכו לתוצאות חדשות לא שערון אבותינו, לתוצאות שהביאו כמה חוקרים גדולים לידי בפירה, מתוך נסות הרוח או מתוך יאוש, בכל האידיאלים, אשר בקיומם ונפילתם תלויים קיומה ונפילתה של כל דת, וביחוד של דת ישראל. פי רק תורת ישראל מפל התורות, היא לברה, קרוֹאָה להתגבר על כל התורות של תפלות ופלסטר, שהתורות האחרות נכונות לבוא אתן לידי פשרה. האפולוניטיקה שבימינו אינה רוֹאָה, מה שהיה לפילוסופינו בימי־הבינים דבר ידוע ומובן מאליו: המתרגמים והמפרשים שבתקופה שאחרי מימוני רנילים להמעים את נחיצות עבודתם — לתרגם ספרי הפילוסופים, משלנו ומשלהם, ולפרשם — משום, ורע מה שתישב". החכמה והמדע, הם אומרים, וביחוד הפילוסופיה, מתפשטים מאד בין באי־כח הדת הנוצרית, ולפי דעתם, הפילוסופיה היא הממציאָה ליהודים את פליזין היותר בדוקים ומנוסים בויכוחים בפומבי, שהיו זקוקים להם באותם הימים. בפירושיהם, שעל־פי רוב היו גם בקורת, מצאו הקוראים לא רק את היריעות הפילוסופיות, אלא גם את הויכוח עם השיטות הפילוסופיות שבזמנם מתוך השקפת היהדות; וכבר מרובה מזו בספריהם השיטתיים. והנה טעם זה, לעסוק בפילוסופיה, יותר נחוץ ויותר מכריע הוא בימינו מאשר היה מעולם במשך הדורות. הפשרה את הפילוסופיה על חשבון היהדות אינה חזיון חדש כלל, מטכסי מלחמה שבימי־הבינים היא, אבל מעולם לא היתה נסה כל־כך וזדונית כל־כך כבתקופה החרשה. לסיננט וסאנט, וכל אלה שמימיהם ואילך היו עוסקים בפילוסופיה דתית לשם התבוננות במרוץ התפתחותו הדתית של המין האנושי; כל אלה שהיו מבקשים לעשות שלום את הדת בשם הפילוסופיה, או את הפילוסופיה בשם הדת; פילוסופים ותיאולוגים מתפלספים — כולם, הם ותלמידיהם שברורנו, דעתם נוחה היא להקריב את היהדות שלמים על מזבח השלום. וגם ריטש וסיעתו, המשתדלים להעמיד את התיאולוגיה ברשות עצמה ולשחררה מעול המיטאפיזיקה או

הפילוסופיה, אינם שונים בזה ממתנגדיהם (התמימים האלה חושבים, שראו מציאה ונפלו עליה, מבלי דעת, שיכולים היו להשתמט מכמה וכמה סתירות ומבוכות, אילו היו יודעים את דבריהם של פילוסופי ישראל בימי־הבינים בענין זה). הצד השווה שבהם הוא, שכולם מסכימים, שהויכוח שבין פילוסופיה ותיאולוגיה ימצא את פתרונו בפשרה על חשבון היהדות. ולא עוד, אלא שגם פילוסופים דתיים הנופרים בעיקר, כפי־ארבאך וסיעתו וכל המחקים אותו, עדיין בונים להם גשר רעוע להנצרות על חשבונה של היהדות.

אָמנם כן, ויכוח סקוף וחודר את כל השיטות הפילוסופיות החדשות מתוך השקפתה של היהדות הוא תנאי כפול לכל אפולוגיטיקה חותכת. הערות בודדות, דרך אנכ, המצויות בספרי אפולוגיטיקה שבדורנו, אינן אלא מקימות את החלטתנו, שהתבררות יחוסה של היהדות למסקנותיהן של חכמת הטבע והפילוסופיה בימינו, הקדמות נחוצות הן לאפולוגיטיקה.

מזה יוצא לנו סגנון תפקידה השלישי של הפילוסופיה בישראל בימינו: הרצאה שיטתית של יסודי היהדות, מבוססת על השקפת עולם פילוסופית מודרנית. הרצאה כזו, בבחינת עבודתו של יחיד, בודאי לא יהיה לה יפוי־כח גדול מזה שתרכוש לה מתוך כחה הפנימי. אבל כך היה מאז מעולם. בתקופת הפילוסופיה של ימי־הבינים עיקרי היהדות קבועים ועומדים היו באותה מדה עצמה כבימינו. ואף־על־פי־כן אי־אפשר לאמר, שעבודה נאונית זו, המונחה לפנינו בשיטות אחדות בנויות על בנן, היתה לשוא, מפני שכל אחת השיטות האלו אינה אלא דעתו של יחיד. וגם הסתירות והמחלוקת שבין השיטות האלו אינן מורידות את ערפן של עבודה זו, אחרי שסוף־סוף כל השיטות השונות האלו כולן מבוססות הן בעצם מהותן על אותם יסודות היהדות, שכולם מרועה אחד ניתנו, שפבר קבועים ועומדים היו בתקופה העתיקה, לפני כל פילוסופיה טכנית. דקרוק החקירה בשאלה זו מקומו כפתיחה להרצאה השיטתית עצמה, אבל צריך להקדים כאן דברים אחרים:

כל ההיסטוריה כולה בהתפתחותו הקולטורית של המין האנושי עולה מתוך ההסתכלות הפילוסופית, במלחמה עולמית בין שתי השקפות יסודיות: השקפת־החיים המונות־איסטית

והשקפת-העולם האתיאיסטית. כל הרעות, הן בסגנון פילוסופי והן בסגנון תיאולוגי, שאין אחת משתי השקפות אלו מתבטאת בהן במלואָה, מורכבות הן משתיהן, פשרות הן בין ההשקפות הקיצוניות בנטיה מכרעת לצד זה או לצד זה. דיכוטומיה (קרע לשנים) זו של הרוח האנושי, שסימניה בולטים במקרא ככספרי אפלטון, הולכת ונמשכת בקרב כל אחת משתי ההשקפות היסודיות בסתירה שבין איריאליסמוס וריאליסמוס. אבל גם בארבע ההשקפות היסודיות, היוצאות מתוך ההתחלקות הנוכחה, הטבע הדיכוטומי של רוח האדם אינו מוצא את ספוקו. השיטות הרבות וציוירי-עולם הרבים, המתגוללים לפנינו בהתפתחותו ההיסטורית של הרוח האנושי, מתחלקים מתוך השקפה זו לתיאוריות קיצוניות ומורכבות. התיאוריות המורכבות אפשר לראות כתולדת דיכוטומיה ממושכה תחת ממשלתו של חוס אינטרפרנטיה רוחנית, כפיכּוּל: בשם שבשני סדריי-גלים שונים (המסוככים על-ידי דחיפה באויר או על-פני המים, למשל), נקורות-הגובה ונקורות-העומק שבשני הסדרים, בשעה שנפגשים זה בזה ונכנסים זה לתוך גבול חברו תחת תנאים ידועים, תחזקנה זו את זו, או תחלשנה זו את זו עד כדי בטול גמור, כן תולדנה, גם בתוך גבולה של השקפה יסודית אחת, שיצית מורכבות בסיבת אינטרפרנטיות מסובכות תכלית ההסתבכות. ובאמת, היה זה תפקידן של תולדות הפילוסופיה מָאָן, לנתח בכוונה, מדעת או גם שלא מדעת, את השיטות השונות ולהפרידן לחלקיהן היסודיים על-ידי הנתוח הדיכוטומי.

והנה דת ישראל, בתורתה התיאורית, או הפילוסופית, מתנלית בהיסטוריה תחילה בבחינת השקפת-חיים מונותאיסטית, כדי להתפתח אחר-כך, בכח מהותה הפנימית בצירוף כחדחיפה חיצוני מתוך מאורעות היסטוריים חוץ לגבולה, להסתבלות-עולם מלאה, הפוללת גם השקפת-עולם קוסמולוגית. ובהתפתחותה זו כָּאָה לידי נגיעה את כמה וכמה שיטות עתיקות וחדשות, והיתה מתנועה במרחביה של סדריי-גלים רחניים שונים באינטרפרנטיות מסובכות מאד-מאד. ועד כמה שקשה הדבר על יהודי בעל השקפה איריאליסטית בתורת ההכרה, הלא אי-אפשר לו, אם יודע הוא את ההתפתחות ההיסטורית על בוריה, שלא להודות, שרוב פילוסופי ישראל ריאליסטים הם בתורת ההכרה שלהם. ומתוך ידיעה זו הדרך סלולה להכרה, שדוקא ההתחדות התמידית שבין שתי ההשקפות היסודיות האלו,

האידיאליסטית והריאליסטית (ובכאן משתמשים אָנו במבטאים החדשים האלה בהרחבת הלשון), היא־היא שעזרה להרעיון המונותיאיסטי היסודי להתפתח לשיטה עמוקה ורחבה המקיפה ומאירה את כל המאורעות הקוסמיים והמוסריים כולם באור כולל ומקיף, החודר לתוך־תוכם של כל גלויי המציאות, הריאלית והפינומינולוגית.

זה יתבאר ברחבה בדברינו על אָפיה הכללי של פילוסופית ישראל בפרק הבא, וגם יאושר במשך הרצאת הדברים בכרך השני. אבל גם כאן כבר רואים אָנו, כמה גדולה היתה עבודתם של הפילוסופים שלנו בימי־הביניים (הן אם הם עצמם שערו את גדלה או לאו), למרות הסתירות שבינם לבין עצמם. ומתוך זה אָנו באים לידי הפרה, מה גדולה היא תכליתה של עבודתנו אָנו במקצוע זה: מצב הדברים בגבול פילוסופית ישראל הוא אותו עצמו שבפילוסופיה בכלל: מי שנפשו עורגת להסתכלות־עולם שלמה ומסוימה, לא יחשוב את העסק בפילוסופיה לדבר של מה־בכך. ומי שאין לו שתי נשמות והוא מבקש בדת שלו השקפת־החיים והשקפת־העולם שלו גם שתיהן, הוא ימצא את הפילוסופיה שלו בדת שלו, ובצדק ידרוש מידה תשובה על כל אותן השאלות, שהפילוסופיה עוסקת בהן מאז מעולם. ואם גם בזמן הזה לא נזכה לידי אחדות אפילו בשאלות היותר יסודיות, ואם גם בימינו תולדנה שיטות רבות שונות ומסובכות (ומי יהין לקוות אחרת?), הרי תולדות הפילוסופיה בישראל מלמדות אותנו סבלנות הדדית. זה הוא גורלנו, גורל האדם, שעלינו לסלול לנו דרך להאמת מתוך התחרות ומלחמה, ואם דעה קנינו, עלינו לשמור על האמת שבה מתוך מלחמת פגיעה והגנה, או — להשליכה אחרי גונו, כשהכרנו את הטעות שבה. אבל בשום אופן אין כאן סכנה של סובייקטיביסמוס־סרק נגד פנינו. הפילוסופים שלנו בימי־הביניים פתחו והרחיבו את המונותיאיסמוס המוסרי, מתוך מלחמתם נגד דעות נפסדות קיצוניות שמבחוץ ומתוך ויכוחים מבפנים, ליסוד כולל ומקיף, המבאר את גלויי העולם והחיים בהתאמה למצב המדעים שבימיהם. כן גם אָנו היום, בהתאמה למצבם המפותח של המדעים בימינו, עלינו להראות, שרעיונה היסודי של היהדות מצד אחד הפרה את מדעי הרוח במשך הדורות והורה להם את דרך התפתחותם, ומצד שני הוא נותן בידינו את המפתח, היאך להאיר ולפתור את החידות

החדשות ואת החזיונות החדשים ההולכים ונולדים בין חומותיהם של בתי-מדרש המדעים החדשים\*.

בהכירנו את שרטוטיו הראשונים של תפקידה זה של פילוסופיה ישראל בימינו, הננו מכירים גם את יחוסו לשני התפקידים הראשונים. ובחרנו לתוך יחוסם הפנימי של שלשת התפקידים האלה, אָנו מוסיפים לראות מתוך מבט חדש, שפילוסופיה ישראל בתקופתנו לא תמלא את אשר הושת עליה על-פי מסורתנו, אלא אם תעסוק בשלשת התפקידים הנזכרים בבת-אחת. וגם זאת אָנו מכירים, שכל אחד התפקידים האלה, למרות יחוסו הפנימי לשנים האחרים, דורש עבודה מיוחדת בפני עצמו. הפילוסופיה, או הפילוסופיה הדתית, בישראל בימינו, הורדה בלי משים למדרגת שעור בהיסטוריה, ואם רצוננו לעשותה למה שהיתה לאבותינו בימי-הבינים, כלומר, למקור חיים לכל הבאים ללמוד היאך לחיות חיים רוחניים יהודיים מבלי להיות אנוסים להתיאש מהשתתפות מלאה בחיים הרוחניים של התקופה החדשה, אָז חובה עלינו לפרוס את מצודת חקירתנו הפילוסופית ההיסטורית גם על התקופה העתיקה, ימי לידתה והורתה של דתנו\*\*.

הרצָאָה אחת ממושכה של שלשת אלה ענפי החקירה הפילוסופית בישראל, הרצָאָה שכל בנינה הטכני היה צריך להיות מכוון בהכרח לשם קנין הכרה שיטתית, אין לה מקום ספרותי נכון ולא תהיה מן המועיל. הרצָאָה כזו היתה לה זכות לוא העמדה על מה שאפשר לקרוא בשם „בנין אפריורי של היסטוריה“, כלומר, לוא אפשר היה לנו להודות, שיש כאן התפתחות היסטורית אחת ממושכה ממדרגה למדרגה באופן שאין כאן מוקדם ומאוחר בהתקדמות. קונסטרוקטיב אפריורי כזו, אֶי-על-פי שחזרה לתחיה בחוגי המתפלספים שבתיאולוגיה הפרוטסטנטית, באמת היא הדרך היותר מקולקלה והיותר מסוכנה לחקירה במאורעות

\* רעיונות נכבול תפקידה השלישי של פילוסופיה ישראל תמצא בטאמרי: „השקפת החיים והשקפת העולם“, ב„השלח“, כרך י"א; „עיקרים“, ב„אוצר היהדות“, סימן יו"ד, עמוד י"ג וכו'; „הפילוסופיה החדשה מתוך השקפת היהדות“, ב„השלח“, כרך י"ג; „שניות בדת ומוסר“, ב„התורן“, שנת התרע"ט; „רוח“ ב„התורן“ שנת התר"ף.

\*\* בנוגע לתפקיד השלישי עיין במחברתו של הרמאז כהן „עטיק אונד רעליגיאנס“ מהיאזמאחיע אין איהרעם צוואממענהאנג“, הוצאת געוועלשאפט צור פארדערונג דער וויססענשאפט דעם יודענטומס, בערלין, 1904; בעברית (בתרגום), „השלח“ כרך י"ג, עמוד 350 וכו'.

ההיסטוריים, ביחוד בפירוש החזיונות שבהתפתחותו הרוחנית של העולם. וזוהו אָנוּ נוגעים בעיקר גדול בשאלתנו המיתודולוגית. פילוסופים ידועים (כהיגל, שופנהויר, הארטמאן ואחרים) בהסתכלותם ההיסטורית רואים את שיטתם הם בבחינת תולדתה האחרונה של ההתפתחות ההיסטורית, מין סוף-העולם רוחני. ונעימה היא השקפה כזו ותפארת היא למי שאמרה או חלמה, שכל עבודה רוחנית שבעבר לא היתה אלא הכנה להתגלות החדשה שבשיטתו, העתידה להיות הפילוסופיה הגואלת היחידה שבעתיד, היא ואין בלתי. הרבר הזה פשוט הוא מאד, ופשיטות זו מלמדת צד זכות על ההונָה העצמית שבדבר. ואולם בנידון המיטולוגים אין הרבר פשוט כל-כך, אדרבה, מסובך ומסוכן הוא מאד: המיטולוגים, שאינם חוששים להלך בדרך כבושה זו בהסתכלותם ההיסטורית, ואף-על-פי-כן קובעים הם את נקודת גבה ותכליתה של כל ההפכה האנושית בעבר, — הרי דכריהם מערעים הם על זה וסותרים זה את זה. הפילוסופים המיטולוגיים והמיטולוגים המתפלספים, העומדים על דעתם, שהכרת-אלוה בתכלית השלמות שאין למעלה ממנה היתה נחלת תקופה ידועה, ולא עוד, אלא נחלתו האישית של „בן-אדם“ ידוע, שהיה „סוף-נבואה“, — אינם מוצאים את ידיהם ורגליהם בסדר תקופות הזמנים שאחרי אותה תקופה, תקופות שלפי הודאת עצמם רחוקות היו מאד מאותה הכרת-אלוה שכבר התגלתה בעבר. ההגיון האובייקטיבי, שהם מיחסים למהלך ההיסטוריה (פפלידרר), הולך ומתעקש, הולך ומתפתל, תנועתו מוליכה לנבולי תהו לא-דרך, לתוך אי-סדרים של סוג ודרדר ולתוך עקלקלות של אטר, שמיר ושית, שהולכים ומסתבכים סבוך פראי שאין לו התרה. אפשר, שלא היו משתמשים בחכמה פילוסופית-היסטורית זו במדה מרובה כל-כך, לוא היו משויים לנגדם את מקורה הראשון. הפילוסופיה של „סוף-נבואה“ היא הסתכלות הפילוסופית הדתית של מחמד או של עלי. מי שרוצה להאמין בלוגיקה זו של היסטוריה, דין הוא שלא יערער על זכותה של הדת המושלמנית על פילוסופיה היסטורית זו. דת זו יכולה לבוא בטענה, שמימות מחמד, אשר המיטולוגים ה„מדעיים“ שלנו מזלזלים כל-כך בכבודו ולפעמים מטעימים את „מדעיותם“ במה שקוראים אותו בשם „שוטה“, לא עמד שום נביא חדש או גם ריפורמטור חדש, שהצליח בשליחותו במדה שאפשר לדמותה אף במקצת למדת הצלחתו של מחמד. מה בצע, איפוא, לבנות הגיון אובייקטיבי של היסטוריה, אם אי-אפשר להלך בנתיבותיו, אם נחוי

הדבר אחר־כך לעקמו ולסרסו באופן אי־הגיוני לגמרי, כדי שילמד דוקא מה שרוצים שילמד, כלומר, מה שהיה מקובל ומוסכם לפני כל חקירה ודרישה?

אָמנם כן, המסקניות היחידה, שאפשר לראות בהתפתחותו ההיסטורית של הרוח האנושי, היא זו: האמת צריכה לעמוד הכן בכל עת עם כל בלי־זינה עליה, כדי ללחום נגד הטעות האורבת לה מאַלפי זווית, חורים וסדקים. המחשבה הטהורה והבהירה צריכה לקרוא מלחמה בכל עת על המיתולוגיה. שלמותה של תורת הנביאים שלנו אָנו מוצאים במה שנתנה בדינו כלי־זין בדוק ומנוסה נגד המיתולוגיה. מי ששם את מבטחו בהגיונה של ההיסטוריה, צריך לבדוק אחריו ולראות, אם באמת הביאו מחקי נביאי ישראל איזה חידוש לעולם חוץ ממיתולוגיה חדשה; אם לא הסבו את גלגל ההיסטוריה אחרנית, קדמת אי־ראטיונאליות. במלחמתה את האי־ראטיונאלי פתחה תורת הנביאים הטהורה את תכנה ממדרגה למדרגה. ואין זה אלא פעולתו של הגורם האי־ראטיונאלי בתולדות המין האנושי, אם תורת־ישראל, במלחמתה נגד המיתולוגיה, פתחה לפעמים פתח ליסודות מיתולוגיים ישנים, מנוצחים מכבר, באיזו צורה חדשה, או גם ספגה לתוכה יסודות מיתולוגיים חדשים לגמרי. השאלה, מדוע ניתנה רשות להגורם האי־ראטיונאלי להשפיע על מהלך התפתחותה של ההפרה האנושית, אינה אלא סגנון אחר של השאלה על־דבר מהותם ויסודם של אמת וטוב, של דת ומוסר. מקומה של שאלה זו היא בהרצאה שיטתית של פילוסופית ישראל חדשה. וגם בשיטותיהם של פילוסופי ימי־הבינים, שאָנו מרצים בספר זה, ניתן מקום רחב לויכוחים בשאלה זו. ואולם העובדה עצמה, שלא רק פילוסופי ישראל, אלא כל הפילוסופים בכלל, נתחבטו כל־כך בשאלה זו, מעידה נגד החלום של הגיון אופייקטיבי במהלך ההיסטוריה. כמובן, בעזבנו את החלום הזה, עדיין אין אָנו צריכים להתיאש מן התקוה, שההפרה האנושית הולכת ומתקרמת. אבל ההפרה, שהמלחמה בהאי־ראטיונאלי היא אחד ממכשירי לידתה של ההפרה הטהורה, תמנע את כל מי שעינים להם ורוצים לראות, מלראות סימני התקרמות על תורת הנביאים הברורה דוקא באותן התורות, שבהן האי־ראטיונאלי התקומם והרים ראש יותר מכל שאר תקופות ההיסטוריה והציף את רוב העולם במיתולוגיה חדשה, מתעקשת ומתפתלת, שכמעט אי־אפשר לשרשה בלה.

ומאחר שכל התקדמות בהכרה היא תולדת המלחמה נגד האי-ראטיונאלי, הרי גם פילוסופית ישראל החדשה צריכה לסגנן את תפקידה מתוך מבט זה ולמלאותם בכוונה זו. מזה יוצא לנו מיד הצד השווה באִפּים של כל שלשת התפקידים שמנינו בפילוסופית ישראל החדשה. עליה וירידה בהכרה בתקופה העתיקה וימי-הביניים מקפילות הן לעומת דחיתה של המיתולוגיה מתוך תורת הנביאים הטהורה וחזירתה לתוכה. וגם תפקידה של פילוסופית ישראל בימינו, המתפוגגת לשיטה מסוימת, אינו אלא זה, לצאת למלחמה נגד כל מיתולוגיה שבקרבתנו, שארית העתיקה ונצניהן של מיתולוגיות חדשות. וגם המלחמה נגד הכפירה בריאליזם רוחנית היא צד שווה בכל שלשת תפקידי הפילוסופיה החדשה בישראל: המלחמה נגד ההשקפה המאטיריאליסטית הגסה, אשר גם בצורת המוניסמוס המאטיריאליסטי החדש (מבית-מדרשו של היקל) היא בת הגשמת-הרוח מזוהמה, מקורה של כל מיתולוגיה. ואולם, למרות הצד השווה שביניהם, יש כאן גם חילוקים חשובים: פליזיון שהשתמשו בהם באי-כח התורה הנבואית במלחמתם נגד המיתולוגיה בתקופה העתיקה, שונים הם מאלה שבימי-הביניים, כשם שהשקפותיהן של התקופות האלו בנוגע להשאלה, מה היא מיתולוגיה, שונות הן זו מזו. כמה מהדעות, שבאי-כחה המיופים של היהדות היו נלחמים נגדן במשך אלף שנה (ב"א תתק"ס — ג"א תתק"ס — ימי חתימת המשנה) לערך, חזרו ונכנסו לאט-לאט לתוך גבוליה של תורת היהדות במשך שבע מאות שנה שאחרי כן (ג"א תתק"ס — ד"א תר"ס). הדעות הללו קבלו פינתים צורה יותר מתאימה באופן שאפשר היה לסבֵּלן בצדה של תורת הנביאים הטהורה. בימי-הביניים רק אחדים מהפילוסופים הרגישו בזרותן של איזו מהדעות ההן ופגעו בהן, אם על-ידי „פירוש" או בהתנגדות גלויה. וכזה כבר נוגעים אָנוּ באִפּיה הפלֵּלי של פילוסופית ישראל, שהוא ענינו של הפרק הבא. אבל גם כאן כבר רואים אָנוּ, שפילוסופיה שיטתית בישראל בזמן הזה צריכה לסמוך במדה מרובה על התקופה העתיקה בנוגע להשאלה, מה היא תורת היהדות, בעוד שבנוגע לדרך היופוח וההרצאָה צריכה היא לחיות במדה מרובה על פליזיונם של פילוסופי ישראל בימי-הביניים.

מכל זה יוצא לנו, שלמרות אחדותה הפנימית של הפוננה שבכל שלשת התפקידים, צריך כל אחר מהם לסגנון מיוחד בפני עצמו ולהתרה מיוחדת בפני עצמו.

אָמנם, אין אָנו חסרים נסיונות והצעות בגבול התפקיד השלישי (מימיו של בן־מנחם), כגבול התפקיד השני. ואולם בעוד שבהמסות בגבול תולדות הפילוסופיה בישראל בימי־הביניים אפשר היה למלאות חלק חשוב של העבודה הנחוצה גם בלי השגה פילוסופית של התקופה העתיקה — דוקא מטעם החילוקים החשובים הנזכרים שבזמן שתי התקופות — הרי כמעט כל הנסיונות בגבול הפילוסופיה השיטתית שבישראל בזמן הזה, למרות חשיבותם הגדולה מכח תכנם המחשבתי, חסרים הבסיס הנחוץ הזה: בלי הארה פילוסופית של ההתפתחות הדתית בתקופה העתיקה אי־אפשר, למשל, להשיג אמת־מדה נאמנה, מה שיש לראות כתורת היהדות בספרות התלמודית הגדולה והרחבה, שבה נמצאו דעות רבות ושונות כל־כך. מדה ידועה של השקפה סובייקטיבית של המרצה תשאר גם אחרי כל הסתכלות היסטורית. ואולם רוחו של החוקר, התר בחזיונות וחוקיהם מגלוייהם הראשונים עד שהוא מוצא אותם מאושרים ומקוימים במלוא ההארה ההיסטורית, מזוין הוא במדה יתירה נגד טעות ושגוין. ובוה, ורק בזה, קנה לו את הזכות, שיהיו דבריו נשמעים. ולא עוד, אלא שנראה, שהכרה נכונה של התקופה העתיקה ערכה גם בעד הסתכלות נאמנה בתולדות הפילוסופיה בישראל בימי־הביניים.

בוה הרי הגבולנו את גבולו של התפקיד השני, פלומר, זה של תולדות הפילוסופיה בישראל בימי־הביניים, לשני עבריו, לתקופה העתיקה מעבר מזה ולתקופה החדשה מעבר מזה. ואולם יחס תקופת ימי־הביניים לתקופה העתיקה, במדה הנוגעת להתפתחותה הפילוסופית של תורת ישראל כשהיא לעצמה, יתברר ויתלבן גם בספרנו זה: כל מחקר ומחקר יתבאר מתוך מקורותיו בתקופה העתיקה, בספרות המקראית, היונית והתלמודית, במדה הנחוצה להבנת החזיונות בהתפתחות הפילוסופיה שבימי־הביניים\*.

\* ברכי החקירה ובכוונתה, בנוגע לאחרותם של שלשת תפקידי הפילוסופיה בימינו. מננו מכוונים להמשיך את עבודתם של נחמזקראל ואברהם נייגר. בחכמת ישראל החדשה עבודתם של שני גאוני הרוח אלה, שהיו שותפים ביסוד מדע היהדות במובן החדש, במדה שהתכוונו להשקפה שיטתית חדשה כתורת היהדות, כמעט שלא מצאה לה גואלים כלל. וזה ניתן להאמר נסיון על דרכו של לודוויג פיליפסון, שנסה לבוא לידי השקפה שיטתית ביהדות מתוך הרצאה של תורת היהדות בהקבלה לתורותיהן של הנצרות והאיסלם. ורק בימים האחרונים היותר טובים נתחדשה מעט העבודה בדרך זו, לנליפתחות ביוכוחים את הנצרות.

## פרק שני.

### אפיה הכללי ומקורותיה של הפילוסופיה בישראל

#### א. התקופה העתיקה

רעיונה היסודי של פילוסופיה ישראלית, המונותיאיסמוס המוסרי, מתגלה לנו כבר במקורות היותר עתיקים בבחינת גורם לבנין השקפה שיטתית. אלא שמתחילה רק תורות מוסריות הן שהולכות ומתבדלות מסביב להרעיון היסודי הזה. נביאי ישראל הקדמונים השינו את האלוה היחיד והמיוחד ודברו בשמו לא בבחינת עיקר קוסמולוגי, אלא בבחינת עיקר מוסרי. הגורם הענייני הזה יש לו השפעה גם על צורתה ואפיה של התפתחות הרעיון בסגנונה היותר עתיק של תורת ישראל. העיקרים התיאוריים, באחדות אלוה, נבואה, השגחה, שכר ועונש ובחירתו החפשית של אדם, שהניחו הנביאים, ושמהם באו לידי תביעותיהם המעשיות בדת ומוסר, מסוגננים הם, אָמנם, באופן הגיוני מופשט, אלא שבבוא הנביא להטעים את דבריו ולבססם, הוא תולה את דבריו בעובדות היסטוריות. כמובן, אין היסוד ההגיוני חסר בראיות לקוחות מתוך ההיסטוריה: מי שראה איזו עובדות היסטוריות בעיניו, או שאמונתו במסורת אבותיו על אותן העובדות חזקה היא כל־כך, כאילו רָאָה אותן בעיניו, הרי אפשר, שעובדות אלו תשמשנה לו הקרמות למשפטים הגיוניים, פעובדות לקוחות מתוך הטבע ומאורעותיו. אלא שמאורעות היסטוריים עלולים לקבל פירושים שונים במדה יתירה ממאורעות הטבע, ועל־כֵּן ראיות היסטוריות סובייקטיביות הן במדה מרובה מראיות בנויות על חזיונות הטבע.

שני הסימנים האלה, כלומר, התוכן המוסרי, שאינו נזקק לשאלות קוסמולוגיות, והצורה ההיסטורית של הויכוח, מציינים את אפיה של כל התקופה הקדמונית, שבה היתה תורת הנביאים לוחמת נגד האליליות השפלה של עמי כנען מסביב, אבל עדיין לא נסתה את כחה נגד קולטורה בעלת כחות רוחניים. בהתפתחות שמבפנים, שגם היא היתה מולדת מלחמה שבין כחות שונות, היתה הראיה ההיסטורית ממלאה את תפקידה באופן

מספיק, מאחר שבכלל הצדדים המתנגדים זה לזה היו מודים באמתתם של מאורעות היסטוריים ידועים.

ואולם ענין המלחמה שמבפנים, מטבעו, כבר מסוגל היה להכין אותה ההשתנות העמוקה בתכנה וצורתה של המחשבה העברית, שלא באה לידי גלוי בלתי אחרי כן, לרגל המלחמה כלפי חוץ: המלחמה שמבפנים, שנפסקה לפי שעה על-ידי התחדשות הברית בימי המלך יאשיהו (ברית משנה תורה, ג"א ק"ם), מכוונה היתה כלפי שארית המיתולוגיה שלא נסתלקה לגמרי מתוך תורת ישראל והיתה מעבירה את טוהר זיוה. האמונה במלאכים, או יותר מדויק, המלחמה נגד אמונה מיתולוגית זו, שארית ירושתם שהביאו אתם מבבל מקור מחצבתם, היתה הגורם התיאורי בהתפתחותה הרוחנית של התקופה שבין ברית סיני וברית משנה תורה. והנה בשאיפתם של המונותאיסטים, לבער את השארית הפוליתאיסטית, כבר פלולה היתה הנטייה לפתח את הרעיון המונותאיסטי להשקפת-העולם מוסרית-קוסמולוגית מלאה ושלמה. ולא היו צריכים אלא לדחות מנו את הרודימנטים הקוסמוגוניים, שנשארו להם מתוך האגדות הבבליות על-דבר בריאת העולם, פדי לפנות דרך סלולה לתורת הבריאה המונותאיסטית. ובאמת, אחרי נצחונם של המונותאיסמוס הטהור, כשהוצאה תורת-המלאכים מתוך ספר-הברית החדש (ספר דברים), כשנגנזו הפרובים מתוך בית-המקדש ואסורות-מנות המוחלט נתקבל לחוק, לא אָרכו הימים ותורת הבריאה המונותאיסטית נתגלתה ונסתננה. ירמיהו, מי שראָה את המאורעות ההיסטוריים הגדולים וכבר השתתף בעוז בעבודת התחדשות הברית בימי יאשיהו, זכה גם לאותו תפקיד היסטורי גדול, להיות הראשון להלחם על הקולטורה הבבלית, המעולה בהתפתחותה הטכנית, וביחוד נגד הגרותיה הקוסמוגונית. והוא עשה כן על-ידי מה שהרחיב את הרעיון המונותאיסטי ליסוד קוסמולוגי וסננן את תורת-הבריאה המונותאיסטית. ובהתרחבות היסוד נשתנתה גם צורת המחשבה העברית, הויפוח ההיסטורי נתעשר בהוספת הראיה מתוך מאורעות הטבע. ירמיהו הוא גם הראשון, שסננן את הראיה הקוסמולוגית למציאות אלוה בצורתה היותר קדמונית\*.

\* ירמיהו ה', כ"ב-ב; י', י"ב (נ"א, ט"ו); כ"ג, כ"ד; כ"ז-ד; ה'; ל"ב, י"ז; על זה, שירמיהו וגם ישעיהו (השני) השתמשו בראיה הקוסמולוגית למציאות אלוה, כבר העיר מ. מ. נ. י., "מורה נבוכים", חלק ב', ספ"ט; עיין בהוצאתו ותרומתו של ש. מונק, Guide, עמוד 162, הערה 2.

ההיסטורי והויכוח הטבעי זה על זה, ובוה הנח אבן-פנה לתורת התעודה בבחינת גורם קוסמולוגי: כל העולם פולו לא נברא אלא כדי שיקבלו ישראל את התורה ולבסוף יביאו את כל העמים לקרוא בשם אלהי ישראל\*.

והתרחבותו של העיקר היסודי על-ידי תורת הבריאה היתה גם סבה להסתכלות יותר עמוקה בתורות המוסריות העיקריות, שנתפרשו ונתפארו ברחבה כל-כך בספר דברים. וגם הפעם ירמיהו הוא הראשון בספרות העברית, שנתן סגנון מדויק לאותו מחקר פילוסופי-דתי של כל הדורות: „מדוע דרך רשעים צלחה?“ (י"ב, א'). ואת פתרונו של המחקר כצא בהרפכה של הראיה הקוסמולוגית והראיה ההיסטורית: הוא מראה על בריאת שמים וארץ ועל מעשי ה' הגדולים בהיסטוריה, ומתוך זה הוא בא לידי שכך הדעת, שבוראי משפט יש כאן וצדק יש כאן, אם אלוה הוא פוקד עון אבות על בנים (ל"ב, י"ז, וכו'). וגם יחזקאל, מי שהיה ראש-המדברים של המתזיקים בתורת הקמונים, שהתנגדו לתורת המונותאיסמוס המוחלט ולא הסכימו לבעור זכר המלאכים מתוך תורת ישראל וראו בנגיזות הכרובים בקיעת החומה שהיתה מגינה על עיר הקודש ועל הארץ — גם הוא, יחזקאל, אף-על-פי שלא קבל את תורת הבריאה המונותאיסטית, אָנוס היה, בהשפעת תורת הבריאה החדשה על בני דורו, לטפל הרבה בשאלת חטא ועונש. יותר מפותחת היא הראיה המורכבת בנבואותיו של נביא הגולה, הנקרא בפי המבקרים ישעיהו השני, שהיה אָנוס להתוכח את הפרסים בעלי תורת-שניות מפותחה באופן שיטתי, שאי-אפשר לדחותה בשתי ידיים. ובמדה יותר מרובה בא סימן הויכוח החדש לידי גלוי בספר איוב, שמחברו מנסה לשכך את הדעת בכל השאלות העולות מתוך המחקר של חטא ועונש על-ידי תורת הבריאה המונותאיסטית החדשה.

חקירה של מה-יכך היא, לשאול באיזו דרך היתה המחשבה העברית הולכת, לוא היתה מתפתחת על-פי חוקיה הפנימיים אחרי שהגיעה למדרגה הלזו בימי ירמיהו ויחזקאל: הלא גם התפתחותה הרפוקה של המחשבה העברית ליסוד קוסמולוגי כבר היתה מסובכה על-ידי הנגיעה הקשה את הקוסמוגוניה הבבלית. וגם ההתרגשות העמוקה, שעוררה את הדעות באותם הימים, לעסוק ולהתוכח במחקרים הנוכרים, כבר היתה תולדות

\* ירמיה ג', י"ז; י"ב, ט"ז; ל"א, ל"ג—ל"ז; ל"ג, כ'. כ"ח.

המאורעות ההיסטוריים של אותה התקופה, תקופה של רדיפות, של חורבן ושל גלות. ובאמת היו כאן כמה השפעות חיוביות מן החוץ, שהטו את מהלכה של ההתפתחות הרוחנית ממגמתה העיקרית והתוו לה נתיבות, אשר הרעיונות הנבואיים, כשהם לעצמם, מעולם לא היו מוליכים להן. וכן תכניתה של ההיסטוריה הרוחנית בתקופה הנבואה היא באמת מלחמה תמידית, מלחמת רעיונותיהם היסודיים של הנביאים נגד אותן ההשפעות המפריעות, מלחמה כלפי פנים ומלחמה כלפי חוץ.

לעולם לא נחרדר לתוך-תוכה של מלחמה גדולה — ולפעמים רבת-תולדות — זו, אם למפרע נכריו על איזו מן הכתות או האישיות המתחרות זו בזו, שהיא-היא באת-פחם של הרעיונות היסודיים של הנביאים, רק מפני שגלוי הוא, שמתנגדיהם שמכחוץ או מבפנים רחקו מתורת הנביאים. לא זו הדרך. אדרבה, החקירה החפשית מסברות קדומות מביאה לירי מסקנה, שתורת היהדות, כשהיא לעצמה, היא-היא שהיתה אנוסה ללחום מלחמה תמידית נגד האייראטיונאלי. מלחמה זו קבלה צורות שונות, הפל לפי תנאי המקום והזמן, אבל לא פסקה לעולם. ויש שהשקפות ידועות, שבבבל אפשר לראות בהן את המבטא היותר מדויק של תורת הנביאים, משתתפות הן בחסרונה של ההשקפה המתנגדת, או גם פחותות הן ממנה בזה. הדרך היותר טובה בהסתכלות זו היא, אם נמצא סגנון יסודי לתורת היהדות, שיהא בו כדי לשמש מרכז מוציא ומכניס לכל התנועה רבת-הגוונים בתולדות הרוח בישראל. כמובן, אי-אפשר למצוא סגנון כזה למפרע, אפריורי. ואם מציעים אנו סגנון זה כאן, הרי אנו מציעים בזה מסקנת חקירה, המקפת את התקופה העתיקה וימיה-הבינים גם יחד; מסקנה, שיפוי-יכחה הולך ומתגולל לפנינו בהמשך ההרצאה.

הכח המניע בהתפתחותו ההיסטורית של הרוח בישראל היא תורת-הרוח עצמה: אין לך שאלה בכל ההיסטוריה של היהדות התיאורית, שאינה סובבת על ציר המחקר על-דבר אחרותו השלמה, הבלתי-מתחלקת, של הרוח. מובנו של המחקר הזה הולך ומתעמק בתכנו, אבל המחקר עצמו אינו יורד מן הבמה, אלא עומד בתקפו כל הימים. את זה אנו רואים כבר בתקופה היותר קדמונית, במדה שנגענו בה בדברינו עד כאן. ההתנגדות לתורת המלאכים אינה אלא התנגדות לעכירת המושג של אחרות הרוח: „אין נמצא רוחני מבלעדי אלהים“ — זה הוא הסגנון היותר מדויק, שאפשר וגם צריך לתת להשקפתם של אותם

המונותאיסטים המוחלטים, שהיו הפח המניע בהכנתה וחתמתה של ברית יאשיהו. מתוך זה נבין את החוק הפנימי של החזיון ההיסטורי, שדוקא ירמיהו, אחד המצביאים בעבודת ברית יאשיהו, קרוא היה לסגנן את תורת הבריאה המונותאיסטית. בשעה שהכירו, שאין נמצא רוחני מבלעדי אלוה, עלולים היו לבוא לידי מסקנה, שאלוה הוא בורא שמים וארץ וכל המציאות המוחשת. התפשטותם של הבבלים בארץ והנגיעה את ההזיות הקוסמוגוניות שלהם היו הסבה החיצונית, שהחישה את מרוץ ההתפתחות, אבל הנטיה להתפתחות זו כבר מצויה היתה ברעיונם היסודי של הנביאים, ברוח ישראל עצמו. העובדה, שבעלי האחדות הקיצוניים האלה לא הרגישו בדבר, שמציאות נשמת האדם פורצת פרצה בתורת האחדות המוחלטת שלהם, אינה מפליאה כלל בתקופה קדומה כל-כך. ואולם אפשר למצוא מסקניות שלא מדעת, בכיכול, בזה, שאין אנו מוצאים שום משפט מסוים על-דבר נשמת האדם ותקוותיה האסכטולוגיות בדבריהם של מתנגדי המלאכים — מה שאי-אפשר לאמר, לכל הפחות לא באופן מוחלט כל-כך, בנוגע למאמיני המלאכים: שתיתקם זו של מתנגדי המלאכים על-דבר הנשמה, שמוכנה ההיסטורי לא כאן מקומה, היא הרמז הראשון ל"אחדות השכל" — מחקר מרכזי בפילוסופיה של פלוטינוס וכל ישיבת האפלטונים החדשים באיסלאם, שגם פילוסופי ישראל בימי-הביניים מצאו בו ענין חשוב לענות בו. גבירול ומימוני עסקו בו באופן שאינו בולט כל-כך, אבל כל הפילוסופיה שאחרי מימוני מוטבעת בחותמו הטפוס של מחקר זה.

אמתותה וחשיבותה של התיחסות הדברים באופן שאמרנו תקוימנה לנו מתוך הרצאתנו, על של עתה אין לנו אלא למצוא את הסימנים הראשיים להערכה אופית כללית של הפילוסופיה בישראל. בבחינת המחקר הראשי של הפילוסופיה בישראל מצאנו את אחדות הרוח; בבחינת אמצעי ויכוחי — את הראיה ההיסטורית-הקוסמולוגית, או, באופן יותר מקיף, את הראיה המוסרית-הקוסמולוגית; בבחינת המקור החיובי של דרך מחשבה זו — רוחה המקורי של הנבואה בישראל.

הסימנים האלה, שבתקופה קדמונית בערך יותר קל היה למצוא אותם, אפשר וצריך יהיה להשתמש בהם דרך כל ההתפתחות העתידה רפת-הגוונים, שהנה זה אנו פותחים בהרצאתה:

המחקר העמוק של אחדות הרוח, אשר בפתרונו עדיין עסוקה הפילוסופיה האיריאליסטית שבימינו, מתגלה לנו בתקופה העתיקה

במחלוקת על-דבר תורת המלאכים. נצחונם של המונותאיסטים המוחלטים, שנחתם בברית משנה תורה, המשיך את השפעתו על בני-עליה שבאומה זמן ארוך, למרות הבנידות הרבות של ההמון ולמרות חורבן וגלות. מאמיני המלאכים מסייעתו של יחזקאל (עיון „תולדות העיקרים בישראל“) עדיין היה כחם גדול בבנין ומנין. בבחינת כח רוחני סיעה זו היא באתר פחה של דרך המחשבה העתיקה. ב„ספר הקדושה“, שיצא מתחת ידה של סיעה זו, כל המצוות מיוסדות על עובדות היסטוריות, או על-ידי הרמז לקדושתו של אלוה, ואף לא פעם אחת על-ידי איזה רמז לבריאת העולם; בעוד שבספר „תורת פהנים“, שיצא מתחת ידי סיעתו של ירמיהו, המצוות מיוסדות על פתח-המחייב של הצווי הפא מאת בורא-העולם. מאמיני המלאכים, שבשאלת הבריאה עדיין היו כרוכים אחרי אגדות קוסמוגוניות עתיקות, אם כי צרופות בערך, העמיקו את הרעיון היסודי של המונותאי-איסמוס המוסרי על-ידי הסגנון הנעלה שנתנו למושג הקדושה המוסרית. שרוב מנינה של האומה היה כרוך אחרי סיעה זו, הוא כמעט דבר המובן מאלין. העם, ביחוד בגולה, במקום שהמחלוקת התמידה לרגלי ההכנות לקראת המאורעות הגדולים העתידיים, בודאי היה נוהה בהמוניו הגדולים אחרי מאמיני המלאכים. אבל בכל זאת, פחם של המונותאיסטים המוחלטים גדול היה מאד. במחלוקת על-דבר השאלה, איזה ספר יהיה ליסוד הברית החדשה (ברית עזרא, נ"א, שט"ז), באו לידי פשרה: ספר „תורת פהנים“ נתקבל בכלל ל„ספר הברית“, בעוד שמ„ספר הקדושה“ לא נתקבלו לתוך הדוקומנט החדש אלא פרשיות אחדות חשובות מאד, גם בעיני המתנגדים, בגלל הרוח המוסרי הקדוש הנושב בהן. וגם אלו לא נתקבלו אלא אחרי הרחקת כל רושם של יסודות והשקפות המתנגדים ליסודותיה של סיעת ירמיהו. ספר-הברית החדש מכוסם על רעיון אחדותו המוחלטת, אי-פגומה על-ידי אמונת מלאכים, של אלוה בבחינת יסוד המציאות. דרך המחשבה היא הראיה הקוסמולוגית-המוסרית, בהכרעה לצד הגוון הקוסמולוגי. ואולם יסודה של ה„תורה“ החדשה, שבימים ההם היתה מורכבת מ„ספר הברית“ החדש („תורת פהנים“ שנתרחב על-ידי הוספות מתוך „ספר הקדושה“) וספר „משנה תורה“ (דברים), לא האריך ימים ביפוי-כחו נגד אמונת המלאכים של ההמונים הגדולים, ביחוד באותם הימים, שאמונה זו קבלה חיזוק חדש בהשפעה הבאה מתוך חוג המושלים הפבליים הפרסיים. וכן נתגלגלו הדברים, שבימי סדור כתבי הקודש

על-ידי „בעלי אסופות“, אנשי כנסת הגדולה, נכנסו גם המקורות המספרים, עם כל ספורי המלאכים שלהם, לתוך ה„תורה“, ועמם גם „ספר הברית“ הראשון. עתה, אחרי התפתחותה של תורת הבריאה המונותיאיסטית, גם מתנגדי המלאכים לא היו עומדים על דעתם במדה מוגזמה כמקודם. עכשיו לא ראו סכנה גדולה כל-כך באמונה, שאלוה ברא בעולמו המלא גם מלאכים (בתקופה העתיקה האמינו במלאכים נצחיים). ואף-על-פי-כן, המחלוקת על-אדות אמונת המלאכים לא פסקה. ההתנגדות לאמונת המלאכים לא פסקה לעולם בתקופה העתיקה, כמעט עד לימי חתימת התלמוד (בעיקר הדבר ד"א, ר"ס), ובגוונים שונים מחלוקת זו הולכת ומתמדת גם בפילוסופיה של ימי-הביניים. כשבאו לתקן קריאות במקדש וכנבולים, תקנה שמקומה היה בין שאר תקנותיהם של אנשי כנסת הגדולה, שגם סדור כתבי הקודש ועריכתה האחרונה של התורה ביניהן, — היו מדרקרים, שלא תבואנה לידי קריאה בצבור אלא פרשיות לקוחות מתוך שני ספרי הברית האחרונים. ועובדה זו, שבמקדש בירושלים לא היו נושאים את השם „מלאך“ על פיהם, חשובה היא ביותר, בזכרנו, שקריאות אלו היה להן ערך „אני מאמין“, כשם שבאמת יש להן מעין זה גם בזמן הזה. לכן אפשר לאמר, שכל זמן שבית-המקדש השני היה קיים, היתה אמונת המלאכים שנויה במחלוקת ולא רכשה לה יפוי-כח אבטוריטיבי.

ואולם שאלת אחדות הרוח הולכת ומסתבכת גם ממקום אחר: עם תורת הבריאה המונותיאיסטית נכנסה לתוך היהדות תורה זרה, שעתידיה היתה לגדולות ונצורות בתקופה מאוחרת. בתורת בריאת האדם בצלם אלהים ועשית המשפן בתבנית שהראה משה בהר רואה ידידיה האלכסנדרוני בצדק את תורת האי-דיאות במובנה של תורת אפלטון. אין עלינו להסכים לדעתו של ידידיה, שכוננת משה היא, שכל הנמצאים נבראו בצלם האדיאות השמימות, אבל מוכרחים אנו להודות לו, שיש כאן רושם ניכר של תורת האדיאות הבלית לפנינו\*. במקום אחר (עיין הערה) הוכחנו,

\* ידידיה, שבכלל יודע הוא היטב, שדרשות הוא דורש (עיין, למשל, הוצאת מאנני, „רמזי התורה“ עמוד 88; „על הכרובים“ עמוד 143; „על שהרע אורב להטוב“ עמוד 194, 223; „על זרע קיו“ עמוד 227 ועוד), עומד כאן על דעתו, שהוא אינו אלא מפרש את דברי משה; עיין „על בריאת העולם“ עמוד 5, 16, 33 ועוד; כננוע למשכן משה,

שתורה זו לא נתקבלה לתוך ספר „תורת הפהנים“ המונותאיסטי המוחלט אלא בשביל ערפה המוסרי הגדול. ואולם אֶפִּיה המיתולוגי של תורה זו במקומו עומד, ואָנו נכונים להבין את החזיון ההיסטורי, שדוקא תורה זו המציאה את קשר הנגיעה שבין היהדות ובין חכמת יון.

גם המחשבה היונית מתחילה במלחמה נגד המיתולוגיה. אבל לא רעיונות מוסריים-תיאיסטיים, אלא קוסמולוגיים-אתאיסטיים הם, שעל-ידם מתחילה פילוסופית הטבע את מלחמתה נגד המיתולוגיה. רק לאט-לאט המחלוקת שבין מציאות ובין התהוות, בלומר, שבין הפילוסופים האליים ובין הירקליטוס וסיעתו, שופעת וכלה עד לאותו מחקר, אשר ההתווכחות בו הפריעה את המיתולוגיה ממנוחתה והוליכה למוסריות ולאֶלוה בבחינת אידיאל מוסרי. זו היא השאלה הבערת בפילוסופית יון שבימי אפלטון, מחקר האחד והרבים (ἐν καὶ πολλὰ) מחקר, שגם הברבר (אינו-יוני) לא היה יכול להשתמט ממנו, אם רק היה להם מליץ בינותם (עיין ראש ספר פהילבוס). המצבה הספרותית של המחקר הזה, הספר פארמנידס של אפלטון, יש לה ערך גדול גם בתולדות הפילוסופיה בישראל, כאשר נראה להלן. ועובדה היסטורית זו, כשהיא לעצמה, כבר יש בה די תביעה להקביל כאן, כשאָנו צופים על מפתן התקופה של הנגיעה הראשונה שבין ישראל ויון, את שני המחקרים האלה, מחקר אחדות הרוח ומחקר האחד והרבים, שהיו למרכזי ההתבדלחות של עולמי-הרעיון בשני החוגים האלה, השונים כל-כך במהותם, זה לעומת זה.

הפילוסופים שלפני סוקראט ברובם דוחים כל יסוד שאינו מורגש בחוש ומתיחסים לדתו המיתולוגית של עם יון ככופרים בעיקר. הנביאים שלָנו, בהתנגדותם להציורים המיתולוגיים של דת ההמון, מיד דברו בשם היסוד הרוחני בבחינת מקורה של המוסריות והאידיאל שלה. לא כן

עיין „על חיי משה“ עמוד 146 ועוד. — על תורת האידאות של הנבליים במקרא, עיין אלפרד ירמיהא: „דאס אלטע טעסטאמענט אים ליכטע דעס אלטען אריענס“, לייפציג, 1904, עמוד 51; ועיין שם גם עמוד 6, 8, 12, 24, 28, 29, 43, 55, וביחוד עמוד 75, הערה 5. גם עיין לשאלה זו את מאמרי: „הפילוסופיה החדשה וכו'“ ב„השלח“ כרך י"ג, עמוד 553 וכו', וגם את מאמרי „עיקרים“ בחוברת לרונמא של „אוצר היהדות“. ובכלל דברי על התקופה העתיקה שבכאן מיוסדים הם על המסקנות שהנעתי אליהן בספרי „תולדות העיקרים“. ראיתי נרמות זו דיון בקיצור „עיקרים“. מראי-קומות מיוחדים אינם נחוצים כאן, במקום שמכוונים אָנו להשקפה הכללית.

בפילוסופיה היוונית, אשר ראשיתה אינה ראויה לשם זה אפילו במדה שרעיונותיהם הראשונים של הנביאים ראויים לה. פילוסופיה זו צריכה היתה להתפתחות ארוכה בערך, קודם שזכתה לשווף את היסוד הרוחני שבמציאות. פיתאגורס, שרגילים לראות בו את הפילוסוף היווני הראשון, שבתורתו, שהמספר הוא מהותם של הדברים, מנלה הרגשה כהה ביסוד הרוחני שבמציאות, שקוע הוא בעצמו ראשו ורובו בציורים המיתולוגיים של עמו, שהובאו לתוך מסגרת שיטתית בישיבתו. המציאות המופשטה של האלים, גם בסגנון היותר בהיר שנתן לה פארמנידס, על-ידי החלטתו, שמציאות ומחשבה דבר אחד בעינו הן\*, לא היתה מסוגלה לכאר את המציאות הריאלית. על-ידי הטעמת המציאות המוחלטת בבחינת יסוד כל הדברים, אפשר היה לבטל את ההתהוות ולהכריזה דמיון כוזב, אבל לא לכארה מתוך המציאות המוחלטת הטהורה. הירקליטוס, המרומם את ההתהוות ליסוד המציאות, אין בירו להשיג את האחרות מתוך הרבוי. ובעיקר הדבר הוא חוזר להשקפתם המאטיריאליסטית של פילוסופי הטבע במה שהוא רואה כאש את יסוד כל ההתהוות שבמציאות. יסודות המציאות האי-חמריים של אמפדקלס, אהבה ושנאה, ציורים מיתולוגיים הם, פאותם של דת ההמון, שהפילוסופים פנו להם עורף. דימוקריטוס דוחה בפירוש את הרוח (νοῦς) בבחינת יסוד ההתהוות והוא מסתפק בציור המיתולוגי של ההכרח (ἀνάγκη) או גם בזה של מקרה, בבחינת יסוד ההתהוות. גם בעלי שיטת האטומים, שהלכו בעקבותיו של דימוקריטוס, מתנגדים היו לדת העם; גם הם חזרו, איפוא, להאמיאסמוס המאטיריאליסטי של פילוסופי הטבע. אנאקסגורס הוא היחיד בין הפילוסופים שלפני סוקראט, שקרא בשם הרוח, ה"נוס", בבחינת יסוד התנועה הראשונה. ואולם אפלטון נותן בפי סוקראט את הדברים, שהוא לא מצא בספרו של אנאקסגורס, שהיה מנשא את הנוס למדרגת יסוד המבאר את המציאות. אדרבה, אנאקסגורס עוזב את הרוח בקרן-זוית ומטריח את מחשבתו כביאור מיכאני של המציאות (פיהדון, עמוד 97c). ואם שואלים אנו: מה היתה סבת הדבר, שהמחשבה היוונית התנהגה בכבדות כל-כך בתנועתה אל אלוה

\* שיר פארמנידס: „על הטבע“ (περὶ φύσεως) הוצאת Karsten, אמסטרדם, 1835. שורה 40: מחשבה ומציאות דבר אחד בעינו הן. אחרות המציאות והמחשבה מביאה את פארמנידס גם למשפטו של אחרות השכל והמושפל, שפלוטינוס מפליג לדחותו ושמימוני מפליג לאסתו בדברים עמוקים רבי-התוצאה: עיין „על הטבע“ שורה 93 ובספר זה על התארים (כרד ג' וכרד ד').

רוחני בבחינת יסוד המציאות? — התשובה קרובה היא על-ידי מבט אחד על התפתחות הענינים בישראל: לא ההתבוננות בעולם החיצוני, אלא ההסתכלות בתפקידו המוסרי של האדם היא היא המוצא המסונל, שממנו רוח האדם מגיע להברת מקור מחצבתו, להברת אלוה בבחינת יסוד המציאות. נביאי ישראל התחילו באמת את דבריהם על המוסר באופן מספיק לתביעה המדעית, כי על כן התחילו באלוה בבחינת יסוד המוסר, בעוד שבפילוסופיה היונית שלפני סוקראט לא היה מוסר מדעי. לא קודם לאותו הזמן, שבו נעשתה שיטתו המוסרית-הקוסמולוגית של ספר „תורת פתנים“ לבסיס דת היהדות והשקפת-העולם שלה, החל סוקראט הצעיר להתבונן במושגו המדעי של המוסר ולהתנגל לאט-לאט לתפקידם של נביאי ישראל — שבירושלים כמעט לא היה בו צורך עוד — לרבר באזני הבריות בשוקי אתונה על-דבר המוסר ומהותו. מבקש הוא את מושג המוסר ומוסר את נפשו על תפקיד נעלה זה, אבל הוא יגע ולא מצא. יסוד המוסר שלו הוא יסוד התועלת, אבדימוניסטי הוא. שקוע הוא יותר מדי במיתולוגיה של עמו, ועל כן אין בו כח למצוא את יסוד-המוסר המוחלט. מחשבתו של סוקראט מכוונה היתה ביהוד אל המוסר, באופן שגם דרכו החדשה בדיוק המושגים לא היתה אלא תולדת חקירתו במחקרי המוסר, בעוד שלא מצא ענין במחקרים קוסמולוגיים. מתוך השקפתנו כאן אנו רואים את סבתו הפנימית של חזיון זה: סוקראט בא לידי הברה, שאי-אפשר להבליג על המאטיריאליסמוס של פילוסופי הטבע ועל הסוב-ייקטיביסמוס המהרס של הסופיסטים אלא מתוך יסוד מוסר מוחלט, אובייקטיבי. ואולם יסוד זה לא עלה בידו, אם כי הוא המכין את הדרך להשגתו. במלוא תפקיד זה הניח מקום לאפלטון להתגדר בו. וגם אפלטון יוני היה יותר מדי, מלהרגיש את אובייקטיביות המוסר כשהוא לעצמו, מבלי שתי וערב קוסמולוגי-אונטולוגי, במדה מספיקה לקבוע את יסוד המוסר המוחלט. בכל הדיאלוגים, שבהם בא אפלטון לתוצאה חיובית בהתבססות המוסר (כבספריו פהידרוס, סמפוסיון, פהידון, פהילבוס, המדינה), החקירה שופעת וכלה עד לתורת האידאות במובנה הקוסמו-אונטולוגי. הוא מקביל הוללות (הידוני: — ἡδονή) בבחינת כלל האי-מוסריות, או, לכל הפחות, של חסרון כל מוסריות חיובית, לעומת המחשבה, הבינה (φρόνησις), המחשבה — כי זה הוא כן מובנה האחרון של פהרונסיס — הוא הטוב העליון, לא ההוללות, או ההנאה.

המחשבה, לפי זה, היא גם המדה היותר עליונה. כל מעשיו של אדם צריכים, איפוא, להיות בהתאמה את תביעותיה של התבונה. יפוי-כחה של התבונה מיוסר על סגולתה, לכוון אותנו לדי הפרת האידיאות, גבולם ומדתם של הדברים, יסוד האחרות, שהיא קרובה לה בעצמותה, בעוד שההוללות כרוכה היא בתוהו שאינו מוגבל, בחומר, ביסוד הרבוי, המפריע את התבונה בתפקידה ומאפסה\*. האידיאה של הטוב היא יסודו העליון של המוסר, אבל רק בה במדה, שהיא גם היסוד האונטולוגי העליון\*\*. אין אנו מוצאים בשום מקום בספרי אפלטון התבססות יסוד המוסרי חפשית מפל סקור-עין אונטולוגי. אדרבה, מוצאים אנו, שאפלטון, אחרי מצאו את היסוד הקוסמוראונטולוגי בעזר החקירה המוסרית, הוא מנתח את המסקנה באופן כזה, שהוא מביא ראיה על מציאות אלוה על-פי השקפה קוסמולוגית סתם, מתוך תנועת הגרמים השמימיים, ורק על יסוד המופת הזה הוא מסגנן את ראיותיו על שתי התביעות האחרות, התביעות המוסריות, כלומר, השגחה אלהית וצדק אלהי שאין בו שוחד ומשוא פנים\*\*\*. טעמו האחרון של החזיון הזה הוא, שהמוסר היוני לעולם לא זכה לעמוד ברשות עצמו. אפלטון הוא גובה התפתחותו של זה, אבל גם הוא לא זכה להשתחרר מאיזו קובעת של הידוניסמוס סובייקטיבי, אם אָמנם איריאלי: הטוב והצדק סופם להיות נעימים באיזה אופן, תכלית החיים המוסריים בהכרח הוא הטוב העליון, והטוב העליון הזה מביא לידי נעימות, נעימות

\* עיין ביחוד פהילבוס עמוד 28—31, 64, 65 וכו'; גם פהידון עמוד 29c וכו'. 80—81, 84; בכלל, זה הוא יסוד מונח בכל ויכוחי אפלטון.

\*\* המדינה עמוד 508 וכו', וביחוד עמוד 517.

\*\*\* חוקים, ספר י': ראיה על מציאות אלוה, עמוד 885e—889c. תוכן הראיה, עמוד 896a—897b: אלוה הוא נשמתה של המציאות, יסוד התנועה שלה. יסוד התנועה הוא החכמה האלהית. עיין ספר י"ב עמוד 967b: הרוח הוא-הוא שקבע סדרים בשמים. — עמוד 899a: אינשמיותו של אלוה ושאינו כח בנשם. — ראיה על השגחה: עמוד 899d—905c. כדי להספיר את הדברים הנאים בפנים בסמור, טוב לרמו כאן על דרך המחשבה של אפלטון בראיה זו: את הצורך להביא ראיה על מציאות אלוה מוצא אפלטון ביתוד בשאלה הרנילה והמצויה (עיין דברי תרסומכוס בראש ספר המדינה), מדוע דרך רשעים צלחה: הקבל חוקים עמוד 899c לעומת ירמיה י"ב, א' וכו'. — ראיה על שאין שוחד ומשוא פנים לפני אלוה (אפלטון משתמש כאן ביחיד „אלוה" וברבים „אלהים" — אלה הם האלים ממדרגה שניה שנספרו טימיואוס) עמוד 905c—907b. גם כאן סננון הרעיון מוכיר את סננונם של הנביאים; ביחוד עמוד 906d: אי-אפשר לשחר את האלים על-ידי נמוך יין זרית אשים (xvltosn) — בנוגע לראיה על הבריאה על-ידי אלוה, עיין גם בספר סופהיסטס עמוד 264c ובפהילבוס עמוד 28c.

רוחנית, אם נעימות של הכרה (רעיון המצוי בפילוסופית ישראל, שמצאו לו רמז בדברי ירמיהו המפורסמים\*) או נעימות הצדיק בצדקתו\*\*. ובכן, אם אריסטו מרחיק כל הסתכלות מוסרית מתוך חקירותיו על יסוד-התנועה הרוחני, הרי גם בזה כבר קדמו אפלטון, באופן שהחידוש בדרכו של אריסטו אינו אלא ההפרדה הגמורה בין הריאליזם המוסרית והריאליזם הקוסמוראונטולוגית. את הרעיון, שההכרה היא תכליתו היותר נעלה של האדם והצלחתו העליונה, ושעל כן חיי האדם צריכים להתנהג על-פי ממשלת התבונה, מקבל אריסטו מאת אפלטון, אשר את שמו הוא מזכיר בחקירה זו; ואולם מן התבססותו הקוסמוראונטולוגית של המוסר כמעט שאין פאן שום רושם ניכר בדברי אריסטו. ובאמת, חירותו של המוסר מצומצמה היא בהשקפת אריסטו עוד יותר מבהשקפת אפלטון. אריסטו, כשהוא לעצמו, מסמן באמת, ביחוד בנוגע לאופן הרצאת הדברים, חזרה להשקפה שבתקופה שלפני אפלטון, אלא שבמדה ידועה עמדה לו טהרת ההשגה של היסוד הרוחני, שהגיע אליה אפלטון רבו\*\*\*, כאשר נראה במשך הרצאתנו.

\* עיין „ראשית חכמה“ של שטיינבאך אבן פליקרא II, 3 על ירמיה ט, כ"ג, כ"ד. מוכא כשטיינשניידר אלפרבי, עמוד 224 וכו'.

\*\* „המדינה“, בראש הספר והמקומות המובאים למעלה; „חוקים“, ספר ב', עמוד 683:  $\sigma\phi\lambda = \delta\iota\alpha\lambda\epsilon\upsilon\sigma$

\*\*\* ראתו של אריסטו על מציאות השם נמצא בשני סגנונים שונים (משתמש אני בהוצאת Didot, פאריז): הסגנון הראשון הוא בספר השמע VIII, 3, 1 והמשך הדברים. עיקר הראיה 5, 5 וכו'; ועיין לזה ספר השמים והעולם I, 4, 8 סוף ונס II, 1, 2, 6; 3, 1 וכו'; הסגנון השני הוא בספר מה שאחר הטבע XI (XII), ביחוד פרק 6 והמשך הדברים. על החיקוי שבין שני סגנוני האמות עיין דברינו בכרך השני, בסוף הפרק „חומר וצורה אצל אריסטו“. את פתרון השאלה, באיזה משני הסגנונים האלה הוא מתקרב יותר אל אפלטון רבו, תמצא בהרצאתנו, ביחוד בספר „ארבע בקשות“ — להתבססות המוסר אצל אריסטו עיין בספר המדות לניקומאכוס, הויכוחים על ההנאה, II, VII (12) וכו' ונס X, 1—5, ששם מרמו אריסטו (2, 3) אל דברי אפלטון בפתיגוס שהבאנו למעלה; עיקר הדברים פהתבססות המוסר הוא בפרקים 7—9. הרושם היחיד של הסימן האונטולוגי אפשר לראות בהערה, שבה מטעים אריסטו את צלם אלהים שבנשמת האדם, 9 (10), 13:  $\epsilon\lambda\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \tau\iota\varsigma\ \epsilon\pi\alpha\mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\ \kappa\alpha\tau\ \theta\epsilon\acute{\omega}\nu\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ , 13:  $\delta\sigma\sigma\epsilon\rho\ \delta\omega\kappa\epsilon\lambda\ \kappa\alpha\lambda\ \epsilon\lambda\eta\delta\upsilon\ \epsilon\lambda\theta\iota\sigma\tau\omega\varsigma\ \chi\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\upsilon\sigma\ \tau\epsilon\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\acute{\eta}\ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omega\ \kappa\alpha\lambda\ \tau\acute{\eta}\ \sigma\upsilon\nu\gamma\upsilon\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\omega\ \tau\epsilon\lambda\alpha$ . זה מזכיר את התבססות המוסר אצל אפלטון בספר פתיגוס ובמפתו על התביעה השניה בספר עשירי של חוקים. אלא שכאן האבדרימוניסמוס (הרוחני) מוטעם יותר מאשר אצל אפלטון.

והנה אם מדמים אָנוּ את נתיבות התנועה הרוחנית בשני החוגים האלה — רחוקים זה מזה עד כה, אבל עתידים לבוא לידי נגיעה והתנגשות בקרוב, — זו לזו, הננו מוצאים את היחס שביניהן כזה:

מושג אלהים שבישראל, מסונגן מתוך הסתכלות רקמוסרית, מכוון היה לאחדות היסוד הרוחני שבמציאות בעצם טהרו, וכוונה זו מוצאת את מבטאה המלא במלחמה התמידית נגד תורת המלאכים המיתולוגית. היסוד המוסרי המוחלט תובע את אחדותו של הרוח בבחינת יסוד המציאות, לא להתבססותו, אלא, בבחינת מסקנה, לבטויו המלא, בבחינת תביעת השכל. אלא שההתפתחות לא התנועעה בקו ישר נפרד, כי על פן הנגיעה את המיתולוגיה הקוסמוגונית של הבבליים החישה את ההתפתחות וגרמה נטיה מן הדרך הישרה. התבססותו הקוסמו־אנטולוגית של המוסר על תורת בריאת האדם בצלם זעועה את תורת האחדות המוחלטת, וכיחד את התבססותה של הרת המעשית על תורת מקדש של מעלה בבחינת תבניתו של מקדש של מטה פרצה בתורת היהדות פרצה פתוחה, שבמשך כל הדורות היתה קוראת לנטיות מיתולוגיות ישנות וחדשות להפנס ולהתאזרח. בזה נפתחה מסילה חדשה לתורת המלאכים, אחרי שנרחתה מכל יפוי־כח אבטוריטיטיבי, ובעל־פיהם של מנהיגי הדור נתחזקה השאיפה להחזיר את התורה הזאת ליושנה ולתת לה מקום בדוקומנט הלאומי, ב„תורה“.

דומה לזה היה מצב הדברים בחוג המחקר הראשי בפילוסופיה היונית: הנטיה מן הפוונה הראשונה של ההסתכלות רקיקוסמולוגית לדרך הסתכלות המוסרית־הקוסמולוגית, הביאה גם את אפלטון לתורת האידיאות המיתולוגיות. וכל כמה שהיה לוחם נגד המיתולוגיה שבתורה זו, וכל כמה שנסה להכניס לתוך תורה זו סגנון פילוסופי, הרי מיתוס זה עמד בתקפו שאינו מנוצח: כל תלמידיו ומתנגדיו של אפלטון כולם ראו בתורת האידיאות מיתוס המבטל את אחדותו המוחלטת של היסוד הרוחני שבמציאות. גם עורך ספר „תורת כהנים“ בודאי מתכוון היה בתורת הבריאה בצלם רק לשכל האדם, שבו היצור מתדמה ליוצרו, רעיון שמצא בטוי בהיר אצל אפלטון (תיאיטטוס, עמוד 176b), אבל גם אצל אריסטו (המדות לניקומאכוס, x, 9, 13). וגם תבנית המשכן בודאי לא היה אלא מושג רוחני. אולם רעיון זה מיוסד היה על מיתוס עתיק, ומשוא־פנים זה לאותו מיתוס היה במשך שנות אלפים בעתיד טענתה ושטרה של תורת־האידיאות

בישראל, ועד היום הזה מיסדים חכמי הקבלה את דבריהם על פרשיות אלו שבתורה.

ואם מעלימים אָנוּ עין לעת-עתה מאַריסמו והשיטות הפילוסופיות שאחריו, כשיטת הסטואיים והאפיקורסים, הרי מוצאים אָנוּ צד-השוה נפלא במצב הענינים במחקר הראשי בקרב היהדות ובקרב הפילוסופיה היונית בתקופה הסמוכה לאפלטון. המגע היותר בולט שביניהן הוא ענין תורת-האידיאות שבשתי המחנות. מכאן כבר אפשר היה להבין את החזיון, שהיהדות במגעה הראשון את הפילוסופיה היונית (באמצע המאה הששית לאֶלֶף הרביעי) נמשכה דוקא אחרי הפילוסופיה של אפלטון. אפשר להודות, שבחוגי המתיונים בארץ-ישראל, ביתור בירושלים, היו החיים מושפעים מההפקרות המוסרית, שנולדה מתוך שיטותיהם של האפיקורסים והמספיקים; שהלבוש החיצוני, שבו התלבשה תורת אפלטון בחדרה לתוך ספרות החכמה שבין ספרי המקרא המאוחרים, יש בו שתי וערב סטואי; וגם שספר קוהלת יש בו רושם של השפעת ישיבות האפיקורסים והמספיקים. אפשר להודות בכל זה, ואולם רושם ניכר ותמידי לא נשאר אלא מתורת אפלטון, שחדרה לתוך היהדות בתקופה שָאָנוּ עומדים בה. תורת-החכמה, או תורת-הלוגוס, שָאָנוּ מוצאים במשלי, בבן-סירא ואחרים מספרים החיצונים הראשונים, נולדה מתוך ההפראה, שגרמה הנגיעה עם פילוסופית אפלטון לזרע תורת-האידיאות שנפל על אדמת היהדות בימי ירמיהו וישיבתו עד לימי ספר „תורת כהנים“, כאשר הוכחנו ב„תולדות העיקרים בישראל“. השפעתו של אפלטון, אם כי ראשיתה מצער היתה, היתה הולכת ופועלת פעולה תמידית בקרב היהדות, עד אשר מצָאָה לה בטוי מלא באלֶפְסַנְדְרִיה, וביחוד בשיטתו השלמה של ידידיה. ולא עוד, אלא שבשיטתו של ידידיה השותפות הפנימית שבין נקודת-הנגיעה של היהדות ואפלטון ובין שארית המיתולוגיה העתיקה, שהמונותיאיסמוס המוסרי של הנביאים היה לוחם בה מאָז מבראשית, בולטת היא באופן בהיר כִּלְכֶךְ, שחזיון זה עצמו די היה בו לקיים שותפות זו בבחינת עובדה היסטורית: תורת-המלאכים ותורת-האידיאות מתרקמות זו בזו בשיטתו של ידידיה לאגדה תיאוסופית אחת\*.

\* רעיון מצוי מאד בספרי ידידיה הוא, שנשמות הצדיקים תשובנה לעולם המלאכים או גם לעולם האיראות: „על הכרובים“ עמוד 159; „על שהרע אורב וכו“; עמוד 201, 223; „על זרע קיו“ עמוד 233, 239, 249; „על הנפילים“ עמוד 263 וכו“; „על חיי

ואולם נקודת-נגיעה זו קבלה חיוזוק גדול מפל אפיה הכללי של תורת אפלטון. אם מעלימים אנו עין מלבושם החיצוני של הדברים, כלומר, מדרך ההרצאה, שהיא מיתולוגית לפעמים, אין לך שום תורה דתית, ואפילו האיסלאם בכלל, ושום שיטה פילוסופית, שרוחה המוסרי קרוב כל-כך לתורת הנביאים, כרוחו של אפלטון. המסורה החיצונית, שאפלטון היה תלמידו של ירמיהו, נפלאה היא באמתיות תכנה האובייקטיבי, למרות הזנאכרוניסמוס שבה. שמם הטוב של נביאי ישראל אינו צריך לשום חיוזוק מתוך יחס זה, וגדלותם של פילוסופי יוון, שקבלו כמה דברים חשובים מן המזרח, לא תסבול שום פגימה מזה, אם אפלטון, ששאב כל-כך הרבה מתוך חכמת מצרים, קבל באמת איוון יסודות מתוך תורתו של ירמיהו, שהיה חי ופועל במצרים כמה שנים. אלא שלכוונתנו כאן די לנו בעובדה של ההתאמה האובייקטיבית שבין היהדות ותורת אפלטון בתורות היותר יסודיות ובהתאפקות נגד אותו מיתוס בעינו המשותפת לשניהן. ולא עוד, אלא שגם בהרבה רעיונות מעשיים נקודת-הנגיעה שבין אפלטון והיהדות רבות הן כל-כך, שבאמת זו היה הדבר, אם, בראשית פגישה של

---

משה" עמוד 179 ועוד. אמנם ר' עזריה מן הארומים (מאור עינים, אמרי בינה, פרק ששי) מנסה למצוא חילוק בין דבריו אלה של ירדיה ובין דברי ריש לקיש בבבלי חגיגה דף י"ב עמוד ב', שנשמות הצדיקים והמלאכים ברקיע אחד הן, אבל אין אני רואה את דבריו בזה. בעיקר הענין דברי שניהם עולים במובן אחד. — דרך אנכי: גם כאן בא לירי גלוי הקשר שבין שאלת אחדות-הרוח, או שאלת-המלאכים, ובין השאלה האסכטולוגית, שרמזנו לה למעלה. החילוק שבין ירדיה ותלמידיו בדרות האחרונים, פלוטנינוס וסיעתו, הוא בזה, שלפיהם המלאכים והשדים שונים הם במהותם מהאידיאות שב"עצמים הרוחניים", בעוד שבשיטת ירדיה עדיין יש כאן מדה ידועה של אחדות שיטתית. מלאכים ואידיאות בשיטת ירדיה הם נמצאים הותניים ממעלה אחת, אלא שאיון אידיאות מתלבשות באור, או איתר, שב"ממלכת הרוח" ונעשות מלאכים. אחרת זו היא באמת אפיה המיוחד של תורת-האידיאות בשיטת ירדיה: "על בריאת העולם" עמוד 4—7, 12, 16, 17, 29, 32, 33, 35 ועוד; "רמזי התורה" עמוד 43, 47, 50, 61, 62, 79, 106 וכו'. 121 ועוד; "על הכרובים" עמוד 143 (כאן צריך להעיר ביהוד על אחרת האידיאות והכרובים, שהם מלאכים), 151, 154, 162; "על שהרע אורב להטוב" עמוד 207, 208, 213, 250; "שאלה אינו משתנה" עמוד 273. שלוש מראיה-מקומות האחרונים מבטיחים ביהוד את הקשר שבין תורת-האידיאות בבחינת תורת הלוגוס ובין תורת-המלאכים. ה"מאמר", או הלוגוס, או ה"חכמה" (λόγος, σοφία), שהוא כלל כל האידיאות, הוא פגום ה"עצמים הרוחניים" של האפלטונים החדשים, אבל הוא גם "מלאך עליון", ה"שני"; "שאלה אינו משתנה" עמוד 277; "על חיי משה" עמוד 146, 152—153, 154, 176 ועוד. גם בהתפוררות אחדות-הרוח לרבות עדיין יש כאן התדרגות רבת-ההגוונים, מידידה עד יאמפליכוס ופרוקלוס. בחברה זו ירדיה היהודי הוא באיח אחדות-הרוח בערכו.

המחשבה היהודית את הפילוסופיה היוונית, לא היתה תורתו של אפלטון משמשת נקודת-ההתחברות שביניהן. ידידיה היהודי, שהיה בקי לא רק במקרא, אלא גם בדרכי הפירוש והדרוש שבארץ-ישראל ובמסורת וקנים בכלל\*, מצא לו אטמוספירה יהודית בספריו של אפלטון. הוא מצא בהם את השקפתו היסודיות של עמו במדה מרובה כל-יכך, עד שפלוטינוס, למשל, גנה את הגנוסטיים שבימיו, שלקחו את תורותיהם האמתיות (שבאמת שאבו מתוך היהדות) מתוך ספרי אפלטון (התשיעיות, II, 9, 6). ומלבד זה מצא שם כמה וכמה מהחוקים המעשיים ונימוסי החיים, שהיה שגור ורגיל בהם מתוך תורת היהדות\*\*.

\* עיין מאמרי „דורשי רשומות ודורשי תמורות“ בירחון „מקלט“ ספר ב', מרחשוון, התר"ח, ניויורק.

\*\* מלבד האטמוספירה הכללית וההשקפה המוסרית-הקוסמולוגית המשותפת, שזה רמזנו עליה, אפשר להזכיר כמה ענינים פרטיים משותפים. ובהיות שהשפעתו של אפלטון גדולה גם בתקופה התלמודית וגם בפילוסופיה של ימיהיבנים, טוב להראות כאן גם על איזו מקבילות תלמודיות: במעשה-יבראשית שבספר טומיאום עמוד 37e: אלוה התענג על כל מה שברא, עיין בראשית א', ל"א: וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד; עמוד 41b וכו': אלוה נמלך באלהים הנכבדים (המלאכים) על בריאת האדם, עיין בראשית א', כ"ו וכו'; וגם זאת: אלוה אינו רוצה לברוא את האדם בעצמו אלא עלידי שליח, כדי שלא יהיה האדם חי לעולם כאחד אלהים, עיין בראשית נ', כ"ב. — בריאת האשה מתוך גוף האיש, עמוד 91 וכו', דומה בעיקר הענין לספור בראשית. — בספר קריטיאס עמוד 119c וכו' העמודים הכתובים חוקים ואלות מזכירים את האכנים שהקימו על הר עיבל והר גריונים, דברים כ"ו. — חוקים, ספר א', עמוד 663a: תהלוכות בשרים לשם חלוצ עצמות בין אנשי מיליטוס הביאה לידי השחתת התאוה המינית לא רק בין בני-אדם אלא גם בין בעלי-חיים, עיין בראשית ו', י"ב והערת החכמים להמלות „כל בשר“ בבלי סנהדרין ק"ח, עמוד א'; בראשית רבה בשלהי פרשה כ"ח. — הדברים בספר א' בסופו ובספר ב' עמוד 652 ו-666 מזכירים את הפתנם הנודע, בבלי עירובין ס"ה עמוד ב': בשלושה דברים אדם ניכר, בכוסו, בכיסו ובכעסו; — וגם הכלל התלמודי הנודע: „מארבעים ואילך משתי מעלי“ נמצא כאן. — בספר ה' עמוד 741—745, בענין חלוקת הארץ נלוי אותו הרעיון היסודי, ואתו המוטיב המספרי, בעינו, כבחוקים המקבילים בתורה: אסור להשיג נבולות עלידי מכירה או באיזה אופן שיהיה, כי הארץ קדושה היא לאלה, עיין בזה הטעם המיוחד לספר „תורת-יבנהים“, ויקרא כ"ה, כ"ג: כי לי כל הארץ. — המספר 5040 חשוב מאד לאפלטון, מפני שיש בו 59 מחלקים, אבל כל החשיבות בעיקר הענין מיוסדה היא על המחלק 12: הארץ מתחלקת עליפי 12 גורלות, וכל גורל וגורל מוקדש לאוה מיוחד ונקרא על שם ש ב ב ט אחד. ובהסכם לזה מספר החוקים, נשיאי השבטים, הוא 12, עמוד 755e, והסנהדרין הנדולה היא סנהדרין של 360 (= 30 . 12) חברים, עמוד 756b. — נלוי הוא שיסוד כל החלוקה הוא מספר שנים-עשר, כנודון ע"ב זקנים בישראל, עיין גם עמוד 771. — עמוד 782c: אסור אכילת בשר וקרבן בעלי-חיים בימי בראשית, עיין בבלי סנהדרין נ"ו עמוד א' לבראשית ט, נ'. — בסוף ספר ו',

של מה בכך, מי תלוי במי (הרבה שאבו שניהם מתוך מקורות מזרחיים קדומים), אלא רוצים אָנו להטעים את העובדה, שיהודי שהיה קורא את ספרי אפלטון היותר חשובים במוסר ובמדיניות, למרות מה שכמה מדבריהם זרים לרוח היהדות, היה מוצא את עצמו באטמוספירה יהודית, שהיה רגיל בה. את זו כבר מצא כזה, שבספרי אפלטון, כבספרי היהדות, היסודות הפילוסופיים הראשיים שבהשקפת-העולם מכוונים הם מול החוקים המעשיים, עד שכל אחד החוקים הפרטיים בא בדיון מתוך היסודות עצמם; וביחוד גם בעובדה זו, כשהיא לעצמה, שפילוסוף נזקק לדון על חוקים פרטיים. כשידידה היה מבקש בספרות היונית איזה דמיון למשה שלו, הפילוסוף והמחוקק, הרי אי-אפשר היה לו שלא לתת את עינו באפלטון. הלא המדינה של אפלטון, אחרי השנויים הנחוצים, תיאוקראטיה היא כמדינתו של משה. מדברים הרבה על השפעתה של הסטוא על ידידה. אבל השפעה זו אינה מגעת חוץ מהתגוננות ידועה בפירוש תורת-האידיאות. ואם יתחסי את האלגוריה הקצונית של ידידה להשפעת הסטוא, הרי צריך להזכיר, שהמדרש בארץ-ישראל ובחוגי היהודים בכלל כבר היה מרה מקובלה בזמן בית שני; וגם זאת, שגם אצל היונים

---

עמוד 785: עבודת-הצבא משנת העשרים לשנת הששים. עיון במדרש א', נ' וכו' ביחס לויקרא כ"ז, נ', ובמדרש ד', נ' וכו'. — עמוד 784b: אשה מתגרשת אחרי שהשהה אותה עשר שנים ולא ילדה, עיון משנה וברייתא (ותוספתא) יבמות ספ"ו ובבלי ס"ד עמוד א'. — בספר ה' עמוד 828a: הקרבנות צריכים להיות קבועים בזמן ובמספר, וכל עבודת הקרבנות תהיה מרוכזת במקום אחד ברשות הצבור, מפני שקרבנות יחידים מביאים לירי קלקלה; רעיון שלפי דעת מכברי המקרא היה המניע הראשי כבית משנה-תורה. ואם כי אין אָנו מודים בדעה זו בכל היקפה ואנו חושבים את התרפוזות עבודת הקרבנות לתולדת המניע העיקרי: הרחקת אמונת המלאכים והתחזקות כתורת האחדות המוחלטת, הלא מודים אָנו, שהתרפוזות הקרבנות ענין חשוב מאד היה. ולא עוד, אלא שבעיקר הרבר גם ההתרפוזות בחוקי אפלטון מכוונה להתחזקות באמונת אחדות-הרוח; עיון גם בסוף ספר עשירי, עמוד 909. — בספר תשיעי, עמוד e-865c: נלות הרוצח בשונג — אבל רק שנה אחת. — בספר י"א עמוד 914c וכו' על פסדון עיון שמות כ"ב, ו' וכו', שים לבך להסננון המשותף לשניהם, ועיון בספר, "המדינה" בתחלת הויכוח על מהות הצדק. — אָמנם דיון עבד שברת, עמוד 914e, הוא בהתנגדות לרברים כ"ג, ט"ז; לא תסניד עבד אל ארוניו. — עמוד 921c, להחומרה הנדולה בדיון עושק שכר שכיר עיון ויקרא י"ט, י"ג. אָמנם הקנס של מאתים אחוזים בערך בנדון עשיקת שכר שכיר יותר משנה שלמה אינו בהתאמה לאסור הרבית שבספר חמישי, עמוד 742c-742c. לעמוד 928d וכו' על בן סורר וטורה עיון דברים כ"א, י"ה, וכו'; — לעמוד 930d על ירדי האמה עיון שמות כ"א, ד', ולעמוד 936 בהשבעה לערות עיון ויקרא ה', א' והפירוש המקובל שרק אחרי "ושמעה קול אלה", כלומר שהשביעוהו לערות, הוא בכלל "אם לא

ראשיתה של האליגוריה כבר ניפרת בדרכיהם הפרשניים של אפלטון ואריסטו בהתייחסותם לאגדות עמם (בנוגע לאריסטו אני מתכוון להספר „על העולם“, המיוחס לו, פ"ו ופ"ז) וגם בדורות יותר קדומים. כי על פן מימות אפלטון ואריסטו לא נתחדש דבר בישיבות הפילוסופיה חוץ מסגנונים שונים של תורת-אפלטון ותורת-אריסטו, כלומר, הרבבות משתיהן בנטיית מכריעות לצד זו או לצד זו. ומן הכלל הזה אין לך להוציא אפילו את ישיבת האפלטונים החדשים אלא בנוגע לתורה יסודית חדשה אחת (זו של אצילות החומר מן האינסוף). השאלה החשובה לנו כאן אינה אלא זו: מפני מה הלך ידידיה אחרי אפלטון ולא אחרי אריסטו? או, ביותר דיוק, שאלה זו, כשהיא לעצמה, אינה שאלה כלל. הלא אפשר הדבר, שאיזו נטיה אישית, או איזו סבה חיצונית בהלך-חנכם של ידידיה וכל הסיעה הזאת הכריעה בזה. אלא ששאלה זו נעשית למחקר חשוב בתולדות הפילוסופיה בישראל, אם שמים אָנו לב להעובדה ההיסטורית, שבמימי-הבינים היה אריסטו מושל בכיפה של הפילוסופיה בישראל. או יותר מדויק הוא לאמר, שזקוקים אָנו כל-כך למצוא טעם להשפעתו הגדולה

יגיד. — בנוגע לשכר נעונש בבא בכתבת הצדק המשוה ובמובן „גם זו לטובה“, המצוי בספרות התלמודית, עיינו ספר „המרינה“ עמוד 617a; לעמוד 614a עיינו האגדה על בקורו של רבי יהושע בן לוי בנזערו, אלא, שכמובן, אגדה זו התפתחה תחת השפעתו של אפלטון. — עמוד 618b: מדותיו ונורלו של אדם נזורים המה לפני רדת נשמתו לעולם השפל, יוצאת מן הכלל הן המדות המוסריות — לזה עיינו בבלי נדה ט"ז, עמוד ב'. גם זו היא אגדה שנתפתחה תחת השפעתו של אפלטון. — חוץ מן הפרטים האלה, שאפשר להוסיף עליהם כאלה וכאלה, צריך לשים לב לחוקים עמוד 917b ולהתאמת אותם הדברים את הרפור השלישי וביחוד להעובדה, שהספרים ט"ו—א של החוקים מסוננים במסגרת עשרת הדברות. ואם אמנם מסגרת זו אינה שמורה בכל המקומות, הלא לפעמים, וביחוד בחזרת הדברים ובמסקנות העולות, מסגרת זו תוזרת ובאה לירי גלוי. — אופיים הם הדברים בראש ספר עשירי עמוד 885b: צריך להקדים דברי פתוי (ראיה ומופת) על מציאות אלוה, השנחתו וצדקתו לחוקים על דיני ממונות ודיני נפשות (הרדדים τὸ παραμύθιον ὑποθέμενον מוסבים על כל החוקים, כאשר גלוי הדבר מתוך הטעם הניתן בסמור: המאמיני במציאותו, השנחתו וצדקתו של אלוה, לא יבוא לעולם לירי עברה). עיינו לזה תוספתא שבועות פ"ג, ו': חנניא בן חכינאי אומר: „וכיחש בעמיתו“ אין אדם פיתש בעמיתו עד שפופר בעיקר. פעם אחת שבת ר' ראובן בטכריא ומצאו פילוסופוס אחד, אמר לו: איזה הוא שנאוי בעולם? אמר לו: זה הכופר במי שבא. אמר לו: היאך? אמר לו: כבד את אביך ואת אמך, לא תרצח, לא תנאף, לא תננוב, לא תענה ברעד ברעד שקר ולא תחמוד, הא אין אדם כופר בעיקר ואין אדם הולך לדבר עבירה אלא אמיכן כפר במי שציווה עליה.“

של אפלטון בתקופה העתיקה, מפני שלפי ההשקפה הרגילה אריסטו הוא פילוסוף-בית מובהק של היהדות. ועל כן ראינו לנחוץ להעיר על התלבותו המוסרית ועל פונתו המעשית של אפלטון, סימנים המקריבים אותו כל-כך לרוח נביאי ישראל. אם מקבילים אנו את ה"מדינה" וה"חוקים" של אפלטון מזה לעומת ה"מדיניות" וה"המדות" של אריסטו מזה, אין שום ספק בדבר, לאיזו משתי ההשקפות דעתו של יהודי נוטה. לא משום הפרטים שבדבר, אדרבה, ב"מדיניות" של אריסטו ישנם כמה פרטים יותר קרובים לרוח היהדות ממקבילותיהם אצל אפלטון (כן, למשל, בהתנגדותו של אריסטו לתביעתו של אפלטון, שבשדרות העליונות שבמדינתו האידיאלית יהיו הנשים והילדים שותפות צבורית, וטענתו של אריסטו, ששותפות זו יש בה משום "ערוה"; "מדיניות", ספר שני, פ"ג ופ"ד). המכריע בדבר הוא מצבן של שתי החכמות האלו, המדיניות והמוסר, בשיטתו הכללית של אריסטו. בין החכמות האלו ובין היסודות המיטאפיזיים של אריסטו אין שום קשר, אם לא הקשר השלילי שאנו מוצאים ביניהן, כשמדמים אנו את דרך אריסטו בזה לדרך של אפלטון (עיי' למעלה).

ואמנם דוקא מטעם זה הצורך מאמיר להקדים ולסגנן את השאלה לאלתר: מאין החילוק הזה בין התקופה העתיקה לזו של ימי-הביניים? מדוע היתה היהדות בתקופה העתיקה נוטה אל אפלטון, בעוד שזו של ימי-הביניים היתה נוטה אל אריסטו? ומן המחקר הזה ישאר עדיין חלק נכבד, גם אם אין אנו מודים בממשלתו המוחלטת של אריסטו בפילוסופית ימי-הביניים בישראל אלא בגבולים מצומצמים הרבה, ונותנים מקום ראוי גם להשפעתו של אפלטון — כאשר כבר עשו אחרים וכאשר נוכיח במדה יותר רחבה בספרנו זה. בה במדה שלמדנו להבין את טעם החזיון, שידיריה וסיעתו היו נמשכים אחרי אפלטון, מתגברת השאלה, מדוע לא היה טעם זה פועל גם בתקופת ימי-הביניים? לבאר את כל החזיון הזה מתוך עובדות היסטוריות-ספרותיות, למשל, מתוך התפשטותם של ספרי אריסטו בין הערביים, שמהם קבלה הפילוסופיה בישראל בימי-הביניים, לפי ההשקפה המצויה, את ההתעוררות ואת כל מכשירי הלמוד והחקירה, אי-אפשר. כי גם אם אפשר היה להודות לה"עובדות" האלו, הלא אין זו דרך טובה לבאר חזיונות היסטוריים גדולים. ישותם של מכשירי למוד ידועים, גם אם לא היו שום מתחרים בצדם, עדיין אינה מכארת את

ההחזקה המהירה בפילוסופיה של אריסטו מצד היהדות של ימי-הביניים, ששונה היא כל-כך ממנה בעצם מהותה. גלוי הוא, שמכשירי-הלמוד החרשים היה כם איזה יסוד, שיש בו די התאמה להכשרת הפחות בחוג החדש, אשר בכלל זר היה להם. אבל גם העובדות ההיסטוריות, נשהן לעצמן, אינן פשוטות כל-כך. אדרבה, עובדה היסטורית היא, שאין להכחישה, שנערביים פיהודים היו בידם מספרי אפלטון לכל הפחות הספרים: פהידון, המדינה, החוקים וקריטון. וצריך לדעת, שבשלת הספרים הנזכרים ראשונה היו בידים דוקא אותם מספרי אפלטון, שזה הטעמנו את התאמתם עם כל נטית-ההרות היהודית, ואשר יש בהם כדי השקפה מלאה של תורת אפלטון, לכל הפחות לפי פירוש תורה זו בתקופה העתיקה וימי-הביניים; אם אָמנם צריך להודות, שמתוך מבט הפירוש המודרני בתורת אפלטון שלשת הספרים האלה עדיין אין בהם די השקפה מלאה ושלמה. כי גם היונים העתיקים, שכל ספרי אפלטון היו בידם, לא היו מפרשים אותו באופן שונה מזה של הערביים והיהודים. ולא עור, אלא שגם פירוש אפלטון החדש מיוסד במדה גדולה וגם מכריע על המדינה (הרמאן פהן, עיין להלן). צריך להזכיר, שמן הטיטראלוגיה (דיאלוג מרובע): מדינה, טימיאוס, קריטיאס וחוקים, דוקא אותם שלשת הספרים, שהערביים והיהודים בודאי ידעו אותם (הקטעים של קריטיאס שבידינו אינם קנין חשוב כל-כך), הסיהם שבכללם יש בהם כדי שיטה מסוימה שלמה, שקרובה ברוחה להשקפתה היסודית של היהדות. בכל אופן אפשר היה להם למצוא בספרים אלה את כל אותם הסימנים, שלנכון משכו אחריהם את לבו של ידידיה משיכה היותר חזקה. ושאלתנו מתחזקת, ואם גם רק מעט, אם מזכירים אָנו, שלפי דעתנו, שיש לה על מה לסמוך, ידע מימוני לכל הפחות את הספר פארמנידס של אפלטון, אותו הספר שנבר בתקופה העתיקה מצא פירושים רבים ושונים ומתנגדים זה לזה, כמעט במספר גדול כל-כך, כמספר הפירושים שמצא הספר הזה בארץ אשפנו במאה שעברה; אותו הספר, שלכל הפחות בדרך ממוצעת היה גורם גדול בהתעמקות תורת אחרות-ההרות, כאשר נראה להלן\*.

\* לשאלת ידיעת ספרי אפלטון בין הערביים עיין מונק Mélanges עמוד 315; א. מיגלר, "דיא נרועכישעו מהילאזאפהעו אין דער אראבישעו איבערליעפערונג", האללע, 1873. עמוד 6-9; לפי זה היו בידם גם הסופהיסטס וספרים אחרים. אם השערתי, שגם הספר פארמנידס היה בידם, נכונת היא, הרי הספר על ה' ח' ד' שתורגם עלידי יחיא אבן עדי

כמובן, אפשר להשיב גם על שאלה זו, שאריסטו היה מושל בפילוסופית ישראל, מפני שהיה מושל באותם הימים בפילוסופית הערביים. אבל תשובה זו, אם איננה עוד הפעם אותה העובדה ההיסטורית שזכרנו, אינה אלא מרחיבה את השאלה וכוללת גם את הערביים: מדוע מושל היה אריסטו בימי-הביניים בפילוסופית הערביים והיהודים? ואפשר שהיה כאן צורך בהתרחבות גבול השאלה, אלא שישנם כאן דברים בגו: ממשלתו של אריסטו בפילוסופיה הערבית אינה ודאית כל-כך כפילוסופית ישראל: אצל הערביים אפלטון, באספקלריה של האפלטונים החדשים, הוא המושל בכיפה גם בקרב המשאיים (פריפטטים) הקיצוניים, בעוד שבפילוסופית ישראל אריסטו בא לירי בטוי יותר מלא ויותר שלם. אחד התפקידים היותר חשובים של ספרנו זה יהיה, להוכיח, נגד ההשקפה הרגילה שנתפשטה, שאין לך שום הוגה-דעות בישראל (ובפירושו אני מטעים, שגם נבירול בכלל), חוץ מאלה המתיחסים בפירוש על דגל הקבלה, שקבל אפילו אחד מיסודותיהם של האפלטונים החדשים במובנו המלא. השאלה שלפנינו היא, איפוא: מה הוא טעמו של החזיון, שאריסטו מושל בפילוסופית ישראל על חשבוננו של אפלטון במדה מרובה מבפילוסופיה של הערביים? וכדי להשיב על שאלה זו, צריך להרחיב את גבולה של השאלה עוד יותר: מה היא מדת השפעתם של הפילוסופים השונים וישיבותיהם — אפלטון, אריסטו, האפלטונים החדשים ועוד, — על התפתחות הפילוסופיה בישראל?

הדרך היותר טבעית והיותר נכונה לפתרון שאלה זו היא, בלי ספק, לחקור אחרי מקורם של כל הרעיונות והמחשבות, שגרמו להתפתחות הפילוסופיה בישראל, מבלי משוא-פנים. ולפי מצב החקירה הנרונה בספרות חכמת ישראל החדשה יש להזהר מאד, שלא להקל בחשיבותו של המקור הפנימי על חשבון החיצוני, או להיפך. וביחוד יש צורך גדול להזהר מפני הענותנות המוגזמה, השוררת בחוגי ישראל על-אדות השתעבודתם של פילוסופי ישראל לפילוסופיה של הערביים, „מוריהם, רבותיהם“. וכדי לבוא בזה לידי הסתכלות ישרה, שאינה משועבדה לשום סכרות קדומות ו„מקובלות“, צריך יהיה לחקור על מהלך התפתחותה

הוא-הוא ספר פארמנידס, שפר פרוטגורס ועשהו ליסוד תורת התארים שלו. השם: כתאב פי אל תוחד אינו הולם שום ספר מספרי אפלטון חוץ מספר פארמנידס. עיין גם שמינשניידר „העברעאישע איבערזעצונגען“, עמוד 156, הערה 357.

הפנימית של היהדות מיטות אנשי כנסת הגדולה ואילך. הקרמנו לנגוע בפילוסופית ידידיה וסיעתו, כדי להשיג את החזיונות, שנתגלגלו מטעם הנגיעה שבין היהדות וחכמת יון, מתוך התקדמותם והתבדלותם של התנאים הפנימיים שבשני החוגים האלה, ובזה התונונו קו כללי להרצאת הענינים בספרנו זה. אבל צריך לשוב לתקופת אנשי כנסת הגדולה, שאליה הגענו בהרצאתנו השיטתית, ולתור אחרי דרכי התפתחותה של המחשבה העברית בענין וצורה מאותם הימים עד שהגיעה למרום התפתחותה הדיאלקטית בימי-הביניים. בהרצאתנו זו נטעים מעט את צורת המחשבה, אבל ההתפתחות הענינית פרוכה היא כל-כך בהתפתחות הצורה, שגם שניהם, הענין והצורה, יבואו על חשבונם:

מונח הרבר בהזרעויות העמוקה של הנביאים בשעת התגלות הפרתם המוסרית, שמחשבתם הולכת ומתבטאת כמעין המתגבר, אלא שדוקא מטעם זה אינה מתלבשת צורה מדויקה, מדעית. מצב-נפש זה, המלוח בהכרח כל הכרה מוסרית אמיתית, מונע גדול הוא מעיקרו להתפתחות המחשבה בצורת ההגיון המופשט. אומרים, שההגיון המופשט הוא סגולה לאומית של היונים. ואולם קודם שהגיעה שעתה של החקירה הקוסמולוגית ביון, לא היו להם להיונים אלא מיתולוגיה ופואיזיה, שאין להן דב"י עם הגיון מופשט מדויק. אָמנם, גם הנטיה להחקירה הקוסמולוגית סגולה יונית היא, אלא שבכאן אין אָנו דנים בביאור התנאים היסודיים של האורגאניסמוס המסובך המתגלה לנו בחיים הרוחניים של יון, אלא אָמנם המחקר על-דבר ההתאמה שבין האמנות היונית וההגיון היוני אפשר שיקבל איזו הארה מתוך הסתכלותנו בכאן. על של עתה מסתפקים אָנו להטעים את העובדה, שגם אחרי השתלמות חכמת ההגיון על-ידי אריסטו אין השיטות הפילוסופיות, ההולכות ומתחדשות ביון, מצטיינות בהגיון מדויק. וגם זאת, האפלטונים החדשים, המתנגדים המושבעים של ההגיון המדויק בשיטותיהם, חברו את הפירושים ואת הקבצים היותר משובחים לספרי ההגיון של אריסטו. החזיון הזה בחייהם הרוחניים של היונים יש בו ענין רב, ויובן לנו, אם נתור אחרי דרכי ההתפתחות של המחשבה ההגיונית שביון, הדיאלקטיקה (פי בזו אָנו דנים), או חכמת הנצוח, מתוך הסתכלותנו כאן. בעל הנצוח, או המפלפל, הראשון שביון, הפילוסוף זינון מיישבת האיליים, פתח חכמה זו מתוך חקירותיו על המציאות היחידה והמיוחדת, היסוד הרוחני שבמציאות. אצל אפלטון, ששב לדרך הנצוח שֶׁ

זינון, אפשר להבחין שלש דרכים בהתפתחות המחשבה. בחקירות קוסמור אונטולוגיות ואפיסטימולוגיות (העוסקות בתורת-ההכרה) מפלפל חריף הוא מאד. בסגנונו המוסרי-הקוסמולוגי לשם בסוס המוסריות נוטה הוא תמיד למיתולוגיה, בעוד שבשאלות מעשיות, בגבול ההלכה הדינית והמוסרית, הוא מה שאפשר לסמן בשם בעל שכל בריא ומתון. בספריו של אפלטון ימצאו לפעמים שלשת מיני התפתחות המחשבה אלה צפופים זה אצל זה, אבל אפשר לסמן ספרים ידועים בבחינת דוגמות: את הראשון תמצא בפארמנידס, וגם בתיאיטטוס; את השני ביחוד בסימפוסיון, אבל גם בפהידון ובטימאוס; ואת השלישי בספר החוקים, שבו הקשר שבין מוסריות ותורת-האידיאות סמוי לגמרי (חוץ מרמז קל בסוף הספר, סימן י"ב, עמוד 963—966); בספר המדינה, באותם החלקים שאפלטון אינו מטעים את יסודות שיטתו; וגם בספריו נגד הסופיסטים, שהוא יורד בהם לפלפול חריף וקוואיסיטיקה מחודדה. אצל אריסטו אין אָנו מוצאים אלא את המין הראשון, ובמקצת גם את השלישי. או חקירה קוסמולוגית ואונטולוגית בפלפול דיאלקטי חריף (ספרי ההגיון, מה שאחר הטבע, וחקירות המיטאפיזיות בספריו הטבעיים), או חקירות מעשיות, מוסריות ומדיניות, מבלי מיטאפיזיקה של מוסריות וכמעט גם מבלי פילוסופיה מדינית במובנה אצל אפלטון. אצל הסטואיים והאפיקורסים, שהיו מעמידים את כל הפילוסופיה על המוסר, חסר הפלפול הדיאלקטי החריף, אבל גם ההגיון המעשי-הדיני — מפני שעיקרי המוסר שלהם סרק היו ולא היה בהם די בסיס לשיטה של חיים מעשיים מוסריים. בישיבתם של האפלטונים החדשים, שהם באי-כחה של הנטיה המוסרית של אפלטון, הלך הרעיון המיתולוגי והסתבך לסבך נואש שאין לו התרה, עד שכל השתדלותו הדיאלקטית של פרוקלוס, להכניס בו איזה סדר שיטתי, לשוא היתה. שיטתם הדמיונית והמיתולוגית חסרה גם את הצורך וגם את היכולת לבנין שיטת חיים מעשיים-דיניים. העסק בספרי ההגיון של אריסטו לא היה בו כדי להציל את שיטתם הם מצורת המחשבה האי-הגיונית. ההתקשרות המוגזמה שבין המוסריות והחקירה האונטולוגית, שהם הפליגו בה יותר מאפלטון, עתידה היתה לגרום התפתחות המיתולוגיה בישיבתם במדה מרובה מבישיבת אפלטון.

מתוך האמור אפשר להוסיף הבנה בהתפתחות דרכי המחשבה בישראל. ההכרה המוסרית חסרה מעיקרה את הנטיה לפלפול דיאלקטי חריף,

אבל במדה שהיא מכוונה לבנין שיטת חיים מעשיים ומוסריים, כבנרון היהדות, בה במדה היא נושאת בקרבה את הזרע להתפתחות ההגיון המעשי-הדני. וגם זאת: כשהיא לעצמה אין לה להכפרה המוסרית, המיישייה לאלה בכחינת אידיאל מוסרי, שום נטיה ליצירת מיתולוגיה; אדרבה, יש לה נטיה מכריעה להשיג את היסוד הרוחני על טהרת אחדותו המוחלטת. שני הסימנים האלה ניכרים גם בספר משנה תורה. התורות היסודיות של היהדות מתגלות פה בטהרתן צרופות מכל הסיגים, שהיו אחוזים בהן מתקופה קדמונית. אבל כבר נראים כאן נצני ההגיון המעשי-הדני, שהיו עתידים לשגשג ולהגיע עד רום המדרגה בכחינת בסיסם של החיים המוסריים. הנטיה המיטאפיזית הדיאלקטית עדיין חסרה כאן לגמרי, כל הראיות לקוחות הן מתוך מאורעות היסטוריים. בהשתלמותה הקוסמולוגית של תורת היהדות התפתחו הנצנים הראשונים של הדיאלקטיקה המיטאפיזית (ביחוד אצל ישעיהו השני; עיין „תולדות העיקרים בישראל“), אבל ביחד עם זה פשים הם תאים ליצירה מיתולוגית חדשה. התפתחותה של המחשבה המעשית המדינית הולכת ומתמדת בלי מונע. המחשבה המיתולוגית מתקרמת בקרב היהדות מתוך העיון הקוסמי מולוני, אבל היא מתאחרת מטעם הנטיה המוסרית המקורית, המכריעה את היסוד המוסרי גם בנבול העיון הקוסמולוגי, וגם מטעם המחשבה המעשית-הדינית. דיאלקטיקה מיטאפיזית לא היתה בקרב היהדות באותם הימים, ולא התפתחה כמלוֹאָה עד לתקופת ימיהבינים. היהדות האבטוריטיטיבית, שהרחיקה כל מיתולוגיה מגו, לא היתה עוסקת בספרות בנוגע לעיקרי הדת. הכל היה קבוע ועומד. אבל עוסקת היתה היהדות האבטוריטיטיבית בהתפתחות המחשבה המעשית-הדינית על-ידי בנין תורה שבעל-פה, בכוונה לסגל את תורתה, שהיתה לשיטת-חיים מלאה, לתנאי החיים ההולכים ומשתנים, הולכים ומסתבכים, — עוסקים היו בהלכה. מחוץ למחיצת היהדות האופיציאלית הלכה החריצות הרוחנית הלך והתגבר מטעם החרות הרוחניות שהיתה שוררת בספרות. היהדות האופיציאלית דחתה את תורת המלֹאָכים ותורת האיריאות גם שתיהן, ואולם לא היתה מוחה, ואולי גם לא היה בידה למחות, שבאגדה שבכתב ושבעל-פה היו זיסקים בהסתכלות בדעות קוסמולוגיות, וגם קוסמוגוניות, תחת השפעות שונות, עתיקות וחדשות, מן החוץ. הדעות האלה מצאו את מקומן לא רק באגדה ובמדרשים שבידינו. אלא גם בספרים הנודעים בשם „חיצונים“.

שאחדים מהם נכנסו אחר-כך לתוך הקאנון של „עשרים וארבעה“ שלנו, בעוד שרובם נודעים היום בשם „גנוזים“ או „אפוקריפה“, „מזויפים“ או „פסידואפיגרפים“, ושארית להם גם באגדות עתיקות, בקבצים התלמודיים או במדרשים קטנים, שנדבר עליהם להלן. ספרות זו, שמתחילה לא היתה מאמירה שום יפוי-כח לעצמה, שהיא מדברת בשם היהדות האבטוריטיבית, התפתחה ביחוד על בסיס התקופה האחרונה, או האסכטולוגיה. הצד השווה שבכל הספרים האלה, שכולם, חוץ מאחד (הספר דניאל שהכניסוהו לתוך הקאנון אחרי בדיקה והגהה מדויקת), נשארו „גנוזים“, היא היצירה המיתולוגית על בסיס תורת המלאכים ובמקצת גם על בסיס תורת האידיות. אבל גם זה סימן משותף הוא לכולם, שהם מרקמים את יצירותיהם המיתולוגיות בראיות ההיסטוריות של הנביאים העתיקים לשלל צבעים מרהיב (דניאל, ספר היובלים, ספרי חנוך ועוד). השאיפות האלו נתחזקו מטעם היהדות האופיציאלית בשעת התחדשות המדינה בימי החשמונאים. באותם הימים, בבחינת תולדת ההתחדות המסובכה שבין הפרושים ובין הצדוקים, ראתה היהדות האופיציאלית על פכה, לקבוע מסמרות ביחוסה לתורה אסכטולוגית אחת ולהכריז על תורת תחית-המתים בבחינת עיקר מעיקרי היהדות. וזה היה העיקר ההיסטורי הראשון שנכנס לתוך היהדות האבטוריטיבית (ג"א, תר"ץ לערך; עיון „תולדות העיקרים בישראל“, שער ב'). וכן נוסף על תורת המלאכים הסבולה יסוד מיתולוגי חדש במחיצת היהדות האופיציאלית. והימים ימי קביעת הקאנון, שמטעם רוח הזמן נכנסו בו גם איזו יסודות, שהיהדות האופיציאלית היתה דוחה אותם מנו בתקופות שקדמו: מלבד ספר דניאל, כנזכר, נכנסו גם ספרים אחרים, שיש בהם רשמים ניכרים של תורת-האידיות, אם אָמנם הרשמים ההם מטושטשים מאד טשטוש במתכוון. ועדיין לא היתה קביעה זו הקביעה האחרונה של הקאנון, ולהלן נזכיר, שגם בין התנאים הראשונים היתה מחלוקת על-דבר שאלות הקאנון עד לימיו של רבי עקיבא.

אָמנם גם דור זה הנחיל לנו ספר חיצוני אחד, אגרת אריסטיוס, המציע את עיקרי תורת היהדות (לנכון מפני ששם את הדברים בפי הפהן הגדול בירושלים בשם היהדות האבטוריטיבית) מבלי שום מערכות מיתולוגיות (כימנים 182—186). בכל זאת, מתוך האמור למעלה נבין את החזיון, שירידיה, הבא מתוך אותו חוג עצמו של מחבר אגרת אריסטיוס,

אם רואים אָנוּ אותו בבחינת מה שהוא ומה שהוא רוצה לַמְּיוֹת, כְּלוּמַר, דְּרִשׁן יְהוּדִי, סָגַל לְעַצְמוֹ אֶת דֶּרֶךְ הַמַּחְשְׁבָה שֶׁל אֶפְלָטוֹן, שֶׁמִּשְׁךְ אֹתוֹ בְּכַח כָּל הַסִּימָנִים הַמְכֻרְעִים שֶׁמִּנִּינוּ לְמַעַלָּה. בְּאוֹתָם הַיָּמִים שִׁידִידִיהָ הָיָה חַי וְפוֹעֵל, בִּימֵי מִצּוֹר וּמִצּוֹק לְיִשְׂרָאֵל בְּעִטְיָה שֶׁל רוּמָא, קִבְּלָה הַמַּחְשְׁבָה הַמִּיתוֹלוֹגִית חִיוּק חֲדָשׁ. יְדִידִיהָ רָאָה בְּמַחִיצָתוֹ אֶת הָעֵנִי בְּשֶׁבֶט עֲבֵרְתוֹ, וּבְנַפְשׁוֹ הִרְגִישׁ אֶת גַּסּוֹת רוּחוֹ שֶׁל קַאֲלִיגוּלָה, בְּעִמְדוֹ לִפְנֵי בְּמַלְאָכוֹת מְטַעַם הַיְהוּדִים שֶׁבְּאַלְכֶסְנַדְרִיהָ. יְדִידִיהָ בְּאֵמַת חֶסֶד הָיָה הַנְּטִיָה לְפַלְפּוֹל הַגִּיּוּנִי מְדוּקָה, וְדֶרֶךְ הַמַּחְשְׁבָה הַהִגִּיוֹנִית־הַהִלְכִיתִי, שֶׁעֲתִידָה הֵיטָה לְחַנֵּךְ אֶת הַיְהוּדִים לְפַלְפּוֹל הַגִּיּוּנִי, עֲרִיין הֵיטָה בְּרֵאשִׁית הַתַּפְתָּחוֹתָה גַּם בְּאַרְצֵי־יִשְׂרָאֵל. וְאַף־עַל־פִּי שִׁיּוּדָעִים אָנוּ מִתּוֹךְ הַמְּסוֹרוֹת, שֶׁהֵיטָה דֶּרֶךְ כְּבוֹשָׁה שֶׁל שְׂאֵלוֹת וְתִשׁוּבוֹת רִצּוֹא וְשׁוֹב בֵּין „יְרוּשָׁלַיִם הַגְּדוּלָה” וּבֵין „אַלְכֶסְנַדְרִיהָ הַקְּטָנָה”, הֵלָא כְּמָה וְכְמָה סִימָנִים אֹפִיִּים נְטִשְׁטִישׁוֹ בְּדֶרֶךְ מְאַרְצֵי־יִשְׂרָאֵל לְאַלְכֶסְנַדְרִיהָ. וּבְכֻלָּל גְּלוּי הַדְּבָר בְּסַפְרֵי שֶׁל יְדִידִיהָ „עַל עֲשֵׂרֵת הַדְּבָרוֹת” וְ„עַל הַחֻקִּים הַפְּרֻטִּיִּים”, שְׂאוּפֵן הַסְּתַבְּלוֹתוֹ בְּחֻקִּים וּפִירוּשֵׁיהֶם קָרוֹב יוֹתֵר לְרוּחַ הַצְּדוּקִים מִלְּרוּחַ הַפְּרוּשִׁים, שֶׁהוּא־הוּא רוּחַ הַהִלְכָה בְּנְטִיָתָה לְפַלְפּוֹל הַגִּיּוּנִי. אֲבָל כִּדְאִי הוּא הַדְּבָר לְשׁוֹם אֵלָיו לֵב, שְׁגַם יְדִידִיהָ, לְמֵרוֹת מָה שֶׁהוּא מְרַצָּה כְּמָה סְבָרוֹת מִיתוֹלוֹגִיוֹת בְּשִׁמוֹ שֶׁל „מִשָּׁה”, כְּשֶׁבֵּא לְהַרְצוֹת אֶת „עֵיקְרֵי הַיְהוּדוֹת” בְּאוּפֵן אֲבִטוֹרִיסְטִיבִי, נִזְהַר מְאֹד לְסַנְנָם בְּעֵצֶם טְהָרָתָם. בְּדִבְרָיו הַמְּפֹרְסָמִים בְּסוֹף סַפְרוֹ „עַל בְּרִיאַת הָעוֹלָם” (עִמּוּד 41—42; הוֹצֵאת כְּהַן ז, עִמּוּד 59—60) הוּא אוֹמֵר: „כְּתוּרַת הַבְּרִיאָה, שׁוֹה הַצְּעֵנִי, מְלַמֵּד אוֹתָנוּ מִשָּׁה כְּמָה וְכְמָה תוֹרוֹת שְׁנוֹת, אֵלֵא שְׁחַמְשָׁה מֵהֵן הֵן הַמַּעֲוֹלוֹת וְהָעֵיקְרִיּוֹת שֶׁבְּכּוֹלֵן”. וְאַלּוֹ הֵן: מְצִיאוֹת אֱלֹהִים, אַחֲדוֹת אֱלֹהִים, חִידוּשׁ הָעוֹלָם, אַחֲדוֹת הָעוֹלָם, הַשְּׁנַחָה. אֵינן כָּאֵן שׁוֹם רוּשָׁם שֶׁל מִיתוֹלוֹגִיָה, וְלֹא עוֹד, אֵלֵא שֶׁהוּא מְשִׁמֵּט גַּם אֶת הָעֵיקֵר הַהִיסְטוֹרִי הַחֲדָשׁ, תַּחִּית־הַמְּתִים, וְאַפִּילוֹ אֶת הָעֵיקֵר שֶׁל הַשְּׂאֲרוֹת־הַנֶּפֶשׁ, שְׁסוּפֵר אַחֲרַי מְאוֹתוֹ הַחֻג מוֹנָה בֵּין עֵיקְרֵי הַיְהוּדוֹת; כְּוּוֹנֵתִי לְ„הַמוֹסִיף” בְּסַפֵּר חֲמִישִׁי שֶׁל הַתְּרַפִּים הַסִּיבִילִיִּים (סִימָנִים 497—500). הַחֲזִיוֹן הַזֶּה, שֶׁאָנוּ מוֹצֵאִים אֵצֶל הַסּוּפֵר הַנּוֹכַח, אַף־עַל־פִּי שֶׁבְּכֻלָּל שְׁקוּעַ הוּא רֵאשׁוֹ וְרוֹבּוֹ בְּמִיתוֹלוֹגִיָה, וְגַם אֵצֶל חֲבָרוֹ מַסְפֵּר הַשְּׁלִישִׁי (סִימָנִים 629—680), הוּא, בְּצִירוֹף אֵל גּוֹרְמִים אַחֲרִים, עֵנִין חֲשׁוֹב לְכִיאוֹר הַהִבְדֵּל וְהַהֲתַאמָה שֶׁבֵּין הַסִּימָנִים הָאֹפִיִּים שֶׁל פִּילוֹסוֹפִית יִשְׂרָאֵל בְּתַקּוּפָה הָעֵתִיקָה וְזוֹ שְׁבִימִי־הַבִּינִים. יְדִידִיהָ וְאַחֲרִים בְּמַחִיצַת הַמְּשִׁבִילִים שֶׁבִּיהוּדִי יוֹן לֹא הָיוּ חוֹכְכִים

להציע כל מיני סברות בשם משה, בסמכם על זה, שבמקום מוכשר לכך יטעמו את עיקרי היהדות בטהרתם. מה שלקחו מן המיתולוגיה או הפילוסופיה המיתולוגית של יון, אף-על-פי שיכולים היו למצוא אסמכתה לדבריהם בספרות ישראל, היו חושבים להוספה חפשית, שאפשר לקבל או לרחות מבלי להיות כופר. והלך-נפש זה שבחוגי אלכסנדריה מתאים היה ממש לתנאים הרונגמאטיים שבארץ-ישראל. אָמנם מצד אחד הכניסו את תורת-המלאכים לתוך הספר העיקרי הלאומי, התורה; ואולם מצד שני מעולם לא היו שומעים מאומה על-דבר המלאכים במקדש ובבתי-כנסיות שבגבולים ובחוף-לארץ (ובלי ספק גם לא במקדש חוני בבית-שמש ולא במקדש מצרים אחר הנזכר באגרות אלפנטיני). ולא עוד, אלא שבאלכסנדריה היתה להם הרגשה ברורה בדבר, שההפרה הנכואית השואפת למוסריות ולאֵלה בבחינת אידיאל מוסרי, בניגוד לדרך המחשבה הקוסמור-לוגית שביון, יכולה לוותר על משענת מיתולוגית ועל דיאלקטיקה מיטאפיזית חדה גם יחד (התרפים הסיביליים, ספר שלישי, סימנים 218—247; 261, 704). בהכרה זו, איפוא, דעה אחת היו בארץ-ישראל ובאלכסנדריה. וגם עכשיו, אחרי שקבעו תחית-המתים לעיקר וכמעט הכריזו ציור מיתולוגי זה ליסוד מהותי בתורת היהדות, ביחוד על-ידי מה שקבעו „הזכרה“ זו במקדש תחילה (עיין משנה ברכות, פרק ט', משנה ה') וב„גבורות“ בתפלה בצבור בבתי-כנסיות שבגבולים וחוף-לארץ, הלא היו זהירים וצנועים בל-כך בסגנון ההזכרה, שבאמת לא נעשה שום שנוי ניכר בתורת היהדות האבטוריטיטיבית.

ואף-על-פי-כן הודאָה זו, שהודתה היהדות האבטוריטיטיבית להחזיות והתקוות המיתולוגיות בחוגי הדרשנים ובעלי אגדה, בודאי גרמה הרבה לחיזוקן של אותן התורות והשאיפות, שָאָנו מוצאים אצל האסיוס ואצל ידידיה המושפע מהם, ואשר מהן עתידה היתה לצאת תורת הנוצרים. ובכלל, כל היסודות של מסתורין שבאו לידי גלוי במשך התפתחותה הארוכה של תורת ישראל בתקופת המקרא ובתקופה היונית, אף-על-פי שהיהדות האבטוריטיטיבית הכליגה עליהם ודחתה אותם מגו, נתקבצו ונתלכדו והולידו, במקצת בבתי-אחת ובמקצת בזה אחר זה, את התורה הנוצרית בצורותיה השונות. בצורתה הראשונה היתה הנצרות מיוסדה על תורת-המלאכים ותחית-המתים, אבל כשבאָה השעה להנצרות, שתתנגד לחוקיות, כדי שמתפשט בין אומות העולם, התלבשה צורה חדשה: עכשיו

היתה תורת-האידיאות לאדמתה הפוריה של הכריסטולוגיה האנטי-נומית. כלום היו צריכים, אלא להשתמש בטרמינולוגיה של אגדת ארץ-ישראל, שכנתה את התורה בשם חכמה אלהית, בצורתה המיתולוגית שקבלה בתורת האידיאות והלוגוס של ידידה — והכריסטולוגיה האנטי-נומית עמדה בקומתה ובצביונה \* : ישוע הוא הלוגוס, החכמה, ועל פן הכח בירו לבטל את התורה, או, לכל הפחות, את החוקיות השמושית שבה. והנה המלחמות, שבאיכח היהדות, בימים האחרונים שבפני הבית ובימים הראשונים לחורבן, היו אנוסים ללחום נגד התורה החדשה, והויכוחים שחכמי המשנה היו אנוסים להכנס בהם את באיכח התורה החדשה, כשם שמצד אחד גרמו להטעמה חדשה של אופיה המוסרי של תורת ישראל, כך גרמו מצד שני להתחדשות תורת-המלאכים ולהתקבלות תורת-האידיאות בחוגי היהדות האבטוריטיטיבית. במלחמתם נגד המדרש הכריסטולוגי ירדו באיכח היהדות לתוך שדהו של האויב והיו נלחמים נגדו בכלי-זין שלו, מדרש תחת מדרש. כמובן, לא עלתה על דעתם כלל לחשוב את דרשותיהם נגד המדרש הכריסטולוגי לעיקרי היהדות. הלא מנהג ישן נושן היה, לדרוש דרשות בכוונה למפרע, שהדרשות אין להן דבר את עיקרי היהדות. והלא באמת זה היה עיקר חידושם של מיסדי התורה החדשה ובוניה, שהיו מלקטים את הדרשות המיתולוגיות והרימו אותן ממדרגת דרשות מושכות את הלב למדרגת עיקרים. אלא כשם שקביעת המיתוס האסכטולוגי של תחית-המתים לעיקר היהדות, למרות כל הצניעות והזהירות בסגנון, סופו היה לפרוץ פרצה ביהדות ולסלול נתיבה לזרמים, שבלי זה לא היה בהם כח-שטיפה גדול, כך גם אי-אפשר היה, שהמדרש על-דבר קדמות התורה, שהיה הולך ומתחזק בחוגי היהדות האבטוריטיטיבית, ישאר בלי תוצאות פונמות. גלוי הדבר, שהורדה זו להאיראטיונאלי במלחמה נגדו, חזיון מצוי בתולדות הרוח הוא-הוא שגרם להתיסדות תורת-מס תורין בישראל.

\* עד כמה תלויה הטרימינולוגיה הכריסטולוגית בידידה עיין „על רמזי התורה“ עמוד 123; „על הכרובים“ עמוד 148; „על שהרע...“ עמוד 219; „על זרע קין“ עמוד 251; „על שאלוה...“ עמוד 273, 277; „על חיי משה“ עמוד 166—167; „על קרבנותיהם...“ עמוד 173. אמנם, במקצת טרמינולוגיה זו בספרי אפלטון מקורה. — לדברינו כאן ובסמוך, בנוגע לתקופה שלפני המשנה, עיין בספר „תולדות העיקרים בישראל“, ששם מקומם הראוי.

## ב. הַתְּקוּפָה הַתְּלֻמוּדִית

## א. הַצֵּעָה

כְּדֵי לְהַשִּׁיג אֶת תְּנָאֵי הַתְּפִתְחוּתָהּ וְסִימְנֵיהָ הָאוּפִיִּים שֶׁל פִּילוֹסוֹפִיַּת יִשְׂרָאֵל בִּימֵי־הַבִּינִים מִתּוֹךְ חַיֵּיהָ הַרוּחָנִיִּים שֶׁל הַיְהוּדוֹת בִּימֵי הַתְּלֻמוּד, צָרִיךְ לְהִתְחִיל אֶת הַסְּתַבְּלוֹתֶנּוּ מִתּוֹךְ הַסֵּפֶר הַיּוֹתֵר חָשׁוּב וְהַיּוֹתֵר עֵיקְרִי שֶׁל אוֹתָהּ הַתְּקוּפָה, הַמְּשֻׁנָּה. הַמְּשֻׁנָּה הַיָּא מְרַכְזָה הַרוּחָנִי וְהַזְמִנִּי שֶׁל אוֹתָהּ הַתְּקוּפָה, שְׁעֵתִידָה הִיְתָה לְהַטְבִּיעַ אֶת חוֹתְמָהּ עַל הַיְהוּדוֹת לְדוֹר וָדוֹר. מִתּוֹךְ הַמְּרַכְזֵי הַזֶּה אֲפֻשֶׁר יִהְיֶה לָנוּ לְהַבִּיט מִבְּט חֲפְשִׁי, רַחֵב וּמְקִיף גַּם עַל תְּקוּפַת הַהִכְנָה, שֶׁמְצַאָה אֶת מְטַרְתֵּי הַתְּפִתְחוּתָהּ בַּמְּשֻׁנָּה, וְגַם עַל אוֹתָהּ הַתְּקוּפָה, שֶׁבָּה נִעֲשֶׂתָה הַמְּשֻׁנָּה, מְטַרְתֵּי הַתְּקוּפָה שֶׁעֲבָרָה, לְמוֹצֵא הַתְּפִתְחוּתֵי חֲרֻשָּׁה: הַרוֹקוּמֵנְט הָאַבְסְטְרִיטֻטִּיבִי, שֶׁבְּאֵי־כַח הַיְהוּדוֹת שֶׁבְּאוֹתָם הַיָּמִים אֲנוֹסִים הָיוּ לְסַגְּנָן וְלְהוֹצִיא מְרֻשׁוֹת־הַיְחִיד שֶׁל יַחֲדִיר־סְגוּלָּה לְרֻשׁוֹת־הַרְבִּיבִים שֶׁל הַצְּבוֹר, כְּדֵי לְחַזֵּק אֶת עֲמַרְתָּם לְעוֹמַת הַתּוֹרָה הַחֲרֻשָּׁה, שֶׁהִיְתָה הוֹלְכַת וּמִתְחַזְּקַת, הוֹלְכַת וּמְפַגְעָה בְּאוֹתָם הַיָּמִים — הַמְּשֻׁנָּה מְצִיעָה אֶת תּוֹרַת הַיְהוּדוֹת בְּעֵצֶם טְהַרְתָּהּ. הַעֵיקְרִים הַהִיסְטוֹרִיִּים, שֶׁנִּתְקַבְּלוּ לְתוֹךְ הַמְּשֻׁנָּה, תּוֹרַת שְׂכַר וְעוֹנֵשׁ אִישִׁי לְאַחַר מִיתָה וְתַחֲתֵי־הַמֵּתִים וְתּוֹרַת קְדֻמוֹת־הַתּוֹרָה, מְסוּגָנִים הֵם שֵׁם בְּאוֹפֵן צְנוּעַ כְּלִיכֵךְ, שֶׁהַפְּגִימָה שֶׁבָּהֶם אֵינָה נִיבְרַת אֶלָּא לְמִי שִׁיּוֹדַע אֶת הַתְּפִתְחוּתָם הַהִיסְטוֹרִית וְהַסְּפָרֻתִית. תּוֹרַת הַמְּלֻאָכִים נִשְׁמַטָּה מִתּוֹךְ הַמְּשֻׁנָּה הַשְּׂמֵטָה בְּמַתְכוּוֹן. בְּאוֹתָם הַיָּמִים (ג"א תַּתְּק"ס לְעַרְךְ) כִּבְר נְהוּגוֹת הָיוּ קְרִיאוֹת חֲרֻשׁוֹת (שֶׁנְּהוּגוֹת גַּם בִּימֵינוּ הַיּוֹם) מִתּוֹךְ הַתּוֹרָה, נוֹסְפוֹת עַל הַיִּשְׁנוֹת, וְהַקְּרִיאוֹת הַחֲרֻשׁוֹת הָאֵלֶּה לְקוֹחוֹת גַּם מְאוֹתָם חֲלָקֵי הַתּוֹרָה שֶׁנִּמְצְאוּ בָּהֶם סְפּוּרִים עַל־דְּבַר הַמְּלֻאָכִים וְתַפְקִידֵיהֶם. אֲבָל בְּאֵי־כַח הַיְהוּדוֹת שֶׁבְּדוֹר הַהוּא, וְעַד־הַתְּנָאִים שֶׁסָּרַד אֶת הַמְּשֻׁנָּה תַּחַת הַשְּׁנַחַת רַבִּי (רַבְּנֵי הַקְּדוּשׁ), הַשְּׂמִיטוֹ אֶת הַקְּרִיאוֹת הַחֲרֻשׁוֹת וּבְרֻשִׁימַתָּם (מְגִילָה פ"ד) אֵינֶם מְזַכְּרִים אֶלָּא אֶת הַרְשִׁימָה הַעֵתִיקָה, שֶׁאֵינָה מְכִילָה שׁוֹם קְרִיאוֹת אֶלָּא אוֹתָן שֶׁנִּלְקַחוּ מִתּוֹךְ הַסֵּפֶר, „תּוֹרַת כְּהֻנִּים“ בְּצוֹרַת „סְפָר־הַבְּרִית“ וּמִתּוֹךְ סֵפֶר „מְשֻׁנָּה תּוֹרָה“ (רַכְרִים), שֶׁבִּיחַד הָיוּ מְפּוֹרְסָמִים וּמִיּוֹפִים בְּכַחֲנִית „תּוֹרָה“, וְשֶׁלֹּא נִמְצָא בָּהֶם שׁוֹם זְכַר לְמְלֻאָכִים. וְאוֹלָם עִם כָּל זֵהִירוֹתָם וּקְנָאָתָם שֶׁל הַתְּנָאִים לְטְהַרְתֵּי הַתּוֹרָה הָאַבְסְטְרִיטֻטִּיבִית לֹא עֲלָתָה לָהֶם לְעַצּוֹר בְּעַד הַתְּפִתְחוּתָן שֶׁל שְׁתֵּי תּוֹרוֹת־מְסֻתוּרִין, הַנּוֹדְעוֹת בְּשֵׁם: „מַעֲשֵׂה מְרַכְבָּה“ וְ„מַעֲשֵׂה כְּרֻאִישִׁית“. הַרְאֻשׁוֹנָה מִיּוֹסְדָה עַל תּוֹרַת־הַמְּלֻאָכִים,

והשניה — על תורת־האידיאות. ושתי התורות האלו חשובות היו כלי־כך גם בעיני אלה שהפירו את הספנה הצפויה מהן לתורת היהדות על טהרתה, עד שיחדרו להן מקוב חשוב על־ידי האיסור הנזכר במשנה, ש„אין דורשין במעשה בראשית בשנים ולא במרעבה ביחיד“ (משנה חגיגה, ראש פרק ב'). בנוגע למצבן הדוגמאטי של תורת־המלאכים ותורת־האידיאות לא נשתנה מאומה בתחילת התקופה שאָנו עומדים בה, אבל כמה מגדולי התנאים והאמוראים במשך התקופה התלמודית הודו לתורות אלו חשיבות גדולה במדה שלא שערוה באי־כח היהדות האַבטוריטיטיבית בימים שקדמו. אָמנם גם בשאר הקבצים התנאיים אין אָנו מוצאים שם מלאך (חוץ מכמקום אחד, תוספתא חולין, פרק ב', י"ח: מי כאל, שם מלאך הנזכר במקרא, בדניאל; „מטטרון“, בספרי האזינו של"ח, הוספה מאוחרת היא לפי מסקנת בקורת־נוסחה מדויקה בספר „תולדות העיקרים בישראל“). ולא עוד, אלא שבמקום אחד מגלים התנאים את דעתם, שהמלאך באמת אין לו מציאות קיימת ותמידית, אלא הוא נכרא תמיד לפי שעה; ולדעתו של רבי, מסדר המשנה, זה הוא הטעם, שהמלאך אין לו שם עצם (ספרי נשא, מ"ב). וגם שמואל מוסר דעה זו בשמו של רב (בבלי חגיגה י"ד, עמוד א', ושם הדבר שנוי במחלוקת). ביחוד חשוב בזה הויכוח של הופתחן המומחה רב אידית: „אמר שהוא צדוקי (הנוסחה המתוקנת: „מינאי“) לרב אידית: פתיב (שמות כ"ד, א'): „ואל משה אָמר עלה אל ה'“, „עלה אלי“ מיבעי ליה? — אָמר ליה: זהו מטטרון, ששמו כשם רבו, דכתיב (שם, כ"ג, כ"א): „כי שמי בקרבו“. אי הכי ניפלחו ליה? — פתיב: „אל תמר בו“ — אל תמירנו בו. אם כן, „לא ישא לפשעכם“ למה לי? אָמר ליה: הימנותא בידן דאפילו בפרוונקא נמי לא קבילניה, דכתיב (שם, ל"ג, ט"ו): „ויאמר אליו: אם אין פניך הולכים, אל תעלנו מזה“ (בבלי סנהדרין ל"ח, עמוד ב'). הרי שגם בימי האמוראים האחרונים היתה מסורה בידם על התנגדותם של ישראל ל„פרוונקא“, מלאך ממצע בין ישראל ובין אלהיו, והיו משתמשים במסורה זו כשעת הצורך בויכוחיהם את הנוצרים. ואולם, למרות עדות נאמנה זו, שגם בתקופה התלמודית מצָאָה לה תורת־הנביאים בטהרתה גואלים נאמנים, ששמרו אותה מפל חפוי מיתולוגי, הרי אי־אפשר להתעלם מן העובדה, שהספרות התלמודית שאחרי המשנה, אשר אָמנם מתחילה לא באָה בטענה על יפוי־כח אַבטוריטיטיבי, מלָאָה היא תורה שלמה על־

דבר המלאכים ותפקידיהם בבחינת ממצעים בין ישראל לאביהם שבשמים. וזה ניתן להאמר גם בנוגע לתורת-האידיאות. אין הדבר בולט כל-כך על-פני השטח, אבל גם תורת-האידיאות מצויה הרבה בספרות התלמודית. איסורה של המשנה שלא לדרוש במרפכה ובבראשית ברבים וגם ביחיד, אם לא בתנאים מיוחדים יוצאים מן הכלל. לא עזר, כנראה, כח למנוע בעלי אנדה מלעשות את התורות האלו, או, לכל הפחות, איזו קטעים ממחיצתן, לענין של דרשה ברבים.

והנה התורות המסתוריות האלו הן מקורו של אותו הזרם המסתורי הצדדי, המפלש את מהלך העיון הקוסמולוגי בקרב היהדות בדורות הנאים: גרעיני תורת-האידיאות הבבליית שביחזקאל וב"תורת כהנים"; המשכתן של התורות האלו בספרות החכמה של המקרא והאפוקריפים תחת השפעת יון; הרפכתה של תורת-האידיאות של אפלטון את תורת-המלאכים שביהדות, תורה שפמה וכמה היו מערערים עליה, אבל לעולם לא נצחה, תורה שבתקופה העתיקה מצאה לה גואלים ביחזקאל וסיעתו ובתקופה שאנו עומדים בה נתחזקה בצורתה היותר מסתורית בעטיה של האמונה החדשה; האגדות על-דבר קדמותה של התורה; הקטעים של מעשה-מרפכה ומעשה-בראשית הפזורים בכל רחבי הספרות התלמודית; הספרות המדרשית של תקופת הגאונים הנקראת "ספרות באסיליאומרפית" (שמציירת את הפמליה של מעלה בצורת מלך ויועציו), שיש בה מעין נסיון להביא אותן התורות המסתוריות לידי סדר שיטתי; "ספר יצירה", שיסודותיו נמצאים בספרות התלמודית — כל התורות וכל הספרויות האלו חוליות הן בשלשלת אחת ארוכה של סבה ותולדה, ההולכת ונמשכת ומתפתחת תחת השטח גם בתקופה הקלאסית של פילוסופיה בישראל, כדי להתפרץ בכח ולהשתרע על במת ההיסטוריה הרוחנית בישראל, בבינה-השמשות של האלף החמישי והאלף השישי, בצורה מיוחדת הנודעה בשם קבלה.

הצעה שיטתית של תולדות הקבלה, שגם בענפה ה"עיוני" משועבדה היא להמחשבה המיתולוגית, אינה נכנסת לתוך מסגרתה של היסטוריה הפילוסופיה בישראל, שאנו מכוונים אליה כאן. אלא שיחם הפילוסופיה בישראל בימי-הבינים אל הקבלה הוא מעין זה של היהדות האבטוריקטיבית אל תורת-המלאכים ותורת-האידיאות בתקופה העתיקה. הפילוסופיה בתקופה הקלאסית בכללה היא נסיון כביר, לנצח את כל שארית

המיתולוגיה בישראל. בתקופה שאחרי מימוני עומדת הפילוסופיה על נפשה במלחמה של נצחון ויאוש נגד הקבלה, ההולכת ומחבקתה, הולכת וחודרת אל תוכה, עד שהיא יורשת את מקומה, לכל הפחות בספרות. ועל פן נחוץ יהיה שלא להעלים עין בהרצאתנו מהשפעתן של התורות המסתוריות על מהלך התפתחותה של הפילוסופיה כבר בתקופה הקלאסית, ובמדה יתירה בתקופה שאחרי מימוני. וכן עכשיו, כשהגענו אל המעינות המקוריים, שמהם שואבת הפילוסופיה הדיאלקטית בישראל, שעדיין רק מנגד נראה את רשומיה הראשונים, כבר בָּאָה שעתה של שאלת הסימנים המבחינים שבין פילוסופיה וקבלה. כמובן, אי-אפשר יהיה לפתור שאלה זו לאלתר, אבל אפשר וצריך לנגוע בה במדה מספקת לעורר את תשומת-לבו ולחדר את הרגשתו של הקורא לשאיפתנו לבוא גם בשאלה זו לידי הכרעה. ובכן, איפוא, מה הם הסימנים המבדילים בין פילוסופיה ובין קבלה? האם צורת-המחשבה היא המכריעה בזה? הסימן הזה, כשהוא לעצמו, בודאי אינו מכריע: יש בין חלמי הקבלה וסופריה מחברים, שנסו לבסס את הקבלה באופן דיאלקטי, הגיוני (עזריאל, ר' יצחק לטיף, ר' משה קורדובירו, ר' מאיר גבאי, ר' שלמה אירגס ועוד). השאלה, אם חפצם עלה בידם, שלא כענין היא. גם בין הפילוסופים נמצא יותר מאחד, שהיה טוען יותר ממה שאפשר להודות לו על-פי הוכחותיו וראיותיו הדיאלקטיות. גם בין הפילוסופים יש כאלה, שמעטו מאד בראיות דיאלקטיות, בקבלם דעות וסברות ידועות מתוך שיטות דיאלקטיות מפורסמות וסמכו על ראיותיהם של אחרים (אברהם אבן עזרא, יהודה הלוי, יעקב אנטולי, יהודה אברבנאל ועוד). גלוי, איפוא, שצורת המחשבה, כשהיא לעצמה, אינה מכריעה, וצריך לצרף אליה טעמים מתוך עניניהן של התורות עצמן. אבל איזו הן התורות המכריעות? המבוכה, האורבת לנו בשאלה זו, לא היתה מורגשת כל-כך עד עתה בספרות המוקדשת לחקירות על-דבר הפילוסופיה בישראל. אבל זה אינו אלא מפני שמפל הפילוסופים שאחרי מימוני עד עכשיו לא מצאו להם גואלים אלא שני הגדולים שבהם, רבי לוי בן גרשון ורבי חסדאי קרשקש, ששיטותיהם זכו להרצאה שיטתית ויש להן אופי פילוסופי מוחלט ואין כאן שום מקום לספק; אם אָמנם גם בנרון הפילוסופים האלה היתה הכרעה בשאלתנו מועילה הרבה בביאור כמה ענינים, ביחוד בנוגע לפילוסופיה של קרשקש. אבל יותר קשה להכריע בשאלתנו כשאנו

מפליגים לתוך חציה השני של המָאָה השנית לאלף הששי: יוסף בן שם-טוב, שם-טוב בן יוסף ורבי יצחק אברבנאל, למשל, פרוכים כולם אחרי תורת-האידיאות; יצחק עראמה, המרבה להעתיק את דברי הזוהר, פרוך היה אחרי תורת-הלוגוס — מה הם, איפוא, הסופרים האלה? פילוסופים או חכמי קבלה? וגם בתקופה הקלאסית: גבירול, האם פילוסוף הוא או בעל קבלה? סופרי הפילוסופיה וסופרי הקבלה, שבחכמת ישראל בזמן הזה, גם שניהם נזקקים לו ומרצים את שיטתו, אלה בבחינת שיטה פילוסופית ואלה בבחינת שיטה בקבלה, ושניהם מגישים את עצמותיהם מתוך ספרי גבירול. הסופרים הראשונים על העיון בישראל בימי-הביניים כתבו על „הקבלה או הפילוסופיה הדתית“ ועל „הפילוסופיה הדתית של הזוהר“ (פראנק, ד. ה. יואל, אהרן ילינק), ובה, וגם-כן על-ידי ההחלטה, שהספר „מקור חיים“ של גבירול הוא ספר-חנוך של ישיבת האפלטונים החדשים (מ. יואל, וגם ש. מונק), בלבד את המצרים יותר ממה שהגבילום. סוף-סוף אָנו חוזרים לסברתם של יוסף אבן-בכר ומשה בוטרל, שפילוסופיה וקבלה היינו הך (צונץ, גאָטטעסדיענסטליכע פאָרטראגע, הוצָאָה שניה, עמוד 422, עיין למטה). או אולי תורת הספירות היא המכריעה בדבר? או אָז צריך היה לסגנן את ההבדל היסודי שבין תורת-הספירות ותורת-האידיאות, שגם סופרי הפילוסופיה מיחסים לגבירול, מבלי למחוק מספר הפילוסופים. וסוף-סוף גם השאלה על ההבדל היסודי שבין תורת-המלאכים ותורת-האידיאות צריכה לביאור מתוך הסתכלות זו במדה מרובה מאשר זכתה לה עד כה — אם בכלל אפשר לקרוא לאיזו הערות דרך-אנכי, וכמעט בלא-יודעים, בשם ביאור. אומרים עליהם, על בחיי, גבירול, אבן-צדיק ואחרים מפילוסופי ישראל, שאפלטונים חרשים הם. היש איזה הבדל יסודי בין האפלטוניות החדשה ובין קבלה? אין אומר, הבדל זה מה הוא, ואף-על-פי-כן אין אומר, שבחיי ואבן-צדיק חכמי קבלה הם. או האם תורת אצילות החומר היא המכריעה בדבר? או אָז צריך להזכיר, שחוקר מפורסם בפילוסופית ישראל, שלמה מונק, כאשר נראה להלן, לא היה חוכך כלל ליחס תורה זו למימוני! אפשר, אָמנם, לאמר, שתורת-הספירות ותורת-האצילות יחדיו הִנְהֵן הסימנים המכריעים בדבר. אבל, מלבד שָאָז צריך יהיה למחוק את גבירול מספר הפילוסופים, צריך להזכיר, שהקבלה הקדמונית (לפי דעת איזה חוקרים) לא היתה

מלמדת תורת-האצילות כלל. אָמנם תורה זו מקופלה היא בהקדמותיה היסודיות של הקבלה. אבל איזו הקדמות הן המכריעות בדבר? ומה הוא הסימן המכריע בתורת-האצילות? קדמות-העולם? תורה זו נתקבלה גם מאת גבירול, אברהם ומשה אבן-עזרא, אבן-דאוד וקרשקש.

מן האָמור כבר מבצצת ועולה המסקנה העתידה, שהסימנים המבחניים בין פילוסופיה וקבלה מורכבים הם מתורות עניניות וצורת המחשבה. חקירתנו נתעשרה בענין חדש לענות בו, ובוה אָנו פונים להמשיך את סקירתנו הפללית.

### ב. תקופת התנאים

המשנה חזיון חדש היא גם במובן הספרותי שבדבר. מימות ברית עזרא עד להוצאת המשנה לא היתה שום יצירה ספרותית מיופה בכח צבטוריסטה מעצם ראשיתה. היהדות האבטוריטיבית במשך הדורות ההם לא היתה עוסקת בספרות במובנה הרגיל. כמה מן היצירות הספרותיות, שנולדו במשך הזמן בסבלנותה של היהדות האבטוריטיבית, מצאו להן מקום בקאנון לאחר זמן, אחרי כמה וכמה הגהות, טשטושים והשמטות, שהגיעו אליהם מתוך מחלוקת וויכוחים על-דבר הספרים האלה; אבל היהדות האבטוריטיבית, בשהיא לעצמה, לא הוציאה שום ספר מיופה מימות עזרא עד המשנה. כל היצירה הספרותית היתה הולכת ומתפתחת תחת דגלה של חפשויות הרוח. וזה הוא אחד הטעמים, שעד כאן היה לנו להזקק לאותם החזיונות בחיים הרוחניים, שהפילוסופיה בימיהבנים היה לה להלחם נגד תולדותיהם, בשם שהיהדות האבטוריטיבית בתקופה העתיקה היה לה להלחם נגד אותם החזיונות עצמם. ואולם דוקא המשנה עצמה ראייה מוכיחה היא, שלמרות ההפסקה של שש מאות שנה ביצירתה הספרותית של היהדות האבטוריטיבית, לא פסקה תורת הנביאים והמחוקקים שבמקרא מהתפתח והתעמק. הספרים, שנכנסו לתוך הקאנון של כתבי-קודש, כמעט מכולם נושבת רוח-הנביאים בעצם זיוה. וגם באותם הספרים שנרחו מתוך הקאנון, לנכון מפני הנטיות המיתולוגיות שבהם, מוצאים אנחנו את תורתם השלמה של הנביאים בהתעמקות פילוסופית. ומה שנאמר על ספרי המקרא ניתן להאָמר גם על האגדה שבעל-פה; שהרי כשם שההלכה שבעל-פה נאספה לתוך „מנילות סתרים“ שבידי יחידים, כך גם האגדה נאספה לתוך „ספרי דאגרתא“, שכמה מחכמי

התלמוד התירום, בעוד שאחרים אסרום. לפעמים הרשו לעצמם לדרוש פל מיני דרשות ואגדות מיתולוגיות, אבל בעיקר הדבר היתה כל פוונתם לבאר ולפתח את יסודות תורת-הנביאים. ותורה זו ידועה היתה לכל, גם ליהודי ההמוני מן השוק, מתוך „סדר היום” של תפלות, קריאות וברכות, שבאמת נשאר בעינו, ברוח תורת-הנביאים, עד היום הזה (חוץ ממה ששייך לתורת-המלאכים, שנכנס לתוך „סדר היום” במשך הדורות). ואנו רואים זאת ביחוד, כשאנו בוחנים את המשנה בנוגע להשקפתה הרגמאטית. מה שאי-אפשר לנו בנידון הקאנון. פלומר, לבחון את מקורותיו בשלמותם, בצורתם טרם שנכנסו לתוך הקאנון אחרי הגהות והשמטות, אפשר ואפשר הוא בנידון המשנה. בספר „תולדות העיקרים בישראל” הוכחנו, שכמה מקומות חשובים במשנה אינם מתבארים היטב אלא אם פן אנו רואים אותם בבחינת קיצורים מברייתות ישנות, שעדיין מונחות לפנינו במקורותיהן בתוספתא או בתלמודים. והקיצורים וההשמטות הנידונים כמעט תמיד נוגעים הם לענינים מיתולוגיים, ביחוד בתורת-המלאכים. ומקפידה היא המשנה בענינים אלה במדה מרובה כל-כך, עד שלפעמים היא משמיטה הלכות שלמות חשובות, שבעלי הגמרא בויבוחיהם ממלאים מתוך התוספתא וקבצי ברייתות אחרים. ואת דרכם זו של מסדרי המשנה מלמדת אותנו מצד אחד, שכוונתם היתה לבטא במשנה השקפה רגמאטית מוגבלה, הרי היא מלמדת אותנו מצד שני גם זאת, שיכולים היו להשתמש במקורות הקדומים, ולא היו צריכים אלא להשמיט איזו ענינים טפלים, כדי להגיע אל גרעינה הטהור של תורת-הנביאים. המשנה, שנסדרה בכוונה כדי לשמש חומה בצורה נגד האמונה הנוצרית, שהתחזקה באותם הימים (ג"א תתק"ס לערך), מוקדשה ברובה לביאור ההלכה, כדי לחזק את החוקיות נגד מתנגדיה, בעוד שבנוגע להיסודות העיקריים היא מקמצת בדברים ומסתפקת בסגנון קצר וצנוע, שיש בו כדי להטעים את יסודות היהדות בטהרתם נגד המדרש הפריסטולוגי. הסגנון הצנוע הזה מתאים לאפיה האבטוריטיטיבי של המשנה בבחינת דוקומנט רגמאטי. ואולם באגרות שלפני המשנה ושלאחריה מוצאים אנו לפעמים התעמקות פסיכולוגית ופילוסופית, הנותנת מובן חדש לאיזו מתורותיהם של הנביאים.

נקח למשל את המחלוקת שבין בית שמאי ובית הלל המסופרה בכבלי עירובין י"ג, עמוד ב' (וצריך להזכיר, שההבדל שבין שתי הישיבות נטשטש

וחדל לגמרי בימים שחזרו ויסדו ישיבות אחרי מרידת בר-כוכבא, באופן שמחלוקת זו זמנה, לכל המאוחר, בדור ראשון לתנאים):

„תנו רבנן, ב' שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל. הללו אומרים, נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים, נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו, נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, עכשיו שנברא יפשפש במעשיו“.

שאלה זו היא אותה עצמה, שפלוטינוס, תחת השפעתם של אפלטון וידידיה, מתופח בה בקשר את היסודות היותר עמוקים של שיטתו, ובלי ספק גם המתופחים ביבנה (או אושא?) מושפעים היו מאפלטון (ואולי גם מידידיה — עיין למטה). וגם זאת: הראיות, שהביאו המתופחים להשקפותיהם, גם אם ננית, שכמה מראיותיהם לקוחות היו מן הכתובים, בודאי פשטו מענין לענין, בדרך המתופחים, והכניסו גם שאלות אחרות לתוך חוג ויפוחיהם והוכחותיהם.

אלא מפני מה מספרים הם דוקא על מחלוקת זו? הלא אי-אפשר הוא, שמחלוקת זו היתה הראשונה ממינה, כלומר, הפעם הראשונה שהיו מתופחים הרבה (כי „ב' שנים ומחצה“ — לנכון נזומה הוא) על שאלה אגדית באותו אופן עצמו שנוהגים היו להתופח בהלכה.

והנה קשר הענינים, שבו מסוד לנו ספור זה, יתן לנו מקום לא רק להשיב על שאלה זו, שאינה חשובה כל-כך, כשהיא לעצמה, אלא גם לעסוק באיזו שאלות אחרות החשובות לנו כאן:

בסוגיה על-דבר הלכה בשם רבי מאיר, „ששימש את רבי ישמעאל ואת רבי עקיבא“: „אמר רב אחא בר חנינא, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שאין בדורו של רבי מאיר כמותו. ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו? — שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו, שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים. תנא, לא רבי מאיר שמו, אלא רבי נהוראי שמו, ולמה נקרא שמו רבי מאיר? — שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה... אָמר רבי, האי דמחדרנא (שאני חריף) מחבראי — דחזיתיה לרבי מאיר מאחוריה (כלומר): ישבתי בספסל שלאחריו בבית-המדרש ויכולתי לשמוע את הוכחותיו וראיותיו), ואילו חזיתיה מקמיה הוה מחדרנא טפיי... אָמר רבי אבהו אָמר רבי יוחנן, תלמיד היה לו לרבי מאיר, וסומכוס שמו, שהיה אומר על כל דבר ודבר של טומאה ארבעים ושמונה טעמי טומאה ועל כל דבר ודבר של טהרה ארבעים ושמונה טעמי טהרה.

תני, תלמיד ותיק היה ביבנה, שהיה מטהר את השרץ במֶאָה וחמשים טעמים. אָמַר רבינא, אני אָדוֹן ואטהרנו... אָמַר רבי אבא אָמַר שמואל, שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים: הלכה כמותנו, והללו אומרים: הלכה כמותנו. יצתה בתיקול ואָמַרה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית הלל... תנו רבנן, שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל... עכשיו שנברא יפשפש במעשיו".

גלוי הוא, שהכוונה בספורי-דברים זה היא, להטעים את גודל חריפותם של המתופחים בהלכה ואגדה בכלל ושל רבי מאיר וסומכוס בפרט. אפשר, איפוא, שראו חידוש גדול בדבר, שבשאלה שאין בה שום נפקא מינה להלכה, היו מתחבטים הרבה כל-כך והיו משתמשים בכל כלי-זינם של פלפול וחרירות, כדי להוציא דין אמת לאמתו, באופן שאינו רגיל בעניני אגדה ברורות שלפני זה. גם קרוב הדבר, שהרבנותא במחלוקת זו היתה, שבפעם הראשונה נמנו וגמרו לשם הכרעה בשאלה אנדית, מה שלא היו רגילים לעשות קודם למאורע זה. יהיה איך שיהיה, ספורי-דברים זה על-דבר מהלך הויכוח בישיבה, מרשה לנו מבט חודר ומאיר לתוך סימני התפתחותו של רוח האומה בהכנתו לפילוסופיה דיאלקטית, שאותם אָנו מבקשים, וגם לתוך יחסה של האגדה הפילוסופית להלכה, שגם אותו אָנו מבקשים.

והנה רבי מאיר נודע הוא מתוך יחסו המיוחד לאבנימוס הגרדי. יש אומרים (עיין גראטץ, IV, הערות 29—34; עברית חלק ב', עמוד 271 וכו'), שאבנימוס זה הוא הפילוסוף הפיתאגוראי-האפלטוני נומיניוס מאספמיא, מיישבת היודעים, או הגנוסטיים. אומרים עליו, על פילוסוף זה, שהיה מעריץ נאמן של משה ותורתו ואָמַר, שמחוקק ישראל הוא הפילוסוף המקורי, בעוד שאפלטון הוא משה האטי (וצריך להזכיר כאן, שפלוטינוס בשעתו, מתנגדו של נומיניוס וכל ישיבת היודעים, היה מגנה את משה והיודעים שדברו בשמו). אין צריך להכריע, אם השערה זו נכונה היא או לאו. עובדה היא, שמצד אחד התנגד רבי מאיר לתורת היודעים של רבו אלישע בן אבויה, ומצד שני היה לו מנעו-משא את אחד הפילוסופים והיה רגיל להתופח אתו בשאלות פילוסופיות. רמז לזה, שאבנימוס הוא נומיניוס, אפשר למצוא בויכוח המסופר במדרש: שאל אבנימוס הגרדי את רבותינו ז"ל, אָמַר להם: הארץ היאך נבראת תחילה? אָמרו לו: אין אָדם בקי בדברים אלו"

(שמות רבה, פרק י"ג, א'; גלוי הוא, שפירוש השאלה: „הארץ היאך נבראת תחילה?“ אינו במובן המחלוקת שבין בית שמאי ובית הלל, בבלי חגיגה י"ב, עמוד א', אם בריאת שמים קדמה לבריאת ארץ, או להיפך, אלא במובן הבריאה הראשונה; וגם זה גלוי הוא, ש„רבותינו“ בכאן הם רבי מאיר וסיעתו). שאלת הבריאה הראשונה היתה אחת היותר חשובות להיודעים, שלפי שיטתם אין זה לפי כבודו של אלוה, שיתעסק בעצמו ביצירת הארץ מתוך החומר הראשון, ושזה אינו אלא מעשה מלאך-יוצר, או דימיאורגוס. ולזה מתאימה גם תשובתו של רבי מאיר. רבי מאיר לא היה עוסק במסתורין, ועל פן השיב: „אין אדם בקי בדברים אלו“, אבל הוסיף: „אלא לך אצל אבא יוסף הבנאי“. לנכון יודע היה רבי מאיר, שאבא יוסף הבנאי עוסק במעשה-מרפכה. וכן היא תשובתו של אבא יוסף: „נטל הקדוש-ברוך-הוא עפר מתחת פסא-הכבוד וזרק על המים ונעשה ארץ... אָמַר הקדוש-ברוך-הוא, יקרה היא בעיני בני-אדם ורואין פאילו יגיעה היא לפני, ואינה יגיעה, שנאמר (ישעיהו ט'): לא ייעף ולא ייגע. במה אני ייגע? — במי שהוא מכעים לפני בדברים בטלים“, פלומר: אבא יוסף רמז לאבנימוס, שמעות היא ביד היודעים לחשוב, שהבריאה יגיעה גדולה היא ועל כן אינה לפי כבודו של אלוה. וגם סגנונה הפללי של השאלה מתאים הוא לדעתו של נומיניוס מאספמיא, שהדימורג ברא את העולם מתוך חומר קדמון. שאלה זו, איפוא, היא אחת היותר חשובות, שבה היו רבי מאיר ונומיניוס חולקים זה על זה. ומצר שני יש כאן שאלה חשובה אחת, שבה מסכימים רבי מאיר ונומיניוס לדעה אחת. יודעים אָנו, שלפי דעת נומיניוס המות טובה לבני-אדם ולא רעה. וזו היא גם דעתו של רבי מאיר: „בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב: והנה טוב מאד, והנה טוב מות“ (בראשית רבה, פרק ט', ה'). ההספמה בשאלה חשובה זו, שהיא על קור היוצא של שאלת „טוב לו אָדם שלא נברא יותר משנברא“, עשויה היתה לקרב את שני החכמים האלה, שבשאר השאלות החשובות היו בעלי-מחלוקת זה לזה. בכל אופן יש לנו ברבי מאיר אחד מחריפי ההלכה הגדולים, שהיה לו ענין גם בשאלות פילוסופיות שברורו. גם אין הדבר מן הנמנע. שסומכוס בא לידי שמו היוני מפני שהיה בן למשפחה בעלת השפלה יונית, פלומר, שעסקו ב„חכמת יונית“, שהרבה מן החכמים התנגדו לה, ושלמד את פלולו החריף מהדיאלקטיקה היונית; אם כי

באמת קרוב הדבר, שחריפותו הגדולה של סומכוס אינה אלא תוצאת התפתחות פנימית: סומכוס היה מפליג ומוסיף חריפות מוגזמה על זו של רבי מאיר רבו, כשם שרבי מאיר הפליג והוסיף על זו של רבי עקיבא רבו.

בכל אופן, מתוך האמור יוצא לנו, שבסוף המאה התשיעית לאלה הרביעי כבר היה יחס מוגבל בין דיאלקטיקה פילוסופית ופלפול שבלכה. וגם זה יוצא לנו, שאביר הפלפול ההלכי שברורו, רבי מאיר, שהיה לו גם מגע-ומשא את הפילוסופיה שברורו, היה מתנגד לתורת-היודעים מבחינה (אבנימוס חברו) ומבפנים (אלישע בן אבויה רבו). וממקום אחר יודעים אנו, שרבי מאיר היה אחד הלוחמים הקנאים נגד הנוצרים ונגד ספריהם, שברורו כבר התחילו להתכנס ולהתאחד למדרגת קאנון של ספרי הברית החדשה (עיין בבלי שבת קט"ו, עמוד א'). בנוגע לידיעות על התפתחות ספרי הברית החדשה במקורות תלמודיים עיין בהערה לפרק „העיקרים במשנה א'“ בספרי „תולדות העיקרים בישראל“.

ובנוגע לצורת המחשבה יוצא לנו מן האמור, שהויכוח על שאלות השנויות במחלוקת נשתחרר לאט-לאט מן הכתוב במדה ידועה. וחשוב לנו הדבר ביחוד, שכך היו הדברים גם בגבול האגדה הפילוסופית. בספור-דברים שלמעלה, על-דבר מחלוקת בית-שמאי ובית-הלל בשאלת „טוב לו לאדם שלא נברא“, אין אנו שומעים מאומה על-דבר ראיות מן הכתובים במשך הויכוח, או שהכרעה נפלה על יסודו של איזה כתוב מכריע. אין ספק, אמן, שבמשך הויכוח היו שני הצדדים מביאים ראיות לדבריהם מתוך המקראות. אבל העובדה, שאינם מוזכרים את הראיות האלו, וכיחוד שאין ההכרעה מיוסדת על איזה כתוב, מוכיחה, שבימים ההם כבר רגילים היו להשתמש בסברות השכל החפשי, גם במקום שלא היתה להם אסמכתא מן הכתוב. ועוד ענין חשוב אחר אנו למדים מתוך האמור: העובדה, שנמנו וגמרו והביאו את הדבר לידי הכרעה בשאלה, שלפי ההשקפה הרגילה רחוקה היא מאד מתורותיה היסודיות של היהדות, מוכיחה, שהחירות הגדולה בעניני אגדה, שברורות שלפני המשנה, היתה כבר הולכת ומתמעטת בימים ההם.

מתוך כל הידיעות האלו יחדיו עלו בידינו שלש בחינות בהסתפלותנו במהלך הדברים בתקופה התלמודית. תחת שלש הבחינות האלו יבואו, במקומם הנכון, לידי ויכוח והתרה כל השאלות והענינים,

שנכנסו לתוך חוג חקירתנו, במשך דברינו עד כאן, ובכללם גם השאלה על-דבר ההבדל האופי שבין פילוסופית ישראל בימי-הפינים ובין זו שבתקופת אלפסנדריה. שלש הבחינות האלו הן: הראשונה, היחס שבענין ובצורה בין ההלכה ובין הפילוסופיה ובין ההלכה ובין הקבלה. השנייה, יחס הפילוסופיה והקבלה לכתובים. השלישית, יפוי-כחם האבטוריטיטיבי של דברי אנדה. שלש הבחינות האלו מקיפות את כל התקופות וכל הזמנים בהתפתחותה הרוחנית של היהדות שאחרי תקופת המקרא. בתקופה התלמודית אנדות פילוסופיות ואגדות מסתוריות על-פי רוב משולכות ומורכבות הן זו בזו, אבל בכל זאת אפשר להבחין שני זרמים יסודיים: האחד הולך וסולל דרך לפילוסופיה, והשני הולך וסולל דרך לקבלה.

והנה יחוסו של רבי מאיר לפילוסופיה, בערפו להתפתחות העתידה, יובן לנו ביתר ביאור, אם נקביל אותו לעומת רבי עקיבא רבו. רבי עקיבא היה יוצרו הראשון של פלפול ההלכה, במה שהרחיב את גבולן של המדות שהתורה נדרשת בהן, שנמסרו מאת הלל ונתפתחו על-ידי נחום איש-גמזו, וכן נתן לויכוח ההלכה מדה ידועה של חירות מאבטוריטה המוחלטת של הכתובים בפשטם. גם רבי עקיבא היה לוחם קנאי נגד הנוצרים והיודעים, וגם נמסרו לנו בשמו אנדות פילוסופיות (עיון, למשל, משנה אבות, פרק ג', י"ז — כ', ועוד הרבה בספרות התלמודית). ואולם יודעים אָנו, שהוא היה בראש ארבעת החכמים ש"נכנסו לפרדס", פלומר, שעסקו בתורת-המסתורין של "מעשה-בראשית" (בבלי חגיגה, י"ד — ט"ו). ואם אָמנם אומרים עליו, שהוא היה היחיד בין חבריו ש"נכנס בשלום ויצא בשלום", הלא יודעים אָנו, שהוא-הוא שגַרם, בכח האבטוריטה שלו, להמדרש של קרמות התורה, שיתעלה לערך עיקר מעיקרי היהדות (עיון משנה אבות, פרק ג', י"ד והפרק "תורה מן השמים" ב"תולדות העיקרים בישראל", פרק ב'). וגם במעשה-המרכבה עוסק היה רבי עקיבא בשקידה רבה (עיון להלן). וכשאָנו מקבילים לעומתו את רבי מאיר תלמידו ותשובתו לאבנימוס הגרדי: "אין אָדם בקי בדברים אלו", אפשר ללמוד את הדיון, שבהתקדמות התפתחותו של ההגיון המעשי-הדיני שבהלכה הנטיה והמסירות לתורות של מסתורין הלכו ונתמעטו. וברעיון זה נתחזק עוד יותר, אם נצרף גם את רבי עקיבא להקבלה זו. רבי מיחס את חריפותו בפלפול ההלכה להשפעתו של רבי מאיר רבו. ורבי, בלי ספק, הגיע למדרגה העליונה בנקיות הרעת

בכל יסודותיה של תורת היהדות ובזהירותו היתירה לרחות מגבולה האבטוריטיבי את כל התורות המסתוריות. כי אף-על-פי שהמשנה היא מעשה כל הועד פולג, שבלי ספק השפיע הרבה על רבי בסדור המשנה וביחוד בהכרעה מה להכניס ומה להשמיט, הלא בשורה הראשונה אישיותו של רבי היא-היא שהטביעה את חותמה על המפעל הגדול הזה. ולזה גם מתאימה דעתו של רבי, שהמלָאָכִים אינם אלא יצורים לפי שעה. באופן שהמשנה מקיימת את כוונתה של הבחינה הראשונה, שהתפתחות ההלכה היתה ממעטת את הנטיה למסתורין ומחזקת את הנטיה למחשבה הפילוסופית. וגם בנוגע לשתי הבחינות האחרות המשנה היא על מרום ההתפתחות בתקופה התלמודית: אין לך שום קובץ תנאי, שבו ההלכה חפשית כל-כך ממדרש ההלכה מתוך הפתובים שבמשנה. ואם אָמַנְם המשנה לא הכניסה את פרטי הויכוחים לתוכה, הלא ההלכות הפסוקות שבה הן תולדות אותם הויכוחים, פשם שהמשנה היא-היא שהיתה לכסים הפלפול ההלכי הפורה בדורות הבאים אחריה. וכפרט בנוגע להבחינה השלישית, המשנה היא הקובץ היחידי בכל הספרות התלמודית, שמעיקרו בא בטענת יפרכה אבטוריטיבי, ושהפל הודו בו.

תחת הנהגתן של שלש הבחינות האלו הננו נכנסים להרצאת הרברים על-דבר מהלך ההתפתחות הרוחנית בתקופה התלמודית מימות החכמים הראשונים עד לאחרוני האמוראים:

מאת החכמים שלפני המשנה עד הלל הזקן, ועד בכלל, לא נמסר לנו אף מאמר אחד, שיש בו איזה רמז לתורות מסתוריות. מזה יוצא, שבא-י-בחה המיופים של היהדות באותם הדורות (ורס באי-כח כאלה מנויים באבות, פרק א') התרחקו ככל האפשר מתורות מסתוריות. קרוב הדבר לשער, שהלל הבבלי, שבא ממקום הורתן ולידתן של תורות מרכבה ובראשית, היתה לו נטיה למסתורין, אבל השערה זו אינה מתאמת כלל, לא ברורו של הלל ולא במשך כל התקופה התלמודית. בכל עניה בתורה היתה ברורו של הלל, ואותם החוגים הצרים, שהיו עוסקים בתורה, היו תלויים בארץ-ישראל, ביחוד בירושלים. ומונת הדבר בטבע הענין, שלא היו מבקשים תורה מפי אנשים פרטיים, אלא מפי באי-כח היהדות המיופים. ואי-אפשר לחשוב, שהלל היה בעל הלכה מושבע, שלא היה לו שום ענין באגדה וביחוד באגדה העוסקת ביסודותיה התיאוריים של היהדות. מאמרו המפורסם של הלל, שבו הוא מעמיד את כל היהדות על הצווי:

„מה דעלך סני לחברך לא תעביד“ (בבלי שבת, ל"א, עמוד א'), היה בודאי פרי מחשבה מקיפה ועמוקה. ואיזה מאמר מסתורי מפיו של הלל בודאי היה נשמר ונמסר לנו, לא רק משום חשיבותו של הנשיא, אלא גם, וביחוד, משום שבעתיד היותר קרוב היו בית הלל לבאיכחה של תורה מסתורית בישראל\*:

רבן יוחנן בן זכאי ותלמידיו: רבי יהושע בן חנניא, רבי עקיבא, חנניא בן חכינאי ורבי אלעזר בן ערך הם חמש החוליות הראשונות של שלשלת הקבלה במעשה-מרפכה\*\*. ורבן יוחנן בן זכאי היה באותם הימים ראש בית הלל, בבחינת ממלא-מקומו לפי שעה של רבן גמליאל דיבנה (בן רבי שמעון הנהרג), שהיה צעיר לימים עדיין במות אביו. גם מצאנו, שבית הלל הסתם שהגינו על הספרים קוהלת, משלי ויחזקאל, שיכנסו לתוך הקאנון, נגד בית שמאי, שרצו לגנום. ובין הטעמים לגניית הספר יחזקאל נזכרת גם הסתירה שבחזיון מעשה-מרפכה (יחזקאל א') לדרבי תורה\*\*\*. ואם שואלים אנו: מה היה טעמו של השנוי הגדול הזה ביחוסם של באיכח היהדות האבטוריטיטיבית לסודות המרפכה? מיד עולה על דעתנו המלחמה נגד האמונה הנוצרית, שהיתה נחוצה בימים ההם.

\* בבראשית רבה פרק י"ג, י"ד: „בית שמאי אומרים: מחשבה (של הקדוש-בברור) הוא על בריאת העולם) בלילה ומעשה ביום, ובית הלל אומרים: מחשבה ומעשה ביום“. באכר בספרו „דיא אנדה דער תנאיטען“ כרך א', הוצאה שניה, שטראסבורג, 1903, עמוד 14, א, מזכיר, שהכתוב „ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים“ (בראשית ב', ד'). שבית-שמאי ובית הלל חולקים כאן בפירושו, הוא אותו בעינו, שירידיה מבסס עליו את דרשתו, שמה מלמד אותנו בתורתו, שיש שם עולם-אידיאות, שבצלמו נברא העולם השפל. ואם אָמנם אי-אפשר להחליט, ש„מחשבה“ כאן מכוונה לעולם של אידיאות, הלא אפשר להודות, שההבחנה בין „מחשבה“ ו„מעשה“, ששניהם, בית-שמאי ובית-הלל, מודים בהם כאן, מעידה היא על העובדה, שהשפעתו של אפלטון פועלת היתה בארץ-ישראל כבאֶלֶכסַנְדְרִיָה, אלא שחכמי ישראל בדורות שלפני רבן יוחנן בן זכאי זהירים היו ביותר בהודאתם לתורות מסתוריות, והיו נוגעים ואינם נוגעים.

\*\* רבי אלעזר בן הורקנוס הוא היחיד בין חמשת התלמידים המובהקים של רבן יוחנן בן זכאי, שאינו נזכר בשלשלת הקבלה של מעשה-מרפכה; עיין באכר שם, עמוד 120—121: קרוב הדבר, שהתרחקותו ממעשה-מרפכה, בצרוף אל נטיותיו בהלכה, גם היא נרמזה לזה שקראוהו „שמותי“.

\*\*\* בבלי, חגיגה י"ג, א—ב ועוד; עיין פל מראי-מקומות בבאכר, שם, עמודים 17—19, המאירים את השאלה מכמה צדדים. גם אפשר לשער, שכשם שרצו לננו את יחזקאל על-אדות המרכבה, כך רצו לננו את ספר משלי על-אדות תורת-החכמה (הלגוס) שבו. הכתובים משלי ח', כ"ב ואילך משמשים היו ראיה למאמיני הלגוס בישראל שבכל הדורות, ובאמת היה להם על מה לסמוך בזה; עיין סעדיה, „האמונות והדעות“, מאמר א', פ"ג ופ"ד.

המחלוקת שבין בית-שמאי ובית-הלל על-דבר „טוב לו לאדם שלא נברא“ אינה אלא אחת מ כמה מחלוקות שבין בית-שמאי ובית-הלל על שאלות קוסמולוגיות ואסכטולוגיות באותם הימים. היהדות האבטוריטיטיבית בימים ההם אנוסה היתה לצאת מגדרה השמור. ההמון נבהל היה לשאלות אסכטולוגיות, ובעלי האמונה החדשה נכונים היו כל-כך לשכך תמיד את דמיונו האסכטולוגי המעופף של ההמון. וביחוד חלה החובה להגן על היהדות בפני פגיעתה של האמונה החדשה באותם הימים, על בית הלל, בית הנשיאים. וכך היתה דרכם של בית הלל, למנוע את העם מלנהות אחרי התורה החדשה, לא על-ידי גזירות חדשות, מעין „שמונה-עשר דבר“ שנגזרו מפתח של בית שמאי „באותו היום“, אלא על-ידי הודאות והנחות לרצונו של העם בתכלית האפשר. מכאן יחוסם הנוח לספרים, שנתנו מקום להרהור וספק, ולזרמים מסותריים, שמחוץ למחיצתה של היהדות האבטוריטיבית כבר היו לנהר שוטף. בלי ספק גם נטיותיו הפרטיות של רבן יוחנן בן זכאי ותנאי חייו גרמו בדבר. ובנוגע לרבי יהושע בן חנניא תלמידו אפשר, שגם מגוריו באלכסנדריה (בבלי נדה ס"ט, עמוד ב') גרמו להתחזקות נטיותיו המסתוריות. קרוב הדבר, שלא רק למד, אלא גם למד שם איזו דברים. ועוד ענין אחד עולה כאן במחשבה: המדות שהתורה נדרשת בהן, שקבען הלל, חבוי היה בהן אָמנם הגרעין לחירותה של ההלכה מעול מדרש ההלכה מתוך הכתוב, אבל צריך לדעת, שבתחילתן מכוונות היו נגד חירותה המופרזה של ההלכה ביחוסה להכתוב. כי כשם שבית הלל התנגדו ל„שמונה-עשר דבר“, משום שלא היה להם סמך בכתוב, כך גם המדות שהתורה נדרשת בהן, שקבעו בית הלל, היה תפקידן הראשי לחזור ולהעמיד את ההלכה, שבמשך הימים נשתחררה מן הכתוב במדה הכי גדולה והתפתחה מתוך תנאי החיים, על אסמכתות מן הכתוב. קרוב הדבר, שדברי המשנה (בחגיגה סוף פרק א'): „היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו, הלכות שבת, חגיגות והמעילות הרי הם פהררים התלווין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות“, הם לפי דעתו של רבי יהושע, תלמידו של רבן יוחנן בן זכאי, נשיא בית הלל באותם הימים (עיין בבלי חגיגה י', עמוד א' וגזיר' ס"ב, סוף עמוד א', ודר"ק). בענין זה בית שמאי, המחמירים, היו המקילים והיותר חפשיים\*.

\* החזיון, שהעירונו עליו למעלה, שבמחלוקת על-דבר „טוב לו לאדם שלא נברא“ אינם מביאים כתובים, מושפע הוא, לפי זה, ביחוד מבית שמאי. כי, כנראה, בית שמאי, אף-על-פי

וכן מסגרת שלש הבחינות שָאָמרנו כבר נראית כאן ברשומיה הראשונים: באותם הימים, בימי ראשוני התנאים, היו מתפלספים הרבה, וגם היו עוסקים בפילוסופיה של מסתורין. פילוסופיה זו, התיאוסופיה המסתורית, לא היתה נדרשת ברבים, וגם ביחיד רק מחוץ לכתלי בית-המרדש, בעוד שהאגדה הפילוסופית, באלהות, במוסר ובהיסטוריה, היתה ענין של מחלוקת והכרעה בבית-המרדש באותה מדה עצמה כהלכה. הננו, פכיוכל, במקום לידתה של האחוה שבין ההלכה ובין העיון הפילוסופי ההגיוני מזה, ושל ההתנגדות שבין ההלכה ובין המחשבה המסתורית המיסטית מזה. כמובן, אי-אפשר כאן למדוד את הענינים והיחסים באמה מוחלטת: אפשר הרב, שבמחלוקת שבין בית שמאי ובית הלל על-דבר סדר זמנה של בריאת שמים וארץ יש כבר איזה רושם של תורת האידאות ב"מחשבה" של בריאה, ששניהם, בית שמאי ובית הלל, מודים בה. וגם אפשר, שקבלת הספרים המסופקים הנזכרים אל תוך הקאנון הוכרעה דוקא על-ידי השתדלותו של שמותי אחד (עיון באכר, שם, עמוד 91, 2). ושוב: השקפתם של בית שמאי על-דבר תחית-המתים וענינים אחרים ממין זה אינה יותר פילוסופית או פחות מסתורית מזו של בית הלל. וגם צריך שלא לשכוח, שבית הלל ספגו באחרונה את בית שמאי אל קרבם ונשארו על הבמה בבחינת באי-כח ההלכה, שהלכה ונשתחררה מעול הכתוב. ואולם ההשקפות על תחית-המתים ומלאכים וכיוצא בענינים אלה לא נשתנו הרבה גם בין הפילוסופים ההגיוניים הגדולים שבימי-הבינים. להלן נראה, איך השלימו הפילוסופים בין ההשקפות האלו שאינן פילוסופיות ובין שיטתם הפילוסופית. כאן די להראות, שבמדה יחוסית הולמת המסגרת שלנו את צורתה של ההתפתחות הרוחנית בישראל בתחילת תקופת התנאים. היחסיות בערכה של מסגרת זו תשאר גם בתקופות העתידות, אלא שערכה בבחינת

---

שלפי השערה מכוססה היו נוטים מתחילה למסורת ההלכה של הצדוקים, שהיתה יותר קרובה לכתוב מזו של הפרושים, פתחו במשך הימים את נטיתם לחומרה, שגם זו היתה צדוקית, באופן מופלג כל כך, שהיו מחסירים לפי משפטים הגיוניים גם במקום שלא היה להם סמך גלוי בכתובים; ומה באו לידי חירות כללית ביחסם אל הכתוב. באכר, שם, עמוד 3, 13, מחליט, שהעיון ההגיוני ופרשנות הכתובים היו מורכבים במחלוקת מסין הוה; ואת המחלוקת שבעירובין הוא מזכיר רק דרך אגב, עמוד 17. — דעתו של באכר, שכל המחלוקות הפילוסופיות האלו מקומן היה בירושלים, אינה מוכרעה ממה שהביא שם, וגם היא בסתירה למסורת הירושלמי, שהכרעת הבתיקול ביבנה היתה. עיון גראטץ, שם, עמוד 492, הערה 4.

מורה-דרך הולכת וגדולה, קויה הראשונים, שרשמייהם כבר הולכים וניכרים לאחראי, ילכו הלך והתרקם לצורה שלמה נתפשת בעין.

ונה האגדה הפילוסופית מקיפה את כל המחקרים הפילוסופיים, כמושג אלוה, שאלת חומר וצורה, שאלת הנפש, שאלת הנבואה, וביחוד שאלת המוסר לכל מחקריה הרקים והמלאים ענין, שאלת הרצון החפשי והמכוכות התלויות בה, שאלות שכר ועונש וספקותיה הגדולים, שאלת השארת הנפש של היחיד, שאלות של פילוסופיה היסטורית הנוגעות בגורלו של ישראל ומצבו בין העמים, וכל השאלות התיאולוגיות והדוגמאטיות שמקומן יכירן בכל שיטה דתית, תיאולוגית או פילוסופית. אבל כל השאלות האלו תמצאנה את מקומן הראוי בשאר חלקי ספר זה, כל אחת ואחת מהן בחלק המוקדש למחקר הפרטי שהן כרוכות בו. כל שאלה ושאלה תתפאר ממקורותיה הראשונים בכל דרך התפתחותה, מתקופת כתבי-הקודש עד למרום המדרגה ההגיונית, שהגיעה אליה בימי-הביניים. בחלק הנוכחי, בפתיחה, כוונתנו נטויה על יסודותיה העיקריים של המחשבה העברית, וביחוד על שאלת חומר וצורה, ענין הפרך השני. ועל פן דברינו כאן יסבו בעיקר הענין על שאלת מעשה-מרפבה ומעשה-בראשית, שתי התורות המסתוריות האלו, אשר מתוך תנאי התיחסותן זו לזו התפתחה המחשבה העברית בכללה, ואשר המחקר הפילוסופי המיוחד להן הוא מחקר חומר וצורה, הכולל את שאלת הבריאה לכל ענפיה ומקיפה לכל צדדיה.

תורת מעשה-מרפבה מקורה הוא במקרא. וכנראה, הרגישו כבר בתקופת המקרא את הסכנה הצפויה לעיקרי היהדות מתורה זו. הסופרים המקראיים נזהרים ביותר מלהזכירה, ובאמת אין אנו מוצאים זכר לה אלא במקומות מועטים בערך. לא רק בספרי הברית (וספר הברית הראשון בכלל, אף-על-פי שבו המלאך הוא נושא הברית), אלא גם בכל התורה כולה אין אנו מוצאים זכר למרפבה אלא במקום אחד: „ויבן משה מזבח ויקרא שמו יהוה נסי. ויאמר פי יד על-כס יה מלחמה ליהוה בעמלק מדור דור“ (שמות י"ז, ט"ו, ט"ז). וגם כאן באמת אין כאן אלא זכר קלוש, כי ההשערה, שהנוסח המקורי היה: „פי יד על נס יה“, נכונה היא מאד. לפי המשך הענין המלה „נסי“ דורשת את המלה „נס“ בפסוק הסמוך, בעוד שהמלה „כס“ אין לה מקום. וגם העובדה פשוטא לעצמה, שבכל התורה אין אנו מוצאים את המבטא „כסא יהוה“, מקרבת

את ההשערה, ש"תקון סופרים" לפנינו כאן. ובכל אופן צורתה החסרה של המלה "כס" במקום "כסא", מוכיחה, שדעת המעתיקים האבטרו ריטטיבים לא היתה נוחה ממבטא "כסא יה". וגם בשאר ספרי המקרא מתקופה שלפני ירמיהו אין אָנו מוצאים זכר ל"כסא יהוה" אלא בשני מקומות: "ראיתי את יהוה יושב על כסאו" (מלכים א', כ"ב, י"ט), "ואראה את אדוני יושב על כסא רם ונשא" (ישעיהו ו', א'). בדורם של ירמיהו ויחזקאל ענין "כסא יהוה" הוא במרכז התפתחות המחשבה בישראל. כמעט אפשר לאמר, שמחלוקת בלשנית כאן בין ירמיהו ויחזקאל בנוגע לפירוש המבטא "כסא יהוה". בהכריוזו על הרחקת הארון והכרובים מבית המקדש, נותן ירמיהו פירוש חדש למבטא זה: "בעת ההיא יקראו לירושלם כסא יהוה" (ירמיהו ג', ט"ו, י"ז), ובשמוש לשון זה הוא מחזיק בכל נבואותיו (י"ד, כ"א; י"ז, י"ב; עיין גם מ"ט, ל"ח). המבטא "כסא יהוה" ניתן עכשיו להשתמש בו, אבל במובנו הסימבולי: מקדש ה' בירושלים, או בכל מקום שיהוה ישרה את שכינתו ויקרא את שמו על מקדש הפנוי לו (מ"ט, ל"ח). וכשאָנו מדמים את זה לשמוש הלשון של יחזקאל (א', כ"ו — כ"ז; י', א'), אָז גלוי הוא, שמטבעתו הלשונית של ירמיהו מכוונה נגד התורות המסתוריות הפלולות במבטא "כסא יהוה" בבחינת מרפז "מעשה־מרפבה". וכבר יודעים אָנו, שמחלוקת זו התפשטה על כל שאלת המלאכים והבריאה המונותיאיסטית. וגם אם נודה, שירמיהו ויחזקאל וסיעתם לא היו יורדים לסוף המסקנות ההגיוניות של דבריהם, הלא גלוי הוא, שתורת הבריאה המונותיאיסטית מכוונה היתה לתורת בריאת יש מאין, בעוד שתורת המרכבה מכוונה היתה לאצילות החומר מתוך חמוקי המרכבה. וכן גלוי הוא, שתורת מעשה־בראשית, או תורת־האידיאות, שנכנסה לתוך תורת הבריאה המונותיאיסטית כמעט בהעלם, מכוונה היתה לתורת קדמות החומר. בקוסמוגוניה הבבלית היתה תורת־האידיאות בין היסודות, שלקח מהם יחזקאל אבני־בנין למרכבה ו"צורת הבית" שלו. אבל בנטיה, שנתן אפלטון לתורה זו, ואשר תחת השפעתם התפתחה תורת־האידיאות בישראל, תורה זו סופה להוליך אל המסקנה ההגיונית של קדמות החומר: אם בריאה מובנה הוא לברוא בצלם, אין היא חלה אלא על יסוד הצורה, כלומר: נתינת צורה לחומר, בעוד שהחומר עצמו אינו בכלל בריאה. וזה בולט ביחוד בספרות היונית־היהודית. ענין חומר וצורה בספרות זו פרוך פל־פך

במחקר ה ת א ר י ם , שצריך ליחד לו מקום בכרך השלישי. אבל טוב להזכיר פה פרט אחד הנוגע לעניננו כאן: מחבר „אגרת אריסטיאס“, פנראה, הוא הראשון לסגנן את הרעיון הזה באופן גלוי וברור. בנואו לסגנן את עיקרי היהדות וביניהם עיקר הבריאה, הוא מעיר, שמעשה שטות הוא להשתחוות לאלים, שאין מיחסים להם אלא מעשה דימיוורגוס, כלומר, לברוא הרפכות חדשות מחמרים שכבר ישנם במציאות, ולסגלם לתשמישים ידועים, מבלי שיבראו את החומר בעצמו יש מאין (סימנים 132—136). בזה קורא הסופר מלחמה על תורת־האידיאות, שאין לה זכר בהרצאתו של תורת היהדות, ומראה באצבע על החילוק שבין תורת היהדות ופילוסופית אפלטון. וגם מחבר ספר החשמונאים השני, השקוע ראשו ורובו במוטיבים לקוחים מתוך ספרי אפלטון והפילוסופיה שלו, מטעים הוא ביחוד את תורת בריאת יש מאין בבחינת עיקר תורת היהדות (ז'), כ"ח). בנוגע לידידיה הדבר במחלוקת שנוי: יש מפרשים אותו במובן קדמות החומר, ויש מפרשים אותו במובן בריאת יש מאין. אבל חקירה מדויקה של כל המקומות, שבהם ידידיה עוסק במחקר זה, הולכה לידי מסקנה, שאין ספק בדבר, כי בקבלו את תורת־האידיאות מאת אפלטון רבו, קבל גם את תורת קדמות החומר, הפרוכה בה\* . ידידיה לא היה רואה פגימה בתורת היהדות על־ידי קבלו את תורת קדמות החומר, כלומר, רואה היה, ובאמת הוא הולך ולוחם ברגשותיו היהודיים המתקוממים נגד

\* עיין לשאלה זו בספר „פיהלואפיהע דער גריעכענ“ של אדוארד צללר, III, 2, עמוד 386—389, בהערות שם, שהוא מביא כמה מקומות מספרי ידידיה העוסקים בשאלה זו. ובכרך ראשון של החוצאה האשכנזית של ספרי זה (I, עמוד 71—72) הנחתי את הדבר בספק. אבל אחרי־כך אספתי את כל המקומות בספרי ידידיה, שיש להם איוו שייכות לשאלה זו, ומתוך בחינה מדוקדקה באתי למסקנה שבפנים; ומקום הדברים הוא בכרך השלישי. רבי עזריה מן האדומים, במאור עינים, אמרי כינה ס"ו, כותב: „מצאנו ראינו לאיכסיביאו הקיסרי, ספר ו', פרק ה' מהכנתו (כלומר מספר Praeparatio Evangelica). שאחרי הכיאו בשם דיאוגניסאו ואוריגנו נצרים קדמונים ראיות נכוחות על בטול דעת הקדמות... זכר גם פו את דברי ידידיה הלז הנמצאים לו בספר איננו אתנו והם אלה: „יש לנו להאמינ, שהוא יתברך ברא את החומר במדה מספקת אל הנבראות כולו... אין ספק שהמציא לו ההיולי המצטרך עד כחוט השערה“. אבל גלוי הדבר, שהדברים שלפנינו אינם אלא פירוש לעיקר הרביעי בעיקרים, שמנה ידידיה בסוף ספרו על הבריאה, ואינם מכריעים בשום אופן נגד מה שמצאנו בבחינת אחד היסודות העיקריים של שיטתו. אבל בכל זאת דברי איכסיאוס חשובים לנו מטעם אחר: הדורות אוריגנים — פמפיליוס — איכסיביאוס מקבילים להדורות רבי הושעיא — רב אבהו בקסריון אפשר, איפוא, שדעתו של ידידיה, לפי פירושה של אבות־הכנסיה האלה, השפיעה על החכמים בבואם לידי המסקנה של בריאת יש מאין. עיין להלן.

תורה זו, אבל מדפא הוא את רגשותיו אלה תחת עולה של סברתו הפילוסופית (וכן עשו איוז מפילוסופי ימיהבנינים שלנו). אבל מתנגדי תורה זו ראו באמונת קדמות החומר פגימה גדולה בעיקר אחרות אלוה; דעתם לא נתקררה אלא באחרות מוחלטת, שהיא ואין בלתי מציאות שרשית. הם דחו בשתי ידיים את תורתם של אפלטון ואריסטו, שני שרשים במציאות — חומר ורוח. ומפל שכן שהתנגדו לתורתם של שני גדולי הפילוסופים האלה בנוגע לרבי במחיצת יסוד הרוח. האידיאות של אפלטון אין מציאותן תלויה באלוה, וכן גם הצורות של אריסטו. וזה היה טעם נוסף להתנגדותם למרכבה ובראשית. במעשה-מרכבה המלאכים נמצאים נצחיים הם במחיצתו של אלוה, בשם שבמעשה-בראשית האידיאות נמצאים נצחיים הם במחיצתו של אלוה. ועוד טעם מיוחד היה להם להתנגדותם למרכבה: בתורת מעשה-מרכבה החומר בחמוקי המרכבה מקורו, כלומר, הוא נאצל באיזה אופן ממחיתו של אלוה, וזה מכנים גשמיים במחיצתו של אלוה.

אפשר הדבר, שבארץ-ישראל לא היו יורדים לעומק הדברים באותה בהירות שראו את יחס הענינים בחוג הספרות היונית-היהודית (מרת השפעת יון על חכמי התלמוד תתבאר יותר בכרך הרביעי, במחקר התארים). אבל עובדה היא, שבשם שהסופרים שבספרות היונית היו מקבלים את התורות הזרות האלו בעינים פקוחות להסכנה, הצפויה מהן לתורת היהדות, בעל-כרחם, לחוצים מההשפעות היוניות, שהיו מפכות עליהם בכת, כך גם חכמי התלמוד קבלו תורות אלו כמעט בעל-כרחם. מאד-מאד היו מהססים בדבר. רבן יוחנן בן זפאי, ראש שלשלת הקבלה של מרכבה, בעצמו גזר „ולא במרכבה ביחיד“, ורבי עקיבא, מי שחדש מעשה-בראשית ונכנס ראשון לפרס, גזר „ולא במעשה-בראשית בשנים“\*. השעה היתה צריכה לכך, המלחמה נגד האמונה החדשה, שהתחזקה בימים ההם, נחוצה היתה, והחכמים מנהיגי הדור בעל-כרחם יצאו מהתבודדותם והתרחקותם האופיי-ציאלית והיו עוסקים באותן התורות המסתוריות, שמהן ינקה התורה

\* עיון ירושלמי, חגיגה פ"ב, ה"א, ע"ו, ע"ג; באכה, שם, עמוד 334, 2, 3, וגראטן, „נאסטיציזמוס אונד יודענטהום“, עמוד 13, 30. — כנראה, נעלם משני החכמים האלה, שרבן יוחנן בן זכאי כבר אמר לתלמידיו (לפי שני התלמודים): „לא כך שניתי לכם: ולא במרכבה ביחיד?“ ובאמת בירושלמי אין טיחסים לרבי עקיבא אלא אסור הדרשה כמעשה בראשית, אבל לא זה של הדרשה כמעשה מרכבה, שבו רבן יוחנן בן זכאי בעצמו הוא מרא דעובדא.

החדשה, שָׁמְרָה לבלוע את היהדות ולהכחידה מן העולם. הם נזהרו מאד ונתנו לתורות האלו סגנון חדש, סגנון שיש בו כדי להרוס את היסוד, שעליו נבנתה האמונה החדשה, אבל כיון שנפתח הצנור, לא היו יכולים לעמוד בפני הזרם השוטף ולמחות ביד יחידים, שנלכדו ברשת הפרושה על כל כף ושעל במחיצתן של אותן התורות המסתוריות.

וסקירה קצרה מתוך המקורות התלמודיים תקיים לנו את האמור באופן ברור.

מרבן יוחנן בן זכאי עצמו יודעים אָנו מתוך התלמודים (ירושלמי חגיגה ע"ז ובבלי חגיגה י"ג — י"ד), שהוא היה דורש במעשה-מרפכה, ושאיזה מתלמידיו (הנופרים למעלה בשלשלת הקבלה ונוספו עליהם רב יוסף — בבבלי רבי יוסי — הפהן ורבי שמעון בן נתנאל בבחינת חברים, שהיה להם ענין במעשה-מרפכה) הרצו לפניו דברים במרפכה. אבל המאמר היחידי, שנמסר לנו ממנו, אין לו ענין אלא בשיעורים קוסמוגראפיים, שאי אפשר ללמוד מהם מאומה בנוגע לשאלות היסודיות, הכרוכות בתורת מרפכה (בבלי פסחים צ"ד, א'—ב', וחגיגה י"ג, עמוד א'). הראשון, שנמסרו לנו בשמו מאמרים העוסקים ביסודותיה התיאוריים של תורת מסתורין זו, הוא רבי יהושע בן חנניא:

„אדריינום שחיק טמיא שאל את רבי יהושע בן חנניה, אָמר ליה: אתם אומרים: אין פת של מעלה מקלסת ושונה, אלא בכל יום ויום הקרוש-ברוך-הוא בורא את של מלאכים חדשים והן אומרין שירה לפניו והולכין להן? אָמר ליה: הן. אָמר ליה: ולאן אינון אזלין? אָמר: מן הן דאיתברין (ממקום שהם נבראים). אָמר ליה: ומן אן הן איתברין? אָמר ליה: מן נהר דינור... אָמר ליה: ומן הן הוא אָתי? אָמר ליה: מן זיעתהון דחייטא, דאינון מויעין מן טעינון כורסייא דקורשא בריך הוא“ (בראשית רבה פרק ע"ח, א'; איכה רבה פרק ג', כ"א; עיין בבלי חגיגה י"ג, עמוד ב'). אדריינום (או אחד מפקידיו) שאל את רבי יהושע על-אדות השקפתם של התנאים באיכח היהדות על-דבר המלאכים, שאין להם עצמות ממשית, ואינם אלא ברואי יום-יום (עיין למעלה). והשואל מטעים לשואל: „אתם אומרים“. כי זה היה ענין של מחלוקת שבין התנאים מזה ובין הנוצרים מזה. הנוצרים הראשונים, שעדיין לא היו מתנגדים לחוקיות שבתורה ועדיין לא היו דורשים במעשה-בראשית, העמידו את אמונתם בישוע על תורת-המלאכים: ישוע היה מין מלאך הפנים,

שנתרקם בבשר-רודם, פרי לזכות ברואי מטה (עיון הויכוח של רב אידית למעלה). וכדי לסתור את בסיס-תורתם זה הטעימו התנאים, שכל המלאכים היורדים למטה אינם אלא ברואי יום-יום, בעוד שחיות הקודש, המלאכים נושאי המרכבה, קבועים ועומדים הם בתפקידם במרכבה ואינם יורדים מטה. ובוה, שהתנאים ירדו לתוך שרם של הנוצרים ועסקו במעשה-מרכבה, אבל נתנו לכל הענין סגנון חדש, הרסו את אשיותיה של האמונה החדשה: אין שום מקום למלאך ממינו של ישוע; המלאכים נושאי-הכסא קבועים ועומדים הם ואינם יורדים מטה, ואותם המלאכים היורדים מטה, אין להם ממשות אישית. שאלתו זו של אדריינוס כבר מתחילתה מכוונה היא כלפי שאלת החומר הקדום. ועל כן, פשהשיב רבי יהושע בחיוב והודה, שזו היא כאמת דעתם, ושפך, "הם", כלומר, התנאים המתנגדים להאמונה החדשה, אומרים, שאל אותו: "ולאן אינן אולין? כלומר, הלא מודה הוא רבי יהושע, שמלאכים יורדים מטה בדמות בשר-רודם, כלומר, מלובשים בחומר, ועל כן הוא שואל אותו, להיכן אותו החומר הולך אחרי שהמלאכים "הולכים להם"? וכשהשיב רבי יהושע: "מן הן דאתבריון", כבר הגיע השואל לשאלתו, שאליה כוון במחשבה תחילה: "ומן אן הן איתבריון?" — "ומהיכן המלאכים נבראים?" יכול היה רבי יהושע להשיב, שהמלאכים נבראים יש מאין, אלא שתורת-המרכבה בכלל מתנגדת לתורת בריאה מאין: מלאכי המרכבה, חיות הקודש, נצחיים הם, וכל המלאכים הנבראים, בהכרח בהם מקורם. ותשובתו של רבי יהושע לשאלה זו, שהמלאכים נבראים מן נהר דינור, ושנהר דינור שופע מויעת חיות הקודש, המזיעות מחמת פסא-הכביד, שהן טעונות על גביהן, היא מליצה אנדית נפלאה לסנן בה את תורת-השפע או תורת-אצילות, כלומר, אצילות החומר מתוך חביוני המרכבה. גם המאמר הזה פשהוא לעצמו, אף-על-פי שאינו נוגע בשאלת החומר הקדום הכללי, אלא בזה של המלאכים, מקרב את ההשערה, שרבי יהושע נוהה אחרי תורת אצילות החומר ממחיצת אלוה. אבל יש לנו מאמר אחד בשם רבי יהושע, שבו הוא נותן לתורה זו מבטא יותר ברור. וביחוד אם מרמים אנו את דבריו של רבי יהושע בענין זה לדבריו של רבן גמליאל. רבן גמליאל זה, רבן גמליאל דיבנה, שבא לנשיאות או אחרי מותו של רבן יוחנן בן זכאי, או אחרי שנעשה גדול בשנים, היה בא-כחה של היהדות האבטוריטיטיבית, וכנראה לא היה נוהה אחרי תורת מרכבה. ועל כן, פשנשאל שאלה זו, שפנראה היתה שאלה שרבים

מצאו בה ענין לענות בה באותם הימים, הטעים את תורת היהדות על טהרה, תורת בריאת יש מאין: „פילוסופוס אחד שאל את רבן גמליאל, אָמר ליה: צייר גדול הוא אלהיכם, אלא שמצא סממנים טובים, שסייעו אותו: תוהו ובוהו וחושך ורות ומים ותהומות. אָמר ליה: תיפח רוחיה דההוא גברא, כולֵהון כתיב בהן בריאָה: תוהו ובוהו, שנאמר (ישעיהו מ"ה): עושה שלום ובורא רע; חושך (שם) — יוצר אור ובורא חושך; מים (תהלים קמ"ה) — הללוהו שמי השמים והמים, למה? — שצוה ונבראו; רוח (עמוס ד') — פי הנה יוצר הרים ובורא רוח; תהומות (משלי ח') — באין תהומות חוללתני". ענין הויכוח כאן ברור הוא: הפילוסופוס נסה להוכיח, שהתורה בעצמה אינה מלמדת כלל בריאת יש מאין אלא מחומר קדום, והוא מונה ששה יסודות, שלפי דברי הפתוב עצמו קדמו לבריאה, ושמהן ברא הקדוש־ברוך־הוא את העולם. „אלהיכם צייר גדול הוא". כלומר, הוא דימיאורגוס בלבד, שבכתו לתת צורה חדשה ליש, אבל אין בכחו לברוא יש מאין. ורבן גמליאל הוכיח לו מן הפתובים, שפל היסודות האלה ברואים היו מאין, ובוה חזק את תורת היהדות האבטור ריטטיבית בענין זה. לא כן רבי יהושע: גם הוא ידע את הפתובים, שמתוכם הוכיח רבן גמליאל, שהיהדות מלמדת תורת בריאת יש מאין, אבל בשאלו אדריינום: כיצד ברא הקדוש־ברוך־הוא את עולמו? לא השיב לו את התשובה הפשוטה, שברא יש מאין: „כיצד ברא הקדוש־ברוך־הוא את עולמו? אָמר רבי יוחנן: נטל הקדוש־ברוך־הוא שתי פקיעות, אחת של אש ואחת של שלג ופתכן זה בזה ומהן נברא העולם. רבי חנינא אָמר: אַרבע, לַאַרבע רוחות השמים; רבי חמא בר חנינא אָמר: שש, אַרבע לַאַרבע רוחות העולם ואחת מלמעלן ואחת מלמטן. אַרריינום שחיק עצמות שאליה לרבי יהושע בן חנינא, אָמר ליה: כיצד ברא הקדוש־ברוך־הוא את עולמו? אָמר ליה כההוא דאָמר רבי חמא בר חנינא. אָמר ליה: אפשר כן? אתמהא. הכניסו לבית קטן, אָמר ליה: פשוט ירך למורת ולמערב, לצפון ולדרום. אָמר ליה: כך היה מעשה לפני הקדוש־ברוך־הוא" (בראשית רבה, פרשה י', ג').

אָמנם האמוראים רבי יוחנן ורבי חנינא (בר חמא) ורבי חמא בנו מתוכחים בדבר, ומאחר שיודעים אָנו (עיון להלן), שהאמוראים האלה קבלו את תורת בריאת יש מאין על יסוד האבטוריטה של המשנה, גלוי הוא, שהם הכינו את השאלה כיצד ברא הקדוש־ברוך־הוא את עולמו? שהיא

חוקרת אחרי סדרה הטכני של הבריאה, ככמחלוקות אחרות מן המין הזה, הנמצאות בכמה מקומות בספרות התלמודית. ואולם העובדה, שהאמוראים קבלו את מאמרו של רבי יהושע ופירשו אותו בהסכמ להשקפתם, אינה מחלישה את ערך אותם הסימנים, המגלים באופן ברור, שתוכן השאלה היה נוגע לשאלת הבריאה, אם יש מאין או יש מיש. תמונת הפקיעה, שהשתמש בה רבי יהושע, אינה מסוגלה כלל לסמן את תערובת היסודות, אבל מסוגלה היא באופן נפלא לכמן בה את התפתחותם של היסודות מתוך מרכז קדמון. וגם הדימונסטראטיה בבית קטן אין לה שום מובן ואינה מוכיחה כלום בשאלת התערובת הטכנית, בעוד שהיא מאירה ומבהירה את הענין, אם כוונתה לתת לנו ציור המקרב לתפיסתנו את התפרכותה הפנימית של ההווה בשעת מעשהבראשית בכל גלוייה העתידים. וגם המליצה: „כך היה מעשה לפני הקדוש-ברוך-הוא” מוכנה גלוי הוא, שמרחקי המקום אין ואפס הם לפני הבורא, כלומר, כשם שאין מרחקים בבית קטן מונעים את האדם להיות ממלא את כל המקום, כך לא היתה שום מניעה מקומית לפני הקדוש-ברוך-הוא בשעת הבריאה, משום ש„הקדוש-ברוך-הוא הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו”, כלומר, המקום עצמו אינו אלא תולדת הבריאה. וכל זה אין לו שום ענין להשאלה על-דבר התערובת הטכנית. התפתחותם של היסודות מתוך מרכז קדמון עדיין אינה תורת אצילות החומר מאלוה במובן האפלטוניים החדשים. אבל אחרי שיודעים אנו, שרבי יהושע מלמד את תורת אצילות המלאכים מן המרפבה באופן דנאי, וגם זוכרים אנו את מקומו המיוחד של „שלג מתחת פסא-הכבוד” בתורת-מרכבה (עיין פרקי דרבי אליעזר פרק ג' ובראשית רבה פרשה א', ט'), גלוי הוא, שתורתו של רבי יהושע פאן קרובה היא לכל הפחות לתורת האצילות של האפלטוניים החדשים. שני היסודות, אש ושלג, כנראה, שתי זרועות האצילות הם. האש אצולה מן נהר די נור הבא מזיעת חיות הקודש שבמרפבה, והשלג אצול מ„שלג שתחת פסא-הכבוד”. ואולי האש והשלג מכוונים לצורה וחומר. וגם התמונה, שבה תארו את תורת-המרפבה, מחזקת את פירושונו בדברי רבי יהושע: „התורה הזו דומה לשני שבילים, אחד של אור ואחד של שלג, היטה בזה מת באור, היטה בזה מת בשלג. מה יעשה? יהלך באמצע” (ירושלמי חגיגה ע"ז, עמוד א'; תוספתא חגיגה פרק ב', ו'; אבות דרבי נתן פרק כ"ח, י'; עיין בכלי חגיגה י"ד, עמוד ב': „פתח רבי אלעזר בן ערך

במעשה־מרכבה ודרש, ירדה אש מן השמים וסיבכה כל האילנות שבשרה“).

זו, איפוא, היתה דרכם של התנאים הראשונים כשירדו ממרום עמדתם האבטוריטיטיבית ודרשו במעשה־מרכבה, שבאותם הימים עדיין היתה בסיסה של האמונה החדשה: עשו את חיות הקודש לקבועים ועומדים, שאינם יורדים מטה, ואת המלאכים היוורדים מטה, לברואי יוסיוס, ולא הניחו מקום לישוע בתפקידו של מלאך נצחי, שהתלבש בשר־רדם וירד לברואי מטה, כדי לנאלם. ומתוך עסקם במעשה־מרכבה לשם מלחמה נלכדו בפח תורות מסתוריות של מלאכים נצחיים ואצילות החומר. אבל לא אָרכו הימים ובאי־כח היהדות הפירו, ששנוי גדול נעשה במחנה הנוצרים: מפתה פנימית בתוך היהדות נעשו הנוצרים לכתה בין־לאומית, שבָּאָה לפשוט מהיהדות את צורתה הלאומית, שנתרקמה בחוקיה הרתיים של התורה, כדי לעשות את היהדות לדת־עולם, בין־לאומית. ומתוך צורך זה, צורך ההתנגדות לחוקי התורה, בא שנוי גדול גם ביסודותיה התיאוריים של האמונה הנוצרית: הפריסטולוגיה האנטינומית לא מצָּאָה את ספוקה בתורת המלאכים בבחינת בסיס האמונה בישוע, ובאי־כחה החלו לדרוש הרבה בתורת־האידיאות: ישוע הוא האיקון המקורי, הלוגוס, הדבור, שבו נכרא העולם, בן אלהים, שבא לבטל את תורת משה עבד אלהים. ישוע, הדבור האלהי המקורי, כדאי הוא לבטל את הדבור שבא למשה, העבד, בדבר החוקים הרתיים. וכדי לקדם את פני הסכנה החדשה הזאת, החלו גם חכמי ישראל לדרוש במעשה־כראשית, בתורת־האידיאות.

הראשון בין באי־כח היהדות האבטוריטיבית, שהכניס את תורת־האידיאות לתוך מחיצתה, הוא, כנראה, רבי עקיבא.

יודעים אָנו ברבי עקיבא, שהוא היה לוחם נאמן וקנאי נגד הפריסטור־לוגיה האנטינומית, וגם שבמלחמתו זו הפליג ללכת בקבלו את תורת הלוגוס, אלא שבעוד שהנוצרים דרשו: ישוע הוא הלוגוס, חרש רבי עקיבא את האגדה המצויה בספרות היונית־היהודית: התורה היא הלוגוס, ובתורה ברא הקדוש־ברוך־הוא את העולם: „הוא (רבי עקיבא) היה אומר: חביב אָדם, שנכרא בצלם. חפה יתירה — נודעת לו שנכרא בצלם, שנאמר (בראשית ט“): „בצלם אלהים עשה את האָדם“. חביבין ישראל שנקראו בנים למקום. חפה יתירה — נודעת להם שנקראו בנים למקום, שנאמר (דברים י“ד): „בנים אתם לה' אלהיכם“. חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה. חפה יתירה —

נודעת להם שניתן להם כלי חמדה, שבו נברא העולם, שנאמר (משלי ד'): „כי לקח טוב נתתי לכם, תורתִי אל תעזובו“ (משנה אבות פרק ג', י"ד). שלשת המאמרים האלה מכוונים הם נגד שלש הטענות העיקריות של הכריסטולוגיה האנטינומית. זו דורשת, שישוע הוא האיקון המקורי, צלם אלהים המקורי, שבו נברא אדם הראשון; ורבי עקיבא דורש לעומתה, שכל אדם נברא בצלם אלהים המקורי. זו דורשת, שישוע הוא בן אלהים ועל כן גדול הוא ממשה, שהוא עבד אלהים; ורבי עקיבא דורש לעומתה, שישיראל נקראים בנים למקום. זו דורשת, שישוע הוא הלוגוס, כלי חמדה, שבו נברא העולם; ורבי עקיבא דורש לעומתה, שהתורה שניתנה לישראל החביבים למקום, היא־היא הלוגוס, כלי חמדה, שבו נברא העולם. לכל טענה וטענה של הכריסטולוגיה האנטינומית מראה רבי עקיבא על השוכר שבצדה\*.

גלוי הוא, שרבי עקיבא חושב את התורה לנמצא נצחי, שאם לא כן לא היה סותם את דבריו והיה אומר בפירושו, שגם התורה היא נבראת. וצריך להזכיר כאן את דרכו של רבי עקיבא „לדרוש על כל סוץ וקוץ תילין תילין של הלכות“ (בבלי מנחות כ"ט, עמוד ב'), כדי לרדת לסוף מובנה של תורת הלוגוס בסגנונו של רבי עקיבא: התורה היא הלוגוס, ואותיותיה וכתריהן ותניהן הן האיריאות. ואת זה רואים אָנוּ ביחוד בדברי האחרונים, ששאלו תורתו זו של רבי עקיבא. רבי הושעיא רבה דורש: „התורה אומרת: אני הייתי כלי אומנותו של הקדוש־ברוך־הוא. בנהג שבועלם, מלך בשר־ודם בונה פלטין אינו בונה אותה מדעת עצמו, אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו, אלא דיפתראות ופינקסאות יש לו, לרעת היאך הוא עושה חדרים, היאך הוא עושה פשפושין. כך היה הקדוש־ברוך־הוא מביט בתורה ובורא את העולם“ (בראשית רבה

\* בענין בריצה בצלם עיין גם תוספתא יבמות פרק ח', ד'. אברהם ניינו ב„סארלעוונגען“ שלו למסכת אבות דוחה את הפירוש של „חבה נודעת“ במובנה הפשוט של המלה. ובלי ספק צדק בהערתו, שהמליצה „הודעת חבה“ מובנה היא „הראות חבה“. אלא שבנידון המשנה שלפנינו איאפשר, לפי דעתי, להבין את המלה „נודעת“ במובנה המליצי אלא כמאמר השלישי של המשנה, במקום שיש כאן הדרגה והוספה; לא רק, שנתן להם כלי־חמדה, אלא שחבה יתירה נודעת להם, שכלי זה, שהוא כלי־חמדה גם כשהוא לעצמו, חשוב הוא ביותר, מפני שבו נברא העולם. אבל בשני המאמרים הראשונים אין הוספה והדרגה, ומוכרחים אנו לפרש, שהחבה היתה יתירה בזה, שהקדוש־ברוך־הוא הודיע לאדם, שנברא בצלם, ולישראל, שנקראו בנים למקום. ולשם התאמה צריך לפרש גם כמאמר השלישי במובן הפשוט של המלה „נודעת“.

פרשה א', ב'). ורב, שהביא אתו תורת מסתורין מארץ-ישראל לבבל (עיין להלן), מסגנן את תורתו זו של רבי עקיבא כמעט באותו סגנון עצמו, שבו אנו מוצאים אותה בדברי יודיה. וגם מאמרו של רבי יונתן, שלפני מאמרו של רב המרומז כאן, שגם הוא פרט אחד בשיטה זו, נמצא כמעט מלה במלה בדברי יודיה: „אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: „בצלאל“ על שם חכמתו נקרא — — — שמא כך אמר לך הקדוש-ברוך-הוא: עשה משפן, ארון וכלים? אמר לו: שמא בצל אל היית וידעת. אמר רב יהודה אמר רב: יודע היה בצלאל לצרף אותיות, שנבראו בהן שמים וארץ. כתיב הכא (שמות ל"ה) „וימלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת“, וכתוב התם (משלי ג'): „ה' בחכמה יסד ארץ, כונן שמים בתבונה“, וכתוב (שם): „בדעתו תהומות נבקעו“ (בבלי ברכות ג"ה, עמוד א'). שני המאמרים האלה הם קטעים מתורת מעשה-הבראשית. העולם נברא ב„חכמה“, שהיא לוגוס, ובצלאל נקרא על שם „חכמתו“, מפני שהיה בצל אל, והיה יודע לצרף אותיות (= אידיאות), שבהן נבראו שמים וארץ. גם יודיה אומר כך: „בצלאל“ מפרשים: בצל אל, והנה צלו של אל הוא חכמתו, שבה השתמש בכלי אומנות וברא את העולם\* . וגם תורת המשפן וכליו באידיאה, הרמוזה כאן בדברי האמוראים כדברי יודיה, מסורה היא לנו בשמו של רבי עקיבא (ספרי בהעלותך פסקא ע"א). הפתובים, איפוא, שמהם דורשינו יודיה וחכמי התלמוד את תורת-האידיאות, הם אותם עצמם: בריאת האדם בצלם והקמת המשפן בתבנית שהראה משה בהר. וגם הפתובים במשלי (ח', כ"ד; ג', י"ט), שהאמוראים מביאים, מרמזים באמת לתורה זו. ואי-אפשר בשום אופן ליחס את ההתאמה המדויקה שבמדרש יודיה ומדרש האמוראים למקרה. אָמנם אין צורך להחליט, שרבי עקיבא, או איזה הנא אחר בארץ-ישראל, שאב מתוך ספריו של יודיה, או ששמע מדרשים אלה בשמו, או בשם חכמי אלכסנדריה בכלל, אם פי רבי עקיבא בנסיעותיו הרבות והארזכות אפשר שהיה גם באלכסנדריה של מצרים. צריך להזכיר, שגם כאן, כבמקומות אחרים בספריו, מביא יודיה פירוש רגיל ומצוי בחוגיו („מפרשים“ — ἐξηγησεται).

\* „רמוי התורה“ עמוד 106, הוצאת כהן, I, עמוד 124 :

... ἐξηγησεται οὖν Βεσελεὴλ ἐν σαυτῶσσι... φ καθάπερ  
δ ο γ ά ν ψ προσεχησάμενος ἔκαστοισι... .

ובכלל אין אָנו דנים כאן בשאלת מי תלוי במי. השפעה יונית היתה בארץ־ישראל גם מפלי מצועה של אלכסנדריה, ולא עור, אלא שהיתה בארץ־ישראל עוד קודם שהיה מרכז ספרותי באלכסנדריה. ההשערה קרובה היא מאד, שפירוש זה היה שגור בפי חכמי בראשית שבימי ידידיה ורבי עקיבא, ועלידי רב נתלגל לבבל. אָמנם מוצאים אָנו בשם רבי עקיבא: „אין ספק לאָדם לידע מה דמות (= אידיאה) למעלה, ואלמלא כן היו מוסרין לו מפתחות ויודע במה נבראו שמים וארץ“\*. אבל גלוי הוא, שכוונתו בכאן הוא לאָדם בכלל, ואינו ממעט אָדם בעל צורה, שרוח אלהים מלא אותו בחכמה ובתבונה וברעת. אדרבה, המאמר הזה מוכיח, שגם רבי עקיבא היה חושב מחשבות על־דבר מסירת מפתחות הבריאה לאָדם. ובכלל יודעים אָנו, שמסור האגדה הוא בארץ־ישראל, ומשם באָה לבבל (עיין להלן).

מתוך האָמור נבין היטב את הספור על־דבר כניסת רבי עקיבא וחבריו לפרדס, שהוא המקור הראשי לתורת מעשה־בראשית של רבי עקיבא וסיעתו:

„רבי יודה בר פזי בשם רבי יוסי בי רבי יודה: ג' הרצו תורתן לפני רבן: רבי יהושע (בן חנניא) לפני רבן יוחנן בן זכאי, רבי עקיבא לפני רבי יהושע, חנניה בן חכייני לפני רבי עקיבא. מכּן והילך אין דעתן נסיה. ארבעה נכנסו לפרדס: אחד הציץ ומת, אחד הציץ ונפגע, אחד הציץ וקיצץ בנטיעות, אחד נכנס בשלום ויצא בשלום. בן־עזאי הציץ ונפגע, עליו הכתוב אומר (משלי כ"ה, ט"ז): „דבש מצאת, אכול דייך“. בן־זומא הציץ ומת, עליו הכתוב אומר (תהלים קט"ז, ט"ו): „יִסַר בעיני ה' המותה לחסידיו“. אחר הציץ וקיצץ בנטיעות (מני אחר? אלישע בן אבויה — — —), עליו הכתוב אומר (קוהלת ה', ה'): „אַל תתן את פיך לחטיא את בשרך ונומר“ — — — רבי עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום, עליו הכתוב אומר (שיר השירים א', ד'): „משכני אחריק נרוצה“ (ירושלמי חגיגה ע"ז, עמוד ב'; תוספתא חגיגה פרק ב', ב' — ד'; בבלי חגיגה י"ד, עמוד ב'). הבאנו את ספור הפרדס בנוסח הירושלמי (בתוספתא ובבלי ישנם שנויים אחדים) משום חשיבותה של ההערה שבין הספור על שלשלת-

\* אבות דרבי נתן פרק ל"ט, א'; עיין באכר, שם, עמוד 280, הערה א'. כל המאמרים שחובאו שם בסגנון: „הוא היה אומר“ בהכרח הם בשמו של רבי עקיבא, מאחר שכוללים הם את מאמרו הנודע: „הכל צפוי וכו'“. בהוצאות המצויות מובא המאמר, תכניו אדם שנברא בצלם“ בשם ר"ם (רבי מאיר), אבל גלוי הוא, שצריך להיות ר"ע (רבי עקיבא).

הקבלה של מרכבה והספור על הכנסת מעשה-בראשית למחיצת התנאים, דברים שאינם לא בתוספתא ולא בבבלי. כוונתי להערה: "מפן והילך אין דעתן נקיה". הדברים האלה מוכיחים, שבעלי מרכבה לא היתה דעתם נוחה ממעשה-בראשית. רבי עקיבא, שהיה אחד מזקני המרכבה, הביא, איפוא, פנים חדשות לתוך תורה זו, במה שהרפיכה עם מעשה-בראשית. חבריו, זקני המרכבה, בפרו, כנראה, מעשה-מרכבה על מעשה-בראשית, מפני שהראשונה יש לה יסוד במקרא במדה מרובה ממעשה-בראשית. ורבי עקיבא גם הוא, כנראה, השתדל לקשר את שתי התורות המסתוריות האלו באופן שאינו מכריחו לקבל את תורת קדמות החומר, וגם בתורת האידיאות לא היה רבי עקיבא, כנראה, נכון להפליג ללכת כל-כך פחבריו. בנוגע לתורת האידיאות מוצאים אנו, כי בעוד שרבי עקיבא אומר, שהמצוה: "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ" (ויקרא י"ט, י"ח) היא "כלל גדול בתורה", בן עזאי חולק עליו ואומר, שבריאת האדם בצלם היא "כלל גדול מזה" (ספרא לפסוק וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ; ירושלמי נדרים מ"א, ע"ג; בראשית רבה כ"ד, ח'. גלוי הדבר, שדבריו של רבי תנחומא בבראשית רבה, "דע למי אתה מבוה, בדמות אלהים עשה אותו", — הם פירוש לדברי בן עזאי, להראות, היאך לומד בן עזאי מ"אלה תולדות" מה שרבי עקיבא לומד מ"וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ"; עיין באכר, שם, עמוד 417, הערה 4)\*. אבל יותר חשוב בזה הוא ענין שאלת קדמות החומר. בספור הבבלי מוצאים אנו את ההוספה: "אמר להם רבי עקיבא: פשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור, אל תאמרו מים מים". כדי להבין את הדברים האלה צריך להזכיר, ששמוש הלשון בתקופה העתיקה בכלל, שהלך ונמשך מימות אנדת התהום (תיאמת), ושרשומיו ניפרים גם במקרא (בראשית א', ב'; יחזקאל א', כ"ד), היה "מים" בכתינת חומר קדום. והנה בעלי המרכבה באו באיזה אופן לידי ההשקפה, שאין זה לפי כבודו של אלוה, שיהיה "מים" או "סריה" (עיין תאלס ואחרים בפילוסופיה יונית) במחיצתו, ועל כן החליפום ב"שלג" ("אבני שיש טהור") שתחת פסא-הכבוד. רבי עקיבא, איפוא, היה מזהיר את חבריו, כי בלכתם לטייל בפרדס (שם סימבולי לתורת האידיאות,

\* ובכלל מוצאים אנו, שבו-עזאי היה לוחם נגד הנצרות, וביחוד נגד האנטינומיות, וגם נגד היודעים שבמחנה הנוצרים; עיין איכה רבתי א', א'; ווייס, "דור דור ודורשיה" ב', עמוד כ"ה; ילינס, "היסטוריא-פלאטט דעס אריענס", כרך י', עמוד 474; באכר, שם, עמוד 421, הערה א'; ספרי במדבר פסקא קמ"ג; בבלי מנחות ק"י, עמוד א'.

שגם ידידיה השתמש בו כמוכח זה; עיין גראטץ, גנאסטיציזמוס, עמודים 58—59 והערה; ועיין בהערתנו הכללית בסוף תקופה זו), בל יכשלו בתורת קדמות החומר\*. בעלי המרכבה היו מפרשים, שהמים הנזכרים בכריאת העולם (עיין יחזקאל א', פסוק כ"ב, בקשר את פסוק כ"ד) היו מחוץ ל"רקיע בעין הקרח הנורא", שהיה נטוי על ראשי החיה מלמעלה, והמים האלה, כנראה, הם "המים העליונים", שהם כמין יסודי-הצורה ל"המים התחתונים", שהם בבחינת חומר טבעי בעולם השפל, שצריך להרחיקו מתוך מחיצת המרכבה, אף-על-פי שהוא נאצל ממקור המרכבה באצילות משתלשלת.

מתוך זה נבין את הויכוח שבין רבי יהושע בן חנניא, בעל המרכבה, ובן זומא, אחד מ"שני הדרשנים" הגדולים, שנכנסו לפרדם: "מעשה ברבי יהושע שהיה מהלך באיסטרטא ובן זומא בא כנגדו. הגיע אצלו ולא שאל בשלומו. אָמר לו: מאין ולָאָן בן זומא? אָמר לו: מסתפל הייתי במעשה-בראשית, ואין בין מים העליונים למים התחתונים אפילו

\* ירושלמי חגיגה ע"ו, ע"ג בסופו: "למלך שבנה פלטין במקום ביבים, במקום אשפות, במקום סריות, מי שהוא בא ואומר: הפלטין הוּו במקום ביבין הוא, במקום אשפות הוא, במקום סריות הוא, אינו פוגם? כך מי שהוא אומר: בתחילה היה העולם מים במים, הרי זה פוגם" (עיין עבודה זרה א', בראש הפרק: דרש רבי יודה בר פוי: בתחילה היה העולם מים במים, ועיין להלן); בבבלי חגיגה ט"ו, ע"א: "רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרווייהו: משל למלך בשרודם שאמר לעבדיו: בננו לי פלטין גדולין על האשפה, הלכו ובנו לו, אין רצונו של מלך להזכיר שם אשפה", בראשית רבה, פרשה א', ז' כבירושלמי, אבל הסיום הוא: "כך כל מי שהוא בא לומר: העולם הזה נברא מתוך תהו ובהו, אינו פוגם? רב הונא בשם בר קפרא אומר: אילולי שהדבר כתוב, אי אפשר לאמרו: "בראשית ברא אלהים", מנין הו? "והארץ היתה תהו ובהו". — גראטץ, "גנאסטיציזמוס", עמודים 30—34, מפרש את סוף דברי הירושלמי נגד קדמות החומר, בעוד שדברי בר קפרא הוא מפרש כמובן ההשקפה של קדמות החומר. אבל גלוי הדבר, שאין דנים כאן בשאלת קדמות החומר, כי הלא אפשר הוא, שהעולם נברא ממים או מתהו ובהו, אלא שהקדוש-בירדהווא ברא את היסודות האלה מאין, כמובן תשובתו של רבן גמליאל לאותו פילוסופוס. הענין הנדון כאן הוא, שאין זה לפי כבודו של אלוה לאמר, שהוא ברא את העולם מ"מים", או "סריה", גם אם ברא את אלה מאין. אמנם בנדון רבי עקיבא אנו למדים, שהוא מזהיר לא רק נגד הציור, שהחומר הקדום הית, "מים", אלא גם, שהיה נצח, ממה שמוצאים אנו במקומות אחרים, שבעלי-פרדם היו מאמינים בקדמות החומר, כאשר יבוא. גם גראטץ, שם, עמוד 95, מפרש את הוהרתו של רבי עקיבא כמובן: מים — חומר קדום אלא שלא מצא פירוש להמליצה, "אכני שיש טהור". טעם הדבר הוא, שנעלם מעיניו, שרבי עקיבא הוא-הוא שהתחיל לדרוש במעשה-בראשית, שהרכיב באיזה אופן במעשה-מרכבה. לפי גראטץ המליצה בירושלמי: "מכּו והילך אין דעתו נקיה" אומרת, שבעלי המסתורין המאוחרים נטו לדעות היודעים. אבל גלוי הוא, שאינו כן, אחרי שלפי זה גם רבי עקיבא, שיצא בשלום ונכנס בשלום, הוא בכלל היודעים. עיין בהערתנו בסוף הענין.

טפת, שנאמר (בראשית א', ב'): „ורוח אלהים מרחפת על פני המים“, ואומר (דברים ל"ב, י"א): „כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף“, מה נשר זה טס על גבי קינו, נוגע ואינו נוגע, כך אין בין מים העליונים למים התחתונים אפילו טפה. באותה שעה אָמר להן רבי יהושע לתלמידיו: כבר בן זומא מבחוץ. לא היו ימים מועטים עד שנסתלק בן זומא.“ (תוספתא חגיגה פרק ב', ה'; בירושלמי לפני הספור על-דבר שלשלת הקבלה של מרכבה, ובבבלי אחר הספור — כמו בתוספתא — בשנויי נוסחה). ענינו של הויכוח, כנראה, הוא, שרבי יהושע, בעל המרכבה, יודע היה, שבן זומא החל לעסוק במעשה-הבראשית. וכשראָה, שבן זומא מתרחק ממנו, שאַל אותו על הענין, שמעסיק אותו כל-כָּך, שלא שאַל בשלֹמו. ובן זומא משיבו, שלפי הסתכלותו עכשיו אין חילוק בין מים העליונים למים התחתונים, אלא כל המים, שהוא חומר קדום, מצטיירים על-ידי רוח אלהים, שהוא יסוד הצורה. ודעה זו באמת נמסרה לנו בשם בן עזאי ובן זומא בדברים מפורשים וברורים: „אָמר רבי לוי: יש מן הדרשנים שהן דורשין, כגון בן עזאי ובן זומא: נעשה קולו של הקדוש-ברוך-הוא מיטטרון למשה, בשעה שאָמר לו (דברים ל"ב): „עלה אל הר העברים וגומר“. נעשה קולו של הקדוש-ברוך-הוא מיטטרון על המים, הרא הוא דכתיב (תהלים כ"ט): „קול ה' על המים“ (בראשית רבה פרשה ה', ב'). ואם זוכרים אָנו את מקומו של מיטטרון בספור הפרדס (כאשר נראה בסמוך) ומשויים מאמר זה לתשובתו של בן זומא לרבי יהושע בספור שלמעלה, הרי גלוי הוא, שקולו של אלוה, בבחינת מיטטרון, על המים אינו אלא המאמר, או הלוגוס, בבחינת יסוד הצורה, היוצר ומצייר את המים בבחינת יסוד החומר (הקדום). וזה, כנראה, גם מובנה של מסורה אחרת בשם בן זומא: „ויעש אלהים את הרקיע“ (בראשית א', ז'), זה אחד מן המקראות, שהרעיש בן זומא את העולם: „ויעש“, אתמאה: והלא במאמר הן? הוי (תהלים ל"ג): „בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאָם“ (בראשית רבה פרשה ד', ז'). המלה „ויעש“ מצויה גם בשאר בריאות בראשית, ומפני מה הרעיש בן זומא את העולם על מלה זו דוקא כאן? אין זה אלא מפני שבאן מלה זו מוסבה על ההבדלה שבין מים עליונים למים תחתונים, אשר לפי שיטתו, שהוא מתנגד לתורת האצילות של בעלי מרכבה (עייין בדברי רבי יהושע למעלה: „כבר בן זומא מבחוץ“, כלומר,

עזב את תורת מרכבה לגמרי ונכשל בתורה חיצונית, לפי דעתו של רבי יהושע, פלומר, בתורת בראשית), הפל אחד הם בבחינת חומר קדום, וקולו או מאמרו של אלוה בבחינת מיטטרון, יסוד הצורה, מציירו וכורא ממנו את העולם\*.

החילוק שבין בן עזאי ובן זומא מזה ובין אלישע בן אבויה אחר מזה, פנראה, הוא זה. שני הדרשנים קבלו את תורת-הלוגוס וכנו אותו בשם מיטטרון, הידוע מתורת-מרכבה, אבל עמדו על דעת המסורה, שמטטרון הוא אחר מנושאי המרכבה, שאינו מתרחק ממקומו, כטענת באי-כח היהדות. שאין כאן מקום לישוע בבחינת מלאך עליון לרדת לעולם השפל, כדי לגאלו וליסד מלכות שמים בארץ. לא כן אלישע בן אבויה: בירדו לתוך הפרדס, כדי ללחום נגד הנצרות בביתה, נלכד ברשתה של זו, והושיב און מיטטרון, ישוע, על כסא-הכבוד, ובוה הודה אישיות אלהיון לישוע: „חזא מיטטרון דאיתיה בא ליה רשותא למיתו: למיכתב וכוותא דישראל. אָמר: גמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי, שמא חס ושלום שתי רשויות הן?״ (בבלי חגיגה ט״ו, עמוד א׳, בהמשך ספור הפרדס)\*\*.

\* מאמרם של בן-עזאי ובן-זומא: „נעשה קולו של הקדוש-ברוך-הוא מיטטרון למשה״ יש לו מקבילים בספרי דברים פסא של״ח ובמדבר פסא קל״ו. וכבר הוכחנו ב„תולדות העיקרים בישראל“, שאם בודקים אנו את הנוסחה בספרי דברים של״ח באור היוצא מהמאמרים בספרי דברים שג״ו וילקוט סימן תתקמ״ט, יוצא לנו ברור, שהשם מיטטרון שם הוא הוספה מאוחרת. מתוך עניננו כאן חשוב הוא הדבר לראות, שכנראה התנאים, המשתתפים במחלוקת על-דבר אופן ראותו של משה את הארץ, הולכים לשיטתם במעשה מרכבה ובראשית: רבי עקיבא, שקבל ממעשה-בראשית רק את תורת האידיאות ונוהר מתורת חומר (קדום) וצורה שלה, סובר, שהקדוש-ברוך-הוא הראה את הארץ למשה באידיאה. בן-עזאי ובן-זומא, שקבלו את תורת הלוגוס בבחינת יסוד הצורה לחומר קדום, סוברים שהלוגוס היה לו מיטטרון למשה, ובו ראה משה את הארץ. רבי יהושע, בעל תורת-המרכבה, סובר, שהקדוש-ברוך-הוא הראה לו למשה את הארץ באצבעו. רבי אליעזר, שאינו דורש לא במרכבה ולא בבראשית, סובר, שהקדוש-ברוך-הוא חוק את חוש הראות של משה, ומשה ראה את הארץ, מרחוק, בעיניו ממש.

\*\* נראטי, „נאסמציזיומוס“, עמודים 65—66, בהשתדלות-שאא שלו, למצוא בתורת אחר את הדימיון של היודעים, מכנים במאמר זה דברים, שאין המאמר הולמם כלל. נעלם מעיניו מובנם הלוי של הדברים, שלא זכותם של ישראל היא המוטעמה כאן, אלא הרשות לשבת על הכסא, שמתוכה בא אחר לידי שתי רשויות, או שניות. המלה „דלמעלה“, כמובן, אינה מוסבה על אלוה, שלכל הרעות במחנה בעלי-מרכבה הוא „יושב על כסא רם ונשא“, אלא על נושאי המרכבה, שלהם אין ישיבה, כי זכות הישיבה היא סימן אלהות: עיין ב„אני מאמין“ הנוצרי: „יש שב לימין האב״; בהוספה הנוצרית

להפסוק, שפסקו חבריו על אחר (קהלת ה', ה'; בבלי שם): „אל תתן את פיך לחטיא את בשרך ואל תאמר לפני המלאך (דברים של הערצה ורוממות לעשותו אלוה), כי שגגה היא למה יקצוף האלהים על קולך (על הפירוש שאַתָּה נותן ל„קול“ ה') וחבל את מעשה ירך (תורת מעשה בראשית שלך)?“

ורבי עקיבא עצמו, שנכנס בשלום ויצא בשלום, הרגיש, כנראה, שעל-ידי צרפו מעשה-בראשית למעשה-מרכבה, הוא מסכן את רעיון האחרות במדה יתירה מבעלי מרכבה סתם. והאמוראים הרגישו בזה והשתדלו לפרש את רבי עקיבא באופן שאחרותו של אלוה מתגלית באיזה סימן-אלהות מובהק: „ואף רבי עקיבא בקשו מלאכי השרת לדחפו, אָמר להם הקדוש-ברוך-הוא: הניחו לזקן זה, שראוי להשתמש בכבודי. מאי דרש? אָמר רבה בר בר חנה אָמר רבי יוחנן: וְאַתָּה מרכבות קודש“ (דברים ל"ג): אות הוא ברבבה שלו. ורבי אבהו אָמר: „דגול מרכבה“ (שיר השירים ה'): „דוגמה“ (δειγμα) הוא ברבבה שלו. וריש לקיש אָמר: „ה' צבאות שמו“ (ישעיהו מ"ח): אָדוֹן הוא בצבא שלו“ (בבלי חגיגה ט"ו, עמוד א'). וְאָנו מוצאים את רבי עקיבא באותה דרך, שהלך בה פלוטינוס כמָאָה שנה אחריו: פלוטינוס, שגם שיטתו מורכבת ממרכבה (תורת אצילות החומר מאלוה) ובראשית (תורת-האידיאות), השתדל להמלט מסכנת הרבוי על-ידי אָגְנוֹס טִי צִיס מוֹס: החומר והרוח (והאידיאות בכלל) נאצלים ממקורו של אלוה, אבל אין אָנו יודעים מאומה על-דבר מהותו של אלוה. החומר והרוח נאצלים מאלוה, אבל אלוה עצמו אינו לא חומר ולא רוח, אלא איזה דבר למעלה מהשגתנו. אלוה אחר הוא, אבל הרבוי נאצל ממקורו באופן למעלה מהשגת חומר ורוח, אָדם, מלאכים ואידיאות בכלל. וכן דורש גם רבי עקיבא את הכתוב (שמות ל"ג, כ'): „כי לא יראני האָדם וחי“, שגם חיות הקודש אינם רואים (משיגים) את כבוד אלוה. ותלמידו-דחברו בן עזאי מוסיף על דבריו, שגם המלאכים שחיים לעולם אינם רואים את כבוד אלוה. בלשונו של בן עזאי, כבשיטת ידידיה, המלאכים שחיים לעולם הם הם האידיאות הנצחיות\*.

בידידיה „שאלות ותשובות לבראשית“, ב', קי"ז בסופו: ומאמרו של רבי הושעיא בבראשית רבה, פרשה ח', ט', המובא להלן.

\* ספרא לויקרא א', א'. באכר, שם, עמוד 335. הערה א', מביא את הנוסחה בספרי

וגם רבי יוסי הגלילי, שנוצר בין התלמידים הותיקים של מעשה-מרפכה, היה מושפע, כנראה, גם מתורת מעשה-בראשית. הוא קבל את תורת „מקדש של מעלה“ (תוספתא יום הכפורים פרק ג', ד': „בין קודש עליון לקודש תחתון“), וגם דבריו על-דבר „אבן שתיה“ שבמקדש: „ממנה נשתה העולם“ (שם ו'), או: „שית היה נקוב לתהום“ (שם, סופה פרק ג', ט"ו), מושפעים, כנראה, מתורת מעשה-בראשית בנוסחתם של בן עזאי ובן זומא. כמורכב מוצאים אנו בשמו את הרעיון, שהאדם הוא עולם-קטן, תורה שנולדה בבית-מדרשו של אפלטון מתוך תורת-האידאות, וגם בדבריו קשורה היא ברעיון קדמות התורה ותפקידה בבחינת יסודי-הצורה: „רבי יוסי הגלילי אומר: תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם היתה תורה כתובה ומונחת בחיקו של הקדוש-ברוך-הוא ואומרת שירה עם מלאכי השרת, שנאמר (משלי ח'): „ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת בתבל ארצו“. משלו משל: למה הדבר דומה? לאחד שנטל את העץ ומבקש לצור צורות הרבה ואין לו מקום לצור ויש לו צער, אבל מצויר בארץ והולך ומבריל (על-ידי הטבעה) הרבה-הרבה. אף כך הקדוש-ברוך-הוא, יהא שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים, בחכמתו ובתכונתו ברא את כל העולם כולו וברא את השמים ואת הארץ, עליונים ותחתונים, ויצר באדם כל מה שברא בעולם, וגומר\*.” וגם בשם בנו רבי אליעזר אנו

---

במדרש, שרבי עקיבא דורש „וחי“ על המלאכים, והוא מכבד את הנוסחה שבספרא על זו שבספרי. מתוך דברינו כאן אפשר, אפוא, להביא ראיה לכאן: כבר ראינו למעלה, שבני-עזאי מפליג לכת בתורת האידאות מרבי עקיבא, ואפשר, שגם כאן ענין החילוק שביניהם הוא, שרבי עקיבא אינו מטעים את החילוק שבין האידאות והחיות כבני-עזאי.

\* „אבות דרבי נתן“ פרק ל"א, ג'. בהוצאות התלמוד טובא מאמר זה בשם רבי אליעזר בן רבי יוסי, אבל הנוסחה המתוקנה היא „רבי יוסי“ כבהוצאת שכטר, ועיין גם באכר: „אנדה דער פאלעסטינעזישען אמוראער“ כרך א', עמוד 413, הערה ג'. מאמרו של רבי יוסי הולך ומונה את פרטי האברים והלחיות שבאדם, תיאר הם מקבילים לחלקי הבריאה שבעולם הגדול. בזה הוא מפליג לכת מאפלטון. ההקבלה הפרטית איז אנו מוצאים בספרי אפלטון, אלא בהאנציקלופדיה של „האחים הנאמנים“, פתח פילוסופים אפלטוניים שבין הערביים, שנדבר עליה להלן. ובכלל, סגנונו של רבי יוסי אינו תלוי כל כך בסגנונו של אפלטון. אפלטון בא לידי רעיון זה מתוך גורו-השוא מנפשו של אדם, שיש בה שלשה יסודות שונים, ומתוך הסתכלות באדם מיא את שלשת היסודות האלה (שכל, כעס, תאוה) גם בעולם הגדול, ומתוך זה דן: כל מה שיש באדם, יש גם בעולם הגדול, האדם עולם קטן הוא. את סגנונו של אפלטון אנו מוצאים במקום אחר: „אמר רבי ברכיה (רבי ברכיה זה, כנראה, היה „סיני“ במסורות של מרפכה ובראשית, וכמה וכמה מאמרים מסורים לנו על-ידו כספרות התלמודית; וכן גם על-ידי רבי יהודה בן

מוציאים, שהוא הפליג ללכת מרבי עקיבא וחבריו בדבר אפשרות ההשגה. על דבריו של רבי עקיבא, שהחיות אינן רואות את כבוד אלוה, הוא מוסיף, שגם את קולו אינן שומעות (ספרי במדבר, פסקא ק"ג). אפשר שפירוש הענין הוא, שהקול, הלוגוס, הוא למעלה מן החיות. רבי אליעזר בן רבי יוסי היה באלפסנדריה (בבלי סנהדרין סי"א, עמוד א'), ואפשר ששהה שם בימיו של אמונים סאקאס, רבו של פלוטינוס.

רשומיה של תורת-האידיאות ניכרים הם בכמה מקומות בספרות התלמודית, ביחוד במאמרים מסורים בלי שם אומרים בברייתות עתיקות\*. ואולם אי-אפשר לאמר, שהתורות המסתוריות היו מתפשטות מאד בין התנאים הקדמונים. בין יותר מחמשים תנאים שנתקופה זו, שנודעו לנו בשמותיהם, כמעט רק מאלה שהזכרנו יש לנו מאמרים חותכים מתוך מרכבה ובראשית (באותם החמשים אין אנו כוללים אלה שנתכנסו לאושא לחדש את בית-המדרש אחרי מרידת בריכוכבא). וצריך להזכיר, כי שאר התנאים הגדולים, שאין לנו שום מאמר מסתורי בשמם, עשירים הם בלכך במאמרים אנדיים, וביחוד במאמרים מתוך האגדה הפילוסופית, שכמעט אפשר הוא לסדר שיטה שלמה בשם כל אחד מהם על השאלות היותר חשובות, כאחרות אלהים, למרות מה שמלוא כל הארץ כבודו, תומר קדמון, שאלת הצדק בעולם בהשגחה של שכר ועונש, חופש הרצון

(זו) בשם רבי שמעון בן לקיש: כל מה שברא הקדוש-בברוך הוא באדם, ברא בארץ לדונמא לו: אדם יש לו ראש, והארץ יש לה ראש, ונומר" (קהלת רבה פרק א', ט'). — המחברים בחפשי אחריו מקור הרעיון של "עולם קטן" מצאוהו כפעם הראשונה אצל האפלטוניים החדשים, אחרים באו אחרים ומצאוהו אצל אריסטו, אבל באמת כבר נמצא אצל אפלטון, בספר "החוקים", ספר עשירי, עמוד 896a ואילך ובמקומות אחרים.

\* אולי כבר דבריו של רבי אליעזר המודעי, מכילתא, בשלח ג' וד': וגם תורת קדמות התורה (תקע"ד דורות — לא נחיות-התורה!), שנמסרה גם בשם רבי יוסי הגלילי, אנו מוצאים בשמו, בבלי, זכחים ט"ו, עמוד א'. — מכילתא שם הויכוח שבין פפוס ורבי עקיבא: רבי עקיבא דוחה את המסקנות המופלגות מתורת מעשה-בראשית. — נתן הבבלי בספרי במדבר פסקא ס"א על כליהמשכן. — ואולי גם רבי סימאי בספרי דברים פסקא ש"ו. — מסורות בלי שם אומרו: מכילתא בחודש ח': האדם הוא "איקון של הקדוש-בברוך-הוא". — שם, בשלח, ו', א' (?). — ספרי דברים פסקא ש"ז, ש"ט, ועיון לוח משנה אבות, פרק ו', י"א—י"ד: מכילתא שירה ט', ובבלי פסחים פ"ז, עמוד ב'. — ספרי דברים פסקא שנה"ג: "מה המה מידות כבוד למעלה?" עיון לוח דברי רבי עקיבא באבות דרבי נתן פרק ז"א, א', המובאים למעלה. — תוספתא סנהדרין פ"ה, ה', ועיון לוח משנה סנהדרין פ"ד קרוב לסופו: במליצתה של התוספתא, "תותמות הרבה" השפעתה של תורת האידיאות נלויה היא, ואולי זה הוא טעמו של שנוי נוסחה במשנה: "כל אדם בחותמו של אדם הראשון". — ואפשר להוסיף כמה וכמה מאמרים מן המין הזה.

וכיוצא בהן. וכיחוד עשירים הם במאמרים בתורת המוסר ובהסתכלות של פילוסופיה היסטורית, וכפרט בכוונתה של ההשגחה העליונה בפזור ישראל בגלות ומסירת גורלו בידי אומות העולם. באמת, האגדה המסתורית אינה אלא חלק קטן של האגדה הפילוסופית הכללית. וכשָאָנו משוים את הדור הראשון לתנאים אל הספרות היונית-היהודית שבדור הקודם להם ובדורם הם (הלא דורו של רבי יוחנן בן זכאי הוא דורו של ידידה באֵלֶכְסַנְדְרִיָה!), הרי גלוי הדבר, שבערך יחסי התנאים קרובים הם לפילוסופיה הגיונית, ורחוקים מהגזמה מסתורית יותר מסופרי הספרות היונית. כי גם התנאים, שעסקו במרכבה או בבראשית, עשירים הם במאמרים בפילוסופיה הכללית מבמאמרים מסתוריים. אין זה אלא שרוח ההלכה, שהחל לפעם באותם הימים, הוא-הוא שעמד להם לבאי-כח היהדות בארץ-ישראל להזהר בדבריהם. וזה מתברר ביחוד, אם מזכירים אנחנו את העובדה, שרבי עקיבא, באֵי־כחו היותר מיופה של רוח-ההלכה ההגיוני שבדורו, הוא-הוא שהכניס את תורת מעשה-בראשית לתוך מחיצת התנאים. פי צריך לרעת, שבין שתי התורות המסתוריות האלו, מרכבה ובראשית, תורת בראשית היא הפילוסופית בערך. פי אם אָמַנְם גם מעשה-בראשית תורה מסתורית היא, הלא גרעין פילוסופי עמוק חבוי בתוכה, והיא-היא שעזרה להתפתחות הפילוסופיה לא רק בישראל, אלא גם בעולם הגדול: בספרו פרמנידס נותן אפלטון בפיו של פרמנידס, ראש ישיבת האיליים, שהיה מתנגד לתורת האיריאות, את הדברים האלה: „חוס ואמז, אברך (סוקראט), בתורת האיריאות שלך, כי בלעדיה לא תהיה לנו פילוסופיה כלל!“ וכל התחדשות בפילוסופיה במשך הדורות החלה בפירוש חדש לתורת-האיריאות.

ואת השפעתה זו של ההלכה נראה כמדה יתירה ברור הבא, ממרידת בר-כוכבא לחתימת המשנה (ג"א תמצ"ה — ג"א תתק"ס): כבר הזכרנו למעלה, שרבי מאיר ורבי, שהשפעתם מתפשטת על כל תקופה זו, הם באי־כח ההלכה ההגיונית והאגדה הפילוסופית שאינה מסתורית. בכלל, תקופה זו היא תקופת הירידה של הדרושה בתורות מסתוריות. משבעים התנאים לערך, הידועים לנו בשמותם, אין אָנו מוצאים בתקופה זו אלא אחד, שאפשר לאמר עליו, שהוא באֵי־כח התורות המיסטיות באופן גלוי וברור. והאחד הזה הוא „בעל פלוגתיה“ של רבי מאיר הנודע, רבי יהודה בן אילעאי. טעם הדבר, כנראה, הוא.

שבימי מרידת ברכוכבא ורדיפות אנדריינוס שקטה המלחמה את הנצרות במקצת או לגמרי. אָמנם אחרי שהענינים חזרו לתקונם, חזרה גם הנחיצות לחדש את המלחמה נגד הנצרות. ובאמת מוצאים אָנו את רב ו שמואל, תלמידיו הבלגיים של רבי, ואחרים בויכוחים פסדרם לשעות קבועות ובמקום קבוע, שהיו קוראים „ביאידן“, ששם רגילים היו להתאסף באיכח היהדות להתופח את באיכח הנצרות. וגם ב„בינצרפי“ היה להם מקום אספה לויכוחים קבועים כאלה, וכנראה, היו מתנגדי היהדות שבבינצרפי נחשבים ליותר מסוכנים, עד שגם אמוראים, שרגילים היו להשתתף בויכוחים בבִי־אבִידן, הוקירו את רגלם מבינצרפי (בבלי שבת קט“ז, עמוד א’; אפשר שבבינצרפי היו פתות היודעים שהיו מפליגים לכזות את היהדות ולחלל את כבודה בדרשותיהם־הזויותיהם). אבל התחדשות זו זמנה הוא בסוף התקופה הנדונה. הימים היו ימי התחזקות והשתכללות להנצרות, הימים שבהם נגשו אבות־הכנסיה לסדור הקאנון שלהם ולחתימתו. והתחזקות פנימית זו חדשה, כנראה, את תקותם של הנוצרים לנצחונות חדשים ולעשית גרים חדשים במחנה ישראל. אלא שכל זה הוא בסוף תקופה זו, אבל במחציתה הראשונה של תקופה זו גלוי הוא, שיש פאן ירידה גדולה בדרישה בתורות מסתוריות. ועובדה זו חשובה היא ביותר, אם זוכרים אָנו, שהאגדה הפילוסופית הכללית של תקופה זו עשירה היא ביותר בכל והשאלות החשובות, וביחוד היו דורשים הרבה ב„טעמי מצוות“, מחקר שכבר עסקו בו התנאים הקדמונים, ושהיה במרכז החקירה הפילוסופית בספרות היהודית־היונית ואחר־כך גם בפילוסופית ישראל בימי־הבינים. ואם מצרפים אָנו לזה את העסק בענינים מדעיים, שההלכה היתה תלויה בהם, ושעל פִן היו החכמים עוסקים בהם בשקידה ובמסירות דתית, כמו: חכמת התכונה, חכמת החשבון והמדות, חכמת הנתוח, הלכות טרפות וכדומה, חכמות, שאיזו מהתנאים היו עוסקים בהם ביחוד וחברו בהם ספרים (עיין צונץ: נאָטטעסדיענסטליכע פאָרטראגע, ושטייני־שניידר: יידישע ליטעראַטור, באנציקלופידיה של ערש אונד גרובר שמאריכים בענין זה), — אם שמים אָנו לב לכל זה, אָז אי־אפשר שלא לראות, שהרוח הפילוסופי והמדעי בערך, המושל בתקופה זו, הוא תולדת התפתחותה ההגיונית של ההלכה.

וגם בדבר יחס החכמים אל הכתוב ישנם סימנים חשובים בתקופה זו: במשנה ההלכות מוצעות על יסודות הגיוניים, לפעמים בלי

שום סיוע מן הכתוב, ועל-פי רוב בלי מדרש-ההלכה, המוציא את ההלכה מתוך הכתובים. הספרא לעומתה מוקדש להלכה יותר משאר הקבצים התנאיים על התורה (מכילתא וספרי), וכל הלכה והלכה מוצגת מן הכתובים על-פי מדרש ההלכה. ולזה מתאים הכלל הנודע: „סתם מתניתן רבי מאיר... סתם ספרא רבי יהודה... וכולהו אליבא דרבי עקיבא“ (בבלי סנהדרין פ"ו, עמוד א'; עיין עירובין צ"ג, עמוד ב' וגיטין ד', עמוד א'): רבי עקיבא, שהפליג במדות שהתורה נדרשת בהן באופן המאפשר לפתח את ההלכה במדה ידועה של חירות מהפתוב, העמיד תלמידים גדולים, שלהם מתיחסים הקבצים התנאיים. היותר קונסרבטיבי שבהם היה רבי יהודה, ובמדה שהפליג בתורות מסתוריות, הפליג גם בשעבוד ההלכה להכתוב, בעוד שהיותר הגיוני ופילוסופי שבהם היה רבי מאיר, ובמדה שהפליג לפתח את הלכה-העיון ההגיוני, הפליג גם בחירות ההלכה (וגם האגדה) מן הכתובים. וכל-כך הפליגו רבי מאיר ורבי יהודה במחלוקת זו, שבאו מתוכה לידי מחלוקת חשובה בהלכה למעשה: „איזו היא משנה, רבי מאיר אומר הלכות, רבי יהודה אומר מדרש“, ולפי הענין חולקים הם גם בדן המקדש אשה „על מנת שאני שונה“, שלפי רבי מאיר די הוא, שהוא יודע הלכות, בעוד שלפי רבי יהודה הוא צריך לדעת גם מדרש ההלכה, להוציאה מן הכתובים (בבלי קידושין מ"ט, עמודים א' וב'); וכדאי להעיר כאן, שהאמורא רבי יוחנן, אחד מראשי המדרברים במסותרין שבין האמוראים, סובר כרבי יהודה).

והשפעתו של רבי מאיר באה לידי מבטא בולט וברור בהלכה-רוחו של רבי יהודה הנשיא, או רבי, מסדר המשנה:

לפי דעתו של רבי היה ספר הברית של משה מקיף את כל המצוות, אבל לא ספורים (מכילתא יתרו בחודש פרק ג'). השקפה זו אופיית היא לרבי יהודה הנשיא, באי-כחה האבטוריטיטיבי של האומה באותה התקופה. בה מכירים אנו את השפעתו של רבי מאיר, החריף ההגיוני בהלכה, על תלמידו רבי, שהיה מודה, שכל יתרונו על חבריו בא לו מרפי מאיר רבו. ואופיות הן גם כמה הלכות, שהורה בהן „רבי ובית דינו“ להיתר, במקום שהמסורה היתה לאיסור, נגד תלונותיהם של החכמים, וביניהם גם חברי משפחתו, שהיו „מליזין עליו“ על זה. וביחוד אופיית היא הלכה אחת, שהלך בה רבי לקולא, מפני שראה „מעשה רב“ של רבו רבי מאיר, וכשהיו מלינים עליו על זה, השיב להם תשובה נמרצה, שיש

בה משום זכר היסטורי גדול, המגלה את הקשר הפנימי שבין התפתחות הרעיון בישראל בתקופה המקראית והתקופה התלמודית, בבחינת הברית התיכון המברית את כל הדורות: „העיד רבי יהושע בן זרוו בן המיו של רבי מאיר לפני רבי על רבי מאיר, שאכל עלה של ירק בבית-שאן, והתיר רבי את בית-שאן כולה (שאינה צריכה ליתן מעשר ירק) על ידו. חברו עליו אחיו ובית אביו, אָמרו לו: מקום שאבותיך ואבות אבותיך נהגו בו איסור, אתה תנהוג בו היתר? דרש להן מקרא זה: „וכתת נחש הנחושת אשר עשה משה, פי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו, ויקרא לו נחושתן“ (מלכים ב', י"ח, ד'). אפשר, בא אָסא ולא ביערו, בא יהושפט ולא ביערו, והלא כל עבודות אלילים שבעולם אָסא ויהושפט ביערום? אלא מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו; אף אני מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו. מכאן לתלמיד חכם שאמר דבר הלכה (פלומר, בלי מדרש הלכה; רש"י: „דבר הלכה של חידוש“), שאין מוחין (רוחין) אותו“ (בבלי חולין ו', עמוד ב' — ז', עמוד א'; ירושלמי דמאי כ"ב, ע"ג בשנוי נוסחה; ועיין תוספתא שביעית פרק ד'). הרעיון הכללי המובע כאן, שאין לדחות חידושים בהלכה מפני המסורה, פשם שבימי המקרא לא נדחו חידושים ברעיון ובצורת העבודה מפני המסורה, חשוב הוא מאד. וביתוד חשוב הוא הקשר שבין התקופה העתיקה בענין זה ובין רבי, אם זוכרים אָנו, שביעור הנחושתן היה אחד התקונים בתקופה העתיקה, שבאָה מתוך התנגדות לתורת-המלאכים, ושבימיו של רבי, שהרחיק את תורת-המלאכים מתוך המשנה, היה נחש הנחושת של משה חשוב בעיני הנוצרים לסימבול של ישוע (עיין אוונגליון של יוחנן פרק ג', י"ד — ט"ז ומשנה ראש השנה פרק ג'). לפי זה תשובתו של רבי מוכנה היא, שפשם שצריך להתחזק בענינים שבאמונה נגד המסורה לפעמים, במקום שהשעה צריכה לכך, כך אין לדחות דבר הלכה מפני שהיא נגד המסורה, או מפני שאין לה כתוב מפורש לסמוך עליו. במרכז ראוי לשום לב לתלמיד השני, שנזכר באותו ספור דברים, שממנו לקחנו מוצא להצעת התקופה התלמודית, לסומכוס. סומכוס זה, פנראה, לא היה עוסק הרבה באגדה, אבל יש לנו מאמר אחד, שלכל הפחות אופי אנדי לו: „תנו רבנן: „שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד“, עד כאן צריכה כוונת הלב, דברי רבי מאיר. אָמר רבא, הלכה כרבי מאיר. תניא: סומכוס אומר: כל המאריך באחד, מאריכין לו ימיו ושנותיו“

(בבלי ברכות י"ג, עמוד ב'; ירושלמי שם ד', עמוד א', בשנוי נוסחה).  
המפלגלים החריפים בהלכה נתנו את לבם לכוונת הלב בקבלת עול  
מלכות שמים, להתחזקות תורת האחדות בישראל!

והשקפתו של רבי מסדר המשנה, שספר הברית של משה לא היה  
מכיל שום ספורים, ערך חשוב לה מתוך השקפת הבחינה השלישית  
שבמסגרת הצעתנו, הבחינה של יפוי-כח דוגמאטי. על-פי השקפתו זו  
דוחה רבי את ספורי התורה, שבכמה מהם המלאכים עומדים במרפז  
הענינים, מיפוי-כח אבטוריטיבי. ועל-ידי זה מיוסד מצבה הדוגמאטי  
של המשנה על בסיס יותר רחב (עיי' "תולדות העיקרים בישראל").  
ולא עוד, אלא שעל-ידי זה גם יחוסה של המשנה אל התורות המסתוריות  
מקבל הארה בהירה. המצב הדוגמאטי חוזר ליושנו, כמו שהיה  
בתחילת התקופה התלמודית, טרם התחילו להיות נמנים וגומרים על  
שאלות אנדיות ולהכריע בהן על-פי רוב דעות. עכשיו הותר הדבר לגלות  
דעות אנדיות-פילוסופיות ותיאולוגיות שונות מחוץ למחיצת היהדות האבטור-  
ריטיבית. מן המשנה האבטוריטיבית השמיטו את תורת-המלאכים  
לגמרי ואין בה זכר לתורת-מרכבה, חוץ מן האיסור לדרשה ברבים, אבל  
מחוץ להמשנה היו דורשים בעניני מלאכים במדה שהזכרנו למעלה. בנוגע  
למעשה-בראשית, אָמנם, הכניסה המשנה את דעתו של רבי עקיבא בענין  
קדמות התורה, וגם הרעה, שהתורה כבר היתה מצויה בשלמותה בימי  
אברהם, שקיים את כל התורה כולה (סוף קידושין); ואולם דעתו של רבי  
עקיבא, שהתורה היתה כלי אומנתו של הקדוש-ברוך-הוא בבריאה, ושהתורה  
היתה נצחית במה שעבר ולא ברואה, לא הוזכרה במשנה אלא כדעת  
יחיד, בעוד ש"סתם משנה" הכניסה את תורת קדמות התורה וקדמות  
איזו דברים חשובים (במובן הידוע לנו מתוך איזו מספרי הספרות היונית-  
היהודית, כלומר, שדברים ידועים, כגון התורה והמקדש, ולדעת אחרים גם  
משה וישראל, היו קדומים לעולם), אבל במובן חדש. תורת-הקדמות במובן  
הנצחיות נשתנתה לתורת-הקדמות במובן בריאה קדומה: התורה  
והמקדש וענינים חשובים אחרים נבראו איזה זמן (אָרוך או קצר)  
טרם שנברא העולם. והעולם נברא בעשרה מאמרות — תורה  
לקוחה מתוך מעשה-בראשית, אבל במובן חדש. "מאמרות" מובנים הם  
במשמעות של "דבר ה'".\*

\* משנה אבות פרק ה', א': "בעשרה מאמרות נברא העולם וגומר"; שם פרק ו',

## נ. תקופת האמוראים

כשבאים אָנו לתקופת האמוראים נראה הדבר בהשקפה ראשונה, כאילו מסגרת שלש הבחינות שלנו הולכת ונעשית פרצות-פרצות. אָמנם משלש מאות אמוראים לערך שבארץ-ישראל — כדי להשאר לפי שעה בארצה של המשנה, — הנקובים בשמותיהם במסורה התלמודית, אין כאן אלא חמשים לערך, שבלי ספק היו כרוכים אחרי התורות המסתוריות. אבל מלבד שגם עובדה זו כשהיא לעצמה, שנמסרו לנו מאמרים ממחיצתן של התורות המסתוריות בשם אמוראים במספר גדול בליכך בערך, מעידה היא דיה על התפשטותן המופלגה של תורות מסתוריות בתקופה זו, הלא תגדל בעינינו חשיבותה של עובדה זו, אם זוכרים אָנו, שבין שלשים ראשי המדברים שבאמוראי ארץ-ישראל, בהלכה ובאגדה, בתקופה התכופה לחתימת המשנה, אין לך אף עשרה, שלא נמסרו לנו בשמותם איזו מאמרים מתוך מחיצתן של התורות המסתוריות. גבורי ההלכה בין חציי התנאים, רבי הושעיא רבה, אבי המשנה, ורבי הושע בן לוי, בני דורו של רבי מסדר המשנה, פמעט שמצטיינים הם בבחינת סתם נושאייהן של התורות המסתוריות באותו דור. רבי הושעיא דוחה את טעותו של אחר, שישוע יושב על כסא המרכבה: „אמר רבי הושעיא: בשעה שברא הקדוש-ברוך-הוא את אדם הראשון טעו בו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו „קדוש“. משל למלך ואיפרכוס (משנה למלך), שהיו בקרונין (מרכבה), והיו בני המדינה מבקשין לומר למלך „דומינו“ (אָדון), ולא היו יודעין איזהו. מה עשה המלך? דחפו והוציאו חוץ לקרונין, וידעו הכל, שהוא איפרכוס. כך בשעה שברא הקדוש-ברוך-הוא

י"א: המשה קנינים קנה לו הקדוש-ברוך-הוא בעולמו, ואלו הן: תורה — קנין אחר, ונומר". — מתוך זה נבין את העובדה, שמוצאים אָנו מאמר בשם רבי מאיר על-דבר המלאכים שראה יעקב בחלומו (בראשית רבה פרשה כ"ט, י"ב), או מאמר על-דבר שבעה רקיעים. הענינים האלה כשהם לעצמם, אינם מסתוריים כליזמן שאדם מאמין, שנכראים הם. וכליזמן שאין אומרים מאמיר שום יפוי-כח אכטוריטיבי לדעתו. — בנוגע למאמר על-דבר שבעה רקיעים (אבות דרבי נתן ל"ז) יש להעיר, שמאמר זה מסור במקום אחר בשם תנא אחר (עיי' באכר „אגדה דער תנאיטען“, עמודים 65—66. — מאמרו של רבי מאיר על „וואת התורה“ (ספרי פסקא שנ"ז) אינו מניח בהכרח, שהתורה היתה נמצא קבוע ועומד רוחני שאינו תלוי בנופה שלטמה; ועיי' בבלי בבא בתרא ט"ו, עמוד א', ומנחות ל', עמוד א', שמאמר זה נמסר בשם רבי שמעון בן יוחאי; ועיי' באכר, שם, עמוד 48.

את אדם הראשון, טעו בו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו „קדוש“. מה עשה הקדוש־ברוך־הוא? הפיל עליו תרדמת, וידעו הכל, שהוא אדם\* ולא עוד, אלא שרבי הושעיא מתנגד גם לדעתו של בן זומא בענין המרחק שבין מים עליונים למים תחתונים (בראשית רבה פרק ד', ב'). אבל יודעים אָנוּ בו ברבי הושעיא, שהיה עוסק במרכבה ובראשית גם שתיהן, ויש לנו מאמרים מסורים בשמו, המוכיחים, שהיה כרוך אחרי דעת קדמות התורה בכנינת פליאומנות, שבו ברא הקדוש־ברוך־הוא את העולם (בראשית רבה פרשה א', ב'; עיין למעלה), וכנראה, גם בקדמות כסא־הכבוד, שלפי דעתו היה משמש פעין אידואה לכסא שלמה (אסתר רבה פרק א', י"ב). וכל־כך היה רבי הושעיא עוסק בתורות מסתוריות, שמפורסם היה לבקי מיוחד בעניני הרקיע: „וכי רבי הושעיא עלה לרקיע? אלא לפי שיגע בחכמתה של תורה למד ממנה, מה שיש ברקיע“\*\*. ורבי יהושע בן לוי, המפורסם מתוך האגדות המפליאות שמספרים עליו, ואשר, כנראה, היה הוא בעצמו גורם להן, גם הוא היה עוסק במרכבה ובראשית גם שתיהן. הוא כרוך אחרי תורת קדמות התורה (בנוסף של התקע"ד דורות), אבל הדבר אינו מוכרע, שהוא מודה בקדמותה המוחלטת של התורה, אם כי, כנראה, הוא כרוך אחרי נצחיותה של המרכבה\*\*\*. ואולם רבי יהושע בן לוי עולה על כל חכמי התלמוד בזה,

---

\* בראשית רבה פרשה ח', ט'; קהלת רבה פרק ו', י'; תנחומא פרשת פקודי ופקדי דרבי אליעזר פרק י"א בשנוי נוסחאות. — באכר: „אגדה דער פאלעסטיניושישען אמוראער, עמוד 102, הערה א', נוטה להפירוש, שרבי הושעיא מתכוון כאן בדבריו נגד הערצה אלהית של קיסרי רומא. אלא שהמשל למלך שהוא דוחף את האיפרכוס ומוציאו מן המרכבה, אינו הולם את הכוונה, שבאכר מיחס אל המאמר הזה. לפי המשל המלך הוא היחיד, שיש לו הזכות לשבת על הכסא, והשאלה היא רק בנוגע להאיפרכוס. תמונת האיפרכוס כאן היא זו של מטטרון בטעותו של אחר: דמתיבה לו זכותא למיתב, עיין למעלה. רעיונו של רבי הושעיא טובן יותר, אם זוכרים אנו את הטענה הפריסטולוגית, שישוע היה ה„איקון האלהי“, שבצלמו נכרא אדם הראשון.

\*\* מדרש „שחר טוב“ י"ט, כ'. צריך להטעים כאן את המליצה „בחכמתה של תורה“: „חכמה“ מסתורית, והמליצה „חכמתה של תורה“ היא כמו „סתרי תורה“.

\*\*\* בבלי שבת פ"ט, עמוד א', „ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי־השרת לפני הקדוש־ברוך־הוא — — — הטורת ננוזה ננוזה שנגוזה לך התקע"ד דורות קודם שנכרא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר־ודם — — — אמר לו: אחוז בכסא כבודי וחזור להן תשובה“. גלוי הוא, שהמלאכים שבכת חיות הקודש, מפני שנצחיים הם, גדול פחם ממלאכי־השרת, שאינם אלא כרואי יום־יום. — האגדה של התקע"ד דורות אינה

שקבל את תורת האידיאות בסגנונו של אפלטון, ובעוד ששאר החכמים קבלו את תורת האידיאות בסגנון תורת־הלוגוס, שהתורה היא הלוגוס וכוללת את כל האידיאות, וצמצמו את מספר הדברים, שנבראו באידיאה, לאיזו דברים חשובים, כנזכר, אומר חצי־תנא זה: „בל מעשה־בראשית בקומתן נבראו, בדעתן נבראו, בצביונן נבראו” (בבלי ראש השנה י”א, עמוד א’ וחולין ס’, עמוד א’), וכבר פירש רב האי גאון את המאמר הזה במובן תורת־האידיאות של אפלטון. וביתר ביאור הוא מגלה את דעתו זו באגדתו, שהשטן „הראה להם (לישראל) דמות מטתו (של משה)”. \* ומאחר שאלה, שקבלו את תורת־האידיאות של אפלטון בכל היקפה, מלמדים את נצחיותן של האידיאות, כמעט פרי הוא, שגם רבי יהושע בן לוי מאמין היה באידיאות נצחיות, שברמותן נבראו כל ברואי מטה.

והנה שני חצי־התנאים אלה, כנראה, הושפעו בדעותיהם מן החוץ. רבי הושעיא היה בא כמעט את פילוסוף אחר, אשר בצדק משערים בו את הביסקופוס אוריגינס מקיסרין. אפשר, איפוא, ששאב כאן ישר מתוך ספריו של ירדיה, שהמציא לו אוריגינס, או שספר לו מה שמצא בהם \*\*. אלא שבאמת אין אָנו צריכים להשערה זו: השקפתו של רבי הושעיא מבוארת דיה, אם מניחים אָנו, שנשאר על מצבו של רבי עקיבא, שהרכיב מרכבה ובראשית, האמין בנצחיות המרכבה ובתורת־הלוגוס בבחינת כלל האידיאות בצורה האגדית של התורה באותיותיה,

---

כוללת בהכרח את הנצחיות המחולטת של התורה, הלא אפשר, שהתורה נבראה תתקע”ד דורות קודם שנברא העולם, וכנראה, זו היא דעתו של רבי יהושע בן לוי ואחרים. אבל גם אין הדבר מוכרע להיפך. כי אפשר להבין אנדה זו כמובן של התאחרות בריאת העולם מזמן שהיה קבוע בתחילה, באופן שהעולם נברא תתקע”ד דורות אחרי זמן זה, כסגנונו של רבי שמעון החסיד, בבלי תנינה י”ג—י”ד, בעוד שבנוגע לתורה אפשר שהיא נצחית בהחלט. ובאמת מוצאים אָנו, שרבי הושעיא רבה, שידועים אָנו בו, שהוא כרוך אחר הדעה של קדמות־התורה, גם הוא מקבל אנדה של תתקע”ד דורות, כנראה, מתוך דרשתו בבראשית רבה, פרק א’, י”ד: „למה נקרא שמו אל”ף, שהוא מסכים מאלף, שנאמר (תהלים ק”ה, י”ח): „דבר צוה לאלף דוד” (כלומר: תתקע”ד דורות, שנתאחרה בריאת העולם, וכ”ד דורות מאדם עד משה, עולה לסכום של אלף).

\* בבלי שבת פ”ט, עמוד א’. גלוי הדבר, שאין הכוונה, שהשטן הראה להם לישראל באחיות עינים, אלא הראה להם דמות מטתו של משה, שכבר היה, באידיאה. הלא גם קברו של משה הוא בין אותם הדברים, שלדעת ישאומרים נבראו בערב שבת בין השמשות (משנה אבות פרק ה’, ו). — לפירושו של רב האי גאון במאמרו של רבי יהושע בן לוי עיין תשובות הגאונים הוצאת א. הרכבי, זכרון לראשונים, סימן שצ”ג, עמוד קצ”ט.

\*\* עיין באכר: „די אנדה דער פאלעסטינעזישען אמראער” כ”א, עמוד 107, 2.

אבל דחה את תורת-האידיאות הפרטית ותורת קדמות החומר. רבי יהושע בן לוי היה ברומא בענינים צבוריים וגם היה יוצא ונכנס בקיסרין, ובכלל קרוב הדבר, שבא לתוך חוג השפעתו של אפלטון (על הדמיון שבין ספורו על כניסתו לגן-עדן ובין ספורו של אפלטון בספרו „מדינה“, עמוד 615<sup>a</sup>, כבר נרמז למעלה).

אבל גם רבי יוחנן, ראש אמוראי ארץ-ישראל, שבפעולתו הגדולה על שדה ההלכה הטביע את חותמו על כל התקופה התלמודית שאחרי המשנה בארץ-ישראל, ורבי שמעון בן לקיש, חברו וניסו — שני חריפי הלכה אלה, היותר מפורסמים בארץ-ישראל, היו גם נושאי תורת-הלוגוס, במובן תורה ואותיותיה, ותורת-המרכבה. ולא עוד, אלא שרבי יוחנן קורא לרבי אלעזר בן פדת, שהיה מבבל, וכנראה, לא היתה לו נטיה למסתורין, „תא אנמרך (בוא ואלמדך) במעשה המרכבה“, ורבי אלעזר דוחה אותו בתשובה קלושה: „לא קשאי“ (עדיין לא באתי לכלל שנים, שבהן מותר לקדם לעסוק במרכבה). ואחרי מותו של רבי יוחנן קורא לו רבי אסי: „תא ואנמרך במעשה מרכבה“, והוא דוחה אותו בתשובה יותר קלושה: „אי זכאי גמירתא מרבי יוחנן רבך“. קריאות אלו ללמד מעשה-מרכבה לתלמיד, שאין לו שום נטיה לזה, זרות הן מאד בפני האיסור המפורש בסתם משנה: „אין דרשין — — — במרכבה ביחיד, ונומר“. וגם רבי אלעזר בן פדת, כנראה, אחרי ששהה הרבה בארץ-ישראל, הסתגל, כנראה, סוף-סוף לרוח המקום ולמד תורות מסתוריות\*.

ואולם כל הזרות שבדבר מסתלקת, אם זוכרים אנו את השנוי העיקרי שהביאה המשנה בתכניתן של התורות האלו: המשנה קבעה את עיקר בריאת יש מאין במסמרות. ואם אָמנם חציתנאים, כרבי הושעיא ורבי יהושע בן לוי, לא קבלו עליהם מרותה של המשנה, הלא כל האמוראים כולם הודו ביפוי-כחה של המשנה ולא ערערו על עיקר בריאת יש מאין. רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש קבלו יסודות של מעשה-מרכבה ומעשה-בראשית לתוך אנדותיהם, אלא שמרכבה ותורה (במובן תורת-הלוגוס) בריאותיו של הקרוש-ברוך-הוא הן. קדמות התורה, לדעת רבי יוחנן וריש לקיש, אינה אלא קדימה לעולם, שבריאת התורה קדמה לעולם

\* בכלי חגיגה י"ג, עמוד א', ועיין באכר „אגדה דער פאלעסטינעזישען אמוראער“.

כרך ב', עמוד 31, הערות ג' וד'.

אלפים שנה\*. את מצב הדברים אחרי חתימת המשנה והתקבלותה בבחינת ספר עיקרי מיופה בכח אבטוריטה אפשר לסגנן באופן זה: התקבלותה של תורת בריאת יש מאין לעיקר, שאין עליו מערערים, גרמה, שהאמוראים היו חושבים מרכבה ובראשית לחלק של האגדה הפילוסופית הכללית. ואם אָמנם עדיין היו מהססים בדבר, להפליג בחקירות מה לפנים ומה לאָחור\*\*, — הלא עכשיו, אחרי שנסתלקה הסכנה לעיקרי האחרות והרוחניות, שהיתה כרוכה באותן התורות, לא היתה כאן שום סבה לזהירות יתירה.

ואם זוכרים אָנו, שדורם של רבי יוחנן וריש לקיש הוא דורו של פלוטינוס, שבו תורתם המסתורית של האפלטונים החדשים היתה הפילוסופיה של „רוח הזמן“, ושואלים אָנו, מה היתה הסבה לזה, שחכמי ישראל קבלו תורת בריאת יש מאין והרחיקו בזה את היסוד המסתורי מתוך מרכבה ובראשית, שמהן מורכבה שיטתם של האפלטונים החדשים? אָז אין לנו אלא תשובה אחת: התפתחות המחשבה ההגיונית בהיות ההלכה גרמה לזה, שחכמי ישראל התרחקו מפל התורות, שהיתה בהן סכנה להרעיון הפילוסופי והעיקרים הפילוסופיים שבתורת היהדות על טהרתה. ובהתחזקותה של המחשבה ההגיונית, התחזק גם רגש החרות ביחוסם להפתוב. תורותיהן של מרכבה ובראשית היה להן על מה שתסמוכנה בכתובים, אבל חכמי ישראל פירשו את הכתובים באופן המתאים לתביעותיה של המחשבה ההגיונית. וגם ביחס היצירה האגדית החפשית בא שנוי ניכר. האמוראים, שקבלו עליהם את מרותה של המשנה, לא התירו לעצמם לדרוש אגדות הסותרות את עיקר בריאת יש מאין, שהיה מיוסד על האבטוריטה של המשנה.

ועד כמה גדלה השפעתו של ההגיון ההלכי ביחס הענינים, שאָנו דנים בהם כאן, נראה ביחוד, בעזבנו את ארץ-ישראל, ארץ הורתה ולידתה של המשנה, ואָנו פונים לבבל: גם אמוראי בכל קבלו את מרותה של המשנה\*\*\*, וההשערה קרובה היא, שנמצא בבבל אותו מצב הענינים בעצמו,

\* בכלי ראש השנה ל"ב, עמוד א', עיין משנה אבות פרק ה', א': סנהדרין ל"ה, עמוד ב': בראשית רבה פרשה ח', ב': שוחר טוב צ', ד': ועיין באכר, שם, עמוד 362, הערה א'.

\*\* עיין בכלי חנינה י"ג, עמוד א', ובראשית רבה פרשה ח', ב'.

\*\*\* עיין סאמרי „אחרות המשנה“ ב„מקלט“ כרך שני, ספר חמישי, ניוירוק, התר"ף.

שאָנו מוצאים בארץ-ישראל. אלא מאחר שההגיון ההלכתי התפתח בבבל למעלה גבוהה מזו שבארץ-ישראל, הרי נמצא, שגם יחוסם של חכמי בבל לתורות מסתוריות שונה היה מזה של חכמי ארץ-ישראל.

כבר הזכרנו, שמחכמי בבל בתקופת התנאים, אשר אָמנם רק מתי מספר נקובים בשמותם, לא נמסר לנו אף מאמר אחד בעל אופי מסתורי. רב (אבא אריכא), מי שחדש את למוד התורה בבבל, הוא גם החכם הבבלי הראשון, אשר בשמו נמסרו לנו מאמרים מסתוריים, ולא עוד, אלא שהמאמרים המסורים בשמו, מצטרפים כמעט לשיטה מסתורית שלמה. גם יודעים אָנו את מוצא תורתו המסתורית של רב. הוא הביא אתו תורה זו משנות למודיו בארץ-ישראל בישיבתו של רבי, ויודעים אָנו, שגם אחרי חזירתו לבבל, אחרי מותו של רבי, וכנראה גם אחרי יסודו את ישיבתו כסורא, היה עולה פעם בפעם לארץ-ישראל, באופן שהשפעת הסביבה הישנה שבארץ-ישראל לא פסקה גם בשנות שרותו בבבל. כבר הזכרנו את מאמרו של רב, שיודע היה בצלאל לצרף אותיות, שבהן נבראו שמים וארץ, וגם שתורה זו, כנראה, באה במסורה לבעלי מסתורין בארץ-ישראל מרבי עקיבא, מרא דעובדה של תורת-הפרדס. בין המאמרים המסתוריים שבאו בשמו של רב ישנם גם יסודות מתוך מעשה מרפכה. בן, למשל, מאמרו, שהמלאכים בראי יום-יום הם\*. אבל שיטתו בכלל בנויה היא על תורת-האידיאות. ולא עוד, אלא שלפעמים גם יסודות מרפכה מסוגננים אצלו בסגנון לקוח מתוך תורת-האידיאות. אם רב אומר, שיש למעלה „מזבח בנוי ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן“, הרי זה קטע מתוך מעשה-מרפכה, אבל הסגנון מורפכ מרפכה ובראשית: כל הרעיון של „בית המקדש של מעלה“ בתורת-האידיאות מקורו. ולא עוד, אלא שגם למאמרו זה של רב אָנו מוצאים מקבילה אצל ידידיה: הלוגוס עומד ומקריב בבית-המקדש של מעלה. גלוי הדבר, שרב שואב מאיזה מקור משותף לידידיה ובעלי מסתורין בארץ-ישראל. החילוק שבין ידידיה ורב בדרוש זה הוא: דברי ידידיה נעשו

\* בבלי חגיגה י"ד, עמוד א'. באכר: „אגדה דער באבילאנישעו אמורארער“ עמוד 108, משער, שמאמרו זה של רב „נסתבר באגדות על-דבר רבי יהושע“ (בן חנניא, עיון למעלה). אבל אין שום קושי בדבר, שרב קבל במקצת את דעתו של רבי יהושע בן חנניא. ובאמת בספרו „אגדה דער תנאיטען“, כרך א', עמוד 172, חזר בו באכר מדבריו אלה, וגם אינו רואה בויכוח רבי יהושע ואנדריוגוס „אגדה“ בדויה לגמרי, אלא מאמרים מתוך עיונו התיאוסופי של רבי יהושע.

בסיס להדרשה האנטינומית, שישוע, שהוא הלוגוס, הוא הפהן הגדול העומד ומקריב במקדש של מעלה, — יש לו הכח לבטל את התורה, שניתנה עלידי משה, שהיה מקריב דם פרים ואילים במקדש של מטה. בעוד שמאמרו של רב משמש הגנה נגד הדרשה האנטינומית: לא ישוע, שבנוסח הפריסטולוגיה האנטינומית בא בבשורה לכל אומות העולם, אלא מיכאל שר הגדול, שרם הלאומי של ישראל, הוא הממלא תפקיד זה\*.

במרכז תורת מעשה-בראשית של רב הוא המאמר, שיודע היה בצלאל לצרף אותיות, שבהן נבראו שמים וארץ, ורעיון זה משתלם לשיטה שלמה בערך עלידי מאמרים אחרים ממין זה. „אמר רב: עשרה דברים נבראו ביום ראשון, ואלו הן: שמים וארץ, תהו ובוהו, אור וחושך, רוח ומים, מדת יום ומדת לילה“.

„אמר רב: בעשרה דברים נברא העולם: בחכמה ובתבונה ובדעת ובכח ובגעה ובגבורה, בצדק ובמשפט, בחסד וברחמים“.

לפי סגנונו של רב יש פאן עשרה יסודות חמריים ועשרה דברים רוחניים מקבילים לעומתם, שהיו הכחות, שעלידם נברא העולם. ומאחר שרב מטעים, שהיסודות החמריים נבראו יש מאין, גלוי הוא, שלפי דעתו, גם הכחות הרוחניים נבראים הם. ובנוגע להכח „געה“, אומר רב פן בפירוש: „עד שנער בו הקרוש-ברוך-הוא“ (בעולם שהלך והתרחב) והעמידו, כלומר, הקרוש-ברוך-הוא האציל את המדה „געה“ (הגבלה) בשעת הבריאה\*\*.

וגם במאמרו על ענין הבריאה בצלם גלוי הוא, שרב משתדל לפרש את תורת-האידיאות באופן, שאינו פוגם את עיקר בריאת יש מאין, שנתקבל במשנה, שנסדרה תחת הנהגתו של רבי יהודה הנשיא רבו. „אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שפקש הקרוש-ברוך-הוא לבראות את האדם, ברא כת אחת של מלאכי השרת, אמר להם: רצונכם, נעשה אדם בצלמנו. אמרו לפניו: רבונו של עולם, „מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו?“ הושיט אצבעו הקטנה ביניהן ושרפם. וכן כת שניה. כת שלישית אמרו לפניו: רבונו של עולם — — — כל מה

\* בבלי מנחות ק"י, עמוד א'; הגינה י"ב, עמוד כ'. מאמר זה מובא בסתם ברייתא. את היחס שבין דברי רב אלה ודברי יודיה, כבר ראה באכר, „אגדה דער באבילאנישען אמוראער“, עמוד 21, 127.

\*\* על יחס עשרה דברים של רב לעשר ספרות של הקבלה עיין באכר, שם, עמודים 17—20, והערות. באכר מעיר גם על זה, שעשרה שמות אלה יש בהם מ"ב אותיות, בעוד ששלושה שמות הראשונים יש בהם י"ב אותיות, ומביא את הענין בקשר עם השם בן מ"ב אותיות וכן י"ב אותיות המסורים גם כן בשמו של רב.

שאתה רוצה לעשות בעולמך עשה". — כוונת המאמר גלויה היא: רב, הַמְאֲדִינְט מלאכים ואידיאות, בשם שהוא מאַדְנַט מיכאל ולוגוס, מפרש את ענין בריאה בצלם, שהקדוש ברוך-הוא ברא את האידיאות, אשר בצלמן רצה לברוא את הָאָדָם, וגם שהאידיאות אינן אלא בריאות לפי שעה, לא נבראים נצחיים.

ובכלל, רב היה בעל אגדה פילוסופית במדה רחבה. מסורים לנו בשמו כמה וכמה מאמרים, שגוון פילוסופי להם, וביחוד בחוג האגדות ההיסטוריות ובפילוסופית הטבע. אין כאן מקומם של המאמרים הפלליים האלה, אבל כדאי להזכיר פה את מאמרו הטיליאולוגי: „כל מה שברא הקדוש-ברוך-הוא בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה" (בבלי שבת ע"ו, עמוד ב'). ועוד מאמר אחד בפילוסופית הטבע: „כל מה שברא הקדוש-ברוך-הוא בעולמו זכר ונקבה בראם" (בבלי בבא בתרא ע"ד, עמוד ב'). אפשר לאמר, שבמאמרו זה של רב נצנץ בפעם הראשונה הרעיון המודרני של דו-מיניות, או ביסיקסואליות, של כל הנמצאים האורגניים.

אָמַנְם בן, התחדשות ההלכה כבכל צמחה והבשילה בהשפעתו של חכם, שהיה לו ענין רבי-הנוונים בפילוסופיה, וכידוע גם במקצועות המדעים שההלכה תלויה בהם („הלכתא כרב באיסורי"). ואם צריך להודות, שרב, עם היותו חריף גדול בהלכה, עדיין היה שקוע בתורות מסתוריות במדה לא מועטה, הלא מבט אחד על פלוטינוס, שהיה בן דורו של רב, יש בו די תת לנו אמת-המדה להערכת שני בעלי-צורה אלה: רב ופלוטינוס ספגו אל רוחם אותם היסודות המסתוריים עצמם, ובמדה ידועה גם מתוך אותם מקורות בעינם; וככל זאת אפשר לאמר, שרב ביחוסו לפלוטינוס בעל הגיון פסח היה. ובאמת יש בזה התקרמות גדולה, אם ההתחבטות את התורות המסתוריות, פילוסופית „רוח הזמן" היחידה של אותה תקופה, עלתה בקרבנות קלים בערך. עיקר הבריאה גדול היה בערכו אחרי התחבטות זו ממה שהיה בתחילתה, בימים שבעלי מעשה-מרכבה ומעשה-בראשית התחילו להרהר אחרי עיקר אבטוריטיבי זה.

ואולם, נטיתו של פלפול ההלכה, לדחות מסתורין ומיתולוגיה מגו ולשאת פנים לסגנון פילוסופי טהור בעיקרי היהדות התיאוריים, מתבלטת היא עוד יותר בזה, שלמרות השפעתו הגדולה של רב, לא מצאו להן התורות המסתוריות, שהוא הגין עליהן בפיובי-כחו הגדול, תלמידים ותיקים בכלל

אלא זעיר-שם, זעיר-שם. וגם המועטים, שעסקו בהן, לא עשו כן אלא מחמת השפעה מארץ-ישראל, שהתמידה והתחדשה וחזרה והתחדשה בבבל. את זה כבר רואים אָנו ביחסו של חברו הגדול, שותפו במפעל התחדשות התורה בבבל, שמואל, אל התורות המסתוריות. אָמנם, הוא מוסר את התורה, שהמלאכים הם ברואי יוסי'ום, לחיאי בנו של רב בבחינת חד "מהני מיכי מעליותא", ששמע מרב; אבל גלוי הדבר, ששמואל מוצא ענין בתורה זו, מפני שהיא מוציאה את תורת-המלאכים מחביונה המסתורי ומתאימה אותה לעיקר הבריאה יש מאין. בכל הספרות התלמודית אין אָנו מוצאים שום מאמר מסתורי בשמו של שמואל. הענין, שמצאו בעלי מרכבה בשאלות קוסמוגראפיות, נהפך אצל שמואל לענין מדעי בחכמת התכונה ("נהירין לי שבילי דרקיעא כשבילי דנהרדעא"); והענין, שמצאו בעלי בראשית בשאלות הטבע — לענין במדעי הטבע. שמואל היה עוסק הרבה בסדר נזיקין ("הלכתא כשמואל בדיני"), וההשערה קרובה, שההנין הדיני המפותח שלו היה דוחה את הנטיה למסתורין. וגם משאר בני גילו של רב בתורה ובחכמה: אבא בר אבא, אָבוי של שמואל, קרנא, שילא ומר עוקבן, לא נמסר לנו מאומה, שאפשר לדון ממנו, שחכמי בבל אלה עסקו בתורות מסתוריות. וזה ניתן להאמר גם על תלמידיהם, רב הונא בסורא ורב יהודה בפומבדיתא. זה האחרון, אָמנם, מוסר לנו כמה מאמרים בשם רב, אבל אין אָנו מוצאים, שהוא בעצמו הוסיף עליהם בשם עצמו. קרוב הדבר, שאם אָמנם חביבים היו עליו מאמריו של רב, כדי למסרם בשמו, נטיתו למסתורין נחלשה במדה מרובה על-ידי עסקו הרבה בנזיקין תחת השפעתו של שמואל. כמה וכמה מאמרים אנדיים יפים בהיסטוריה ומוסר מסורים לנו בשם שני ראשי ישיבה אלה, אבל לא מאמרים מסתוריים. רבה בר נחמני, מי שהיה "עוקר הרים" וטוחנן זה בזה בסברה בפלפולו החרף, דחה את קריאתם של אחיו, רבי חנינא ורבי אושעיא, לבוא לארץ-ישראל ללמוד שם (בבלי כתובות קי"א, עמוד א'). אחיו אלה היו עוסקים בארץ-ישראל במסתורין, "בהלכות יצירה" (נ"א: "בספר יצירה") והיו מנסים לחדור אל סוד הבריאה, "ומיברו להו עינלא תילתא ואכלי ליה" לכבוד שבת (שם סנהדרין ס"ה, עמוד ב'; ס"ו, עמוד ב'). וקרוב הדבר, שהיו קוראים אותו לבוא שם לבית-מדרשו של רבי יוחנן ("ומנו רבי יוחנן"), במקום שהיו עוסקים במסתורין (עיין למעלה). אלא שרבה דחה

היה את המסתורין שבארץ-ישראל, כשם שחכמי ארץ-ישראל היו מרננים אחרי „הני חריפי דפומבדיתא“. האמורא היחידי בבבל, שאומרים עליו בפירושו, שהיה עוסק במסתורין, הוא רב יוסף, הנודע ל„סיני“, כלומר, מבצר המסורה, בהקבלה לעומת רבה, ה„עוקר הרים“ בפלפולו. הוא למד מעשה-בראשית מ„סבי דפומבדיתא“, והכתיחם, שאחרי שימסרו לו סודות מעשה-בראשית, ימסור להם הוא סודות מעשה-מרכבה; אבל כשבאו ותבעו את שלהם, דחה אותם בקש (שם חגיגה י”ג, עמוד א’). מכאן גלוי, עד כמה קשה היה הדבר למצוא בבבל מורה במסתורין. ועוד הפעם אָנו רואים, שבעלי המסורה, בבחינת „סיני“, נוטים למסתורין, בעוד שחריפי ההלכה היו דוחים אותם ומתרחקים מהם. וקרוב הדבר, שוקני פומבדיתא ורב יוסף קבלו את סודותיהם מאת חכמי ארץ-ישראל. וזה גלוי בנדון רב חסדא, שפלפלו החריף מסופר לשבח מרב ששת, שהיה ירא ממנו משום חריפותו. רב חסדא קבל את תורת „מקדש של מעלה“ (שוחר טוב ל’, א’). אבל יודעים אָנו ברב חסדא, שהיה תחת השפעתה של אגדת רבי יוחנן, ש„ההוא גלילאה“ היה רגיל לדרוש לפניו. וגם רבא, שמצינו בו, שרצה לדרוש ברבים על שם המפורש (רש”י: „דרשות וטעמים התלויים בו“), ונמנע מלעשות כן על-ידי „ההוא סבא“, שדרש „לעלם כתיב“, היה תחת השפעתו של רבי יוחנן. הימים היו ימי צרות ורדיפות בארץ-ישראל, וחכמי ארץ-ישראל ירדו בשיירות גדולות לבבל, והביאו אתם את רוח ארץ ישראל. רבא דרשן גדול היה (עיין מגילה דף י”ב עד סוף הפרק), וקרוב הדבר, שהיה תחת השפעתם של בעלי אגדה מארץ-ישראל. ובוה כבר הזכרנו את פל המסור לנו על-דבר מסתורין בבבל. בשם שאר ראשי המדברים שבאמוראי בבבל, שלשים לערך, נמסרו לנו כמה וכמה אגדות יפות, וביניהן גם פאלו, שגוון פילוסופי להן, אבל לא מאמרים מסתוריים. וגם מבית-מדרשו של רבאשי, שהתחיל בסדר התלמוד הבבלי, לא נמסרו לנו שום מאמרי מסתורין. ואם תאמר, שהנטיה למסתורין בבבל חלושה היא מזו שבארץ-ישראל, משום שבבבל הנטיה לאגדה בבבל חלושה היתה מזו שבארץ-ישראל, — הרי מלבד שיש לנו אגדה בבבלי במדה הגונה, כנזכר, תשובתך בצדך: לא נחלשה הנטיה לאגדה אלא משום התחזקותה של הנטיה לפלפול הלכה בנתוח הגיוני דק. ואל תשא: הבבליים, שפילוסופים היו, היאך האמינו בשדים ורוחות, שהתלמוד הבבלי מלא אותם? אין אָנו רשאים למרוד את חכמי התלמוד שבבבל באמת-

המדה שלנו היום. ספוריהם על־דבר שדים ומזיקים אינם מתנגדים לפקחותם ההגיונית בנוגע למסתורין, כשם שספוריו המוגזמים של רב הברכה אינם מתנגדים לזו. „דברו חכמים בלשון הבאי“, הם אומרים בנוגע לספורים מן המין השני. „החכמים בני דורם היו“, אומרים אָנוּ בנוגע לספוריהם על־דבר שדים ורוחות ומזיקים. האמונה בנבראים אלה אינה פוגמת את עיקרי היהדות בטרתם לפי הרגשתם באותם הימים. וגם השאלה, היאך אפשר הדבר, שבכל התנגדותו של רוח בכל למסתורין, וביחוד בישיבתו של רב אשי מסדר התלמוד, אָנוּ מוצאים בתלמוד בבלי לא רק אגדה עשירה בכלל, אלא גם כמה קטעים מתורת מסתורין מפוזרים בכל התלמוד? — גם שאלה זו אינה קשה כל־כך: בימי חתימת התלמוד היתה השפעתם של חכמי ארץ־ישראל בכלל גדולה מאד. וגם זאת: הרבה מן המאמרים מן המין הזה לא נכנסו לתלמוד בבלי אלא בדורות מאוחרים (הכוזרי מאמר ג', סוף סימן ע"ג).

#### ה ע ר ה

השקפתו של גראטץ בספרו „גנאסטיציזמוס אונד יודענטום“, שהחזיק בה (אבל לא במדה מוחלטת כל־כך) גם בספרו „נעשיכטע דער יודען“ IVI, 114 וכי' (בעברית כרך ב', עמודים 204—205), שאחר וחבריו, ובעלי מרכבה ובראשית בכלל, נכשלו בתורותיהם של היודעים שבין הנוצרים, יש בה משום כל אותם החסרונות, הכרוכים בכל הקירה המפרידה בין הדברים ומוציאה פרט אחד מתוך סבכו של ענין גדול, המקיף כמה וכמה מחקרים פרטיים הכלולים בו. ראשונה, הוא עוסק בענין מרכבה ובראשית, כאילו התורות המסתוריות נכנסו לתוך חוג היהדות בימיה הראשונים של הנצרות, וכאילו אין להן שום קשר כלל את התקופה העתיקה, תקופת המקרא; מבלי שים לב לדבר, שבאמת התורות האלו היו האדמה, שממנה צמחה הנצרות. העובדה, שהנצרות הפליגה אחר־כך ללכת בדרכיה היא, הרחק הלאה מדרכי היהדות, אינה יכולה ואינה רשאית לסתום את עינינו מלראות את האמת ההיסטורית, שמעיקרה לא היתה הנצרות אלא חזיון פנימי בחייהם הרוחניים של היהודים. החזיון המפליא, שבתקופה הנדונה אָנוּ מוצאים שני מקצועות מסתוריים מפותחים, הדומים כל־כך להתורה, שהם באו להלחם בה, אין לה ביאור מספיק אלא זה: מאז מקדם היה בקרב היהדות זרם תחתוני, שהיה מרוחק בכוונה מכל בטויה האבטוריטיטיבים של היהדות במדרש ומעשה, ואשר בתוך תנאים מסוגלים לכך היתה דרכו להיות בועק ועולה דרך השטת, המלוטש בעמל רב כל־כך. המקצועות האלה הסהם המקורות, שמהם נולדה הנצרות. החידוש שבתקופתנו אינו אלא שבאיכחה המיופים של היהדות התחילו לעסוק במקצועות אלה, כדי להלחם בנצרות על אדמתה היא. התנועה כחוג התנאים לא היתה, איפוא, מכוונת נגד כת ידועה במחנה הנוצרים, כת היודעים, כסכרתו של גראטץ, אלא נגד הנצרות בכלל. גראטץ, שם, עמודים 14—23, מציע את מהלך הדברים, כאילו התנאים היו מתיחסים בחבה גלויה לכאיכחה של הפנסיה האופיציאלית, אלא שהיתה להם מלחמה בכת היודעים, שהיו מתנגדים להפנסיה האופיציאלית. אין צורך להשיב על סברה זו. מסקנותיה מעידות עליה, שמופרכה היא מעיקרה. די להעיר, שאין במקורות לא ראייה ולא זכר

להשערה זו. מן המבטא, "הגליון וספרי מינים", בבבלי שבת קט"ז, עמוד א', אייאמסר ללמוד, שהיו מבחינים בין אוונגליון של הכנסיה האופיציאלית וספרי היודעים. מבטא זה פשוט הוא מאד, אם זוכרים אנו, שבאותם הימים האוונגליונים, או, לכל הפחות, אוונגליון אחד, היה מצטיין כבר בבחינת ספר הברית משאר ספרי הנוצרים, שעדיין לא באו לכלל זה. אצמם, מוצאים אנו בדברי התנאים מאמרים המכוונים נגד היודעים, אבל מוצאים אנו הרבה יותר מאמרים המכוונים נגד הנוצרים בכלל. חכמי התלמוד לא היו מבחינים כלל בין הכנסיה האופיציאלית וההיצוניים שבין הנוצרים, והיו שולחים את חצי דרשותיהם נגד כל הנצרות כולה מפלי הכדל בין פתה לפתה. וביחוד גלוי זה בנוגע להתנאים הקדמונים, מימים שבמחנה הנוצרים עצמה היו הענינים במצב של חוזה ובוהו ואייאמסר היה להבחין, מי מבפנים ומי מבחוץ. — ואולם העיקר הוא, שהחכם נראטץ היה לו להראות, שהתורות, שחדרו לתוך היהדות על־ידי העסק במקצועות הסוד, היו תורות מיוחדות לכת היודעים, — דבר שלא עלה בידו כלל: תורת קדמות החומר היא יסוד כללי במחשבה היונית, ונראטץ בעצמו מודה כזה (עמודים 31—32, 85). הדמיון שבין תורת־המדות, או תורת־הכחות, של רב ובין תורת־העולמות של היודעים, אינו מלמד אלא שמסקור אחד שאבו. וכבר הראיתי, שמאמרו של רב נעוצים בהשפעה עתיקה, שהגיעה אליו מדורו של ידידיה. סגנונה של תורה זו בכרייאת (אבות דרבי נתן) ובמאמרו של רב נושא חותם אנדי מסוים בליכד, שאמסר לאמר, נגד נראטץ (עמודים 36—38), שאם בכלל יש כאן איזה יחס של תליה זה בזה, קרוב הדבר, שהיודעים לקחו דברים מן התנאים, מאשר להיפך. ובנוגע למטטרון של אחר היה לו לנראטץ להוכיח, שהוא־הוא הדימיאורגוס של היודעים (אשר ספי־סוף גם הוא אינו מיוחד לכת זו, שלקחה אותו מאפלטון אלא שנכבה עליו שרטוט חדש). אבל דוקא בענין חותך זה אין לה להשקפה הנדונה שום סמך במקורות: כבר העירונו על טעותו של נראטץ בפירוש המאמר על־דבר מטטרון, בבלי חגיגה פ"ו, עמוד א', שלא לימוד זכות על ישראל הוא הענין המוטעם שם, אלא ענין ישיבתו של מטטרון על הפסא. ובכל אופן, הלא יחשו לישראל אינו תפקידו האופיי של הדימיאורגוס בשיטת היודעים, אלא תפקידו בבחינת בורא. ולא עוד, אלא שדוקא בדבר תפקיד זה יכולים היינו לשער נטיה מיוחדת בהלדרווח של אחר. אבל מכל זה לא נמצא אף רמז קל; עיין נראטץ, שם, עמודים 40—47. ויותר רחוק הוא למצוא איזה סמך או גם זכר להשערותו של נראטץ, עמודים 45—46, בו־כוחו של רב אידית, בבלי סנהדרין ל"ח, עמוד ב', שהכאנו: התורה, שמלאך היה הולך לפני ישראל במדבר, בודאי אינה מיוחדת להיודעים, וגם שמו של הדימיאורגוס של היודעים הלא אינו מטטרון. ודוקא ויכוח זה מוכיח בעליל, שאחר לא היה צריך לקחת ענין מטטרון מיד היודעים. גם קשה להבין, לפי השקפתו של נראטץ, מה היה "קיצוץ בנטיעות" של אלישע בן אבויה: הלא האמונה במלאך מטטרון מקובלת היתה באומה. — דרך אנב: פירושה של המליצה "הימנותא בידו" אינה, "זו היא סברתנו" ("וויר האבען דיא איבערצייגונג"), אלא — "מסורה היא בידינו". — וישנם גם לקויים אחרים במאמר, גנאסטיציזמוס אונד יודענטום" בעצמה של ההנבלה המקרית של ענין החקירה: כן, למשל, אין הוא יורד לתוך מוכנו של מעשה־המרכבה, ורק בדרך כלל הוא משער (עמוד 53), שיש בה משום תורת־האצילות ותורת־העולמות. מתוך השקפתו קשה הדבר להבין, איזה פנס מצא רבי יהושע בן זומא, שאמר עליו, שהוא "מבחוץ". אחרי שגם הוא בעצמו היה עוסק במסתורין והיה אחד מראשי המדברים במסורת המרכבה; עיין שם עמודים 56—57. גם קשה להבין, מדוע מנו רק "צד בעה שנכנסו למרד"?

ס. יואל בספרו: "פליקסע אין דיא יודישע רעליגי־אָנמעשיכטע" I, עקסקורס II: "דיא ננאסיס", עמודים 103—170, הולך בכלל בשיטתו של נראטץ, אלא שהוא מטעים יותר את השפעתה של הפילוסופיה האפלטונית בצורותיה השונות. יואל מכיא

עוד איוו מאמרים, שיש בהם משום נוו ננוסטי, אבל גם המאמרים האלה אינם מוכיחים לא שאחר היה יודע נוצרי וגם לא שאיוו מדעותיו לקוחות הו מתוך תורתיהודעים. לפעמים היחס הוא להיפך, שהיודעים לקחו יסודות ידועים מתוך האגדה המסתורית. כן, למשל, נראטיץ בעצמו מעיר (שם, עמודים 105—108), שכורות צירופי האותיות שאצל מארציוו עושים רושם מוזר בסביבה הפללית שבתורת-מארציוו. ובכן, איפוא, אם יש דמיוו בולט בין תורת-האותיות זו ובין זו שבספר יצירה, אין זה אלא משום ששניהם נתפתחו תחת השפעתה של האגדה העתיקה.

## ג. ימי-ה-בינים

### א. הצעה

הזרמים הרוחניים השונים, שהפקורת יכולה להבחין בימי התנאים והאמוראים, מצויים הם בספרות התלמודית באספסוף משוה ומטשטש. מתוך רגש הכבוד לחכמים הראשונים נכנסו לתוך הקבצים התנאיים, שני התלמודים וקבצים מדרשיים מאוחרים, כל מה שהיה בידם במסורה, שבעל-פה או שבכתב (בספרי דאגדתא), מאת הקדמונים. הרעיון, לסדר את הענינים על-פי יסודותיהם והשקפותיהם הם, לא עלה כלל על לב המסדרים, ביחוד משום שהקבצים האלה ושתי הגמרות (ובפרט בחלקן האגדי) בכלל, מתחילה לא טענו לעצמם יפוי-כח אבטוריטיבי מוחלט. כשם שבהלכה היתה דרכם להודות בזכות קיומן של דעות סותרות זו את זו ולהעלות את ההלכה מתוך הויכוח התי על-פי כללים ידועים — תפקיד, שקיים לוועדי הגאונים בסורא ופומבדיתא את ערכם הפנימי ואת יפוי-כחם כלפי חוץ, כך היתה דרכם גם באגדה. השקפות סותרות זו את זו תכלית הסתירה חונות בשלוח זו אצל זו. הם מצאו „דברי אלהים חיים“ בכל המאמרים המסורים, ולא תמיד, בנראה, ראו את הסתירות החבויות בסוף מסקנותיהם. מסור היה הדבר ביד כל יחיד ויחיד, שהיה „בר הכי“, לסדר לעצמו את השקפת העולם הפרטית שלו. וגם אין זה דבר שאינו מצוי, שהריצו שאלות להגאונים בפירוש אגדות, אם כי, כמובן, בטלות הן ברוב הגדול של השאלות בהלכה. וגם יפוי-כחה של המשנה בבחינת ספר עיקרי, דוגמאטי, לא עמד להם, לדרות אלה, לשמרם מטשטוש וערבוביה. גם בימי האביב שלה היה לה, למשנה, יפוי-כח רק בעיקרים היותר פלליים וראשיים של היהדות. בתקופה שאחרי חתימת התלמוד הלך כל ענין יפוי-כחה המיוחד של המשנה ונשתקע, עד שחזר ונתחדש בבית-מדרשם של פילוסופי ימי-הבינים (בחיי, יהודה הלוי, מימוני). בתחילת התקופה שאחרי התלמוד היה, איפוא, המצב הדוגמאטי דומה לזה שבתקופה שלפני המשנה.

ואולם למרות ההשוואה הכללית בספרות התלמודית, ובמקצת דוקא בסבת חופש הרעיון, שהיה שורר מטעם השוואה זו, נתברלו הזרמים המקוריים ולאט-לאט התחילו, על-פי כח דוחף פנימי, המקרב את הקרובים ומרחק את הרחוקים, להיות שוטפים פרודים זה מזה, כל אחד במהלכו המיוחד לו: בדורות שבין חתימת התלמוד ובין ראשית הופעתה של הפילוסופיה הדיאלקטית בישראל בימיהבינים (באמצע המאה השביעית לאלף החמישי) הולכים המקצועות של מעשה-מרכבה ומעשה-כראשית ומתברלים ומתיחדים ומתפתחים לשני מקצועות-מחשבה גדולים, שנתנו לימיהבינים בישראל את אפיים המיוחד — הקבלה והפילוסופיה: הקבלה בבחינת באת-כחה של תורת-מרכבה, והפילוסופיה בבחינת באת-כחה של תורת-כראשית. בימי גדולתה של הפילוסופיה, בתקופה הקלאסית שלה, (באמצע המאה השביעית לאמצע המאה העשירית לאלף החמישי), הקבלה כמעט סמויה היא מן העין לגמרי, ביחוד באותן הארצות, שבהן הפילוסופיה עשתה חיל. במימוני השיגה הפילוסופיה את מרום נבהה, ומכאן ואילך שני הזרמים המקוריים הולכים ומתקרבים, הולכים ומתלכדים זה בזה. הקבלה, שעד עתה היתה התפתחותה סמויה מן העין, תחת השטח כביכול, בוקעת ועולה לאור היום ומתפתחת בקול-יקולות על חשבונה של הפילוסופיה. עדיין ישנן כאן אישויות פילוסופיות כבירות אחרות (רלב"ג, נרבוני, קרשקש), אבל השפעתה של הקבלה על הפילוסופיה הולכת וגדולה, בעוד שהשפעתה של הפילוסופיה על הקבלה היא במצב הירידה. ובאמצע המאה השלישית לאלף הששי (ימי גירוש ספרד) השפעתה של הקבלה על הפילוסופיה כבר גדולה היא כל-כך, עד שהגיעה השעה לחתום את התקופה הפילוסופית בישראל עם דון יהודה אברבנאל, בנו של דון יצחק אברבנאל. השיטות של רעיונות מקוריים מכאן ואילך הן או שיטות קבלה לגמרי או מסורבלות יסודות הקבלה במדה מרובה כל-כך (למשל, „מנחת קנאות“ של רבי יחיאל מפיזא או „נשמת חיים“ של רבי מנשה בן ישראל), שמקומן יבירן בתולדות הקבלה יותר מבתולדות הפילוסופיה. לא שהקבלה היתה מושלת בכיפה באותם הימים בין כל חושבי מחשבות בישראל. אדרבה, בעלי צורה שבין אדירי ההלכה שבכל הארצות היו נוהים אחרי השקפת העולם הפילוסופית. אלא שבספרות היתה שוררת ערוביה של פילוסופיה וקבלה, דומה מאד בתכניתה להערבוביה שבספרות

התלמודית בימי חתימת התלמוד. וספרי-הדרוש הרבים שבאותם הימים, שאינם נוהים אחרי הקבלה ומתכלים את דרשותיהם זעיר-שם, זעיר-שם ברעיונות פילוסופיים פופולאריים, וביחוד רעיונות בפילוסופית המוסר וההיסטוריה, בטעמה של האגדה הפילוסופית שאינה מסתורית, משלימים את התמונה. זכר הם לדרךם של אותם התנאים והאמוראים, שהיו עוסקים באגדה הכללית, מבלי לדרוש במעשה-המרכבה ומעשה-בראשית.

### ב. תקופת הנאונים.

בשתי המאות הראשונות לחתימת התלמוד, וגם בימי החתימה עצמה, היתה כאן ירידה גדולה בהתפתחותה ההגיונית של ההלכה. במקצת גרמו לזה הרדיפות שבאו על יהודי בבל בימי מלכי פרס האחרונים, ובמקצת גרמה עיפות הרוח, חזיון רגיל אחרי תקופות של התאמצות הרוח. הישיבות בסורא ופומבדיתא נסגרו וחזרו ונפתחו וחזרו ונסגרו כמה פעמים, וכך באה הפסקה בעבודותיהם ותפקידיהם של המנהיגים הרוחניים של האומה, והמסורות היותר קדושות והיותר חשובות נשתקעו לאט-לאט בתוהו אין-אונים. וגם ההתחרות שבין המנהיגים הרוחניים של סורא ופומבדיתא פינם לבין עצמם מזה, ובין המנהיגים הרוחניים, ראשי הישיבות, ובין המנהיגים החילוניים, ראשי הגולה, מזה, במאה הראשונה לממשלת הערביים במלחך הבבלי, — לא היתה מסוגלה לחזור ולהחיות את המסורה הישנה ולחדש את פחה לעשות חיל. בתקופה מאפילה זו, בימים שההלכה החגיונית התקרמה רק מעט, נעשה הדבר, ששני הזרמים המקוריים, אשר רשומיהם ניפרים בספרות התלמודית, הלכו ונפרדו זה מזה והחלו שורות של התפתחויות חדשות. מתקופה זו יש לנו ספרות עשירה של מדרשים קטנים, המקיפים את כל מקצועות הרעיון של האגדה התלמודית, ומוסיפים עליה ענינים וסימנים חדשים, שלא נמצאו, או שאינם בולטים כל-כך, בספרות התלמודית\*. במדרשים אלה אנו מוצאים לא רק קבצים של מאמרים בצורת המדרשים הירועים לנו, שזו דרכם לתלות את המאמרים

\* מדרשים ממין הזה נמצאים בקובץ „בית-המדרש“ שהוציא אהרן ילינק בששה חלקים, ליפטיאה, תרי"ג — ווינא, תרל"ח; מאה במספר. ויותר מהם בקובץ „אוצר מדרשים“ שהוציא יהודה דוד אייזנשטיין בשני כרכים, ניריורק, תרע"ה; מאתים במספר, אלא שבמספר זה כלולים כמה וכמה מדרשים, שלא נדפסו מחדש בקובץ זה, רק נזכרו בשםם ובשם ההוצאות והקבצים השונים, שבהם נדפסו.

בכתובים בסדרם, מבלי לשעות אל קשר עניני בין כתוב לכתוב, אלא גם קבצים שיש בהם אחדות הענין, כלומר, שנכנסו בו מאמרים שונים על ענין אחד. וסדר זה מכנים מעין שיטה ביצירה המדרשית, דומה לזו שאנו מוצאים בספרות היהודית-היונית. ולא עוד, אלא שיש כאן מין שלישי של מדרשים, שאפשר לכנותו בשם מדרש ספורי. ומדרשים ממין הזה לא רק שדומים הם בצורתם הספרותית לספרי הספרות היונית, אלא, יתר על כן, הסדהם המקבילות התלמודיות לאותן היצירות הספרותיות שבספרות היונית, ולפעמים הם עוסקים באותם ענינים ממש, שהיו במרכז היצירה הספרותית באותה התקופה, כעין הספורים על-דבר אברהם, יוסף, משה, יהודית, המכבים ועוד. בקיצור: ההיסטוריה הולכת ונשנית. ההתפתחות בתקופת הגאונים היא מין השנות החזיונות בדמותה של ההתפתחות הארוכה המקפת את התקופות היונית והתלמודית. וגם כאן אנו רואים מעין אותו החילוק עצמו, שנגלה לנו בתקופה התלמודית, החילוק שבין ארץ-ישראל ובין בבלי:

בארץ-ישראל מרגישים אנו נטיה יותר חזקה לצד תורת-המרכבה, אבל גם תורת-בראשית מוצאת לה בונים נאמנים. תורת-מרכבה בצורתה היותר טהורה מוצאים אנו בספר „שיעור קומה“ ו„ספר היכלות דרבי ישמעאל“, בעוד שתורת-האיראות בולטת במדה היותר מרובה ב„אלפא ביתא דרבי עקיבא“ (בשתי נוסחות). וישנם כמה ספרים, שבהם מרכבה ובראשית משמשים בערבוביה, כגון „מעין חכמה“, „מדרש עשרת הדברות“, „מדרש פטירת משה“, „מדרש כונן“ ועוד (אלא שאפשר הדבר, שאיזו מהספרים הנוכרים פה באחרונה, נסדרו בסוף או גם אחרי התקופה הנדונה). בספרים אלה יש שהתורה, בבחינת לוגוס, ברוּאָה היא, ויש שהתורה היא כלי-אומנות, שבו נברא העולם. ולפעמים מטה-משה באיראה, ושם המפורש חקוק עליו, הוא כלי הבריאה. לפעמים היסודות של מרכבה ובראשית חונים זה אצל זה בלי שום הרפכה אורגנית, עד שאפשר להפריד ביניהם ולחלקם למקורותיהם\*.

\* קטע מספר „שעור קומה“ באוצר מדרשים, עמוד תקס"א. תחילת הקטע: „אמר רבי ישמעאל: אני ראיתי את מלך מלכי המלכים“. — יש מקום לספק, אם „שעור קומה“ היה ספר בפני עצמו, ואפשר שהדברים המובאים בשם ספר „שעור קומה“ באמת לקוחים הם מ„ספר היכלות דרבי ישמעאל“. ואולם העובדה, שיש מיחסים ספר „שעור קומה“

אלא שבכלל אפשר לאמר, שתורת-מרכבה ידה על העליונה בארץ-ישראל. הספרים המסתוריים האלה מצאו לאט-לאט את דרכם לבבל ומצרים, הקדומים שבהם ביחוד בימי רדיפות היראקליוס (שפ"ח לאלף החמישי).

וגם בכבל נתחדשו, אולי בהשפעת ארץ-ישראל, נטיות מסתוריות. בין המדרשים הקטנים ישנם, בלי ספק, גם כאלה, שנכתבו או נסדרו בכבל. בכל אופן נתקבלו המדרשים האלה בכבל והיתה להם השפעה גדולה על

לרבנו הקדוש ויש שמיחסים אותו לשמעון הצדיק, מקרבת את ההשערה, שאינו חלק מספר היכלות. — ספר היכלות דרבי ישמעאל" נמצא בנוסחאות שונות ונקרא בשמות שונים, ונדגם בקבצים שונים: ביתהמדרש חרר ב' וחלק ג'; אוצר מדרשים עמוד ק"ז—קכ"ו. ויש שמיחסים את הספר או מקצתו לרבי עקיבא. — אלפאביתא דרבי עקיבא, אוצר מדרשים עמוד ת"ח—תל"א; ביתהמדרש חלק ג'. ספר זה באמת מציע הרכבה של מרכבה ובראשית ברוחו של רבי עקיבא, אחד מוקני המרכבה, שנכנס ראשון למדרם בראשית. — "מעין חכמה" מיוחס למשה רבנו, אוצר מדרשים עמוד ש"ו—ש"א, בית המדרש חלק א'. — "מדרש עשרת הדברות", אוצר מדרשים עמוד ת"ו—תס"א; בית המדרש חלק א'. — "מדרש פטירת משה", אוצר מדרשים עמוד שס"א—שס"ח; ביתהמדרש חלק ב'. — "מדרש כוננו", אוצר מדרשים עמוד רנ"ג—ר"ס; ביתהמדרש חלק ב'. — בראית התורה, "כמדרש עשרת הדברות" בראש, ביתהמדרש א', עמוד ס"ב; בראית התורה... וכשחפץ הקדוש-ברוך הוא לבראות את העולם יעץ בה ואמר: אברא את העולם, כדי שיוודע מה נבורתי"; עמוד ס"ו: "אמרו חכמים, שנבראה התורה קודם שנברא העולם אלפים שנה" (עיין למעלה). — על-דבר מטה משה בקשר את תורת מרכבה ובראשית, "מדרש פטירת משה", שם, עמוד קכ"א: "ומשרביט שלי, שחקוק עליו שם המפורש, שבו בראתי העולם תחילה, שממנו (אולי צריך להיות: ממנו) נחתי לך דונגא בעולםהוה..." — הרכבה של תורת אצילות תורת הלוגוס, בראש "מדרש כוננו", שם, חלק ג', עמוד כ"ג: "דבר אחר: תורה — בלשון יון קורין למראה ודמות תוריאה (θεωρία) כלומר שהיתה סתומה ואחר-כך נראית וניתנה לישראל, והיתה ננוה בעליונים קודם שנבראו שמים וארץ... והיתה קשורה בזרועו של הקדוש-ברוך הוא... ונתיעץ עם התורה שהיא חכמה לבראות עולם". בדבר θεωρία וכח הבריאה שבה עיין ב"תשיעיות (ספר Enneades) של פלוטינוס, III, 8—1. אטנם בלשונו של פלוטינוס: θεωρία או θεά אינה מסמנת את כח הבריאה כשהוא לעצמו; כדי לסמן את זה ריגיל פלוטינוס להשתמש במלות θεός או θεός או גם בנורות מן ἐπίθετον (עיין ἐλδος) עיין בתשיעיות III, 5, 1 ונומר: V, 3 ונומר, 6, 7: V, 2, 3; 3, 3 ועוד. — להמליצה, "קשורה בזרועו של הקדוש-ברוך הוא" עיין ירושלמי חנינה פ"ב ראש הלכה ב', דף ע"ו, עמוד א', בשם רבי יודה בר פוי, המוסר כמה מאמרים ממרכבה ובראשית, ואשר זו דרכו, לצרף יסודות משני המקצועות ולהרכיבם זה על זה; ועיין גם בבלי חנינה י"ב, ראש עמוד ב' בשם רבי יוסי. — תורה וכסא-הכבוד בבחינת מקורות הבריאה, "ביתהמדרש", שם, עמוד 24: "מה עשה? נטל שם מן התורה ופתח אותה ונטל ממנה שם אחד — והטף ממנו ג' טפות אל הים ונתמלאת כולה מים — פתח את התורה ונטל ממנה שם שני והוציא משם ג' טפות של אורה —" אבל אחר-כך: "יום ראשון נטל נוש של שלג מתחת פסא-הכבוד וורק עלי פני המים באמצעו של עולם..."

התפתחות המחשבה במרכז הגדול והחשוב, שהיתה לה להיהדות בגולה באותם הימים. המדרשים האלה, בפאמור, מקבילים הם במדה ידועה להספרות היהודית-היוגית. ומאחר שספרות זו פרוכה היא במוטיבים מתורת התארים, שעתידים אָנו לסדרה בכרך שלישי וכרך רביעי, הרי גם דברינו על המדרשים הקטנים יכירם מקומם שם. אלא שיש כאן ספר אחד, החשוב ביחוד להתפתחות המחשבה בישראל בימי-הבינים, מפני שהיה, כביכול, פלי-אומנותה של ההיסטוריה הרוחנית בהביאָה את שני זרמי הרעיון בישראל בימי-הבינים, הפילוסופיה והקבלה, לידי התרפזות שיטתית והתפשטות ענינית. הספר הזה הוא „ספר יצירה“ הנודע, וכבר באָה שעתו לתהות על קנקנו:

חכמי זמננו נחלקים בדבר מקומו, זמנו, וגם שיטתו של הספר הזה. והננו מציעים את הנחתנו אָנו וראיותיה בצדה:

„ספר יצירה“ הוא פרי רוח בכל, וביחוד הוא פרי התפתחות ארוכה, אשר תחילתה נעוצה בבית-מדרשו של רב. סעדיה, בסוף הקדמתו לפירושו לספר יצירה, מחליט, שספר זה נכתב בארץ-ישראל, מפני ששמותן של איוו אותיות, הנזכרים בו, הם לפי שמוש הלשון בארץ-ישראל, וביחוד משום ההבחנה בין „ריש דגש וריש רפי“ („בג”ד כפר”ת“ במקום „בג”ד כפ”ת“ הבבלי), שאָנו מוצאים בספר זה, הבחנה הנהוגה בארץ-ישראל, אבל לא בבבל. בין חכמי זמננו יש מביאים ראייה לדעה זו גם מלשונו של הספר, שהיא עברית צחה. ומצד שני, אלה הסוברים, שמקור הספר הוא בבבל, מביאים ראייה לדבריהם מן היסודות היוניים והערביים הנמצאים בספר זה, ושאפשר לבארם רק מתוך השפעת הסביבה בבבל, במקום שהפילוסופיה היוגית מצאָה קן לה תיכף אחרי התחזקותו של האסלם במזרח. ואולם כל הידים המוכיחות שבענין, המראות לעברים שונים הממעטים זה את זה, עולות בהתאָמה מיישרת ומאחדת, אם נניח, שמקורו העיקרי של הספר הוא בבית-מדרשו של רב: רב היה לומר את התורות המסתוריות בארץ-ישראל, ומשם הביא אתו שיטה מסתורית לבבל. ואם מניחים אָנו, שהיסוד העיקרי לספר זה הונה בבבל בימי רב, ושמשך הזמן נכנסו בו הוספות והערות מצדדים שונים, עד שבימי ההשפעה הערבית נכנסו בו אותם היסודות, המטביעים עליו את החותם הבבלי, שהכירו בו חכמים אחרים, — אָז כל הסימנים השונים, הנראים פמתנגדים זה אל זה, מתבארים באופן מספיק ומניח

את הדעת\* . ואולם הטעם היותר חותך להנחתנו זו הוא תוכן הספר: זוכרים אנו את מאמרו של רב, המובא למעלה, שיודע היה בצלאל לצרף אותיות, שבהן נבראו שמים וארץ. והנה מה שנמסר לנו במאמר זה בשם רב בבחינת יסוד כללי של תורת-האידיאות בצורתה היהודית, בא „ספר יצירה“ ומציע בפרטיות הענין, היאך הורכבו אותיות ידועות ביסודיות חמריים ידועים, ומהם נברא מה שנברא. עשר הספירות שבספר יצירה הן אותן בעינן הנקובות בשמותן ב„עשרה דברים“ של רב. שתי הספירות הראשונות נקובות גם כאן בפירוש בשמותיהם של שני הדברים הראשונים של רב. אבל גם בנוגע לשאר הספירות נלוי הוא, שיש כאן רמז להקורא, היאך למצוא את שמותיהן. והרמז הזה — זה נלוי הוא — הוא למאמרו של רב. כוונתי היא להדברים הסתומים מאד, שער עתה לא מצאו להם פירוש נכון ומתקבל על הלב (פ“א, מ“ד):

„עשר ספירות בלימה, עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה. הבן בחכמה וחכם בבינה, בחון בהם וחקור מהם... והעמד דבר על בירורו והושב יוצר על מכונו“...

נלוי הוא, שבכאן רמז ניתן להקורא, היאך למצוא את שמותיהן של הספירות, שבעל הספר אינו מרשה לעצמו להוציא מפיו בפירוש (עיין שם מ“ח: „עשר ספירות בלימה, בלום פירך מלדבר ולבך מלהרהר“), והוא אומר: „הבן בחכמה וחכם בבינה“, כלומר, שמותיהן של שתי הספירות הראשונות הם: חכמה ובינה, כשמותיהם של שני הדברים הראשונים של רב, ובעל הספר מוסיף לרמוז: „והעמד דבר על בירורו“, כלומר: העמד את כל „דבר“ ו„דבר“ מ„עשרה דברים“ של רב על בירורו, ושמו של כל אחד הדברים האלה הוא הוא שמה של אחת הספירות. וכדי להוסיף רמז המגלה יותר מאשר הוא מכסה, מוסיף בעל הספר את הדברים הפהים: „והושב יוצר על מכונו“. את הדברים האלה נבין בזכרנו, שרב מוצא רמז בכתובים (בבלי חגיגה י”ב, עמוד א’) לשמותיהם של עשרה דברים שלו, ושהרמז, שהוא מוצא להשמות „צדק“ ו„משפט“ של שנים מעשרה דברים שלו, הוא הפסוק: „צדק ומשפט

\* עיין לשאלה זו בספרו של ילינס: „בייטרענע צור געשיכטע דער קבלה“ I. יצירה עמוד 1—16. ובספר יצירה, הוצאת ז. גולדשמידט, הקדמה, ששם תמצא רשימה ביבליוגרפית. עלימי הוצאה זו אנו מעתיקים כאן.

מכון כסאך". בעל הספר מרמוז, איפוא, כאן, ששני שמות משמותיהן של הספירות אפשר למצוא, כשנושיב את היוצר על מכוננו, כלומר, אם זוכר אתה, ש"צדק" ו"משפט" הם מכון כסאו של הקרוש־ברוך־הוא, הרי כבר מצאת את שמותיהן של עוד שתי ספירות, ואז קרוב הדבר, שתמצא את שמותיהן של כל שאר הספירות. ובוה הוא בולם את פיו ומניח את הקורא לחוד את חירתו.

פנים חדשות בתורת־האידיאות של "ספר יצירה" היא ההרכבה את המספרים. באמריו של רב אין אנו מוצאים אלא את ההשוואה: אידיאות־אותיות, בצורה שקבל מבית־מדרשו של רבי עקיבא. ואם אָמנם ידים לדבר, שבתורת־האותיות בבחינת אידיאות יש איזו השפעה של תורת־המספרים של ישיבת פיתאגוראס, הלא השפעה זו אינה בולטת במאמרים שבספרות התלמודית. נראה, איפוא, שיסוד המספרים, המורכב בתורת־האידיאות והספירות שב"ספר יצירה", הוא ענין חדש, נוסף על תורתו של רב. ויסוד זה בא מתוך הפילוסופיה היוונית: ידוע, שבמסורתו של אריסטו (בשני הפרקים האחרונים של "מה שאחר הטבע" ובהערות מפורזות בספר זה ובשאר ספריו) מורכבה תורת־האידיאות של אפלטון רבו בתורת־המספרים של ישיבת פיתאגוראס, שאפלטון היה נוהה אחריה לפעמים.

ויש תורה מרכזית אחרת ב"ספר יצירה", המחזקת את השערותנו, שספר זה בבית־מדרשו של רב מקורו, וזו היא: תורת דו־מיניות, שרב מסננה במאמרו הנזכר למעלה: "כל מה שברא הקרוש־ברוך־הוא בעולמו זכר ונקבה ברא". ומכאן תשובה לאותם החכמים, הרוצים למחוק את הדברים "זכר ונקבה" מאותן המשניות העוסקות בהתפתחות הבריאה על־ידי הרכבות האותיות והמדות ביסודות חמריים. אין ספק בדבר, שהדברים האלה הם מקוריים יותר מכמה ענינים אחרים בספר זה, שאין מערעים עליהם כלל. בכל אופן, הדברים האלה מקוריים הם בשלשת המאמרים הראשונים, המטעימים את תורת דרמיניות בבריות שמים וארץ ואדם (פ"ג, ח'—י'), במקום שבאמת אין מערעים עליהם כל־כך. אפשר, שבמאמרים העוסקים בבריות פרטיות, אין הדברים האלה מקוריים, אבל בכל אופן ברוח השיטה הם.

אָמנם ישנם ב"ספר יצירה" גם יסודות אחרים, שאינם מתאימים לשיטתו של רב. אבל הקושי שבדבר אינו תלוי בהנחתנו, שמקור הספר

הוא בשיטתו של רב. פי, יהיה מקורו של הספר מה שיהיה, הלא קשת הוא החזיון, שבספר זה כלולות שיטות מקבילות, וגם סותרות זו לזו. שבע המדות: חיים, שלום, חכמה, עושר, חן, זרע וממשלה (פרק ד', א') מקבילות הן לעשר ספירות, ובכלל המוטיב של מספר שבעה מתחרה בספר זה את המוטיב של מספר עשרה. וכן מתחרה היא תורת שלשת היסודות: רוח, מים, אש, בסגנון תורת אצילות החומר מן הרוח (מרפכה), לאותה התורה המעמידה את שלשת היסודות על חומר קדמון נצחי. פונתנו היא להמשניות המקבילות האלו: „אלו עשר ספירות בלימה: אחת רוח אלהים חיים, (שתים) רוח מרות, (שלוש) מים מרוח, (ארבע) אש ממים, רום (מעלה) ותחת, מורח ומערב, צפון ודרום“ (פ"א, משנה י"ד, שהיא סך-הכל של ט'—י"ג). והמקבילה לה היא: „יצר מתוהו ממש ועשה את אינו (ὅν ἢ τὸ) ישנו (ὄν) וחצב עמודים גדולים מאויר שאינו נתפש — — — ויצאו מהם אויר, מים ואש...“ (פרק ב', ו' — פרק ג', ב'). ולא עוד, אלא שגם ההתחרות שבין המקבילות האלו קשה היא לא מפני שאנו מיחסים את מקור הספר לרב. אדרבה, כשם שאנו מוצאים את מקור תורת אידיאות וספירות שב„ספר יצירה“ במאמרו של רב על צירוף אותיות, שבהן נבראו שמים וארץ ובמאמרו „בעשרה דברים נברא העולם“, כך אפשר למצוא גם את מקור המקבילה במאמרו של רב: „עשרה דברים נבראו ביום ראשון, ואלו הן: שמים וארץ, תוהו ובוהו, אור וחושך, רוח ומים, מדת יום ומדת לילה“ (בבלי חגיגה י"ב, עמוד א'). אלא שיש כאן חילוק גדול בין יחס שתי המקבילות זו לזו במאמרו של רב ובין היחס שבין זו לזו ב„ספר יצירה“. והחילוק הזה יבאר לנו גם את היחס המדויק שבין „ספר יצירה“ ובין שיטת רב: השערתנו, ש„ספר יצירה“ התפתח בבית-מדרשו של רב אין מובנה, שיסודות השיטה שב„ספר יצירה“ הם אותם בעינים שבשיטתו של רב. אדרבה, יש סתירה גדולה בין רב ו„ספר יצירה“, ויסודית היא.

יחס הדברים, כנראה, כך הוא:

רב קבל את תורת-הבריאה של המשנה לעיקר גדול של היהדות, שאין מפסקין בו. לא רק „עשרה דברים“ החמריים נבראו ביום ראשון, אלא גם „עשרה דברים“ הרוחניים, שבהם, בבחינת כלי-אומנות, ברא הקדוש-ברוך-הוא את העולם, נבראו בשעת בראשית. תורת-האידיאות דורשת תורת החומר הקדמון הנצחי למלואה. אבל כבר ראינו למעלה,

שגם רבי עקיבא, הראשון שנכנס לפרדס האיריאות, וגם רבי, מסדר המשנה, וכל האמוראים שעסקו במרכבה ובראשית, ותרו על המסקניות הפילוסופית וקבלו את תורת־האיריאות, ומהם שקבלו גם תורת־מרכבה, כדי לשפך את נטיתם למסתורין, אבל במסירת־מודעה, שכוונתם היא לאיריאות בראות ולמרכבה ברוֹאָה. לא כן ב„ספר יצירה“. סגנון הדברים: „עשה את אינו ישנו“ אינו מניח ספק, שהכוונה היא לכריאָה מתוך חומר קרמון, כמובן המלות הטכניות בלשון יון, שהמלות „אינו“ ו„ישנו“ אינן אלא תרגומן. והנה אם מעלימים אָנו לפי שעה את עינינו מן המקבילה, ומשתדלים רק למצוא את היחס שבין תורת־האיריאות של רב וזו של „ספר יצירה“, אָז עלינו לסגנן את השערותנו כך: „ספר יצירה“ מקורו בישיבתו של רב, אבל במשך הימים, שבהם התפתח הספר הזה, גברה עליו ההשפעה הפילוסופית, והספר נסתגנן כמובן תורת־האיריאות במסקניותה הפילוסופית, כלומר, תורת־האיריאות בצירוף תורת החומר הקרמון, הנרכה בה. ואת זה נבין ביחוד בזכרנו, שבתקופה שאָנו עומדים בה, היו ספריו של ידיריה האלכסנדרוני מצויים בתרגום ערבי בידי תלמידי הפילוסופיה (עיין להלן). ובחזרנו עתה לשאלת היחס שבין שתי המקבילות ב„ספר יצירה“, אפשר לנו לסגנן השערה זו, שעלתה בדינו אחרי נתוח מדויק והסתפלות מתונה: מתוך „ספר יצירה“, כפי שהוא לפנינו, אפשר להפריך ספר שלם המציע שיטה מסוימה בתורת־האיריאות בסגנונו של רב, אבל בהתנגדות לתורת בריאת יש מאין כמובן המסורה האבטוריטיטיבית. אָמנם בתורת האיריאות שב„ספר יצירה“ קשה להתאים את המוטיב של שבע מדות עם המוטיב של עשר ספירות; אבל קרוב הדבר, שהמוטיב של שבע מדות, שנמצא גם בספרות התלמודית (אבות דרבי נתן פרק ל"ז, ו'—ח', בשנוי שמות), הוא הוספה מאוחרת. בכל אופן אין כאן סתירה ביסוד השיטתי שבין המוטיבים השונים; שניהם בתורת־האיריאות מקורם. למחוק את מוטיב השבע שב„ספר יצירה“ כמעט אי־אפשר: ההרכבה אורגנית היא ביותר. לא כן בנוגע להמקבילה של תורת אצילות החומר. כאן יש סתירה ביסוד שיטתי, הסתירה המקורית שבין תורת־מרכבה ותורת־בראשית, שבין תורת אצילות החומר לתורת קרמות החומר. מקבילות אלו מקבילות של סתירה הן, ואי־אפשר להתאימן בשום אופן. אלא שמדת החומרה של השאלה היא גם מדת הקולה למצוא את תשובתה בצדה: אפשר למחוק את המאמרים

המציעים את תורת-האצילות מ"ספר יצירה", מבלי לגרום בזה שום הפסקה מורגשת בהמשך הדברים. ולא עוד, אלא שעלי-ידי מחיקה זו נרחיק מתוך הספר דברים המפסיקים את מהלך הרעיון השיטתי של הספר והגורמים חסרון התאמה וחסרון הצעה מסוימה, וכל הספר יהיה יותר בהיר בסדרו ויותר קל להבין\*.

\* (א) פרק א', ט'—י"ד: פרק ב', ו', ופרק ג', א'—ז', עוסקים באותה שאלה עצמה. בשאלת החומר הקדום, ונותנים שני פתרונים שונים וסותרים זה את זה. במקום הראשון הפתרון הוא: אצילות, במקום השני: חומר קדמון. וסתירה זו במקומה עומדת גם למירוש המוטעה, שחומר קדמון כאן מכוון לחומר קדום נכרא יש מציון. סתירה זו מסתלקת, אם מוחקים אנו את הדברים פרק א', ט'—י"ד (סדר הדברים בנוסחתו של סעדיה שונה מהסדר הרגיל בהוצאותינו. אבל פרק ו', ו', ו' ות' יסוד זה הם בסדרו של סעדיה בסוף הספר, כשם שהם יסוד זה בסדרנו בראש הספר). (ב) לפי סדרה-הנוסחה היותר רגיל הדברים בפרק א', ח': "עשר ספירות פלימה בלום פירך מלדבר ולכך מלהרהר, ועל דבר זה נכרתה ברית" הם חתימת הדברים, שבעל הספר מתיר לעצמו לאמר על-דבר הספירות (עיין למעלה בפנים). ולפי ההצעה בפרק א', א', ב', כבר באה שעתה של ההרצאה הפרטית על-דבר תפקידתו של כ"ב אותיות, מה שנדרה לפרק ב' א', בסדר הדברים שלפנינו. עלי-ידי מחיקת פרק א', ט'—י"ד, איפוא, תסתלק הפסקה מפריעה זו. (ג) אם מוחקים אנו פרק א', ט'—י"ד, הרי מסתלקת המלה "רוח" שבו "אור" בכל המקומות שאין מערעים עליהם (כן בהוצאה שאנו משתמשים בה). בכל הספר האטמוספירה נקראת "אור" ולא "רוח" (מה שאפשר לראות כסימן ההשפעה היונית,  $\sigma\eta\mu\alpha$  אף-על-פי שמלה זו יש לה כבר זכות אורה בספרות התלמודית). בפרק ג', ח': "המליך אות א ב ר ו ת וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהו א ו י ר בעולם, לגוי הוא, שבו "רוח" הוא "רוח נושבת", שממנו נכרא א ו י ר מתוך הרכבה כאות א. אלא שמלה זו כאן היא זכר לסגנון הדברים בפרק א', ט'—י"ד, ואפשר שיש פאן לפנינו נסיון להתיאם את שני הפתרונים המקבילים ואת סגנוניהם השונים. בפרק ו', ט', המשך הדברים: "משכן במים, דלקן באש, רעשן ברוח" דורש את המובן "אור" להמלה "רוח", אחר שנוכרים פה שלשת היסודות שבפרק א', ט'—י"ד, אבל המלה "רעשן" מעידה, שכוונת הדברים פאן היא "רוח סערה". ונמ זאת: פל משנה זו, ט', הוספה מאוחרת היא, שבאה ליחס את הספר לאברהם אבינו, וזו תחילתה: "וכשבא אברהם אבינו עליו השלום, הביט וראה וחקר והבין וכו'". ובאמת דעת המבקרים, הרואים במשנה זו את חתימת פל הספר ומוחקים לנמרי את פל הדברים הנאים אחריה, יש לה על מה לסמוך. (ד) אם מוחקים אנו את הדברים פרק א', ט'—י"ד מסתלק מן הספר המאמר היחיד מתורת-מרפכה, פלומר, פרק א', י"ב, באופן שהפרק הראשון נשאר שלם באפיו של פל הספר מבלי שום פגימה בנכול פל הדברים שאין עליהם מערערים. בנוגע לפרק א', ו': "עשר ספירות צפיתו כמראה הבזק ותכליתו אין להו קץ, ונומר", הנה הסגנון, אָמנָם, יש בו זכר לתורת-מרפכה, אבל סגנון צנוע הוא מאד, ואין כאן סבה לראות בו יסוד תורת-מרפכה. ונעזי סופן בתחלתו ותחלתו פו, דוק, שהדברים, ותכליתו אין להו קץ" סותרים להדברים, נעוזי סופן בתחלתו ותחלתו בסופן "בפרק א', ו'. אפשר, איפוא, שצריך למחוק גם משנה ו' בפרק א'. הדברים בפרק ד', ד': "והיכל הסודש מכוון באמצע" מכוונים "מקדש של מעלה", תורה מרפנית מתורת-האדיאות בצורתה השמית. (ה) צריך להעיר, שנמ בצורתו הנוכחית אין אָמיו של

וכשם ש"ספר יצירה", פליאומנותה של התנועה הפילוסופית, התפתח בכבל, כך גם הפילוסופים הדיאלקטיים הראשונים חיו ופעלו בארצות, שהיו תלויות בחייהן הרוחניים בכבל: מצרים וקירואן. ופילוסופים אלו החלו את עבודתם בפירושים ל"ספר יצירה". והם, ישראלי וסעדיה, החלו את התנועה הפילוסופית בהשתדלותם, לפרש את הספר באופן המרחיק את עטיה של תורת-האידיאות מנו.

### ג. התקופה הקלאסית

#### פילוסופי המזרח

התנאים, שגרמו להתפתחות הפילוסופיה הדיאלקטית בישראל בארצות המזרח, ממילא גרמו גם-כן להתפתחות הפילוסופיה בישראל בארצות

הספר, בבחינת שיטה בנויה על תורת-האידיאות מופרע הרבה, אלא עלידי תורת האצילות, אבל לא עלידי תורת-המרכבה כשהיא לעצמה. הדברים במאמר היחיד, המזכיר את המרכבה, פרק א', י"ב: "ארבע אש ממים חקק וחצב בה כסא הכבוד שרפים ואופנים וחיות הקדש ומלאכי השרת", כוונתם גלויה היא, שכסא הכבוד וכל המרכבה נבראים המה, בעוד שאין אנו מוצאים בכל הספר שום רמז קל לבריאת הספירות או ל"ב נתיבות חכמה: כ"ב אותיות וי' ספרים. וגם זאת: בהתפתחות הבריאה מתוך הרכבת האותיות והחמרים בהצעת ספר זה, פרק ג', ז' וגומר, המרכבה אין לה זכר. —

פראנק, בספרו *La Kabbale*, הוצאה ג', פאריז, 1892, עמוד 110 ואילך, 117 ואילך, רואה את כל "ספר יצירה" באור תורת-האצילות. נראטץ, גנצסטר ציומוס עמודים 111, 112, 122—124, מרכיב את שתי השיטות של אצילות וזכריאת יש מאין זו על זו, דבר שאין לו סמך בדברי הספר כשאנו קוראים בו בעיון בקורת, וגם אין בו טעם פילוסופי: אם הקדושי-ברוד-הוא בורא יש מאין, מה הוא מוכן האצילות? לפי פירושו של פראנק הדברים בפרק א', ו': "יצר מתהו ממש ועשה את אינו ישנו" תלויים הם באויר. ד. ה. יואל, "דיא רעליגיאנספהילאזאפחיע דעס זוהר", עמודים 60, 148 ואילך וככמה מקומות בספרו, אינו מוצא את תורת-האצילות ב"ספר יצירה" (וגם לא בזוהר). לפי פירושו "ספר יצירה" מלמד תורת יש מאין, והוא סומך בזה ביהוד על המליצה "עשה את אינו ישנו". אבל כבר הטעמנו, שדוקא הפעול "את אינו", שהוא תרגום מדויק של המליצה היונית הטכנית:  $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon\iota$  מסמן את החומר הקדמון הנצחי. וגם המליצה שלפני זו: "יצר מתהו ממש" כוונתה גלויה היא, ש"תהו" הוא תומר קדמון נצחי, שהקדושי-ברוד-הוא "יצר" ממנו, כלומר, שפעל עליו בבחינת יסוד הצורה, והוציאו ממצויאות של תהו למציאות ממש, או, בלשון הטכנית של ימי-הביניים (שקבלה סאריסטו): ממצויאות בכה למציאות בפועל. החכמים האלה ומפרשים אחרים, שראיתי, לא ראו נכונה, ששתי שיטות מקבילות לפנינו בספר זה. פראנק, עמוד 111, כמעט שהוא מרניש במצב הדברים. הוא אומר: *A cette théorie, si toutefois nous ne faisons pas une distinction plus apparente que réelle, s'en mele une autre etc.* אלא שהוא אינו רואה, מה הוא החילוק היסודי שבין שתי השיטות.

המערב, אחרי שכל ארצות הגולה, וביחוד קהלות ישראל בספרד, היו יונקות שפע תמידי מן המרכז הרוחני שבבבל. אלא שבספרד, במקום שהפילוסופיה בישראל צמחה והתפתחה כמאתים שנה אחרי בכורה של הפילוסופיה במזרח, היו גורמים חדשים, נוספים על אלה שפעלו במזרח, ועובדה זו גרמה להחילוק האופיי שבין פילוסופית ישראל במזרח ובין זו שבמערב. וזה הוא טעם הדבר, שאנו מחלקים תקופה זו לשתיים, לפילוסופי המזרח ופילוסופי המערב. התנאים, שגרמו להתפתחות הפילוסופיה במזרח, אפשר להעמיד על שני גורמים ראשיים, שפעולתם הולכת ומתמדת מאמצע המאה הששית ואילך עד לגלויה של הפילוסופיה הדיאלקטית בגבורתה. שני הגורמים האלה הם: הנגיעה החדשה את הפילוסופיה היונית במקורותיה, והתנועה הקראית.

### הנגיעה את הפילוסופיה היונית:

האפשרות לנגיעה חדשה את הפילוסופיה היונית ניתנה לבעלי-מחשבה בישראל כבר בימיהם האחרונים של מלכי הסאסאנים. האקאדימיה שנתיסרה על-ידי חוסרן אנושוראן בעיר גונדשבור (ד"א, ר"ז, אחרי חורבן האקאדימיה הפילוסופית באתונה וגירוש הפילוסופים האחרונים שנמלטו על נפשם ומצאו מפלט למו בחצר המלכות בפרס), היתה לנצר מטעה של הפילוסופיה וההשכלה היונית. זה היה בימים, שרבנן סבוראי היו עוסקים בסדר התלמוד ותימתו בישיבות סורא ופומבדיתא, ששעריהן חזרו ונפתחו אחרי מותו של קובד. ואם אָמנם אחרי מותו של חוסרן, בימי הורמידס, חזרו וננעלו, הלא חזרו ונפתחו אחרי זמן קצר, והאקאדימיה בגונדשבור האריכה ימים ונמשכה לתוך תקופת האבסיס (ד"א, תק"י). ומלבד זה מקום היה להם ליהודים לבוא כנגיעה את הפילוסופיה היונית בבתי-מדרשות של הפנסיה הנוצרית בסוריה, וביחוד בעיר חרן שבמיסופוטמיה\*. ובאמת אָנו מוצאים, שבענפי מדע ידועים היהודים היו קודמים להערביים. „הרופא ההודי מסר-נאויה מבצרה תרגם מסורית לערבית ספר רפואות (כולל בקרבן פסקי-הלכות בחכמת הרפואה) של הכהן הגדול אהרן“ (פריזביטר אהרן; בשנת ד"א, ת"ם לערך; גראטץ, עמוד 178; עברית פרך ג', עמוד

\* עייני ס. בראקעלמאנו, „נעשיכטע דער אראבישען ליטעראטור“, וויימאר, 1898 II, (1902), I, עמוד 202 ואילך.

קנ"ח) — בימים שהמדע הערבי טרם בא לירי גלוי. וגם בתקופה מאוחרת, בימים שהערביים כבר היה להם מדע מפותח משלהם, עדיין היו היהודים ראשי המדברים בחכמות ההנרסה, התשבורת והתכונה. משלה, גדול בתכונה ובאסטרולוגיה בין חכמי ערב; יעקב אבן-שאררה, שהביא מארץ הודו את „יסוד המספר שהם תשעה אותיות“; סהלא-אל-טברי רבן (מחכמי הרבנים), שתרגם את האלמגיסטי (ספר התכונה) לתלמי ערבית, ובנו אבו-סה-ל-עלי, אחד מגדולי חכמת הרפואה בימיו ורבן של גדולי חכמת הרפואה שבין הערביים — כל אלה יהודים היו (גראטץ, עברית כרך ג', עמודים 213—214, עיין הערתו של הרפכי שם). וגם על אבו-עבדלה מ. בן מוסי אל-הואריסמי, הסופר ההנרסי היותר עתיק שנודע בין הערביים, יודעים אָנו שלמד מן היהודים יותר ממה שלמד מן היונים\*.

ואולם למרות עובדה זו, שהיהודים השתדלו הרבה בחכמות ומדעים והיו למוריהם של הערביים במדה ידועה, הלא צריך להודות, שהרעה, שהיהודים היו תלמידיהם של הערביים בפילוסופיה, אם כי מוטעת היא בכמה פנים, יש בה קורטוב של אמת. אלא ששאלה זו צריכה ביאור.

רגילים הם חוקרי ישראל במקצוע הפילוסופיה של ימי-הביניים להראות ענותנות מוגזמה ולתאר את מצב הדברים, כאילו פילוסופי ישראל לא היו אלא מעתיקים מהפילוסופיה הערבית. לפעמים, אָמנם, הם מרבים בשבחם של פילוסופי ישראל ומקוריותם, אבל מאחר שלא נסו כלל להראות את חידושיהם ורעיונותיהם המקוריים של פילוסופי ישראל ביחוסם להפילוסופים הערביים, אין דברי השבח שלהם עושים שום רושם, וכן נשאר הרושם הפללי, שפילוסופי ישראל באמת אינם אלא מעתיקים. במקצת גרמה לכך השתדלות זרה בין סופרי ישראל, להראות את פקיאותם ולמדרנותם בספרות הערבית. השתדלות זו יש לה מקום, כמובן, במדה ידועה, אחרי כי באמת אי-אפשר להבין את פילוסופית ישראל בימי-הבינים מבלי חקירה נאמנה בספרות הפילוסופית הערבית. אבל חכמי דורנו הגזימו כל-כך בזה, עד שבאמת התרשלו לרדת לסוף דעותיהם של פילוסופי ישראל. ומהם בא הרושם הזה לסופרי הפילוסופיה הפללית, עד שהקורא בספרים על-דבר תולדות הפילוסופיה הפללית ימצא איזה סעיה

\* שם, עמודים 215—216; עיין גם עמוד 220 בנוגע לתכונה ואיצטנניות.

קטן, כעין הוספה לתולדות הפילוסופיה הערבית, שבו המחברים מזכירים בלאחר־יד, שהיתה כאן איזו השתדלות פילוסופית אצל חכמי ישראל, שלמדו מעט מאת הפילוסופים הערביים והעתיקו מתוך ספריהם ושמו בכליהם. לכל היותר מציינים הם את שמו של מימוני, שהיה הפילוסוף היותר גדול בישראל, מבלי לבאר, במה היה גדול ומה חדש בפילוסופיה. אחרים מזכירים גם את גבירול (מפני שעד ימיו של מונק היו חושבים אותו לפילוסוף ערבי — עיין להלן). כְּאִמֹר, הַשְּׁתַדְלֹתָם שֶׁל חֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל, לְגַלּוֹת אֶת הַמְקוּרֹת הָעֲרָבִים, הִיְתָה גוֹרֵם חָשׁוּב בְּמִצַּב הָעֲנִינִים כְּאִשְׁרֵי הוּא. וְאוֹלָם הַגּוֹרֵם הַיּוֹתֵר חוֹתֵךְ בְּזֶה הִיָּה הַמַּעֲשֶׂה הַזֶּה, שְׁחֲמִינוּ נֶסוּ לְבַאֵר אֶת הַתְּנוּעָה הַפִּילוֹסוֹפִית בְּיִשְׂרָאֵל רַק מִתּוֹךְ הַפִּילוֹסוֹפִיָּה הָעֲרָבִית, כְּאִילוֹ הַתְּנוּעָה הַפִּילוֹסוֹפִית הַתְּחִילָה בִּימֵי־הַבִּינִים, וְלֹא שֶׁמּוֹ אֶת לְבֶם לְהַתְנוּעָה הַפִּילוֹסוֹפִית הַגְּדוֹלָה, שֶׁהִכְרִיחָה אֶת כָּל הַתְּפַתְחוֹתָה הַרוּחָנִית שֶׁל הַיְהוּדוֹת מִיְמֵי הַמַּקְרָא, דְּרַךְ הַתְּקוּפָה הַיּוֹנִית וְתְקוּפַת הַתְּלִמּוּד, עַד לְתְקוּפַת הַנְּאוּנִים. כִּי אֶפְעֵל־פִּי שְׁגַם אָנּוּ מְדַקְדָּקִים לְהַטְעִים אֶת הַחִילּוֹק שֶׁבֵּין דְּרָכֵי הָעִיּוֹן בְּיִשְׂרָאֵל בְּתְקוּפַת הָעֵתִיקָה וּבֵין אֵלֶּה שֶׁבְּתְקוּפַת הַקְּלָאסִית, הֲלֹא אִי־אֶפְשֵׁר לְכַוֵּא לִידֵי הָעֵרְכָה הַגּוֹנָה שֶׁל הַפִּילוֹסוֹפִיָּה בִּימֵי־הַבִּינִים, מְבַלֵּי לְהַעֲרִיךְ תְּחִילָה אֶת הַיְסוּדוֹת הַפִּילוֹסוֹפִיִּים שֶׁבְּעִיּוֹן הַלְּאוּמִי בְּתְקוּפוֹת הַקּוֹדְמוֹת. וְעַל כֵּן, כִּשְׁאֲנוּ בְּאִים לְעַסּוֹק בְּשִׂאלַת יְחוּסֵם שֶׁל פִּילוֹסוֹפֵי יִשְׂרָאֵל לְפִילוֹסוֹפִיָּה הָעֲרָבִית, עֲלִינוּ לְחַקֹּר לֹא אִיךְ הַתְּחִילוֹ חֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל לְעַסּוֹק בְּפִילוֹסוֹפִיָּה, אֲלֹא מֶה הֵם הַיְסוּדוֹת הַחֲדָשִׁים בְּפִילוֹסוֹפִית יִשְׂרָאֵל בִּימֵי־הַבִּינִים בִּיְחוּסָה לְהָעִיּוֹן הַלְּאוּמִי בְּתְקוּפוֹת הַקּוֹדְמוֹת, וְעַד כִּמָּה בָּאוּ לָהֶם הַיְסוּדוֹת הַחֲדָשִׁים הָאֵלֶּה לְפִילוֹסוֹפֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹךְ הַפִּילוֹסוֹפִיָּה הָעֲרָבִית.

במה, איפוא, השפיעה הפילוסופיה הערבית על מהלכה של התנועה הפילוסופית בישראל בימיהבינים?

מצב הענינים בין הערביים בתקופה שאָנו עומדים בה היה כזה: כְּמֵאָה שָׁנָה אַחֲרֵי הַיְסוּדוֹת הָאִיסְלָאִם כִּכְרֵ הִיְתָה בֵּין הָעֲרָבִיִּים, בִּיְחֹדֶם בְּמִזְרָח, בְּבִגְדָד וּבְנֹוּתִיָּה, יְשִׁיבָה גְּדוֹלָה שֶׁל תִּיאֹלוֹגִים, שֶׁהִיוּ נִקְרָאִים מִתְּכַלְמוֹן, מְדַבְּרִים, אוּ בְעֵלֵי הַכְּלָאִם, בְּעֵלֵי הַדְּבֹוֹר (פְּלוֹמֵר), בְּעֵלֵי הַיּוֹכַח הַמְּתוּכָחִים זֶה אֶת זֶה בְּדַבְּרִים אֲרוּכִים שֶׁל רֵאוּת וְטַעֲנוֹת, קוֹשִׁיּוֹת וְתִשׁוּבוֹת הַגִּיּוֹנִיּוֹת, בְּנִיגוּד לְהַסְפְּרוֹת הָעֵתִיקָה וְהַקּוֹרָאן, שְׂאִין בָּהֶם אֲלֹא אֶפְרוֹסִימִים וּסְפוּרֵי דְבָרִים). הַמְּדַבְּרִים, אֶפְעֵל־פִּי שֶׁהִיוּ

משתמשים בכלי־זינה של הריאלקטיקה, היו מאמינים ארוקים בכל עיקריה של האמונה המושלמית. הרוב היותר מכריע שבין החכמים המלומדים היה מתנגד בכלל לדרכיהם החדשים של המדברים ומענו את הטענה הידועה, שעיקרי אמונה אינם צריכים לשום טענות וראיות, ושכל ההשתדלות לחזק את עיקרי האמונה כבר מעוררת חשד, שיש פאן איזה הרהור אחרי התורות הדתיות. ולא אָרכו הימים (בסוף המָאָה החמישית לאלף החמישי) ואחדים מראשי המדברים, ואציל אבן עטא" אלגזאלי וחבריו, באמת יצאו לערער על עיקרים יסודיים שבאמונת האיסלאם, על תארי הבורא, אשר לפי דעתם הם מגשימים אותו, ועל תורת הגזרה (אלקדר), שהאדם אינו חפשי במעשיו. ואחריהם נמשכו כל אותם המדברים, שכבר היו מהרהרים אחרי התורות העתיקות האלו, וכך נתיסדה כת המעתזלה (משורש "עזל" = "אזל" בארמית. ובכן: כת "היוצאים" שפרשו מחבריהם, סיציסיו־ניסטים. זהו פירושה־מלה שנתקבל, אבל הר"ר גולדציהר סובר, שפירושה־מלה הוא פרש במובן פרוש, מפני שבני כת המעתזלה היו מודים בפרישות וסגוף). כת זו היתה האגף החפשי של ישיבת המדברים, וחבריה היו מצטיינים בהגיונם המסקני ובסדר השיטתי שבדבריהם. כמָאָה וחמישים שנה אחרי כן עמד להמדברים האורתודוקסים מנהיג דולג בשם אל־אשערי והוא יסד את כת האשערייה. כלומר, הוא חזק את הכת האורתודוקסית על־ידי מה שקבל את דרכי הראיה והויכוח מאת המעתזלה, אלא שהשתמש בהן כדי לחזק את עיקרי האמונה האורתודוקסית\*.

והנה הטענה היא, שביחוד השפיעה כת המעתזלה הרבה על התפתחות הפילוסופיה בישראל בארצות המזרח. הבה, איפוא, ונראה: מה קבלו פילוסופי ישראל מאת המעתזלה?

\* עיין לזה ולדברים הנאים בסמוך ספרו של אלשהרסטאני, "אלמלג ואלנהל" (הכתות הדתיות והפילוסופיות) בהוצאת קורטון (Curetton), לונדון, 1842—1846 מעמוד י"ו ואילך, או בהוצאת הגליון של ספר "כתאב אלפעל פי אלמלג ואלהוא" ואלנהל" של אבן־חום (שממנו לקח אלשהרסטאני ושם בכליו), שנדפס בשנת אלף שי"ז להגיר"ה. מדבריו של שהרסטאני, שם, עמוד י"ח, שאחדים מוקני המעתזלה היו קוראים את ספרי הפילוסופים והיו מרכיבים את דרכיהם על דרכי הכלאם והפרידוהו לעניסרע מיוחד וקראוהו בשם פלאם (וב'למט מנהג'הא במנהג' אלכלאם ואפרדהא פנא" סז פנוז אלעלם וכמ'הא כאסס אלכלאם), מכל הצעתו של שהרסטאני, ומסקורות אחרים. יוצא ברור,

„המחלוקת על-דבר העיקרים“ (אלאכתלאפאת פי אלאצול), שואציל אבן עטא“ אלגואלי הטעים יותר מרבותיו, שכבר קדמוהו בהתנגדות להתורות העתיקות (מעבד אלגוהני וגילאן ארמשיק ויונס אלסוארי), נוגעת היתה בעיקר הרברים לשאלת היחוד ושאלת הצדק, שעל פן נקראו תלמידי המעתזלה גם „בעלי היחוד והצדק“ (אלאהל אלתוחיר ואלערל). מן השאלות הפלליות האלו נשתלשלה המחלוקת על שאלות פרטיות, כהרחקת התארים מאת אלוה (מפני שהתארים מכניסים רבוי לתוך מחיצות האלוה); פירוש המבטאים האנתרופומור-פיים בקוראן וכדברי המסורה באופן שאינו פוגם את רוחניותו של אלוה; הכחשת הנצחיות של הקוראן (מפני שבזה הוא נעשה שותף לאלוה); חפשיות בחירתו של האדם (מפני שכך הצדק דורש), ושאלות אחרות מן המין הזה, הכרוכות בשאלות היחוד והצדק. והנה בנוגע לדעות החדשות האלו, שהיו חדשות כל-כך במחנה האיסלאם, בוראי, שחכמי ישראל לא היו צריכים ללמוד מאומה מאת המעתזלה. אדרבה, זקני המעתזלה מודים, שהם למדו את העיקרים האלה מן היהודים\*. הלא התורות הפילוסופיות האלו היו תורות המיופות של היהדות האבסטרקטיבית. אָמנם יודעים אָנו, שהיו בין חכמי היהודים בימי התלמוד ובתקופת הגאונים כאלה, שלמדו את קדמות התורה והיו עוסקים במרכבה, שבה היו משתמשים בלשון אנתרופומורפית גסה לפעמים, ממש כהאורתודוקסים הקיצוניים שבין הערביים. וכי מפני כך נאמר, שהיהודים היו תלויים בהערביים? אדרבה, מצב הענינים אינו מלמד אלא מסקנה אחת, והיא — שהפגות בין הערביים נתבדלו על-פי אותם היסודות עצמם כבקרבי היהודים: המדברים האורתודוקסים היו סומכים על בעלי המסתורין שבקרבי היהודים, בעוד שהמדברים החדשים, מכת המעתזלה, היו סומכים על היהדות האופיציאלית. כלומר, המעתזלה התמידה את מפעלו הגדול של מחמד נביאם. הוא הכניס מתוך היהדות את רעיון האחרות והצדק, אבל לא היה חש בסתירה שבין רעיון זה לתורות ההגשמה והגזרה, שהיו להם להערביים מורשה מתקופת האליליות שלהם, והמעתזלה באה

שהשם „בלאם“ נהוג היה לפני המעתזלה. — שהרסתאני מזכיר גם את הפירוש: בלאם = דבור, כלומר, שהיו עוסקים בפירוש הקוראן, הדבור מפי הנבורה.  
 \* דרייצעהנטער יאהרעסכעריכט דער לעהראנשטאלט פיר דיא וויסענשאפט דעס יודענטהומס אין בערלין. מארטין שריינר: דער בלאם אין דער יידישען היטעראטור, 1895, עמוד 1-4.

להשלים את המפעל הזה על-ידי מסקניות, שבכחה יררה לתוך עומק הדין ודנה מה שדנה, כדי להתאים את התורות הפרטיות עם העיקרים. נקח, למשל, את תורת הגזרה, שהתנגדה לה המעתזלה. שהרסתאני (עמוד ל"ב) מעתיק דברים ממכתב אחד של ואציל: „והחידוש הוא, שהוא (ואציל) מפרש את המבטא הזה (קרר = גזרה), שבא במסורה, על עצבות ונחת, צוק ורוחה, חולי ובריאות, מות וחיים ועל זולתם ממפעלות אלוה יתעלה כאלה, חוץ מן הטוב והרע והמדות המשובחות והמגונות, שבאים בזכות העובר“. הדברים האלה הם ממש דברי רבי חנינא (בר חמא; בבלי מגילה כ"ה, עמוד א', ומקבילים): „הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים“\*. ויודעים אנו ברבי חנינא בר חמא, שהיו לו דברים שיטתיים בענין זה (עיון „השלח“ כרך ו', עמוד קנ"ח), וגם שהיה מתנגד לגבוב תארים בתפלה (בבלי ברכות ל"ג, עמוד ב', ומגילה שם) בשם מסורה ישנה מקובלת באומה.

אָמנם צריך להודות, שלמרות כל האמור היתה למעתזלה השפעה חשובה על התפתחות הפילוסופיה בישראל. אבל ראשית צריך להטעים, שהחילת התפתחותה של הפילוסופיה בישראל בתקופה שאנו עומדים בה לא קבלה שום השפעה חשובה מאת המעתזלה. יצחק ישראלי, הפילוסוף הראשון שספריו מצויים בידינו, אינו מראה בספריו שום השפעה מצד המעתזלה, וכמעט נראה הדבר, שלא ידע מאומה, או, בכל אופן, ידע רק מעט מאד, על-דבר המעתזלה. וגם סעדיה אינו מגלה שום השפעה מצד המעתזלה בפירושו ל„ספר יצירה“. גלוי, איפוא, שבמצרים ובקירואן, במקומות שישראלים כתב את כל ספריו וסעדיה את פירושו „ספר יצירה“ שלו, לא היתה השפעת המעתזלה גורם פועל. וצריך לרעת, ששני הפילוסופים האלה מגלים בקיאות גדולה בספרות הפילוסופית ומחשבה פילוסופית עמוקה וחודרת. ביחוד מגלה ישראלי עמקנות גדולה בפלפול הגיוני דק (למרות משפטו הקשה של מימוני, במכתבו אל שמואל אבן תבון, קובץ ח"ב, כ"ח, עמוד ב', שישראלי „רופא“ הוא; ואם אָמנם אמת בהערתו, שישראלי, גם בויכוחיו היותר עמוקים בפלפול פילוסופי, מכנים טענות מחכמת הרפואה במדה גרושה). וזה ניתן להאמר גם בנוגע לפילוסופים אחרים שבמזרח, עד כמה ששמותיהם ודבריהם נודעו לנו, כדוד אלמקמיז ודונש בן תמים

אבו-סה'ל. ואם היו פילוסופים קודמים לישראלי וסעדיה, בוראי גם הם לא היו תלויים בהשפעתה של המעתולה\*.

השפעתה של המעתולה על פילוסופית ישראל לא התחילה עד לימי שבתו של סעדיה בסורא, וכיחוד אחרי שאָנוס היה לעוזב את משמרת ראשיהשיבה בסורא והלך לבגדד ועשה שם שנים אחדות. באותם הימים התחילו תנועות פילוסופיות חדשות להגלות בבגדד ובנותיה. מתוך ישיבתה של המעתולה יצאו תנועות תיאוסופיות ופילוסופיות חדשות, שנדבר עליהן להלן. אבל סעדיה עדיין לא בא הרבה תחת השפעתם של התנועות החדשות האלו. עיקר ההשפעה שקבל, היתה ההשפעה הישרה מתוך ספרותה העשירה בכמות של המעתולה. ואם אָמנם לקח סעדיה מתוך ספרות המעתולה כמה ענינים חשובים, הלא הגזימו סופרינו בזה הרבה, וברקו ומצאו מקורות ערביים גם לענינים מצויים ורגילים בספרות התלמודית\*\*. ההשפעה של המועתולה באמת נראית היא בעיקר הדבר רק בדרכי החקירה, סגנון המחברים והצעת הדברים. והשפעה זו באה לידי גלוי תחילה בספרו של סעדיה, „האמונות והדעות“, שכתב בעת שבתו בבגדד — הספר הראשון, שהוצעה בו שיטה פילוסופית יהודית שלמה ומקפת. ישראלי לא נסה מעולם לסדר שיטה פילוסופית, וזה ניתן להאָמַר גם על ספריו של סעדיה שקדמו לספר „האמונות והדעות“. ובאמת ספרו זה של סעדיה הוא הספר

\* בנוגע לשאלת הפילוסופיה או הקפלה בימי הנאונים לפני ישראלי, עיינו „טורה נבוכים“ סוף חלק א'; במונח Guide חלק א', עמוד 462, הוספה לעמוד 4, 459; חלק ג', פרק י"ז: Guide חלק ג', עמוד 4, 128; דוד קויפמאן „געשיכטע דער אַסטריבוטעני לעהרע“, נאטאה, 1877; „נאכטרעגע“ עמוד 503; שריינר, שם, עמוד 5; נראטץ חלק ו', הערה ב'; עברית חלק ד', הוספת הרכבי, עמוד ו'—ט', ושם תמצא רשימה ספרותית. \*\* גם שריינר, מורי בפילוסופיה יהודית, אף-על-פי שבכלל הוא מטעים את מקורותיו של סעדיה ושאר פילוסופי ישראל, וגם שהיו שואבים מתוך מקורות ישראל קודמים לפילוסופיה ערבית, בכלזאת לפעמים הוא מוצא מקורות לרעיונותיהם של פילוסופי ישראל בספרים ערביים, בענינים שבאמת שאבו מתוך מקורות ישראל. שריינר היה מעריץ מושבע של המעתולה, ולנחתירוח מיוחדת היה לו הרבר, למצוא את השפעתה של פתח זו בכל מקום שאתה פונה. פו, למשל, הוא כרוך (שם, עמוד י"ג) אחרי מימוני ב„שמונה פרקים“ שמננה את סעדיה על לקחו את חילוק המצוות לשכליות ושמעיות, סתורת המעתולה. וכבר הראיתי („השלח“ כרך ו', עמוד ע"א, במאמרי „מסר היהדות“, שחילוק זה בעצם סתוחו כבר נמצא בספרות התלמודית. רעיונו של יוסף אבן-צדיק: חוב ההודאה לאלוה על חסדו ועל מרתהצדק האלהית — מקורו, לפי דעת שריינר, בספרות מעתולה (עמוד כ"ח). וכן „נוגע לשאלת יסורי חילדים (עמוד כ"ט), שאלה שעוסקים בה הרבה בספרות התלמודית.

הראשון בכל ספרות ישראל, שבא ככוונה להציע שיטה פילוסופית יהודית שלמה. ספרות ישראל בתקופה העתיקה, בדורות המקרא והתלמוד וגם בתקופת הנאונים, היתה במחיצת השפעתו של אפלטון, שמעולם לא נסה לכנות שיטה פילוסופית שלמה. ואין ספק בדבר, שפילוסופי ישראל, שהיו בעלי השפלה פילוסופית רחבה ומקיפה, בישראלי וסעדיה, באו לירי סדר שיטתי מתוך השפעתו של אריסטו, אשר אם אָמנם יש מבקרים, שמוצאים פנימות בשיטתו, הלא היה באמת הפילוסוף הראשון בעולם, שהציע את הפילוסופיה שלו בסדר שיטתי מכוון, אפילו אם נודה, שלא עלה הדבר בידו באופן היותר שלם. ובאמת כבר רואים אָנו את הסימנים הראשונים של סדר שיטתי בספריו של ישראל, ביחוד ב"ספר היסודות" שלו; וגם בפירושיהם של ישראל וסעדיה ל"ספר יצירה" אָנו מוצאים כוונה גלויה ומצליחה להציע את הענינים על-פי סדר שיטתי בערך. אלא שעובדה היסטורית היא, שאין להכחישה בשום אופן, שהשיטה הפילוסופית הראשונה בישראל נסדרה על-ידי סעדיה מתוך השפעתה של המעתזלה. אָמנם השאלה, עד כמה באָה המעתזלה בעצמה לירי הפילוסופיה הדתית ולסדר שיטתי מתוך השפעת אריסטו, במחלוקת היא שנויה. אבל בזה נוטים אָנו לדעתו של מימוני, שלא רק ראשוני המעתזלה, אלא גם בעלי הפלאם הקדום, באו לירי השפלתם הפילוסופית וסדר דבריהם מתוך השפעת היונים והארמיים, שלמדו מספרי אריסטו\*.

\* טורה נבוכים" חלק א', פרק ע"א: "ודע, כי כל מה שאמרוהו הישמעאלים בענינים ההם, והם המעתזלה והאשעריה, הם כולם דעות בנויות על גזרות והקדמות לקוחות מספרי היונים והארמיים, אשר השתדלו לחלוק על דעות הפילוסופים וכטול מאמריהם. והיתה סבת זה, כי כאשר כללה האומה (הכנסייה) הנוצרית האומות ההם — ראו חכמי הדורות מן היונים והארמיים, שאלו טענות, יסרתו אותם הדעות הפילוסופיות (כלומר, הדעות הפילוסופיות סותרות את טענותיהם, עיקריהם, של הנוצרים) סתירה גדולה מכוארת, והולידו "חכמת הדברים" (עלם אלכלאם). ובפרק ע"ג, הקדמה נ'; "וזה, שהם (המעתזלה) ראו בלא ספק מופתי אריסטו, אשר הביא ראיה בהם, שהררד והזמן והתנועה הפקוסית, שלשתם שוים במציאות". ארנסט רענאן, בספרו *Averroës et l'Averroïsme*, הוציאה ב', עמוד 101, מכחיש את השפעת אריסטו על המעתזלה, וגם שריינר, שם, עמוד ב', ממעט הרבה את דמותה. בראסקעלמאנו אומר (שם פרק א', עמוד 192), שקרוב הדבר, שהשפעת אריסטו עזרה להתפתחות המעתזלה, אבל איאפשר להראות, שכו הוא. ועיין ספרו של ש. הורוויץ: "איבער דען איינפלוס דער גריעכישען פהילאז זאפאיע אויף דיא ענטוויקעלונג דעס פאלאם", ברסלוי, 1909, העוסק בשאלת השפעתו של שאר הישיבות הפילוסופיות שביוון על הסדברים. אָנו עתידים לכאר ענין זה במלואו בדברינו

האריסטוטליים בספרי המעתזלה לאותם היסודות בספרי פילוסופי ישראל, נלוי הוא, שפילוסופי ישראל היו לומדים בספרי אריסטו, ובספרות הפילוסופיה היונית בכלל, מדעת עצמם. את זה רואים אנו כבר מבקורת סעריה, וביחוד מזו של מימוני („מורה נבוכים“ חלק א', פרק ע"ג ועוד) על דרך המעתזלה בהבנת דברי אריסטו. באמת, אפשר שלא להסכים לכל הפרטים שבבוקרת מימוני על המעתזלה, אבל הקורא את דברי מימוני בלי שום משוא פנים, אנוס הוא להודות, שהערביים באותם הימים לא היו מסוגלים להבין את דברי אריסטו כל-צרכם, בעוד שפילוסופי ישראל הפליגו לרדת לתוך עומק דבריו במדה, שהערביים לא הגיעו אליה לעולם (גם בתקופה מאוחרת — עיין להלן)\*.

### התנועה הקראית:

ואולם עובדה זו, שפילוסופי ישראל שבאותה תקופה היה בהם כח לרדת לסוף בונתו של אריסטו במדה יתירה מפילוסופי האיסלאם, מתבארת בהארה מיוחדת מתוך פעולתו של הגורם השני בהתפתחות הפילר-סופיה הריאלקטית בישראל: התנועה הקראית.

התנועה הקראית קודמת היא לתנועת המועתזלה. שריני, אחד הקראים שקדמו לענן, יצא מפלל היהדות התלמודית לכל הפחות

---

על ארבע הבקשות. כאן די להזכיר, שדעת מימוני יש לה סמך נדול בהעובדה, שואציל היה תלמידו של אליחסן מפצרה (מת בשנת תפ"ח לאלף החמישי), שהיה תלמידו של יוחנן מדמשק (בראסקעלמאנו, I, 67—68). הרי שהשפעת הפילוסופיה הנוצרית היא דבר שאין לספק בו, ננד שריינר, עמוד מ"ד—מ"ה, וממילא גם השפעתו של אריסטו עובדה מקוימת היא. סברתו של שריינר, שמימוני מדבר ביחוד על הכלאם של האשעריה, אינה עומדת בפני הבקורת, שהרי מימוני מבקר את ההקדמות על החלק הפרדי, הדלונג, היקות, מקרה ועצם, ההעדר והרעבת העצמים והפרדס — תורות, שגם שריינר מזדה, שזקני המעתזלה שקדמו לאשעריה היו עושים ליסוד דבריהם, ועל התורות האלו אומר מימוני, שהמעתזלה באו להם מתוך טעות בדברי אריסטו. בנוגע לדברי שהרסתאני המוכאים למעלה, שאחר-כך התחילו המועתזלה לעסוק בדברי הפילוסופים, הכוונה היא, כנראה, שהתחילו לקבל את דעות יחם של הפילוסופים.

\* הספרים היותר חשובים של אפלטון ואריסטו כבר היו מצויים באותם הימים בתרגום הערבי המתוקן של חונין בן אסחאק (תקס"ט—תרל"ג לאלף החמישי). ומלבד זה, היהודים יכולים היו לקרוא את הספרות הפילוסופית היונית בתרגומים סוריים, שקדמו הרבה להתרגומים הערביים, ואשר מהם בליספק שאבו גם ראשוני הכלאם את ידיעתם הפילוסופית, ומהם תרגמו המתרגמים הערביים הראשונים. ובאקאדימיה של נונדשבור, בלי ספק, מצויים היו גם תרגומים פרסיים, שחכמי ישראל, וגם איוו מחכמי ערב, בודאי יודעים היו לקרוא בהם.

כעשר שנים טרם עזב ואציל את התורה המושלמית העתיקה\*. אלא שבקרב האיסלאם השיבו האורתודוקסים להמחדשים במה שהלכו אחורנית והשקיעו את עצמם בתיאולוגיה עכורה, מבולבלת ומבלבלת, בעוד שבקרב ישראל היתה התשובה להקראים בזה, שגדולי הרבנים בעצמם בראו את הפילוסופיה הריאליסטית החדשה, והם בראוה דוקא מתוך מלחמתם בקראים, בקשר את מלחמת ההגנה לשם היהדות התלמודית: יסוד פילוסופיה צרופה בישראל היה אחר מפליוזינם של הרבנים במלחמה זו. הקראים הטעו את האבטוריטה של המקרא, והרבנים לעומתם השיבו להם, במה שנים הם חזרו למקרא, תרגמו ופירשו את ספרי המקרא והשתדלו לרדת לסוף מובנם הפשוט הנעלה של דברי הנביאים. הקראים שלחו את חצי זעמם נגד התלמוד, והרבנים לעומתם השיבו להם, במה שהעמיקו חקר ברוח ההלכה: עוד טרם באה הפילוסופיה הריאליסטית לירי גלוי, התחדש בפומבדיתא רוח הפלפול ההגיוני בהלכה אחרי התרשלות ארוכה, וכימיו של מר צמח בן פלטוי גאון (תרל"ב — תר"ן לאלף החמישי) מתחלת תקופת עליה חדשה בהתפתחות ההלכה והעסק בכל המדעים הנחוצים להלכה. ואמנם התחרות ומחלוקת מבפנים גרמו להפסקה חדשה בהתקדמותה של התפתחות ההלכה בישיבות בכל. אבל רוח התחיה החדש, שיצא מבבל בדורו של מר צמח, כבר היה מהלך בארצות המערב וברא שם מרבזים חדשים להרבצת תורה בישראל. פילוסופי ישראל הראשונים, ישראלי וסעדיה, היו גם נאוני ההלכה שבדורם. אָז נתנה סורא את עיניה במצרים: זמן רב קודם שהגיע לידי השקפה פילוסופית שיטתית, היה סעדיה, הפילוסוף העתיד, מפורסם בבחינת אחד מראשי המדברים במלחמת הרבנים על הקראים, בפרשנות מדעית של המקרא ובכל רחבי ההלכה. רק גאון בעל אבטוריטה גדולה יכול היה לזכות לגדולה זו, להקרא מעיירה קטנה במצרים, פיתום, לכסא ראשי-ישיבה בסורא. וגם ישראלי, רבים מהללים את גדולתו בתורה ומודים לו אבטוריטה גדולה בהלכה (עיין שטיינשניידר, „העברעאישע איבערזעטצונגען“, סימן 223). ואָז באה השעה להנהיג את רוח המסקניות, שהיה שורר בהלכה, גם במחיצת

\* אָמנם היו כּאן מספּקים ומערערים בקרב האיסלאם גם לפני ואציל (עיין למענה הרברים המועתקים משהרסחאני), אבל גם שריני לא היה הקראי הראשון, רק מבטא יותר גלוי ויותר בולט של זרמים חדשים, שהיו עדיין מסתתרים תחת השטח בימים שקדמו לו; עיין גראטז IV<sup>2</sup> עמוד 184 ואילך; בעברית כרך ג', ציון י"ד, עמוד תכ"ד ואילך.

האגדה. הקראים, במלחמתם על התלמוד, נסו להראות את פחיתותו של זה מתוך האגדה האנתרופומורפית שבו. והם זקפו את אחריות האגדה על הרבנים, לא רק בעד זו שבתלמוד עצמו, אלא גם בעד זו שבספר „שיעור קומה“, „היכלות“ וכיוצא בהם מספרות המרכבה של תקופת הגאונים. ואָנו היום, בני־בניהם של הרבנים שבאותם הדורות, עלינו להודות, שבאמת הרבנים היו אחראים גם על האגדה של תקופת הגאונים. סוף־סוף, תורת־המסתורין שבספרות זו לא היתה אלא תולדתם של אותם יסודות המרכבה המפורים בספרות התלמודית. צריך להשיג את תנועת הקראים מתוך אותם הטעמים והמניעים, שיש בהם כדי להצדיקה לא רק בבחינת חזיון היסטורי סתם — כל החזיונות ההיסטוריים מוצדקים הם מתנאים שקדמו להם, — אלא ביתור בבחינת גורם מועיל בהפרעת העצלות הרוחנית, שהיתה הולכת ומנוולת את דמותה של האומה באותם הימים.

וכדי להראות זה, צריכים אָנו לרדת במדה יותר רחבה לתוך היחס שבין הפסים התיאורי של תורת הקראים ובין זה של המעתלה, יחס שבכר הכירוהו חכמי זמננו, אבל עדיין צריך ביאור:

המושלימים, בכבשם את המזרח, מרכזו הרוחני של ישראל, היו עם חדש, שטרם נפקחו עיניו מן השינה המזריעה, שהיה שקוע בה בהיותו הפרי־היסטורית, כביכול; עם בעל רוח תם ורענן, עם בן־יומו, בלי מסורה והיסטוריה, מוכן ומוזמן ללמוד מפל מי שבידו להספיק לו ריוון צמאוו הגדול בבוקר החדש שלו, שבו הפיר את אישיותו הלאומית. פן נולד האיסלאם מיסודות נצחיים אחרים של היהדות, שלקחו את לבו של עם זה, הקרוב בנוע, בטיסה אחת. והנה קרה מה שרגיל הרבה בחיים. התלמיד במסקניותו התמה מביא את הרב לידי מבוכה. בקרב היהדות, בשיטת החיים המסוימה שלה ובמרכזה הרוחני, שהיה קבוע ועומד מבלי מוט, היתה שוררת חירות הרעיון שתארנוה למעלה, חירות שלפעמים התנוונה לאי־מסקניות. לא נתפרדה החבילה, לא היו עושים פתות־פתות. לפעמים היו מתוכחים על שאלות שבאמונה, היו מתנגחים בטענות וראיות, אבל לא פרשו זה מזה, אדרבה, התחברו בצבור אחד על יסוד המסורה הישנה: „אלו ואלו דברי אלהים חיים“, ו„כולם מרועה אחד ניתנו“. עובדה זו בודאי מעידה על פחו הגדול של הרעיון היסודי, לאחד גם את המערערים על איזו פרטים. אלא שאין לשכוח, שבזה בא לידי גלוי גם חסרון אומץ־הרוח בעניני

אמונה — סבלנות לא רק נגד אחרים המתנגדים בדעות, אלא גם נגד עצמם. בעלי המסתורין המלומדים שבין היהודים, בודאי לא היו מתכוונים לפשוטם של דברים בהשתמשם במליצות אנתרופומורפיות, המצויות באגדה התלמודית ובספרי המסתורין שבתקופת הגאונים. אבל התמידו לדבר בסגנון זה, ואולי היו מתכוונים בדבריהם לאיזו רעיונות ומחשבות אפולוליות, שלא היו יכולים לסגנון בדברים ברורים. לא כן המושלימים, אשר לפתע-פתאום מצאו את עצמם בסביבה, שאוצרותיה הרוחניים עברו את פח השגתם. והענין היותר מכריע היה, שהם באו בבחינת מושלים, שהשקפותיהם עשויות היו למצוא מבטא נראה באיזה מוסד חדש או באיזה חוק חדש. מושלימים ששמעו דברים מאיזה חכם יהודי, נזיר נוצרי או איזה פרסי בעל השפלה יונית, קבלו אותם דברים כהיותם, במסקניות מוגזמה, אי-מצויה בחוג המקורי, שממנו באו הדברים. אם שני מושלימים בעלי שררה למדו שני מאמרים סותרים זה את זה במסקנתם האחרונה מאת ידידיהם היהודים, קרוב היה הדבר, שמחלוקת זו תביא לידי יסוד שתי כתות או בנות-כתות מתנגדות זו לזו, בעוד שהידידים היהודים הוסיפו להתרועע והיו מבליעים את ההתנגדות שביניהם בסבלנות נעימה.

מסקניות תמה זו, מועילה בתחילתה, שרק בהגזמתה המופלגה הביאה לידי שעמום, השפיעה לאט-לאט גם על הסביבה היהודית. עד כמה שהיו כאן מניעים פחותים שגרמו לצמיחתה והתפתחותה של התנועה הקראית, הלא החקירה האובייקטיבית לא תכחיש, שבין ראשוני הקראים בודאי היו הרבה, שבאמת ובתמים מצאו פגימה בלשונה האנתרופומורפית של האגדה שבתלמוד. אָמנם לא כל אותם שמצאו פגימה בלשון האגדה היו לקראים. גם אפשר להודות, שהגורמים העיקריים בהתחזקות התנועה הקראית היו אחרים לגמרי, כגון התנגדותם של כמה יהודים להתלמוד, וביחוד התנגדותם של אותם היהודים שבאו מאי-ערב, במקום שלא היתה שום מסורה תלמודית, ושעל פן לא היו רוצים לקבל עליהם את מרותו של התלמוד. גם אפשר, כי עובדה, שהערביים בראו להם מסורה חדשה בזמן קצר, פתחה את לבם של כמה יהודים להפיר, שהמסורה התלמודית אינה עתיקה כלל ושאפשר הדבר לדחותה ולהתחיל מסורה חדשה. אבל גם אם מודים אָנו בכל זה, הלא קרוב הדבר, שכמה יהודים נעשו לקראים דוק מתוך התנגדותם לאגדה האנתרופומורפית שבתלמוד. ובכל אופן עובדה היסטורית

היא, שהקראים השתמשו באגדה האנתרופומורפית, לחלל את כבודו של התלמוד, ובזה הכריחו את הרבנים לשום את לבם לענין זה.

והנה יודעים אָנוּ, שהקראים לא היו יכולים לרחות את אנדותיה של האומה לגמרי, פשם שבאמת אפילו את ההלכה לא היו יכולים לרחות לגמרי. לא רק הקראים בדורות המאוחרים, שחזרו להודות ביפוּי־פחה של המשנה במדה ידועה, אלא גם ראשי מיסדיה של התורה הקראית כבר אנוסים היו לקחת מתוך התלמוד שלנו את אבני הראשה לבנין התלמוד משלהם (עיון סדור רב עמרם נאון א', ל"ה, עמוד ב'). ואם בהלכה כך, באגדה על אחת כמה וכמה. מה, איפוא, השאירו להם הקראים מן האגדה? הקראים לקחו עמדה מיוחדת בעיון הלאומי. מתוך השקפתנו אפשר לסגן עמדה זו כך: הקראים, כלומר, אלה מהם שהיו עוסקים בעיון פילוסופי, רחו את תורת־מרפכה והיו נוהים במסקניות קיצונית, אי־ידועה בקרב היהודים בימים שקדמו, בתורת־בראשית, כלומר, הם עשו את תורת־האידיאות לבסיס השקפת־עולם התיאורית שלהם. הקראים הלכו בזה בדרך זו עצמה, שמצאנו בה את המעטולה. כי באמת גם המעטולה לא דחתה בתורת־המתורין המסורה של אומתם אלא את תורת־מרפכה, בעוד שקבלו את תורת־האידיאות בסגנונה שבמעשה־בראשית בספרות התלמודית. האורתודוקסים שבכלאם קבלו את שתיהן, מרפכה ובראשית, ועמדו על דעתם, שדברי הקוראן, שא־ללה יושב על פסא כבודו, פשוטם פמשמעם, וביחד עם זה האמינו בתורת קדמות־הקוראן, שהיא המקבילה באיסלאם לתורת קדמות־התורה בקרב היהדות. והמעטולה לעומתם פירשה את המבטאים האנתרופומורפיים שבקוראן באופן ראטיונאלי, אבל קבלה את תורת קדמות־הקוראן, אלא שפירשה את קדמות־הקוראן לא כמובן הנצחיות, אלא כמובן הבריאה קודם שנברא העולם, פדעת כמה בעלי אגדה בתלמוד. בזה היו חילוקים ביניהם. יש שפירשו את קדמות דבור בניוּש א מיוחד, ויש שפירשו קדמון בלי נושא ולא עשו חילוק בזה בין דבור הבריאה ובין דבור הקוראן. ויש שעשו חילוק בין דבור הבריאה, שהיה בלי נושא, ובין דבור הקוראן, שהיה בנושא. הראשון היה בלי נושא, פדי שלא ליתן שותף לא־ללה במעשה־בראשית, ולוא גם שותף נכרא; והאחרון — בנושא, פדי לקיים את תורת קדמות־הקוראן. וכבר ראינו, שזו היא גם השקפתה של המשנה: הבריאה היא „בעשרה מאמרות“, בעוד שהתורה קודמת לעולם בכריאה

ובמציאות מסוימה. אם מוצאים אָנו, איפוא, את הקראים בדרך זו, הלא אין זה אלא שלא פּרשו בזה מתורת המשנה. וגם בין הקראים היו סגנונים שונים לתורה זו. בין הקראים נמצא מי שנוטה לקדמות הדבור, אלא שהוא מתאמץ למצוא איזה חילוק דק בין קדמות דבור הבריאה ובין קדמות דבור התורה (יהודה הרסי). מובנה של תורה זו היה בקרב המעתזלה כבקרב הקראים והרבניים: האותיות בתורה הפתובה הן צלמיהן של האותיות באידיאה. בקרב המעתזלה נמצאו בימים מאוחרים פאלה שהפליגו בתורת-מסתורין עד שקבלו את תורת פלוטינוס (עיין להלן). וגם בין הקראים המאוחרים נמצאים בעלי סוד מפליגים, אלא שהקראים, כנראה, לא היו כל-כך תחת השפעתו של פלוטינוס. בדבריהם ניפרת השפעתו הגדולה של ירדיה האלכסנדרוני, שספריו היו מצויים במצרים וסכיבותיה בימים ההם. חכם הקראים השני במעלה, בנימין בן משה נהאונדי (במחציתה השניה של המאה הששית לאלף החמישי) שואב הרבה מתוך ספריו של ירדיה. אלא שהוא משתדל לקרב את תורת-הלוגוס לסגנון המסורה, בדברו על מלאך-השרת במקום הלוגוס. וכבר ראינו למעלה את היחס שבין סגנון זה ותורת ירדיה, בדברנו על מאמרו של רב בענין זה.

זה היה יתרונם של הקראים על הרבנים בנוגע לפילוסופיה. הקראים היו נופלים מן הרבנים בנוגע לטהרת האמונה. תחת השפעת האיסלאם היו נוטים להודות במקצת בשליחותו של ישוע. אבל אפשר היה להם לנאץ את התלמוד והרבנים ולגנותם בעד הספרים „שיעור קומה“ ו„היכלות“ וכדומה. בן-דורו של נהאונדי, אנובארד, ביסקופוס בליאון, גנה את היהודים על תורת מרכבה ובראשית. הקראים לא גנו את הרבנים על מעשה-הבראשית, מפני שהם בעצמם החזיקו בה. אבל אי-אפשר להכחיש, שבדחתם את תורת-מרכבה התקדמו בטהרת הרעיון מהרבנים, אחרי שתורת-האידיאות בכלל היא פילוסופית בערך, כמבואר למעלה. זה הקריב את לבם של הרבנים לפילוסופיה. סעדיה השיב, שהמאמרים האנתרופור-מורפיים שב„שיעור קומה“ ו„היכלות“ מוספים על אור נברא, שהופיע לנביאים וחכמים. אָמנם סעדיה רָאה היטב, שאין הוא מוכרח להודות, שספרים אלו באמת הם דברי חכמי התלמוד, אלא שבכל אופן השתדל לפרשם באופן המרחיק את אבן המכשול בדרך הרבנים. סוף-סוף צריך היה לפירוש זה, כדי לפרש אותן האגרות האנתרופומורפיות, הנמצאות

בספרות התלמודית עצמה, ושאינן ספק בהן, שהן דברי גדוליהם של חכמי התלמוד. וסעדיה לא הסתפק בזה שפירש דברי אנדות המרכבה, אלא כבר נתן את עינו במטרה יותר נעלה. הוא נסה לפרש את אנדותיה של האומה באופן המרחיק מגו לא רק את מסתורין של מרכבה, אלא גם מסתורין של מעשה-בראשית ותורת-האידיאות. וכלי מוכן וראוי לתפקיד היסטורי גדול זה מצא סעדיה ב"ספר יצירה". בפירושו ל"ספר יצירה" משתדל סעדיה בחריצות נפלאה, להרחיק ממנו את תורת-האידיאות ולהכניס לתוכו השקפה פילוסופית. ולא סעדיה בלבד, אלא גם אחרים; באמת קרוב הדבר, שכל פילוסופי ישראל הראשונים שבאותה תקופה מצאו ב"ספר יצירה" פלי ראוי לברוא בו פילוסופיה יהודית. ולא עוד, אלא שגם בעלי מרכבה מצאו בספר זה כלי מסוגל להרחיב ולפתח את תורת-הסוד שלהם: בימי דור אחד (באמצע המאה השביעית לאלף החמישי) נתחברו פירושים פילוסופיים ל"ספר יצירה" מאת ישראלי, סעדיה, אלמקמיץ (?) ואברסהל, ופירושים נוספים לקבלה מאת אהרן סרגנד, רבנו יעקב בן נסים ושבתי דונולו (באיטליה).

הפירוש ל"ספר יצירה" היה אף לשרה מלחמה בין הנטיה לפילוסופיה והנטיה לקבלה. הפילוסופים נצחו, ובשלוש מאות שנה הבאות יד הפילוסופיה היתה על העליונה, בעוד שהקבלה התפתחה במחבוא, תחת השטת, כביכול. את יחס הענינים בפרטיו נראה להלן, אבל כבר רואים אנו כאן, שהפילוסופיה הדיאלקטית בישראל התפתחה מתוך פרידת תורת-האידיאות מתורת-מרכבה ומתוך נצחוננו של הפירוש הראטיונאלי על תורת-האידיאות, בתחילה ב"ספר יצירה" ואחר-כך בכל ספרות האומה כולה, ותלמוד ומקרא בכלל\*.

\* הערה לכל הענין הנדון: בנדון קדמות התורה של ישראל היתה כאן מסורה בידי הערביים, שיש חילוק בין תורת אברהם והאבות, שהיו נביאים לפני משה, ובין תורת משה: שהראשונה ניתנה מנילות-מנילות, בעוד שהאחרונה ניתנה בספר. והם אמה מוסי וכתאבהם אלתוריה והו אול כתאב נול מן אלסמא אעני או מא כאו נול עלי אברהים וגירה מן אלאנביא מא כאו יסמי כתאבא בל צחפא" (והם אומתו של משה, וספרם היא התורה, וחוא הספר הראשון שנגלה מן השמים. רצוני לומר, שמה שנגלה על אברהם וזולתו מן הנביאים לא היה נקרא ספר, אלא עלה = מנילה), שהרסתאני, סוף עמוד קס"ג, ועיין גם סוף עמוד קס"א וקס"ב. — בענין קדמות הדבור עיין שם סוף עמוד י"ח וראש עמוד כ'; וביחוד בראש עמוד כ"ט, במקום שהקשר הפנימי שבין שאלת קדמות הדבור ובין שאלת הצדק מלא ענין הוא: ואמא אלו עד ואלו עד פקאל אהל אלסנה אלו עד ואלועיד כל אמה אלו... וקאל אהל אלעדל אלכלאם פי אלאול ואנמא אמר ונהי וועד

בזה הפליגו הרבנים בהתקדמותם בפילוסופיה ועלו על הקראים, עד שהערביים במאה שאחרי זו ראו בקראים את האורתודוקסים וברבנים את הפילוסופים שביהודים (עיון הערה אחרונה). עובדה היסטורית גדולה זו נעשתה על-ידי גדולי ההלכה, שהקראים שלחו בה את חצי זעמם. הרפיון הדוממטי בשאלות עיוניות פנה מקום לסגנון מוגבל, חותך. סעדיה סגנן את שיטתו הפילוסופית בבחינת שיטת היהדות. שם ספרו הוא „האמונות והדעות“. ומפאן ואילך כמעט כל גדולי הפילוסופים שבישראל

ואעד בכל אדם מחדת פמן נ'א כפפעלה אסתחק אלתואב... ואלעקל מן חית אלהכמה יתצ'ו ד'לך (ובנוגע ליעוד ותוכחה) =שכר ועונש) והנה אנשי המסורה אומרים, שיעוד ותוכחה דבורו הנצחי הם... ואנשיהצדק אומרים, שאין שם דבור בנצחיות, אלא מצוה ואזהרה ויעוד ותוכחה בדבור מחודש, ומי שמצליח וזכה לשכרו על-ידי מעשיו... והשכל בחכמתו יכריע בזה). הדבור הנצחי, לפי דעת האורתודוקסים, הוא אותו הדבור הנצחי בעינו, שעל-ידו אלה מנהיג את העולם. כל המאורעות, והצלחת בני-אדם ואסונם בכלל, כבר נגזרו מאז מעולם, ואין מקום לשכר ועונש על-פי מעשיו של האדם, וגם אין אפשרות לשכלו של האדם להכריע בדבר. ולעומתם המועתולה סוברת, שבדבור ההנהגה הוא מחודש, הכל לפי מעשיו של האדם בשכר ועונש, מפני שאין דבור בנצחיות כלל, וממילא יש כאן מקום לשכל האנושי להכריע על-פי חכמתו; עיון גם עמוד ל' באמצע, דבור הכתב הוא צלם דבור אלה. — שהרסתאני יש לו מסורה, שמשם מסר ליהושע „סתרי תורה“ (אסראר אלתוריה), עמוד קס"ד, ועיון גם בראש עמוד קס"ו. — על תורת כסא-הכבוד של בעלי-המסורה עיון שם בסוף עמוד ס"ד. — בנוגע לנטייתם של אחרוני המועתולה לתורת האפלטונים החדשים עיון שם בראש עמוד מ"ד: הדעה הנפסדה השלישית היא, שהם, המועתולה, מפרשים את דברי הקוראן על-דבר ראיון אלה, שהוא „רויה אלעקל אלאול אלדי, הו אול מברע והו אלעקל אלפעאל אלדי מנה יפיץ אלצור עלי אלמונדאת“ (ראיון השכל הראשון, שהוא נברא ראשון, והוא השכל הפועל, שממנו תשפענה הצורות על הנמצאים). זה הוא סגנונו של פלוטינוס בגון המשאי שבספר „התיאולוגיה של אריסטו“, שנדבר עליו להלן. החילוק שבין המועתולה ובין פלוטינוס הוא, שהמועתולה מטעימה, שהשכל הראשון הוא נברא, ושאיצילות אינה אלא שכל מתוד שכל, בעוד שלשיטת פלוטינוס השכל הראשון וכל הנמצאים, והחומר בכלל, נצחיים הם. — בנוגע לנהאונדי עיון שם, עמוד קס"ט—ק"ע, גם עיון הרכבי „תולדות הפתות בישראל“ בגראטיו, עברית כרך ג', עמוד תצ"ו—תצ"ח, תק"ה—תק"י; כרך ה' הוספות עמוד ט"ז ומאמרו של ש. פוונסקי: *Philo dans l'ancienne litterature judéo-arabe, Revue des études juives*, 1905, שהוא מביא אותם המקומות מספרו של קרקסאני (בנדורו של סעדיה) כתאב אלאנאר, הוצאת הרכבי חלק א', פרק י"ד, עמוד שי"ד ואילך, שמהם יוצא שנת הסננים, או בעלי-המורה, שגם שהרסתאני מזכירם, הם באיחם של האסויים בתקופה העתיקה, ושהספרים הנזכרים בענין זה, הם ספרי ידיריה. להשערות זו של הרכבי ש„ידוע האלכסנדרוני“ הוא ידיריה, עיון גם בפירוש ספר יצירה של אבו-סהל, הוצאת גרוסברג, לונדון, 1902, עמוד כ"ט: „ושמעתי, שאיש אחד, ששמו אליכסנדריו, פירש מבראשית עד ויכולו בה' מאות עלה, זאף-על-פי שלא ראינו פירושו, כבר ראינו מהשנת העניו“. „מבראשית עד ויכולו“ הוא שם ראוי לספרו של ידיריה „על בריאת העולם“, ואולי גם לכל הררשות מבראשית עד חלומותיהם של יוסף

סגנונו את ספריהם במסגרת שיטה דוגמאטית. וגם אותם הפילוסופים שהיו מציעים את דבריהם בלי סדר שיטתי מדויק, גלו את דעתם, שהם מציעים את דעת היהדות האבטוריטיטיבית לפי סברתם ופירושם. רגילים הם להציע את הרעות השונות, שהיו ידועות להם, אחת לאחת ולסגנון את דעת היהדות, דעת התורה, או דעת משה, בתחילה או בסוף. לא היה כאן שום יפוי-כח מיוחד להיחיד, יהיה מי שיהיה, אלא כל אחר ואחר, שהיה מדבר בשם היהדות, היה לו יפוי-כח במדה, שבה הצליח להטעים את דעתו ולהוכיחה בראיות מתקבלות.

ופרעה עם הספר „על בריאת העולם“ בראש; ועיין לוח „ליטטרעאטוריבלאטט דעם אריענטס“, 1845, עמוד 140. — בגראטץ עברית פרד ה', „הרשים וגם ישנים“, עמוד מ"ז; בנוגע לתורת-הלוגוס פותח הרפבי: „וגם הקול הנכבד הזה נקרא אצלו מלאך, כמ"ש שהביא בשמו יוסף הרואה בספר מחכימת פתי (לקוטי קדמוניות עמוד 109): „ודברי בנימין אלנהאונדי אשר יאמר, כי השמיתברך ברא מלאך והמלאך ברא את העולם עליירו“, אולם נראה, כי בנימין חשב עוד איוו אצילות, כי יהודה הסי באשכול הפופר (אלקריבית מ"ז) יאמר: „ובנימין האונדי משפילי נ"ע אמר, כי קודם כל בריה ברא אלהים הכבוד וכסאו“ וכו', ויוסיף עוד (כפי הנראה גם כן מבנימין): „וכן שאמר כי צלם אלהים עשה את האדם בכינתו, אינו מלת צלם יאמר שהוא צלם אלהי, כי אם זו הצלם שעשה בכסא-הכבוד כבוד אלהי, והצלם זולת אלהים והסמיכו עליו כי נכבד לפני עושר“. ואם כן אחרי הכבוד וכסא-הכבוד נברא נמינו צלם בכסא-הכבוד, ועל-פי הצלם הזה נברא אדם, לדעת בנימין.“ בריאת פסא וכבוד אינה סותרת להתנגדות למעשה-מרפכה, כאשר ראינו בסגנון תורה זו אצל האמוראים. בנוגע ל„צלם שעשה בכסא-הכבוד“, זו היא אחת התורות הידועות בסגנון תורת האידיאות שבאגדה התלמודית: „את הוא שאיקונין שלך חקוק למעלה“, בבלי בבא בתרא נ"ה, עמוד א; חולין צ"א, עמוד ב; בראשית רבה פרק ע"ח, ו'; ועיין גם ירושלמי הוריות מ"ו, ע"ד; בבלי יומא ס"ט, עמוד א' וסוטה ל"ו עמוד ב'. בדורות הראשונים להקראים לא היו מקבלים מתוך תורת מרכבה אלא אותם היסודות שהיו מסוגלים להרפכה בתורת-האידיאות. ואמנם בדורות מאוחרים מוצאים אנו בין הקראים נטיה חזקה לתורת-מרפכה פמובנה המקורי. שהרסתאני, שחי כמאתים שנה אחרי קרקסאני, אומר, שהרבנים בישראל הם פתה מקבילה לכת המעותולה, בעוד שהקראים הם פתה מקבילה לכת מנברה ומשבה"ה (דטירמיניסטים ונאטרופומורפיסטים). הדברים האלה אינם חלים אלא על הדורות המאוחרים, בימיו של שהרסתאני (כאשר היטיב לראות גראטץ V<sup>1</sup> הערה י"ח, II, עמוד 519; עברית פרד נ', עמוד תנ"ה), אחרי שהופיעו פילוסופים אחרים מקרב הגאונים הרבנים. — שריינר, שם, עמוד ל"ו, מוצא זרות בדבריו של אלירואינו, שפסא-הכבוד הוא מנהיג העולם, בעוד שאייאפשר ליחס שום פעולה לאלוה עצמו. אבל כבר ראינו, שנטיה זו בתורת-מרפכה כבר מצויה היא בתלמוד. — וכאן מקום להזכיר, שמלבד הרעיונות היסודיים לקחו התיאולוגים והפילוסופים הערביים מתוך האגדה הפילוסופית שבספרות התלמוד כמה רעיונות אחרים חשובים, אף-על-פי שאינם יסודיים. כן, למשל, הרעיון, שאין לך דור, שאין בו, לכל הפחות, איוו ידיד-אללה מעטים (שם, עמוד ל"ו) הוא הרעיון התלמודי הידוע, שאין לך דור שאין בו צדיקים כפספס ידוע, לפי שנוי הנוסחה: „ל"ו, א', או איוו מספר אחר. הרעיון, שהקדוש-ברוך-הוא ברא את העולם טוב בתכלית

זו היתה תחילתה ודרך התפתחותה של פילוסופית ישראל במזרח. שלש הבחינות שלנו מתקימות ומתאשרות הן עתה לאור יומם של ההיסטוריה. ואם אָמנם עדיין לא דברנו על התפתחותה של הפילוסופיה במערב, הלא כבר אפשר לנו לראות את כחן שלש הבחינות שאָמרנו בכל הדורות של הפילוסופיה בישראל בימיהבינים.

האפשרות (עמוד ל"ח), הוא רעיונו של רבי אבהו: הקדוש־ברוך־הוא היה בונה עולמות ומחריבו, אמר: דין הנין לי ודין לא הנין לי. וכן גם הרעיונות, שהקדוש־ברוך־הוא ברא את כל הנמצאים בבתיאחת ושכל צאצאיו של אדם הראשון נבראו בקרבו (עמוד ל"ט, ועיין גם עמוד מ"ג) או שגוזרים על גורלו של אדם כשהוא עדיין במעי אמו (עמוד ס'; עיין למעלה). — הרעיונות האלה ואחרים מבינם, עדיין ריה האגדה התלמודית נודף שהם, פליכר דומים הם במליצה וסגנון למאמרים הנמצאים בספרות התלמודית. — להשאלה הכללית, עד כמה שאנו הערביים מתוך מקורות ישראל, עיין ספרו של גייגר: „וואס האט מוהאָמעד אויס דעם יודענטהומע אויפגענאָמען“, באָנו, 1833. — למלחמתו של סעדיה על הקראים עיין גראַטץ, V, הערה 20, עמוד 529 ואילך, עברית ברך ג', עמוד תס"ח ואילך. לתשובת סעדיה על טענת הקראים נגד מאמרי המרכבה שבתלמוד וספרים רבניים אחרים עיין שם 6, עמוד 532—533, עברית עמוד תס"ח. ורבי יהודה ברזילי ב„פירוש ספר יצירה“ שלו, הוצאת האלברשטאם, עליידי „מקצו נרדמים“, עמוד כ"א—כ"ב מעתיק דברי סעדיה בזה: „ומצינו בספר אחד (כנראה, הוא „ספר המבחין“) מספרי רבנו סעדיה ז"ל שחיבר על טענות מין אחד (שם רשע ירקב), שאָמר אותו הרשע על רבותינו ז"ל חכמי־התלמוד, חלילה וחלילה, שהם היו נותנים דמות ותמונה לכורא העולמים יתעלה שמו ויתרחק מכל זה. ואמר אותו רשע, שכן היה סבור ונראה לו מדברי רבותינו ז"ל. וחיבר עליו רבנו סעדיה ז"ל ספר בתשובות נכונות — ובסוף השער אמר עליו: אבל טענתו על הא דאכתריאל ועל הא דאמור בה „הראני כיוצא בהם“, פירושם וסוף ענינו לא הכין אותו זה האויל — — — — — ואלו היה — — — — — מעין בתורה — — — — — לא היה תמה על זה, לפי שהיה מוצא בתורה: וראית את אחורי ופני לא יראו — — — — — ויראו את אלהי ישראל, ופירוש הפתוב, כי ראו אור גדול — — — — — והרי ישעיה אמר: ואראה את ה', ופירוש הדבר, כי ראה אור גדול, אור הכבוד, והוא האור הברוי תחילת כל הבריות והנוצרות — — — — — ועל זה הדרך נכון לנו לומר, כי רבי ישמעאל ראה צורה אחת מצורות האור הבהיר הברוי תחילה, ושם זו הצורה אכתריאל, וקרא אותה הוא אלהי ישראל, ופירוש משמעת את אלהי ישראל — — — — — ואני משלים הדבר על שיעור קומה ואומר, כי שיעור קומה לא נתקבצו עליו דברי כל החכמים, מפני שאינו לא כמשנה ולא כתלמוד, ואין לנו דרך, שיתברר לנו בה, אם הוא דברי רבי ישמעאל אם לא, ואולי איש אחר אמר כך על שמו, כמו שנראה רבים מהספרים קרואים בשמות אנשים שלא עשו אותם — — — — — מגדולי החכמים, פדי לשום שם גדול לספריהם. ואם הוא הדבר כן, אין עלינו להשיב על זה הטענה, ובכלשכן אני משיב עליה דרך החיזוק, ואומר: אלו שמנו כתב שיעור־קומה לרבי ישמעאל היינו מוצאים כמה פנים לדבריו — — — — — כי הבורא בורא אור בהיר לכל נביאיו, ונומר“. ועיין שם, עמוד ל"ד, ל"ה, ל"ז, פירוש המרכבה לפי סעדיה. וגם בשם נאונים אחרים, כשירוא ורבנו האי, עמודים כ"ה—כ"ו, וגם בשם רבנו הנאל מביא ברזילי דברים בסגנון זה. ועיין עמוד מ"א: „דהכי אמור רבואתא, כי דבר הנדות הללו שיש בתלמוד ובזולתו אין מקשין בהן — — — — — יש בהן כמשלים ויש בהן כסימנין — — — — — ולא כמשמעו“.

כשם שהפילוסופים הראשונים, ישראלי וסעדיה, היו גדולי ההלכה שבדורם, פן גם מימוני, הפילוסוף היותר גדול שבִּישְׂרָאֵל, היה גם נאון ההלכה היותר גדול בישראל שבכל הזמנים. רלב"ג וקרשקש, הפילוסופים היותר גדולים בתקופה שאחרי מימוני, גם הם בין גדולי ההלכה שבדורם ימנו. פירוש התורה של הרלב"ג, בחלקו ההלכתי, דבר גדול הוא מאד. דרכו לסגנון את תפקידו של פירוש התורה כבר מעידה על השגתו העמוקה, הנעלה, שרק פילוסוף גדול כמותו יכול היה להכניס לתוך מחיצת ההלכה. משטר ספרו דומה לזה של מימוני בפירוש המשניות שלו. והדבר ניתן להאמר, שהוא מלא את התפקיד הגדול, שהתורה לעצמו, אם גם לא בשלמות, באופן נעלה כל־כך, שאפשר לא רק להמשיך את מפעלו ולהחבירו לזה של מימוני, אלא גם להעריכו כעולה על מפעלו של מימוני. וגם על־דבר קרשקש יודעים אנו, שתפקיד ספרו הפילוסופי, כפי שעלה לפניו במחשבה תחילה, היה כולל גם את ההלכה, „נר מצוה ותורה אור“. ואם אָמַנְם לא זכה להשלים את כל כוונתו, הלא אין ספק בדבר, שמחבר „אור ה'“ היה בו הפח להשלים גם את חלקו השני של מפעלו המכוון באותו אופן נעלה עצמו, שעלה בידו להשלים את חלקו הראשון, הפילוסופי. ושני פילוסופים אלה עדים הם להיחס שבין הפילוסופיה וההלכה במדה מיוחדת, מפני שסגנון את הצעת תורת ישראל במדרש ומעשה, בפילוסופיה ובהלכה, בסקירה אחת, כביכול. וגם הפילוסופים היהודים האחרים, כמעט כולם בלי שום יוצא מן הכלל, היו גדולים, או, לכל הפחות, מלומדים בהלכה. ואם היה לנו פילוסוף גדול, שלא היה גאון בהלכה, שלמה אבן־גבירול, אין מזה טענה נגד דעתנו, שההלכה היתה נוטה לפילוסופיה הגיונית, כשם שעובדה אחרת, כלומר, שהיו גדולי הלכה שלא עסקו בעיונים ממין זה כלל, אין ממנה טענה נגד סברתנו, שאותם בעלי הלכה שהיו עוסקים בעיונים אלה, היו נוטים לפילוסופיה הגיונית יותר מלמסתורין של מרפכה וקבלה. יש בזה יותר משום הצצה בעלמא, אם רבי יצחק דמן עכו אומר על הרמב"ן, שהוא היה בעל הלכה יותר מדאי, מלהיות זוכה למדרגה גבוהה בקבלה. ובכלל, לא יחיד זה או אחר הוא המכריע בעניינינו; רוח האומה הוא־הוא שאנו מתחקים כאן על עקבות מעופו והתפתחותו. ורוח לאומי זה הננו משיגים עתה, בעצם התקופה הקלאסית של הפילוסופיה בישראל, באופן היותר מאיר, מתוך האספקלריה של אותן שלש הבחינות, אשר,

אף-על-פי שאינה מתקיימת בשלמותה אלא עכשיו, בתקופה הקלאסית, כבר השתמשנו בה לראות בה את התקופה התלמודית. יחס ההלכה אל הפילוסופיה מגלה לנו את הגורם היותר נכבד בהתפתחות הפילוסופיה בישראל. כמה וכמה גורמים פעלו בדבר, אלא שאי-אפשר להבין מעוף כפיר פזה, שרוח האומה מתנשא בו בתקופת הפילוסופיה, אם לא מתוך מרכזה היותר פנימי של נפש האומה: האפלטוניסמוס האלכסנדרוני מימי קדם, האריסטוטליסמוס החדש מקרוב, המעתזלה, וכל שאר ההשפעות מן החוץ שעתידיים אָנו למצוא בהמשך חקירתנו — אפשר להודות בכל אלה; אבל המקור הנצחי, שאל תוכו ישתככו כל אלה גידי המים המפנים ונוזלים מהרי מרחקים, נפתח בעצם רוחה של האומה; הכח המחיה, המפריח והמפרה, מקורו בעצם לבה של האומה. ורוחה של האומה באותם הימים היה רוח ההלכה. הפילוסופים לא נפלו מבני-דורם בחכמת הפרופרדיוטיות, המכינות לפילוסופיה, בהנרסה, הגיון וחכמת הטבע, וביחוד בהנרסה ותשבורת ותכונה בכלל. אבל ההלכה היתה הגורם היותר חותך בהכנתם של גדולי האומה לפילוסופיה. השאלה ששאלנו למעלה: מדוע נמשך רוח ישראל בתקופה העתיקה אחרי אפלטון ובתקופת ימיהבינים אחרי אריסטו, — מוצאת עכשיו את תשובתה בצדה: בין הנגיעה הראשונה ובין הנגיעה השניה של רוח ישראל ורוח יון יש תקופת אלה של חנוך רוח האומה בהלכה. הנטיה לפילוסופיה הגיונית, הרוחה תורות של מסתורין, וגם הנטיה להגיע בכל שאלה ושאלה למסקנה ברורה, מתבארות הן מתוך רוח ההלכה. וגם החילוק שבין יחס פילוסופי ימיהבינים אל הפתוב ובין זה של פילוסופי אלכסנדריה, מתבאר מתוך ההלכה. פילוסופי אלכסנדריה האמינו, שאפשר לדרוש את הכתוב גם לענינים שאינם עיקרי היהדות; לא כן פילוסופי ימיהבינים. בדברם על מובן כפול של הכתוב, פוונתם היא, שיש פאן מוכן פשוט, שגם ההמון יכול להשיגו, ומוכן פמוס, עמוק, פילוסופי, שרק משבילים יכולים לרדת אל סוף כוונתו. ואם אָמנם פילוסופי אלכסנדריה הפליגו בדרשותיהם האליגוריות באופן חפשי כל-כך, הנה בכואנו להעריך את חירות-הרוח האמתית, פלומר, אותה החירות, העומדת על האמת גם נגד הכתוב, מוכרחים אָנו לאמר, שגם בזה עולים פילוסופי ימיהבינים על פילוסופי תקופת אלכסנדריה. הכתוב מתפרש בעל-פרכו בהתאמה אל האמת הפילוסופית. וכבר

ראינו, שהם עשו כן גם במאמרי הספרות התלמודית והמדרשית, הצריכים ביאור. אלא שבכאן לפעמים פילוסוף אחד יתגבר פארי ויתנגד לרברי החכמים מבלי נסות לפרשם, במקומות שברי בידו, שדעת החכמים היתה נגד האמת (עיין „מורה נבוכים“ חלק ב', פרק ו' ופרק כ"ו). והתנגדות נלויה זו נוגעת דוקא לאותם היסודות המסתוריים, שהיו במרכז התפתחות המחשבה בישראל מדור אל דור, כלומר, תורת האידאות ותורת אצילות החומר מתוך חדרי המרכבה. מימוני אומר, שהוא כתב את ספרו „מורה נבוכים“ כדי לבאר מעשה-מרכבה ומעשה-כראשית. וכבר ראינו, שגם ישראלי וסעדיה לפניו הלכו בדרך זו: יודעים היו פילוסופי ישראל, מה הם היסודות בהתפתחות המחשבה הלאומית שצריכים פירוש וביאור, כדי להתאימם עם תביעותיה של הפילוסופיה ההגיונית\*.

\* על-דבר הפילוסופים בבחינת פרשני המקרא עיין „יאהרעסכריכט דער לאנדעס־ראכניערשולע“, בודאפעסט, 1891—1892, 1896—1896, I; „דיא ביבעלעקסענעווע דער יידישען רעליגיאנסספיהילאזאפיהען פאר מימוני“, II; „דיא ביבעלעקסענעווע מאזעס מימוניס פאן ווילהעלם באכער“. באכר בספריו אלה מטעים את הפרשנות יותר מדי ומעלים עין מערך הפרשנות בבחינת גורם חשוב בהתפתחות הפילוסופיה. כן, למשל, רואה הוא באכר (I, עמודים 14—15), שסעדיה במאמרים ה', ח' וט' של ספרו „האמונות והרעות“ סומך את דבריו על הכתובים במדה מרובה מבשאר המאמרים, אבל אינו רואה, שטעם הדבר הוא פשוט, שבענינים אלו לא התרחק סעדיה מפשטות הכתובים בליכך בכאיון מקומות בשאר המאמרים. דברי באכר על משלי ח', כ"ב, וכתובים אחרים ממין זה, בסימו „פרשנות פילוסופית (מובאה) בשם אחרים“ (עמוד 15) ועל כתובים מתורת המרכבה בדברי סעדיה על הקטיגוריות בתורת התארים במאמר שני (עמוד 19), — מבליעים הם מבלי משים את ערפם המיוחד של הכתובים האלה, שמהם התפתחו המקצועות המסתוריים של מרכבה ובראשית. דרכו של סעדיה כך הוא, לדבר על-פי סדר ומשטר כולל כל המחקרים שבאיון שאלה, גדולים וקטנים. אבל נלוי הרבר, שפישם שבין המחקרים הרבים שבשאלת התארים מחקר היחס הוא מרכזו כל הענין, כך גם בכתובים הנדונים בקשר עם שאלת התארים, הפתובים ממרכבה ובראשית, המקבילים למחקר היחס, הם במרכזו של כל הענין. באכר, כנראה, מרגיש בזה, והוא מכאר (I, עמוד 15) ששאלה מקיפה זו אינה מעניינת ובאמת ממבטה של השאלה המקיפה קשה לעסוק בפרשנות המקרא בפני עצמה ובפירושי המקורות התלמודיים כבדבר בפני עצמו. מתוך השקפה זו באמת אין שום חילוק בין הספרות המקראית והספרות התלמודית, באשר באמת סעדיה, בדבריו המועתקים למעלה, כולל הוא את המקרא והתלמוד בכתיאחת. את ההעלם שבענין זה בספרו של באכר אנו רואים ביחוד בדבריו על מימוני. מימוני בעצמו מטעים, שספרו „מורה נבוכים“ בא לבאר מעשה מרכבה ומעשה-בראשית, ובאכר (כנראה בהשתדלותו שלא לעבור את גבול ענינו המצומצם לתוך גבולה של השאלה המקפת) קצר יותר מדי בדבריו על שאלות אלו (II, עמודים 120—126). מלבד רמז קל אחד (עמוד 18): „ביחוד ההפכה — — — על-דבר בראשית ומרכבה“, כל העובדה החשובה, שמימוני יסד את כל ספרו על פירוש מרכבה ובראשית, מובלעה היא — אף-על-פי שענין זה חשוב הוא מאד גם מטעם הפרשנות שבכר. בפרקי ספרו I, ה', ויז, י', עמוד 11 ואילך, עובר באכר בהעלם על החילוק היסודי שבין

ולפעמים, במקומות שלא היו יכולים לפרש את דברי החכמים וגם לא רצו להתנגד להם בפירושו, ידחו דעות, שלא היו יכולים להסכים להן, בכלל הנודע מתוך ההלכה, שאין משגיחים בדעת יחיד\*.

#### פילוסופי המערב

כבר רמזנו למעלה, שהפילוסופיה במערב התפתחה תחת השפעת גורמים חדשים, נוספים על אלה, שמתוכם התפתחה הפילוסופיה במזרח. הסימן היותר מובהק, המציין את אפיה של פילוסופיה ישראל במערב מזו שבמזרח, הוא היסוד המסתורי בערך, שאנו מוצאים במערב, מה שאין אנו מוצאים במזרח. ומאחר שבמערב בא היסוד הזה לפילוסופי ישראל מתוך ההשפעה הערבית, צריך להציע כאן ראשי פרקים של התפתחות הפילוסופיה הערבית מדורו של סעדיה ואילך. סעדיה, כאשר כבר נזכר, היה מסגנן את שיטתו הפילוסופית מתוך השפעת הפלאם במרה ידועה, ואם אָמנם הגורמים החדשים, שאָנו נגשים לבאר בזה, נולדו כבר בדורו של סעדיה, בכל זאת לא השפיעו על סעדיה בנוגע לסגנון יסודי שיטתו. ואולם בשעת צמיחתה של הפילוסופיה היהודית במערב היו הגורמים החדשים האלה במרום פעולתם והשפעתם. וכדי לשער ולהבין את מדת

האליגוריה של ידידיה רובין פרשנותם של מימוני ושאר פילוסופי ישראל שבימי הבינים. על-דבר מ"ט הפרקים הראשונים שב"מורה נבוכים", חלק א', אומר באכר, שהם "מתוכן פרשני ביחוד" (עמוד 45), אלא שהוא טועא טעמים דקדוקיים "להסדר המעורב לכאורה" (עמודים 42—46). הטעמים הדקדוקיים במקומם מונחים, אבל אי-אפשר להסכים לדעת באכר שתוכן מ"ט פרקים הראשונים הוא פרשני ביחוד. אדרבה, בפרקים אלה מניח מימוני את יסודות שיטתו, כאשר נראה להלן בדברנו על שאלת התארים (כרך רביעי). באכר, כנראה, הלך בזה אחרי קויפמאן, "געשיכטע דער אטטריבוטען-לעהרע". וזה ניתן להאמר גם על דברי באכר בסימן ח' על שמות אלהים, עמוד 62 ואילך. כאן, וגם בדבריו עמודים 65—67 ל"מורה נבוכים" חלק א', פרק נ"ד, תלוי באכר לגמרי בקויפמאן, ופגל עליו בזה אחריות על טעויותיו של קויפמאן בענין זה, כאשר נראה במקומו. II, עמוד 68, 5. כוכב באכר, שדעתו של מימוני, שהמלאכים התמידים הנזכרים במקרא הם השכלים הנמרדים הממונים על הנגלים, אינה חדשה, שכבר קדמו בזה אברהם אבן-דוד. פירושו זה של באכר בדברי אבן-דוד, אשר במקומם (I, עמוד 143 ואילך) אינו ברי בידו כל-יפה, מוטעת היא, כאשר נראה במקומו של הענין: בכאן ("מורה נבוכים", חלק ב', פרק ד' ואילך) משיג מימוני על דבריו של אבן-דוד. — I, עמוד 145, 5, מקום היה לו לבאכר להזכיר את נהאונדי, אם כי נעלם הדבר גם מעיני נוסמאן.

\* עיין נחמן קרוכמאל, "מורה נבוכי הזמן", הוצאת ורשה, 1894, שער י"ד: האנדה ובעלי האנדה, עמוד רל"א.

השפעתם של הגורמים החדשים הנדונים, צריך לשום לב גם להתנאים השונים, שפילוסופי ישראל היו נתונים בהם, כשאנו מדמים אותם להפילך סופים הערביים ולהתנאים, שהם היו נתונים בהם. או אָז נבין, היאך אפשר היה הדבר, שאף-על-פי שפילוסופי ישראל היו זקוקים לאותם הגורמים בעינם, שהפילוסופים הערביים היו זקוקים להם, בכל זאת תולדת השפעתם של אותם הגורמים שונה היתה תכלית שנוי במחנה ישראל מבמחנה הערביים.

מתוך השקפתנו, שההלכה היתה הפרופידיוטיקה, שהכינה את בעלי הרעיון שבישראל לפילוסופיה דיאלקטית, נבין גם את השנוי שבין יחסם של הערביים (והקראים) לזרמים השונים שבפילוסופית יון ובין יחסם של בעלי הרעיון בישראל לאותם הזרמים. הערביים היו אומה בלי מסורה, בלי שום הכנה רוחנית קבועה. מטעם זה אפשר היה להם להמשיך אחרי כל תנועה רוחנית, שעברה עליהם ומשכה אותם לתוך חוגה. בנפש רעננה החזיקו בכל אמצעי השפלה, שהיו פתוחים להם, המושלים, לרוחה. בזמן קצר התפתחה אצלם ספרות עשירה, המקבילה לספרות התלמודית בישראל, וספרות זו נתחלקה לשתיים כספרות התלמודית — לספרות ה„פכה“ (הלכה) וספרות ה„חדית“ (מסורה, אנדה). ואולם טרם שהתבשלה תכונת רוחם החדשה מתוך העסק בענפי רעיון אלה כבר נתפסים היו בעלי הרעיון שבהם ברשתותיה הפרושות של הפילוסופיה היונית וזרמיה השונים. בפילוסופיה היונית, שעמה באו לידי נגיעה בעלי הרעיון הערביים שבאלעראק (חבל המזרח שבין חדקל ופרת) ובארצות התלויות בו, מצרים ואפריקה הצפונית, לוחם היה אריסטו בימים ההם מלחמה כבדה. ספריו תורגמו ערבית, ולכאורה בא תור תחיה לפילוסופיה הפריפטטית. אבל לאמתו של דבר, היה אריסטו לוחם באותם הימים לא בעד הממשלה בכיפה בעולם הפילוסופיה — זה היה מן הנמנע לגמרי — אלא בעד זכות קיומו האישי. באפלטוניסמוס האוריינטאלי אָמנם מושל היה אריסטו, אבל רק מטעם אותו היסוד שבפילוסופיה שלן, שבו נשאר הוא בעצמו אפלטוני כל ימיו במדה ידועה, כאשר נראה להלן. וגם ממשלתו זו מצומצמה היתה בגבולו של האפלטוניסמוס החדש האלילי מיסודו של פלוטינוס. ואולם מתחילה לא נגד ענף זה של האפלטוניסמוס החדש היה לו לאריסטו להלחם בעד קיומו, אלא נגד אותם מענפיו שקדמו לפלוטינוס, נגד הארמייה-נוצרי והיהודי בסגנונו של „ספר יצירה“.

ואם שמים אָנוּ לב לכל הזרמים בעולם הרעיון, שהיו מתחרים זה בזה באותם הימים בסביבה הערבית, ושמתוכה באָה ההשפעה, שעזרה בצמיחת פילוסופית ישראל והתפתחותה במערב, הרי מצב הדברים כַך היה:

מצד אחד היה אַריסטו בעצמו, שספריו היו ביד כל המשפילים הפילוסופים. ומצד שני היו זרמים שונים של אפלטוניסמוס חדש, אשר כל אחד מהן היה בו איזה יסוד פריפטיטי במדה מרובה או מועטה. הזרמים האלה היו: האפלטוניסמוס האלילי של פלוטינוס וישיבתו, שהתאזרח באלעראק בימי פליטי האקאדימיה האחרונה שבאתונא של יון, שמצאו להם מפלט באקאדימיה החדשה בגונדשבור, נזכר למעלה. שיטה זו מצאָה את מבטאה בספרות עשירה בערך: ספרו של פלוטינוס בעצמו, „התשיעיות“ (Enneades), בהוצאת פורפיריוס (או „מלכוס“ בארמית) הארמי, תלמידו המובהק של פלוטינוס; ספר „התיאולוגיה של אַריסטו“ (יצא לאור בערבית ואשכנזית על־ידי הפרופיסור דייטיריצי בשנות 1882—1883), שתורגם ערבית בשנת תקצ"ה לאַלף החמישי על־ידי עבדולמסייה אל חמסי. ספר זה מיוחס לפורפיריוס, ומאחר שתורגם לערבית לפני ספרו של פלוטינוס עצמו ולפני שאר הספרים של ישיבה זו, היתה השפעתו גדולה וקיימת. ולא עוד, אלא שספר זה, שהיסוד הפריפטיטי שבו בולט כמעט יותר מבספרו של פלוטינוס, בלי ספק ידוע היה למלומדים הערביים והיהודים בתרגומים ארמיים ופרסיים; כמה ספרים פסידונומיים אחרים, שנדבר עליהם להלן, בעין „ספר העצמים החמשה“ המיוחס לבנדקלס (אמפירוקלס) וכיוצא בו, שרבים מהם חדשו יסודות מסתוריים ידועים מישיבתם של פילוסופי הטבע הקדומים שביוון. נוסף על זה היה האפלטוניסמוס החדש הארמי־הנוצרי, הקודם בזמן לזרמים האפלטוניים הנזכרים. ועל כל אלה היו שני הזרמים הקודמים לכל אלה, והם הזרמים שֶׁל מרפכה ובראשית במחנה היהודים. באופן שהערביים זקוקים היו להשפעתם של חמשה זרמים שונים: אַריסטוטליסמוס פשוט, כפי מה שהוא מונח בספריו, וארבעת מיני אפלטוניסמוס ממוזג מעט ביסודות פריפטיטים: זה של פלוטינוס וישיבתו, הארמי־הנוצרי, ושני סגנוניו של האפלטוניסמוס היהודי. והערביים באמת לא היה בהם עדיין כח הבחינה במדה הדרושה להבחין בין זרמים אלה וליהנות מהם באיזו מדה של מסקניות. גם המעתזלה גם הפלאם האורתודוכסי נתנו את עיניהם באַריסטו, לקחת מאוצרותיו כלי־זיון למלחמתם בעד שיטתם

באמונות ודעות. אלא שלא רק האורתודוקסים, אלא גם המעתזלה לא היה בהם כח להבין את דברי אריסטו על בורים. חסרים היו עדיין אותה בגרות-הרעיון הדיאלקטית, שבפלעדיה אי-אפשר להבין את הלך רעיונו של אריסטו. הדיאלקטיקה של ה"פקה" בראשיתה עדיין לא בנרה כל-צרכה, וגם אחרי הגיעה אל מרום התפתחותה לעולם לא השיגה אותה עמקות השכל, שבה הצטיינה הדיאלקטיקה ההלכית (טעם הדבר הוא, שה"קיאס" — אנאלוגיה, סילוגיזמוס, פעין ההיקש בהלכה — לעולם לא נתעבל ליסוד מונח: ה"ראי" — פעין שיקול-הדעת בהלכה — היה שוה לו, והמסורה והספמת העדה עלו עליו ביפוי-כח). ילדותם זו של הערביים בדיאלקטיקה גרמה, שלא היה בהם כח לעפל את רעיונותיו של אריסטו, ובהשתדלותם להגן על אמונותיהם ודעותיהם, הגיעו לידי הקדמות משעממות ולמשפטים מכולבלים. אריסטו של הפיסיקה והלוגיקה בפחיותו המדעית לא היה בו כדי לרוות את דמיונם הסוער של הערביים. הדיאלקטיקה של ה"פקה" טרם התפתחה, ורוח הערביים לא היה רסון עדיין כל-צרכו להתנבר על הנטיה הטבעית למסתורין. וכן נהיה הדבר, שנסחפו בזרמים שונים, הפל לפי הנטיה האישית של בעלי הרעיון. כבר ראינו, שבעלי הפלאס, או המדברים, הראשונים קבלו את התורות המסתוריות שמצאו בקרב היהודים: האורתודוקסים מצאו את ריוון דמיונם החזק במעשה-מרפכה, בעוד שהמעתזלה מצאה את ספוקה במעשה-בראשית, שיסוד הפילוסופי שבו עולה על זה שבמעשה-מרפכה. אבל לא אָרכו הימים והאיסלאם הלך הלוך והתפשט בארצות המזרח, והערביים באו לידי נגיעה את שאר סגנוני האפלטוניזמוס הנזכרים. ולא עוד, אלא שהיו כאן גם השפעות צרדיות, שאין לחשוב אותן בין הזרמים המצוינים, שמצאו את מכטאם בישיבות מיוחדות בין הערביים. ההשפעות האלו באו מתוך האפלטוניזמוס השמי-האילי ומתוך זה של הצאבה בחרן וגם מזרמים מיוחדים שנתגלגלו לכאן מהודו דרך כמה צנורות עקלקלים וסבוכים. כמובן, גם היהודים שבמזרח באו לידי נגיעה את כל הזרמים האלה. אלא שהיהודים, "שמורים" היו נגד סגנוניהם הגסים והעכורים של המסתורין שבזרמים אלה, משני טעמים: האחד הוא, שכבר היו להם נסיונות שונים בתורות אלו, ודוקא מפני שהיו להם מכבר שני זרמים של מסתורין באוצר האגדה הלאומית שלהם, לא היו להוטים כל-כך אחרי מסתורין חדשים, באופן שבהתחרות שבין אריסטו הפשוט ובין הזרמים המסתוריים החדשים לחדור לתוך חוגי

בעלי הרעיון בישראל, היתה ידו של אריסטו על העליונה, מפני שהוא היה החידוש, ובכחינה זו גדול היה כח המושך שבו מזה של הזרמים האחרים. והטעם השני — והוא העיקר — הוא, שרוחו הלאומי של ישראל היתה רוח ההלכה, שלא מצא את רוינו בהזיות דמיוניות. אדרבה, צמא היתה לעיונים דקים בדרכים מדעיים, תחת השגחתה המדקדקת של מסקניות הגיונית. רוח-ההלכה זה מצא באריסטו חטיבה מיוחדת לו, שנתקררה בת דעתו (וגם הקראים, ארעלפי שפרשו מאומתם, השתתפו במדה ידועה, על-פי התנחלות לאומית, כביכול, בפקחיותם העיונית של היהודים והסתפקו במסתורין של מעשה-הבראשית ודחו את שאר ההשפעות המסתוריות; לכל הפחות בראשיתם, בתקופה שעדיין יש לנו כאן ענין בהם). לא כן הערביים. הם נלכדו במהרה בכל הזרמים האלה וכמה ישיבות חרשות נתיסרו ביניהם: מקרב האורתודוקסים שבכלאם נתפתחה, בתקופת התבדלותה של המעתזלה, תחת השפעת האפלטוניסמוס הארמיהנוצרי וזרמים מסתוריים, פנתיאיסטיים, מהודו, פתה מסתורית חדשה בשם צופייה (צופי = לבוש-צמר — פדי להתרחק משעטנו?). פתה זו בתחילתה היתה כתה דתית מעשית, שהיה לה ענין בשאלות תיאוריות פילוסופיות רק מעט. השאלה היותר חשובה להם היתה, אצילות נשמת האדם ממקור אלוה, שאליו תשוב. ואולם במשך הימים יצאו מתוכה „האחים הנאמנים“ (אחואן אלצפא — יש מתרגמים „האחים הטורקים“) — פתה פילוסופית דתית בתיאוריה ומעשה. תורתה היא הרפכה של תורת פת הצופיית בתורת פלוטינוס. התורה המשותפה לשתיהן, תורת-האצילות, היא במרכזה של תורת „האחים הנאמנים“. אלא שהם צרפו לה יסודות מבית-מדרשו של פלוטינוס, לא כל-כך את התורה האפלטונית שבו, תורת-האידיאות, אלא היסודות הפריפטטיים שבו (תורת-האידיאות ב„אנציקלופדיה של האחים הנאמנים“, שבשלמות לא נדפסה אלא במזרח, ושקיצור ממנת בערבית ואשכנזית יצא לאור על-ידי דיטיריצי, קלושה היא מאד; וזה הוא החילוס היסודי שבינה ובין ספר „התיאולוגיה של אריסטו“, שתורת-האידיאות היא תורה מרכזית בה). זמן פריחתה של פתה זו הוא בימיו של סעדיה. וגם מקרב המעתזלה יצאה פתה מסתורית. רוב המעתזלח באו ממחנה השיעיים (בעלי הפתה הנבדלת, שלא הורו בשלשת הכלפים הראשונים, והאמינו, שעלי היה ממלא מקומו הראוי של מחמד), שהיו לכתה של מוחאים בכלל, וכדי להגן על עצמם נגד בעלי המסורה,

שירם היתה על העליונה, מצאו להם מפלט בתורה מסתורית ידועה, שהגיעה למרום התפתחותה בתורתה של כת הפיסאניים (תורה זו התפתחה אחר-כך, כשהשיעיים הגיעו לממשלה באלעראק, במובן האורתודוקסי, ועל כן אין כאן רושם ניכר מרוח המעתזלה החפשי). אלא שפתה זו לא היתה באת-כחה העיקרית של המעתזלה. ראשי המדברים שבמעתזלה הלכו והתפתחו במובן פילוסופי. הם הוסיפו לפרנס את עיונם וחקירותיהם מתוך ספרי אריסטו, אלא שלאט-לאט גברה עליהם השפעת ישיבתו של פלוטינוס. האריסטוטליים הערביים, „הפילוסופים“ בלשון פילוסופי ישראל של ימי-הבינים, הכינו את ספרי אריסטו ופירשום ברוחם של מפרשי אריסטו מישיבתו של פלוטינוס. ולא עוד, אלא שהפילוסופים האלה הבחינו בין פילוסופיה חיצונית ובין פילוסופיה פנימית, או בין פילוסופיה איקסטרית ובין פילוסופיה אינטרית. בספריהם המוקדשים לפילוסופיה החיצונית, שהיו כתובים בשביל המון המשכילים הפילוסופיים, הם מציעים את פילוסופית אריסטו לפי הפירוש הפלוטיני, אבל עדיין יש חילוק ביניהם ובין שיטת פלוטינוס וסיעתו; בעוד שבספריהם המוקדשים להפילוסופיה הפנימית הם אפלטונים חדשים לכל דבר. כמובן, גם בספריהם אלה אריסטוטליים הם, אבל רק במדה, שבה היה גם פלוטינוס עצמו אריסטוטלי. זה האחרון הניח את ספר „מה שאחר הטבע“ של אריסטו ליסוד שיטתו ובמדה ידועה עשה שלום בין אפלטון ואריסטו\*. אבל אבו-נצר אל-פראבי, אחד מראשי הפילוסופים הערביים (עיין בסמוך), הפליג לעשות בזה. הוא כתב ספר מיוחד לפשר את ההתנגדות

\* עד כמה הרבה פלוטינוס להשתמש בספר „מה שאחר הטבע“ אפשר לראות מתוך דברי פורפיריוס, בהקדמתו לה„תשיעיות“ (הוצאת הרמאן פרידריך מילר, ברלין, 1878), „חיי פלוטינוס“ (Vita Plotini, 14):  $\mu \epsilon \tau \alpha \delta \epsilon \tau \alpha \delta \epsilon$  (אבל ביחוד היו לו דבריו של אריסטו ב„מה שאחר הטבע“ ליסוד מונח). עיין גם „תשיעיות“ II, 4, V; 7, 1, 9 (נגד אריסטו). שלשת הספרים הראשונים של התשיעיה הששית וביחוד השלישי, הם לנמרי תחת השפעתו של אריסטו ב„מה שאחר הטבע“; VI, 3, 15:  $\delta \alpha \lambda \lambda' \epsilon \iota \epsilon \lambda \eta \epsilon$  („ואולם אם הוא אומר“) מוסב על אריסטו מבלי הזכרת שמו. VI, 5, 8: פלוטינוס לנכו, מנין על תורת ההשתתפות (עיין להלן) נגד טענותיו של אריסטו. ובכלל, בספרו של פלוטינוס יש התנגדות מיוחדת שאריסטו ב„מה שאחר הטבע“ אינו אלא מציע אפלטוניסמוס בצורה חדשה. את זה נראה להלן בפרק „חומר וצורה בשיטת אריסטו“. ובכרך רביעי, בפרק על פלוטינוס וישיבתו, נראה את פירוש החוויו, שפלוטינוס מתיחס, לכאורה, באופנים שונים לשיטת אריסטו במקומות שונים בספרו.

והסתירה שבין אפלטון ואריסטו. וכן נהיה הדבר, שבמוד שפילוסופי ישראל שבמזרח יסדו את דבריהם על דברי אריסטו בספרי הטבע והיו מפרשים את המיטאפיזיקה שלו באור היוצא מתוך ספרי הטבע שלו (שאמנם גם בהם עוסק אריסטו, נידוע, בשאלות מיטאפיזיות), — האריסטו טלויים הערביים היו מפרנסים את כל דברי אריסטו, גם אלה שבספרי הטבע, ברוח דבריו ב„מה שאחר הטבע“, שבהם לא התרחק אריסטו באמת לנמרי מתורת אפלטון רבו (טעמה ונימוקה של התחלקות ספרי אריסטו עד כדי להכחין בהם שתי השקפות שונות, נראה להלן בפרק על-דבר אריסטו).

הרבה פילוסופים חונים על דגל הישיבה הפריפטטית הערבית\*, אבל רגילים הם המחברים למנות שבעה אבות הישיבה: אל-כנדי (מת תר"ל לאלף החמישי); אבו-נצר אלפראבי (בנידורו של סעדיה); אבו עלי אבן סינא (מת תשצ"ז לאלף החמישי); אלגואלי (מת תתס"א לאלף החמישי); אבן-באנה (אברבכר אבן-אלצאיג — מת תתצ"ח לאלף החמישי); אבן-טפאיל (טפיל) (מת תתקמ"ה לאלף החמישי), ואבן-רשד (תתפ"ח — תתקנ"ח לאלף החמישי). מן הפילוסופים האלה ארבעת הראשונים הם פילוסופי המזרח, ושלושת האחרונים פילוסופי המערב, בספרד. אבל שוים הם כולם בזה, שהם מפרשים את דברי אריסטו ברוח פלוטוניוס וישיבתו, ובה, שכולם, כפילוסופי המערב כפילוסופי המזרח, נוהים הם אחרי „הפילוסופיה המזרחית“, שהיא הפילוסופיה הפנימית בלשונו של אבן-סינא. זה האחרון, שספריו נחשבים לתמצית הפילוסופיה של האריסטוטלויים הערביים, כתב ספר גדול בשם „אלשפי“ (הרפואה) בשביל המון תלמידי הפילוסופיה וספרים מסתוריים רבים בשביל הצנועים שבפילוסופיה. בין הספרים האלה היותר גדול בהשפעתו על בני-דורו ועל הפילוסופים שאחריו הוא ספרו „חי בן יקטו“ (חי בן מקיז).

והנה ההשפעה היותר גדולה על צמיחת הפילוסופיה בישראל והתפתחותה בספרד באה מתוך ספריהם של הפילוסופים שנכתבו לשם

\* שהרסתאני בספרו הנופר, עמוד שמ"ט, מזכיר שמונה-עשר פילוסופים לפני אבן-סינא, שלפי דעתו הוא הגדול שבהם, והוא מציע את שיטתם של הפריפטטיים הערביים מתוך ספריו של אבן-סינא. את הפילוסופים שאחרי אבן-סינא אין שהרסתאני מזכיר כלל. בדברי בפנים נמשכתי אחרי המחברים החדשים.

הפילוסופיה החיצונית, בעוד שהשפעת הפילוסופיה המזרחית, הפנימית, כמעט שלא היתה לה שום השפעה על פילוסופי ישראל, ואין צריך לאמר, שהישיבות המסתוריות הנזכרות, שהפליגו ללכת בחינוכי הסוד מהפילוסופים, לא היתה להן שום השפעה על פילוסופי ישראל. ולא עוד, אלא שבאמת גם השפעתם של הפילוסופים מצומצמה היא מאד. את מדת ההשפעה אפשר לסגנן כך: פילוסופי ישראל קבלו מידי הפילוסופים האריסטוטליים הערביים כמה ענינים חשובים בפירוש דברי אריסטו, אבל דחו את כל היסודות המסתוריים של ישיבת פלוטינוס. באופן, שבנוגע ליסודות שיטותיהם צריך לאמר, שהפילוסופים הערביים בפילוסופיה החיצונית שלהם, הם אפלטונים חדשים בנוגע לאיזו (אם אָמנם לא לכל) יסודות שיטתם, בעוד שפילוסופי ישראל הם אריסטוטליים גמורים ברוח המיטאפיזיקה של אריסטו. החילוק, איפוא, שבין פילוסופי המזרח ובין פילוסופי המערב בישראל הוא זה, שפילוסופי המזרח יסדו את שיטתם על שיטת אריסטו בספרי הטבע, בעוד שפילוסופי המערב יסדו את שיטתם על אריסטו שבספר „מה שאחר הטבע“.

וכדי להבין את יחסם של פילוסופי המערב שלנו להפילוסופים האריסטוטליים בכלל ולהיסודות המסתוריים שבשיטתם בפרט, צריך להציע כאן סקירה קצרה של שיטות הפילוסופים הערביים, החיצונית והפנימית גם שתיחן:

הפילוסופיה החיצונית, כלומר, הפריפטסימוס הערבי לפי פירושה של פלוטינוס וישיבתו: שלשה מחקרים ראשיים הם, שעליהם סובב הויכוח בפילוסופיה זו: א) החומר בבחינת יסוד; ב) מציאותן של צורות רוחניות נבדלות מפל חומר; כמו מלאכים, אידיאות, הצורות הטבעיות בנמצאי הטבע למיניהם; ג) מציאותה האישית של נשמת האדם, או שאלת אחדות השכל, כלומר, אם נשמתו של האדם עתידה היא לשוב לחיק השכל הפועל, שממנו באה, ולהתאחד עמו (שאלה זו היא שאלה פרטית של מחקר ב'), אבל מפני השיבותה צריך לשום אליה לב (ביחוד).

מחקר החומר בבחינת יסוד קשור הוא במושג אלוה, במחקר התארים, ובאמת עוסק בה אלפראבי בקשר עם זה. ככל פילוסופי האיסלאם, וביחוד אבן־סינא, גם אלפראבי רבו השתדל הרבה להתאים את הפילוסופיה הפריפטטית עם עיקרי תורת האיסלאם. כוונתו הראשית

היתה, איפוא, להתאים את תורת-הגלגלים, שמקורה הראשון הוא בפירושו של פלוטינוס לדברי אריסטו בזה ("מה שאחר הטבע" ספר י"א, פרק ז'; ספר י"ב — לפי מנין אחר), באופן שאינו פוגם בתורת הבריאה של דתו. פלוטינוס ("תשיעיות" ספר ה', פרק א', אות ט') חולק על דעתו של אריסטו, שאלוה משיג את עצמו. לפי דעתו, דברי אריסטו סותרים הם זה את זה. מצד אחד הוא מעמיד את הכל על המצוי הראשון, ומצד שני הוא עושה אותו המצוי הראשון למשיג את עצמו, ובזה הוא פוגם את אחדותו ושולל ממנו את בחינת הראשון. בוונתו של פלוטינוס בזה, לפי דבריו האמורים והשנויים כמה פעמים במה שקדם, היא, שהמשיג הוא נמצא מורכב, כולל שלשה ענינים שונים זה מזה: ההשגה המשיג והמושג, או, בסגנון המצוי בספרות הפילוסופית: השכל, המשכיל והמושכל. אם אלוה באמת אחד הוא, טוען פלוטינוס, אז צריך להשיגו בבחינת נמצא, שהוא למעלה מפעולת השכל וגם למעלה ממציאות. אי אפשר לאמר, כי אלוה חושב, מפני שבאמרוך כך, הנך מכנים בו שלשה ענינים: פעולת המחשבה, הפועל החושב ותוכן המחשבה, הפעול שלה, או — שכל, משכיל ומושכל. וכמוכרן באמרוך: אלוה מצוי — הנך מכנים בו רבוי, מפני שכל מציאות מורכבה היא. תיאוריה זו, שכל מאמר על-דבר אלוה מכנים בו רבוי, שפלוטינוס חשב (בטעות) שמצא סמך לה בדברי אפלטון ("המרינה" עמוד תקי"ז) הביאה אותו לידי תורת אצילות היסוד החמרי מתוך היסוד הרוחני. תורה זו קבל פלוטינוס מתוך תורת-מרפבה, ואף-על-פי-כן הרכיבה על תורת-האידיאות (אם כי באמת שתי תורות אלו סותרות הן זו את זו, כאשר נראה להלן). בזה הבלג פלוטינוס על תורת-השניות של חומר ורוח בשיטותיהם של אפלטון ואריסטו (שבמיטאפיזיקה) ויסד את תורת-האחדות המוחלטת: השכל נאצל מאלוה, והחומר מהשכל, והכל שב אל מקור אחד — נגד תורתם של אפלטון ואריסטו, שהחומר במציאותו המוחלטת אינו תלוי באלוה כלל. ומתורה מסתורית זו יוצאת תורה אחרת, שגם היא אחד היסודות של מסתורין, והיא תורת-הנעלם, או אגנוסטיציסמוס: אין שום אפשרות להשיג שום השגה חיובית על-דבר מהותו של אלוה.

עכשיו פונה פלוטינוס אל תורת הרבוי שבתורת-הגלגלים. אפלטון ואריסטו גם שניהם הם לא רק בעלי שניות בנוגע לשני יסודות של המציאות, חומר ורוח, אלא גם בעלי רבוי בנבול המציאות הרוחנית.

האידיאות של אפלטון אינן תלויות במציאותן המוחלטת באלוה, אלא כל אידיאה ואידיאה מצויה מציאות נצחית מחמת עצמה. וכן לפי דעתו של אריסטו במיטאפיזיקה יש רבוי של מציאות מוחלטת. כל גלגל יש לו שכל הממונה עליו, וכל נמצא טבעי יש בו יסוד-הצורה רוחני, וכל השכלים הנפרדים והיסודות הרוחניים האלה מציאות מוחלטת להם, שאינה תלויה באלוה ובשום שכל או רוחני אחר. והנה בנוגע לאפלטון, מבליע פלוטינוס את תורת הרבוי שלו בפירושו כלאחר-יד, בפרשו את דברי אפלטון, כאילו כוונתו היא לתורת-האצילות. ואולם בנוגע לאריסטו, מודה פלוטינוס, שכנראה הוא מכוון לתורת הרבוי, ששכלו של כל גלגל וגלגל מציאות מוחלטת לו, והוא מהפך בדברי אריסטו בדברים נשמעים לכאן ולכאן ובא לידי מסקנה, שצריך לפרש דברי אריסטו באופן, שהשכל הראשון נאצל מאלוה וכן כל שכל משכל שלמעלה ממנו (ה', א', ח'). ומאחר שבמה שקדם הוכיח, לפי דעתו, שלפי דעת אפלטון יש עולם-אידיאות נפול, בא פלוטינוס (שם ו') לידי מסקנה, שיש שם שני עולמות רוחניים שבצלמם ודמותם העולם השפל הוא מה שהוא: עולם השכל (νοῦς) ועולם הנפש (ψυχή). תמונת-עולם זו מיוסדה על גזירה-שוה מהאדם, העולם הקטן. נפשו של האדם, לפי אפלטון, שלשה יסודות בה: יסוד השכל (מושבו בראש, במוח), יסוד הכעס (מושבו בחזה, בלב), ויסוד התאוה (מושבו בגוף התחתון, בבני-מעיים). וכן העולם הגדול יש לו עולם השכל ועולם הנפש ועולם השפל. ועל-פי גזירה-שוה זו אפשר גם לאמר, שיש שלשה עולמות רוחניים מלבד עולם השפל, כשם שבאדם יש שלשה יסודות הנפש מלבד גופו. וכאמת מוזכר פלוטינוס את הדעה, שיש עולם רוחני שלישי — עולם הטבע (φύσις), בין עולם הנפש ועולם השפל (יחוסו של פלוטינוס עצמו לדעה זו אינו קבוע, לפעמים הוא מתנגד לה ולפעמים הוא מסכים לה — עיין להלן בפרק על-דבר פלוטינוס וישיבתו). ודעה זו נתקבלה במחנה בעליה-המסתורין בקרב הערביים על-ידי השפעתו של הספר „התיאולוגיה של אריסטו“.

כאן הגענו אל מקור שיטתם הכפולה של פילוסופי האיסלאם. הפילוסופיה החיצונית שלהם מיוסדה על פירושו של פלוטינוס בדברי אריסטו, בעוד שהפילוסופיה הפנימית שלהם מיוסדה על מסקנותיו של פלוטינוס בשיטת עצמו לפי פירושו בדברי אפלטון. והנה בפילוסופיה

החיצונית שלהם קבלו הפילוסופים הערביים את תורת אצילות חומר מרות, אבל לא הפליגו ללכת עד סוף מסקניותה של תורה זו בשיטת פלוטינוס. אלפראבי מצא ענין בתורת-האצילות, מפני שבעזרתה עלה בידו לקיים את תורת האחדות בלי שום פגימה. אבל הוא חוזר לתורתו של אריסטו על אחדות השכל, המשפיל והמושכל, שפלוטינוס חולק עליה, ובוה נצל גם מתורת הנעלם או אננוסטיציסמוס. אלוה אינו למעלה משכל ומציאות. לפי דעתו של פלוטינוס האצילות היא סבת השכל, בעוד שלפי אלפראבי השכל הוא סבתה של האצילות. וכן בא אלפראבי (שקבל מאלכנדי, שקבל מפילוסופים אחרים שקדמוהו, אלא שאלפראבי הוא המקור הראשון שבא לידינו) לסגנון הידוע של תורת-הגלגלים שלו:

אלוה משיג את עצמו, ומתוך פעולתו זו, פעולת המחשבה, הולך ונאצל ממנו השכל הראשון, שהוא ראש הברואים. ואמנם לא נעלם הדבר מאלפראבי, שבהיות שאלוה הולך ומשיג את עצמו מנצה לנצח-נצחים, בריצה זו אין לה המובן הפשוט, שבעלי דת מכניסים אל תוכה. כי כשם שהשגתו של אלוה היא נצחית, כך גם התאצלותו של השכל הראשון מאלוה היא תמידית, נצחית, וממילא גם התאצלותם של שאר הברואים מהשכל הראשון היא תמידית, נצחית. באופן, שהעולם וכל אשר בו נצחי הוא — פדעתו של אריסטו, שכל בעלי דת, ופילוסופי ישראל בכלל, היו לוחמים נגדה בגלוי ובסתר, מלחמה אמיתית או מדומה, בנצחון או במפלה. והנה כרי להשתמט ממסקנה אי־דתית זו, מעמיק אלפראבי את הקטיגוריה ההגיונית של המציאות ההכרחית למושג „מחויב המציאות“: מחויב המציאות הוא נמצא, שאי־אפשר לצייר את העדרו מבלי לבוא בזה לידי שקר הגיוני גלוי, לידי אבסורדום הגיוני. והנה אפשר הדבר לצייר את העדרו של כל נמצא אישי, או גם של כל מין שיהיה, אבל אי־אפשר הדבר לצייר את העדרם של כל הנמצאים כולם מבלי להשאיר איזה נמצא בעל־דעת, התופס פדעתו את העדר המציאות. והנה הנמצא המחויב הזה הוא אלוה, שכל המציאות תלויה בו, מפני שהיא נאצלת ממנו, אבל הוא אינו תלוי בשום מציאות אחרת. בזה מציל אלפראבי את מושג הפריצה, כרי לשפך את דעתו הדתית: אלוה הוא הבורא, מפני שהוא לבדו הוא מחויב המציאות. אמנם גם הנמצאים האחרים הם מחויבי המציאות, אחרי ששפע האצילות נצחי הוא כההשגה האלהית. אלא שיש חילוק במעלת חיוב המציאות. אלוה מחויב המציאות מחמת עצמו, בעוד שהברואים

הנאצלים אינם מחויבי המציאות אלא מחמת אלוה, ואילו מצד עצמם אינם אלא אפשרי המציאות. לא הנצחיות, איפוא, היא המקבילה לבריאה, אלא חיוב המציאות המוחלט. למושג-הבריאה זה מצרף אלפראבי את תורת החומר של אריסטו במיטאפיזיקה: החומר כשהוא לעצמו אין לו מציאות בפועל, אלא מציאות בכח, ואינו יוצא מציאות זו למציאות בפועל אלא על-ידי יסוד הצורה. ועל כן החומר אינו יכול להיות בלי צורה אף רגע, בעוד שצורות אפשר להן להיות בלי חומר (עיינן בהערה בסוף הענין). מזה יוצא לו לאלפראבי סגנונו הידוע של תורת-הגלגלים: מתוך מחשבת השכל האלהי, אשר מושפלה הוא נמצא מחויב המציאות (אלוה עצמו), שופע ונאצל השכל הראשון, שגם הוא מחויב המציאות, אם גם לא מחמת עצמו. ואולם מחשבתו של שכל ראשון זה שני מושכלים לה: אלוה, והוא עצמו. כשהוא חושב על אלוה הוא מאציל את השכל השני, מאחר שהמושכל שלו הוא מחויב המציאות מצד עצמו. ואולם כשהוא חושב על עצמו, הרי מושכלו הוא אפשר המציאות מצד עצמו, ועל כן מתוך מחשבה זו נאצל לא שכל, רק חומר, חומר (ונפשו) של הגלגל התשיעי (מלמטה למעלה), המקיף. וכן השכל השני, כשהוא חושב על השכלים שלמעלה ממנו, ואלוה בכלל, נאצל ממנו השכל השלישי, וכשהוא חושב על-דבר עצמו נאצל ממנו חומר הגלגל השמיני. וכן הלאה, עד להשכל התשיעי, שהוא שכלו של גלגל הירח. ומשכל זה הולך ונאצל השכל העשירי, שהוא „השכל הפועל“, או רוח העולם. שכל זה, לפי שיטתו של אלפראבי, הוא מקומם הרוחני, כביכול, של כל יסודות הצורה, ובעזרת הגלגלים הוא גם מולידו (באופן שאינו מבואר כל-צרכו בדברי אלפראבי) של החומר השפל, ארבעת היסודות שבחומר הטבע, שהם נושאי ההויה וההפסד. החומר השפל הזה, שתחת גלגל הירח, או החומר הסובלונארי הזה, הוא בשפל המדרגה של המציאות בכח, ועל כן אי-אפשר לו להיות נושא הצורות לזמן רב, אלא סבוך הוא תמיד בלבישת צורה ופשיטת צורה. השכל הפועל בתורת-הגלגלים של האריסטוטליים הערביים ממלא, איפוא, את מקומו של עולם האידאות בשיטת אפלטון. בזה משתדלים פילוסופי האיסלאם להשתמט משתי טענותיו הידועות של אריסטו על תורת-האידאות. אריסטו שואל: (א) אידאות אלו — איה מקומן? (ב) מה הוא יחסן של האידאות לנמצאים הטבעיים? ובהקבלה לשאלות אלו מסגנן אריסטו את דעתו (במיטאפיזיקה): יש שם יסודות

רוחניים, אלא שמקומם הוא בקרב הנמצאים הטבעיים; לא כאפלטון, שאינו מיחד מקום להאידיאות שלו, אלא שלפעמים הוא משתמש במלת "שם" (ἔξει) ויחס יסודות-הצורות הרוחניים אל הנמצאים הטבעיים הוא זה של סבה ותולדה. יסוד-הצורה שבקרב הנמצא הוא הסבה, שנמצא זה הוא כך וכך ולא אחר; לא כאפלטון האומר, שיחס הנמצא הטבעי והאידיאה הוא זה של השתתפות (μέτεξις): הנמצא הטבעי משתתף באידיאה שלו. השתתפות זו מה טיבה? טוען אריסטו: מבטא מאפיל למושג אפולר. משאלות אלו משתמט אלפראבי בסגנון תורת-האידיאות, או תורת-הצורות, שלו: מקומן של האידיאות הוא השכל הפועל, ויחסן של האידיאות לעולם השפל הוא יחס המחשבה למושכלה; מקור כל האצילות וכל ההויה, השכל הפועל, עושה את החומר השפל למושכלו, לתוכן המחשבה שלו, ובוה הוא מאיר את יסוד-הצורה לתוך החומר השפל בשעה שעתיד הוא לקבלו. ולזה מתאים גם הרעיון היסודי של תורת-הנפש של אלפראבי.

אלפראבי מקבל את פירושו של אלפנסנדר האפרודיסי בדברי אריסטו, שבתחילה (פלומר, בהולרו) אין שכלו של האדם אלא הכנה, "שכל בכח" (או שכל היולי, שכל היולאני). גאולתו של השכל מתוך המציאות-בכח השפלה והוצאתו מכח אל הפועל הולכת ונעשית על-ידי ההכרה. כשאדם מכיר איזו מהצורות הטבעיות, וביחוד צורות בעלי חיים, אותה הצורה נעשית לתוכן שכלו, ובמדה זו שכלו הוא, "שכל בפועל", שהיא מדרגה שניה לשכל. ויותר שהאדם הולך ומכיר את יסודות הצורה שבעולם, יותר ויותר הולך שכלו ומתעצם, פלומר, עצמיותו הולכת ומתרבה. ובכוא האדם לידי מדרגת השגה-מדעת מקפת, אם גם לא בתכלית השלמות, הרי הגיע שכלו למדרגה שלישית, מדרגת, "שכל הנקנה" (או "שכל הנאצל"). וכשבא האדם לידי שלמות ההכרה המדעית (מדרגה, שבאמת לא ישיגה האדם וחי!), הרי הגיע שכלו למדרגה הרביעית, מדרגת, "שכל הפועל", פלומר, הוא חוזר ומתאחד את מקורו, את השכל הפועל הקוסמי, שממנו בא בכחינת הכנה, שהאיר זה לתוך החומר. התפתחותו והשתלמותו של שכל האדם, לפי זה, מקבילה היא להויה שבאצילות העולם מאלה: שם וכאן מקור האצילות הוא המחשבה, ההכרה. אלוה חושב ומכיר את עצמו ומתוך הכרה זו נאצל העולם. שכלו של האדם חושב ומכיר את תולדות

המחשבה האלהית, ומתוך הפרה זו שכלו נברא, מתפתח ומשתלם. שם וכאן אצילות היא אופן ההויה, אלא שכאן האצילות היא בסדר מהופך: מלמטה למעלה.

סוף מסקנתו של הלך-רעיון זה הוא: רבוי הצורות בשכל הפועל הקוסמי הוא רבוי שאינו מתחלק בעצמו, ורק בהכנס אור הצורה לתוך החומר הוא מתחלק ומתרבה. מכאן נתיב לתורת אחדות השכל. אלא שאלפראבי לא עצר בזה להפליג למסקנה זו, מפני געגועיו על תורת השארת הנפש האישית של דתו. ואבן-סינא, תלמידו, שבכלל מקבל הוא את תורת-הגלגלים בסגנונו של אלפראבי, מפליג ללכת בהשתמטותו ממסקנה זו. הוא מסגנן את תורת-האצילות בקשר יותר פנימי עם תורת-ההפרה: כשם שאנו בוראים את הנפש הצומחת ואת הנפש החיה (שמותם של שני יסודות הנפש התחתונים בלשונו של אריסטו) מתוך מחשבתנו, כך בורא אלוה את העולם מתוך מחשבתו. ואף-על-פי-כן הוא מקבל את התורה הדתית של השארת הנפש במלואה. ושאלה חשובה זו נסתלקה כמעט לגמרי מחוג חקירותיהם של האריסטוטליים הערביים עד לימיו של אברבכר, שחזר לשאלה זו (כנראה, תחת השפעתו של גבירול). אבל לא הוא ולא אבן-טפאיל, שגם הוא עסק בשאלה זו, הפליגו ללכת לסוף מסקנתה של תורה זו. הצעד האחרון הזה נעשה על-ידי אבן-רשד, אבל באותם הימים כבר היתה תורה זו מורשה בין הפילוסופים שלנו במערב. בפילוסופיה הפנימית שלהם לא חדשו האריסטוטליים הערביים כמעט מאומה. הם קבלו את כל ארבעת יסודות המסתורין שמנינו בפילוסופית פלוטינוס: א) אצילות החומר מן השכל ואצילות השכל אלוה; ב) החומר הוא מקורו החיובי של הרע; ג) תורת-האידיאות; ד) תורת הנעלם, שאלוה הוא נעלה על כל מושג המציאות, החומר והשכל, או אנוסטיציסמוס. ולא רק את היסודות, אלא גם את תמונת-העולם של פלוטינוס קבלו בפילוסופיה הפנימית שלהם. אלפראבי אָמנם עדיין אינו שקוע כל-כך בסגנונו של פלוטינוס, אבל גם הוא מתקרב ב"ספר ההתחלות" שלו לתמונת-עולם זו. הראשון שקבל את זה במלואה הוא אבן-סינא, ביחוד בספרו "חי בן יקטן", ואחריו נמשכו אבן-טפאיל, שגם הוא כתב ספר בשם "חי בן יקטן", ואחרים.

בבין-השמשות של המאה השביעית והשמינית לאלף החמישי, בשעה שהאורתודוקסים בספרד הצליחו להעלות על מוקד בקורדובה את כל הספרים

הפילוסופיים הראשונים, שהובאו לספרד מן המזרח, היתה פורחת כבר קולטורה יהודית עשירה בספרד תחת השגחתו של המיניסטר היהודי חסדאי אבן-שפרוט (דתרע"ה — דתש"ז). חכמת הלשון והשירה עשו חיל בחוגם של מנחם בן סרוק ורוגש אבן-לברט, ולמוד התלמוד — תחת השגחתו של משה בן חנוך. ובקרב היהודים גם הפילוסופיה לנכון כבר היתה לכת-בית באותם הימים. בלי ספק ידעו את ספריו של ישראלי ואברסהל, שאבן-שפרוט בא עמו במרוץ מכתבים. כשקנו שליחי יהודי ספרד את ספרי התלמוד שבסורא, אחרי שנסגרה הישיבה שבה לצמיתות, קנו בלי ספק גם את חבוריו של סעדיה, אחד מאחרוני גאוניה. ולא עוד, אלא שיודעים אָנו על-פי עדותו של בחיי (בספריו „תורת הנפש" ו„חובת הלבבות"; עיין להלן, בויכוח על-דבר שאלת זמנו של בחיי ועל שאלת מחברו של תורת-הנפש), שהיו בידם ספריהם של סעדיה ואלמקמיז. הביבליותיקות הפילוסופיות הגדולות והעשירות, שהוכנסו לספרד מן המזרח זמן קצר אחרי שריפת-הספרים הנזכרה, לא מצאו ניר חלק בין היהודים. אדרבה, כבר היו כאן השפעות פילוסופיות מסוימות, והספרים הפילוסופיים והמסתוריים, שהתפשטו בשפע רב בסביבותם, היה להם להתחרות את ההשפעות הפילוסופיות שקדמו להם. וזה היה גורם אחד, נוסף על אלה שהזכרנו למעלה, שבעלי-הרעיון בישראל עצרו כח לרחות את השפעתן של התורות המסתוריות במדה יתירה מפילוסופי האיסלאם. ובנוגע להלכה בבחינת גורם חנוכי נגד המסתורין, צריך להזכיר, שמימי אבן-שפרוט ואילך היה מרכז-בבדה של ההלכה הולך ונעתק ממזרח למערב. בשעה ששקעה שמשו של משרד הגאונים בפומבדיתא (דתתי"ח) כבר זרחה שמשו של ההלכה בספרד. בחיי, שכנראה היה צעיר לימים בשעת שפעת-הספרים הנזכרה (עיין להלן לשאלה הנזכרה) מתאונן, שבימיו היו הפל עוסקים בהלכה בספרד ואין משים לב לחקירות פילוסופיות. אבל אנחנו היום מטיבים לראות מאשר ראה בחיי. בעקבה של ההלכה גם הפילוסופיה של ישראל גלתה ממזרח למערב.

והנה בבואנו להעריך את מדת השפעתם של הזרמים הפילוסופיים שבין הערביים על פילוסופי ישראל, צריך לדעת, שפילוסופי ישראל ברובם בעלי אופי אישי מסוים הם. מדת ההשפעה, איפוא, צריכה כירור מתוך

פרטי ההשקפות והסגנונים של כל שיטה ושיטה. כאן נסתפק בסקירה קצרה של ראשי פרקים בסדר פרונולוגי:

בחיי הפילוסוף הראשון, לא רק בקרב היהודים שבמערב, אלא בספרד בכלל, החל את חקירותיו הפילוסופיות בשעה שספרי מסתורין ופילוסופיה היו מתפשטים בספרד. וגם תורת המעמולה, שהיתה נודעת בספרד וגם בין יהודי ספרד (הלא אברהם אבן-עזרא כתב קומפנדיום של תורת המעמולה; יהודה הלוי מוסר ראשי פרקיה ב"כזריו" מאמר ה', ומימוני מתוכח אתה הרבה), היתה במדה ידועה בין הזרמים המושלים באותה תקופה. השפעתה של תורת-המעמולה בספרד היהודית לא היתה גדולה, אבל היתה לה השפעה קצת, אם כי בעיקר הענין היתה השפעתה של י ל י ת יותר מחיובית, כלומר, איזו פילוסופים יהודים התווכחו אתם לסתור את הנחותיהם והשקפותיהם (מימוני ואחרים). ההשפעה היותר חיובית ניפרת בספרו של בחיי "חובת הלבבות", וכנראה באה לו השפעה זו באמצעות שיטתו של סעדיה. אבל נראה הדבר, שהשפעת שיטתו של סעדיה בספרו "האמונות והדעות" באה לבחיי אחרי שכבר היה עוסק בפילוסופיה כמה שנים ואחרי כתבו את ספרו "תורת הנפש". בספרו זה שקוע בחיי בהלך-רעיונו של אבן-סינא והוא מקבל ממנו את תורת-האידיאות, ולא עוד, אלא שגלוי הוא, שבחיי נמשך אחרי אבן-סינא גם בפילוסופיה הפנימית שלו במדה ידועה, כיון שהוא מקבל ממנו את תורת החומר בכחינת מקורו החיובי של הרע. כנראה, היה בחיי צעיר לשנים באותם הימים ולא עצר כח להשתמט לגמרי מהשפעתם של הזרמים המסתוריים. ואם אָמנם עלה בידו לדחות את שני היסודות המסתוריים, היותר רחוקים מרוח היהדות, את תורת אצילות החומר ותורת הנעלם, נכשל בשני היסודות האחרים, שהם אופיים למסתורין. ואולם בשבא בשנים, ואחרי שהתעמק בשיטתו של סעדיה בספרו "האמונות והדעות" (שאינו מזכירו ב"תורת הנפש", אם כי מזכיר הוא את פירושו לתורה ופירושו ל"ספר יצירה"), נשתחרר בחיי לאט-לאט מתורת-המסתורין וכתב את ספרו "חובת הלבבות". גם בספרו זה עדיין ניפרים רשומי שיטתו בספרו "תורת הנפש", אבל יסודי הפילוסופיה שלו בספר זה חפשים הם כמעט לגמרי מארבעת יסודות המסתורין שמנינו. בחיי עצמו מחלק את החוקרים לשתי כתות: "בעלי הטבע" ו"בעלי האלהות" ("תורות הנפש" עמוד ד' — עיין בהערה בסוף הענין), והוא עצמו מתיחס על דגל בעלי

האלהות. והנה אם כי אי-אפשר לאמר, שבספרו „חובת הלבבות“ פסק בחיי מלהיות בעל-אלהות ונעשה בעל-הטבע, לפי מובן המבטאים שהוא מכנים בהם, הלא אפשר לאמר כן במובן שונה מזה, במובן מיוחד, שיש בו כדי להפיץ אור רב על מהלך התנועה הפילוסופית בישראל:

כבר רמזנו על התחלקות ספרי אריסטו לשנים, לפי שתי ההשקפות השונות הנמצאות בהם: אריסטו של חכמת הטבע ואריסטו של חכמת אלהות, אריסטו של הפיזיקה ואריסטו של המיטאפיזיקה. כמובן, אריסטו במיטאפיזיקה, בהשקפה ראשונה, יותר קרוב אל תורת-היהדות מאריסטו בפיזיקה. במה דברים אמורים? — בנוגע לסתירות שבין דעותיו של אריסטו ובין תורת היהדות. ואולם מאחר שגם בין תורת-המיטאפיזיקה של אריסטו ובין תורת-היהדות ישנן סתירות ידועות, אם גם מספרן אינו מגיע למספר הסתירות שבין הפיזיקה ובין תורת-היהדות, הרי הדבר תלוי באפשרות התגברותם של פילוסופי ישראל על אותן הדעות שבהן חולקים אריסטו ותורת-היהדות. ובנוגע לזה צריך לאמר, שיותר קשה להתגבר על החילוקים המעטים שבין המיטאפיזיקה ובין תורת-היהדות מעל החילוקים הרבים שבין זו ובין אריסטו בפיזיקה. את עומק מובנו של העיון החשוב הזה נראה בהצעה המפורטת. כאן די לנו לאמר בכלל, שישראלי, סעדיה וכל פילוסופי המזרח שהזכרנו, בנו את שיטותיהם על יסודות הפילוסופיה של אריסטו בפיזיקה ורחו את יסוד המסתורין שבשיטת אריסטו במיטאפיזיקה. ואף-על-פי שישראלי קודם בזמן לסעדיה, בכל זאת טוב לכלול את הפילוסופים האלה בשם „ישיבת סעדיה“, משני טעמים: סעדיה היה הפילוסוף הראשון שבנה שיטה שלמה של פילוסופיה יהודית; ועוד, בפילוסופיה של ישראלי ישנם כאן רשומים ניכרים של אפלטוניסמוס חדש, אם גם הצליח להשתחרר מהשפעתם בנוגע ליסודות המסתורין (כאשר נראה בהצעה המפורטת בכרך רביעי).

והנה בחיי, אף-על-פי שבספרו „תורת הנפש“ מושפע הוא הרבה מתורות מסתוריות, כנזכר, הלא בספרו „חובת הלבבות“ בונה גם הוא את שיטתו הפילוסופית על פילוסופית אריסטו בפיזיקה. הוא אינו פוסק מלהיות „בעל אלהות“, אבל יסודות שיטתו באלהות אינם אלה שבמיטא-פיזיקה, אלא אלה שבפיזיקה של אריסטו. הוא מתגבר אָמנם על החילוקים שבין אריסטו בפיזיקה ובין היהדות, כי על כן בעל-אלהות הוא, אבל בונה הוא בעיקר הדבר על אריסטו בפיזיקה. ובמובן זה בחיי „בעל הטבע“

הוא, כלומר, הוא מתחם על ישיבת סעדיה. מצב הדברים בתחילת צמיחתה של הפילוסופיה בישראל במערב היה זה: בשנות נעוריו נמשך בחיי אחרי הזרם החזק של פילוסופית מסתורין, שהיה שוטף בספרד באותם הימים; אבל תחת השפעתו של סעדיה נשתחרר פליכך מההשפעה המסתורית, עד שחזר לאריסטו של הפיזיקה, אלא שנטייתו המסתורית משנות נעוריו עדיין ניכרת הן בסגנונים ידועים ובגוונים מסוימים, המיוחדים לבחיי בהצעת הדברים ב"חובת הלבבות".

גבירול גם הוא נתון היה כמעט בתוך אותם התנאים עצמם כבחיי. אבל הוא בחר לו דרך חדשה לגמרי בתנועה הפילוסופית בישראל. הוא דחה את כל יסודות המסתורין שמנינו ובנה את שיטתו על יסודות הפילוסופיה של אריסטו במיטאפיזיקה, אלא שגם הוא היה משלם את מסו ל"רוח הזמן" בתקופתו ונתן לשיטתו החדשה מסגרת מסתורית, בהשתמשו במבטאים ומליצות ותמונות וציורים לקוחים מלשון ישיבתם של האפלטונים החדשים. חזיון זה הוליך שולל את חכמי זמננו ונכשלו בגלוי פנים בשיטת גבירול שלא כהלכה, כאשר נראה בהצעת הענין (בכרך שני, וביחוד בכרך רביעי). בכאן נסתפק להטעים את העובדה, שגבירול הוא מיסד שיטה חדשה בפילוסופית ישראל. הוא הפילוסופים הנמשכים אחריו, שאנו כוללים אותם בשם ישיבת גבירול, הניחו כסים חדש לפילוסופיה היהודית: סעדיה וישיבתו בעלי-אחדות, או מוניסטים, גמורים היו; לפי שיטתם, אלוה יחיד הוא במציאות במובן מוחלט. כל שאר הנמצאים נבראו יש מאין. ישיבת גבירול, לעומתם, מודה בשניות, או בדואליסמוס, בנוגע למציאות מוחלטת. החומר הראשון, ההיולי, נצחי הוא במציאותו ואינו תלוי במציאות המוחלטת באלוה בשום אופן. מציאותו מקורית ונצחית היא כמציאותו של אלוה. אלא שיש פאן חילוק בין מציאותו של אלוה ובין מציאותו של החומר. אלוה, שהוא יסוד הצורה, הוא נמצא בפועל, בעוד שהחומר כשהוא לעצמו אינו נמצא אלא בכח, וכדי לצאת מן הכח אל הפועל הוא צריך להשפעת אלוה, שהוא יסוד הצורה. אחרי גבירול נמשכו הפילוסופים: אברהם בר חייא, משה ואברהם אבן-עזרא, יהודה הלוי, יוסף אבן-צדיק (אלא שהוא פוסח על שתי הסעפים במדה ידועה) ואברהם אבן-דאוד. משה אבן-עזרא הוא היחיד בישיבתו של גבירול, שקבל מגבירול את תמונת

העולם, כלומר, את שלשת העולמות הרוחניים — שכל, נפש וטבע — מעל לעולם השפל שלנו, אבל בולם מסכימים הם ליסוד השניות בשיטתו ומקבלים ממנו את תורת קדמות החומר במציאות בכת. בנוגע לתורת-האידיאות, שמעולם (בפילוסופיה של אפלטון ובמדה ידועה גם בזו של אריסטו ובזו של הפריפטטיים הערביים בסגנון הנזכר) היתה קשורה בתורת קדמות החומר, יש מהפילוסופים בישיבתו של גבירול, שהיו כרוכים אחריה במדה ידועה. כל זה יתבאר ענין-ענין במקומו המיוחד. כאן די לאמר, שבהשתדלותם של הפילוסופים האלה, להתאים תורה זו לרוח היהדות, ביחוד למושג-אלוה של היהדות, מתגלים לנו מובנו וערכו של החזיון ההיסטורי, שהמחשבה הפילוסופית בישראל התפתחה מתוך תורת-האידיאות אחרי שדחתה את תורת-המרכבה. תורת-המרכבה הולידה את הקבלה, בעוד שתורת-האידיאות הולידה את הפילוסופיה ההגיונית העמוקה של מימוני.

מימוני ישיבה בפני עצמו הוא: מתנגדה הגדול הזה של תורת-האידיאות מלמד אותנו דעת, שמקומו של אפלטון בפילוסופית ישראל בימי-הביניים הוא תוצאת-התפתחות היסטורית ארוכה. במימוני מתאחדים באופן היותר גלוי שני היחסים שבין תורת-הנביאים ותורת-אפלטון: המלחמה נגד המיתוס בתורת-האידיאות והקורבה הפנימית שבהתלהבות המוסרית. פלוטינוס השתדל לפתור את המחקר העמוק של תורת התארים, שאלת האחרות המוחלטת, על-ידי מה שאחד את תורת אצילות החומר מן הרוח את תורת נצחיות החיולי במציאות בכת, ואת תורת-האידיאות — האי-מסקניות הגדולה שבשיטתו. מימוני דחה בשתי ידיים את כל שלש התורות האלו, אבל רמון מצא — תוכו אכל וקליפתו זרק: בתורתו של פלוטינוס פרוכה גם תורת אצילות הרוח מן הרוח. פלוטינוס היה הראשון בהתפתחות המחשבה הפילוסופית הכללית, שנתן מבטא ברור וסגנון מתקבל לתורה זו. בזה העלה פלוטינוס את הפנינים שבתורת-אצילות שבמרכבה. אלא שתורה זו באה כרוכה בשיטתו בשלש תורות הפגומות הנזכרות: אצילות החומר מן הרוח, קדמות החומר במציאות בכת, ותורת-האידיאות. והנה גבירול וישיבתו דחו את התורה היותר פגומה: אצילות החומר מן הרוח, אבל קבלו את תורת קדמות החומר במציאות בכת (והראו בזה מסקניות גדולה מזו של פלוטינוס), בעוד שבנוגע לתורת-האידיאות עשו פשרות שונות ונתנו לה סגנונים חדשים

ושונים. והנה בא מימוני ודחה את כל שלשת התורות הפגומות, וקבל רק את תורת אצילות הרוח מן הרוח. וזה אֶפְשָׁר לוֹ לְמִימוֹנִי לְחַזֹּר מִיִּשְׁבֵּת גְּבִירֹל, הַמְּיוֹסְדָה עַל הַמִּיטָאפִיזִיקָה, אֶל יִשְׁבֵּת סַעֲדִיָה, הַמְּיוֹסְדָה עַל הַפִּיזִיקָה שֶׁל אַרִיסְטוֹ. בַּסֵּנּוֹן אַחֵר: מִימוֹנִי דָלָה מֵתוֹךְ סִכַּךְ הַשִּׁיטוֹת וְהַדְּעוֹת אֶת הַגֵּרְעִין הַפִּילוֹסוֹפִי שֶׁבְּכָל הַתּוֹרוֹת הַמַּסְתוֹרִיּוֹת שֶׁמִּצָּא בְּשִׁיטוֹת שֶׁקִּרְמוּהוּ. אֲצִילוֹת הַרוּחַ מִן הַרוּחַ הַיֵּאֱרָא הַגֵּרְעִין הַפִּילוֹסוֹפִי שֶׁל תּוֹרַת-הַאִידִיאוֹת (וְכָל שֶׁאֵר הַתּוֹרוֹת הַמַּסְתוֹרִיּוֹת). מִימוֹנִי מִצָּא אֶת הַפִּירוּשׁ הַפִּילוֹסוֹפִי שֶׁל תּוֹרַת-הַאִידִיאוֹת.

את יחסיהם הפרטיים של פילוסופי ישראל לחזרמים הפילוסופיים השונים שבסכיבותיהם נראה להלן בהצעת-הענינים המפורטת, כל ענין וענין במקומו המיוחד. אבל מן האמור כבר רואים אָנּוּ, שֶׁפִּילוֹסוֹפֵי יִשְׂרָאֵל הַבְּלִיגִי עַל הַשְּׁפַעַת הַסְּכִיבָה דוֹקָא בִּיְסוּדוֹת הַפִּילוֹסוֹפִיָה, וְשֶׁבְּכָל הַפְּלִיגוֹת פִּילוֹסוֹפֵי יִשְׂרָאֵל לָלֶכֶת בְּהַתְּקַרְמוֹת הַרְעִיּוֹן הַפִּילוֹסוֹפִי עַל כָּל חוֹשְׁבֵי מַחֲשָׁבוֹת שְׁבִין הָעֲרָבִיִּים\*.

\* דברינו בפנים מיוסדים כמעט לגמרי על ספריהם של אלמראבי ואבןסינא (עיין בהערה בסוף). טעם הרבר הוא, שהשפעתם של שאר הפילוסופים הערביים באה בתקופה, שבה כבר היתה פילוסופית ישראל במערב במרום התפתחותה. ובכלל לא חרשו הפילוסופים שאחרי אבןסינא הרבה, והשפעתם על פילוסופי ישראל לא היתה מסוימה כלל. א ל נ ז א ל י פתח טרם נגד הפילוסופיה בכלל (היותר חשוב: תהאפת אלמלאספת—הפלת הפילוסופים נדבם בקאירו, 1884—טרנום אשכנוי עלידי די בואר, שטראסבורג, 1894) — וספרים אחרים לבארה ולפרשה, אבל לא חדש שום רעיון פילוסופי חשוב. יש אומרים, שהוא היה מכפס, סקיפטיק. אבל מלבד, שכל הענין מוטל בספק, לא היתה לו שום השפעה על פילוסופי ישראל בבחינה זו. מרבירים הרבה על השפעתו על יהודה הלוי, אבל במקומו של הענין נראה, שיש הנומה גדולה בדבר, ושמוכנו של הענין בשיטתו של יהודה הלוי אינו כלל ממינו של סקיפטיציסמוס, אלא זה של שאלת היחס שבין ההכרה הפילוסופית ובין ההכרה הנבואית. וגם השפעתו של גואלי בבחינת סופר מוסרי, שהפליגו בשבחה, אינה גדולה. גואלי לא חדש שום רעיון חשוב בחקירה המוסרית. ועוד, הפילוסוף היחידי שנתנו בו עינינו ואמרו שהיה מושפע הרבה מגואלי, הוא בתיי, לפי דעת האומרים, שבחיי היה בודורו הצעיר של גואלי. אבל מלבד שדעה זו מופרכה היא (עיין להלן), ההשפעה המוסרית בספרו של בחיי באה מאפלטון, באמצעות האנציקלופדיה של „האחים הנאמנים“. וגם מימוני מקבל השפעה זו מספרי אפלטון עצמם ובקצת גם מ„ספר ההתחלות“ של אלמראבי, ספריהם של אבן-באגה („הנהגות המתבודד“) ושל אבן-טפאיל (חי בן יקטן) בנויים הם על ספריו של אבןסינא (חי בן יקטן ואחרים). המחקר האחר, שנתפתח בפילוסופיה הערבית עלידי הפילוסופים המאוחרים, הוא זה של הנפש, ביחוד בנוגע לשאלת „אחדות השכל“. ואולם בנוגע לזה לא הפליג אבן-באגה על גבירול שקדמו בזה, ואבןרשרד, שהעמיק במחקר זה מכל הקודמים לפניו בין הערביים ובין ישראל, השפיע הרבה על פילוסופי ישראל בתקופה שאחרי מימוני, וזה יתבאר במקומו.

ויש כאן עוד ענין אחד כולל ומקיף, שבו אפשר להגביל את יחסם של פילוסופי ישראל לפילוסופים הערביים ולשער את מדת השפעתם של אלה על הראשונים.

ובשם שבנוגע ליסודות הפילוסופיה בָּאָה התקדמותם של פילוסופי ישראל על הערביים לידי בטוי מסוים באופן השתמשם ברעיונותיו של אפלטון, היאך דלו מהם את הגרעין הפילוסופי וצרפו אותו מן התורות המיסטיות והפגומות, שהיה שקוע בהן בשיטתו של אפלטון עצמו ועוד יותר בשיטותיהם של האפלטונים החדשים מכל המינים, והיאך קבלו לבסיס שיטתם את המיטאפיזיקה של אריסטו, שהיא המכטא היותר פילוסופי של שיטת אפלטון, והיאך עלה הדבר בידי מימוני להרכיב את הגרעין הפילוסופי במלוא טהרתו על הפיזיקה של אריסטו, — כך גם הענין הכולל, שהננו פונים אליו עתה, נוגע הוא ביחס הפילוסופים אל עולם הרעיון של אפלטון. וגם בזה יש חילוק בין פילוסופי ישראל שבמזרח ובין אלה שבמערב. ישיבתו של סעדיה, בהשתלמותה להתרחק מתורת־האידיאות תכלית הריחוק, לא רק שהעלימה עין מאותו הגרעין הפילוסופי העמוק שרמזנו אליו (אצילות הרוח מן הרוח), אלא ותררה על השפעתה של שיטת אפלטון גם בגבול תורת המוסר. סעדיה, למשל, קבל מאפלטון יסודות ידועים בתורת־הנפש, אבל רק מעט מאד מאותה ההתלהבות המוסרית, הממלָאָה את ספריו של אפלטון על כל גדותיהם. כמובן, התלהבות מוסרית ממלָאָה את ספרות ישראל, המקראית, היהודית־היונית והתלמודית. אך־על־פייכן, השפעתו של אפלטון בזה גדולה היא. וזה לא רק מפני שבספרי המקרא האחרונים והספרויות היהודית־היונית והתלמודית כבר נושבת רוחו של אפלטון, אלא גם מפני ששני המקורות הראשיים של התלהבות מוסרית, ספרות ישראל וספרות אפלטון, כאילו נוצרו לבוא במגע זו את זו להפרות זו את זו ולהשלים זו את זו\* . והנה סעדיה דחה כמעט במתכוון את כל ההתרגשות העמוקה הזאת, מפני היראה, שהתרגשות

\* ידוע הוא, שספר „המדינה“ של אפלטון היה ביד כל חושבי מחשבות בין הערביים ובין היהודים, שהיו קוראים בו הרבה ועוסקים בפירושו וביאורו. טעמו של החזיון הזה בודאי אינו רק מפני שספר „המדינה“ של אריסטו לא היה מצוי, או מצוי רק בקטעים. אלא מפני שהתלהבות המוסרית שבספריו של אפלטון קרובה היא מאד לרוח הערביים ועוד יותר לרוח היהודים. באמת, ספר „המדינה“ של אפלטון מלא לא רק את מקומו של ספר „המדינה“ של אריסטו, אלא גם את ספר „המדות“ שלו, אם כי האתיקה לניקומאכוס היתה מצויה ביד כל

עמוקה זו מעוררת את הנפש לנהות אחרי סודות ומסתורין. לא רק מופתו של סעדיה על מציאות הבורא וחיידוש העולם חסר כמעט לגמרי את היסוד המוסרי שבדבר, אלא גם בכלל, בכל שיטתו, מבליע הוא כאילו במתכוון את יסוד ההתלהבות המוסרית ואינו משתמש בו הרבה, אף-על-פי שיסוד זה מוכן ומוזמן היה לפניו במדה מרובה במקרא ובתלמוד. בכוונה גמורה הוא מגוון את השיטה הפילוסופית היהודית שלו גוון קוסמולוגי קר, המתרחק מכל התרגשות עמוקה ככל האפשר. ואחרי סעדיה נמשכו, במדה יתירה או פחותה, גם שאר חברי ישיבתו. ונם כאן מצוין בחיי את המעבר מיישיבת סעדיה ליישיבת גבירול. כי כשב שבגבול יסודות הפילוסופיה מצאנו, שיישיבת גבירול קרובה לרוחו של אפלטון יותר מיישיבת סעדיה, כן גם בגבול המוסר כך הוא. וכשב שבגבול יסודות הפילוסופיה מצאנו, שיישיבת גבירול הכליגה על השפעת הפילוסופים הערביים ודללה את הגרעין הפילוסופי מתורת אפלטון במדה יותר הגיונית מאשר עשו זאת הפילוסופים הערביים, כן גם בגבול המוסר כך הוא. וכשב שבגבול יסודות הפילוסופיה היה בחיי זקוק במדה היותר גדושה לזרם המסתורי השוטף באותם הימים, אלא שהוא הכליג עליו והעמיד את שיטתו על יסודות הגיוניים, כן גם בגבול המוסר. בספרו „תורת הנפש“ נוטה הוא לאותה ההזיה הצופית, הסגופית, הידועה לנו מתוך האנציקלופדיה של „האחים הנאמנים“. ויש רשומים ניכרים של נטיה זו גם בספרו „חובת הלכות“. אלא שבאן הוא משתחרר הרבה מהשפעה זו ומיסד את דבריו על ספרות ישראל. הנתוח הפסיכולוגי הדק של החיים הדתיים הפנימיים, בבקורת ובהוראה, בא לו לבחיי בעיקר הדבר מתוך התהלים והאגדה התלמודית. השפעת-כית זו, ברוחה המעשי, הצילה אותו מרוח ההזיה הסגופית, שהיתה מנשבת מספרות המוסרית של הערביים. גבירול, בספרו „מקור חיים“, מגלה נטיה חזקה ליסוד ההזיה הסגופית שבהתלהבות מוסרית. אבל בבואו לסדר תורת-מוסר מעשית, משתחרר גם הוא מהשפעה פגומה זו: בספרו „תקון מדות הנפש“ הוא משתדל ומצליח להציע תורת-מוסר מעשית הרחוקה מכל הזיה סגופית. ובעוד שהפילוסופים הערביים נמשכו בפילוסופיה הפנימית שלהם אחרי ההזיה הסגופית של בעלי-המסתורין (אבן-סינא, אבן באגה ואבן-טפאל, בספריהם הנזכרים), פנו פילוסופי ישראל לאותם היסודות בתורת-המוסר של אפלטון, הראויים לשמש יסוד לבנין החיים

המעשיים, היסודות הידועים לנו מתוך חוקי ההנהגה של המדינה האידיאלית בספר „המדינה“ וביחוד מתוך ספר חוקים, שאפשר לסדר על-פיהם חוקי מדינה ומוסר, אשר יעשה אותם האדם וחי בהם. אל גבהה של התפתחות זו, שבמרה ידועה שחרו לה כל חברי ישיבת גבירול, אָנו מניעים בשיטתו של יהודה הלוי: אם בחיי סמוך על התהלים והאגדה התלמודית, הפליג הלוי ללכת בחזרו אל מקורי ישראל כבא. הוא חוזר להוכחותיהם ההיסטוריות של הנביאים, בסגנון שקבלו בספרות התלמודית. בשיטתו הפילוסופית של הלוי הולך רוח ישראל סבא ומתמוג את רוח אפלטון, רסון וצרוף בכור ההגיון הפריפטטי, להרכבה נפלאה, שבה מתבטא רוח ישראל הקדמוני בכל עוזו ותקפו. פילוסופית ההיסטוריה של הלוי כמעט שלא היה לה שום צלם קרום בהתפתחות הפילוסופיה הכללית. המעט שאפשר להזכיר כאן מתוך ספרויותיהם של היונים הקדמונים והנוצרים, לא היה מצוי בידי הערביים והיהודים שבאותם הימים. הערביים לא היה להם שום פילוסוף היסטורי כמובנו האמתי של המבטא הזה. הפילוסוף היחידי, שאפשר להזכיר כאן, אבן-חרדון, חי כמאתים וחמשים שנה אחרי יהודה הלוי (הצ"ח — הקע"ב) ולא היה עוסק אלא במין עיון חברתי-מדיני ולא בפילוסופית היסטוריה כמובנה המסוים. ספרו בענין זה אינו אלא לקטים של ידיעות על-דבר סדרים מדיניים וחברתיים, שקבץ בנסיעותיו הרבות והרחוקות. וכאמת, הלוי הוא הפילוסוף ההיסטורי הראשון, הראוי לתואר זה. ורוח הפילוסופיה שלו, ספוג אפלטוניסמוס פריפטטי בסגנונו העמוק, שקבל מן הפילוסופיה של גבירול, מתרפק כל-כך, בהלך-רעיון וסגנון, על הנביאים והחכמים הקדמונים, עד שחכמי דורנו באו לידי טעות בפירוש ספרו „בוזרי“, ונתעלם מהם, שפילוסופית היסטוריה של הלוי בנויה היא על שיטה מיטאפיזית עמוקה, שגם הוד והדר לה (באשר נראה להלן). הלוי הגביה עוף כל-יכך בפילוסופיה המקורית שלו, עד שאי-אפשר היה להבאים אחריו להגיע עדיו, ואין צריך לאמר, שלא יכלו לעלות עליו במעוף המחשבה ובטיסת הרעיון. אבל המחקרים החדשים, שהעלה הלוי מתוך מעמקי מחשבתו הפילוסופית, לא פסקו עוד להעסיק את המוחות היותר חריפים של בעלי-הרעיון בישראל; ביחוד שאלת התפתחותו של מושג-אלוה בהיסטוריה הרוחנית הכללית היתה למחקר, שהפל מתווכחים בו. היחס שבין תורת-היהדות ובין הפילוסופיה היונית, שאותו אָנו מבקשים

בעסקנו בתולדות הפילוסופיה בישראל, היה לענין, שהיו מתוכננים בו במחיצת הפילוסופיה היהודית מימיו של הלוי ואילך.

ואולם גם בזה מקומו של מימוני הוא גבוה מעל גבוה: ביפיותה המרהיבה של פילוסופית הלוי יש חוט של מסתורין מתוח עליה, המרבה את חנה ומושך את הלבבות. אבל רוח היהדות בטפסו מעלה מעלה בהתפתחותו הפילוסופית עצר פה להשתחרר גם מקסמי זהרו של היסוד המיסטי בשיטתו של הלוי. וזה הוא מקומו של מימוני בענין זה. הוא מתגבר על היסוד הזה ומאיר את כל פנות הרעיון באור המקיף והחודר של התבונה הטהורה. תכנה הצרוף של תורת אפלטון, שמימוני שוזף אותו. פשוט לבוש המסתורין. בפילוסופיה של אריסטו (אגרת אל שמואל אבותבון, קובץ חלק ב', כ"ה, עמוד ב'), מונח הוא ביסודה של תורת-המוסר בשיטת מימוני. ועל היסוד הזה בנה מימוני את תורת-התארים, שהיא הצעת מושגו בעצם אלוה, וגם את מופתו לארבע הפקשות (מציאות אלוה, אחרותו ורוחניותו וחידוש העולם). וגם בזה אין מימוני אלא מסיים ומסגן את תוצאת ההתפתחות של כל התקופה הקלאסית, שהיא לבריה המכריעה בשאלת אֶפִּיה הַכִּלִּי שֶׁל הַפִּילוֹסוֹפִיָּה בְּיִשְׂרָאֵל.

ובכן, היחס שבין הפילוסופים היהודים ובין הערביים והיוניים הוא זה: הפילוסופים היהודים, בלי ספק, למדו הרבה מן הערביים. הם קראו את ספריהם, וביחוד את פירושיהם וביאוריהם וקומפנדיותיהם להפילוסופיה היונית. אבל פילוסופי ישראל הגיעו מאליהם לידי הבנה יותר נכונה של היונים מזו של הערביים מוריהם. ביחסם אל היונים קבלו, אָמנם, השפעה חשובה מאת האפלטונים החדשים, אבל הם לחמו נגד השפעה זו ולא היו מסורים לה במדה שהערביים נשתקעו בה. ותוצאת התפתחות זו היתה, שפילוסופי ישראל דלו אותו היסוד הפילוסופי מתוך מצולות המסתורין, שעזר להם לנלות אותו הגרעין הפילוסופי בשיטותיהם של אפלטון ואריסטו, שהיה מסוגל להבנות בתוך תורת היהדות ולעזור לה בהתגלות כחה הפנימי. ואם אָמנם נכנסו בה איזו יסודות זרים לה, הרי אין זה מפחית במאומה את אֶפִּיה הַכִּלִּי הַמְקוֹרֵי הַכִּלִּי שֶׁל פִּילוֹסוֹפִיָּת יִשְׂרָאֵל.

## הערה

### סקורות לכל הענין

שהרסטאני עמודים שמ"ח — תכ"ט, סקירה של פילוסופיות אבן-סינא  
על-פי ספרו אל שפוי ; Schmoelders: Documenta philosophiae Arabum, Paris  
Bona 1836; Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes etc., Paris  
1842; אל פראבי: ספר ההתחלות, הוצאת פילופאוסקי  
ג"ה אסיף", לויפציג, 1849; ספר מהות הנפש, בתרגומו של  
רבי זכריה בן יצחק מברצלונא, הוצאת ש. ראָזעננאל, וורשו, 1857; ספר  
השכל והמושכלות עם תרגום רומי. De intellectu intellectisque etc.  
הוצאת מ. ראָזענשטויין, ברסלוי, 1858; בערבית: דיעטעריצי III, עמודים  
39—48; ביאור כוונת אבו בכר בן אלצאייג (ספר) הנהגת המתבודד  
(כתאב הדביר אלמתוחד), הוציאו לאור על-פי כתבי יד שונים דוד ב"ר יהודה הרצאג  
ב"קובץ על יד" של מקיצי נרדמים, ברלין 1895 (ובהוצאה מיוחדת), על-פי סקירתו  
של רבי משה נרבוני; ספר המוסר דרך הידה ("חובן  
מקיץ") מיוחס לאברהם אבן-עזרא — ויש מיתסים אותו לגבירול — על-פי  
ספרו של אבן-טפאיל, נדפס ביחד עם ספר "ראשית חכמה" וספרים אחרים בקושטא  
1736, ש"ג, עמוד א' — ש"ה, עמוד ב', ועיון יאָהרעסבעריכט דעס יודיש-טהעאָלאָ-  
גישען סעמינאַרס, ברעסלוי, 1885—1891, נומר 90, עמודים 167—200, מאמרו  
של דוד רוזין.

### סקירות והצעות

S. Munk: Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1857, III De  
principaux philosophes arabes, p. 309—458; Steinschneider, *Alfarabi*,  
St. Petersburg, 1869; Mehrens La philosophie d'Avicenne, Louvain, 1882  
(הוצאה מיוחדת מתוך Muséon 1881); סקירה על שלשה מאמרים של אבן-סינא  
על הנפש, מהותה, שובה אל מקורה והשארותה: Les rapports de la philosophie  
d'Avicenne avec l'islam, Louvain, 1883 (Mouséon)  
תסע רסאיל פי אלחכמה ואלטביעה, שנדפס בקושטא 1882; Le traité d'Avicenne sur  
le destin (על-פי מאמרו רסאלה פי אלקדר), Muséon IV, 1885, no. 1, p. 35—50;  
L'allegorie mystique Hay b. Jaqzan d'Avicenne, Louvain 1886 (Muséon);  
Vues théosophiques d'Avicenne 1886 (Muséon); T. de Boer: Die Wider-  
sprueche der Philosophie nach Algazali und ihr Ausgleich durch Ibn  
Roschd, Strassburg, 1894; Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart

; 242—197, I, (הוצא ד') 1910; Brockelman Geschichte der Arabisch Literatur  
; 461—419, II, 4 ואילך.

ואלה הן המקומות היותר חשובים בספרות הפילוסופית היוונית והערבית, שבהם  
תורת הגלגלים של המשאיים הערביים מתגוללת לפנינו בצמיחתה  
והתפתחותה:

אריסטו במה שאחר הטבע פרק י"א (פרק י"ב), ז', ב' :

Κινεῖ δὲ ὄδῃ τὸ ἀρκετόν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον . . . . 'Αρχὴ γὰρ ἡ νόησις. Νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται . . . . Κινεῖ δὲ (sc. τὸ οὐ ἔνεκα) ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τᾶλλα κινεῖ . . . . 'Εξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν, καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή . . . . τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενος ἅλλως ἄλλ' ἀπλῶς . . . . 'Η δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτήν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετὰ ληψιν τοῦ νοητοῦ, νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτον νοῦς καὶ νοητόν. Τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, 'Ενεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστ' ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον

(פלוסופים מצא כאן סמך לפירושו, שאריסטו כבר הרגיש בתורת היראיון  
שלו). אחרי זה (פרק ח') אריסטו עוסק בשאלת מספר שכלי הגלגלים ומזכיר את  
תורת האידאות, שענין המספר רופף בה, ושיש מונים עשרה שכלים  
נפרדים, ובא לידי מסקנה, שמספר שכלי הגלגלים הוא מספר הגלגלים הגדולים  
והקטנים, שיש שהיו מונים חמשה וחמשים בימיו. בפרק שאחריו אריסטו עוסק  
הוא בשאלת תכונה של המחשבה האלהית, ובא לידי מסקנה (פרק ט', ב') :

δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ τειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει . . . . Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴτερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις . . . . Οὐχ ἑτέρου ὄν τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, καὶ ἡ νόησις τῷ νοοῦ μένφμία .

במקומות אלה, בספר מה שאחר הטבע, פלוסופים תולה את דבריו  
בהצעתו ההיסטורית. הוא משתדל להראות (תשיעיות ספר ה', א', ז'),  
שהאגדות העתיקות שביון כבר מכוונות היו לתורתו על-דבר הראשון (האחד) ושני  
העצמים הרוחניים : עולם השכל ועולם הנפש. אחריכך הוא מוכיח (ח'), שבעיקר  
הענין זו היא גם כוונתו של אפלטון :

Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριττά, πάντα γὰρ περὶ τὸν πάντων  
βασιλέα φησὶ τὰ πρῶτα, καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα, καὶ περὶ τὰ  
τρίτα τρίτον. Λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πα-

τέρρα αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων. Δημιουργός γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ. τοῦτον δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ (סוֹמִיּוֹנוֹ) τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τὰ γὰθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας.

[כוונתו היא לספר המדינה, עמודים 509—517, ואמנם, אפלטון אומר שם, שיש שם כח והגונות בטוב (כלומר, באידיאה של הטוב) במדה מרובה מאשר באידיאות, אבל כוונתו אינה כמו שמפרש אותה פלוטינוס, כל כוונתו של אפלטון אינה אלא לאמר, שצריך ליתם למציאותו (ולסתתתו) של הטוב כח והגונות במדה מרובה, אבל לא שהטוב הוא מעל למציאות ומעל למחשבה (עייני בכרך ג' בהערה לתורת התארים של מימוני)].

πολλὰ χροῖ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει. ὥστε Πλάτωνα εἰδέναί ἐκ μὲν τὰ γαθὸν τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν.

ואחריו שהכפוי ל פלוטינוס את עולם האידיאות של אפלטון באופן שראינו, הוא סומך את דבריו כדרך דהריהם של פארמנידס, זנואקראטס, הראקריטוס ואמפדוקלס, והוא כוסיף (מ):

Ἀριστοτέλης δὲ ὕστερον χωριστὸν μὲν τὸ πρῶτον καὶ νοητὸν, νοεῖν δὲ αὐτὸ ἑαυτὸ λέγων πάλιν αὐτὸ τὸ πρῶτον ποιεῖ, πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα νοητὰ ποιῶν καὶ τσαῦτα, ὅποσαι ἐν οὐρανῷ σφαῖραι, ἕν' ἕκαστον ἡράστην κινῆ, ἄλλον τρόπον λέγει τὰ ἐν τοῖς νοητοῖς ἢ Πλάτων, τὸ εὐλογον οὐκ ἔχων ἀνάγκην τιθέμενος. ἐπιστήσσει δ' ἂν τις εἰ καὶ εὐλόγως, εὐλογώτερον γὰρ πάσας πρὸς μίαν σύνταξιν συντελούσας πρὸς ἕν καὶ τὸ πρῶτον βλεπεῖν (דוק במלת θεωρία בדברי אריסטו שלמעלה) , ζητήσσει δ' ἂν τις τὰ πολλὰ νοητὰ ἐξ ἑνός ἔστιν αὐτῷ τοῦ πρῶτου ἢ πολλὰ αἰ ἐν νοητοῖς ἀρχαί. Καὶ εἰ μὲν ἐξ ἑνός, ἀνάλογον δηλονότι ἔξει ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς αἰ σφαῖραι ἄλλης ἄλλην περιεχούσης, μῖα δὲ τῆς ἕξω κρατούσης, ὥστε περιέχοι ἂν κάκει τὸ πρῶτον καὶ κóσμος νοητὸς ἔσται καὶ ὡσπερ ἐνταῦθα αἰ σφαῖραι, οὐ κεναί, ἀλλὰ μεστή ἄστρων ἢ πρῶτη, αἰ δὲ ἔχουσιν ἄστρα, οὕτω κάκει τὰ κινουῦντα πολλὰ ἐν αὐτοῖς ἔξει καὶ τὰ ἀληθέστερα ἐκεί.

לפי הוכחתו של פלוטינוס בדיון היה שינוי, שיש כאן עולם־אידיאות בכל אחד השכלים הנפרדים, אלא מפני שהוא אינו מסכים לדעת אריסטו, שיש כאן שכל נפרד לכל אחד הגלגלים, וכול היה פלוטינוס לסדר את השלש חלו בתוך תורת הגלגלים לפי הצנן, ואולם הערביים, אף־על־פי שהם מודים בשכל נפרד מיוחד לכל גלגל, בפילוסופיה החיצונית שלהם לא נמשכו אחרי השלישית של פלוטינוס והכניסו את עולם האידיאות לתוך השכל הנפרד העשירי, או השכל הפועל, ובוה התירו

את תורת האידיאות ליושנה, שיש כאן רק עולם אידיאות אחד, אלא שסגולתו אל תורת הגלגלים של אריסטו והכניסוהו אל שכל הפועל.

המקור הראשי לתורת הגלגלים של אלפראבי הוא בספרו „עיון אלמסאיל“, Documenta עמודים 24—34 בספרו של Schmoelders, בהגוים רומי Fontes questionum עמודים 43—56; בהוצאת דיעטעריצי V, עמודים 56—65. הספר הזה כתוב הוא כולו ברוח הפריפאטטי, והוא ספר היותר קדום על תורת הגלגלים של הערביים, שבא לידנו. מלואים לספר זה אנו מוצאים בספר „מקאלה פי טעאני אלעקל (De intellectu intellectisque)“; בהוצאת דיעטעריצי III, עמודים 39—48. הספר הזה, ביותר בחלקו החשוב לנו כאן, בא הוא בבחינת פירוש לספרו של אריסטו על הנפש (עמוד 42: אמא אלעקל אלדי ודכרה אריסטוטאליס פי כתאב אלנפס) ובנוי הוא על מאמרו של אלכסנדר אפרודיסי על השכל (עברית בהוצאת ד"ר Guensz ברלין 1886). ספר ההתחלות של אלפראבי, שגם בו הוא מציע את תורת הגלגלים שלו, כבר יש בו סימני הפילוסופיה הפנימית, אבל למרות זה אפשר למלא מתוכו את ההרצאה בעיון אלמסאיל. וזה ניתן להאמר גם על ספרו טהות הנפש. בספר עיון אלמסאיל אלפראבי מתחיל את הרצאתו מתוך המושג של מחויב המציאות:

ג. פנקול אן אלמוגודאת על צרבין אחרהמא אדא אעתבר דאתה לס יגב וגודת ויסמי ממכך אלו גוד ואלתאני אדא אעתבר דאתה וגב וגודת ויסמי וגב אלו גוד ואן פאן ממכך אלוגוד אדא פרענאה גיר מוגוד לס ילזם מנה מתאל פלא גני בוגודה ען עלה ואדא וגב צאר ואגב אלוגוד בגורה פילום מן הדא אנה כאן ממאלס יזל ממכך אלו גוד כדאתה ואגב אלו גוד בגירה והדא אלאמכאן אמא אן יכון שיא פי מאלס יזל ואמא אן יכון פי וקת דון וקת.

בזה סגנון אלפראבי את מושג הבריוּחָה שלו: איזה נמצא יכול להיות אפשר המציאות מצד עצמו, אבל מחויב המציאות מצד זולתו. אפשרות זו היא אם בזמן ויסודה הוא בשנוי האיכויות והמקרים, כבגדון הגשמים, וגרמי השמים בכלל, ואם בנצחיות שלמעלה מן הזמן. כלומר, איזה נמצא יכול להיות נצחי וגם אפשר המציאות, מפני שאינו מחויב המציאות מחמת עצמו אלא מצד זולתו. והנה אם מניחים אנו נמצאים מן המין הזה, הולך ומוכיח אלפראבי, אנוסים אנו להנחת, שיש שם נמצא אחד, שהוא מחויב המציאות מצד עצמו, מאחר ששקר הוא להנחת, שיש שם מספר אין תכלית של נמצאים התלויים בחיוב מציאותם זה מזה שלמעלה ממנו. והוא מוסיף:

ד. פאלואגב אלוגוד מתי פרץ גיר מוגוד לזם מנה מתאל ולא עלה לוגודה ולא יגוז כון וגודה בגירה והו אלס בב אלאל לוגוד אלשיא וילזם אן יכון וגודה אול וגוד ואן ינזה עז גמוע אנהא אלנקץ פוגודה אדן תאם וילזם אן יכון וגודה אתם אלוגוד ומנוחה ען אלעלל מתל אלמאדה ואלצורה ואלפעל ואלגאיה.

כך מסגנן אלפראבי מתוך מושגים אריסטוטליים את מושג אלוה שלו, שהוא שונה מזה של אריסטו. כי אף-על-פי שגם אריסטו מדבר על חיוב המציאות של אלוה (עיון בדברים המובאים למעלה ממה שאחר הטבע ספר ו"א, פרק ז', ב'), הלא כוונתו שונה היא מזו של אלפראבי. בשיטת אריסטו אלוה הוא סבת ההיות וההפסד שבתומר, כלומר, אלוה הוא יסוד הצורה שלו, אבל אינו יסוד המציאות שלו. מובן המופת על מציאות אלוה בדברי אריסטו הוא, שאם העולם הוא כאשר הוא, כלומר, שהתומר שבו מקבל את השפעתו הנצחית של יסוד הצורה, אז אלוה הוא מחויב המציאות. אבל אם תצייר בנפשך, שאין דבר נמצא כלל, אז אין בזה שקר הגיוני. בעוד שמופתו של אלפראבי הוא זה: אי-אפשר לצייר בנפשנו העדר כל הנמצאים, והנה שיור המציאות בציור ההעדר הוא מחויב המציאות, והוא אלוה, שהוא מחויב המציאות מצד עצמו, גם אם לא היה כאן שום מציאות בלעדיו. מופתו של אריסטו הוא המופת הקוסמולוגי, בעוד שזה של אלפראבי הוא תאולוגי-לוגי. אם אלפראבי מרחיק מאלוה את ארבע הסבות (התומר והצורת והפעל והתכלית), עדיין רגליו עומדות על קרקע שיטתו של אריסטו, אבל כשהוא מציין את אלוה בבחינת "יסוד המציאות" (אול וגוד), אז הוא מסגנן מושג חדש שמעולם לא עלה על מחשבתו של אריסטו (וגם לא על זו של אפלטון, אף-על-פי שאומרים עליו כן; עיון להלן). — אחריו זה אלפראבי הולך ומבאר את מושג אלוה שלו: בסגנונו של אריסטו הוא מרחיק מהנמצא הראשון את כל המקרים ומקים לו באופן חיובי את התארים חיוס, חכמה, יכולת ורצון (ואגם אריסטו, שם פרק ז', ו', ז', אינו מונח אלא חכמה וחיוס), ובסוף דבריו בא לידי הטענה נמרצה של אלוה בבחינת יסוד המציאות. בסימן ו' הוא הולך ומבאר את יחס הנמצאים האפשריים במציאות בבחינת עצמם ליסוד המציאות שלהם ונכנס לתוך בסיסה האפיסטמולוגי של תורת האצילות. האצילות, אומר אלפראבי, אינה מאורע טבעי (עלי סביל אלטבע), אלא יש שם במצו ראשון הכרה ורצון (טערפּה ורצא). אבל בזה אין כוונתו של אלפראבי למעט את חיוב המציאות של הנמצאים מצד אלוה, אלא להטעים, שמעשה המחשבת הנצחית של אלוה הוא מעשה הבריאה הנצחית. —

תרגומו של Schmoelders כאן מאפיל מעט על כוונתו של אלפראבי. הוא מתרגם את המאמר: ואמא טהר אלשיא ענה לכונה עאלמא בראתה: quod illud semet ipsum novit... כאילו מטעים אלפראבי את היסוד האפיסטמולוגי כבר במאמר זה, אבל, כנראה, המלות עאלמא בראתה לקוחות הן מסגנון התארים העצמיים של המעתולה: עאלם בראתה, ותרגומם הנכון הוא sapiens per se או sapiens per se. בראשון אלפראבי אינו אלא מכין את היסוד האפיסטמולוגי שבתורת האצילות. הצעת הדברים אינה נתונה אלא במאמר הסמוך: פאדן עלמה עלה לוג'וד אלשיא לדי ועלמה אלשיא לים בעלם ומאני והו עלה לוגוד גמיע אלשיא ובמעניי אנה יעטיה לוגוד אלשיא לדי וידפע ענהא אלעדס מטלקא לא במעניי אנה יעטיה וגודא מגרדא בעד כונהא מעדומת

וחו עלה אלמבדע אלאול, וגם כאן תרגמו של Schmoelders להמלות „ובמעני — מטלקא“: *Illud eatenus ens est absolutum quatenus existentiam aeternam* rebus impertiit et *interitum* ab iis removit לדברי המקור. המלה „ובמעני“ אינה מתחילה מאמר חדש בפני עצמו, אלא מוסכה למה שקדם, ותרגום הדברים בהמשכם הוא: *Idem quod existunt res amnes id causa est, eatenus autem quatenus existentiam aeternam rebus impertiit et privationem absolutam ab iis removit*. אלפראבי מכאר את המאמר שקדם, שאלוה הוא יסוד המציאות (עלה לוגוד) של הדברים, שכוונתו אינה למושג הבריאה של האורתודוכסים, שאלוה ברא את הדברים מאין אלוה מזה עדר הכולל, אלא שענין הבריאה הוא, שאלוה הוא הולך ומאציל את המציאות להדברים מאין מציאותם ומרחיק מהם את ההעדר המוחלט מאן מנצח-נצחים.

המאמר האחרון בהעתקה שלמעלה: והו עלה אלמבדע אלאול הוא תחילת הרצאתה העיקרית של תורת הגלגלים של אלפראבי: המצוי מחויב המציאות הוא הסבה הקרובה למציאותו של הנברא הראשון והסבה הרחוקה למציאותם של כל הנבראים. אלפראבי הולך ומרצה:

ז. ואול אלמבדעאת ענה שי ואחד באלעדד והו אלעקל אלאול ויחצל פי אלמבדע אלאול אלכתרה באלערץ לאנה ממכן אלוגוד בראתה ואגב אלוגוד באלאול לאנה יעלם דאתה ויעלם אלאול וליסת אלכתרה אלתי פיה מן אלאול לכאן אמכאן אלוגוד הו לדאתה ולה מן אלאול וגה מן אלוגוד.

את המאמר האחרון Schmoelders מתרגם: *nam propter suam essentiam existere potest, et existentiae modum accepit a primo*. הנכון הוא: *nam propter suam essentiam possibilitatis existentiae est etc.* כוונתו של אלפראבי היא זו: בבחינת עצמה הבריאה אין בה שום יסוד שיכריע בין שתי האפשרויות של מציאותה וזה עדרר לטובת המציאות. את אחד מאפני המציאות (וגה מן אלוגוד) בניגוד לאחד מאפני ההעדר (וגה מן אלעדד) הבריאה מקבלת מן המצוי המחויב, ורק בבחינה זו היא נצחית במציאות. Schmoelders, כנראה, הבין את דברי אלפראבי, שהוא מכוון לאמר: המציאות סתם ראויה היא להבריאה מהמת עצמה, בעוד שאופן המציאות היא מקבלת מן המצוי הראשון. מתציתו הראשונה של מאמר זה סותרת את יסודה של כל תורת גלגלים, והשניה אין לה שום מובן. וגם זאת: אופן המציאות בערבית הוא וגה אלוגוד. המלה „מן“ מכריעה, שהכוונה היא לאחר מאפני המציאות בניגוד לאחד מאפני ההעדר; עיין להלן.

ואלפראבי הולך ומכאר:

ת. ויחצל מן אלעקל אלאול באנת ואגב אלוגוד ועאלם באלאול ועקל אכר ולא יכון פיה כתרה אלא באלוגה אלדי לכתנאה ויחצל מן דלך

אלעקל אלאול אלתאני באנתה ממכן אלוגוד באנה יעלם דאתה אלפלך אלאעלי במאדתה (Schmoelders) הולך ומתרגם את המלה „במארתה“, בכל מקום שהיא, *continuitas*, במקום התרגום הנכון (*materia*) וצורתה אלתי הילנפס... מ. ויהצל מן אלעקל אלתאני עקל אכר ופלך אכר תחת אלפלך אלאעלי... ועלי הדא יחצל עקל ופלך מן עקל... אלו אן תנתהי אלעקול אלפעאלה אלו עקל פאלי מגרד מן אלמאדה והנאך יתם עדר אלפלאך... ואלעקל אלאכיר מנחא סכב וגוד אלאנפס אלארציה מן וגת וסכב וגוד אלארכאן אלארבעה בו סאטה אלאפלאך מן וגת אכר.

להרצעה זו יש מקבילה ב„ספר ההתחלות“, עמוד י"ח ואילך:

„והשניים על (שתי?) מדרגות במציאות, כי לכל אחד מהם גם כן מציאות מח שיתעצם בו עצמו ומציאות (אשר יחדהו הוא בעינו מציאותו\*) א ש ר ישפע מאותו מציאות דבר אחר, ולא יצטרכו, כאשר ישפועו מאת מציאותם לזולתם, אל דברים יוצאים מעצמותיהם, והם כולם יקחו המציאות מן הראשון, וכל אחד מהם ישכיל הראשון וישכיל עצמותו, ואין בכל אחד מהם די ספוק כשיהיה שמת אצל נפשו כישכיל עצמותו לבר, אבל כאשר ישכיל הראשון עם השכילו לעצמותו... ולזה היו אילו לא יתנועעו ולא יתפשטו אל דבר כלל, אבל ישפע ממציאות כל אחד מהם מציאות גלגל, והראשון מהם יתחייב מאתו מציאות גלגל הראשון עד שיכלה אל הגלגל האחרון אשר בו הירת, ועצם כל אחד מהגלגלים סורכב משני דברים, מנושא ומנפש... (עמוד כ') והגשם השמימי הניח עצמו וטבעו ופעולתו שיתחייב מאתו תהילה מציאות החומר הראשון, ועוד מאחר זה יתן לחומר הראשון כל מה שיש בטבעו ואפשרותו והכנתו, שיקבל מן הצורות הויות מה שתהינה, והשכל הפועל מוכן בעצמו וטבעו, שיעיון\*\* בכל מה שזמן הגשם השמימי ונתן לו, ואיזה דבר ממנו, קבל בפנים מה ההצלה מהחומר ופירודו ממנה, השתדל הצלתו מן החומר ומן ההעדר ושייבהו במעלה הקרובה אליו, וזה כשישובו המושכלות, אשר הם בכה, מושכלות בפועל, ומזה וגיע השכל, אשר היה שכל בכח, שכל בפועל, ואי אפשר שישוב כן דבר זולת האדם... (עמוד כ"א) והכח אשר ישתתף בו כלל הגשם השמימי יתחייב מאתו מציאות החומר הראשון המשותף לכל מה שתחת השמים, ויתחייב מן הדברים אשר יובדלו בהם מציאות הצורות הרבות המתחלפות בחומר הראשון... (עמוד כ"ב) ובעבור שהיה האפשר מציאותו הוא אחד מדרכי הנמצא, והמציאות האפשר

\* המאמר, שסנתתי, הוא, לנכון, כפל להמלות „מה שיתעצם בו עצמו“.

\*\* המלה „שיעיון“ היא זכר להמושג *θεωρετα* אצל פלוטינוס, וככר מצאנו זכר לזה פעלה גם כדברי אריסטו עצמו.

אחד מדרכי המציאות המנגדיים, הנה הסבה הראשונה, אשר מציאותה בעצמה, אָמנם לא תשפע במציאות מה שאי־אפשר שלא ימצא לבר, אבל ישפע במציאות מה שאפשר שלא ימצא, עד שלא י שאר דבר מדרכי המציאות שלא נתנו".

אם מדמים אָנו את המאמר הערבי האחרון המובא למעלה להמאמרים העבריים המקבילים לו בהעתקתנו מספר ההתחלות, הרי כולם מסכימים בזה, שהחומר הראשון שתחת הירח נולד באופן שהאמצעות הגלגלים, ואולם בנוגע לאופן תולדה זו מאמרים אלה שונים המה זה מזה, והצד השוה שבהן, שכולם כתיים ומטושטשים המה. המאמר הראשון מיחס את תולדת החומר הראשון להשכל הפועל באמצעות גרמי השמים; השני מיחסה להגרמים השמים סתם, והשלישי לאותו הכח המשותף לכל גרמי השמים, שאין אָנו מוצאים לו זכר בשום מקום. שאלה זו, יחס החומר שתחת הירח לחומר השמימי, עוד תעסיק אותנו להלן. — המאמר העברי על־דבר דרך המציאות מאיר את המאמר הערבי שהבאנו למעלה בנוגע לאופן המציאות. אלפראבי סומך את דבריו על הלוהה גיוניו של אפנו המציאות, שסדר אַריסטו, ומטעים, שכחו של מחויב המציאות אינו בא לידי גלוו שלם ומלא אלא כשהוא ממלא את כל אפנו המציאות במציאות ריאליית אמיתית.

הקשר שבין תורת הנפש ותורת הגלגלים מוצא הוא בספר ההתחלות (עמוד כ'): „ואיזה דבר ממנו, קבל בפנים מה" מבטא יותר ברור מאשר בספר עיון אלמסאיל, אחרי שבמקום שמדבר שם בקצרה על ענין זה (סימן כ"א) אינו נוגע בתורת הגלגלים אלא נגיעה קלה מאד. ואולם יותר ברור הוא הקשר הוה בספר מקאלה פי טעאני עלעקל (ספר השכל והמושכלות):

ה (בדועטעריציו, עמוד מ"ב). אמא אלעקל אלדי ידכרה אַרסטוטאלים פי כתאב אלנפס פאנה געלה עליו ארבעת אנחא עקל באלקוה ועקל באלפעל ועקל מסתפאד ועקל פאל. ואלעקל אלדי הו באלקוה הו נפס מא או גזו נפס או קוה מן קוי אלנפסו או שוי מא דאתה מעדה או מסתעדה לאן תנתוע מאהיאת אלמוגודאת כלהא וצורהא דון מאודהא פתגעלהא כלהא צורה לה... (עמוד מ"ד)... לכן אלדי הו באלפעל עקל לאגל אן מעקולא מא קד צאר צורה לת וקד יכון עקלא באלפעל באלאצאפה אלי תלך אלצורה פקט ובאלקוה באלאצאפה אלי מעקול אכר למ יחצל לה בעד באלפעל פאדא הצל לה אלמעקול אלחאני צאר עקלא באלפעל באלמעקול אל אול ובלא למעקול אלתאני. אם אדא הצל עקלא באלפעל באלאצאפה אלי אלמעקולא לת כלהא וצאר אחד אלטוגודאת באן צאר הו אלמעקולא לת (בעברית: המושכלת כולם) באלפעל פאנה מתי עקל אלמוגוד אלדי הו עקל באלפעל למ יעקל מוגודא כארגא ען דאתה כל אטא יעקל דאתה... (עמודים מ"ה — מ"ו)... ותלך אלצור (כלומר: אלתי

ליסת פי מואדהא ולא כאנת פיה אסלא) אנמא ומכן אן תעקל עלי אלתמאם בעד אן תחצל אלמעקולאת כלהא מעקולאת באלפעל או ג'להא ו'יחצל אלעקל אלמסתפארד.

„גלהא" היא כסתירה ל„כלהא". אָמנם, אפשר הוא לתרגם „היותר חשובות", אבל בהרצאתי בפנים נמשכתי אחר התרגום העברי: „או רובם" (וגם ראָענשטיון: out pleraquo), מפני שזו היא, כנראה, כוונתו של אלפראבי.

עמודים מ"ז — מ"ח: ואלעקל אלפעאל הו נוע מן אלעקל אלמסתפארד ו צור אלמו ג'ודאת הו פיה לם תזל ולא תזאל אלא אן וג'ודה פיה עלי תרתיב גיר אלתרתיב אלדו הו מוג'ודה עליה פי אלעקל אלדו הו באלפעל... פלכד'לך נצ'טר אלו אן יכוון תרתיב אלמו ג'ודאת פי אלעקל אלדו באלפעל עליו עכס מא עליה אלאמר פו אלעקל אלפעאל... והדה אלצור פי אלעקל אלפעאל הו גיר מנקסס ו לויס יסת נכר אן יכוון אלעקל אלפעאל הו גיר מנקסס או יכוון דאתח (בעברית): ושיהיה עצמו) אשיא גיר מנקסס מה יעטי אלמדה אשבאה מא פו ג'והרא פלא תקבלה אלמדה אלא מנקססא והדא קד בינא ארסטוטאלים פי כתאב אלנסא איצא.

התרגום העברי, שבכלל אינו מדויק, מדויק הוא במקום זה: „ואלו הצורות בשכל הפועל בלתי נחלקים, ואינו נמנע, שיהיה השכל הפועל, עם היותו בלתי נחלק ושיהיה עצמו דברים בלתי נחלקים, שיתן לתור דומים מה שבעצמו, ולא יקבלהו [החומר] אלא נחלק". אבל, כנראה, ראָענשטיון טעה וקרא „דומים" במקום „דומים", וכך בא לידו תרגומו *villiori materiae ipsius indivisas tribunat* (יותר טוב: *formas naturae substantiae*). במלה *formas* אָמנם, אפשר לראות תרגום המלה „דומים", אלא שאם כן המלה *villiori* חידה סתומה היא. בכל אופן תרגומו של ראָענשטיון מטשטשת היא את כוונתו של אלפראבי, שהשכל הפועל כולל הוא את כל הצורות, ושהצורות הטבעיות נמצאים בעולם השפל בדמותן וכצלמן הן.

בספרו על האחדות שבין אפלטון ואריסטו (כתאב אלגִמֶע בין ראיו אלחכימין אפלאטון אלאלאהו וארסטוטאלים, דיעטעריצו עמודים 1—33) אלפראבי אינו יוצא מגבול הפרופאטיסמוס אלא בזה, שהוא מטעים את האחדות שבין אפלטון ואריסטו במדה מרובה, על יסוד הספר „התיאולוגיה של אריסטו", שהוא מאמין במקוריותו, בעוד שבכלל השקפתו כאן היא זו שבספרו „עיון אלמסאיל". וזה אָמור ביהוד בנוגע למושג הברזאָה שלו. למי דיעטעריצו בתוכן הענינים (עמודים XV—XIV) אלפראבי מפרש את אריסטו כמובן „הבריאה הזמנית של העולם". אבל זו טעות גמורה היא, ואלה המה דבריו המכריעים בזה (עמוד כ"ב ויאלך): פו קדם אלעאלם וחדותה. ומן ד'לך איצא אמר קדם אלעאלם ותדותה והל לח

צאנע הו ע ל ת ה א ל פ א ע ל ו י ה אם לא וממא ימן בארסטוטאלים אנה ירו אן אלעאלס קדים וכאלאפלאטון אנה ירו אן אלעאלס מהדת פאקול...

ואלפראבי הולך ומבאר, שהמפרשים, המיחסים לאריסטו את תורת קדמות העולם, אינם יכולים להביא ראיה לדבריהם מדבריו אריסטו בלוגיקה „שהעולם קדמון הוא“, מפני שהדברים האלה לא נאמרו להביע את השקפתו של אריסטו, אלא לשם מ של אריסטו היה צריך למשל מזה המין, והוא מביא את דעת איזה מחכמי זמנו, שחיו מאמינים, שהעולם הוא קדמון. ואלפראבי הולך ומבאר את הענין בדברים המכריעים האלה:

(עמוד כ"ג): וממא דעאהם אלי דלך אלטן איצא מא ידכרה פי כתאב אלסמא ואלעאלס אן אלכל לויס לה בדו זמאני פיטנון ענד דלך אנה יקול בקדם אלעאלס וליס אלאמר כדלך אד קד תקדם פבין פי דלך אלכתאב וגירה מן אלכתאב אלטבויעיה ואלאלאהיה אן אלזמאן אנמא הו עדר חרכה אלפלך וענה יחדת ומא יחדת ען אלשו לא ושתמל דלך אלשו ומעני קולה אן אלעאלס לויס לה בדו זמאני אנה לשם יתכוון או לא פאולא באגזאיה כמא יתכוון אלבית מתלא או אלהיון אלדי יתכוון אולא פאולא באגזאיה פאן אגזאיה יתקדם בעצהא בעצה אלזמאן ואלזמאן חדאת ען חרכה אלפלך פמחאל אן יכוון לחרותה בדו זמאני ויצת בדלך אנה אנמא יכוון ען אבדאע אלבארי גל גלאלה איאה דפעה בלא זמאן וען חרכה חדת אלזמאן.

אלפראבי, אפוא, מפרש את דבריו אריסטו, שבאמרו, שהעולם אין לו תחילה, כוונתו היא רק לאמר, שהעולם לא התחזה, ראשון וראשון, כלומר, חלק בחלק, באופן שקצת חלקיו קדמו לאחרים מתלקיו. אבל כדי שלא נטעה, שכוונתו של אריסטו היא, שהעולם נברא כולו בבת אחת, אלפראבי משתדל הוא לבאר ולהטעים את דבריו בבררו את מושג הזמן בהשקפת אריסטו: הזמן הוא מדת התנועה של גרמי השמים, הוא הולך והוה (דעטעריצי, כנראה, הבין כאן את המלה „חדת“ כטובן הו ל ד, וזו טעות, הכוונה היא להמושג של הויה והתחדשות תמידית) בתנועה זו, ומחשבה הפכפכת היא לקבוע התחלה זמנית להויה זו. מזה יוצא ברור, שהגרם השמימי מקבל את מציאותו מתוך ברירה בלתי-זמנית של הבורא. אלפראבי מדויק בלשונו: כשכא מן המשל אל הנמשל, אינו משתמש במלת „תכוון“, שהשתמש בה במשל, שמוכנה הוא „הולד“, אלא במלת „כוון“, שמוכנה הוא חווה, כלומר, הולך והוה בתנועתו המתמדת. כל כוונתו של אלפראבי בזה היא זו, שהטעם תיכף בתחילת דבריו, שאלוה הוא „עלה אלפאעליה“. מצבו בזה הוא זה בעינו שבספרו „עיון אלמסאיל“, שבו הוא מגיב על תורת קדמות הנועה, שממנה הוא מביא ראיה על קדמותו של המנוע הראשון (סימן ו"ג): ... ולא יגוז אן יכוון ללחרכה אבדא זמאני ולא אכר זמאני...) וגם מה שאלפראבי מעתיק מספר התיאולוגיה איאפשר לתבון

בשום אופן במובן תולדה זמנית של העולם או במובן יש מאין של האמונה האורתודוקסית. ואלה המח דבריו בהמשך הדברים המועתקים למעלה:

ומן נטר פי אלכרכוביה פי אלכתאב בא תו לוגיא לם יש כה  
עליה אמרה פי א ת ב א ת ה אל צ א נ ע אל מ ב ד ע לה ד א  
אלע אלם פאן אלמר פי תלך אל אקאוול אשהר מן אן יכפי והנאך תבין אן  
אלהיו לוי אבדע הא אל בא רוי גל ת נ א ו ה לא ען ש י  
ואנהא תגסמת ען אל בא רוי סכח אנה וען אראדתה.  
כאן צריך לשום לב לשמוש שורש „בדע“ אצל אלפראבי, שכבר ידוע לנו מספרו  
„עיון אלמסאיל“. מובן „בדע“ הוא, להכריע בין אפני המציאות האפשריים לצד  
אופן המציאות החיובי. ובנוגע להחילוי אלפראבי בכאן שוהה הוא ביחוד לבאר  
(כי זו היא כוונתה של המלה „ואנהא“ כאן), שפעולתו של אלוה בהתהוות העולם  
היא „תגסמת“. אלוה הוא מקורה של מציאות החומר בשני מובניה, המציאות בבת,  
והמציאות בפועל, כלומר, קבול הצורה. בסגנון אחר: אלוה הוא יסוד המציאות  
כתם וגם יסוד ההווה וההפסד. אָמנִם, מכעד הדברים האלה נשקף מו ש ג  
כ פ ו ל ש ל ב ר י א ג , מושג שנמצא אותו לחלן באופן גלוי ביחוד בדבריו  
של אבן־סינא. טעם הדבר הוא, שהפריפאסטמיום הערכיים, כרכותיהם האפלטוניים  
החדשים, הרכיבו באימסקניותם את תורת אצילות החומר בתורת מציאות החילוי  
בכח (כאשר נראה בפרק על פלוטנינוס בכרך הרביעי). גם צריך להעיר, שפירושו  
זה של אלפראבי בדבריו התיאולוגיה ניתן למחלוקת, אלא שבאמת השקפתה של  
התיאולוגיה בזה אינה ברורה כל־צרכה; עיון עמידים ע"ז — ע"ט, ק"ו, קל"ג,  
קל"ה, קמ"א, קס"ג, קע"ע, קע"ג, ועדיין עתידים אָנו לשוב לשאלה זו. אלא  
שהפסחה על שני הסעיפים בהתיאולוגיה אינה נוגעת אלא להשאלה בין אצילות  
החומר ומציאות החומר במציאות בכח מצד עצמו, אבל בשום אופן און כאן מקום  
לתורת כריאת יש מאין, אחר שתורה זו נדחית היא בפירוש (עמוד קע"ג). אם  
אלפראבי אומר בהמשך הדברים הנדונים (עמוד כ"ד): ויבין כואנא שאפא אנהא  
כלהא חדית ען אבדעא אל בא רוי לה ואנה עז וגל הו אלעלה אלפאעליה אלואחד אלחק  
ומבדע כל שוי עלי חסב מא בינה אפלאמון פי כתבה פי אלרכוביה מתל טימארס  
ובוליטא וגיר דלך מן סאיר אקאוילה, נראה הדבר, לכאורה, שהוא מיתח לאַרוסמו איזו  
תורת בריאה במובנו של אפלטון בספר טימאוס, אבל זה אינו אלא מפני שאלפראבי  
באמת מקרב הוא כאן את דעת אפלטון לדעת אַרוסמו במה שהוא מפרש את דעת  
שניהם, שמעשה הבריאה הוא מעשה של אצילות תמונית למעלה מן הזמן. בזה כבר  
קדמו פלוטנינוס, וכל החרצה מתוך התיאולוגיה שלפני מאמר זה, שצריך להעמיד  
את הרבוי על האחדות המוחלטת, מעידה היא על עצמת, שתורת הבריאה המכוונת  
כאן היא תורת פלוטנינוס.

והנה העיקר בכל ההוכחה על־דבר כוונתו של אלפראבי היא תורת היו ב  
המציאות ואפשרות המציאות, שממקורה באה לדחות את תורת  
הבריאה האורתודוקסית ולמלא את מקומה. תורתו זו של אלפראבי היא, כאשר

עתידים אָנו לראות במה שיבוא, חשובה מאד בהתפתחות הפילוסופיה בישראל. אבל גם העובדה הספרותית כשהיא לעצמה, שאלפראבי הוא מי שפתח ובאר תורה זו, חשובה היא מאד להסתכלות נכונה בתולדות הפילוסופיה בישראל. הר"ד קופמאן בספרו: „דיאטהעאָלאָגיע דעם בחיי אבן-קדוא", ווינה, 1874, עמוד 11, הערה ב', סובר, שאלפראבי לא באר תורה זו כל-צרכה, עד שבא אבן-סינאי ועשה אַזונים לה. ומזה הוא מנסה לדון גם על השאלה הכרונולוגית של בחיי וגבירול, מי קדם למי: בחיי לא נתן מקום לתורת חיוב המציאות, מפני שבימיו תורה זו של אבן-סינאי לא נתפשטה עדיין. הר"ד קופמאן, כנראה, לא רָאָה את הספר „תורות הנפש" של בחיי (שבה בחיי מביא דברי אבן-סינאי), בכל אופן לא היה זקוק לשאלה זו בשעת כתיבו את ספרו על בחיי. אבל גם מתוך השקפתו הוא הדיון הכרונולוגי שדן, רופף הוא מאד. כי הלא סוף-סוף הקושיא במקומה עומדת: מדוע לא הביא בחיי את דברו אלפראבי באשר הם, מפותחים כל-צרכם, או אינם מפותחים כל-צרכם. ואולם באמת אבן-סינאי לא הוסיף מאומה לתורת חיוב המציאות של אלפראבי בעצם מהותה. לא בסקירתו של שהרסתאני וגם לא בזו של Mehren מוצאים אָנו בשם אבן-סינאי איזה דבר חשוב, שלא נמצא בספריו של אלפראבי. הענין היחיד, שאבן-סינאי מוסיף בו, הוא יסוד תורת ההכרה שבתורת הגלגלים, שאבן-סינאי מעמיק בו יותר מאלפראבי רבו. Schmoelders אינו רחוק מן האמת באָמרו, שמי שקרא פילוסוף ערבי אחד, כבר קרא את כולם. וזה אָמור ביתוד בנוגע לתורתם העיקרית של האַריסטוטליוס הערביים, תורת הגלגלים שלהם, שהיא היא שמתוכה זרמה ההשפעה היותר גדולה לפילוסופים שלנו במערב. ובגבולה של תורה זו תורת חיוב המציאות ואפשרות המציאות היא יתד ופנה. שאלתו של הרד"ק, מדוע לא הכניס בחיי תורה זו לתוך ספרו, אינה קשה מאד. בפרק אחרון של כרך זה נראה, שתורת הגלגלים בבחינת תורה מקבילה לתורת בריאָה יש מאין נדחתה סאת סעדיה, ומטעם זה גם בחיי לא היה לו ענין בה, מאחר שהוא חונה על הגלגלים ישובת סעדיה המיוסדה על תורת בריאָה יש מאין. בכל אופן אי-אפשר לדון מזה מאומה בדבר השאלה הכרונולוגית שבין בחיי וגבירול (עיין להלן בפרק על בחיי בכרך הבא).

De Boer, געשיכטע דער פהילאָזאָפּהיע אים איסלאַם, עמוד 122, מנסה לסגן מחלוקת בין אלפראבי ואבן-סינאי במה שהוא מטעים, שזה האחרון אינו מלמד אצילות חמריית בלתי-ממוצעת מאלוה. ואולם בבואו להציע את תורת הגלגלים של אבן-סינאי הוא מפרש אותו בדרך זו עצמה, שהצענו את תורת אלפראבי על אופן המציאות הכפול שבשכלים הנאצלים, שמתוך האחד נאצל שכל ומתוך האחר חומר. הרי שאין כאן שום חילוק בזה בין אלפראבי ואבן-סינאי, מאחר ששניהם מלמדים תורת אצילות-החומר ממוצעת מאלוה. בספרו של פלוטינוס עצמו ישנם, אָמנם, מקומות, שבהם הוא נוטה לתורת אצילות החומר בלתי-ממוצעת מאלוה (ומעם הדבר נראה בפרק הנזכר בכרך רביעי), אבל הפילוסופים הערביים כולם עומדים המה על קרקע תורת הגלגלים שהצענו, שהיא תורת אצילות-החומר ממוצעת. במקורות

אין כאן שום מקום למחלוקת זו בין אלפראבי ואבן-סינא. De Boer אינו מגלה את המקורות, שהוא סומך עליהם בזה, וכנראה בא לידי טעות בפירוש הדברים והחזיונות בענין מסובך זה. —

מלבד אבות הפילוסופיה באיסלאם הנזכרים בפנים, ראוי להזכיר בשם: (אבו בכר מחמד אבן דכריא) א ל ר א ז י, בן דורם של ישראליו וסעדיה, הוא כתב „ספר אלהות“, שבו הוא נמשך אחרי שיטת הספר „עצמים החמשה“, המיוחס לאמפדוקלס. מימוני במורה נבוכים חלק ג', ראש פרק י"ב, מזכיר אותו בבחינת „ספר מפורסם“ ומזכיר את שיטתו, שיטת פסימיסמוס מוגזם, וחולק עליו: „ולאלראזי ספר מפורסם קראהו ספר אלהות, כלל בו משגעונותיו וסכלותיו הרבה, ומכללם ענין בדאו, והוא שהרע במציאות יותר מן הטוב... .. מציאות האדם נקמה מטנו ורעה גדולה לו“. באגרתו לשמואל אבן-תבון (קובץ חלק ב', כ"ח, עמוד ב'; אגרות מימוני, אמשטרדאם, י"ה, עמוד ב') מימוני אומר עליו, מה שאמר גם על ישראליו, שהוא היה ר פ א ולא פילוסוף. — (אבו עלי אחמד) א ב ן מ ס כ ו י ה, תלמידו של אלפראבי (ומזכירו שהסתאני, עמוד שמ"ט; בגליון אבן-תום חלק ג', עמוד צ"ג). הוא כתב ספר המדות ברותו של אריסטו, אבל אינו נכנס לתוך שאלת עיקרי הפילוסופיה. — ב ר ו נ י, תלמידו של אבן-סינא, היה נמשך אחרי אריסטו הפשוט בלתי מעורפל בלבוש האפלטוניסמוס החדש. הוא הכיר את גדלותו של סוקראטס בזה, שעמד על המושגים ההגיוניים הטהורים. בדברו על ארץ הודו הוא אומר, שלארץ זו לא עמד תכם כסוקראטס, לא היתה שם דרך הגיוניות לגרש את הדמיון מן הגבול הטבעי. הוא מסמך ריאקציה נגד הנטייה המסתורית בפילוסופיה הערבית. אבל, כנראה, לא חבר ספרים בפילוסופיה והשפעתו על מהלך המחשבה באיסלאם היתה כלא היתה. — היותר חשוב שבין הפילוסופים היה, כנראה, א ב ן א ל ח י ת ם, בן דורו של אבן-סינא. גם הוא נטה לפילוסופית אריסטו במובן הפיזיקה, אבל ערכו בבחינת פילוסוף לא היה גדול, ואם כי כתב איזה ספרים, לא היו נודעים כלל, כנראה, בספרד ולא השפיעו שם מאומה על מהלך הענינים. ואולם מאחר שהיה חי איזה זמן בקאירו שבמצרים, בעיר שבה נשרף ספרו על תכונה בפוטבי בשנת דתתקע"ד, עשר שנים אחרי מותו של מימוני, נראה הדבר, שכקאירו עיר מגורו, ובודאי גם במצרים בכלל, ספריו נודעים היו, ובודאי השפיעו באיזו מדה על התפתחות הרעיון הפילוסופי. א פ ש ר, איפוא, שמימוני, שזה מקומו בהתפתחות הפילוסופיה בישראל, שהוא שב לאריסטו של הפיזיקה ובנה פילוסופיה יהודית על יסוד חדש, מושפע היה מאת אבן-אליחיתם. ואמנם, מאחר שמימוני אינו מזכירו בשום מקום, הדבר מוטל בספק, אם מימוני ראה את ספריו. —

בנוגע להחילוק שבין בעלי הטבע ובעלי האלחות, שהעיר עליו בחיי, עויין בספר מעאני אל-נפס (כתאב מעאני אל-נפס) בהוצאת גאלדציהער, אבהאנדלונגען דער קעניגליכען געזעלשאפט דער וויסענשאפטען צו געמטינגען, בערלין, 1907, עמוד 3, שורה כ"ו: פראית אצול אלמלאהב אלבראנייה עליו מדהבין מכתלפין גרא קום

יקאל להם אלטביעיון וקום יקאל להם אלא לאהיון וראית אכתר אקואל אלאהיון אלמחקקין מכתכרגה מן אלשריעה ומנקולה מן פצאילהא וראית קול אלטביעיון מכאלפא לשרע ומבאינא למה דכרוה אלאהיון תם ראית אכתר אקואל אלשראיע ואלמלל ומדאהבהם פי אלנפס אכתרה יואפק ראי אלאהיון אלמדכור פי אלשריעה אלמדקסה... עמוד כ"ב, כ"ב: ואלעם אן בין שרועתנא... עמוד פ"ג, רפ"ב: קאל אלטביעיון אן אלנפס תאבעה למזאג אלבדן וקול אלאהיון וראי אלשריעה אלמדקסה קד קלנא אנהם מכאלפון לקול אלטביעיון... והנה בהמשך המאמר הראשון, שזה העתקנו מספר מאעני על נפס, בחי בעצמו מעיר על הסתירה שבין תורת הנפש של אבן-סינא בתורת הגלגלים שלו ובין דעתו בפילוסופיה הפנימית שלו. עמוד ד', ו"ד: ואמא ראי אלשריעה וראי אלאהיון אלמחקקין אן אלנפס גוהר רוחאני כאין קבל אלבדן וכאק בעד פנא אלגסר ולא יגזו אן תלאשו אלנפס אבדא ואן תלאשו אלגסר וראית מן יקול קולא תאלתא והו אן אלנפס תחדת בחדות מזאג אלגסר ולא תלאשו בתלאשו אלגסר והו אבן סינא וליס קולה פי חדות אלנפס מע חדות אלגסר מואפק אלשריעה ולא לקול אלאהיון אלמחקקין לאן אלנפי אקדם מן אלמתעלק בהא וקבלה כמה אן אלחס קבל אלמלחוססאת ואלעקל נפסה קבל אלמעקולאת וראית אבן סינא ידכר פי כתאב אלנפס ואלמעאר (Mehren, La philosophie, texte no. 2) או לקולה וואפק שריעתנא ויסתשהד בקול שריעתנא... ולא יואפק קולה פי חדות אלנפס מע חדות אלבדן פי כתאבה אלמדכור.

המחלוקת הכללית, שמעיר עליה בחיי בזה, היא היא המחלוקת שבין התורה החיצונית והתורה הפנימית, והסתירה שבדבריו אבן-סינא בשאלת הנפש היא הסתירה שבין מסקנת תורת הגלגלים, שהיא „אתדות השכל" ובין נטיותם של פילוסופי האסלאם להציל את תורתם הדתית של השארת הנפש, שהזכרנו בפנים. בחייו, אָמנם, רואה הוא, שדעת בעלי האלהות מסכמת היא יותר לתורת היהדות מדעת בעלי הטבע, ובלי ספק, הצדק אתו בנוגע לעצם הדעות, אבל עובדה היא, שהחילוקים שבין בעלי הטבע ובין התורה, בעוד שרבים הם במספר מאלה שבין בעלי האלהות ובין התורה, היא יותר קלה להתגבר עליהם, הרבים, מאשר על אלה, המעטים, שבין בעלי אלהות שבפילוסופים ובין התורה, וכבר רמזנו על זה, שבתו בעצמו שב לאַרוסמו שבפיוקה בספרו „חוכת הלכבות", ועיין להלן.

## ד.

### התקופה שאחרי מימוני

## א.

### ה ק ב ל ה

במימוני הניעה הפילוסופיה בישראל אל מרום גבהה. זה אָמור ביחוד בנוגע לשלמות הבנין השיטתי. ואולם מתוך הסתכלותנו כאן צריך להקדים את החקירה בהתפתחות הרעיון המסתורי לזו בהתפתחות הפילוסופיה בתקופה זו. לא שבתקופה שאחרי מימוני אין כאן תנועה פילוסופית הגונה וראויה לעסוק בה. אדרבה, המחלוקת על־דבר הפילוסופיה אחרי מותו של מימוני עשויה היתה לעורר את הלככות לפילוסופיה גם באותם החוגים, שזו לא חררה עדיין אל תוכם. ולא עוד, אלא שאפילו אי־אפשר לאמר, שהיתה כאן התרשלות ארוכה של פת היצירה בספרות הפילוסופית, כאשר נראה להלן. תקופה, שבה היו וכתבו פילוסופים בידעיה הפנימי, הלל די לומברדיה, רלב"ג, נרבוני וקרשקש, בודאי ראויה היא להחשב לתקופת עליה של הרעיון הפילוסופי בישראל. ואם אף־על־פי־כן אָנו מסמנים את התקופה שקדמה לזו בבחינת התקופה הקלאסית של הפילוסופיה בישראל, הרי אָנו עושים פן משני טעמים: האחד היא האספקלריה המיוחדת, שבה אָנו מסתכלים בתולדות הפילוסופיה בישראל בספר זה, כלומר, זו של התפתחות המחקרים הפרטיים. את זה נראה במדה שלמה בהרצאת המחקרים עצמם, וגם בפרק, שאָנו עומדים בו, עדיין יהיו לנו דברים בענין זה. אבל על של עתה טוב לנו לשום לב להטעם השני, שמתוכו אָנו מסמנים את תקופת ישראלי — מימוני בבחינת התקופה הקלאסית: טעם זה מיוסד הוא בנצחונה של התנועה הפילוסופית על מקור מוצאָה, מעשה־מרכבה ומעשה־בראשית. זמן פטירתו של מימוני הוא תחילתה של אותה התקופה, שבה אותם היסודות, שלפי הנראה בשטחיות הענינים, מנוצחים היו לגמרי חוזרים ומתגלים בתוקף וגבורה; אותה התקופה, שבה ה ק ב ל ה אומרת

לבלוע את הפילוסופיה ולרשת את מקומה. הימים אָרכו מעט טרם עלתה לה להקבלה, להטות את היצירה הפילוסופית מנתיבתה, עד שלאט-לאט הביאה אותה לירי כביה גמורה. ובוה אָנו חוזרים לשאלת הסימנים המובהקים שבין פילוסופיה וסבלה. וכבר זכרנו, שחכמי דורנו היו מבקשים את שרשיה של הקבלה במקצת גם בספרות הפילוסופית שלנו. ביחוד עשו את גבירול ל"מקובל". ובוה לא רק טשטשו את הנבולים שבין פילוסופיה וקבלה, אלא גם התרשלו בהשתדלותם לבראת את התפתחותה של הקבלה מתוך תנאיה של התנועה הפילוסופית בישראל. שמו החוקרים בשדי זרים ובקשו את שרשיה של הקבלה בספרות הערבית ובמקורות רחוקים וחיזוניים יותר מדאי מלראות נכונה את אשר בין ידיהם ובין עיניהם, כביכול; מלראות, שמוצאה של התנועה הפילוסופית היה גם מוצאה של התנועה המסתורית, הקבלה. ואף-על-פי-כן זה, ורק זה, הוא יחס הענינים האמתי: מתוך הסתכלותנו כאן התנועה המסתורית היא מקבילה חשאית להתנועה הפילוסופית. הפילוסופים נלחמים הם ביסודות המסתוריים ומנצחים אותם. אבל לפעמים, בשעת המלחמה ומתוכה, סגננו איזה רעיון צדדי, סקרו איזו תמונה ולטשו איזה מבטא. כוונתם של הפילוסופים היתה, לגשר לאט-לאט את התהום שבין המקורות המסתוריים ובין יסודותיהם הפילוסופיים במעבר דרנאי. אכן, רוח הוא באנוש, אנשים בעלי נטיה למסתורין באו ולקטו מתוך דבריהם דוקא אותם הפרורים הטפלים והרכיבו אותם עם היסודות המסתוריים, שנשתמרו במקורות העתיקים, ליצירה חדשה, שהלכה ונתפתחה לתוך מסגרתה של המיסטיקה העתיקה, עד שמלאכה אותה בכל חמוקיה האורנאמנטאליים, שהלכו ונתפשטו ונתרחבו מתוך לחץ התכנים החדשים, שהיו גדלים מתחתיהם.

עד כאן היינו עוסקים בהתפתחות הרעיון בכלל ובספרד, בעוד שארץ-ישראל במעט שנתעלמה לגמרי מעינינו. עכשיו באה השעה לחזור למקור ישראל ולהסתפל במהלך התנועה הרוחנית בארץ-ישראל במשך שלש מאות השנים של התקופה הקלאסית בפילוסופית ישראל. בשעה שהפילוסופיה פורחת היתה באלעראק, הוסיפו בארץ-ישראל לעסוק באגדות מסתוריות, בספרים פסוידו-אפוגראפיים ובמדרשים, ביחוד במסתורין מתורת-המרקבה. והנה יחס ארצות עברופה לארץ-ישראל ובכל בכלל הוא זה: אשכנז וצרפת הדרומית, באיטליה ויוון, מושפעות היו בחייהם הרוחניים בימי-הביניים מארץ-ישראל יותר מאשר מבבל, בעוד שספרד, צרפת הדרומית (פרובינצה) ואפריקה

הצפונית מושפעות היו מבבל יותר מאשר מארץ-ישראל. ולכאורה, אפשר הוא לסדר את מהלך התנועה המסתורית באופן פשוט מאד: אשכנז ואחיותיה המציאו את החומר המסתורי, שקבלו מארץ-ישראל, וספרד ואחיותיה המציאו את היסוד העיוני שבקבלה, וכן נולדה הקבלה בשני ענפיה: הקבלה העיונית (בספרד) והקבלה המעשית (באשכנז). ואולם אם דעת החוקרים בענין זה לא נתקרה בזה, והמה משתדלים למצוא קצת ממקורותיה של הקבלה בספרד עצמה, הרי טעמם בזה (אף-על-פי שטרם סגננו אותו כך בפירוש) הוא, פנראה, שהשפעת אשכנז על ספרד זעירה היא כל-כך, שבמעט אי-אפשר להביאָה כחשבון. ולא עוד, אלא שגלוי הוא, שרבי אלעזר מוורמזיה ותלמידו רבי אברהם מקולוניא, חכמי-הקבלה היותר נודעים באשכנז, קבלו השפעה גדולה מספרד. ההשפעה מאשכנז, איפוא, אין בה די פתרון להשאלה העיקרית בענין זה: איככה נהיה הרב, שהתפתחות פילוסופית כבירה כזו שבספרד בתקופה הקלאסית חזרה לתוהו בשנים מועטות ונשתקעה כל-כך, שבמקומה באה הקבלה וכמעט שמשלה בכיפה?

כדי להשיב על שאלה זו ולכאר בכלל את יחס הענינים וההשפעה ההדדית שבין פילוסופיה וקבלה, צריך להזכיר מה שכבר רמזנו עליו למעלה, שם פירוש יצירה היה למקור הפילוסופיה והקבלה גם שתייהן. שתי שורות מקבילות של ספרים חשובים הן, שבהן משתקפות הן שתי תנועות הרעיון בישראל במרוץ התפתחותן; ושתייהן מתחילות בפירושים לספר יצירה:

הספרים הפילוסופיים: פירושו של סעדיה של ספר יצירה וספרו "האמונות והדעות"; "חובת הלבבות" של בחיי, הספר "מקור חיים" של גבירול ברעיונותיו הפילוסופיים המהותיים; הרעיונות הפילוסופיים שבספרי משה ואברהם אבן-עזרא; ספר הכוזרי של רבי יהודה הלוי בחלקו העיקריים והמהותיים; ספרו של יוסף אבן-צדיק, "העולם הקטן"; ספרו של רבי אברהם אבן-דאוד, "האמונה הרמה" וספרו של מימוני "מורה נבוכים".

הספרים הקבליים: פירוש ספר יצירה של סעדיה; "תורות הנפש" של בחיי; הסגנון האפלטוני החדש של הספר "מקור חיים" של גבירול; היסודות המיסטיים הפיתאגוריים בספריו של רבי אברהם אבן-עזרא (פירוש לספר יצירה של הלוי בכוזרי ד', כ"ה); פירוש לספר יצירה

שֶׁל רַבֵּי יְהוּדָה בְּרֻזִי לִי (בְּחִצִּיָּה הַשְּׁנִי שֶׁל הַמָּאָה הַתְּשִׁיעִית לְאַלְפֵי הַחֲמִישִׁי); „מִסְכַּת אֲצִילוֹת” שֶׁל רַבֵּי יַעֲקֹב הַנְּזִיר (בְּאוֹתוֹ זְמַן עֲצָמוּ בְּצַרְפֶּת), „סֵפֶר הַבְּהִיר” (בְּאֲמֻצֵּי הַמָּאָה הָעֲשִׂירִית לְאַלְפֵי הַחֲמִישִׁי, מִיּוֹחַס לְרַבֵּי יַצְחָק סְנִי נְהוֹר, בְּנוֹ שֶׁל הַרְאֲב”ד, שְׂאֵלָיו מִיַּחְסִים אֶת הַפִּירוּשׁ לְסֵפֶר יִצְרָה); פִּירוּשׁ לְסֵפֶר יִצְרָה שֶׁל רַבֵּי אֶלְעָזָר מוֹרְמִיזָה (בְּאוֹתוֹ זְמַן עֲצָמוּ); פִּירוּשׁוֹ שֶׁל עֶזְרָא לְסֵפֶר יִצְרָה, לְעֶשֶׂר סְפִירוֹת וּלְשִׁירֵי-הַשִּׁירִים; (סֵפֶר הַתְּמוּנָה); פִּירוּשׁ לְסֵפֶר יִצְרָה שֶׁל רַבֵּי אַבְרָהָם בֶּן דָּוִד (כְּלוֹמֵר, מִיּוֹחַס לוֹ, אֲבֵל בְּאֲמַת נִתְחַבֵּר בִּישִׁיבְתוֹ עַל-יְדֵי תַלְמִידָיו מִתּוֹךְ מְסוּרוֹת שֶׁבַע-לְפָנָה בְּבֵית-מְדְרָשׁוֹ); הַסֵּפֶר „כֶּתֶר שֵׁם טוֹב” שֶׁל רַבֵּי אַבְרָהָם מְקוּלוֹנִי; הַסֵּפֶר „מַעֲרַכַת אֱלֹהוֹת” (בְּמַחְצִיתָהּ הַרְאֲשׁוֹנָה שֶׁל הַמָּאָה הַרְאֲשׁוֹנָה לְאַלְפֵי הַשְּׁשִׁי), מִיּוֹחַס לְרַבֵּי פֶרֶץ הַכֹּהֵן וְגַם לְרַבֵּי טוֹדְרוֹס אֲבּוּלְעִפִּיא\* ; סְפָרָיו שֶׁל אַבְרָהָם אֲבּוּלְעִפִּיא ; כֶּתְבוּ שֶׁל מִשֶׁה רִי לִיאֹן וְהַ„זוֹהַר”.

הַתְּפַתְחוֹת הַפִּילוֹסוֹפִיָּה, כְּפִי שֶׁהִיא מִשְׁתַּקְּפֶת בְּסֵפֶרִים הַקְּלֵאֲסִיִּים שְׁמִנִּינוּ, הֵיאָ עֲנִינוּ הַעִיקְרֵי שֶׁל הַסֵּפֶר הַזֶּה בְּכַרְכּוֹ הַבְּאִים. בְּכֹאן, בְּפִתִּיחָהּ, מְנַמְתָּנוּ הֵיאָ, לְהַשְׁלִים אֶת דְּבָרֵינוּ עַל הַיַּחַס שֶׁבֵּין תּוֹרַת הַמַּסְתוּרִין וְהַפִּילוֹר־סוֹפִיָּה, וְהֵנְנוּ לְהַצִּיעַ פֶּה בְּכוֹףָה קִינְיֹאוֹמָאטוֹנְרָאפִית, כְּכִיכּוֹל, שֶׁל תְּנוּעַת הַקְּבֵלָה בְּיִשְׂרָאֵל, מִשְׂרֻטוּתֶיהָ הַרְאֲשׁוֹנִים, הַבְּאִים לִידֵי גְלוּי בְּפִירוּשׁ סֵפֶר יִצְרָה שֶׁל סַעְרִיָּה, דֶּרֶךְ הַסֵּפֶרִים הַקְּלֵאֲסִיִּים שְׁמִנִּינוּ, כְּדֵי לְהַבְלִיט אֶת גְּדוּלַת הַאֲטִי, הֵיאָךְ הֵיטָה הַלּוֹכַת וּמַתְעַשֶּׂרֶת שְׂרֻטוֹט לְשְׂרֻטוֹט, נוֹון לְגוֹון, עַד שֶׁהִגִּיעָה לְמְרוֹם הַתְּפַתְחוֹתֶיהָ בְּאוֹתוֹ בְּנִין בַּעַל קוֹמָה וְשִׁיעוֹר, שְׂרוֹאִים אָנוּ בְּקִבְלַת הַזוֹהַר. שׁוֹרַת הַסֵּפֶרִים הַקְּלֵאֲסִיִּים שֶׁל הַקְּבֵלָה, שְׁמִנִּינוּ, בְּכִלְלָהּ הֵיאָ זֹו עֲצָמָה, שֶׁכֵּל הַחוֹקְרִים בְּעֵנִין זֶה יִסְרוּ עֲלֶיהָ אֶת דְּבָרֵיהֶם וְהַצְעוֹתֵיהֶם, אֲלֵא שֶׁהוֹסֵפֵנוּ אֶת שְׁלֹשַׁת הַסֵּפֶרִים הַרְאֲשׁוֹנִים, שֶׁהוֹכְרָנוּ בְּרֹאשׁ הַשׁוֹרָה: פִּירוּשׁוֹ שֶׁל סַעְרִיָּה לְסֵפֶר יִצְרָה, תּוֹרוֹת הַנֶּפֶשׁ שֶׁל בְּחַיִּי וּפִירוּשׁ סֵפֶר יִצְרָה שֶׁל בְּרוּזִילִי. וְהוֹסַפָּה זֹו חֲשׁוּבָה הֵיאָ מְאֹד. כֵּל הַמְּכּוּכָה בְּנוּגַע לְשִׂאלַת מְקוּרֹתֶיהָ שֶׁל הַקְּבֵלָה בְּאָה הֵיאָ מִתּוֹךְ הַהֶעֱלֵם הַגְּדוֹל הַזֶּה, שֶׁחֲכָמֵי דוֹרֵנוּ לֹא רָאוּ, שְׂרֵאשִׁית נִצְנֵי הַקְּבֵלַת בְּסֵפֶרִים אֱלֹה מוּצָאָה. וּמִתּוֹךְ זֶה בָּאוּ גַם לִידֵי טְעוֹת וּמְכּוּכָה בְּתַכְנָה הַמְּהוּתִי שֶׁל הַקְּבֵלָה.

\* אֲבֵל, כְּנֵרָאָה, לֹא רַבֵּי פֶרֶץ הַכֹּהֵן וְלֹא רַבֵּי טוֹדְרוֹס אֲבּוּלְעִפִּיא הוּא מְחַבְּרוֹ שֶׁל סֵפֶר זֶה; עֵינֵינוּ לְהִלֵּךְ בַּהֶעֱרָה.

ובזה הננו נכנסים להצעת הקבלה בהתפתחותה בתקופה הקלאסית שלה, כלומר, מראשיתה עד הווה, ועד בכלל:

תורת „אור בהיר“ או „אור נכרא“, שסגנון סעדיה בתשובתו להקראים, כלומר: שכל המבטאים הגשמיים והאנתרופומורפיים שבמקרא ותלמוד אמורים הם באור נכרא, שמשם תפקיד גדול בספריהם של גדולי הפילוסופים שלנו (הלוי, מימוני ועוד). ואולם פדי לפרש על-ידיה את ספר היצירה ולסדר את תורת הבריאה שלו, תורת אור נכרא צריכה היתה להתרחבות והשתכללות. ביאור תורת הבריאה שבספר זה המציא מקום לפרש את היותר חשובים שבמאמרי המקרא והתלמוד הנדונים, שבא-י כה הרבנים ראו את עצמם כאחרים בעדם כבעד תורות אבטוריטיביות, באופן כזה, שלכל הפחות לא היו סותרים את השקפותיהם הפילוסופיות. כמובן, אי-אפשר היה להוכיח במופתים חותכים, שהבריאה נהיתה דוקא באופן המתואר בספר יצירה (או באופן שמפרש זה או אחר שירש לתוכו), בשם שאי-אפשר היה, למשל, להוכיח את נחיצותה של מציאות המרכבה. אלא שגם לא היתה כאן שום סבה, לספק באמתתן של המסורות האלה, שחשבו אותן למסורות אבטוריטיביות. ביחוד אחרי שאפשר היה להוכיח, שאופן הבריאה המתואר בספר יצירה הוא בהתאמה לעובדות הטבע וחוקיו. והסגנון האפלולי של ספר יצירה, וכמעט של כל המאמרים, העוסקים באותו ענין, בספרות המקרא והתלמוד, באמת קורא הוא לפירוש כזה, ואין שום קושי בדבר, להכניס בו את חזיון לבו של המפרש. בספר יצירה לא היה כאן שום אנתרופומורפיסמוס לעסוק בביעורו בכלי-זיון של פרשנות, ותשומת- לבו של סעדיה מכוונה היתה כוונה ראשונה להגות נכרא על תורת האידאות ולבער מתוך ספר יצירה את האידאות בבחינת נמצאים רוחניים נכבדים נצחיים. לא נעלם הדבר מעיני סעדיה, שזו היא באמת דעתו של מחבר ספר יצירה, או (בסגנון שסעדיה מקפיד עליו) שאפשר הוא לפרש את דבריו באופן זה. והוא ממחר להגן על המחבר (בפתיחה לפירושו, ששם הוא הולך ומונה את כל ההשקפות שנודעו לו בתורת הבריאה וכיניהן גם את זו של ספר יצירה בבחינת הרעה השמינית) נגד הפירוש המוטעה, שהספירות, המספרים והאותיות הם נמצאים רוחניים נבדלים נצחיים. סעדיה מסגנון את רעיונו היסודי של הספר כזה: בראשית ברא אלהים שלשים ושנים דברים, אבל לא בבחינת רוחניים נכבדים, אלא חקק אותם לתוך האויר (שנכרא מקודם), ועל-ידי כן נהיו התכונות

והתמונות. הרעיון הזה, סעדיה הולך ומוסר, נכון הוא, אלא שצריך ביאור \* . סעדיה מתנגד הוא לנמצאים רוחניים נבדלים גם בכחית נ ב ר א י ס . להלן נראה, שגם בספרו „האמונות והרעות” סעדיה הולך לשיטתו זו: אין שם שום נמצא רוחני נמור מבלעדי אלוה. אבל כאן נוקמים אָנו לשכלולו של הרעיון היסודי הזה בתמונת העולם של הקבלה: על-ידי חקיקתם של איזה משנים הראשונים של תמונת העולם של הקבלה: על-ידי חקיקתם של איזה משנים ושלישים דבר לתוך האויר נהיו בו איזו תבניות גיאומטריות (במובן הצעתו של אפלטון בספרו טימאוס), באופן שהאויר בא לידי התכנסות, עד שאלס ממנו התפנס ונעשה מים. חקיקת צירוף אחר של שנים ושלישים דבר לתוך המים גרמה להמים להתקטר, ומן הקופעת שנשארה נעשה יסוד הארץ; צירוף אחר חמם מקצת האויר עד פדי תבערה, וכן נולדה האש. והלָאָה, על-ידי צירופים מצירופים שונים, נולדו בתוך היסודות הארבעה האיכויות הראשונות והשניות, שמתוך הרפכותיהן וצירופיהן נעשו ונהיו כל הנמצאים וכל בעלי-חיים למיניהם (עמודים 17—18. 34 (תורת הנפש) 40. 50—51. 55. 83; צרפתית: עמודים 35. 55. 62—63. 73. 77. 106). פן מפרש סעדיה אותם המקומות בספר יצירה, שנכנסו בהם יסודות מתורת-

\* פירוש ספר יצירה לסעדיה נאון בהוצאת למברט, פאריז 1891:

Bibliothèque de l'école pratique des hautes études, etc. 85 fascicle, Commentaire sur le Sêfer ou Livre de la creation, par le Caon Saadya de Fayyoun, publié (בערבית) et traduit (צרפתית) par Mayer Lambert... Paris, 1891:

ערבית עמוד 10: ולדך אנה יעל אול מא כלק אלכארי תכארד ותעאלי ל"ב שי אל' אלאעדאד ואלכ"כ אחרף והו פליס ידעי הא מחצ'ה מפרד'ה ואנמא יקול אנה כלק אלהוא ואודעה הרה אלכ"ב שי... והנה למברט, עמודים 25—26, מתרגם את החלל הראשון של מאמר זה: *En effet, il a admis comme origine de ce qu' a créé le créateur*: גלוי הוא, שכוונתו של למברט בזה היא, להתאים את הדברים שבכאן לאותם שקדמו להם: אלא אנה זעל מכרא הא אלעדד ואלחרוף. אבל, כאמת, המאמר השני בא לפרש את המאמר הראשון, שהכוונה היא, שגם ל"ב התיבות נכראים המה. תרגום הדברים, איפוא, הוא: „והוא (המחבר) מניה, בכחית ראשו ומה שברא אלוה, את ל"ב דברים”. וזה נאמר בפירוש להלן: „וכדלך אלהרוף, ארא אודעהא אלמכתרהא אלהוא”, וכן גם למברט מתרגם הוא: *Et de même pour les lettres, lorsque leur créateur les a déposées dans l'air*: העובדה, שהאויר נכרא הוא מקודם, אינה מעכבת, שסעדיה יכנה כאן את ל"ב דברים בריאה ראשונה, כשם שעשה בסגנונו את שאר הרעות על-דבר הבריאה, המניחות חומר קדמון נצחי. כוונתו של סעדיה בזה היא לבריאה בעלת צורה, שאינה אמרית אלא אחר י בריאת ל"ב דברים. בשום אופן אי-אפשר להסכים להפירושו, שכוונתו של סעדיה היא, ש"ל"ב דברים הרוחניים היו בריאה ראשונה, מפני שאין להם שום מעמד רק באויר בכחית מעע שלהם. וכאמת, סעדיה מטעים זאת בפירושו. עמוד 73: וכערה אלהוא אלטאהר אלדי מיה צור אלכארי אל' אלאעדאד ואלכ"כ הרפא.

המרכבה, באופן מיכניטיבי: כל הדברים נהיו מתוך האויר הסדמון במצב קיטורי (זכר לה השערה הנבולרית של לאפלאס וקאנט). ואולם בספר יצירה נאמר גם-כן, שהאויר נאצל מתוך רוח אלהים. ועל פן סעדיה מבחין בין האויר הדק והזך השני, הנסתר, ובין האויר הראשון, הנראה. גם את האויר הני, את רוח הקודש, סעדיה מתאר בבחינת נמצא גשמי. גשם זה הוא היותר דק והיותר זך, אבל גם היותר חזק והיותר שניב שבכל הנמצאים. האויר השני הוא שמש יסוד התנועה בחקיקת שנים ושלישים דבר לתוך האויר הראשון. על-ידי האויר השני, המלא כח שדי, גם האויר הראשון לפעמים נהיה הוא ל"כבוד ה'". ומאחר שאין כאן שום חלל ריק, אדרבה, הפל, גם הגשם היותר מוצק, הוא משפן האויר, החודר בו דרך החלולים (פורוסיטה), הרי אפשר לאמר, שאלוה חודר הוא את הפל ומקיפו; הוא מרבו, אבל גם מקיף אותו כשלמה. על-ידי האויר השני הוך אלוה מגלה הוא את דבורו להנביאים. אויר שני זה, שהוא ראשון בסדר הבריאה, ממלא בעולם הגדול אותו תפקיד עצמו, שהנשמה ממלאה בגופו של אדם. על-ידי נולד הדבור האלהי באויר הנראה, שמשמה שמע באזונו, ושפל ישראל ראו בעיניהם, במעמד הר סיני. אויר זה הוא הנקרא "רוח אלהים חיים" (דברים כ"ה, כ"ג). קול אלהים זה הוא הוא נוא שאו של שבעת הדבורים, שמנה המשורר (תהלים כ"ט). על-ידי אויר שני זה אלוה חונן הוא את בחיריו בחכמה, בדת ובגבורה (ישעיה י"א, ב'). אויר זה הוא גם "פסא ה'"\*. את המאמר על-דבר הפסא (ספר יצירה נוסח סעדיה פרק ד', משנה ז') סעדיה מפרש בקיצור: צבאות מרום נהיו מאותו היסוד של האויר (הנראה), שנשאר אחרי שהוצא מתוכו יסוד הלחות, כלומר, מיסוד האש, שראה יחזקאל בשבעה צבעים שונים (עמודים 87—88 (110—111)). מקבילות לעשר ספירות הן עשר הקאטיגוריות של אריסטו, עשרת שמותיו של הקדוש-ברוך-הוא. עשרת הדברות, הכוללים את כל המצוות הפרטיות, ועשרת היסודות: רוח הקודש (שנקרא גם: רצון, חכמה, או גבורה של אלוה),

\* עמודים 69—73; צרפתית עמודים 91—96. להצויר שאלוה הוא מרכוז והיקפו של העולם עיין עמוד 26 (46), ביחוד עמוד 28 (48): לאנה גל ועז מתוסט אלכל בעד אלאחאטתה בה: "כי הוא יתעלה הוא במרכוז של עולם, בעוד שהוא גם מקיפו וגופר".

האזיר הנראה, המים, האש, ושש קצוותיו של הגשם (עמודים 20—22) 39—(41) ועמוד 69 (91).

והנה גלוי הוא לפני מי שיודע את תמונת העולם של הקבלה בטרם התפתחותה ב זו ה, שבתמונת העולם של ספר יצירה לפי פירושו של סעדיה כבר גלויים הם השרטוטים היותר מהותיים של הראשונה. אך אנחנו הננו כדרבננו, להראות, איך תמונת עולם זו התפתחה קו לקו בתנועה פנימית בתוך ספרות ישראל.

ב ח י בספרו „תורת הנפש“ (או „מחקרי הנפש“ — גולדציהר מתרגם „מהות הנפש“) סומך את דבריו על דברי סעדיה בפירושו לספר יצירה [עמודים 7. 9—10. 15. 16. 50—52 ועוד (עברית: 9. 11—12. 18. 20. 67—69 ועוד)] והוא מקבל ממנו את השרטוטים העיקריים של תמונת העולם שלו. אלא שהוא מוסיף עליו שרטוטים אחדים. בחיי, אָמנם, מטעים, שכל דבריו בנויים הם על דברי סעדיה בפירוש ספר יצירה (פי בעיקר הדבר גם ספרו זה של בחיי פירוש הוא לספר יצירה). ואולם באמת הוא מתרחק מסעדיה ב י ס ו ד ו ת ה ת י א ו ר י י ם, ששיטתו בנויה עליהם. וגם בהמונת העולם הטכנית בחיי מוסיף שרטוטים אחדים. וההוספות האלו מקרבות הן את השיטה בכללה אל שיטת הקבלה:

בעוד שסעדיה בונה את דבריו בפירושו לספר יצירה על הפיסיקה של אריסטו, בחיי מטעים בפירוש, שדבריו בנויים המה על המיטאפיסיקה (עיין למעלה) והוא מושפע הרבה משיטתו של פלוטינוס, כנראה, באמצעות ספריו של אבן-סינא. את דברי הכתוב (בראשית א', ב'): „והָאָרֶץ הִיתָה תוהו ובוהו וחושך“ הוא מפרש, שהכתוב מדבר פאן על בריאת ה ח ו מ ר ה ק ד מ ו ן, ה ה י ו ל י ש ב כ ח. האזיר הנראה של סעדיה מתחלק כאן לשלשה חלקים: היותר זך בחלל מרום תוהו שמו, האמצעי נקרא בוהו והתחתון הוא חושך, שהוא עצם ההיולי בכח. צריך להבחין בין חושך זה ובין חושך סתם. חושך סתם מקביל הוא ל א ו ר ה ש מ ש ואינו אלא ה ע ד ר, מושג שלילי, שלא היה נוהג אלא משעת בריאת המאורות ביום ה ר ב י ע י למעשה-בראשית, בעוד שחושך בבחינת יסוד מת נ נ ד לאור, שהוא סמל יסוד הצורה, הוא נמצא ח י ו ב י, ההיולי שבכח. היולי זה הוא גם ה ש ו ר ש ה ח י ו ב י ש ל ה ר ע, שלפי דעתו של בחיי הוא לא רק העדר הטוב, אלא מקור רע מהותי (עמודים 6—17. 50—52. 54—55) (עמודים 8—21. 67—69. 72); סעדיה, שבספרו „האמונות

והרעות" מטעים, שהרע אינו אלא העדר הטוב, אינו מגלה את דעתו בזה בפירוש לספר יצירה, ובמקום הנדון, פרק ב', ב', הוא מסתפק בתרגום סתם; עיין למברט עמודים 70, 2).

תחנה מסוימה בדרך התפתחותה של הקבלה הוא גם סגנונו של בחיי בתורת עשרת היסודות: ידועה היא תורתו של אפלטון (שמקומה הוא בכרך השלישי), שהמדות הראשיות הן חכמה, גבורה ופרישות, וששלוש המדות האלו מקורן וסופן הם במדת הצדק [עמודים 6. 35 (עמודים 7. 46—47)]. תורה זו בחיי מרכיב על תורת הגלגלים, בסגנונו של פלוטינוס ופילוסופיה הפנימית של אבן-סינא, שיש פאן שלשח עולמות רוחניים מלבד עולם השפל: עולם השכל, עולם הנפש ועולם הטבע. בשיטתו של אפלטון שלש המדות הראשיות מקבילות הן לשלשת יסודות הנפש: שכל, כעס ותאוה. בשיטתו של פלוטינוס שלשת יסודות הנפש מקבילים הם לשלשת העולמות, שני העולמות הרוחניים ועולם השפל, ובשיטתו של בחיי (שקבל מאבן-סינא) לשלשת העולמות הרוחניים: רוח הקודש בהצעתו של סעדיה מתחלק הוא בהצעתו של בחיי (על יסוד הפסוק ישעיה י"א, ב', שהביאו גם סעדיה בענינו) לשלשת נמצאים רוחניים, מקבילים לשלשה שמות של הקדוש-ברוך-הוא\*. שלשת הנמצאים האלה: שכל, נפש, טבע, הם שלשת היסודות הראשונים שנמצאו מאת הבורא. היסוד הרביעי הוא יסוד החושך, החיולי בכח, שנברא ישמאי. מן החומר הזה נהיו ששה יסודות שונים: הגלגלים, הכוכבים וארבעת יסודות החומר שתחת גלגל הירח. מקבילים לעשרת היסודות הם עשרת שמות הנפש. בחיי מחדש גם את תורת הלוגוס בסגנונה העתיק בספרי המקרא המאוחרים ובספרות היונית-היהודית, שתורה זו חכמה, זו לוגוס, זו כלי אומנותו של הקדוש-ברוך-הוא, שבו ברא את העולם, וגם כבר נוגע הוא במושג אדם קדמון, שהיה אחר-כך לתורה מרכזית בקבלה\*.

\* בנוגע להמדות הראשיות עיין עמודים 5. 20. 30. 34 ואילך (עמודים 7. 25—26—28—29—30—31—32—33—34—35—36—37—38—39—40—41—42—43—44—45—46—47—48—49—50—51—52—53—54—55—56—57—58—59—60—61—62—63—64—65—66—67—68—69—70—71—72—73—74—75—76—77—78—79—80). לתורת עצמים הרוחניים עיין עמודים 19—20—21—22—23—24—25—26—27—28—29—30—31—32—33—34—35—36—37—38—39—40—41—42—43—44—45—46—47—48—49—50—51—52—53—54—55—56—57—58—59—60—61—62—63—64—65—66—67—68—69—70—71—72—73—74—75—76—77—78—79—80—81—82—83—84—85—86—87—88—89—90—91—92—93—94—95—96—97—98—99—100—101—102—103—104—105—106—107—108—109—110—111—112—113—114—115—116—117—118—119—120—121—122—123—124—125—126—127—128—129—130—131—132—133—134—135—136—137—138—139—140—141—142—143—144—145—146—147—148—149—150—151—152—153—154—155—156—157—158—159—160—161—162—163—164—165—166—167—168—169—170—171—172—173—174—175—176—177—178—179—180—181—182—183—184—185—186—187—188—189—190—191—192—193—194—195—196—197—198—199—200—201—202—203—204—205—206—207—208—209—210—211—212—213—214—215—216—217—218—219—220—221—222—223—224—225—226—227—228—229—230—231—232—233—234—235—236—237—238—239—240—241—242—243—244—245—246—247—248—249—250—251—252—253—254—255—256—257—258—259—260—261—262—263—264—265—266—267—268—269—270—271—272—273—274—275—276—277—278—279—280—281—282—283—284—285—286—287—288—289—290—291—292—293—294—295—296—297—298—299—300—301—302—303—304—305—306—307—308—309—310—311—312—313—314—315—316—317—318—319—320—321—322—323—324—325—326—327—328—329—330—331—332—333—334—335—336—337—338—339—340—341—342—343—344—345—346—347—348—349—350—351—352—353—354—355—356—357—358—359—360—361—362—363—364—365—366—367—368—369—370—371—372—373—374—375—376—377—378—379—380—381—382—383—384—385—386—387—388—389—390—391—392—393—394—395—396—397—398—399—400—401—402—403—404—405—406—407—408—409—410—411—412—413—414—415—416—417—418—419—420—421—422—423—424—425—426—427—428—429—430—431—432—433—434—435—436—437—438—439—440—441—442—443—444—445—446—447—448—449—450—451—452—453—454—455—456—457—458—459—460—461—462—463—464—465—466—467—468—469—470—471—472—473—474—475—476—477—478—479—480—481—482—483—484—485—486—487—488—489—490—491—492—493—494—495—496—497—498—499—500—501—502—503—504—505—506—507—508—509—510—511—512—513—514—515—516—517—518—519—520—521—522—523—524—525—526—527—528—529—530—531—532—533—534—535—536—537—538—539—540—541—542—543—544—545—546—547—548—549—550—551—552—553—554—555—556—557—558—559—560—561—562—563—564—565—566—567—568—569—570—571—572—573—574—575—576—577—578—579—580—581—582—583—584—585—586—587—588—589—590—591—592—593—594—595—596—597—598—599—600—601—602—603—604—605—606—607—608—609—610—611—612—613—614—615—616—617—618—619—620—621—622—623—624—625—626—627—628—629—630—631—632—633—634—635—636—637—638—639—640—641—642—643—644—645—646—647—648—649—650—651—652—653—654—655—656—657—658—659—660—661—662—663—664—665—666—667—668—669—670—671—672—673—674—675—676—677—678—679—680—681—682—683—684—685—686—687—688—689—690—691—692—693—694—695—696—697—698—699—700—701—702—703—704—705—706—707—708—709—710—711—712—713—714—715—716—717—718—719—720—721—722—723—724—725—726—727—728—729—730—731—732—733—734—735—736—737—738—739—740—741—742—743—744—745—746—747—748—749—750—751—752—753—754—755—756—757—758—759—760—761—762—763—764—765—766—767—768—769—770—771—772—773—774—775—776—777—778—779—780—781—782—783—784—785—786—787—788—789—790—791—792—793—794—795—796—797—798—799—800—801—802—803—804—805—806—807—808—809—810—811—812—813—814—815—816—817—818—819—820—821—822—823—824—825—826—827—828—829—830—831—832—833—834—835—836—837—838—839—840—841—842—843—844—845—846—847—848—849—850—851—852—853—854—855—856—857—858—859—860—861—862—863—864—865—866—867—868—869—870—871—872—873—874—875—876—877—878—879—880—881—882—883—884—885—886—887—888—889—890—891—892—893—894—895—896—897—898—899—900—901—902—903—904—905—906—907—908—909—910—911—912—913—914—915—916—917—918—919—920—921—922—923—924—925—926—927—928—929—930—931—932—933—934—935—936—937—938—939—940—941—942—943—944—945—946—947—948—949—950—951—952—953—954—955—956—957—958—959—960—961—962—963—964—965—966—967—968—969—970—971—972—973—974—975—976—977—978—979—980—981—982—983—984—985—986—987—988—989—990—991—992—993—994—995—996—997—998—999—1000.

\* לעשרת שמותיה של הנפש, שהם: נר, נשמה, יחידה, חיה, נפש, רוח, כבוד, עלמה,

בספרו של בחיי התקרבונו, איפוא, לשיטתה של הקבלה בשני סימנים חותכים. בחיי עדיין מרחיק הוא את תורת אצילות החומר מאלוה ותורת הנעלם, אבל כבר הכניס בשיטתו את תורת החומר בבחינת רע חיובי ותורת האידיות. וגם בתורת האצילות הוא קבל את תורת אצילות הרוחני מהרוחני זה הוא הסימן האחר, והשני היא תמונת העולם של בחיי. שלשת העולמות הרוחניים ביחד את העולם השפל הם צלמם ודמותם של ארבעת העולמות של הקבלה במרום התפתחותה: אצילות, בריאה, יצירה, עשיה.

ר ב י ה ו ד ה ב ר ז י ל י בפירושו לספר יצירה, גם הוא, עומד בכלל על אדמת שיטתו של סעדיה בפירוש ספר יצירה שלו, שהוא מעתיק ממנו הרבה מאמרים חותכים\*. עשרת היסודות בשיטתו של ברזילי הם אותם בעינים כבשיטתו של סעדיה (עמודים 196. 198), וגם בכלל, בנוגע להתרחקות ממסתורין, ברזילי משתדל הוא לכל הפחות להמשך אחרי סעדיה ואף על-פיכך צריך לאמר, שפירוש ספר יצירה של ברזילי הוא גורם יותר חשוב להתפתחות הקבלה מספרו של בחיי. היסודות התיאוריים ותמונת העולם של בחיי מצויים היו בכמה וכמה מקורות, שהיו פתוחים לכל חושבי מחשבות בעלי נטיה למסתורין. אך ברזילי הכניס לתוך הפרוזדור של הקבלה, ההולכת ומתפתחת, את יסוד ה פ נ י מ י של אותה ההתפתחות:

ר א ש י ת: סעדיה, ואחריו בחיי, מביאים המה מאמרים הרבה מתוך הספרות המקראית והתלמודית, כדי לבאר מתוכם את שיטותיהם. ואולם ברזילי סדר את ספרו בכונה לשם ביאור כל המאמרים בנכול מעשה-מרבכה ומעשה-בראשית. מלאכתו זו, וביחוד העובדה, שברזילי חשב גם את הספרים היכלות רבתי והיכלות זוטרתא וכיוצא בהם לספרים תלמודיים נמורים (עמוד 101), בהכרח הביאה לידי כך, להגדיל את חשיבותה של תורת מ ר ב ב ה. ובאמת, מתוך השקפתנו כאן אפשר לראות

שולמית, מחלת המחנים, עיון פרק שמיני, עמוד 26 (33) ואילך. שלשת השמות האחרונים לקוחים מה ספר שיר השירים, הספר המקורי של הקבלה. לתורת הלוגוס עיון עמודים 18. 52 וביחוד עמוד 53 (23. 69. 71). לתורת אדם קרמון עיון עמוד 20: אדם אלמנתו פי אכר אלכליקה והו מתקדם בנפסה פי אלמשיה קבל וגוד אלעאלם (האדם שנכרא בסוף הבריאה בעוד שהיה מוקדם בנפשו (של אלוה) ברצון קודם למציאות העולם).

\* פירוש ספר יצירה להרב הנשיא ר' יהודה בר ברזילי הברצלוני ז"ל... מאת שלמה ולמן חיים האלברשטאם... מאת דוד קויפמאן, ברלין תרפ"ה, עלידי חברת מקיצי נרדמים; עמודים 162. 197: מאמר ראשי חשוב. 184. 206. 209. 221. 237. 244. 254. 260. 268 ועוד.

בפירוש ספר יצירה של ברזילי את הנטיה המכריעה מתורת האידיאות למרכבה, שהיא יסודה ובסיסה של הקבלה\*. בעוד שהוא מטעים בפירוש את תורת סדמות התורה (עמודים 57—58), רק פרי להחלישה אחר-כך הרבה (עמודים 75—76) וגם להביא את דברי אלמקמיז, המתנגד לתורה זו בהחלט (עמודים 79—80), הוא מגיב בקנאה גדולה על הכרח המרכבה בבריאתו של הקדוש-ברוך הוא (עמוד 175), מתאר אותה בפרטים ודקדוקים ומגן על נציחותה המלאכותיים (ביחוד עמודים 120, 176, 183, 188). ויודע הוא ברזילי, שבזה מכנים הוא פנים חדשות להתפתחות המחשבה בספר, שבאותה תקופה לא היו עוסקים שם כלל באגדות מרכבה. הוא מצדיק בזה את נטיתו החזקה (הגלויה בכל ספרו), לשנות ולחזור ולשנות את דבריו פעם פעמים (עמוד 234).

שנית: היסוד היותר חשוב, שהכנים ברזילי לתוך הקבלה, הוא זה: בפירוש ספר יצירה של סעדיה ובספרו של בחיי כבר מוצאים אנו רמזים להסימבוליסמוס האונטולוגי וההיסטורי, שמצאו בדברי ספר יצירה (פרק ד', מ"ד): „והיכל הקודש מכוון באמצע והוא נושא את כולו". במלוא התפתחותה של הקבלה מובנו של סימבוליסמוס זה הוא, שמהיכל הקודש המכוון באמצע, שנקרא גם „מחשבה", נקודה סתימא" או „נקודה אמצעית", יצאו כל פחות הבריאה למיניהם, ואותם הפחות עצמם הולכים ושופעים בהנהגת ההיסטוריה על-ידי אישיות היסטוריות גדולות, שהן מכוונות נגד הספירות והפחות האונטולוגיים שבבריאת בראשית. והנה ברזילי הוא מי ששרטט את הסימבוליסמוס הזה, שמקורו הראשון הוא בספרות התלמודית, בסגנונו החדש, שעתידי היה להיות למרכזה של הקבלה. סימבוליסמוס זה הולך ונדרש לכמה פנים בכל רחבי ספרו של ברזילי, אבל את בטויו היותר חשוב הוא מוצא באותו הסגנון המיוחד, שנתן ברזילי

\* דבר זה, שתורת מרכבה היא יסודה של הקבלה, נלוי הוא, ואינו צריך לשום ראיה, כאשר נראה בדברינו להלן. אבל טוב להעתיק פה את דברי הספר הקלאסי הראשון שבספרות הקבלה, המטעימים זאת בפירוש. מסכת אצילות ב, נגנוי חכמת הקבלה, מחברת ראשונה, בהוצאת אהרן יילינק, לפסיא תר"ג, עמוד א': „וכל מי שהוא ירא שמים רודף אחר נסתרות ומעשה מרכבה שהוא עיקר החכמה והדעת, שנאמר (תהלים קי"א, ו') „ראשית חכמה יראת ה'... ומגליז לוסודות נעלמות... כתיב (משלי כ"ה, ב') : „כבוד אלהים הסתר דבר" מלמד, שרברי מעשה מרכבה יהיו בהסתר, (ו) לפי שזו כבוד אלקים". יילינק מעיר לזה: מערנלייכע ירושלמי חנינה ב', ה': יודע לרוש בכבוד אכיו שבשמים אין בעציעהונג אויף מעשה מרכבה.

לדרשות החכמים על־דבר „בית־המקדש של מטה שהוא מכוון פנגד בית־המקדש של מעלה“ ועל „האבות שהן הן המרכבה“. פי אֶפֶי־עֶלְפִי שאין דעתו מכריעה בתורת האידיאות, הלא ברזילי מקבל הוא את תורת האידיאות בכל מקום, שהיא בקשר פנימי את תורת המרכבה, כבנרון הדרשה על־דבר בית־המקדש של מעלה (עיין עמוד 74). ברזילי מטעים את דרשתו זו (עמוד 281 ואילך) ומכנים לתוכה גוון חדש: מתוך היכל הקודש של מעלה שופעים הם כל הפחות האונטולוגיים בבריאה וכל הפחות ההשגחיים בהיסטוריה. ועל פן כשנחרב בית־המקדש של מטה, נתקלקלו הצנורות, שדרכס הפחות שופעים ממקדש של מעלה למקדש של מטה ומשם מתפשטים לכל העולם כולו. וזה נרמז בדברי הכתוב: שִׁיר־הַשִּׁירִים ה', ב': „פתחי לי אחותי רעיתי יונתי תמתי שראשי נמלא טל קוצותי רסיסי ריחני“ (ישעיה 55). הקדוש־ברוך־הוא מנחם את ישראל, שלא עזב אותם ושלא יחזור לבית־המקדש של מעלה, שעזבו בשעת חורבן בית־המקדש של מטה, עד שירושלים של מטה ובית־המקדש של מטה יחזרו לבנינם (עמודים 236—237)\*.

אפשר לאמר, שאֶפֶי־עֶלְפִי שברזילי אינו מקבל מיסודות המסתוריים אלא תורת האידיאות במדה ידועה, בכל זאת ספרו היה הגורם האמצעי היותר מכריע שבין תמונת העולם של סעדיה בפירושו לספר יצירה ובין תמונת העולם של הקבלה במלוא התפתחותה. ואֶפֶי־עֶלְפִי שברעתו של ברזילי כל הענין הזה עדיין תכונה דרשנית לו, הלא אין ברזילי מחוסר הכוונה, שהוא מציע בספרו חכמה נסתרה שבאה בקבלה. השם „קבלה“, שבטעות מצאווהו ראשונה בדברי גבירול, הוא, פנראה, חידושו של ברזילי; אם אָמנם קרוב הוא, שברזילי, בהשתמשו במבטא „קבלה“ אינו מתכוון לסננון המיוחד שהוא מכנים לתוך הפתובים ודרשות החכמים, אלא לדברי המקרא והתלמוד עצמם\*\*.

\* מקור הדברים בספרות התלמודית: בראשית רבה פרשה מ"ו, ח': „אמר ריש לקיש: האבות הן המרכבה“ = פרשה ב', ז', ועיין שם סימן ב': „יעקב, שאיקוניו שלו קבועה בכסאי“ = בבלי חולין צ"א, עמוד ב'; תנחומא הקדום שמות ו': „יוסף איקוניו של הקדוש ברוך הוא“ = תנחומא דפום אמסטרדאם, 1773, דף ס"א, עמוד א' — שמות רבה פרשה ל"ג, ג': „פתחי לי... עד מתי אהיה מתהלך בלא בית. שראשי נמלא טל, אלא עשו לי מקדש, שלא אהיה בחוץ“. ויקרא רבה פרשה ל"א, ו': „כיון שחרב בית המקדש, כביכול מיעט הקדוש ברוך הוא פמליא שלו; שוחר טוב קכ"ב, ד' בשם רבי יוחנן: „לא אבוא בירושלם של מעלה עד שאבוא בירושלם של מטה“; ועיין קל"ג, ג'.

\*\* עמוד 66: וכתב נמי אחר מבעלי המחקר: „ענין החכמה האלהית, אשר קורין לה

בחיי וברזילי גם שניהם משתמשים בתמונת העולם של סעדיה, אלא שהם מתרחקים ממנו בענינים חשובים בנוגע ליסודות התיאוריים וגם בנוגע לשרטוטים טכניים שבתמונה. התמונה סעדיה — בחיי מכילה את תורת ארבעת העולמות ומיוסדה היא על היסודות התיאוריים של תורת אידיאות ותורת הרע החיובי שבחומר. התמונה סעדיה — ברזילי מכילה את תורת מרפכה (ובמקצת גם תורת אידיאות) ואת הסימבוליסמוס האונטולוגי-ההיסטורי, שעתיד היה להיות למרפזה של שיטת הקבלה. ובכן פל אחת התמונות האלו פשהיא לעצמה עדיין רחוקה היא מתמונת העולם של הקבלה. וזה הוא טעם הרבר, שאין אָנו חושבים את שלשת הספרים הנדונים לספרותה הקלאסית של הקבלה וָאָנו קובעים להם מקום מיוחד בפרוזודור, בכיכול, בספרות המקורות של פני הקבלה, שמתוכם התפתחה הקבלה. ובספרות זו שלשת הספרים האלה תופסים המה מקום חשוב מאד. הם בבחינת ה ה ו ל י ו ת ה א א ר ו נ ו ת ש ב ין ה מ ק ו ר ו ת ה ק ד ו מ י מ ו ב ין ה ק ב ל ה ע צ מ ה . פ י א מ מ ר פ י ב י מ אָנו א ת ש ת י ה ת מ ו נ ו ת , ז ו ש ל ס ע ד י ה — ב ח י י ו ו ש ל ס ע ד י ה — ב ר ז י ל י ז ו ע ל ז ו , ה ר י ת מ ו נ ת ה ע ו ל מ ה ט כ נ י ת ש ל ה ק ב ל ה ל פ נ י נ ו ב ש ר ט ו ט י ה ה י ו ת ר מ ה ו ת י י מ , ו ג מ ה י ס ו ד ה ת י א ו ר י ש ל ה פ כ ר ה ו א מ ח צ י ה ד ר כ ו ה ל אָה , ה ו ל כ ו מ ת ק ר ב ל ת י א ו ר י ח ה מ ל אָה ש ל ה ק ב ל ה ב מ ל ו א ה ת פ ת ח ו ת ה . ו א ת

חכמי הנזירים: חכמת החכמות, ופירושה: חכמת האלהות הוא, כמו שהקדמנו לעיל, היא החכמה בהכרת אלהינו, יחודו ותורתו ומצוותיו". ויש לחכמה זו שני עמודים, העמוד האחד מדבר על כל הענינים המסוריים בראש וזחכמות אשר לפני המסורים שם על דרך קבלה, והחכמה הזאת נותנת להן אות ומופת, והעמוד השני חוקר על יחוד האלהות ועל האור בהירה ועל כל הנמצאות, אשר אינן נופות ולא נולם ואינן נדבקין לנוח ולא לנוח, ככל צבאי העולם העליון... והחכמה הזאת אינן אדם מביא אותה על דרכה הנכונה אלא מן התורה. וכתב נמי בתחילת דבריו: "... והוצרכנו לשום בדרך החכמה שלש הוצצים..." והחכמה הפעיינת כדברי תורה היא חכמת מקובלת מרוח הקודש והקרת על דברים, שאין הדעת מנעת אליהו מעצם פליאות ורב נהם, כאשר איז העין יכולה להביט אל מאור השמש בחצי השמים... כן האמת והאמונה כדברי התורה בהירים ופולאים, עד שאינן דעת בני אדם יכולה להניע אלא על ידי הנביאים, אשר אמצעם הקדוש ברוד הוא ברוח הקודש..."

המליצה, "על דרך קבלה" אינה מובנה לגמרי, וכנראה הכוונה היא: בלי מופת. אבל המליצה, "חכמה מקובלת מרוח הקודש" מכריעה היא בפני עצמה. ה"מראי-מקומות" להטעות, שנבירול בספרו, תקון מרוי הנפש" מדבר הוא על "קבלה" בטובנה הטכני, עיין בהוצאה הערבית של ספר זה, The Improvement of the Moral Qualities, By Stephen S. Wise, New York, 1901 עמוד 34; ועיין הרכבי בנראטץ העברי כרך ה', הופטה, עמוד 47 — למובנו הטכני של השם "קבלה" עיין אנרת אברהם אבולעפיא לרכי יהודה שלמון ב"גנוי חכמת הקבלה", עמוד 15 ואילך.

זה נראה בעליל בתננו את עינינו בבחינה חודרת בספרות הקלאסית של הקבלה :

מסכת אצילות, הספר הקלאסי הראשון של הקבלה, מעידה היא עדות נאמנה להשקפתנו על-אדות התפתחותה של הקבלה מתוך תנועה פנימית בספרות ישראל, ומראה את הדרך, שבה התפתחה הקבלה מאותם היסודות, שהבלטנו בספריהם של סעדיה, בחיי וברזילי :

אחרי פתיחה קצרה, שבה מוטעם, שעיקר החכמה והדעת הוא מעשה-מרכבה, ושתורה זו היא בהסתר דבר (סימנים א' וב') מובאים דברי הכתוב (איוב ל"ח, י"ט), "איזה דרך ישפון אור וחושך איזה מקומו", שעליהם סומך המחבר את תורת החושך בבחינת מקור הרע, לפי נוסחו של בחיי (שסומך את דבריו על פתוב אחר דומה לזה שבכאן) : האור הוא יסוד הטוב והחושך הוא יסוד הרע. אלא שהמחבר שלנו מתרחק הוא מתורת בריאת יש מאין, שבחיי עדיין היה מהסס מלעזבה, והוא מקבל את תורת אצילות החומר בסגנון תורת הצמצום : "מלמד שצמצם הקדוש ברוך-הוא אורו" (ג'). גלוי הוא, שלפי דעת הספר הזה האור ("אור שני" בלשון סעדיה, או "אור בהיר" בלשון סעדיה וברזילי, או "בהיר" סתם, או "זוהר" סתם בלשון המאוחרים) הוא הקדוש ברוך-הוא עצמו, שהוא יסוד הצורה ומקור הטוב, ועל-ידי צמצום אורו הגדול ברא את החושך, החומר, בבחינת מקור הרע\*. האור הוא הטוב, שבו הקדוש ברוך-הוא משלם שכר לצדיקים, והחושך הוא הרע, שבו הקדוש ברוך-הוא מעניש את הרשעים. אחר-כך הוא מציע את תורת ארבעת עולמות : אצילות, בריאה, יצירה, עשיה, בקשר את תורת-האור ואת

\* מושג הצמצום ענין קשה הוא מאד, וכמוכח אי-אפשר להסבירו באופן הניוני, כי על כן מושג מסתורי הוא. ואולם טוב להזכיר, שמושג הצמצום אינו מיוחד להקבלה בלבד. כן, למשל, דעתו של מימון, שהומר אין לו מציאות חיובית, ואינו אלא שליית המציאות האמתית, שהוא השכל (עיי' במאמרי "שניות בדת ומוסר" ו"רוח" ב"התורן" שנת תרע"ט — תר"ף). יש בה מעין רעיון הצמצום. וזה ניתן להצטרף גם על-דבר תורת "תולדת החומר האידיאלית" על-ידי "תנועה לפני" (mouvement inverti) של ברנסון. סוף טובנו של שלש התורות האלו על-דבר מקורו של החומר והרע כהה ואפלול הוא. ואולם יש בשלשון סימן אחר, שהוא הצד השוה שבה, המאיר מעט את הצללים העמוקים המכסים את הרעיון : לפי שלש ההשקפות האלו הבריאה אינה מוסרית מאומה על המציאות כלי הבריאה, אלא היא התגלות אותה המציאות בעינה במדרגות שונות מלבד המציאות המלצה, שהוא אלוה בכבודו ובעצמו. וזו היא כוונת הרברים במסכת אצילות (סימן ד') : "שנטל הקדוש ברוך הוא אורו מהם ונשארו חושך, לענוש בהם הרשעים".

יסודות מתוך תורת המלאכים. עולם האצילות שמו כן הוא, מפני „שהאציל הקדוש־ברוך־הוא מאורו כביכול עשה לו בשלמה וכמלבוש“, ועולם זה דבק הוא כל־פך בעצם כבודו, שאין לאחר חלק בו (ישעיה מ"ב, ח'): „וכבודי לאחר לא אתן“ (סימן ה'). בזה כבר השלים הספר את שני היסודות התיאוריים, שתמונת העולם של סעדיה — פחיי — ברזילי עדיין היתה חסרה: תורת אצילות החומר ותורת הניעולם. ובתורת ארבעת העולמות הוסיף גם שרטוטים טכניים חשובים. והוא הולך וסוקר את תמונת העולם הטכנית המיוחדת להקבלה: „עולם הבריאה שם נשמות הצדיקים... ושם כסא־הכבוד של הקדוש־ברוך־הוא, ואפתריאל ה' צבאות יושב על הכסא“. „עולם היצירה, שם חיות הקודש... ושם עשר פתות מלאכיו כפי מעלותיהן“ (עיון מימוני, יד החזקה, הלכות יסודי התורה, פרק ב', הלכה ז'). „עולם העשיה (שלפי דעת בעל הספר הזה עדיין הוא עולם רוחני, ויש כאן חלוקי דעות בזה בין המקובלים), שם אופנים ומקבלי התפלות... עורכי המערכות נגד סמא"ל הרשע“ (סימן ה'). אחר־כך עובר המחבר להצעת תורת עשר ספירות בקשר את תמונת־העולם שלו. ובבחינת הכנה לתורה זו הוא מרמז על הכמהו בניה, שנזכרות במקרא בבחינת כלי־אומנותו של הקדוש־ברוך־הוא בכריאה, ובניתים הוא מכניס את הסימבוליסמוס ההיסטורי, שכל מקום ששכינתו הולכת הולך הקדוש־ברוך־הוא עמה, כדי שלא יבוא רוח האומות חסיו־שלום ויכלה אח ננסת ישראל“ (ז', ח'). הלך־דעיון זה זר הוא לכאורה, אבל נבין אותו היטב מתוך הדברים הסמוכים לו, המיוסדים על דרשתו של ברזילי על הפסוק „פתחי לי“: „כתיב (משלי ג', ב'): „בדעתו תהומות נבקעו ושחקים ירעפו טל“: בדעתו של הקדוש־ברוך־הוא תהומות של חמישים שער בניה נבקעו... ושחקים ירעפו טל... למי שהוא צדיק, והוא יסוד עולם, והיינו דקאמר הקדוש־ברוך־הוא לישראל: „אל תירא“ (שיר־השירים ה', ב') „שראשי נמלא טל“, ואומר (הושע י"ד, ו'): „אהיה כטל לישראל“ (סימן י'). בשרטוט זה כבר אנו מפירים את תורת „טלא דמוחא“ שבזוהר (ועיון בספר הבהיר להלן). ואחרי הזהרה חרשה על גדלה של חכמת הקבלה (י"א — י"ג) הוא מציע את תורת עשר ספירות על סמך דברי הפתוב (דבריהימים א', כ"ט, י"א): „לך ה' הגדולה והגבורה...“ ... תנינן בספר יצירה לאברהם אבינו עליו השלום: „עשר ספירות בלימה... הראשון נקרא פת... ועליו אמרו (חגיגה פרק ב'): „במופלא ממך

אֶל תְּדַרֹּשׁ וְאִין לָךְ עֶסֶק בְּנִסְתָּרוֹת" (הַמַּחְבֵּר, אִיפּוּא, כּוֹלֵל גַּם אֶת הַסְּפִירָה הַרְאִשׁוֹנָה בְּתוֹרַת־הַנְּעֻלָּם)... וְהוּא הוֹלֵךְ וּמוֹנֵה אֶת שְׁאֵר הַסְּפִירוֹת: חֲכָמָה, בִּינָה, (וְהַחֲכָמָה וְהַבִּינָה וְהִרְעֵת אִינֵן נִפְרָדִים מֵעוֹלָם", וְעַלֵּיהֶם נֹאמֵר (אִיּוֹב ל"ח, כ"ח): "הִישׁ לְמִטֵּר אָב וּמִי הוֹלִיד אֲנִלִּי ט ל — כּוֹנֵת הַדְּבָרִים הַיָּא, שְׁשֵׁל סְפִירוֹת הָעֲלִיּוֹנוֹת הֵם מְקוֹר הַטֵּל, בְּמוֹבֵן הַרְרָשָׁה עַל "שְׂרָאִשִּׁי נִמְלֵא טֵל". מְקוּמָה שֶׁל הַסְּפִירָה "רְעַת" בְּעֶשֶׂר סְפִירוֹת מֵעוֹלָם לֹא נִקְבַּע בְּהַחֲלֵט בְּסִפְרוֹת הַקְּבֵלָה. וְיֵשׁ שְׂאִינִם מוֹנִים "כְּתֵר", וְאוֹתָם הַמוֹנִים "כְּתֵר" מַחְפִּים עַל הַפְּרַעַת מִנֵּין הָעֶשֶׂר עַל־יְדֵי הַכִּנְסַת הַסְּפִירָה "רְעַת" בְּמַלְיוֹצוֹת מְמִינָה שֶׁל זֶה שֶׁבְּסִפְרָה הַנְּדוּן). וְהוּא מְסִיִּים אֶת הַסֵּפֶר בְּמִנֵּין שֶׁבַע סְפִירוֹת הַתַּחְתּוֹנוֹת בְּקֶשֶׁר אֶת הָאָבֹת בְּמוֹבֵן הַרְרָשָׁה, הָאָבֹת הֵן הַן הַמְּרַכְבָּה": "חֲסֵד לְאַבְרָהָם", "פֶּחַד יִצְחָק", "תְּפָאֶרֶת — מַדַּת יַעֲקֹב", "נִצְחָה — מַדַּת מֹשֶׁה", "הוֹד — מַדַּת אַהֲרֹן", "צְדִיק יוֹסֵד עוֹלָם — מַדַּת יוֹסֵף הַצְּדִיק", "מַלְכוּת — מַדַּת דָּוִד הַמֶּלֶךְ" (סִימָן י"ד).

סִפְרָה בִּיר \* , שְׂמוֹ כֵן הוּא, מְפַנֵּי שְׂעוֹסֵק הוּא בְּתוֹרַת אֹרֶבֶחֶר (סִימָן א'): "כְּתוּב אֶחָד אֹמֵר (אִיּוֹב ל"ו, כ"א): "וְעַתָּה לֹא רָאוּ אֹרֶבֶחֶר הוּא בְּשַׁחֲקִים)". מִיּוֹחַס הוּא לְרַבִּי נַחוּנְיָא בֶּן הַקְּנָה \*\* , וּמַחְבְּרוֹ מִשְׁתַּדֵּל לְחֻקוֹת־לְשׁוֹנָם הָעֵבְרִית שֶׁל הַתְּנַאִים וּסְגוּנוֹם. הוּא מִשְׁתַּמֵּשׁ בְּסִפְרֵיהֶם שֶׁל סְעֻדָּה, בְּחַיִּי וּבְרוּזִילִי בְּמַדָּה רַחֲבָה מִסֵּפֶר אֲצִילוֹת, וְאִפְשֵׁר לְאֹמֵר, שִׁיחַס סִפְרָה הַבְּהִיר לְמַסַּכַת אֲצִילוֹת הוּא זֶה שֶׁל בְּנֵינִי מֵלֵא לְשֶׁרְטוּטוֹ (בְּעוֹפֶרֶת) \*\*\* . הַשֶּׁרְטוּט הֵקֵל שְׁבַאֲצִילוֹת הוֹלֵךְ וּמִתְמַלֵּא בְּבַהֲיִיר בְּתוֹכֵן עֶשֶׂר בְּכָל הַפְּחִינּוֹת: אֹנֶטוֹ לֹוֹגִיָּה, טֵבַע, הִיסְטוֹרִיָּה וְחֻקִּיּוֹת. גַּם הַסֵּפֶר הַזֶּה מִיּוֹסֵד הוּא עַל הַמְּרַכְבָּה, וְהַמַּחְבֵּר מְטַעֵם זֶה בְּפִירוּשׁ (ל"ב. ל"ט. וּבִיחּוּד נ"א). אָמֵנָם, הוּא מְקַבֵּל גַּם אֶת תּוֹרוֹת הָאִיִּדִיאוֹת, וְהוּא מְטַעֵם בִּיחּוּד, שֶׁל"ב נְתִיבוֹת הַחֲכָמָה שֶׁבְּסִפְרָה יִצִּירָה הֵם גְּמַצְאִים

\* אִנִּי מִשְׁתַּמֵּשׁ בְּהוּצַאת ווִילְנָה 1882, מְצוּיָה בְּרִנְלִי כְּכַרְדֵּי רְבִיעִי שֶׁל הוֹזֵהר הוּצַאת ווִילְנָה וְאִנִּי מְבִיא אֶת הַדְּבָרִים עַל־פִּי סִימָנִים.

\*\* אָמֵנָם צְרִיד לְהַעִיר, שֶׁהַמַּחְבֵּר בְּעֶצְמוֹ אִינּוֹ מִיחַסוֹ לְרַבִּי נַחוּנְיָא בֶּן הַקְּנָה, אֵלֵא מִתְחִיל אֶת הַסֵּפֶר כְּמֵאמֵר בְּשֵׁמוֹ, וּמְבִיא כְּמֵאמְרִים בְּשֵׁם הַכְּמִי הַתְּלַמּוּד שְׂאֲתָרִיו. גְּלוּי הוּא, שְׂכוּנוֹת הַמַּחְבֵּר הֵינָה לְתַת לְסַפְרוֹ אֲבִטוֹרִיטָה שֶׁל קוֹבֵץ מְרַדְשִׁי.

\*\*\* כְּרָאִי הוּא לְהַעִיר, שְׂאֵם מְרַקְדִּים אֲנוּ הֵיטֵב, גְּלוּי הוּא, שֶׁמַּחְבֵּר סִפְרָה הַבְּהִיר עֶשֶׂה אֶת עֲבוּדָתוֹ עַל־פִּי אוֹתוֹ סֵדֶר עֲצֻמָּה, שְׂמַצָּה כְּמַסַּכַת אֲצִילוֹת, שְׂכֵלִי סֶפֶס הֵינָה פְּתוּחָה לְפָנָיו כְּשַׁעַת הָעֲבוּדָה. הוּא מִתְחִיל בְּתוֹרַת יוֹסֵדוֹת הָאוֹר וְהַחֹשֶׁךְ, מְכַנִּים אֶת דְּרָשָׁתוֹ שֶׁל כְּרוּזִילִי כְּאֲמַצַּע (סִימָן ל"ב בְּבַהֲיִיר מְכוּוֹן הוּא כְּנֵגֵד סִימָן ז' בְּאֲצִילוֹת) וּמְסִיִּים כְּרָדְשָׁה "הַצְּכוּת הִי הֵן הַמְּרַכְבָּה" (סִימָן נ"ו וְאִילֵךְ), אֵלֵא שְׂהוּא מוֹסִיף פְּרִטִים חֲרִשִּׁים.

רוחניים, צורות וכחות נפריים. אלא שבספר זה תורת האידאות הולכת ומתעקרת מאדמת הפילוסופיה, שבה נטע אותה אפלטון, ומתמזגת את תורת המרכבה (מ"ג. מ"ו. נ"ה ועוד). בספר זה קבלה תורת האידאות את הגוון המיוחד שיש לה בקבלה. הסימנים והשרטוטים החדשים, שספר הבהיר מכנים לתוך שיטת הקבלה בהתפתחותה, אפשר לכלול בארבעה ראשי: (א) הצעה שיטתית של תורת אצילות מכוונה לתורת "נקודה סתימא" בזוהר; (ב) התעשרות הסימבוליסמוס ההיסטורי והוספת הסימבוליסמוס החוקי; (ג) תורת האידאות בסגנון תורת אדם קדמון; (ד) תורת (סוד) הזווג. את זה נראה בסקירה שיטתית קצרה של תוכן הספר הזה, שטוב להתחילה מתוך המרכז, דרשת ברזילי בסגנונה החדש:

המחבר מרחיב את דרשתו של ברזילי על-דבר היחס שבין מקדש של מעלה ומקדש של מטה בקשר את תורת הספירות: הקדוש-ברוך-הוא שרוי בגלות עם ישראל, ורק אחרי שיבת גלותו ישוב גם הוא אל פסאכבודו במרכבה. כל זמן שישראל הוא בגלות, השפע הבא מתוך שלש הספירות העליונות, שהם הרה"ש, אינו מניע בדרך ישרה אל שבע הספירות התחתונות. שלש הספירות העליונות הן המוח, שהוא מרכז כל השפע האונטולוגי וההיסטורי (עין י"ד. ל"ב. מ"ז, ועין אצילות י"ד, ג'). בקשר את הרעיון הזה המחבר מרחיב את הסימבוליסמוס האונטולוגי וההיסטורי גם בזה, שהוא מחדש את תורת צירוף פיאוריות ומספרים מתוך ספר יצירה ופירושו (וספרי אברהם אבן-עזרא ועוד), והוא מרחיבה במה שהוא דורש צירופים מיוחדים בקשר את אמותה קריאה: "ואל"ף ראש לכל האותיות. ולא עוד, אלא אל"ף (כלומר: בבחינת אם הקריאה); עיון כוזרי מאמר ד', סימן ג', בשמינית הראשונה: "אך מעלת האותיות המיוחדות לו (לשם יהוה בצירוף אהיה) הם המדברת, מפני שהם אותיות אהו"י, אשר הם עלת הראות כל האותיות (וגומר)" גורמת לכל האותיות קיומם. ואל"ף דמות המוח: מה אל"ף (בבחינת אם הקריאה), כשאתה זוכרה, אתה פותח פיך, כך המוח שבה (אחד השמות הטכניים של "נקודה סתימא"), כשאתה חושב, תחשוב לאין סוף ותכלית (כאן הוא, כנראה, המקור הראשון להשם הטכני "אין-סוף", בנוי לאלוה, האור הבהיר המקורי בבחינת צור מחצבתם של כל העולמות). ומהאל"ף יצאו כל האותיות, הלא תראה שהיא בתחילתן, ואמר (מיכה ב')

„ויהוה בראשם”... ומאי „בקודש” ? בהיכל הקודש, ואָנה היכל הקודש?  
 הוּי אומר ב מ ח ש ב ה, והיינו אל”ה” (ל”ג). האָדם נברא בצלם אלהים,  
 ואלהים, בבחינת „אָדם קדמון”, דומה הוא בזה לאָדם התחתון, שהוא העולם  
 הקטן: „ללמדך, שהמוח עיקר חוט השדרה הוא, ומשם  
 שואב הגוף תדיר, ואלמלא חוט השדרה לא יתקיים,  
 ובלי מוח לא יתקיים הגוף... על פן חוט השדרה מריק לכל  
 הגוף מן המוח” (ל”ו — ל”ז). סוף פוונתם של הדברים האלה  
 הוא, שהאצילות הוא מאורע הכרחי ונצחי. פי כשם שבאָדם  
 התחתון הגוף לא יתקיים בלי המוח, והמוח לא יתקיים, לולא היה כאן הגוף,  
 שאליו הוא מריק את רוב השפע הנוזל ממקורו, כך הוא הדבר ב„אָדם קדמון”,  
 אלוה, שהוא אור בהיר, שבצלמו נברא האָדם. ההיכל הוא ה מ ר כ ז  
 (הנקודה האמצעית), שממנו שופעת היא האצילות. וכשם שבאָדם התחתון  
 הנפש היא המרכז, שממנו שופעים החיים (עיון סעדיה), וכשם שבתורת  
 משה (עיון כ”ד) ה נ ק ו ד ה (אם הקריאה) היא מחיה את האותיות, פן  
 שופעת היא האצילות האונטולוגית מתוך ההיכל, החכמה, שהיא התורה  
 (מ”ז — מ”ח; עיון נ”א; לרעיון „עולם קטן” עיון י”ט. ל”ו. מ”ט. נ”א.  
 נ”ה). האצילות הראשונה מאור בהיר ה נ צ ח י (בהתנגדות לסעדיה  
 שהאור הנסתר נברא הוא), נפלאה היא כל־כך, שאין בריה סובלתה, ועל פן  
 ג נ ו ז ה היא (י’. י”ח. נ’ ועוד; פאן משתמש המחבר בדרשת החכמים  
 על גניות אור בראשית, או „אור שבעת הימים”). האור הראשון הזה  
 (סעדיה שקורא לאור בהיר המקורי „אור שני” מונה הוא מלמטה  
 למעלה) הוא הספירה העליונה, „בתר עליון”, שהוא ככלל תורת הנעלם, ורק  
 בשתי הספירות שאחריה, בחכמה ובינה, מתגלה האצילות באור, שיש להשגה  
 קצת אחיזה בו. רק ב ח כ מ ה מתגלה הוא רוח יהוה (נ”ז, דף  
 י”ח, עמוד א’, על סמך דברי הכתוב בישעיה י”א, ב’: „ונחה עליו רוח יהוה,  
 רוח חכמה ונומר”, שהביאו גם סעדיה וגם בחיי; גם בכאן גלויה היא  
 המבוכה בנוגע להספירה „דעת”). שלש ספירות העליונות הן שלשה  
 מ א מ ר ו ת, ושבע ספירות התחתונות הן ש ב ע ה ק ו ל ו ת של  
 הקדוש־ברוך־הוא. הם שבעת הקולות שנאמרו בתהלים (כ”ט), ושישראל  
 שמעו וראו במעמד הר סיני (כ”ה — כ”ח; עיון סעדיה). עשר  
 ספירות הן פנגד עשרת הדברות, הפוללים את כל שאר המצוות  
 (סעדיה). ועל פן קיום העולם תלוי הוא בקיום מצוות התורה על־ידי ישראל.

ודבר זה לומדים אָנוּ ממקורה של התורה: מן החכמה שופע רוח אל הים חיים, האור השני, שבו חקק אלהים את כל אותיות התורה בבחינות צורות (אידיאות; מ"ח — נ'). הספירות הן הן המרכבה, פשם שהאבות, שאיקונין שלהם חקוק בכסא־הכבוד, הם הם המרכבה (עיין ברזילי ואצילות), פלומר, שבע ספירות התחונות (מ"ט. נ. נ"ז). ומכאן דרך סלולה לסימבוליסמוס של החוקים: מצוות התורה בכללן מכוונות הנה כנגד המרכבה, ביחוד היסוד המרוכב שבציציות לתפילין הוא רמז ל"ארבעה פנים" של המרכבה (מ"ב. נ"א); בזה ספר הפהיר מניח את היסוד לדרשת טעמי מצוות ב"רעיא מהימנא" של הזוהר, שלפיה נמלה הלא אינה אלא בכואתה של המרכבה; עיין להלן בדברינו על הזוהר). האור השני, שנאצל מתוך האור הננו, שהוא (השני) נקרא גם "שכינה" ו"חכמה", הוא לא רק המרוכב, שממנו שופעת כל האצילות, אלא גם הלב, שהוא "מסובב הפל" (סעדיה). וגם היותר תחתונה שבספירות אינה רחוקה מהקדוש־ברוך־הוא: "אני מסובב ורואה אתכם כל היום". האדם נעשה בצלם: שלש ספירות העליונות נגד הראש, המוח, ושבע ספירות התחתונות נגד שאר הגוף: "ששבע צורות קדושה יש להקדוש־ברוך־הוא, וכולן פננדן באדם... ואלו הן: שוק ימין ושמאל, יד ימין ושמאל, הגוף וברית הרי שש. והא אָמרת: "שבע" ? שבעה הוי באשתי, דכתיב (בראשית ב', כ"ד): "והיו לבשר אחד". והיא מצלעותיו נלקחה, דכתיב (שם כ"א): "ויקח אחת מצלעותיו", ואית ליה (פלומר, לאור בהיר, להקדוש־ברוך־הוא, שהוא אָדם קדמון, שבצלמו נברא אָדם התחתון). צלע? אין, פדאָמרת (שמות כ', כ'), "ולצלע המשפן"... פשיהו כולם ממין אחד לא יתקיימו. מה עשה? נטע את רוג ביניהם, והוא אחד מאותם התישה, שעלה במחשבתו להיות זכרים. ואתרוג מאי הוה? נקבה... ומאי ניהו קודש? זה אתרוג, שהוא הדר הפל... לולב כנגד מאי? כנגד חוט השדרה (נ"ה, נ"ט). בזה הכנים ספר הבהיר את תורת ה"זו"ג, שהיתה לתורה מרכזית בקבלה מפאן ואילך. ועל כן ספר שירייה שירייה קודש־קדשים הוא (נ"ה), והתורה, שהיא החכמה, היא "פלה שמקושטת ומעומרת ומוכללת בכל המצוות... והיא ארוסתו של הקדוש־ברוך־הוא", "כי כל שעה שאדם לומד תורה לשמה, התורה של מעלה (פלומר: חכמה) מתחברת להקדוש־ברוך־

הוא" (נ"ח). וכשם שכל הטוב שופע מתוך התחברות של זכרות ונוקבות, כן גם הרע נובע הוא מתוך התחברותו של סמא"ל, יסוד הרע, אל האשה: „נשמת הנקבות מן הנו"ן הם הנוטה לצד צפון, ונשמת הזכרים מין הזי"ן. והיינו דקאזיל הנחש בתרה דחוח. אָמר: והואיל ונשמתה מן הצפון אסינתה מהרה. ומאי הסתה היה? מ ש ו ם ד ב א ע ל י ה (נ"ט); לתורת החושך, שהוא החומר בבחינת מקורו החיובי של הרע, שהוא סמא"ל, עיין הסימנים א'. ב'. ט'. י'. י"ח. ס'; הדברים בא' וב' לקוחים המה מתורות הנפש של בחיי, אלא שמחבר ספר הבהיר מקפיד הוא להטעים: „מאי משמע ה י ת ה? שכבר היתה" נגד תורת בריאת יש מאין של בחיי).

גלוי הדבר, שמחבר ספר הבהיר שאב לא רק מתוך הספרים שהזכרנו, שבהם כבר מצא את היסודות התיאוריים של הקבלה וכמה שרטוטים אופיים של תמונת העולם שלה, אלא גם מתוך ספרים אחרים, שאם אָמנם היו רחוקים עדיין מתורת הקבלה בתיאוריה ובתמונת העולם, הלא מצא בהם יסודות חשובים, ששמשו לו אבני-בנין לשיטתו הקבלית המלאָה. כן, למשל, בנוגע לתורת אָדם קדמון, פלומר, בנוגע להקבלה שבין „עולם גדול" ו„עולם קטן" ולתורת צירופי אותיות ושמות, קרוב הדבר מאד, שבעל הבהיר שאב מתוך „ספר חכמוני", שהוא פירוש ספר יצירה של שבתי דונולו (עיין למעלה). ובנוגע לתורת צירופי אותיות ושמות במובן פחות הבריָאָה אין ספק בדבר, שהוא שאב גם מ„ספר השם" של אברהם אבן-עזרא ומספר הכוזרי של יהודה הלוי (עיין למעלה). ומספריהם של אבן-עזרא והלוי לקח גם כמה שרטוטים נכבדים בתורת אָדם קדמון שלו, וכנראה שאב גם מתוך ספר „מקור חיים" של גבירול, מקורו של הלוי ביסודות שיטתו. ולא עוד, אלא שבנוגע לשתי תורות אלו בעל הבהיר שאב גם מתוך ספרי מימוני, שהיה הפילוסוף היותר רחוק מיסודות התיאוריים של הקבלה (עיין מורה נבוכים פרק ט"א — ס"ו ופרק ע"ב).

מכל זה יוצא לנו, עד כמה התנועה המסתורית, שממנה נבנתה הקבלה, היתה תנועה פנימית בהתפתחות המחשבה בישראל. וזה במדה מרובה כל-כך, עד שאפשר לאמר, שפילוסופיה וקבלה היו משתמשים בערבוביה בכל הדורות שלפני הזוהר. כי אָף-על-פי שבחזיר מוצאים אָנו שיטת הקבלה במלאָה, בתיאוריה ותמונת העולם, ולכאורה הקבלה כבר נסתלקה לגמרי מפילוסופיה ולא היתה מהססת כלל להשליך אחרי גווה את העיקרים הפילר־

סופיים, שנכרו ונצחו בתקופה הקלאסית, הלא מבט חודר אחד לתוך הספרות שאחרי הבהיר ילמדנו דעת, שנצחונו של הרוח המסתורי בבהיר לא היה נצחון מכריע. הספרים היותר מכריעים בהתפתחות הקבלה אחרי ספר הבהיר הם „מערכת אלהות“ וספר „הזוהר“, שהם ספרי המופת של הקבלה. אלא שבין בהיר ומערכת היו כאן מקובלים ע י ו נ י ם נדולים, ואחרים שאינם נדולים כל־כך, שלא רק היו להם נענועים על הפילוסופיה, אלא כאמת ובתמים היו מהססים לעזוב את העיקרים הפילוסופיים, שנתלכנו ונתבררו על־ידי גדולי הפילוסופיה בתקופה הקלאסית. פוונתי היא להמקובלים העיוניים ממעלתם של רבי אליעזר מוורמיוא (גרמיוא, גרמישא, וורמישא), הרמב"ן, עזריאל, רבי יצחק לטיף, רבי אברהם מקולוניה, ומחבר „פירוש הראב"ד“ לספר יצירה. ולא עוד, אלא שבעל מערכת עצמו עדיין מתחבט הוא את היסודות הפילוסופיים, שהקבלה השליכה אחרי גווה, ורק בקושי, וכמעט בעל־זרעו, הוא מתגבר על כל החכוכים והפקפוקים שבדבר ומוסר את נפשו הפילוסופית מדעת, כדי לבנות שיטה קבלית, שהולכת ומתמלֶּא מחורבנה של הפילוסופיה. וגם בדור שבין מערכת וזוהר המקובלים היותר מפורסמים, אברהם אבולעפיא ומשה די ליאון, שיש מיחסים להם את הזוהר או מקצתו, עדיין פרוכים הם במדה ידועה אחרי הפילוסופים העיוניים ומשתדלים להציל את הגוון הפילוסופי ככל האפשר. וגם בזוהר עצמו, שמחבריו התרחקו כבוונה מהפילוסופיה והטעימו את היסודות המסתוריים התיאוריים והקציעו את תמונת־העולם האופית של הקבלה באופן בולט, שאין לטעות בו, עדיין מוצאים אָנו זכר להפקפוקים וההסוסים שקדמו להכרעה האחרונה, להתגבר על כל החששים ולהשתיק את כל התראותיו של השכל, כדי ליסד את הקבלה כמין חטיבה בפני עצמה, שלא רק שאינה תלויה בפילוסופיה, אלא שהיא מתקוממת פנגדה ואומרת לרשת את מקומה. והנה הדרך היותר ישרה לפנינו היא, להעריך את השפעותיהם של המקובלים הנזכרים מתוך מסגרת ארבעת הראשים, שהבחננו בהערכת הסימנים החדשים שבשיטת הבהיר:

א. תורת נ ק ו ד ה ס ת י מ א: בזוהר תורה זו פרוכה היא בשאלת בריאת יש מאין ואצילות החומר בצירוף את שאלת נשמות אלה. שאלה זו נפתרה במסכת אצילות ובבהיר לטובת תורת אצילות ונגד יש מאין. ואולם המקובלים העיוניים חזרו ופטרו את הויכוח על שאלת יש מאין, וביחוד עסקו הרבה בשאלה זו הרמב"ן, לטיף ובעל פירוש הראב"ד. הרמב"ן

באמת לא הבלני על הקושי שבדבר לעולם, ולמרות היותו בעל סוד גדול ולמרות מה שהיה אחר מעמודיה של הקבלה בדורו, לא נסוג אָחור מהעיקר הפילוסופי של בריאת יש מאין. ולא עוד, אלא שבנוגע לשאלה זו הפילוסופים של ישיבת גבירול היו יותר קרובים לאיזה מקובלים עיוניים מהמקובל הרמב"ן. אָמנם בן, היטיב אשר דבר רבי יצחק דמן עכו בספר „מאירת עינים" שלו, שהרמב"ן היה אדיר ההלכה יותר מדאי, מלהיות מקובל נמור. הרמב"ן קבל את תמונת העולם של הקבלה וכל הפרוך אחריה בנבוליהם של שלשת הראשים האחרים, אבל בנבול הראש הראשון, בלומר, בנבול השאלה, שהיתה הולכת ומתפתחת בכוונה לתורת נקודה סתימא שבזוהר, הוא נשאר על אדמת הפילוסופיה של ישיבת סעדיה. ובאמת יש ביחסו של הרמב"ן לקבלה מעין יחסו של סעדיה לתורה זו. תמונת העולם של הרמב"ן היא זו של הקבלה בדורו, בעוד שבתמונת העולם של סעדיה עדיין אין כאן אלא שרטוטים דקים, קלים, בעין רמו לעתיד. ואולם בשעה שהנך מקבל את תורת בריאת יש מאין, כל החילוקים האחרים אינם לא מעלים ולא מורידים הרבה. כי כשם שסעדיה מודה, שהקדוש־ברוך־הוא ב ר א מרכבה מאויר הזך שברא מאין, בן גם הרמב"ן מודה, שהקדוש־ברוך־הוא ברא עולם הספירות מאויר הזך שברא מאין. ואולם שאר המקובלים העיוניים היטיבו לראות, שכל שיטת הקבלה אין לה שום ערך בבחינת שיטה עומדת ברשות עצמה ואינה תלויה בפילוסופיה, כל זמן שהיא מודה בבריאת יש מאין. והם מתפלספים הרבה בשאלה זו, וביחוד לטיף. קשה עליהם הפרדה וקשה עליהם העמידה. הפרשה היותר רגילה היא, לפרש את ענין האצילות, שהיא יציאה מה שהיה ב כ ח באין סוף אל ה פ ו ע ל. אבל, כמובן, יש קושי בדבר: אם המציאות פולה היתה בכח בחובו של אין־סוף ט ר ס נאצלו, והאצילות היתה ב ז מ ן, הרי זה נגד העיקרים הפילוסופיים של רוחניותו של אלוה ושל מהותו של ז מ ן בבחינת מ ק ר ה לדברים הנמצאים בפועל. ואם תאמר, שהאצילות היתה בלא זמן (שזו באמת היא השקפתה היסודית של הקבלה האמתית), הרי עדיין אתה פורש מן העיקר הפילוסופי של רוחניותו של אלוה. ויש שנסו להאפיל על קושיה זו בסמכם על תורת ה ח פ ן של גבירול. הקדוש־ברוך־הוא אָצל ח פ ן ש ו ט (פטר עליון) ומתוכו התפשטה שאר האצילות עד שנשתרבה מדרגה אחר מדרגה למדרגת החומר. לטיף, הפילוסוף היותר גדול שבין המקובלים העיוניים, הרגיש בדבר, שכל השתרבות זו באמת אינה אלא מליצה ריקה

(פי אם לא היתה שום גשמיות באי־סוף גם אלף אלפי אלפים מדרגות של השתלשלות והשתרפכות לא תמצאנה חומר מלא־חומר, מורכב מפשוט; עיין מורה נבוכים חלק שני, פרק כ"ב), והוא מתנבר, בקבוץ שני הפכים בנושא אחד וברנע אחד: "בסוף ספרו, רב פעלים" הוא מציע את חמשת "הסתרים העליונים התורניים, שלא הרגישו בהם הפילוסופים כלל" (חמשת הסתרים האלה הם כלולים בארבעת הראשים" שלנו), והנה, "הסתר השני הוא התקשר חידוש־העולם עם קדמון", והוא מרמוז, שזה הוא אחד היסודות היותר עמוקים של הקבלה, ובמקום אחר הוא אומר, שהקול והשם יהוה הם מקור החומר. גם בעל פירוש הראב"ד, הפילוסוף השני במעלה בין המקובלים העיוניים, מתפלסף הרבה בשאלה זו, ובתרונו הוא יותר קרוב לתורת נקודה סתימא. הוא מרמוז, שאות יו"ד (הראשונה של יהוה), "נקודה" (סתימא) שב"חכמה", היא בכחינת "גולם", שממנו נתפשטה כל האצילות. כמוכן, אין זה אלא מליצה מאפילה: לא היה כאן שום מפלט: כל מי שהוא רוצה בקבלה אמיתית, אָנוס היה לעזוב לא רק את העיקר של תורת יש מאין, שגם במחנה הפילוסופים שנוי היה במחלוקת (בין ישיבת סעדיה ובין ישיבת גבירול), אלא גם תורת אי־גשמיותו של אלוה, שאין בה שום מחלוקת בין הפילוסופים (עיין לזה ולכל הנאמר בסעיפים הסמוכים בהערה שבסוף הענין). ובאמת גם אותם המקובלים העיוניים, שהיו מהססים בדבר, היו משתמשים במבטא כעין זה, כדי לשכך את דעתם: "נקודה קטנה דקה" (רמב"ן), "נקודה עליונה", או "נקודת העולם האמצעית" (לטיף) וכדומה.

ב. ס י מ ב ו ל י ס מ ו ס : בענין זה פרוכות הנה תורות חשובות: תורת צירופי אותיות, ביחוד אותיות שמותיו של הקדוש־ברוך־הוא, "ויהוה בראשם". תורה זו מקורה בספרות התלמודית ונתפתחה בספר יצירה ובכמה פירושים לספר זה, ביחוד בפירושו של שבתי דונולו, בספר השם של רבי אברהם אבן־עזרא ובמקצת גם בספר הפזרי של יהודה הלוי, שמהם שאב בעל הבהיר. אלא שבין בהיר ומערכת תורה זו נתפתחה לתורה עשירה ורבתי־הגוונים. בדרורו של הרמב"ן כבר מוצאים אָנו את התורה השלמה, שכל התורה היא שמותיו של הקדוש־ברוך־הוא (הקדמה לפירוש על התורה) ושעל כן נקראָה שפת עבר לשון־הקודש, שהיא הלשון, שבה נברא העולם, אחר שהעולם נברא על־ידי צירופי אותיות ושמות (שם פרשה כי תשא: "בשקל הקודש"). מתורה זו נשתלשלה (בספר התמונה וספרים אחרים) תורת הקבלה, שכל אות ואות שבשם יהוה מרמזת לספירות ידועות, ובצירוף

את תורת „אדם קדמון“ לכל חלקי העולם ולכל אברי גופו וחלקי נפשו של האדם (על-פי ההקבלה של „עולם שנה נפש“ בספר יצירה). וגם שאר שמותיו של הקדוש-ברוך-הוא מרמזים לספירות ותפקידיהן. ומכאן נתפתחה התורה, שכל הלשונות באמת אינן אלא צירופים של השפה העברית, באופן שאם יודעים אנו לצרף את האותיות פראוי, על-פי סדרי אלה-בית יודעים (כעין א"ת, ב"ש; א"ט, ב"ח; תשר"ק וכדומה), אפשר למצוא את „מחירה“ העברי של כל מלה ומלה של איזו לשון שתהיה. ועל קו זה התפתחה גם תורת השמות. פונתי היא לתורת שמות המושרים למסן בהם את הספירות, כעין „ימין“ במקום „חסד“ ו„שמאל“ במקום „גבורה“, באופן שכל אחת הספירות הרבה שמות לה, ולפעמים ספירות שונות מסתמנות בשם אחד עצמו, או בכמה שמות שונים (וצריך אתה לדעת מתוך קשר הענין, לאיזו ספירה השם מכוון). תורת-שמות זו חשובה היא מאד, מפני שבה אנו מוצאים את סודו של החזיון, שהקבלה הצליחה כל-כך, למשוך אליה את הלבבות בדרשותיה ורמויה. כי מאחר שכל ספירה וספירה כמה וכמה שמות לה, הרי אפשר הוא להכניס פונות מכוונות שונות לאיזה פסוק שיהיה או לאיזה מאמר שיהיה. וביחוד אפשר הוא להכניס פונות עמוקות ומלבבות לתוך המצוות המעשיות על-פי דרשת המלות והמבטאים, הנוגעים להן בדברי המקרא והתלמוד. בדרך זו אפשר היה למצוא יחסים מלאי סודות וגעגועים בין הענינים היותר רחוקים לכאורה, סודות וגעגועים, המתגנבים לפעמים בלאט (צריך להודות) גם אל לב הקורא העוסק בענין לשם מדע ובקורת. שמות מושאלים ונדרפים מן המין הזה כבר מוצאים אנו בכהיר, אבל הם הולכים ומתרבים בממעין המתגבר. אנו מוצאים אותם בספריהם של כל המקובלים העיוניים, ביחוד בפירושי התורה של הרמב"ן ופירושי ספר יצירה להראב"ד, אבל גם בספריו של לטיף ואחרים. ואם אָמנם לפעמים השמות האלה נמסרים בשם „קבלה“ מפה אל פה, הלא גלוי הוא הדבר, שהמקובלים כולם בודים היו להם שמות פאלה מלבם על-פי דרשות, צירופים, גימטריאות ונוטריקון.

ג. אָדָם קָדְמוֹן: בתורה זו כרוכה היא שאלת תמונת העולם של הקבלה, או „צורת העולם“ בלשוננו של לטיף. גם בשאלה זו אנו מוצאים, שהמקובלים העיוניים השתדלו מאד-מאד, להביא את תמונת העולם של הקבלה לאיזו הרמוניה את תורת הנגלים ותורת היסודות של הפילוסופים. כל המקובלים העיוניים שזכרנו (ואחרים) עוסקים בשאלה

זו, וביחוד לטיף ובעל פירוש הראב"ד. כולם שואבים הם מספרו של שנתו דונלו, שבו נקבעו ראשונה הקבלות חשובות ומלאות ענין בין חלקי עולם הגלגלים וחשבון תקופות ומזלות ותפקידיהם האסטרונומיים ובין החלקים המקבילים בעולם שתחת גלגל הירח ותפקידיהם וחלקי גוף האדם, אבריו ההיצוניים והפנימיים וכליו החושיים והשבליים לכל תפקידיהם, במבונה של ההקבלה, "עולם שנה נפש" בספר יצירה. כמה מן היסודות האלה כבר נכנסו לספריהם של סעדיה, בחיי וברזילי, אבל המקובלים העיוניים שבין בהיר ומערכת (ושבין מערכת וזוהר) שאבו יסודות חשובים מספר חכמוני עצמו והוסיפו עליהם את השרטוטים המכוונים לתמונת העולם של הקבלה מתוך הספרים הנזכרים. ובאמת הפילוסוף היותר גדול שבין המקובלים העיוניים, לטיף, לפעמים הוא משרטט את צורת העולם שלו מבלי הכליט את היחס שבין תמונת עולם זו ועולם הספירות (עיון, למשל, בספרו "צורך-המור"; וכבר העיר הריב"ש בתשובותיו, סימן קנ"ז, שתמונת העולם של לטיף היא זו של תורת הגלגלים וארבעה יסודות, שלא כדרך הקבלה). וגם בספרו "צורת-העולם", שהקדיש ביחוד לשאלה זו, הוא עוסק הרבה בצורה התכונת והטבעית של העולם, אלא שבאן הוא משתדל להקביל צורה זו ולקשרה עם הצורות הרוחניות של העולמות הרוחניים (פרק י"ב, פרק י"ג, פרק כ"ג). החוליה היותר מכריעה בענין זה בזמן שבין בהיר ומערכת, הוא פירוש הראב"ד, שבו אנו מוצאים צורת העולם של תורת הגלגלים במובן "עולם שנה נפש" מורכבה באופן אורגני עם תורת ארבעת העולמות והספירות של הקבלה. וכאן, בפירוש הראב"ד, אנו מוצאים גם את הקשר שבין תורה זו ובין תורת הסימבוליסמוס. יסודות ידועים של תמונת העולם התכונת נשארו בשיטת הקבלה עד היום הזה, אבל לאט-לאט תמונת העולם של הקבלה הולכת ומבליטה את תמונת העולם המיוחדת שלה ואינה משאירה אלא זכר להרכבה של תורת הגלגלים ותורת הספירות בשמות המשותפים והנדרפים שקראו להספירות: ספירות ידועות קראוהו הנה: רוח, אש, מים, גלגל חמה, שמש לבנה, יום ראשון, או איזה יום אחר בשבוע, שמות המועדים, או תקופת השנה, מים עליונים, מים תחתונים, ארץ עליונה, ארץ תחתונה, עפר; ראש, יד, רגל, עין, אוזן ושאר אברי האדם וכליו, שמות מיני מתכות ושאר מוצאים למיניהם, והרבה שמות מן המין הזה. והשמות השיים האלה מרמזים לתפקידים ידועים. זכר אחר להטרמינולוגיה הפילזר סופית אנו מוצאים בשמות ארבעת העולמות: "נעלם, מושבל, מורנש

ומיטבע" (עזריאל, לטיף, ראב"ד וגם בספרים שאחרי הזוהר) תחת, "אצילות, בריאה, יצירה, עשייה". זו היא טרמינולוגיה פילוסופית של האפלטוניים החדשים.

אחד הענינים היותר חשובים בפרק זה הוא החפוש אחרי רמזים קלים לתורת השערות והקווצות בראש ובזקן של אדם קדמון שבזוהר (ספרא דצניעותא, אדרא רבא וזוטא; עיין להלן). ובאמת, בספרות שבין בהיר ומערכת ובזו שבין מערכת וזוהר אין כאן אלא רמזים קלים מאד (תורה זו, פנראה, אינה לא חידושו של אבולעפיא ולא זה של משה די ליאון, אלא זה של אחד משאר מחברי הזוהר וחלקיו, שלא נודע בשם).

ד. סוד הזווג: תורה זו מקורה הוא בספר יצירה, וכל המקובלים, גם העיוניים, דורשים בה נכבדות, ולטיף בכלל (עיין, "גנוי המלך" סוף פרק א' וסוף פרק ג' ופרק כ"ז ענין זכר ונקבה במובן פילוסופית הטבע). אלא שבמשך ההתפתחות הננו מוצאים פנים חדשות בנוגע לטרמינולוגיה ולפרטי היחסים שבין שני היסודות, יסוד הזכר ויסוד הנקבה. פונתי היא ביחוד לתורת העטרה שבמערכת. תורה זו היתה למרכז כל ענין יסוד הזווג במערכת וכמעט למרכז כל שיטתה של הקבלה. מובן השם הזה מכאן: דברי ספר יצירה (פרק א', מ"ג): "עשר ספירות בלימה כמספר עשר אצבעות, חמש פנגד חמש, וברית יחיד מכוונת באמצע במלת הלשון ובמלת המעור", בצירוף תורת, "זכר ונקבה" בספר זה, הם מקור תורת הזווג שבקבלה, ו"מעור" הוא "עטרה" בלשון התלמוד. בספריו של לטיף אין כאן אלא זכר קל לתורה זו ברמז ל"טבעת", שם אחר ל"עטרה". אבל מצויה היא מאד בפירוש הרמב"ן על התורה כסמך על דברי הכתוב, בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו" בשירי השירים (ג', י"א) ולהמליצה, "עטרת תפארת לעמוסי בטן" שפקידוש לבנה. וביחוד בפירוש הראב"ד אפשר לראות את המקור היותר ראשי לתורה זו שבמערכת. בפירוש ספר יצירה זה תורת העטרה כמעט כבר יש לה אותו ערך מרכזי גדול שמוצאים אנו במערכת (בנוגע לספר התמונה עיין בהערה בסוף הענין).

וגם כמה שמות מטרמינולוגיה של הזוהר בענין זה, כעין אבא ואמא (אריך אנפין וזעיר אנפין), פנים ואחור, קרומי המוח ועוד, כבר מוצאים אנו מרמזים בספרים הנזכרים, ביחוד בפירוש הראב"ד (ובפירוש זה, ובספרים אחרים, אפשר למצוא גם את קו ההתפתחות שהוליד לכתיבת הזוהר בלשון ארמית. וגם היחס שבין הזוהר ורבי שמעון בן יוחאי מוצא הוא קצת

ביאור מתוך מקומות אחדים בספרות שבין בהיר וזוהר, וזוהר בכלל; עיין להלן ובהערה בסוף הענין).

ס פ ר מ ע ר כ ת א ל ה ו ת : מחבר ספר מערכת אינו מסתתר פחביון קדמוניות ואינו תולה את דבריו באילן גדול. אדרבה, הוא מדבר שפה ברורה פאחד האדם, מביא דברים בשם אומרם ומעתיק הרבה מתוך ספרים ומתוך קבלה שבעל־פה מן „בעלי הקבלה“, „המקובלים“, „בעלי העבודה“ וכדומה. הוא מזכיר בשם את אברהם אבן־עזרא, הרמב"ן, ר' אליעזר מגרמיזא, הראב"ד, הרשב"א, רבי יעקב בר ששת, „החכם“, רבי יצחק \* רבו ואחרים (עיין, למשל, הוצאת פירארא 1557, ג', עמוד א'; ה', עמוד א'; פ"ב, עמוד א'; צ"א, עמוד ב'; קצ"א, עמוד ב'; רי"ב, עמוד ב'; ר"כ, עמוד ב'; רנ"ד, עמוד ב' רס"ו, עמוד א'; ר"ע, עמוד ב'; רע"א, עמוד ב'; רע"ג — רע"ד; רע"ה, עמוד א'; ועוד הרבה). יחסו של ספר מערכת לספר הבהיר הוא כיחסו של ספר הבהיר למסכת אצילות. באמת, מערכת הוא פירוש לספר הבהיר. זה גלוי הוא לא רק ממה שהוא מביא וחוזר ומביא דברים הרבה בשם הבהיר ומפרשם, אלא גם לוא לא היה מביאו אפילו פעם אחת, גלוי היה הדבר, לפי הענין, שמחבר ספר מערכת, רצונו זה כבודו, לפרש ולבאר את ספר הבהיר. ספר הבהיר הוא פירוש לספר יצירה (ככל ספרי המקובלים), וגם ספר מערכת הוא פירוש לספר יצירה, אבל לא לספר יצירה עצמו, אלא באמצעות ספר הבהיר; הוא פירוש לפירוש. אלא שספר מערכת מציע את הדברים במסגרת שיטתית יותר מהודקה מזו שבבהיר. בבהיר אפשר למצוא סדר שיטתי רק אם מדמים אָנו אותו למסכת אצילות ומוציאים את שרטוטו של הבנין; מפני שבבהיר ההרצפה השיטתית הולכת ונפסקת וחוזרת ונפסקת על־ידי כמה וכמה דרשות, שהמחבר מכנים בין הענינים המהותיים. ואולם ספר מערכת לעומתו בונה את שיטתה של הקבלה בסדר ומשטר במתכוון ובאופן גלוי לכל. גם ספר זה מלא הוא דרשות וביאורים למקרא ותלמוד. ולא עוד, אלא שזה הוא אחד מסימניו המובהקים, שהוא משתדל לפרש מקראות ומאמרים מתוך

\* רבי יצחק זה (עיין נרץ עברית כרך ה', עמוד שנו) הוא, כנראה, רבי יצחק בנו של הראב"ד, שלו מיוחס פירוש ספר יצירה, אבל מאחר שאין אנו יודעים, מי הוא מחברו של מערכת, הלא אין זה מן הנמנע, שרבי יצחק לטיף היה רבו. ואם באים אנו להכריע מתוך סימניו הפנימיים של הספר, הדבר מוטל בספק: ההשקפה הפילוסופית מוכירה את לטיף, בעוד שתורת העטרה מוכירה את הראב"ד וסיעתו. העבודה, שאינו מוכיר את לטיף, מקרבת את ההשערה, שרבי יצחק זה הוא ר' יצחק לטיף.

תורת הקבלה, והוא מרבה להטעים, שמאמרי החכמים הם חייה של הקבלה ואור מאיר לה (עיון כ"ה, עמוד א'; ק"ו, עמוד ב'; קמ"א, עמוד א'). אלא שמחבר זה מסדר את תורותיה של הקבלה בשיטה מסוימה ומשוכללה והוא מקיף את הפרטים דרשות על-גבי דרשות באופן מוצלח כל-כך, שאינו מפריע כלל את ההרצאה השיטתית. לפעמים הוא מ פ ס י ק ה, אבל חוזר הוא אל הענין באופן המדריך את הקורא מענין לענין. וגם במקומות שהוא חוזר על דבריו פעמים ושלוש, אינו שוכח את סדר הדברים והוא מחזק את התקשרותם המסודרה על-ידי רמזים למה שקדם ולמה שיבוא. באמת, ספר „מערכת אלהות" הוא יחיד במינו בזה: הוא הספר ה י ח י ד י שלפני הזוהר, שהציע את תורת הקבלה בסדר שיטתי אחרי אשר כל הספקות, ההכוכים והפקפוקים של המקובלים העיוניים הובאו לידי הכרעה לטובת אותם העיקרים התיאוריים, שעשו את הקבלה לחטיבה בפני עצמה לעומת הפילוסופיה. וגם על הספרים השיטתיים שאחרי הזוהר עולה הוא ספר המערכת הרבה בשיטתיותו וכבירותו בסדור הדברים. בבחינה זו יש לספר זה גם ערך מדעי. כי אם מעלימים אנו עין מזה, שמחברנו זה היה בעצמו „מקובל" והיה מאמין בשיטת הקבלה, הרי גם חוקר מדעי בימינו מוצא בספר זה את המבטא היותר מדויק והיותר מדעי של הקבלה שלפני הזוהר.

הספר מתחלק לחמשה-עשר פרקים, שבעת הראשונים קרויים „מערכות" ושמונת האחרונים קרויים „שערים" (התחלקות כפולה או גם משולשה ממין זה מצויה היא בספרות הקבלה שבין בהיר ומערכת. אבל בכל-זאת אפשר, שה„שערים" מעיקרם היו ספר בפני עצמם, וה„מערכות" נכתבו אחר-כך ככוונה לשם איחוד עם ה„שערים" לספר אחד. ואם השערה זו קולעת אל האמת, בודאי שנה המחבר הרבה ב„שערים", כדי למעט בהשנות הדברים — ובאמת לא עלה הדבר בידו לגמרי). במערכה ראשונה המחבר מוכיח את הפופדים והמינים ומטעים, שעיקרי אמונת ישראל סומכים המה על קבלה איש מפי איש עד משה רבנו ועל הנסים והנפלאות, שעשו משה ושאר הנביאים. סגנון העיקרים במערכה זו פילוסופי הוא, ובדברים שהוא מעתיק מהרמב"ן נמצא גם העיקר „יש מאין", שהמקובלים העיוניים נתחבטו בו כל-כך. ומלבד רמז אחד ל„שער ההריסה" אין גם זכר קל ל„קבלה" במערכה זו. דבריו בכלל בנויים על דברי הפילוסופים. וזה ניתן להאמר גם על המערכה השנית, „מערכת האחדות". מושג אלוה מסוגנן כאן על טהרת הפילוסופיה ומיוסד הוא על דברי הפילוסופים, וביחוד על דברי מ י מ ו נ י

ב"מורה נבוכים" (גם דבריו על מ ש ה להלן, קל"ו, עמוד ב'; קס"ב, עמוד ב'; רנ"ו, עמוד ב', מיוסדים המה על דברי מימוני. אלא שהמחבר שלנו, לנכון, במתכוון אינו מזכיר שום פילוסוף בשמו, אף-על-פי שהשתמש הרבה גם בדברי רבי יהודה הלוי, באשר נראה להלן, ודברי פילוסופים אחרים). אבל במערכת זו הננו מוצאים את המעבר מהקדמה הפילוסופית להקבלה: אחרי בארן, שכל הפעולות השונות הבאות מאלוה אינן מכניסות רבוי באלוה, מפני ש"ההפכים הנראים מצד המקבלים הם" (ח', עמוד ב'; עיין מורה נבוכים חלק א', פרק נ"ג וחלק ב', פרק כ"ב), הוא מוסיף, שבנוגע לכתובים מורים על גשמיות יתבאר הדבר במערכות הבאות, ביחוד ב"שער האדם" וב"שער המרפכה". המחבר, איפוא, משתמש פה באופן הביאור הרגיל אצל הפילוסופים, שכל המבטאים הגשמיים והאנתרופומורפיים שבכתובים לא נאמרו על אלוה, אלא על "אור נברא", שאלוה מראה לבחיריו הנביאים בצורות גשמיות, שיש בהן איזה יסוד חמרי זך וספירי, אלא שלאור בהיר זה המחבר שלנו מכניס את בנינה של הקבלה, ולכאורה אפשר הוא, שהמחבר שלנו באמת עומד על אדמת הפילוסופיה בעיקרים רוחניות אלוה ובריאת יש מאין, כהרמב"ן, אשר את דבריו הוא מעתיק כאן. אבל אין הדבר כן:

אחר "לשפת האמונה" (כן קורא המחבר את שתי המערכות הראשונות, שהוא מצרפן לבעין הקדמה תיאורית של הקבלה) באה "לשפת השמות", הפוללת שלש מערכות: "שמות המדות", "שמות השוים" ו"שמות נגדות הפעלים". לשפה זו פותח המחבר בביאור המשנה בספר יצירה על-דבר עשר ספירות. וכאן המחבר מבאר, שאף-על-פי שאלוה אין לו שום נבול, ראש וסוף, מפל-מקום יש ראש וסוף באצילות, "והאצילות, שהם הספירות, הוא האלהות יתברך" (מ"ג, עמוד א'), "והאלהות אינו משתנה מדבר אל דבר", "כי הספירות, שהם הפחות, הם במאצילם עד עלות הרצון מאתו יתברך להעלות ולצאת מהפח אל הפועל". המחבר מקבל, איפוא, את פשרתו של לטיף, וכמובן פוגם הוא בזה את עיקר רוחניותו של אלוה בהכניסו את האור הבהיר למחיצתו של אלוה במציאות בכח, וממילא גם עיקר בריאת יש מאין נדחה ממקומו. ולא עוד, אלא עיקר בריאה אחרי העדר בכלל, באיזו מדה שתהיה, נדחה הוא בדבריו להלן, מאחר שהוא מזהיר, ש"עלות רצון" זו לא היתה, "בעניין זמן או המתנה או טורח ועמל חלילה" (צ"ט, עמוד א' ועוד).

בזה חזר המחבר ויסד את כל הבנין על יסודה התיאורי של הקבלה, שאין סוף הוא אור בהיר, שממנו נאצלו הספירות באצילות נ צ ח י ת. המחבר פמעט

מחפה הוא על העובדה, שדבריו פוגמים בשני עיקרים גדולים של מושג אלוה הפילוסופי, ונגלוי הדבר, שהוא היה אחד המקובלים העיוניים, שקשה היתה עליהם הפרידה מהעיקרים הפילוסופיים, ועשה כן בעל־כרחו.

בשלב המערכות על־דבר השמות המחבר אומר להביא רק את השמות היותר חשובים מן השמות הרבים שלכל ספירה וספירה, ורק כאלה, שקבל איש מפי איש, או שאפשר ללמד מתוך הפתובים (והמאמרים) או מתוך פעולותיו של הקדוש־ברוך־הוא (הוא מודה, איפוא, שלמד שמות מעצמו; עיין למעלה). בין שמות הספירות, שהוא מביא, הם:

פ ת ר ע ל י ו ן : מ ח ש ב ה (בהיר), אויר קדמון (סעדיה).

ח כ מ ה : רוח אלהים, לבוש.

ב י נ ה : בכור, אס־הבנים, אס־העולם, אור הלבוש, תוהו והוא הנקרא בלשון יון היולי, קו ירוק, מזל.

ח ס ד : אהבה, אברהם, ימין, אחד מרגלי המרכבה.

פ ח ד : נכורה, יצחק, שמאל, לוי, שור הבר והוא הזכר מבהמות בהררי אלה, סמא"5.

ת פ א ר ת : קו האמצעי, צורת זכר, מדת יעקב, אדם במרכבה, זכר, ישראל סבא, אב, איש, חתן, דעת (ע"ה, עמוד א'; ועיין גם פ"א, עמוד א'; צ', עמוד ב'; רס"א, עמוד א' — ועיין למעלה בנוגע למקומה של דעת במנין הספירות), מים ראשונים, ליתן הזכר.

נ צ ח : שוק הימין, עמוד הימיני, יכין, יום חמישי למספר הימים.

ה ו ד : סוד שוק השמאלי, עמוד השמאלי, בועז, יום ששי למספר הימים.

י ס ו ד : צדיק (יוסף? הוא אינו מזכיר את שמו), שכינה, עז־הדעת, ציון (ברזילי).

מ ל כ ו ת : צורת נקבה, פנסת ישראל, מדת דוד, שכינה, צפון, שמאל, שור, ברית, אש שחורה, קשת, פלה, מלכה, לבנה, מים תחתונים, מים אחרונים, אחורים, בתו של אברהם אבינו, ע ט ר ה, אצבע, מטטרון הנער, מינקת, סעודה קטנה, ירושלים (ברזילי), רשות היחיד, אשה, אתרוג, פרי עז־הדעת, חביון.

אין בידי לבאר: א) מפני מה נפקד השם „עטרה" בין השמות של תפארת, אחרי שעטרה ותפארת כמעט מוכן אחד להם בלשונם של המקובלים וגם בלשונו של ספר מערכת מפרק הבא ואילך? ב) מפני מה לא מנח

אצל נצח והוד אלא ארבעה שמות לכל אחד, אחרי שהמקובלים שזכרתי מזכירים כמה שמות בספירות אלו (בנוגע לזה אפשר הדבר, שהטעם הוא מפני שספירות אלו באמת אינן נזכרות הרבה גם בנוגע ל ת פ ק י ד י הספירות. וזכר לדבר, הספירות יסוד ומלכות, שנזכרות בתפקידים יותר מכל שאר הספירות, עולות הנה על כל שאר הספירות גם במספר שמותיהן בספר מערכת ובשאר הספרים שהזכרנו בענין זה למעלה).

בדרך כלל אפשר לאמר, שכל ספירה וספירה מרמות לאיזה יום בשבוע, לאיזו פנים או רגל במרכבה, לאיזה מפוככי לכת, לאיזה מארבעת יסודות, לאיזה מועד, לאיזו אות שבשמות י ה ו ה ו א ה י ה או לקוצה של איזו אות שבשמותיו של הקדוש-ברוך-הוא. אבל מן הרונגמאות, שהבאנו, אפשר לראות, שהיו מטיבעים שמות חדשים על-פי דרשות בכתובים ובדברי החכמים, ושבאמת לא היה כזה שום כלל קבוע. ואם כי אפשר לאמר, שבנוגע לשמות אחרים ויחסם לספירות ידועות יש כאן קצת הסכמה בין באי-כח הקבלה, הלא בעיקר הדבר הפלל השורר היה: „כל איש הישר בעיניו יעשה“. את נענועיו של המחבר שלנו על הפילוסופיה בהפרדו ממנה אפשר לראות גם כאן, בשער השמות: אחת המדות של בטר עליון היא, ש„היא הידיעה והיודע והיודע מפלל הש"ח והש"ת (= השניה והשלישית = חכמה ובינה)... עליה אין להרהר, כי מדותיה ישרות לא ידע אנוש ערפה, ועד כאן מנעת המחשבה באדם" (נ"ח, עמוד ב'): המחבר משתדל להחזיק בהעיון הפילוסופי הרק של אחרות „שכל ומשפיל ומושכל“, שמימוני משתמש בו, כדי לבוא מתוכו למושג-אלוה רוחני חיובי (הלכות יסודי התורה פרק ב' ומורה נבוכים חלק א', פרק ס"ח), אבל מיד הוא משתמט מן המסקנה הפילוסופית ושונה באנוסטיציסמוס של הקבלה.

ב„מערכת שמות השוים" (צ"ב — צ"ח) המחבר מעמיד את תורת העטרה במרכז כל תורת הקבלה. ב„מערכת שמות המדות" הוא מזכיר את השם „עטרה" בבחינת אחד שמותיה הנדרפים של ספירת „מלכות". ועתה הוא הולך ומבאר, שמלבד השמות הנדרפים, שהזכיר אצל כל ספירה, כל ספירה וספירה יכולה היא להקרא באותם שמות עצמם, המיוחדים לשאר הספירות, מכח יחסה של כל ספירה ל„עטרה". הספירה מלכות נקראת „עטרה", מפני שהיא האחרונה שבספירות והיא משמשת צנור האחרון לכל השפע הבא ממעל. אבל באמת כח העטרה הוא הבריח התיכון, המכריח את כל הספירות ומאחדן לאחד. פעולת העטרה, שהיא השפעת הכחות ממקור

דו־פּרָצוּפִים, מִתּוֹךְ הַתְּאַחְדוּתָם הַפְּנִימִית שֶׁל הַיִּסּוּדוֹת שֶׁל זְכוּרוֹת וּנְקֻבוֹת, היא הפעולה המשותפת לכל הספירות, ועל כן העטרה היא המוטיב המשותף לכל התנועה שבעולם האצילות. את הרעיון הזה אפשר לבאר על־פי רמיון, שָׁמַנְם לֹא רִאִיתוּ אֶצֶל שׁוּם אֶחָד מֵהַמְּקוּבָלִים (ואולי מְרוֹמוֹ הוּא בְּפִירוּשׁ הַרֵאב"ד לְסֵפֶר יְצִירָה פֶּרֶק א', מ"א: שֶׁכֵּל פִּרְטִיה וּכְלָלֶיהָ נִחְקָקוּ בְּאָדָם), הַעוֹשִׂים תּוֹרַת הָעֵטְרָה לְמַרְכְּזוֹ שִׁיטוּתֵיהֶם, אֲבָל יֵשׁ בּוֹ כְּדֵי לְקַרֵּב אֶת מוֹכְנֵוֹ שֶׁל הָעֵנִיּוֹן גַּם לְמִי שֶׁאִינוֹ רְגִיל בְּפִרְטֵיהָ שֶׁל הַקְּבֵלָה: מִשָּׁל לְמָה הִרְבֵּר דּוּמָה? לְפָסֵל, שְׂרוּצָה לְהַבִּיעַ אֶת הָרַעִיּוֹן, שֶׁכֵּל עִיקְרוֹ שֶׁל אָדָם אִינוֹ אֵלָּא לְשֵׁם חַיִּים שֶׁל אֲהַבָּה מִיְנִית, וְעַל כֵּן הוּא הוֹלֵךְ וּמַחְטֵב אֶת כָּל הַפָּסֵל בְּמוֹטִיב שֶׁל הָעֵטְרָה. כָּל אֲבָר וְאֲבָר מִקְּבֵל, בְּמַדָּה הָאֲפִשְׂרִית, מְבַלֵּי טְשֻטוּשׁ צוּרְתוֹ הַמְּיוּחָדָה שֶׁל אוֹתוֹ אֲבָר, צוּרָה שִׁישׁ בַּה זֶרֶם זֶרֶם לְצוּרַת הָעֵטְרָה, וְגַם שֻׁטְחוֹ שֶׁל כָּל הַגּוֹף מְכוּסָה הוּא שְׂרָטוּטִים אֹרְנָמֵנְטִיִּים, שִׁישׁ בְּהֵם רְמוּזִים לְצוּרַת הָעֵטְרָה (עֵיין, לְמִשָּׁל, מוֹטִיב הַכְּרוּבִים ב, "צוּרַת הַבַּיִת" שֶׁל (שְׁלֹמֹה ו) יַחְזַקְאֵל). אוֹ דְמִיּוֹן יוֹתֵר מֵתַאִים לְעֵנִינְנוֹ: צִיִּיר לְעִצְמֶךָ, שֶׁבְּאֵמַת הִרְבֵּר כֵּן הוּא, שֶׁכֵּל עִיקְרוֹ שֶׁל אָדָם אִינוֹ אֵלָּא חַיִּים שֶׁל אֲהַבָּה מִיְנִית, וְשֶׁכֵּל שְׂאֵר הַתְּפִקִּידִים אִינֵם אֵלָּא מִשְׁמָשִׂים לְמַטְרָה יְחִידָה זוֹ. וּבְהַסְפֵם לְתַפְקִידוֹ זֶה שֶׁל הָאָדָם הֵם גַּם מְבַנֵּה נוֹף, תְּנוּעַת חַיּוֹ וְתַכּוֹנַת נַפְשׁוֹ. גּוֹפּוֹ בְּנוֹי הוּא מֵתַאִים דְּקִים, שֶׁכֵּל אֶחָד מֵהֶם עֲשׂוּי הוּא בְּצוּרַת הָעֵטְרָה, וְכָל אֲבָר וְאֲבָר בְּאֵמַת אִינוֹ אֵלָּא בְּטוֹי חֲדָשׁ וְשׁוֹנָה לְצוּרַת הָעֵטְרָה. וְכָל הַתְּפִקִּידִים הַפִּזְיּוֹלוֹגִיִּים שֶׁבְּנוֹ הָאָדָם אִינֵם אֵלָּא תְּפִקִּידִים מִשְׁמָשִׂים לְהַתְּפִקִּיד הָעִיקְרִי הָאֶחָד, תְּפִקִּיד הָאֲהַבָּה הַמִּיְנִית. כָּל חַיּוֹ שֶׁל הָאָדָם בְּשֵׁנוֹתָיו שֶׁל אֵי־בְנֵרוֹת אִינֵם אֵלָּא הֵן כֵּן הֵן לְתַפְקִידוֹ הַגְּדוֹל בְּשֵׁנוֹת הַבְּנֵרוֹת הַמִּיְנִית, וְכָל חַיּוֹ אַחֲרֵי יְמֵי גְדוּלְתָהּ שֶׁל הַבְּנֵרוֹת הַמִּיְנִית, אִינֵם אֵלָּא חַיִּים שֶׁל יְרִידָה וְהַתְּנוּנוּת, שֶׁבְּאֵמַת אִינֵם אֵלָּא שִׁישׁ יְרִים שֶׁל הַחַיִּים הָעִיקְרִיִּים, וּבִשְׁעָה שׁוֹיֵק הָאֶחָרוֹן שֶׁל הָאֲהַבָּה הַמִּיְנִית כִּלָּה וּכְבָה, גַּם זִיקָם הָאֶחָרוֹן שֶׁל הַחַיִּים כִּלָּה וּכְבָה. וְגַם הַתְּפִקִּידִים הַנְּפִשִׁיִּים, הַקְּטָנִים וְהַגְּדוֹלִים, מִן הַהִשְׁנָה הַחוּשִׁית הַיּוֹתֵר פְּשׁוּטָה וְשִׁפְלָה עַד לְמְרוֹמֵי הַהִשְׁנָה הַשְּׂכֵלִית וְהָאֵמְנוֹתִית — כָּל עִיקְרָם אִינֵם אֵלָּא תְּפִקִּידִים מִשְׁמָשִׂים כְּדֵי לְהַכִּיֵּא אֶת רִגְשׁ הָאֲהַבָּה הַמִּיְנִית לְמְרוֹם פְּסַנְתָּהּ. וּמֵאַחַר שֶׁכֵּן הוּא, גְּלוֹי הוּא, שֶׁתְּפִקִּיד הָעֵטְרָה מְקוּרָו בְּמֵוֹחַ, מְרַכְזוֹ תַּחַת הַקִּיבָה (יְרִידָה הָאֶלְכֵסְנֵרְדוֹנִי קוֹרָא לְהַתְּאוּוֹת הַמִּיְנִית "מָה שֶׁתַּחַת הַקִּיבָה") וְסוֹפוֹ בְּטַבְעַת, בְּעֵטְרָה מִמֶּשׁ.

וְעַכְשֵׁיו צָרָה לְדְמִיּוֹן זֶה אֶת הָרַעִיּוֹן שֶׁל "אָדָם קְרָמוֹן" בְּתוֹרַת הַקְּבֵלָה, וְהָרִי תּוֹרַת הָעֵטְרָה בְּכַחֲנֵת תּוֹרַתָהּ הַמְּרַפּוּזִית שֶׁל הַקְּבֵלָה לְפָנֶיךָ: תְּפִקִּיד

העטרה באמת כבר מתחיל בכתר עליון (צ"ב — צ"ג), אלא שספירה זו היא בכלל תורת הנעלם וצריך למעט הדבור בה בכל האפשר\*. ואמנם מחכמה ואילך כל ספירה וספירה יש לה תפקיד מפורש בקשר את העטרה. העטרה, איפוא, היא בבחינת ספירה בפני עצמה, אלא שהיא משותפת לכל ספירה וספירה במדת תפקידה. מרובה של עטרה הוא בספירת, "תפארת", שהיא מכוונה נגד גו האדם בבחינת נושא האברים (עיון למעלה בבהיר ולהלן בציוור). מחברנו סומך את תורתו זו על המליצה, "עטרת תפארת לעמוסי בטן" בקידוש לבנה, ומטעם לא נודע לי הוא אינו מזכיר בשום מקום מליצת הכתוב בשיר-השירים, "בעטרה שעטרה לו אמו", כשאר המקובלים שהזכרתי בענין זה (ואמנם סומך הוא לפעמים תורה זו אל דברי הכתוב (במלכים א', ח', כ"ו): "ויהוה נתן חכמה לשלמה... ויהי שלום" ומביא את הענין בקשר את דרשת החכמים: "אמר הקדוש-ברוך-הוא: הואיל ושמן בשמי, אתן לך את בתי" (שהיא חכמה, שהיא עטרה), שהיא בת-השלום, כמאמר החכמים: "כל שלמה האָמור בשיר-השירים קודש, חוץ מאחד", מפני שענינו של כל שלמה בשיר-השירים הוא, "מלך שהשלום שלו". ומתוך רעיון זה של השתתפותו של תפקיד העטרה את כל הספירות הוא בא לידי, "שמות השוים", ענין מערכת זו: על-פי קבלה מפי אחרים ועל-פי דרשה מכתובים שבמקרא וממאמרים שבתלמוד הוא הולך ומוכיח, שעטרה נקראת כמעט בכל השמות היותר מכריעים ומהותיים, שהספירות האחרות נקראו בהם. ומאחר שפן הוא, הרי אפשר לסמן את כל ספירה וספירה בשמותיהן של כל שאר הספירות. ואמנם גלוי הוא, שפונתו היא, שצריך אתה לדרק בזה בתנאיהם המיוחדים של הענינים במקרא ותלמוד, שאתה בא לפרש על-פי דרך זו. ואולם גם זה גלוי הוא, שדרך זו מוליכה לתוהו וכוהו בדרשות המקובלים. וכדי לחזק את דבריו בתורת העטרה המחבר עובר פאן את גבול הענין של שמות השוים על-ידי הקדימו את המאוחר ורמזו לדבריו במערכות ושערים, שמקומם השיטתי הוא אחרי, "לשנת השמות": ערך תפקידה של העטרה שבעולם האצילות מתגלה בכל החיים הדתיים והמוסריים של האדם. ,,ואלה תולדות השמים' יספר בפעולות העטרה בעולם השפל ככת התפארת... וכדי האָרון רמזו להם, והם ה ש ד י ם , שנאמר: ,,שני שריך כשני עפרים תאומי

\* דוק: כתר ועטרה שמות נרדפים המה, אבל חוץ מעזריאל פירוש שיר-השירים ו' עמוד ב', לא מצאתי זה בספרי המקובלים; ואולם מרומי הוא כוהר כראשית פרשה ב', עמוד כ' ועוד; עיון להלן ובהערה בסוף הענין.

צביה" ... וכבר אָמרו רבותינו ז"ל ב ה א ר כ ת ה ב ד י ם , ש ה י ו ב ל ט ו ת " כ ש נ י ד ר י א ש ׁה , כ י מ ש ׁם י ו נ ק ו ת ה פ ל , ו ר א ו י , ש ל א י ס ו ר ו מ ן ה ט ב ע ו ת " (צ"ה, עמוד ב'; ועיין לשמוש לשון זו, "טבעת" במקום, "עטרה", גם דף צ"ח, עמוד א'; ובדף קפ"א, עמוד א', הוא משתמש גם בשם, "המעור", שהוא השם המקורי שביצירה, שממנו נתפשטה תורת העטרה). וכשם שבעולם האצילות הפל תלוי בעטרה, וכשם שבית-המקדש וכמעט כל המצוות הדתיות המעשיות מרמזים הם לתפקידה של העטרה הכלולה בכל הספירות, בן גם בחייו המוסריים של האדם העטרה והתאוה היותר גדולה והיותר מרפזית, התלויה בה, הן מכריעות בחייו ובהשפעתו על חיי הצבור והמשכת השפע מעולם העליון לעולם השפל: "כל התאוות, בין לטוב בין לרע, הם תלויים בעטרה של אדם, כי בה יתקדש ויתטהר האדם ויתמא כפי רצונו" (קפ"א). ובאמת, כל הפוננה בכריאָה היתה לתפקידו המיני של האדם. העטרה היא שמאל ומדת הדיון, היא מקורו החיובי של הרע בעולם, אבל אי-אפשר היה לעולם בלי עטרה. עיקר הכריאָה הוא התבדלות של טוב ורע, וכלי עטרה אין רע, ואין תאוה, ואין ישוב העולם. כל הרעות הטבעיות מקורן הוא בעטרה, שהיא מדת-הדיון, וכל הרעות המוסריות מקורן הוא בעטרה, בתפקיד העטרה של האדם, כי כל הכחות וכל התאוות, בין לטוב ובין לרע, משועפדים הם לגברתם המושלת בכיפה של כל המציאות, העליונה והתחתונה, וכולם לא נבראו אלא בשבילה, כדי לשמשה ולפרנס בזה את א פ ש ר ו ת ה מ צ י א ו ת . כי כשם שאי-אפשר לעולם שיברא במדת הדיון לברה, כך אי-אפשר לעולם בלי מדת הדיון, שהיא העטרה ותפקידה הכוללים (קי"ג, עמוד ב'; קכ"ג (= קכ"ב), עמוד א': "העטרה היא חרב המתהפכת" — מליצה מצויה בכמה מקומות; קכ"א (= קכ"ג), עמוד ב'; קכ"ה, עמוד ב'; קל"ד — קל"ה ועוד).

בתורת העטרה במערכת שמות השוים המחבר באמת כבר הציע לפני הקורא את שיטתה של הקבלה ביסודותיה היותר מהותיים, והוא מסיים את לשפת השמות בטבלא, "שמות נגזרות הפעלים", פלומר, טבלא של ההפכים בעולם האצילות, פעין פסא רחמים וכסא דין, תורה שבכתב ותורה שבעל-פה, טוב ורע, פסא וזהב, וכדומה מן שמות ההפכים, שספירות שונות נקראו בהם. וגם כאן המחבר מטעים, שההפכים מתחלקים הם בכחינת דו-רצופים ומתוך תורת העטרה (צ"ח — צ"ט, עיין תחילה וסוף). ובמערכת הבאָה הוא משלים את צורת העולם שלו בנתנו לנו ציור מסדר הספירות בעולם האצילות:

„וְסֵדֶר צִיּוֹר מְקוֹם הַסְפִירוֹת  
 הוּא כִּי: ג' הָרָא שׁוֹנוֹת  
 זו עַל-גַּב זוּ מִמֶּשׁ, וְלִמְטָה  
 מֵהֶם, לְצַד יְמִין, ח ס ד,  
 וְלְצַד שְׂמָאל פֶּחַד לְעוֹמְתוֹ,  
 וְלִמְטָה מֵהֶם, בֵּין חֶסֶד וּפְחַד,  
 ה ת"ת (הַתְּפָאֵרֶת) נוֹטָה  
 כְּלָפִי חֶסֶד, וְלִמְטָה מֵת"ת, אֵל  
 הַיְמִין, נִצְחָה, תַּחַת חֶסֶד,  
 וְלְצַד הַשְּׂמָאל, לְעוֹמֵת נִצְחָה,  
 תַּחַת הַפְּחַד, הוֹד, תַּחַת פְּחַד  
 זוֹה לְעוֹמֵת זֶה, וְלִמְטָה מֵהֶם,  
 בֵּין נִצְחָה וְהוֹד, תַּחַת הַת"ת,  
 י ס ו ד נוֹטָה אֵל הַשְּׂמָאל קֶצֶת,  
 וְהַמְּלָכוֹת תַּחַת הַיְסוּד,  
 נוֹטָה יוֹתֵר אֵל הַשְּׂמָאל מִן הַיְסוּד  
 (ק"ב, עֲמוּד ב').

בְּצִיּוּרוֹ זֶה הַמַּחְבֵּר מְגַלֵּה אֶת כָּל  
 דַּעְתּוֹ, שֶׁצִּיּוֹר הַסְפִירוֹת „שֶׁהוּ  
 הָאֱלֹהוֹת“, מְכוּוֹן הוּא בְּכַחֲנִית  
 צִיּוֹר אֹר בְּהִיר גְּשָׁמִי, אֲשֶׁר  
 בְּכָל זְכוּתוֹ וְדַקּוּתוֹ, הָרִי נֶשֶׁם  
 הוּא; גֶּשֶׁם סְפִירֵי וּשְׁפִירֵי,  
 אֲבָל גֶּשֶׁם בְּלִי סֶפֶק.

אַרְבַּעַת הַפְּרָקִים הַבְּאִיִּם,  
 מַעְרַכַת הַטַּעַם וּמַעְרַכַת הַהִרְסָה,  
 וְשַׁעַר הָאָדָם וְשַׁעַר הַמְּרַכְבָּה,  
 מְבַאֲרִים בְּאִרְיֹכּוֹת אוֹתָם  
 הַיְסוּדוֹת הַמַּהוּתִיִּים, שֶׁהַמַּחְבֵּר  
 רָמַז עֲלֵיהֶם וְכִבֵּר הַשְּׂתַמֵּשׁ  
 בָּהֶם בְּהִרְצָאָתוֹ שֶׁל תּוֹרַת  
 הָעֵטְרָה. שְׁנֵי הַפְּרָקִים,  
 מַעְרַכַת הַטַּעַם וְשַׁעַר הַהִרְסָה  
 בְּנוּיִים הֵם עַל דְּבָרָיו שֶׁל  
 יְהוּדָה הַלֵּוִי, שֶׁשׁוֹרֵשׁ הָאֱמוּנָה  
 וְשׁוֹרֵשׁ הַמְּרִי אֶחָד הֵמָּה  
 (כּוֹזְרֵי מ"א, סִימָן ע"ז). בְּרַעִיוֹנוֹ  
 זֶה שֶׁל הַלֵּוִי כִּבֵּר מִשְׁתַּמֵּשׁ  
 עֲזִירֵאל בְּפִירוּשׁ עֵשֶׂר סְפִירוֹת  
 שְׁלוֹ (ב', עֲמוּד א'), אֲבָל  
 בַּעַל הַמַּעְרַכַת מְנִיחוֹ לְיְסוּד  
 כָּל סִפְרוֹ. הַמְּלֹת „טַעַם“  
 וְ„הִרְסָה“ מִשְׁתַּמְעִים כֹּאֵן  
 בְּכַחֲנִית הַפְּכִים כִּבְלִשׁוֹנֵנוּ  
 הַיּוֹם הַמְּלֹת „חַיּוּב“  
 וְ„שְׁלִיחָה“: יַחֲסוּ שֶׁל  
 הָאָדָם לְרִשְׁמֵי הָאֱלֹהוֹת  
 בְּעוֹלָם הַשְּׁפֵל הוּא  
 הַמְּכִרִיעַ לְזִכּוּת וְלַחֻבָּה,  
 וְהַפֵּל עַל-פִּי הָעֵטְרָה  
 וְתַפְקִידָהּ. הַרְעִיּוֹן  
 הַזֶּה כִּבֵּר מוֹקֶדֶם הוּא  
 בְּמַעְרַכַת שְׁמוֹת הַשְּׁוִיִּם  
 (עֵינִן לְמַעַלְהָ), אֲלֵא שֶׁבְּשְׁנֵי  
 פְּרָקִים אֱלֵהָ, בְּצִיּוּרוֹ  
 שְׁנֵי הַפְּרָקִים עַל-דְּבַר  
 הַקֶּבֶל שֶׁבֵּין בְּנֵי  
 הָאָדָם הַתַּחְתּוֹן וּבְנֵי  
 הָאָדָם הָעֲלִיּוֹן (שַׁעַר  
 הָאָדָם וְשַׁעַר הַמְּרַכְבָּה),  
 הַמַּחְבֵּר מְבַאֵר אֶת פְּרָטֵי  
 הָעֵינִין מִתּוֹךְ כִּמָּה  
 וְכִמָּה דְרָשׁוֹת בְּמִקְרָא  
 וְתַלְמוּד וְכִטְעָמֵי מִצּוּוֹת.  
 מִטְרַתּוֹ שֶׁל הַמַּחְבֵּר  
 הִיא לְהוֹכִיחַ, שֶׁתּוֹרַת  
 הַקְּבֵלָה הִיא תּוֹרַת  
 הַמְּרַכְבָּה שֶׁל יַחְזָקָאל,  
 כִּפִּי שֶׁהִיָּתָה מְקוּבְּלָה  
 אִישׁ מִפִּי אִישׁ מִפִּי מִשָּׁה  
 רַבְּנוּ עַל-יְהִי-שְׁלוֹם. הַמַּחְבֵּר  
 מִשְׁתַּדֵּל מְאֹד לְבַאֵר  
 אֶת הָרַעִיּוֹן שֶׁל אַחַדוֹת  
 הַשׁוֹרֵשׁ שֶׁל

ציור הספירות:

כתר  
 חכמה } ראש  
 בינה }

פחד — שמאל

ימין — חסד

תפארת

גו (עולם)

שוק הימין — נצח

שוק השמאל — הוד

יסוד } כרית  
 מלכות } דו־פרצופים

אמונה ומרי, א וטעם והריסה. ביחוד הוא מכאן זה על-פי הקבלה של מעשי הצדיקים ההיסטוריים והרשעים ההיסטוריים. ישראל במעשה העגל, במדבר וכימי ירבעם בן נבט, והנשים בימי ירמיהו, שהיו מקוננות על בטול עבודת „מלכת השמים“, וגם רשעים היסטוריים אחרים, כוונתם רצויה היתה. המה בקשו להמשיך את השפע מעולם האצילות על-ידי מעשי העבודה שלהם, ובכלל ידעו את הרכיבים המוליכים אל המטרה, אלא שטעו באיזון פרטים טכניים בנוגע לתפקידיה של העטרה במובנה הפולל והמקיף, ועל-כן נענשו בעונשים הראויים להם, הפל לפי טעותם בתורה מרכזית זו (וגם בזה ניפרת היא השפעתו של הלוי (עיין פזרי מ"א, סימן צ"ב וכו').

ב, „שער העולם“ המחבר משתדל לקבוע את היחס שבין ארבעה יסודות: אש, רוח, מים, עפר ושאר עניני העולם השפל ובין עולם הספירות, ענין שהיה רופף מאד בידי המקובלים העיוניים (עיין למעלה). והוא הולך ומכאן את הענין המסופך הזה על-פי תורת שמות השוים, שספירה ידועה נקראת מים או אש (רכ"ג, עמוד א': „חסד המים ופחד האש“ וכו'), והפל, כמובן, מתוך העטרה ובשבילה (רכ"ב, עמוד ב': „על העטרה אָמר הפתוב הפל היה מן העפר, כי משם יסעו ושם יחנו, כי היא עולם הנשמות... כי כל אחת כלולה מהפל, אלא שפל אחד מן היסודות הוא יסוד וכן לפעולות הנמשכות למטה בעולם השפל על-ידי העטרה“). וכאן גלוי הדבר, עד כמה תלוי המחבר שלנו בפירוש ספר יצירה של סעדיה ותורת שני האוירים שלו, „אויר קדמון“ ו„אויר תחתון“ (ר"א, עמוד א'; רכ"א, עמוד ב' — רכ"ב, עמוד א'), שהוא משתמש בה פאן בהשתדלותו לכור מתוך תורת הנגלים של הפילוסופים אותם היסודות, שאפשר לאחדם עם תורת הספירות של המקובלים, על-פי ההקבלה של „עולם שנה נפש“ בספר יצירה. תמונת העולם של הקבלה בהצעתו של ספר מערכת כבר התרחקה הרבה מזו של סעדיה, בהתרפכות והתקפלות, אבל גלוי הדבר להקורא בעיון, עד כמה השפעתו של סעדיה היתה גורם חשוב בהתפתחותה של תמונת העולם של הקבלה. וזה ניתן להאמר גם על השפעתו של פרוזילי: דרשתו של פרוזילי, ששיבתו של הקדוש-ברוך-הוא למקדש של מעלה אחרי בנינו העתיד של בית-המקדש של מטה מרמות לסדר הענינים בעולם המרפכה ולהקשר שבין מאורעות ומעשה האדם בעולם התחתון ובין המשכת השפע מעולם המרפכה, נתרחבה בספר המערכת ל„תורת התשובה“. תורה זו אין לה אלא זכר קל בדברי המקובלים שלפני בעל מערכת (בנוגע לספר התמונה עיין הערה בסוף הענין), וגם במערכת עצמו אין פאן שום

מקום מוגבל, שבו המחבר מכאר את דבריו באור מספיק. אבל הקורא בעיון מוצא הוא כאן, כמעט בין השיטים, את תורת ה"ארתגנא" של המסתוריים הערביים (עיון בפרך הבא בפרק על-דבר סעדיה). ענינה של תורה זו הוא: בראשית האצילות הפל יצא מתוך המחשבה (= נקודה סתימא) ונתפשט להויה רבת-הגוונים על-פי כח פעולתה של העטרה, מקור התאוה והרע. עיקר ההויה והאצילות הוא מלחמת הטוב ברע תחת ממשלתה של העטרה. אבל פל המציאות תחת ממשלת העטרה משועבדת היא לחוק התקופות, חוק ה ש מ ט ה, או השמטות. מובנו של חוק התקופות הוא זה שברעיון החכמים: "שיתא אפי שנין עלמא וחד חרוב", שהמחבר שלנו עוסק בו ב"שער השביעיות" (עיון להלן ובהערה בסוף). לתקופת התקופות, שפל אחת מהן עולה על זו שלפניה במדרגת הטוב שבמציאות, כשהיצר הרע שבעטרה יכובש לגמרי, ולא תהיה כאן שום תאוה, אָז הפל ישוב אל המקור הראשון, למחשבה (נקודה סתימא), שממנה יצָאָה כל האצילות. וזה הוא סוד התשובה (= ת"ש שבמערכת, פ"ג, עמוד א'; צ"ה, עמוד ב'; צ"ט, עמוד א'; קכ"ו, עמוד ב'; קכ"ט, עמוד א'; ר"ג, עמוד ב'; ר"ו, עמוד ב'; רי"ו — רי"ז, רנ"ד; רס"ז, עמוד א' ועוד).

בשערים האחרונים: שער השביעיות, שער השמיניות, שער העשיריות, ושער השם (שמתחלק לפרקים: שער השם, כוונת הזכרת השם, כוונת הקדושה, כוונת הקדיש, כוונת ברכו וקריאת שמע) המחבר אינו מוסיף שום שרטוט מהותי חשוב על הצעתו השיטתית. השערים האלה, פנראה, נכתבו כמאמרים בפני עצמם, או מאוחדים בספר אחד, ק ד ס לספר מערכת עצמו, שבו כבר השתמש המחבר במושגים ומליצות, שנתפתחו ונשתכללו בשערים אלה, ואחרי כתבו את ספרו "מערכת אלהות", שבאמת שלם הוא לכל צדדיו, צרפם לספר זה בעין "הוספה". ואולם אפשר לאמר, שאם, שכנראה, הפרקים האלה אינם חלק מהותי של השיטה, הלא ממלאים הם תפקיד חשוב במקומם עכשיו. מארבעת הראשים, שזכרנו, ספר מערכת מכאר הוא בהמשך ההרצאה השיטתית את הראשים נקודה סתימא, אָדָם קדמון וסוד הזיווג באופן מספיק. לא כן בנוגע לסימבוליסמוס של הקבלה. היסוד החשוב הזה נזכר הוא, אָמנָם, בכמה מקומות בספר מערכת, אבל רק ברמז, מבלי ביאור מספיק. וגלוי הוא, שהמחבר סמך בזה על דבריו בשערים האחרונים. שלשת השערים המספריים מבארים כמה וכמה מצוות ומאורעות היסטוריים, שמספרים ידועים תופסים בהם מקום חשוב, מתוך

היחסים המספריים שבמרכבה, על-פי צירופי שמות ואותיות שונים, נוטריקון ונימטריאות. כל צירוף וצירוף יש לו תפקידים מיוחדים הרבה, הכל לפי זמני ממשלתו בשנה, חודש, שבוע, יום ושעה, ויחוסו לשאר הצירופים המושלים אָז. הרבה מהנאמר בשערים אלה מקורו הוא בהקבלה „עולם שנה נפש“ שבספר יצירה, שעליו נבנה השער האחרון של ההרצאה השיטתית של הספר (שער העולם). ובאמת גלוי הוא, שהמחבר מתחיל את סדור דבריו על המספרים ממספר ש ב ע ה, מפני שכבר עסק במספרים הקודמים בכמה מקומות בספרו\*. בשערים האחרונים על-דבר השם, קדושות, ברכות ותפלות, משתמש המחבר בדברי כל המחברים שהזכרנו, מדונולו עד לטיף. ואָמנם אפשר לאמר, שהשפעתם של שני פילוסופים ניכרת היא בכל השערים הנוספים בבליטה יתירה מזו של סופרים אחרים. פוונתי היא לסעדיה ולרבי יהודה הלוי. מסעדיה בעל המערכת מקבל את תורת ההקבלה שבין העשיריות: עשר ספירות ועשרת הרברות ותורת הקולות הנראים (רנ"ו, עמוד ב'), תורה שהשפיעה הרבה על התפתחות תורת-הקול שבזוהר (עיין להלן). ומיהודה הלוי הוא מקבל את תורת היחס שבין השם המורכב „אהיהוה“ לשאר האותיות, תורה שממנה יתר ופנה להתפתחות כל תורת צירופי שמות ואותיות ואֶלפא-ביתות (עיין בראש שער השם, רנ"ח, עמוד א'; ועיין גם רס"ז, עמוד א'). בשערים האחרונים האלה, בשערים המספריים ושער השם, בעל המערכת מבאר כמה וכמה ענינים במקרא ובתלמוד, מובנם הנסתר של מאורעות היסטוריים, מצוות ודינים, קדושות, ברכות ותפלות, בדברים שיש בהם פיוס ופתוי. דרך דרשה זו נתקבלה בזוהר וכל הבאים אחריו, ועל-ידי דרשות ממין הזה מצאָה הקבלה את דרכה לתוך לבות היהודים במשך הדורות. ועד היום הזה גדול פחה של הקבלה בזה, שהיא מלכבת את ההמון, הנוהה אחר יחסים מסתוריים בדרשות מן המין הזה. ביחוד חשובה היא דרשתו המרכזית בענין טעמי מצוות על-פי מאמרו של רבי

\* עיין, למשל, בשער העולם, רל"ב, א', בענין שלש משמרות: „שלישית אשה מספרת עם בעלה, כי אז הוא שמוש התפארת בדריפוצפיו, ביחוד לדעת רבי נתן, אבל לדעת רבי, שאמר: תינוק יונק משרי אמו, רמזו בתינוק לעטרה, שהיא הנער (אמור?), ומשמרה זו מקבלת ומומנת פרנסה לבכיות... ואמרו ז"ל: „שלוש שעות ראשונות יושב וזו את כל העולם...“... התפארת נקראָה עולם... ובענין שאמרו: „הביט בתורה וברא (בו) את העולם“, והכוונה, שהת"ש הביטה בשניה (— חכמה) הנקראת תורה קדומה... והמציאה את הבנין מאותה הבטה“ — לענין הבטה זו עיין למעלה על-דבר θεολογία כרבריהם של אריסטו ופלוטינוס.

שמלאי (שלמאי, בבלי מפות כ"ג, עמוד ב'), שמתרי"ג מצוות, רמ"ח מצוות עשה הן כנגד רמ"ח אבריו של אדם, ושם"ה מצוות לא תעשה כמנין ימות החמה, והמחבר שלנו משנה בזה, שהוא מכוון שם"ה מצוות לא תעשה כנגד שם"ה גידים שבאדם. דרשה זו הוא מרפיב על תורת הרמות שבין אדם עליון ואדם תחתון, וזה פותח לו שערים רבים בדרשת טעמי מצוות וביחס שבין קיום המצוות על-ידי אדם התחתון ובין המשכת השפע מרמ"ח אבריו ושם"ה גידיו של אדם עליון (שער האדם, ר', עמוד ב'; ועיין גם קל"ד — קל"ה; קל"ח; קע"ה; ק"ז; ר"ז — ר"ח ועוד). בעל המערכת אינו מטעים את היחס שבין מנין המצוות ומנין האברים והגידים שבאדם קדמון ואדם תחתון ובין מנין ימות החמה, אבל גלוי הוא, שדרשה תלמודית זו היא אחד המקורות של ההקבלה „עולם שנה נפש" שבספר יצירה, שממנה התפתחה תמונת העולם של הקבלה. גם בענין טעמי מצוות הגדיל בעל המערכת לעשות יותר מכל אשר לפניו, ודבריו בזה שמשו צלם ודמות לבעל „רעיא מהימנא" שבזוהר. ביחוד אפשר לאמר כך בנוגע להשתמשותו של בעל המערכת באגדת היחס שבין הלבנה והשמש: „לכי ומעטי את עצמך" שבספרות התלמודית; הסופרים שלפני מערכת נוגעים באגדה זו לפעמים, בעל מערכת משתמש בה הרבה מאד, ובזוהר אגדה זו כמעט שערך תורה מרכזית לה.

ס פ ר ה ז ו ה ר , או, בשמו הרגיל, ה ז ו ה ר ה ק ד ו ש :  
 הסופרים היותר מכריעים שבין מערכת וזוהר הם מ ש ה ד י ל י א ו ן  
 ו א ב ר ה ס א ב ו ל ע פ י א . בשני הסופרים האלה חוקרי הקבלה בשני  
 הדורות שלפנינו כבר נתנו את עיניהם בבחינת מחברי הזוהר. יש שיחסו  
 את הזוהר לזה, ויש שיחסו אותו לזה, אבל בלי ספק הצדק עם אלה (כן, למשל,  
 יילינסק), הסוברים, שמחברים רבים היו לזוהר, וביניהם גם שני הסופרים  
 הנזכרים. אלא שמתוך השקפתנו כאן, כלומר, מתוך החקירה בהתפתחותה  
 הפנימית של הקבלה, בתיאוריה ובתמונת העולם, לא הרווחנו הרבה ממסקנה  
 זו. אפשר להראות, שכמה מקומות בזוהר יש להם מקבילים בספריו של  
 אבולעפיא, וכן גם אפשר להראות, שמקומות אחרים בזוהר יש להם מקבילים  
 בספריו של משה די ליאון. אבל, מלבד שאין הדבר יוצא כלל מגדר האפשר,  
 שהסופרים האלה העתיקו דברים מן הזוהר, הלא הידיעה, ששני הסופרים  
 האלה, הידועים לנו בשמותם מתוך ספריהם (או סופרים אחרים), השתתפו  
 בזוהר, רק אן היתה חשובה מאד, אם ה פ נ י ס ה ח ד ש ו ת שבקבלה

שבשיטת הזוהר מצאו את ביאורן מתוך ספריהם של שני הסופרים האלה (או של סופרים אחרים בני דורם). ואולם האמת היא, שאין הדבר כן. אָמנם אפשר למצוא בספריהם של די ליאון ואבולעפיא רמזים קלים להענינים שנתחדשו בזוהר, אבל כן אפשר למצוא כאלה גם בספרי המקובלים העיוניים שקדמו למערכת, שמעולם לא הובאו בקשר את שאלת מחברי הזוהר. ולא עוד, אלא שחידושו היותר מובהק של הזוהר, תורת „תיקוני דרישא ודריקנא” (קליעות הראש והזקן), לא נמצא לו רמז לא בספריו של אבולעפיא ולא בספריו של די ליאון (אָמנם, אני לא ראיתי את כל ספריהם, אבל ראיתי את היותר חשובים והיותר מכריעים שנדפסו; גם לא ראיתי שום הקבלה ממין זה לאחד החוקרים, שעסקו בעניננו). הגרעינים הזעירים לתורה זו (ולשאר סימני אָדֶם־קדמון התלויים בה) אָנו מוצאים דוקא בספריהם של המקובלים העיוניים היותר פילוסופיים שבין בהיר ומערכת, לטיף ובעל „פירוש הראב”ד” לספר יצירה (עיין בהערה בסוף הענין). בכלל אפשר לאמר, שהשפעתו של אבולעפיא ניכרת ביחוד באותם חלקי הזוהר, העוסקים בצירופי שמות, אותיות, נקודות וטעמים, בעוד שזו של די ליאון ניכרת היא ביחוד באותם חלקי הזוהר, העוסקים בפיתוח תמונת העולם של הקבלה (וגם בטעמי מצוות). אלא שאין אָנו מרויחים בזה הרבה. אמת, שאבולעפיא, בספריו, מפליג הרבה בסמיבוליסמוס של אותיות, אבל בעיקר הענין אין כאן שום חידוש מובהק, ואפשר היה לכאר את היסוד הזה שבזוהר גם בלי ספרי אבולעפיא. ויתר על כן אפשר לאמר בנוגע להתפתחות תמונת העולם שבזוהר ולהשפעתו של די ליאון על ענין זה. הספר היותר מכריע בזה הוא ספרו „שקל הקודש”, שהוא באמת מין „סך־הכל” של הרעיונות השיטתיים שבענין, שקדמו לספר זה (בספריו של די ליאון עצמו ובספרי אחרים). והנה ספר זה, אם תוהים אָנו עליו בדיוק, הרי באמת אינו אלא ק י צ ו ר „מערכת” (ובאמת, בכתב־יד אחד יחסו זה של ספר „שקל הקודש” לספר „מערכת” מרומז הוא כמעט בפירוש. עיין בהערה שבסוף הענין).

מצב שאלתנו, איפוא, כך הוא, שהשאלה על־דבר מחבר או מחברי הזוהר, כמה שחשובה היא כשאלה היסטורית בפני עצמה, איננה חשובה כל־כך למטרתנו כאן, שהיא, להבליט את הקיום המכריעים במהלך התפתחותה של הקבלה. ובחקירה זו כמעט שיכולים אָנו לרלג על הסופרים שבין מערכת וזוהר. הדבר גלוי הוא, שמחברי הזוהר השתמשו בספר „מערכת אלהות” באופן מכריע בלי־כך, עד שאפשר לאמר, שבלי „ספר מערכת”, „ספר הזוהר”

בודאי לא היה ולא נברא. אבל בזהר ישנם יסודות חרשים בנויים על מקורותיה הראשונים של הקבלה, כלומר, ספריהם של סעדיה, בחיי וברזילי, באופן חדש לגמרי. עיקר הענין, איפוא, הוא, לבאר את ענינם וערכם של היסודות החדשים ההם, יהיונא מחבריהם מי שיהיו, ויהיונא אבולעפיא ודי ליאון ביניהם או לא יהיו (אלא שהסימנים ההיסטוריים החיצוניים, כלומר, המאורעות בקשר את התגלותו של הזוהר, מכריעים המה לצד הדעה, שדי ליאון חלק גדול היה לו בחבור הזוהר, אם בכחינת מחבר או בכחינת מעתיק כתבי אחרים, שנכתבו לכתחילה בעטיו, או שבאו לידו על-פי איזה מקרה. וגם זאת: אם דבריהם חרשים הם אתם או לא, הרי עובדה היא, שבזמן לידתו הספרותית של הזוהר די ליאון היה ראש המדברים ב"קבלת הספירות" ואבולעפיא ב"קבלת האותיות" — שני ענפי הקבלה, שהזוהר מורכב מהם — עיין בהערה בסוף).

הדרך היותר נכונה למטרתנו היא, לקבוע את תכונתו הספרותית של הזוהר ולחלק אותו לחלקיו, לספרים המקוריים, השיטתיים והדרשניים (מדרש הזוהר), המשתמשים בספרים המקוריים ושואכים מהם את החומר לדרשותיהם. בכלל צריך לנתח את ספר הזוהר מתוך סימניו הפנימיים ותכניו הענייניים, כדי למצוא את היסודות החדשים שבו ואת דרך השתלשלותם מתוך ההתפתחות הקודמת:

לפי מסקנת החקירה החדשה, הזוהר נכתב על-ידי משה די ליאון וחבריו מגילות-מגילות. המגילה הראשונה היתה ספר "פלאות החכמה", שרבי משה די ליאון הוציאו מתחת ידו בכחינת התגלות חדשה על-ידי מלאך שנגלה על "האי ינוקא" ומסר לו ספר זה. ואולם אחרי תשובתו של רבי שלמה בן אדרת לקהלות, ששאלו אותו על ספר זה, שאי-אפשר לקבל את הטענה של נבואה חדשה בזמן הזה, השפיל רבי משה די ליאון (או אחרים) לשנות את שם הספר ל"זוהר" ולשנות גם את הספור על-דבר התגלותו של הספר: ספר הזוהר נכתב בארץ-ישראל בדורות התלמוד ונתגלה כדור ההוא על-ידי רבי משה בן נחמן, שהביאו עמו מנסיעתו לארץ-ישראל. ולא רק הנוסח על-דבר התגלות הספר, אלא גם כל הספר כבר תכונה אחרת היתה לו. הספר "פלאות החכמה" קבל את השם "ספרא דצינעותא", ועליו נוספו ספרים אחרים ו"מדרש הזוהר" על התורה ונתאחדו לספר אחד בשם "זוהר", ועדיין נשארו כמה מגילות עפות, שנתאחדו אחר-כך לספרים בפני עצמם, ספר "תיקוני הזוהר" וספר "הזוהר החדש". בזה כווננו מחברי הזוהר להשיב על

המענות, שנבואה חדשה מן השמים לא היתה באה בארמית, ושהרבה מן הדברים שנאמרו בספר הראשון נמצאים המה להרמב"ן, וגם לצאת ידי טענת הרשב"א, שאין נבואה חדשה בזמן הזה. ובהתאם לזה שנו גם את מקומו של "האי ינוקא". הספר בכללו מזכיר את רבי שמעון בן יוחאי וחבריו בבחינת ה"חבריא", שבישיבתם ומתוך שיחותיהם נתפתחה תורת הזוהר. "האי ינוקא" לא נסתלק מן הספר, אלא שלפעמים הוא בא ומגלה דברים לרבי שמעון או לאחרים מבני חבריא (עיון יילינג, משה די ליאון, עמודים 39—40).

ההשקפה החדשה הזאת, שבכלל יש לקבלה, התפתחה בראשית ימיה של "חכמת ישראל" מתוך התנגדות לההשקפה המסורה, שהזוהר רבי שמעון בן יוחאי חברו. ובאמת מוצאים אנו על שעריו הזוהר ותיקוני הזוהר שבדפוסים את הדברים, "ספר הזוהר הקדוש (או: ספר תיקוני הזוהר) על התורה, מהתנא האלהי רבי שמעון בן יוחאי". ואולם, למרות עדותם זו של הדפוסים, אי אפשר לאמר, שהיהודים בכלל האמינו, שרבי שמעון בן יוחאי חבר את ספר הזוהר מראשיתו עד תומו. כי כל אדם מישראל, שהיה רגיל לקרוא בזוהר, גם אם לא היה מכין את הענין בדיוק, או גם אם לא היה מבין כלל את תוכן הדברים, הלא ראה וידע, שהספרים, שהזוהר מורכב מהם, מדברים על רבי שמעון בן יוחאי, בשמו או בשם "בוצינא קדישא" (= "האי ינוקא" שמתהילה?), בעל נסתר, ושהרבה מהדברים נאמרו מ"שאר חבריא" שלא בפניו, וקצתם גם אחרי מותו. ועל כן, כשבאים אנו לתאר את הזוהר ולנתחו על-פי סימניו הפנימיים, אין אנו צריכים להלחם במסורה, שהזוהר רבי שמעון בן יוחאי חברו, מתוך השקפת הפקורת ההיסטורית. מסורה כזו מעולם לא היתה בין היהודים המלומדים, או גם בין הפיגונים יודעי ספר. לפי עדותם של ספרי הזוהר עצמם, שאין כאן שום סבה לספק בה, הזוהר (כשאלו משתמשים בשם הפולל הזה לסמן את כל הספרים, שהזוהר מורכב מהם) נכתב או נסדר על-ידי אדם אחר בעילום שמו, או על-ידי אנשים אחרים בעילום שמותיהם, באותו אופן עצמו, שהקבצים התנאים או שני התלמודים נסדרו על-ידי תנאים או אמוראים בעילום שמותיהם של המסדרים. רוב הדברים שבזוהר נמסרים במסגרת ספור מעשה, איך שה"חבריא" או "רבי שמעון ושאר חבריא" היו מגלים זה לזה סתרי תורה, או ששמעו חאלה מאת "סבא דסבין" (קודשא בריך הוא, פתר עליון), "רעיא מהימנא" (משה), "ריש מתיבתא דרקיעא", "האי ינוקא", "האי טייעא"

(סוחר) או „טייעי“, מפי אליהו, או מפי איזה רבי, או סתם אדם, שחשבוהו לעם-הארץ, ואחר שנלה להם סתרי תורה היו שמחים עליו והיו אומרים עליו המליצה המצויה הרבה בזוהר: „אילו לא אתינא הכא אלא למשמע מלין אליו דיו“ (למשל, חלק ב', קפ"ב, עמוד א'). ה„חברייא“ העיקרית היא: רבי שמעון בן יוחאי, רבי אלעזר בריה ורבי אבא ורבי יהודה ורבי יוסי ברבי יעקב ורבי יצחק ורבי חזקיה בר רב ורבי חייא ורבי יוסי ורבי יוסא (ריש אדרא רבא, חלק ב', דף קכ"ו, עמוד ב'). רבי שמעון ושאר חברייא, באדרא רבא וזוטא (ולפעמים גם בשאר חלקי הזוהר), מעתיקים דברים מ„ספרא דצניעותא“ (ספר הסוד; באדרא רבא, חוץ משני מקומות, שם הספר הוא „צניעותא דספרא“, ולפעמים גם באדרא זוטא כג.). בזה מסמנים הם את הספר הזה, שבצורתו של היום הוא מעין „סתם משנה“, שלא נזכר בו שום שם, לא „ינוקא“ ולא „סבא“ ולא שום „מדבר“ כלל (ענין שהחוקרים החדשים כמעט לא שמו אליו לב), ל מ ק ו ר ה מ ק ו ר ת של הזוהר בכל חלקיו. „ספרא דאדם“ או „רזא דספרא דאדם“), „ספרא דשלמה מלכא“ (או „ספר והמדרש הם מפרשיו (וזכר לדבר הוא גם דבור המתחיל המצוי: „מתניתן“, „תאנא“, „מתניתא דילן“). אָמנם כמה מקורות אחרים, כ„ספרא קדמאי“, „ספרא דאדם“ (או „רזא דספרא דאדם“), „ספרא דשלמה מלכא“ (או „ספר אשמדאי דיהב לשלמה מלכא“), „ספרא דחרישי“, „ספרא דחנוך“, „ספרא דרב המנונא סבא“, „ספרא דרבי ייסא סבא“ (לפעמים „דרבי ייסא סבא“), „ספרא דאגדתא“, „ספרא דחכמת עלאה דבני קדם“ ועוד, נזכרים בזוהר בבחינת מקורות, שבני חברייא שואכים מהם. אלא שספרא דצניעותא הוא המקור לאותם היסודות, שהם ח י ד ו ש י ו העיקריים של הזוהר. בויכוחי החברייא ושיחותיהם משתתפים לפעמים גם רבי פנחס בן יאיר, חתנו של רבי שמעון בן יוחאי, ורבי יוסי ברבי שמעון איש לקוניא, חתנו של רבי אלעזר, בנו של רבי שמעון בן יוחאי, ואחרים. גם נזכרים לפעמים רב המנונא סבא (על-פי רוב נראה, שבני חברייא מזכירים אותו אחרי מותו; אבל עיין בסוף אדרא רבא) ואחרים, אלא שבני חברייא הנזכרים בריש אדרא רבא היו, כנראה, החברים התמידיים, בעוד שהאחרים נתחברו לפעמים דרך ארעי עיין ריש אדרא רבא: „תאנא א ת מ נ ו חברייא קמיה דרבי שמעון ו א ש ת פ ח ו רבי אלעזר בריה וכו'“).

והנה אין צורך בחקירה כרונולוגית, עד כמה אפשר להתאים את זמנם של בני החברייא, הנזכרים בזוהר, עם ידיעותינו ההיסטוריות על זמניהם של

דורות התנאים והאמוראים. מתוך שתי האדרות ומתוך רוב המקומות שבזוהר אפשר להוציא את המסקנא, שכוונת מסדרי זוהר היא, שמתוך שיחותיהם של בני חברייה אלה, שהיו בימי רבי שמעון בן יוחאי, יצאה תורת זוהר. והם, המסדרים, מספרים דברים כהויתם, ולפעמים הם מזכירים שמות תנאים אחרים שברו של רבי שמעון בן יוחאי והקודמים לו, כרבי עקיבא ואחרים, אבל כוונתם היא, שלא להזכיר שום חכם מחכמי התלמוד שאחרי דור החברייא (ולפעמים נראה, שמסדר הרברים מדקדק בסדר זמנים, שמות דף י', עמוד ב' : „דהא זמנא חדא שאיל רבי יוסי ב"ר יעקב איש פפר אונן, בזמנא דרבי עקיבא וחבריו אסתלקו מעלמא ומיתו בהאי גוונא, לרבי מאיר"). ואולם הרבה פעמים נמצאו בזוהר דברים בשם אמוראים מאוחרים עד לרבי אבהו ורבי שמלאי ; ביחוד מצויה היא הרבה ההזכרה הפללית : „תנאים ואמוראים”. ומאחר שבמקום אחד (זוהר חדש דף י"ח, עמוד א') אנו מוצאים, ש„כשחלה רבי שמעון בן יוחאי עאלו קמיה רבי פינחס ורבי חייה ורבי אבהו”, הרי שבעלי זוהר לא היו מדקדקים בסדר זמנים, ואפשר לחשוב, שכוונתם היא, שכל התנאים והאמוראים שנזכרו בזוהר היו בדורם של החברייא. אלא שלבי אומר לי, שמסדרי חלקי זוהר הראשונים לא התכוונו אלא לחברייא שברו של רבי שמעון. ובאמת רוב שמות המאוחרים נמצאים ב„מדרש הנעלם” ובשאר חלקי זוהר המאוחרים. ואם נמצא לפעמים שמות כאלה בחלקים, שבכלל אין בהם סימני איחור, הלא אפשר הדבר, שמאמרים קצרים הוספו מאוחרות המה. וגם ההוספות האלו אינן משנות את תכונתו הספרותית של זוהר. כי גם בנוגע לזה אפשר לכאר את יחס הדברים מתוך זה שבשני התלמודים : כל דור של אמוראים (וגם רבנן סבוראי) הוסיפו דברים על הגמרא בשם אמוראים שבין הדור האחרון הנזכר בגמרא, שמצאו מן המוכן, ובין דורם הם, כלומר, המשיכו את הגמרא. וזו, כנראה, היתה כוונת המסדרים המוסיפים ; כוונתם היתה לאמר : המסורה של הקבלה לא נחתמה בדורם של החברייא, אלא הלכה ונתפשטה ונתרחבה דרך כל הדורות של חכמי התלמוד (בנוגע להאנאכרוניסמוס בזוהר החדש שהבאתי למעלה, הלא אפשר הדבר, שטעות היא וצריך להיות : רבי אבא).

ומתוך כוונתם זו. כלומר, מתוך הכוונה, לסמן את זוהר בבחינת תלמוד חדש, אפשר להבין גם את הכוונה שבדבר, שסדרו אותו ארמית. כי אם אָמנָם ספר יצירה וספר הבהיר נתקבלו בבחינת דוקומנטים תלמודיים בעברית. הלא קרובה היא ההשערה (יילינג, שם), שכוונתם היתה

לחקות את תלמוד הירושלמי. ובאמת, בכמה מקומות בזהר, ביחוד בקשר  
 אה המבטא המצוי „מארי מתניתא” (שם, הכולל את בעלי ההלכה), הפוונה  
 בולטת היא, שמסדרי הזהר השתדלו להביע, כלאחר-יד, את הרעיון, שישנם  
 כאן שני תלמודים ירושלמיים, האחד הוא זה שבננלה, שנתנלה זה לפני מאות  
 בשנים, והשני הוא זה שבנסתר, כלומר, הזהר, שנתנלה מאות בשנים אחרי  
 התגלותו של התלמוד הירושלמי ההלכי. וגלוי הוא גם-כן, שהדיאלקט והסגנון  
 מחקים את הדיאלקט והסגנון של התלמוד הירושלמי. וביחוד גלוי הוא,  
 שספדי מעשיות, שבעלי הזהר משתמשים בהם בבחינת מסגרת השיחות  
 והיכווחים, חקוי מוגזם המה של ספורי מעשיות שבתלמוד ירושלמי. ואולם,  
 עד כמה שהשערה זו כשהיא לעצמה מתקבלת היא על הלב, הלא גם בפרט  
 זה, כלומר, בנוגע ללשון הזהר, היתה כאן התפתחות ידועה. כמה מסופרי  
 הקבלה מרבים להביא את תרגומו של אונקלוס (יילינק, אריענט, 1851, 390),  
 וביחוד צריך להעיר על פירוש ספר יצירה להראב”ד, שהוא מרבה להביא  
 את דברי התרגום יותר מכל שאר המחברים. וכאן גם סבתו של החזיון  
 בולטת היא בערך: התרגום יש בו רמזים לענינים נסתרים יותר ברורים  
 מבלשון המקרא, כנודע. וביחוד התרגומים יונתן בן עוזיאל ותרגום ירושלמי  
 ותרגום שני, שמחברי הזהר השתמשו בהם הרבה, עשירים המה ברמזים  
 ואגרות כמין זה. ולא עוד, אלא שבנראה, גם סופרים, שהיו כותבים עברית,  
 לפעמים היו משתמשים בלשון ארמית, כשבאו לגלות איזה סוד חשוב שבתורת  
 הקבלה. כן, למשל, אָנו מוצאים בבהיר (סימן נ”ז) מאמר אחד, אשר לשי  
 דעת המפרשים (שבלי ספק נכונה היא בכלל) כולל את תורת העטרה;  
 ובמאמר זה, שכולו עברית, הדברים היותר חותכים ארמית הם „העולם הזה  
 כחרדלא בעוקתא (= בטבעת = בעטרה) וכו’”. וגם תורה חשובה מרכזית  
 אחרת, זו של ה נ ק ו ד ה, מסורה היא בארמית (סימן מ”ז), וכן גם  
 בתורת סיטרא אחרא (סימן נ”ט). וגם בספרי קבלה אחרים מצויים הם  
 מקומות כאלה. אָמנם יש קצת קושי בדבר: מדוע כתבו בעלי סוד אלה  
 בלשון, שאין מלאכה-השרת נוקקים אליה? והדבר הזה קשה הוא ביחוד  
 אחרי שלפעמים „ריש מתיבתא דרקיעא” הוא מגלה רזי-דריון. וכנראה,  
 הרגישו בעלי הזהר בדבר, והם נוגעים בענין זה במקומות אחדים. וגם  
 נראה, שהיו בין מסדרי הזהר, וביחוד בין המוסופים המאוחרים, כאלה,  
 שדעתם לא היתה נוחה מלשון הארמית וכתבו את דבריהם, כולם או רובם,  
 או, לכל הפחות, מקצתם, עברית צחה (מדרש הנעלם בזהר, וכיחוד בזהר

הַחֲדָשׁ, וּבַכֹּמָה מְקוּמוֹת בּוֹרְדִים. וְלֹא עוֹד, אֲלֵא שֶׁבְּכַתְּבֵי־יָד מִיִּנְכֵן פְּרָקִים יְדוּעִים, שֶׁבְּסַפְרֵינוּ הֵם אֲרַמִּית, כְּתוּבִים הֵם עֵבְרִית צַחָה). וְלַפְעָמִים נִרְאָה, שֶׁהַמַּחְבְּרִים אֹד הַמַּסְדְּרִים הָיוּ לָהֶם גַּעְגּוּעִים עַל הַשְּׁפָה הָעֵבְרִית, וְלֹא הִיתָה רוּחַם נוֹחָה מִזֶּה, שֶׁהַשְּׁפָחָה הָאֲרַמִּית תִּירֵשׁ אֶת גַּבְרַתָּהּ הָעֵבְרִית, וְאֶעֱלֶה-פִּי־כֶן, בְּבוֹאֵם לַהֲבִיעַ רַעִיוֹנוֹת יְדוּעִים מִשְׁתַּמְשִׁים הֵם דּוֹקָא בְּלָשׁוֹן, שְׂאִין מֵלֹאכֵי-הַשְּׂרֵת נִזְקָקִים לָהּ (עֵיִן בְּהַעֲרָה בְּסוֹף הָעֵינָן).

וְגַם בְּנוּעַ לְשֵׁאלַת הַיַּחַס הַמִּיּוּחָד, שְׂרָאוּ בְּעֵלֵי הַזּוּהָר לְקַבּוֹעַ בֵּין תּוֹרַת הַקַּבְלָה וְרַבֵּי שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחָאִי, אֲפִשֶׁר לְהַרְאוֹת, שִׁישׁ כֵּאֵן מַעִין הַתַּפְתָּחוֹת פְּנִימִית. אָמַנְם בְּכֹלֵל אֲפִשֶׁר לְקַבֵּל אֶת הַשְּׁעָרָתָם שֶׁל הַסּוֹפְרִים, שֶׁהַאֲגוּדוֹת הַיְדוּעוֹת עַל רַבֵּי שְׁמַעוֹן וּבְנוֹ בַּמַּעֲרָה, שְׁעַסְקוּ שֵׁם בְּתוֹרָה בְּסַתֵּר, גֵּרְמוּ בְּדַבָּר, שֶׁבְּעֵלֵי הַזּוּהָר נִתְּנוּ עֵינֵיהֶם בְּרַבֵּי שְׁמַעוֹן בְּבַחֲיִנַת רֹאשׁ הַחֲבַרְיָא, שֶׁמִּמֶּנָּה יִצְאָה תּוֹרַת הַזּוּהָר. אֲלֵא שֶׁקְרוֹב הַדְּבָר, שֶׁהַעֲרָה אַחַת בְּסַפֵּר מַעֲרַכַת אֱלֹהוֹת גֵּרְמָה לָזֶה: בְּקִשֶׁר אֶת תּוֹרַת הַזְיוּוֹג וְהַעֲטָרָה, שֶׁהִיא מֵרַפְזוֹ כֹּל שִׁיטְתוֹ שֶׁל הַסֵּפֶר הַזֶּה (וּשְׁמַמְנָה קִבְּלוּ גַם בְּעֵלֵי הַזּוּהָר מָה שֶׁקִּבְּלוּ, עֵיִן לְהֵלֵן), הוּא מוֹפִיר אֶת סְפוֹר הַמַּעֲרָה, כְּדִי לְהַרְאוֹת, שְׂאִי-אֲפִשֶׁר לְעוֹלָם בְּלִי הַמַּתְקַת הַדִּינָיִם עַל-יְדֵי הַזְיוּוֹג (קב"ה, עמוד ב'). מִמֶּנּוּ (עֵיִן מַעֲרַכַת רנ"ה, עמוד ב'), כִּנְרָאָה, רָאָה מֹשֶׁה דִּי לִיאֹן וְגַם הוּא הִכִּיָּא אֶת רַבֵּי שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחָאִי בְּקִשֶׁר אֶת תּוֹרָה מֵרַפְזִית זֹו (שְׁקַל הַקּוֹרֵשׁ, עמוד 69) וּמֵאֲמָרוֹ זֶה עֲצָמוֹ שֶׁל רַבֵּי שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחָאִי נִמְצָא גַם בְּזוּהָר (חֶלֶק ב', פ"ג, עמוד א'), וְגַם כֵּאֵן (וּבִיחּוּד ב', אֲדָרָא דְּבִי מִשְׁפָּנָא" (חֶלֶק ב', קב"ב — קב"ג) מְרֹמְזוֹ בְּרִישׁ אֲדָרָא רַבָּא, בְּקִשֶׁר בְּרֹאֵ דְּרֹזִין שֶׁל הַזּוּהָר) בְּקִשֶׁר פְּנִימֵי אֶת תּוֹרַת הַזְיוּוֹג\*. וְמִזֶּה אֵיִן כֵּאֵן אֲלֵא צַעַד אַחַד לְרַבֵּי שְׁמַעוֹן וְחֲבַרְיָא וְאֱלִיהוּ וְסַבָּא, אַחֲרֵי שֶׁבְּסַפּוֹר הַמַּעֲרָה נִזְכְּרוּ אֱלִיהוּ וְסַבָּא אַחַד (דּוֹק בְּדַרְשָׁתוֹ עַל "זְכוֹר וּשְׁמֹר", שֶׁנִּמְצָאָה בְּכַמָּה מְקוּמוֹת בְּזוּהָר בְּקִשֶׁר אֶת תּוֹרַת הַזְיוּוֹג!) וְרַבֵּי פִּינְחָס בֶּן יֶאֱדִיר, בּוֹיּוֹחֵיו אֶת רַבֵּי שְׁמַעוֹן, וְדַבְּרֵי רַבֵּי שְׁמַעוֹן לְסַבָּא: "הֵיִית עֲמָנוּ וְנִמְנִית עֲמָנוּ" (בְּבַלֵּי שַׁבַּת ל"ג — ל"ד; עֵיִן בְּרִישׁ אֲדָרָא רַבָּא: "אֲתַמְנוּ חֲבַרְיָא קַמִּיהּ דְּרַבֵּי שְׁמַעוֹן"). וּבְנוּעַ לִי נֹו קֵא צִרִיךְ לְהוֹפִיר, שֶׁבְּכַבְּלֵי (חַגִּינָה י"ג, עמוד א') וּבְמַקְבִּילוֹת נִזְכֵּר "הֵהוּא יִנּוֹקָא" שֶׁרִדֵּשׁ בְּחִשְׁמַל שֶׁבְּמַעֲשֵׂה מֵרַכְבָּה. וְגַם בְּסַפֵּר הַבְּהִיר

\* מֵאֲמָר זֶה, שֶׁנֶּהֱרַח הַיּוֹצֵא מַעֲרָז וְיִבֵּל שְׁמוֹ, מוֹכָא בְּכַבְּלֵי בְּכּוֹרוֹת נ"ה, עמוד ב', כִּשֶׁם רַבֵּי מֵאִיר, וְכִנְרָאָה הַנִּירְסָא שֶׁלְּפָנֵי מֹשֶׁה דִּי לִיאֹן הִיתָה רַבֵּי שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחָאִי, אֹו אֹוִלִי נִתְעַרְבֵב לוֹ מֵאֲמָרוֹ זֶה שֶׁל רַבֵּי מֵאִיר כִּשֶׁמֶר הַמוֹכָא כִּשֶׁם רַבֵּי שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחָאִי עַל-דַּבְּרֵי הַיְדוּר (שֵׁם ע"א) הַמַּשְׁדֵּחַ הַסּוּגִיא. גַּם מִתּוֹךְ פֵּרֶט זֶה, אֵיפּוֹא, גְּלוּי הוּא, שֶׁמֶשֶׁה דִּי לִיאֹן חֶלֶק נִרְדָּו לוֹ בְּסִדְרוֹ הַזּוּהָר; עֵיִן גַּם כִּאֲדָרָא זֹוטָא, ר"צ — רצ"א.

אפשר למצוא זכר ל"סבא" ו"ינוקא" שבזוהר: דבריו של בן סירא: „במופלא ממך בל תדרוש וכו' " מובאים המה בבחיר (סימן כ"ח) בסגנון „כדאמר ליה ההוא סבא להווא ינוקא" (בן סירא לנכדו?). וצריך להזכיר בקשר זה, שבזוהר בכמה במקומות השומעים מתפלאים על „האי ינוקא", או משפחים אותו, על אשר גלה סודות עליונים, וגם שלפעמים „האי סבא" מנסה להשתמט מלגלות סודות התורה בהזכירו ש„כבוד אלהים הסתר דבר" (עיין בהיר, שם). ההשערה אינה רחוקה כלל, שהערתו של בעל המערכת, שרבי שמעון ובנו ו„בני עליה המועטים" שעמם (עיין במערכת, שם) לא המתיקו את הדינים, הולידה את המחשבה בלבם של משה די ליאון, לעשות דוקא את רבי שמעון בן יוחאי ובית-דינו ואת הסבא והינוקא (שנופרו גם בבחיר) למרכז הראשי, שממנו יצאה תורת הקבלה, בבחינת תורת המתקת הדינים, לעולם.

מתוך האמור יוצאת לנו תכונתו הספרותית של הזוהר והתחלקותו לחלקיו כזה:

א. ס פ ר א ד צ נ י ע ו ת א , בדפוסים בפרשת תרומה, הוא מקור המקורות של כל חלקי הזוהר, הוא כעין סתם משנה, שכל שאר חלקי הזוהר בנויים עליו.

ב. א ד ר א ר ב א ק ד י ש א , בדפוסים בפרשת נשא, הוא מעין „תוספתא" — בעיקר הדבר פ י ר ו ש לספרא דצניעותא, אבל ישנן בו גם הוספות.

ג. א ד ר א ז ו ט א ק ד י ש א , בדפוסים בפרשת האזינו, היא מעין „תוספתא" לתוספתא, כלומר, הוספות לאדרא רבא (מביא ספרא דצניעותא, אדרא רבא ואגדתא דרב ייבא סבא).

ד. ז ו ה ר פ ר ש ת ב ר א ש י ת (בצירוף ההקדמה). זוהר לפרשת בראשית כבר הוא חלק ממדרש הזוהר לתורה, ואף-על-פי-כן צריך להזכירו בפני עצמו. חלק זה של מדרש הזוהר, או רובו, נכתב, כנראה, מתחילה כספר בפני עצמו, לבאר את ענין מעשה-הבראשית מתוך תורת נקודה סתימא, וגם הוא הוא מעין פירוש לספרא דצניעותא. הספר הזה, כנראה, היה מצוי בנוסחאות שונות, וגם מצויים היו נוסחאות שונות לאיזו ממאמריו. הניסחאות השונות והקטעים של נוסחאות שונות אלה נכנסו לתוך המאסף הנודע בשם „תיקוני הזוהר". ולפי השערתי (מתוך סימנים פנימיים) זוהר פרשת בראשית שלפנינו נתרחב הרבה ונכנסו בו ענינים שונים, שלא היו בו

טרם נתאחד עם מדרש הזוהר לכל התורה, כלומר, קודם שנכתב או נסדר זה האחרון בבחינת המשך לזוהר פרשת בראשית. וגם גלוי הוא, שהתיקונים נסדרו אחרי סדר מדרש הזוהר לתורה, אם כי בעיקר הענין הנוסחאות השונות לזוהר פרשת בראשית על-פי רוב קודמות הן בזמן למדרש הזוהר וגם קרובות הן בתכונתן לזוהר פרשת בראשית מלשאר מדרש הזוהר לתורה.

ה. תיקוני זוהר, אשר, כנזכר, לא נכנסו לתוך הזוהר שלנו והתאחדו לכרך מיוחד בפני עצמו, הם פמין, „ברייתא“ לזוהר פרשת בראשית, ועוסקים המה בעיקר הענין במעשה-בראשית, כלומר, בתורת הבריאה.

ו. מדרש הזוהר לתורה, אשר ביחד את זוהר לפרשת בראשית ידוע הוא בשם „זוהר“ סתם, הזוהר הקדוש שלנו: חלק זה של הזוהר עוסק בשאלות פילוסופיות, תיאולוגיות ואגדיות פללית במדה מרובה מבשאלות מיוחדות לקבלה. יוצאות מן הכלל הן פרשיות העוסקות במשכן וכליו ועבודת הקרבנות, שבהן היסוד הקבלי הוא על העליונה.

ז. רעיא מהימנא, ספר על טעמי מצוות, שנרפס בעמוד מיוחד על גליון עמודי הזוהר לכל החלקים החוקיים של (ארבעת החומשים האחרונים של) התורה.

הספר הזה, כנראה, קודם הוא למדרש הזוהר על התורה, אבל במקומות אחדים הוא מזכיר את הזוהר. כנראה, יחס הדבר הוא כך, שהספר רעיא מהימנא בעיקרו קודם הוא למדרש הזוהר, אלא שיש בו הוספות מאוחרות.

ח. מדרש הנעלם, בדפוסים על הגליון בפרשיות וירא, חיי ותולדות. עוסק בתורת הנפש בקשר את שאלות אספמולוגיות.

ט. ספר „רזא דרזין“, העוסק בחכמת הפרצוף והיד. ספר זה, שהוא כעין פירוש לדברי התורה, „ואתה תחזה מפל העם“, ועל כן בדפוסים בפרשת יתרו, אינו בקשר ישר את הזוהר בבחינת מקור תורת הקבלה, בכל-זאת שייך הוא לו בבחינה ידועה, אחרי שמוסד הוא על תורת אידיאות מדויקה ועל תורת אדם קדמון (נוסחאות שונות של ספר זה נמצאים בתיקונים, סימן שבעים, ובזוהר חדש לפרשת יתרו).

י. זוהר חדש. פרך בפני עצמו, הפולל מדרש הנעלם, וגם הוספות אחרות, לכמה פרשיות שבתורה, הוספות ונוסחאות שונות (בפרשת יתרו) לספר רזא דרזין שבזוהר, וגם מדרש הנעלם לחמש מגילות. ספר זה, כנראה, פולל ההוספות הנמושות, כלומר, ההוספות היותר אחרונות להזוהר (אם כי אפשר, וגם קרוב הוא, שמאמרים בודדים קצרים נכנסו לתוך (חלקיו)

השונים של) הזוהר בזמן מאוחר לכל ענין הסתדרותו של הזוהר (עיין בהערה בסוף הענין).

בוה הכשרנו את הקרקע הספרותית להצעת תורת הזוהר בבחינת התוליה האחרונה בשלשלת התפתחותה של הקבלה בתקופה הקלאסית שלה, במסגרת ארבעת הראשים שהשתמשנו בה להצעת תורת הקבלה מימות ספר הבהיר ואילך:

א. נ ק ו ד ה ס ת י מ א. פנזכר, ספרא דצניעותא הוא מקור המקורות של כל חלקי הזוהר, ומאחר שבמעט כל שאר חלקי הזוהר הם פירושים לספרא דצניעותא, או פירושים לפירושו, הרי כל חלקי הזוהר עוסקים בכלל כל השאלות הכלולות בארבעת הראשים שלנו. ואף-על-פי-כן אפשר ליחד חלקים ידועים שבזוהר לשאלות ידועות. כלומר, אפשר לאמר, שחלקים ידועים עוסקים ב י ח ו ד בשאלה זו או אחרת, אם כי בכלל נוגעים המה בכל השאלות. וכן אפשר לאמר, שזוהר פרשת בראשית (בצירוף ההקדמה) עוסק ביחוד בזורת נקודה סתימא. וכמוכן, גם התיקונים עוסקים בשאלה זו ביחוד, אם כי בכלל יש בתיקונים מה שאין בזוהר פרשת בראשית (עיין להלן).

תורת נ ק ו ד ה ס ת י מ א. בזוהר מקורה, בזה של כל התורות החשובות בזוהר, בספרא דצניעותא (עיין פרקא קדמאה). וגלוי הוא, שבעיקר הענין כבר הכליג בעל ספרא דצניעותא על כל החכוכים והפקפוקים של המקובלים העיוניים ובעל המערכת בנוגע לשאלת אצילות החומר וגשמיות אלוה, הפרוכה בתורה זו. לפי נוסחתו, ביחוד לפי הפירושים לדבריו, באדרות ובזוהר בראשית ותיקוניו ובכמה מקומות בזוהר (בכל חלקיו), הבריאה מקורה היא בפתיחה או „בקיעה“ בזוהר, כלומר, במציאות הכללית, אשר כשהיא לעצמה היא חומר דק וזך כל-כך, שבאמת אין אנו יודעים מה הוא (תורת-הנעלם). ועל-כן לפני הבריאה (אם אפשר לאמר כך במובן זמני — פי באמת מובן הבריאה היא אונטולוגי, למעלה מן הזמן — עיין מערכת), אלוה, שהוא כלל המציאות, היה „עתיקא קדישא, סתימא דכל סתימין“, שאין שום מחשבה תופסת בו. התגלות זו נהיתה עלידי צ מ צ ו ם זהרו של אלוה בנקודה אחת, כלומר, עלידי ה ת ב ד ל ו ת במהותו של אלוה (ענין הצמצום כמעט שאין לו זכר בספרא דצניעותא, וגם במקורות המפרשים, ובזוהר בכלל, ענין הצמצום אינו מתבאר בפירוש, אלא שצריך לקבל פירוש זה, שבמעט כל המפרשים הסכימו עליו, מפני שסימנים פנימיים עניינים

מתאימים בזה את מהלך ההתפתחות ההיסטורית הידועה לנו מתוך ספרות הקבלה שקדמה לזוהר). התבדלות זו נתנה מקום לבריאה, פלומר, להיות, שיש בה שנויים וחלופים, שהם מצע כל המאורעות הטבעיים וההיסטוריים. נקודת התבדלות זו נקראת „מחשבה“, „היכל“, „מזל“ („ספר-תורה שבהיכל“ — על-פי המאמר: „הכל תלוי במזל, אפילו ספר-תורה שבהיכל“)\*, מפני שמפאן ואילך יש מקום לתפיסת מחשבה (גם המבטאים האלה אינם בספרא דצניעותא) אלא בשאר חלקי הזוהר המפרשים). אבל נקודה זו כשהיא לעצמה היא „נקודה סתימא“, מפני שהתבדלות הראשונה עדיין לא גלתה שום מציאות שיש להרעיון אחיזה בו. כן, למשל, מתוך השקפת תורת הכפירות, הספירה העליונה, כתר עליון (או רום המעלה), אין לרעיון ומחשבה שום אחיזה בה. אחיזה זו מתחלת ב„חכמה“, שנקראת גם מחשבה (ולדעת קצת גם „חכמה“ סתומה היא וכלולה בכלל תורת הנעלם, ואין לרעיון אחיזה בה אלא בכחינת „דעת“; עיין להלן). ואמנם גם תורת הספירות אין לה רק רמז קל בספרא דצניעותא כשהוא לעצמו (ויש שמספקים, אם בכלל תורת הספירות כלולה היא בספרא דצניעותא, וכבר העיר הרשב"א בתשובתו, שהזוהר (שבימיו) אינו עוסק כלל בתורת הספירות, ושמחברו, לנכון, לא ידע תורה זו), אלא שגם בזה צריך לקבל פירוש הדברים שנתן בזהר בראשית ובשאר חלקי הזוהר (ובספרי המקובלים שאחריו; ויחד מפני שגם אבולעפיא, שהתנגד לבעלי „קבלת הספירות“, הרכיב את זו על „קבלת האותיות“ שלו; עיין בהערה בסוף).

טעם הדבר, שבעל ספרא דצניעותא סתם את הענינים החשובים האלה, פנראה, הוא פשוט, שפונתו היתה, לסתום ולחתום את הדברים עד כמה שאפשר, כדי לעשות את ספרו ספר מלא סודות וחידות, שלא יבין בו אלא „מי שהוא נכנס ויוצא ויודע שביליו ואורחותיו“ (סיום הספר: „עד פאן סתים ואתער (עיין להלן למובנה של מלה זו) צניעותא דמלא, דהיינו ספרא דצניעותא, זכאה למאן דעאל ונפק (= רגיל בענינים אלה) וידע שבילוי ואורחוי“). ובאמת, כשבא להציע ענינים, שהם ח י ד ו ש י ו של הזוהר, הרי אָנוּם היה לדבר בלשון שאינה מכסה כל-כך, אם פי גם החידושים האלה עדיין צריכים הם לפירוש, וכנראה, מחבר ספרא דצניעותא בעצמו כתב

\* אדרא רבא קל"ד, א' וב': „הכל תלוי במזל, דאיהו האי חומא יקירא קדישא דכך שערו תלויין כיה... ומפוי מגיה (= נוולים מסנו) עלאין ותתאיו... ואיהו סולא דמתלוי סניה כלא“; ועיין אדרא זוטא דפ"ט, א' וב'.

את הפירושים האלה באדרות ובכמה פרקים שבשאר חלקי הזוהר. אנחנו נדבר על כל אחד החידושים שבזוהר במקומו, במסגרת ארבעת הראשים שלנו. החידוש היותר חשוב בנבול תורת נקודה סתימא נוגע הוא לשאלת מ ק ו ר ה ר ע, שגם היא כלולה בתורה זו. במקורות הקודמים לזוהר אנו מוצאים את מקור הרע ביסוד הנוקבי: האשה פשהיא לעצמה אינה רע, אלא שהנחש כרוך אחרי הנקבה וכתיסהסתה שלו גדול הוא על הנקבה מעל הזכר (בהיר ומערכת). אבל עדיין מקור הרע פשהוא לעצמו צריך ביאור. מאין פחו של הנחש או סמא"ל? מאחר שאלוה הוא כלל המציאות, וכלל המציאות הוא אלוה, הרי אין פאן מקום לרע אלא באלוה עצמו. לתשובת שאלה זו מתכוון בעל ספרא דצניעותא בתחילת דבריו בסגנונו המיוחד של תורת נקודה סתימא:

„ספרא דצניעותא, ספרא דשקיל במתקלא (העוסק בענין המשקל, כלומר, בענין שיעור ומדה ומשקל וצמצום, בבחינת יסוד הצורה, פח הפריאָה). דער לא הוה מתקלא, לא הוה משניחין אפין באפין ומלכין קדמאין מיתו וזיוניהון (פתריהם, עטרותיהם — עיין להלן) לא אשתפתו (לא היו שכיחים, מצויים), וארעא אתבטלת, ער דרישא רכסופא דכל כסופין (חמוד כל החמודים) לבושי דיקר אתקין ואחסין (תקן ויפה)“.

הדברים הסתומים האלה נתפרשו באר היטב באדרא רבא (קכ"ה, עמוד א'; קל"ה, עמוד א') ובאדרא זוטא (רצ"ה, עמוד א') על-פי דרשה לפרשת מ ל כ י א ד ו ם (בראשית, ל"ו, ל"א — מ"ג):

„ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך-מלך לבני ישראל. וימלוך באדום בלע בן-בעור, ושם עירו דנהבה. וימת בלע וימלוך תחתיו יובב... וימת יובב וימלוך תחתיו חשם... וימת בעל חנן בן עכבור וימלוך תחתיו הדר ושם עירו פעו ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד בת מי זהב“.

את הדברים האלה הם דורשים במובן אונטולוגי: מלכות ישראל היא מצב הפריאָה בשויון ומשקל, כלומר, מצב שאפשר להתקיים, בעור ש, מלכי אדום" מרמזים הם למצבי בריאָה שקדמו לבריאָה זו, מצב שלא היה בו „מתקלא“, לעולמות, שלא יכלו להתקיים, במובן מאמרו של רבי אבהו, שהקדוש-ברוך-הוא היה בונה עולמות ומחריבן, בונה עולמות מחריבן וְאָמַר: דין הניין לי ודין לא הניין לי. כלומר, אלוה היה מ נ ס ה לברוא עולם, שיש בו כח הקיום, אבל לא עלה הדבר בידו, ועל-פן העולמות האלה נתבטלו.

טעם הרבר, שלא עלה בידו, הוא, שהעולמות האלה נכראו באדום, אָדום, בתוקף הדיון בלי שום המתקה, ואי-אפשר היה לעולם להתקיים במדת הדיון לבדה. ועל-כן נאמר בכל אחד ממלכי אדום, „וימת — וימלך תחתיו“, כלומר, נסיון אחר נסיון נתבטל, ואלוה נסה מחדש, עד שבא להנסיון השביעי, „בעל חנון בן עכבור“, שלא נאמר בו „וימת“. ובמה זכה בעל חנון להתקיים? במה היה כחו גדול על כל שאר המלכים? גם זה נאמר בפירוש בתורה: „ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד בת מי זהב“. הוא היה לו אשה נאה, כלומר, הענין החדש בנסיון השביעי, שהואיל לקיום העולם, היה השויון והמשקל ביחס הנוקבות שבבריאה לזכרות שבבריאה, יחס שיש בו משום המתקת הדינים. לא שבנסיונות הראשונים לא היתה כאן נוקבות בבריאה (בלי נוקבות אין פאן בריאה כלל), אלא שההתחברות המינית היתה בבחינת „פנים ואחור“, לא „פנים בפנים“ („לא הוה משניחין אפין באפין“). סוד „מתקלא“ הוא המתקת הדינים על-ידי התיחסות נכונה של היסודות המיניים, התיחסות של „פנים בפנים“ (פכמין האָדום) ולא זו של „פנים באחור“ (בהמות). ואָמנם, אף-על-פי שנאמר „וימת“ אצל כל אחד המלכים, אין הכוונה, שנסתלק לגמרי, אלא שנתבטל, כלומר, לא היה יכול להתקיים קיום של שויון ומשקל, אבל נשאר במין מציאות חסרה, שפלה, אפלה\*. הפריות האלו שקומטו הן ה„סיטרא אחרא“ מקור הרע הטבעי והמוסרי, שלפעמים שולטים בעולם. בקשר את האגדה „שיתא אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב“ (עיון למעלה), שנתקבלה בספרא דצניעותא (פרקא קדמאה), אפשר לשער, שהכוונה היא, שאחרי כל ששת אלפים שנה יש כאן איזו הפרעה בשויונו של עולם, ועל-כן העולם חוזר לתוהו. אלא שבכך ראינו למעלה, שלפי פירוש בעל מערכת בתורת ה„תשובה“ שלו, מובנו של אותו האלף החרב הוא התעלות

\* כדאי להעיר, שרעיון הנסיון 1 כבריאה הוא רעיונו המרכזי של הנרי ברנסון. לפי דעתו ממלכות הטבע השפלות הן תולדות נסיונותיו של „כח החיים“, או של „הרוח“, להטביע את חותמו על החומר. מתחילה עלה בידו דופם, אחרי-כך צופת, אחרי-כך חי ולבסוף מדבר. וזם בקרב כל אחת הממלכות המדרגות השונות תולדות נסיונות שונים הנה. ואפשר הרבר, שבעתיד גם ממלכת המדבר לא תהיה אלא זכר לנסיון שלא הצליח. ברנסון, אמנם, בתקופת ספריו הראשונים „חומר וזכרון“ ו„זמן ובחירה“ דואליסט נמור היה, בעוד שיסוד תורת הוהר הוא אחדות המציאות, יסוד שקשה להתאימו עם הרעיון של נסיון שלא הצליח. ואולם מאחר שבספריו של התקופה המאוחרת, „התפתחות יוצרת“ ו„פתיחה לסטאפיוזיקה“, ברנסון חוזר בו בזה ומסננו את תורתו הכהה של „התולדה האידאולוגית של החומר“ (ממש תורת הצמצום של הקבלה), הרי יש בפילוסופיה של ברנסון התחדשות תורת-הנסיון המיתולוגית של הוהר.

כל המציאות, כשהכל שב למקורו הראשון; ולתורה זו יש זכר גם בזהר (עיין להלן ובהערה בסוף).

ואולם בזהר נמצא גם ביאור אחר לשאלת מקור הרע: מתוך תורת נקודה סתימא, בהשתמשות אי־מוצעת בדברי סעדיה וברזילי, בעלי הזוהר באים לידי הלך רעיון זה: בתחילת האצילות, אחרי ההתבדלות הראשונה בזהר, שהוא אלוה בכבודו ובעצמו, כלומר, כלל המציאות שאינה מתבדלת, הזוהר עדיין היה חזק ורק מאד ולא היה מסוגל לבריאה, כלומר, ההתבדלות לא היתה מספיקה לצמצם את הזוהר האלהי בעצם טהרו. ועל־פן האור הראשון הזה נגזר. כאן משתמשים בעלי הזוהר בדרשת החכמים על־דבר אור שבעת הימים, שגזרו הקדוש־ברוך־הוא לצדיקים לעתיד לבוא, שפבר השתמשו בה סעדיה, בחיי וברזילי, וכל המקובלים אחריהם. אלא שבזהר שני האורים של סעדיה נעשים לשני „קרומי דאורא“ שעל המוח (בהשתמשות בדברי ברזילי על שראשי נמלא טל — טלא דמוחא — ובהרכבה את ההלכה על שני קרומי המוח זה לפנים מזה בהלכות טרפות). והנה, לפי נוסח זה, אחרי נניית האור הראשון נתקשה קרום המוח והיה לקליפה, וקליפה זו התפשטה והוציאה קליפה אחרת, וקליפה זו היא מקור כל הרע. ולא עוד, אלא שכל המציאות כולה מלאה היא קליפות מעטיה של הקליפה הראשונה. מתוך נוסח זה צריך להביט על כל הבריות ועל כל חלקי בניניהם מתוך היחס של מוח וקליפה. המוח בנקודה סתימא הוא המוח המוחלט, מקור כל הטוב, וכן הקליפה בנקודה סתימא היא הקליפה המוחלטת, מקור כל הרע, אבל בכל שאר הבריות וחלקיהן המושג „מוח וקליפה“ מושג יחסי הוא. משל לאגוז (על־פי הדרשה על „אל גנת אגוז ירדתי“), שהגרעין שבתוכה הוא מוח סתם, מוחלט, וכן הקליפה החיצונה היא קליפה סתם, מוחלטת, בעוד שכל אחת הקליפות שבין הגרעין והקליפה החיצונה היא קליפה למה שבתוכה ומוח למה שעליה, קליפה למוקף ממנה ומוח למה שמקיף אותה (עיין בזהר ריש בראשית י"ט, עמוד ב' — כ"א ובכמה מקומות — עיין בהערה בסוף הענין).

והנה אם מדמים אָנו את שני הסגנונים האלה (כי ישנם בחלקי הזוהר גם סגנונים אחרים) להתרת שאלת מקור הרע זה לזה מתוך מובניהם ההגיוניים, הרי יש פאן סתירה ביניהם. לפי הסגנון הראשון מקור הרע הוא בבלת־י יכולת של הזוהר בהתבדלותו הראשונה לכוון את המשקל והשויון ביחס של

שני יסודות ההויה, זכרות ונוקבות, זה לזה, בעוד שלפי הסגנון השני הנסיון הראשון היה טוב יותר מדי וצריך היה לצמצם את הטוב שבהתבדלות. אפשר, כמובן, לישב את הסתירה שבין שני הסגנונים: ההתבדלות הראשונה הביאה לידי גלוי זוהר שבזוהר, חוור שבחוור, חסד שבחסד, ונגנו. ואחרי נסיון זה שלא הצליח, הכרעה ההתבדלות יותר מדי להקצה השני והביאה לידי גלוי אדום שבאדום (מלכי אדום), גבורה שבגבורה, ועל-כן „קומטו בלא עת“, עד שהנסיון השביעי עלה יפה. ואין אנו צריכים אלא לקרוא את הקליפות בשם „מלכי אדום“ (כדרשתו של איזה סופר בזוהר חלק ב', ק"ח, עמוד ב') — והכל עלה יפה. ולא עוד, אלא שבעיקר הענין באמת יש כאן התאמה פנימית בין שני הסגנונים. גם לפי הסגנון השני הקליפות לא היתה להן שליטה בשעה שהיחס שבין אדם וחיה היה כתקונו, ורק אחרי החטא, כשהיחס שבין אדם וחיה נסתבך ונתעכר, הקליפות היתה להן אחיזה באדם, ביחוד אחרי התמעטות הירח ובכל תקופות החסרון שלו, וכל אותן ק"ל שנה, שפרש אדם מחוה, היה מוליד שדים ורוחות, שהם ה„סיטרא אחרא“ (עיין שם). באופן ששני הסגנונים עולים ברעיון אחד: מקור כל הטוב הוא היחס המתוקן שבין זכרות ונוקבות, ומקור כל הרע הוא היחס המקולקל שבין זכרות ונוקבות. ובאמת כן הוא, שבנוגע לרעיון זה, הברית התיכון של כל הקבלה, אין כאן חילוק, או, בכל אופן, אין כאן מחלוקת יסודית בין שני הסגנונים האלה. ואולם בנוגע להענינים הטפלים שבשני סגנונים אלה לא נרויח הרבה, אם נתאימם ונאחדם בתמונה אחת. הסגנונים האגדיים בזוהר, בנוגע לתמונת העולם בפרטיו, רבים ושונים הם כל-כך, שאי-אפשר בשום אופן לישכם ולאחדם ולשבעם לתוך תמונה אחת. ובאמת, כל מנמתנו בהצעה זו אינה אלא להבליט אותה תמונת העולם של הזוהר, אשר, לפי סימנים פנימיים נאמנים, התפתחה מתוך המקורות הקורמים והיתה לבסיס להספרים המקוריים שבזוהר. סוף-סוף: כל הסגנונים וכל הנוסחאות אנדיים ומיתולוגיים המה. בספרים שקדמו לזוהר, ומערכת בכלל, עדיין אפשר הוא הדבר, לאחד את הקוים הראשיים לתמונה אחת. לא כן בזוהר, כאן צריך להתיאש מפל נסיון ממין זה, והמקובלים שאחרי הזוהר, שנסו להוציא מתוך ספרי הזוהר תמונת עולם מתאימה אחת, לא רק שלא הצליחו, אלא גם הגדילו את הערבוביה ואת המבוכה. ואם קבלנו (למעלה) את פירוש הזוהר המתאים את תמונת העולם של ספרא דצניעותא (בפירוש האדרות) את תורת עשר ספירות, אין זה אלא מפני שפירוש זה קרוב הוא ומיוסד בהתפתחות הקבלה שלפני הזוהר.

וגם בזה העיקר המכריע הוא יחס המינים בתיקונו (עיין זוהר בראשית כ"ב — כ"ג): בעל המאמר שבכאן עדיין יש לו נעגועים על תורת האחדות, והוא רוצה להציל את אחדות, „עלת העלות" (מכטא פילוסופי מצוי בזוהר בכמה מקומות) מהסכנה הנשקפת לה מתורת ההשתתפות שבין שני יסודות המין, תורת אבא ואמא וברא, והוא עושה זאת על-ידי דרשת הפתובים: „אני אני הוא ואין אלהים עמדי" (ישעיה מ') ו„אני אִמית ואחיה" (דברים ל"ב): אלוה, בבחינת עלת העלות, הוא אחד גמור „דלא אית ליה תניינא ולא שותפא ולא חושבנא — דאית אחד בשתוף פגון דכר ונוקבא ואתמר בהן (ישעיה נ"א), „כי אחד קראתיו" (פלומר, בדרך העבר הלא בדרך האמת) — אבל איהו חד בלא חושבן ולא שתוף" ... „קמו כלחו (בני חכרייא) ואשתטחו קמיה (דרבי שמעון, שאמר את הדברים המובאים על-דבר אחדותה הגמורה של עלת העלות — ובוה בעל המאמר מציון את העובדה, שדברי רבי שמעון אלה הם סותרים את כל שיטתה של הקבלה וביחוד תורת הספירות) ואמרו: זכאה בר נש דמאריה אסתפס עמינה] (= הספים עמו) לנלאה רזין טמירין הלא הוו מתגליין למלאכייא קדישייא", והוא הולך ומפרש „רזין טמירין": „אני אִמית ואחיה, בספירין אחיה, מסטרא דימינא חיי ומסטרא דשמאלא מותא, ואי לא אסתכמן תרווייהו בעמודא דאמצעיתא, לא אתקיים דינא, דאינון במותב תלתא כחדא". מובנם הפרטי של הדברים האלה יתבאר להלן, אבל נלוי הוא במושפל ראשון, שכוונת המאמר הזה היא, שעיקר האחדות במקומו עומד, אחרי שגם אחרי התבדלותה של עלת העלות לשני יסודות המין יש פאן המתקת הדינים על-ידי התחפרות שני היסודות (במובן „והיו לכשר אחד". עיין אדרא זוטא רצ"ו, עמוד א') ביחס מתוקן, כי זה הוא מובנה של תורת עמודא דאמצעיתא: התבדלות המינית בעלת העלות שבה לאחדות ביחס המין המתוקן. השילוש שבתורת אבא ואמא וברא והעישור שבתורת הספירות עולים בלי שיוור באחדות של עלת העלות (כל הענינים האלה יתבארו להלן ובהערה בסוף).

בוה הבלטנו אותם הסימנים החדשים שנתמונת העולם של הזוהר, שיש להם שייכות להעיקרים התיאוריים אצילות החומר, מקור הרע ותורת הנעלם. אָמנם, יש פאן כמה ענינים חשובים אחרים נגבול תורת נקודה סתימא, פתורת הקול והגוונים ועוד. אלא שמאחר שהענינים האלה ברוכים המה בשאר שלשת הראשים, שבעיקר הדבר יש להם שייכות להעיקר התיאורי של

תורת האיריאות, הרי טוב לאחר את הצעתם עד לאחרי הצעת חידושיה של קבלת הזוהר שבגבול שלשת הראשים האחרים.

ב. ס י מ ב ו ל י ס מ ו ס. בגבול הסימבוליסמוס מצוינים הם בין ספרי הזוהר הספרים, "תקוני הזוהר" ו"רעיא מהימנא". ענין ש מ ו ת ה ש ו י ס של הספירות לא מצא סדור שיטתי בזוהר, אבל בעלי הזוהר משתמשים בו הרבה בכל החלקים, אלא שענין זה מוטעם הוא בתיקונים יותר מבכל שאר חלקי הזוהר. ועל-כּן, לנכון, גם תורת העטרה ב ס נ נ ו ן ה ח ד ש שבזוהר (עיין להלן בתורת הזיווג) מצאָה בספר זה מכטא יותר מדויק מבכל שאר חלקי הזוהר (עיין למעלה במערכת, שתורת העטרה נסתגננה בקשר את שמות הספירות בפרק "שמות השוים"). ובכלל תורת הספירות מוטעמה היא בתיקונים יותר מבכל שאר חלקי הזוהר. ולא עוד, אלא שיש בכאן ענין חשוב מאד המקיף את כל ספרות הקבלה עד להזוהר, והזוהר בכלל: כמעט כל המקובלים מדברים על ארבעת העולמות: אצילות, בריאה, יצירה, עשיה. אבל תיקוני הזוהר הוא הספר היחיד, המטעים את הענין הזה דיו ומציעו באופן שיטתי בערך (עיין ביחוד בהקדמה ותיקונים י"ט, כ"ב, ס"ט, ע'). בכאן ניכרת היא השתדלות שיטתית, להביא את ציורי העולם השונים הנמצאים בספרים המקוריים של הזוהר לירי התאָמה בינם לבינם ואת ארבע פניה של מרכבת יחזקאל במסגרת תורת ארבעה עולמות: אצילות, בריאה, יצירה, עשיה. ומאחר שהסימבוליסמוס ההיסטורי תלוי הוא במאמר "האבות הן הן המרכבה" (עיין למעלה), ממילא גם הסימבוליסמוס ההיסטורי תופס הוא בתיקונים מקום חשוב מאד (וגם תורת הנפש ונל גול נ ש מ ו ת, התופסת מקום חשוב בתיקונים — עיין להלן — בקשר היא את הסימבוליסמוס ההיסטורי). ומתוך זה נבין, שבתיקונים גם ענין "טעמי מצוות" תופס הוא מקום חשוב מאד (אלא שבנוגע לזה הספר, "רעיא מהימנא" הוא המקור הראשון). וגם הסימבוליסמוס של צירופי שמות, אותיות, נקודות וטעמים נותן הוא לבעלי התיקונים ענין לענות בו במדה יתירה מבכל שאר חלקי הזוהר: האותיות, הנקודות והטעמים, ביחוד ביחוסיהם אל השם בן ארבע אותיות, הם נמצאים ריאליים ממשיים, במובנו הפתגוראי של המכטא, שמהם הושתתו כל העולמות, ושככת צירופיהם, שנוייהם, נימטריאותיהם ונוטריקוניהם, גלגלי ההיסטוריה של נוי וָאָדָם הולכים ומתנועעים באשר הם מתנועעים (בתיקונים מוצאים אָנו את ההתאָמה היותר שלמה של "קבלת הספירות" ו"קבלת השמות" — עיין בהערה בסוף).

הספר השני, שעוסק ביחוד בסימבוליסמוס, הוא הספר „רעיא מהימנא“, שעוסק ב„טעמי מצוות“. כל חלקי הזוהר עוסקים בטעמי מצוות, אלא שספר זה, כנראה, הוא הספר המקורי לענין זה (עיון למעלה). בכל אופן הוא מסכם את כל הנאמר בספרות הקבלה שלפני הזוהר בענין זה ומוסיף עליו הרבה. ובקשר את ענין טעמי מצוות כל חלקי הזוהר, וביחוד רעיא מהימנא ומדרש הזוהר לתורה, מרבים לבאר כתובים, מאמרים ומדרשים יותר מפל ספרות הקבלה אשר לפניהם. לא רק האגדה, אלא גם ההלכה צפופה היא לתוך מסגרתה של המרכבה. בזה „רעיא מהימנא“ עולה על כל המקובלים שקדמו לו. ענין טעמי מצוות נתן ענין לענות בו לבהיר ומערכת ולכמה גדולי הקבלה שבין בהיר ומערכת, וביחוד לעזריאל בפירושו לשרי-השירים. אף-על-פי-כן ברעיא מהימנא יש כאן פנים חדשות. לא רק המצוות הריטוריות, כמליח, ציצית ותפלין, לולב ואתרוג, קרבנות, ומאכלות אסורות, ולא רק דיני אישות, שבמדה ידועה פרוכים הם במעשים תשמישיים וצירימור ניאליים, אלא גם דיני ממונות, דיני קנסות ודיני נפשות, ארבעה אבות נזיקין, ארבעה שומרים, ארבעה מיני דינים וארבע מיתות בית-דין מקבילים הם לארבע פנים שבמרכבה. ולא עוד, אלא שמובאים הם בקשר את סוד הארבעה בציצית ותפלין\*. וכדאי הוא לשום לב אל העובדה, שביאור תורת הספירות בזוהר על-פי רוב פרוך הוא בביאור טעמי מצוות. טעם הדבר הוא, כנראה, משום שבענין טעמי מצוות רעיא מהימנא ושאר חלקי הזוהר תלויים הם במדה מרובה במקובלים הקודמים, שהיו דורשים טעמי מצוות מתוך תורת הספירות. ואף-על-פי-כן רעיא מהימנא לא רק הצליח להכניס פנים חדשות אל תוך הענין, כבאמור, אלא יתר על כן, יש כאן ענין אחד, המגדיל את ערכו של רעיא מהימנא על כל המקובלים דורשי טעמי מצוות שלפניו: המקובלים שלפניו בארו

\* רעיא מהימנא. חלק ב', ק"ח, עמוד א' ואילך. כנוגע לארבעה מיני דינים: „דין חלוקת השותפים, דין חלוקת קרקעות, דיני עבדים ושפחות, דיני תובע ונתבע“, קשה לדעת, מה הוא מקור הדברים, אחר שחלוקה כזו אינה נמצאת בכפרות התלמודית. וביחוד קשה לדעת, מה הוא „דין חלוקת קרקעות“? „דין“ זה אינו אלא הרכבה של „הלכות יורשים והלכות שותפים“. ואולם אחרי עיון מעט, כמעט גלוי הוא, שרעיא מהימנא בא לירי חלוקה זו על יסוד ההתחלקות שבמשנה תורה של מו נ י, מתוך הרכבה של ענינים שונים באופן מלאכותי, כדי להשיג חלוקה של ארבעה מיני דינים — א ר ב ע ה דוקא. מקומות אחרים חשובים בטעמי מצוות: חלק א', קכ"ט, עמוד ב'; חלק ג', ל"ג, עמוד א'; רכ"ו, עמוד ב'; רכ"ח, עמוד א' וכו', עמוד א' ועוד.

את הדינים כ מ ו ש ה ם והכניסו לתוכם כוונות חדשות על-פי דרשות אנדיות. ואולם רעיא מהימנא לפעמים חידש ד י נ י ם ומ נ ה נ י ם ר י ט ו א ל י י ם ו מ ו ס ר י י ם ח ד ש י ם, כדי להתאים את הדינים עם דרשותיו בטעמי מצוות, במקום שהדינים הנהוגים לא היו נשמעים בנקל להיות צפופים לחוך מסגרת דרשותיו. ומכאן מוצא להמנהגים השונים בכל נבולן של המצוות הדתיות התשמישיות ולכמה מנהגים בענינים שבמסור, הידועים בבחינת מנהגים „על-פי הקבלה“, או, בדורות שאחרי הזוהר, „על-פי האר“י ז“ל“. המנהגים האלה נתפשטו מאד גם בקהלות, שלא היו בהן מלומדים בקבלה, וביחוד ניפרת השפעה זו ב„סודר“, כנודע.

וישנם גם ענינים אחרים חשובים, שנכנסים בגבול הסימבוליסמוס, ואפשר היה לזכרם כאן, כתורת הנוונים ועוד, אלא שכבר רמזנו, שכמה ענינים ממין זה משתתפים המה בכל ארבעת הראשים, ועל-פן טוב לכאדם בסוף הענין.

ג. אָדָם קָדְמוֹן. תורת אדם קדמון היא אחד מראשי פרקים היותר חשובים שבזוהר, ובנבולו של פרק זה אָנו מוצאים את חידושה היותר מובהק והיותר בולט שבקבלת הזוהר. כוונתי היא לתורת ה ש ע ר ו ת, ה ת ל ת ל י ם ו ה ק ו ו צ ו ת בראש וקן של אָדָם קדמון, הידועה כזוהר בבחינת „תיקוני דרישא ודריקנא קדישא“, כלומר, הקליעות השונות במקומות השעירים השונים, פראש, זקן ושפם ומחלקותיהם. תורה זו היא היותר זרה שבזוהר ובכל ספרי הקבלה שקדמו לו, ובעיקר הרבך תורה זו גרמה להם לכמה מהחוקרים לתור מרחקים, בפרס ומדי ומהודו ועד פוש, כדי למצוא את מקורותיו של הזוהר. ואולם מתוך השקפתנו כאן אין הדבר קשה כלל. אדרבה, גלוי הוא, שכשם שתורת נקודה סתימא, הסימבוליסמוס ותורת הזיווג התפתחו מתוך דרשתו של ברזילי, כן גם תורת השערות התפתחה מתוך דרשה זו על דברי הפתוב: „פתחי לי אחותי, רעיתי, יונתי, תמתי, שראשי נמלא טל, קו ו צ ו ת י ר ס י ס י ל י ל ה“ (שיר-השירים ה', ב'), בצירוף את דברי הכתוב שאחרי זה: „דודי צח ואָדום, דגול מרכבה. ר א ש ו פ ת ס פ ז, קו ו צ ו ת י ו ת ל ת ל י ם, שחורות כעורב... ל ח י י ו כ ע ר ו נ ת ה ב ו ש ם („תקרובתא דכוסמא“ שבאדרות — ומכאן „חקל תפוחין“), מגרלות מרחקים, ש פ ת ו ת י ו ש ו ש נ י ם...“ (שם, י' — י"ג). ואם מרכיבים אָנו את תמונה זו של קווצות ותלתלים עם ש ל ש ע ש ר ה מ ד ו ת, (וגם ב ר כ ת פ ה נ י ם, שבעלי הזוהר הרנישו ביחוסה

לי"ג מרות), הרי תורת הקליעות לפנינו במלוא צביונה: השערות הן צנורות השפע לדין ורחמים. שמקורו ב מ ו ח.

והנה בנוגע ל ז מ ן התפתחותה של תורה זו צריך להעיר, שפבר מוצאים אָנו בבבלי בשמו של רבי עקיבא, שהיה דורש את הכתוב, „ודי צח ואָדום, דגול מרכבה“ על הקדוש-ברוך-הוא, בשעה שנכנס לפרס עם חבריו, ושדרשה זו הצילה אותו מדחי בעסקו בענינים מסופנים אלה (בבלי חגיגה ט"ז, עמוד א'). וקרוב היה הדבר מאד לדרוש פתובים אלה על הקדוש-ברוך-הוא על-פי חזון המרכבה של דניאל: „ועתיק יומין יתב לבושה כתלג חור — ושער ראשה כעמר נקא“ (דניאל ז', ט'). ובאמת מוצאים אָנו, שבימי התלמוד כבר הרגישו ביחס שבין שני הכתובים ועל-פי דרכם דרשו אותם פ„שני כתובים המכחישים זה את זה“: „ושער ראשה כעמר נקא“, לפי דעתם, מובנו שערות ל ב נ ו ת, בעוד שבשירה-השירים ה„שערות שחורות“ הנה. והמה מתרצים „לא קשיא, כאן בישיבה, כאן במלחמה, דאָמר מר: אין לך נאה בישיבה אלא זקן ואין לך נאה במלחמה אלא בחור“ (בבלי, שם, י"ד, עמוד א'). בזה כבר מסוגנן הוא הרעיון, שמראה השערות שונה הוא בשעת שלום מבשעת מלחמה, ששערות לבנות הן סימנה של מדת הרחמים ושערות שחורות סימנה של מדת הדין — רעיונה היסודי של תורת השערות. ולא עוד, אלא שבכאן כבר מסוגנן הוא הרעיון הכללי, שבנוגע לשערות שני מיני פנים המה, פנים של רחמים ופנים של דין — רעיונה היסודי של תורת א ר י ד א פ י ן (אנפין) ו ז ע י ר א פ י ן, שבספרים המקוריים שבזוהר מסוגננה היא בכתיאחת את תורת השערות (אם כי בשאר חלקי הזוהר לפעמים מרמזים אליה כשהיא לעצמה). ואם אָמנם בספרים הקלאסיים של הקבלה שלפני הזוהר כמעט שבקושי אָנו מוצאים זכר לתורת השערות ותורת אריך אפין וזעיר אפין, הלא ככל אופן אָנו מוצאים רמזים אחדים לתורת השערות (פירוש ספר יצירה להראב"ד ולטיף) ורמזים יותר ברורים לתורת זעיר אפין: „חכמה קטנה“ או „חכמה זעירא“ (במערכת ועוד, וגם בזוהר (אדרא זוטא, רצ"ו, עמוד א')), „חכמה זעירא“ היינו זעיר אפין). וכמדה שתורת אריך אפין וזעיר אפין מרוכה היא בתורת „אבא ואמא“ (ובאמת כמעט היינו הך — עיין להלן) — הרי תורה זו רמוזה היא בביאור בכל ספרי המקובלים (גם העיוניים) שבין בהיר ומערכת ובמערכת ובספרי המקובלים שבין מערכת וזוהר, וכיחוד בספריו של אבולעפיא, שדורש הרבה בתורת השי"ש של אָב ואם ובן (לפי דעת הסופרים החדשים אבולעפיא

סננן תורה זו, כדי להתרצות אל שוביו ברומא ולהציל את נפשו — וכאמת עזבוהו לנפשו). כל הפרטים האלה מקרבים את ההשערה, שבאמת היתה כאן עוד מימי המקרא איזו מסורה בתורת מרבנה על-דבר השערות של „עתיק יומין“, ושמסורה זו הלכה ונתפתחה כדורות התלמוד וכדורות שאחרי התלמוד דרך הספרות הפסיליאומורפית שבדורות הנאוונים, שגם בה אָנו מוצאים זכר לתורת השערות. וקרוב הרבר (והרמזים שבספרות מעידים על זה), שהיתה כאן איזו מסורה שבעל-פה בקרב המקובלים על תורה זו, ושהספרים המקוריים שבזוהר הם הֵרָא שׁוֹנִיִּים רק בזה, שהציעו את הענין בביאור והוציאוהו מרשות היחיד של הקבלה שבעל-פה לרשות הרבים של הקבלה שבכתב — של ספרות הקבלה.

ובנוגע לספרי הזוהר בינם לבין עצמם, הרי העדים הפנימיים נותנים, שבראשונה הוצע הענין בספרא דצניעותא, בבחינת המקור הפללי לכל הקבלה שבזוהר, אחר-כך הוצע ביתר ביאור באדרא רבא, שאם אָמנם כוללת היא כל תורת הזוהר, הלא ברובה מוקדשה היא לתורת השערות, ונגמרה באדרא זוטא בהוספת פרטים חדשים (עיין להלן). ומכאן נתפשטה תורה זו על כל ספרי הזוהר, אלא שצריך להעיר, שהרמזים לתורה זו אינם מצויים הרבה, ושגם בזה „תיקוני הזוהר“ עולים הם, כנזכר, על שאר חלקי הזוהר: בנסיינס, להתאים את ציורי העולם במקורות הזוהר בינם לבין עצמם ובינם ובין שאר ספרי הקבלה, התיקונים מרמזים לתורת השערות במדה מרובה ובהטעמה יתירה משאר חלקי הזוהר:

ס פ ר א ד צ נ י ע ו ת א : הספר מתחיל בהצעה כללית של תורת נקודה סתימא, שבה נזכרה בקיצור קיצוני גם תורת השערות (פרקא קדמאה : „אינון עמר נקי תליון בשקולא“ — עיין למעלה דברים המובאים מבבלי חגיגה י"ד, עמוד א'). אחר-כך הוא מתאר את שֶׁלֶש הַעֲשָׂר תִּיקוּנִים של שערות הראש והזקן והשפם של אריך אנפין ואת אברי הראש שלו, המצח, העינים, החוטם, האָזְנִים, ומזפיר, שזעיר אנפין הוא בבחינת איה, בעוד שאריך אנפין הוא בבחינת אָב (פרקא תניינא). מכאן עובר לתאור תֵּשֶׁת הַתִּיקוּנִים של זעיר אנפין, מבלי לתאר את אברי הראש שלו (חוץ מן החוטם), ומסיים ברמז להקבלה שבין אריך אנפין וזעיר אנפין ובין שְׁנֵי יִסוּדוֹת הַנֶּפֶשׁ שֶׁבְּאֵדָם (חיה עלאה, חיה תתאה, חיה טבא, חיה בישא — עיין להלן), שהם מקבילים לשני יסודות המציאות: זכרות ונוקבות (פרקא תליתאה). עכשיו שב לענין נפש האָדָם שרמזו בפרק הקודם: מזפיר

את החילוק שבין „עתיקא” (אריך אֶנְפִּין), שהוא „טמיר וסתים” (תורת הנעלם) ובין „זעירא דאֶנְפִּין”, שהוא מתגלה ואינו מתגלה („אתגלייא ולא אתגלייא”) וכא לידו סגנון יותר ברור בתורת בריאָה בצלם : הָאָדָם יֵשׁ לוֹ שְׁתֵּי נִשְׁמוֹת : „נשמתא קדישא” (מבטא טכני בכל המקומות שבספרי זוהר המיוסדים על תורת שני יסודות הנפש), הבָּאָה מימין, ו„נפש חיה”, הבָּאָה משמאל, ומסיים בדרשות רמזיות להמתקת הדינים על-ידי תיקון היחס שבין שני יסודות הבריאָה, זכרות ונוקבות (פרקא רביעאה). וכל הספר מסיים בדרשות מתוך כתובים שונים על-דבר היחס שבין „עתיקא וזעירא” ומרמז לתורת „אָב ובן” : ההתאָמה שבין דבר ונוקבא, או אבא ואמא, מתקיימת ב„בן” (פרקא חמישאה).

א ד ר א ר ב א ו ז ו ט א : הדברים האלה מתבארים באדרות. ואם אָמנם הדברים המוכאים באדרות בשם ספרא דצניעותא לפעמים אינם שם נלל, וגם אותם, שישנם, על-פי רוב אינם נמצאים שם מלה במלה, ולא עוד, אלא שלפעמים ההצעה באדרות שונה היא מזו שבספרא דצניעותא על אותו ענין עצמו (עיין באדרא זוטא רצ”א, עמוד א’ : „ואף-על-גב דהאי מלה אוקמוה בספרא דצניעותא בנוונא אחרא”), אף-על-פי-כן בכלל האדרות הן פירושים פחות או יותר מספיקים לספרא דצניעותא. הדברים המתבארים באדרות, מלבד ביאור פרטי הקליעות הקדושות בראש וזקן, לחיים ושפם, הם : (א). ה ח י ל ו ק ש ב י ן ע ת י ק א ל ז ע י ר א פ י ן : גרעינים של הדברים הוא : עתיקא קדישא, או „אריך אֶפִּין” הוא זכרות ומדת הרחמים קיצונית, בעוד ש„זעיר אֶפִּין” הוא נוקבות ומדת הדין קיצונית, ומתוך אריך אֶפִּין בָּאָה רחמים לתוך זעיר אֶפִּין וגורמת המתקת הדינים. וצריך להעיר, שבעוד שבכלל נראה הדבר, שמוכן המבטאים „אריך אֶנְפִּין” ו„זעיר אֶנְפִּין” הוא „פנים גדולות” ו„פנים קטנות”, כעין החילוק שבין „חכמה גדולה” ו„חכמה קטנה” או „חכמה זעירא” (גם : „חכמה עלאה” ו„חכמה תתאה”), באופן שהמבטאים האלה מרמזים ל פ נ י ם שבמרפכה (חלק א’, י”ח — י”ט) — אף-על-פי-כן גלוי הדבר באדרות, שהן מרמוזות לפירוש אחר. לפי זה המבטא „אריך אֶפִּין” אינו אלא תרגום של „אריך אֶפִּים”, חסד, בעוד ש„זעיר אֶפִּין” הוא תרגום של „קצר אֶפִּים”, דין, „חרון אֶף” (עיין אדרא רבא כ”ח, עמוד ב’ ; קל”ג, עמוד א’ ; קל”ח, עמוד א’ ; אדרא זוטא רפ”ט, עמוד א’ ; רצ”ד, עמוד א’ ; ואולי יש רמז לזה בעובדה, שבאדרות, וביחוד באדרא רבא, המבטא הוא „אריך אֶפִּין” ו„זעיר אֶפִּין”,

בעוד שבספרא דצניעותא הוא „אריך אנפין” ו„זעיר אנפין”. ואולם באדרא רבא קכ”ח, עמוד ב’ : „וההוא אתקרי ארך אפים (כלומר, אורכא דאנפין) והאי עתיקא דעתיקין אתקרי אריכא דאנפין, וההוא דלכר אתקרי זעיר אנפין”. ובאדרא זוטא מדרפ”ט ואילך המבטא הוא „אריך אנפין” ו„זעיר אנפין”).

(ב). ט ע ס ה ד ב ר , שבאריך אפין מנו שלש-עשרה מדות, בעוד שבזעיר אפין לא מנו אלא תשע מדות : בעתיקא קדישא מנו שלש-עשרה תיקונים (קליעות) של שערות כנגד שלש-עשרה מדות של רחמים שבשמות ל”ד, ו’. ז’, ובמיכה ז’, י”ח — כ’ ; בזעיר אפין מנו תשעה תיקונים כנגד תשע מדות של רחמים שנאמרו בבמדבר י”ד, י”ח, ובתהלים קי”ח, ח’ — י”ב. כלומר, הרחמים שבזעיר אפין לעולם אינם מגיעים למדת הרחמים של עתיקא קדישא, לכל היותר לחמשה ושבעים אחוזים ממאָה (אדרא רבא קל”א, עמוד ב’ ; קל”ט, עמוד ב’ ; ק”ס, עמודים א’ וב’ ; אדרא זוטא רצ”ה, עמוד ב’ ועוד ; מענינת היא הדרשה, שי”ג מדות של אריך אפין בצירוף הט’ מדות של זעיר אפין הן כ”ב — כ”ב אותיות של אל”ף-בי”ת : הלשון העברית אינה אלא אמצעי להתגלותן של כל המדות שבאריך אפין וזעיר אפין : אדרא רבא קל”ט, עמוד א’ — עיין דברי אבולעפיא בספר „סתרי תורה”, בהערה בסוף הענין).

(ג). ד ר ר ה ת פ ת ח ז ת ה של תורת אריך אפין וזעיר אפין בקשר

את תורת השערות :

ראינו למעלה, שבכבלי (חגיגה י”ד, עמוד א’) התאימו את הכתובים (בדניאל ובשיר-השירים) המכחישים זה את זה בענין שערותיו של עתיק יומין באָמרם : „כאן בישיבה וכאן במלחמה”. באדרא רבא (קל”ב, ריש עמוד א’) מקשים קושיא זו עצמה ומשיבים : „לא קשיא, הא בדיקנא עלאה, הא בדיקנא תתאה”, כלומר, הא (שכדניאל) באריך אפין (עתיק יומין = עתיקא קדישא שבאדרות), והא (בשיר-השירים) בזעיר אפין).

באדרות מאריכים המה בני החכרייא (באדרא רבא כל אחד מהם בשעתו, על-פי צוויו של רבי שמעון, ובאדרא זוטא רבי שמעון בעצמו) בפרטים הטכניים של אריך אפין וזעיר אפין : אריך אפין הוא בעל שלשה ראשים (אדרא זוטא רפ”ט, עמוד ב’ : „תרין מתרין סטרין וחד דכליל לון”), ושלושת הראשים האלה מתפשטים לזעיר אפין (שם) : „ואילן תלת מתפשטין לזעיר אנפין”), באופן שזעיר אפין הוא בעל ארבעה ראשים : שלושת ראשים פנימיים וראש המקיף (ומכאן ארבעה ראשים שבזעיר אנפין שבאדרא רבא

(ק"ם, עמוד א') — ענין שלשת הראשים שבאריך אפין הוא אחד החידושים של אדרא זוטא, שרבי שמעון מבטיח לגלות לפני מותו; חידוש אחר חשוב הוא הביאור המדויק של תשעת התיקונים של זעיר אפין). ובתוך הראשים ישנם מוחות מכופלים ומשולשים. ומפל גולגולת וגולגולת ומפל מוח ומוח ומפל אחד האברים והתיקונים יוצאים רבוא-רכבות של עולמות והיכלות וכמה מבעים וי"ג נהרי אפרסמון או משחא דכיא (פלומר, חסדים שבחסדים). וישנם הרבה חילוקים טכניים אחרים בין אריך אפין וזעיר אפין (ביחוד החילוק היותר חשוב, שמוחו של זעיר אפין פתוח הוא; אדרא רבא קכ"ח, עמוד ב' ועוד), אלא שכל הפרטים האלה אין להם ענין בנוגע לאותם השרטוטים בתמונת העולם של הקבלה, שעדיין יש להם איזה ערך יסודי; פלומר, שהם בקשר את יסודותיה התיאוריים של הקבלה. ולא עוד, אלא שהפרטים האלה היו גדלים מתחתיהם מבלי שום סדר ומשטר, וסופרים שונים הוסיפו וחזרו והוסיפו, כל אחד נופך משלו, עד שאי אפשר להכניס לתוך הפרטים האלה שום סדר אורגאני, כפי לאחדם לתמונה אחת. וזה ניתן להאמר בכלל גם על דרשות הכתובים ומאמרי החכמים שבאדרות מתוך תורת אריך אפין וזעיר אפין.

ואולם פרטים ידועים ודרשות ידועות שבאדרות מצטיינים המה מתוך סכך שאר הפרטים והדרשות בזה, שהם מרשים לנו מבט יותר חודר לתוך מובנה היסודי ומקומה ההיסטורית של תורת השניות, הכרוכה בענין התחלקותה של האישיות האלהית לשתים: אריך אפין וזעיר אפין:

(ד). תורת הלוגוס: ההנחה החדשה, שאני מכוון אליה בזה, היא שתורת זעיר אפין שבקבלת הזוהר בסגנון האדרות מקבילה היא לתורת הלוגוס, או המאר, בפילוסופיה של ידידיה האלכסנדרוני. באמת, בנוגע לעצם מהותה תורת זעיר אפין היא תורת הלוגוס בעינה, אלא שיש כאן חילוקים גם בנוגע לסגנונה ולכבושה החיצוני וגם בנוגע לעיקריה התיאוריים של תורה זו. את זה נראה בעליל, אם נרמה את תפקידיו של זעיר אפין בזוהר לתפקידיו של הלוגוס בשיטת ידידיה.

אחד התפקידים של הלוגוס בשיטת ידידיה הוא ריסון המחשבה, שלא תהרום לעלת העלות עצמה. ותפקיד זה עצמו אנו מוצאים בזעיר אפין: רבי שמעון ושאר חבריאי מטעימים וחוזרים ומטעימים, שאין לה למחשבה שום אחיזה בעתיקא קדישא, ושכל השגה היא בזעיר אפין (אדרא רבא קכ"ז —

ככ"ח; קכ"ט, עמוד ב'; קל"א, עמוד א'; קל"ב, עמוד ב'; קל"ד, עמודים א' וב'; קמ"ד, עמוד ב'; אדרא זוטא, רפ"ו, עמוד א' רפ"ט, עמוד א'; ר"י, עמוד א': „בללא דכלא: זעיר אנפין אקרי „אתה“, עתיקא קדישא דאתכסיא (= מאחר שנעלם הוא) אקרי „הוא“; רצ"א, עמודים א' וב').

וכשם שבעלי תורת הלוגוס, וידידיה בראשם, משתדלים המה, להציל את תורת האחרות למרות התחלקותה של האישיות לשתים, בן גם רבי שמעון משתדל מאד, לאחד את שני ההפכים בנושא אחר (אדרא זוטא, ר"י, עמודים א' וב'): „בל מה דאמינא דעתיקא קדישא, וכל מה דאמינא דזעיר אנפין, פלא אחר, פלא הוא חדר מלה“.

תפקיד אחר של הלוגוס הוא לכאר כתובים, שיש בהם משום אנתרופ-מורפיות והגשמה, על-פי רוב על-פי מדת „שני כתובים המכחישים זה את זה“, שאחד מהם הוא מרחיק הגשמה והשני מנשים. ידידיה לפעמים מפרש כתובים אנתרופומוורפיים מן המין הזה בדרך העברה, בפילוסופי ימיה הבינים אחריו (עיון, למשל, ספרו „על שאלוה אינו משתנה“ על הפסוק „וינחם ה'“). אבל על-פי רוב הוא מפרש את הכתוב המנשים על הלוגוס, ואת הכתוב שאינו מנשים, או אינו מנשים במדה מרובה כל-יכך, על אלוה עצמו. וכן עושים בעלי הזוהר באדרות בהתחלקות הכתובים לאריך אפין וזעיר אפין. את זה כבר ראינו למעלה בדרך תרצם את הכתובים המכחישים שבדניאל ושירי-השירים. בכבלי מתרצים את הקושיא בנבול תורת האחרות: „כאן בשיבה, כאן במלחמה“ — שני אפני ההתנלות של אישיות אלהית אחת יחידה ומיוחדת. אבל בעלי הזוהר, בידידיה בשעתו, מחלקים את האישיות האלהית ואומרים: כאן באריך אפין וכאן בזעיר אפין. לפי בעלי הזוהר רחמים נמורים אין בהם משום גשמות במדה מרובה כל-יכך פדין או כרחמים מצומצמים. ועל-כן הם נותנים כתובים, המיחסים קנאה, נקמה וחרון אף לאלוה, קועיר אפין, וכתובים, המיחסים לו רחמים גדולים, לאריך אפין. בזה, וגם בנוגע לתורת הנעלם, יש כאן חילוק גדול בין הלוגוס ובין זעיר אפין: הלוגוס נמצא רוחני הוא, בעוד שזעיר אפין נמצא גשמי והרורי שפרורי הוא. אלא שכוונתנו כאן הוא לערך יחסים שבין תורת הלוגוס ותורת זעיר אפין. מושג אלוה של ידידיה הוא רוחני נמור, בעוד שמושג אלוה של בעלי הזוהר הוא גשמי מעיקרו. וכשם שבשיטת ידידיה רוחניותו של אלוה נעלה היא על זו של הלוגוס. בן גם בשיטת הזוהר גשמותו של אלוה

היא יותר זהררית ויותר שפרורית מזו של זעיר אפין. ולא עוד, אלא שבנוגע להתפעלות אנתרופומורפית של נוחם אָנו מוצאים, שבעלי הזוהר משתדלים להרחיק מדה זו מעתיקא קדישא לגמרי וליחסה לזעיר אפין (אדרא רבא ככ"ט, עמוד א': "בין זעיר אפין דאיקרי ה' ובין אריך אפין דאיקרי אי"ן"; עמוד ב': "עין ה' אל יראיו — עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ, לא קשיא: הא בזעיר אפין, הא באריך אפין"; ק"ל, עמוד א': על "נאם ה'" — נאם בזעיר אפין"; קל"ג, עמוד א': בזעיר אפין... כתיב (במדבר י"ב): "...ו'חר אף ה' בם וילך — באריך אפין כתיב (מיכה ז'): ועובר על פשע (עיין קל"ח, עמוד א'); קל"ב, עמוד א': רבי שמעון מטעים את החובה הגדולה, להבחין בין אריך אפין וזעיר אפין; קל"ו, עמוד ב': "רחמי דעתיק דעתיקין אינון אקרון רחמים גדולים, רחמי דזעיר אפין אקרון רחמים סתם"; קל"ח, עמוד א': "אוף הכא ה' ה' פסיק טעמא בנווייהו (= מתג ביניהם): קדמאה (עתיקא קדישא) שלים, בתראה [לא] שלים בכלהו" (הוספתי את המלה "לא": לפי קשר כל הענין הפוונה היא, שה' הראשון שבשלוש-עשרה מדות הוא עתיקא קדישא, שהוא שלם ככל שלש-עשרה מדות הרחמים, בעוד שה' השני הוא זעיר אפין, שאינו "שלם במדותיו", כלומר, שאין לו אלא תשע מדות של רחמים — עיין למעלה); שם: כל חרון אף שבמקרא — "כלא בזעיר אפין אתמר ולא בעתיקא"; שם עמוד ב': "אונך בזעיר אפין אתמר" ודרשות אחרות ממין זה; ק"ם, עמוד ב': "והוא ידע את מקומה בזעיר אפין, אתמר"; "קרי ביה לחסד קדמאה דעתיק יומין רב חסד, ובזעיר אפין חסד סתם"; אדרא ווטא רפ"ט, עמוד א': על ה' עשן באפו — "בחוטמא דזעיר אפין (עיין רצ"ד, עמוד א'); שם עמוד ב': ה' ה' בי"ג מדות; הדרשה על "וינחם" היא באדרא רבא קמ"ד, עמוד א': וינחם ה' — האי בזעיר אפין אתמר" — על פסוק זה כתב ידידיה את ספרו, היותר פילוסופי שבכל ספריו, "על שאלוה אינו משתנה".

ונם תפקידו של הלוגוס בכחינת הדבור מיוחס הוא באדרות לזעיר אפין: הקליעה הי"ב היא כאופן כזה, שפיו של עתיקא קדישא פנוי הוא משערות לכל צדדיו, כדי שלא יהא שום עכוב בדרך הרוח המנשב מפיו, שבו מתלבש הוא זעיר אפין, שממנו מתלבשים הנביאים הנאמנים, ועל-כּן רוח זה, שהתלבש בו זעיר אפין, נקרא "פה ה'". כי מכטא זה, "פה ה'".

אי־אפשר ליחס לעתיקא קדישא, מפני שאין יודע את רוחו הוא אלא הוא בלכדו (אדרא רבא, קל"ה, עמוד ב': „תקונא דתריסר, דלא תליין שערי על פומא, ופומא אתפני מפל סטרין... .. דלא אתטרח (פרי שלא יתעכב) בנשוכא דרוחא דזעיר אפין... (בלומר) דמתלבש ביה זעיר אפין... ומתלבשין ביה נביאי מהימני אתקרי פה ה', אבל בהאי עתיקא דעתיקין לא אתפרש, ולית מאן דידע רוחיה בר איהו"). וכשם שהקול (עיין להלן על תורת הקול), הבא ממעלה ויורד למטה, יוצא הוא דרך פיו של זעיר אפין, בן גם הקול הבא מלמטה ועולה למעלה, בתפלה וכתהלה ובחירוף וגירות, נכנס הוא דרך אָזְנו של זעיר אפין, „ומה דאתמר: הטה ה' אָזְנך — אָזְנך בזעיר אפין אתמר" (שם קל"ח, עמודים א' וב' = אדרא זוטא רצ"ד, עמוד ב'), הרי תפקידו של זעיר אפין בבחינת הבור הוא ממש זה של הלוגוס בשיטת יודיה.

ובתורת האידיות הלוגוס הוא מקומו (הרוחני) של האידיות הפרטיות. וכן גם זעיר אפין הוא מקומו (ממש) של הספירות, שהן הן עולם האידיות בסגנונה של הקבלה (עיין אדרא רבא קמ"ב, עמוד א'; ועיין זוהר ואתחנן רס"ה, עמוד א': „קול" (של זעיר אפין) שהתדבק במשה, ועיין „מקלט" כרך ג', חוברת ט', עמודים 412—413).

השאלה על־דבר צנור ההשפעה, שדרפנו באָה תורת הלוגוס לבעלי הזוהר, אינה חשובה כל־כך, ואין צריך לאמר, שאינה מסובכה כלל. המקובלים יכולים היו לשאוב מספריו של יודיה עצמו, שהיו מצויים בתרגום ערבי, ויהודי ספרד באותם הימים, לכל הפחות המלומדים שבהם, עדיין הבינו ערבית, אם גם לא ידעו על־בוריה פרי לכתוב בה. וגם אפשר הדבר, שהשפעה זו באָה להם על־פי צנורות שונים: „רצון" של גבירול ו„השכל הפועל" של הפילוסופים ממלאים את תפקידיו של הלוגוס. ובכלל „אור נברא", שפל הפילוסופים משתמשים בו, לפרש את האנתרופומורפיות שבכתובים, ממלא כמעט את כל תפקידיו של הלוגוס; ואור נברא הוא מקורו של „בהיר" ו„זוהר" בבחינת המצוי הנצחי, שממנו נשתלשלו כל העולמות. וכיחוד בנוגע לדרשת הכתובים השפעתו של יודיה ניפרת היא בספרו של אברהם אבן־ראוד „האמונה הרמה" (עיין להלן), ואין ספק בדבר, שבעלי הזוהר ידעו את ספרו ולקחו ממנו מה שלקחו\*.

\* זכר להשפעתו הישרה של יודיה על איוה מסופרי הזוהר אפשר למצוא בוהר ואתחנן

(ה). תורת הנפש: בפרא דצניעותא (עיין למעלה) תורת הנפש מסונננה היא בקשר את תורת אריך אפין וזעיר אפין: בשם שבנפש שלמעלה יש שם אריך אפין וזעיר אפין, כן גם בנפשו של האדם יש כאן שני יסודות הנפש. ואולם בעוד שבפרא דצניעותא תורת הנפש תופסת היא מקום רחב בערך, אין לה לתורה זו אלא זכר קלוש ומצומצם מאד באדרות (אדרא רבא קמ"א, עמוד ב'). אלא שגם בזוהר אפשר לאמר: „דברי תורה עניים הם במקום זה ועשירים הם במקום אחר“. כבר נזכר ברשימת הספרים המקוריים שבזוהר, שספר „מדרש הנעלם“ שבזוהר עוסק בתורת הנפש בקשר את ענינים אספטולוגיים. ובאמת יש פאן יחס מיוחד בין תורת הנפש שבפרא דצניעותא וזו שבמדרש הנעלם. כי צריך לדעת, שתורת הנפש בזוהר בכלל, כלומר, במדרש הזוהר, תיקונו והופותיו, שונה היא מזו שבפרא דצניעותא ומדרש הנעלם. ולכאורה, שתי תורות אלו סותרות הנה זו את זו: תורת הנפש של פרא דצניעותא, שאחריה נמשך מדרש הנעלם, מיוסדה היא על ההשקפה, שנפש האדם מורכבה היא משני יסודות, וזו שבמדרש הזוהר בכלל מיוסדה היא על ההשקפה, שנפש האדם מורכבה היא משלושה יסודות:

במדה יותר מפורטת (מבלי כוונה להציע פה שיטה שלמה של תורת הנפש של הזוהר) אפשר לאמר, שכל המקורות שבזוהר דעת אחת הם בנוגע לקדמות הנפש (עיין ביחוד חלק ב', ק"ו, עמוד א'), השארות הוגלות (בנוגע לגלגול עיין תיקוני הזוהר ע"ט, עמוד ב'; קכ"ג, עמוד א'; קל"ה, עמוד ב'; מדרש הנעלם קכ"ז, עמוד ב'; חלק ב' צ"ד, עמודים א' וב'; צ"ו; צ"ח — צ"ט; אף-על-פי שבפרא דצניעותא ובאדרות אין זכר לדבר). אלא שבנוגע לשאלת מספרם של יסודות הנפש אין אנו מוצאים שום זכר לדעתו של אפלטון (שסגל לו גם אריסטו בשנויים ידועים), שהנפש שלשה יסודות לה: שכל, כעס ותאוה, בספרא דצניעותא, אדרות ומדרש הנעלם שבזוהר לספר בראשית (חוץ ממקום אחד, קל"ט, עמוד א', שיש שם רמז לשלש התאוות הראשיות, שבשיטתו של אפלטון הן מקבילות לשלשת יסודות הנפש). ואולם שונה הדבר תכלית שנוי,

(שהובא בפנים) עלדבר „הקול“, שהתדבק במשה, ונס כדרשת נזערו, ביחוד בדרשת ארבעה נהרות, באדרא וטא רפ"ט — ר"ץ. ואולם קשה להכריע בדבר, מאחר שתורת הקול (עיין למעלה בספור על הכניסה לפרדס) וגם דרשת ארבעה נהרות שבנועדו (עיין בכרך ד' של ספר זה) נמצאות הנה גם בספרות התיסודית.

כשבאים אָנו למדרש הזוהר. בזוהר פרשת בראשית עצמו כמעט שאין שום זכר לתורת הנפש (עיון י"ג, עמודים א' וב'; י"ט, עמוד א'; נ', עמוד א'). אבל חסרון זה נתמלא בתיקונים, ביחוד בתקונא עשרין, וכאן כל ההרצאה מיוסדת היא על תורתו של אפלטון של שלשה יסודות הנפש, גם בנוגע לאָפֿים וגם למקום משפנם בנוף: נפשא בלבא, נשמתא במוחא, רוחא בכנפי ריאה (בנוגע למשפן הרוח יש כאן שנוי מהשקפת אפלטון, שלפיה הוא בבני־מעם; תקונא כ', דף מ"ג, עמוד א'). וכן הוא גם במדרש הנעלם שבזוהר חדש: תורת הנפש מיוסדה היא בלי שום פקפוק על שיטתו של אפלטון (עיון ביחוד דפים ח' — ט': מקום הנפש העליונה בלב — עיון להלן; דוק: הלשון הפילוסופית; כ"ח — כ"ט; מ"ו, עמוד ב'). בנוגע לשאר חלקיו של מדרש הזוהר אפשר לאמר, שהמקומות, שבהם הדברים מיוסדים הם על תורת שלשה יסודות, מכריעים על אלה שיש בהם זכר לתורת שני יסודות. ובשאלת מקום הנפש יש כאן זכר להמחלוקת הקדומה, בין מוח ולב, שכבר מזכירים אותה אריסטו, ירידיה ופלוטינוס (מדרש הנעלם שבזוהר בראשית קל"ח, עמוד ב'; חלק ב' קנ"ג, עמוד א').

וכדאי הוא להעיר, שגם סתירה זו יש לה מקבילה בשיטתו של ירידיה. אָנו נעסוק בענין זה במקומו (בכרך שלישי של ספר זה), על של עתה די להזכיר בקיצור, שסתירה זו מתישבת מתוך סגנונו של אפלטון עצמו: שני יסודות הנפש התחתונים א ח ד ש ה ו א ש נ י ם המה, ובכללם הם הנפש הגרועה, האי־ראטיונאלית, בהקבלה להנפש העליונה, הנפש השכלית (מבטא זה נמצא בזוהר חלק ג' כ"ט, עמוד א' ועוד; בעוד שהפנוי הטכני בזוהר הוא „נשמתא קדישא“, עיון למעלה ובזוהר שם מ"ח, עמוד ב'; ס"ז, עמוד ב). ולא רק אפשר הדבר להכניס התאָמה זו לתוך המקורות השונים שבזוהר, אלא יתר על כן, היה בין סופרי הזוהר מי שהרגיש בסתירה מדומה זו וישבה באופן זה עצמו: הנפש מורכבת היא משלשה יסודות: נפש, רוח ונשמה, אלא שלב רע ולב טוב, או: יצר הרע ויצר הטוב, הם שני חלקי הנפש הגרועה (זוהר תרומה קס"ג — קס"ד; „ממונא“, או אהבת הפצע, בכחינת פנוי ליסוד הנפש התאווני, נמצא גם בלשונו של אפלטון, ביחוד במקום המיוחד לביאור כל הענין הזה ב„מדינה“, דפים 6—581).

ד. ס ו ד ה ז י ו נ : פכר ראינו, שמוכנה האמתי של בריאָה (לפי ספרא דצניעותא והאדרות) הוא התבדלות מינית באלוה, מקור כל המציאות, כלומר, בזוהר; וגם ראינו, שבריאָה כתקונה אי־אפשרית היא אלא מתוך

יחס פתקונו בין זכרות ונוקבות. הענין היסודי הזה שבקבלת הזוהר מתפרש היטב במדרש הזוהר: הזוהר הנצחי, או אלוה, כשהוא לעצמו, אחד הוא בתכלית האחדות, ואין לו שום תמונה, ורק על-ידי ההתבדלות המינית נולדו תמונות בזוהר, התחלקות לאריך אפין וזעיר אפין ולספירות, שבכללם הם הבריאה (עיין זוהר חלק א', ב', עמוד א' ותיקונים ל"ה, עמוד א', וזוהר חלק ב', מ"ב, עמוד ב'; קס"ז, עמוד א'). גם ראינו, שבספרא דצניעותא ההתבדלות המינית מתפרשת במובן תורת השילוש: אָב ואם ובן. ומתוך האדרות כבר הזכרנו, שעתיקא קדישא, או אריך אפין, נקרא אָב, וזעיר אפין נקרא אם. ועדיין חסר ביאור הדברים בנוגע ליחס שבין הבן ואבא ואמא. ובאמת נראה, שתורת הבן אינה הולמת כלל את תורת אריך אפין וזעיר אפין, או תורת אבא ואמא. מבלי תורת הבן פוונת תורת זכר ונקבה שבזוהר ברורה היא במדה ידועה: מאחר שכל עיקרם של רבוי ובריאה אינם אלא התבדלות מינית, הרי כל המעשים וכל המאורעות בטבע ובהיסטוריה אינם אלא התפתחותו של הפרוצם המיני שבקוסמוס. תורה זו ידועה היא בקבלה מימי התקופה העתיקה ונתאשרה ונתקיימה בספר יצירה. ואולם פשמכניסים אָנו לזה את תורת הבן, שבאמת אין לה רמו במדרש הזוהר אלא במקומות מועטים (עיין, למשל, חלק א', כ"ב, עמוד א'; תיקונים ל"ה, עמוד א'; חלק ב', ע"ט, וברעיא מהימנא חלק ג', פ"ב — פ"ג; רנ"ו — רנ"ז; רע"ט — פ'), הרי הענין מסתבך וצריך להתבוננות חדשה ולביאור חדש. ואפשר, שכל הענין הוא הוספה מאוחרת גם בספרא דצניעותא (אולי מטעמו של אבולעפיא, שהיה לו ענין מיוחד בתורה זו — עיין למעלה ובהערה בסוף הענין). וכעין ראייה לדבר אפשר למצוא בהעובדה, שבאדרא רבא אין זכר לתורה זו. ולא עוד, אלא שאפשר לאמר, שאם אָמנם ישנם חידושים אחרים באדרא זוטא, הדברים על התורה הנדונה הם חידושה היותר עיקרי של אדרא זוטא, פאשר גלוי הוא גם מן הדברים הפכושים, שבהם פותח רבי שמעון את ביאור תורה זו ושבהם הוא מסיים (אדרא זוטא רפ"ט, עמוד ב' — רצ"א, עמוד ב'): לפני מותו הוא מרגיש, שלא יצא ידי תעודתו בעולם הזה, אם לא יגלה את הסוד הגדול הזה.

והנה גם המוסיף הזה (שבודאי אינו אותו המוסיף עצמו, שהוסיף את הענין בספרא דצניעותא, מבלי דאוג להתאמת הדברים את תורת התבדלות המינית הכללית), בבואו לפרש את תורת הבן, הרגיש את הקושי שבדבר, שתורת הבן מפריעה את הרעיון העיקרי, שכל השפע מלמעלה בא הוא

מתוך הפרוצס הקוסמי שבין שני היסודות, זכרות ונוקבות. וכדי להחזיר את יחס הענינים ליושנם, הוא מרחיב את תורת הבן לתורת בן ו בת :  
 ארְעֵל־פִּי שְׁעֵתִיקָא קְדִישָׁא נְקָרָא אַבֵּא, וְזַעִיר אֶפִּין נְקָרָא אַמָּא,  
 אֵין זֶה אֵלָא עֵינִין יְחוּסִי. בִּיחְסוֹ לְזַעִיר אֶפִּין, אַרְיֵךְ אֶפִּין הוּא הָאָב. וְאוֹלָם  
 צְרִיךְ לְדַעַת, שֶׁשְׁנַת־פְּשֻׁטָה חֲכָמָה מֵעֵתִיקָא קְדִישָׁא וְהַתְּפַחָה לְזַעִיר אֶפִּין, גַּם  
 הִיא, הַחֲכָמָה, הַתְּפַחָה בְּבַחֲנֵת דּוּרְפְּרָצוּפִים, זָכָר וְנִקְבָּה (ר"ץ, עמוד א' :  
 „וְהֵאֵי חֲכָמָה, כִּלְלָא דְכֵלָא, כִּד נִפְקָא וְאַתְנַהֵיר מֵעֵתִיקָא קְדִישָׁא לֹא אַתְנַהֵיר  
 אֵלָא בְּדַכְר וְנוֹקְבָא”). וְ מַחְכְּמָה נִתְפַשְׁטָה (בְּלִשׁוֹן הַזוּהָר = הַתְּפַחָה)  
 בִּינָה, „חֲכָמָה אָב, בִּינָה אִם”. כִּשְׂאָתָה מִנְתַּח אֵת הַמֶּלֶךְ „בִּינָה”, יוֹצֵא  
 לָךְ „בֵּן” — „יוֹד” — „הָא”, כְּלוּמַר, יוֹד בְּבַחֲנֵת נְקוּדָה סְתִימָא, מְקוֹר כֹּל  
 הַדְּבָרִים, שְׁהוּא גּוֹלָם כֹּל הַבְּרִיָּאָה, יִסוּד הַזְּכוּרֹת, כִּשְׁהוּא מִתְּחַבֵּר אֵת הָא, שְׁהִיא  
 סְמַל יִסוּד הַנּוֹקְבוֹת, הֵם מוֹלִידִים „בֵּן”. וְאוֹלָם „בִּינָה” נְקָרָא גַּם „תְּכוּנָה”.  
 טַעַם הַדְּבָר הוּא, שֶׁכֶּשֶׁם שִׁי”ה, שְׁתֵּי אוֹתוֹת הָרֵאשׁוֹנוֹת שֶׁל הַשֵּׁם הַמְּפֹרָשׁ  
 מוֹלִידוֹת „בֵּן”, כֵּן ו”ה, שְׁתֵּי אוֹתוֹת הָאַחֲרוֹנוֹת שֶׁל הַשֵּׁם מוֹלִידוֹת „בֵּת”.  
 יִסוּד הַנּוֹקְבוֹת : כִּשְׂאָתָה מִנְתַּח אֵת הַמֶּלֶךְ „תְּכוּנָה”, הִרִי אֵתָה מוֹצֵא „בֵּן”.  
 „בֵּת”, ו”ה (כְּמוֹב), אֵתָה מִשְׁתַּמֵּשׁ בְּאוֹת בֵּי”ת שְׁתֵּי פַעַמִּים — סִימָן לְהַתְּחַבְּרוֹת  
 פְּנִימִית שֶׁבֵּין שְׁנֵי הַיִּסוּדוֹת הַמִּינִיִּים). וְכֹזֶה הַחֲזִיר הַמוֹסִיף אֵת תּוֹרַת הַמִּינִיּוֹת  
 שֶׁכִּקְבַּלְתָּ הַזוּהָר לְיוֹשְׁנָה : בִּינָה כִּשְׁהִיא לְעֲצָמָה הִיא הַכֹּלֵל שֶׁל „אָב וְאִם וְבֵן”.  
 וְאוֹלָם בְּבַחֲנֵת „תְּכוּנָה” הִיא אָב וְאִם וְבֵן וְכֵת. כְּלוּמַר, הַשְּׁפַע הוֹלֵךְ וְנִמְשָׁךְ  
 בְּבַחֲנֵת דּוּרְמִינִיּוֹת (גַּם הַרְפָּכָה זֶה הַשְּׁפַעְתּוֹ שֶׁל אֲבוֹלְעֵפִיא נִיפְרַת בַּה : עֵיקָרִי  
 קִבַּלְתָּ הַסְּפִירוֹת מִתְּכַאֲרִים בְּרוּחַ קִבַּלְתָּ הַשְּׁמוֹת וְהַאוֹתוֹת).

וּבְקִשְׁר אֵת תּוֹרָה זֶה הַמוֹסִיף שֶׁלָּנוּ מְכַאֵר גַּם עֵינִין אַחַר, שְׁהִיא דוֹרֵשׁ  
 בִּיאוֹר, לֹא רַק כִּקְבַּלְתָּ הַזוּהָר, אֵלָא גַּם כִּקְבַּלְתָּ כִּלְלֵל. כְּוֹנְתִי הִיא לְמַקוּמָה שֶׁל  
 „דַּעַת” בְּמִנִּין הַסְּפִירוֹת : „דַּעַת” מִסְמַנְתָּ אֵת הַפְּרוּצִים הַקּוֹסְמִי  
 שֶׁבֵּין שְׁנֵי יִסוּדוֹת הַהוּיָה (כְּמוֹב „וִידַע אָדָם”), וְהוּא סוֹמֵךְ אֵת דְּרִשְׁתּוֹ זֶה עַל  
 הַכְּתוּב (מִשְׁלֵי כ”ד) : „כִּי כִמְהִיבָה (יְכַנֶּה = בִּינָה ?) בֵּית  
 וְכֵת כֹּוֹנֶה יִתְפּוֹנֵן וְכֵדַעַת חֲדָרִים יִמְלָאוּ” (רצ”א, עמוד א' ; וְעִיִּין  
 רפ”ט, סִימָן ע”ב, שְׁהוּא מְבִיא גַּם אֵת דְּבָרֵי הַכְּתוּב (מִשְׁלֵי ג') : „כֵּדַעְתּוֹ  
 תְּהוֹמוֹת נִכְעָעו”).

דְּבָרֵי אֵלָה בָּאוּ לְהוֹצִיא מִלְּבָם שֶׁל הַמְּפֹרָשִׁים הָרֵאשׁוֹנִים וְהַאַחֲרוֹנִים,  
 לְרִבּוֹת אֵת חוֹקֵרֵינוּ הַחֲדָשִׁים, שֶׁשְׁתַּדְּלוּ, בְּהַתְּאֲמָצוֹת גְּלוּיָה, לְהַתְּאִים אֵת  
 תּוֹרַת בֵּן וְכֵת לְתוֹךְ תּוֹרַת אַרְיֵךְ אֶפִּין וְזַעִיר אֶפִּין בְּבַחֲנֵת תּוֹרַת אָבָא וְאִמָּא.

אם מוציאים אָנו את המקומות המועטים, שרמזתי להם, לא רק שלא נרניש בחסרונם, אלא, להפך, נרחיק מתוך הספר היותר קלאסי של הקבלה יסודות מפריעים ופוגמים את אחדות השיטה. ובכל אופן, הפירוש הנמצא באדרא זוטא (אם השערתי, שהוא הוספה מאוחרת, נכונה היא, או לא) מוציא את כל הענין מתוך גבולה של תורת השילוש ומחזירה לתוך גבולה של תורת דו־פרצופים, המשותפה לכל הספרים הקלאסיים של הקבלה שלפני הזוהר. גם הם משתמשים במבטאים אָב ואם וכן וכת במובנה של תורת שמו ת ה ש ו י ם , כדי לסמן את דו־מיניות המקורית ואת בבואתה בצנורות השפע דרך הספירות (ובאמת, המקומות המועטים בזוהר, המרמזים לתורת הַבַּן או לתורת בַּן וכת, אפשר לפרש במובן פללי זה של תורת שמות השוים).

ואולם גם בנוגע לסוד הזיווג בכלל יש פאן פנים חדשות בזוהר:

לכאורה, כל ענינה של תורת ע ט ר ה , שהיא כמרפז שיטתו של בעל המערכת, חסר הוא בזוהר. ומצד השני יש פאן יתר בזוהר: ענין חדש, שאַמנם יש לו רמוז בספרי הקבלה שלפני הזוהר. פוונתי היא להמבטא „ ע מ ו ד א ד א מ צ ע י ת א ”, המצוי הרבה במדרש הזוהר ובתיקונים לפרשת בראשית. והנה אחרי התבוננות מדויקת יוצא לַנו, שיחס הדברים כך הוא:

בספרא דצניעותא יש אָמנם רמזים לעטרה, אבל אין פאן שום זכר לעמודא דאמצעיתא. אלא שהמבטא עטרה בספרא דצניעותא אין לו, לכאורה, אותו המובן הטכני, הידוע לנו מתוך מערכת, אלא מובנה הפללי של המלה: עטרה = כתר, כעין: „אתעטרו”, כלומר, שהיתה להם עטרה (= שנקשר להם כתר) על ראשם. וכן הדבר באדרות: עמודא דאמצעיתא אין לו זכר, ושמושו של המבטא עטרה הוא זה שבספרא דצניעותא. ובהשקפה ראשונה נראה, שהמקורות היותר חשובים האלה, שעליהם נבנתה כל שיטת הקבלה של הזוהר, „אינם גורסים” את כל ענין עטרה, ואינם משתדלים כלל להשלים את החסרון הזה על־ידי איזו תורה אחרת, העשויה למלאות את מקומה של זו. טעם הדבר, כנראה, הוא, שתורת השערות עצמה ממלָאָה היא את תפקידה של תורת העטרה: השערות, שמקורן במוח, הן הן צנורות השפע. לפי תורת העטרה, השפע הולך ושופע דרך גופו של אדם קדמון בצנור פנימי ממרפזו של המוח דרך תפארת ושופך דרך יסוד למלכות. ולפי תורת השערות לעומתה, השפע הולך ושופע ממרפזו

של המוח דרך השערות של עתיקא קדישא לחוץ, לזעיר אפין, וממנו, דרך שערות-יוצנוריו, לעולמות שמשלשלים ממנו.

ואולם, באמת, בעלי מדרש הזוהר משתדלים הם, זה גלוי הוא, להתאים את תורת העטרה עם תורת השערות: המבטא עטרה הולך ומתמוג את המלה פתר. ואם אָמנם המלה עטרה וכל גזרות הפעל שלה משתמשות במובן קשירת פתר על הראש, הלא גם המושג של קשירת פתר הולך ומתמוג את המושג עטרה במובנה שבמערכת. כל התעלות וכל התקדשות הן „התעטרות“, „עטור“ (עיטורא) וכדומה. וכל התעטרות וכל עיטור מוכנם הוא ה ת ת ק נ ו ת, התעלות והתקדשות על-ידי קיומו והתקיימותו של היחס המיני כ ת ק ו נ ו. בזה מתאימים בעלי מדרש הזוהר את תפקיד השערות, בבחינת ע ט ר ו ת ו כ ת ר י ם על ראשיהם של אריך אפין וזעיר אפין, עם תפקיד העטרה שבמערכת על-פי תורת שמות השוים. גם השערות נקראו עטרות, ולא עוד, אלא שתפקידן הוא תפקיד העטרה, בבחינת צנורות השפע. וכדי להתאים את שתי תורות אלו גם בענין ותכנון, בעלי מדרש הזוהר מכניסים מבטא חדש לטרמינולוגיה של הקבלה: „עמודא דאמצעיתא“. בשם שבתורת העטרה תפארת היא מרכז תפקידה של העטרה, שמתחיל במוח (בכתר עליון) והולך ומפליש כל גופו של אדם קדמון דרך תפארת ליסוד ומלכות, כך הוא גם מובנה של תורת עמודא דאמצעיתא: המוח [כתר חכמה, בינה (דעת)] הוא מרכז השפע, השערות הן הצנורות, שלתוכם השפע שופע והולך, אבל אחרי ש ה ת ע ט ר השפע „בתיקוני דרישא ורדיקנא קדישא“, הוא חוזר לתוך המוח, שממנו „ג' טיפין“ (כתר חכמה, בינה, או: חכמה, בינה, דעת) נוטפות לתוך המרכז, תפארת, ומכאן ליסוד ומלכות. (כתר) חכמה, בינה, דעת, תפארת, יסוד, מלכות (עיין ציור הספירות למעלה במערכת) הן עמודא דאמצעיתא — עמוד התוך. ואם אָמנם המבטאים עטרה ועמוד התוך וקו האמצעי נמצאים המה גם בקבלה שלפני הזוהר (וביחוד עטרה במערכת), הלא אפשר לאמר, ששימוש ה ח ד ש של המבטאים האלה בזוהר מציין את מקומם בין המבטאים היותר אופיים והיותר מיוחדים בטרמינולוגיה של הזוהר, ומעמידם בשורה אחת את המבטאים „אריך אפין וזעיר אפין“, „תיקוני דרישא ורדיקנא“, „מזל“, וכדומה. ולא עוד, אלא שהמבטא „עטור“ (בכל גזרותיו) הוא היותר מצוי בין המבטאים הטכניים שבמדרש הזוהר, והמבטא „עמודא דאמצעיתא“ הוא שני לו במנין. לפי תורת העטרה שבזוהר (מיוסדה על-פי רוב על הפסוק: „בעטרה שעטרה

לו אמו", אבל גם על המליצה שבקידוש לבנה: „עטרת תפארת לעמוסי בטן" ועל פסוקים ומבטאים אחרים, שהמלה „תפארת" תופסת בהם מקום חשוב), כל האברים מתעלים ומתקדשים ומתקנים לכחינת עטרה בשעת ההתחברות המינית. התחברות זו היא התחברות של כל אבר בכל אבר המקבילו. ובקשר את דרשת רמ"ח אברים, שמקבילים לרמ"ח מצוות עשה, ושם"ה גידים, שמקבילים לשם"ה מצוות לא תעשה, בעלי מדרש הזוהר באים לידי דרשה מלאת-ענין, שגם הנבואה היא שפע הקדושה המינית על הנביא. משה, שנבואתו גדולה היא על זו של כל שאר הנביאים, קבל את שפע הנבואה בכל אבריו, באופן שכל אבריו נתעלו ונתקדשו ונתעטרו לכחינת עטרה. ועל פן, כשפרש מאשתו, התחבר לשכינה; כלומר, ההתעלות שבקדושה המינית, ששאָר בני-אדם מגיעים אליה על-ידי קיום מצות עונה בנשותיהם, משה הגיע אליה באופן ישר, על-ידי התדבקות בשכינה. ובאמת, השכינה היא „אתתא דלעילא", בעוד שהאשה בעולם השפל היא „אתתא דלתתא" (זוהר חלק ג', כ"ד, עמוד א' — את המבטא „אתתא דלעילא" לא מצאתי, אבל מיוסר הוא במובן המקביל). ולא רק משה הצדיק כך, אלא כל אדם מישראל, אם בעל אשה הוא, מתדבק הוא גם בשכינה, באתתא דלעילא. וכשהוא יוצא לדרך, ואין אשתו עמו, אינו מתרחק מהקדושה וההתעטרות המינית, שבלעדיהן חיוו של אדם אינם חיים. כי בשעה שאין אשתו, אתתא דלתתא, עמו, השכינה מתדבקת בו. החילוק שבין משה ושאָר איש ישראל בזה הוא, שאדם מישראל, ששרוי בלא אשה, אין השכינה מתדבקת בו כלל, בעוד שמישה פרש מאשתו, אתתא דלתתא, ולמרות זאת אתתא דלעילא לא נתרקה ממנו, אדרבה, התחברותו של משה לשכינה והתעטרותו בקדושה המינית, אחרי שפרש מאשתו לעולם, הלכו הולכות וגדולות על זו של כל שאָר הנביאים: התעטרותו של משה בכל האברים, ועל פן נבואתו היא נבואת אספקלריה המאירה, בעוד שהתעטרותם של שאר הנביאים אינה בכל האברים, על פן נבואתם היא נבואת אספקלריה שאינה מאירה.

תורת „אתתא דלתתא" היא אחת התורות היותר מרכזיות שבמדרש הזוהר (ובמדה מצומצמה תורה זו יש לה יסוד גם בספרא דצניעותא וגם, וביחוד, באדרות). „אתערותא דלתתא" בזוהר בכחינת נורם ל„אתערותא דלעילא" באמת אינה אלא התעוררות של הקדושה המינית בעולם השפל, שמושכת עליה את שפע הקדושה המינית מעולם העליון. כי אין חילוק בדבר, אם ההתעוררות שלמטה באה מתוך תורה או תפלה או מצוות ומעשים

טובים — כל המצוות וכל המעשים הטובים מכוונים הם בעיקר הדבר להתעוררות אתמא דלעילא ולהתעטרות בקדושה המינית. וביחוד בערב שבת, „בצלותא דמעלי שבתא“, שעת רצון היא להתעוררות הקדושה המינית ולהתעטרות מלאה ושלמה (ועל כן ליל שבת הוא עונת תלמידים-חכמים). תורה זו מצאה לה מבטא בקריאת שיר-השירים בערב שבת עם חשיכה וביחוד בקריאת „כנוונא“ לפני קבלת שבת (קודם לברכו): „כנוונא דאינון מתייחדין לעילא באחד, אוף הכי איהי אתיחדת לתתא ברוא דאחד — כר עייל שבתא, איהי אתיחדת ואתפרשת מסטרא אחרא וכל דינין מתעברין מנה, ואיהי אשתארת ביחודא דנהירו קדישא, ואת עטרת בכמה עטרין לגבי מלכא קדישא, וכל שולטני רוגזין ומארי דדינא כלהו ערקין (בורחים) ואתעברו מינה, ולית שולטנא אחרא כלהו עלמין, ואנפאה נהירין בנהירו עלאה, ואת עטרת לתתא בעמא קדישא, וכלהון מתעטרין בנשמתין“ (זוהר תרומה קל”ה, עמודים א’ וב’).

הדברים האחרונים שהעתקנו: „וכלהון מתעטרין בנשמתין חרתין“ מיוסדים הם על פרט אחר חשוב שבתורת אתמא דלתתא שבזוהר: היוונות פתקונו הוא לא רק זיווג כל האברים, אלא גם זיווג נשמה בנשמה (חלק נ’, קס”ד, עמוד ב’\* ). ומכאן נתיב לתורת זיווג זווניים בשמים. תורה תלמודית זו מתפרשת בזוהר, שהפרוז „בת פלוני לפלוני“ הוא מזווג נשמה בנשמה. ויש שעל-פי מאורעות שונים בעולם השפל היוונות הראוי מתפרד ואינם באים לידי מנוחה במקומם הראוי להם אלא אחרי התאלמנות ונירושין או על-ידי מצות יבום, ולפעמים — מתוך עברה, וזה הוא סוד מעשה בלהה ומעשה בת-שבע (תיקונים י”ט, עמוד א’; כ”ו, עמוד ב’; זוהר חלק א’, קע”ה, עמוד ב’; חלק ב’ צ”ב — קי”ד; ועיין לכל תורת העטרה ואתמא דלתתא בהערה בסוף הענין).

בזה הצענו את יסודותיה התיאוריים והטכניים היותר מהותיים של קבלת הזוהר במסגרת ארבעת הראשים, המשותפים לכל הספרים הקלאסיים של הקבלה. אולם צריך לדעת, שהזוהר בכלל (כלומר, אם אין אנו מבחינים

\* ראוי להזכיר, שהסדומיים שבאתונא בימי אפלטון טענו טענה זו: נשמת הנער, שחשקה נפשם בו, הוא זיק מנשמתם, ונשמתם אינה שלמה עד שמוצאים הם „תיקון“ כמלוי האותם כנער האהוב: עיין סעדיה, האמונות והדעות, מאמר עשירי, פרק ז’ — ממש תורת „התקרבות הנשמות“ שבדרונו.

בין הספרים המקוריים ומדרש הזוהר), ברוב מנינו ובנינו, עוסק הוא בענינים פילוסופיים-אגנדיים הרבה, שאינם תלויים כלל בקבלה ותורתיה המיוחדות לה. באמת, הדבר בן הוא, שרק ספרא דצניעותא, האדרות וזוהר פרשת בראשית (אם השערתנו, שמדרש הזוהר לפרשה זו ספר בפני עצמו היה, נכונה היא) ספרי קבלה הם בעיקר תכנם. וזה ניתן להאמר גם על ספר „רעיא מהימנא“, אם כי בין טעמי מצוות שלו נמצאים הרבה שאין להם אופי קבלי כלל. ואולם, כשפאים אָנו למדרש הנעלם ולמדרש הזוהר על התורה בכלל, הרי נלוי הוא, שמחברי הספרים האלה היה להם ענין רב בשאלות פילוסופיות-אגנדיות בכלל, גם אם לא עלה בידם להביא את חקירותיהם בקשר את התורות המיוחדות להקבלה. ולא עוד, אלא שבכמה מקומות, שאפשר היה בנקל להביא את ענין הויכוח בקשר את יסודות הקבלה, כמעט במתכוון הם נשארים בנבול האגדה הפללית או הפילוסופיה. ביחוד במדרש הזוהר ישנם כמה וכמה ויכוחים ארוכים, שאין בהם סימנים קבליים כלל. אין לך שום ענין אגנדי-פילוסופי-מוסרי, שאין מדרש הזוהר עוסק בו. כל השאלות התלויות בעיקרי היהדות, כנבואה, בחירה, שכר ועונש בזה ובכא, תורת המלאכים ותפקידיהם וכדומה, מצאו להן מקום במדרש הזוהר. ביחוד שאלת צדיק ורע לו ורשע יטוב לו. ועל-פי רוב הפתרונים לשאלות אלו אינם בשום קשר את יסודות הקבלה ולפעמים נמצא מאמר העוסק בעיקרי היהדות הפילוסופיים בלי שום סקור-עין לתורות הקבלה, אלא שמשובץ הוא לתוך מסגרת קבלית על-ידי פתיחה או סיום במובן הקבלה, וגלוי הוא, שמעיקרם דברי המאמר לא היה להם שום מנע את עיקרי הקבלה. דוגמה ממין הזה היא התפלה „ברוך שמיא“ לפני קריאת התורה :

(אָמר רבי שמעון : כד מפקין ספר תורה בצבורא למקרא ביה, מתפתחן תרעי שמיא דרחמין ומעוררין את האהבה לעילא, ואיבעי ליה לבר נש למימר הכי) :

„ברוך שמיא דמארי עלמא, בריך כתרך ואתרך, יהא רעותך עם עמך ישראל לעלם, ופורקן ימינך אחזוי לעמך בבית מקדשך, ולאמטווי לנא מטוב נהורך, ולקבלא צלותנא ברחמי. יהא רעוא קדמך, דתוריק לן חיון בטיבו(תא), ולהוי אנא (עבדך) פקידא בנו צדיקיא, למרחם עלי ולמנטר יתי וית כל דילי ודי לעמך ישראל. א(נ)ת הוא זן לכלא ומפרנס לכלא, א(נ)ת הוא שליט על כלא, א(נ)ת הוא דשליט על מלכיא, ומלכותא דילך הוא. אנא עבדא דקודשא בריך הוא, דסגידנא קמיה [ו]מקמי דיקר אוריתיה בכל עידן ועידן.

לא על אִנִּישׁ רְחִיצָנָא, וְלֹא עַל בְּר־אַלְהִין סְמִיכְנָא, אֲלֵא בְּאַלְהָא דְשְׁמַיָא, דְּהוּא אֱלֹהָא קְשׁוּט, וְאוּרִיתִיהָ קְשׁוּט, וּנְבִיאֹוהוּ קְשׁוּט, וּמְסַנִּי לְמַעַבְדַּ טְכוּוּן וְקְשׁוּט. בִּיה אָנָּא רְחִיץ, וְלִשְׁמִיהָ קְדִישָׁא יְקִירָא אָנָּא אִימֵד תּוֹשְׁבְחָן. יְהֵא רְעוּא קְדַמְךָ, דְּתַפְתַּח לְבִ(א)י בְּאוּרִיתְךָ (בְּאוּרִיתָא) (וְתִיֵּב לִי בְּנִין דְּכְרִין, דְּעַבְרִין רְעוּתְךָ), וְתִשְׁלִים מִשְׁאֲלִין דְּלְבָאֵי וְלְבָא דְּעַמְךָ יִשְׂרָאֵל, לְטַב וְלְחִיין וְלִשְׁלָם. אָמֵן" (חֶלֶק ב', ר"ו, עמוד א').

מוֹצֵא אֲנִי עֵינִין רַב בְּחִזּוּן, שְׁשֵׁתִי הַתְּפִלּוֹת מִתּוֹךְ הַזּוּהַר, שְׁנַתְּשִׁטּוּ בְּיִשְׂרָאֵל, אוֹפִיּוֹת הֵן גַּם שְׁתִּיהֵן בְּמַדָּה מְרוּבָה. כִּי כִשֵּׁם שְׁתַּפְּלַת, "כְּנוּנָא" הִיא מְבַטָּא אָפִי לְעֵצִם מֵהוּתָהּ שֶׁל קְבֵלַת הַזּוּהַר, כֵּן גַּם תַּפְּלַת, "בְּרִיךְ שְׁמִי" הִיא מְבַטָּא אָפִי לְעֵצִם מֵהוּתוֹ שֶׁל מְדַרְשׁ הַזּוּהַר בְּחֶלְקוֹ הָאֲנִדִּי־פִילוֹסוֹפִי הַכִּלְלִי. תַּפְּלָה זֹאת חִצִּיהָ הָרֵאשׁוֹן הוּא תַּפְּלָה, וְחִצִּיהָ הַשֵּׁנִי הוּא הוֹדָאָה שֶׁל "אֲנִי מֵאֲמִין", הַמְטַעֲמָה אֶת עֵיקְרֵי הִיהָדוּת, שֶׁהַתַּפְּלָה מִיוֹסְדָהּ עֲלֵיהֶם, עַל טְהַרֵּת הַפִּילוֹסוֹפִיָּה. וְגִלּוּי הוּא, שֶׁהַדְּבָרִים בְּפִתְיָהּ, "וּמְעוֹרְרִין אֶת חֵאֲהֵבָה לְעֵילָא" הוֹסֵפָה מֵאוּחֵרָה הֵם (מָה שֶׁאֲפִשֶׁר לְדוֹן גַּם מִלְּשׁוֹנֵם הַעֲבְרִית!), כְּדֵי לְהַבִּיא אֶת כָּל הַתַּפְּלָה לְתוֹךְ הָאֲטְמוֹסְפִירָה שֶׁל "כְּנוּנָא".

וְלֹא רַק בְּגִבּוֹלָהּ שֶׁל הָאֲגַדָּה הַפִּילוֹסוֹפִית הַכִּלְלִית שְׁבוּזְהַר (שְׁאִין בּוֹנֵתָנוּ לְהַצִּיעָה כְּאֵן), אֲלֵא גַם בְּגִבּוֹלָהּ שֶׁל תּוֹרַת הַקְּבֵלָה בּוּזְהַר יִשְׁנָם פְּרָטִים, שֶׁהִשְׁתַּמְטוּ מִתּוֹךְ הַהֲצָעָה שְׁבַמְסַגֵּרֵת אֲרַבְעַת הָרֵאשִׁים, אִם מִפְּנֵי שְׁשִׁיבִים הֵם לְיוֹתֵר מִלְּרֵאשׁ אֶחָד, וְאִם מִפְּנֵי שֶׁהֵם בִּקְשֶׁר אֶת תְּמוֹנַת הָעוֹלָם הַכִּלְלִית שֶׁל הַזּוּהַר, וְאִי־אֲפִשֶׁר לְהַצִּיעֵם אֲלֵא בְּתוֹךְ תְּמוֹנַת־עוֹלָם זֶה. כִּי צְרִיךְ לְדַעַת, שֶׁכִּשֵּׁם שִׁישׁ חֶלֶק אֲנִדִּי־פִילוֹסוֹפִי כִּלְלִי בּוּזְהַר, כֵּךְ יֵשׁ כְּאֵן גַּם תְּמוֹנַת־עוֹלָם כִּלְלִית. אֲלֵא שְׁבַעֲדוֹ שֶׁחֶלֶק אֲנִדִּי־פִילוֹסוֹפִי שְׁבַמְדַרְשׁ הַזּוּהַר כְּמַעַט שְׁאִינוֹ תְלוּי כִּלְלִי בְּחֶלֶק הַקְּבֵלִי, אִין הִדְבַּר כֵּן בְּגִבּוֹל תְּמוֹנַת־הָעוֹלָם. כִּכֵּר הוֹפְרָנוּ אֶת הַחִזּוּן בְּעַסְקָנוּ בְּסַפְרִים הַקְּלֵאסִיִּים שֶׁל הַקְּבֵלָה שֶׁלִּפְנֵי הַזּוּהַר, שִׁישׁ כְּאֵן הַתְּאֲמָצוֹת מִיּוֹחֵדָה, לְהַבִּיא אֶת תְּמוֹנַת־הָעוֹלָם שֶׁל הַקְּבֵלָה לְיַדֵּי הַתְּאֲמָה אֶת תְּמוֹנַת־הָעוֹלָם הַתְּכוֹנִית שֶׁל חֵכְמַת הַטְּבַע בְּמוֹבֵן הַקְּבֵלָה, "עוֹלָם שְׁנָה נֶפֶשׁ" שְׁבַסְפֵּר יִצִּירָה. הַתְּאֲמָצוֹת זֵאת מוֹצֵאִים אָנוּ גַם בּוּזְהַר, וּבְמַדָּה מְרוּבָה מְבַסְפְּרִים שְׁקַדְמוֹ לָנוּ. וְכִכֵּר הוֹפְרָנוּ, שְׁבוּזְהַר אִי־אֲפִשֶׁר לְהַתְּאִים אֶת פְּרָטֵי הַדְּבָרִים שְׁבַתְּמוֹנַת־הָעוֹלָם הַקְּבֵלִית, וְזֶה נִיתֵן לְהַאֲמֵר גַּם בְּנוֹעַ לְהַתְּאִמַּת תְּמוֹנַת־הָעוֹלָם שֶׁל הַקְּבֵלָה אֶת הַתְּמוֹנָה הַתְּכוֹנִית, בִּיחּוּד אֶת זֶה שְׁבַחֲלָקֵי מְדַרְשׁ הַזּוּהַר בְּגִבּוֹל הָאֲגַדָּה הַפִּילוֹ־סוֹפִית הַכִּלְלִית. וְלֹא עוֹד, אֲלֵא שְׁנָם בְּגִבּוֹלָהּ שֶׁל זֶה לְבַדָּה אִי־אֲפִשֶׁר לְהַתְּאִים אֶת כָּל הַפְּרָטִים וְלְהַכְנִיסֵם לְתוֹךְ תְּמוֹנָה מְקַפֵּת אֶחָת מֵאוּחֵדָה וּמִיּוֹחֵדָה (וְכִנְרָאָה,

ירי סופרים שונים היו בדבר). ובכלל, שאלת ההתאמה אינה מענין הצעתנו פה. אלא שישנם פאן שרטטים פוללים אחרים, שאפשר, וגם צריך, להזכירם, מפני שיתנו לנו מקום להטעים פרטים אחרים חשובים, שעדיין יש להם שייכות ליסודותיה של קבלת הזוהר:

בעלי הזוהר השתמשו הרבה בדיעות הטבע, ששאבו מתוך מקורות שונים, ולא רק השתדלו למצוא אנאלוגיות ואסמכתות לתורותיהם בחזיונות הטבע, אלא גם השתמשו בדיעות אלו בבחינת יסודות וחומר לבנין שיטתם: במדרש הנעלם (חלק א', קל"ח, עמוד ב') אחד מבעלי הזוהר מטעים את הפלל (בארמית ובעברית): „לעולם טבעו של עולם אינו משתנה" (בסגנונו של אריסטו: הטבע אינו עושה דילוג). הפלל הזה מסונגן פאן בקשר את דרשה פיזיולוגית מוסרית על הפסוקים „ויצא הראשון אדמוני", „ויזר יעקב נזיר": „למה נקרא שמו ראשון, על שהוא ראשון לבלוע הרם מפל המאכל, והוא ראשון לרם, אבל לא ליצירה. ובמאן נוקים: „ורב יעבוד צעיר" ? על שהוא (הפכד) רב וגדול בשעורו מן הלב, והוא עובר ללב... אורחיה וטבעיה דעלמא לא אשתני... הפכד הוא הצד ציד, והוא צד בפיו, והלב הוא החושב, והוא יושב אהלים, ההא דכתיב „ויזר יעקב נזיר", חושב מחשבות, נושא ונותן בתורה... לעולם טבעו של עולם אינו משתנה... פלומר, הלב חושב ומהרהר בתורה, בדיעת בוראו... והוא (הפכד) אומר ללב: עד שאתה מהרהר בדברים אלו, בדברי תורה, הרהר באכילה ובשתיה, לקיים גופך, ההא דכתיב „ויאמר עשו אל יעקב הלעיטני נא מן האדום האדום הזה", פי כן דרפי לבלוע הרם ולשנר לשאָר האברים. „פי עיף אָנכי" בלא אכילה ושתיה. והלב אומר: תן לי הראשון והמובחר מפל מה שתבלע, תן לי בכורתך, ההא דכתיב „מכרה כיום את בכורתך לי", קונמיתא דתאיבא (המובחר?) (שבתאוח): עד שהלב מהרהר וחושב במאכל, בולע הפכד, דאלמלי ההוא כסופא והרהורא דלבא במאכל, לא יוכלו הפכד והאברים לבלוע. דאָמר רבי יוסי: פן דרך העברים, שאינם אוכלים, עד שהאָדון אוכל".

דרשה זו, המיוסדה על תורת הנפש ותורת התאוות של אפלטון (ביחוד בסגנון שבספרו הפיליבוס), היא טפוס האגדה הפילוסופית הכללית שבמדרש הזוהר: דרשות פילוסופיות-מוסריות מיוסדות על ידיעות הטבע. ובכלל אפשר לאמר, שגם בספרים המקוריים ובאותם חלקי הזוהר, העוסקים בעיקרי הקבלה, זה הוא הרעיון הראשי המכוון; אם אָמנם לא הצליחו בעלי הזוהר

להציע את הרעיון הזה באופן המתאים את כל הפרטים לתמונה אחת: טבע העולם השפל בתפקידיו השונים הוא ראי של התפקידים האונטולוגיים בעולם האצילות, וחזיונות הטבע הם בקשר פנימי את היחוסים שבעולם האצילות\*. והרעיון הזה בזוהר, אשר בכלל מקורו הוא בספר יצירה ופירושו, מסונן הוא ביחוד במטבעתו של סעדיה (באשר באמת גם תורת האצילות של הזוהר בכלל נעוצה היא בסגנונו של סעדיה בתורת אור נכרא): אויר העולם, האטמוספירה של הארץ, ארץ-על-פי שגם ועכור הוא בערך, הוא חלקו של הזוהר הכללי, והוא בקשר תמידי את הזוהר שבעולם האצילות. כל השפע השופע מעולם האצילות תלוי הוא בתפקידו של אויר העולם בבחינת נושאו של הקול. קול ה' בבחינת תורה מגיע מפיו של זעיר אפין לאזני הנביאים דרך אויר העולם, וכן גם קולו של האדם, בבחינת תורה, תפלה ושופר, מגיע לאזני זעיר אפין דרך אויר העולם. אויר זה במרומיו הוא מלכות בעלי הנפשים, המלאכים (וגם נשמת האדם נקראת "עופא" (חלק א', י"ב, עמוד ב' — וכן גם בלשוננו של אפלטון) או "צפורה"), שזה תפקידם לחלוף את הקול ממעלה למטה ומלמטה למעלה, במוכן הכתוב: "כי עוף השמים יוליך את הקול ובעל פנים ינייד דבר". וכל-כך חשוב הוא תפקידו של אויר בהמשכת השפע על-ידי התעוררות הקול שלמטה, שלפי דעת בעלי הזוהר מחשבה בלי דבור בתורה ובתפלה ובשבת, אין לה ערך. "מארי הגרפי" אינם נזקקים למחשבה מופשטת, ורק על-ידי חתוך האותיות בכלי-הדבור ועל-ידי תנועת הגלים שבאויר הקול שלמטה בוקע ועולה דרך אויר העולם לזוהר שבאצילות ומגיע, לאתרא דכתרא קדישא ברישא דמלכא מתלת חללי דמוחי ונטיף לאודנין", כלומר, לאזניו של זעיר אפין (אדרא זוטא רצ"ד, עמודים א' וב'; עיין למעלה). כי כשם שהקול שלמעלה בא מן המוח בהתעוררות של אהבה דרך עמודא דאמצעיתא, פן גם קול שלמטה בתורה, תפלה ושופר בא מתוך התעוררות אהבה שלמטה דרך עמודא דאמצעיתא. "קול באשה ערוה"ו, שער באשה ערוה", כשאתה נהנה מהם בעברה, אבל טעם הדבר הוא דוקא מפני שקול באתתא דלתתא ושער באתתא דלתתא בקשר הם את תפקידיהם הגדולים של קול שלמעלה ושער שלמעלה. קול ושער גם שניהם מקורם הוא כמוחא דמלכא קדישא. וכשאתה נהנה מהם פדת משה וישראל, הרי אתה מושך את השפע דרך צנורות

\* חלק א', ר"ג, עמוד א': בנין דמנה (מן אורייתא) נפקין כל נמוסין עלאין ותתאין... וכלהו נפקו מנו חכמה עלאה ומנו חכמה תתאה.

כתקונם, מתוך יחס מיני מתוקן, במובן של תורת בן ובת. כל אתמא דלתתא היא בכחינת „בתולה“ של אימא עילאה (במובן הפתוב, תהלים מ"ה, ט"ו: „לרקמות תובל למלך בתולות אחריה רעותיה מובאות לך“ — עיין הערה בסוף).

אין ספק בדבר, שבעלי הזוהר הרגישו בערפו הנדול של אויר העולם בכחינת „מוליך הקול“. אבל שמושם בידיעת הטבע יותר בולט הוא בתורת הנונים. הרעיון העיקרי, ששחור הוא דין ולכן רחמים, הוא יסודם של דברי התלמוד המובאים למעלה: „כאן בישיבה, כאן במלחמה“. וגם הרעיון, שאדום הוא דין, יש-נושן הוא, ומרומז בכתובים („חמוץ בנדים“). ואולם בעלי הזוהר יורדים לתוך עומק הענין של תורת הגוונים בטבע ומשמישים בדיעותיהם אלו להרחיב ולהעמיק את תורת הגוונים הסימבולית במובנה של הקבלה. בעלי הזוהר הרגישו בדבר, שהאור הלבן הפשוט מורכב הוא מכל הצבעים, ושהצבעים השונים נולדים המה על-ידי התבדלות מתוך האור הלבן. והם דורשים זה באופן סימבולי, שגם הזוהר הנצחי (קודם הבריאה, כביכול) הוא בכחינת האור הלבן הפשוט, והתבדלותו של הזוהר הנצחי היא תחילת הבריאה, כביכול. על-ידי התבדלות זו נגלו הצבעים ש ב ס ש ת (קשת — הוא אחד המבטאים הטכניים בתורת העטרה, במערכת זוהר), פלומר, הדור מיניות נתבדלה ונתגלתה. ומאחר שדורמיניות בעצם הענין היא התבדלות לדין ורחמים עד פרי המתקת הדינים על-ידי יחס מתוקן שבין יסודות הזכרות והנוקבות, הרי מסילה סלולה לכמה וכמה דרשות מרהיבות על-דבר ערך הצבעים והרכבותיהם בטבע ובהיסטוריה (שושנה — כנסת ישראל — אית בה סומק וחזור) ובמצוות תשמישיות, שספרי הזוהר מלאים אותן (עיין בהערה בסוף).

שיוור אחד חשוב מתוך תמונת-העולם התכוננית, שיש לו רמז בזהר מקומות מעטים, היא תורת ה ת ש ו ב ה במובנה שבמערכת: שיתא אלפי הוי עלמא וחד חריב, וְאָז תבוא תקופת ה ת ש ו ב ה הפללית, שכל הבריאה תשוב אל מקורה הראשון. כבר ראינו, שגם במערכת, תורה זו תלויה היא באויר, וזה ניתן להאמר עוד במדה מרובה בנוגע לזוהר. אלא שבזהר תורה זו יש לה איזה יסוד סימבולי בתורת הגוונים: בריאה מובנה הוא התבדלות הגוונים מתוך גוון חזור או אור חזור. ואולם ישנן תקופות במרוץ הנצח, שהתבדלות הולכת וחולשת עד פרי התאפסות, ותקופות אלו הן תקופות תשובה המוחלטת. אָמַנְם מוּשַׁג זֶה קֶשֶׁה הוּא. כי מאחר שמושג הזמן

באמת אינו חל על מאורע האצילות (עיין למעלה), ועולם השפל הוא תולדה הכרחית של האצילות, הרי אין כאן מקום לתשובה מוחלטת. ואולם נראה, שפעלי תורת התשובה באמת הכניסו מושג הזמן לתוך מאורע האצילות. גם אפשר לפרש את תורת התשובה במובן מצומצם בנבול עולם השפל. האצילות נצחית היא, אלא שבמרוץ הנצח ישנן תקופות, שבהן עולם שפל אחד הולך וכלה, ואחר בא במקומו (עיין בהערה בסוף).

## ה ע ר ה

### א. סקורות:

ספר יצירה — עיון למעלה.

סעודה: פירוש לספר יצירה — עיון למעלה.

שבתו דונולו: ספר חכמוני, פירוש על ספר יצירה, לפי הוצאת ר' דוד קאשטילי, נדפס בהוספה לספר יצירה עם פירושים, הוצאת ר' יצחק גאָלדמאַן, ווארשא, 1884 — עיון להלן.

רבנו יעקב בן נסים: פירוש לספר יצירה (עיון יוליונק, ביואטראגע צור געשיכטע דער קבלה, I, עמודים ה' — ו').

בחיו: תורות הנפש (עיון למעלה).

ברזילוי: פירוש לספר יצירה להרב הנשיא רבי יהודה בר ברזילוי הברצלוני ז"ל, הוצאת „מקיצי נרדמים“, עלידי האלברשטאם וקופטאן, ברלין, תרמ"ה.

אברהם אבן עזרא: ספר השם, הוצאת גברואל הירש ליפמאן, פיורדא, תקצ"ד.

מסכת אצילות: „גגזוי חכמת הקבלה“ של יוליונק, לפסיוא תר"ג, עמודים א' — י"ב.

ספר הבהיר, להתנא רבי נחוניא בן הקנה — בדפוס ראם, ווילנא, תרמ"ג.

רבי אלעזר מוורמייזא: פירוש לספר יצירה, בהוצאת גאָלדמאַן, ווארשא, 1884 (וגם בהוצאת מנטובה השלמה).

שערי הסוד וביחוד ובאמונה, כוכבי יצחק, ב', עמודים ז' — ט"ו.

ספר הרוקח, ווארשא, תר"ח.

רבי אברהם מקולוניה: כתר שם טוב, גגזוי חכמת הקבלה, עמודים כ"ט — מ"ח.

רבי עזריאל: פירוש לספר יצירה (מיוחס להרמב"ן — לפי דעת יוליונק רבי עזריאל מסר דברים להרמב"ן תלמידו; ביוטראגע צור געשיכטע דער קבלה), בהוצאת מנטובה 1562, וגם בהוצאת גאָלדמאַן, עיון למעלה.

פירוש על שיר השירים מהגאון רמב"ן זצ"ל, אלטונא 1764. פירוש עשר ספרות (נדפס בתור הקדמה לספר דרך אמונה לרבי מאיר בן גבאי), הוצאת נתמן אברהם גאָלדבערג, בערלין, תר"י.

רמב"ן: פירוש על התורה, פרעסבורג, תקצ"ט; האמונה והבטחון, ווארשא, 1877; דרשה להרמב"ן, החלוץ י"ב, עמודים קי"א — קי"ד.

ספר התמונה (עיון אוצר מדרשים, עמוד ת"ד), הוצאת קארעיו, תקכ"ד. רבי יצחק לט"ף: צרור המור, כרם חמד ט', עמודים קנ"ד — קנ"ט.

צורת העולם, על-ידי חברת „קבוצת הכמים“, ולמן ו' כ"ט שמעון, ווינא, תר"י.

אגרת התשובה, בקובץ על-ידי אגודת מקיצי נרדמים, על-ידי אברהם בערלינער, עמודים מ"ד — ע'; ועיון גם כרם חמד ד', עמודים ט' — י"א.

שער השמים: החלוץ י"ד, עמודים קי"ד — קכ"ד (הקדמה); כרם חמד ד', עמודים ה' — ט' (פרק א'); התחיה, שנואר זקש, בערלין, תר"ו, עמודים ס"ג — ס"ה (פרק ב'); השחר ב', עמודים פ"א — ק"ד; ככ"ט — קל"ו (ע"ו) יוליונק: הקדמת ספר [שער] השמים ואיזה פרקים וכו'.

רב פעלים, הוצאת שמואל שענבלום, לבוב, תרמ"ה; וגם כוכבי יצחק כ"ה, עמודים ז' — י"ד.

גנוזי המלך, כוכבי יצחק, כ"ז — ל"ג; וגם כרם חמד, ח' (פרק ח' של הספר).

פירוש מגלת קהלת, שאלוניקי, שמ"ה (?).

הראב"ד (רבי אברהם אב בית דין ובנו רבי יצחק סג"ו נהור):

פירוש לספר יצירה, בהוצאת מנמובה ונאלדמאן הנוכרים למעלה. סערכת: הוצאת פירארא, שו"ח; וגם מנמובה שו"ח (אני השתמשתי כאן בהוצאת פירארא).

רבי אברהם אבולעפיו: שבע נתיבות התורה, בהוצאת יוליונק, פהילאזאפהיע אונד קבלה, עמודים א' — כ"ה.

אטר"שפר (העתקת קטעים מכתב-יד, שם עמודים ל"ג — ל"ח).

אור השכל (כנ"ל, חלק ז, סימן ה', שם עמודים ל"ט — מ').

חיועולם הבא (כנ"ל, עמודים מ"ג — מ"ה).

סתרי תורה (כנ"ל, פירוש למורה נבוכים, שם עמוד מ"ז; ועיון בכרם חמד, ח', עמוד צ"ו, סוף הספר „ביאור סודות המורה“).

אגרת לרבי שלמון, גנוזי חכמת הקבלה, עמודים י"ג — כ"ה, ובספר: המקובל רבי אברהם אבולעפיו מאת ד"ר א. גינציג, קראקא, תרס"ד.

ספר האות: „עמרת צביו“ (חג השבעים לגראסקי), ברסלוי, תרמ"ה, הוצאת יוליונק, עמודים ס"ג — פ"ח.

רביטשה דיליאון: ספר שקל הקדש, הוצאת A. W. Greenup, לונדון, 1911. (לשאר ספריו של רבי משה דיליאון, בכתב-יד, עיון ספרו של

יוליונק: „מאָעס בן שם טוב דע לעאַן“ וכו', ליופציג, 1851, עמודים 19—20; (45—43).

ספר הזוהר, הוצאת אמשטרדם, תק"ס; תקוני הזוהר, אמשטרדם, תע"ט; זוהר חדש, אמשטרדם, תס"א.

ב. ספרות: הצעות, הערכות, מאמרי בקורת וויכוחים:

פראנקק, *La Kabbale* ותרגומו של וילינגק, עיון למעלה. לאנדויער, מ. ה. בלוטטער טורבלאטט דעם אריענטס, 1845: כמה מאמרים על הקבלה וביחוד על הנחתו, שרבי אברהם אכולעפניא היה מחבר הזוהר.

יואל, ד. ה. "מדרש הזוהר, דיא רעליגיאנספיה" לאזאפהיע דעם זוהר וכו', לויפציג, 1849. יעללינגק, אדאלף: בלוטטער אטורבלאטט דעם אריענטס, 1851, כמה מאמרים על הזוהר והקבלה בכלל, וביחוד ויכותיו נגד הנחתו של לאנדויער. יעללינגק אדאלף, מאזעס בן שם טוב דע לעאן, לויפציג, 1851.

יעללינגק, אדאלף: בוואטראגע צור געשיכטע דער קבלה I—II, לויפציג, 1852.

יעללינגק, אדאלף: גנזי חכמת הקבלה, מתברת א', לפסיא, תרי"ג; אויסוואהל קאבבאליסטישער מויסטיק. ערסטעס העפט, לויפציג, 1853.

יעללינגק, אדאלף: פהילאזאפיהיע אונד קבלה. ערסטעס העפט, לויפציג, 1854.

גראטץ, תולדות ישראל, אשכנזיות כרך ז', ועברית כרך ח' ובציון ג', עמודים ש"ה — שס"ז, והוספתו של א. הרכבי, עמודים מ"ג — ס"ז. בקביים: (גראטץ וובעלשריפט) עטרת צבי, החלוק, כרם חמד, קובץ על יד, בוכבי יצחק, קבוצת חכמים, התחיה (עיון למעלה ברשימת המקורות); וכמה מאמרים בספרים כלליים, כעין צונץ, יום טוב ליפמן, גאטטעדיענסטליכע פארטראגע, צור געשיכטע אונד ליטעראטור; מונק, שלמה: *Mélanges*; האמבורגער'ס רעאל-ענציקלאפאדיע; *Jewish Encyclopedia*; אוצר ישראל; ועוד.

אהרנספרייז, מרדכי, דיא ענטוויקעלונג דער עטאנאטיאנסלעהרע און דער קבלה דעם XIII יארהר-הונדערטס, פראנקפארט א. מ., 1895. במחברת זו המצא רשימות ספרותיות, ביחוד עמוד ז', הערה א' ועמוד י"ד, הערה א'.

בדבר מקורה של הקבלה ישנן כאן דעות מדעות שונות: צונץ, גאטטעדיענסטליכע פארטראגע, עמודים 320—323 מוצא את מקור הפילוסופיה של ימיה הבונים בבבל ומקורה של הקבלה בארץ-ישראל: „אופיה זה של התנועה הרוחנית... הושפע גם על היהודים היושבים בשאר ארצות האיסלאם, ביחוד על אלה שבאפריקה הצפונית ושבאנדלוסיה... התלמוד הירושלמי, במדה שהתעלמו ממנו בבבל, היה לענין למודם ביוון ואיטליה, הארצות, אשר בכלל התפשטו בהן

השאיפות שבארץ-ישראל — שאיפות, שבמשך הזמן טבעו את אופיו על ספרות היהודים באיטליה, אשכנז ובצרפת הצפונית, בניגוד לספרות הספרדית-הערבית". עמוד 417: „עקבותיה הראשונים של הקבלה מולוכים אותנו לאיטליה ולצרפת הדרומית; משם שלחה את סעפותיה לספרד הצפונית ולאשכנז הדרומית. זקני הקבלה הראשונים, שהיו מתפארים בגלוי אליהו, נקראים בשמותיהם בעשירות האחרונות של המאה השתי-עשרה". ו י ל ו נ ק, ביוטראגע II, עמודים 28—27, סובר, שהקבלה היא „השקפת, שהתפשטו מבבל לספרד"; לפי דעתו, גבירול „היה במגע את סודות, שמקורם בבבל". „אויסוואהל", עמוד 27: „ישיבת-המקובלים שבאשכנז, ש ר ב ו א ל ע ז ר מ ו ר מ י ז א (נסתלק 1238) היה ראש המדברים שלה, מקורה הראשון הוא ב ו ש ו ב ו ת י ה ש ל ב ב ל, כאשר תוכנתה ש ת ו מ ס ו ר ו ת ק ד ו מ ו ת בדבריהם של רבי שם טוב ושל רבי אלעזר הנזכר". נגד דעתו של גראטק, עכרית כרך ה', ציון ג', עמודים שנ"ה — שס"ז, שבא לידי מסקנה (עמודים שס"ד — שס"ה), שהקבלה היתה ריאקציה נגד הפילוסופיה של מימוני, א, הרכבי בהוספותיו, „חדשים גם ישנים", עורך שורה שלמה של טענות חשובות, ובא לידי מסקנה, שבבל ופרס הן מקורה של הקבלה, עמוד מ"ה: „הנח נודע כהיום, כי בזמן הגאונים — וכפי הנראה, גם בזמן האמוראים — נמצאו אנשים בבבל ובפרס שעסקו בשמות ה' ושמות המלאכים וסודות עולמות העליונים ומעשה מרכבה, גם התעסקו בקבלה מעשית וכתבו קמיעות עם שמות הקדושים לרפאות החולים ועל כל צרה שלא תבוא (ראה זכרון לראשונים ד', עמוד 189, בתשובת מרש"ג ורה"ג: „ולפום הכין מיכתבין קמיעין ונאמרין שמות כדי שיעזרו המלאכים בדבר")... עמוד מ"ו: „ואחרי אשר מכל זה נודע לנו ברור, כי מקור חכמת הסודות שבאיטליה ואשכנז היה בבבל ופרס (אף כי כפעם בפעם הדשו בה דברים והוסיפו עליה בארצות אירופה), נוכל לקבל כיסוד מוסד, כי גם חכמת הקבלה שבספרד ופרובינצא היא נצר ממטעי בבבל"; ועיון גם דבריו של הרכבי שם עמודים ט"ו — ו"ט, וגם מונק מעלאנגעס, עמוד רע"ה ואילך ועמוד ת"ץ ואילך.

בתוך השקפתנו כאן אין אנו צריכים ליכנס בוויכוח זה, אחרי שבדברינו בפנים הצענו את מהלך ההתפתחות מתקופה היותר קדומה עד לימי הקבלה והראינו את ההשפעות השונות, החיצוניות והפנימיות, שגרמו להתפתחותה של הקבלה. גראטק והנמשכים אחריו מדגישים יתר מדי את העיקרים התיאוריים של הקבלה, והרכבי לעומתם, מטעים יתר מדי את הקבלה המעשית, ועל כן הוא מיהר מקום חשוב מאד ל ר ב ו א ה ר ן מ ב ג ד א ד בבחינת אחד מזקני הקבלה היותר קדומים, השקפה, שאי אפשר להסכים לה בשום אופן. הצד השוה בהשקפתם של החכמים האלה ואחרים הוא, שלא שמו את לבם כראוי לת מ ו נ ת ה ע ו ל ם המיוחדת, שהיא עיקר חידושה של הקבלה. ואם אָמנָם שאלת היסודות התיאוריים חשובה היא מאד, הלא אחרי שהיסודות האלה הלכו והתפשטו בשפע רב מכמה מקורות, שאלה ז' אינה שאלה כלל, אלא אם מסגננים אָנו אותה בסגנון הראוי, שהוא: סתי ואיך ננסו היסודות התיאוריים של הקבלה לתוך תמונת העולם שלה במשך התפתחותה

של זו? שאלה, שהחוקרים כמעט לא נזקקו לה כלל. על שאלה זו נסינו לענות בהרצאתנו שבפנים, וכדי לאפשר לתלמיד ותיק לראות את מהלך התפתחותה של הקבלה בעצם המקורות, וגם כדי לאמת את דברינו עלידבר תכנה של הקבלה בתקופת הקלאסית שלה, הננו מביאים כאן דברים מהותיים מתוך המקורות בסדר כרונולוגי האפשר, שבכללם הם ממצויים לנו המונה שלמה של התנועה הספרותית מימות סעדיה עד להזוהר, מבטאת היותר מלא של הקבלה בתקופת הקלאסית שלה:

א. סעדיה, פירוש ספר יצירה:

את הדברים היותר חשובים מתוך ספר זה (ערבית עמוד ס"ט ואילך, צרפתית עמוד צ"א ואילך) הננו מביאים כאן עלפי כתביד מינכן, שהביא רבי דוד קופמאן בהוספה לפירוש יצירה של ברזילי, עמוד שמ"ג, בכחינת נוסחה אחרת במקומה של הנוסחה בפנים הספר עמודים קע"ז, י' — קע"ט, י"ב, שאינה תרגום מדויק של דברי סעדיה בספרו הערבי. וגם התרגום שבכתביד מינכן אינו מדויק כלצרכו, ואנו נעיר על המקומות הצריכים תיקון.

„עשר ספירות וכו', פירושה, כי בעל זה הספר, אחרי שומו כנגד העשרה מנינים עשרה דברים אין חקר וסוף למו [לנו]... שם כנגדן כאן עשרה יסודות. הראשון מהן מאמר (לפי המקור: חפץ) הבורא ית' שמו להיות (= שיהיה) העולם, והוא (כלומר, החפץ) הוא ראשית הכל. וקראם בעל זה הספר רוח אלקים, [כמו] שנאמר (תהלים ל"ב, ו') ברוחו שמים שפחה [זבורות פיו כל צבאם]. (הדברים הנאים כאן בכתביד מינכן: „ואותו הרצון — נעשו" אין להם יסוד במקור הערבי). אבל אומר המאמינים, כי יצר הכל בדבור או ברוח או ברצון או במאמר (= בחפץ), הצעם בכלל אומר זה, כי התחיל הכל בלא מהירות ולא חיוזק ולא בכל מה שנשור (= שנראה: מא נעדה) אנו מדרך הפועל. ואמרו בבורא ית' אלה השלש מאמרות: חי העולמים, נכון כסאו מאז, ברוך שמו, חפץ בו סוד עצום ומופלא, והוא, כי איך אעלה (צריך להיות: תעלה; קופמאן מתקן: נעלה) במחשבותינו מצוית הבורא על דרך המשל הקרוב שכמשלים, לא על דרך ההגשמה. ואמר, כי אנחנו נאמין, שהוא בעולם במדרגת התיים בבעל חי (הדברים: „כי — בבעל חי" לפי המקור; דברי התרגום בכאן בדויים הם). ונאמר על דרך המשל, כי הוא חי העולם, ולפיכך קראו [בתחילה] חיה עליו, כמו שנאמר דניאל (י"ב, ז'): וישבע בהי העולם. וכאשר נראה החיות מצויה בכל מקצת (= חלק) טבעלי החיים ובכל הכל שלו (התרגום שבכתביד: „פירוש לא כל שכן ברוב" — אינו מתוקן), כך הוא ית' מצוי בכל מקצת מן העולם: בכל חכל של שלו (שלש המלות האחרונות חסרות בכתביד). ונתדרג מזה למעלת השכל וחמדע, ונקראהו מדע העולם, נחפוץ בזה להבנתנו בבינתנו ולהשמיענו בדרך שמועתנו (התרגום בכאן חפשי הוא מעט), כי כאשר בעלי (בכתביד: בני) החיים (המלות: „כלומר הרוחניים" שבכתביד כאן בדויות הן ובפירוש מוטעה יסודן), ויותר מכולם החי המדבר, „לפי שמוגי גופו ויתר קלים ממוגי שאר הגופות, ולפיכך נחיה מרור לחיות, וחיותו מדור למדעו, לפי שחיותו דקה מגופו ומדעו מחיותו" (תרגום חפשי מעט). וכפי זאת הראיה נצור (= נצייר במחשבתנו) ונאמין, כי

ת א ו י ר , שהוא דק ופשוט, מתפשט בו רצון היוצר, שהוא גבורתו, [היא בו] ותגדנהו ותנענעהו כניעונו (לפי המקור) החיות לגוף, והיוצר ית' שמו מצוי בכל זו ומנהיגה כמציאת המדע בחיות ומנהיגה (לפי המקור)... וישוב כלל מאמרנו ביוצר ית' שמו, שהוא מצוי בכל במיצווע האויר הנראה ועוד [במיצוע] האויר הדק ממנו, על דרך העברה והקרבה, לא על דרך ההגשמה והכירור. וכתביהקודש קוראין האויר השני הדק כבוד, שנאמר (ישעיה וי, ג'): מלא כל הארץ כבודו, וכמו שאמר הוא ית' שמו (במדבר י"ד, כ"א): ואולם חיוני מלא כבוד ד' את כל הארץ. והאומה קוראת אותה שכינה, ובעל הספר הזה קראו רות אלקים חיונים, כפי מה שאמר (הגיב', ה'): ורוחי עומדת בתוכם. וכזה האויר הדק השני ואצלו [צריך להיות: יאצלו] דברו הנבואה, שנאמר (ישעיה ס"א, א'): רוח ד' אלקים עלי. וכן [צריך להיות: ובו] תראה כל האותות והמופתים הנראים לנביאים, שנאמר (יחזקאל י"א, כ"ד): במראה, ברות אלהים. והוא (= האויר) דבר בריו (= ברוא) בלו ספק, לפי שכל מה, שהוא זולת הבורא, בריו, שנאמר (דברים ד', ל"ה): אין עוד דמל בדו. וכזה האויר השני הדק הבריו, שהוא בעולם כחיות (לפי המקור) באדם, והאדבור הבריו, ששמעו משת רבנו באויר הנראה, ושמיעת עשרת הדברות, ששמעוים האבות באויר הנראה, ונקרא זה (שם כ"ג): קול (לפי המקור) אלקים חיונים. ובעדו נאמרו כל הסופרים [צריך להיות: הספורים]: קול ד', קול ד', שבע פעמים, שבמזמור הבו לה' (תהלים כ"ט) וממנו יבא (ה) מדע החכמים, הוא המדע אשר יחננו האל לסגוליו, שנאמר (ישעיה י"א, ב'): ונחה עליו רוח ד'. [רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ד']. ומחמתו יבא כח הגבורה והיכולת, אשר יחננו האל למי שחפץ, שנאמר (שופטים י"א, כ"ט): ותהי על יפתת רות אלקים; ועוד נאמר (שם ו', ל"ד): ורות לבשה את גדעון, ודומיהן. לכן שם בעל זה הספר תחילת השמות: חיו העולם. וענין מאמרו: נכוין כסאו, חפץ בו, כי האויר המוסגל (= המיוחד) הדק השני הוא להקדוש־ברוך־הוא, "על־פי דרך משל, ככסא למלך" (על־פי המקור), שנאמר (תהלים ק"ג, י"ט): ד' בשמים הכין כסאו [ומלכותו בכל משלה]. ולפיכך נקרא בית המקדש כסא, שנאמר (ירמיה ג', י"ז): יקראו לירושלים כסא ד'. ... וזה הדבר הוא שקוראין החכמים רוח הקודש... והוא אשר תקראהו [האויר] (צריך להיות: האומה) בת קול... ואמר בעל זה הספר, כי זה הענין הוא תחילת כל נברא ודק מכל דק, "וקל מכל קל" (הוספת המתרגם), כלומר (= אבל) חזק מכל חזק, ואחריו האויר הנראה, (המלה "לפי" כאן היא הוספה מוטעת של המתרגם) שבו צויר היוצר העשר ספירות והעשרים ושתים אותיות...

את הדברים החשובים האלה אני משלים על-ידי ההענקות הבאות בתרגום עברי: עמוד כ"ו (מ"ו): „וכוונתו באמרו: וברית (= ובריות) יחיד מכוונת באמצע, שהחכם ית' שמו מקיף את הברואה כולה מכל צדדיה, כשם שאלה העשרה (דברים שאין להם סוף) מקיפים את האדם, והאדם בהיותו ביניהם, מבלי שיש לו השתמטות מהיותו באשר הוא, הוא מוקף מרכונו מבלי שיש לו השתמטות משלטונו, כמבואר במזמור: ד' חקרתנו ותדע (תהלים קל"ט) עד סופו, כן הוא העולם בכללו. ויש טועים וקוראים וברית יחיד, במובן ברית (ימולה), ואין האמת כן”.

ואולם, אם קוראים אנו, נגד סעדיה, וברית, הרי מכאן דרך סלולה לתורת הזיווג באדם קדמון (עיון להלן: פירוש ספר יצירה לרבי אלעזר מוורמיוזא). עמוד כ"ח (מ"ח): „והוסיפו: ממעון קדשו, כוונתו בזה: התוודך (אלתוסט), כוהוא ית' מתוך (מתוסט) את הכל, עם היותו מקיפו, כי מעון קדשו הוא אמצע (וסט) הארץ, באמרו (יחזקאל ה', ה'): כה אמר ד' אלהים זאת ירושלם בתוך הגוים שמתייה וסביבותיה ארצות, והוא (המעון) הוא כמעט בנקודתה הכוללת (או: בנקודת השתקפותה: בחבה = בגובה הקונבקסיטה שלה) של הארץ ורומח, כאמרו (שם, כ', מ'): כויהר קדשו בהר מרום ישראל, ואומר (דברים י"ז, ח'): וקמת ועלית אל המקום. וגם זמן בנינו הוא כמעט בחצי תקופתו (בנצף עמר) של העולם”.

בהמשך הדברים סעדיה מעלה בחשבוננו, שמקדש ראשון בירושלים נבנת בשנת אלפים תשע מאות ושמונה ועשרים לבריאת העולם, הרי שלא חסרו אלא שבעים שנת ושנתים לאמצע התקופה של ששת אלפים שנה, שהיא תקופת קיומו של העולם הזה לפי המסורה התלמודית (שהמקובלים עתידים היו לדרוש בה נכבדות). — ככאן נוגעים אנו בשרטוטיה הראשונים של הציוור העתיד, שמקדש של מעלה הוא מקור כל האצילות. והשרטוטים הראשונים מושלמים הם על-ידי התקבלה, שסעדיה קובע בין העשירות הקדושות במה שקדם:

עמודים כ"א — כ"ב (מ' — מ"א): „הרי מבואר, שעשרת השמות האלה הם כנגד עשרת המאורות (קטיגוריות), עד שאין לך דבר, שלא נאמר בו בספר הזה, שהוא (האל) ברא אותו. ומתוך הכחנה יתירה ובקורת מדויקה עלה בידנו למצוא, שעשרת הדברות, ששמענו אבותינו לפני הר סיני, הם כנגד עשרת המאורות האלה, עד שאין לך דבר, שאינו נזל תחתיהם... הרי מבואר, שעשרת הדברות מקיפים את כל המושגים שבעולם. ומאחר שכך הוא, ותרו"ג מצוות מוסכות על מה שבעולם, יתויב, יתרו"ג מצוות האלו פלנה תחת עשרת הדברות, עי' שלא תשאר אף אחת מהן, היוצאת מן הכלל...”

בדברים הבאים הולך סעדיה ומסדר את תר"ג המצוות האחרות בעשרה חלקים, ומכנים כל חלק וחלק תחת אחד הדברות. והוא מוסף להעיר, שכל עשרת הדברות כולם נתנו בתר"ך [דוק: תר"ך — כת"ר — כרת (ברית)] אותיות;



ופרש: ו ר ר ו ח א ל ה י מ מ ר ח פ ת (כראשית א', ב'), שהיא הראשונה להשמעת קו ל, אחרי שלא ישמע קול אלא בין שני דברים, וזכר האותיות והספירות... (תרגום עמוד י')... וכמאמר בספירות הוא המאמר באותיות, שתחזורנה תמיד וחשובנה תמיד באין תכלית, ואמנם אמרו: ו ר ר ו ח א ל ה י מ מ ר ח פ ת, צריך שתדע, שהיסוד הראשון המתנועע הוא האוויר עם האותיות של האלף בית ועשר הספירות, וכן נתחככה הערכוביה של קצתן בקצתן והתבללה... (מקור עמוד ט')... ואמנם אמרו: קו ל, הלא הוא שאון שיעורר אלוה באויר ויכה בו מי שראוי לזה, והוא אמרו (במדבר ז', פ"ט): ו ב ב ו א מ ש ה א ל א ה ל מ ו ע ד... ו י ש מ ע א ת ה קו ל... ודע, שלולא האוויר לא ישמע שום קול, לא של הבורא ולא של הנבראים... (תרגום עמודים י"א — י"ב)... (מקור עמוד י')... ומחבר הלכת יצירה קראהו (להאוויר) ר ו ח א ל ה י מ מ ר ח פ ת... ו ע ל י ד י ז ה ה א ו י ר ה ד ק י ג י ע ד ב ו ר ה נ ב ו א ה... ובו יגלה כלל המופתים להנביאים... וזכה האוויר הדק השני הנברא, שהוא בעולם כהחיות באדם, יהיה הדבור הנברא, אשר שמע האדון שלוח אלוה משה רבנו עליו השלום באויר וקרא אותו [קו ל] א ל ה י מ מ ר ח פ ת... ועליו נאמרו תארי הקול שבמזמור ה ב ו ל ה' ב נ י א ל י מ (תהלים כ"ט), והם ו' [ז?], וממנו תכאנה הדעת והחכמה, כאמרו (ישעיה ו"א, ב') ו נ ח ח ע ל י ו ר ו ת ה' וגו'... (עיון תורת הקו ל בזוהר).

בחיו הולך ומעתיק מדברי סעדיה ואחריו הוא מוסיף לכאר את השקפתו הוא, שחחושך הוא יסוד תיובי ומקורו החיובי של הרע:

(מקור עמוד י"ב — תרגום עמוד י"ד): והנה פירוש הענין, שחחושך השרשי הוא שם להילולי, הוא, ש ת ו ה ו ו ב ו ה ו ו ח ו שך הם שני תארים ושם, כלומר: מה שהיה בתוך האוויר על-פני הארץ מתואר ב ת ו ה ו, ומה שהיה בתוך האוויר הרחוק מעל-פני הארץ מתואר ב ב ו ה ו, ומה שהיה רחוק מאד בתכלית הרחוק עד תוך מעמקי הארץ נקרא ח ו שך. וכאן אפשר מקצת פסוק זה: אמרו: ו ה א רץ ה י ת ה ת ו ה ו, פירוש: נ ה י ת ה (= התחילה להיות) ת ו ה ו. ואין פירוש „היתה“ כאן היתה (= שכבר היתה), כי פירוש זה נפסד הוא משני פנים. אחד מהם הוא, שאם אמור „היתה“ (= שכבר היתה), הרי זה יחוייב קידמותו, וזו היא דעתו של מי שאומר בקדמות העולם בכללו ויכחיש החידוש... (תרגום עמוד ט"ו) הנה ברור ונכון, שפירוש זה ארץ ה י ת ה הוא „נהיתה כך“, וענין זה יורנו היותה ותידושה והתחלתה... וגלוי הוא, שהוא החושך השרשי, שבראו הבורא יתעלה ושם ממנו (מקור עמוד י"ג) קיום התפכים והמקרים השונים, מאמרו (ישעיה מ"ה, ז'): י ו צ ר א ו ר ו ב ו ר א חו שך עו ש ה ש ל ו ס ו ב ו ר א ר ע ו ג ו'. והנה ביאר בפסוק זה, שהוא ברא את האור (תרגום עמוד ט"ז) וברא ניגודו, את החושך השרשי; וכאמרו: י ו צ ר א ו ר ו ג ו', שם שלום נמשך אחרי האור, וכאמרו: ו ב ו ר א ר ע שמהו נמשך לחושך. וזה מפני שהרעות הנמצאות בעולם הזה

הן מהמת ההילולי, שהוא החושך השרשי, והוא הרע (ועיין עוד במקור עמודים נ' — נ"ג ותרגום עמודים ס"ו — ס"ט).

ג. רבי יהודה בר ברזילי, פירוש ספר יצירה:

סאחר שבכלל נמשך הוא ברזילי אחרי סעודה בעיקרים התיאוריים (חוץ מבנוגע לתורת האידאות ונצחיות המלאכים), אין אני מעתיק מספרו אלא אותם הדברים, שיש בהם חידוש, ביחוד את הדרשה על-דבר מקדש של מעלה, שהיתה למרכזה של חקבלת מומן ספר אצילות ואילך:

עמוד רל"א: פסקא, שבעה כפולות בג"ד כפר"ת כנגד ששה קצוות ומקום קדוש מוכן במקומו... והיכל קדוש, מכוון באמצע, והוא נושא את כולם... ופירוש פסקא זו הכי: כלומר, ברא וחקק הבורא ז' כפולות מכלל כ"ב אותיות וברא כנגדן שבעה דברים, והוא (עמוד רל"ב) העולם כולו: גוף העולם בעצמו ושש קצותיו הרי ז', כי כל גוף יש לו ו' קצוות... והגוף בעצמו הרי שבעה, וכן העולם יש לו ו' קצוות והעולם בעצמו, והרי שבעה. ובא בעל הספר הזה, ספר יצירה, וכתב במקום גוף העולם בעצמו שכינת בורא העולם וכבודו והיכל קדשו של מעלה, מפני שהוא מקום עולמו, ואין עולמו מקומו, ברוך כבוד ה' ממקומו. וכן היכל קודש של מטה, שהוא היכל ה' שבירושלים, שהוא בית המקדש ובית קודש הקדשים, שהוא באמצע העולם, והוא גוף העולם... והיכל שבמטה, שהוא בית קודש הקדשים שבירושלים, מכוון כנגד היכל של מעלה, והוא בנוי על-גבי אבן שתיה שבתהום. ואמור נמי באגדת אבפירקיו דאיכתיובו על שם ר' אליעזר... וגרסין נמי בתעניות (בבלי דף ה', עמוד א') בפרקא קמא: מאי דכתיב (הושע ו"א, ו"ט): בקרבך קדוש לא אבוא בעיר? — אמר הקדוש-ברוך-הוא: לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא בירושלים של מטה. — ומי איכא ירושלים למעלה? — אין, דכתיב (תהלים קכ"ב, ג'): ירושלים תבנויה כעיר שחברה לה יתדיו. (עמוד רל"ג): ואל תתמה בזה, כי מיום שחרב בית המקדש אין יחוק לפניו, וכביכול נתמעטה פמלוא של מעלה, פירוש: כאלו אין נראין בהיכלותיהן ומעונותיהן כמשמשוין לפני שרצה (מי שרצה בהם? או: שרצה"ה = שרצבא ה'), אלא נראין רגילין (רגליהון? עיין במאמר הגמרא המובא בסמוך; או רגילין = מרוחקים? או: אסורים?) ומפורשוין ותשושוין בלי כה, וכההיא דאמר בחגיגה (בבלי דף ו"ג, עמוד ב') כתוב אחד אומר שש כנפים וכו', עד כביכול נתמעטה פמלוא של מעלה... וכביכול אין בית-דין של מעלה, השכינה, במקומה, וכן נמי השכינה גלתה מירושלים של מטה, ועוד יותר מכל זה כתוב במקראות בפירוש, כי כל מקום שגלו ישראל שכינה עמם... וכשאנו נגאלין במחרה בימינו, שכינת כבודו שב עמנו מבין הגלות, שנאמר (שיר-תשירים ד', ה'): אתי מלבבנון כלה, אתי מלבבנון תבואי, וחשכינה בכל מקום... ונחזור לפירושונו, כי ברא וחקק הבורא ז' כפולות בג"ד כפר"ת

זכרא כנגדן שבעה דברים, ברא שכינת הכבוד וכסא הכבוד מקודם לכל, לישא ולסבול ולהחיות את הכל, וברא היכל קודש, שהוא מקום קדוש, מכון כנגד היכל הקודש של מטה והיכל הקודש של מעלה... ולמה ברא היכל הקודש וסביביו ירושלים של מעלה והיכל הקודש בתוכו, וכסא הכבוד, שעליו רוח הקודש, שברא? (עיון עמוד קע"ה) — לכבודו, ולהיות עד על אלהותו, ומלאכים מסודשים וגדולים מכל שאר המלאכים, שברא לכבודו, להיותו (להיותם?) כמו משמים, ואופנים ושרפים וכרובים וחיות הקודש וגלגליהן והמרכבה נראין, כאילו נושאין הבסא, והן נושאין, שברא הכל לכבודו. וכן צוח לישראל, ועשו למטה בבית קדשו הקדשים כרובים וקדושות וכו'... (עמוד רל"ד) וכן נמי מצינו בכבוד שכינתו, שהשרה בורא הכל יתברך לעולמים למעלה בהיכל הקודש של מעלה, שמשם נשמע קול המלאכים ועבדיו הנביאים, כדכתיב (יחזקאל א', כ"ה): ויהי קול מעל לרקיע אשר על ראשם, בעמדם תרפינה כנפיהם, ומתרגמינן: כד הוי רעוא קדמיהון לאשמען דבריהון לעבדוהי נביאי [י] ישראל הוא קלא ואשתמע מעילון רקיעא דעל רשיהון וגו'\*. וכבוד ודבור זה בראו הבורא בתחילת ברייתו, להיות כבוד ועד על אלהותו יתברך לעולמים... וכל זה כבר פירשנו כמה פעמים לעיל, אלא שאנו שונים ומשלישים בדבר, כדי שיהא למתלמד להבין, ולפי שאין דברים אלו נהוגין אצל בני דורנו לדבר בהן. ונחזור לאגדתא דרבי אליעזר: ארבע כתות של מלאכים מקלסים לפני הקדוש־ברוך־הוא... (עמוד רל"ה)... ופירוש כל זו ההגדה, כי דמות קצתת הכבוד הנברא, שנראה לנביאים ולמלאכים על כסא הכבוד, כאילו נראה קצתאותו הכבוד בדמיון צורת בן־אדם וכאילו רואין בראשו כתר ומומין [היום ומשמאל מות] ושבת [בידו] ופרוכת [פרוסה לפניו] וכל זה האמור לעיל, אבל יוצר העולמים אין לו צורה כל עיקר... וכתב אחד מן המפרשים הכי\*\* : ז' כפולות בג"ד כפר"ת... והיכל הקודש שהוא ביניהם ואמר: הוא נושא את כולם, על אמצע הארץ,

\* נוסח זה שונה לא מעט מאותו שבתנוס ונתן שלפנינו. — כאן היא התחלת אותה ההתפתחות, שעתידה היתה להוליד לכתובת הוהר בארמית — לשון התרנוס. עיון להלן בהערה.

\*\* האלברשטאם בהערה עמוד רל"ז מעיר, שלא מצא זה בפירושו של אבוסהל (מפני שכתב שלפניו היה חסר). תוכן הדברים האלה נמצא הוא בפירושו של אבוסהל עמודים ס"א — ס"ב, אבל גלוי הוא, שאבוסהל תלוי הוא בזה בסעדיה (עיון למעלה). ואפשר, שברזולי מנתיק כאן מאבוסהל ולא מסעדיה, מפני שהוא רוצה לחלוק על הדברים (בסוף הענין ברזולי באמת מוכיח את סעדיה). ומחלוקת זו חשובה היא, מפני שכאן ברזולי צועד הוא צעד חשוב קדימה לקבלה העתידה.

ולזה הסוד נכנה בית קודש הקדשים באמצע, כאשר אָמר יחזקאל, וְלֹא סִירָשׁ  
 מִפֶּרֶשׁ זֶה וְלֹא הִזְכִּיר הַיִּכָּל הַקֹּדֶשׁ שֶׁל מַעַל הַ. וְאֵן  
 לַעֲנִיּוֹת דַּעְתִּין בָּאֵנוּ לְכַתּוּב וּלְפֶרֶשׁ, לְפִי שֵׁשׁ לּוֹמֵר וּלְקַצֵּר הַדָּבָר לְדַעַת מִי שִׁירַצַּח  
 לְפֶרֶשׁ הַכִּי, לֹא (= שְׁלֹא) נֹאמֵר פּוֹסְקָא זֶה [אֵלֹא?] עַל הַיִּכָּל שֶׁל בֵּית קֹדֶשׁ הַקְּדוּשִׁים  
 שֶׁל מִטָּה, וּשְׁאָמֵר (עֲמוּד רַל"ו): בֵּא מִצַּע, לְפִי שְׁהוּא בִּאֲמִצַּע הָעוֹלָם, וְאֵנוּ  
 כִּבְר פִּירְשָׁנוּ לְמַעֲלָה, שֶׁנֹּאמֵר עַל הַיִּכָּל קֹדֶשׁ שֶׁל מַעֲלָה, וּפִירְשָׁנוּ לַעֲנִיּוֹת דַּעְתִּין עַל  
 הַדְּמִיוֹנוֹת שֶׁהוֹכַרְנוּ לְעִיל... וְאֵל תַּתְּמָה עַל דְּמִיוֹנוֹת הַלָּלוּ, שֶׁהָרִי הַפְּסוּק  
 מִפֶּרֶשׁ בְּפִירוּשׁ כֶּךָ בְּשִׁירֵה שִׁירִים, שֶׁהוּא קֹדֶשׁ קְדוּשִׁים,  
 כְּדַכְּתִיב (ה', ב'): פִּתְחֵי לֵי, אַחֲוֵתֵי, רַעֲיֵתֵי, יוֹנֵתֵי,  
 תַּמְתֵי, שְׂרָאשֵׁי נִמְלֵא מַלְ, קוּוֹצוֹתֵי רְסִיסֵי לֵי לֵה.  
 וּפִירוּשׁוֹ: הוּא אָמֹר בְּמִשְׁל וּדְמִיוֹן כְּעֵנִין פְּסוּק זֶה: בְּקֶרֶבְךָ קְדוּשׁ  
 וְלֹא אָבּוֹא בְּעִיר. וּפִירוּשׁוֹ: שֶׁכַּשְׁמַנְתָּם הַקְּדוּשִׁיבְרוּךְ-הוּא כִּנְסַת  
 יִשְׂרָאֵל לְעֵתִיד לְבוֹא בְּמַהֲרָה בְּיָמֵינוּ, בְּתַחֲלוֹלָה בְּאִים כָּל הַנְּבִיאִים וּמְנַחֲמִים לָהּ,  
 אֵינָה מְנַחֲמַת מֵהֶם, כְּעֵנִין שֶׁכְּתוּב (וּשְׁעִיָּה מ', ב'): דְּבַר רֹעַל לְב  
 יְרוּשָׁלַיִם, נִתְּמוּ נַחֲמוּ עִמּוֹ יֹאמֵר אֵל הַיִּכָּס, שֶׁהַמְּקוֹם  
 בְּכַבּוּדוֹ מְנַחֵן וְאוֹמֵר לָהֶם: פִּתְחֵי לֵי, אַחֲוֵתֵי, רַעֲיֵתֵי, וְתוֹרֶף  
 הַדָּבָר, כְּלוֹמֵר: אֶף-עַל-פִּי שֶׁהִגְלִיתִי אוֹתְךָ בֵּין הָאוֹמוֹת,  
 אֵת הַיִּוֵּת אַחֲוֵתֵי רַעֲיֵתֵי, וְלֹא [ה]חֲלַפְתִּיךָ בְּאוֹמָה אַחֲרָה, כִּינֹנֶה זֶה,  
 שְׂאֵינָה מֵחַלֶּפֶת בֵּין [בֵּן?] [וְאֶפְשֶׁר, שֶׁבְּרוּזֵי מִשְׁמַשׁ כֹּאן בְּפִיעֵל, שְׂאֵינֵנוּ מִצּוֹי בְּמוֹבֵן  
 שֶׁכֵּבָאן אֵלֹא בְּשֵׁם הַמְּקוֹר; חִילוּף] זֹגָה, וְגַם כְּבִיכּוֹל הַגְּלוּתִי שְׂכִינֹתִי עִמָּךְ... וּמַעֲתָה  
 פִּתְחֵי לֵי, וְאֵבְנָה עִירְךָ וְהִיכַלְךָ וְאַשְׁרָה שְׂכִינֹתִי בִירוּשָׁלַיִם הַבְּנוּיָה וְהִיכָל שֶׁל מִטָּה,  
 וְאַחֲרֵי-כֵן אַחֲזִיר שְׂכִינֹתִי בִירוּשָׁלַיִם וְהִיכָל הַקֹּדֶשׁ שֶׁל  
 מַעַל הַ, וְזֶהוּ פִירוּשׁ דְּמִיוֹן: שְׂרָאשֵׁי נִמְלֵא מַלְ קוּוֹצוֹתֵי  
 רְסִיסֵי לֵי לֵה, כְּבִיכּוֹל כְּאֵדָם הָאוֹמֵר לְחִבְרוּ: לֹא נִכְנַסְתִּי בְּבֵית,  
 טַפְּנֵי שֶׁהַמַּתְנַתִּי אוֹתְךָ עַד שֶׁתְּבוֹא, וְנִמְלֵא רַאשֵׁי בֵּין  
 (עֲמוּד רַל"ז) כֶּךָ מַלְ, קֹדֶשׁ שֶׁתְּבוֹא, וְקוּוֹצוֹתֵי רְסִיסֵי  
 לֵי לֵה. וּפִירוּשׁ לֵי לֵה הוּא עֵינֵנוּ גְלוּתֵן שֶׁל יִשְׂרָאֵל... (עֲמוּד רַל"ח)...  
 וּפִירוּשׁ דָּבָר זֶה, שֶׁפִּירֵשׁ רַבְּנוּ סַעֲדִיָּה גֵאוֹן ז"ל, הוּא מְסִיעַ לְפִירוּשׁ,  
 שֶׁכְּתַבְנוּ אֵנוּ לְעִיל בְּהִיכָל הַקֹּדֶשׁ שֶׁל מַעַל הַ."

ובאמת כך הוא: הַסִּימְבוֹלִים מוֹס הַכְּרוֹנוֹלוֹגִי שֶׁל סַעֲדִיָּה  
 (עֵינִין לְמַעֲלָה) הוּא רַאשֵׁי תוֹ שֶׁל הַסִּימְבוֹלִים מוֹס הַאוֹנוֹסוֹרִי  
 לְוַגִּיָּה הַיִּסְטוֹרִי, שֶׁמִּמֶּנּוּ הַתַּפְּתָחָה תְּמוֹנַת הָעוֹלָם שֶׁל הַקְּבֵלָה.  
 ד. סַפֵּר חֲכָמוֹנִי, פִּירוּשׁ עַל סַפֵּר יְצִירָה לְרַבִּי  
 שְׁבֵתִי דוֹנוֹלוֹ:

עֲמוּד קַל"א (חֶלֶק שְׁנֵי): „הֵנָּה לְמַדְנֵנוּ, כִּי אֲלֵפִים שְׁנַיִם טַרְס בְּרִיאַת הָעוֹלָם הִיחַ  
 הַקְּדוּשִׁיבְרוּךְ-הוּא מִשְׁעֵשַׁע אֶת כ"ב אוֹתוֹת שֶׁל תּוֹרָה, וְהִיחַ מִצְרַפֵּן וּמַגְלַגְלֵן וְעוֹשֵׁת  
 מְכוּלֵן דְּבוּר אַחַד, וּמַגְלַגְלוֹ פְּנִים וְאַחֲזוֹר בְּכ"ב אוֹתוֹת, וְהִיחַ עוֹשֵׁת עוֹד מֵהֶם  
 דְּבוּרִים כְּלוּלִים וְדְבוּרִים בְּדוּלִים, מֵלֵא דְבוּר, חֲצִי דְבוּר, שְׁלִישׁ דְבוּר, פִּי-שְׁנַיִם מְדְבוּר,

אחוז זה בזה וכלול זה בזה, וכדול זה מזה, ומגלגלם פנים ואחור באותיותיהן ומונה מספר מנינים עד כלם, וכל זה היה הקדוש־ברוך־הוא עושה על שרצה לבראות את העולם במאמרו ובכניו שם הגדול... ועוד היה הקדוש־ברוך־הוא מגלגל האותיות, כד י ל ה ו צ י א מ ה מ כ ל ד ב ר י ה ל ש ו נ ו ת ש ב א ר ק ... ואחר... התחיל לחשוב חשבון הכוכבים והמזלות..."

עמוד קל"ג, א': "והאל הגדול הגבור והנורא ברא את העולם בלי מאומה ט כ ח ו הגדול"...

עמוד קל"ג, ב': "הא כיצד, עם אותו הרוח, שנפח והוציא האל מרוחו הקדוש בכחו הגדול, הוציא מים מלחלוהו הרבה לאין שיעור ומדה..."

עמוד קל"ד, ב' (גלגול שלש פשוטות ו"ד, ה"א, וא"ו לעשרת שמותיו של הקדוש־ברוך־הוא).

עמודים קל"ד — קמ"ח (גלגולו אותיות; תפקידים מקבילים של כוכבים ומזלות ואברי האדם מרומזים באותיות).

בדברים האלה, המעתיקים והמרומזים, שבתו דונולו מביע רעיונות, שאינן עדיין תורות מיוחדות של הקבלה, אבל שעזרו הרבה להתפתחות של אלו, ואולם לפעמים הוא מסגנון רעיונות ידועים במסגנון קרוב מאד לסגנון הקבלה העתידה. כן, למשל, הוא מבאר את הרעיון, שהאדם הוא עו ל ס ק ט ו, בפרוטרוט, ומזה בא לידי הקבלות של ענינים ותפקידים (על־פי ההקבלה הכללית: עולם שנת נפש), שמהם יצאה תורת שמו ת ה ש ו י מ (עמוד קכ"ז ואילך; ועיין ביחוד עמוד קכ"ח, ב': "וכמו שיוצאים בעולם מצד דרום (הנגב, והוא תימן, והוא צד י מ ו י ן של עולם) החום ומללו וגשמי ב ר כ ה, כן יוצאין בדבר האל בצד ימינו של אדם החום מן המרירה האדומה התלויה בכבד... וכמו שיוצאה הרעה לעולם מצד פ ו ן, כן יוצא כל חלי רע וקשה מן המרה השחורה השוכנת בטחול בצד ש מ א ל...") וגם לביאור ט ע מ י מ צ ו ו ת מתוך הקבלת של עולם שנה נפש מוצאים אנו אסודות חשובים בספר הכמוני, עמוד קל"ט, ב' — ומכאן דרך סלולה עולה לטעמו מצוות של עזריאל, מערכת וזוהר.

ה ר ב י א ב ר ה מ א ב ן - ע ז ר א י, ס פ ר ה ש ם :

דף ד', עמוד א': "והנה אחל לגלות קצת סוד השם הנכבד והנורא, כי הנביאים שמו השם, שהוא בן שתיים אותיות (= יה) וכן ארבע אותיות (= יהוה), שהוא אהי"ה, שם עצם לעליון... ושאר השמות הנקראים במקרא חוץ מג' הם שמות התואר, כמו א ל ת י ם... (עמוד ב'): ... והנכון בעיני, גם השם הנעלה, שם הוא שם העצם ופעם תואר השם, והנה טעמו שם העצם, שהוא בקרב צבאות מעלה, כדרך כו ש מ י כ ק ר ב (שמות כ"ג, כ"א)".

דף ו', עמוד ב': "ועוד מצאנו, שכל הדברים, שהם דברי המדברים (= שדברי בני־אדם סובבים עליהם), עשרה, והתשעה מקרים, והאחד לכד עצם, סובל (= נושא, כלומר: הקטיגוריה של העצם, נושאת היא את תשע הקטיגוריות: כמות, איכות וכו'). והנה מפאת מעלה (= כשאתה מונה ממעלה למטה) הוא אחד, וממטה עשירי, על כן בעשרת הדברות, הכתובים בתורה, בראשיתם, "אָנֹכִי": להורות על שם העצם,

ואיננו מצות עשה או לא תעשה במעשה, כשאר הדברים, רק באמנת הלב לבדו. והנה לעולם מרובע עשרה דומה לו, כי הוא תחילת החשבון, והוא לעולם דומה לאחד, גם החמשה והששה חשבון עגול, כי ימצאו לעולם במרובעם (כלומר: במרובעים של עשרה, חמשה וששה לעולם תמצא את המספר עשרה, חמשה וששה בכל המדרגות, למשל במרובע ממדרגה שלושית: ו' פעמים ו' פעמים ו' = א ל א = האחד של האלפים; ה' פעמים ה' פעמים ה' = מאת ו ת מ ש ה ועשרים; ו' פעמים ו' פעמים ו' = מאתים ו ש ש ה עשר), על כן היו בלשון הקודש אותיות אה"ו, למשך ולנוח ולהתחלף אלה באלה".

דפים ט' — ו': „אם חשבת המספרים, שהם ראשונים (פרומיים = א' + ב' + ג' + ה' + ז'), יהיו שמונה-עשר, והמורכבים (ד' + ו' + ח' + ט') יהיו שבעה ועשרים. והנה ערך אלה על אלה כערך שנים אל שלשה, שהוא תחילת המספר (כלומר, שנים הוא תחילת המספר, אחר שאחד בפני עצמו אינו מספר) וכערך האות הראשון (של השם יהו"ה) אל הראשון והשני נחברים (כלומר: ו' אל ו"ה הוא כערך שנים אל שלשה, או ו"ח אל כ"ז). ואם חברנו הראשון עמו ועם השני (כלומר: ו' + ו' + ה' = כ"ה) ועמו (כ"ה + ו' = ל"ה) ועם השנים (ל"ה + ה' + ו' = מ"ו) נחברים ארבעתם (מ"ו + ו' + ח' + ט' = ע"ב), יעלה המספר ע"ב, וטעם שלשה פסוקים, שהם ו י ס ע ו י ב א ו י ט (שמות י"ד, ו"ט — כ"א) [הוא] גם טעם ו י ה י ב ש ל ש י ס ש נ ה (יחזקאל א', א'), לאמר בשאלת חלום, בעבור היות כל אחד ע"ב אותיות" [המו"ל מגיה „משבעים ושתים" בהשמטת המלה „אותיות" — וצריך עיון].

כאן הוא מקורו של הסוד הקשור בשלשה פסוקים אלה בדרשותיהם של בעלי הקבלה, וביחוד בזוהר. והמו"ל מביא כאן את דברי אבן-עזרא להפסוקים האלה ומראה לדברי רש"י ותוספות בענין זה:

רבי אברהם אבן עזרא בפרשת בשלח: „ובעבור שאלה ג' פסוקים דבקים זה עם זה, וכל אחד יש לו ע"ב אותיות, על כן מצאנו בספרים כתוב: סימן סוד השם המפורש. ולפי דעתי: בעבור כי מספר השם הנכבד יעלה לע"ב אותיות, על כן כתוב ככה. ובספר רזיאל (המובא בזוהר — עיון למעלה): „הרוצה לעשות שאלת חלום, יקרא בתחילת הלילה פסוק: ויהי בשלשים שנה, כי הוא ע"ב אותיות".

רש"י (בבלי סוכה דף מ"ה, עמוד א') „אנו והו, בנימטריא אנה'. ועוד משבעים ושתים שמות הן, הנקובין בשלש מקראות, הסמוכין בפרשת ויהי בשלח: ויסע וגו', ויבא בין מחנה, ויט ששה את ידו, ושלשת בני שבעים ושתים אותיות, ומתן שם המפורש: אות ראשונה של פסוק ראשון ואחרונה של אמצעי וראשונה של אחרון. וכן בוחסדר כולן, שהם הראשון: וה"ו: וי"ו של ויסע, ה"א דכל הלילה, וי"ו דוי"ט. ושם השלשים ושבע הוא: אנ"ו: אל"ף דמאתריהם ונו"ן ראשון דהענין בחשבון של מפרע ויו"ד דרוח קדיים".

תוספות (שם) דבור המתחיל: אנו והו: „ועדיין צריך טעם לזה,

למה נשתנו שני שמות הללו, דאמרין להו טפי מאחרונין? — משום דדרשינן באיכות רבתא קרא דכתיב ביחזקאל (א') ואני בתוך הגולת, וקרא דכתיב בירמיה (מ') והוא אסור בזקום: כביכול הוא בעצמו, והיינו הושענא, שיושיע לעצמו."

גלוי הוא, שהסוד שבדרשה זו הוא בקשר את הרעיון, שהשתמש בו ברזולי בדרשתו: **שתי לוי אבותי, שהיה למרכז שיטתה של הקבלה.**

דבריו של אבן-עזרא בספר השם בנויים הם בכלל על עיונים פתאגוריים, אבל מטנו לקח המקובלים אכני בנין לבניניהם הסימבוליים כרמזי אותיות מורכבים על רעיון האצילות ותורת ה'ו'ו'ג', המרומזים בדרשתו של ברזולי. וביחוד עשה כן אברהם אבולעפיא (בספר האות שלו ובכמה מקומות בזוהר, ביחוד בת'קוני תזוהר — עיון בפנים ולמטה).  
ו. ססכת אצילות:

א'.... ובלמי שהוא ירא שמים רודף אחר נסתרות ומעשה מרכבת, שיתוא עיקר החכמת ותדעת... בי... שדברי מעשה מרכבת יחיו בהסתר... ג'. כתיב (איוב ל"ח, י"ט): **איוזת דרך אשכונ אור וחושך איוזת מקומו, וכתיב (דניאל ב', כ"ב): ידע מה בחשוכא ונהורא עמי שרי, מלמד, שברא הקדוש ברוך-הוא מקום לאור ומקום לחושך, האור ליהנות בהם הצדיקים, העושים רצונו, והחושך לענוש בהם הרשעים, שעוברים רצונו, ואף-על-פי, שנהורא עמיה שרי, מלמד, שצמצם הקדוש-ב-רוך-תוא אורו. ידע מה בחשוכא, שיודע, מה לעשות עם החושך, שעם החושך פורע הקדוש-ברוך-הוא לעוברי רצונו, שנאמר בהם חושך; ונאמר (תהלים קל"ט, י"ב): **כחשכה באורה: כשם שהחושך להפרע מהרשעים, שבמשך מעשיהם, כך נברא האור, ליתן שכר טוב לצדיקים, שמעשיהם מאירים העולם. וזת שאמר שלמה (קהלת ז', י"ד): גם את זה לעומת זה עשה אליקים... ח'. כתיב (ישעיה מ"ג, ז'): **כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, מלמד, שברא הקדוש-ברוך-הוא ארבע עולמות, נגד שמו ותכרך, שנאמר בו ארבע אותיות. ואלו שמות[יתן]: אצילה, מלמד, שהאצול הקדוש-ברוך-הוא מאורו כביכול... ואין כבודו אלא שכינותו, שנאמר (במדבר מ"ו, י"ט) **וירא כבוד ה'.** מאיזה אור נברא זה העולם? — מאור בראת בראשית, שהיו מתחילת סבוהלים, הוסיף הקדוש-ברוך-הוא אור על אורן ונטע בהם אורו (הדברים האלה, שנחתחו מתוך דברי בחיי, כבר מכילים הם את גרעין תורת מלכי אדום שבזוהר!). בראתיו: **עולם הבריאה, שם נשמות הצדיקים וגנוי ברכה וחיים ושם כסא הכבוד של הקדוש-ברוך-הוא... יצרתיו: עולם היצירה, שם חיות הקודש, שראף יחזקאל בן בוזי הכהן, ושם משרתיו עושי רצונו של הקדוש-ברוך-הוא... ושם עשר כתות מלאכים... אף********

עשית זו: עולם העשיה, שם אופנים ומקבלי התפלות והבקשות וחממונים על רצון האדם... עורכי המערכות נגד סמא"ל הרשע וחבריו..."  
 ו'. "זכריה בן יוסף פתח (משלי ג', י"ט): ה' בחכמה יסד ארץ, כונן שמים בתבונה, מלמד, שבחכמה נתיסד הארץ, ואין הארץ אלא שכינה, שנאמר (ישעיהו ו', ג'): מלא כל הארץ כבודו, אבל נתכונן הארץ בתבונה, שנאמר (משלי כ"ד, ג'): בחכמה יבנה בית, ואין בית אלא שכינה, שנאמר (דברי הימים ב', ז', א'): וכבוד ה' מלא (ה) את הבית, מלמד, שבחכמה נבנה בית, ונאמר (ישעיהו מ"ד, י"ג): כתפארת אדם לשבת בית (כאן רמו לתורת העטרה ועמודא דאמצעייתא שבמערכת וזוהר)... ו'. כתיב (איוב מ"א, ז'): אחד באחד יגשן ורות לא יבוא ביניהם, מלמד, שכל מקום ששכינתו הולכת, הולך הקדוש־ברוך־הוא עמה, כדי שלא יבוא רוח האומות (שר אומות העולם?) חס ושלום ויכלה את כנסת ישראל. משל למלך, ששלח את מטרונותא שלו (עיון זוהר בתורת אתתא דלתתא — אחתא דלעילא היא מטרונותא), לילך בדרך רחוקה לפדות בניה משבית, ואז ירא המלך משלחה לבדה, פן יפגעו בה עוברי דרכים, והולך גם כן הוא עמה. הוי: אחד באחד יגשו, ואומר (ישעיהו ס"ג, ט'): בכל צרתם לו צר... י'. כתיב (משלי ג', כ'): בדעתו הוטרות נבקעו ושחקים יערפו מל: בדעתו של הקדוש־ברוך־הוא תהומות של חטאים שערו בינה נבקעו (עיון באדרות בפנים ולהלן), והיונו דכתיב (איוב ל"ח, כ"ט): מבתן סויו צאה הקרח הנורא? ושחקים יערפו מל, היבן השחקים מרעיפים חסל? — למי שהוא צדיק, והוא יסוד עולם (עיון תורת העטרה ועמודא דאמצעייתא), כיואי־אפשר לעולם בלא מל, ואין חסל נעצר. והיונו דאמר הקדוש־ברוך־הוא לישראל: אל תירא (שיר־השירים ח', ב'), שראשיו נמלא מל. ואומר (הושע י"ד, ו'): אהיה כסל לישראל... י"ד, ג': כיואם לבינה תקרא ותבינה והדעת אינן נפרדים מעולם (עיון תורת בן ובת באדרא זוטא), ועליהם נאמר (איוב ל"ח, כ"ח): הוי שלטטר אב, ומי תוליד אגליו מל, הוי (משלי ב', ו'): כיות' יתן חכמה, ספוד דעת ותבונה..."

סדר הדברים בכאן, כתיב כשהם לעצמם, מתבארים חיטב מתוך דרשתו של ברזילי בפירוש ספר יצירת שלו: הדרשה, שאלות לא יבוא לתוך מקדש של מעלה עד שיבנה מקדש של מטה, מקבלת פה את הצורת האונטולוגית, שמאז מבראשית כל השמע, חסל, בא מתוך מקדש של מעלה, חתיכל, המחשבת (נקודת סתימא, מול).  
 ז. ספר הבהיר:

א. "אמר רבי נחוניא בן הקנה: כתיב אחד אומר (איוב ל"ז, כ"א): ועתה

לא ראו אור בחיר הוא בשחקים [ ורוח עברת  
 ותסרם ], וכתוב אחד אומר (תהלים י"ה, ו"ב): ושתחושך  
 סתרו, וגם (שם צ"ו, ב'): ענן וערפל סביביו, קשאי — בא  
 הכתוב השלישו ויכריע ביניהם (שם קל"ט, ו"ב): גם חושך לא יתסוך  
 סמך ולילה כיום יאיר כחשיכה כאורה (עיון בחיו  
 ואצילות). ב. אָמַר רבי ברכיה: מאי דכתיב (בראשית א', ב'): וְהָאָרֶץ  
 חִיתָהּ תוֹתוֹ וּבֹהוּ? מאי משמע חִיתָהּ? — שִׁכְבַּר הֵיטָהּ  
 (נגד פירושו של בחיו: היתה = נהיתה; כאן בעל הכתוב טענים את התנגדותה  
 של הקבלה לעיקר בריאת החומר של ישיבת סעדיה, אחיהם במוניסטוס, אחדות  
 המציאות הנצחית; בעוד שהם חולקים על ישיבת גבירול בזה, שלדעת זו האחרונה  
 אלוה וחומר שני שרשו המציאות המה, שאינם תלויים זה בזה כלל בנוגע למציאות  
 סוחלפת, ולדעת הקבלה המציאות החמרית נאצלה כולה מזוהר הנצח. ברעיון  
 האחדות, איפוא, המקובלים מפלוגים מושיבת גבירול, אלא שאלה האחרונים מטעימים  
 את אי-גשמינותו של אלוה נגד תורת האצילות, המכניסה גשמינות באלוה, הקבלה  
 מספר אצילות ואילך עובדה את העיקר, שאלוה רוחני הוא: אלוה הוא תבחי  
 או תוהר, שממנו נאצלו כל הנמצאים) ומאי תוהר? דבר המתהא  
 בני-אדם, ומאי בוהו? — אלא תוהו היתה וחורה לכוהו, ומאי בוהו? —  
 דבר שיש בו משם, דכתיב בוהו: בוהו... ה'. ישב רבי אמראי ודרש:  
 מאי דכתיב (דברים ל"ג, כ"ב): וּמַלְא בְרַכְתֶּהּ יָם וּדְרוֹם  
 יִרְשֶׁהָ? — כך אָמַר משה: אם תלך בחקותיו, תירש העולם הזה והעולם הבא;  
 והעולם הבא: שהוא נמשל לים, שנאמר (איוב י"א, ט'): וְרַחֲבַת מַנּוֹ  
 יָם; והעולם הזה נמשל לדרום, שנאמר (יהושע ט"ו, י"ט): כִּי אֶרֶץ  
 הַנֶּגֶב נִתְּנִי, וּמִתְרַצֵּי נָן: אֶרֶץ אֲרַע אֲדָרָא דְדְרוֹמָא  
 (ויסודות של תורת שמות השוים). ו'. ועוד, למה הוסיף הקדוש-ברוך-הוא ה"א  
 באברהם יותר משאר אותיות? — אלא כדי שיוזכו כל אבריו של אדם לחיו עולם הבא,  
 שהוא נמשל לים, כביכול בו נשלם הבנין, דכתיב (בראשית ט', ו'): כִּי בָצַלְם  
 אֱלֹהִים עֲשֵׂה אֶת הָאָדָם, ואברהם בנימטרא רמ"ח, כמנין אבריו של  
 אדם (תורת אדם קדמון בקשר את הדרשה של רמ"ח מצוות עשה ושם"ה מצוות לא  
 תעשה במערכת זוהר). מאי דכתיב ורשה, רשה היה לו לוטר? אלא  
 רש"י ה' אף הקדוש-ברוך-הוא בכלל (כלומר, שיוזכה לעולם הזה שנברא בה"א  
 ולעולם הבא שנברא ביו"ד משמו של הקדוש-ברוך-הוא — עיון בכלי ברכות דף נ"א,  
 עמוד א', ובתוספות שם דבור המתחיל „זוכה" ובמנחות דף כ"ט, עמוד א', חדרשת  
 בהבראם — המרמזת לדרשה הידועה: בהכרָאם = באברהם) ... ו'. ומאי  
 (קהלת ז', י"ד): גַּם אֵת זֶה לַעֲוֹנוֹת זֶה עֲשֵׂה אֵלֶי יָם? —  
 ברא בוהו ושם מקומו בשלום, וברא תוהו ושם מקומו ברע. בוהו בשלום, שנאמר  
 (איוב כ"ה, ב'): עֲוֹשֵׂה שֶׁלֹּם בְּטָרוֹ וְיָו, מלמד, שמיכאל, שר  
 הימיני של הקדוש-ברוך-הוא, מים וברד, וגברואל, שר שמאלו של הקדוש-ברוך-הוא,  
 אש, ושר שלום ביניהם מכריע, והיינו דכתיב: עושה שלום במרומיו (תורת

השמות; עיון ט"ו, מ"ו, נ"ג, נ"ה, נ"ט). ומגלן דתוהו הוא ברע? דכתיב (ישעיה מ"ה, ז'): עושה שלום ובורא רע; הא כיצד? — רע מתוהו ושלום מבוהו (תורת השורש החיובי של הרע). ... ו'. ועוד ישב רבי בון ודרש: מאי דכתיב (שם, שם): יוצר אור ובורא חושך? — אלא אור שיש בו ממש, כתיב בו וצורה, חושך, שאין בו ממש, כתיב ביה בריאה, כמה דאת אמר (עמוס ד', י"ג): יוצר הרים ובורא רות. ואי בעית אימא: אור שיש בו עשיה, דכתיב (בראשית א', ג'): ויאמר אלהים יהי אור, ואין הויה אלא על-ידי עשיה ויצורה; חושך, דלא הוי ביה עשיה, כלומר, דלא כתיב ביה עשיה, אלא הבדלה והפרשה בלבד, קרי ביה בריאה (עיון בחי'; הרע חיובי הוא, אבל מקורו, החושך, כשהוא לעצמו, אין בו ממש, מפני שמחוסר הוא יסוד הצורה שבאור). ו"א — י"ב (דרשות על צורות האותיות).

י"ג: אָמַר רַבִּי רְחֻמַּאי: הָאֵוֶר הַקָּדְמָה לְעוֹלָם, שְׁעָנָן וְעֶרְפֶּל סְבִיבֵי, שְׁנֵאמַר (בראשית א', ג'): וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אֵוֶר. אָמְרוּ לוֹ: קוֹדֵם יְצִירַת יִשְׂרָאֵל בְּכָךְ תַּעֲשֶׂה לּוֹ עֵטְרָה? אָמַר לָהֶם: הֵן... כִּךְ עָלָה בְּמַחְשָׁבָה (תורת-עטרה; עיון כ"א: (עטרת) תפארת ישראל)... י"ד: וּמִפְנֵי מַה יִּשְׁלַח זֶנֶב מִלְּמַטָּה לְגוֹמֵל? — רֵאשִׁי וְשֵׁלֹל לְגַ' מִלְּמַעְלָה, וְדוּמָה לְצִיבּוֹר כִּזְהָן, מַה צִּינּוֹר זֶה שׁוֹאֵב מִלְּמַעְלָה וּמְרִיק מִלְּמַטָּה, אָף ג' שׁוֹאֵבֵת דֶּרֶךְ הָרֵאשִׁי וּמְרִיקֵת דֶּרֶךְ הַזֵּנֵב, וְזֶה ג' (לצורת אותיות עיון י"ט — כ'. כ"ב — כ"ד)... י"ח: אָמַר רַבִּי בְּרַכְיָה: מַאי דְכָתִיב: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אֵוֶר? מִשָּׁל לְמֶלֶךְ, שְׁקֵנָה חֲפֵץ נָאָה וְהִקְצֵהוּ עַד שׁוֹיֵמָן לּוֹ מְקוֹם וּשְׂמִחוֹ שָׁם, הֲרָא הוּא דְכָתִיב: יְהִי אֵוֶר, וְיְהִי אֵוֶר: שֶׁכִּבְרֵי הוּיָהּ (עיון למעלה ב' על והארץ היתה: שֶׁכִּבְרֵי הוּיָהּ)... כ"ד: שָׁאֵלוּ תַלְמִידָיו: מַהוּ חוֹלֵם? אָמַר לָהֶם: נִשְׁמָה וּשְׂמָה חוֹלֵם... אָמַר לָהֶם: עוֹלוֹ וּשְׁמַעוּ דְקִדּוּקָא נְקוּדָה דְאֵוֶר וְיֹתָא, דְמִשָּׁה יִשְׁבַּ וְדַרְשׁ לָהֶם... (ראשית תורת הנקודות, שנתפתחה ביחוד בתוקני הוהר). כ"ה: אָמַר מַר: מַאי דְכָתִיב (שמות כ', י"ח): וְכָל הָעַם רוֹאִים אֶת הַקּוֹלוֹת וְאֶת הַלְּפִידִים? וְכִי נִרְאִים קוֹלוֹת? — אֵלָּא: וְכָל הָעַם רוֹאִים אֶת הַקּוֹלוֹת: קוֹלוֹת, שְׁאָמַר דוּד (תהלים כ"ט): קוֹל ת' עַל הַמַּיִם, אֵל הַכְּבוֹד הָרַעִים ה', קוֹל ה' בְּכַח, [וְאֹמַר (ישעיה י', י"ג): בְּכַח יְדֵי עֲשִׂיתָם (עשיתי ובחכמתי כי נבנותי), וְאֹמַר (שם מ"ה, י"ג): אָף יְדֵי יִסְדָּה אֶרֶץ], קוֹל ה' בְּהַדְרָה [וְאֹמַר קְרָא (תהלים קי"א, ג'): הוֹד וְתִדְרָה פִּעְלוֹ וְצַדִּיקָתוֹ עוֹמֵדֵת לְעַד], קוֹל ה' שׁוֹבֵר אֲרָזִים, זֶה קֶשֶׁת (אחד היסודות בתורת העטרה), שְׂמִשְׁבַּרְתָּ עֲצֵי בְרוּשִׁים וְעֲצֵי אֲרָזִים, קוֹל ה' תּוֹצֵב לְהַבֹּת אֵשׁ, זֶה שְׁעוֹשֶׂה שְׁלוֹם בֵּין הַמַּיִם וּבֵין הָאֵשׁ... קוֹל ה' יְחִיל מְדַבֵּר... קוֹל ה' יְחִיל לְאַיִלוֹת וְיַחֲשׁוּף יַעֲרֹת וּבְהִיכְלוֹ כוֹלוֹ אוֹמֵר כְּבוֹד, וְכָתִיב (שיר-השירים ב', ז'): הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּצַבָּאוֹת אוֹ בְּאֵיִלוֹת הַשָּׁדָה, הָאֵלְמֵדָה, שְׁבַשְׁבַּע קוֹלוֹת נִתְּנָה תּוֹרָה, וּבְכוֹלֵם נִגְלָה אֲדוֹן

העולם עליהם, וראום, והיינו דכתיב: וכל העם רואים את הקולות... כ"ז... הא למדת: שראו תמונת ולא כל תמונה, והיינו דכתיב (דברים ד', ו"ב): ותמונה אינכם רואים זולתיו קול, וכתיב (דברים ד', ו"ב): קול דברים אצתם שומעים. כ"ח... ומאי ו' מלאכים? — שבעת קולות ושלשה מאמרות. ומאי נינהו מאמרות? — דכתיב (דברים כ"ו, ו"ח) וה' האמירך היום. ומאי נינהו שלשה? — דכתיב (משלי ד', ז'): ראשית חכמה קנתה חכמה ובכל קנייך קנתה בינה, כמה דאת אמר (איוב ל"ב, ח'): ונשמת שדי תבינם, נשמתו של שדי היא תבינם, שלישו מאי היא — כדאמריה ההוא סבא לההוא ינוקא: במופלא מטך בל תדרוש ובמכוסה מטך בל תחקור, במה שהורשית התבונן, ואין לך עסק בנסתרות. [תנא כבוד אלהים חסתר דבר (משלי כ"ה, ב'), מאי דבר? כדאמר (תהלים קי"ט, ק"ס): ראש דברך אמת (פירוש: כתר עליון = אמת)].

כאן רואים אנו, איך מתורת הקולות של סעדיה נתפתחה תורת הספירות: שבעה קולות שבע ספירות התחתונות הנה, והמחבר הולך ומונה את תפקידיהם של הקולות ומשוה אותם לתפקידיהם של שבע הספירות התחתונות, ואחריכך הוא מוסיף שלשה מאמרות, שהם שלש ספירות העליונות, והוא מונה חכמה ובינה, אבל מהסם להזכיר את שם הספירה, "כתר עליון" והוא מרמז לדברי בן־סירא, שהובאו בבבלי הגיגת י"ג, עמוד א' (עיון בפנים). וגלוי הדבר, שהדברים שהסגרתיו (כלומר, כל סימן כ"ח השני) הם הוספה מאוחרת, ושהדברים: „פירוש כ"ע אמת" הם הוספה להוספה: המוסיף הראשון רמז לכ"ע בהביאו דברי הפסוק: „ראש דברך אמת", והמוסיף השני גלה את הסוד לגמרי בנתנו אחר סמיו תחשבים של כתר עליון, שהוא אמת. וזה ניתן להאמר גם על „כתר עליון" שבסעיף מ"ח, וגם שם רואים אנו בעליל את התפתחותה של תורת עשר ספירות בקשר את הרעיון של אדם קדמון ותרי"ג מצוות מתוך דבריו של סעדיה: „ומאי טעמא בנישאות כפים? וליברוך להון בכרכה? — אלא משום דאית בידים עשר אצבעות, רמז לעשר ספירות, שבהם נחתמו שמות וארץ. ואותם עשר כנגד עשרת הדברות, ובכלל אותן עשרה נכללו תרי"ג מצוות. ומנה אותם אותיות של עשרת הדברות, ותשבת, דאינון תרי"ג אותיות, ובהם כל כ"ב אותיות חוץ מטו"ת, דלית בהון. מאי טעמא? — ללמדך, דטו"ת היא כמן (נ"א היא הנו"ן), ואינה בכלל הספירה... אלא קדוש: כתר עליון... (עיון נ') בכלל אפשר לאמר, שהציון הראשון של ספר הבהיר בנוי הוא ברובו על דברי סעדיה, בעוד שהציון השני בנוי הוא על דרשתו של ברזילי, וממילא הראשון הוא יותר בחוג מעשה בראשית וחשני בחוג מעשה מרכבה, אלא ששני המקצועות כבר מורכבים הם במדה פחותה או יתירה בכל דברי הספר. דוגמה להרכבה אורגנית של שני היסודות הוא הסעיף הבא:

כ"ט: „משל למה הדבר דומה? — למלך שיש לו שני אוצרות, אחד של כסף ואחד של זהב, שם של כסף בימינו ושל זהב בשמאלו (שמות השוים)... ולמה

נקרא שמו: זהב? — שבו כלולות שלש מדות: זכר, והיא הווי"ן, נשמה, והיא הה', וה' שמות לנשמה: רוח, חיה, יחידה, נפש, נשמה, [נשמה] מאי עבדתיה בה"א? — היא כסא לזו"ן, דכתיב (קהלת ה', ז'): כו גבות מעל גבוה שומר, ובי"ת היא קיומם, כדאמר (בראשית א', א'): בראשית ברא. ומאי עבדתיה בה"א? משל למח הדבר דומה? — למלך שחיה לו בת מוסח ונעימה ונאה ושלימה, והשוואה לבן מלך, והלבישה ועטרות וקשטה, ונתנה לו בכמון רב, אפשר לו למלך זה לישוב חוץ מבתו? — אָמרת: לא אפשר. לשבת עמה כל היום תמיד? — אָמרת: לא. הא כיוצא? — שם חלון בינו לבונה, וכל שעה שצריכה הבת לאֶביה, או האָב לבתו, מתחכרים יחד דרך החלון. הדא הוא דכתיב (תהלים מ"ח, י"ד): כל כבוד ה' בת מלך שניטה ממשבצות זהב לבושה (תורת אריך אֶפִין וזעיר אֶפִין ותורת בן וכת. דוק בייחוד את הפסוק הבא: לרקמות תובל למלך בתולות אחריות רעותיה מובאות לך — „עולימתאה" שכזוהר; עיון בפנים ולהלן). ומאי היא ביו"ת? — דכתיב (משלי כ"ה, ג'): בחכמה יבנה בית: נבנה לא נאמר, אלא יבנה: עתיד הקדוש־ברוך־הוא לבנותה ולקשטה אלפים באחד על אשר היתה, כדאמרין: מה תוה דתחילת (משלי מה תחילת) התורה בביו"ת? — דכתיב (משלי ח', ל'): ואתה יתאצל אמון ואהיה שעשועים יוסיוס: תרו אלפין שנין (כלומר: אלף שנים בעיניך כיום אתמול כיועבור — עיון למעלה סימן ד'), שהוא ראשית תרו... ל': ... נגע בבת וכלל בה כל התיבות ופלבוסת... לפעמים קורא אותה באהבתו: אחרותי, כי ממקום אחד באו, ולפעמים קורא אותה: בתי, כי בתו היא, ולפעמים קורא אותה: אמי. ועוד, כי אין דין, אם אין חכמה, שהרי נאמר (מלכים א' ה', כ"ו): זה' נתן חכמה לשלמה, ואחר־כך דן את הדין על מתכונתו... ל"א: ... שלמה נושא שמו של הקדוש־ברוך־הוא, דאמר רבי יוחנן: כל שלמה, האָמור בשויר־השירים, קודש, לבד מאחר. אָמר הקדוש־ברוך־הוא: הואיל ושמך כשם כבודי, אשיא לך בתי. והא נשוואה היא? אימא: במתנה נתונה לך... הוי אומר: אותה חכמה, שנתן לו האלהים, ושהיא עמו בחדרו, היא בקרבו לעשות משפט (עיון להלן ל"ג ותורת העטרה במערכת)... ל"ב: ... דכתיב (מלאכי ג', ז'): שובו אלול ו אָשובה אליכם, ו אָשוב לא נאמר, אלא ו אָשובה אליכם, פירוש: עמכם, ונבקש כולנו רחמים מן המלך... שובו ובקשו רחמים מאותן שבע (כלומר: שבע ספורות, שמחמת הטאתיכם נפרעו במלוי תפקידיהן), שישובו עמכם... ל"ג: שאלו תלמידים של רבי רחומאי: מאי דכתיב: תלה לחבקוק הנביא על שגיונות? תלה מיבעי לה? — אלא: כל המפנה לבו מעסקי עולם ומסתכל במעשה מרכבה, מקובל (אפשר שכאן הוא מקור השמוש של „מקובל" במובן „תלמיד הקבלה") לפני הקדוש־ברוך־הוא, כאילו מתפלל כל היום... ומאי מעמא: יראתי? — משום דאין דמות אל"ף, ואל"ף ראש לכל האותיות, ולא עוד, אלא אל"ף גורמת לכל

האותיות קיוטם, ואל"ף דמותה מוח: מח אל"ף, כשאתה זוכרת, אתה פותח פיך, כך המחשבה, כשאתה חושב, תחשוב לאיך סוף ותכלית, ומה אל"ף יצאו כל האותיות. הלא תראה, שהיא בתחילתן, ואמר (מכח ב', ו"ג): וה' בראשם, וקיומא לן, הכל שם, הכתוב ביו"ד ה"א ואל"ף ה"א, מיותר הקדוש־ברוך־הוא ומקודש בקודש. ומאי בקודש? — בהיכל הקודש. ואנה היכל הקודש? — הווי אומר במחשבה... ל"ו: ומאי זיו"ן (שב, און")? — כנגד אברים שבע שיש באדם, כדכתיב (בראשית ט', ו'): כובצלם אלהים עשה את האדם, ברא אותו וכל אבריו וכל חלקיו. והאמר שש? למה הוא דומה? לעוטת אור כשלמה (תהלים ק"ה, ב'). והא שש אינו אלא כשש קצוות? אָמר ליה: ברית מילה וזוגו של אדם השכוננו א', וב' ידיו ג', ראשו וגופו ה', שוקיו ז' (עיון להלן סימן נ"ה), וכנגדן כחותם בשמים, דכתיב (קהלת ז', י"ד): גם את זה לעומת זה עשה האלהים. והיינו (בראשית כ', י"א): כיוששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ. בששת לא נאמר, מלמד, כי כל יום ויום יש לו כח לבדו (תורת שמות השוים, שכל ספירה מכונה היא על שם אחד ימי השבוע; עיון נ"א). ל"ז: ומאי נו"ן (שב, און")? — ללמד, שהכוח עיקר חוט השדרה הוא, ומשם שואף הגוף תדיר, ואלמלא חוט השדרה, לא יתקיים המוח, ובלי מוח לא יתקיים הגוף, כי כל הגוף הוא לצורך, ואם לא יתקיים כל הגוף, לא יתקיים המוח, על כן חוט השדרה מריק לכל הגוף מן המוח, והיה נו"ן בתוכו (כלומר: הנו"ן היא רמז לחוט השדרה, שהוא הבריוח התיכון של הגוף). והא נו"ן זאת ארוכה לעולם בהשלומי (= בסוף) המלה? (כלומר: מדוע היא הבריוח התיכון, אם מקומה התמידו היא בסוף?) — ללמד, שנו"ן ארוכה כוללת הכפופה וארוכה, אבל כפופה יסוד (כלומר: הנו"ן הכפופה היא העיקר, אלא שבסוף המלה אתה מישר את החלק הכפוף בכניסה של הנו"ן הכפופה, והרי נו"ן ארוכה בידך), ללמד, שנו"ן ארוכה כלולה מזכר ונקבה (הנו"ן הכפופה היא רמז ליסוד הנוקבי, והארוכה רמז ליסוד הזכרי)... ל"ט... וצריך להיות על־ידי הזכר והנקבה... מלמד, ששניהם שואבים מן המחשבה (תורת "עמודא דאמצעיתא" שבזוהר)... מ': ...מאי דכתיב סגו"ל?... זרק"א מאי טעמא? — כשמו כן הוא... ומאי משמע, דהאי תגא לישנא אבן יקרת היא: מכוללת מעוטרת... ועולה עד המקום אשר נתצבה ממנו (תורת העשרה)... הסימנים מ"א — מ"ה עוסקים בכיבור ההקבלה, "עולם שנת נפש" שבספר יצירת בקשר עם צירופי שמות ואותיות.

מ"ו: ...ועתה תצטרף עם כ"ד שמותיו של הקדוש־ברוך־הוא ג' פעמים, והיינו ע"ב שמותיו של הקדוש־ברוך־הוא, היוצאים מן אלה (שמות י"ד, ו"ט — כ"א) ויסעו ויבאו ויט... [אותיות] הפסוק האחד כסדר הפסוק נסדרות... והו שם המפורש היוצא ממנו: וה"ו, יל"י, סו"ט, על"ם וכו' (אָסור להזכירם)... אלת הם ע"ב שמות... (עיון למעלה לספר השם של רבי אברהם אבן־עזרא).

הסימנים הבאים של הכתיר חוזרים ושונים בדרשות חדשות את הרעיונות הכלולים כסימנים שהבאנו. ואם יש בהם איזה דברים חשובים ביותר, כבר הבאנו אותם בפנים.

נ"א: „שביעי ולא ששׁ, אלא מלמד ש כאן ה י כ ל ה ק ו ד שׁ, והוא נושא את כולם ונחשב לשנים, והוא שביעי, ומאי ניהו? — ה מ ת ש ב ה, שאין לה סוף ותכלית, לכך המקום הזה אין לו סוף ותכלית. שביעי הוא מורחה של עולם, ומשם בא זרעם של ישראל, כי תו מ ה ש ד ר ה מ ש ו ד מן ה מוח של אדם ו בא ל א מ ה (עמודא דאמצעיאתא), ומשם בא הזרע, דכתיב (ישעיה מ"ג, ה'): מ מ ז ר ת א ב י א ז ר ע ד: כ ש ו ש ר א ל ט ו ב י ם, אָבִיא זרעך מזה המקום, ויתחדש לך זרע חדש; וכשושאל רעים, מן הזרע, שכבר בא לעולם... נ"ה: ... ישב ודרש להם: כשם שהשכינה למעלה, כך היא למטה. ומאי שכינה זו? — הוי אומר: ז ה ה א ו ר ה נ א צ ל מן ה א ו ר ה ר א ש ו ן, שהוא חכמה, גם הוא מסובב הכל, שנאמר (ישעיה ו', ג'): מ ל ו א כ ל ה א ר ץ כ ב ו ד ו (כאן רואים אָנו התפתחות תורת אצילות הספירות מזהר הנצחי מתוך תורת האור והאוויר של סעדיה). מאי עבידתיה הכא? — משל למלך, שהיו לו ז' בנים, ושם לכל אחד ואחד מקומו. אָמר להם: שבו זה על-גבי זה, אָמר התחתון: אני לא אשב למטה, ולא אתרחק ממך. אָמר לו: אני מסובב ורואה אתכם כל היום; והיינו: מ ל ו א כ ל ה א ר ץ כ ב ו ד ו. ולמה הוא ביניהם? — כדי להעמידם ולקיימם. ומה הם הבנים? — כבר אָמרתי לכם: שׁ ז' צ ו ר ו ת ק ד ו ש ה י ש ל ה ק ד ו ש ב ר ו ך ה ו א, ו כ ו ל ן כ נ ג ד ן ב אָד ם, שנאמר (בראשית ט', ו'): כו בצלם אלהים עשה את האדם. ואלו הן: שוק ימין ושמאל, יד ימין ושמאל, הגוף וברית הרי ששׁ. והא אמרת: שבע? — שבעה הוי באשתו, דכתיב (בראשית ב', כ"ד): ו ה י ו ל ב ש ר א ח ד. והא מצלעותיו נלקחה, דכתיב (שם כ"א): ו י ק ח א ח ת מ צ ל ע ו ת י ו, ואית לי צלע? — אין, כדאמרת (שמות כ"ו, כ'): ו ל צ ל ע ח מ ש כ ן, ו מ ת ר ג מ י נ ן: ו ל ס מ ר מ ש כ נ א. ומאי סמך אית ביה? — משל למלך שעלה בלבו לימע בגנו ט' אולנות זכרים, והיו כולם דקלים, אָמר: כשיתו כולם ממין אחד לא יתקיימו. מה עשה? נמע אתרוג ביניהם, והוא אחד מאותו הט', שעלה במחשבתו, להיות זכרים, ואתרוג מאי הוה? — נקבת. ומאי ניהו קודש? — זה אתרוג, שהוא הדר הכל... לולב כנגד מאי? — כנגד חוט השדרה (עיון נ"ט)... נ"ז: תנא: עשרה גלגלים ועשרה מאמרות הן, וכל גלגל וגלגל יש לו מאמר, לא שהוא סובבו, אלא שהוא מסבבו. העולם הזה כהרדלא בעזקתא (כהרדל בטבעת, שכראש החרדל). מאי טעמא? — משום רוחא דמנשבא, והאי מהני (כלומר הטבעת קולטת את הווהר (אוויר השני של סעדיה) המנשב ממחו של אָדם קדמון לעולם הזה, ואויר זה „מהני“, כלומר, מקיימו ומעמידו). ואלמלא כליא רוחא חדא שעתא או רגעא איתחרב עלמא" (עיון בפנים על-דבר השערתנו, שהדרכים האלה נאמרו ארמית, כדי להסתיר מעט את תורת העשרה;

וזה ניתן להאמר גם על הדברים בארמית בסימן מ"ו: כשם שהנקודה מקיימת ופחיה את האותיות, שבלעדה אינן משמיעין קול כלל (עיון כוזרי), כן גם השפע, הבא דרך הצנורות, מקים ומחיה את כל העולם)...

לענין שטות השוים עיון עוד בהיר סימן נ"ה: „הארץ התחתונה” סימן נ"ו: „לכנון — זה הכמה”. הדברים בקשר את הארץ התחתונה בסימן נ"ה חשובים הם ביחוד לענין התפתחותו של ציור סדר הספירות שבמערכת, וכן גם המשך הדברים שהעתקנו מסימן נ"ז: „שלשה גלגלים... והוא שר על אלה השנים”. — לענין שאלת זמנו ומקומו של ספר הבהיר ראוי להעיר, יהמשל באמצע סימן נ"ז: „משל למלך שהיה לו חיל...” עושה רושם כאילו תורגם מאשכנזית. ועיון גם סימן ס' בסוף הספר: „וסמאל נענש, שנעשה שר מעשו הרשע”. אלא שמלבד, שאין רושם זה מזכיר, הלא קרוב הדבר, שספר הבהיר קלט לתגובו איזו הוספות במשך הדורות, רושם הוספה מאוחרת עושים גם הדברים בסוף סימן נ"ז: „ומאי תורתו? — אלא אפילו הוראות ופילוליים שמורים למעלה, ווא ידעם וקיימם”.

ה. רבי אלעזר מורמזיא:

### 1. פירוש לספר יצירה:

פרק א', מ"ג. „כמספר עשר אצבעות. סימן לדבר: וברית יחוד השם באמצע, שממנו מחשבת היחוד לפה ולשון, הוא ברית היחוד באמצע, וברית המילה באמצע אצבעות הרגלים, כך עשר ספירות ויחיד עולם ממוצע מכולם על כסא כבודו, זהו השכינה, המעורר: כדכתיב (חבקוק ב', מ"ו): „למען הביט אל מעוריהם, (מלכים א' ז', ל"ו) כמעוראיש ולויות, שהיה בבית המקדש, להרבות פריין ורביין של ישראל”. עיון בהערתנו למעלה לדברי סעדיה למשנת זו. רבי אלעזר מקבל את הנוסח, שדחה סעדיה, ומיסד עליו את תורת הזיווג.

פרק א', מ"ו: עשר ספירות בלי מה צפיותן כטראה הבזק: „והוא קל ומהיר, היורד מן השמים ביום סגריר, ובהרף־עין הוא נראה לעין... והבורא יתברך דקטכלדק, ואשר נראה לנביאים הוא שכינת כבודו” — מן הדברים האלה גלוי הוא, שלפי דעתו של המפרש אלוה הוא זוהר דק כעין הברק.

רבי אלעזר מורמזיא משתמש הרבה בפירושו של רבי שכתו דונולו, שחוא מזכירו בשמו בפירושו לפרק א, מ"א, והדברים שהבאתי מסמנים הם את התפתחות שבין זמנו של רבי שכתו וזמנו של רבי אלעזר.

### 2. שערי הסוד והיחוד והאמונה:

כוכבי יצחק כ"ז, עמוד ז': „... וכשעלה רצון סלגנו חדש וברא עולמו... ואין לו דמות בריותיו ולא צורת בריותיו ולא מראה גונו יצירותיו... כיו הוא (עמוד ח') בכל וכל... הנפש היא הנשמה, היא תעיד על הכורא,

שאין לה אברים, רק שנפתח מרוח קדשו, וכל שכן בורא כל אין לו כאברו אדם, לכן נאמר (תהלים ק"ד, א'): ברכו נפשי את ה', שהנשמה דומה לו... כי אין לבורא דמות בריוותיו... לא שיש לבורא דמות וצלם בריוותיו... כדפירוש רבנו סעדיה... באמת ובשבעה אין ליוצר לא דמות ולא צורה, וזוהי אבותינו הקדושים מאמינים, כל מה שיש בשיריה-שורים: ראשו, קווצותיו, לחיו, שפתותיו, ידיו, מעיו, שוקיו, אינו אלא משל. תראה (עמוד ט') במדרש חזית ובכל המדרשות הנדרשים. ושבתי הרופא (דונולו) כתב בספרו: בתואריונו בהכרת פנינו לא נאמר, אלא: בצלמנו כדמותינו, שכל דבר דומה זה לזה נאמר בו צלם, לפי שאדם עולם הקטן, ודומה לכל מעשה האלהים. ואמר בן רבנו חננאל ורבנו נסים ורבנו נתן, וכל הרבנים ידעו וכתבו, שאין דמות לבורא וגושים... אלמד לבני-אדם, לא (= שלא) תהיה כוונתם... כי אם ליוצר הכל, אשר אין לו דמות ואין לו קץ, הוא בהוויתו וביחודו בתוך העולם וחוצה לו (עיון סעדיה)... והאמת והשבעה, כי לבורא עולם אין צלם ודמות, כיוצא לכבוד, שמראה לנביאים (עיון סעדיה), והוא חפצו ורצונו, כי הוא ממלא כל עולם וחוצה לעולמים. (עמוד י"א): ... ובכריתא דמעשה בראשית (מדרש כונן בבית המדרש חלק ב'): בארץ התחתונה (שמות השווים) יש בה חיות הקודש... ואל תתן לו גבול, אך לנביאים כפי רצונו מראה דמות כבוד ה'... (עמוד י"ב): ... אפריזן עשה לו המלך בגימטריא פאר נוי (= אפר—יון) עשה, זה כסא הכבוד. ורוח אלהים מרחפת על פני המים: מזוהר אור צה שלו האיר על פני המים... צאינה וראינה, פסק: יש שיוצאין ועומדין לפני כסא הכבוד. ועשה פסק בין צאינה וראינה: יש רואים ונכנסים בכריות האור ויש בלא כריות; יש ברשות נכנס ויוצא (עיון בסוף אדרא רבא), ויש שלא ברשות, יש עם בנו הולך האב (תורת הבן), ויש אב בלא בן. וראינה בנות ציון (תורת בן ובת) המצוינים במעשים טובים ובמלך שלמה שהשלום שלו, בעטרה שטררה לו אמו, מלמד, שכל תפלות של ישראל, העושים מן הלב בכוונה נעשים עטרת תשבתות בראש הכורא... והבחר עולה... ולתפארת: ישראל אל אשר בכ את פאר. ואז השבת שבעטרה מתרבה בזוהר, באור פני מלך החיים (תורת עטרה במערכת זוהר)... (עמוד י"ג): ... שער הכבוד: אל גנת אגוז ירדתי (שיריה-שורים ו', י"א), בגימטריא זה עומק המרכבה: אגוז, בין תבין, כי האגוז יש לו קליפה מרה ירוקה, ולמטה מאותם קלים (עלים?), שמסירין אותה (אותם?), יש לה קליפת עץ, כמין שני כוסות, והאוכל נתן (נתון?) בתוכו, ויש לה ד' צלעות, ב' צלעות בתוך קליפה אחת, וב' צלעות בתוך קליפה אחת, ובין הצלעים עומדת קליפה דקת. ויש קליפה אחת בוחר (בוקע?) בוקעת?) אגוז באוכל, כמו חלון בין שתי צלעותיו, ולמעלה במקום אחר (אחד?)

יוצא מצלעותיו כמין זכרות, ומשם יונק מקליפת המרה...” (זת הוא פֶּוד גנת אגוז, או סוד האגוז, המרומז הרבה במערכת זוהר).

3. ספר הרוקח: שורש קדושת הוחרוד: „... וסוד הבורא אין כח לדרוש, לידע, מה הוא... אין לדמותו לכל דמיון ולכל מראה, כי כל דבר, שיש לו מראה, יש לו גבול וקץ, אבל הבורא אין לו קץ לא למעלה, לא למטה ולא לארבע רוחות... יתברך ה' יוצר ו'בורא ה'כל דקמכל דק נפלא ונעלם וחבוי וספון, כל דבר בריאה אין שוה לבורא, אין שויד בו שיעור וקצב, לא אורך ולא רוחב ולא דיבוק, לא אברים ולא צל ולא אור ולא דמות ולא צורה ולא סיבוב. וכפי רצונו משמ[י]ע קולו למי כבודו, המבצרה (כלומר: הבא „המוץ בגדים מבצרה“; עיון רמב”ם הלכות יסודי התורה פרק א', הלכה ט'), המדמה עצמו כפי צורך השעה, יו”ד ה”א וא”ו ה”א בגימטריא הוה ו חוה (הוא יחיד?), וכן בא”ת ב”ש נצפ”ץ בגימטריא הבורא הו”א ההו”א בכ”ל... ומשה ראה יותר מן הזוהר הגדול משאר נביאים... ומשה ראה יותר חכוקה, אבל כלפי מעלה לא ניתן לו רשות לראות... שמן תורק שמך (שיריהשירים א', ג'): כמו ארבע אותיות שמך, וכל השמות יוצאין משם הנכבד ברוך הוא וברוך שמו. ספר המרכבת וספר מעשה בראשית וספר יצירה וספר שמות וספר הכבוד אין לכתוב בספר הזה, וסודות המשיש שערי בינה ואלפא ביתא יהיו לך לבדך, סוד ה' ליראיו, ואת ישרים סודו...” (בספרו זה רבי אלעזר מתכוון אך להרבי מוסר, ובבואו לדבר על הענינים האלה, הוא מגלה טפח ומכסה טפחים).

ת. רבי אברהם מקולונדה (תלמידו של רבי אלעזר, ועל כן אנו מקדימין אותו לעזריאל ורמב”ן):

כתר שם טוב: ... עמוד ל”ב: „... וכן נראה, שאין אדם יכול לעבוד עבודה שלמה, אם לא יכיר בוראו, שנאמר (דברי הימים א' כ”ח, מ'): ועתה שלמה בנו דע את אלהי אביך ועבדהו. (עמוד ל”ג) כלומר, סמי מה שיוכלו להשיג בקבלה (עיון כוזרי מאמר ה', סוף סימן כ”א)... והמשפיע עליה השכל הפועל, שהוא עצם פנימי, תחילת ברואי הבורא יתברך, והוא כח הנאצל מן החפץ, פשוט ובהדר וזך... (עמוד ל”ד) ... וכשאומר (בראשית א', ג'): יהי אור, זה היה צווי הראשון, מגיד, שתחילת ברייתו היה השכל, זך ובהיר, האור העליון, הנאצל מן כבודו... עמוד 35 ... והיו”ד היא מעידה על יחודו של בורא ודקות המחשבה ופנימיותו... כי עיקר הגולם ושרשו הוא הנקודה הפנימית (תורת היו”ד בבחינת גולם ומקור לכל האצילות — תורת נקודת סתימא בזוהר)... עמוד ל”ו ... וגם היו”ד היא אמצעיות באותיות של אלפא ביתא, מורה על דקות המחשבה הפנימית, שהיא שורש ומקור לכל, והיא רוח הקודש, כשורש האילן היונק מדבר אחד, שהוא דק מאד, וממנו מצמיח צמח ועושה פרו... ועתה אתחיל לפרש אלו עשר ספירות

האמורות בספר יצירה, ואיך נרמזו כאלפא-ביתא עם היו"ד (כלומר, בעשר אותיות תראשונות של האלף-בית). ואלו הן: כתר, חכמה, בינה, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות, וכשתהפוך אלו הספירות, יהיה מלכות ראשונה (עמוד ל"ג), והוא סוד האל"ף, שהיא ראשונה לכל האותיות, שנאמר (מכילתא ב', י"ג): וְיַעֲבֹר מִלֶּכֶם לְפָנֵיהֶם וְהָיָה בְרָאשִׁים, והמלך שזכרנו הוא צדיק יסוד עולם. והוא רמז הבו"ת, כי מלת הכית לשון בו"ת, והבית בנוי על יסודו, על כן נקרא בו"ת יסוד. ... והה"א, האמורה במחשבה לכד בלי עמל, רמז לתפארת, מחשבת הלב, וכן צורתה של ה"א, שהנקודה תלויה בה כמחשבת בלב... והטו"ת רמז לתכונה, כִּדְיֵשׁ לֵה פֶתַח פְּתוּחַ לְמַעְלָה, כמו הלב, שיש לה פתח למעלה, ומקבל מן המוח, שיש בו כח הבינה, על כן נקראת הטו"ת חכמה. והיו"ד רמז לשכל, שהוא כתר עליון, ועל כן תמצא אחר היו"ד: כל"ם, משמע: מלך... (עמוד ל"ח). ... והשכל הפועל שורש לנפש החכמה, והנפש החכמה שורש לגוף, וסבת שלמותו כמו שורש האילן, והשורש יונק(ת) ממיטב הארץ, וממנו מצמיח צמח האילן, וממיטב הצמח יפרח פרח, וממיטב הפרח יעשה פרי, וממנו ניוזן האָדָם, וממיטב המזון יתפרנסו האברים. וכן דעת הפולוסופים, ודבר זה נודע להם במופת, ומכירים אותו בטבע, והוא המכריח לב המבין, לדעת ולהבין את זאת (פילוסופיה וקבלה משתמשות בערבוביה)... (עמוד מ"א) ... ועתה אפשר פירוש הספירות: כתר, חכמה, בינה, כדכתיב (משלי ג', י"ט): ה' בַּחֲכָמָה יִסְדָּר אֶרֶץ, כוֹנֵן שָׁמַיִם בַּתְּבוּנָה. פירוש: כתר עליון הוא עלת העלות יתברך, הוציא דבר מן הכתאלה פועל שלם, ונברא עם היצור כאחת. ומה היא הפעולה שפעל: כבוד, ואמרו בתפלה: טוב יצר כבוד לשמו, יצר בגימטריא ברחמים, והכבוד הוא הבינה, שיש בה ל"ב שערים, כמנין כבוד. והוא האמור בספר יצירה: בל"ב נתיבות נבראה עולם. והחכמה לא נמצאת בלעדיו עלות העלות, אשר השכל משפיע לחכמה, והחכמה משפיע לבינה, ובכח החכמה היו כל ההויות, ולא יצאו לפעולה. ועוד מדת השווה בת היא הבינה, על כיושם יסוד הנשמות, ושם ישובו: והרר ותשוב אל האלהים, אשר נתנה (קהלת י"ב, ז'), על כן נקראת: תשובה. והתשובה על-ידי התבוננות סדר ההויות (תורת השווה במערכת וזוהר)... (עמוד מ"ב) ... ואלו השלש ספירות נעשו כמין סגולה (= סגול מהופך):

### כתר

#### חכמה בינה

העליונה הוא כתר עליון, כי העלה המתעלה על הכל באין תכלית, והוא כמו המוח, והב' של משה, חכמה בינה, הן כמין ב' עינים. חסד, גבורה, תפארת: חסד מדת רחמים, והיא מדה שלקח אברהם אבינו, שנאמר (מכילתא ז', כ'): וְחִסְדֵּךָ לְאַבְרָהָם... (וכן הלאה — תורת האבות ושמות השוים במערכת, כמו בפנים)... (עמוד מ"ד) ... ושמעתי, שמוסיפין על עשר ספירות ספירה אחת באופן

סוף. יש אומרים: מאחר שהם עשר בחשבונם, יש להם סוף והכרח (בתכרח?), ועל כן יש לומר, שבראש הכתר העליון יש דבר נעלם באינן סוף, והוא עלת העלות ורצונם לומר: כאין פירוד של הכתר באותו דבר הנעלם... (עמוד מ"ה)... הנה עשר ספירות נעשות כבנין האדם, כי האדם מעין דוגמה של מעלה, וזה אמרו (בראשית א', כ"ו): "בצלמנו כדמותנו, רוצה לומר: כמו מוח שבאדם העליון הכל יונק ומחשבה (ממחשבה?) מן המוח ויורד לשדרת ומתפצל לכאן ולכאן באברים, כן כל הכחות יונקות ומקבלות מעלת העלות, וממנו המשכה לכל שאר הכחות והעלות, ובו הוא קיום הכל, יתרומם וישתבח. על כן סוד הלולב, שהוא כנגד השדרת, ואתרוג כנגד הלב, שהוא התפארת (תורת העטרה — עטרת התפארת)...

בדבריו על היהושך (עמוד מ"ו), שמקורם בתורות הנפש של בחי, תלוי הוא ברבי עזריאל, פירוש לשירי-חשירים, הקדמה ג', כאשר כבר העיר יולינק (עמוד מ"ח, ט').

וכאן מקום אתי להעתיק דברים אחדים מתוך ספר העיון לרבי חמאי (גזני הקבלה, II, עמודים ט' — ו"ב), אף-על-פי שזמנו הוא אחרי עזריאל:

עמוד ט': יתברך שם הנאזר בגבורה, אשר הוא אחד מתאחד בכחותיו, כלהב האש כגווניו (תורת הגוונים שכזוהר), כאור העין היוצא משחרות שבעין, ונאצלים אלה מאלה כרית מרית ונר מנר: כח המאציל בנאצל, ואין המאציל חסר, כך הקדושי ברוך-יהוא: קודם שברא שום דבר היה יחיד קדמון מכלי חקר ובלוי נענוע ובלוי גבול וחיבור ופירוד ושינוי, והיה נפתר בכח קיום, ובשעה שהיה קדמות קודם לכל הקדמונים, היוצאים באצילות המתמצע, והיה נעלם, אפשר לעמוד בעצמו, לא היה כח וניכר. וכשעלה בדעתו, להמציא כל פעליו, נראה כבודו ונגלה כבודו וזיוו... (עמוד י'): ...דתני: אמר רבי ישמעאל... ושאלתי לרבי נחוניא: רבי, הראני כתר מלכו של עולם, כדי שיתבאר ידיעתו בלבי. אמר לו: תא ונעסוק בעזקתא רבתי... והוצאתי שם ספרו (ספרו?) של רבי נחוניא בן הקנה, הנקרא ספר הויכלות, וכתוב: אדיר בחדרי גדולה, היושב על גלגלי מרכבתו בחתימת אחי"ה אשר אחי"ה ובעזקתא רבתא, דחתימין שמיא הנקרא ארארייתא, סימנא: א'חד ר'אש א'הדותו ר'אש ו'חוד ת'מורתו א'חד, ובעזקתא דארעא אח"ו, וסימניה א'חד ה'יות ו'יהיה... (תורת העטרה — עין בהיר).

אחר זה בא תיאור אצילות שבע ספירות התחתונות באצילותם זו מזו, במובן תורת שמות השוים, בתקבלה לאיזו מכרכות שמונה-עשרת, בדילוג ובערכוב סדר. הספירות תכמת ובינה לא נזכרו בפירוש, אבל נרמזו בעמוד י': "ומגינים על הבינה", "והב' נינו מה שאני צריך לעשות, כדי שאעשה הכל בדת, ברוך אתה ה' הונן חדעתי". כאן שמות הספירות שבין כתר ושבע התחתונות הן: בינת ודעת, במקום: חכמת ובינה. עיון דברינו על מקומה של הספירה דעת בפנים ולהלן בהערה זו.

עמוד י"א: "...ואצלת כח תפארת ממדת גבורה, להיות גוף מאסף לכל חספירות, עמוד נאמן, תכלית המושל, עץ החיים, עמוד

ה ת ו ך ב ג ן ... " (תורת העטרת במערכת ותורת ע מ ו ד א ד א ס צ ע י ת א ב זוהר).

ט. ס פ ר ה ת מ ו נ ה :

הננו מעתיקים כאן דברים מספר התמונה, אף-על-פי שקרוב הדבר, שזמנו הוא אחריו רבי עזריאל, מפני הצד השווה שבינו ובין ספר כתר שם טוב, כוונתי היא לדרשת האלף-יבית בבחינת רמזים לעולם הספירות, החילוק שביניהם הוא בזה, שבספר כתר שם טוב ההקבלה אינה נדרשת אלא לעשר אותיות הראשונות ובסדר מהופך, מיו"ד לאל"ף, בעוד שבספר התמונה הדרשה נדרשת לכל אותיות האלף-יבית ובסדר ישר. הקבלה זו לא מצאה לה גואלים בין זקני הקבלה, ואין לה אלא זכר קלוש בדרשותיהם של המקובלים העיוניים והספרים הקלאסיים הגדולים של הקבלה, מערכת וזוהר. ספר התמונה כולל ש ל ש ת מ ו נ ו ת (בשלושה פרקים), שכל אחת מהן מציעה נוסח שונה של הדרשה המקבילה אותיות האלף-יבית להספירות, ומסיים בפרק קצר על "סוד שם המפורש". בספר זה ישנם כמה מקבילים לרעיונות, דרשות (ביוחד בטעמי מצוות) ומליצות ושמות טרמינולוגיים שבמערכת, אלא, שלפעמים נראה, שמחבר ספר זה שאב מתוך מערכת. ולא עוד, אלא שאינו מן הנמנע, שמחבר ספר זה שאב גם מתוך איזה מחלקי הזוהר.

א', עמוד ב': "א. אות האל"ף מורה כתר עליון, וצוירו א מורה ג' מדות: ח כ מ ה , ב י ז נ ח , ת פ א ר ת ... וניתנה לישראל עלידי ע ס ר ת , כ שא ין עושים רצונו של מקום, ואם עושים רצונו של מקום: עלידי ה ת פ א ר ת " (תורת העטרה; עיון תמונה ב' אות פ': עטרה כשתיא לעצמה היא דין, ורק בהשתתפותה את תפארת הדינים מתמתקים). וצורה של א: ב' יודי"ן ו' ביניהן, ושעת נוגה: ממשלחת. ב צורתה מורה שני מדות, והוא דל"ת וא"ו: ב, והיא נתיבות ח כ מ ה ע ל א ה ו ת ת א ה (עיון זוהר) ... (ב', עמוד א'): ד' ... ושמה דלת, לשון: ו ד ל ת ר א ש ך כ א ר ג מ ן (תורת השערות) ... ב' עמוד ב' ... ו'. הו' עצמו: ת פ א ר ת , והוא ע מ ו ד ל ע ו ל מ ה ... ו"ו מלשון: ו ו י ה ע מ ו ד י ם , שהם תצו שם, ואין לה ציור כו"אם ת ע מ ו ד ל ל כ ר (עמודא דאמצעיתא בזוהר) ... ג' עמוד ב': ו' היא עשירית, מדת מלכות, קודש: מכאן למקום הקודש, שכל ואור, והיא רמז לברית קודש, ו ח ת ם ב א ו ת ב ר י ת ק ו ד ש , צ ד ק י ק ר א ה ו ל ר ג ל י ו , ר מ ז ל ח' אחרונה, צ ד ק י ל י ז ב ה , והיא ברכה וחיים ומזון לא רץ ה ת ח ת ו נ ת , כו היא נקודה אמצעית (נקודה סתימא שבזוהר; עיון תמונה ב' דף ט"ז, עמודים א' וב'), כולה אור השכל בלי שום צורה ודמיון ... (ה', עמוד ב') ... פ' ... והעטרת תוך המלכות ... וצוירה מורה ב מ ק ד ש ש ל מ ע ל ת ו ס ק ד ש ש ל מ ט ה (ברזילי) ... (ו', עמוד א') ... ואפשר לך ה ת מ ו נ ה ה ז א ת ב פ ה ר ו כ מ ו ר א , כ א ש ר ק ב ל ת י מ פ י ה מ ק ו ב ל מ ה מ ק ו ב ל י ם ה ר א ש ו נ י ם , א ש ר ה י ב י ט ו ח י ו ו ג נ ו א ו ר ה מ ח כ מ י י ש ר א ל ו מ ת י נ ו ק ו ת ש ל ב י ת ר ב ן ... (גלוי הוא מכאן, שמחבר ספר זה לא תלה את דבריו ברכי נתוניא בן הקנה או איזה קדמון אחר, אלא שלא הזכיר את שמו על ספרו; ובזה דומה הוא לבעל המערכת) ... (כ"ב, עמוד א') :

... ש"ן היא צורה עליונה, והיא חותם האבות, ובו כה, הנקרא א' ח' ו', כענין: וראית את א' ת' ו' ר' י, שהוא קשר של תפלין — כי בספר איני יכול לכתוב, כי הם דברים רוחניים — בכח נצח, הגובר לקשרם השלישי עם הרביעי למטח (חסד וגבורה לתפארת?) ... כ"ה, עמוד א'... כי כל מדה רומזת לכמה שמות ולדברים ולענינים, אשר כולם באים מצד אותה המדה (תורת שמות השוים)... כאשר נמצא הכל בקבלה מן המקובלים המבינים, אשר הבינו הכל על-יפי נביאים מפי כתובים המורים הענין בפסוקים ידועים למבינים (כמעט מלה במלה מספר הבחיר על הענין — עיין בפנים), ולאלה נקראים ראשי פרקים. כי הם אברי הגוף והספירות, שהם דמות אדם, כי האדם עולם קטן, כענין: נעשה אדם בצלמנו בדמותנו: שבע צורות, והנשמח בתוך הגוף, והאור הנעלם, שהוא בראשו (מדרש הנעלם), כי בו סוד תמונה קטנה (זעיר אפין?), דכתיב: ומבשרי אחזה אלוה, וסוד תמונה עליונה (אריך אפין?), כי השבתות והמדות, אשר בספירות, לחבר את האוהל הקטנה עם הגדולה, והכל לצורך האדם... (כ"ו, עמוד ב')... כי ה' הוא אלהי המדות והאצילות, ומדה למדות וכח לכחות הידועות לו, ושם מלאך כשם רבו, והשאר המלאכים הם צבא השמים, צבא אלהים. ואלו הם כחות, הנקראים אלהים חיים (עיין סעדיה), צבא השמים, שכולם הם מיוחדים לראשי הפרקים לגוף הו' קר, כי כל אבר להוט ורצוני ולהות (להוט לרצון אלהות?), כפי מקומו הנמוע בו... ואלו הם הדברים פנימיים הגנוזים, נוראים ונפלאים, זכים ומאירים בעין השכל, ואור לנשמה מהן, כי זאת אור התמונה, אשר בה הציצו הטביטים, ומהם האירו פניהם, ומהם נחשבו, ומהם נמשכו (כנראה, צריך למחוק המלות „ומהם נחשבו” — אפשר ש„נחשבו” הוא טעות המעתיק במקום „נמשכו”, ואחרי שתקן המתקן „ומהם נחשבו” ל„ומהם נמשכו” בא התיקון מן הגליון לתוך הפנים מבלי מחיקת הטעות) יקר אל יקר ומה זה (ומחזה?) ואל יבוא בכל עת בהם, כיראם כיום זך ובנפש זכה ושכל זך ומחשבה טהורה ונקיה ודקה, להמשיך להעלות אל אור ההיר... (כ"ח, עמוד ב')... וכן כל מדה ומדה, והם מקובצים בת"ת (בתפארת), והתפארת משפיע לעטרת, שהעטרת קבצה כל פעולות ודרכים העליונים ונכללה מכולם... כולם אצוליים בעטרת, והכל תחת ידיה וסגור וחתום בתוכה, הוא שנאמר: גן נעול אהותי וכלה (תורת העטרת בנוסח מערכת); כל תורת השמטות בהקדמה לתמונה ג' וברשותיה על מובן האותיות אינה ברורה לי כליצרכה, אבל גלוי הוא, שהדברים מתנועעים על קו ההתפתחות של תורת „מלכי אדום”, או העולמות שנתכללו, ותורת השו"ב שבזוהר — עיין כ"ט, עמוד א')... (ל"ג, עמוד ב')... וגם ספר אלה הדברים כנגד שמטת עטרת, והנה זאת המדה שנית למלך, ולא הוסיפה דבר לכד רמז וזכר למקראותיה, כמו: וכתבלה, ושלחה, ושנאה, כו' יקת איש אשה, והוסיף: והוציא עליה, וסוף: לו תהיה לאשה, לא יוכל ללשלה כל יסו, כי הוא והיא דבר אחד מיוחד בלי

פירוד. וכל הספרים (של התורה) כלולין בת, והיא כלולה בכל ושמורת. וכל אלו הם דרכים עליונים, נוראים ונעלמים, רוחניים, זכים ותעלומים דעת, פלואים ונשגבים מאד, וכאשר ידעם משה וכתבם בלשונו דרך משל ומלוצה וסיפורי דברים וטעמי המצוות וחוקי התורה, ובאמת, הכל הוא הוקף ודרכי המדות ושמימות והויות, אשר הכל נכלל, ויקרא: תורה אחת ודבר אחד ומיוחד, ונקרא: תורת ה' תמימה... (ל"ה, עמוד א'). ... וכל אלו הדברים כולם כלולים בכתב"ב אותיות עליונות, נוראות ונעלמות מאד. והיא התמונה, אשר בה ביטא ששה בסוד מעשה המנורה והקשה והשיגה (על-פי מאמר החכמים, שמשנה נתקשה במעשה המנורה מרם שהשיגה (עיון למעלה, ח', עמוד ב'); או אולי: והקשה — שעשה אותה מקשה). וגם דוד המלך עליו השלום השיג חלק ממנה, באמרו: אשבע בהקיון, תמונת ידך". גם כל נביא השיג כפי הכנות גופו ואבריו, והחסידים הראשונים היו משתמשים במדרגה זו האחרונה, הנקראת: בתקול... (בתחילת תמונה ג', בדרשות אותיות הראשונות של האלף-בית, ובהוספה: סוד שם המפורש, תורת העטרה היא במרכז כל ההרצאה כבמערכת).

בכלל אפשר לאמר, שספר התמונה הוא ספר מערכת אלהות בלוי הסדר השיטתי של זה. ואמנם ישנם חילוקים ביניהם, אבל החילוקים האלה חילוקים של העטרה הם: תורת העטרה, שהיא מרכזית במערכת, יש לה ערך מרכזי גם בתמונה, אלא שבתמונה תורת השמים אינה מרכזית היא מתורת העטרה, בעוד שבמערכת תורת השמימות אינה תורת מרכזית כלל, וכמעט הוספה מאוחרת היא, שאפשר לחלצה מן הבנין מבלי להרגיש בחסרונה. בספר תמונה דרשת האלף-בית היא מסגרת כל הבנין, ובטבע הענין אי-אפשר היה להציע את הרעיונות העיקריים בסדר שיטתי, בעוד שבמערכת דרשת האלף-בית כמעט שאין לה שום זכר והצעת הדברים מיוסדה היא כולה על התקשרותן ההגיונית של התורות עצמן. ואמנם צריך להעיר, שגם בספר התמונה תורת השמימות אינה מרכזית אלא בתמונה שלישית. יחס שלש התמונות בזה כך הוא: דרשת האלף-בית בתמונה הראשונה אינה תלויה כלל בתורת השמימות, והתורה המרכזית שלה היא תורת העטרה. דרשת האלף-בית בתמונה השנייה היא הרחבת הדברים שבדרשת הראשונה, בהוספת רמזים מתוך תורת השמימות, אבל עדיין תורת העטרה היא במרכז הענינים. בתמונה השלישית דרשת האלף-בית אין לה אלא רשמים קלים מדרשת האלף-בית שבשתי תמונות הראשונות, ואף-על-פי שגם כאן תורת העטרה תורה חשובה היא, הרי התורה המרכזית העיקרית היא תורת השמימות.

לשונו של ספר התמונה כהה היא, בנין מאמרו רפוי ומרושל, הקשר ההגיוני שבור ומרוסק, ואין הדבר ברוי בידי, שהבנתי לכונתו של המחבר או המחברים, אם היתה כאן כוונה מדויקת וברורה. ואפשר, שתמונה ב' היא פירוש לתמונה א', ותמונה ג' לתמונה ב' (אבל, כנראה, כולן ממחבר אחד, שהיה הולך הלוך והתפתח ברעיונותיו על הענין). אבל כמדומה לי, שכונת הספר, בקשר את יחס שלש התמונות בינן לבין עצמן, כך היא:

התמונה הראשונה דורשת ברמזי האותיות מתוך השקפת העולם הזה כשתוא

לעצמו, כלומר, העולם הזה כולו הכולל את כל העולמות העליונים והתחתונים, ומבלי להטעים את תקופת התקידיה של כל אות ואת. התמונה השניה מרחיבה את דרשת התמונה הראשונה ונוגעת בתורת השמטות, כדי לרמוז, שכל אות ואת יש לה תקיד מיוחד בשמטה ידועה, ואף-על-פי שלא נאמר בפירושו, שהכוונה היא בשמטות שבתקופת העולם הזה (ולא עוד, אלא שלפעמים נראה, שיש כאן רמז לשמטות שקדמו לתקופת העולם הזה), נראה הדבר, שזו היא הכוונה. התמונה השלישית דורשת את האותיות כרמזים לשמטות, או תקופות, שקדמו לעולם הזה, במובן תורת „מלכי אדם“ שבזוהר. אלא שלפי דרשה זו, לא כל התקופות, שקדמו לתקופת עולם זה, היו חסרות ושמאות, אלא היו ביניהן גם טובות, בבחינת תקופות אור וגו' (עיין התאמת שני הרעיונות האלה בזוהר בדברינו בפנים). כל אות מכ"ב אותיות מרמזת היא לתקופה קדמונית ידועה (ולא עוד, אלא שהיתה תקופה, שבה אות השו"ן היתה בת ארבעה ראשים — מין רמז לארבע קצוות, או דימנסיונות). המאורעות העיקריים שבכל שמטה או תקופה, העמים והאישיות העיקריים, היו אותם בעינם בכל השמטות, אלא שהיו שם שנויים ידועים, הכל לפי אופי אותה, התקופה בטומאה או בקדושה. והמאורעות שבכל תקופה ותקופה יש להם השפעה עצומה בשמטות שאחריה, לשבט או לחסד. ישנן השפעות מסויעות וישנן השפעות מקלקלות, שרשומיהן המתנחלים כשמטה לשמטה צריכים „תיקון“. כל הענין מיוסד הוא על תורת-אידיאות בסגנון מעומק ומפתח, ובכלל, כל דרשת האותיות מיוסדה היא על תורת-האידיאות: כל אות ואת שבתורה מכוונה היא נגד איזו אידיאה (עיין דרשת חמשה חומשי תורה בהקדמה לתמונה שלישית).

אין ספק בדבר, שיש כאן יחס מיוחד בין ספר-התמונה וספר מערכת (עיין לחלן בהערה למערכת).

י. עזר יאל:

### 1. פירושו לספר יצירה (על-פי הוצאת מנטובה):

דף כ', עמוד ב' (לפ"א מ"א) „... כו ב כ ח אין סוף מציאות רום מעלה (= כתר), שממנה אצילות ה' ח כ מ ה... כ ח עלת העלות אין סוף, שממנו הכתר העליון, רום מעלה, והחכמה, חקק והמציא כ ח ס ב ה, שנקראת יו"ד ה"א, שהוא בכח ההיות, ומכח בינה המציא כל הבנין, שהוא נקרא ד ע ת... (דוק: חוסר התכררות בנוגע למקומה של הספירה דעת)... כ"ט, עמוד ב' (לפ"א, מ"ב). ... ונקראו ספירות, שהם כ ח לכל הנגדר כגדר (כגדר ?) עשר... ל"ו, עמוד א' (לפ"א, מ"ג). ... וזהו שאמר, ש ה ב ר י ת מ כ ו ו נ ב ל ש ו נ, וזהו שאמר: כ מ ל ת ל ש ו נ ו כ מ ל ת ה מ ע ו ר, שיש בו אות ברית קודש, ומכריע בין יו"ד אצבעות הרגלים ומוליד תולדה, שהיא מצטיירת בעשרים אותיות. על כן יש לך להתבונן מן הגלוי הנסתר (עיין סעודת ורבי אלעזר סוורמיוא)... מ"ב, עמוד א' (לפ"א, מ"ה): במשנה הזכיר, שהכל מאין סוף. ואף-על-פי, שהדברים יש להם שיעור ומדה, והם עשר, אותה מדה, שיש להם, אין לה סוף, כי ח מ ו ט ב ע מן המורגש, והמורגש מן המושכל, והמושכל מרום הנעלם, והנעלם

אין לו סוף: אם כן אפילו המורגש והמושכל והמוטבע אין לו סוף... וכל העמקים שוים... לעומק ראשית, שהוא חכמה, וזה לעומק אחרית, שהוא בינה (כאן הוא משמיט דעת), וזה לעומק טוב, שהוא חסד, וזה לעומק רע, שהוא פחד. וכנגד ארבעתן ארבעה יסודות, שהם נבראים, מיושרים בהם... עומוק רוע: כל עומק ועומק מכת רום מעלה... והכת, אשר הוא למטה, הוא הנקרא תחת, כדכתיב: התחת לקים אָנְכִי: מורח: תפארת, מערב: יסוד, צפון ודרום זהו נצח והוד... מתחילת הבנין ועד סופו, שהוא צדק (יסוד, מלכות היא תחת, בבחינת שמוות היום)... מ"ה, עמוד א' (לפ"א, מ"ו): צפיות... פירוש: המוטבע מתעלה בצפיותן להסתכל במורגש, והמורגש במושכל, והמושכל בנעלם ובכל אחד ואחד מהם הקוהאמצעי (עמוד החוד, עמודא דאמצעיתא) קרוי דברו, שהוא אמצעי בהם, הוא מתעלה לקבל משך החסד, הרצון: במהירות יתירה, ברצואו שב, ולמאמרו, פירוש הטקבליים מצדק העטרה כמו כן כסופה ירדפו. ולפניו כסאו הם משתחווים, הרצון: אל הפנים (עיין באדרא: לא הו משתחין אפי באפי). פירוש אחר: צפיתן: הצפיה היא חכה, הנמשך למעלה למטה, ואותו כח נקראת צפיה, שזו צופה בזו כדי לקבל דברו... (עיין εωραα של אריסטו ופלוטינוס בדברינו למעלה)... מ"ו, עמוד ב' (לפ"א, מ"ז): נעוץ פירושו: אָפֶּע־לִפִּי שהדברים נחלקים בחכמה ובתבונה ובדעת, אין הפרש ביניהם, שהסוף קשור בתחילתו, והתחלה בסוף, והאמצע כלול מהן... וכולן שוים בעיקר אחד, שאדון יחיד וכו', שאדון בענין שככה לו, שהוא רמז לאין סוף... אָפֶּע־לִפִּי שממנו כת שניות, און לו שני, שהכל שוח בו... (המקובל העיוני, עזרואל, משתדל הוא, להציל את מושג האחדות מן הפגם האורב בתוך תורת הכת והאצילות)... מ"ח, עמוד א' (לפ"א, מ"ח): בלוס... ועל דבר זה נכרת ברית, ועל דבר זה נכרת ברית, ולכך נגלה הדבר, כדי שיהא נוח להסתכל, לדבר בו ולהרהר ולא במופלא ממנו, כי מכת הדבר, שהוא נקרא ברית, שהוא מויחד התטורות בכח אהד, יכול להכיר, שאין הנסתר אלא האחדות הגמורת (מציל את האחדות ואת החקירה, שאינה אפשרית באחדות המוחלטת בלי שום רבוי, עלידי תורת הזוג — עיין אדרא רבא). מ"ט, עמוד א' (לפ"א, מ"ט):... אהת רוח: לא הזכיר רום מעלה עד חמש, להודיע, שאין התחלת יישות אלא מחכמה, שהיא נקראת אחת... רוח היא חכמה, כדכתיב: רוח אל הים, נהיא נקראת תוים, כדכתיב: וחהכמה תחיה בעליה... ואפילו הקול ואפילו הדבור נקראים: רוח, כמו שהוא מפרש: זהו רוח הקודש, שהקודש הוא הכח של רום, המזדמן לקבל מאין סוף, וממנו הרוח, שהוא נקרא רוח הקודש, שממנו אותיות הקודש ולשון הקודש (תורת שמות השוים וסמבוליסמוס). נ, עמוד א' (לפ"א, מ"ו): רוח מרוח: פירוש: כאשר נצל ריח מריח ונר מנר, כן נצל רוח מרות. ויש רוח, שאינו נתפש, ויש רוח נתפש, והנתפש בשאינו נתפש, והגם

בא מן הדק ממנו. ח ק ק ו ח צ ב ב ה : רוח ראשון, שהוא דק, (ו) אין בו  
 כ"אם רשימה דקה, והנפשט יש לומר בו ח ק י ק ה, ולפי גסותו יש לומר בו  
 ח צ י ב ה, שהוא חוצב ומחלק חלקי הרוח וכמה באותיותיו... ש ל ש א ט ו ת  
 הם בינה, חסד ופחד... ש ב ע כ פ ו ל ו ת : הג' בכלל הז', שיש באויר כת מים  
 ואש ויש באש כת מים ואויר, ולפי שיש בהם כח כפול, נכללו בשבע כפולות.  
 ו ש נ י ס ע ש ר פ ש ו ט ו ת, כלומר: כת כולם בכח בינה, ולא תאמר, שהם  
 דבר חלק מן הבינה, אלא הם הבינה. ו ר ו ת א ח ת מ ה ן : כש"ן של תפלין,  
 שהאות בולטת מן הרוח, ואינה אלא רוח (תורת שני האוירים של סעדיה מפותחה  
 לתורת האותיות בהרכבה את תורת הספירות). נ"א, עמוד א' (לפ"א, מ"ו) :  
 מ י מ ר ו ח : פירוש כל כת וכת, הראוי להתפשט מדבר לדבר, הוא בכח רום  
 מעלה, ומשם מתפשט לכח שני, ומה שנקרא בכח ראשון : נ ת י ב ו ת, נקרא בכח  
 שני : ס פ י ר ו ת ובכח שלישי : א ו ת י ו ת. ובאותן האותיות חצב בהן  
 ת ו ה ו, שזהו כח ההיות, שאין בהם רשימה, ו ב ו ה ו : כת ההיות, שיש  
 בהם רשימה... ג"ד, עמוד ב' (לפ"א, מ"א) : א ש מ מ י ס, פירוש : כח  
 הגבורה, הנמשך מן החסד, נמשל לאש, שהוא ממים, ומכח האש חצב הכסא הכבוד  
 ושאר הכנין. ומשלשתם, מרוח ומים ואש, יסד מעונו, פירוש : הכנין וכל הרקיעים  
 (ככאן ובמשנה הקודמת העיוני רבי עזריאל משתדל להראות את התפתחותו של  
 העולם הטבעי מתוך העולמות העליונים — ועיין פירוש הראב"ד וזוהר).  
 נ"ו, עמוד א' (לפ"א מ"א)... ו פ נ ה ל מ ע ל ה, פירוש : לרום מעלה, שהוא  
 צד העליון משש קצוות, וחתמו ביו"ד ה"א וא"ו, כלומר : בחכמה ובתבונה ובדעת.  
 ואותיות הללו כנגדן כת מ ט ש, והן הנקראין ט ב ע ו ת (תורת העשרה).  
 ח ת ס ת ח ת ו פ נ ה ל מ ט ה ו ח ת מ ו ב י ו " ה, פירוש : תחת :  
 צ ד ק, שהוא חתום בחכמה, בדעת ובינה... מ ז ר ת זהו ת פ א ר ת, שהוא  
 חתום בבינה, בחכמה ובדעת... (עזריאל משתדל באן לפרש את יחסה ומקומה של  
 חספירה דעת : חכמה ובינה ודעת הן התגלותו של כח רום-מעלה (כתר עליון),  
 המרמוות לשלש חספירות העליונות, המשנות את מקומותיהן בסדרי תפקידיהן  
 לפי סדרי צירופי האותיות, שבעזרתם יצאו מכת אל הפועל)... ס"ח, עמוד ב'  
 (לפ"ג, מ"א) : א ל פ ח ו ק : פירוש : כתר עליון, כשהתפארת, [ש]נקרא  
 חוק[.], מתעלה עד כתר עליון, הנקרא אלף, הוא הנקרא : אלף חוק, וכשאינו מתעלה  
 התפארת למעלה, נקרא : ל ש ו ן ח ו ק, והוא אמצעי ומכריע ימין ושמאל  
 ובינתיים... (תורת העשרה ושמות השוים)... ס"ט, עמוד ב' (לפ"ג, מ"ב) : ס ו ד  
 ג ד ו ל : מכת הגדולה, מ ו פ ל א : שהוא מכת ת ת ש ו ב ה ומתעלה עד  
 כתר עליון ומכוסה בכח גבורה וחתום בשש ט ב ע ו ת... זכר ב א מ ש ונקבת  
 ב א ש ס... ואלף חוק זה, שהוא ת פ א ר ת, שהוא כלול מהם... ע"א, עמוד א'  
 (לפ"ג מ"ד)... שהכח נמשך מן האותיות ל ע ו ל ס, ומן העולם ל ש נ ה  
 ומן חשנת אל ה נ פ ש. ועל דרך זה אָמרו חכמי המחקר : אור השכל נאצל על  
 הגלגלים, ומן הגלגלים אל הכוכבים, ומן הכוכבים אל בני-אדם כנפש זק הגוף.

כי בהתחדש (כהתחדש?) אור חדש במזלות ובהתחדש צמחי האדמה, כן יתחדשו תולדות הנפש, כי בעלי חיים, הנולדים בשנה זו, אינם דומים לבעלי החיים בשנה אחרת. על כן אמרו: אין טעם שריזן משנה זו על חברה (טעמי מצוות בצירוף ההלכה — רעיא מהימנא).

2. פירוש על שירה שוריים:

הקדמה שניה: שטות השוים של חכמה (עיון גם דף ב', עמוד ב' — ד', עמוד ב': תורה שבכתב, תורה שבעלפה, מזבח הזהב ועוד; דף ו', עמוד א': עמודיו עשה כסף, זה ימינו של הקדוש־ברוך־יהוה, הוא הנקרא בספר יצירה: כף זכות; רפידתו זהב, זה שמאלו הנקרא כף חובה; מרכבו ארגמן, קו האמצעי, הנקרא: לשון חק: האמצעי מכרוע בינתיים — עמודא דאמצעותא, וכבר ראינו בהעתקות מפירוש לספר יצירה, שרבי עזריאל מפרש את כל הספר על־פי תורת שמות השוים, ובאמת אפשר לומר, שרבי עזריאל, אם אָמנם לא היה הראשון בשימוש שמות השוים בכלל, הוא היה הראשון, שהכניס את כל תורת הספירות של הקבלה באופן שיטתי לתוך ספר יצירה על־פי דרך שמות השוים, וכזה חזק שמוש לשון זה והרחיבו וקבע את מקומו בין כלי אומנותה של הקבלה).

הקדמה שלישית: תורת החושך (עיון בחיו)... תחתיה נהפך כטו אש: משל על זהוהר הנפלא והאור הצח (עיון ה' — ו'; כ"ב, עמוד ב'), אשר אין לו ערך ודמיון. מקום ספיר אבניה: משם מתחב אבני הקודש, הם כ"ב אותיות... א', עמוד א': ישקני מנשיקות: דברי הכבוד המתאזר, כמשתוקק להתעלות להרבק לאור באור העליון... ועולה במחשבה רעיון... כיוטובים דודיק מיון: אין האור נאצל מתרבה אלא מתוך שהוא מיון, היא חכמת אני, מעלת האור העליון וכל החפץ והרצון, להתדבק ולהתעלות. ולשון: כיוטובים הוא שפע ורבויה אור הבהיר הנחלק והמתנוצץ לכל, כד"א (שמות ל') בהטוב את הנרות, תרגומיה: באדלוקותיה... לריח שמנים טובים: קורא ריח שפע הנמשך אל הכבוד, שהוא שער לדברים, וממנו מתרבה ויורד על הענפים, אשר הם סוד ע' (= יון), העומדים סביב הקו האמצעי, ועמו ע"א... ונאצל אור צח ובהיר לשכינה הכלולה והחתומה בכל, ועמה ע"ב... א', עמוד ב' (דרשת ברזילי)... ב' — ג' (תורת הקול על סמך תהלים כ"ט — עיון סעדיה)... ו' עמוד ב': ... בעטרה שעטרה לו אמו: שכל חכנין ידבק ומתיוחד ומתעלה עד אין סוף, ואין שם סילוק רוח הקודש. והעטרה היא האצילות, כרכה ותוספת מרות אלהים חיים, הנקראת אם במדרש משלי על מאמר: ישמה אבֶּךָ ואמֶךָ, אָמַר רבי עקיבא: אפילו הקדוש־ברוך־יהוה שמה בו, והחכמה שמה בו, שנאמר (משלי כ"ג): ישמח אביך, זה הקדוש־ברוך־יהוה, ואמֶךָ, זו החכמה, דתיב: כיואם לבינה תקרא, ולכך הכרכה והקדושה והיחוד, הנמשכים מאפסות המחשבה, נקראים עטרת וכתר... ז' עמוד ב': ... ולפי שחכמה כלולה ומעוטרת ומוכתרת

מתר"ג אכנים יקרות, לפי שבה ל"ב נתיבות: כל נתיב ונתיב נחלק לשנים, טוב ורע — מצות עשה ומצות לא תעשה, הנרמזים בעשרת הדברות, בזכור ושמו, הרי הם ס"ד נתיבות, וכל אחד ואחד כלול מעשר, הרי תר"ם, וצא מהם כ"ז אותיות התורה, הרי תר"ג (עיון סעדיה)...

מכאן עד כ', עמוד א' רבי עזריאל עוסק במנין המצוות, „הנרמזים [כולם] בעשרת הדברות“ (עיון סעדיה), וטעמי ה. ס. וגם בענין זה אפשר לומר, שהוא היה הראשון לעסוק בזה באופן שיטתי ומקיף. הדרוש הזה הוא ענין בפני עצמו, ויחסו לשאר ספריו של רבי עזריאל הוא כעין יחסו של ספר הרוקח לשאר ספריו של רבי אלעזר מוורמזא: הדרוש בטעמי מצוות נוסף על פירוש שירייהשירים רק דרך-אגב, מפני, שבמשך פירושו על שירייהשירים נגע רבי עזריאל בענין טעמי מצוות, ואולם אינו חלק מהותי של הפירוש. ואף-על-פי שברובו הדרוש על טעמי מצוות אין לו תכונה קבלית, מכל-מקום ישנן בו דרשות קבליות חשובות (אלא שלפעמים המגיה מערב את דבריו באלה של רבי עזריאל באופן מבלבל, וצריך להזהר להפריד בין הדברים שלא כהלכה):

דף ח', עמוד ב': ואמר רבנו החסיד ז"ל (הרמב"ן בשם רבי עזריאל?): עיקר עבודת המשכילים וחושבי שמו: ובו דב קו ז. וזה כלל גדול שכתורת לתפלה ולברכות: להסכים מחשבתו באמונתו, כאילו דבקה למעלה, לחבר את השם באותיותיו, ולכלול בו עשר ספירות, כשלהבת קשורה בגתלת, בפיו וזכורנו בכניו, ובלבבו ויחברנו בכניו ובכתבו. סימן לדבר: א מ ו ר ר ל ח כ מ ת א ח ו ת ו א ת ו מ ד ע ל ב ו ג ה ת ק ר א (זה החילת התפתחותו של „לשם יחוד“ בתקופה שאחריו הוזהר)... מ' עמוד ב'. ... מצות עשה של פ ר י ת ו ר ב ו ה: כמו שאמרנו חז"ל ביבמות: כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה, כאילו שופך דמים... רבי עקיבא אמר, כאילו ממעט את הדמות, ה"ת והע"ם (התפארת והעשרת — חוספת המגיה?)... ושדרו של ל ו ל ב צריך שיצא מן ההדס טפת, כי אנו צריכים לראות את הקו האמצעי ולכוון אליו... ו', עמוד א'. ... (ארבע פרשיות שבתפלין מורות הנה על הספירות חכמה, בינה, חסד, גבורה) וזהו שאמרנו, שהקלוש-ברוך הוא מניח ת פ ל י ון, לפי שהוא כלול ומוכתר על מידת הדין הקשה. ובעבור כי הספירה הראשונה סובבת ומעמדת הכל, נקראת כתר (דרשה זו מצויה הרבה במערכת וזוהר)... ובכלל זה הלכת בדר כיו לעשות צויות ב"ב חו טו זן, דמיון לזוהר החכמה הטהורה, אשר בה ל"ב נתיבות... ו"א, עמוד ב' — ו"ב, עמוד א': זה מנורה בה זיו"ן קנים, הששה יוצאים מן הקנה האמצעי, להודיע, כי הוא עיקר, וממנה מוצאתיה. לפני הנרות מול הנר האמצעי, הנקרא: נר מערבי, כי השכינה במערב, והמנורת בדרום דוגמת האור הבהיר. ומצות עשה, שיברך הכהן בנשואו את כפיו, לרמוז בעשר אצבעותיו עשר ספירות ולהאציל הברכה מהם, להודיע, כי משם תוצאות היום... ו"ה, עמוד ב': ... ולויבם אשת אחיו: הוא חסד עם המתים, כדי שלא להכרית ולמעט דמותו מן התמונה, הכוללת כל התמונות, ולתת לו שם עולם אשר לא יכרת... ט"ו, עמוד ב' — ט"ז, עמוד א': ... ומכלל

ו י ו ם ה ש ב ו י ע י ש ב ת ל ה ' א ל ה י ק , להשמיט קרקע בשביעית, שהוא כנגד האלף, הנקרא יוֹם הַשַּׁבָּת, כמו שאמרו חז"ל: שיתא אלפין שנין הוי עלמא וחד חרוב, שנאמר: וְנִשְׁגַּבְהִי לְבַדְדִּי בְיוֹם הַהוּא. תניא [בשמויה] דרב קמינא: כשם שהשביעיות משמטת שנה אחת לשבוע, כך העולם משמט אלף אחר ששת אלפים (תורת השמטות ותשובה — עיון כ"ה, עמוד א'; ל', עמוד ב', וספר התמונה, מערכת וזוהר) ... ו"מ, עמוד ב' (הקבלת רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה לעומת רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו של אדם — אולי מדבריו המגיה) ...

3. פירוש עשר ספירות (על-פי מספר השאלות והתשובות):  
 ז'. ואם יוסיף השואל לשאול: אחרי אשר ברכת, כיון שפירות והם עשרה, וכן לא נבראות, אלא נאצלות, והמספר כת אחד, עתה השיבני: למת אתן להם שיעור וגבול וגשמות? תשובה: כבר הודעתיד, כיון אין סוף הוא שלימות בלי חסרון, ויש לו כת בגבול מכלי גבול, והגבול הנאצל ממנו לכל מצוה, הם הספירות, שיש להם כת לפעול בהשלמה ובחסרון. ואילו לא המצוה להם גבול, לא היונו מכירים, שהיה לו כת, להמציא הגבול, ואף-על-פי שאין גבול למעלה [ב]רמזו ההרהור הכא מאין סוף, שהוא מתעלה ומתעלם מהתפשט בגבול, יש בגבול לכל הנתפש בהרהור הלב וברמז המחשבה המתפשט למטה להמצא בדבור ולהראות למעשה (עיון באדרות) ... ח'. ... תשובה: יש מהם מהספירות, שהי' (שהיתה?) בכח באין סוף קודם צאתם אל העל, כמו הספירה הראשונה, שהיא שוה לכולם, ויש מהם במישור, שנאצלו מאן, כמו הספירה השנית, שממנה תורה, שקדמה לבריאתו של עולם. ויש מהם במורגש, ויש מהם במוטבע, כמו הספירות, שהם לצורך העולם הזה, שנאצלו עתה, קרוב לבריאת העולם... ט'. ... מהות הספירה שוה לכל דבר... אך בהתלבש העצם בדמיון יש לנו לדמות הכח הראשון אל האור המתעלם; והכח השני אל האור הכולל כל גוון. וזה האור הוא כעין התכלת, שהיא תכלית כל הצבעים, ואין בו גוון וידוע; הכח השלישי אל האור הירוק... (תורת הגוונים בזוהר) ... י'. ואם יוסיף השואל לשאול: מה שמם, סדרם ומקומם? תשובה: שם הכח הראשון קרוי רום מעלה, שהוא מרום מחקר חוקר. השני קרוי תכמה, שהוא תחילת ההשתכלות. השלישי קרוי בינה, ועד כאן עולם השכל. הרביעי קרוי חסד. החמישי קרוי פתח. הששי קרוי תפארת, עד כאן עולם הנפש השביעי קרוי נצח. השמיני קרוי הוד. התשיעי קרוי, צדיק וסוד עולם... העשירי קרוי צדק, עד כאן עולם הגוף. וזהו סדר פעולתו: הראשון לכח אלהי, השני לכח מלאכותי, השלישי לכח נבואה, הרביעי להגדול חסד על העליונים, החמישי לרון בפחד גבורתו, הששי לרחם על התחתונים בפחד, השביעי לגדל ולחוק נפש הצומחת, השמיני לחלושה ולהחליצה, התשיעי להמשיך כח כולן פעם לדבר אחד פעם לתמורה, העשירי מדה שלמטה, שהיא כלולה מכת כולם לרון התחתונים. וכח נפש האדם נמשך מהם ומכתם על דרך זה: רום מעלה בכח הנפש, הנקראת יתידה, והתכמה בכח הנפש נפש חיה, והבינה בכח הרוח, והחסד בכח הנפש, והפחד בכח הנקרא נשמה, והתפארת בכח הדם, והנצח בכח העצם, והוד בכח הבשר, וסוד עולם

בכח הגיד, צדק בכח עור הבשר. ומקום עמידתם למעלה כך הוא: רום מעלה מקיף וסובב החכמה והבינה, שהם סובבות מה שלמטה מהם, והחסד נמשך אל הנצח, שהוא מצד ימין, והפחד נמשך אל החרד, שהוא מצד השמאל, והתפארת ויסוד עולם כאמצע, וצדק כנגדן (תורת העטרה).

ציור הספירות זה הוא מיוחד לרבי עזריאל, אבל השפיע על ההתפתחות העתידה של ציור הספירות, כפי שמוצאים אנו אותו במערכת זוהר. וזה ניתן להאמר גם בנוגע לתפקידיהן המיוחדים של הספירות. ההתפתחות העתידה לא קבלה תורה זו בכל היקפה, אבל מושפעה היתה ממנה, ביחוד בתורת הנפש שבוהר. — תשובה ו"ב מקיפה את כל השאלות ומיסרת את כל התשובות על כתובים ומאמרים.

י"א. רבנו משה בן נחמן:

1. פירוש על התורה:

מאחר שפירושו של הרמב"ן ברובו הוא פשטני בטובן הקלחת והאגדה, בעוד שההערות, שיש להן ענין לקבלה, מועט שבמועט הן, טוב להעתיק את דבריו על-פי ענינים:

הרמב"ן מוחה נגד מתנגדי תורת הסוד, בפרשת אחריו, בעסקו בענין שיעור לעזאל ומעמו: „ויודע גם בשכלים ברמזי התורה למבין סודם, ולא אוכל לפרש, כי היונו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע, הנמשכים אחרי היוני (כלומר: אריסטו), אשר הכחיש כל דבר, זולתי המורגש לו, והגיס לו דעתו לחשוב, הוא ותלמידיו הרשעים, כי כל ענין, שלא השיג אליו הוא בסברתו, איננו אמת“.

תורת נקודת סתימא: לפסוק בראשית ברא: „ועתה שמע פירוש המקרא על פשוטו נכון וברור: הקדוש-יברוך-הוא ברא כל הנבראים מאפסית מוחלטת, ואין אצלנו בלשון הקודש בהוצאת יש מאין אלא לשון ברא, ואין כל הנעשה תחת השמש או למעלה הווה מן האין התחלה ראשונה, אבל הוציאם מן האפס הגמור המוחלט יסוד דקמאד אין בו ממש, אבל הוא כח ממצוא, מוכן לקבל הצורה ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון, נקרא ליונים היולי, ואחר ההיולי לא ברא דבר, אבל יצר ועשה ממנו, כי ממנו המצוא הכל והלביש הצורות ותקן אותם... והנה בבריאת הזאת, שהיא בנקודה קטנה דקה ואין בה ממש, נבראו כל הנבראים... אבל אם תזכה ותבין סוד מלת בראשית, ולמה לא הקדים: אלהים ברא בראשית, תדע, כי על דרך האמת הכתוב יגיד בתחתונים וירמז בעליונים: ומלת בראשית תרמוז: בתחמה, שהיא ראשית הראשונים, כאשר הזכרתיו (בתחילת דבריו על הפסוק הנדון: „וכוונתם זו, שמלת בראשית תרמוז, כי בעשר ספירות נברא העולם, ורמזו לספירה, הנקראת חכמה, שבה יסוד כל הענין, שנאמר ה' בחכמה יסד ארץ“). ולכך תרגמו בתרגום ירושלמי: בחכמתא, והמלה מוכרת בתרבות בית-ויאמר אלהים יהי אור, מלת אמירה בכאן לתורות על חתפץ... כי כן הוא הרצון לפניו, או הוא כגון ממש בה... כשברא חומר השמים אָמר, שיהיה מן החומר ההוא בראשית יר קראו אור“.

פרשת בשלח לפסוק: ע ר ב ו י ד ע ת ס . . . , והענין הזה, שאמר רבי עקיבא, הוא, שקיום מלאכי השרת בזיו השכינה... והמן הוא מתולדת האור העליון, שנתגשם ברצון בוראו יתברך. ונמצא, שאנשי המן ומלאכי השרת ניוזנין מדבר אחד". לדרשותו של ברזיולי (פרשת בשלח לפסוק: וה' הולך לפני הים יומם): "וסוד המדרש הזה כאשר הוכרתי: כי בגולה הראשונה היה הקדוש-ברוך-הוא עמהם ביום, ובית-דינו עמהם בלילה, אבל לעתיד לבוא תתעלה מדת בית-דינו כרחמים... והאמת, שהוא כדרך: מוליד לומיון משה [זרוע תפארתו], אבל לא כאשר יבין ר"א (אבן עזרא) ממנו; וכתוב: כן נהגת עמך לעשות לך שם תפארת" (הרמב"ן מטעם תפארת — רמז לתיקון העטרה לעתיד לבוא); פרשת תצוה: "ועל דרך האמת: לכבוד ולתפארת: יאמר, שיעשו בגד חדש לאהרן לשרת בהם לכבוד השם השוכן בתוכם ולתפארת עזם, כדכתיב: כיתפארת עזמו אתה, וכתיב: כיתקדשנו ותפארנו... ותפארנו: תפארת ישראל. ועוד נאמר: עוז ותפארת במקדשו, וכן: לפאר מקום מקדשו ומקום רגליו, אכבוד, שיהיה מקום המקדש מפואר בתפארת, ומקום רגליו, שהוא מקום בית המקדש, מכובד בכבוד השם, וכן: ובישראל אתפאר, שיהיה מראה ומיחד בהם תפארתו. וכן אמר למטה, גם בבגדי הכהנים כולם: לכבוד ולתפארת. ואמר בקרבנות: יעלו לרצון על מזבתי ובית תפארתי אפאר... "פרשת אחרי: "ותטמא הארץ... ואין רשות לפרש בענין הארץ יותר מזה, אבל אם תזכר להבין הארץ הראשונה, הנזכרת בפסוק בראשית, והנזכרת בפרשת אם בחוקותי, תדע סוד נשגב ונעלם, ותבין מה שאמרו רבותינו: בית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה, וכבר רמזתי לך בפסוק: כיו הארץ... " ועיין פרשת קדושים לפסוק: את שבתותי ושמורי, ולפסוק: למען טמא את מקדשי; פרשת בחוקותי לפסוק: והתהלכתי בתוכם ולפסוק: להפרכם את בריתי; פרשת במדבר לפסוק: איש שעל דגלו באותות; פרשת קרח להפסוק: הבודלו מתוך קעדה הזאת; סוף פרשת כי תבוא.

המושג "אצילות": פרשת בהעלותך לפסוק: וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתיו: "... והמעתיקים מן הלשונות אמרו אצילות על יציאת כח מן הכחות מאת הבורא ומתפשט על הנברא, ואומרים בנפש, "אצולה מרות הקודש", כי הוא אצלם לשון המשכה, ואיננו נכון אצלו, כי האצילות יהיה המשכה או הנחה והפרשה אצל (אצל או אצל?) הנתן על המקבל"; ועיין פרשת שמות לפסוק: אהיה שלחני אל יכם: "... ואת האלף בראשון (אהיה) מורה על הקדמות והיחוד, והיו"ד בשני (יהוה) על עשר ספירות בלימה, ונלקחו שתי האותיות האלה, האלף והיו"ד, משני שמות הקדושים, ונכתבת תחילה וסוף בשם הנכתב הנקרא כאלף"דל"ת, להורות, כי הוא אצילות מן הראש ועד

הסוף, ומדת הדיון באמצע (קו האמצעי, עמודא דאמצעותא), כ י ש מ י  
 ב ק ר ב ו..."; פרשת אחרי בפרשת עזאזל: "... ואתה צריך להתבונן בכתוב  
 במקרא ובמסורת: והנה התורה אפורה לגמרי קבלת אלהותם (של מלאכים, טובים  
 או רעים) וכל עבודה להם, אבל צוה הקדוש־ברוך־הוא ביום הכפורים, שנשלח שיעור  
 במדבר לשר המושל במקומות החורבן, והוא הראוי לו, מפני שהוא בעליו,  
 ו מא צ י ל ו ת כ ח ו י ב ו א..."

כאן הרמב"ן משתדל להחיר את שאלת מקור הרע עליפי תורת הא צ י ל ו ת  
 ח כ פ ו ל ה (עיון זוהר); ועיון בפרשת יתרו להפסקים: ו י ד ד ה' ע ל  
 ח ר ס י נ י, וכל העם רואים את הקולות, את תורת הקולות  
 של סעדיה בקשר את ההקבלה של עשרת הדברות ועשר ספירות — בדרך התפתחותן  
 מסעדיה לזוהר; גם עיון שם ההקבלה של הלוחות: חמש כנגד חמש וברית יחיד  
 מכוונת באמצע, נגד גירסתו של סעדיה,

ס י מ ב ו ל י ס מ ו ס :

ה ק ד מ ה: ,, והמספר הזה (מ"ש שערי בינה שנמסרו למשה) רמזו בתורה  
 ב ס פ י ר ת ה ע ו מ ר ובספירת היובל, כאשר אגיד כו סוד בהגיעני שם ברצון  
 הקדוש־ברוך־הוא, וכל הנמסר למשה רבנו בשערי הבינה, הכל נכתב בתורה, בפירוש  
 או ברמזיה, בתיבות או בגימטריאות או בצורת האותיות...'' (כאן הרמב"ן מעתיק  
 דברים מספר ,,חוכמת רבתא דשלמה" עלידבר החכמה ותאריה, והוא מוסיקף): ,, עוד  
 יש בידנו קבלה של אמת, כ י כ ל ה ת ו ר ה כ ו ל ה ש מ ו ת י ו  
 ש ל ה ק ד ו ש ב ר ו ד ה ו א, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחד, כאילו  
 תחשוב, על דרך משל, כ י פ ס ו ק ב רא ש י ת י ת ח ל ק ל ת י ב ו ת א ח ד ו ת, כ ג ו נ: ב ר א ש  
 י ת ב ר א א ל ת י ס. וכל התורה כן, מלבד צירופיהן וגימטריאותיהן של שמות.  
 וכבר כתב רבנו שלמה בפירושו בתלמוד ענין השם הגדול של ע"ב, באי זה ענין  
 הוא בשלשה פסוקים: ו י ס ע, ו י ב ו א, ו י ט (עיון למעלה לספר השם של  
 רבי אברהם אבן־עזרא). ... ונראה, שהתורה, הכתובה באש שחורה עליגבי אש לבנה,  
 בענין הזה, שהזכרנו, היה: שחיתה הכתיבה רצופה בלי הפסק תיבות, והיה אפשר  
 בקריאתה, שתקרא על דרך השמות, ותקרא על דרך קריאתנו בענין התורה והמצוות;  
 וניתנה למשת רבנו על דרך חילוק קריאת המצוות, ונמסר לו עליפה קריאתה בשמות.  
 וכן יכתבו השם הגדול, שהזכרתי, כולו רצוף, ויתחלק לתיבות של שלש אותיות  
 ולחילוקים אחרים רבים, כפי השמוש לבעלי הקבלה... ואל יחשוב (הקורא) מחשבות  
 בדבר מכל הרמזים, אשר אני כותב בסתרי התורה, כי אני מודיעו נאמנה, שלא ישגו  
 דברי ולא ידעו כלל בשום שכל ובינה זולתי מפי מקובל הכס לאוזן מקבל מבין...  
 שאין לך עסק בנסתרות."

ש מ ו ת ה ש ו י מ ו ט ע מ י מ צ ו ת: פרשת בראשית, לפסוק בראשית  
 ברא אלהים: (ראשית) — חכמה — תרומה — כנסת ישראל — ע ט ר ה — ש ע ט ר ה  
 ל ו א מ ו)... ,, ובפנימיות הענין יקראו ימם הספירות האצולות מעליון..."  
 ועיון פרשת בשלח לפסוק ע ר ב ו י ד ע ת ס (ענין עטרה); פרשת יתרו  
 לעשרת הדברות (תורה שכתב ותורה שבעליפה, שני לוחות, שמים וארץ, חתן וכלה,

שני שושבינון...); ולהלן בפרשת בראשית להפסוקים: וירא אלהים את האור, ויקרא אלהים לרקיע שמים, וירא אלהים כי טוב, ויעש אלהים: "...כי קריאת השמות (לכוכבים) היא ההבדלה בכמותם: לזה כח הצדק והיושר ולזה כח הדם והתרכוב...". לפסוק ויברך ויקדש (שבת) — יסוד עולם — כנסת ישראל — בן זוג — נפש יתירה). לפסוק אשר ברא (תורת האלפים והתקופות. ויפח באפו: בונה — נשמת שדי). וינחם ה': לב ה'... "והוא סוד גדול לא ניתן ליכתב, והיודעו יתכונן: למה אמר בכאן שם המיוחד ובכל הפרשה וענין המכול שם אלהים" (עיון פרשת נח לפסוק: ויאמר ה' אל לבו). פרשת נח: לפסוק: זאת אות הברית — (קשת — מדת הדין — ענן — אות ברית, תורת העטרה). פרשת לך לך לפסוק: אל שדי: "ודע וראה" (בענין שם ה' המיוחד לאברהם, ועיון בנוגע לשמות ה', שבהם הקדוש־ברוך הוא מתגלה לאבות ולמשה; פרשת וירא לפסוק: ויאכלו; פרשת שמות לפסוק: ואמר לו מה שמו; פרשת וארא: וידבר אלהים אל משה; פרשת משפטים: ואל משה אמר; פרשת בהעלותך, פתיחה ולהפסוק: אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע; פרשת בלק לפסוק: ולא הלה לך כפעם בפעם; פרשת ברכה לפסוק: אשר ידעו ה' פנים אל פנים. רעיון זה, כמובן, הוא בקשר את האגדה: האבות הן המרכבה; עיון פרשת ויצא לפסוק: וישבע יעקב בפחד אביו ויצחק; פרשת וישלח לפסוק: ויקרא לו אל אלהי ישראל... "שאיקונן של יעקב תקוקה בכסא הכבוד"; שם, לפסוק: ויעל מעליו אלהים.... ועל דרך האמת: עלה מעליו אלהים במקום המדבר עמו, כענין שנאמר: ברוך כבוד ה' מסקומו, ויאמר מה שהזכירו החכמים: האבות הן המרכבה...". פרשת חיי שרה לפסוק: ברך את אברהם בכל: בת — כל — ארץ — חסד; ועיון פרשת יתרו פסוק: ואביא אתכם אליו). פרשת וישב לפסוק: ויבם אותו (סוד מצות יבום). למעמי מצוות בכלל עיון פרשת תולדות לפסוק: וישמור משמרתו... "והנראה אליו מדעת רבותינו, שלמד אברהם אבינו התורה כולה ברוח הקודש ועסק בה ובטעמי מצוותיה וסודותיה..."; פרשת בא: לתפלין; פרשת כי תשא: בטעמי מצוות בכלל ובמצוות שלוח הקן בפרט, והוא מעתיק את דברי החכיר: שלח תשלח את האם, לכבוד אותה בינה, שנקראת: אם העולם, דכתיב: אם לבינה תקרא (עיון אדרות); ולעומת זה עיון דבריו בעבודת ההריסה של עובדי עבודה זרה: פרשת משפטים לפסוק: לה' פרום: טעות ישראל במעשה העגל, וביוחד בפרשת כי תשא בבואורו למעשה העגל; פרשת קדושים לפסוק: למען טמא את מקדשי: טעות ירבעם; פרשת בלק לשיבעי עה מזבח ות של בלעם, וגם הרבה בהמקומות, שאנו מביאים בקשר את תורת שמות השוים, עוסקים בטעמי מצוות). פרשת וישב לפסוק: מה פרצת עליך פרץ: ענין מיעוט הלכנה. —

החילת פרשת וארא: ענין משה זרוע תפארתו (עיין למעלה ובפרשת תצוה לפסוק: לכבוד וולתפארת ופרשת בשלח לפסוק: וה' הולך לפניו וימים). — פרשת בא לפסוק: אעשה שפטים (אצבע אלהים — מטטרון „והוא המלאך הגדול“ — אפשר שצריך להיות „הגואל“ — עיין פרשת שמות לפסוק: אנכי אלהי אביך); ועיין פרשת משפטים לפסוקים: כיו שמי בקרבו; ואל משה אמר; כיו תשא: פניו ילכו). — פרשת בא פרשת תפלין [טוטפות, — אחותי בלה, ראשית (המות) — ל"ב נתיבות — תפארת (עזמו)]. — פרשת בשלח לפסוק: זה אלוי — איש מלחמה („שבע ספירות בתכמה“). — פרשת יתרו לפסוק: זכור את יום השבת (זכור ושמור שבת מלכה; ועיין פרשת ואתחנן לפסוק: שמור את יום השבת). — פרשת משפטים (לענין לכבוד תהיה פיר — אלהי ישראל). — פרשת כיו תשא לפסוק: הראני נא את כבודך (הכבוד הגדול — אספקלריה המאירה — רחמים). — לפסוק: ויעברוה' על פניו (התאמה של עשר ספירות וי"ג מדות). — פרשת אחרי לפסוק: ותטמא הארץ (בסוף: הארץ הראשונה — מקדש של מעלה; עיין למעלה). — פרשת אמור לפסוק: זכרון תרועה (עשרת ימי תשובה — עשר ספירות — מאזנים, — כנסת ישראל — בת זוג — שבת — הארץ, ועיין פרשת ואתחנן לפסוק: שמו ר). — פרשת אמור לפסוק: שבת לה' (ששת ימי בראשית — ימות עולם — תורת השמטות, ועיין פרשת בהר לפסוק: והארץ לא תמכר לצמיתות כיו לי הארץ). — פרשת עקב לפסוק: ושמתם את דברי אלה; פרשת האזינו לפסוק: האזינו השמים (אכן ישראל — שבעה עינים); לפסוק: כיו אשא אל שמים ידי (השלך משמים ארץ תפארת ישראל — היד הגדולה — היד החזקה). פרשת ברכה לפסוק: ולכל המורא הגדול. — פרשת ברכה לפסוק: ואתא מרבבות קודש (ימין — אשדת — תפארת). — לפסוק: ידיד ה' ישכון לבטח עליו (תכמה — בתו — כבודו — שלמה המלך).

#### תורת אדם קדמון:

לתורת האידואות, יסודה של תורת אדם קדמון: הקדמה: „והמעם לכתובת התורה בלשון זה (שמושה כותב כשלישי המדבר), כגנו שקד מח לבריות עולם, [ו] אין צריך לומר ללידתו של משה רבנו, כמו שבא לנו בקבלה, שהיתה כתובה באש שחורה על-גבי אש לבנה, והנה משה כסופר המעתיק מספר קדמון וכותב, ולכן כתב סתם. אבל זה אמת וברור הוא, שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד לעינוי כל ישראל מפניו של הקדוש-שברוך-הוא לאזניו של משה“; ועיין פרשת משפטים לפסוק: ויאמר ה' אל משה. — פרשת כיו תשא לפסוק: ראה קראתי בשם בצלאל: „... ולרבותינו כזה מדרש: הראה אותו (למשה) ספרו של אדם הראשון ואמר לו: כל אחד התקנתו מאותה שעה, ואף בצלאל מאותה שעה התקנתו אותו, שנאמר: ראה קראתי בשם בצלאל, והוא כענין שפירשתי (לפני זה: „ועוד שהוא (בצלאל) חכם

גדול בחכמה ובתבונה ובדעת להבין סוד המשכן וכל כליו למה צוו ואל מה ירמוז". ועוד אמרו: יודע היה בצלאל לצרף אותיות, שנבראו כהן שמים וארץ. והענין, כי המשכן ירמוז באלו, והוא היודע ומבין סודו. — לחכמת היוד והפרצוף, המיוסד על תורת האידאות: פרשת בראשית לפסוק: זה ספר תולדות אדם: „וכתב רבנו שרירא הגאון, שמסרו חכמים אחד לחברו הכרת פנים וסדרי שרטוטין, מקצתן אמרין בסדר פסוק זה: זה ספר תולדות אדם, ומקצתן בסדר פסוק של אחריו: זכר ונקבה בראם. ואין מוסרים סתרי תורה ורוזין אלא למי שרואין בו סימנין, שראוי לכך. אלו דברי הגאון, ולא זכינו להם" (עיין באדרות ובזוהר ותיקונים פרשת יתרו).

לצורת אדם קדמון במרכבה וספירות: פרשת תרומה לפסוק: ואל הארון תתן את העדות. „... ועל דעת רבותינו הם (הכרובים) צורות אדם מלשון ארמית, שתאמר לעלם רביו... וזה טעם: ולתבנית המרכבה (דבריהימים א' כ"ח, ו"ח), כי הכרובים, שראָה יחזקאל נושאים הכבוד, תבנית לכרובים, שהם כבוד ותפארת, והכרובים, אשר במשכן ובמקדש, תבנית להן, כי גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם (קהלת ה', ז'). וזה טעם: ואדע, שראָה באתר וידע באחד, ולפיכך אמר: המה. והמשכיל יבין"; לפסוק: לחם פנים: „... ועל דרך האמת, כי תבין מלת לפנים, תבין שמו וסודו: כי בעבור היותו כן היה מונח בצפון, כי ברכת ה' היא תעשיר, כענין שנאמר: בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכת יך. וכבר רמזתי בו: חכמת המנורה, גמביעיה וכפתוריה ופרחיה, ואין תמצא ונעלמה מאד. אבל היותה מקשה בששה קנים יוצאין מן השבאעי, ועליהם נר אלהים, ומאירים כולם אל עבר פניה — כל זה תוכל להבין מדפרינו, שכתבנו במקום אחר. וזהו מאמרם, שנתקשה משה במנורה"; פרשת במדבר לפסוק: ולא יבואו לראות כבלע את הקודש. „... אבל על דרך האמת טעם הכתוב, כי בעבור היות כבוד יושב הכרובים שם, הוזהרו הלויים, שלא יתרום לראות את ה' עד שיורידו הכהנים את הפרוכת, כי אָז תראם (?) הסכוד הדכיון עוו, וישוב אל מקומו הראשון בקדש הקדשים, ויהיה כבלע את הקודש שששטו, והמשכיל יבין". — פרשת במדבר לפסוק: איש על דגל לבאותו: „... וקדמונינו אמרו, שהיה בדגל ראובן צורת אדם, ומצוירים עליו דודאים; ובדגל יהודה צורת אריה, כי בו המשילוי יעקב; ובדגל אפרים צורת שור, מטעם בכור שור; ובדגל דן צורת נשר, עד שיודמו לכרובים, שראָה יחזקאל הנביא. והיה אוהל מועד בתוך האמצע, ומחנה הלויים סביבו בתוך המחנות, כענין שהוזכר בספר יצירה: והיכל הקודש מכון באמצע... ועוד ראיתי במדרש: וכשם שברא הקדוש־ברוך־הוא ארבע רוחות בעולם, כך סבב לכסאו ארבע חיות, ולמעלה מכולן כסא הכבוד, וכנגדן סדר הקדוש־ברוך־הוא הדגלים למשח. אמר לו: מזרח, שממנו יוצא אור לעולם,

יהא כנגדו יהודה, שהוא בעל מלוכה... פרשת כהעלותך לפסוק: ב מ ר א ה א ל י ו א ת ו ד ע: "...ולשון ספרו: ו ת מ ו נ ת ה' י כ י ט: זה מראה א ח ו ר י מ". — פרשת כי תצא לפסוק: ו ת ל י ת א ו ת ו. "אמרו רבותינו: כל הנסקלין נתלין, וזה שנאמר: כ י ק ל ל ת א ל ה י מ ת ל ו י: זלוולו של מלך, שהאדם עשוי בדמות דיוקנו של מלך, וישראל בנויו הם: משל לשני אחים דומים זה לזה וכו' — לשון רש"י... והמשל בשני אחים ה ת א ו מ י מ י ש ל ו ס ו ד, איננו, כאשר חשב הרב, בישראל, שנקראו בניו למקום".

ת ו ר ת ה ז י ו ג: הערותיו של הרמב"ן בפירושו לתורה לענין תורת הזיווג כלולות הנה בדבריו לתורת נקודה סתימא וסימבוליסמוס, שהעתקנו, ביחוד כאותם המקומות, שהוא מרמז לתורת העשרה ולמקומה המיוחד של ספירת ת פ א ר ת בתורה זו.

## 2. האמונת והבטחון:

פ ר ק ש נ י: "השמות האלה, שהם יה ה', פעמים באים בלשון זכר ופעמים באים בלשון נקבה... וכן מפורש יותר מכל אלה בפרשת שלח לך (במדבר י"ד) על מה שאמר: י כ ו ל ת ה', י כ ו ל ה' מ י כ ע י ל י ה; אָה־עֲלֵי שֵׁי אֵינן חכמי הקבלה מפרשים אותו כך... ודעת אונקלוס מפורש, כ י ש כ י נ ת פ י ר ו ש ל ש מ ו ש ל א ש ר א ה ש כ י נ ת י ה ת מן. והוא שנאמר עליו (דברי־הימים כ"ט): ו מ ת ה ל ל י מ ל ש מ ת פ א ר ת ד (הרמב"ן ממעיים את הספירה ת פ א ר ת בבחינת מקום התאחדות של דו־פרצופים). ואומר (במדבר כ"ג): ו ת ר ו ע ת מ לך ב ו, ומתרגם: ו ש כ י נ ת מ ל כ ה ון ב י נ י ה ון, והוא מלשון: א ח ו ת י ר ע י ת י (עיין ברזילי), וכן פירוש רש"י ז"ל. וכל זה בעבור כי השמות האלה פעמים באים בלשון זכר ופעמים בלשון נקבה, ו ה ק ד ו ש ב ר ו ד ה ו א מ י ו ח ד ב כ ו לן, ו כ ו לן מ י ו ח ד י מ ב ו". פ ר ק י ו ב באמצע ופרק י"ג: ציור הספירות. פרק ט"ו ופרק ט"ז: האבות הם הם המרכבה. פרק י"ז: תורת הקול (סעדיה — זוהר). פרק י"ח: תורת האידיאות — תורת זו חכמה: הקדוש־ברוך־הוא "מבוט בתורה" שהיא חכמה, ובורא העולם, פרק כ"ג, בחציו השני: התאמה בין עשר ספירות וי"ג מדות, פרק כ"ה: ענין הדגלים, עיין פירוש התורה. בכלל, הספר הזה יש בו הרבה מקבילים לפירוש על התורה. וגם בהעתיקותיו הרבות מספר הבהיר הספר הזה מזכיר הוא את פירוש התורה. בספר זה הרמב"ן מזכיר בשם את רבי יצחק בן הראב"ד, רבי יוסף ברכי שמואל ורבי אלעזר מזורמישא — מה שאין כן בפירושו על התורה.

3. ד ר ש ה ל ה ר מ ב "ן ז"ל: גם כיסודות הקבלה שבדלשה זו נמצאים כמת מקבילים לפירוש התורה — עיין ביחוד עמוד קו"ג על ענין ח ד ג ל י מ.

י"ב. ר ב ו י צ ח ק ל ט י פ:

1. צ ר ו ר ה ט ו ר:

כרם המד ט' עמוד קנ"ד: הפרק הראשון: "בסוד שש שאלות ושש תשובות

הנשאלות בסודי אורים ותומים, ויחדיו יהיו תמים אל ה ט ב ע ת האחת, והם המכוונות בסוד שניסיעשר בתי השם הנכבד בן ארבע אותיות ובצורותיהן השונות ותקופותיהם הארבע, הנמשלות בטורי החושן, ובנקודותיהן... עמוד קנ"ה... פרק שני... וציור אמצעו בין שתי אפיסות קשה מאד... זולתי כשיעור (בשיעור?) השכל העליון המתואר בח פ ע הבורא יתברך, הוא המשער האמצע האמתי והמקימו בתכלית הקיום (עיין בסוף ספר רב פעלים)... והוא משל לעולם בדמיון הפשוט המסתתר, השוכן בה"א הידיעה, שכונה רוחנית, ו ה ו א ק ו ש ר ר מ א ח ד ע ו ל מ ה ט ב ע ב ע ו ל מ ה ש כ ל, חמש כנגד חמש, והיה המשכן אחד... עמוד קנ"ו... פרק שלישי (צירופי שמות)... ש א ו ש ע ר י מ ר א ש י כ מ : רמז לשני השערים, השמות המשוערים והמגבולים צורת העולם וצורת קומתו, תארם בשערים, ואמר: ו ה נ ש א ו פ ת ח י ע ו ל מ, אליהם רמזו רבותינו ז"ל. וכשנזכר השם האחד בן שתי האותיות, אמר: ז ה ש ע ר ל ה' : יסוד פתחיו עולם, אָב א ח ד ל כ ו ל מ... ואמר: כ ר ו ך ה ב א : רמז לשלש השמות המתוארים באָב א ח ד (עיין פרק י"א)... פרק רביעי... א ה י ה א ש ר א ה י ה : רמז אל השלשה שמות בשלשה אלפין, והמלות בכללן במספרן באותיותיהן ובתיבותיהן עולות א"ש ר"כ"ל... רמז אל א ש ל ו ה ט... עמוד קנ"ז... פרק חמישי: השער הגדול יתאר בעולם גדול כמו שהעירוהו, והאדם בעולם קטן לסבת שכליות לענינים טבעיים, ומקצתם הוא, כי כמו שההרגשים מגיעים צורת הדברים המתחדשים אל ההרגש הרוחני הכולל בלא זמן, לפי שהן מצואות כולן בו בבת מן הכחות הרוחניים המתפשטים בעולם, [כן] מגיעין אל השער הגדול כל הענינים המתחדשים בעולם בלא זמן, ולפי שהן ח ק ו ק י ן כ ד ע ת ו מ ק ד מ ב פ ע ל, וזה סוד: ה כ צ ע ק ת ה ה ב א ה א ל ו, והבן זה. ואמר החכם עליוהשלום: כֹּף עוֹף ה ש מוֹם יֹו ל י ך א ת ה קוֹל ו ב ע ל כ נ פוֹם י ג י ד ד ב ר, ודע וראה, לאיזה נמשל המשול בעוף השמים ובבעל כנפים, ומהו ה קוֹל, ומה דבר, ומה הוא המגיד, ולמנו מגיד, ואז תשכיל (עיין פרק ששי ותורת זעיר אפיון ותורת הקול באדרות)... עמוד קנ"ח... פרק שביעי... והצורה הששית, הקודמת לעולם, משכנה בשכל הזך, הפשוט בתכלית הפשימות (לטיף עדיין מחזיק באיגשמות במחיצת האצילות?) — עיין למעלה סוף פרק ד', אבל גם בסוף ספר רב פעלים, סתר פ' ובספר צורת העולם פרק ו'), מעידה אל הפנים, שאינן נראין (ארוך אפיון?) ואל ת ח פ ין הקודם המאחד... פרק שמיני: בית המקדש של מעלה: הראש, השוכן בתוכו, הוא המשפיע מציאות לשלשה שכלים נפרדים (כתר, חכמה, בינה?)... וזה האור הנרמז הוא המתואר ב י מ ו י ן ו ב א ש ד ת ל מ ו, אליו רמז החכם עליוהשלום: ו י מ ו י ן ו ת ח ב ק נ י, ובית המקדש של מטה מכוון כנגד של מעלה, כבוון ה ש מ א ל כנגד ה י מ ו י ן, וכנרמז בשני המתנות... ואמר החכם עליוהשלום: ש מ א ל ו ת ח ת ל ר א ש י, וכל זה נמשל באור ה ש מ ש ובנוגה ה י ר ח. והראש השוכן בבית המקדש של מעלה, המתואר בשר האלף, הוא המאציל מויו כבודו בבית [מקדש] של מטה, שפע מתואר בשכינת,

ועוד משפיע עליו טובו והשגחתו כאמצעות פעולות הכוכבים, כנרמז ב א ד מ ת ק ו ד ש ובמול ת א ו מ י ם , מצד היותם תמים, שבו ניתנה התורה, ו ב ג נ ת א ג ו ז . נפלא מאד... פרק תשיעי... ולא עוד, אלא שהחומר והצורה אין לאחד מהם מציאות בפני עצמו קודם ההרכבה, לא מתוך לשכל ולא בשכל, רק בהתחברם נתחדשה להם מציאות עצמית בפועל, מבלי מציאות סבות קודמות לו, [לא] בכח ולא בפועל, ואיראפשר להם מציאות מורכבת מבלי מרכיבי, שהוא חוץ מעצמם, לא מתוך לשכל ולא בשכל, רצוני לאמר: מניע החומר עד שיקבל הצורה, והתכונן בזה היטב, כי הוא עיקר גדול מפורש (עמוד קנ"ט) מעיקרי חידוש העולם ולהמצאת יש לא מיש ולמציאות פ ו ע ל ב ת פ י בלי ספק, כי אַז תצליח את דרכיך וְאז תשכיל" (עיון בסוף ספר רב פעלים).

## 2. צורת העולם:

בכלל: הספר הזה, כנראה, נכתב בסוף פעולתו הספרותית של לטיף, והוא מין סך-הכל של השקפתו הפילוסופית-הקבלית, הוא מגנה פילוסופים ומקובלים (בהקדמה ועוד; בפרק י"ד הוא אומר, שאפלטון היה מרגיש קצת בקבלה), ומרמז הוא, שישנם אתו סודות עמוקים לא שזפתם השגת אדם. צורת העולם, שהוא עוסק בה כספר זה, הוא צורת העולם התכונית והטבעית, אלא שהוא משתדל להתאים אל תוכה צורת העולם של הקבלה. בפילוסופיה שלו הוא תלוי הרבה במימוני, בתמונת העולם שלו ביחוד בסעדיה, ובענין צירופי אותיות ושמות ברבו יהודה הלוי והמקובלים שקדמוהו.

עמוד י'... פרק שש... „זה השכל העליון הנשגב, שרמונו עליו, מתפלש ב א ו ר ב ה י ר (עיון סוף פרק י'; פרק י"ב, פרק י"ג ופרק ט"ו) כמראה זוהר פשוט בתכלית הפשיות וזך בתכלית הזכות... וזה הסוד קדמוני, הנרמז אליו, הוא דרך משל כדמות הו מ ר פ ש ו ט בתכלית הפשיטות וחסוהו, וזך בתכלית הזוהר והזכות, והוא המתואר ב א ו ר פ נ י מ ל ד ... עמוד י"א... והוא שתארוהו קצת המושלים הקדמונים בט ל י ת ל ב נ ח ... ואולי ענין סוד זה השם המתואר גמיכן ב ח פ י א ל אצל הקדמונים התריפים לוטשו הענין ההיקשי, החוקרים אל ח פ י א מ צ ע י בין החומר והצורה ובין הישות הראשונה... והוא שתארוהו כתבי-הקודש ב ש ם ב ן ש ת ו א ו ת י ׁ ת ... עמוד י"ב... פרק שביעי... ואל שני שמות אלו (אתיה ויהוה) נתיחסו התורה והמצות, רמז אליהם דוד עליו-השלום: כ י ה ו א א א מ ר ו י ת י , וְאֶחָרֶיךָ: הוּא צוּהוּ וַיַּעֲמֹד; וְאָמַר: כִּי הוּא צוּהוּ וַנְּבַרְאֵנוּ: נְלוּהוּ אֵל הַיּוֹת סֵתֵר שְׁנַיִם הַשְּׁמוֹת סֵתֵר אֶחָד וְשֵׁם אֶחָד מֵאֵל, לְהַיּוֹתָם מֵאֲחָדִים וּמֵתַעֲמִיצֵם זֶה בּוֹהַ, כִּהֲתַעֲצֵם אוֹתוֹ חוֹמֵר בְּנִעְלָם הַנִּעְלָם בְּאוֹתוֹ צוּרָה הַנִּעְלָמָת, וּכְהֲתַעֲצֵם הַנְּקוּדָה בְּחוֹט הַסּוּבֵב וְהַסּוּבֵב בְּנִקּוּדָה, כְּנֵרְמֹז בְּאֵלֶּף וּבּוֹא"ו... עמוד י"ג... וכן צריך לעיון בסוד הכרובים ובשמותיהם וסוד ה ד ב ו ר ר ו ה ק ו ל מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרוּבִים... פרק שמיני... עמוד ט"ו... וזה האחד האמתי, רצוני לאמר הבורא ויתכרך... תארו הנביא עליו-השלום ב א ב א ח ד ל כ ו ל נ ו , וּסְמְכוּ ל א ל א ח ד ב ר א נ ו , וְכוּוֹן בּוֹהַ, לְהוֹרֹת, שֶׁאֵל אֶחָד מוֹרֵה עַל אֵל (אָב?)

אהד... ושלש השמות... נרמזין בשם בן ארבע על סדרם, ומציירים צורת העולם ותכונתם ושיעור קומתו ועשר ספירותיו איש על דגלו ותבניתו (עמוד ט"ז) לבית אבותם (עיון רמב"ן לפרשת דגלים) וסוד עשר מאמרות, שבהם נברא העולם, וסוד עשרת הדברים, הרמוזים אל סודי הסודות הנעלמים... פרק תשיעי: תדע ותשכול ממוצא דבר, כי משפע זה האור השכלי הקדמוני המקבל הצורה העליונה הקדמונית והמתאחד בה, שהם שני שמות נרדפים, רומזים על ענין אחד פשוט בתכלית הפשוטות, ומכרכתו ומזיו כבודו ומנוגה נגדו השפיע החפץ הקדמון, רצוני לאמר: חפץ הבורא יתברך, הנכרא הראשון, והוא השר הגדול הרם והנשא על כל נברא עולם, ומציאות זו נמצאת על צד ההשפעה והאצילות השכליות, לא על צד חיוב מציאות דבר מדבר, כי: אם חפץ בה המלך ונקרא ה' בשם, והוא המתואר גסיכין באש לוהט... ויהי לראש בבית המקדש של מעלה... ולהיותו נכנס גסיכין בין בתרי מלה זו, רצוני לאמר בראשית, נקרא: מלאך הברית... אפשר, שכווננו ביון המשומר לרמוז אל זה המחווק הספון... והוא מושפע מן השם הקדמון המתעצם והמתאחד בא"ש רוב"ל, שהוא שלחבת יהוה. וא"ש רוב"ל... עולה כמספר ראשון... עמוד י"ז... הוא המתואר גסיכין בצח וצדו... לפיכך צורתו של זה הנכרא ראשון, המיוחדת לו, הוא מתוארת לו גסיכין בפנים נסתרים (אריך אפ"ן?)... וזהו סוד גסיכין רומז אל מלת האדם... המתואר באדם שעל כסא... פרק עשירי... עמוד י"ה... ומה נפלא סוד מלה זו (שמש), שהוא רומז בו גסיכין אל צורת העולם ואל שיעור קומתו בסוד המלה עצמה, בסוד המאציל והנאצל, ובסוד ההערה אל שלשת חלקיו וארבע פנותיו, הכוללות עשר ספירותיו, חמש כנגד חמש... פרק י"א... עמוד כ"א... נלוח אל היות הל' בן סבת שאר הגוונים... רק סוד הגוונים המשתנים, הנמשלים והמתוארים כבוד ה', הוא נסתר ונעלם בתכלית ההעלמה (עיון תורת הגוונים בזוהר)... עמוד כ"ב... פרק י"ג... וגם הטל, הנמשל במקצת דבריהם, נמשך אחר פשוטו קצת המשך... והיועד סודו, ידע גסיכין סוד חומר הראשון ההיולי וסוד ראש עפרות תבל... עמוד כ"ג... נמצאת למד, ששרשו מציאות העולם והתחלתו הם מושכלים, לא מורגשים. והרתבת העיון בזה הוא כדמות צורה בצורות הנמשלות, שהשתלשלו, הנמשכת אחר החקירה העיונית מצד השילוש המטקן, והמשלים עצם כל אחד ואחד מהעצמים הנכראים על צורה זו, והוא החוט המשוששלא במהרה ינתק, והוא הקושר הקומוני מראשו ועד רגליו, ראש בעקב, והוא סוד מופלא ועיון עמוק בתכלית העומק (תורת עמודא דאמצעיתא בזהר)... פרק ט"ו... עמוד כ"ה (שמות השוים: לבוש, ירועה)... פרק ט"ז: השם הנכתב ולא נקרא הוא הנקרא בדבריהם מפורש, והוא הכולל היה והיה ויהיה, וכולל גסיכין השלשה שמות ועל סדרם, התותם, שבו נחתמים כל הצורות השכליות והטבעיות, וארבע אותיותיו כוללות עשר ספירות, שהם שיעור קומת העולם, ושאר העשרות

המתקנות והכוללות החשובות עד לאין תכלית... עמוד כ"ו... פרק י"ז (שמות השוים: ימין ושמאל — אש דת... וימינו תחב נ"י... זרועות עולם)... עמוד כ"ז... פרק י"ח (... ל"ב נתיבות)... עמוד כ"ח... פרק י"ט (הפנים הנסתריים)... עמוד כ"ט... פרק כ': ממה שתצטרך לדעת גסכון, הוא, כי מציאות הישר הנברא הראשון, הכוללת מציאות כל הנבראים, היא מתוארת במקצת הכתובים במלת עולם, לסוד נעלם: לפי שהוא צורת העולם וקיומו, באשר הוא עולם, כאמרו: וישבע בחי העולם (עיון סעדיה)... ולא לחנם נקרא האדם, הנברא בצלם אלהים, עולם קטן. ודע, כי עשר הספירות כלל עשר מעלות, שהם בנוי העולם וצורתו ושיעור קומתו. ומכלל עשר המעלות הנזכרות הם השלש צורות העליונות, המתוארות באש, רוח ומים... (תמונה תכנית קבלית מורכבת באופן שאינו ברור כל-צרכו)... עמוד ל' — ל"א, פרק כ"א (כבוד = כ"ב אותיות; ו"ד = ו' = עשר ספירות = ל"ב נתיבות)... פרק כ"ד... עמוד ל"ז... שני שמות הקדושים, המתוארים באהיה ובשם הנכתב ולא נקרא, גם הם מתייחדים אל החומר ואל הצורה הקדמנים הנצחיים, המתוארים בטבעת, ויחסם אל השם המאחד הוא כיוחס הטבעת אל האצבע, והם המתארים התורה והמצוה, כתובים באצבע אלהים... פרק כ"ו... עמוד מ' (תורת הגוונים)... רק נקודת העולם האמצעי, המתואר בכסא, היא נמשלת בצורה הקושרת והמאחדת עולם הטבע בעולם השכל..."

### 3. אגרת ה' שו"ב:

התשובות הן על ענינים שונים: פילוסופיים, דרשניים, טבעיים ועוד. רק תשובה ל"ה עוסקת בעניני קבלה, וחשובה היא מאד, מפני שיש בה רמז לתורת השערות שבאדרות. וגם בתשובה כ"ט יש רמז לעניני קבלה. בספר זה למיף אינו מוכיר שאר ספריו, כדרכו בשאר ספריו, ואפשר שספרו זה הוא ראשית פרוי הספרותי (עיון בראש ספר גנוי המלך בנוגע לספר שער השמים), אלא שלפעמים נראה, שהוא משתמש כאן בדברים, שכבר עסק בהם באריכות במקומות אחרים. וגם תשובה ל"ה, העיקרית לעניננו פה, מזכרת היא את השקפותיו בספר צורת-העולם. כ"ט: „שאלה הודיענו, למה אמרו: דברים שכתב אי אתה רשאי לאומרם על-פה, ודברים שבעל-פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב, אלא מקרא אשכחן ודרשו: עת לעשות לה'?"

תשובה: „דע, שכבר הושאלתי על שאלה זו זה ימי רבי'ם. היתה תשובתי: כבר ידעת, שהתורה נמשלה לעין (צריך לחיות: לעץ), על דרך הסוד, שהוא עץ החיים, שכל מימי בראשית מתפלגין מתחתיו, והמים רומזים לצורות הנפרדים, כאמרו: והמים אש רמז על השמים, ורצוני ב"כ, כל מימי בראשית", שכל הצורות המצואות נכללים תחתיו. והוא עץ החיים הנצחיים, העומד בתוך הגן העליון, ואין לך דבר מלמטה, שאין לו כח מלמעלה. ופירות העץ הם המדע העיוני והשכל האנושי, הממתיקים סודות החכמה כמים המתפלגים תחתיו, המתקנים אותם, שיונקו כד' מזונן, עד שיתיפו בגודלן". לעולם הספירות בציור „האילן" יש זכר גם בספרי הקבלה הקודמים



לא יראו, ויעיר לדבר בסודות עמוקים ודברים עתיקים... השער השלישי... פרק ב' יעיר על בריאות עולם ב ח פ י פ ש ו ט, שיוחסו אותו הכתובים לדברי רוחני, וירמוזו קצת רמז מסוד השם הפשוט הרוחני וסוד השם הגשמי בן ארבע אותיות וסוד השפעת המצואים הרוחניים והגשמיים מהם... פרק ג' ידבר בסוד עניני השם הנכבד (צריך להיות: הנכתב) ולא נקרא, ובסוד אהיה אשר אהיה ובעניני הסודות הנעלמים הנלוים עליהם" (עיון ספר צורת העולם). פרקי השער הרביעי של הספר לפי תכנון שם עמודים פ"ה — פ"ו) עוסקים המה בטעמי מצוות. הסקירה ההיסטורית בהקדמה שניה (עמודים צ' — צ"ז) לקוחה היא ברוב בנינה מדבריהם של הלוי ורמיוני, אלא שהוא מוסיף את הקבלה (בלשונם של רבי יהודה הלוי והרמב"ם: הנבואה) בבחינת אחד מקורות המדע במשך ההתפתחות הרוחנית (ההקדמות נמצאות גם בתלויץ י"ב בהשמטת תוכן הענינים).

פרק א' (כרם חמד ד')... עמוד ח' (למטה): "... וכוננת הפרק לבאר, כי כל אלה הענינים, הנראה מפשוטן, שהם סותרין אפילו אבן אחת מזה היסוד, רצוני לאמר חידוש העולם, שנברא ב ח פ י פ ש ו ט, שאנו צריכים להוציאם מפשוטן, ולהאמין שהם משל, ויש להם סוד נעלם, והוא גלוי למתבונן ומעיון בהן עיון דק... (עמוד 9)... כמגלים טפח ומכסים אמה, כי הוא סוד עמוק דק מאוד" (עיון בסוף ספר רב פעלים — הדברים האחרונים האלה מוסיפים חזק להתחלפת, שספר שער השמים הוא מליף ולא מרבי אברהם אבן-עזרא, המאמין בקדמות החומר).

פרק ב' מן השער השלישי (השחר ב' עמודים קל"ב — קל"ה): "... אמנם כשיוחס לזה המלאך, הנברא מן הדבור הפשוט, הפעל הגשמי, רצוני לאמר מציאות העולם הגשמי, אל השפעת נוגה ואצילות עליו, או על חלק ממנו, או השפעת שכל בעל גשם, שתהיה בו הכנה מקבלת שפע השכל, ושתהיה פעולתו במ דבור בלבד, אי-אפשר לאותו הדבור מבלי שום יחס גשמי, והוא המתואר בקול... וזהו סוד גדול, ורצוני בקריאה הוא קריאה בשם הגשמי הנכבד, בו ד' אותיות, שהשם הפשוט הרוחני, המתואר בדבור הא', שוכן בתוכו..." (הדברים האלה חשובים הם מאד בבחינת מקור תורת נקודה סתימא — עיון סוף ספר רב פעלים — ותורת הקול בזוהר); עיון פרק ג': "... והודיעו, שהשם של יו"ד ה"א וא"י ה"א... יש בו קצת הודאה אל מציאות זולתו... שבו נברא העולם בכללו על צד הנעלם..."

5. רב פעלים (לפי סימנים):

ד' (סוף): והמבין סוד: כי עוף השמים יוליד את הקול ובעל כנפים יגיד דבר, ובין זה (כלומר, ערכו הגדול של האויר בחלי נגע, עין-הרע וכדומה) — עיון בצרור המור ובשער השמים ובתורת הקול שבוהר)... ז': שורש מציאות הים ועיקר היותו היא כתר עליון, תורני, תלוי באילן גבוה, נעלם מעיני כל בעלי המחקר העיוני... ט': כל השמות והפעלים והפועלים והכלים מושאלים אצלנו, ולא אצלו יתברך. וכל זה סודה סוף לא, סובל רוב סתרי התורה והנביאות (תורת שמו

ח ש ו י ם ) ... י"ד: סוד הדפוס העליון והתחתון הוא גם-כן מטה, שאין הפה יכול לדבר, ואין האוזן יכולה לשמוע. ורומזים קצת רמז סתום: בצלמנו ובדמותנו, ובדמותו כצלמו, והדומה לזה אינו זה, ואמרו ז"ל: בדפוס העשוי לו, ט"ו: המסתכל במים התחתונים, רואה בהרגשו ובדמיונו עולם הפוך: עליונים למטה ותחתונים למעלה, והמסתכל בשכלו במים העליונים, יראה צורת העולם על דרך האמת (תורת אדם קדמון וצורת העולם — עיין בספר צורת העולם).. כ"ט: כבר נמצאו המחוייב והנמנע והאפשר בנושא אחד ובעתה אחת, ואתה דע לך (עיין בסוף הספר).. נ': גנת אגוז רומזת אל גנה מיוחדת, וכן נאמר: דודי ירד לגנו, באתי לגני... נ"ט: ... וגם השילוש משתלשל מן הראש הנעלם עד סוף העולם (תורת השילוש בווהר)... פ' — פ"ו: הסתרים העליונים התורניים, שלא הרגישו בהם הפילוסופים כלל ולא כל בעל מחקר העיוני, ולא קצת חכמי תורתנו, ולא ידעו מקומם איה, הם המטה לכל הפחות. פ"א: הראשון מהם הוא תיחוד השלם המוחלט, המושג מצד השם השלם המלא בין עשר אותיות (כלומר: יו"ד ח"א וא"ו ה"א) ומצד שני האלפין הקדמונים המתאחדים בהאלף המאחד (עיין בספר צורת עולם פ"ו)... ועיקר התיחוד: והוא באחדו מי ישו בנה, ועמוק עמוק ומוימצאנה, ומויכמותה מורה (הכוונה להשילוש: חכמה ובינה מתאחדות בכתר עליון — תורת הזיווג בארבעת הראשים שלנו). פ"ב: הסתרים שני הוא התקשר חידוש העולם עם קדמו, והוא פלא והוא גם-כן מכת הנמנע אצל מי שלא יבין סודו בקבוץ שני הפכים בנושא אחד וברגע אחד. אָמנם: עץ היום הוא למחזיקים בו, חכמת אלהים בקרבו, וימיו באלפיו יבקר ולתדשיו יבכר, ואמר דוד המלך עליוהשלום: תתן להם ילקוטיון, תסתיר פניך יבהלון, תשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה: לתוספת ביאור מאמר הנביא עליוהשלום: והארץ כבגד יבלה ויוצביה כמו כן ימותון; ואמר: משומי עם עולם, וכן: מני שום אדם עליו ארץ, ונאמר: למן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ, ואמר: ואדם אין לעבוד את האדמה. והתבונן בזה היטב, ודברו שני (?) חכמים ידועים ובנתח נשמעים, ואין מוסרין אותם אלא לצנועין (תורת נקודה סתימא בקשר את תורת השמטות — עיין במערכת, בספר התמונה ובווהר). פ"ג: הסתרים של: שוי היא צורת הנביא (הנבואה?), וסוד: במראה אליו אתודע, וסוד: אם יהיה נביאכם, וסוד: פה אל פה אדבר בו. ולא יתעצם בזה כויאם נביא ותוזה: אשר מתזה שדי יתזה... פ"ד: הסתרים הרביעי היא צורת הארץ והימים... פ"ה: וסוד מלת שמש והתהפכה בשות... ואמר: מן העולם ועד העולם, ואמר הנביא: צור עולם (הסתרים ג' וד': תורת אדם

קדמון בקשר את תורת השממות). פ"ו: ה ס ת ר ה ת מ י ש י בהתקשר רוב פשטי התורה, הנראים בתחילת המחשבה כסותרים העיון השכלי המופתוי. והדבר אינו כן, אלא שהם נקשרים בעיון האמתי האלקית קשר חזק ואמין, בענין שנשתלק כל הספק מעיקרו, וגם כל אחד ואחד על מקומו. יבוא בשלום (סימבוליסמוס ושמות השוים). ו ת מ ש ת ס ת ר י ם אלו לא ניתנו לדרוש בהם אלא ביחוד (ביחיד?) פת אל פה, והוא שיהיה חכם ומבין מדעתו ושקדם לו העיון השכלי האמתי הנעלם בסתרי התורה והנביאות ובצורות העולם (הכל לפי ההלכה של מ ע ש ה מ ר כ ב ה , שהיא הקבלה, במשנה חגיגה פרק ב', מ"א: אין דורשין וכו').

6. ג נ ז י ה מ ל ד :

בכלל: החלק הראשון של הספר היא השקפה פילוסופית, כמעט שיטתית, מיוסדה על גבירול ומימוני, מוצעת מתוך הרעיון המרכזי של א ח ד ו ת ש כ ל מ ש כ י ל ו מ ו ש כ ל (מורה נבוכים חלק א', פרק ס"ח). החלק האחרון אופי דרשיופילוסופי לו. בחלק הראשון הרמזים לסודות (הקבלה) יותר מפורשים הם מבחלק האחרון, שהוא לפי פרשיות התורה (מפרשת ל"ג ואילך לפי פרשיות שמות — דברים):

פרק ה': מפתח לידיעת סוד צורת המציאות על דרך האמת... יצא מכלל זה, שהנברא הראשון נברא ב ח פ י פ ש ו ט כולל, בלא שום אמצעות נברא אחר... ומזה הנברא ראשון השתלשל הכל על דרך שפע ואצילות, השתלשלות דבר מדבר, ונמצא עצמו כאילו הוא עצם העולם בכללו, כדמיון איש אחד... ובאמצעות השכלים הנפרדים, הקרובים אל הנברא הראשון, הושפע דמות כ ס א , המושג ממעל לרקיע, ושחיוב מציאותו מצוי בשכל, והוא סוד ש מ ו ש מ י ק ד ם וסוד ה מ י ם העליונים וסוד ה פ ר ו כ ת , שהעיר עליה רבו אליעזר הגדול (עיון זוהר), וסוד א ס פ ק ל ר י א ה מ א י ר ה , וסוד כ ס א ה כ ב ו ד... והתבונן בו היטב, כי הוא סוד מהסודות הגנוזים בע ש ר ס פ י ר ו ת , בע ש ר מ א מ ר ו ת , שבהן נברא העולם... וכל זה סוד עמוק, נמשל ב נ ק ו ד ת העליונה ובקוים ובשטת ובגוף ובאספקלריא המאירה מעצמה ובדפוס העליון המצוי בשכל החותם הצורות כאין תכלית ובלא זמן, והמבין הזך השלם יבין. ועוד אוסיף להעיר אל קצתם הערת קרובה אל הביאור ומאמרי (במאמרי?) זה בע"ה, וה ס ר א ו ת ו ה ג ו ו נ י ן הממשלים ממציאין להם שורש עליוני קצת המדעות, כנרמז בדו"ד י צ ח ו א ד ו ם (שמות השוים ותורת הגוונים — עיון פרק ה').

פרק י"ז... „וכבר הקדמתי לפרסם זה בתחילת חברי הקודם (הקדמת שער השניים)... ואומר: כי סוד העו בר ב י ן ה ב ת ר י ם , הנרמז במלת ב ר א ש י ת , הוא כדמיון סוג עליון, כולל כל הנבראים השכליים [ו] הטבעיים... (מקור הדברים האלה הם בספרו של י ד י ד ה „מו הוא יורשם של הענינים האלהיים)... פרק כ"ג... ושתפם בכ ת נ ו ת ע ו ר , שהוא ש ע ר ה ר ג ל י ם ; ובמה שקלקלו, בו נתקנו, לא ב ז ק ן ה ע ל י ו ן . וזה לסבה האלהית מופלאה, נעלמת, חידושה על לוח הטבע, ואין מבין. שאר עניניו אדם וחיה

והנחש ושיתוף שמותיהן, בכלל הענינים הנסתרים, הנרמזים בהם, כבר העירות אליהם בחיבורי הידוע (שער השמים; כנראה, יש כאן רמז לתורת די ק נ א ק ד י ש א באדרות)... פרק כ"ה... ויש כן מקדם לגן עדן את ה כ ר ו ב י ם : הודה (הורה?), שכבר השכין גדולים וטובים ממנו, והם המלאכים. וזה סוד מופלג, כולל סדר עבודת בית המקדש שלמעלה, המכוון והמשתלשל כנגד שלמטה... פרק כ"ו... וישם ה' לקיון אות, זהו השם, כאמרם ז"ל: כתב לו אות משמו על מצחו. ומה מאד היטיבו לראות, כי מציאות השם במספר הקפותיו (צירופיו — פרמוטאטיות) הנרמזות שומרות ההויה וההפסד מרת חזמן, כמו שרמזתי בחיבורי הקודם הכולל... פרק כ"ח... והוא סוד אלהי... סוד אות הברית, הנמשלת במראה הקשת, שאל בנמשל: כמראה הנוגה, ויגדך, ויש לה סוד גמין בצורותיה וביגוניה (תורת העטרות והגוונים); ונאמן רות יכסה דבר... פרק ל"... אָמֵנָם: ויקרא מלאך ה' אל הגרמן השמים, יראה לי, שהוא קול נברא פושט באויר, המתאָר בשמים... ומן הענין הזה אצלי: וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח הָרוּחַ; שהקול הנברא היה פושט באויר, וזהו אמרו: לרוח היום (תורת הקול)... פרק ל"א... והמבין סוד גנת אגוז, שאליה היתה סוגת הירידה, יריח מרחוק סוד רוחני וירגיש סתר טבעי, הנלוח אליו. זלזה כיון מאמרם ז"ל: בית המקדש שלמעלה מכון כנגד שלמטה, וזהו סוד: ה ר צ י ו ן י ר כ ת י צ י פ ו ן... פרק ל"ב, בפרשת תולדות יצחק: סוד עניני יעקב ועשו, והענין המכוון בגורת שמותיהן, וסוד: וידו אוהזת בעקב עשו כבר העירותי אליהן במקומן. והן סודות מנכאים עתידות סתומות, שכבר הוציאו זמניהם הקצובים מקצתן לידי מעשה, וכן בפרשת וישלח יעקב סוד: ויאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ, וכן: ויגע בבֶּקֶר ירכו, כבר הרחכתי המאמר בהם גמין במקומן... פרק ל"ג... מכלל הסודות, הנרמזים בזה השם (אהי"ת), הוא, שהוא רמזו אל מצוי ראשון יתברך ואל קדמותו ואל אֲחֻדוֹתוֹ ואל מציאות הנברא הראשון, עם היותו כולל כל הנבראים במציאותו לאֵלֶּךָ דוֹר ואל ל"ב נתיבות חכמה, המתאָרות בנתיבות אלה, המושפעות בלב מל"ב צורות שכליות אלהיות, הנרמזות בפרשת מעשה בראשית, ושכוללת אותן מלת כבוד (עיון למעלה), ומתם ובהם נמצא הכל, ואין מבין... ואחר שלח הקדוש־ברוך־הוא סוד אהי"ה, נתלה בעתיד, הסועו (למשה) לזה השם, הנכתב ולא נקרא, והודיעו, כי בהנחת זה השם נבראו אבות הראשונים (האבות הן הן המרכבה)... פרק ל"ד... והדמיון (בתלום) יריח אותן (המאורעות העתידים) מרחוק, כמשפט קצת הדמיונים שבבעלי חיים, ומסתכל בהם על־ידי משלים קרובים או רחוקים, וזהו סוד אמרו: כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹלִיךְ אֶת הַקּוֹל וְיִבְעַל כְּנָפָיִם יְגִיד דְּבַר, ואינו יכול לפרש, כִּי תתום הוא (תורת הקול)... פרק ל"ה... ה' נסוי: הוא סוד גדול, אינו יכול לפרשו, רק אמסור ממנו ראשו פרקים, כמגלה אצבע ומכסה טפחים, ואומר, כי חנם הוא הדגל, שתונים המחנות

סביבו, וכולם פונים אליו בשוה, יסעו בנסעו ויחנו בחנותו, ואליו רמוז דוד עליו השלום באמרו: ו ב ש ם א ל ה י נ ו נ ד ג ו ל, והחכם בנו עליו השלום, כשתארו ב צ ת ו א ד ו ם... ועוד אוסיף להעיר על סתרי עשרת הדברים במקום המיוחד אשר הכינותו בעזרת השם יתברך, ואכלול במ סוד ע ש ר ם פ ו ר ו ת, הכולל מעשה בראשית ומעשה מרכבה, על-פיו הסדר הנשגב, שהעיר עליו יחזקאל הנביא עליו השלום (תורת אדם קדמון וצורת העולם — עיין רמב"ן פרשת דגלים)... פרק ל"ו: בפרשת ויקחו לי תרומה: סוד שנים כרובים והדבור הנפלא מבין שניהם מופלא ומכוסה, והמבין סוד כ נ ו י ה ש ם וסוד ה פ נ י ם ו א ת ו ר, אפס קצהו יראת. והתורה ע י ץ ה י ם, והוא בתוך ה ג ן (גנת אגוז), והכפורת על לבו, והכרובים פורשי כנפים סוככים בכנפיהם על הכפורת. וכבר הקדמתו הערה לזה: צורת המנורה, שעשה משה עליו השלום, וצורת המנורה, שראה זכריה עליו השלום במראה הנבואה, ושבעה נרותיה, וסוד הגולה והזותים והשמן, וסוד כל הנמשל בהם כבר ביארתי בספרי הידוע (שער השמים?), והוספתי לו הערה במה שקדם בזה המאמר. אָמנם: י ע ר ו ך א ו ת ו א ה ר ן ו ב נ י ו, וכן: ב ה ע ל ו ת ך א ת ה נ ר ו ת, פשטם ידוע. והכוונת הענין הפנימי, הנרמז בהם, תלוי בא י ל ן גבוה, וסוד ה כ ה ן ה ג ד ו ל כבר העירונו חכמינו ז"ל אליו, והוא המדליק הנרות והמתאר [א]ת הצורות העליונות, השכליות והגשמיות, על דרך הסוד הנרמז במה שקדם. ומעם מנורה ב ד ר ו ם: לנטיית השמש והירח נגדו, רצוני לאמר, אל הימין, וזה סתר עליון. ושלחן ב צ פ ו ן: רומז אל התמדת הישוב בו, שהוא לצד צפון. והנה השלחן ולתם הפנים הכרחיים לתשלום בנין המציאות והתמדת הישוב. וזה אמרו: ל פ נ י ת מ י ך, ענינו: שמפתחו לא נמסר לשלית, והבן זה. וענין פ נ י ם: רומז לרוב מיני מזונות, כאמרם: שבעים פנים, וסוד פ ר ו כ ת ה מ ס ך כבר העירוני אליו בסוד המבדיל בין הקודש ובין הקודש הקדשים. אָמנם תיקון האפוד והחושן והתקשרם זה בזה, ל ב ל י ז ת ה ת ו ש ן מ ע ל ת א פ ו ד: הוא סוד עליון מופלא, רומז אל סוד ה פ נ י ם ואל סוד א ת ו ר. וכשתי אַבני האפוד, שהם אַבני הזכרון, וי"ב אַבני החושן סוד סתום, כבר העירוני אליו במה שקדם בפרק מפרקי זה המאמר, בסוד השם הנכתב ולא נקרא (בדבר סוד פנים יאחור עיון גם פרק ל"ז באמצע). פרק ל"ז... דע כי השם הפשוט, המצויר בשכל לבד, הוא המיוחד לבורא יתברך, והוא המתעצם ב ה פ ף, שאינו דבר חוץ מעצמו, והוא תרמוזו ב ד מ ה ד ק ה. והשם השני (שבו"ג מדות), הרשום באותיות הדבור, המעיר אל מציאות הפשוט, הושאל על ח כ ב ו ד בקצת המקומות, מצד היות מלך הכבוד פועל באמצעות הכבוד. וזה השם השני המתואר ב ק ו ל ז ב ק ו ר א, כאמרו: ו ק ר א ז ה א ל ז ה, אלא שהקול הוא קודם לקרואה, כקדימת פנים לאחור, כאמרו: ק ו ל א ו מ ר ק ר א. והתכוון בזה היטב... הנה אָנכי כורת ברית: הוא מאמר העו בר ב י ן ה ב ת ר י ם ה ר א ש ו נ י ם (עיין למעלה), וסתרי התורה והנבואות יתנו עדיהן ויצדקו (הדברים האלה הם א מ צ ע י ם בדרך ההתפתחות מתורת הקול

והכבוד של סעדוה לתורת הקול ותורת פנים ואחר בקשר את דרשת שני השמית של י"ג מדות ביחס לאריך אפיון וזעיר אפיון ב א ד ר ו ת) ... פרק ל"ט (אחרי אריכות דברים בענין ראית פנים ואחר והבטת תמונת ה'): והדקדוק באלה הענינים האלהים הנעלמים והחפוש אחר המלות הסובלות כוונותיהן הפנימיות (תורת שמות השונים) הוא מראה, שאין הפת יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע, ומבקשי ה' יבינו כל. ... פרק מ"ב (אחרי שדבר בפרק מ"א על „שלשה מיני השגות, והן השגה עיונית והשגה נבואית והשגה נעלמת עד יבוא ויורה צדק", הוא סוקר בפרק מ"ב (על־פי איוב ל"ח — ל"ט) רשימה של כל הסודות): ... ה י ד ע ת ה ו ק ו ת ש מ י מ ו ס ו ד ש מ י ה ש מ י מ ו ה ב ד ל ת ב י ן מ י מ ל מ י מ ; ו א מ פ נ י ת ל מ ע ל ח ב ס ע פ י מ ב ח ז ו ו נ ו ת ל י ל ה ; מ ו ו מ י ה ע ו ל י מ , ו מ ו ו מ י ה י ו ר ד י מ ב מ ד ר ג ו ת ה ס ו ל מ ; ו מ ו ה ו א ז ה ו א י ז ה ה ו א א ב ל כ ו ל מ ; ה ש מ ת ל כ ך א ל ה א ח ו ר י מ , מ א ח ר ש ה פ נ י מ נ ס ת ר י מ ; ה נ ת ת ב כ ל ש ע ר י ך ש ו פ ט י מ ו ש ו ט ר י מ , ו נ ש א ת א ת מ ס פ ר ש מ ו ת מ ; ו א מ ה פ ת כ ל ת כ א ס פ ק ל ר י א , ה מ א י ר ה מ ע ע מ א , ו ה כ נ ת ד ר כ ה ו י ד ע ת א ת מ ק ו מ א ; ה ב א ת א ל ת א ה ר ז י מ , א ש ר ש מ ע ל י ו נ י ה נ פ ש ו ת ג נ ו ז י מ ; ו א מ י ד נ י ת צ ו ר ו ת ה ע ו ל מ כ ל ל י ו ו ח ל ק י ו ו ת נ א י ו ו ח ו ק י ו , ו א מ נ ט י ת ע ל י ה ק ו ; ה ב א ת ב א ש ו ב מ י מ ; א מ ד ב ר ב ך ה ר ו ח , ה מ כ ר י ע ב י נ י ת מ ; ו א מ ע ש י ת ל ך א פ ר י ו ן , ו י ש ב ת ב ס ת ר ע ל י ו ן ; ה ת כ י ן נ ת י ב ו ת י ב י ת ו ; ו א מ ה י א ך ב מ ס ו ר ת ב ר י ת ו ; ו א י ז ה ד ר ך י ש כ ו ן א ו ר , ו ב א י ז ה ד ר ך י ח ל ק ה א ו ר ; ו א מ ב א ת ב ת ו ך ה כ א י מ א ל ח ד ר י ה ר ו א י מ ו א ל ת כ ו נ ת ה נ ר א י מ ; ו א מ ש מ ת ל כ ך א ל ה ע ל י ו נ י מ , ה מ ש ר ת י מ ל פ נ י ו ל פ נ י מ ; ה ב א ת כ ס ו ד ה ק ו ר א ו ה נ ק ר א י מ ו ב ס ו ד ש נ י ה ש מ ו ת ה נ ש ג ב י מ ו ה נ ו ר א י מ , ה ר מ י מ ו ה נ ש א י מ ; ה ר א י ת א ת כ כ ו ד מ ו א ת א ו ת ו ת מ א י ש ע ל מ ח נ ת ו א י ש ע ל ד ג ל ו ל צ ב א ו ת מ ; ו כ ל ל ד ו ר ש י ר ש ו מ ו ת : ה ד ר ש ת ש ו מ ר ו ש מ כ ס ו ד ה נ ק ו ד ה ו ה ק ו ו ה ש מ ת ו ה ג ש מ ; ה י ס ו פ ר ל ך ע ש ר ס פ י ר ו ת , א ש ר ה כ י נ ו מ ע ש ר מ א מ ר ו ת , ג ד ו ל ש מ ו ל ה מ י ע ע ב ו ר נ ו ה ו ע ל פ ו ה ד ב ר א ש ר י ג י ד ו ל ך מ ן ה מ ק ו מ ה ו א ; ו א מ ה ג י ד ו ל ך ת ע ל ו מ ו ת ח כ מ א ב מ ה ל ך ה ל כ נ א ב ח י ד ו ש ע מ ח ד ב ק א ש נ י ת ע מ ח מ מ ; ו י ש א ת ך י ו ד ע ע ד מ א , ו א מ ל ב י ת א ב י ך נ כ ס ו ך נ כ ס פ ת , ו א ל ג נ ת א ג ז ו י ר ד ת ; ה ב א ת ע ד נ כ ב י י מ ת ע ל ו מ א , ה נ מ ש ל ת כ ש י ע ו ר ק ו מ א ; ו א מ מ צ א ת ב ר ו ב ה י מ י מ ס ו ד א ו ר י מ ו ת ו מ י מ ב א מ ת ו ב ת מ י מ ; ו א מ ר ו ח ס פ ר ו ס פ ר ו ס פ ר ע ל פ נ י ך ע ב ר , ו ה ב נ ת ד ב ר מ ת ו ך ד ב ר — ה ' א ל ה י ך ע מ ך ל א ח ס ר ת ד ב ר . . . " ח ס פ ר „ג נ ו י ה מ ל ך " ש ל ל ט י ך ה ו א ה ס מ ל ה י ו ת ר ק ר ו ב ל ה ז ו ה ר ב צ ו ר ת ו ה ס פ ר ו ת י ת . ג מ פ י ר ו ש ה ת ו ר ה ש ל ה ר מ כ " ן ש מ ש ס מ ל ל מ ד ר ש ה ז ו ה ר ב מ ד א י ד ו ע א : פ י ר ו ש ה ת ו ר ה מ ל א ע נ י נ י מ פ י ל ו ס ו פ י מ ו ו ד ר ש נ י י מ כ ל ל י מ מ ג ו ו ן ב ב י א ו ר י מ ע ל פ י ס ו ד ו ת ה ק ב ל א . א ל א ש כ ע ו ד ש פ י ר ו ש ח ר מ כ " ן ע ו ס ק ע ד י ו ן ה ר כ ה כ פ ש ט י ה כ ת ו ב י מ ו ג מ ל א ה י ה י כ ו ל ל ש מ ש ס מ ל א ל א ל מ ד ר ש ה ז ו ה ר ב ל כ ד , ה ס פ ר ג נ ו י ה מ ל ך ק ר ו ב ה ו א ל ז ו ה ר ב ע נ י נ י מ א ל א : א י נ ו ע ו ס ק ב ב י א ו ר פ ש ט י ה כ ת ו ב י מ , ה י ח ס ה ש י ע ו ר י ש ב י ן ה ע נ י נ י מ ש א י נ מ ק ב ל י מ ל ס ו ד ו ת ה ק ב ל א ה ו א כ מ ע ט ז ה ע צ מ ו ש כ ז ו ה ר ( א ל א ש כ ז ו ה ר ה ע נ י נ י מ ה פ י ל ו ס ו פ י מ ק ב ל ו

צורה יותר דרשנית מבספר גנזי המלך — כי על כן לטיף הוא מקובל (עיוני). והעיקר הוא, שבספר גנזי המלך קרוב הוא לזוהר בזה, שהוא מתחלק לחלק שו"ת, מקובל לספרים המקוריים שבזוהר, ולא מדרש הספרים המקוריים היותר חשובים שבזוהר, כגון ספרא לצניעותא והאדרת, מיוחדים הם כמעט כולם לעניני הקבלה, בעוד שחלק הראשון של ספר גנזי המלך מקובל הוא בזה לשאר הספרים המקוריים שבזוהר, כגון מדרש הנעלם ורעיא מהימנא, שברובם עוסקים בשאלות ודרשות שאינן מיוחדות לקבלה).

ד. פירוש מגילת קהלת:

גם הספר הזה נכתב אחרי ספר שער השמים (עיון הקדמה יסוד ד'). והשכיל לטיף גם בספר זה, שהוא פירוש על ספר קהלת, לסדר את הרעיונות שמצא בספר זה באופן שיש בו, שהציע במסגרת של שני עשר יסודות בהקדמה טרם שנכנס לפירוש, המצמת את היסודות שהניח. דברי הספר בכלל פילוסופיים הם, והוא מעתיק את דברי מימוני (א', י"ג; ל', א') ושמואל אבן תכון (ו', ו'). אלא שבמקומות אחדים הוא מרמז אל סודות הקבלה: ז', כ"ו: סוד הזיווג; י"א, ב': חכמה שמינית, כנראה, היא הקבלה; י"ב, ו': בקש קהלת למצוא דברי חפץ, למצוא ענין הדברים, המביאים לאמונת החפץ, רצוני לאמר, שנברא העולם בחפץ, לא כדברי היונים, האומרים בקדמות העולם, על דרך חיוב דבר מדבר... כי בבקשו דברי חפץ, מצא דברי חכמת הקבלה".

הספר הזה, כנראה, נכתב קודם לספר „גנזי המלך“, שעשת לתורה מה שעשת הפירוש הזה למגילת קהלת, אלא שבספר גנזי המלך נכנס יותר לפרטי הענינים בפילוסופיה בכלל והרחיב את הרמזים לקבלה במדה מרובה.

י"ג. פירוש ספר יצירה להראב"ד:

הקדמה ד"ב, א'. ... ולכן אמרו על החומר ההוא (ההיולי של הפילוסופים), שאינו לא ככת ולא בפועל, אך הוא ממוצע במציאותו בין מה שככת ובין מה שבפועל, והוא התחלת וראשית כל הנמצאים, וכל הנמצאים, מכתר עליון ולמטה, לא נמצאו כולם אלא מאמתת מציאותו... ונקרא בלשון הנביאים גולם, שנאמר: גלמי ראועיוני ד, פירוש גולם: חכמה, היו"ד (של שם המפורש), כי הוא כעין גולם מבלי צורה, אך הוא מוכן לקבל כל הצורות (תורת נקודה סתימא; עיון ס', עמוד ב'; י"ה, עמוד ב'; י"ו, עמוד א'; ל"ו, עמוד ב'; מ"ב, עמוד ב' 1, נ', עמוד ב')... היו ו' שמות, שפעלו בששת ימי בראשית, פירוש: כל אחד מאלו השמות (הספירות, מן הבינה ולמטה) פעל מלאכה ליום אחד (תורת השמות; עיון י"ו — י"ח).

ב', עמוד ב'. ... וטרם שאתחיל לפתוח בפירוש משניות (של ספר יצירה) אלו, אתחיל לפרש מענה אחד מספר איוב (פרק ל"ח) ובו יתבאר מבוססנו, רצוני לאמר, שלשים ושתיים נתיבות וסוד היצירה וסוד המשים שערי בינת, כולם יתבארו כמנינים ובמנינים (במנינים ובנינים?)... ואלו הן: א'. אופה היות

ביסודי ארץ... נ'. התלביש צוארו רעמת... (עיון החקוי של איוב ל"ח — ל"ט בגנזי המלך של למיף).

בפירוש ל"ב נתיבות אלו, הכוללים את שלשת העולמות, השכלי, המורגש והמוטבע, הפירוש הזה מציע יסודות הקבלה באופן שוטתי, ואחר־כך הוא מקיים את דבריו בפירושו לספר יצירה. גם ספר זה, איפוא, שמש סמל להזוהר בצורתו הספרותית, ולא עוד, אלא שאפשר הדבר, שיחס ישיבת הראב"ד להזוהר עולה הוא על זה של סמל ספרותי. מושיבה זו יצאו פירוש לספר בראשית ופירוש לספר היכלות (עיון נ"ד, עמוד ב' ונ"ח, עמוד ב'), וקרובה היא ההשערה טאד, שפירוש לספר בראשית נכנס במדרש הזוהר, ושפירוש לספר היכלות נכנס לאותם חלקי הזוהר, שאֵנו מוצאים בהם תיאורים מפורטים של ההיכלות. ביחוד אפשר לשער, שאותם חלקי הזוהר, שהיסוד הפילוסופי שבהם מרובה, באים הסה מתוך פירוש לספר בראשית מושיבת הראב"ד. הפירוש הזה דומה בזה לספרי לטות, שהוא מפרש דברי הפילוסופים במובן הקבלה, עיון, למשל, פירושו לדברי מימנו (מבלי הזכרת שמו) כמורה נבוכים חלק ב', פרק כ"ב, דפים ב', עמוד ב'; ו"ו, עמוד א' וב"ח, עמוד א'.

ג', עמוד א'. ... אם ידעת, כיצד ה ד ע ת נמשכת מן הבינה (שאלת יחס דעת לבינה!) ... וזהו סוד: מ כ י ן ת ב ל ב ח כ מ ת ו : כ י הבינה מ ס ת כ ל ת בהכמה, וממנה בא אליה הגולם, והיא הבינה אותו לקבל הצורה... עמוד ב'. ... א ו מ י נ ט ה ע ל י ת ק ו... רצוני לומר, על ה ע ט ר ה , להגביל בקו כל איש ואיש בפרטיו על גבולו... או מי ירה אבן פנתה, פירוש אבן ת פ א ר ת י ש ר א ל , שהיא אבן שתייה, שממנה הושתת העולם, רצוני לומר, כאשר הסכימו כל פמליא של מעלה ל ח ד ש ה ש מ י ט ה (תורת העטרת והשמיטה — עיון ה', עמוד א' למטה; מערכת ותמונה) ... ד', עמוד א'... כי הפילוסופים אומרים, שלא יתהווה דבר מלא דבר, אלא מין ממנו, ולדעתנו ולתורתנו הקדושה, שהעולם מתודש, אם כן יש לאפקורוסין פה לשאול אותנו: העולם לא ימלט משני פנים: או שהיה לו תומר קדמון, שממנו נברא העולם ומלואו, או לא היה שם תומר כלל, אלא עלת העלות לבדו. אם תאמר, שהיה שם תומר, הרי האמינו, שיש דבר קדמון זולת השם לבדו, וזהו כפירה בתורת, ואם נאמר, כי לא היה שם, אלא הקדוש־ברוך־הוא ברא את העולם מעצמו, אם כן, הרי עצמותו נתגשם, ואל זה הסוד בתירוצו אָמר: א י פ ה י י ת ב י ו ס ד י א ר י , ה ג ד א מ י ד ע ת ב י נ ה : פירוש ב כ ח החכמה ו ב כ ח בינה היה מציאות העולם... ה', עמוד א'... והסוד המבואר הוא מה שנזכר בפרקי היכלות רבתי בענין חסר ומטטרון שר הפנים הנקרא א ד נ י (יהוה) ה ק ס ן . ובפרשת והיה עקב: כ י ע י נ י כ מ ה ר ו א ו ת א ת כ ל מ ע ש ה ת ' ת ג ד ו ל א ש ר ע ש ה : מכלל שיש קטן (תורת אריך אֵפִין וזעיר אֵפִין שבאדרת)... עמוד ב'... אָמנם ת ר ג ם המתרגם: י ד ע ת ה ש ה ר מ ק ו מ ו : י ד ע ת ל י ק ר י צ ת א א ת ר י ה , מלשון קו ר י צ ע י ן , שפירושו: תנועה, ומה שנראה לי: כ י כ ל הנשמות של הזכרים משתלחין סן

התפארת אל העטרה בכל יום ויום, הראויים לחיים לחיים, ולאשר למות למות... מ', עמוד ב'... ויש מפרשים: מו פ ל ג ל ש ט פ ת ע ל ה: הרבה שערות באדם, וכל שער ושער יש לו גומא ונתיב בפני עצמו, ואלמלא שתי שערות יונקת מגומה אחת, היו סחריבות מאור עיניו של אדם (ועיין בתחילת הפירוש גופו דפיו כ', עמוד א' — כ"ו, עמוד ב': דמות אדם קדמון; וקרוב הדבר, שיש באן רמו לתורת השערות שבאדרות).

בכלל: הפירוש הזה מנסה לפרש כתובים ומאמרים רבים במובן הקבלה, לפרש טעמי מצוות (עיין, למשל, דף ו', עמוד ב': ארבע מיתות בית דין), בקשר את שמות הקדושי־ברוך־הוא וחלקיהם, המרמזים לספירות ידועות, על־פי תורת שמות השוים, ולתפקידיהן המוגבלות בהשגחה על־פי שכר ועונש. גם משתדל הוא, לקבוע הקבלת מדויקה בין עולם הספירות ועולם הגלגלים והאדם, על־פי ההקבלה שבספר יצירה: עולם שנה נפש.

י"א, עמוד ב'... ו נ ב ל ו ש מ י ש מ י ש כ ו ב: ודברים המחוברים לשמים מי יסדרם, לכן תרגם לאמר: מאן ימני שבעתי שמיא בתכמתא וכליות שמיא מאן אשרי. פירוש: כאשר השמים ימלחו, מי יחנה במקומם: רמו לשמטות, ויש מפרשים: ו נ ב ל ו ש מ י ש מ י ש כ ו ב: ידוע הוא, שכל מה שיוצא מן הסכה הראשונה, רצוני לאמר, כתר עליון, הוא מתעבת ומתגשם, עד שסוף המרחק היא הארץ בעולם הו"ם, ולפיכך היא בתכלית העובי כלפי מה שלמעלה מהן. ולפי שערות ותפארות שניהם נאצלו ממקור אחד, והתפארת זכתה להסתכל בפני השכינה העליונה, רצוני לאמר, ביונה, ואלו הארץ כביכול נחרקה, ולפיכך: והארץ היתה תוהו ובוהו, ומיללת ובקשה לשוב לקדמותה... בצקת עפר למוצק, פירוש: כאשר עלה בדעת העטרה, הנקראת עפר, לשוב למוצק, להיותה למים, כאשר היתה טרם הבריאת, להיותה קרובה אל הבינה, כו: "רוח אלהים מרחפת על פני המים, ורגבים ידובקו: עד שגער בהם הקדושי־ברוך־הוא והדביק רגבים... פירוש: העולם מאמצעו נבראו, כו כאשר נמצאת התפארת והעטרה, מיד הצדדים שם, שהם גדולה וגבורה, נצת, הוד ויסוד, נדבקו בה (עיין ציור הספירות במערכת)...

כ', עמוד ב': כש לשוים ושתים נתיבות פלאות חכמה: צריך אתה לדעת, שכל מה שברא הקדושי־ברוך־הוא בעולמו כנגדו בראו באדם, שנאמר: נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, וכל כדו שיתכונן מתוך הנגלה את סתרי החכמה, שנאמר: ואחר עורו נקפו זאת ומבשרי את זה אלוה, פירוש: האברים, אשר נסדרו אחרי עורי ונחקקו: זאת, רצוני לאמר, העטרה, עד שכל פירסיה וכל לוח נחקקו באדם, ולכן מבשרו אחזה אלוה, וכבר בארנו לעיל, שהיו"ד היא גולם בלוי צורה, והוא החכמה: גלם בגימטריא: חכמה, ולכך: כשם שהחכמה העליונה היא ראשית כל הנמצאים, ואחרית הכל, והוא בכל, ונעלמת מכל, ואי־אפשר שימצא בלעדית דבר מן הדברים, כן היו"ד היא ראשית

כל האותיות ואחריותן, ונעלמת בהן, ואי־אפשר להמצא בלעדיה אות מאותיות הקודש. ודמיונה (כ"א, עמוד ב') באדם: הראש, שנאמר: ד מ ו ת כ מ ר א ת א ד מ ע ל ה ... וזהו סוד: „שני קרומים יש למוח שבראש“, העליון שבהם חבק לעצם הגולגולת, והשני סמוך למוח, וכנגדו ביו"ד העליון רקיע נעלם... ולפיכך: „אם ניקב התחתון טרפה“ (כאן עיון גם מ"א, עמוד א') מקור לקרומים (ותורת הקליפות) וציוור תמונותיהם של צריד אָפּיּן וזעיר אָפּיּן שבווהר — עיון בהמשך הדברים האלה — וגם לתורת הגוונים, בצירוף הדברים ל', עמוד ב'; ל"ב, עמוד א'; מ"ה, עמוד ב'; מ"ט, עמוד ב')... נ"ד — נ"ח: ... ולפיכך המציא כל יצורו התפארת והעמרת באלו ד' יסודות. יש מהן, שעשאן כמין ערוגה, ויש מהן שעשאן כמין חומה. כיו ע ר י ס ג ד ו ל ו ת ו ב צ ו ר ו ת ב ש מ י ס, ובכל שר ושר גורל וחלק לכל מעלה ומעלה, כמו שפירשתי בספר היכלות, שנאמר: ה ב ו נ ה ש מ י ס ע ל י ו ת י ו ו א ג ד ת ו ע ל א ר צ י ס ד ה. וזהו סוד: ל ח י ו י כ ע ר ו ג ת ה ב ו ש ש (סוד השערות — תורת דיקנא קדישא), וזהו סוד ירושלים של מעלה (ברזילוי), וזהו סוד: ע י ר ו מ ג ד ל, שרצו לבנות בני דור הפלגה, לפי שהם כווננו לקצץ כנטיעות ולבנות ולתקן כח המגדל וליחדו לאלוה ולחפסיק שאר המדות העליונות (עיון עיבודת ה ה ר י ס ה במערכת וזוהר). והרבה סודות בתורה ותבארו בסוד זה... נ"ה, עמוד א'... שכל עצמי הספירות נמצאות בעמקי ה מ ח ש ב ה... ס"ב, עמוד ב': ... ועיקר ידיעת ה א ו י ר ה ק ד מ ו ן לא נקרא ולא נגלה מקור יצירת בריאותיו אפילו למשה רבנו עליו־השלוש, דכתיב: ו ר א י ת א ת א ח ו ר י ו פ נ י ל א י ר א ו, כסברת אונקלוס הגר, שפירש וְאָמַר וּדְקַדְמִי לֹא יִתְחַזֵּן... ס"ד, עמוד א'... ודע כי סדרי האותיות של צד פ נ י ס הם הפוכות בצד הדין, הנקרא א ח ו ר... ע"א, עמוד א': ... אָמַנְם, כל מה שבתורת הספירות נקראו א מ ו ת, ומה שלמטה מתן נקראו אָ ב ו ת, כדאמרו: האָבות הן הן המרכבות... ע"ז, עמוד א': ... ויש מפרשים תן לרשמים כח ת ש ו ב ת (עיון מערכת, תמונת וזוהר)...

י"ד. ס פ ר מ ע ר כ ת א ל ה ו ת:

לשאלת מ ת ב ר ו של ספר מערכת אלהות: טן החכמים החוקרים בענין זה יש שיחסו את הספר הזה ל ר ב י מ ו ד ר ו ס א ב ו ל ע פ י א, ויש שיחסוהו ל ר ב י פ ר צ ה כ ה ן ח ל מ י ד ה ר ש ב " א. אבל אי־אפשר להסכים לא לדברי הראשונים ולא לדברי האחרונים (עיון גרץ עברית כרך ה', עמוד שנ"ו). ומנו של רבי טודרוס אבולעפאי הוא ד' אלפים, תתקצ"ד — ה' אלפים, ס"ד ועוד. אליו הקדיש משה די ליאון (ה' אלפים, י' — ח' אלפים, ס"ה) את ספרו „שקל הקודש“. ולהלן נראה, שספר זה אינו אלא קיצור ספר המערכת, ובכל אופן אין לך דבר בספר שקל הקודש, שאינו נמצא בספר מערכת ביתר ביאור. ואם מביאים אָנו בחשבון, שמשא ד' ליאון מדבר שם בלשון „מגלה טמירין“, ושהוא מגלה כל הסודות העמוקים האלה רק משום כבודו של רבי טודרוס, כדי להראות לו את ידידותו ותבתו לו — הרי גלוי הוא, שרבי טודרוס לא היה מחברו של ספר

מערכת. — ובנוגע לרבי פרץ הכהן צריך להביא בחשבון, שכמעט אי אפשר הדבר, מתוך סדריוטנים. אין ספק בדבר, שבעל מערכת לא ידע את הזוהר, כי לוא ידע אותו, היה מביאו, כאשר הוא מביא את הבהיר ושאר ספרים. צריך יהיה, איפוא, להניח, שרבי פרץ כתב את ספר המערכת בהיותו צעיר בשנים — דבר הרחוק מן השכל. אָמנם, גם בעל ספר מערכת מביא את הרשב"א (ע"ב, עמוד ב'; רנ"ה, עמוד ב'), אבל הוא אינו מזכירו בבחינת רבו, ואפשר הדבר, שהיה בן גילו בשנים. ולא עוד, אלא שעובדה זו עצמה, שהוא מזכיר את הרשב"א מבלי התואר „מורי ורבי" הנהוג, מוכיחה, שהוא לא היה תלמידו של הרשב"א, ואם כן איננו רבי פרץ הכהן. וגם זאת: הריב"ש בתשובותיו סימן קנ"ז כותב: „מורי הרב פרץ הכהן ז"ל לא היה כלל מדבר ומחשיב אותן הספירות. גם שמעתיו מפיו, שהרב רבי שמשון מקינון ז"ל, שהיה רב גדול מכל בני דורו (וגם אני זוכר ממנו, ואם גם לא ראיתיו, והוא) היה אומר: אני מתפלל לדעת (= על דעת; כגון: „על דעת המקום ועל דעת הקהל") זה התיונק (כלומר, בכוונה של תיונק לדברים כמשמעם, מבלי שום „כוונות" וסודות), [כדי] להוציא מלב המקובלים וכו'".

מתוך האמור הננו באים לידי מסקנה, שהידועות שבידינו אינן מספיקות לבוא לידי החלטה בשאלת מחברו של ספר מערכת. המחבר, כנראה, כתב בעילום שמו בכוונה, כשם שעשה בעל ספר התמונה (עיון למעלה). ולא עוד, אלא שאין הדבר מן הנמנע כלל, שתמונה ומערכת מחבר אחד להן: אפשר הדבר, שאחרי כתבו את ספר התמונות, שבו קבע את תורת השמטות למרכז כל הקבלה וקבע את תורת העמדה שניה במעלה, שנה את היחס בסוף ימיו וכתב ספר מערכת, שבו החליף את יחסן של שתי התורות האלו: תורת עמדה במרכז, ותורת השמטות שניה לה. כאמור: אין הדבר מן הנמנע, שכן הוא, אבל קשה לחלטי כך מכמה טעמים ענייניים וספרותיים (עיון למעלה). הדבר הברור האחד, שאפשר להחליט, הוא, שספר מערכת, נכתב זמן קצר לפני הזוהר. אחרי ההצעה השיטתית המספיקה שבפנים נעתיק כאן איזה דברים ליתר ביאור, ופרי להת להקורא דוגמאות מדרשותיו של המחבר בכתובים ומאמרים וטעמי מצוות:

### 1. מושג אלוה פילוסופי:

מערכת האחדות, עמודים ה' — ו': ... וכלל אמונת האחדות בשלמות הוא, שאינו נוף ולא כח בנוף, ולא שכל נפרד, ולא ישתנה ממחשבה אל מחשבה ולא מפעולה אל פעולה ולא מהנהגה אל הנהגה, ושהוא שכל שלם ופשוט, מיוחד בכל חלקי שמתיו ובכל חלקי מדותיו, ושנוי פעולות, אשר מצד ההנהגה, אינם רק מצד המקבלים ועל צד השוה...

### 2. מעבר ממושג אלוה פילוסופי לשיטת הקבלה:

מערכת השמות, מ"ג, עמוד א'... ואמרנו בדגל מחנה (= מערכת) אמונת האחדות, כי האלהות אינו משתנה מדבר אל דבר. אבל ענין האצילות הוא, שנתגלה הבח הבמוס והחתום מהבח אל הפועל. והמשל בזה: הדלקת הנר מהגחלת, ומעלה

להבה: כי לא נודע להבה בגחלת עד צאתה לפועל לאור העינים, וידוע, כי הלהבה בגחלת בכת, ובצאתה מהכת לאור בפועל, אין חידוש בלהבת, אך הפועל, שהוא האור, הוא חידוש לרואה בה עתה, ולא טרם. גם בצאת הלהבה מהגחלת אין חסרון בגחלת. אָמנם יש בגחלת על השלהבת מעלה לעיני הרואה עתה ולא טרם הראותה, רצוני לומר, טרם השלהבת, והנה קדמה במעלה. כן הוא הנמשל באצילות: כי הספירות, שהם הכחות, הם כמאצילים עד עלות הרצון מאתו יתברך להעלות ולצאת מן הכח אל הפועל...

### 8. ש מו ת ה ס פ י ר ו ת ו ת פ ק י ד י ה ן :

מ ע ר כ ת ש מו ת ה מ דו ת , נ"ח, עמוד א'. ... עתה נתחיל שמות הספירה: ה ר א שו נ ה ב מו נ י נ ק ר א ת : (נ"ח, עמוד ב') כ ת ר ע ל י ו ן : א י ן ; מן הכתוב: מ א י ן י ב ו א ע ז ר י , ונקראת כן לגדול מעלתה. מ ת ש ב ה : כי עליה אָמרו רבותינו ז"ל: כך עלה ב מ ת ש ב ה , תחילת ה מ ת ש ב ה הוא סוף המעשה. י ר א ת ה' : בפסוק: ו י א מ ר ל אָדָם הֲן י ר א ת ה' ה י א ח כ מ ה , היא עיקר הכל, והיא הידיעה והיודע והיודע, מכלל הש"ה וחש"ת, ובה גזרת כל ענין, אשר נגזר בש"ה ובש"ת; עליה אין להרהר, כי מדותיה ישרות, ל א י ד ע א נו ש ע ר כ ה , ועד כאן מגעת המחשבה באדם. ואולי כי אָמרו עליה: ב מ כ ו ס ה מ מ ד ך א ל ת ח קו ר . ונזכור מזה בלשכת הבנין במערכת הסדר. והיא רמוזה ב א ל "ף , בפסוק: הו א ע ש א נו ו ל א א נ ת נו , שהוא קרי בוא"ו ונכתב באל"ף, כלומר: ו ל א א נ ת נו . והאל"ף שבשם אהי"ה רומזת אליה, כאשר יתבאר בדגל מתנה בנין, בסדר עבודת השם, ר ו ם מ ע ל ה , ר ו ם השמים, ר ו ם כחולם (ס"ב, עמוד ב'), כ מו ר ו ם י ד הו נ ש א . א ו י ר ק ד מו ן . קו צ ה ש ל י ו ן "ד , שבשם של ד' אותיות.

ה ש נ י ה : ח כ מ ה : ועליה נאמר: ו ה ח כ מ ה מ א י ן ת מ צ א ; מאין תבוא. י ר א ת ה' : ה י א ח כ מ ה : היא הנקראת וראת ה'. פ ר ש ה ר א שו נ ה ש ל ת פ ל י ן : שכתוב בה: ק ד ש ל י כ ל ב כו ר , רומזת אליה, כאשר יתבאר בעבודת האדם, ובזו עם השלישית. וזהו פנימיות סוד גלגול נפשות, אשר יתבאר כללו בעבודת ההריסה, וכאשר יתבאר עוד למטה בשלישית. ונקרא פ ל א : שהוא לשון כסוי, מלשון: כו י פ ל י א . ואולי עליה נאמר: ב מ ו פ ל א מ מ ד ך ל א ת ד ר ו ש . ח כ מ ת א ל ה י ם (ס"ג, עמוד ב'). ת ר ו מ ה ג דו ל ה . תו ר ה ק דו מ ה . ל"ב נ ת י בו ת : שהזכיר בספר יצירה. ר ו ח א ל ה י ם , כלומר: רוח השלישית, הנקראת: אלהים, ט ל י ת , כמו שאָמרו רבותינו ז"ל: נהעטף הקדוש־ברוך־הוא בטלותו. ל ב ו שו ש ל ה ק דו ש י ב ר ו ך הו א , כמו שאָמרו רבותינו ז"ל: שמים מתוכן נבראו? מאור לבושו של הקדוש־ברוך־הוא. ויתבונן זה למטה. (ס"ד, עמוד ב') ד י ן . מלחמה, גבורה, א ר י ץ . צ ד ק . א סו נ ה . ע ד י ע ד . ס פ ר . כ כו ר . ר א שו ת . י ו ן "ד של שם ד' אותיות.

(ס"ה, עמוד א') השלושיות: בונה: ועליה נאמר: ואיזה מקום בונה. וראיתי למקובל שפירש, כי האלף והיו"ד מאי' (איזה) הרמזים לראשונה ולשניה, הם מקום בונה, ועליה נאמר: וסור מרע בינה, ל"ב נתיבות חכמה: חקוקת בה. (ס"ו, עמוד א') ספר. רוח מרוח: שאמר בספר יצירת, כלומר, זאת היא הרוח, הבגה מהש"ה, הנקראת רוח. עפר. מים: באותיות אמ"ש. אם הבנים, אם העולם. (ס"ז, עמוד א') מלך העולם. מלך המשפט, כלומר, מלך, שהוא המשפט. רחמים גמורים (= אריך אפין באדרא). הקדוש-ברוך-הוא, כמו שאמר: נתעטף הקדוש-ברוך-הוא. ועליו אמר: הביט בתורה וברא את העולם, כלומר, בתורה קדומה, והוא השנית, אלהים שבפרשת בראשית רומז אליה (עיון בוחר פרשת בראשית) (ס"ט, עמוד א'). תבונה, אלהי קדם, אלהי האבות. מלכות שמים, ויתכונן זה למטה, וכן: רוכב שמים, יושב הכרובים, יוצר בראשית, אדון הכל, תהו, ותוא הנקרא בלשון יון: הירלי; וביאורו הוא: כח ממציא, קורירוק. תחנונים. (ע"ב, עמוד א') י"ג מדות בן, חיים. נפש ה'. חיה'. חיוה מלך. סוד הנדר. מזל. יסוד הנפשות: ונשמת שדו תבונים. (ע"ב, עמוד ב') תשובה. יובל. פרשת: והיה כו' יבואך שבתפלים רומז אליה, כי הוא מספרת כענין יציאת מצרים, ובה מתבוננים ענינו, כאשר יתבאר בעבודת האדם, ו"ד"ה"א"ו"א"ה"א. ח"א ראשונה שבשם של ד' אותיות רומזת אליה.

(ע"ג, עמוד א') הרבועית: חסד: אהבה. מדת אברהם. גדולה. כהן. ימין. רחמים גדולים. חלב, וכל דבר לבן רומזת. מזרח. מים עליונים. כסף. אהד מרגלי המרכבה, והוא פנו אריה מהימין. והוא: יום שלישי לסדר מספר הימים. פרשת שמע שבתפלים, שכתוב בה: ואהבת, רומזת אליה, כאשר יתבאר בעבודת האדם.

(ע"ד, עמוד ב') החמישית: פחד: גבורה. מדת הדיון קשה. מדת הדיון של מעלה. מדת יצחק. מדת היראה. מדת הקדושה. שמאל. שור שבמרכבה. מערב. (ע"ה, עמוד א') לוז שור הבר, והוא הזכר מבהמות בהררי אלף, ובהגדה רמזו בו. (ע"ה, עמוד ב') אלהי ירדן, וסימניו: יאור: דין. זחב, כי משם העושר נמשך. (ע"ו, עמוד א') אשמים, שאמר בספר יצירת. נחש חקדמוני. כתסמאל. ויש מבעלי העבודה, שקראוה: מזבח. מראה, בפסוק: ויאמר אלהים לישראל במראות חלילה, וזו אחת מהן. משפט אלהים. יום רביעי למספר

הימים, ופרשת: והיה אים שמוע, שכתוב בה: ותר אף, רומות אליה, כאשר יתבאר בעבודת האדם.

(ע"ו, עמוד ב') הששית: תפארת: רום בשורק, מכריע ראשון, קו האמצעי. קו השוה (עמודא דאמצעיותא שבזוהר). צורת זכר. (ע"ו, עמוד א') אדם במרכבה, שהוא רגל שלישית, מדת יעקב. אבי יעקב. אבי ישרא ל. זכר. ישראל סבא, שרים. (ע"ז, עמוד ב') אב, איש. חתן. אמת. שמים. רקיע. אור הראשון. מאור הגדול. תמח. שמש. יום ראשון למספר הימים. (ע"ח, עמוד ב') יום בוקר. עדן. צרור החיים, כלומר: צרור השלישית, הנקרא חיים, כאשר זכרנו, או של נצחיים, הנקרא: אלהים חיים, כאשר אזכיר עוד; או שמנד עצמו נקרא כן, כי הוא החיים הגמורים, וכן: עץ החיים כענין זה. דעת: בו היא הידיעה, שכתוב בו: וידע אלהים, עולים ויורדים בו: רמו לזה, דרום. ימין. שם. (ע"ט, עמוד א') ועליו אמר בבית: ושם חביון עוזו, כלומר: שם הוא חביון העוז; ובבית רמזה בכובע, בפסוק: וכובע ישועה בראשו. ובעבודת הסדר יתבונן זה למשכיל, היודע, שהכתוב הזה על האחרונה נאמר. תורה שבכתב, אשלבנה. מצות עשה. (ע"ט, עמוד ב') ראש, כמו שאמר בבהיר: כאדם שיגן על ראשו בשתי זרועותיו. לשון עין. מראה. אספקלריא המאירה. כת גדול. (פ', עמוד א') קדוש. נורא, בהיותו סמוך לגדול וגבור. מדת רחמים. כסא רחמים: כסא לשלישית, הוא יושב עליו, וכן רוכב עליו. כרוב ראשון. שופר. תקיעה. זכרון. (פ', עמוד ב') מים ראשונים. לויתן הזכר. נסים נגלים, כלומר, בשנוי טבע. ה' צבאות, כי הוא אות בצבא שלו. שכל. הקדוש. ברוך הוא. תפלה, והוא המניח ארבע פרשות של תפלין, כאשר יתבאר בעבודת האדם. הכבוד הגדול. השם הגדול. השם המיוחד. יהוה. דבש. ואנחנו קראנו הו בעבודותינו (כלומר, כפרקי הסדר): חומש של חסד, מפני כו רובו חסד. וא"ו של שם של ארבע אותיות רוממות אליה.

(ע"א, עמוד א') השביעית: נצח: שוק תימין. עמוד הימין. ימין. ימין. יום חמישי למספר הימים. השמינית: חוד: (סוד) שוק השמאלי. עמוד השמאלי. בועז. יום ששי למספר הימים.

הששית: יסוד: יסוד עולם. צדיק, שנאמר: וצדיק יסוד עולם. עמוד, כמו שנאמר: העולם עומד על עמוד אחד (תורת עמודא דאמצעיותא) וצדיק שמו, שנאמר: וצדיק יסוד עולם. מדה שמינות שבי"ג מדות, שהיא האמת. והיא: מדת יעקב, שנאמר:

תתן אמת ליעקב. אביר יעקב. אביר ישראל. זה: מכריע שני.  
 שלום. עץ הדעת, כלומר: עץ של הששית, הנקראת דעת. והוא: סוכת שלום.  
 (פ"א, עמוד ב') והוא: עורו של לוי תן, אשר לעתיד לבוא יהיה פרוש  
 על חומות ירושלים. וכן: בשרו של לוי תן, אשר יסחרו בו בשוקי  
 ירושלים, ולכן נקראת: סותרת, כאשר אזכור למטה מספר הבהיר; והכתוב  
 אומר: כי טוב סחרת מסחר כסף. והמדה הזאת היא: התורה;  
 ובעבודת הטעם יתבונן ענין הסותרת, אשר יסחרו בה בשוקי ירושלים. (פ"ב,  
 עמוד א') בת זוגו של לוי תן. ובבהיר קראה: יראת ה',  
 בפסוק: יראת ה' היא אוצרו, ואמר, שהיא אוצרה של התורה. וכן  
 אמרו שם בבהיר, שנקראת: צדק, בפסוק: צדק צדק תרדוף.  
 והרמב"ן ז"ל קרא לזאת הספירה: הקדושי-ברוך-הוא. השם הגדול.  
 והוא: קיום הנשמות, כי משם פורחות וחוזרות לעולם הבא. אור  
 הצפון. מדת יום. כבוד יום. מדת זכור. יום שבת.  
 יום שביעי למספר הימים, אות [וא"ו], דומה לששית (תפארת)  
 בתותם וא"ו, כי הוא משך הגוף, והוא רמז למשך הלשון, הדומה לוא"ו. וכן דומה  
 ללשון, כי כל רמזיו כרמזי הששית בענין הרחמים. קודש. כל. (פ"ב, עמוד  
 ב'). חיו העולם יום. הוא: "הנהר", היוצא מעדן  
 להשקות את הגן. ראש, כמה שנאמר: ראש דברך אמת,  
 והוא הראש, שהכובע עליו (עיון למעלה לספירה פחד). והרשב"א  
 קבל מהרמב"ן ז"ל, שנקראת זאת המדה: ציון. ונתן בה סימן: הציון  
 הלו. אמנם לא נראה כן בפירושו (של הרמב"ן), אמנם לא יקשה עליו כל-כך,  
 כי כאשר ה' שוכן בציון של מטה, אָז גדול בקרבה קדוש  
 ישראל, והמלך יושב על כסא מלכותו, בבית המלכות (ברזילי), ונקרא כן על  
 שם כסאו ועל שם העיר. ועוד יתבונן רמז זה. או אולי כי עיקר ציון היסוד,  
 וכאשר הכסא שלם, תבנה חומת ירושלים וחומת ציון, כי שתי המעלות הם, ובהדבק  
 ירושלים אל ציון, תבנה חומת ירושלים ויתבונן עוד במרכבה ובעבודת התפלות,  
 ובבהיר קראהו: סותרת. וכן ידברו במדה הזאת בלשון נקבה באגדת:  
 אמרה שנת, כאשר יתבאר בעבודת השביעיות.

(פ"ג, עמוד ב') העשירית: מלכות: צורת נקבת.  
 ישראל. כנסת ישראל. שכיתה. גבורה. מדת דוד.  
 (פ"ד, עמוד א') תהלה, כמו: תהלה לדוד, שהיא מלתו. מלכות  
 בית דוד. קרן המשיח. דוד, שנאמר: ודוד עבדי נשיא  
 להם לעולם, וכמו שאמר: עתיד הקדושי-ברוך-הוא להעמיד להם לישראל  
 דוד אחר, שנאמר: ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם.  
 והעלו שם: קיסר ופלגא קיסר. רגל רביעית שבמרכבה,  
 והוא פני נשר. מדת הדיון של מטה. מדת הדיון רפה.  
 צפון. שמאל. שור, לפי שיונקת מן החמישית, וכאשר יתבאר בעבודת  
 הטעם. וכן נקראת: יום, על שם המערב, שנאמר: כל הנהל ליום

הוֹלְכִים אֶל הַיָּם וְהַיָּם אֵינוֹ מֵלֵא, וְהוּא מֵה שְׁאֵמֵר עוֹד:  
 שְׂכִינָה בְּמַעְרָב, בְּדֶרֶךְ שֶׁהִירְדֵן גְּבוּל אֶרֶץ־יִשְׂרָאֵל. (פ"ה, עמוד ב') י מ י ז .  
 בְּהוֹת חוֹט חֶסֶד מְשׁוּךְ עֲלֵיהָ, אִמּוֹנָה. בְּרִית. (פ"ה, עמוד ב') מ ל ח  
 עוֹלָם. הִיא, כְּמוֹ: וְהִיא לֹא תִצְלַח, וְהִיא שֶׁעֲמִדָּה,  
 וְהִיא מִתְהַלֶּכֶת. תּוֹרָה שֶׁבַע־לִפְנֵיהָ. (פ"ה, עמוד ב') מ צ ו ת  
 לֹא תֵעָשֶׂה. אִשׁ שְׁחוּרָה. הָאִשׁ הַגְּדוּלָּה, הָאִשׁ הָאוֹכֵלֶת  
 (בְּרֵאשִׁי הַהֵר). קֶשֶׁת. (פ"ו, עמוד ב') ח ר ב . חֶרֶב תִּמְתַּכְּפַכֶּת,  
 חֶרֶב נּוֹקֵמֶת. (פ"ו, עמוד א') מ ל ח מ ה . פ ג י ע ה . י ר א ה .  
 שַׁבַּת. שְׁמֹר. כְּבוֹד לְיֹלָה. מִדַּת לְיֹלָה. כֹּלָה. מִלְכָּה.  
 (פ"ו, עמוד ב') : אַת, כְּמוֹ: אֵת כְּרוֹב מִמֶּשֶׁחַ, כִּי הִיא: חֶרֶב  
 הַשָּׁנִי. עֶרֶב. לְיֹלָה. דְּמִדּוּמֵי תִמְהָה. לִבְנֵה. י ר ח .  
 מֵאוֹר קֶטָן. יוֹם שָׁנִי לְסֹדֵר מִסְפַּר הַיּוֹמִים. נּוֹגָה, כְּמוֹ: נּוֹגָה  
 אוֹר תִּהְיֶה, וּבִדְגָל מִתְנַהֵב בְּנִין יִתְבּוֹנֵן כְּתוּב זֶה. נְסִים נְסִיתִים,  
 כְּלוֹמֵר, שֶׁהֵם בְּשִׁבְעוֹ שֶׁל עוֹלָם וְהֵם נְסִים נְסִיתִים. חֵדֶשׁ. (פ"ח, עמוד א')  
 שָׁנָה. מִיּוֹם תַּחֲתוֹנִים. מִיּוֹם אַחֲרוֹנִים. אֶסְפֶּק לְרִיא  
 שְׂאִינָה מֵאִירָה. אֶסְפֶּק לְרִיא שְׂאִינָה מִצּוֹחֲצַחֶת. פְּנִים.  
 פְּנִים שְׂאִינָם מֵאִירִים. אֲתוּרִים. תְּמוֹנַת ה'. מֵרֵאָה:  
 מִמְרָאוֹת הַלֵּילָה. (פ"ח, עמוד ב') ע י ז . ל שׁוֹן . מֵרֵאָה. קֶשֶׁר שֶׁל  
 תְּפִלִּים. חֶכְמָה. חֶכְמַת שְׁלֵמָה. בְּתוֹ שֶׁל אַבְרָהָם  
 אַבְיָנוּ. מִגֵּן. מִגֵּן אַבְרָהָם. מִגֵּן דּוֹד. כֵּה: כֵּל הַנְּבִיאִים  
 נִתְנָבוּ בְכֵה. מְקוֹם אֲתִי. צוּר. שֶׁם. כְּבוֹד. שֶׁם. עֶטְרָה,  
 וּבְעֵלֵי הַעֲבֹדָה מְכַנִּים וְרוֹמְזִים אוֹתָהּ עַל מַלְת עֶטְרָה. (פ"ט, עמוד א') א נ י .  
 כֹּל. פּוֹה'. יֵד ה'. כְּבוֹד ה'. רוֹת ה'. רוֹת קֶדְשׁוֹ.  
 בְּת קוֹל. נְבוּאָה. אֶצְבַּע. יֵד. יֵד הַגְּדוּלָּה. יֵד הַחֲזֹקָה.  
 יִשְׂרָאֵל. פֶּלֶא: לְשׁוֹן כְּסוּף. נּוֹרָא, מִלְשׁוֹן יִרְאָה. (פ"ט, עמוד ב')  
 נּוֹרָא, מִלְשׁוֹן אִשׁ. אֲדָנוּ. וְהָ אֱלֹהִים. אֵל. שׁוֹמֵר: כֹּל  
 לְשׁוֹן שְׂמֹרָה רּוֹמֵז אֵלֶיהָ. שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל. מִטְטְרוֹן, וְהוּא הַנְּעֵר  
 (אֲמוֹרָ?), הַשׁוֹמֵר אֶת הַשְּׁעָר; וְעִיקְרוֹ הוּא מִלְשׁוֹן מִטְרוֹן, וְהוּא לְשׁוֹן שְׂמִירָה,  
 כִּי תִרְגְּזוּם „מִשְׁמֶרֶת“: „מִשְׁמֶרֶת“. וְהוּא שֶׁרֶה עוֹלָם, שְׁאֵמֵר:  
 נְעֵר הַיּוֹתִי גַם זְקֵנְתִי. שְׁלִיָּת. מִלְאָךְ. הַמִּלְאָךְ הַגּוֹאֵל.  
 גְּאוּלָּה. וְיִשְׁמִי שְׁקוֹרָא אוֹתָהּ: תְּפִלָּה. תַּחֲנִּה. רּוֹפֵא. מוֹחֵץ.  
 אוֹמְנָת. מוֹנֵקֶת. מִגְדֵּלֶת. סֶרְסוֹר. אֲדָרוּכֵל. כֹּל. לֵב.  
 בֵּית אֵל. טוֹב. שְׂדֵי. כְּסֵא. כְּסֵא דִּין. צִדְקָה. מִשְׁפָּט.  
 עוֹ. אֵם. בֵּת. אָחוֹת: אֲחִי וְחֵבֶר וְהוּא: הַמְּנִיָּת תְּפִלִּין,  
 כִּי מְקַבֵּל מִן הַכֹּל. דֵּלֶת. סְעוּדָה קֶטְנָה. עֶצְרָת. תִּירוֹמָה.  
 רֵאשִׁית. חֵלָה. בְּכוֹרִים. מְעַשֵּׂר. אֶרֶץ. אֶרֶץ חֶפְצִי. אֶרֶץ  
 הַחַיִּים. אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל. יְרוּשָׁלַיִם. (צ', עמוד א') ר שׁוֹת  
 תִּיחִיד, וְלֹא רֵשׁוֹת הֶרְבִּים, כְּמוֹ שִׁיתְכָאֵר בְּטַעַם הוֹצֵאת שַׁבַּת, וְיִתְבּוֹנֵן הַכֹּל לְפָנִים;

והכלל ממנו, כי יעשו מרשות היחיד רשות הרבים. ציון. עיר הקודש.  
 עיר הצדק. משכן. מקדש. ארון הקודש. פיו של  
 לויתן, והיא הנקבה מבהמות בהררי אלף. אילו של  
 יצחק. רחם. בת זוגו של שבת. אלוה יעקב. אדון.  
 אדון כל הארץ. אלהי ישראל. אלהי הארץ. אלהי  
 ירושלים. אלהי תאלהים. אדוני האדונים. אבן.  
 אבן הראשה. לבנה. אבן שתייה. זאת. אשה. אשה.  
 קרבן יחטאת. שעיר. מזבח נחושתי. ורומזת לשלחן.  
 כנה, שנאמר: וכנה אשר נטעה ימי נך, והוא כמו: גנה  
 (גנת אגוז). גן עדן, כלומר, גן הששית, הנקרא: עדן, ונאמר:  
 יודי ירדלגנו. ועד. דור. עולם הנפשות.  
 אחרית. תכלית, כי היא תכלית הכל, דוגמת צבע תכלת, שהוא תכלית כל  
 המראות (תורת הגוונים), (צ', עמוד ב') וכבר אמרו רבותינו ז"ל על ענין תתיל  
 תכלת שבציצית: תכלת דומה לים, וים לרקיע, ורקיע לכסא הכבוד; אמנם, גם  
 היא נרמזת בצבע (בגד) תולעת שני ובצבע ארגמן. אמנם,  
 צבע תכלת הוא רמוז, שהוא כלולה בכל, כלומר, שחוט של חסד משוך עליה, והוא עם  
 הכל; וצבע תולעת שני הוא רמוז, שהוא מדת הדין רפה; וצבע ארגמן,  
 שהוא אדום יותר, רומז על חזקה הגדולה בפגיעתה מוזהמת הנחש; ויתבונן זה  
 ברמז כסוי כלי המשכן בנסוע המחנה; כי כסוי השלחן עם לחם שעליו בבגד  
 תכלת; כי השלחן רמז למדת הדין, והלחם רמז למדת הרחמים; וכאשר הלחם על  
 השלחן, רמז, כי השלום בארץ; ולכך כסותו בבגד תכלת, לרמוז, כי הוא כלולה מן  
 הכל; אמנם על הבגד הזה היו נותנים כלים, ועל הכל כסו בבגד תולעת שני,  
 לרמוז, כי השלחן רמז למדת הדין; או אולי הצריכו זה מן הטעם, שרמוז, שהוא  
 בכל והוא לעצמה, כאשר יתבאר; וכסו את הארון ואת מזבח הזהב, הרומזים גסיכין  
 אל המדה הזאת, בבגד תכלת, מפני כי בארון הלוחות, הרומזים לתפארת, היו מונחים  
 בתוכה; או מפני הכרובים, שהיו עליו, כי כל אלה רומזים, כי השלום בארץ;  
 וכן מזבח הזהב, בעבור כי אין משפטו רק להקטיר עליו הקטורת; וענין ההקטרת  
 הוא, לכלול ולקשור מדת הדין במדת הרחמים; אבל מזבח העולה היו מכסים בבגד  
 ארגמן שהוא אדום הרבה, לרמוז על הפגיעה, כי שם היו זורקין את הדם לכופר  
 נפשיתם. ונקראת כל, בעבור שהיא בכל וכוללת את הכל. ארתרוג. פרי  
 עץ הדעת, שאכל אדם הראשון; וענין השם הזה, כי היא פרי של יסוד, שהוא  
 עץ התפארת, הנקרא: דעת. תאנה. חטה. יון המומר  
 בענביו מששת ימי בראשית: נוכל לומר, כי משומר מלשון משמרת, כלומר, כי הוא  
 משוך מהששת הימים הראשונים, שהם האשכול והענבים; (צ"א, עמוד א')  
 ויתבונן ממנו לפנים ממה שאמרו, שחטא תוה: שחטא ענבים; או נוכל לומר  
 כמשמעו: לשון שמירה ממש, ויורה על החשגה הגדולה, אשר לעתיד לבוא. ונקראת:  
 חוה, כי היא היתה אם כל חיי יום שמיני לסדר מספר  
 שמונת הימים (של ימי מילה), וכל השמיניות רומזים אליה. ה"א אחרונה

שִׁבְשֵׁם שֶׁל אַרְבַּע אוֹתוֹת. וְהַר"ם הֵכֵן ז"ל לִזְאת הַסְּפִירָה קָרָא: הַשֵּׁם הַנִּכְבָּד, בְּעֹבֹר כִּי מִשְׁנֵה תוֹרָה נֹאמַר בְּמִדָּה הַזֹּאת; וְאָמַר מִשֶּׁה רִבְנֵנו עֲלוּי־הַשְּׁלוֹם בְּמִשְׁנֵה הַתּוֹרָה: לִירָא הָאֵת הַשֵּׁם הַנִּכְבָּד. וְכַנְגַד הַמִּדָּה הַזֹּאת הָיָא: תַּפְלֵה שְׁלֵי דִי, שֶׁהִיא בֵּית אַחַת. וּבְעֲלֵי הַעֲבוּדָה קוֹרְאִים שְׁבַע סְפִירוֹת לְהַמְשִׁכַת הַשְּׁפַע, אֲשֶׁר מִזּו לְזוֹ, הַזְּמַנִּה; וּמִפְּנֵי שֶׁהֵם מִדַּת הַש"ת (הַשְּׁלוֹשִׁית), מוֹסִיפִים וְאוֹמְרִים: הַזְּמַנֵּת הַש"ת, וְקוֹרְאִים אוֹתָהּ גַּמְכֵּן: יִרְקְרוֹקַת, עַל שֵׁם הַש"ת הַנוֹכַר: קוֹיִרוֹק; וְעַל זֶה הַדֶּרֶךְ אָמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ ז"ל: אַסְתֵּר יִרְקְרוֹקַת הִי, וְחוֹט שֶׁל חֶסֶד מִשׁוֹךְ עֲלֶיהָ; וְהַכְּתוּב אוֹמֵר: וְתִלְבַּשׁ אֶסְתֵּר מַלְכוּת: מַלְכוּת סַתֵּם, וְכֵן נִקְרָאת: חַבִּיּוֹן, בְּעֹבֹר הִיּוֹתָה מִתַּחַת זֹלֹזֵל בִּיתוֹד שְׁלֵם, וְדוֹד הַמֶּלֶךְ הוֹכִירוּ בַּע"א (הַזְּכוּרָה — לְסְפִירַת מַלְכוּת — בְּעֵינֵי אִמְרוּ?) : וְהַמַּתְנֵשׂ אֶלְכָל "לְרֵאשׁ", כְּלוֹמֵר, כִּי אַחֲרוֹנָה (מַלְכוּת) תִּתְנַשֵּׂא עַד לְמַעְלָה רֵאשׁ דֶּרֶךְ הַצִּיּוֹנוֹרֹת (אֲפֶשֶׁר שֶׁהַדְּבָרִים הַמְּסוּפָּקִים צָרִיךְ לְקַרֹּת: "הַזְּכוּרָה בַּעֲטֵרָה, אִמְר"; אוֹ אוֹלֵי: "בְּעֵינֵי אַחֲרֵי").

4. הַשְּׁתַּתְּפוֹת הַעֲטֵרָה בְּכָל הַסְּפִירוֹת, שְׁמוֹתֶיהֶן וְתַפְקִידֶיהֶן:

מַעֲרַכַת שְׁמוֹת הַשְּׁוֹיִם... "צ"ב, עֲמוּד ב'... וְאֲפֶשֶׁר, כִּי תִרְמוּז מִלַּת "חֲכֵמָה" (בְּפְסוּקִים: יִרְאֵת ה' חֲכֵמָה, וְה' נִתַּן חֲכֵמָה לְשִׁלְמָה) לְעַטְרָה, כְּלוֹמֵר, כִּי ("צ"ג, עֲמוּד א') רֵאשִׁית ה' הִיא יִרְאֵת ה', הַר"ה אוֹ הַש"ת, אוֹ יֹאמַר יִרְאֵת ה' עַל הַע' (הַעֲטֵרָה), כְּלוֹמֵר, תַּחֲלוֹת הַשְּׁנַת הַש"ה, שֶׁהִיא חֲכֵמָה, הִיא הַעֲטֵרָה, הַנִּקְרָא יִרְאֵת ה'. וְכֵל זֶה מִפְּנֵי כִּי הַש"ה וְהַר"ה וְהַעֲטֵרָה נִקְרְאוּ יִרְאֵת ה'... "צ"ג, עֲמוּד ב'... וְנִקְרְאוּת בְּכוֹר: הַש"ה בְּכוֹר לְאַצִּילוֹת, וְהַע' בְּכוֹר לְכָל מַה שֶׁתַּחֲתֶיהָ... וְאֲפֶשֶׁר לֹמַר, כִּי מַה שֶּׁאִמַּר הַכְּתוּב: וְגַם אֲנִי בְּכוֹר אֶתְנֶהוּ, יִרְמוּז לְזוֹ, כִּי מִלַּת אֲנִי רֹמֶזֶת לְעַטְרָה, וְאָמַר, שִׁיתַּנְנָה בְּרֵאשׁ הַשֵּׁם, כְּלוֹמֵר, לְהַעֲלוֹת לְמַעְלָה רֵאשׁ. אוֹ יִשׁ לֹמַר, שִׁיתַּן לְאַנִּי אֵת הַש"ה, הַנִּקְרָאת בְּכוֹר, כְּלוֹמֵר, כִּי יִשְׁפִיעַ עַל הַעֲטֵרָה, הַנִּקְרָאת אֲנִי, [אֵת] הַשְּׁנִיָּה הַנִּקְרָאת בְּכוֹר, וְכֹזֵה תַהִיָּה גַם הִיא בְּכוֹר, וְתִמְצֵא בְּכוֹר בְּכַח עֲלִיּוֹן, כִּי יִדְרֹשְׁנָת מֵרֵאשִׁית הַשְּׁנֵה וְעַד אַחֲרֵית הַשְּׁנֵה, וְתַהִיָּה כְּלוֹלָה בְּכָל, כְּדִי לְהוֹצִיא מֵהַכַּח אֶל הַפּוֹעֵל בְּכַח עֲלִיּוֹן, וְשִׁלּוֹתוֹ שֶׁל אָדָם כְּמוֹתוֹ. ("צ"ד, עֲמוּד א') וּמִמָּה שִׁיתַּבְּאֵרוּ עֵינֵינוּ הַע' בְּמַעֲרַכַת הַמַּעַם, שֶׁהִיָּתָה דוֹחֲפֵר צוֹפִין בְּאַצִּילוֹת, נוֹכַל לְהַתְּכַוֵּן, לְמַה הַבְּכוֹר נוֹטֵל פִּי שְׁנַיִם... "צ"ד, עֲמוּד ב'... וְהַשְּׁנִיָּה וְהַתַּפְּאֶרֶת וְהַעֲטֵרַת נִקְרָאוֹת וְדָרָה. הַשְּׁנִיָּה תוֹרָה קְדוּמָה, וְהַתַּפְּאֶרֶת וְדָרָה שְׁבַכְתָּב, וְהַעֲטֵרָה תוֹרָה שְׁבַע־לֶפֶה. וְאוֹלֵי מִפְּנֵי כִי הַעֲטֵרָה נִרְמֶזֶת בְּעֵינֵיהָ לְפַעְמַיִם אֶל הַשְּׁנִיָּה, הַנִּקְרָאת רְשִׁימָה, נִמְסְרוּ דְבָרִים בְּעֵלְפָה, אָמְרוּ: דְּבָרִים שְׁבַע־לֶפֶה אִי אֶתָּה רִשְׁאֵי לְכַתְּבֵן. וְהַש"ת (שְׁלוֹשִׁית) וְהַת"ת (תַּפְּאֶרֶת) נִקְרָאוֹת מִשְׁפָּט, כֹּאשֶׁר יוֹרוּ עַל הַרְחָמִים, כְּעֵינֵי שְׁנֵי אִמְר: הַשׁוֹפֵט כֹּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט. וְעַל הַש"ת אָנוּ אוֹמְרִים בִּימֵי תְּשׁוּבָה: הַמֶּלֶךְ הַמְּשַׁפֵּט. וְהַתַּפְּאֶרֶת נִקְרָא מִשְׁפָּט, כְּמוֹ שְׁנֵי אִמְר צִדְקוֹ מִשְׁפָּט מְכוֹן כֶּסֶף אֶד: צִדֵּק הַעֲטֵרָה וּמִשְׁפָּט הַתַּפְּאֶרֶת, שֶׁהֵם כֶּסֶף לַש"ת. אָמְנָם, גַּם

העטרה והפתד נקראו משפט: כ ו ה מ ש פ ט ל א ל ה י ם ה ו א . ושתיים  
ברחמים: השלישית והחסד, אך השלישית: ר ח מ י ם ג מ ו ר י ם , וחסד:  
ר ח מ י ם ג ד ו ל י ם , ועליהם אמר הכתוב: ו ב ר ח מ י ם ג ד ו ל י ם  
א ק ב צ ד (עיון באדרות בתורת אריך אפין וזעיר אפין — אריך אפין = רחמים  
גדולים; וזעיר אפין = רחמים סתם), והתפארת רחמים מוזגים, כי הוא המכריע  
בין החסד והפתד. ושתיהן נקראות: א ל , הרומז אל הרחמים. אמנם, גם  
העטרה (צ"ה, עמוד א') נקראת אל, כמו: א נ כ ו ה א ל ב ו ת א ל , וכלולה  
מן הרחמים, שהוא היסוד; וכן החסד נקראת אל, מן הפסוק: א ל א ל ה י ם  
ה' ד ב ר ו י ק ר א א ר י ן . וכן שתיהן נקראות: מ ל ך : השלישית:  
מ ל ך ה ע ו ל ם , והתפארת: מ ל ך ש ל מ ל כ ה , להנהיג העולם השפל.  
ועליה אמר בספרי: מה בין נדרים ושבועות: נדרים הנשבע בחיי המלך וכו';  
גם העטרה נקראת מ ל ך , כי הוא מלכו של עולם התהוון, או בעבור שהוא מלכו  
של עולם העליון, כי הכל בשליחות עולם העליון; ויקרא מ ל כ ו , כדרך:  
ו א נ י נ ס כ ת י מ ל כ ו , כי בעבור שנוסף למלך מהאדון יתברך, קראו  
מ ל כ ו . ושתיהן נרמזות בשם של ד' אותיות, וכן היסוד. ולפעמים העטרה  
והשלישית נקראות: א ל ה י ם , וביאור המלה: אל — הם, כמו: הכח שלהם:  
השלישית: כח העולם העליון, והעטרה כח למה שתחתיה. גם המלה מורה על  
המנהיג והדיין: השלישית פועלת ומשגחת בעולם העליון בכח השניה, והעטרה  
בעולם השפל בכח התפארת, ונקראות: ג א ו ל ה , וגם היסוד... ועל זה  
הדרך יתבאר, כי הש"ה י ו ש ב ה כ ר ו ב י ם ה ע ל י ו נ י ם , והעטרה  
י ו ש ב ה כ ר ו ב י ם ש ת ת י ה , שעשה שלמה, שהם אותם, שראה יחזקאל  
עליוהשלום. השלישית: י ו ש ב ש מ י ם , שהיא תפארת, והעטרה: י ו ש ב  
ש מ י ם , שהם ד' מחנות השכינה. וכן נקראת: מ ל כ ו ת ש מ י ם , על זה  
הדרך. או שהע' נקראת מ ל ך של תפארת, הנקרא שמים, וכדרך: ו א נ י  
נ ס כ ת י מ ל כ ו . וכן נקראת נ פ ש , ולפנים יתבאר. ועוד יתבאר, כי  
ברמז השלישית נרמזת העטרה: ודרשו ז"ל במלת ב ה ב ר א ם ; בה' בראש,  
ואולי כי יכלול זה הדרוש שתי כוונות: א ח ת , שנאמר, כי בה' ראשונה שבשם,  
הרמז לשלישית, נברא העולם העליון, הרמז בו"ה שבשם, שכוללים שבע מדות  
(התחתונות), שעיקרם התפארת והעטרה, וירמזו א ר י ן ו ש מ י ם שבכתוב  
לעטרה ולתפארת, שהם עיקר העולם הנברא בה' בכת ו', וירמזו ה' א ל ה י ם  
שבכתוב לשלישית ולשניה: י ה ו ה ל ת"ש (צ"ל: לש"ת) ו א ל ה י ם  
לשניה, או להפך. ו ה ש נ י ת , שבה' אחרונה שבשם נברא העולם השפל, שעיקרו:  
ה ש מ י ם ו ה א ר י ן ו כ ל צ ב א ם , וירמזו ה' אלהים לתפארת ולעטרה;  
כי השם ברא העולם השפל בכח התפארת. ושתי הכוונות אמת... צ"ה, עמוד ב'...  
ויתבונן עוד, למה לא הוזכר שם מלא בכל הפרשה, מ ב ר א ש י ת ע ד א ל ה  
ת ו ל ד ו ת ה ש מ י ם , כי כל הפרשה יספר בפועל העליון, שהוא השלישית,  
אשר ממנו עולם העליון; ו א ל ה י ם שבפרשה רמז ל ת ש ו ב ה , ו א ל ה  
ת ו ל ד ו ת ה ש מ י ם יספר בפעולות העטרה בעולם השפל בכח התפארת,

והנה השם שלם על עולם מלא, ולכן הזכיר בו י ה ו ה א ל ה י ם , כאשר רמזנו. ומפני כיו עיקר הפרשה יספר בפעולת העמדה, הרמוזה בה"א, דרשו: בה' ברצם. ואולי כיו על זה היא קטנה, לרמוז אליה, כיו היא ה מא ו ר ה ק ט ן . אָמְנָם, מה שביארתי בה, כיו העולם העליון נברא בה', גם הוא אמת, החסד והפחד נקראים כ ת ר י ם , כ נ פ י ם , ז ר ו ע ו ת ע ו ל ם , י ד ו אָ ב ו ר י ע ק ב , ו ב ד ו ה א ר ו ן ר מ ז ו להם; והם השדים, שנאמר: ש נ י ש ד י ך כ ש נ י ע פ ר י ם ת א ו מ י צ ב י ה , ולפנים יתבאר התאומות; וכבר אָמְרו רבותינו ז"ל בהארכת הדין, שהיו בולטות כשני דדי אשה, כיו משם זנקת הכל, וראוי, שלא יסורו מן ה"ט בעות", ושניהם נקראו ש י ש , כמו שאמר רבי עקיבא לתלמידיו: כשתגיעו לאָבְנֵי שוש טהור, אָל תאמרו: מ י ם , מ י ם ! כיו כן כתוב: ד ו ב ר ש ק ר י ם ל א י כ ו ן לנגד עיני; ושמעתי, כיו כפל מלת מ י ם בא להזהירם, שלא יאמרו שתי רשויות הם; ואיננו רחוק, כיו הרשויות, אשר הם הפועלים, משם הם; וגם כן הם ה א ב נ י ם , ונקראים ה ר י ם , כמו שנאמר: א ש א ע י נ י א ל ה ה ר י ם ; והאחת מהן נקראת: ב ה מ ו ת ב ה ר ר י א ל ף ; אָמְנָם, כל השבעה נקראים ה ר י ם ; החסד והתפארת נקראו: מ י ם , וגם העמדה והחסד: מ י ם ע ל ו נ י ם , והתפארת: מ י ם סתם, וכן מ י ם ר א ש ו נ י ם , אבל העי' מ י ם א ת ר ו נ י ם (צ"ו, עמוד א') ו מ י ם ת ח ת י ם (תחתונים?); אָמְנָם, הראשונים מצוה, והאחרונים חובה, וגם שלשתם נקראים: י מ י ן ; וענין זה בהיות חוט של חסד משוך על העמדה, והפחד והעמדה נקראו: ש מ א ל ; ולפנים יתבונן ענין הימין והשמאל, ויתבונן מה שנאמר: י מ י ן כ ה' נ א ד ר י ב כ ח י מ י ן כ ה' ת ר ע י א ו י ב : הכח רומז לת"ת, שהוא כח העי', ובהיות העי' נאדרת בכח, היא עוזרת את ישראל ורועצת את האויב, כמו שנאמר במצרים: ידו אחת משקעת, וידו אחת מצלת: העמדה מצלת את ישראל ומשקעת את מצרים בכח הת"ת. והפחד והעמדה נקראות א ש : הפחד: א ש ש ל מ ע ל ה , והעמדה: א ש ש ל מ ט ה , ושתיהן דין, זו קשה, וזו רפה, ונקראו: ב ה מ ו ת ב ה ר ר י א ל ף , וזהו: ש ו ר ה ב ר , והם זכר ונקבה: הפחד: הזכר, והעמדה: הנקבה; ושתיהן מ ר א ו ת , כענין שנאמר: ו י א מ ר א ל ה י ם ל ו ש ר א ל ב מ ר א ו ת ה ל ו ל ה , כלומר: הקשה והרפה; גם התפארת נקראת: מ ר א ה . . . צ"ו, עמוד ב'... בב ה י ר ר מ ז ו בפסוק: ו ש ם ת ב י ו ן ע ו ז ו לתפארת, כלומר: שם הוא הביון העוז, ובעלי העבודה קוראים את העמדה: שם. בפסוק ו י ת י צ ב ע מ ו ש ם . . . ונקראת: שם: התפארת, כדרך: כיו ש מ י ב ק ר ב ו , והעמדה גם היא נקראת שם, שנאמר: ו נ ע ש ה ל נ ו ש ם . . . ונקראים התפארת והעמדה: הכרו בים, נכתבים בשם אהו"ה ובשם יהו"ה, ולעתים (צ"ח, עמוד א') בשם אדנ"י... והתפארת והנצח וההוד והיסוד רומזין ל א ר ב ע ט ב ע ו ת ה אָ ר ו ן , ולפנים יתבאר עוד; ועוד יתבונן לפנים, למה נאמר בטבעות הארון: ו י צ ק ת

ל ו, ולא בשלח; וכאשר תשכיל בענין הטבעות, יתכונן עוד כענין א ר ב ע ק ר נ ו ת ('צ"ח, עמוד ב') ה מ ז ב ת, וארבע מתנות, ושתי מתנות שהן ארבע, ומתנה אחת... 'צ"ט, עמוד א'... וכבר ביארתי למעלה במערכת השמות, כי הת"ת הוא ה ד ע ת, והיסוד הוא העץ, והע' הוא הפרי; וכן הזכרתי עוד, כי ה ת ש ו ב ה הוא ה ח י י ס, והתפארת הוא העץ של החיים; נמצא, כי תפארת היא עץ של חיים, וגם הוא עץ שהוא ה ד ע ת, והיסוד הוא עץ של דעת, והעטרה הוא פרי של עץ ה ד ע ת.

5. עבודת הטעם ועבודת ההריוס:

מערכת הטעם והשערים: עבודת ההריוס, האדם והמרכבה: ק"ה, עמוד א': טעם אשר רשמו בעלי העבודה שלשה (ספירות) הראשונות זו על זו, ולא רשמו בהן ימין ושמאל, הוא, מפני אשר זכרנו, כי מגודל מעלת הג' והעלמתם אין כח בדעת האדם להתכונן בענינים, עד שיתכן לומר בהם: ימין ושמאל כלל. כי הימין והשמאל הוא רמז לכח ההנהגה הטובה והפכה בתחתונים; ובהיות, שאין השלשה האלה מכלל התכוננות האדם, לא יתכן לומר באחת מהנה לא ימין ולא שמאל, אלא ראוי ליחדן ביחוד שוה ופשוט בכל צד הרחמים גמורים; וכדי לרמוז על יתודן הפשוט והשוה מכל דין, רשמום כן, וכן עשו משלשתן ראש אחד... קי"א, עמוד א'... והביאור בזה הוא, כי כאשר ראה הפועל בחכמה — רצוני לומר בדרך: הביט בתורה וברא את העולם, והכל בתחילת המחשבה — כי לא טוב לענין הקיום לכרוא את העולם כמדת התפארת כמו שהוא, ולא יהיה בדין וברחמים, משפיע ומקבל — כי לגודל מעלתה של מדה זו לא יתאוו בה הנבראים תאוה, שהרי רובה חסד, ולא יתגלה כח התאוה, הנמשך מהפחד, אשר הוא הנחש הקדמוני, כִּי לֹא אֵלֹהֵינוּ בְּרָאָה, לֹשֶׁבֶת יִצְרָהּ, וכמו שדרשו בפסוק: וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד: זה יצר הרע, דבר אחר: זה מלאך המות; והטעם אחת, כאשר יתבאר למטה — ומפני שהענין טוב לקיומו של עולם, לכן עלה במחשבה, שתתגלה הע' היונקת מהפחד והיותה לראש פנה לקבל מהתפארת (ובעבור היותה מהפחד ויונקת ממנו, ציורה נוטה אל השמאל יותר). אָמַנְם לֹא הִיָּה טוֹב לְקִיּוּם הַיּוֹת הַתְּפֹאֶרֶת לְרֹאשׁ פְּנֵה, לְפַעֲוֹל בְּכַח הַחֶסֶד, וגם לא היה טוב להיות העטרה לראש פנה, שתנהיג העולם כפי כחה, הנמשך אליה מן הפחד, כי תחריב את כל נמשך אחר היצר הרע, שנמשך מפחד. אבל הטוב לקיום: היות (קי"א, עמוד ב') נהר יוצא מעדן להשקות את הגן, ולא יגדלו צמחי הגן רק בכח ההשקאה ההיא, והאשה תשמע אל בעלה, ולא הבעל אל האשה, וזה שאמרו בבביר בפסוק: אֵנִי ה' עֹשֶׂה כָּל: אֲנִי הִיָּתִי כִשְׁנַעְתִּי אֵילָן זֶה וכו' ולא יגדל עליו מלאך. רמזו במלת כל אל הסוד, ורמזו במלאך אל העטרה, שהיא המלאך הגואל, ואמרו, שלא יגדל המלאך על היסוד על הדרך שבארנו, אלא יגדל על המלאך, וזהו: ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך... ק"ל, עמוד ב'... ואמרו: אָמַרְהָ יִרְחַ לְפָנַי הַקְּדוּשִׁי בְרוּךְ-הוּא: אֵי-אֲפֹשֶׁר לְבִי מַלְכִים, שִׁישְׁתַּמְשׁוּ בְּכַתֵּר אֶחָד; כְּלוּמַר, כֹּאשֶׁר עָלָה

במחשבה היות טוב לקיום הכריזָה השתוף הראשון, והיא המדה המזווגה, שהיתה באצילות דו־פרצופין — ובענין אשר זכרנו למעלה בענין האצילות העולם העליון — עלה בשלמות המחשבה היות טוב, שיתגלה בה הגבורה, להתאוות בו תאוה, כִּי לֹא תֹהוּ בְרָאָה, לֹשֶׁבֶת יִצְרָהּ. ומפני כי הדין נותן כן לצורך קיום העולם, אָמַר, כִּי הַלְבַנָּה, [ה]רומות למדת הדין, אָמַר לפני הקדוש־ברוך־הוא: אי־אפשר לִב' מלכים, שישתמשו בכתר אחד, כלומר, בכח אחד של רחמים, על דרך שבארנו. אָמַנְס, אֵינן הִכְרַח בְּשׁוֹרֵת הַדִּין, מִי יִשְׁפֹּעַ לְמִי, וּמִי יִקְבַּל מִמִּי; אָךְ הַדִּין (קל"א, עמוד א') האמתו היה נותן: אִם יִכְרֹעַ הָאָדָם לִכְף תּוֹבָה, הַדִּין נֹתֵן לְכֹלֹת וּלְהַשְׁחִית הַכֹּל בַּמְדָּה קִשָּׁה; וְאִם לִכְף זָכוֹת, לִזְכוֹת אֵת הַכֹּל בַּמְדָּה רַחֲמִים; וְכַאֲשֶׁר יִתְבָּאֵר עוֹד בְּסוֹף הַמִּשְׁלֵל. אֲבָל בְּהוֹיֹת גְּלוּי וַיְדוּעַ לְפָנָיו יִתְבָּרַךְ, כִּי בַהֲתַגְלוֹת כַּח הַתְּאוּהָ יִמְשֹׁךְ הָאָדָם אַחֵר יִצְרָהּ, הַנִּמְשָׁךְ מִהַכַּח הַהוּא, וַיִּהְיֶה שׁוֹרֵת הַדִּין לְהַעֲשׂוֹת נִקְמָה וּלְהַשְׁחִית הַקְּיוֹם מִהַכַּח הַהוּא, כִּי מִשֶּׁם חָרַב בָּא לְעוֹלָם, לְפִיכֵךְ בֵּאתָה הַתְּשׁוּבָה בְּמִשְׁלֵל הַהוּא, שְׁאֲמַר לֵה קְדוֹשׁ־בְּרוּךְ־הוּא: לְכוּ וּמוֹעֲטֵי אֵת עֲצֻמְךָ, כְּלוֹמֵר, הַיּוֹתָה לְרֹאשׁ פְּנֵה לִקְבֵּל מֵהַתְּ"ת, דֶּרֶךְ הַיּוֹסֵד, וְלֹא תַפְעַל כִּי־אִם לְפִי הַשֹּׁפֵעַ, אֲשֶׁר יִבּוֹא לִקְבֵּל מִמֶּנּוּ, וּבְעֵינָיו, שְׁלֵא יִוְכַל עֲלָיו מֵלֹאךְ, וּבְעֵינָיו הַזֶּה תִּהְיֶה נֹחָה בְּדִינָיִם וְתִתְנַהֵג לְפָנָיִם מִשׁוֹרֵת הַדִּין. וְלֹא אָמַר, שֶׁהַשׁוֹב לֵה: „אֵת הוּי מְעוֹשָׁה“, או „קִטְנָה“, כִּי יוֹרוּ לְשׁוֹנוֹת אֵלוּ אֵל חֲסֵרוֹנָה, רְצוֹנִי לִזְמֵר, שְׁבַתְחִילָה הַיְתֵה גְדוּלָה וְאַחֲרֵיכֵךְ נִתְקַטְנָה, וְחִלּוּלָה לֵה' בְּשֵׁנוּי הַמַּחֲשָׁבָה, וְאַף כִּי לֹא נִכּוֹן לְחֵשׁוֹב מַחֲשָׁבוֹת עֵתְךָ, שִׁיקְטִינָן קִצְתוּ מִקִּצְתוֹ (אֲחֵרֵי שֶׁהַסְּפִירוֹת בְּכֻלָּן הֵן הָאֱלֹהוֹת), אֲבָל לְשׁוֹן: לְכוּ וּמוֹעֲטֵי אֵת עֲצֻמְךָ, מוֹרָה: אָף־עַל־פִּי שֶׁהִיא גְדוּלָה תְּמִיד, שֶׁתְּקַטִּינָן אֵת עֲצֻמָּה, שְׁאָף בַּעַת הַזֶּעֶם, שֶׁהִיא רֹאוּי לְעַקֹּר אֵת הַכֹּל בְּסַבַּח הַחֵטָא — כְּפִי גְדוּלָה כַּחַה, הַבָּא אֵלֶיהָ מֵאֵרֶם הַנֶּחֱשׁ — שֶׁתִּהְיֶה תְּשׁוּקָתָה אֵל בַּעֲלָה מֵהַשִּׁיתוּף הַרְאֲשׁוֹן, וְהוּא יִמְשַׁל בְּךָ, שְׁלֵא תִשְׁחִית, כִּי יַעֲלֶה לֵה מְזוֹנוֹת תְּמִיד מִחֲסָדוֹ. וְאַף כִּי יִגְרוֹם הַחֵטָא, שְׁלֵא יַעֲלֶה לֵה מְזוֹנוֹת, מְכַל מִקּוֹם: אֵל יִחְסֵר הַמִּזְג, כִּי יִדְרַשְׁנָה ה' תְּמִיד, לְהַנִּיחַ בְּרַכָּה אֵל בֵּיתוֹ... קל"ב, עמוד ב'...

אֲבָל הַטֵּעַם, כְּמוֹ שֶׁזָכַרְנוּ: כִּי כַאֲשֶׁר הִיָּה בְּמַחֲשָׁבָה הַיּוֹת הַעֲטָרָה לְרֹאשׁ פְּנֵה לְפָנָיִם מִשׁוֹרֵת הַדִּין, וְלֹא הִיָּה הַעוֹלָם כְּדֹאֵי גַם כֵּן לְהַשְׁתַּמֵּשׁ בְּאוֹר הַגְּדוּלָה, צוּה לְהַכִּיָּא כְּפָרָה לְצוּרֵךְ עֲצֻמָּם עַל הַמְעַשָּׂה הַהוּא, וַיְהִיָּה לְהֵם כּוֹפֵר מִן הַפְּגִיעָה, וְהוּוּ מֵאֵמֶרֶם: מַה נִּשְׁתַּנָּה שְׁעִיר רֹאשׁ הַדָּשׁ, שְׁנֵאמַר בּו: לִי הוּוּ? אָמַר הַקְּדוֹשׁ־בְּרוּךְ־הוּא: הַכִּיָּאוּ עָלַי כְּפָרָה עַל שֶׁמְעַטְתִּי אֵת הַיְרַח, כְּלוֹמֵר, לְפִי שֶׁמְעַטְתִּי אֵת הַיְרַח שְׁלֵא מִשׁוֹרֵת הַדִּין, אָתָּם צְרִיכִים כְּפָרָה, שְׁלֵא תַעֲוֹרֵר מִדַּת הַדִּין עֲלֵיכֶם... קל"ח, עמוד ב'...

וְכֵן צְרִיךְ לְהַשְׁמֵר, שְׁלֵא לְהַמְיִיר בּו, כִּי הַמְיִיר בּו, מִמּוֹר בְּשֵׁמוֹ הַגְּדוּלָה אֲשֶׁר בְּקִרְבוֹ. וְאוּלוּ בֵּיתְרוֹן הַהֲתַבּוֹנְנוֹת, כַּאֲשֶׁר יִבּוֹא הַמַּתְכַּוֵּן לְטַעוֹת בּו בְּצַד מִן הַצְּדִידִים עַל־יְדֵי מִיֻּעוֹשׁ חֲכַמְתּוֹ וְהַשְׁגָּתּוֹ, כַּאֲשֶׁר יִתְבָּאֵר, (ו)עַל־יְדֵי זֶה תִּהְיֶה מִדַּת הַדִּין שְׁטוּחָה לְפָנָיו לְפַגּוֹעַ בּו. כִּי הַהֲרִיסָה וְקִיצוּצִים כְּעֵינָיִם רַבִּים, כִּי יִשׁ הוֹרֵם מְעַט, וַיִּשׁ הוֹרֵם הַרְבֵּה... קל"ט, עמוד ב': וְאָמְרוּ בְּפִרְקֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, כִּי עֲרִיֹת אֵשֶׁת לֹוֹשׁ הַבֵּימָה אַחֲרֶיהָ בַּעֲבוּר בְּנוֹתֶיהָ, רֵאתָה אַחֲרֶיהָ שְׂכִינָה וְחֹזְרָה נְצִיב מִלַּח, כִּי הַעֲטָרָה הִיא חֲשִׁכִּינָה, וְהִיָּתָה שׁוֹפֵעַת בְּסָדוֹם, וְנַעֲשִׂית נְצִיב מִלַּח: מַדָּה כִּנְגַד מַדָּה, כִּי הַצִּיצָה

אחרי (ק"ם, עמוד א') העטרה, הנקרא: מ ל ח... קמ"א, עמוד א'... הנה חטא אדם הראשון בפרי, שנמנע ממנו, כי בין למאן דאמר אתרוג היה, בין למאן דאמר תאנה ובין למאן דאמר חטה, בין למאן דאמר ענבים, דברי הכל הפרי רומז לעטרה... עמוד ב'... והסכה בזה, מפני כי לא השיגה חכמתו אך במעלת המנהיג, שהוא העטרה, הנרמז בפרי שאכל, לכן חשב, כי דיו בפרי, שהוא קיומו של עולם, ואליו ישא את כפיו להתפלל, ולא שת לבו רק לזאת, ובעבור כי כיוון להפריד הפרי מן האילן, שהוא עץ החיים, נענש הוא וזרעו בהפרדת הנפש מן הגוף: מדה כנגד מדה, כי היה ראוי לחיות לעולם, כמו שזכרנו בפינת הטעם... קנ"ז, עמוד ב'... ומעין חטאו של אדם חטאו אנשי דור הפלגה, באמרם: ו נ ע ש ה ל נ ו ש ם . וכבר ידעת, כי מלת שם רומזת לעטרה, ובעבור כי לא שתו לכם רק לזאת, כי חשבו, כי זאת תספיק להם צרכם בעולם השפל, והפרידו הארץ מן השמים, נענשו גם הם מדה כנגד מדה, ונפרדו בארצותם לגווייהם... קס"ב, עמוד א'... אמנם הוזכר בענשם שם של רחמים... שלא להשחיתם... כי בקשו לחסות תחת כנפי השכינה... אבל דור המבול השחיתו דרכי הבריאה, והוא גנאי לשר הפועל ומנהיג, מאסם גם השם הגדול ולא רחם עליהם, וכאשר יתבאר עוד למטה, וקרוב לחטא אדם וחטא דור הפלגה היה (קס"ב, עמוד ב') בענין מעשה העגל במדבר, כי כל ישראל חוץ ממשה לא השיגו ולא שמעו זולתי קול, הרומז לעטרה, והיא הויד הגדולה, אשר השיגו על הים, ולכן, בנסעם במדבר מקום חורב ושמתה, חשבו, כי טוב להם את השר ההוא ללכת לפנייהם... אך היתה הכוונה יפה, אך כוונת מקצתם היתה רעה, לקצץ בנטיעות, ולא שתו לכם רק לזאת, והיא העבודת-הזרה, שעשו. ובעבור כי הע"ט נקראת ש ו ר עשו יסודה (צורה?) של ע ג ל, כי עגל בן יומו קרוי שור... ומפני שלא חטאו כולם, לא נאסר להם הבשר לגמרי, כמו לאדם הראשון... אמנם מפרד חטאם נאסר להם בשר תאוה... כי בהיות האדם צדיק גמור, אימתו מוטלת (קס"ג, עמוד א') על כל הבהמות... כי הוא נברא בדמות עליון, וראוי הוא להיות מלך על כל ומותר לאכול בשר בעלי חיים... ואמרו חכמינו ז"ל: עסי-הארץ אסור לאכול בשר. ו נ ד ב ו א ב ו ה ו בעבור שלא כווננו בהקריבם רק ל פ נ י ה', והפנים רמז לעטרה, לכן עשאה ז ר ה, ונענשו בפרידת נפשם בלא עת, כי פגעה בהם מדת הדין, מדה במדה, והקצוצים שאמרנו רמזוים גם בפסוק, שאמרו הנשים הארורות: ו מ א ז ח ד ל נ ו ל ק ט ר ל מ ל כ ת ה ש מ י ם ח ס ר נ ו כ ל : נקרא מ ל א כ ת מלא באל"ה, וכתוב חסר. המקרא (= הקרי) רמז למערכת הכולכים, שהיו משתדלות ככשפים למערכות השמים ומקברות להם, וכתוב (= הכתיב) חסר, לרמזו לעטרה, שהיא מלאכת (מלכת?) השמים, כלומר: כי כווננו גם הם לקצץ בנטיעות, ואולי במלת כל נרמז גם זה, כי העטרה נקראת כל, כי שמן אז, שחדלו לקטר למלאכת השמים, חסרו: כל, כי היא להם לבדו(?). והנה הבינות, כי האדם ודור הפלגה ודור המדבר ונדב ואביו, אף-על-פי שכוונתם ומעשיהם, לכבד השם הנכבד, נענשו, כי ברבוי כבוד השליח מעטו בכבוד המשלה, וכאילו הכל תלוי בשלית, ו א ר י ן נ ת ן ל ב נ י ה א ד ם . . . קס"ו, עמוד א'... גם א ח ר סמך על חכמתו וטעה

בשר ההוא, אָמר: רָאָה מַטְטְרוֹן, שְׁהִיָּה יוֹשֵׁב וְכוּתֵר (וְקוֹשֵׁר?) כְּתָרִים לְאוֹתִיּוֹת וְכוּתֵב זְכוּתָם שֶׁל יִשְׂרָאֵל... שָׁמַע מִיָּנָה: שְׁתֵּי רְשׁוּיּוֹת הֵן... ק"ע, עֲמוּד א'... וּמִפְּנֵי כִּי נִכְנַס וְהִצִּיץ לִפְנֵים בְּהַמְחִיצָה הָרְאוּיָה לוֹ, לְהִכְיֵט בְּשֶׁר הַהוּא, עַד שְׁמִיעָה בְּעֵינָיו, נִסְתַּלַּק מֵהַשֵּׁר חוּט שֶׁל חֶסֶד, וְהוּא הַמְחִייוּה, שְׁאָמַר: אֶפְקֹה לְמַטְטְרוֹן וּמְחִייוּה שְׁתֵּין פּוֹלְסֵי דְנוֹרָא, וּמִנִּין שְׁתֵּין? כִּנְגַד ו' קְצוּת, שְׁכַל אֶחָד כְּלוּל מִי, וְכִאֲשֶׁר יִתְבָּאֵר בְּמִבּוּא הַשְּׁבוּעִיּוֹת, וְעִיקָרָם חוּט שֶׁל חֶסֶד, וְקוֹרְאָם פּוֹלְסֵי דְנוֹרָא, כְּלוּמַר, נִי צו צו צו א ש, שְׁהִיָּה הַעֲמָרָה, וְהִיא הָאֵשׁ הַגְּמוּר בְּמְחִייוֹה כּוֹזָא, כִּי בְּהַסְתַּלְקוֹת הַשֵּׁם הַגְּדוֹל, נִשְׁאָר הַכֵּל אִישׁ... ק"ע, עֲמוּד ב'... וְזֶהוּ שְׁאָמַר: יָרְבַּע ט ת ט א וְהַחֲטִיָּא אֶת הַרְבִּים, וְלִרְמֵז פְּנִימִיּוֹת כּוּוֹנְתוֹ הָרַעָה בְּעֵגְלִים נִתָּן (ק"א, עֲמוּד א') הָאֶחָד בְּדֵן, כִּנְגַד הַקְּשָׁה, וְהָאֶחָד בְּבֵית אֵל, כִּנְגַד הַרְפָּה, הַנִּקְרָא בֵּית אֵל, שְׁהִיָּא בֵּיתוֹ שֶׁל הַתְּפִאֶרֶת, הַנִּקְרָא אֵל, וְכַעֲנִין שְׁנֵאמַר: בְּכָל בֵּית יִנְאֵמֵן הוּא, כְּמוֹ שְׁנִתְכַּאֵר בְּמִבּוּא הַנְּבוּאָה, וְעִשְׂאָם שֶׁל זְהַב, שְׁהוּא אֲדוּם, כִּי שְׁנִיָּהֶם דִּין, כִּי מִצְפּוֹן זָהָב יֵאֵתָה, וְהוּא הַשְּׁמַאֵל, וְהִנֵּה כּוּוֹנְתוֹ הֵיתָה, לְהַרוּם בֵּין ה' (סְפִירוֹת הָרֵאשׁוֹנוֹת) לְה' (סְפִירוֹת אַחֲרוֹנוֹת), הַפֶּךְ (מֵה שְׁנֵאמַר): בְּטַב עוֹת הָאָרְוֹן יִהְיֶה בְּדִים, לֵאמֹר יִסְוֶר וְרֵוּמָנוּ, כְּמוֹ שְׁנִתְכּוֹנֵן בְּמִבּוּא הַשְּׁמוֹת הַשּׁוּיִם, אֲבָל רְצָה, שִׁיִּסְתַּלַּק הַשֶּׁפַע, הַרְגִּיל לְבוֹא מִן הַכְּתָרִים אֶל ה' אַחֲרוֹנוֹת, — אֲשֶׁר עוֹקְרָם דוֹיִפְרִצוּפִים, הַנִּקְרָא: אָב וָאֵם, כִּאֲשֶׁר זָכְרָנוּ בְּמִבּוּא הַשְּׁמוֹת הַשּׁוּיִם, אֲבָל רְצָה, שִׁיִּסְתַּלַּק הַכְּרֵכָה, הַבָּאָה מִחוּט שֶׁל חֶסֶד לְמַלְכוּת בֵּית דּוּד... וְדַע, כִּי בְּכָל הַסְּפִירוֹת שׁוּיֵךְ קְצִיצָה, אוֹ מַעֵט אוֹ חֶרְבָה, אֵךְ כִּי רֹב הַטּוֹעִים בִּמְלֶכֶת הַטּוֹעִים, וְאֵלוֹ יִגְיוּ כָּל הַטּוֹעִיּוֹת, כִּאֲשֶׁר בִּיאֲרָנוּ... קע"ב, עֲמוּדִים א' וּב'... הִנֵּה שְׁנֵי פִּשְׁפִּשִׁים שְׁהִיוּ בְּמִקְדָּשׁ: אוֹתוֹ שְׁהִיָּה בְּצִפּוֹן רֹמְזוֹ לְעֲמָרָה, כִּאֲשֶׁר זָכְרָנוּ בְּמִבּוּא הַמַּעֵט, וְהַמְּפָתָה שֶׁבְּפִשְׁפִּשׁ הַהוּא לֹא הִיָּה פּוֹתַח מֵהָר, אֵךְ שְׁהִיָּה יוֹרֵד בּוֹ לְאֵמֶת הַשְּׁחִי טָרַם יִפְתַּחנּוּ, וְהַמַּעֵט שֶׁלֹּא נִפְתַּח מִכְחוּץ מֵהָר: שְׁלֵא יַעוֹרֵר הַשּׁוֹרֶה בְּרוּחַ הַהוּא עַל הַקֶּרֶב אֶל שְׁעָרֵי מֵהָרָה, וְנִפְגַע בּוֹ; אֵךְ יִפְתַּח מִכְּפָנִים, וּבְנֵרוֹת (וּבְנֵחָת?) , כִּי: כָּל כְּבוֹדָה בֵּית מֶלֶךְ פְּנִימָה, וְכִאִילוֹ נוֹטֵל רְשׁוּת... קע"ו, עֲמוּד א'... וְאוֹלוֹ כִּי עֵינָיו צִי צִי הוּא רְמֵז לְמַה שְׁזָכְרָנוּ בְּשְׁמוֹת הַמְּדוּת: שְׁהַקְדוּשֵׁי־בְרוּךְ־הוּא מִתְעַטֵּף בְּמִלּוּתוֹ, וְאָמְרוּ ז"ל, שְׁהַקְדוּשֵׁי־בְרוּךְ־הוּא נִתְעַטֵּף בְּמִלּוּתוֹ כְּשִׁלּוּת צְבוּר וְלִמַד לְמַשֵּׁה רַבְּנוּ עֲלִי־הַשְּׁלוֹם י"ג מְדוּת, נִרְאָה, כִּי הִיָּה בְּמֵדוּת הַשִּׁת"ת (הַשְּׁלוֹשִׁיּוֹת), שְׁכַל הַמְּדוּת כְּלוּלוֹת בָּהּ, כִּאֲשֶׁר יִתְבָּאֵר בְּמִבּוּא י"ג מְדוּת, וְנִתְעַטֵּף בַּשִּׁת"ת (שְׁנִיָּה), שְׁהוּא מְלִיתוֹ; וּבְשִׁלּוּת יֵשׁ בּוֹ אַרְבַּע כְּנַפּוֹת, כִּנְגַד אַרְבַּע רַגְלֵי הַמְּרַכְבָּה, וְאַרְבַּע צִיצִיּוֹת כִּנְגַד בְּנֵי הָאֲבוֹת עִם הַשְּׁלוֹם וְעִם הַכְּרִיָּת; וְרִמְזוּ בְּאַרְבַּעַת חוּטִים הַנִּכְפָּלִים לְשְׁמוֹנֵה, שְׁהָאֲבוֹת כְּלוּלוֹת בְּכָנִים, וְהַכְּרִיָּת עִם כּוֹלָם, וְכִדִּי לְרִמְזוֹ לְכְרִיָּת, שְׁהוּא כְּלוּל בְּכָל, צוּה פִּתְיֵל כֵּל תֵּבְכָל כִּנְפֵךְ וּבְכָל צִיצִיּוֹת, כִּי מֵרְאָה הַתְּכֵלֶת דּוּמָה לְתַכְלִית הַכֵּל, וְכַעֲנִין שְׁנֵאמַר: תְּכֵלֶת דּוּמָה לִיּוֹם, וְיוֹם לְרַקִּיעַ, וְרַקִּיעַ לְכֶסֶף וְכו'... קצ"ו, עֲמוּד ב'... וּמִכֵּאֵן יִתְבּוֹנֵן לְמַשְׁכִּיל מֵה שְׁאָמְרוּ ז"ל, שְׁבִנְדָר צִרִיךְ לֹמַר: הִרְיֵעַ לִי. כִּי הָאָדָם נִבְרָא בְּדַמּוּת, כְּמוֹ שְׁכַתְּבִתִּי, וְנִפְשׁוֹ, שְׁהִיָּא עוֹקְרוֹ שֶׁל אָדָם, נִאֲצֵלָה מֵהַשִּׁת"ת וְנִפְתַּח בְּאָדָם דְּרַךְ הַבְּנִיָּן, כְּמוֹ שִׁיתְכַּאֵר לְמַסָּה.

הנה האדם עם נפשו, שהוא חי ממנה, כלול בבנין; ומפני שהנדר רמז לש"ת, שהיא דירת הכל וקיום הכל ומחיתם, והיא נפש האדם העליון, שהיא בנין, ראוי לאדם, הכלול בבנין, לומר לאסור דבר עליו: ה ר ו י ע ל ו י, כי הוא נודר לנפשו. לכן אמר הכתוב: כ י ו ד ו ר נ ד ר ל ו י ה ו ה בלמ"ה, כלומר, שנודר לחוק מבנינו; ומפני שהש"ת רוכבת על הכנין, הנדר המור מן השבועות, וחל על כל דבר, וכאשר יתבאר עוד... ר"ו, עמוד ב'... ודע, כי כמו שנחר השם יתברך בישראל מכל האומות, כן בחר בארץ אחת מכל הארצות, היא ארץ-ישראל, ובחר בה מקום מיוחד, להיות לו שם בית בניו לשמו ורמזו לשמו, לעטרה, הנקראת ש כ י נ ה, ותשרה היא בו, והיא בית הבחירה, אשר כל בנינו וכליו תבונות רוחניות, והוא מקום ראוי לעבודה, כי משם יעלו הקרבנות והתפלות. וכן נבחר עוד בבית מקום מושב הארון, שהוא באמצע הישוב, והוא כנגד הקו האמצעי (עמודא דאמצעייתא שבזוהר)... אבל שאר ארצות, אף-על-פי שהכל שלו יתברך, נתן להם שוערים, והם השרים והכוכבים והמזלות, להנהיגם. ומפני בחירת ה' לארץ נקראת העטרה אל הו הארץ, אל הו ירו שלים, אל בית אל, וכן יקראו המקום התחתון אל בית אל... וכדרך שהעטרה מפרנסת השרים הנחלקים לארצות היות להם כח לשמור את ארצם ואת אומותיהם, כך כל הארצות שותות מתמצית ארץ-ישראל, כיו שם צוה ה' את הברכה חיום עד ה ע ו ל ם, והשרים האלה הם הנקראים בית עבדים, כי הם עבדי העטרה... ר"ת, עמוד א'... אמנם, בזמן השלמות יתקרבו הכחות, והברכה מצויה בעולם, ככוננת תחילת הבריאה, כאשר באתי בטעם. ומפני היחוד השלם, אשר יהיה בזמן ההוא, נאמר בו: י ה ו ה א ת ד ו ש מ ו א ח ד, כי הפועלים עודם פועלים. אבל בהפסד העולם והזמן באלף שבעי, שאותו אלף הוא יום שכולו שבת, והפועלים בטלים ממלאכתם, אז י ה ו ה ו ש מ ו א ח ד, ויחיו משתמשים בכתר אחד. אמנם, בסוף כל הדורות היובל יהיה נוהג בעולם ויתעלה הכל לחיותו... ר"ו, עמודים א' וב'... ומכאן יובן, שהקדוש-שברוך-הוא, שהוא הת"ת, מניח תפלין על הראש. כי כבר ידעת, כי הת"ת הוא עיקר האדם העליון, ועיקר האדם הוא הראש, והרצועות, המקיפות את הראש, רומז, כי הת"ת הוא עיקר הראש, והוא עיקר הכל, והוא מקיף את הכל. או שהוא רמז לקביעות שפע, הבא מן הדל"ת אל הראש, להמשיך את כל הכנין עד העטרה, הנרמזת בקשר של תפלין, העשוי כמו דל"ת, לרמוז אליה. כי העטרה נקראת דל"ת, מפני כי היא השער לה'. ... ומפני שהקשר רומז לעטרה, (אמרן) ז"ל בפסוק: וראית את אחורי ופני לא יראו: מלמד, שהראש לו קשר של תפלין. והעטרה נקראת א ח ו ר ו י ם, והיא אשר הראש לו הקדוש-שברוך-הוא למשה בבקשו: ה ר א נ ו נ א א ת כ ב ו דך, ודרשו ז"ל: ו ת ס ו נ ת ה' י ב ו ט: זה מראה אחרים, ותמונת ה' היא העטרה...

6. עולם שנה נפש:

ש ע ר ה ע ו ל ם... רכ"ג, עמוד א'... והנה שלשת האבות (בסובן): האבות הן הן המרכבה, כלומר, שבע ספירות תחתונות) הם יסוד לכל הפעולות.



בהיות העטרה לראש פנה, לשמר את השער, תמנה היא פעמים: אחד בכלל, ואחד בצרם, כמו שיתבאר בשמיניות. וכן כנגד השבע (רל"ד, עמוד א') שבע עולמות, שכל אחד מהם שבעת אלפים שנה, כמו שיתבאר למטה. והשבע אלפים בעצמם של כל העולם כנגד כל הבנין. וכן ימי השבוע ושני השמיטה, ושבעת שמיטות של יובל. וכן ימי הפסח וימי החג וספירת העומר בשבע שבתות... רמ"ו, עמוד א'... וכן הבינותי מתפלת ליל שבת, שתקנו לומר: אַתָּה קדשת את יום השבועי לשמך וגו', כלומר: קדש את היסוד, שהוא יום השבועי, לעטרה, שהיא ש ש ו... וענין החבור הזה יהיה שלם באלף השבועי, שהיא העולם הבא וצורך התיים, ותשבות הארץ, שהיא העטרה, וגן עדן מלפניו, ותהיה עם היסוד והתפארת, שהם העולם הבא וצורך התיים, ויתחזרו הדו־פרצופין כאשר היו בתחילת האצילות, כלומר, שהחבור יהיה שלם, ותוא שבת הגדול, שהוא מנוחה לחיי העולמים, ובו יגותו כל המעשים ויתבטלו... רמ"ו, עמוד ב'... ומפני כי היום רומז לתפארת, והוא עיקר השבע (ספירות), נצטוו ישראל לאכול שבעת ימים מצה, הרומזים אל מה שהזכרנו... ונאסר ההמץ, הרומז לעטרה, מפני כי לא השיגו ישראל רק את הוד החזקה; וכדי שלא יקצצו בנטיעות, נאסר להם ההמץ באכילה, שלא יראה ולא ימצא בבתיהם שבעת ימים... רמ"ז, עמוד א'... ושעם: ו ע צ א ל א ת ש ב ר ו ב ו רמז ליהו"ה הגמור. אָמנם, מה שאינו נאכל אלא בלילה ואינו נאכל אלא עד תצות וצלי, לרמזו, כי (אף־על־פי ש) כח העטרה בלילה וממשלתה הגדולה הוא עד תצות, ורית הצלי הוא גדול מן המבושלים... (רמ"ח, עמוד א' — רנ"ב, עמוד א': תורת השמטות בסמך לדברי רב קטינא: שית אלפי שנין הוי עלמא וחד הריב, ולמאמרים: מלמד שהיה בונה עולמות ומחריבן, ומלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן)... רנ"א, עמוד ב'... והעמק ותמצא הדברים כמו שביארתי: ו ה א ר צ [ ה י ת ה ], שכבר היתה, היינו העטרה, שהיתה כבר בכח התשובה, הנקרא תוחו, ותורת לבוהו, שהוא הבנין בהתפשטות ההווה, וכן האור הראשון: שכבר היה, הוא התפארת, שהוא האור הראשון, שכבר היה. כלומר, אחר התפשטות ההווה, והיו הת"ת והע' דו־פרצופים: נתנה העטרה לראש פנה, והיה הת"ת קודם במעלה, „ודברים אלה עתיקים וסתרים עמוקים“ (הדברים האחרונים מזכירים את ספר התמונה!).

נחזור לעניננו ונאמר, שבכל אחד מהעולמות יהיה תוספת טובה בתידושו יותר באחרון מהעולם, אשר היה לפניו. והטובה היא, שיתמעט כח שרי אומות העולם מעולם ועד עולם, ויתעלה ויתגבר כחן של ישראל למעלה למעלה. וזהו הטעם, שפרי החג מתמעטים והולכים, כי הם באים לכפר בעד שבועים אומות, והם היו שבועים פרים כנגדן, וביום השבועי, שהוא נגד השבת הגדול, יכלה כח כולם\*... ש ע ר ה ש מ י נ י ו ת... רנ"ה, עמוד ב'... וכבר בארנו, כי השבועות והיובל ושמיני עצרת הם רמז למה שהוא תיץ מן ההיקף, ועיקרו הוא התשובה, אך הרמז הוא לעטרה,

\* עיין ענין זה בספר התמונה. באמת אפשר לומר, שכל תורת השמטות המפותחה שבספר התמונה אינה אלא ביאור רחב לדברי מערכת כנאו. וזה אחר המקומות, המעירים בהטעמה מיוחדת על היחס שבין מחברי שני הספרים האלה, שכתבו בעילום שם, אף־על־פי שלא טענו ביפוי כח של מקורות עתיקים.

בעבור שמתבוננים בה, מה שאין כן בתשובה, ובעבור שהענין רומז למה שהוא חוץ מן ההיקף, אָמרו חכמים ז"ל: שמיני רגל בפני עצמו... שער עשירות... רנ"ה, עמוד א'... דע, כי עשרת המאמרות, הנזכרות בפרשת בראשית, הם רומזות לעשר ספירות... רנ"ו, עמוד ב'... כי כל אשר נזכר בפרשת בראשית, בין מה שהוזכר בעשרת מאמרות, שאלה הם על יד הפועל העליון, בין מה שנוכר אחר: אלה תולדות השמים, שנברא על יד העטרה, כולם דברים כפולים, גלוי ונסתר (כמעט מלה במלה מספרו של ידידיה האלכסנדרוני „על בריאת העולם“), ושניהם אמת; כי כל מה שיש למטה, כנגדם יש דברים למעלה, הנקראים כן, והם יסוד מכת של תחתון וקיומו וחיותו ומעמידו... ואסור כל מיני כלאים, שלא לערב הכחות. ולמנין הנכבד הזה, שהיה קיום הכל ועמידת הכל, היתה כוונת אברהם אבינו עליו השלום בהתפללו על העיירות... שינצלו בזכות העטרה... וכן יצחק ברך את יעקב ב' ברכות, כי רצה לברכו בכל הכחות. וכן עשרת הדברות ועשרה מאמרות, כולם כנגד המנין הנכבד, וכנגדן עשה הקדוש־ברוך־הוא לאדם הראשון עשרה חופות מעשרה אכנים טובות. ומרבתינו ז"ל שאָמרו במכילתא: בעשרה קולות התורה ניתנה, לרמוז לעשרת ספירות... וכנגד (רנ"ז, עמוד א') עשרה מאמרות אלה היה כהן גדול עושה ביום הכפורים עשרה קדושות, וכנגדם מזכיר בו ביום את השם עשרה פעמים, וכנגדם עשרת ימי תשובה... ואמר המקובלים, כי עשרה הספירות הן ה' כנגד ה'... וכנגד זה גם עשר הדברות ה' כנגד ה': הראשונות מדברות בענין ה', כי גם דבור: כבד את אביך ואת אמך מדבר בכבוד ה', כי צוה, לכבד המשתתפים ביצירה (ממש דברי ידידיה בספרו: „על עשרת הדברות“) ... וכנגדן במקדש, ו' מכוננו, ו' כירות, ו' שלחנות, ו' מנורות, וכולן היו ה' כנגד ה'; ובמשכן נצטוו לעשות עשר יריעות, ולחבר חמש יריעות לבד וחמש יריעות לבד (עיון שמות ל"ו, ו' וי"ו); ובמעשרות, שמודדים עשר מדות, כנגד עשר ספירות; והעשירי קודש: רמז לעטרה, שהיא מדה עשירות. ומעם המעשר: כדי להגדיל כח מעשה ידי העטרה... ובמלחמת עמלק נשא משה עשר אצבעות ידיו למעלה, כנגד עשר ספירות, ליחדן כולן בעטרה, שהיא גבורת ישראל, הנלחמת להן... והוצרך משה לכל זה כנגד כחו של עמלק, היונק מצד הנחש, שהוא לצד שמאל, שהוא הפחד, ולכן נקרא סמאל... ונשיאות כפים של כהנים בעשר אצבעות ידיהם למעלה, כנגד עשרה העליונים... רנ"ז, עמוד ב'... ומכאן נתבונן ענין נמילת ידים, שבהן עשר אצבעות, וענין לנמלם במים, לרמזן לרחמים... וכנגד ה' לקי המצויים במצרים עשר מכות, כי לקו בכת הכחות. עוד דברו רבותינו במנין זה בכמה מקומות: אָמרו: עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות (והוא הולך ומונה כמה דברים במנין עשרה)... רנ"ח, עמוד א'... ובהשתלשלות עשר ספירות עשרה היכלות של מלאכים... ובהשתלשלות עשרה גלגלים: גלגל השכל וגלגל המקיף וגלגל המזלות ושבעה כוכבי לכת. שער השם: והוא שתדע תחילה, כי הג' (ספירות) ראשונות נכללות בשם אחד של ו' אותיות, והוא: אהיהוה (עיון הלוי), כנגד הראשונה: א"ה, וכנגד השנית: ו"ה,

וכנגד הש"ת: ו"ה... ר"ס, עמוד ב': והאל"ף שבראשון מורה על הקדמות ועל  
 היחוד; ויו"ד שבשני מורה על ו' ספירות, והה"א מתגלגלת עם כולן. והו"ה,  
 שהם אחרונות בשם א ה י ה, רומזות לעטרת, והו"ה, שהם ראשונות בשם  
 י ה ו ה, רומזות לשניה, כי לשניה ולעטרה שם אחד, כמו שביארתי בשמות  
 השוים... רס"א, עמוד ב'... והו' שבשם יהו"ה מורה על ו' קצוות, הנמשכות  
 מג' ראשונות, הנכללות בו אותיות הנזכרות, שהם ג' שמות, ונכללות בשלישי,  
 המתחיל בו' ורומז לתשובה, והיא אשר הוציאה הו' קצוות בכח העליון. והי'  
 אחרונה שבשם רומזת לעטרה, המתגלגלת עם הר"ה ועם הש"ה ועם השלישית, כמו  
 שהזכרתי. וכללו של דבר: תחילת ה מ ת ש ב ה הוא סוף המעשה, ונעוץ סופן  
 בתחילתו... רס"ה, עמוד ב': ושם בן ע"ב נמשך מן חסד... ו י ס ע ו י ב ו א  
 ו י ט... ושם מ"ב נמשך מן הפחד, ושם בן ד' מן התפארת... וכבחיר הזכירו  
 בשם בן ד' ג' צירופין בענין הנקוד יפעל יפעל יפעל, והוא שם של ברכת הכהנים...  
 ויש בו שנים עשר אותיות, והם השנים עשר צירופות והאלכסונים, שהזכירו בבהיר...  
 רס"ו, עמוד א'... ומתוך שהזכרתי נקודו של שם בן ו"ב, ראיתי להזכיר הנה  
 דעת רבי יעקב בר ששת בענין נקודי השמות והצירופים. והוא, שתדע, כי יש בשם  
 של ארבע אותיות ובשאר שמות הקודש כמה צירופים, בין בחלוף אותיות, המתחלפות  
 על עצמם, בין בנקוד, שלכל אחד מן הצירופים, מספרם אין חקר ואין מספר. ואפילו  
 שם בן ארבע אותיות עם כל הנקודים אין להם מספר, כאשר נודע מהכמת הצירוף.  
 וכאשר יתחלף באותיות אחרות בצירוף ובנקוד, נמצא, כי אין סוף לצירופו.  
 אך כי שאר השמות (רס"ו, עמוד ב'), שיש להם כמה אותיות, כאשר באים על כל  
 המקרא, שצריך בצירופם, אין להם מספר, כאשר נודע בהכמת הצירוף. וכאשר יתחלף  
 באותיות אחרות, יתחלפו על עצמן ועל נקודן, שאין סוף למספרן. ולכן יש לך  
 לדעת, כי כדרך שיתחלף הצירוף באותיות ובנקוד, כן תתחלף גם הפעולה, הבאה  
 בצירוף זה, לפעולה אחרת. וכדרך שתשתנה הפעולה בעבור הצירוף, כן תשתנה  
 בעתים אפילו בצירוף אחד. כי יש צירוף או נקוד, הפועל בשעה ידועה, ויש ביום  
 ידוע, ויש בתודש, ויש בשנה, ויש בתקופה, ויש בחלקים מן היום, מן השבוע,  
 או מן התודש, או מן השנה... וכאלו ואמר, כי נקוד אחד פועל ביום ראשון למטר,  
 וביוב שני יפעל הוא בעצמו לזריחת השמש או לקפיצת הדרך, או לתן וכיוצא בהן...  
 ר"ע, עמוד ב'... הנה ביארתי, כי כוונת כל הברכות כולן שהן לתשובה, וכן כוונת  
 התחינות לעטרה. אמנם, הכוונה באמצעיות של תפלת ו"ח: הכוונה בהם לעתים  
 לתפארת, כי התפלה היא בקשת רחמים, ולעתים לתשובה, שנקראת תחנונים... רע"ג,  
 עמוד א': כוונת הקדושה: קודם שיתחיל במלת קדוש יכוון לתשובה בשם של ד'  
 אותיות באות"יותיו ובנקודות, ואחר כך יאמר קדוש, ויכוון בראשון, שהתשובה  
 קדוש בחסד, ובקדוש השני, שהוא קדוש בפחד, והג' שהוא קדוש בתפארת, הכולל את  
 הכל, והוא ה' צ ב א ו ת, כי הוא אות בצבא שלו. ויכוון ב מ ל ו א כ ל  
 ח א ר י, שכל, שהוא הארץ, הוא מלא מן הכבוד הגדול, שהוא היסוד, לומר (ע"ב),  
 שחוט של חסד משוך על העטרה, ואחר כך יכוון לעטרה, הנקראת כ ב ו ד ה'  
 של התפארת, הנרמז בשם, דאמר: ב ר ו ך כ ב ו ד ה' מ מ ק ו מ ו...

מ"ו. אברהם אבולעפאי:

1. שבע נתיבות הורה: (יולניק, פהילאזאפיהע אונד קבלה), עמוד ג': ... והנתיב הששי הוא נתיב עמוק עמוק ומי ימצאו. ועל דרך זו נאמר: ארוכה מארץ מדה ורחבה מניסים... עמוד ד'... ושם זו הנתיבה כולל סוד שבעים לשונות, שהוא בגימטריא ציורף האותיות, והיא השבת האותיות אל חמרים הראשון בהזכרה ובמחשבה על דרך עשר ספירות בליומה, שסודם קדוש, וכל דבר שבקדושה אינו פחות מעשרה, ולא עלה משה למעלה מעשרה, ולא ירדה שכינה למטה מעשרה", ו"בעשרה מאמרות נברא העולם", ובעשרת הדברות ניתנה התורה. והעשרות המורים על זה הם רבים, ותחת זו הדרך גימטריא ונוטריקין וחילופין ותמורות וחילופי חילופין וחילופי חילופין חילופיהן עד עשרה חילופין. וזה מפני חולשת המחשבות האנושות, שאין לחילופין קצ...

והנתיב השביעי הוא נתיב מיוחד וכולל כל הנתיבות, והוא קודש קדוש, והוא ראוי לנביאים לדרם, והוא הגלגל המקיף ככל, ובהשגתו יושג הדבור הבא מהשכל הפועל על הכח הדבורי, שהוא שפע שופע מהשם יתברך באמצעות השכל הפועל על הכח הדבורי, כמו שאמר הרב ז"ל במורה בחלק ב' בפרק ל"ו, והוא נתיב אמת הנבואה ומחותה, והוא ענין דעת השגת מהות השם המיוחד, כפי מה שאופשר למיוחד שבמין האדם, שהוא הנביא (עיון כוזרי מ"ט, סימן ל"ט ועוד), להשיג ממנו. שהוא ברא הדבור האלהי לו על פיהו, ואין ראוי לכתוב איכות זה הנתיב, הנקרא קדוש ומקודש, בספר. ואי אפשר זולת היות חושקו מקבל תחילה פה אל פה ידיעת שם בן מ"ב ושם בן ע"ב, למסור לו בו שום מסורות, ואפילו (ע"ה) בראשו הפרקים...

... עמוד ח'... וזה שהם (החכמים) מודיעים לנו מהות הנבואה באמתתה ובסבת מצויאותה, שהיא הדבור המגיע מהשם לנביאים באמצעות הלשון השלם, הכולל תחתיו שבעים לשונות, והוא לשון הקודש (עמוד 9) לברו, הנכלל תחת כ"ב אותיות הקודש במופתים ברורים מושכלים לכל מקובל שלם, שיודע הקדמותיהם ותולדותם...

2. אמרו שפר (שם עמודים ל"ג — ל"ח):

... עמודים ל"ז — ל"ח: ... והוא, שהם (חכמי התלמוד, שלמדו מעט פילוסופיה ולא התישבה דעתם עד שמצאו, דרך חכמי הקבלה הראשונה, הם חכמי הספירות) אומרים, שקבלו מן הנביאים ומן החכמים, שיש שם עשר ספירות בליומה, ועלידי הספירות ברא הבורא העולם כולו, וקראו לכל ספירה וספירה שמות, מהם משותפים ומהם מיוחדים, וכששאלנום, לא ידעו היודעים מהם אלה הספירות על איזה דבר יפלו שמותיהם בעצם: אם על גופם ממש, או על חמרים בלי צורות, או על צורות בלתי בעלי חומר, או על מקרים נשואים על גופים, והם כחות בס, או על נפשות נפרדות מכל נושא, או על דעות הנקראים שכלים נפרדים. אבל אומרים, שלפי אמונתם הם ענינים נשפעים מהאלוה יתברך, והם אינם בלעדיו נמצאים, ולא הוא זולתם היום, אבל לפני היצירה היו בו יתברך מדמינם ב' ח,

והוא אשר הוציאם מן הכה אל הפועל, כשרצה לברוא העולם, וקוראים שם אחת מהספירות ר צ ו ן , ולא ימצאו בעצמם דרך לקראו נברא, גם לא ימצאו דרך לקראו קדמון. וכן קרה להם בשם מ ח ש ב ה , שקראוהו כתר עליון, והיא אצלם ספירה ראשונה. והעשירית אצלם שכינה, וקראהו צדק. והשמות ידועים מספריהם, והם נבוכים בהם מאד. ובאמת, כי מצד היותם קוראים הספירה הששית א מ ת גם ת פ א ר ת , אָמרו, שזה שמו של הקדוש־ברוך־הוא הנכבד, הנכתב ולא נקרא, והוא השם המפורש, והוציאו עשר ספירות מפסוק לך ה' הגדולה והגדולה. והנה אומר, כי מצד האותיות יושגו הספירות, ועם השגת הספירות יושג השם יתברך. וכל זה שאמר מצד האותיות הוא אמת, אך יש דרך יותר קרובת להשגה מדרכם באמצעות האותיות והספירות בעצמם. ובסוף זה הספר אגלה לך דעתי בזה כולו, ושהוא כולל אמתת כל קבלה...

בקורת חדה זו על שיבת הקבלה שבמערכת יש לה באמת על טה לסמוך. אבולעפיא, אָמנם, אינו מציע שום שיטה חדשה בתורת הספירות, שיש בה סדר יותר שלם מזה שבמערכת, אלא שהוא מטעים את תורת השם, כלומר, לבאר את כל ענין הספירות ותפקידיהן מתוך צירופי אותיות ושמות ויחוסיהם לאותיותיו ונקודותיו של השם המפורש. ובאמת אפשר לראות את השפעתו של אבולעפיא ושיבתו בזה, שבחלקי זוהר ידועים תורת שמות השוים מובלעה היא קצת, ובמקומה מוטעמה היא תורת צירופי אותיות ושמות; בעוד שבחלקי זוהר אחרים תורת שמות השוים היא יסוד כל השיטה, ותורת צירופי אותיות אין לה אלא ערך צדדי, כבמערכת (ענין למעלה לספר התמונות).

3. אור השכל (שם עמודים ל"ט — מ') :  
חלק ז', סימן ה', ענין ג', סימן ד' כולל שתוף האות עם הנקודה... ואחר זה ענין מאד בצורת הבטוי בשעה שתרצה להזכיר את השם הנכבד הזה, החקוק למעלה בנקודו. קשט עצמך והתכונדד במקום מיוחד, שלא ישמע קולך לזולתך, וטהר לבך ונפשך מכל מחשבות העולם הזה... (בכאן הוא קובע כללים להכרת האותיות והנקודות, מתי להאריך ומתי לקצר, מספר הנשימות ומדת זמניהם ועוד)...

4. ספר חי' עולם הבא (שם עמודים מ"ג — מ"ה) :  
אבל הפתאים, אשר אין בהם דעת, חושבים, שהשם (אשר) מסר שמותיו, שהם כלי המציאה כולה, לאדם, להשתמש בהם בהבלי מחשבותם ובקשרי דמיונות ולפעול בהן כחפצן שנוי טבעיות, או ענינים דומים להפכי טבעיות... וזה קרה להמון חכמי דורנו רובם...

בזה אבולעפיא מתנגד להקבלה המעשית, כפי שנתפשטה ביחוד באשכנז, אבל רק בנוגע לשנוי הטבע בדרך נסים ונפלאות, אבל מאמין הוא, שאפשר להשיג השגות עיוניות ונפלאות חדשות על־ידי צירופי שמות. ואלה הם דבריו בזה:

... ואחר־כך תקח בידך דיו ועט ולוח... והחל לצירוף (צירוף להיות: לצרף) אותיות, [אם] מעטות או רבות, והפכם וגלגלם במהירות עד אשר יחם לכרך

בגלגליהם... והבינות מהם בעינים חדשים, אשר לא השגתם בקבלה האנושית ולא ידעת מעצמך מתוך עיון השכל... לצייר את השם יתברך ואת מלאכיו העליונים, לציירם בלבבך, כאילו הם בני־אדם עומדים או יושבים סביבותיך, ואתה ביניהם...  
 5. ס ת ר י ת ו ר ה ( ש ם ע מ ו ד מ " ז ) :

... כ"ב נתיבות אותיות התורה קודש קדשים המה. ועליהם בא בסוף מסכת אבות מה שאמרו רז"ל: בן בג בג אומר הפך בה והפך בה דכלא בה... וידענו, בלי ספק, ששני השמות... המה כפולים, לגלות לנו בה (במסכת אבות) סודות נפלאות... ורמזו לנו סוד בהפוך כ"ב אותיות, ואמרו, שכל העולם כולו בתורה, ואנחנו כולנו בתורה, ובה אנו רואים, וממנה אין אנו זזים, ואין לנו מדה טובה ממנה. וקראוה מדה, מפני שהיא באמת מדה, על כל המדות העליונות והתחתונות, ולפי מדרותיה מתנהג הכל... ואינו רשאי לגלות יותר מזה, כיאם פנים אל פנים, פה אל פה... (עיון גם בכרם ח', עמוד צ"ו).

6. א ג ר ת ל ר ב ו ש ל מ ו ן ( ג נ ז י , ע מ ו ד י ם י " ג — כ " ח ו ב נ ו נ צ י ג ) :

... (עמוד מ"ו)... ואומר, כי הקבלה... נחלקת לשני חלקים בכלל, והם: (א') חלקי דעות (צריך לומר: חלק ידיעות) השם על דרך עשר ספירות, הנקראות נטויעות, אשר המפריד ביניהם מקצץ בנטויעות, ותם המגלים סוד היחוד; (ב') וחלק ידיעות השם על דרך כ"ב אותיות, אשר מהם ומנקודותיהם ומטעמיהם הורכבו השמות...

כאן אבולעפיא מחלק את הקבלה שדברו באר היטב לשני חלקים, כלומר, לשתי שיטות: שיטת בעל המערכת ושיטתו. ובהמשך דבריו (עמודים ט"ז — י"ז) הוא מציע את שיטת המערכת בדברים קצרים, אבל הקבלה העיקרית, מאוחרת בזמן הלמוד, אבל קודמת במעלה, היא קבלת השמות: עמודים י"ח — י"ט: „אבל בהגיעו אל השמות, ובהתירי קשרי החותמת, נגלה אלי אדון הכל וגלה לי את סודו והודיעני עד קץ הגלות וזמן התחלת הגאולה על גואל הדם... ולפיכך אודיעך, שבעלי הקבלה הם הַסְפִירוֹת (בניגוד לקבלת השמות) חשבו ליוחד השם ולכרות מאמונת השילוש ועשרוהו. וכמו שהגויים אומרים: הוא שלשה, והשלשת אחד, כן מקצת בעלי הקבלה מאמינים ואומרים: כי האלוהות עשר ספירות, והעשרת הם אחד"... ובהמשך דבריו הוא מציע שיטת מורכבת מתורת הספירות ותורת השמות והאותיות, והוא מטעים את החילוק שבינו ובין בעלי קבלת הספירות בדבריו (עמוד כ'): „אבל הסבה הראשונה, שבראה אין סוף, לפי דרכנו אינח ספירה, אבל סופר הספירות, והוא אשר נטע האילן משרשו ועד פריו"... כלומר, אבולעפיא מתנגד לתורת המערכת, שהספירות בכללן הן הן האלהות, ולפי דעתו הסבה הראשונה אינה מובלעת בספירות. רעיון זה מצא לו מבטא במדה ידועה בתורת עתיקא דעתיקין באדרות ובמדרש הזוהר, ביתוד בהשתדלות הגלויות (בוזרה בראשית ובאדרות), לקיים את תורת האחדות ביתר את תורת הספירות (עיון בדברינו בפנים ולהלן בהערה לזוהר).

7. ספר האות (עטרת צבי, עמודים ס"ה — ס"ח):  
 לשונו של אבולעפיא בספרו זה היא סודית ומסתורית במתכוון (יולינק הכמית  
 לכתוב פירוש לספר זה, אבל, כנראה, לא הוציא את מחשבתו זו לפועל).  
 אבל בכלל גלוי הוא גם כאן, שהוא משתדל לקבל את יסודותיה של קבלת הספירות  
 ילחפות עליה במעטה קבלת השמות שלו, ביחוד גלוי הוא זה בפרק רבי עי  
 (עמודים ע' — ע"ב). עמוד ע"ו: „בעצם היום התוא החל זכריתו הרועת  
 (= אבולעפיא) לכתוב פלאות ה כ מ ה ולחתום משכיות בינה על דרך  
 אותיות התורה" — אפשר, שספר זה הוא הספר „פלאות הכמה", שהוא הזוהר  
 בצורת שנתגלה בה ראשונה, וצריך להזכיר, שספר „פלאות הכמה", שהוא „ספרא  
 דצניעותא" שלנו, איננו מזכיר את תורת הספירות בפירושו (עיון בפנים). לפי  
 זה זמנו המדויק של הזוהר בתחילת לידתו הספרותית הוא: יום ו', א' כסלו,  
 ה' אלפים, מ"ה.

ט"ז. משה די ליאון:

ספר שקל הקודש:

כבר הזכרנו למעלה, שספר „שקל הקודש" אינו אלא קיצור של תמונת העולם  
 של מערכת, ובכך אין צורך בהעמקה מספר זה. אמנם, יש כאן קושי בדבר: תורת  
 העטרה, התורה המרכזית שבמערכת, חסרה היא לגמרי בספר שקל הקודש (רמוז לה  
 אפשר למצוא עמוד ס"ו). אבל אפשר, שספר זה נכתב בין הזמנים, כביכול, כלומר,  
 בין זמן תורת העטרה של מערכת וזמן תורת התיקונים שבאדרות, טרם שעלה הדבר  
 בידי מסדרי הזוהר, להתאים את שתי התורות האלו (שבאמת מתחרות הנה זו בזו)  
 ולפתח את תורת ההתעטרות, כמו שהיא לפנינו עכשיו באדרות ובשאר  
 חלקי הזוהר (עיון בפנים ולהלן). ויש זכר לדבר, ששקל הקודש הוא קיצור  
 המערכת — זכר שכך ראוה לו: לפי מכתבו של שטוינשניידר, שנדפס בספרו של  
 יולינק: משה די ליאון (עמוד 44), הספר שקל הקודש, בכתב-יד אחד, נושא הוא  
 על השער את השם „מערכת האלהות (הנקרא שקל הקודש)". — וראוי להזכיר,  
 שגם במערכת כדר הספירות, שעליה בנוי הוא בעיקרו ספר שקל הקודש, מעלים את  
 ענין תורת העטרה; עיון למעלה.

י"ז. ספר הזוהר.

א. ספרא דצניעותא (חלק ב', דף קע"ו, עמוד ב'):  
 פרק א קדמא ה: תאנא: ספרא דצניעותא ספרא דשקיל במתקלא, דעד  
 לא חזת מתקלא, לא הוה משיחין אפין באפין, ומלכין קדמאין מיתו, וזיוניהון  
 לא אשתבחו, וארעא אתבמלת עד דרזשא דכסופא דכל כסופין לבושי דיקר אתקין  
 ואחסין... סתרא גו סתרא אתתקן ואודמן, דבחד גולגלתא מלויא מלא דבדולחא  
 (עיון ברזולי: שראשו נמלא מל), קרומא דאורא (האור  
 השני של סעדיה) אודכך וסתים, (אינון) עמר נקי תליין בשקולא (השערות  
 יורדות — עיון ברזולי: קוצות ירסיסו לילה)... קע"ו,  
 עמוד א': ...ברקא תנידנא: דיקנא מהימנותא לא אדבר, בגין דהיא  
 יקרותא דכלא, מאדנין נפקת בסחרנחא דבסימא (סביבות הפנים — vista),

סליק ונחית חוטא תוורא, בתליסר מתפרש ביקירו... בתליסר נביעין (מבועין) מתפרשן. אַרְבַּע בלחודווי אסתמרו (כלומר: ארבע משלש־עשרה מדות מיוחדות הן לעתיקא קדישא בלבד — עיין ההצעה בפנים), ט' אשקיון לגופא (כלומר, בתשע מדות משתתף גם זעיר אַפִּין — עיין בפנים). (תיקונא קדמאה) מקמי פתחא דאדנין שארי יקירו לאתתקן. (תניינא) נחית בשפירו ברישא דשפון. מהאי רישא להאי רישא קאים. (תליתאה) אורחא דנפיק תחות תרין נוקבין דפרדשקא (נקבי החוטם של עתיקא קדישא — עיין בפנים) לאעברא הובא, דכתיב (משלי י"ט): וְתַפְאֵרְתוּ עִבּוֹר עַל פֶּשַׁע. (רביעאה) תחות שפון אסחר שערא לרישא אחרא. (חמישאה) אורחא אחרא נפיק תחותי. (שתיתאה) חפי תקרובתא דבוטמא (ערוגת הבושם) לרישא דלעילא. (שביעאה) תרין תפוחין אתתון לאנהרא בוצינין (כלומר, הלחיים, במקום שאין בו שער, מאירות כתפוחים אדומים מאור העינים). (תמינאה) מולא דכלא תלויא עד לבא, כיה תליון עלאין ותתאין (עיין ענין „מול“ בפנים ולהלן). (תשיעאה) אינון דתליון לא (כלומר, שערות תליונות, שאינן) נפקין דא מן דא. (עשיראה) חפיון זעירין (שערות קצרות) על גרונא. (חד סר) דיקירו ררכיין, מתעשרין בשיעורא שלים. (תריסר) שפון אחפנן מכל סמרון: (זכאה למאן דנשיק מאינון נשיקין). (תליסר) כהאי מולא דכלא נגדין תליסר משיחין דאפרסמונא דכיא, כלא כהאי מולא שכוח וסתים... ו י א מ ר א ל ה י ש ת ד ש א ה א ר ק וגומר, היינו דכתיב (דברים ג') אֲדַנִּי יְדוּדֵי ד, אַתָּה הַתִּירוֹלֹת וְגוֹמֵר (גלוי הוא, שהכתוב ויקרא כ"ג, שהשמטתי כאן, צריך להיות לפני הכתוב: תדשא הארץ, וה"ה שלים בסמרון, והכא, ברחישות דא דארעא לא שלים: ויהי לא כתיב (כלומר, ככל מעשי בראשית, שהארץ נכללת בהם, לא כתיב „יהי“, כמו בכריאות שמים: אור, רקיע, מאורות): קרינון וי"ד עלאה (ראשונה) וי"ד תתאה (אחרונה) — שב„יהי“). ו י ד י צ ר: ו' עלאה ו' תתאה (יהי) ו' עלאה ו' תתאה (כלומר, שתי יודין שבו ו י ד י צ ר חן כנגד שתי יודין שב„יהי“); ח' בגוויתו (בין שתי היודין), כללא דשליקו שלים, ולא לכל סטר (רק השם יהו"ה „שלים בסמרון“). אתעקרו מחאי אתר שמא דא ואשתיל באחרא: כתיב וישע ח' אלחים: ח' בין יוד ד ליו"ד ד„יהי“. נשכא דפרדשקא דעתיקא לזעירא דאנפין בלא רוחא לא אתקיים, בה"א אשתכלל: ה"א עלאה, ה"א תתאה, דכתיב אהה אדניו אלהים: בקיטפוי דקטפין ברוחא דמתקלין יה"ו (כלומר, האותיות יה"ו של השם המפורש קשורות תנה במתקלין, במאזני הבריאה): ו' עלאה, דאתער בקטרא (ס"א בעטרא — עיין לתורת העטרה) דעתיקא, היא קרומא עלאה, דאזכך וסתים (עיין למעלה). ה"א עלאה, דאתער ברוחא דנוקבין דפרדשקא, דנפיק לאחויא. וי' עלאה בוצינא דקרדינותא (זרע קדמון — עיין: „חיטי קורדניותא“ — בכלי פסחים ז', עמוד א'): דאתער בסמרו (ס"א בעמרו), מתפשטן אתוון לבתר ותתכללו בזעירא דאפין... (דברים אלה אפשר לראות הוספה מאוחרת, המרכיבה את „קבלת אריך אפין וזעיר אפין“ עם „קבלת השמות והאותיות“ — תוספות והרכבות ממין זה רבות הנה בספרא דצניעותא, האדרות ושאר חלקי חזוהר; כפרק חמישאה של ספרי דצניעותא הרן לפנינו הרבה של „קבלת הספירות“ עם „קבלת השמות והאותיות“...)

ב. אדרא רבא (חלק ג', דף קכ"ז, עמוד ב' ואילך):  
 ...קכ"ח, עמוד א'... תאנא: עתיקא דעתיקין, טמירא דטמירין, עד דלא  
 זמין תקונוי (דמלכא) ועטורי עטורין, שירותא וסיומא לא הוה, והוה מגליף ומשער  
 ביה, ופרים קמיה חד פרסא (מרבד), ובה גליף ושיער מלכין, ותקונוי לא אתקיומו,  
 הדא הוא דכתיב: ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום  
 לפני מלך-מלך לבני ישראל: מלכא קדמאה לבני ישראל קדמאה  
 (כלומר, פירושם של הדברים: „מלך לבני ישראל” הוא: המלך הקדמון של ישראל  
 הקדמון, כלומר, עתיקא קדישא ביתוסו להעולם המתוקן). וכלהו, דגליפו, בשמהא  
 אתקרון, ולא אתקיומו, עד דאנת להו ואצנע להו. ולכתר זמנא הוא אסתלק (נ"א:  
 הוה מסתכל) בההוא פרסא, ואתתקן בתקונוי... תאנא בצניעותא דספרא: עתיקא  
 דעתיקין, סתרא דסתרין, טמיר דטמירין, אתתקן (קכ"ח, עמוד ב') ואודמן...  
 בגולגלתא יתבין (בכל יומא) תליסר (ס"א: תריסר) אלפי רבוא עלמין, דנטלין  
 עלוי רגלין וסמכין עלוי, ומהאי גולגלתא נטיפ מלא לההוא דלבר (ועיר אפיין)  
 ומלויה לרשיה בכל יומא, דכתיב (שיר-השירים ה'): שראשי נמלא טל  
 (ברזילי). ומההוא מלא, דאנער מרושיה ההוא, דאיהו לבר, זתערון מתייא לעלמא  
 דאתי... וחיוז דההוא מלא תור, כהאי גוונא דאכני דברולחא, דאתחזוין כל גונוין  
 בגוה (עיון מורה נבוכים הלך א', פרק כ"ה, וחלק ג' פרק ב')... הדא הוא דכתיב  
 (בראשית י"א): ועינו כעין תבדולת... והאי עתיקא דעתיקין  
 אתקרו אריכא דאנפין, וההוא דלבר אתקרו זעיר אנפין...  
 בחללא דגולגלתא קרומא דאוריאל דחכמתא עלאה סתימא, דלא פסק, והאי  
 לא שכיח ולא אתפתח, והאי קרומא אתחפויא על מוחא, דאיהו חכמתא סתימאה...  
 והאי קרומא אתפסק מזעיר אפיין, ובגיני כך מוחיה אתפשט ונפיק לתלת ין  
 ותרון שביין (הרכבת תורת הספירות על תורת אריך אפיין וזעיר אפיין).  
 הדא הוא דכתיב (בראשית ב'): ונהר יוצא מעדן... ק"ל, עמודים  
 א' וב': ותא חזי: מה בין עתיקא לזעיר אפיין, דא מאריה דחוטמא (בעל החוטם —  
 עיון בפנים), מחד נוקבא חיון, ומחד נוקבא חיון דחיון. האי חוטמא הוא פרדשקא,  
 דכיה נשיב רוחא דחיו לזעיר אפיין... ומהאי נוקבא אתער ונפיק רוחא ממותא  
 סתימאה, וזמין לאשרא על מלכא משיחא, דכתיב (ישעיה ו"א — עיון סעדיה):  
 ונחת עליו רוח ה', רוח חכמה ובינה, רוח עצה  
 וגבורה, רוח דעת ויראת ה'... (ק"ל, עמוד ב') — קל"ה, עמוד א':  
 העתקה של סדר הקליעות מספרא דצניעותא ופירושו\*. אחר-כך העתקה מספרא  
 דצניעותא על-דבר מלכי אדום — דברים שאינם נמצאים בספרא דצניעותא שלפנינו...

\* קל"ד, עמוד א'... תקונא טמינאה: נפיק חד חוטא דשערי סותרניה דריקנא, ותליין  
 בשקולא עד טבורא... הכל תלוי במול ואפילו ספר תורה בהיכל. מלה דא אוסימא  
 בספרא דצניעותא... ההוא חוטא יקירא קדישא, דכל שעריה דריקנא תליין  
 ביה, אתקרי מול. מאי טעמא? משום דכל קדשי קודשין דקודשיא בהאי מולא תליין...

קל"ה, עמוד ב'): ובגין תקונא דא דאדם לא אשתכח, לא יכולו למוקם ולא תישבא, ואתבטלו... בר ההוא, דכתיב ביה: ו ש ם א ש ת ו מ ת י ט ב א ל ב ת מ ט ר ד כ ת מ י ז ה ב . מאי טעמא? משום דהוה דכר ונוקבא, כהאי תמרא, ללא סלקא אלא דכר ונוקבא, ובגין כך, השתא, דאשתכחו דכר ונוקבא, לא כתיב כחו מיתה כאחרנין, ואתקיימו... (ונעלמו מעיניו של הסופר הזה הדברים בדבריהימים א' א', נ"א: וימת הדד).

ג. אדרא זוטא (רפ"ז, עמוד ב' ואל"ך):

רצ"ה, עמודים א' וב': מאודנין אילן תליון כל מאריהון דגדפין, דנטליון קלא מעלמא, וכלהו הכו אקרון: אָ ז נ ו ה', דכתיב בהו (קהלת י'): כו עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹלֵךְ אֶת הַקּוֹל... כל מה דחשיב בר נש, וכל מה דיסתכל בלבוי, לא עביד מלה עד דאפיק ליה בשפוטיה, והוא לא אתכוון ביה, והחיא מלה, דאפיק, מת בקע באוירא, ואזלא וסלקא ומסא בעלמא, ואתעביד מניה קלא; וההוא קלא נטליון ליה מארי דגדפין, סלקין ליה למלכא ועייל באודנוי, הדא הוא דכתיב (במדבר י"א): וישמע ה' את קול דברויכם וישמע ה' ויחר אפו. ובגין כך כל צלותא ובעותא, דבעי בר נש מקמי קודשא בריך הוא, בעי לאפקא מליון בשפוטתיה, דאי לא אפיק לון, לאו צלותיה צלותא, ולא בעותיה בעותא. וכיון דמליון נפקין, מת בקעין באוירא, וסלקין ומסין ואיתעבידא קלא, ונטל לון מאן דנטיל ואחיד לון לאתרא דכתרא קדישא ברישא דמלתא חללי דמותיה, ונטייף נטופא לאודנין...

גלוי הוא, שתורת הקול בזוהר (עיון להלן) מקורה הוא בדבריו של סעדיה בפירושו לספר יצורה (עיון למעלה). וכן גלוי הוא, שהדברים הכאים, חזיון המרכבה שכוזרה, מקורם הראשי הוא בפירושו של ברזילי:

רצ"ה, עמוד ב' — רצ"ו, עמוד ב': ... אסהנא עליו, דכל יומא אודהרנא בהו, דלא לאטעאה בהו, בר יומא הד, דעטורנא עטרי מלכא במערתא דטרוניא, וחמונא בוצינא דאשא מתלהטא אפותיא דטרוניא במערתא ואודעזענא... אתפשט דכורא בדעת, ואתמליון אכסדרין ואדרין מרישא דגולגלתא, שרו ואתפשט בכל גופא, מהדוי ודרועוי, ובכלא מאחורוי אתדבק ניצוצא דבוצינא דקרדיונותא ולהטא, ואפיק גלגלתא חדא סתימא מכל סטרוי, ונהירו דתרומוהו גליפן בה, ואתדבקת בסטרוי ידכורא, בגין כך אתקרי: יונתיתמתי, אַל תקרי תמתי, אלא תאומתי, ודאי... ומטרוניא לא מתברכא אלא בכללא דג' אליון, דאינון נצח, הוד, יסוד... (הרכבה של קבלת אריך אפין וזעיר אפין עם קבלת הספירות).

ד. רעוא מהימנא (חלק ב', צ"ג, עמוד ב'):

...הני עשר אמירן דאורייתא אינון כללא דכל פקודי אורייתא, כללא דעילא ותתא, כללא דכל עשר אמירן דבראשית, אליון אתחקקו על לוחי אבנין, וכל ננוין, דהוה בחון, אתחזון לעיניהון דכלא... (סעדיה).

רב"ז, עמוד ב'... ובהון: ורות אלהים מרחת על פני המים, האי איהו קליפה לרוחא דקודשא (עיון סעדיה וכתר שם טוב)... כד סליק דכורא על כנפי דריאה, אתעביד קול, בהתא זמנא, כיו עוף השמים וולויך את הקול, קול ד' על המים: מסטרא דמאי, דאיהו מוחא, דתמן סליק בכנפי ריאה. קול ד' חוצב להבות אש: מסטרא דלכא; כד נפיק מפומא אתקרי דכור... ובקנה שית עזקאן, דעליהו אתמר: הבורח' בני אלים... (סעדיה).

רמ"ו, עמוד ב': ... דאת יו"ד מן ידו"ד איהו את עטף באור ואת עביד אויר (והיינו אוירא דארץ ישראל מחכים), בגין דאת י', דאיהו חכמה, באויר, והיינו אור, דאתעטף ביו"ד כד ברא עלמא, דהא הוא דכתיב (תהלים ק"ד): עושה אור כשלמה, והאי איהו: יתי אור: יתי אויר, ואוקמה מארי סתרי תורה: בטרם נתהוו כל דבר נתהוו ההווה, ובגין דא: יתי אור ויהי אור, דהוו מקדמת דנא (קדמות העולם על-פי בהיר, נגד סעדיה ובחיו).

ת. זוהר בראשית:

דף א', עמוד ב': ... בראשית: רבי אלעזר פתח (ישעיה מ'): שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה, שאו מרום עיניכם: לאן אתר? אתר דכל עיונין תליאן ליה... והאי קצה השמים אקרו מ"ו, ואית אחרא לתתא, ואקרו מ"ה. מאי בין האי להאי? אלא קדמאה סתימאה, דאקרו מ"ו, קיומא לשאלה. כיון דשאל בר נש ומפשפש לאסתכלא ולמנדע מדרגא לדרגא עד סוף כל דרגן, כיון דמטו תמן: מה: מה ידעת, מה אסתכלתא, מה פשפשתא? הא כלא סתים כדקדמיתא, ועל רוא דנא כתיב (איכה ב'): מה אעידך ומה אדמה לך: כד אתחריב בי מקדשא, נפק קלא ואמר: מ"ה, מה אעידך בכל יומא ויומא, [הא] אסתידת בך מיומין קדמאין, דכתיב (דברים ל'): העדותי בכס היום את השמים ואת הארץ. ומה אדמה לך: בהאי גוונא ממש עטרית לך בעטרין קדישין, עבדית לך שלטנו על עלמא, דכתיב (איכה ב'): הזאת העיר שיאמרו כלילת יופי. קרינא לך (תהלים קכ"ב): ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה. מה אשנה לך: כגוונא דאנת יתבא, הררי הוא, כביכול, לעילא. כגוונא דלא עאלין השתא בך עמא קדישא בסדרין קדישין, הכי אומינא לך, דלא איעול אנא לעילא, עד דיעלון בך אוכלסך לתתא. ודא איהו נתמה דילך, הואיל דדרגא דא אשוח לך בכלא... ב', עמוד א': ... מלה סתימא הוי קמיה קודשא-ברוך-הוא וגלוי במתיבתא עלאה, ודא הוא: בשעתא דסתימא דכל סתימין בעא לאתגלויא, עבד ברושא נקוד"ת חדא, ודא סליק למהוי מחשבה. ציור בה כל ציורין, חקק בה כל גלפון, ואגליף גו בוצינא קדישא סתימא (עיון להלן): „בוצינא דקרדינותא" גליפו דחד ציורא סתימאה: קדש קודשין, בנינא עמיקא, דנפק מגו

מחשבה, ואקרוי מ"י (בקצת נוסחאות המלה מ"י כנאן חסרה היא) : שירותא (נוסח אחר : ראשיתא) לכנינא, קוימא ולא קוימא, עמיק וסתים, בשמא לא אקרי, אלא מ"י, בעא לאתגלייא ולאקרי בשמא (דא), ואתלבש בלבוש יקר דנהיר, וברא אלה, וסליק אל"ה בשמא. אתחברון אתוון אלון באלון ואשתלים בשמא : אלהים... (גלוי הוא, שמתבר הדברים האלה, שאב ישר מתוך ספרו של ברזילי). ט"ז, עמודים א' וב' : בראשית : בריש הורמנותא דמלכא גליף גליתו בשתירו עלאה, בוצינא דקרדינותא, ונפק גו סתים דסתימו מרושא (נוסח אחר : מרוא) דאי"ן סו"ף קומרא בגולמא נעוץ בעזקא (שבעת, עטרה, עיון בהיר), לא חוור ולא אוכס, לא סומק ולא ירוק, ולא גוון כלל (הזוהר, החומר הקדמון השמימי של הקבלה). כד מדיד משיחא (עיון „קו ירוק“, „חוש של חסד“), עביד גווניו לאנחרא לגו. בגו בוצינא נפיק חד נביעו, דמניה אצטבעו גוונין לתתא, סתים גו סתימין מרוא דאי"ן סו"ף, בקע ולא בקע, או ירא דיליה לא אתיודע כלל, עד דמגודתיקו דבקיעותיה נהיר נקודא חדא סתימא עלאה, ובגין כך אקרי : ראשית, מאמא, קדמאא דכלא.

והמשכילים וזהירו כזוהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד (דניאל י"ב) : זוהר (= „אור בהיר“, כלל המציאות בקדמות, אלוה במצב של אי-התבדלות), סתימא דסתימין במשאו ירא דיליה בהאי נקודה, וכדין אתפשט האי ראשית ועבד ליה יכלא ליקריה ולתשבכתתיה. תמן זרע זרע דקודשא לאולדא לתועלתא דעלמא, ורוא דא ישעיה ו') : זרע קדש מצבתה... מאן הוא זרעא? אינון אתוון גליפן, רזא דאורייתא, דנפקו מההוא נקודה. האי נקודה זרע בגו ההוא היכלא, רוא (נוסח אחר : זרעא) דתלת נקודין : חל"ם, שור"ק, תיר"ק (עיון בבהיר, כ"ה, כ"ה). ואתכלילו דא ברא, ואתעבידו רוא חרא : קו"ל, דנפיק בהבורא חרא, בשעתא דנפק, נפקת בת זוגיה בהדיה, דכליל כל אתוון, דכתיב א"ת השמים : קול ובת זוגו. האי קול, דאיהו שמים, איהו אהו"ה בתראה... (הרכבה של קבלת האותיות והשמות את קבלת תורת הנקודה). ט"ז, עמוד ב' : ...והארץ היתה תוהו ובוהו וגו' : היתה דיוקא : מקדמת דנא (עיון בהיר : „שכבר היתה“) ... רו"ח הוא קול דשארי על בוהו, ואתקוף ליה ואנהיג ליה בכל מה דאצטריך, ורוא דא (תהלים כ"ט — עיון סעדיה) : קול ה' על המים...

י"ט, עמוד ב' : ...ויאמר אלהים יהי מארת וגו' : מארת חסר, דאתברי אסכרה לרביי (מפני שבו נברא דיפתריה לילדים — דרשת התלמוד). דבחר דאתגניז נהירו אור קדמאא, אתברי קליפא למוחא, וההיא קליפא אתפשט ואפיק קליפא אחרא. כיון דנפקת סלקא ונחחא מעא לגבי אנפי זוטרי... שלמה מלכא כד נחית לעמקא דאגוזא, דכתיב (שירי-השירים ו') : אל גנת אגוז ירדתי, נטל קליפא דאגוזא ואתכלל בכל אנון קלפין וידע, דכל אינון ענוגין דהנהו רוחין, קלפין דאגוזא, לאו איהו אלא (כלומר : כל תענוגם אינו אלא) לאתדבקא בבני נשא ולאסתאב לון, דכתיב (קהלת ב') : ותענוגות בני אדם שדת

ז ש ד ו ת . וכלא אצטריך קודשא-ברוך-הוא למברו בעלמא ולא תקנא עלמא בהו, וכלא מוחא לגו, וכמה קליפין חפיא למוחא, וכל עלמא כהאי גוונא: עילא ותתא, מריש רוא דנקודה עלאה עד סופא דכל דרגין, כלא (כ', עמוד א') איהו דא לבושא לדא, ודא לדא... דא מוחא ודא קליפה. ואַף-על-יגב דא לבושא, אתעביד איהו מוחא לדרגא אחרא, וכלא כגוונא דא אתעביד הכא לתתא, ע ד כ ו ב צ ל ס ד א א ו ה ו ב ר נ ש ב ה א ו ע ל מ א : מוחא וקליפה: רוחא וגופא. וכלא איהו תקונא דעלמא: כד הות סיהרא כשמשא בדכקותא דהא, הות סיהרא כנהירו. כיון דאתפרשא מן שמשא, ואתפקדת על חילהא, אזער גרמא, אזעורת נהורה, ואתברון קליפין על קליפין לגניזו דמוחא, וכלא תקונא דמוחא. ועל דא: י ה ו י ט א ר ת חסר, וכל דא לתקונא דעלמא, ודא הוא דכתיב: ל ה א ו י ר ע ל ה א ר ק . . .

כ"ב -- כ"ג: ... קמו כלהו ואמרו (לרבי שמעון): רבי, הכ לנו רשו למללא בהאי אתר. אמרו: והא לא אוקמת לעילא דעלת (כן צריך להיות) העלות אמר לכת"ר: נ ע ש ה א ד מ ? אמר לון: הוון שמעין אודניכיוו מה דפומכון ממללן. והא לא אמרית לבו השתא, דאית דאתקרו עלת (כן צריך להיות) העלות, ולאן איהו ההוא דאקרו עלת (כן צריך להיות) על כל עלות, דלעלת על כל עלות לית לית תניינא, דנמיל עצה מניה, ד א ו ה ו י ח י ד ק ד מ כ ל א , ולית ליה שותפא. ובגין דא אמר: ר א ו ע ת ה כ ו א נ ו א נ ו ה ו א י ו א ו א ל ה ו י מ ד י . . . דאית אחד בשותף, כגון דכר ונוקבא, ואתמר בהן (ישעיה נ"א): כ ו א ח ד ק ר א ת י ו , אבל איהו חד בלא חושבן ולא שותף, ובגין דא אמר: ו א ו י א ל ה י מ ע מ ד י . קמו כלהו ואשתתחו קמיה ואמרו: זכאה בר נש, דמארית אסתכם עמיה (כן צריך להיות), לגלאה רזין טמירין, ד ל א ה ו ו מ ת ג ל ו י ו י ל מ ל א כ ו י א ק ד ו ש ו י א . אמר לון: תברויא אית לון לאשלאמא קרא (הדברים האלה מסמנין, שהדברים הבאים הם הוספה מאוחרת), דכמה רזין טמירין אית בהאי קרא (דברים ל"ב): א נ ו א מ י ת ו א ת ה ו ו ג ו : א נ ו א מ י ת ו א ח י ה : ב ס פ ו ר נ א ת ה . מסטרא דימינא חוי, ומסטרא דשמאלא מוחא, ואי לא אסתכמן תרווייהו בעמודא דאמצעייתא לא אתקיים דינא במותב תלתא כחדא (עד כאן ההוספה ה ר א ש ו נ ה , להתאים את תורת נקודא סתימא את תורת הספירות, מכאן ואילך הו ס פ ה ש נ י ה , להתאים "קבלת הספירות" את "קבלת השמות והאותיות"). ולזמנין אסתכמו תלתא למעבד דינא, וייתי י"ד (ימינא). דאיהו פשוטה לקבל שבים, דאיהו ידו"ד: יו"ד ה"א וא"ו ה"א. ודא שכנינתא אתקרו יד ימין מסטרא דחס"ד, יד שמאל מסטרא דגבורה, יד ידו"ד מסטרא דעמודא דאמצעייתא...

הדברים האלה, שהעיקרנו מספר הזוהר, כוללים המה את התורות השיטתיות היותר יסודיות ומהותיות שבקבלת הזוהר. במה שיבוא נעתיק דברים, שיש להם ענין לשאלות מיוחדות, שנגענו בהן בפנים:

(א) ל ש א ל ת ה ל ש ו נ ה א ר מ י ת :

ר י ש א ד ר א ר ב א . . . אמלכו עליוכין למאן (ספרים אחרים: למלכא) דברשותיה חוי ומוחא, למגור מלין דקשוט, מלין דקדו ש י ע ל ו ו נ י ו

צויותיו להו, וחדאן למשמע להו ולמנדע להו... אשתיקו, שמעו קלא וארכובתן דא לדא נקשן. מאי קלא? קלא דכנופיוא עלאה דמתכנפיו... ולית עלמא מתקוימא אלא ברזין. וכי אי במלו עלמא אצטרך רזא, במלין רזא דרוויא דעתיק וימין, דלא אתמסראן אפילו לומלא כיון עלאין, על אחת כמה וכמה (עיון זוהר בראשית כ"ב, עמוד ב' למטה).

מכאן אפשר ללמוד, שהסודות מתגלים בארמית, מפני שאינם מכוונים בשורה ראשונה אלא לצדיקים, שבבחינת זו גדולים הם ממלאכים, אלא שהמלאכים, אף-על-פי שבכלל אינם נזקקים לארמית, שומעים הם לשון זו (עיון להלן), ובנדון סודות התורה עושים הם את אונם כאפרכסת (צויותי להו), כדי לקלוט איזה שמץ מהם. ואולם אפשר, שהמבטאים, "קדישי עליונין" ו"כנופיא עלאה" מרמזים המה לצדיקים ביושבה של מעלה; אדרא זומא, ר"ק, עמוד א': "מלין אלון לא אתייהבו לגלאה בר לקדישי עליונין, דעאלו ונפקן" נראה, שמבטא זה מוסב על צדיקים גם בחייהם; וכריש אדרא זומא: "אמר הא רב המנונא סבא הכא, וסחרניה ע' צדיקי, גלופן בעטרין", הכוונה היא לצדיקים ביושבה של מעלה (עיון להלן). ועיון חלק א', ב': "מלה סתימא הוה קמי קודשא-בריך-הוא, וגלי במתיבתא עלאה"; חלק ג', קפ"ה, עמוד ב': "אבל עד לא יעול למחיצתהן דצדיקוא, סלקי ליה לדינא, ותמן אתדן בההוא מתיבתא דרקייעא".

זוהר בראשית ט', עמודים א' וב': "... פתח רבי שמעון... כמה דאמר (ירמיהו'): כדנה תמרונן להום אלהיא די שמיא וארקא לא עבדו ויאבדו מארעא ומן תחות שמיא אלה. בגין דלית אלהא אחרא בר קודשא-בריך-הוא בלחוריו. והאי קרא תרגום, בר ממלה דסוף קרא. אי תימא, בגין דמלאכין קדישין לא נזקקין לתרגום ולא אשתמודעין ביה (אינם יודעים אותו), מלה דא יאות הוא למימר בלישנא קדישא, בגין דישמעון מלאכין קדישין ויהון נזקקין, לאודאה על דא, אלא ודאי בגין כך כתיב תרגום, דלא נזקקין ביה מלאכין קדישין, דהא אינון אלהים אקרון, ובכללא דאלהים הוה, ויזינין לא עבדו שמיא וארקא... ועל דא האי קרא תרגום, דלא יחשבון מלאכי עלאי, דעליהו אמרון, ולא יקטרגו לן (וצריך להבין, שכל הקבלה עוסקת בעניני בריאתי).

מכאן משמע, שלפי דעת איזה מבעלי הזוהר המלאכים לא רק שאינם נזקקים לארמית, אלא גם אינם שומעים לשון זו, ואפשר שסופרי הזוהר, שכתבו ארמית, עשו כן (או מתכוונים לרמוז, שטעמם הוא), כדי להסתיר סוד מהמלאכים. ועיון חלק א' ע"ה, עמוד ב': "... כיון דאתחלף לישנהון (של בוני מגדל בבל) לא אצלחו בעובדא. בגין דחילא דלעילא לא ידעו ולא אשתמודעו בר בלשון הקודש, וכד אתכלבל לישנא דלהון, אתחלש חיליהון ואתבר תוקפא דלהון". פ"ח — פ"ט: אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברהם במחזה לאמר... "מראה", "מחזה", הד הוא, דא תרגום ודא לשון הקודש. אומר רבי יוסי: סגיאין אינון באוריתא, ועל דא הוה ליה רשו לאונקלוס, לתרגם בההוא לישנא, דגלי קודשא-בריך-הוא באוריתא, ולישנא דא סתימא איהו מגו מלאכי עלאי. במחזה: רחוקה

סתים ממלאכי עלאי, דלא ידעי בדא כד ממלול ביה באכרהם. מאי טעמא? בגין דאברהם לא הוה מהול... כגוונא דא בלעם... ית זה... בגין דלא יהא לון פטרא (פתחון פה). דקודשא־ברוך־הוא ממלל בההוא ערל מסאבא, דהא מלאכי קדישי לאו נזקקין בלשון תרגום. אי תימא דלא ידעי? והא גבריאול אולף ליוסף ע' לשון, ותרגום חד מע' לשון הוא? אלא מנדעי ידע, אבל לא נזקקין תנן (עיון בכלי שבת י"ב, עמוד ב' וסוטה ל"ג, עמוד א'), דלא חיישי ולא משגחין עליה, דהא מאיס איהו קמיהו מכל שאר לשון. ואי תימא: הואיל ומאיס איהו ממלאכי עלאי, אמאי תרגם אונקלוס אוריתא בהאי לשון, ויונתן בן עוזיאל המקרא? אלא מאיס איהו קמיהו: והכי אצטריך, דלית קנאה למלאכי עלאי בהדיהו דישראל יתיר, ועל דא תרגום תורה ומקרא כך, ולא אומאייס איהו, דהא בכמה דוכתי קודשא־ברוך־הוא כתב באוריתא הכי, ובגין כך סתים איהו מגו מלאכי עלאי קדישי... מן המקומות האלה יוצא, שהיו כאן בין סופרי הזוהר נסיונות שונים, לבאר את היחס שבין המלאכים להלשון הארמית, בכוונה גלויה, להצדיק את השמוש בלשון זו בזוהר. ביחוד חשובים הם בזה הדברים המועתקים למעלה מזוהר בראשית עמוד ט': העסק בסודות הבריאָה אינו נעים להמלאכים, כלומר, לכל המוני מעלה, והספירות בכלל, מפני שתורת הבריאָה בשומת הקבלה מטעימה היא, כירמיה בשעתו, שכל הנמצאים האלהיים חוץ מעתיקא קדישא, כשהם לעצמם, אין בהם כח הבריאָה, וכולם תלויים במקור כל ההויה. ואולם מן העובדה, שכמה מחלקי הזוהר כתובים הם עברית, גלוי הוא, שלא כל סופרי הזוהר הודו בנתיצותה של הלשון הארמית, ובכוונה כתבו את דבריהם עברית, ובכלל אפשר לשער, שרוב החלקים העבריים הם מאוחרים לרוב החלקים הארמיים. ולפעמים נראה, שסופר אחד משתמש בעברית, וכשכא לאיזה, "רזא דרזון" הוא משתמש בארמית.

(ב) לשאלות מיוחדות בתורת סודת זיווג שבזוהר (עטרה, עמודא דאמצעותא, היסוד המיני שבנבואה, נבואה בכל אברים, משה ושכינה, אתתא דלתתא, זיווג נשמה בנשמה, זיווג בשמים; בנוגע לספרא דצניעותא עיון בפנים):

אדרא רבא (קל"ה, עמוד א'): ... וחמינא אלון תקונין, דנהרין עלה, והוון מחכאן מלי דפומנא לאתעטרא ולאסתלקא כל חד באתרית, וכד הוון מתתקנן מפומנא, כל חד וחד סליק ואתעטר ואתתקן בההוא תקונא דאתתקן הכא מכל פומא דחד מינן. ובשעתא דחד מינן פתח פומא לתקנא בההוא תקונא, ההוא תקונא הוה יתיב ומחכה למלה דנפיק מפומיכוון, וכדון סלקא בדוכתיה ואתעטר... השתא אתתקנא ואחכוונא דעתא למתקן דתקוני דועיר אפין, היך יתתקן והאיך יתלבש בתקוני מתקוני עתיק יומין... ולאשתתקנא כל תקונין על ברוייה, תקוני דועיר אפין מתקוני דאריך אפין אתתקנו... תאנא בצניעותא דספרא: עתיקא דעתיקין עד לא זמין תקונין, באני מלכין כנס מלכין ומשער מלכין, ולא הוון מתקיימי, עד דדח' לון ואצנע לון לכתר זמנא, דהא דכתיב (בראשית ל"ז) ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום... כאן גלוי הוא, שהמחבר המקורי של תורת מלכי אדום, שהבריאָה לא היתה יכולת

להתקיים עד שהיחס המיני היה כ ת ק ו נ ו , היה משתמש רק במבטא ת ק ו ן (בכל צורותיו — כ"ה פעמים במאמר קצר). שמוש זה הוכנס כאן מאת מוסיף מאוחר. כל ההקדמה (קל"ד — קל"ה: אָמר רבי שמעון — דלא אתקיימו) להמאמר „תאנא בצניעותא דספרא — ואתישובו" (קל"ה, עמודים א' וב') תפקידה הוא, להכניח את המלה השכנית „אתערט" בצורותיה השונות, כדי לעשותה שם נר דף להמלה השכנית המקורית „אתתקן", שבעל אדרא רבא השתמש בה לבטא את הרעיון של היחס המיני המתוקן. ועיין קמ"ג, עמודים א' וב', ששם סופר אחד משתמש במלת „בתרין" הרבה מאד, כדי לבטא את היחס המיני המתוקן — כנראה מדרגה אמצעית בהתפתחות מ„אתתקן" ל„אתערט". זכר אחר לתורת עטרה נמצא באדרא רבא קמ"א, עמוד א', על-דבר מקומה של ת פ א ר ת . ביחוד במאמר: „תנא אמר רבי שמעון — לעלם ולעלמי עלמיא" (קמ"א, עמוד ב' — קמ"ג, עמוד א'): כאן תפקידה של תפארת הוא זה שבתורת העטרה, אלא שכאן המלה „אמה" משתמשת במקום עטרה (קמ"א, עמוד ב' — קמ"ב, עמוד א'): תאנא האי תפארת כליל ברחמי וכליל בדינא... ותאנא חמשה עריותא אתגליון בה בסטרא דדינין חמשה, ודינין חמשה אתפשטן במאתן וארבעין ותמניא אורחין (רמז לתשמיש בכל האברים). והכי תאנא: קול באשה ערוה, שער באשה ערוה, שוק באשה ערוה, יד באשה ערוה, רגל באשה ערוה. דאף-על-גב דתרון אליון לא שנייה חברנא (כלומר, „מארי מתניתא" בתלמוד הנגלה שלהם), ותרין אליון (יד ורגל) יתיר מערוה אינון. ו ת א נ א ב צניעותא דספרא: אתפשט דכורא ואתתקן בתקוניו, אתתקן תקונא דכסותא דכיא, והאי הוא אָמה דכיא. ארכייה דההוא אָמה מאתן וארבעין ותמניא עלמן (כלמעלה), וכלהן תליון בצומא דאמא, דאתקרי יו"ד. וכיון דאתגליוא יו"ד: פומיה דאָמה, אתגלי חסד עלאה... ולא אתבסמו (כלומר, המלכים — גם „אתבסם" משתמש הרבה בחינת שם נרדף ל„אתתקן" ו„אתערט") עד דאתקן כלא ונפיק האי חסד ואתישוב בצומא דאָמה... וגם ספור הדברים בסוף אדרא רבא, שמשתמשים בו במבטא „אתערט", הוא, כנראה, הוספה מאוחרת\*.

א ד ר א ז ו ט א ( ר צ " ה — ר צ " ו ) : ... אסתדנא עלי, דכל יומא אזהרנא בהו, דלא לאטעא בהו, בר יומא חד, ד ע ט י ר נ א ע ט ר י מ ל כ א במערתו דמרוניא... אתפשט דכורא ב ד ע ת , ואתמליון אכסרין ואדרין מרושא דגולגלתא שרי ואתפשט בכל גופא מהדוי ודרועוי וככלא. מאתורוי אתדבק ניצוצא דבוצינא דקרדינותא ולהטא ואפיק גלגלתא חדא, סתימא מכל סטרוי, ונתירו דתרי מוחי גליון בה, ואתדבקת בסטרוי בדכורא, בגין כך אתקרי (שירי-השירים ה'): י ו נ ת י ת מ ת י (ברזילוי), אַל תקרי ת מ ת י , אלא ת א ו מ ת י ו דאי. שערוי דנוקבא כלילן ביה גווני (ספרים אחרים: גווני בגו גווני), כדכתיב (שם ז'): ו ד ל ת ר א ש ד כ א ר ג מ ן : אתקשר גבורה בחמש גבורא, ואתפשטת נוקבא

\* ומכאן אפשר לרדן גם על ספרא דצניעותא: השמוש כמבטא „עטרה", „אתערט" וכדומה בסוף הפרקים ב', ד' וה' הוספה מאוחרת הוא, וכראי לשום לב, שבכל המקומות האלה שמוש זה הוא בקשר את קבלת השמות.

בסטרחה, ואתדבקת בסמרוי דכורא, עד דאתפרשא מסמרוי ואתיאת לאתחכרא עמה (עמיה?) אַפּוּן באַפּוּן. וכד מתחברן מתחזיון חד גופא ממש. מהכא אולפינא: דכר בלחודוי אתחזוי פלג גופא, וכלהו רחמי, וכך נוקבא (כלומר, גס־כּן נראה כחצי גוף. אלא שכולה דין כשהיא לעצמה), וכד מתחברן, כחדא אתחזוי, כלא חד גופא ממש, והכי הוא (כלומר, ובאמת גוף אחד הם). אוף הכא (כלומר, גם כאן בעולם השפל): כד דכר אתחבר בנוקבא, כלא הוא חד גופא, ועלמין כלהו בחדו, דהא כלהו מגופא שלים מתברכן. והיזנו רוא (שמות כ'): ע ל כ ן ב ר ך ה ' א ת י ם ה ש ב ת ו י ק ד ש ה ו , דהא אשכח כלא בחד גופא שלים, דהא ממרוניתא אתדבקא במלכא ואשתבח גופא חד, ועל כן ברכאן משתבחין בהאי יומא, ומהכא: מאן דלא אשתבח דכר ונוקבא, אקרי פלג גופא, ולית ברכתא שריא במלה פגימה וחסירת, אלא באתר שלים, במלה שלים, ולא בפלגות מלה; ופלגות מלה לא אתקיים לעלמין ולא אתברין לעלמין. נוי דנוקבא כלא מנוי דכורא הוא, והא אוקימנא מלי, ואשתמודען ביני הכרוי: מ ה א י נ ו ק ב א (כלומר: דלעילא) מ ת א ת ד ן כ ל א י נ ו ן ד ל ת א מ נ ה י נ ק י ן ו ב ת ת כ י ן (ואליה תשובת), והיא אתקריאה אם לכלהו. כמה דאחרא (= אחרת, כלומר, אם בכלל) אם (= היא אם) לגופא (של הילד), וכל גופא מנה ינקא, כך האי אם (דלעילא) לכלהו אחרנין דלתתא... והאי נוקבא אתקרי חכמה זעירא לגבי אחרא... וכד גונוי אתחברו, אקרי ת פ א ר ת , ו א ת ת ק ן כ ל ג ו פ א ו א ת ע ב י ד א י ל נ א (הספירות בציוור א י ל ן , ה"אולן" של המקובלים המאוחרים, שיש לו רמז גם בספרות הקלאסית) רכריבא... בימינא חיים וחסד, בשמואלא מיתה וגבורה... ת פ א ר ת : י ה ו " ה , נצח והוד: צבאות...

זוהר בראשית:

ב', עמוד א': ואמא אוזיפת לברתא מאנחא וקשיט לה בקישוטהא, ואימתי קשיט לה בקישוטהא כדקא חזי (כראוי)? בשעתא דאתחזן קמה כל דכורה, ג' — ד': אלה תולדות השמים והארץ בהבראם: ותנינן: באברהם. ומה דהוה כלא סתים במלת ברא, אתהדרו אתוון לשמושא, ונפיק עמודא, דעבד תולדין, אבר, יסודא קדישא, דעלמא קיימא עליה... דנפיל קודשא־בריך הוא מוי ושדוי באלה, ואתעביד אלהים, ונפל קודשא־בריך־הוא מה ושדוי באבר, ואתעביד אברהם... ה', ב': אַמַר לה: בתי, שבת אנת ושבת קרינא לך, אבל הא אנא מעטר לך בעטרא עלאה יתיר... ט"ז — י"ז: ויקרא אלהים. מהו ויקרא? קרא וזמין לאפקא מהאי אור שלים, דקיימא באמצעי תא, חד נהירו, דאיהו יסודא דעלמא, דעליה קיימי עלמין, ומההוא אור שלים, עמודא דאמצעותא, אתפשט יסודא, חי עלמין, דאיהו יום, מסטר דימינא, ולחושך קרא לילה: קרא וזמין ואפיק מסטרא דחשך חד נוקבא, סיהרא, דשלמא בליליא... ואתחבר כלא בעמודא דאמצעותא...

ח', עמוד ב': ... אַמַר ליה קודשא־בריך־הוא (לדומ"ה)... גלי קדמי, דאודמנת ליה (לדוד) בת־שבע מיומא דאתברי עלמא (עיון שם כל הענין ובתיקונים דף כ"ו). כ"א — כ"ב: ... כד נפקא שכינתא מן גלותא (ממצרים), לא יכיל לאודווגא

בה אלא ביוסף, דכתיב (שמות י"ג): ויקח משה את עצמות יוסף עמו. אמאי כתיב עמו? אלא גופא לא אזדוג בנוקבא עד דאזדוג בהדי ברית. ועל דא משה נטיל ליה ליוסף עמיה. כיון דהוה עמיה, שמש (משה) בנוקבא כדקא יאות. ובגין כך יעקב, משה ויוסף כחדא אזלי: יעקב מית, וגופיה אעלו ליה כארעא קדישא. יוסף מית, גופיה לא אתקבר בארעא קדישא, אלא גרמוי. משה לא האו ולא האו. אמאי? אלא יעקב בעלה קדמאה דמטרוניתא הוה. מית יעקב, אזדוגא ביה במשה (כלומר: השכינה הזדווגה ליעקב בשעה שהיה עדיין בארץ. כשמת יעקב במצרים, השכינה, שהיתה עמו, לא הזדווגה ליוסף, אף-עלפי שהוה היה ראוי לזה, מפני שהיה בחוץ-לארץ. אבל השכינה נשארה בגלות מצרים מבלי הזדווגות מיוחדת, ואחר-כך, כשיצאה השכינה מגלות מצרים, היתה יכולה להתדבק במי שראוי לזה, אף-על-פיו שלא היה בארץ, מפני שהיו אז בדרכס לארץ, והלכו דרך מקומות קדושים, כסיני ועוד, שדון ארץ להם. ואולם משה, אם כשהוה לעצמו היה ראוי לזה, הלא לא היה בדרכו לארץ, מפני שלא היה עתיד ליכנס, ורק מפני שלקח את עצמות יוסף עמו, שעתידים היו ליכנס לארץ, ראוי היה שתתדבק בו השכינה). וכעוד דהוה משה בהאי עלמא, מני לה כדקא יאות, ואיהו הוה בעלה תנינא... משה הוא לבר, ולא עאל תמן, לא גופיה ולא גרמוי, אלא עאלת שכינתא בארעא בתר דמית משה ואתהדרת לבעלה קדמאה, ודא איהו יעקב. מכאן נוקבא, דאתנסיבת בתרין בההוא עלמא, אהדרת (בעולם הבא) לקדמאה... משה אתפרש מאתתיה ושמש, כד איהו בגופא, בההוא רוח קדישא...

כ"ב, עמוד א': ... מלכא ודאי איהו חכמה עלאה לעילא, ועמודא דאמצעיתא מלכא לתתא... וכל בנינין, דהוה בארת אצילותא, הוה אמר אב"א באמירה לגבי אויב"א: יהא כרין וכדון, ומיד הוה... כ"ד, עמוד א': ... דכל פקודין דעשה ולא תעשה כלהן תליון מן שם יהו"ה, כמה דאוקימנא רזא דא: "שמי" עם יו"ה (עולה) שם" מצוות לא תעשה, ו"זה זכרי" עם יו"ה (עולה) רמ"ח מצוות עשה... בני חיי ומוזני מסטרא דעמודא דאמצעיתא... ושכינתא איהו קרבנא דקודשא-בריך-הוא, מניה בימינא ושמאלא וגופא, וכד סלקא לגביה, צריך לאכללא עמיה כל עשר ספירן, דלית קדישא בפחות מעשרה... וכד איהו סליקת לעילא, ברושא דכל רישון סלקא, ובגינה מלאכיוא אמרי (ע"ב) אי"ה מקום כבודו. וכד סליקת לא', כגוונא דא: א, איהו תגא ברושא דא', עטר ה' על רישה, כת"ר... כ"ו, עמוד א': ... ישראל עמודא דאמצעיתא... את האדם דא עמודא דאמצעיתא... וישראל קודשא-בריך-הוא נטע לון בההוא זמנא נטעא קדישא בעלמא, כד"א (ישעיה ס'): נצר טטעי, מעשה ידי להתפאר (תפארת). ויצטת ה' אלהים, אבא ואמא. כל עין נחמד, דא צדוק, וטוב למאכל, דא עמודא דאמצעיתא, דביה הוא זמין מוזן לכלא... ונהר, דא עמודא דאמצעיתא, יוצא מעדן, דא אמא עלאה, לה שקות את הגן, דא שכינתא תתאה... כ"ז, עמוד א': ... ויפת באפינו נשמת חיום, דא שכינתא עלאה, עדן תיובתא, ועלה אתמר: ועץ החיים בתוך הגן, דא עמודא דאמצעיתא, הגן: שכינתא

תהאָה. תלת קטירין (קשרים, ענפים, יסודות) אינון: נ ש מ ת א , ר ו ח א , נפשא, לגביה, ובהון: ויהי האדם לנפש חיה... (כל צנורות השפע הם בבחינת עמודא דאמצעיותא)... כ"ח, עמוד א': ... וכן עמודא דאמצעיותא אתמר ביה: ולעדם לא מצא עזר, דאפוק שכניניה מן גלותא... ויקח אחת מצלעותיו. מצלעותיו דמאן? אלא מאלין עילמין דמטרונותא (עלפיו תהלים מ"ה, ט'): לרקמות תובל למלך בתולות אחריה רעותיה מובאות לך — הבחולות הן כל הנשים שלמטה, הכלולות באתתא דלעילא)... ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקחה מן האדם, דא עמודא דאמצעיותא, ויביא אלה האדם, אייתי ליה לגביה צלע, דנשיל מן ה' (ה"א שביהו"ה) עולימא דילה... ואת הפעם עצם מעצמו ובשר מבשרי, דא שכנינא, נערה המאורסה לגבי עמודא דאמצעיותא... וכן אתמר במשה... (שמות כ"ו): ולצלע המשכן שנית: צלע ודאי מסטרא דחסד (בהור), לזאת ודאי יקרא אשה: מסטרא עלאה, דאיהו אמ"א. כיומאיש לוקחה זאת: מסטרא דאב"א, דאיהו ו'. וכן משה בדיוקנא דיליה לתתא... בההוא זמנא יזכו ישראל כל חד וחד לבת זוגיה... ואלין (ע"ב) אינון נשמתין חדתין, דעתידין למהוין על ישראל... ואתמר בישראל ובמשה: כל חד בבת זוגיהו... כ"ט, עמוד ב'... (בפירוש לרברי הכתוב: בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ) כמה דאת אמר (שירי-השירים ג'): בעטרה שעטרה לו אמו ביום תולדותו: והיונו את השמים, לאכללא דא בדא, ולתברא לון דא בדא, לאתקיימא בהדא, באינון חיו מלכא, מלך כתם, לאתזנא מניה שמים; ואת הארץ: חבורא דדכר ונוקבא, דאתגלופו באתוון רשימן (את = א"ת = אותיות האלפבית מאל"ף ועד ת"ו), וחיו מלכא, דאתנגידו (הנמשכים) מן שמוא דשמים, נגדין לון, לקיימא ארעא וכל אכלוסין דיליה... ל', עמודים א' וב': ... והארץ היתה תהו ובוהו: סוכיפתא דקמרי (כן צריך להיות) גו קלטווי (שטרים, כלומר דיו, של תקולמוס בתוך הקסת — ציור זה מתאים תוא לתורת הבריאה בקבלת האותיות והשמות), דהוה בקדמיא (טרם נתקן היחס המיני), ולא אחקיימא. היתה: כבר (עיין בהיר), ולבתר אתקיימת בארבעין ותרון (כן צריך להיות) אתוון (שם של מ"ב): אתגלופו עלמא ואתקיימת, וכלהו עטורא דשמא קדישא (הרכבה של תורת העטרה עם קבלת האותיות). כד מצטרפין, סלקין אתוון לעילא ונחתון לתתא, מתעטרין בעטרין בד' סטרי עלמא, ויכול עלמא לאתקיימא, ואלין אתקיימין בעובדו דעלמא... (במקום זה ניכרת השפעתו של אבולעפיא, וכן בבא)... ל"ב — ל"ג: ... רבי אלעזר אמר: אָת קדמאה דאתוון הוה שטוי על אנפוי דקויטרא דכוא (היה שט עלפני הקיטור הודי-הזוהר); — הרוי פ"ט טוסיס נבורית של הזוהר!), ואתער מרע ומלעולא, וסליק ונחית, ומיא מתגלפו בגלופיהו, ומתיישבן בדוכתייהו ואתכלילו חד בחד. וכן אתוון כלתו כלילין דא בדא ומתעטרין דא בדא, עד דאתכני עליהו בנינא ויסודא, וכד אתבניאו כלתו ואתעטרו, הונו מיין עלאין מתערכין במיין תתאין

(במובן מאמרו של רבי לוי, שהבאנו למעלה: מים עליונים זכר, מים תחתונים נקבה; ועיון זוהר חלק א', מ"ו, עמוד א') ואפיקא ב ו ת א דעלמא... מ"ט — נ': ... (בראשית י"ג): ו י לך ל מ ס ע י ו, ל מ ס ע ו מבעי ליה, מאי ל מ ס ע י ו? אלא תרין מטלנין (מסעות) אינון, חד דידיה וחד דשכינתא, דהא כל בר נש בעי לאשתכחא דבר ונוקבא, בגין לאתקפא מהימנותא, וכדין שכינתא לא אתפרשא מניה לעלמין. ואי תימא: מאן דנפק לארחא, דלא אשתכח דבר ונוקבא, שכינתא אתפרשא מניה? תא חזי: האי מאן דנפיק לארחא, יסדר עלותא קמי קודשא ברידהו, בגין לאמשכא עליה שכינתא דמריה עד דלא (כן צריך להיות) יפוק לארחא, בזמנא דאשתכח דבר ונוקבא. כיון דסדר עלותיה ושכחיה, ושכינתא שרייב עליה, יפוק, דהא שכינתיה אודווגת בהדיה, בגין דאשתכח (כן צריך להיות) דבר (כן צריך להיות) ונוקבא... כגוונא דא: תלמידי חכמים, דמתפרשן מנשייהו כל אינון יומין דשבתא, בגין לאתעסקא באורייתא, זווגא עלאה אזהווג בהו, ולא מתפרשא מנייהו, בגין דישתכחו (כן צריך להיות) דבר ונוקבא. כיון דעאל שבת, בעיון תלמידי חכמים לחדתא לדביתו בגין יקר זווגא עלאה ולכוונא לבויהו ברעוּתא דמריהן, כמה דאתמר. כגוונא דא: האי מאן דאתתיה ביומא מסאכו דילת, ונטיר לה כדקא יאות, כל אינון יומין זווגא עלאה אודווג בהדיה, דישתכח דבר ונוקבא. כיון דאתדכיאת אתתיה, בעי לחדתא לה חדות דמצוה, חדות עלאה... והיינו רזא דכתיב (בראשית מ"ט): ע ד ת א ו ת ג ב ע ו ת ע ו ל ס, האי ע " ד: תיאובתא דגבעות עולם ביה, נוקבא עילאה לא אתקא ליה ו לא ע ט ר א ליה ולברכא ליה, נוקבא תתאה לאתונא מניה ולאחברא בהדיה. וכגוונא דא לתא: כד דכורא אנסיב, ת א ו ת ג ב ע ו ת ע ו ל ס לגביה, ואתעטר בתרי נוקבי, חד עלאה וחד תתאה: עלאה לארקא עליה ברכאן, תתאה לאתונא מניה ולאחברא בתדיה, ובר נש בביתיה, תאות גבעות עולם לגביה, ואתעטר בהו; כד נפיק באורחא, לאו הכי: אמא עלאה מתחברת בהדיה, ותתאה אשתארת, כד תב לביתיה, בעי לאאתעטרא בתרי נוקבי, כדקאמרן... (הרעיון, שהשכינה היא מתחברת לאיש ואשה בשעת זווגם, יש לו מקור כבראשית רבה פרשה ח', ח' ופרשה כ"ב, ד': לשעבר אדם נכרא מן האקמה, חוה נכראת מאדם, מכאן ואילך בצלמנו כדמותנו: לא איש בלא אשה, ולא אשה בלא איש, ולא שניהם בלא שכינה). תקונויה זהו ה: דף ב', עמוד א': ... מארי תורה: מסטרא דעמודא דמצעיתא, דביה חצות לילה הוה קם דוד, לחברא ליה בשכינתא, דאתקריאת לילה... ועוד: אלון, דעסקין באורייתא לשמה ונשרין פקודה, דאינון תרין ג מצות, דתלין משם יהוה "ה כענבין באתכלא, כדו ליה חדא בהוון לשם י"ו בשכינה (לשם יחוד!), כבר נש דמתייחד עם בת זוגיה ככל אבריו דלילה, לאפקא זרעא מעלוא, אתמר בהוון (דכרום כ"ב): לא אתקת האם על הבנים... ו"א, עמוד א': ... פקודא רביעאה במלת בראשית, דא אורייתא, דאתמר בה (משלי ח'): ה' קנני ראשית דרכו. ודא שכינתא תתאה, דאיהו ראשית לנכראים, ואיהו אחרית לחכמה עלאה, ובגינה אתמר (ישעיה מ"ו): מגיד מראשית אחרית: כד אתנמילת טכתר,

אתקריאת עטרת תפארת (עיון לפני זה עמודים ז' — ח'), עטרת  
 בראש כל צדיק, תגא דספר תורה, ובגינה אתמר: כל המשתמש בתגא חלף... וביומא  
 תליתאה (של שלשת ימי הגבלה) נחיתת לעמודא דאמצעיותא על-ידי  
 טשה... בתרו לוחי אכנין: נצח והוד... ואינון תרו נבואי קשומ, ומסטר  
 דעמודא דאמצעיותא אתקריאו: נבואיהא מת, ושכינתא: תורת  
 אמת... (ועיון י"ב, עמוד א') ו"ג, עמוד א' (ציון הספירות על-פי מערכת).  
 ט"ו, עמוד ב': ... והאי את דאיהי באמצעיותא, איהי כתר עלאה, דאסתר על רישית  
 דעמודא דאמצעיותא... ט"ז, עמוד ב': ... מעט י: אינון מן כתר א,  
 ואינון ברישא דעמודא דאמצעיותא; נקודין: מן מוחא, ואינון כרכאן על  
 רישא דצדיק, כד"א (משלוי ו'): וברכות לראש צדיק, ואינון ג'  
 טפין, דאתמשכו מן מוחא לגבי ברית מילה; א ת ו ון מסטר דאימא עלאה,  
 וכלהון אתבלולן במלכותא... י"ז, עמוד א': ... וכן נשמתין, דאינון עולימן  
 דילה (כן צריך להיות, כלומר, דשכינתא — עיון ט"ז עמוד ב' בשורה שניה מלמטה),  
 דאתקריאו: בתולות אתריה רעותיה (הכוונה היא לתהלים ט"ח,  
 עיון למעלה), יתבין בגופין, דאינון קו דלהון, בארמ מקרה, בזמנא, דלאו אינון  
 קבועין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ודא איהו (דברים כ"ב): כיוקרא  
 קן צפור פניך... י"ח, עמוד א': ... דתיבת נח היא אימא עלאה,  
 חלון דילה הוא עמודא דאמצעיותא, דביה אור, ותורה אור, ואיהו אור הגנוז...  
 י"ח, עמוד ב': ... בזמנא דשכינתא איהו בגלותא, אתמר בה (בראשית ח'): ולא  
 מצאנה הונח מנוח וגו', אלא בשבת ויומין סבון. ובהאי זמנא אתיחדת  
 עם בעלה, וכמה נפשות יתרון קא נחתין עמה, לדוירא בישראל... זכאה איהו, מאן  
 דמתקן לה דירה נאה: בלביה, וכלים נאים: באברים דיליה,  
 ואשת נאה: דאיהי נשמתיה, דבגינה שריה שכונתא עלאה, דאיהי נשמת  
 כל חי, עליה, וקודשא-ברוך-הוא איהו שבת בה, וזנפ ש בהד:  
 בשכינתא עלאה איהו שבת עליהו, ובשכינתא תתאה: וזנפ ש עליהו, וזהיב  
 לון נפשאן יתרון, דאינון: בתולות אתריה רעותיה, דקא אתיוואן  
 עמה... מ"ט, עמוד א': ... (נשמות נקראות כאן „עופין” — לשונו של אפלטון)...  
 אמר ליה (רבי אלעזר לרבי שמעון): אבא, אם כן תלמיד חכם, דאיהו מסטר  
 דמתשה, דאתמר ביה: ישראל עלה במחשבת ליבראות, האי (השכינה) אתתא  
 איהי לתלמיד חכם (עיון למעלה), אם כן אתתא דיליה (כלומר: אתתא דלתתא שלו)  
 אמאי צריכה יבום, דהא (כלומר: והרו) לא שוו אפרשותא מארי מתניתן לתלמיד  
 חכם משאר בני נשא (כלומר: מדוע לא עשו בעלי ההלכה חילוק בין תלמיד חכם  
 לשאר בני-אדם, שאשתו של תלמיד חכם לא תהיה זקוקה ליבום, מאחר שתלמיד חכם  
 יש לו בני עם אחתא דלעילא שלו, ואין בו משום להקים שם המת?).  
 אמר ליה: ברו, איהו ודאי צריכה יבום לאלוין נשמתין דאלוין ערמילאין משית  
 יומי בראשית (כלומר: טרם שנתקן היחס המוני גם הזיווג שלמעלה הוליד נשמות  
 בלי גופים, והן מקבלות תיקון על-ידי יבום אשתו של תלמיד חכם לאחיו)... כ',  
 עמוד ב'; כ"א, עמוד א'; כ"ב, עמודים א' וב'; כ"ח, עמוד ב' (עיון בחיר:

נקבה: נו"ן מג"ן... כ"ו, עמודים א' וב' (סוף תקונא תליסר: עמודא דאמצעיאתא; תקונא ארביסר: על כלאים וזיווג נכון)... (תקונא המיסר): ... (בראשית ג'): ולקת גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם: גם לרבות בת זוגיה, סם תיים דיליה, ואיהו נטיר ליה בעלמא דין ובעלמא דאתי. ומאן דבעי לנטלא בת זוגיה, כגון אוריח, דאקדיים לדוד, אתמר ביה: כל אוכל יו יאשמו, רעה תבוא עליהם (עיון חלק ב' ק"ז, עמוד ב'; עיון שוחר טוב ג', ג')... כ"ז — כ"ח: (משה בסטרא דעמודא דאמצעיאתא; חילוקים שבין נבואת משה וזו של שאר הנביאים — כנראה: על-פי מימוני בהלכות יסודי התורה ובמורה נבוכים) ולא עוד, אלא כל נביאייא הוו תזיון נבואת דלהון באברין דמלכא, כל חד וחד באבר ידיעא, ולא יתיר... אבל משה בכל אבר הוה משוג נבואה דיליה, ובכל אבר ואבר איהו הוה נחתא לגביה... וכל אבר ואבר אית ליה ספירה ידיעה, אתקרי תיכלא, דכלהו: שכינתא תתא: אדם... ל"ה, עמוד א' (ענין אָב ואם, בן ובת ועמודא דאמצעיאתא ותורת הקול) בת קול איהו קול דממה דקה זעירא, קלא נמיכא, בתשאי, דהא קול באשה ערות... ל"ז, עמוד א' — מ"א, עמוד א' (תקונא תשסרו: תורת השערות בקשר את תורת עמודא דאמצעיאתא); מ"ב, עמוד א' (ג' טפין דמוחא — קשת; עיון זוהר חלק א', מ"ז, עמוד ב')... מ"ח, עמוד א' (נבואה, משה עמודא דאמצעיאתא, עיון למעלה כ"ו, עמוד ב')... נ"ב, עמוד ב' (דרשה על בתולות אחריה)... נ"ה, עמוד א': ... ווימתקו המים, דא ה' בתראה (של יהוה), דאתמר בה: קראן לי מרה, דשכינתא תתא איהו מעין גנים, דלית ליה פסק, טפא דאתמשכא מן מוחא, וכמה טפין אתמשכאן מניה, דאינון בתולות אחריה רעותיה... עיון עוד נ"ד — נ"ה, ע"ו, עמוד א' (אָבא ואמא, רמ"ה, בכל אבר דמלכא); ע"ח, עמוד ב' (עמודא דאמצעיאתא, אספקלריא מאירה, אהבה); פ"ב, עמוד א' (מטטרון, אבר זעירא, עמודא דאמצעיאתא, תפארת); ק"ב (דעת, עמודא דאמצעיאתא, זיווג, שקל הקודש); קכ"א, עמוד א' (נימו שיערא, עלמות, עטרא דמלכא); קכ"א, עמוד ב' (שיערא, אריך אַפּוּן וזעיר אַפּוּן, עמודא דאמצעיאתא, תורת האברים = קכ"ב, עמוד ב'); קכ"ב — קל"ד (שעור קומה, שיערא, א"א וז"א, אסטרוולוגיה); קכ"ט, עמוד ב'... מעטר וממליך ליה על כל אבר... קל"ה, עמוד א': ... מאי אית בין כתר לעטר? ... וכתר ועטרה, דאיהו י', איהו איהו עטרה דברית מילה (ענין השאלה כאן הוא ההתאמה שבין תורת עטרה ותורת כתר)... ועוד בכמה מקומות.

זוהר חלק א' קע"ה, עמוד ב': ... וכי סלקא דעתך, דראובן אויל ושכוב בהרה דבלהה? אלא כל יומא דלאה ורתל שכינתא שרויא עליהו, והשתא, דמותו, שכינתא לא אתפרשת מן ביתא ושריא בביתא, במשכנא דבלהה. ואף על גב דשכינתא בעיא לנטלא ביתא כדקא יאות, אלמלא יעקב לא אשתכח בזווגא דכר ונוקבא, לא שריא שכינתא באתגליא בביתא (עיון למעלה) ועל דא קיימא שכינתא במשכנא דבלהה. ואתא ראובן, ובגין דחמאי דבלהה ירתא אתרה דאמיה, אזל ובלבל ערסא, ועל דקיימא שכינתא עלה, כתיב ביה: וישכב את בלהה. רבי יוסא אָמר, דנאים על ההוא ערסא ולא חויש ליקרא דשכינתא...

שמות: חלק ב' מ"ב, עמוד ב': ... דהא קדם דכרא קודשא  
 בריך-הוא דיוקנא בעלמא וצויר צורה, הוה הוא ויחדיאי, כלא צורה ודמיון. ומאן,  
 דאשתמודע ליה קדם בריאה, דאיהו לבר מדיוקנא, אסור למעבד ליה צורה, דיוקנא,  
 בעלמא, לא באות ה' ולא באות י', ואפילו בשמא קדישא, ולא בשום אות ונקודה  
 בעלמא... אבל בתר דעבד האי דיוקנא דמרכבה דאדט עלאה, נחית תמן ואתקרי בהאי  
 דיוקנא י ה ו " ה , בגין דישתמודעין ליה במדות דיליה... (לפי המשך הענין  
 התבללות הצורה היא תולדת התבללות המינית בעשר ספירות שבאדם עלאה, במובן  
 תורת עמודא דאמצעיתא; עיין קס"ז, עמוד א': ... דא איהו עמודא, דקאים  
 באמצעיתא... וכד אשתלמו ברוא דאמצעיתא... לבתר אתפשט בגוויהו רקיע, דאיהו  
 גלופא דלופי דיוקנא אדם)... נ"ח — נ"ט (ה א י ל ז — עיין למעלה)...  
 פ"ב, עמוד ב': ... תנין: משה חמא מאספקלריא דנהרא, וכלהו נביאי לא חמו  
 אלא מגו אספקלריא, דלא נהרא... אָמר רבי יוסי: תא חזי, דנביאין כלהו לגביה  
 (דמשה) כנוקבי לגבי דכר... פ"ג — פ"ד: ... תאנא: אָמר רבי שמעון: ההוא  
 יובלא אפיק לון לישראל ממצרים, ואי תימא, דיובלא ממש? אלא (עיין מ"ו, עמוד  
 ב') מסטרא דיובלא הוה, ומסטרא דיובלא אתער דינא על מצראו... וכלהו זמני  
 חמשין אינון ולא יתיר, משום דכלא ביובלא אתער, ומסטרא דיובלא אתא כלא...  
 אָמר רבי שמעון: בההוא זמנא, דקבילו ישראל אורייתא, יובלא דא אערט בעטרוי  
 לקודשא-בריך-הוא כמלכא דאתערט בגו חיליה, דכתיב (שיר-השירים ג'): צא ינה  
 וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרת לו  
 אמו. מאן אמו? דא יובלא, ויובלא אתערט בהדה, ברחימו, כשלימו, דכתיב  
 (תהלים קי"ג): אים הכניס אים שמה. מאן אים הכניס? אָמר  
 רבי שמעון: דא יובלא... (יובל ככאן הוא ענין מתורת התשובה והשמטה בזוהר:  
 אחרי כל השמטות, או תקופות העולמות, הכל ישוב ליובל, למקורה הראשון של כל  
 המציאות המתבלת... עיין בפנים בענין המאמר על דברי הכתוב: ועל יובל  
 ישלח שרשו בספר שקל הקודש לרבי משה דו ליאון והמקבילים שזוהר;  
 ועיין למעלה בדברינו על-דבר ספר התמונות)... צ"ב — קי"ד (גלגול, יחס רוחות  
 הבעלים של אשה אחת, זיווג שנתפרד — עיין למעלה בענין בתישבע, אוריה ודוד)...  
 קכ"ב — קכ"ג (תורת השערות בהרכבה את תורת הספירות ותורת העטרה: "דעת  
 גנוז בפומא דמלכא, דאיקרי תפארת"). קל"ב (תורת עטרה עליפי אל"ף-יב"ח...  
 „ואינון תקוני עולויתן, דאתיון עם מטרוניתא לגבי מלכא עלאה“)...  
 קס"ט, עמוד ב' (יעקב = עמודא דאמצעיתא = אדם)... קע"ה (תורת העטרה בקשר  
 את תורת הספירות עליפי המאמר: האבות הן הן המרכבה, ביחוד הקשר שבין  
 כתר ועטרה)... ר', עמוד ב' (הכוונה בכרכות קריאת שמע, שחשכונה  
 וכתולותיה תתקשטנה ותתקננה ותתעטרנה לקבל פני המלך)...  
 ויקרא: חלק ג' ב', עמוד א': רבי אלעזר פתח (ישעיה ז'): שאל לך  
 אות מעם ה' אלהיך, העמק שאלה או הגבה למעלה:  
 אסתכלא בדרין קדמאין ודרין בתראין. מה בין דרין קדמאין לדרין בתראין? דרין  
 קדמאין הוו ידעין ומסתכלין בהכמתא וידעין, לצרפא אתוון, דאתיהיבו לי למשת

בסיני, ואפילו תיובין דבהון בישראל הוּו ידעין גו אתוון חכמתא עלאה, וידעין גו אתוון עלאין וגו אתוון תתאין חכמתא, לאנחגא עובדן כהאי עלמא. בגין דכל את ואת דאתמסר ליה למשה, הוּו מתעטרין וסלקין על רישויהו דחיון עלאין קדישין (עיון כל הענין של צירופי אותיות — גוון מיוחד של תורת העטרה בגבולה של קבלת השמות והאותיות)...

ה', ע מ ו ד י ם א' ו ב': ... אשתמע, דמלכא בלא מטרוניתא לאו הוא מלכא, ולא הוא ג' ד ו ל, ולא מ ה ל ל. ובגין כך: כל מאן דלא אשתכח דכר ונוקבא, כל שבחא אעדיו מניה, ולא הוא בכללא דאדם, ולא עוד, אלא דלאו איהו כדאי לאתברכא, כתיב (איוב א'): ויהי האיש ההוא ג' ד ו ל מ כ ל ב נ י ק ד ב. תנינן בספרא דרב המנונא סבא, דבת זוגו בדחילו דקודשא־ברוך־הוא הות כותיה, ומספרא דאתתיה אקרו ג' ד ו ל, אוף הכא: ג' ד ו ל ה' ו מ ת ל ל מ א ד... תא חוי: אָ ד ם כ י ו ק ר י ב, לאפוקי מאן דלא אתנסיב, דהא קרבניה לאו קרבן... ולא בכללא דאדם הוא, ושכינתא לא שריא עלוהי, בגין דאיהי פגים, ואקרו בעל מוס... כ"ח, עמוד א' (נבואת משה במראה ולא בחי' דות. במרא"ה בגימטריא רמ"ה, מפני שהתדבקותו של משה בשכינה היתה בכל רמ"ח אברים) „ ו ל א כ ח י ד ו ת, דאינון לבושין דילה, דבהון חוּו כל נביאי, דלית אֶורח לאתגלגלא כלה בקרוב בשר, אלא לחתן דילה" ... אלא מ ת ע מ ו ד א ד א מ צ ע י ת א? אחיד ביה ימינא ושמאלא, דאינון חסד וגבורה, כגופא דאחיד בין ב' דרועין דכר נש... ל"ו, עמוד ב': ... אָמַר רבּי יוּסִי: כתיב (משלי י"ב): אִשֶׁת חַיִל עֵטְרַת בַּעַל הַ גּוֹמֵר, אִשֶׁת חַיִל דֹּא כִנְסַת יִשְׂרָאֵל... אָמַר רבּי אָבָא: חַיִל הוּא ודאי: אִשֶׁת חַיִל, דֹּא כִנְסַת יִשְׂרָאֵל, דחיא גבורתא כמח תוילין וכמה משריון (מחנות), דמשתכחי בעלמא. עֵטְרַת בַּעַל ח, כמה דאת אמר: עֵטְרַת תַּפְאֶרֶת (לעמוסי בטן — בקידוש לבנה), וכלא חד... מ"ג, עמודים א' וב' (ענין קדושת הזיווג, „אתער עליה רוחא קדישא כליל דכר ונוקבא", וענין התחלפות הזווגים — עיון למעלה)... מ"ו, עמוד א': ... ביומוי דשלמה מלכא קיימא סיחרא באשלמותא, ואתחכם שלמה על כל בני עלמא, וכדין חמא כלא וידע כלא... ועל דא: צ' ד י ק א ו ב ד כ צ ד ק ו, דא סיחרא, דבגין סיחרא, דלא אשתכחת לאודווגא עמיה, הוא אביה, דלא שאיב מחידו, כמה דהוה עבד... (עיון פ"א, עמוד א') ... ס"ה, עמוד ב' (נבואת משה)... ע', עמוד א' (כתריו), „עטרא קדישא דאקרו חכמה" ... ע"א, עמוד ב' ואילך (פרשת ערוות נדרשת על־פי תורת הזיווג)... ע"ט, עמוד ב' (זיווג בזמן התחדש הלבנה)... פ"ג, עמוד א' (משה הוא כרא בוכרא, תפארת, כרא דאָבא ואמא, מעומר בכתר עליון)... צ"ז — צ"ח (זווגה והתעטרותה של שכינה ובתולותיה כליל שבועות)... ק"ט, עמודים א' וב' (זיווג קודשא־ברוך־הוא ושכינתיה, ככל אבר ואבר דמלכא, בחבורא שלים דדכר ונוקבא").

ב מ ד ב ר: ח ל ק ג' ק ב" ד, ע מ ו ד א': ... חכא אית לאסתכלא: הא כתיב (ויקרא א'): וּשְׁחַט אֶת בֶּן חֲבִירָה, וּשְׁחַט: אחרא, ולאו כחגא, דכחא אָסור ליה בדינא, בגין דלא יפגים חחא אתר, דאחיד ביה, ואת אמרת

(בפרשת סוטה): וְהָיָא הָאֵשׁ אֶת אֶתְּוֹ אֶל הַכֹּהֵן: למידן דינאה? אלא ודאי כהנא לרא חזי, בגין דאיהו שושבינא למטרוניתא, וכל נשי עלמא יתברכן בכנסת ישראל (כלומר, בשכינה, שהיא מטרוניתא, אתתא דלעילא — עיין למעלה). ועל דא אתתא דלתא מתברכא בשבע ברכות, דאחידת בה בכנסת ישראל, וכהנא קאים לאתתקנא מלו דמטרוניתא, ולענינא בכל מה דאצטרין. בגין כך: כהנא לרא, ולא אחרא... קב"ה — קב"ו: ... אָמַר רבי יהודה: שַׁעֲרַא דְרִישָׁא דְאַתְתָּא, דְאַתְגְּלִיּוּא, גְרִים שַׁעֲרַא אַחְרָא לְאַתְגְּלִיּוּתָא וְלֹאֲפַגְמָא לֵהּ (כלומר, שַׁעֲרֹת דְרִישָׁא דְזַעֲרִי אָפִין). בגין כן בעו אתתא, דאפילו מסורי דביתא (קורות הבית) לא יחמון שַׁעֲרַא חַד מְרִישָׁא, כַּל שַׁכֵּן לְבַר (בשוק)... קב"ו (מדרש על־דבר השַׁעֲרֹת בְּקֶשֶׁר אֶת עֵינֵי הַנְּזִיר)... קמ"ה, עמוד ב: ... תנינן: כַּל כְּהֵן, שְׁאִין לוֹ בֵּית זֶוֶג, אָסֹר בַּעֲבוּדָה, דְכָתִיב: וְכַפֵּר בְּעֵדוּבֵי תוֹ. אָמַר רבי יצחק: מִשּׁוּם דְלִית שְׂכִינְתָּא שְׂרִיא בְּמֵאן דְלֹא אֲנָסִיב, וְכַהֲנֵי בְּעִיּוּא יְתִיר מְכַל שְׂאֵר עַמָּא, לְאַשְׂרִיּוּא בְּהוּ שְׂכִינְתָּא... קמ"ו — קמ"ח: ... תניא: כַּמָּה חֲבִיבוֹן יִשְׂרָאֵל קָמוּ קוּדְשָׁא־בְּרִיךְ־הוּא, דְעֵלְמֵי לֹא מִתְבְּרַכּוּ אֲלֵא בְּגִינְהוֹן דְיִשְׂרָאֵל, דְתַנִּין: אָמַר רבי יהודא אָמַר רבי חייא אָמַר רבי יוסי: נִשְׁבַּע הַקְּדוּשָׁא־בְּרִיךְ־הוּא, שְׁלֹא יִכְנַס בִּירוּשָׁלַיִם שֶׁל מַעֲלָה עַד שְׂוִכְסוּ יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלַיִם שֶׁל מִטָּה, שְׁנֵאמַר (הוֹשֵׁעַ י"א): בְּקֶרֶבְךָ קְדוֹשׁ וְלֹא אָצִיב אֶבְעִיר, כְּלוּמַר: כָּל זִמְנָא דְשְׂכִינְתָּא הֵכָא בְּגִלּוּתָא, שְׂמָא דְלַעֲלִילָא לֹא אֲשַׁתְּלִים, וְכַל תְּקוּנִין לֹא אֲתַקְנוּ, כְּבִיכּוֹל אֲשַׁתָּר שְׂמָא קְדִישָׁא חֲסָרָא (ברזילוי)... תנינן: אָמַר רבי שמעון: מֵאִי דְכָתִיב (תְּהִלִּים ס"ח): עֲלִית לְמַרְוֵם שְׁבִיטֵי וְגו' ? אֲלֵא בְּשַׁעָה, שְׁאָמַר לוֹ קוּדְשָׁא־בְּרִיךְ־הוּא (שְׁמוֹת ג'): שֶׁל נֶעְלִיךְ מֵעַל רִגְלֶיךָ (כלומר, לְפָרוֹשׁ מֵאַשְׁתּוֹ), אֲזַדְעוּעַ הָהָר. אָמַר מִיכָאֵל קָמוּ קוּדְשָׁא־בְּרִיךְ־הוּא: רְבוּנוּ שֶׁל עוֹלָם, תְּבַעֵי לְסַתּוֹר אָדָם (מֵאַחַר שֶׁהִשְׁרִיבָה אֵשׁ אִינוֹ נִקְרָא אָדָם — עֵינִין לְמַעֲלָה) ? וְהָא כְּתִיב (בְּרַאשִׁית ה'): זָכַר וְנִקְבָּה בְּרָאָם וַיִּבְרַךְ אוֹתָם, וְלִית בְּרַכְתָּא אֲשַׁתְּכָה אֲלֵא פְּמָן דְאִיהוּ דְבַר וְנוֹקְבָא, וְאֵת אֲמַרְתָּ לְאַתְפַּרְשָׁא מֵאַתְתִּיחָה ? אָמַר לִיָּה: הָא קִיָּים מִשָּׁה פְּרִיָּה וְרִבִּיָּה, הִשְׁתָּא אֲנָא בְּעִינָא, דִּיתְנַסְבַּ בְּשְׂכִינְתָּא, וּבְגִינְיָה יְחֹת שְׂכִינְתָּא לְדִיּוּרָא עֵמִיָּה. הֲדָא הוּא דְכָתִיב: עֲלִית לְמַרְוֵם שְׁבִיטֵי וְגו'. וּמֵאִי שְׂבִי ? שְׂכִינְתָּא, דְאַתְנַסִּיבַת עַמְךָ. לְקַחְתָּ מִתְּנוֹת בְּאָדָם: בְּאָדָם לֹא כְּתִיב, אֲלֵא בְּאָדָם: הִידוּעַ: לְמַעֲלָה, וּבִיּוֹמָא דְנַחְתָּא שְׂכִינְתָּא, הוּא יוֹמָא, דְאַתְנַסְבָּא בְּמִשָּׁה נַחְתָּא. הֲדָא הוּא דְכָתִיב: כֹּל תְּמַשֶּׁה: כֹּל תְּמַשֶּׁה מִמֶּשֶׁה, וּבִיהוֹשֻׁעַ, דְאַנְפּוֹ כְּאַנְפֵי סִיְהָרָא, כְּתִיב (יְהוֹשֻׁעַ ה'): שֶׁל נֶעְלִיךְ, דְלֹא אֲתַפְרֵשׁ (שְׁפִירוּשׁוֹ אִינוֹ) אֲלֵא בּוֹמְנִין יְדִיעוּן, דְהָא לֹא אֲנַסִּיבַת עֵמִיָּה שְׂכִינְתָּא כְּלִיכְךָ, וְלֹא אֲתַחְזִי לִיָּה, דְכְּתִיב (שִׁם): וַיִּפּוֹל יְהוֹשֻׁעַ עַל פְּנֵי אֶרְצָה. אֲבָל הֵכָא: כֹּל תְּמַשֶּׁה וְדֵאִין... קמ"א, עמוד ב' (שַׁעֲרַא בְּאַשָּׁה)... קמ"ב, עמוד ב': ... (כְּנַסְתָּ יִשְׂרָאֵל — תַּפְאַרְתָּ יִשְׂרָאֵל)... קס"ו — קס"ח: ... מֵאֵן חֲמוּ חֲדוּהָ דְצְדִיקִיּוּא וְדַנְשִׁין זְכוּיָן, דְעַבְרִין לְגַבֵּי קוּדְשָׁא־בְּרִיךְ־הוּא: לְגוֹ לְגוֹ (לְפָנֵי וּלְפָנִים) דְאִינוֹן הֵיכְלִין אִית אַרְבַּע הֵיכְלִין טְמִירִין דְאַמְהֵן קְדִישִׁין, דְלֹא אֲתַמְסְרִין לְאַתְגְּלָאָה, וְלִית מֵאֵן דְחֲמִי לִוְן בְּכוֹלִיָּה יוֹמָא [אַלָּא] אִינוֹן (הַנְּשִׁים) בְּלַחְדוּתְהוֹן, כַּמָּה דְאַמִּינָא לָךְ. וְגוֹבְרִין אַנְף

הכי (גם הם מתבודדים בהיכליהם כל היום). ובכל לילא אתכללו כלהון כחדא; בגון דשעתא דזווגא איהוא בפלגות לילוא, בין כהאי עלמא בין בההוא עלמא: זווגא דההוא עלמא: א ת ד ב ק ו ת א ד נ ש מ ת א ב נ ש מ ת א, נהורא בנהורא; זווגא דהאי עלמא: גופא בגופא, וכלה, כמה דאתחזי, זינא בתר זיניה, זווגא בתר זווגא, גופא בתר גופא, זווגא דההוא עלמא: נהורא בתר נהורא... בזווגא דההוא עלמא, בתיאובתא דלהון, כחדא חר מתדבקין נשמתין דא עם דא, עבדין איבין, ונפקין נהורין מנייהו ואתעבידו שרגין, ואינן נשמתין לגיורין, דמתגיורין... קע"ד, עמוד א': ... מאי קא משמע לן? דעד דלא נחת משה לעלמא, שכית הוה הוא לעילא, ועל דא אזדווגת ביה שכונתא מן יומא דאתיליד. מכן אָמר רבי שמעון: רזחיהון דצדיקיא שכוחין אינן לעילא עד לא יחתון לעלמא... ר"ט, עמודים א' וב' (הרכבה של תורת השערות ותורת העשרה).

ד ב ר י ם : ר"ע, עמודים א' וב' (היחס שבין זווג שלמעלה, נבואה ועשרה)... רע"ג, עמוד ב': ... עמודא דאמצעייתא, דאיקרי ד ע ת... עטור בסוד העשרה, עשרת תפארת... ונקרא עשרה, מצד הכתר... (רעיא מהימנא) רע"ט — ר"ף: ... ומשה איהו אָדם בדיוקנא דההוא אָדם קדמא דלעילא: (משלי ל'): מ ה ש מ ו ו מ ה ש ש ב נ ו... ורעיא מהימנא (משה) איהו כ ב ר א ד מ ל כ א, קריב למלכא יתיר מאלון דאכלין לפתוריה (כלומר: הכהנים האוכלים משלחן גבוה), דלית מאן דקריב למלכא מכל בני מלכותא כבריה, קם בוצינא קדישא (רבי שמעון בן יוחאי) וְאָמר: סבא, סבא, במלון דילך אשתמודעי, מאן את: אנת הוא אָדם קדמא, מ ה ש מ ו א ת מ ר ע לך, מ ה ש ש ב נ ו א ת מ ר ע ל ר ע י א מ ה י מ נ א... (בהמשך הדברים: ישעיה נ"ג, שהנוצרים מפרשים, ש"עבד יהוה" מוסב על ישו הנוצרי, מתפרש כאן על משה, שבעונותיהם של ישראל היה לו להשאר בגלות, כדי שוגאלו ישראל מגלות ויכנסו לארץ. אבל סוף ענין: „ולא ידע איש את קבורתו" מתפרש כאן, שבאמת משה נכנס לארץ לאחר מיתה. ר"ף, עמוד א': בהבדל, שבין נבואת משה לשאר נביאים, ניכרת היא השפעתו של מימוני במורה נבוכים חלק ב', ל"ב — ל"ו).

מלא ענין הוא נסיונו של אתר מסופרי הזוהר לבאר איזה נידון קשה של מיתח בלא זמנה מתוך תורת הזווג: רפ"ג — רפ"ד: ... משה זרוע תפארתו... משה כגוונא דגופא דשמשא קמיהן דישראל. כיון דאתכניש משה, אתכניש שמשא, ואתנהיר סיהרא, והוה יהושע משתמש לנהורא דסיהרא, ווי לההוא כסופא... אָמר רבי שמעון: ודאי הכי הוא, היינו דכתיב (משלי י"ג): ו י ם ש נ ס פ ה כ ל א מ ש פ ט... לבר נש דיתכנש עד לא מטון יומין. תא חזי, והא אתמר: דכל רוחין דנפקין מלעילא, דכר ונוקבא נפקי ומתפרשן (תורת זווג נשמה בנשמה, עיון למעלה). ולזמנין תפוק נשמתא דנוקבא עד לא (טרם) נפקת דכר, דהוא כר זוגת, וכל זמנין, דכורא לא מטא זמניה לאזדווגא בהדי נוקביה, ואתי אחרא ואתנסיב בהרא, כיון דמטא זמנא דהאי לאזדווגא, כד אתער (מזל) צדק בעלמא, למפקר על חובי עלמא, כניש ליה להאי אחרא, דהוה נסיב בהדה, ואתי אחרא ונטיל לת... ועליה כתיב: ו י ם ש נ ס פ ה כ ל א מ ש פ ט... אָמר רבי אלעזר:

ואמאי? יפריש לון (על-ידי גירושון) קודשא-בריך-הוא, וייתי אחרא, ויהב ליה?  
 אָמַר לִיה: דא הוא תועלתא דבר נש וטיבו, דעביד עמי: דלא יחמי אתתא בידא  
 אחרא, ותא חזי: אי האי (האָדָם, שנשמתו מזווגה היא משמים לנשמתה של האשה  
 שנשאת לאחר) לא כשרן עובדוי, אָף על גב דדיליה הוא האי אתתא, לא אתדתי האי  
 אתרא מקמיה... ש"י, עמוד ב' (תוספות לדף רע"ג, עמוד א': תורת הספירות  
 ועמודא דאמצעייתא מרומות בתפלין)...

זוהר חדש: ...דף נ"ו, עמוד ב' (ד' עמודים לדף):  
 ...היפה בנשים: נקודה חדא גו אתוןן. לית שפירו לכל אתוןן בר את י'.  
 בנקודה דא מתתקנן כל אתוןן, ואיהו שפורה דכולהו, ולית אזיל, דאזיל בלא  
 נקודה. דא היא בכולהו, וכולהו בה, והיא יפה ושפירו דכולא, דהא מעלמא, סאתר  
 סתימא עלאה קא אתת, ריש כל דרגין עילאין, ובה איהו ריש כל דרגין תתאין  
 דלתתא, בגון כן: היפה בנשים: שפירו דכולא, ותו: היפה  
 בנשים, כתיב בנשים: באינון אתוןן, דאינון נוקבי, ומאי איהו? את ה'...  
 בשעתא דבעא קודשא-בריך-הוא למכרי עלמא, סליקו כל מלון דעלמא וכל דרגין  
 עילאין ותתאין כולהו במחשבה. אמאי אקרי מחשבה? אלא דא איהו  
 נקודא דהא סתימא, דקיימו במחשבה... נ"ז, עמוד ב': ...בוצינא דקרדינותא,  
 כד במש ההוא אוירא דכיא במוחא (בתחילת הבריאה), במש ולא במש, מטא לגביה  
 דההיא מוחא, ואסתליק מניה, מטא ולא מטא, כדון ההוא כמישו, נפק לגביה אתוןן  
 מגו מוחא, ואתוןן אתנקידו (ואם תאמר: נקודי תיקון סופרים הוא? חס ושלום,  
 דאפילו כל נבואי בעלמא יהון כמשה, דקביל אורייתא מטורא דסיני, לית לון רשו,  
 לחדתא אפילו חדא נקודה זעירא באת חד, אפילו את זעירא דאורייתא) ... ע"ג, עמוד  
 ב': ...וישמע את הקול: מגו עמודא דאמצעייתא; מדבר אליו:  
 מגו שכינתא תתא; וישמע את הקול: לעילא מגו אבא; וידבר  
 אליו: מגו אימא, ומאן שמע ליה? עמודא דאמצעייתא, ומילולא אושתמע  
 לגבי שכינתא... (ברוב חלקי הזוהר החדש ניכרת היא השפעתה של קבלת השמות  
 והאיטיות במדה מרובה מכשאר חלקי הזוהר, ואפילו התיקונים לפרשת בראשית  
 בכלל).

(ג) לתורת הקול (בספרא דציני עותא אין כאן אלא רמו  
 קלוש לתורת הקול — קע"ו, עמוד ב': רעוא דרעוין אתגליא בצלות דתתאו).  
 אדרא זוטא: רצ"ד, עמודים א' וב' (מועתק למעלה לתורה השיטתית).  
 רעיא מהימנא: חלק ב', רכ"ו, עמוד ב' (כנ"ל) ... חלק ג', רפ"ג,  
 עמוד א': ... אבל מספרא דעץ הדעת טוב ורע בקשורא דתפלין  
 אתקשר יצר הרע תחות יצר הטוב, כעבדא תחות מאריה: בקלא דאורייתא, בקלא  
 דצלותא, בקול דשופר, קלא איהו רומ"ח לגביה, ודא קול השופר, קול  
 דעמודא דאמצעייתא, דאיהו כליל אשא ומיא ורוחא, דאינון ג' אבהו...  
 זוהר בראשית, חלק א', ט"ו, עמודים א' וב': ... ההוא (רוח),  
 דחמא אליהו, אבריר בהו, ואצריף, ונפק מניה רעש, דכתיב (מלכים א', י"ט):  
 וַאֲחֵר הָרַח רַעַשׁ, ואבריר חושך, ואכליל כרוז דיליה אש,

דכתיב (שם) וְאָחֵר הִרְעֵשׂ אֶשׁ, אַבְרָהָם רוּחַ, וְאַתְכִּיל בְּרוּא דִּילִיָּהּ: קוֹל דְּמַמְתָּה דְּקַה... רוּחַ הוּא קוֹל (לוגוס), דְּשִׁאֲרֵי עַל בּוֹ הוּא, וְאַתְקִיף לִיהּ וְאַנְהִיג לִיהּ בְּכָל מַה דְּאַצְמִירָךְ. וְרוּא דֵא (תהלים כ"ט): קוֹל ה' עַל הַמַּיִם... וְיִוָּא מְרָא לֵה יִם: הַשְּׂתָא אוֹלִיד הַהוּא הִיכְלָא מִמַּה דְאַתְעִידָאֵת מִזְרַעָא דְקִדְשׁ וְאוֹלִיד בְּחִשְׁאֵי, וְהַהוּא דְאַתְנִילִיד אֲשַׁתְּמַע לְכַר: מֵאֵן דְּאוֹלִיד לִיהּ, אוֹלִיד בְּחִשְׁאֵי, דְּלֵא אֲשַׁתְּמַע כָּלִל; כִּיּוֹן דְּנִפְק מְנִיָּה מֵאֵן דְּנִפְקֵי, אֲתַעְבִּיד קוֹל, דְּאַשְׁתְּמַע לְכַר (תולדת הקול ממעשה האצילות — תחת השפעתו של ס' עדיה)...; כ"ד, עמוד א' (שבועא קלין דהבו לה'')... כ"ט, עמוד ב' (ואפיק קול מגויה, ודא אקרי: קול השופר, והיונו: בראא ללהים את השמים, דאיהו קול השופר) — קול ההרמוניה שבתנועות השמים הוא קול השופר שבשמים, המתערור על־ידו קול השופר דלתחא)... ל"א, עמוד א': ... קול ה': דא קול עלאה, דממנא על המים (תורת הלוגוס — עיון למעלה בתורת הקול של בן עזאי ובן זומא)... נ', עמוד ב': ... אָמַר רַבִּי שְׁמַעוֹן: כַּגּוֹנָא דֵא אוֹרִיתָא קָאִים בִּין תְּרֵי בְתִיִם... חַד סְתִימָא עֵלָאָה וְחַד אֲתַגְלִיא וְיִתּוּר... עֵלָאָה דֵא קוֹל גְּדוֹל (דברים ה')... וְהָאֵי קוֹל פְּנִימָה אִיהוּ... דְּלֵא אֲשַׁתְּמַע לְעֵלְמִיּוֹן. וּמַהְכָּא נִפְקָא אוֹרִיתָא, דֵאִיהוּ קוֹל יַעֲקֹב, וְהָאֵי, דְּאַשְׁתְּמַע, נִפְקָא מִחָאֵי, דְּלֵא אֲשַׁתְּמַע... וְקוֹל דִּיעֻקֵּב, דֵאִיהוּ אוֹרִיתָא, אַחִיד בִּין תְּרֵי נֹקְבֵי, אַחִיד בְּהֵאִי פְּנִימָאָה, דְּלֵא אֲשַׁתְּמַע, וְאַחִיד בְּהָאֵי דְלִבְרַה, דְּאַשְׁתְּמַע...

תְּקוּנֵי הַזוֹהַר, מ"ז, עמוד א': ... לך ה' הממלכה: דא מלכות, דאיהו בכלא, דאיהו צפצפון עופין קדישין, דאתמר בהון (קהלת י'): כִּי עוֹפֵה שְׁמַיִם יוֹלִיד אֶת הַקוֹל, צִפְצוּפָא דְכָל צִפְרִין, דֵאִינוּן נִשְׁמַתִּין קְדִישִׁין, דְּמִצְפְּצוּן, בְּכַמָּה צְלוֹתוֹן... כ"א, עמוד א' (בדבר תפלה בלחש על־פי תפלת חנה (שמואל א', א')): וְקוֹל ה' לֵא יִשְׁמַע: „וְהָאֵי צְרִיכִין יִשְׂרָאֵל לִיחַדָּא בְּבֵת זִוגִיָּהּ בְּחִשְׁאֵי" ... דְּבְרִים אֵלֵה סוֹתְרֵי יִם אֵת יוֹסוּד תּוֹרַת הַקּוֹל, שְׁבַתְּפֵלָה חֲתוּךְ אוֹתִיתוּת מַעַכְב; וְעִיּוֹן כ"א, עמוד ב': „דְּקֵלָא דְּנִגּוּנָא סִלְקָא בְּאֵת ד'"; כ"ג, עמוד א': „כֵּל חִיּוֹן יִתְעַרְוּן בְּקֵלָא וְעוֹפִין מִצְפְּצוּן בְּשִׁיר לְקַבְּלָא בְּרַתָּא בְּחַדָּה בְּנִגּוּנָא, לְקַבְּלָא קְדוּשִׁין מִהַחֲתָן"; כ"ד: תּוֹרַת הַקּוֹל בְּקִשְׁרָא אֵת כְּנוֹרוֹ שֶׁל דוּד; כ"ו, עמוד ב': „וּבְכַמָּה מֵאֵרֵי דְקֵלִין וְדְבוּרִין דְּפוּמָא סְלִין עִמָּה" ... ל"ה, עמוד ב': נְסוּן, לִישֵׁב אֵת הַסְּתִירָה: „וּבְגִין דְּלִית בֵּת קוֹל בְּגִלוּתָא, חֲבִיאוּ לֵה בְּחִשְׁאֵי. וּבְגִין דֵא צְלוּתָא אִיהוּ בְּחִשְׁאֵי", עִיּוֹן כָּל הַעֲנִין: תּוֹרַת הַקּוֹל בְּקִשְׁרָא אֵת דְרִשְׁתָּ בְּרִזּוֹלֵי: קוֹל דְּדוּדֵי דוּפִק: שְׁתַּחֲוִי לִי אֵת הוֹתִי, רַעֲיֵתִי... מ"ב, עמוד ב': קוֹל שׁוֹפֵר; נ"א, עמוד א': קוֹל שׁוֹפֵר מִתּוֹךְ קַבְּלַת הָאוֹתִיתוּת וְהַשְּׁעִמִים; ס"ב — ס"ג: דְּבְרִים מְקִיפִים בְּעוֹקְרֵי תּוֹרַת הַקּוֹל; ס"ט: תּוֹרַת הַקּוֹל בְּדְרִשְׁתָּ הַכְּתוּב: קוֹל דְּדוּדֵי דוּפִק, בְּקִשְׁרָא אֵת דְרִשְׁתָּ כְּרוּלֵי וְקַבְּלַת הָאוֹתִיתוּת וְכוּנַת מַלְכוּתָא, זְכְרוּנוּת, שׁוֹפְרוֹת; ע"ז: קוֹלוֹת שֶׁל מֵתָן תּוֹרָה; פ"ג, עמוד א': מֵאֵרֵי דְאוֹדְנִין וּמֵאֵרֵי דְקֵלִין וּמֵאֵרֵי דְדְבוּרִין; פ"ה, עמוד ב': מֵאֵרֵי דְגִדְפֵי — עִמּוּדָא דְאַמְצִיעִיתָא; וְעִיּוֹן צ"א, עמוד א' וצ"ז, עמוד א'; קכ"א, עמוד א': הַחֹשִׁים הַרוּחָנִיִּים (שְׁמִיעָה, רֵאִיָּה, רִיחָא, דְבוּר) בְּאֵדָם

קדמון; קב"א — קב"ב; התפקידים המיוחדים לכל אבר ואבר שבאדם קדמון; קב"ג — קב"ד).

זוהר חלק א': ע"א, עמוד ב'; קי"ד; חלק ב', ג"ה — כ"ו: ... תא חזי: כל יומין, דהוה משה במצרים, דבעא לאפקא מלח מן גלותא, לא מליל מלה, דאיהו דבור, כיון דנפיק מן גלותא ואתחבר קול בדבור, ההוא מלה, דאיהו דבור, אנהיג ודבר לון לישראל, אבל לא מליל עד דקריבו לטורא דסיני ופתח באוריתא דהכו אתחזי...; פ"א: קולות של מתן תורה, ועיון פ"ג, עמוד ב'; קמ"ו, עמוד א': קולות מתן תורה: קול מיוחד לכל איש מישראל: „אהדר ליה על רישיה ומתגלגלא עליה, והוה אתרי ביה ואמר ליה: תקבלני עלך בכך עונשין דבאוריתא, והוה אמר: הין. לבתר אהדר ההוא קלא ונשיק ליה בפומיה, הדא הוא דכתיב (שיר-השירים א'): ישקני מנשיקות פיהו..."; קע"ז — קע"ח (תפלה בתוך אותיות — עיון למעלה בתיקונים)...; קפ"ד: לקול השופר דלתתא מתעורר קול השופר דלעילא; קצ"ה: דרשה על: קול העם ברעה; רכ"ו, עמוד ב': קול גדול של מתן תורה; ר"ן — רנ"א: לקול השופר דלתתא מתעורר קול דודו דלעילא; חלק ג': ל"ח — ל"ט: קול שופר דלעילא, „בוונגא דמחשבה"; ועיון לזה צ"מ, עמוד ב'; קס"ח — קס"ט (הקולות דלתתא שאינן בקדושה מעוררים קול גחש); רס"א, עמוד א': ... קרב אשתהו שמי: תא חזי: בשעתא דאתייהבת אוריתא לישראל, כלחון קולות אשתכחו, וקודשא-בריך-הוא יתוב על כורסיא, ודא מגו דדא אתחזי, ומלולא דדא נפיק מגו עלאה, דעליה, ודא הוא רזא דכתיב: פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש. דמלולא נפקא ומליל מגו אשא ושלחובא, דרחי ליה לבר, בדפיקו דרוחא ומיאי, דיהבין חילא. דאשא ורוחא ומיאי מגו שופר, דאיהו כליל לכלהו, נפיק, וישראל אתרחקו מדחילו דא, ובגין כך: ואתה תדבר אלינו: לא בעינן בתוקפא עלאה דלעילא אלא מאתר דנוקבא, ולא יתיר... (כאן ובכמה מהמקומות שהעתקנו סופרי הוזהר מטעמים את אחדות הקול (לוגוס): קול הברואה וקול התורה, וגם תורת הגוים בזה בזה מורכבה היא ביסודות מתורת הברואה, ועל כן טוב להקדים מראי מקומות לתמונת-העולם התכונות של בעלי הוזהר למראי מקומות לתורת הגוונים).

לתמונת העולם התכונות (המראי-מקומות באדרות יבואו בקשר את תורת הגוונים):

זוהר בראשית, ז', עמוד א' (גן עדן העליון וגן עדן התחתון)... ח' — ו': ... מאן הרקיע? דא איהו הרקיע, דביה חמה ולבנה וזכוכים ופזלי, ודא איהו ספר זכרון. איהו מגיד ורשים לחן וכתב לחן, למהו בני היכלא ולמעבד רעותתון תדיר... (עיון ל"ד, עמוד א' וחלק ב' ע', עמוד ב').

תקוני זוהר: ... ט"ז (עיון למעלה לתורת הקול)... י"ח (קשת אחד מכרואי בראשית — עיון לתורת הגוונים)... ל"ח — מ"ה (היכולות דלעילא ודלתתא, כוללים את הגלגלים של כוכבי-לכת — השפעתו של אפלטון גלויה היא בכאן)...

כ"ב (היכלות ותפקידיהם) ... ל"ב (תכונה ואסטרולוגיה, קשת, עמודא דאמצעותא)..  
 ל"ו — ל"ז (תורת הנקודת, הקבלה של „שבע רקיעין ושבע ספיראן“)

זוהר חלק א': ... ס"ב: מדורי גיהנם...; חלק ב', כ"ג —  
 כ"ד (תפקידיהם של ארבעה יסודות וארבע רוחות העולם) ... קע"א. עמוד ב'  
 (תכונה ואסטרולוגיה) ... קצ"ד — קצ"ו (תפקידיהם של חילות המלאכים הטובים  
 בארבע רוחות העולם נגד חילותיו של הנחש — עיין לתורת הקול) ... רכ"ב, עמוד ב'  
 (ציור השית, הנקוב לתחום, שעליו נבנה בית המקדש בירושלים); רכ"ח, עמוד ב'  
 (ציור התהום) ... רמ"ג — רס"ט (ציורי עולם שונים: דרגאות, היכלות, פתחים —  
 בקשר את תורת הגוונים). חלק ג', י', עמוד א' (ציור רקיעי דלעילא  
 ודלתא, גן עדן וגיהנם) ... קנ"ד — קנ"ה (הקבלה של דגלים וארבע רוחות  
 שבמרכבה) ... קנ"ט, עמוד א' (שלושה עולמות עליונים — בסגנון האפלטוניים  
 החדשים) ...

זוהר ח"ד ש: ל' — ל"ב (פירוש מראה המרכבה של יחזקאל) ...

לתורת הגוונים (בספרא דצניעותא אין כאן רק ההבדל הכללי בין  
 נהורא = חסד — וחשובא = דין):

אדרא רבא: ... קכ"ח, עמוד ב': ... ארבע מאה אלפי עלמין אתפשט  
 חורא דגולגלתא דרשוי. ומנהירו דהאי חורא ירתי צדיקיא לעלמא דאתי, ד' מאה  
 עלמין... בגולגלתא יתבין תליסר אלפי רבוא עלמין, ומהאי גולגלתא נשיף מלא  
 להתא דלכר... ותיני דהאי מלא חור, כהאי גוונא דאכנא דכדולחא, דאתחזין  
 כל גוונים בגוונים... תאנא: בגולגלתא דרשאי תליין אלף אלפין רבוא  
 ושבעת אלפים וח' מאה קוצי דשערא חור ונקי כהאי עמרא (עיין בדברי הבבלי  
 חגיגה הטובאים בפנים) ... קכ"ט, עמוד ב': ... תאנא: (עינו של עתיק יומין)  
 חור בגו חור, דכליל כל חור... ק"ל, עמוד א': ... מאי טעמא איקרי (עיין  
 עלאה) ח' ד? תא חוי: בעינין דתתאה אית עינא ימינא ואית עינא שמאלא:  
 ואינון חרי בתרי גווני, אבל הכא לית עינא שמאלא, ותריוויהו דדרגא חד סלקו, וכלא  
 ימינא... דלא הוי הכי לתתאה, דכלילן בסומקא ובאובמא ובחורא,  
 בג' גווני, ולא הוה חריר פקוחא (ככאן הרעיון מוטעם הוא, שעינו של עתיקא קדישא  
 היא מקור כל השפע הטוב ומקור כל ההווה, כשם שהאור הלבן הוא מקור כל  
 המראות, האור הלבן הוא נוח לעין, בעוד שבין שאר המראות ישנם כאלו, המזיקים  
 לעין. ועל כן האור הלבן הוא סימן לרחמים גמורים, עתיקא קדישא, בעוד שכל  
 שאר המראות המה סימני דין במדרגות שונות, האדם והשחור („האי שחור אדום  
 הוא, אלא שלקה“) הם סימני הדין התקיף, בעוד ששאר המראות הם סימני דין  
 בה במדה, שהם קרובים לאדום, וסימני רחמים בה במדה, שהם קרובים ללבן) ...  
 קל"ה, עמוד ב': ... תאנא: כד סליק ברעותא דרשאי חורא למעבד יקרא ליקריה,  
 תקין וזמון ואפיק סכוצינא דקרדינותא חד ניצוצא... ואתפשט לתלת מאה ושבעין  
 עיבר, וניצוצא קאים, ושאריו נפיק אוירא דכיוא ומתגלגלא, נשוב ביה, אתחקן ונפיק  
 חד גולגלתא תקיפא ואתפשט לארבע סטרין... ותתוא אוירא הוא ממיר דטמירין

דעתיק יומין (האור השני של סעדיה). ברוחא, דגניז בהאי גולגלתא, אתפשטו  
 אשא מסטר חד, ואורא מסטר חד. ואורא דכיא קאיס עליה מתאי סטר, ואשא דכיא  
 קאים מהאי סטר. מאי אשא הכא? אלא לאו הוא אשא, אבל בוצינא דא (נוסח אחר:  
 ניצוצא), דאתכליל באורא דכיא, נהיר למאתן ושבעין עלמין, ודינא מסטריו אשתכת,  
 ובגין דא האי גולגלתא אתקרי גולגלתא תקיפא. בגולגלתא דא יתבין תשעה אלפי  
 רבוא עלמין, דנטלון עלוי וסמכין עלוי. בהאי גולגלתא נטיפ פלא מרישא תוורא,  
 דאתמלי מניה תדיר. ומחאי מלא, דאנער מרישיה, זמינין (עתידים) מיתויא  
 לאתוייא, והאי מלא, דאתכליל בתרי גווני מסטרא דרישיה חוורא, חוור בגווייה, דכליל  
 כלהו חוורי (גוונין?). אבל כד אתיושבן בהאי רישא דועיר אפינ, א ת ח ז ו  
 ב י ה ס ו מ ק א, כהאי בדולחא, דאיתו חוור, ואתחוייא גוונא סומקא בגוונא  
 חוורא... (והוא הולך ומונה כמה וכמה ת ל ל י ן ותרעין, אדרין ואכסדראין  
 ועובר לתאור המצח — סומקי דסומקי — והעינים) ... קל"ו, עמוד ב': ... עיניו,  
 כד אתפקח, אתחווין שפירין, כהני יונים (על שם: ע י נ י ן י ו נ י ן),  
 בסומק ואוכם וירוק. חוור לא אתגלי אלא בזמנא דאסתכל בעינא סבא ומסתחאן (על  
 שם: ר ו ת צ ו ת ב ח ל ב) כל אינון גוונין בההוא חוור... קל"ז, עמוד א':  
 ... ג ו נ א ק ד מ א ה: ס ו מ ק א בגו סומקא, כליל וסתים כל סומקין, מקמיה  
 לא אתחווין. סוחרניה דהאי סומקא אסתר חד חוטא אוכמא ואקיף ליה, ג ו ו א  
 ת נ י ו נ א: א ו כ מ א, כאבנא חד דנפיק מתהומא חד זמן לאלף שנים בימא  
 רבא, וכד נפיק האי אבנא, אתי רגשא ותקפא על ימא... וכך היא אוכמתא דעונא  
 אוכמא, דכליל וסתים כל שאר אוכמין. וסוחרניה דההוא אוכמא אסתר חד חוטא  
 סומקא ואקיף לההוא אוכמא, ג ו ו נ א ת ל י ת א ה: י ר ו ק א דירוקו, דכליל  
 וסתים כל ירוקין. ובסוחרניה דהאי ירוקא אסחרו תרין חוטין: חוטא סומקא  
 לסטר חד, וחד חוטא אוכמא לסטר חד, ואקיפין לההוא ירוקא. וכד אסתחר (ס"א):  
 אתגלי חוורא, ואסתחי עינא, כל אינון גוונין לא משתכחון, ומשתקעין לתתא  
 (סומקא, ירוקא, אוכמא). לא אתחוי בר ההוא חוורא, דנהיר מעתיק יומין... ובגין  
 כך אסתלקו כל מאריהון דסומקא ואוכמא, דאינון תאומין כחדא... עמוד ב':  
 ... תנא: כהני עיינין: בתרי גוונין מינייהו: בסומקא ואוכמא, שראן (שרויות)  
 תרין דמעין. וכד בעי קודשא דקודשין לרחמא על ישראל, אחית תרין דמעין  
 לאתבסמא בימא רבא. מאן ימא רבא, ימא דחכמתא עלאה, כלומר: דיסתחון כנהרא  
 (ס"א: בחוורא), כמכועא, דנפיק מחכמתא רבא, ומרחם לתו לישראל... ק"ם,  
 עמוד א' (שערא חוורא דעתיקא קדישא — עיין בפנים בדברים טובאים מכבלי  
 חגיגה)... ק"ם — קמ"א (דרשה לפסוק: ש פ ת ו ת י ו ש ו ש נ י ן) ...  
 א ד ר א ז ו ט א: רצ"ג, עמוד א': ... מ צ ח א דגולגלתא... האי מצחא  
 סומקא כוורדא, ובשעתא דאתגלייא מצחא דעתיקא כהאי מצחא, אתהדרת חוורא  
 כתלגא, וההוא שעתא עת רצון אקרי לכלא... עמוד ב': ... א ר ב ע ג ו ו נ י ן  
 אתחווין באינון עיינין... אלון גוונין מתערבין דא ברא ואתרבקן דא ברא, כל חד  
 אוזיף לחבריה מגונו דיליה, בר מחוורא, דכלהו כלולן ביה כד אצטריך (אצטריך?),  
 והוא חפי על כלא, כל גוונין דלתתא לא יכלין כל בני עלמא לאסחרא לון חוורא

לאוכמא, לסומקא ולירוקא; והכא: דאשגתותא חד כלתו אתאחדן ואסתחיון בחורא...

זוהר בראשית (תחילת הדברים): רבי חזקיה פתח: כתיב (שירי-  
 השירים ב') בשושנה בין החוחים: מאי שושנה? דא כנסת ישראל. מה  
 שושנה, דאיהי בין החוחים, אית בה סומק ותוור, אוף כנסת ישראל אית בה  
 דין ורחמי... ושושנה דא איהי כוס של ברכה (כוס של שושנה): מאלהים תנינא  
 עד אלהים תליתאה המש תיבין, מכאן ולהלאה אור, דאתברי ואתגניז ואתכליל בכרית,  
 ההוא דעאל בשושנה ואפיק בה זרעא... ט"ו, עמוד א': ... חושך הוא  
 אשא אוכמא: תקיף בגוון; אשא סומקא: תקיף בחיזו; אשא ירוקא: תקיף  
 בציוור; אשא חורא: גוון, דכליל כלא... חושך: פניו רע, דאסבר אנפין  
 לרע, וכדין אקרי חושך, דשרי עליה לאתקפא ליה, ורזא דא: וחושך  
 על שני תהום (עליפי היסוד, שהחומר הוא מקורו החיובי של הרע)...;  
 י"ח (דרשה עליפי תורת הקשת והגוונים); כ"ג, עמוד ב' (דרשה עליפי ט"ו,  
 עמוד א'); מ"א, עמוד ב' (עיון באדרא רבא)... נ' — נ"א: תא חזי: מאן  
 דבעי למנדע הכמתא דיתודא קדישא, יסתכל בשלהובא, דסלקא מגו גחלתא, או מגו  
 כוצינא, דדליק... תא חזי: בשלהובא, דסלקא, אית תרין נהירין, חד נהורא חורא,  
 דנהור, וחד נהורא, דאתאחיד בה אוכמא או תכלא... וההוא נהורא חורא, דעליה,  
 לא אשתני לעלמין, דהא חורא הוא תדור, אבל האי תכלא אשתני לגוונים אליו,  
 לזמנין תכלא או אוכמא, ולזמנין סומקא (עיון המשך כל הענין, עד נ"ב, עמוד א',  
 הרכבת תורת הגוונים עם תורת הזיווג, כאשר כבר נרמז במקומות המובאים למעלה).  
 תקוני זהר: ו', עמוד ב' (קשת; קו ירוק); ט"ו, עמוד א'  
 (תורת הגוונים בקשר את תורת העשרה והקשת)... ... ל"ב, עמוד ב' (קשת)...  
 ל"ו, עמוד ב' (עיון למעלה באדרות)... ל"ח, עמוד ב' (תורת הגוונים מתוך תורת  
 עמודא דאמצעותא, עליפי דרשת: שושנה בין החוחים — עיון  
 ריש בראשית)...; מ"ג — מ"ד (דרשה עליפי זוהר בראשית, נ' — נ"א)...;  
 נ"ה, עמוד א' (קשת)...; ע"א, עמוד א': ... פתח רבי שמעון ואמר (דניאל  
 י"ב): והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע: אליו אתוון,  
 דאינון לבושיין דאורייתא, מרקמין מכל גווני דנורא: חוור וסומק וירוק ואוכמ,  
 ומנהון מתפרשן לכמה גוונים, ובלהו גוונים אינון מרקמין במשכא (עור) דגופא  
 דבר נש, דאיהו בגנתא דעדן, ורקיעא: באליו אתוון איהו מצויר ומרוקם, בגין  
 דבהו זון אורי (כלומר: מתוך התכדלות הגוונים בעמודא דאמצעותא).  
 וזהירו: אליו נקודי, דנהרין באתוון, ובהון נהירין ככביא ברקיעא בגנתא  
 דעדן. ובלהו נהירין בעיונין דגופא בגנתא דעדן. כזוהר: אליו טעמי  
 אורייתא, דבהון מתנהגין אתוון לנקודי, ובההוא גופא דגנתא: כזוהר: דא  
 נשמתא, דאיהי תנועה דאתוון ונקודי, דנהרין באנפין ובעיונין, ונפשא איהו כללא  
 דאתוון, ואיהי שתופא דגופא, רוחא איהו כללא דנקודי, דנהרין בעיונין (תורת  
 הגוונים בהרכבה את קבלת האותיות)...; ע"ט, עמוד ב' (דרשה על (ישעיה א'):  
 אסף זהו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו)...; צ"ג —

צ"ד (שערותיו ועיניו של אדם קדמון — על-פי האדרות)...; ק"כ — קל"ד (כבסמוך, בהרכבה את תורת הקול — עיין סעדיה, האמונות והדעות מאמר י', פרק י"ח)...

זוהר ח ל ק א'... ע"א, עמוד ב': ... והאי רקיע, דאתרבע (שנתבדל לארבע פנים שבמרכבה), כלתו גוונין כלילן ביה, ארבע גוונין אתחזיין ביה, גליפין בארבע ארבע, גליפין רשימין מהירין, עלאין ותתאין. כד מתפרשן גוונין, דאינון ארבע, סלקין תרוסר: גוון ירוק, גוון סומק, גוון חוור, (שהוא) גוון ספיר (על שם: כל בנת הספיר), דאתכליל מכל גוונין. הדא הוא דכתיב (יחזקאל א'): כסראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנוגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה': חיוז דגוונין דכלא, ובגין כך: את קשתי נתתי בענן. מאי קשתי? כמה דאתמר ביוסף, דכתיב (בראשית מ"ט): ותשב באיתן קשתי: בגין דיוסף צדיק אקרי, ובגין כך: קשתי: דא ברית דקשת, דאתכליל בצדיק, דברית דא בדא אתאחיד, ובגין דנח הוה צדיק, קיומא (ברית) דלית: קשתי... ועל דא אקרי הקשת ברית: כליל דא בדא זהרא יקרא עלאה, חיוז דכל חיוז, חיוז כחיוז מטרין, גוונין מטרין, גוונין דלא אתגליון, ולית רשו לאסתכלא בעינא בקשת כד אתחזי בעלמא, דלא יתחזי קלנא בשכינתא. וכן גוונין דקשת הוא חיוז סוסטיפא (συστατος — שלל צבעים על-פי הסדר) קמירא (מקושר) כחיוז (בחיוז?) יקרא עלאה, דלא לאסתכלא... צ"ז: ... (סתרויתורה: החילוק שבין משה ושאר הנביאים בתפיסת הגוונים שבמראות הנבואה)... קס"א, עמוד ב' (מת שוף הלבוש של יעקב מתוך תורת הגוונים)... רכ"א, עמוד א' (כנסת ישראל נמשלה לשושנת: הרכבה של תורת הגוונים ותורת הזיווג — זיווג הוא התבדלות הגוונים — עיין ריש בראשית)... רל"ב (תוספתא — עיין צ"ז)... רל"ח, עמוד ב' (דרשות על פסוקים, המזכירים: שנים, שלג, חמוץ, אדום, דם, מתוך תורת הגוונים)... ח ל ק ב', כ"ג, עמוד ב' (חלק א', צ"ז)... פ"ד, עמוד א' (אש שחורה עליגבו אש לבנה במתן תורה)... קכ"ח — קכ"ט (השפעת תפלתם של ישראל על התבדלות הגוונים ותפקודיהם באדם קדמון — עיין באדרות)... קל"ח — קל"ט (דרשת הגוונים על ציצית, מזבח הזהב, קשת)... קמ"ז — קמ"ב (גווני המתכות והרקמות במשכן)... ר"ג, עמוד א' (ביאור איסור הכערה בשבת מתוך תורת הגוונים על-פי סוד אסטרונומי של התאחדות שבעים כוכבים בערב שבת בין השמשות לכוכב אחד, ואיך גווניו של אותו הכוכב הכולל הולכים ומתבדלים ומתכרסמים)... רל"ו, עמוד ב' (זהב שעשו לעגל מתוך תורת הגוונים)... רמ"ג — רמ"ד (דרשות על מתכות שבעבודת המשכן מתוך תורת הגוונים בהרכבה את תורת הזיווג וציוור העולם, כדי לבאר את מקורות הרע שבעולם)... ח ל ק ג', ל"ג, עמוד א' (רעיא מהימנא: באור מצות שריפת קדשים מתוך תורת הגוונים שבאש)... ק"ז, עמוד א' (דרשת שושנת העמקים — עיין ריש בראשית)... ר"ט, עמוד א' (הרכבה של תורת הגוונים ותורת הזיווג)...

לתורת החשובה (תורת השטות):

ספרא דצניעותא, קע"ו, עמוד ב':... היתה תהו ובהו

וְחֵשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹמוֹת הַרוּחַ אֲלֵהֶם מִרְחֶסֶת עַל פְּנֵי  
 הַמַּיִם: תְּלִיסֵר (תִּיבּוֹת) תְּלִיִן בְּתִלְסֵר יִקְירוּ דִיקִירוֹתָא (תְּקוּנֵי דְרִישָׁא וְדִיקְנָא  
 קְדוּשָׁא). שִׂיתָא אֲלֵפֵי שְׁנוֹן תְּלִיִן בְּשִׂיתָא קְדַמָּאֵי, שְׁבִיעָא (כַּנְגֵד הַאֲלָף הַשְּׁבִיעִי)  
 עֲלִיָּהּ, דַּאֲתַתְקַף בְּלַחְדוּדֵי (וְנִשְׁגַּבְה' לְבִדּוֹ), וְיִתְחַרֵּיב כְּלָא בְּתִרְסֵר  
 שְׁעִי (כְּלוּמַר, אַחֲרֵי ב' עֶמְמִים שִׂיתָא אֲלֵפֵי שְׁנוֹן, בְּנִכּוּיִן שֶׁל "חַד הַרִיב"), דְּכֵתִיב:  
 הִיתָה תְּוֹהוּ וְכוּהוּ וּגְו'. תְּלִיסֵר (כְּלוּמַר, בְּאֲלָף הַחֲדָשׁ אַחֲרֵי שְׁנֵי חֲרַבְנוֹת) יִקִּים  
 לֹון כְּרַחְמֵי, וּמִתְחַדְשֵׁן בְּקְדַמִּיתָא, וְקָמוּ כָל אֵינּוֹן שִׂיתָא (כְּלוּמַר: וְכֵן חוּזֵר חִלִּילָה)...  
 קַע"מ, עֲמוּד א': ... וְהָאֵי קֶרֶן דְּיוּבְלָא הוּא, וְיּוּבֵל ה', וְה' נְשִׁיבָא דְרוּחָא לְכָלָא,  
 וְכָל אֲתִיבִין לְאֲתֵרֵיהּ, דְּכֵתִיב (יִרְמִיָּה א'): אֵהָה ה' אֲלֵהֶם:  
 כִּד אֲתַחֲוֵי ה' לַה', ה' אֱלֹהִים, אֲתַקְרוּ שֵׁם מְלֵא, וְכֵתִיב (יִשְׁעִיָּה ב'): וְנִשְׁגַּבְה'  
 לְבִדּוֹ בְיוֹם הַהוּא...

אֲדַרְבָּא, קַל"ד, עֲמוּד ב': ... תַּאנָּא: אֵלִין תְּקוּנֵין אֲקֶרוּן: יִמֵּי  
 קְדָם: יוֹמֵין קְדַמָּאֵי וְקְדַמָּאֵי, וְאֵינּוֹן, דַּאֲשַׁתְּכַחוּ בּוֹעִיר אֲפִיִן, אֲקֶרוּן: יִמֵּי  
 עוֹלָם. וְתַאנָּא: אֵלִין יִמֵּי קְדָם: כְּלָהוּ מִתְתַקְנֵן בְּתַקְנָא דְדִיקְנָא דְעִתִּיקָא  
 דְעִתִּיקִין, טְמִירָא דְטְמִירִין, וְהָאֵי דְתִלְסֵר כְּלִיל לְהוֹן, כְּמַה דַּאֲתַמְר'. וְדָא יוֹמָא לָא  
 אֲתַכְלִיל בְּהַדְרִיָּהּ, אֲלָא הוּא כְּלִיל כְּלָא, וְכַהֲוָא זְמַנָּא, דַּאֲתַעַר עֵתִיק יוֹמִין בְּתַקְנֵין  
 דְלַעֲיֹלָא, הַהוּא אֲתַקְרֵי יוֹם אַחַד, דְּבִיָּה זְמִין לְאוּקִיר דִּיקְנָא, הַדָּא הוּא דְכֵתִיב (זְכַרְיָה  
 י"ד): יוֹם אַחַד הוּא יוֹדַע לַה': הוּא בְּלַחְדוּדֵי יִתִּיר מְכָלָא... (עֵינִין  
 קַל"א, עֲמוּד ב')...

תְּקוּנֵי זוּרָה, י"ז, עֲמוּד ב': ... וְוֵי לֹון לְבִנֵי נִשָּׂא, דְקוּדְשָׁא־בְרוּךְ־הוּא  
 אֲסִיר עֲמַהוֹן בְּגִלּוֹתָא, וְשְׁכִינְתָא אֲסִירַת עֲמַהוֹן, וְאֲתַמְר' בַּה: אֵינּוֹן הַבוּשׁ מִתִּיר עֲצֻמו  
 מְכִית הַאֲסוּרִים, וְפּוּרְקָנָא דִילִיָּהּ, דַּאִיהוּ תְּשׁוּבָה: אֵימָא עֲלָא, אִיהִי תְּלִיָּא  
 בִּידִיָּהוֹן דְּחַמְשִׁין תְּרַעִין דְּחִירוֹ עֲמַה... (הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, אֲמַנְם, אֵינְם מִתְּכוּנִים  
 לְתִשׁוּבָה אֲחֵרָה, אֲלָא לְשִׁיבָה מִן הַגְּלוּת (עֲלִפֵּי דְרִשְׁתָּ בְּרוּזִלוֹ), אֲבָל  
 הַתְּשׁוּבָה בְּכַחֲנִת אֵימָא עֲלָא הִיא יִסוּד מִיִּסוּדוֹת תּוֹרַת הַשְּׁמַיִם. וְעֵינִין בְּדָבָרִים  
 שְׁלַפְנֵי זֶה, שְׁבַכְל שְׁבַת וְחוּדֵשׁ וְיוֹם־טוֹב יִשְׁמַעִין שׁוֹיבַת הַשְּׁכִינָה לְחִירוֹתָהּ הַעִיקְרִית)...  
 זוּרָה חֲלָק א', ע"ט — פ' (סִתְרֵי תוֹרָה) ... נִשְׁמַתָּא אֲתַעְרָא בְּתִשׁוּבָה,  
 דַּאֲתַקְרֵי בִּינָה, וְאֲקֵרֵי שְׂרָה וְרוּחָהּ, הוּא הַקּוּל, וְאֲתַקְרֵי דַעַת, וְאֲתַעְרֵי לְאֵינְשָׁ,  
 דִּי סְלִיק קְלִיָּה בְּאוּרִיתָא, וְאֲתַקְרֵי תוֹרָה שְׁבַכְתְּכָּ וְנִפְשׁ הַשְּׁכִלִית... אִיִּת עֶפֶר קְדוּשָׁא  
 וְאִיִּת עֶפֶר מִסַּבָּא, וְעַל דָּא נִשְׁמַתָּא, דַּאִיהִי תִשׁוּבָה, אֲחִיקִיפַת בִּיָּה בְּהוּא נַחֵשׁ, לְחַבְרָא  
 לִיָּה בְּשַׁעֲבּוּדָא דְתִשׁוּבָה... (כְּבַקְוֵדִם)...; קי"ו — קי"ז: ... וְכִד וִיִּתֵי אֲלָף שְׁתִּיתָא,  
 דַּאִיהִי רוּא דוֹא"ו... וְבַכְל שְׁתִּין וְשְׁתִּין מַהֲהוּא אֲלָף שְׁתִּיתָא אֲתַתְקַף ה' וְסִלְקָא  
 בְּדַרְגּוֹ לְאֲתַתְקַפָּא, נְבִישִׁית מֵאָה שְׁנוֹן לְשְׁתִּיתָא יִתְפַּתְחוּן תְּרַעִי דְחַכְמָתָא לְעִילָא וּמְכוּעֵי  
 דְחַכְמָתָא לְתַתָּא, וְיִתְתַקְנֵן עֲלֵמָא לְאֲעֵלָה בְּשְׁבִיעָא (כְּלוּמַר: הַעוֹלָם יִתְקוֹן בְּמַלְבוֹת  
 שְׂדֵי בְּמִשְׁךְ אַרְבַּע מְאוֹת הָאֲחַרְוֹנוֹת שֶׁל הַאֲלָף הַשְּׁשִׁי, כְּדִי לִיכְנַס לְאֲלָף הַשְּׁבִיעִי),  
 כְּכַר נֶשׁ, דְּמִתְתַקְנֵן בְּיוֹמָא שְׁתִּיתָא, מְכִי עֵרַב שְׁמַשָּׁא, לְאֲעֵלָא בְּשַׁבְחָא...; קכ"ז —  
 קכ"ח (מְדַרְשׁ הַנְּעִלָם): ... אֲמַר רַבִּי אֲבָא: לַעֲתָרָה עֵרַב: זֶה יוֹם שְׁשִׁי, שְׁהוּא  
 עֵרַב הַשְּׁבַת, שְׁאֵז הוֹמֵן לְקִיּוּמָא מִתּוּיָא, מֵאֵי מִשְׁמַע? דְּחַנֵּן: שִׂיתָא אֲלֵפֵי שְׁנוֹן הוּי

עלמא, והוא אלף הששי, שהוא ס י ו ס ה כ ל, והיינו: ל ע ת ע ר ב :  
 ז מ ן ס י ו ס ה כ ל... ; חלק ב', פ"ג — פ"ד (עיון למעלה) ; קב"ב —  
 קכ"ה (עוסק בחשובה במובנה הפשוט, אבל ישנן כאן יסודות מתורת החשובה  
 הקבלית : קכ"ג, עמוד א' למטה : תשובה עלאה ותשובה תתאה ; קכ"ג — קכ"ד :  
 ודא איהו בתשובה גמורה, דגרום לאהדרא בינת, דאיהו יה"ו, לגבי ה', דאיהי  
 מלכות, דאזלא מנדרא מן קנהא (רמו לדרשת פרשת שלוח הקן), דאיהי תהיא דיוקנא,  
 דמתקטרן בה כל פקודין, ובה מתקטרין עשר ספירן...)...

אם מדמים אנו תורת התשובה בזוהר לזו שבמערכת (וביחוד לזו שבספר  
 התמונה), גלוי הוא הדבר, שבעלי הזוהר לא מצאו בתורה זו ענין מרכזי בליכך.  
 ובאמת נראה, שענין מ ל כ י א ד ו ס ה היא תורה מ ק ב י ו ל ה לתורת  
 השמטות, שרק בקושי אפשר להתאימן, וקרוב הדבר, שהמקומות האחדים, שבהם  
 מוצאים אנו זכר לתורת התשובה, לא היו במקור הדברים, המבוסס על תורת מלכי  
 אדום, וההתאמה שבין שתי תורות אלו, שאנו מוצאים באיזה מן המקומות שהבאנו,  
 היא ענין מאוחר, שמצא לו מקום בהוספות.

## הפילוסופיה

הסימנים היותר מובהקים באפיה של פילוסופית ישראל בתקופה שאחרי מימוני הם:

### א. הצורה הספרותית:

המחלוקת על-דבר הפילוסופיה אחרי מותו של מימוני לא נרמה הפסקה ביצירה הספרותית של הפילוסופיה בישראל. אדרבה, בתקופה שאחרי מימוני (ד' אלפים תת"ס — ה' אלפים תק"ס) נח היצירה הולך ומתנבר פנהר שאינו פוסק, והוא בא לידי גלוי במבול של ספרים פילוסופיים. אלא שיש כאן שנוי ניכר בצורה הספרותית: בתקופה הקלאסית לא היה כאן בעיקר הדבר אלא צורה אחת, להביע רעיונות פילוסופיים: ההצעה השיטתית. הספרים הפרשניים והדרשניים המעטים שבאותה תקופה כמעט כאין הם בערכם לעומת המערכה הכי כבירה של ספרים, המציעים שיטות פילוסופיות שלמות. לא כן בתקופה שאחרי מימוני. מתוך פונתנו כאן, פלומר, מתוך הפוונה, להציע את התפתחות השיטתית של המקרים הפילוסופיים בישראל, הספרים המעטים שבתקופה זו, שאופי שיטתי להם, חשובים הם לנו מאד. אבל בצורתה הפללית של היצירה הספרותית הספרים המעטים האלה בטלים הם באלף. העבודה הספרותית של תקופה זו, לכל הפחות בצורתה החיצונית, מצטיינת היא בזה, שאינה עומדת ברשות עצמה, שתלויה ומשועבדת היא. אין פותבים שיטות פילוסופיות, אלא מי שיש לו רעיונות פילוסופיים, שהוא רוצה לפרסם ברבים, הרי הוא כותב פירושים וביאורים לספריהם של הפילוסופים הקודמים. בכל אופן, הסופרים הפילוסופיים בוחרים בצורה ספרותית, שאין בה אחריות גדולה כלפיך. המה כותבים אנציקלופידיות, סדר החכמות, מורי דרכים לתלמידי הפילוסופיה; מתרנמים מאספים (קומפנדיונים) פילוסופיים, פירושים לספרי אריסטו ולספריהם של גדולי הפילוסופיה הערבית, ביחוד

אותם של א ב נ ר ש ד ; פותכים פירושים לפירושים, הגהות, הערות ובקורת, פירושים פילוסופיים לספרי המקרא, דרשות לפסוקים ומאמרים מתוך ספרות המקרא והתלמוד, נכחרים ומסודרים מתוך השקפה ידועה (בדורות האחרונים היו מתרגמים גם ספרים רומיים לעברית ; הספרים הערביים של פילוסופי ישראל ברובם כבר תורגמו עברית במשך התקופה הקלאסית) \* . ורק זעיר שם, זעיר שם הסופרים הפילוסופיים שנתקופה זו מקבלים עליהם את האחריות לכתוב מאמרים קצרים או ספרים שלמים, שבהם היו מציעים את שיטתם הם. וגם בין אלה אין לך אפילו ספר אחד (וספריהם של רלב"ג וקרשקש בכלל), שנכתב בכוונה להקיף את כל המחקרים, כדי ליסר שיטה מלאה בנויה על-פי סדר שעלה במחשבה תחילה. ולא עוד, אלא שגם ספריהם של רלב"ג וקרשקש (ובמדה מצומצמה גם אחרים), שבאו מתוך חוגו הצר של מחקר פרטי להרצאה שיטתית פחות או יותר מלאה, השמיטו מהצעותיהם מחקרים חשובים ולא שמו לב כלל לאיזה מהמחקרים היותר חשובים והיותר מרכזיים בספריהם של פילוסופי התקופה הקלאסית, או שהזכירו אותם רק דרך אגב.

### ב. התקופה העברית.

את החזיון הנופר, כלומר, הצורה הספרותית המשועבדת, השוררת בתקופה זו, כשהיא לעצמה אין לפרש לכתחילה כסימן ירידה של פח היצירה הפילוסופית שבאותו דור. אדרבה, אם תודרים אנו לתוך-תוכו של החזיון ההיסטורי הזה באור היוצא מתוך היחס העמוק שבין המאורעות בכל מקצועותיה של היצירה הרוחנית בישראל שבאותה תקופה, הרי באים אנו לידי השקפה בהירה, שיש כאן לפנינו התאמצות לאומית גדולה. במימוני הגיעה פילוסופית ישראל למעלה רמה כל-כך, שפבר הגיעה השעה להכניס את מכשירי ההשפלה הפילוסופית (והמדעית בכלל) לתוך רשותו הלאומית של ישראל בבחינת קנין קבוע. ובאמת, עבודת התרגום כבר התחילה בימיו של מימוני. יעקב בן מכיר מתרגם (בשנת

\* עיין לכל זה בספרו של שטיינשניידר: העברעאישע איבערזעטצונגען דעם סיטטעאלטערס", בערלין, 1893, חלק ראשון. להספרים הנזכרים שייכים, מלמד התלמידים" של יעקב אנטולי (הצעה של פילוסופיה של מימוני בדרשות לתורה); "מדרש החכמה" של יהודה בן שלמה הכהן מתקה (נולד ד' אלפים, תתע"ב); "דעות הפילוסופים" של שם טוב אבו־פלקירא (בן דורו של הנ"ל); "שער השמים" של גרשון בן שלמה (אביו של הרלב"ג); הכפר נכתב ד' אלפים, תת"ק).

ר' אלפים, תשמ"ט) את הקומפנדיום של ההגיון של אבן-רשד. יהיה-נא המניע לעבודתו של היחיד מה שיהיה. אפשר שיעקב בן מכיר בא לידי תרגום ספר זה על-פי איזה מקרה. אין בכך כלום: מתוך ההשקפה ההיסטורית תרגום זה היה תחילתה של אותה העבודה החשובה, שהלכה ונמשכה מאות בשנים, וזוהי היה תפקידה ההיסטורי, להבין להיהודים את ספרי המופת של הפילוסופיה (של אחרים ושלהם) בלשונם הלאומית. בערכה לתקופה הקלאסית אפשר לקרוא את התקופה שאחרי מימוני: התקופה העברית. הספרים הקלאסיים של הפילוסופיה הולכים ומתורגמים עברית, וכל עבודת הרעיון הפילוסופית מוצאת היא את בטויה בשפתו של העם נחלת אבות. וגם אותם, שפותכים עדיין ערבית, מתרגמים בעצמם את ספריהם עברית (כן, למשל, יהודה בן שלמה הכהן, מחבר ספר „מדרש החכמה" האנציקלופדיה הראשונה בספרות ישראל — עיון למעלה). וצריך להטעים, שתנועה זו ראשיתה בקרב היהודים המדברים ערבית, בזמן ששפה זו עדיין מדוברת היתה במחנה המשפילים הפילוסופיים שביניהם, כדי להכליט את העובדה, שכוננת התנועה באמת היתה זו, להעשיר את הספרות העברית בספרים פילוסופיים, כדי לאפשר לכל היהודים בכל ארצות מושבותיהם לרפוש להם השפלה פילוסופית ולהמשיך את עבודת הרעיון הכבירה של גדולי הפילוסופיה עד מימוני. איש „משפיל, אוהב החכמות", יוסף בן ישראל, ממשפחת מלומדים בטולידו, החליט להביא את ספרי הטבע של הפילוסופים לידי תרגום עברי על-ידי סופרים מומחים לרבר. נלוויה היא ההשתדלות להעשיר את הספרות העברית גם בספרים ממקצוע הפילוסופיה (אחרי שתרגום ספרי הנרסה ותכונה כבר היה הולך ומתפתח ברורותיהם של אברהם בר חייא ואברהם אבן-עזרא, וגם ספרי הרפואה נמשכו לאטי-לאט לתוך חוג עבודתם של המתרגמים). ולפי סדר הלמוד, שהיה נוהג בימים ההם (חכמת הטבע, הנרסה, פילוסופיה אלהית), רוצה היה אותו יוסף בן ישראל להתחיל את עבודת התרגום בספר הטבע. אָמנם שמואל אבן-תבון, מתרגם המורה, מי שהיה קרוא ראשון לעבודה נכבדה זו, לא תרגם אלא ספר אחד של אריסטו, ספר „אותות השמים" („על-דבר המיטיאורים"). ואולם מתוך דבריו על הענין אָנו למדים, שטעם הדבר, שבמשך עבודת התרגום ברורות שאחרי שמואל אבן-תבון (כברורו הוא) לא ספריהם של הפילוסופים העתיקים, אפלטון ואריסטו, אלא ספריהם של המשאיים הערביים, נבחרו לתרגום, היה טעם ספרותי חשוב מאד. ברניל

אומרים, שטעמו של החזיון הזה הוא פשוט, מפני שספריהם של המשאיים הערביים, ביחוד ספריו של אבן-רשד, היו פופולאריים ביותר באותם הימים, שהם היו עדיה של „פילוסופית הזמן“. ואולם שמואל אבן-תבון מספר לנו שהרבה טרח ויגע, כדי למצוא נוסחא ערביית מוגהה ומדויקה של ספר האותות\*. המניעה, איפוא, היתה מניעה ספרותית, שיש בה טעם.

ג. מחקר הנפש במרכז העיון הפילוסופי.  
ואולם עד כמה שחשובה היתה עבודת התרגום לשמה על עושיה, הלא גם התרגום גם הפירושים וההערות להספרים המתורגמים שמשו כלי להסופרים האלה להביע את השקפתם הם בשאלות העומדות ברומו של עולם הפילוסופיה. באמת, הפירושים וההצעות, כמעט בלי יוצא מן הכלל, נעשו על-ידי חכמים, שלא היו יודעים ערבית כלל, או רק מעט מאד. רוב המפרשים והמעירים האלה היו חכמים ופילוסופים בעלי צורה, שעיקר כוונתם היתה להביא לידי בטוי את דעותיהם הם. כל בעלי השיטה שבתקופה זו (חוץ מקרשקש): יעקב אנטולי, ידעיה הפניני, הלל די לומברדיא, רלב"ג, משה נרבוני (וגם יוסף שם טוב ואחרים), מקומם יפירם בין הסופרים הבונים, שבהצעותיהם והרצאותיהם הכניסו את הפילוסופיה המשאית לתוך הספרות העברית.

ואם בכל זאת אָפיה הכללי של הפילוסופיה שאחרי מימוני הוא, שהיא משועבדת ותלויה, הלא יש לירידה זו טעם היסטורי מיוחד. הביאור היותר

\* עיין העברעאישע איבערזעטצונגען, עמוד 54 ועמוד 132, וגם עמודים XIX, 21 ועמוד 502. איאפשר לי להבין את הערתו של שטיינשניידר עמוד 132, שהחזיון שאינו מצוי, שתרנמו ספר של אריסטו מספורו, אפשר לבאר מתוך העובדה, שזה היה „זמן לא צרוך אחרי מותו של אבן-רשד“, „טרם פירושויו של זה תורגמו עברית“: וכן גם בנוגע להערות, שתרנמו של תבון (של ספר האותות, קרוב אחרי מותו של מימוני), „הוא התרגום הראשון הנודע של אחד מספרי אריסטו מערבית, באמת: של אחד מספרי שאינם יהודים בכלל“. איאפשר לי להתאים הערות אלו עם דבריו עמוד 54, שיעקב בן מכיר נמר את תרגומו של הקומפנריום של ההניון של אבן-רשד ביום ה' או ד' כסלו ד' אלפים תש"ו (10 או 9 נובמבר 1189). ובכלל, דבריו של שטיינשניידר על התרגום הראשון של ספר פילוסופיה לעברית רופפים המה מעט: עיין גם עמודים 273, 350, 355, 373.

מצב דומה לזה שבפילוסופית ישראל אחרי מימוני אנו מוצאים בפילוסופיה באשכנז אחרי קאנט: תרגום הספרים הקלאסיים של הפילוסופיה העתיקה לאשכנזית ופירושים והצעות של השיטות העתיקות, זה הוא עיקר העבודה בספרות הפילוסופית באשכנז במשך המאה ה"ט. וגם במקומו ההיסטורי של גדול הרוד בפילוסופיה יש כאן דמיון: כאן כל העבודה מכוונה היא לבאר את מימוני ושם לבאר את קאנט.

רגיל לחזיון של ירידה מן המין הזה הוא, שפך היא דרבה של היסטוריה: אחרי התאמצות רוחנית גדולה בתקופת העליה על-פי רוב תבוא התרשלות גדולה וירידה ניפרת. ואָמנם, יש קורטוב של אמת בכלל זה, אלא שבכל חזיון מיוחד מן המין הזה צריך לחקור אחרי נ ק ו ד ת ה ש ו ב ע ה ר ו ח נ י ת, שגרמה להפסקת העבודה וההשתדלות, להמשיך את תנועת העליה, והביאָה את הפחות הפועלים לידי התרשלות וירידה. וחשוב הוא הדבר, למצוא את נקודת-השבע זו, גם מטעם אחר: אם אחרי תקופה קצרה או ארובה ההתרשלות נותנת מקום לתנועה של תחיה חדשה, אָז ידיעה זו תועיל לנו בחקירתנו אחרי מקורם של החיים החדשים. ובנדון שלנו, שבאמת אחרי שני דורות של ירידה ורפיון בבנין שיטות פילוסופיות זכינו לבעלי שיטה ממעלתם של הלל בן שמואל, רלב"ג וקרשקש, הרי הידיעה על-דבר נקודת-השבע תועיל לנו למצוא את מקורה של התנועה הפילוסופית החדשה ולגלות בזה אחד מסמיניה היותר מובהקים באָפּיַה הַכּלָּלִי שֶׁל פִּילוֹסוֹפִיַת יִשְׂרָאֵל בתקופה שאחרי מימוני:

סבת ההתרשלות בנדון שלנו היא דוקא התרוממותה הנפלאָה של פִּילוֹ-סופית ישראל בטיסה הגאונית שהגביה עוף הרעיון האנושי הכללי בשיטתו של מימוני: כמעט כל מחקרי הפילוסופיה נתבררו ונתלבנו על-ידי מימוני במדה שאפשר לחשבה לנקודת-השבע באותם הדורות. הימים היו ימי הנאה חרישית של עבול רעיונותיה המכריקים והמזהירים של פִּילוֹסוֹפִיַת מימוני, ופרוצם זה דורש היה איזה זמן של מנוחה, זמן של בליעה בלי פליטה, זמן של שמחת הקנין לשמה. ורק לֶאֱמֶלֶאֱט בָּאָה שעתה של הסתכלות חדשה וזריעה חדשה. היו כאן בפילוסופיה של מימוני כמה וכמה מקומות לבקורת ומחלוקת, אבל עדיין לא היה בזה די מקום להביא עדנה חדשה ליצירה פילוסופית. לזה צריך היה לגלות איזו שאלה מרכזית, איזה מחקר יסודי, שמימוני לא נזקק לו כל-צרכו, מאיזה טעם שיהיה:

והנה העוברה, שזכרנו למעלה, שבעלי השיטה היותר מצוינים שבתקופה זו הם גם ראשי הבונים בעבודת התרגום, הפירושים וההערות לספרי המשאיים הערביים — עובדה זו יש לה ערך עמוק בהתפתחותה של הפילוסופיה בתקופה, שאָנו עומדים בה: מתוך עבודתם החודרת על ספריהם של המשאיים הערביים, ביחוד על ספריו של א ב נ - ר ש ד, ממילא באו פילוסופי ישראל שבאותו דור לידי ההפרה, שיש פאן פ ר צ ה ג ד ו ל ה ב ש י ט ת ו ש ל מ י מ ו נ י — פרצה, שבאמת שמשה מוצא לפריחה

חדשה בפילוסופית ישראל: מ ח ק ר ה נ פ ש, הפסיכולוגיה, ובכן דוקא אותו המחקר, אשר בהתחברותו והתלבנותו מצא לו רוחו הנאוני והמקורי של אבן־רשד מקום להתגדר בו, ל א מ צ א ל ו ב י ר ו ר ש י ט ת י ב ס פ ר ו ה ר א ש י ש ל מ י מו נ י, ב מ ו ר ה נ ב ו כ י ס. פרצה זו, שאי־אפשר לסתמה בדבריו של מימוני על שאלה זו ב„שמונה פרקים“ (שפל ההצעה היא מקוטעת ופופולארית ביותר ואינה מגיעה לידי העמקות השיטתית שבמורה), מוצאת את ביאורה בתכונתה השיטתית של פילוסופית מימוני, כאשר נראה במקומו של הענין. צריכים היו, איפוא, לזמן מסוים של חקירה והסתכלות בדברי מימוני, כדי לגלות פרצה זו, וביחוד כדי לבוא מתוכה לעבודה שיטתית חדשה, המקיפה את רוב (אם גם לא כל) המחקרים הפילוסופיים של התקופה הקלאסית. בעורנו בחיים זכה מימוני להיות לאחד הקלאסיים של פילוסופית ישראל, ואחרי מותו לא אָרכו הימים, ומעריציו קבעו מקום לספריו בשורה אחת עם ספרי המקרא והתלמוד — מקום, שמימוני עומד בו כמעט עד היום הזה. הפילוסוף השיטתי הראשון שאחרי מימוני, הלל די לומברדיא, מתפאר הוא באחד ממכתביו, שהוא בקי ומומחה בספרי מימוני מפל בני דורו (טעם זקנים ע', עמוד ב'). בדברם על מקורות הפילוסופיה הם מזכירים בשורה אחת את המקרא והתלמוד ו„ספרי חכמה“, וגם, וביחוד, את ה מ ו ר ה של מימוני (למשל: יצחק עראמה, עקידת יצחק, פתיחה). פרקים מיוחדים של המורה נעשים מוצא לספרים שלמים (ביחוד על־ידי יצחק אברבנאל). הרבה מפילוסופי התקופה שאחרי מימוני מוצאים די ספוק שאיפותיהם הפילוסופיות בזה, שהם כותבים פירושים והערות למורה. הפילוסופים היותר גדולים של אותה התקופה, רלב"ג, נרבוני וקרשקש, מסגננים את רעיונותיהם הפילוסופיים מתוך ויפוחיהם את מימוני. ובכלל, כמעט שאין לך שום ספר בעל תכונה פילוסופית כל שהיא בתקופה שאחרי מימוני, שאינו מתווכח עם זה. חריפותם של כל הפילוסופים והמפרשים מנסה דבר אל „סתרי תורה“ של המורה, וביחוד גם החריפות הנפלאה באמת של משה נרבוני — אלא שלמרות התפארותו הבטוחה הוא על־פי רוב אי נ ו מוצא את חידותיו.

בפני גדולתו זו של מימוני לא היה כאן מקום לשום תנועה פילוסופית חדשה אלא מתוך אותו המחקר, שלא מצא לו ויפוח מלא וביאור שלם לכל פרטיו בספריו של מימוני: מחקר הנפש, שבגבולו היו כמה וכמה שאלות

נכבדות, שמימוני לא שם אליהן לב פראוי, ואשר על פן לא מצאו להן פתרון כלל, או לא פתרון מספיק. ובאמת, הספר השיטתי הנכבד הראשון שבתקופה זו הוא הספר „תגמולי הנפש” לרבי הלל בן שמואל די לומברדיא. פל הספרות הפילוסופית שבדורות הבאים יורשת היא את הסימן המובהק הזה: כל פילוסופיה אינה אלא חכמת הנפש. מפאן ואילך מחקר הנפש אינו סר להיות מרפז ומקיף לכל שאר מחקרי הפילוסופיה. המחקרים היותר חשובים של התקופה הקלאסית, תורת התארים ומופת של ש ה ב ק ש ו ת (מציאות אלוה, אחדותו ורוחניותו) נדחים הם אחר לגמרי גם בספרו השיטתי של הפילוסוף היותר מקיף שבאותה תקופה, רלב"ג, ואינם באים לידי התפתחות ויבוחית אלא במדה, שהם משמשים פלי להתפתחותו המלאה של מחקר הנפש. ולא עוד, אלא שגם מחקר הבריאה, שבא לידי ויבוח מלא בפני עצמו בפילוסופיה של הרלב"ג, מתפתח הוא באמת מתוך חוג המבט של מחקר הנפש. קרשקש הוא הפילוסוף היחידי בתקופה זו, שחוזר ומטעים את המחקרים הראשיים שבתקופה הקלאסית ונותן להם מקום בראש. ואולם, אין לנו אלא להזכיר את תורתו של קרשקש של „תכלית המציאות”, „אהבת ה' השכלית” (מקורו של „אמור דיאי אנטלפוטואלים” של שפינוזה), שהוא מסגנן מתוך מ ח ל ו ק ת ע ל מ י מ ו נ י , פדי להראות בעליל, שגם שיטתו של קרשקש מתפקעת היא מתוך מחקר הנפש\*.

### ד. יחס רופף בהתחלקות הישיות.

ההשקפה הפסיכולוגית גורמת היא, שאי אפשר לחלק את פילוסופיה תקופה זו לשתי הישיבות, זו של סעדיה וזו של נבירול, באותו דיוק שבתקופה

\* הלל, כנראה, נולד באשכנז, או משפחתו מאשכנז מוצאה. (העברעאישע איבערזעטצונג 113, 42). היהדות האשכנזית, שבכלל השתתפה רק מעט ביצירה הפילוסופית בימיהבינים, תופסת היא, איפוא, מקום חשוב בפילוסופיה ישראל בזה, שנתנה לנו את הפילוסוף השיטתי הראשון בתקופה שאחרי מימוני. — הלל חשוב הוא גם בזה, שהוא, ביהר את בעל דינו רבי זרחיה, הביא את הפילוסופיה הערבית, שלמד בטולידה, ביחוד מתוך ספרי אריסטו — אבזר שד (תנמולי הנפש, דף י"ח, עמוד א'), לרומא ולאטליה התיכונית. — עלדבר עבודתו של הלל בבחינת מורגם עיין העברעאישע איבערזעטצונג עמוד 788 והקדמה לספר תנמולי הנפש עמוד ח' ואילך. — עיקר עבודתה של היהדות האשכנזית באה לידי גלוי בתקופה החדשה ומחלת היא בשמותיהם של בזמן חם, שלמה מימון ונחמן קרוכמאל (שני הפילוסופים האחרונים נזכרים כאן בבחינת באיכחה של היהדות האשכנזית לא רק מפני שהם, בבחינת יחידים, נתגדלו על ברכי ההשכלה של הפילוסופיה האשכנזית, אלא, ביחוד, משום שמתוך התנאים ההיסטוריים של ימיהבינים יהודי רוסיה ופולניה ויהודי אשכנז אופי אהר להם ביחסם לפילוסופיה).

הקלאסית. הגבולים שבין המיטאפיזיקה והפיזיקה אינם קבועים ואינם גלויים כל־כך בתקופה זו שבתקופה הקודמת. באמת, מוצא העיון, הענין הראשי, שמצאו במחקר הנפש, כבר יש בו מעין צידוד להשקפתה של המיטאפיזיקה. בכלל, אם באים אָנו לַדְמוּת, אפשר לֵאמֹר, שֶׁרֶלֶב"ג הוּא גִבִירֹל, וְקֶרֶשֶׁק הוּא מִיִּמּוֹנִי שֶׁל תְּקוּפָה זוֹ. רֶלֶב"ג כְּרוֹךְ הוּא אַחֲרֵי גִבִירֹל לֹא רַק בְּמוֹצֵא הַפְּסִיכּוֹלוֹגִי (שֶׁאֲצֵל גִּבִירֹל אֵין לוֹ אֵלֶּא עֶרֶךְ פּוֹרְמַלְי, אַחֲרֵי שֶׁהוּא אֵינוֹ עוֹסֵק בְּמַחְקֵר הַנֶּפֶשׁ לְשֵׁם עֲצֻמוֹ וּמִיד עוֹבֵר לְמַחְקֵרִים הָרַאשִׁיִּים שְׁבִדּוֹרוֹ), אֵלֶּא יֵתֵר מִכֵּן, בְּתַכְנּוֹ וּסְגֻנּוֹ שֶׁל רַעִיוֹנָה הַיְסוֹדִי שֶׁל הַפִּילוֹסוֹפִיָּה שְׁלוֹ: הַשְּׁתוֹקֵתוֹ שֶׁל הַחֹמֵר הַמוֹחֻלָּט, הָעֵרוֹם מִכֹּל צוֹרָה, לְהַתְנוּעַע דֶּרֶךְ כֹּל סוֹלֵם הַמְצִיאוֹת בְּפִשִּׁטַּת צוֹרָה וּלְבִישֵׁת צוֹרָה, כְּדֵי לְקַבֵּל אֵת כֹּל הַצּוֹרוֹת בְּזוֹ אַחֵר זֶה עַד לְצוֹרָה הַשְּׁכֵלִית בְּרֵאשׁ הַסוֹלֵם, הַיֵּא יוֹסוֹד כֹּל הַמְצִיאוֹת וְכֹל הַהֲתוֹהוֹת בְּשִׁטּוֹת הַפִּילוֹסוֹפִים הָאֵלֶּה גַם שִׁנְהֵם\*. הַחִילּוֹק שְׁבִינֵיהֶם בְּנוֹעַ לְמוֹשְׁגָה שֶׁל צוֹרָה עֲלִיוֹנָה זוֹ, מִיוֹסֵד הוּא, כְּמוֹ כֹּל הַחִילּוֹקִים הָאֲחֵרִים, בְּתַכְנּוֹ הַשּׁוֹנָה וּבְמִקּוֹמוֹ הַשּׁוֹנָה שֶׁל מַחְקֵר הַנֶּפֶשׁ בְּשֵׁתֵי הַשִּׁטּוֹת, וַיִּתְבָּאֵר דִּיו בְּהַצְעָה הָרַאשִׁית בְּמִקּוֹמוֹ. קֶרֶשֶׁק בֵּא מֵתוֹךְ בְּקוֹרַת הַשְּׁקֵפָתוֹ שֶׁל מִיִּמוֹנִי, שֶׁהוּא טַעָה בְּפִירוּשָׁה, לִידֵי הַשְּׁקֵפָה יוֹסוֹדִית, שְׁבֵאֲמַת אֵינָה אֵלֶּא זֶה שֶׁל מִיִּמוֹנִי לְאֲמַתָּה. בִּיחֹם אֵל הַתְּקוּפָה הַקְּלַאסִית אֲפִשֵׁר לֵאמֹר, שְׁבֵתֵתֵקוּפָה וְשֶׁאֲחֵרֵי מִיִּמוֹנִי נְטִיּוֹתִיהָ הַכֹּלְלִיּוֹת שֶׁל פִּילוֹסוֹפִית הַדּוֹר הֵן כֹּלְפֵי הַהֲשְׁקָפָה הַמִּיטַאפִּיזִית.

וּמִכֵּן, וּבְכֹלֵל מֵתוֹךְ הַמוֹצֵא הַפְּסִיכּוֹלוֹגִי, נְבִיִן אֵת הַחִזִּיוֹן, שְׁבֵתֵתֵקוּפָה זוֹ הַשְּׁפַעְתּוֹ שֶׁל אֶפְּלָטוֹן מֵתְנַבֵּרֵת לְרוּחֵב וְעוֹמֵק. בְּהַשְּׁקֵפָתָהּ שֶׁל הַפִּיזִיקָה נְכִיר (לְהֵלֵן) הַשְּׁקֵפָה קְרוּבָה לְהַאֲפִלְטוֹנִיסְמוֹס הַמּוֹדֵרְנִי שְׁבִימִינוֹ, מֵהַ שְׁבִיחֹד נִיתֵן לְהֶאֱמֵר עַל הַשְּׁקֵפָתוֹ שֶׁל מִיִּמוֹנִי. וְהֵנָּה בְּתֵקוּפָה שֶׁאֲחֵרֵי מִיִּמוֹנִי עוֹזְבִים הֵמָּה לְאֶטְ־לֵאֵט הַשְּׁקֵפָה זוֹ, וּבְמֵדָה שֶׁהַפִּילוֹסוֹפִיָּה הוֹלְכֵת וּמֵתְקַרְבֵת אֵל הַקְּבֵלָה, הִיא הוֹלְכֵת וּמֵתְרַחֶקֵת מֵהַשְּׁקֵפָה זוֹ, וְהִיא הוֹלְכֵת וּמֵתְקַרְבֵת אֵל הַאֲפִלְטוֹנִיסְמוֹס הַמִּיתוֹלוֹגִי.

ה. יחֹם הַפִּילוֹסוֹפִים אֵל הַקְּבֵלָה:

\* לְרַעִיוֹנָה הַיְסוֹדִי שֶׁל פִּילוֹסוֹפִית הַרֶלֶב"ג עֵינּוֹ מִלֶּחֶסוֹת הַשֵּׁם, לִיִּפְצִיג, 1866, עֲמוּדִים ל"ה. ל"ו. מ'. מ"ב. מ"ד. מ"ה. פ"ו — פ"ז. קי"ח — קי"ט (הַסְּגֻנּוֹ כֵּאֵן תְּלוּי הוּא בּוֹה שֶׁל יְהוּדָה הַלּוּי). קכ"ו. קל"ה. קס"א. קצ"ג: מֵאֵמֵר ה', ג' = ע' רכ"ב — רצ"א. רצ"ט: בִּיחֹד עֲמוּדִים ש"ג. שס" ושע"ג: עֵינּוֹ גַם בְּפִירוּשׁוֹ לְמִקְרָא שְׁמוּאֵל א' ב', ב'; מִשְׁלֵי ח', כ"ב וכו'; ל', ד' וכו' וְעוֹד.



חזרת הגלגל בתנועת הרוח בישראל מפילוסופיה לקבלה לא באה עד אחרי ימיו של אחרון הפילוסופים הגדולים של אותה תקופה, אחרי קרשקש. או אִזְ חדרה הקבלה, שער עכשיו היתה מתפתחת בצדה של הפילוסופיה (ולא עוד, אלא שזו האחרונה השפיעה הרבה על המקובלים העיוניים וסבבה להם געגועים קשים על העיקרים הפילוסופיים — עיין למעלה, פנים והערה), לתוך מחנה הפילוסופים והחלה לחנוק את הפילוסופיה בחבוקיה וגפופיה. הפילוסופיה של קרשקש עדיין נקיה היא מתורות שיטתיות של הקבלה. ואולם, עבודתו בבחינת וּפְחָן נגד הנצרות הולידה ברוחו נטיות מסתוריות מסוימות (עיין ספרי „תולדות העיקרים בישראל“ פרק ב', עמודים 172—175), הבוקעות ועולות לא רק בספרו „בטול עיקרי הנוצרים“, אלא גם בספרו הפילוסופי „אור ה'“. ואולם, הענין המכריע, שגרם להתגברות השפעתה של הקבלה, לא היתה כל־כך הנטייה המסתורית של קרשקש כשהיא לעצמה, אלא, במדה יתירה, פּרצת הנדר הדוגמאטי, שהיה עומד בתקפו בפילוסופיה ישראל מימיו של סעדיה ואילך. בתוך גבולותיו של נדר דוגמאטי זה לא היה כאן מקום לסברות חפשיות רק בענינים קלי ערך מאד. לכל שאלה חשובה היה כאן פתרון מוחלט בשם תורת היהדות. אָמנם, היו כאן חילוקי דעות בנוגע לאיזו שאלות, גם לשאלות חשובות ויסודיות, אלא שכל חוקר נתן פתרון מוחלט לכל השאלות החשובות, שעסק בהן, בשם תורת היהדות מתוך השקפתו הוא. ואולם קרשקש גלה פנים חדשות בזה: הוא חלק את עיקרי היהדות לשלש מדרגות: פּנוּת, אמונות אמיתיות וסברות. התחלקות זו, שהשפעתו של אפלטון ניכרת בה, מניחה מקום להשקפות, שאין בהן אחריות פילוסופית. ביחוד ניתן זה להאמר על מחלקת ה„סברות“, שמשמשת לקרשקש לשכת אופל איסורית, שבה הוא מסיר את הרסן הפילוסופי מנטיותיו הנוצריות המסתוריות (וגם במחלקה השניה כבר ניכרת היא השפעה מסתורית זו, אם כי בכלל דבריו בכאן נאמרו על טהרת הפילוסופיה). הסברה העשירית עוסקת היא במעשה מרפכה ומעשה בראשית („אור ה'“ דף ס"ט), עמודים א' וב'). כאן הוא מטעים, שאי־אפשר לעמוד על סוד חכמה זו על־פי עיון וחקירה, שחכמה זו נתגלתה לאברהם אַבינו ברוח הקודש, והוא חברה בספרי צירה, אבל באופן, שאי־אפשר להכין את הדברים אלא מפי השמועה בקבלת אישי מפי אישי. ולא עוד, אלא שקרשקש

מאמין, שגם מקומות ידועים ש ב מ ו ר ה צריך לפרש על-פי איזה עיקרים מסותריים, אף-על-פי שהדברים כמו שהם נראים פשוטים וקלים להבין.

ובכן סלולה היתה הדרך: באי-כח הפילוסופיה שאחרי קרשקש: יו ס ה שם טוב, עראמה ושם טוב בן יוסף בכר צריך לציין פכחינת באי-כח פילוסופיה מגוונת ביסודות הקבלה\*. אלא שגם בנוגע לפילוסופים אלה צריך להטעים את יחסם אייההיסטורי לספרות הקבלה. חושבים היו אותם הספרים לדוקומנטים קדומים והיו מפרשים אותם, ומתוך עבודת זו נגדרו לאט אחרי דעות מסתוריות. לזה גרמה במקצת גם השפעתו של הלוי. השפעתו של הלוי על פילוסופית ישראל בתקופה זו שניה היא רק לזו של מימוני\*\* וניפרת היא ראשית בהשקפות פילוסופיות היסטוריות, שהתעשרו והתפתחו באותם הדורות גם מצד הקבלה (עיין למעלה, פנים והערה); ושנית בזה, שהתחילו להקטין את ערכה של הפרה פילהלופוסופית. מה שאמר הלוי על-דבר היחס שבין פילוסופיה ונבואה דרשו באותם הדורות על היחס שבין פילוסופיה וקבלה. ירשה הקבלה את מקומה של הנבואה. הפרה על-פי הקבלה היתה להפרה נבואית (עיין אגרת לרבי שלמון של אברהם אבולעפיה בפהילאָזאָפִיע אונד קבלה של יילינג, עמוד כ"א). וכבר ראינו, שגם קרשקש היה נוטה להשקפה זו. ויתר על כן, אפשר לאמר, שהמקובל משה בוטריל היה נותן לפילוסופיה מקום נעלה מזה, שאיזה מהפילוסופים הקבליים נתנו לה. בוטריל חושב את הפילוסופיה לאופן הכרה שוה בערפה לזו של הקבלה. פי אף-על-פי שהוא קורא את הקבלה בשם „פילוסופיה טהורה“, הלא מודה הוא, שאי-אפשר לקבלה בלי פילוסופיה, שזו היא

\* וכראי להעיר, שגם בהרכבה חדשה זו של מרכבה וכראשית, קבלה ופילוסופיה, ספר יצירה היה משמש כלי להתפתחות הרעיון בישראל. כבר ראינו זאת אצל קרשקש, אבל יותר גלוי הוא הדבר אצל ביבאנו (בו דורו של עראמה) בספרו „דרך אמונה“ (קושט"א 1522, דף פ', עמוד א'). ששם הוא דורש מאמרים שבספר יצירה באופן פילופופי, אבל בנוו קבלי.

\*\* חזיון מיוחד במינו הוא, שאם כי כמה מהפילוסופים שאחרי מימוני שאבו הרבה מתוך ספרו של רבי יהודה הלוי, לעולם אינם מזכירים את שמו, וזוכים בדבריו כזוכה מן הפקר. כמובן, לא בדקתי את כל הספרות לשם פרט קל זה, אבל בכלל עובדה היא, שאי אפשר להשתמט ממנה, שבכמה מקומות השפעתו של הלוי נעלה היא מעל כל ספק, ואף-על-פי כן אין אומרים דבר בשם אומרו. קרשקש, שגם הוא לקח מה שלקח מדברי הלוי, הוא אחד היוצאים מן הכלל, והוא מזכירו בספרו „אור ה'“, ל"ג, עמוד א', ונ"ב, עמוד כ'.

מדרגה, המביאה לידי הפרת הקבלה, ושפילוסופיה קשורה בקבלה בשלהבת  
 בנחלת (פירוש לספר יצירה, הוצאת מנטובה, 1662, כ"ו, עמוד ב'; ל'.  
 עמוד ב'; ע', עמוד ב'). וקרשקש הפילוסוף, לעומתו, אומר, שאי אפשר  
 להבין ענין מרובה בדרך העיון, וכטויים מן המין הזה נמצאים המה גם אצל  
 פילוסופים אחרים שבאותם הדורות\*. בימיהם של עזריאל, רמב"ן ולטיף,  
 ימי כפוריה של הקבלה, בעלי העיון החפשי נתנו כבוד לפילוסופיה, וגם הגדול  
 שבבניה, בעל ספר המערכת, מציע בתחילת ספרו השקפה פילוסופית מיוסדה  
 על הפילוסופיה של מימוני, כמעט בהתנגדות גלויה לשיטת הקבלה, שהוא  
 מציע בספרו (עיין למעלה, פנים והערה), ואין זה אלא המשך השקפתם של  
 גדולי הקבלה, אם מצאנו געגועים על העיקרים הפילוסופיים גם ב זו ה ר,  
 אחרי שבאמת כבר הבלינו על אותם העיקרים בעצם מהותם. וגם אחרי הזוהר  
 לא פסקו המקובלים לרחוש רגשי כבוד והערצה לפילוסופיה (בוטריל, קורדובירו,  
 אירגס, גבאי ואחרים). וכמעט אפשר לאמר שהמקובלים הנזכרים נשאו  
 פנים לפילוסופיה במדה יתירה מאיזה מהפילוסופים בנאום להגביל את היחס  
 שבין פילוסופיה וקבלה. ולא רק פילוסופים ממדרגה שניה, אלא גם אחד  
 מגדוליה, פקרשקש, כמעט בטל את ערכה של הפילוסופיה בפני ברקי המסתורין  
 המפתים, שחדרו אליו מבעד לערפל, שהקבלה הסתתרה בחיבוננו. ואף-על-  
 פי-כן צריך לדון את החכמים האלה לכף זכות. צריך לדעת, שלהם הקבלה  
 לא היתה מקצוע מסוים פלנו היום. הפילוסופים שבאותם הדורות  
 אי-אפשר היה להם לדעת את יחס הרברים במדה שידעו המקובלים. המקובלים,  
 שהיתה בהם דעת, כלומר, עד כמה שלא היו בעלי הזיה שפלה בלי שום צרכים  
 עיוניים, אי-אפשר היה להם להמלט מן ההרגשה, שגם אחרי בלעם בקרבם  
 את כל הידיעות, שהקבלה מושיטה היא לתלמידיה, באמת אינם יודעים על-  
 דבר המחקרים הנצחיים ופתרוניהם יותר ממה שידעו טרם החלו לעסוק  
 בקבלה. וזה היה להם למניע כביר, לעסוק בפילוסופיה ולהכניס את הרעיונות  
 הפילוסופיים לתוך מסתוריה של הקבלה. לא כן הפילוסופים המתפרכמים  
 בנוונים שאולים מהקבלה. בכלל לא היו יודעים את ספרות הקבלה על-  
 בוריה, ומאחר שהיו חושבים את ספריה היותר חשובים לדוקומנטים  
 תלמודיים מובהקים, הרי קרוב מאד היה הרעיון, שפל השאלות והספקות,  
 שהפילוסופיה לא מצאה להם פתרון, בודאי מוצאים את פתרונם באותם

\* עיין, למשל, רבי יצחק אברבנאל, עטרת זקנים, אמסטרדם 1740 בסוף פרק כ"ד.

מ"ט, עמוד ב'.

הספרים הקדושים הקדמנים, שבהם בעלי התלמוד מוסרים המה סתרי מרפכה ובראשית לצנועים יודעי חן. יחס היסטורי נכון אל הקבלה וספרותה אין אנו מוצאים במחנה הפילוסופים שבימי הביניים בלתי אצל האחרון שבהם: יהודה אברבנאל. הוא קבל מתוך הקבלה את תורת האידיאות בסגנון תורת הלוגוס, אבל יודע הוא, שהקבלה תורת מסתוריות אחרות לה, והוא הולך ומציע את היותר חשובות שבהן בבחינת היסטוריון\*.

ו. השאיפה להתאים בין אפלטון ואריסטו בתורת האידיאות:

ההתבוננות ההיסטורית, שאנו מוצאים בכמה מקומות בספר הויכוח של יהודה אברבנאל, יש לה, מתוך השקפתנו כאן, ערך נוסף מיוחד, בסימון אפיה של פילוסופית ישראל בתקופה זו. ביחד את הנטייה להתמוזות הפילוסופיה את הקבלה הולכת ומסתיימת שאיפה גלויה לטהר את אריסטו מן הרעות הנפסדות, שגנו אותו עליהן פילוסופי ישראל, ומימוני בכללם, בנבול הנפש, הצלחתה והשארותה, וגם בשאלת ההשגחה התלויה בה. יוסף בן שם טוב נוטל זכות לעצמו, שהוא היה הראשון להעיר על ענין זה. ואחריו באים גם אחרים. דרכם הכללית של החכמים האלה כך היא: מעירים על אותו המאמר המוסגר בספר המדות לניקומאכוס, שאמרנו עליהם למעלה (עמוד 26), שבהם יש כאן רושם ניכר של התכנסותה של המוסריות אצל אפלטון. ואחר-כך מארים המה בראיות שונות, שגם בנוגע לתורות דתיות אלו לא רק אפלטון, אלא גם אריסטו באמת מסכים הוא לתורת היהדות. שאיפה זו, להתאים אריסטו את אפלטון, אינה חדשה לגמרי בספרותה הפילוסופית של היהדות. אדרבה, בכרך השני נראה, שבשאלת האידיאות כבר נסה זה יצחק ישראל, ובנוגע

\* ויכוח על האהבה, ליק 1871, נ"ח, עמוד ב'; עיין גם ס"א, עמוד כ' (על תורת הכלים — ידועה היא המחלוקת שבין המסובלים שאחרי הזוהר על השאלה, אם הספירות הן עצמות או כלים), ס"ג, עמוד א'; בנוגע לסגנון תורת האידיאות שלו עיין ה' עמוד א'; ו' עמודים א' וב'; כ"ג, עמוד ב'; מ"א, עמוד כ'; מ"ה, עמודים א' וב'; נ"ח, עמוד א' (נבירול); נ"ט, עמוד א'; ס"ד, עמוד א'; פ"א ואילך: פ"ד, עמוד כ'; לתורת הלוגוס עיין ביחוד פ"ה — פ"ו. — סוד הזיווג, כלומר, האהבה הקוסמית בבחינת כח היצירה המרכזי, הוא יסוד כל שיטתו, אלא שבשיטת יהודה אברבנאל, היסוד הזה עדיין סגנון פילוסופי לו. לנטייתו המסתורית מתאימה גם העובדה, שהוא סומך את הפילוסופיה שלו על ספר שיריהם, ספרהספרים של הקבלה (פ"ו, עמוד כ' ואילך).

לתורת המוסר נראה התאמה ממין זה גם בשיטתו של מיימוני, שהושפע הרבה מפילוסופיית המוסר של אפלטון. אלא שאצל יוסף שם טוב יש כאן גורם מיוחד: יוסף בן שם טוב היה אחד הפילוסופים הראשונים בתקופה זו, שהכניס לתוך שיטתו (עד כמה שאפשר לדבר אצלו על שיטה) הפילוסופית איזה מעיקריה היסודיים של הקבלה. זהעיקר, שהכניס ראשונה, הוא זה של תורת האידיאות. ואם אָמנם יוסף בן שם טוב מטעים את ההתאמה בתורת המוסר בהבלטה מיוחדת, הלא אין זה אלא מפני שהיטיב לראות, שיחס שני הפילוסופים זה לזה בשאלת המוסר ערך מקורי ויסודי לו. ואולם הענין הגדול, שמצא יוסף בן שם טוב בשאלת ההתאמה, באמת יורד הוא עמוק-עמוק לתוך יחס הפילוסופים זה לזה בשאלות הכלליות, העומדות ברומה של המיטאפיזיקה האונטולוגית, ביחוד בתורת האידאות. ת. יוסף בן שם טוב עדיין רחוק הוא מזה, להניח את האידיאות בבחינת נמצאים מיתיים ריאליים. מושגו על האידיאות הוא, שהן רעיונותיו של אלוה. וכאן צריך להזכיר, שפניסתה הראשונה של תורת האידיאות לחוג העיון התלמודי גם היא השתמשה בצורת המעבר של המושג „עליה במחשבה“ (עיין למעלה עמוד 56 לשאלת מחשבה בלילה ובריאָה ביום). ובאמת, זה הוא תוכן ההתאמה אצל יוסף בן שם טוב: לפי דעתו, אריסטו אינו חולק על מציאות האידיאות אלא בצורתן המיתולוגית, בעוד שאידיאות בבחינת רעיונותיו של אלוה נמצאות הנה גם לפי שיטתו של אריסטו, ובאמת זו היא גם שיטתו של מיימוני\*. הרי שגם בניסתה החדישה של הקבלה לתוך הפילוסופיה, כל כמה שהיתה תנועה אחורנית, שהחזירה את תנועת הרעיון בישראל לצורה מסתורית, עזרה הרבה להסיר מעט את הלבוש המיתולוגי מתורת האידיאות של אפלטון ולהעריכה בערפה הפילוסופי. אָמנם, יהודה אפרבנאל שונה הוא בנטיה מסתורית בסגנון את תורת האידיאות במדה שבנה אותה לתוך שיטתו הוא. ואולם פשהוא בא להתבוננות היסטורית, הוא מסתגל להשקפתו של יוסף בן שם טוב. ולא עוד, אלא שהוא חודר במבט יותר עמוק

\* עיין ספר כבוד אלהים, פירא 1356. פרק ד': הוא מזכיר את ספר המדינה של אפלטון (כלומר, פירושו של אבןרשד לספר זה), שממנו לקח ענינו הראשי של הספר: פרק י'; פרק י"ד; סוף פרק ל"ח; פרק ל"ח, נ"ו; פרק מ' (פירוש לאריסטו); פרק ס"ב; פרק ע"ב; עיין ביחוד הפרקים נ"ו — ס"א הויכוח נגד סימוני על שדחה את השקפתו של אריסטו במה שאחר הטבע. — מיוסף שם טוב לקחו יצחק עראמה (שער ה' ושער ס"ו) ואחרים. —

לתוך מובנה של המחלוקת שבין אפלטון ואריסטו וערפה בעד תולדות הפילוסופיה הכללית :

נ ע מ ה : צודקות בעיני כל הסבות הללו (על שראשוני הפילוסופים סתמו את דבריהם). אבל, אמורנא לי : למה זה אפלטון ואריסטו, חשובי הפילוסופים, האחד מהם אף-על-פי שנשתמש בספור החדות (בסגנון של חידה), לא רצה להשתמש בשיר אלא בדבור פשוט, בדרך מופתית ?

ח ו ב ב : הקטנים מעולם לא ספרו חק ונימוס (בשיר על-פי חוקי הפיוט), אלא הגדולים. אפלטון האלקי, ברצותו להרחיב החכמה, הסיר ממנה מנעול אחר, והוא השיר, אבל לא השני : מהדבור בחירות. באופן פי הוא התחיל להפר (לכטל) קצת המנהג והחק בקיום (מנהג וחק השיר, שהשתמשו בהם הקדמונים כדי ל י ס י ם את החכמה במדרגה ראויה ולשמרה מפני תלמידים שלא שמשו כל-צרכם) מהחכמות. אָמנם, הניח אותה כל-כך סגורה בדרך החידה, שהספיק זה לקיימה. אריסטו, שהתאווה יותר והשתדל להרחיב החכמה, רצה להסיר גם מסגר החידה עם דרך והמצאה חדשה, והשלים להפר כל הדת והנימוס הקדמות (הקדומים) ודבר בדרך מופתית פשוט. אָמנם פי נהג דרך נפלא בדבורו (בדברו) כל-כך בקיצור וכל-כך בעומק וקושי, שהספיק זה בקיום החכמות במקום השיר והחידה... (ספר הויכוח כ"ב, עמוד ב')\*.

נ ע מ ה : נבוא לענין הדוגמות.

ח ו ב ב : אם החכמה והמלאכה של האומן העליון עשתה המציאות עם כל חלקיו וחלקי-חלקיו בהסכמה וסדר ואופן שלם מאד, צריך, שכל ידיעות הדברים, הנעשים, תהיינה נמצאות עם כל שלמות בשכל האומן הזה, הבורא, כמו שידיעות המלאכות של הדברים המלאכותיים צריך שתמצאנה בשכל האומן שלהם, ובזולת זה לא תהיינה מלאכותיים אלא על צד הקרי וההזדמן. ואלו הידיעות מהמציאות ומחלקיו, הנמצאות בשכל האלקי, הן הן שקוראים אותן (בן צריך להיות) (אידיאלי) ד ו ג מ ו ת , רצוני לאמר : ידיעות אלקיות מהדברים הנכראים. הרי שמעת : מה הן הדוגמות, ואיך הן נמצאות באמת.

נ ע מ ה : הבנתי אותן בבירור. אָמנם, הגידה לי, איך אריסטו וסיעתו יכולים להכחישן ?

\* דברים דומים לאלה תמצא בספרו של הרמאזו כהו „קאנט'ס טהעצריע דער ערפאהרונג“, בערלין 1885, עמוד 375.

ח ו ב ב : יצטרך דרוש גדול, להודיע לך המחלוקת שבין אריסטו ואפלטון רבו על־דבר הרגמות: במה הוא תלוי, והטענות של כל אחד מהם, והיותר מוכרחות. ועתה לא אומר אותם לך, פי הייתי יוצא הרבה מעניננו (פן צריך להיות) ומאריך את ספורנו הלן. והריני אומר לך בלבד, כדי להפיש דעתך. פי מה שאמרתי לך מהרגמות, לא הכחישו אריסטו, ואינו יכול להכחישו, אף־על־פי שהוא איננו קורא אותן דוגמות. וזה כי הוא מניח, שנמצא בשכל האלקי הנימוס מהמציאות, רצוני לאמר, הסדר המושפל שלו, שמן הסדר ההוא מגיע שלמות וסידור העולם וכל חלקיו...

נ ע מ ה : חביבה היא אצלי ידיעת ההפרש שביניהם (אריסטו ואפלטון), וגם תאותי לדעת את דעתך, לאיזה משני אלו הפילוסופים היא נוטה.

ח ו ב ב : גם החילוף הזה שביניהם, כשתבונני בו היטב, תמצא, שהוא כמעט תלוי ברמו וכוננת השמות, ובאיזה אופן ראוי להשתמש מהם (= בהם), רצוני לאמר: מה הוא פתרון (= מובן) „מהות” ו„עצם” ו„אחרות”, „אמת” ו„טוב” ו„יופי” וכיוצא משאר השמות, הנהוגים באמתת הדברים. באופן, פי במשפט הדבר אָנְכִי מִסְפִּים עִם שְׁנֵיהֶם, פִּיּוֹן שְׂפּוֹנֵתִים אַחַת. ובהשתמש מן השמות אולי שהוא ראוי יותר לנהוג פֶּאֶרִיסְטוֹ, לפי שהאחרות (פן צריך להיות) בזמן (מפני שאריסטו היה מאוחר בזמן) הוא מתקן יותר את הלשון ומיחד השמות אל הדברים יותר בדקדוק ופרטות. אָמֵנָם אומר לך: פי להיות שאפלטון מצא הפילוסופים הראשונים היונים, שלא היו חושבים (שימצאו) לא מהות ולא עצם ולא יופי אחר אלא הגשמיים, והיו חושבים הכל אין ואפס זולת הנופים, הוצרך לרפאות אותם בהפך, כמנהג הרופא האמתי, בהראותו להם, שהנופים מעצמם אין להם שום מהות ושום עצמות ושום יופי, כמו שהוא האמת, ואין להם אלא צל מהמהות והיופי הבלתי־גשמי מהרגמות של שכל האומן העליון, הבורא. ואריסטו, שמצא, שעל־ידי למוד אפלטון הפילוסופים כבר היו רחוקים מכל וכל מן הנופים, בחשבם, שכל יופי ומהות ועצמות יהיה בדוגמות, ושהעולם הגשמי הוא אפס; בראותו, שבשביל זה היו מתעצלים בידיעת הדברים הגשמיים ובפעולות שלהם ובתנודות (= תנועות) והשתנות הטבעי ובסבות ההויה וההפסד שלהם; ומן העצלות הזה היה נמשך פגם וחסרון בידיעה הנבדלת מחתחלות הרוחניות שלהם; וגם פי גודל הידיעה במסובכים לכסוף היא מביאה ידיעה שלמה בסבותיהם — לכן ראָה, שהיה עת, למוזג

את הלמוד, שהיה בקצה האחרון, כי אולי בהמשך הזמן יהיו יוצאים חוץ מכוונת אפלטון, והוכיח, כמו שאמרתי לך, כי יש באמת בעולם הגשמי עצם ומהות, נמשך ומסובב מהדוגמות, ושיש בו נסִיבן יופי אמתי, עם שהוא נמשך מן הפשוט והשלם של הדוגמות (פ"א — פ"ב) \*.

## פרק שלישי

### סדר המחקרים והתחלקותם

ריקונסטרוקציה של שיטות פילוסופיות, שכוונתה היא לשיטה פילוסופית חדשה (עיון בראש פרק ראשון של כרך זה), וכשהמציע בעצמו עומד על הנסים המשותף לאותן השיטות, תובעת היא הסתכלות ביחס אותן השיטות לתביעותיה של הפילוסופיה החדשה, ביחוד אם השקפתו השיטתית של המרצה מיוסדה היא על פילוסופיית הברוקר. ואולם מאחר שכבר הצענו את יסודותיה הראשיים של השיטה המרומזה במקומות אחרים (עיון מאמרי „שניות בדת ומוסר“ ב„התורן“ התרע"ט ומאמרי „רוח“ שם התר"ף), אפשר לנו לסמוך על הנאמר שם ולעבור מיד לשאלת סדר המחקרים והתחלקותם.

בכלל אין פאן סדר מקובל בספריהם של פילוסופי ישראל, כשם שאין פאן סדר מקובל בפילוסופיה הכללית. אלא שאף-על-פי-כן אפשר למצוא במדה מצומצמה מוטיב ללי בהצעותיהם של פילוסופי ישראל. וכדי לבוא מתוך זה לסדר שיש בו כדי לצאת ידי אותו המוטיב הכללי וגם ידי כוונתנו, להציע את תולדות הפילוסופיה בישראל במנמה נטויה לפילוסופיה מונותיאיסטית שיטתית, טוב יהיה לעסוק פאן בשאלה אחת, חשובה גם כשהיא לעצמה. כוונתי היא לשאלת ההקבלה שבין מחקרי הפילוסופיה בישראל בימיהבינים ובין אותם של הפילוסופיה הטראנסצנדנטאלית: חוקים האנרגיה חל הוא על תולדות הרוח, כשם שהוא חל על מאורעות הטבע. מחקרים, שהעסיקו את גדולי הרוח של כמה דורות, בודאי לא נכחדו לגמרי מבלי השאיר שום רושם בחוג הפילוסופיה החדשה. אדרבה, כמעט ברי הדבר מראש, שהמחקרים ההם רשומים ניכר או בפתרונים מקובלים או במחקרים חדשים. והנה כבר העיר הרמאן פהן על העובדה, שתורת האנטינומיות של קאנט באמת שמשה מוצא לכל מחקריה, תבונה" (קריטיק דער ריינען פערנונפט) וסדר הצעתם. ובאמת, אפשר לאמר, שבכלל

תורת האידיאות היא מקור, שמתוכו בא קאנט לידי חידושו בתורת ההפכה. סדר האידיאות אצל קאנט הוא:

- א. האידיאה הפסיכולוגית (מחקר הנפש).
- ב. תחילתו וסופו של העולם (מחקר הבריאה).
- ג. מחקר העצם (תומר קדמון, היוליי).
- ד. מחקר הבהירה: הבחירה החפשית בבחינת סבת העולם ובחירתו החפשית של האדם (מקור תורת המוסר).
- ה. הנמצא מחויב המציאות (מחקר אלוה).
- ו. האידיאה התיאולוגית, האידיאל (אלוה, תורת המוסר).

גלוי הוא לכל תלמיד ותיק בפילוסופית ישראל, שסדר זה מתאים הוא לטופס הכללי הנהוג בתקופה שאחרי מימוני: מתחילים במחקר הנפש, מפאן באים למחקר הבריאה, וכוה עוסקים בקשר את מחקר העצם, ומפאן למחקר המוסר ולמחקר אלוה בסננון מחקר התאריס. המופת על מציאות אלוה, שקאנט עוסק בו בקשר את האידיאה התיאולוגית, בכלל אינו תופס מקום חשוב בתקופה זו. ואס מזכירים אנו, מה שנראה להלן בהצעה באופן ברור, שהשקפתו של פילוסוף במחקר העצם חותכת היא את השקפותיו בכל שאר המחקרים; וגם ששאלת העצם ושאלת הבריאה גרעין אחד להן בסננון המחקר שבפילוסופית ישראל (ולא בזו בלבד) — הרי אפשר לאמר, שהפילוסופים היותר חשובים שבתקופה הקלאסית (חוץ מיוסף אבן-צדיק ואברהם אבן-דאוד) בחרו את הסדר ההפוך: ראשון אחרון ואחרון ראשון: מתחילים במושג אלוה: אם במופת על הבקשות, מציאות אלוה, אחדותו ורוחניותו, לבוא מפאן אל תורת התאריס (סעדיה ובחיי); אם שמתחילים במחקר התאריס, כדי לבוא מפאן אל המופת בטפוסיו השונים (גבירול) — אלא שהוא מזכיר בתחילת הספר, שמחקר הנפש כבר מצא את מקומו בספר שקדם לו, "מקור חיים" — הלוי ומימוני). מפאן באים לתורת הנפש ותורת ההכרה ותורת הנבואה בכלל ותורת המוסר (בשיטתו של מימוני תורת הנבואה תופסת היא גם את מקומה של תורת הנפש, שעליה היא מיוסדה). בפרטיות ישנם פאן אצל כל אחד הפילוסופים גוונים שונים, שנבארם בהצעת כל אחת השיטות מתוך השקפה מיוחדת לה. פאן אפשר

להבחין רק שני טפוסים ראשיים: הצעת השיטה מתוך מושג־אלוה בכוונה להאיריאה הפסיכולוגית, או להפך. תורת המוסר היא המטרה הברורה של הפילוסופיה אצל כל פילוסופי ישראל. מדעת ומתוך פוונה תרומית מוותרים הם על החפץ במדע לשמו, שמגזימים בל־כך בערבנו. או, יותר נכון: לפי הבנתם הם החפץ המדעי הטהור הוא החפץ באמת, המכוון למוסריות. ועל כן יחסה של תורת המוסר לשאר המחקרים אינו משתנה שנוי מהותי על־ידי השנויים בסדר המחקרים. אם פילוסוף אחד בוחר למוצא חקירתו את מחקר המוסר בסגנונו היותר בללי (הלוי), וחברו בוחר אחד המחקרים הפרטיים של תורת המוסר, אין בזה שום חילוק בנוגע למקומו של מחקר המוסר בכלל. וזה ניתן להאמר גם בנוגע להתחלקותם של המחקרים הפרטיים שבתורת המוסר והתקשרותם עם מחקרים אחרים מתוך השקפות דוגמאטיות או אחרות, ענינים שנבארם בהצעת השיטות. אין לך אף אחד בין פילוסופי ישראל, שלא הטעים בפירושו, שתורת המוסר, כשם שהיא מצד מזה מטרתה של כל פילוסופיה, כך היא מצד מזה מקורו של כל חפץ בפילוסופיה. הארום הפילוסופי לא הוליד בקרב שום אומה ולשון התלהבות יותר גדולה לפילוסופיה, או גם במדה גדולה בל־כך, בבמחיצתה של פילוסופית ישראל.

יותר חשוב הוא החילוק שבין המוצא הפסיכולוגי ובין המוצא התיאורי לוני. אבל גם כאן הגורם העיקרי שבדבר אינו סדרם של המחקרים כשהוא לעצמו, אלא העובדה, שבתקופה שאחרי מימוני כל המחקרים פוּלְס הובאו לידי הסתכלות וחקירה מתוך השקפה פסיכולוגית. אם, למשל אבן־צדיק ואבן־דאוד עוסקים במחקר הנפש קודם למושג אלוה, משום זה עדיין אי־אפשר לחשבם לנבדלים בזה משאר פילוסופי התקופה הקלאסית: כי על כן בדרך החקירה שלהם מושג האלוה אינו נידון מתוך השקפה פסיכולוגית. בתקופה שאחרי הקלאסית המוצא הפסיכולוגי יש לו ערך התייחסות של בקורת: אי־אפשר, אומר רלב"ג, להתחיל את הרצאת השיטה מתוך מושג עלת העלות, מפני שלכתחילה אין כאן מופת על ענינים, שהיו לפני בריאת העולם (מלחמות עמוד ב'). אָמְנֵם, גם הפילוסופים שבתקופה הקלאסית מטעימים את הצורך, שיפיר האדם את נפשו תחילה, כדי שמתוך כך יבוא להכיר את מי שאָמַר והיה העולם. אבל יש כאן חילוק בין הענין, שמצאו הפילוסופים הקלאסיים בתורת הנפש, ובין זה, שמצאו בה הפילוסופים שאחרי מימוני. הפילוסופים

הקלאסיים, כשהקדימו ביאורים מגבול מחקר הנפש לביאור מושג אלוה, עיקר פונתם היתה לעניני תורת ההפרה, שהיתה כלולה במחקר הנפש בתקופה העתיקה וימי הביניים. וזה הוא גם טעמם העיקרי של אבן-צדיק ואבן-דאוד, אף-על-פי שהם הקדימו את כל מחקר הנפש למחקר אלוה. לא כן בתקופה שאחרי מימוני: כאן ענין השאלה הוא זה של האידאיה הפסיכולוגית של קאנט. וכך היא דרך חקירתם: מתוך האידאיה הפסיכולוגית, מתוך שאלת הנפש בבחינת עצם אישי, באים, דרך המחקר על-דבר אחרות השכל, למחקריה של האידאיה התיאולוגית. ובאמת נראה, שאף-על-פי שהפילוסופים שאחרי מימוני התייחסו אל שאלה זו, כלומר, אל שאלת הסדר שבין שני המחקרים הראשיים, אלוה ונפש האדם, מתוך השקפת הבקורת באופן יותר מדעת ויותר ישר מפילוסופי התקופה הקלאסית, בכל זאת לא הגיעו לידי מושג אלוה יותר מקובל להשקפת הבקורת. אדרבה, בתקופה הקלאסית, ביחוד בפילוסופיה של מימוני, מושג אלוה הוא יותר טהור ויותר מקובל להשקפת הבקורת מזה שבפילוסופיה שאחרי מימוני, דוקא מפני הגוון הפסיכולוגי שבו. והנה, אם חושבים אנו את התקופה הקלאסית למכריע בדבר ואין אנו נזקקים לעת-עתה אלא לשלשת המחקרים הראשיים: מושג אלוה ותורת הנפש ותורת המוסר, הרי נראה הדבר, שצריך לחלק את תורת הנפש לשתיים: תורת הנפש במובן המדויק ותורת ההפרה, ולקבל את הסדר: תורת ההפרה, מושג אלוה, תורת הנפש, תורת המוסר. ואמנם, ההתחלה מתוך מחקר ההפרה יש בה די שוחד להטות את רוחנו לה, אחרי שבוה נצא ידי התביעה בזמן הזה, שכל פילוסופיה צריכה להתחיל מתוך מחקר ההפרה. ואולם יש להתיירא, שסדר זה ימציא ציור כוזב על-דבר מקומו של מחקר ההפרה בפילוסופיה של ימי הביניים. ולא עוד, שגם בנוגע לתביעה המודרנית, שהזכרנו, סדר זה עלול הוא לערבב יותר מלבאר. אמת, ישנם רעיונות מעין בקורת בספריהם של פילוסופי ישראל, ואולם ההפרדה בין הרבקים, כלומר, בין תורת הנפש ותורת ההפרה, לא תהיה אלא חקוי מיכאלי בלבד, כדי לקבוע אותו סדר המחקרים בעינו, שקבע קאנט בפילוסופית הבקורת. וחקוי מן המין הזה עתיד הוא להעפיל גם על ההקבלה האמתית שבין סגנוני המחקרים בימי הביניים וסגנוניהם בזמן הזה. למכריע בדבר צריך לחשוב את טפוס הסדר המסוים של התקופה הקלאסית: התעצמות מושג אלוה ואחרי-כך תורת

הנפש הכוללת גם את תורת ההכרה. ומזה תצא אורה גם לשאלת הקבלת המחקרים:

הרבה מסתפל היה קאנט בעולם הרעיון של האשכולסטיקה, שהתפתחה תחת השפעתה המרובה של הפילוסופיה הערבית-יהודית. פילוסופית הבקורת של קאנט בעצם מהותה הסתגננה מתוך בקורת הפילוסופיה האשכולסטית. הראיות, שמביא קאנט בתורת האנטינומיות על התיסוסיס ועל האנטיסיסוסיס מצויות הן פולן אצל פילוסופי ישראל בימי-הביניים (כמובן: חוץ מאותם היסודות שפכאן, שקאנט הניע אליהם מתוך האיסיטיטיקה הטראנסצנדנטאלית בראש ספר „התבונה“). מתוך בקורת של תורותיה של האשכולסטיקה וראיותיה, שהתנחלו גם להפילוסופיה של המאה התשע-עשרה בתקופה שלפני הבקורת, בא קאנט לידי הסתפלות, שההפכה שלנו, אם אָמנָם גם במדרגתה היותר שפלה כבר מניחה היא את האידאיות (של אלוה וחפשויות וכו'), באופן, שבלעדי המציאות העליונה, המרומזה בהן, תשאר חידה סתומה שאין לה פתרון, הלא תתרופף ותתברכה, אם נאחו בהן באיזה אופן אחר מעל-ידי יסודות טראנסצנדנטאליים: האידאיות של התבונה אין להן לכתחילה ערך בנבול ההפכה התיאורית (פלומר, המדעי, במובן מדע הטבע) אלא במדה, שהכרה זו עצמה מרמזת לנו עליהן. בזה גמר קאנט את הפרדת תורת ההכרה מתורת הנפש. ומאחר שמתוך כך תורת ההפכה נעשתה לאמת המדה למה שאפשר לקבל מתוך תורת האידאיות, הרי דין היה, שצריך להפוך את סדר המחקרים המסור. אלא שצריך לדעת, שכוונתו של קאנט, בהפכו את סדר המחקרים, לא היתה לערער על סדר האשכולסטי, שהם הפכו את הסדר הנצחי במציאות העליונה האמתית. קאנט אינו אלא טובע, שאנחנו צריכים לעבור דרך המחקרים בסדר שלנו, טרם ננסה להכיר את המציאות העליונה בסדרה האמתית במחשבתנו המפשטת, או, בלשון שיטתו: „באפריצפטיה סתם“ (פלומר, מבלי עזר הרשמים החמריים, שהם מצע ההפכה התיאורית). באופן, שקאנט באמת לא דחה לגמרי את סדר המחקרים במסורה האשכולסטית. אדרבה, אחרי קבלו את סדר המחקרים החדש להרצאת שיטתו, חזר וקיים את הסדר המסור בבחינת הסדר המתאים למציאות האמתית, על-פי דרכו החדשה, דרך פילוסופית הבקורת. ומתוך זה אתה דן, שלוא באנו להציע תולדות הפילוסופיה בישראל בימי-הביניים

על-פי סדר הבקורת, הרי נהרום את הסדר המסור, שפילוסופית הבקורת לא רק מודה בו, אלא גם מקיימתו בבחינת הסדר האמתי של המציאות (שבה מציאות אלוה קודמת למציאות הנפש האישית), מבלי שנוכל לחזור ולכנותו מתוך השקפת הבקורת, מאחר שסוף־סוף פילוסופית ימי־הבינים רחוקה היא עדיין מפילוסופית הבקורת במלוא מובנה.

וכן אָנו באים לידי מסקנה, שבהסתכלותנו בתולדות הפילוסופיה בישראל טוב לנו להמשך אחרי השיטות, שסדרן הוא הפוך מזה של הסדר בפילוסופית הבקורת, כלומר, להקדים את מושג אלוה למחקר הנפש ותורת ההפרה.

אבל בכל האמור עד כאן לא יצאנו אלא ידי חלק, אם אָמנם חלקה הראשי, של שאלת סדר המחקרים: כבר עלתה בידנו המסגרת הכללית להצעת תולדות הפילוסופיה בישראל: מושג אלוה, תורת הנפש ותורת ההפרה, תורת המוסר, ועדיין ישנן כאן שאלות חשובות:

השאלה הראשונה נוגעת עדיין למחקר אלוה. התעצמותו של מושג אלוה בפילוסופית ישראל מתחלקת היא לשתיים: המופת ותורת התארים. סעדיה, בחיי, אבן־צדיק ואבן־דאוד מקדימים את המופת לתורת התארים (אָמנם, אבן־צדיק ואבן־דאוד מקדימין איזו הערות מתוך תורת התארים להצעת המופת ואבן־צדיק מקדים לו גם את ויכוחו עם תורת התארים של הכלאם), גבירול והלוי נושאים ונותנים בשני המחקרים באופן שכל השאלות הפרטיות מקופלות ומכורכות הן זו בזו. מימוני מקדים את תורת התארים להמופת.

השאלה השנייה נוגעת היא למחקר העצם. איזה מקום ייוחד לשאלה זו? יצחק ישראלי הקדיש לשאלה זו את „ספר היסודות” שלו, המחקר הזה הוא משנה לשם הספר „מקור חיים”. פילוסופים אחרים עוסקים בשאלה זו רק דרך־אנג וכלאחר־יד. אבן־צדיק ואבן־דאוד נותנים לשאלה זו מקום בראש.

השאלה השלישית נוגעת היא למקומם של המקצועות הדוגמאטיים: תורת הנבואה ותורת העיקרים.

השאלה השלישית פתונה קרוב הוא מאד: תורת הנבואה סמוכה היא לתורת הנפש, ותורת העיקרים לתורת המוסר. יותר קשה הוא להכריע בנדון שתי השאלות הראשונות. אָמנם,

יכולים אָנו לקבל את סדר המחקרים שבמורה נבוכים, ביחוד מפני שהשקפתנו השיטתית קרובה היא למימוני יותר מכלל שאר פילוסופי ישראל\*. ובאמת, סדר המחקרים בספר זה נמשך הוא בכלל אחרי זה שבמורה נבוכים. אלא שראשית, צריך לבאר את טעמו של סדר זה; ושנית, לא נקל הדבר להגביל את מקומו של מחקר העצם במורה נבוכים; ושלישית, הלא כבר הזכרנו, שתורת הנפש לא מצאָה לה מקום מיוחד במורה נבוכים. אָמנם כן, להכרעה מיוסדה בשאלות הסדר האלה אפשר לבוא רק מתוך הסתכלות בתכנם של המחקרים הנידונים: מה ענינה של התחלקותו של מושג אלוה לשתיים, תורת המופת ותורת התארים? מה הוא תכנו של מחקר העצם? מה הוא יחסו של מחקר העצם למחקר אלוה? את התשובה המלאָה לשאלות אלו נמצא בהתפתחות המחקרים בהרצאתנו גופה. בכאן הננו מתכוונים להבנם רק לתוך שאלת ההקבלה שבין סגנוניהם של המחקרים האלה בימייהבנים ובין סגנוניהם בפילוסופיה הטראנסצנדנטאלית, כשם שעשינו בנבול המחקרים הראשיים, שבסדרם כבר באנו לירי הכרעה:

נקחנא למוצא דבריני שתי עובדות היסטוריות: הראשונה: פילוסופית ישראל התפתחה מתוך הסתכלות ממושכה בפילוסופיה של אפלטון, ביחוד בתורת אידיאות שלו. התרת הקשר שבין מרפבה ובראשית, כלומר, השתחררותה של תורת האידיאות מחבוקיה של תורת המרפבה, היתה ראשית התפתחותה של פילוסופיה דיאלקטית בישראל, והתמוגגותם החדשה של שני המקצועות האלה היתה אחריתה של אותה הפילוסופיה הדיאלקטית. עיקר המחלוקת שבין שתי הישיבות הפילוסופיות הגדולות בישראל (ישיבת סעדיה וישיבת גבירול), הוא יחס לאריסטו, אם שיטותיהם מיוסדות הן על אריסטו שבמיטאפיזיקה או על אריסטו שבפיזיקה. והנה יודעים אָנו, שגרון השאלה שבכאן הוא יחסו של אריסטו לתורת האידיאות של אפלטון. אריסטו שבפיזיקה עזב לגמרי את תורת האידיאות של ישיבת רבו, בעוד שאריסטו שבמיטאפיזיקה בעיקר הענין הולך לשיטת רבו, אלא שהוא הולק עליו באיזה

\* הרעיון היסודי של שיטתי בפילוסופיה הוא, שאיני מורה בשום מציאות, שאין אדם מרגיש בה באופן ישר מכלי שום למוד ודיו. מציאות כזו אינה אלא מאורע בלי שום עצם בכחינת מצע המאורע. יסוד זה למדתי ממימוני. התילוק שבין הרב והתלמיד הוא זה: הרב אינו מורה אלא במאורע רוחני, וכל ההשגות החושיות רק מציאות שלילית להן, בעוד שהתלמיד חושב גם את ההשגות החושיות למאורעות חיוביים. ההשגות הרוחניות והחושיות שתיים שהן אחת הן.

פרטים חשובים (פאשר נראה בפרק על אריסטו בכרך הבא). לעובדה זו אָנו מצרפים את העובדה ההיסטורית ה ש נ י ת : גם ק א נ ט מיסד הוא את תורת האידאות שלו על זו של א פ ל ט ו ן . לא טוב עשו, אומר קאנט, לננות את אפלטון על האידאות המסתוריות שלו, טוב מזה היו עושים, לוא היו שמים לב לזה, שגם אחרי נכיון המסתורין שבתורה זו, עדיין נשאר בה תוכן רעיוני עמוק, שמתוכו אפשר להסתכל בשאלות העומדות ברומו של עולם הפילוסופיה. אפשר הרבר, לפי דעתו של קאנט, להיטיב הבן את אפלטון ממה שהוא הבין את עצמו.

נוסף לזה, שנוגע למוצא החקירה, יש כאן עוד צד שוה אחד בפילוסופיה ישראל ופילוסופיה קאנט חשוב לעניננו: ש א ל ת ה ע צ ם בפילוסופיה ישראל מקופלה היא בשאלת הבריאה. לא השאלה, אם החומר הראשון הוא ק ד מ ו ן או נברא, היא גרעינו של מחקר העצם בפילוסופיה המשאית, וביחוד בפילוסופיה ישראל, אלא ה י ח ם ש ב י ן ח ו מ ר ו צ ו ר ה הוא עיקר המחקר. ובנבול שאלה זו עיקר המחקר הוא, אם יסוד החומר מ צ י א ו ת ע צ מ י ת לו, או תלוי הוא גם ב מ צ י א ו ת ו ס ת ם ביסוד הצורה. כשקשקש, למשל, מתקומם בויכוח נמרץ נגד הרלב"ג על תורת החומר הקדום שלו, הרי אי־אפשר הוא, שתורת נ צ ח י ו ת ו של החומר היא ענין המחלוקת שביניהם. בשאלת נצחיות המציאות, קרשקש, כשאָנו מבינים אותו אל נכון, מפליג הוא ללכת מרלב"ג. לפי דעתו של הרלב"ג, העולם הוא נברא מן החומר ההיולי הנצחי, שלא היתה לו שום צורה; בעוד שלפי דעתו של קרשקש כל העולם פולו כמות שהוא, בסדרו העליון והתחתון, נצחי הוא. מה שקרשקש רואה כשעמום פילוסופי וכמרי דוגמאטי אינו אלא הרעיון, שהיסוד החמרי במציאותו סתם אינו תלוי כלל ביסוד הצורה. יסוד חמרי עומד ברשות עצמו מבטל הוא את א ח ד ו ת ו ה מ ו ח ל ט ת ש ל א ל ו ה .

וגם בפילוסופיה קאנט אָנו מוצאים אותה השתתפות פנימית בין מחקר החומר והצורה ומחקר אלוה. קאנט מבאר ענין זה בהצעתו על מושג „המציאות היותר ריאליית": „ א נ ס ר י א ן י ס ם י מ ו ם ", בבחינת התנאי המכריע ב„איכותם הפרטית" (דורכגאנגיגע בעשטיממונג) של הנמצאים. כאן מחקר אלוה מקבל את הסגנון של מחקר ה צ ו ר ה ה ע ל י ו נ ה . היש שם עצם פשוט מוחלט? מקביל לשאלה זו של האנטינומיה ה ש נ י ת הוא מחקר האידואל ה ט ר א נ ס צ ר נ ט א ל י : היש שם צורה עליונה בבחינת יסודה

של כל איכות פרטית? החילוק שבין שאלה זו ושאלת האנטינומית הרביעית הוא זה: מושג אלוה של האנטינומיה הרביעית הוא אלוה בבחינת מקור המציאות סתם, נמצא מחויב המציאות, שממנו שופעת מציאותם של אפשרי המציאות; בעוד שמושג אלוה של האידִיאה התיאולוגית, האידִיאל, בא לפרנס את השאלה על מקור המציאות המוגבלת, האיכות הפרטית של הנמצאים. אָמנם, ראשית טובנה של האיכות הפרטית מכון הוא לאיכות טבעית, אבל מיד הוא מתפשט גם על האיכות המוסרית. גם האיכות המוסרית עובדה שבמציאות היא, והיא מרמזת אל האידִיאל בבחינת מקורה הנצחי: „והנה, אם מוסיפים אָנו להתבונן אל אידִיאתנו זו על־ידי שנניחה בבחינת הפוסטסיס, הרי נוכל להגביל את הנמצא הקדום מתוך המושג המפשט של המציאות היותר ריאלית, בבחינת נמצא יחיד ומיוחד, פשוט, די־לעצמו, נצחי, ועוד, בקיצור: (נוכל להגבילו) בשלמותו המוחלטת על־ידי כל התארים. מושגו של נמצא כזה הוא מושג אלוה במובנו הטראנסצנדנטאלי, וכן האידִיאל של התבונה הטורה הוא מבוקשה של התיאולוגיה הטראנסצנדנטאלית („בקורת“, הוצאת קירכמאן, עמודים 467—468).

אפשר לסנן את היחס כך: האידִיאל הטראנסצנדנטאלי הוא אותו הצד במושג אלוה שעוסקים בו בפילוסופית ישראל בתורת הארים; בעוד שהאנטינומיה הרביעית עוסקת באותו הצד שבמושג אלוה, שעוסקים בו בפילוסופית ישראל במופת על הבקשות.

קאנט, איפוא, עוסק תחילה במושג אלוה בבחינת סבה מחויבת המציאות הנושאת את כל המציאות האפשרית, ואחר־כך במושג אלוה בבחינת סבת המציאות המוגבלת באיכויות, סדר זה מתאים לסדר ההפוך שלנו. פי כשם שבממלכת הטבע הריאליות האינטנסיבית (= האיכות) היא שרשה המקורי של כל הריאליות (כלומר, גם של ההתמודדות, הריאליות האפסטסי-בית, או הכמות), כן צריך להשיג את מושג אלוה בתור סבת כל האיכות הפרטית בבחינת שרשו של מושג אלוה בתור סבת המציאות סתם, אחרי שזה הוא סדר המציאות לאמתה. ובפירושו אומר קאנט, שבבואו לבקר את המופתים (האשכולסטיים), הוא נמשך „דוקא אחרי (הסדר) ההפוך מזה“, „שקבלה לעצמה התבונה, ההולכת ומתרחבת (בהכרתה) לאט־לאט“ (עמוד 475).

מתוך מסקנתנו למעלה, שעלינו להמשיך אחרי הסדר ההפוך מזה של פילוסופית הפקורת, יוצא לנו, איפוא, שצריכים אָנו להקדים את תורת התארים למותי הבקשות. ומאחר שמצאנו, שמחקר העצם הוא מרכזו של מחקר אלוה, הרי גלוי הוא, שצריכים אָנו לתת לתולדותיו של מחקר זה מקום בראש ההצעה של תולדות הפילוסופיה בישראל. וסדר זה באמת יש לו סמך בעובדה, שכל פילוסופי ישראל מניחים את מסקנותיהם בשאלת החומר והצורה ליסוד תורת התארים שלהם: אם שמקדימים הם מחקר החומר והצורה, בסעדיה, בחיי, אבן-צדיק ואבן-דאוד; אם שמציעים הם את שני המחקרים בבת-אחת בהרפכה פנימית, אורגאנית, כנבירול והלוי; אם שמניחים בפירוש את מסקנות החקירה העתידה על שאלת החומר והצורה ליסוד תורת התארים, כמימוני. מובנו של שנוי זה בסדרו של מימוני, שבעיקר הדבר קבלנוהו לסדר המחקרים בספרנו זה, יצא לנו מיד, אחרי שימת עין על סדר המחקרים במורה נבוכים:

המתפתח למשטרו של מורה נבוכים ניתן לנו בפרק ס"ט של חלק ראשון ובפרק שני של חלק שני. בפרקים המתקנים את הקורא לתורת התארים (חלק א', פרק א' — פרק מ"ט) ובפרקים המוקדשים לתורת התארים עצמה (חלק א', פרק נ' — פרק ס"ח) מניח מימוני בפירוש את תורת בריאה מאין ובכלל את כל מסקנותיו של המופת העתיד. וכאן יש לשואל לשאול: אם מימוני צריך היה למסקנותיו של המופת בהצעתו של תורת התארים, מדוע לא הקדים את המופת לתורת התארים? את התשובה לשאלה זו אָנו מוצאים בפרק ס"ט של חלק א'. פאן נכנס מימוני לעובי המחקר חומר וצורה מבלי להשלימו, אבל מטעים בפירוש, שמפאן ואילך הוא מוותר על ההנחה של בריאה מאין והוא הולך להציע את המופת על יסוד ההנחה, שהעולם הוא מחויב המציאות ונצחי. בכרך חמישי של ספר זה נראה, שיש כאן מחלוקת יסודית בין מימוני ובין הפלאם. הפלאם מנסה להביא מופת על ארבע הבקשות: מציאות אלוה, אחרותו ורוחניותו ובריאת יש מאין, בבת-אחת. הפלאם מסגנן את המופת בכוונה ישרה לאלוה בבחינת בורא. מישיבתו של סעדיה, שגם מימוני נמנה עליה (ורק פילוסופי ישיבה זו, שבשאלת בריאה מאין עומדים הם על קרקע הפלאם, מובאים כאן בחשבון), נמשכו בזה אחרי הפלאם סעדיה ובחיי. מימוני, לעומתם, דוחה לעת-עתה את שאלת בריאה מאין, משום שאין

בידו מופת חותך על בקשה זו. והנה להלן נראה, שמימוני לא היה יכול להגיע אל השקפתו המעומקה במחקר החומר והצורה אלא מתוך ההנחה של נצחיות העולם וחייב המציאות שלו, וגם שלא היה יכול להגיע אל המופת על משערו שלו על בריאה מאין אלא מתוך מסקנותיו של הויכוח המלא על שאלת החומר והצורה (חלק ב', פרק ג' — פרק י"ב; ומטעים הוא זה בפירושו, שם פרק ב'). מימוני, איפוא, היה במבוכה מיתודולוגית: מצד מזה היטיב לראות, שמצד המציאות האמתית צריך להתחיל את הצעת השיטה מתוך תורת התארים, המבארת את תכנון של מושג אלוה, את מהות הריאליזם. ואולם מצד מזה צריך היה למסוקנותיו במופת המשער שלו על בריאה מאין, שהוא שוב מיוסד הוא על מופת שלש הבקשות. שאר פילוסופי ישראל יכולים היו להכניס את תכנון של מושג אלוה אל תוך המופת: ישיבת נבירול מפני שסלקו את עצמם לגמרי מעיקר בריאת יש מאין והשיגו את אלוה רק בבחינת יסוד ההויה ולא בבחינת יסוד המציאות; סעדיה ובחיי מפני שהשיגו את אלוה מיד בבחינת בורא. ואולם מימוני, לעומתם, לא היה יכול לבחור לא בזה ולא בזה. וכן היתה לפניו רק דרך אחת בלבד, הדרך, שדרך בה: הקדים את תורת התארים על בסיס מסקנותיהם של המופתים העתידים, המופת החותך על שלש הבקשות והמופת המשער על בריאה מאין. ולהלן נראה, שגם בפתיחה לתורת התארים (חלק א', פרק א' — פרק מ"ט) מוצא מימוני מקום לו, להבליע בין השיטים את מסקנותיהם של המופתים העתידים.

מתוך האמור יוצא לנו סדר המחקרים בתולדות הפילוסופיה בישראל וסדר הפרקים של ספרנו זה:

כרך ראשון: פתיחה.

כרך שני: חומר וצורה.

כרך שלישי: התארים בתקופה העתיקה (המקרא וספרות יהודית-יונית).

כרך רביעי: התארים בימי הביניים (ותקופת התלמוד בכלל).

כרך חפשי: המופתים על ארבע הבקשות.

כרך ששי: המחקרים היסודיים בפילוסופיה  
ש אחרי מימוני\*.

כרך שביעי: תורת ההפרה ותורת הנפש.

כרך שמיני: תורת הנבואה.

כרך תשיעי: תורת המוסר.

כרך עשירי: דוגמאטיקה\*\*.

ונסיים ברמז להקבלה סימטרית בסדר המחקרים שקבלנו, הקבלה שאינה מקרה בלבד: אם מצדדים אנו את תורת התארים והמופת בשם הפולל מחקר-אלוה, הרי לפנינו שלשה זוגות של מחקרים תאומים, שכל אחד מהם פולל מחקר אחד פילוסופי ואחד דתי: חומר וצורה—אלוה; תורת הנפש והפרה—נבואה; תורת המוסר—דוגמאטיקה. החזיון הזה מתאים הוא להחפץ המצטרף (= הרציפרוקי), שיש להם להמונותיאיסמוס והמרע זה בזה — וזה הוא סוד אחדותם והשלום שביניהם.

\* כנוכר למעלה; המחקרים היסודיים שבתקופה הקלאסית לא תפסו מקום חשוב כלכך בפילוסופיה שאחרי מימוני. מטעם זה, ועוד מטעם שני, יותר חשוב, טוב לצרף את כל המחקרים האלה בפילוסופיה שאחרי מימוני בכרך אחד. הטעם השני הוא, שרוב ספרי הפילוסופיה של אותה התקופה נגזרים הם בכיבליותיקאות שבאירופה. ואולי בינתיים אפשר יהיה לי להשיג העתקות מהיותר חשובים שבספרים אלה.

\*\* ויפקד מקום האיסתיטיקה! נצנים קלים להסתכלות פילוסופית בנלווייה האיסתיטיים של נפש האדם מצויים הם זעיר שם, זעיר שם: בתקופה הקלאסית, ביחוד בספריהם של נבירול והלוי (אבל עיין גם בסוף ספר „האמונות והדעות“); בתקופה שאחרי מימוני, ביחוד בספרות הקבלה, שמתוד יסודה הקוסמי האירוטי פתחה היתה למוטיבים איסתיטיים. בפילוסופיה של תקופה זו חדרתם של מוטיבים איסתיטיים לתוך הספרות היא סימן טוב הן להדירתה של הקבלה. עיין, למשל, עראמה, עקרת יצחק בשערים י"ב, ל"ו, מ"ד, נ"ו ועוד. להשקפה שיטתית באיסתיטיקה לא הניעה פילוסופיה ישראל אלא בשיטה הפילוסופית האחרונה, שזכתה לה; כי על כן שיטה זו משתמשת היא ביסודה המוספיהאירוטי של הקבלה. עיין יהודה אברבנאל, ויכוח על האהבה, דף נ"ב ואילך ודף ס"ג עד סוף הספר. במקצת מושפע היה אברבנאל גם מרוח התחיה (הרניסאנס), ומרפו הוא אליה כפירוש, דף כ"ב, עמוד כ'.

## רשימה

הערה: לאחר שנסדרה רשימה זו היה צורך בדבר להעביר בעמודים 290—854 שורות אחדות מסוף העמוד האחר לראש העמוד השני, ובלי ספק יקרו שם טראי־מקומות שחוקרא לא ימצאם בעמוד המסומן אלא בזה שלאחריו.

	א
אבוציריק (יוסף) : 47 .113 .145 .168 .873	רבי אבא : 51
.381 .377	רבי אבא (זוהר) : 209 .208
אבן־רשד : 134 .355 .358 ואילך.	אבא בר אבא : 91 .116
אבנימוס הנרדי : 51—54	אבא ואמא : 191 .220 .224 ואילך. 261
אבני שיש : 68	.298 .279
אבן־שחיה : 76	אבא יוסף הבנאי : 52
אבסיים : 107	אבדימוניסמוס : 24
אברבנאל (יהודה) : 46 .96 .367 ואילך.	רבי אבהו : 50 .61 .123 .209
אברבנאל (יעחק) : 47 .96 .306	אבן בכר (אבואלצווייג — אבן באנה) : 134
אברהם (אבניו) : 98 .105	.141 .147 .149 .151
אברהם מקולוניה : 168 .169 .186 .246 .270 ואילך.	אבולעפיא (אברהם) : 169 .178 .186 .191
אנוברד (ביסקופוס בליאון) : 120	204 ואילך. 215 .247 .322
אנדה : 38 .41 .48—55 .71 .78 .79 .90—95	אבולעפיא (טודרוס) : 169 .303
209 .150—149 .129—128 .119—117 .97	אבוסהל (דונש בן תמים) : 112 .257
.282 .240	אבות (מרכבה) : 184 .195 .221 .285
אנוו (ננת) : 218	אבטוריטה : 38—44 .54 .55 .64 .82 .95
אנוסטיציסמוס (נעלם) : 75	.111 .110 .123
אנת אריסטיאס : 39 .61	אבן־אלחיתם : 164
אדום : 242	אבן־באנה (אבן בכר).
אדם הראשון : 122 .219 (וחוה).	אבן־בכר (יוסף) : 47
אדם קדמון : 174 .182 .183 .185 .189 .202	אבן־דאוד (אברהם) : 48 .128 .145 .162
.223 .286 .295	.281 .373 .377 .381
אדרא (רבא וזוטא) : 212 ועוד הרבה.	אבנליון (גליון).
אדרינוס : 63 .64 .79	אבן־חום : 110
אהבת יהוה : 361	אבן־הלרוו : 150
אהיה : 182 .196 .283 .288 .321	אבן־טפאיל : 134 .141 .147 .149 .151
אהרו (הכהן) : 180	אבן־טכניה : 164
אהרו מבגדד : 249	אבן־טינא : 134—165 .173 .174
אהרו סרגדו : 121	אבן־עזרא (אברהם) : 46 .48 .143 .145 .151
אהרנפריים : 248	.168 .182 .185 .188 .191 .246 .258 ואילך.
אהרו (הכהן הנדול) פרויבטר : 107	.294
אובייקטיבי : 11	אבן־עזרא (משה) : 48 .145 .168

אירנאס (שלמה) :	366 .40	אויך :	183 .172 .201 .218 .330
איתקה (מוסר) :	148	אונגליון (גליון) :	
אכתריאל :	160	אונקלוס :	288—208
אלגוריה :	127	אוצר היהדות :	22
אלהות (בעלי אל וכו' הטבע) :	143	אור נברא (בחי) :	179 .170 .123 .179 ואילך .
(פיזיקה — מיטאפיזיקה) :			181 .194 .218 .231 .243 .276 (ננוו) .330
אליהו :	249 .211 .208	אויך :	
רבי אליעזר ברבי יוסי :	76 .74	אוריניס :	85 .61
רבי אליעזר הסודעי :	77	אושא :	77 .50
אלישע בן אבויה (אחר) :		רב אושעיא :	91 (הושעיה) .
אלכסנדריה :	112 .98—96 .57—54 .41 .40	אותו היום :	57
אללאה :	123	אותיות :	188 .182 .120 .108—102 .95 .68
אלמקמץ (דוד) :	175 .142 .112	אור :	203 ואילך .215 .227 .276 .323
רבי אלעזר בן הורקנוס :	56	אחר ורבים :	81
רבי אלעזר טוורמיוא :	109 .168 .169 .186 .192	אחרות (אלוה) :	15 .18 (הרוח) .19 (השכל) .
	246 .249 .268 ואילך .276		27 .29 .46 .62 .75 .81 (אחד) .98
רבי אלעזר בן ערד :	66 .56	(הענין) :	139—145 .165 .193 .220 .229
רבי אלעזר בן פדת :	86 .72		234 .262 .277 .296 .332 .375 .379
רבי אלעזר ברבי שמעון בן יוחאי :	208	אחואן אלצפא(האחים הנאמנים) :	132
אלעראק :	167 .133—129	אחר (אלישע בן אבויה) :	51—53 .68 .74
אל"ף :	273 .182 (אל"ף-י"ב"ת) .	אטומים :	23
אלבאזי :	164	אטמוספירה :	242
אלפראכי (אברנצ'ר) :	135 .133 .185	אטליה :	167 .177 .361
אלשפי :	151 .134	איבסיביוס הקסרי :	61
אמוראים :	104 .97 .64 .44	איריאות :	21—31 .37 .39 .42 .45—47 .56
אמור דיאי :	361		62 .68 .75 .77 .84 .88—90 .102—105
אמנות (יונית) :	36		119—121 .127 .137 .165 .170 .177 .182
אמפרוקלס :	130 .23 .154 .164		221 .231 .276 .286 .321 .367 ואילך .
אמת :	264		375 ואילך .
אנאלוגיה :	131	איריאל :	22 .38 .373 ואילך .380
אנאטולי (יעקב) :	358 .356 .45	אידיאליסמוס :	8 .19
אנאקסגורס :	154 .23	רב אידית :	44 .64
אנדלוסיה :	248	איוב :	17 (גם עיין לטיף ופירוש הר"א ב"ר) .
אונטולוגיה :	257 .37 .25	איטליה (אטליה) :	
אנטינומיות (חוקיות) :	42 .48 .66 .68 .88	איווענשטיין (יהודה רוד) :	97
אנטינומיות (קאנט) :	371	איכות פונבלת (טבעית ומוסרית) :	330
אנטרפרנטיה :	8	איליים :	22 .23 .36 .78
אני והו (ויסע ויבא ויט) :	259	אילון :	292 .363
אני פאמיון :	21 .74 .241	איוסוף :	182
אנס ריאליסטימוס :	379	איסטימיקה :	383
אנציקלופדיה :	132 .147 .355 .357	איסון :	66 .77 .84 .285
אנשי כנסת הגדולה :	21 .36	איראטיונאלי :	13 .42
אנתרופומורפיית :	111 .117 .118 .170		
אסא :	81		

- אסטרולוגיה (איצטננינות) : 57.  
 אסיים : 41.  
 אסטרולוגיה : 19, 29, 39, 42.  
 אפלאם : 14, 19, 108, 111.  
 אספכתא : 53.  
 אספטיה : 51.  
 אפולוניטיקה : 5, 7.  
 אפוקריפים (ספרים חיצוניים) : 39, 45.  
 אמוריסמים : 109.  
 אפיו באפיו (פנים ואחור) : 217.  
 אפיקורסים : 28, 37.  
 אפלטון : 23—25, 31—35, 39, 45, 50, 60—  
 62, 76, 77, 85, 102, 112, 114, 115, 126.  
 133—165, 170—174, 182, 233, 239, 242.  
 361, 367 ואילך, 379.  
 אפלטוניים חרשים : 19, 29, 35, 37, 47, 51.  
 66, 77, 87, 126, 129, 131—165.  
 אפריקה (צפונית) : 167, 248.  
 אפרצפטיה (סתם) : 376.  
 אפשרות המציאות : חיוב המציאות) : 108.  
 אצבע אלהים (עטרה) : 286.  
 אצטננינות (אסטרולוגיה) : 109.  
 אצילות : 48, 60—64, 127, 132, 136, 165.  
 169 (מסכת), 175, 179 (מסכת), 188, 245.  
 ואילך, 260 (מסכת), 283 ואילך.  
 אקאדימיה : 107, 115.  
 ארבע בקשות : 115, 151, 361, 381.  
 ארבע נהרות : 232.  
 ארבע פנים : 184, 221.  
 ארבעה (סוד הא' — בסוף ספר מערכת ועוד  
 הרבה).  
 ארבעה עולמות (אבי"ע) : 221 ועוד הרבה.  
 ארוטיקה : 307, 363.  
 ארום פילוסופי : 374.  
 ארויז אפיו (ארז אפים — זעיר אפיו) : 191.  
 224—231, 234 ואילך, 265, 274.  
 אריסטו : 27, 32—37, 63, 77, 102, 112—  
 115, 126, 129—165, 173, 203, 233, 337.  
 361, 367 ואילך.  
 אריסטוטליים (פריפטיים) : 115.  
 אריסטיאס (אגרת אר').  
 ארסית : 191, 207, 211, 241, 256, 332.  
 ארץ ישראל : 31, 40, 56, 69, 87, 97, 167.  
 203.  
 ארתנעא : 202.  
 א"ש רוכ"ל : 291.  
 רב אשי : 92, 93.  
 אישכולסטיקה : 376.  
 אשכנזי : 34, 167, 249, 268, 861.  
 אלאשערי (אשעריה) : 110, 115.  
 אתונה : 24, 239.  
 אחיאיסמוס : 23.  
 אחטרות (החטרות) : 334—346.  
 אתרוג : 184.  
 אחתא דלתחא (דלעילא) : 288, 243, 261.  
 334—346.  
**ב.**  
 באחר (בנימין זאב) : 56, 58, 71, 75, 76.  
 83—88, 126, 128.  
 בבל : 15, 19—21, 27, 45, 55, 60, 69, 70.  
 79, 87, 90, 92, 98, 99, 106, 166, 248.  
 249.  
 בנדר : 109, 113, 249.  
 בדי הארון (עטרה, טבעת).  
 בדרשי (ידעיה הפניני).  
 בהיר (אור בהיר, מסכת ב') : 231, 240, 262.  
 בוטריל (משה) : 47, 368.  
 בוצינא דקרדינותא : 330.  
 בוצינא קרישא : 207.  
 בחיי (בו יוסף אבו־פקודא) : 95, 142—149.  
 163—170, 185, 217, 246, 253, 272, 330.  
 372, 373, 361.  
 בחירה : 25, 58, 110.  
 בייאבירן : 79.  
 בייבאנו : 365.  
 בינה (תכונה — בן ובת).  
 בינצרפי : 380.  
 בייסקואליות : 90.  
 בית הלל ובית שמאי : 49—58.  
 בית שאן : 81.  
 בכח (כח ופועל) : 140.  
 בלהה : 239.  
 בו־ארם : 11.  
 בן אלהים : 67.  
 בן ובת : 223, 224, 265 (בינה, תכונה).  
 בנדקלם (אמפרוקלם) : 130.  
 בזומא (שמעון) : 70—76.  
 בנימין (בו משה) נהאונרי : 120.

- בני עליה : 212.  
 בן־מנחם (משה) : 17.  
 בן־סירא : 28.  
 בן־עזאי (שטעוו) : 70—76.  
 בסיליאומורפיות : 45 .225.  
 בעל החוטם (אריד אפיו).  
 בעלי אלהות (כ' הטבע) : 143 .165 .172.  
 בעלי אסופות : 21.  
 בעלי הרבור (דבור, כלאם) : 109.  
 בעלי המערה : 121.  
 בעלי העבודה : 192.  
 במועל (כח ופועל) : 140.  
 בצלאל : 101 .286.  
 בצרה : 115.  
 בקיעה (נקודה סתימא) : 214.  
 בקורת (פילוסופיה) : 372 ואילך.  
 בקשות (שלוש ארבע) : 361 .372 .381.  
 ברצקלקעמאנז (ס') : 107 .114 .115.  
 בראשית (מעשה בראשית) : 43.  
 ברבר : 22.  
 ברנסון (הנרי) : 179 .217.  
 ברוני : 164.  
 ברזלי (יהודה) : 169 .175—179 .206 .217.  
 246—250 .264 .283 .330.  
 בר חייא (אברהם) : 145.  
 בריאה : 15 .19 .82 (קדומה).  
 ברייתא : 49.  
 בריד שמיה (כנוונא) : 294.  
 ברית (יאשיהו) : 16 .19.  
 ברית (עזרא) : 20.  
 בריכוכבא : 50 .77—79.  
 ברכות : 49.  
 רבי ברכיה : 76.  
 ברכת כהנים : 223 .280.  
 בחולה (עולמיתאה) : 242 .265.  
 בתיקול : 58.  
 בחשבוע : 239.
- ג.
- גאונים : 45 .97 .109 .113 .114 .118 .249.  
 363.  
 גבאי (מאיר) : 46 .366.  
 גבירול : 19 .35 .46—48 .109 .125 .141 .145.  
 (ישיבה) — 149 .152 .167 .168 .188.  
 231 .262 .372 .373 .383.
- גבאי : 292.  
 גוונים (תורת) : 244 .281 .290 .349.  
 גולה : 20.  
 גולדציהר (יעקב) : 110 .164.  
 גולם (יו"ד) : 270 .300 .302 (נקודה סתימא).  
 גונדשבור : 107 .115 .130.  
 (אל) גואלי : 134 .147.  
 גורה (בחירה) : 110 .111.  
 גיאומטריה : 171.  
 גינר (אברהם) : 14 .68.  
 גימטריאות : 189 .323.  
 גינס (ד"ר) : 155.  
 גינציני (ע. ד"ר) (עיין אברהם אבולעמיה).  
 גירוש ספרד : 96.  
 גליון (און גליון) : 94.  
 (ההוא) גלילאה : 92.  
 (רבו) גמליאל (דיבנה) : 56 .64 .65 .72.  
 גמרא : 5.  
 גנוסטיים : 30 .72.  
 גניזה (אפוקריפים) : 39 .56 (קאנון).  
 גויעדן : 232.  
 גנת אנוז : 218 .269 .290 .331.  
 גראטץ (צני הירש) : 72 .74 .93 .106—108.  
 116 .178 .248 .249.  
 גרשון בן שלמה (אבי הרלב"ג) : 356.  
 גשם (חמישי שמימי) : 158.  
 גשמיית (אלוה — הנשמה) : 62 .111 .370.
- ד.
- דבור : 67 .109 .119 .122 .172 .230 .290.  
 דברים (עשרה — רב) : 101 .103.  
 דגלים : 283 .287 .290 .296.  
 דדים (עטרה, טבעת, בדי הארון).  
 דואליסמוס (שניות) : 372.  
 דונמטיות (עיקרים) : 49.  
 דוד (המלך) : 182 .239.  
 דומיניות (פרצופים) : 90 .102 .203 .236.  
 דונולו (שבת) : 121 .188 .190 .246 .257.  
 268.  
 דוקומנט (דונמאטי) : 49.  
 דיאונסיאום : 61.  
 דיאלקטיקה : 30—38 .46 .51—53 .96 .107.  
 116 .129 .131.  
 די בואר (ט', י') : 147 .163 .164.  
 דיכטומיה : 8.

- דייליאון (משה) : 169 .291 .204—206 .326  
 דימוקריטוס : 23  
 דימיאורנוס : 61 .65 .74  
 דיעטריצי (פריערדי) : 132 .152 .155  
 160  
 דיקנא (תקוני דרישא ודריקנא קדישא).  
 דלוג : 115  
 דמשק : 115  
 דניאל (ספר) : 39  
 דעת : 215 .278 .301  
 דקרוק : 128  
 דרכי המציאות : 159  
 דרכי העיון : 109 .113  
 דרשנות (מדרש) : 40 .41 .97 .232 (דרשת  
 נועדו ודרשת ד' נהרות).  
 ה.  
 רבנו האי גאון : 85 .249  
 האלכרשטאם (ש', ו', ח') : 176 .246 .257  
 258  
 האמבורנער (רעאלענציקלאָפּעדיע) : 248  
 הארטמאן (ערווארד) : 11  
 הכטה : 202  
 הלל (בן שמואל די לומברדיה) : 166 .358  
 127 .164 .358 .359 .361  
 הנירה : 110  
 הרסי (יהודה) : 123  
 (אל) הוואריסמי : 108  
 (ארץ) הורו : 108 .131 .164  
 רב הונא : 72  
 חלכאות : 268  
 הורסידס : 107  
 הורוויץ (ש.) : 114  
 רבי הושעיה רבה : 68 .83—85  
 הזכרה : 41  
 הינל : 11  
 הידוניסמוס : 24 .25  
 היולי (בכה) : 61  
 היכל (הקורש) : 267  
 היכלות : 120 .277  
 היסטוריה : 14 .365  
 היקל : 19  
 היקש : 131  
 הכרח : 23  
 הלוי (יהודה) : 143—151 .168 .188 .194  
 200 .321 .365 .383  
 הלכה : 38 .49—51 .54 .57 .78—80 (מורש  
 הל') .87 .90 .95 .97 .116 .126 .128  
 131 .132 .142 .282  
 הלכות יצירה (ספר יצירה) : 91  
 הלל (הוקו) : 55  
 הלל (בן שמואל די לומברדיה) : 166 .358  
 המתקת הדינים : 217  
 הנדסה : 108 .126  
 הסכמת העדה : 131  
 העברה : 220 .229  
 הערר : 115 .173  
 הראקליטוס : 22 .23 .154  
 הריסה (וטעם) : 202 .314—318  
 הרכבי (אליעזר) : 108 .123 .164 .178  
 248 .249  
 הרכבת (עצמים) : 115  
 הרצאנ (דוד ברבי יהודה) : 152  
 השנחה : 15 .40 .41  
 השקפת החיים (והשקפת העולם) : 7  
 השתתפות (מטקסיס) : 133 .140  
 התברלות (מינית) : 220 .233  
 התמטעות (הירח) : 219  
 התעטרות (עטרה) : 237 .326 .334  
 התקרבות (הנפשות) : 239  
 התרבות (הקרבות) : 31  
 ו.  
 ואציל אבוטטא אלגואלי (כלאם, מעתולה) :  
 110—116  
 ווייס (סטיפאן ס.) : 177  
 ויכוח על האהבה (יהודה אברבנאל).  
 ויכוחים (נוצריים) : 44 .364  
 ויסע ויבא ויט : 259 .266  
 ועד : 55  
 ז.  
 זוהר (ספר) : 46 .169 .204 .299 .326 .363  
 366  
 „זוהר“ (אור בהיר) : 206 .262 .331  
 זווג : 184 .191 .202 .211 .221 .239 .288  
 334—346  
 זינו האיליי : 36  
 זכר ונקבה : 90 .102 .191 .219  
 רבי זכריה בן יצחק פברצלונא : 152

- זמו: 187. 194. 245. 314.  
 זעיר אפיו (אריד אפיו): 191. 231.  
 רבי ורחיה הלוי (הלל די לומכרדיה): 361.
- ח.  
 חברת-ימדיני: 150.  
 חובכ: 369.  
 חורו אנשרו: 107.  
 חוטם (אריד אפיו וזעיר אפיו).  
 חומר וצורה (בריאה, יש מאין): 59. 62—  
 66. 73. 105. 135. 136. 148. 158. 173.  
 290. 379.  
 חוקיות (אנטינומיות): 42. 49. 67. 181.  
 חוקים (ספר אפלטון): 34.  
 חוק קיום האנרגיה הרוחנית: 372.  
 חושך: 173 ואילך. 272.  
 חוקיה (המלך): 81.  
 רבי חוקיה בר רב (זוהר).  
 חי בן יקטן (חי בן מטיץ): 134. 152.  
 חידוש העולם (בריאה, יש מאין): 40. 188.  
 295.  
 חיה עליאה (ותתאה, טבא ובישא — נפש):  
 225.  
 חיוב (שלילה): 200.  
 חיוב המציאות (אפשרות המ'): 151. 157.  
 380. 381.  
 רבי חייא (זוהר): 107. 108.  
 חילופים (צירופים): 332.  
 „החכם“ (מערכת): 192.  
 חכמה: 28. 29. 42. 45. 56. 69. 84. 223.  
 (חכמה קטנה, זעירא — זעיר אפיו).  
 חכמת היר והפרצוף (רוא ברזין זוהר):  
 287.  
 חכמת יון: 36. 52.  
 חלוליות (פורוסיטה): 172.  
 חלק פרדי: 115.  
 רבי חמא בר חנינא: 65.  
 רבי חמאי: 272.  
 חנוך (ספרי): 39.  
 רבי חנינא בר חמא: 85. 112.  
 חנניה בן חכניאי: 56. 70.  
 רב חסדא: 92.  
 חסדאי אבן-שפרוט: 142.  
 אליחסו מבצרה: 115.  
 הפץ: 280. 290. 294. 291. 300.
- חצוצרות (קול).  
 חקל תפוחי (דיקנא קדישא): 223.  
 חרימי דפומכדיחא: 92.  
 חרו (פילוסופית נוצרים-ארמיים): 107.  
 חשמונאים: 39. 61 (ספר).  
 חתימת התלמוד: 21. 95—97.
- ט.  
 טבע: 181.  
 טבעת (עטרה): 191. 197. 210. 267. 292.  
 טבריה: 92.  
 טוב עליון: 24.  
 טייעא: 207.  
 טימיאוס: 25. 34. 37. 117.  
 טעם (הריסה, חיוב): 200.  
 טעמי מצוות: 204 ואילך. 213. 222. 280.  
 284. 294.  
 יאמבליכוס: 29.  
 יאשיהו (המלך): 16.  
 יבום: 239. 290. 334—346.  
 יבנה: 50. 58.  
 י"ג מדות (שלוש-עשרה מדות).  
 יד (באשה): 334—346.  
 ידידיה (האלכסנדרוני): 3. 21. 23—40. 50.  
 56. 69. 72. 75. 78. 85. 87. 120. 122.  
 128. 197. 228. 321.  
 ידעיה הפנימי (הבדרשי): 166. 376.  
 יהודה (ותמר): 334—346.  
 רב יהודה: 69. 91.  
 רבי יהודה (בווהר).  
 רבי יהודה בן אילעאי (רבי מאיר): 78. 80.  
 יהודה בן שלמה הכהן (מתקה): 357.  
 יהודית: 98.  
 יהוה: 182 ואילך. 188. 196. 258.  
 רבי יהושע בן זרוז: 80.  
 רבי יהושע בן חנניה: 56. 63—66. 72. 73.  
 87.  
 רבי יהושע בן לוי: 32. 83—86.  
 יהושפט (המלך): 81.  
 יואל (ד. ה.): 47. 106.  
 יואל (מ'): 47.  
 יובל (שפטה, תשובה).  
 יובלים (ספר): 39.

- רבנו יעקב בן נסים : 246. 121.  
 רבנו יעקב בר ששת : 192. 190.  
 יצחק (אבינו — פחד, גבורה — סדר הספירות).  
 רבי יצחק (במערכה) : 192.  
 רבי יצחק (בווהר) : 208.  
 רבי יצחק סני נהור : 169.  
 רבי יצחק דמו עכו : 125.  
 יצירה (ספר) : 45. 95. 100. 106. 121. 129.  
 168. 169 ואילך. 181 ואילך. 191. 205.  
 210. 223. 234. 268. 276. 364.  
 ירמיה : 20—29. 60.  
 ירושלם : 24. 28. 40. 55. 59. 177.  
 ירח (התמעטות הלבנה) : 219.  
 ירמיאס (אלפרעד) : 22.  
 ישוע (הנוצרי) : 42. 63. 67. 74. 81. 83.  
 87.  
 ישיבה (למעלה — מטטרוו) : 84.  
 ישיבות (הנאוים) : 97.  
 ישיבות (פילוסופיות בישראל — נכירול — סעריה).  
 רבי ישמעאל : 50. 208.  
 ישעיה (השני) : 17. 38 ואילך.  
 ישראלי (יצחק, הפילוסוף) : 112. ואילך.  
 125 ואילך. 145.  
**כ.**  
 כנוונא : 239. 241.  
 כהן (הרמאן) : 9. 34. 369. 371.  
 כח ופועל : 139 ואילך. 158. 187 ואילך. 277.  
 ואילך. 289 ואילך.  
 כיסאניים : 133.  
 כלאים (טעמי מצוות).  
 כלאם (מדברים, מתכלמון) : 109 ואילך. 130.  
 ואילך. 377 ואילך.  
 כלי חמדה (תורה, לגווס) : 67. 98 (כ' אומנות).  
 כליף : 122.  
 כנסת ישראל : 180. 284. 349.  
 כסא (ה') : 59 ואילך. 99. 123. 180 ואילך.  
 (גם עיין מעשה מרכבה).  
 כרוכים : 17. 29. 197 ואילך. 296 ואילך.  
 כרונולוגיה : 257.  
 כריסטולוגיה : 42. 49. 68. 82. 84. 364.
- יו"ד (נולם, נקודה) : 270. 300.  
 רבי יודה בר חזי : 70. 72. 76. 99.  
 יודעים (גנוסטיים) : 30. 51. 52. 59. 79.  
 רבי יוחנן : 50. 55. 65. 72. 75. 80. 85.  
 רבי יוחנן בן זכאי : 56. 57. 62. 63. 78.  
 יוחנן (פרמשק) : 115.  
 יון, יונית (יוניתייהודית) : 3. 22. 27. 28.  
 36. 52. 60. 70. 78. 97. 100. 102. 105.  
 107. 115. 120. 148. 167.  
 יוניסארמיים (בפילוסופיה) : 114. 180.  
 יונתן (בן עזריאל) : 210. 256.  
 רבי יונתן : 69.  
 רבי יוסי (בנונה) : 208.  
 רבי יוסי הגלילי : 76. 77. 80.  
 רבי יוסי ברבי יהודה : 70.  
 רבי יוסי ברבי יעקב איש כפר אנון (בווהר) :  
 208. 209.  
 רבי יוסי ברבי שמעון איש לקוניא (בווהר) :  
 208.  
 יוסף (הצדיק) : 98. 181.  
 רבי יוסף (יוסי) הכהן : 68.  
 רב יוסף : 82.  
 יוסף בן ישראל : 357.  
 יוסף (בן) שם טוב : 358. 365. 367.  
 יחוד (וצדק) : 111.  
 יחוד (קודשא בריך הוא ושכינתיה — זיווג).  
 יחזקאל : 20. 45. 50. 60. 197. 221.  
 יחיא אבן עזי : 34.  
 רבי יחיאל כפיוא : 96.  
 רב ייבא (בווהר) : 208.  
 רב ייסא (בווהר) : 208.  
 יילינק (אהרון) : 47. 71. 97. 175 ואילך. 204.  
 210. 246 ואילך. 272. 322.  
 ימי השבוע (סדר הספירות).  
 ימים (סדר הספירות).  
 ינוקא : 205. 211. 212.  
 יסודות (שנים, שלשה, ארבעה, עשרה) : 108.  
 130. 189.  
 יסודות מסתוריים (ארבעה) : 167. 173. 174.  
 178. 220. 249.  
 יעקב (אבינו — תמארת) : 242.  
 יעקב אבן-שארה : 108.  
 רבי יעקב בן מכיר : 356.  
 רבי יעקב הנזיר : 169.

- כתובים (ראיה מכתובים — פירוש הכ'): 53 ואילך.  
 כתר (כתר עליון — ספירות): 181 ואילך.  
 264 ואילך (גם עיני עטרה).  
 5.  
 לאמלאם: 172.  
 ל"ב נתיבות: 106. 170 ואילך. 280 ואילך.  
 297.  
 לונוס (דבור, מאמר, קול): 28. 29. 42. 47.  
 56. 67 ואילך. 85—88. 98. 99. 120.  
 ואילך. 174 ואילך (עייני גם זעיר אפיו).  
 לוניקה (הניוו, הנל): 13.  
 רבי לוי (אמורא): 73.  
 רבי לוי בן גרשון (רלב"ג): 6. 8. 46. 96. 125.  
 106. 356 ואילך.  
 לולב (אתרוג, זכר ונקבה, דרפוצופים):  
 184 ואילך.  
 לטיף (רבי יצחק): 46. 185 ואילך. 228. 247.  
 ואילך. 288 ואילך. 366.  
 לילית (ספרא אחרא, אתתא דלתתא, קליפה).  
 למברט (מאיר): 171 ואילך.  
 לסיננ (א. ג.): 6.  
 לשון הקודש (עברית): 258.  
 מ.  
 "מאורע" (ריצ'ליות): 378.  
 רבי מאיר (תנא): 51—54. 70. 80—83. 209.  
 (זוהר).  
 מאמר (עשרת מאמרות): 29.  
 מארי דנדפי (בעלכנפים): 243 ואילך.  
 מארי מתיתא: 209 ואילך.  
 מ"ב (שם אלוה).  
 מנילות סתרים: 48.  
 מדברים (מתכלמון): 109 ואילך.  
 מדות (שלושעשרה).  
 מדות (שהתורה נדרשת בהן): 57. 80.  
 (ספר) המדות (לניקומכוס): 148.  
 מדות ראשיות: 174.  
 מדינה (אפלטון): 26. 33 ואילך. 148 ואילך.  
 מדע (רוח מדעי): 131.  
 מדרש: 31. 39. 42. 45. 80. 97 (מ' סטנים).  
 93. 167. 212 (מ' הנעלים בוהר). 296.  
 (מ' זוהר).  
 מובן כפול (של הכתובים): 126.
- מוח (טלא דמותא): 182 ואילך.  
 מונותאיסמוס (אחרות — מושג אלוה): 15.  
 19. 20.  
 מוניסמוס (היקל, אחרות): 13.  
 מונק (שלמה): 21. 34. 109. 113. 248 ואילך.  
 מוסר (איתיקה, מרות): 15. 19. 22—24. 37.  
 49. 77. 147. 150. 368. 374 ואילך.  
 מופתים (בקשות תיאולוגיות): 15—20. 25.  
 38. 40. 149 ואילך. 156 ואילך. 873.  
 ואילך. 382 (מופת משער).  
 מושג אלוה: 59. 135 ואילך. 146. 150. 874.  
 ואילך. 382.  
 מול: 215 ואילך. 237 ואילך.  
 מולות (עולם שנה נפש).  
 מוויפים (פסידראפיראמיים): 39.  
 מזרח (ומערב): 106—109. 127. 134 ואילך.  
 מחויב המציאות (חיוב המציאות, מושג  
 אלוה): 123. 157 ואילך. 381.  
 מחמד: 11. 111.  
 מחשבה: 56—58. 182 ואילך. 330 ואילך.  
 368.  
 מטה משה: 98. 99.  
 מטטרוו: 44. 74 ואילך. 286. 301.  
 מטפיויקה (פיויקה, אריסטו): 37. 134.  
 ואילך. 378.  
 מטקסים (השתתפות, אידיאות): 133.  
 מטטר (פלכי אדום).  
 מטרוניתא (שכינת, אתתא דלתתא): 260.  
 334 ואילך.  
 מטריאליסמוס: 33.  
 מיללער (הערמ. פריערדיק): 133.  
 מים: 71. 73 ואילך (מים עליונים ותחתונים;  
 עיני גם הומר וצורה).  
 מימון (שלמה): 361.  
 מימוני: 3. 6. 16. 19. 34. 46. 47. 95. 96.  
 109. 112 ואילך. 125. 143. 147.  
 150. 164—168. 179. 185. 193.  
 ואילך. 249. 260. 355 ואילך.  
 מינאי (רב אידיתי): 44.  
 מיסופוטמיה: 107.  
 מכבים: 98.  
 מלאכים: 17. 21. 24. 29. 41—49. 44.  
 (מיכאל = 68). 55. 58. 59 (מלאך יהוה).  
 63. 67. 75. 81 ואילך. 87. 88. 120. 128.

- 175 ואילך. 180 ואילך. 206. 332 ואילך. משלה : 108.  
משלי : 56.  
משנה : 5. 43 ואילך. 48. 79. 80. 95. 104.  
119.  
משנה תורה : 16. 20. 38. 43.  
מתולוגיה (מתום) : 3. 13. 15. 22. 36. 40.  
46. 146. 219.  
מתלמוז (מבררים, כלאם) : 109.  
מתקלא (שקל הקודש) : 217 ואילך.
- נ.
- נבואה, נביאים : 3. 15. 24. 36. 48. 50.  
119. 146. 150. 232 ואילך (וזהר). 238.  
ואילך. 334 ואילך. 377.  
נבולרית (השערה, לאפלאם) : 172.  
נהאונדי (בנימין) : 220 ואילך.  
נהוראי (רבי מאיר) : 50.  
נהר די נור : 63 ואילך.  
נוטריקון : 169 ואילך. 323 ואילך.  
נומיניום (אבנימום) : 51.  
נוקבות (זווג, זכר ונקבה, דויפרצומים) : 188.  
ואילך.  
נויקיו : 91.  
נחום איש גמזו : 54.  
נחויא בן הקנה : 181. 244. 272.  
נחשתו : 81.  
נחותי : 92.  
נחש (סמאל) : 37.  
ניקומכוס (ספר המדות) : 37.  
נס (כסא).  
נעלם (אננוסטיציסמם) : 75. 136 ואילך.  
180 ואילך.  
נעמה : 369.  
נצוח (דיאלקטיקה) : 36.  
נצרות : 6. 14. 41—45. 49. 53. 54. 57. 63.  
ואילך. 67. 79. 93. 107. 364 ואילך.  
נקודה סתימא : 175 ואילך. 270 ואילך. 830.  
ואילך.  
נרבוני (משה) : 96. 152. 166. 358 ואילך.  
נשמה (נפש, רוח) : 19. 59. 132 ואילך. 137.  
ואילך. 225 (וזהר) ואילך. 232 ואילך.  
239 ואילך. 334 ואילך. 358 ואילך. 374.  
ואילך.  
רבי נתן : 203.
- 180 ואילך. 175 ואילך. 206. 332 ואילך.  
362.  
סלכום (פופיריום) : 130.  
סלכי ארום : 216 ואילך.  
סמשיות (ריצלות).  
סנחם בן סרוק : 142.  
סנשה בן ישראל : 96.  
ססורה (ססורת זקנים) : 30. 131.  
סמפקים (סקפטיציסמוס) : 28. 147.  
סספרים (פיתאנוראם) : 23. 102. 106. 108.  
202 ואילך. 318 ואילך.  
סעהרענס : 152 ואילך. 191 ואילך.  
סעור (עטרה) : 91 ואילך.  
סערכת : 192 ואילך. 303 ואילך.  
סעשה מרכבה ובראשית : 42—45. 54. 56.  
(שלשלת הקבלה). 59. 91—99. 104.  
ואילך. 117. 127. 130 ואילך. 146—166.  
354. 364 ואילך.  
סעשה רב : 80.  
סעחולה (מבררים, מתלמיו) : 119 ואילך.  
130 ואילך.  
סעצוות (רמ"ה, שס"ה, תרי"ג, טעמי סעצוות).  
סעציות וסעהוות : 22.  
סעצרים : 29. 106. 112.  
סעדרש : 21. 27 (של סעלה). 76. 88. 92.  
105. 177 ואילך. 289 ואילך (ברוילי).  
"סעובלי" : 167.  
סעום : 66. 139.  
סעורות סספרים : 21.  
סעיצוי נרדמים : 152.  
סעקרא : 7. 7. 114. 116. 148. 170. 172. 198.  
ואילך. 222.  
סער עוקבון : 91.  
סערציון : 95.  
סעשה (רבנו) : 21. 31. 40. 41. 51. 56. 67.  
74. 81. 84. 85. 98. 99. 121. 181. 200.  
ואילך. 238 ואילך. 334 ואילך.  
סעשה בן סנור : 142.  
סעשה בן נחמן (רמב"ו) : 125. 186 ואילך.  
246 ואילך. 280 ואילך. 282 ואילך. 292.  
366.  
סעשה די ליאון (די ליאון) : 169 ואילך.  
247 ואילך.

- ספרא (סתם) : 80 .82  
 ספרא דצניעותא : 206 ואילך.  
 ספרד : 96 .107 .134 .141 ואילך. 164 ואילך.  
 249  
 ספרי דאנתא : 48 .95 .208 ואילך (וזהר).  
 ספרי מינים : 94  
 ספרים חיצוניים (אפוקריפים) : 28 .38  
 ספרים נזכרים בזהר : 208 ואילך.  
 סקפטיציסמוס (מספקים) : 147  
 סתם משנה (ספרא) : 80 .82  
 סתרים (ארבעה ראשים) : 188 .295 .888  
 (לטיף).  
**ע**  
 ע"ב (שם אלוה).  
 עבד אלהים (משה) : 67  
 עברולמטיה אלחמסי : 130  
 עבודת טעם והריסה : 314  
 עברית (ארמית, תרגום) : 181 .189 .209  
 242 ואילך. 258 ואילך. 323 ואילך.  
 עולם קטן : 76 .77 .168 .185 ואילך (גדול).  
 עולם שנה נפש : 189 ואילך. 818 ואילך.  
 עוקר הרים (סיני) : 91  
 עזאזל : 284  
 עזרא (הסופר) : 20  
 עזריאל : 46 .169 .186 ואילך. 246 ואילך.  
 366 .272  
 עזריה מן האדומים : 28  
 עטרה (תפארת, עמודא דאמצעייתא) : 191  
 834 ואילך. 263 ואילך. 311 ואילך.  
 834 ואילך.  
 עיוניים : 45 .186 ואילך. 273 ואילך. 299  
 ואילך.  
 עיני ה' : 230  
 עיקרים : 3 .5 .22 .39—43 .54 .61 .82 .87  
 110 .111 .364 .377 .95  
 עלי : 11 .132  
 עלת העלות (וזהר) : 220 ואילך.  
 עמוד התוף (עמודא דאמצעייתא) : 272  
 עמודא דאמצעייתא (עטרה) : 220 ואילך.  
 236 .243 ואילך. 334 ואילך.  
 ענו (קראים) : 115 ואילך.  
 עץ חיים : 293  
 עצם (מחקר) : 379  
 עצם ומקרה : 115  
**ס**  
 סאסאנים : 107  
 סבא דסבין : 207 ואילך.  
 סבוראי : 107 .209 (וזהר).  
 סבי דפומבריתא : 92  
 סרוסיים : 239  
 סדר היום : 49  
 סהל אליטכרי רבן : 108  
 סובייקטיביסמוס : 9 .15  
 סוד הזווג (זווג).  
 סומכוס : 50—53 .81  
 סוף (חותם) הנבואה : 11  
 סוף העולם : 11  
 סופיסטים : 24 .37  
 סופיסטס : 34  
 סוקראט : 22—24 .78 .164  
 סורא : 87 .91 .95 .97 .107 .116 .142  
 סוריה : 107  
 סטואיים : 28 .31 .37 .879  
 סטרא אחרא : 217 ואילך (קליפה, מוח).  
 סיביליים : 40  
 סילוניסמוס (היקש) : 131  
 רבי סימאי : 77  
 סימבוליסמוס : 175 ואילך. 357 ואילך. 818  
 ואילך.  
 סימן אלהות : 75  
 סימפוסיום : 24 .37  
 סיני : 92  
 ססא"ל : 180 .185 ואילך.  
 סעדיה : 5 .6 .58 .100 .113 ואילך. 125  
 ואילך. 134 ואילך. 144 ואילך. 164  
 ואילך. 168 ואילך. 176 ואילך. 187  
 202 ואילך. 239 .243 .246 .250 .253  
 ואילך. 264 ואילך. 288 .292 .298 .330  
 ואילך. 377 ואילך.  
 ספורים (בתורה — מקורות מספרים) : 80  
 ספירות : 47 .88 .101—105 .169 .180 ואילך.  
 195 ואילך. 200 ואילך. 264 ואילך. 268  
 282 .305 ואילך. 362 ואילך.  
 ספר הברית : 16 .20 .43 .53 (הנוצרי). 59  
 80  
 ספר המדות (מדות, ניקומכוס) : 27 .33  
 ספר הקדושה : 20  
 ספר הרפואות : 107

- עצמות וכלים (ספירות) : 367.  
 עצמים הרוחניים : 29.  
 רבי עקיבא : 50—56 .62 .67 ואילך .72 .75  
 ואילך .82—92 .98—104 .209 (זוהר).  
 עראפה (יצחק) : 47 .360 ואילך.  
 ערביים, ערבית : 33 .34 .100 .107 .128 .151.  
 עריכת (חתימה) כתבי הקודש : 21.  
 ערש און נרובער : 79.  
 עשו : 242.  
 עשר כתות מצאבים : 180.  
 עשר ספירות (ספירות).  
 עשר קאטיגוריות : 172.  
 עשרה דברים : 88 .101 .103.  
 עשרה יסודות : 172 .176.  
 עשרה מאמרות : 82 .119 .329 ואילך.  
 עשרה שכלים : 153 ואילך.  
 עשרה שמות הנפש (נשמה) : 174.  
 עשרה שמות הקדושיברודיהוא (שם אלוה) :  
 172.  
 עשרים וארבעה (מקרא) : 39.  
 עשרת הדברות : 172 .329.  
 עתקי יומין (אריד אפיין וועיר אפיין) : 225  
 ואילך.  
 עתיקא קדישא (עתיקי יומין) : 214 ואילך.  
 פ.
- פאספיליוס : 61.  
 פארמינידס : 22 .23 .34 .35 .37 .78 .154.  
 מהירון : 23 .34.  
 טהידרוס : 24.  
 מהילכוס : 22.  
 מהרונסים : 24.  
 פואויה : 36.  
 פוליתאיסמוס : 16.  
 פולניה : 361.  
 פומבדיתא : 91 .95 .97 .107.  
 פועל (כח) : 139 ואילך.  
 פורסיטה (הלוליות) : 172.  
 פורפיריוס (מלכוס) : 130 .133.  
 פיאראבאד : 7.  
 פיויקה (מיטאפיויקה, אריסטו) : 134 ואילך.  
 164 ואילך .378.  
 פילוסופוס אחד : 32 .65 .72.  
 פילוסופיה : 3 .9 (ודת). 22 (יונית). 23  
 (טבע). 31 (פילוסוף מחוקק). 46
- (וקבלה). 47 .45 (וקבלה). 59 (היס  
 טורית) = 77 = 90 (טבע). 97 .115  
 (יונית). 128 (ערבית). 129 (יונית).  
 130 (טבע). 151 (ערבית). 166 (וקבלה).  
 176 .185 (וקבלה) = 193 .217 (פיתר  
 לוניה). 240 .355 (וקבלה) = 362 .872  
 (בקורת). 378 .384 (וקבלה).  
 פיליפסון (לורוינג) : 14.  
 פינומינולוגיה : 9.  
 פיתום : 116.  
 פיתאנוראס : 23 .51 .102 .221 ואילך.  
 פלאות החכמה (זוהר) : 206 ואילך .823  
 ואילך.  
 פלוטינוס : 19 .23 .29 .30 .50 .51 .75 .87.  
 90 .99 .121 .129 ואילך .153 ואילך.  
 174 .202 .233.  
 פלפול (הניון, הלכה) : 40 .51—54 .90 .268.  
 פמליה של מעלה : 45.  
 רבי פנחס בן יאיר : 210 ואילך.  
 פנים ואחור (אריד אפיין וועיר אפיין, מלכי  
 ארום) : 191 ואילך .303.  
 פסיכואפינאפיים (מוויפיים) : 39 .167.  
 (ספרים) פסידוגימיים : 130.  
 פסיכולוגיה (נשמה) : 149 .358 ואילך .874  
 ואילך.  
 פקח : 129 .131.  
 פקיעה (אצילות) : 68.  
 פראנקק : 47 .106 .248.  
 פורס : 54 .70 .87 .99 .104.  
 פרובינעיה : 167 .249.  
 פרוכת : 296.  
 פרופידיטיקה : 129.  
 פרוקלום : 29 .37.  
 פרושים (צרוקים) : 39 .40.  
 פרושים (מעזחלה, סינוף) : 110.  
 פרי עץ חיים : 293.  
 פריפטיים (אריסטו) : 35 .129 ואילך.  
 פרסיים : 17 .107 .130 .249.  
 רבי פריץ הכהן : 169 .303 ואילך.  
 פרשנות : 30 .126 ואילך.  
 פשטנות : 282.  
 צ.
- צרוקים (פרושים) : 39 .40.  
 צונגן (יום טוב ליפמאן) : 47 .79 .248

- זופייה : 132 .140  
 צורה (חומר וצורה).  
 צורה עלינה : 379  
 צורות (אידיאות) : 62  
 צורת הבית (תבנית המשכן) : 60  
 צורת העולם (תמונת העולם) : 189 ואילך.  
 ציציט : 184 ואילך.  
 צירופים : 189 .323 ואילך.  
 צלם אלהים : 21 .27 .60 .68 .88 .90 .183  
 ואילך. 224 ואילך.  
 מר צמח בן פלטי נאון : 116  
 צמצום : 179 ואילך. 214 ואילך.  
 צנורות (שפע, שערות) : 177 ואילך.  
 צרפת : 167 .249
- ק
- קאזואליטיקה (פלפול) : 37  
 קאטיגוריות : 172  
 קאירו : 164  
 קאליגולה : 40  
 קאנון : 39 .48 .53 .56 .79 (נוצרי).  
 קאנט : 6 .172 .358 ואילך.  
 קאשטילי (דוד) : 246  
 קבלה : 35 .45 ואילך. 54 .96 (ופילוסופיה).  
 166—354 .167 (עיונית מעשית). 177  
 ("קבלה" — 865). 182 (אותיות  
 ומספרים). 249 (מעשית). 304 (ספירות).  
 323 ואילך.  
 קדמות העולם (הידוש) : 48 .138  
 קדמות התורה (תורה) : 42—45 .54 .68  
 82—86 .111 (קראו) = 119 ואילך.  
 175  
 (אל) קר (בחירה, נזירה) : 110  
 קו האמצעי (עמודא דאמצעייתא) : 279  
 קובד : 107  
 קוהלת : 28 .56  
 קווצות (שערות).  
 קויפסאן (דוד) : 113 .127 .163 .176 .248  
 250  
 קול (דבור, לוגוס, מאמר) : 73 ואילך. 77  
 172 .231 (תורת הקול בזהר). 243 .263  
 ואילך. 288 .320 ואילך. 334 ואילך. 346  
 ואילך.  
 קול באשה : 334 ואילך.  
 קולטורה יהודית : 142
- קוספנדריום : 142 .355 ואילך.  
 קוספראירומטיקה : 867 ואילך. 883  
 קוספנוניה : 16 .27 .38 .60  
 קוספוגראפיה : 63  
 קוספולוגיה : 15—17 .24 .25 .57 .156  
 ואילך.  
 קוראן : 109 ואילך.  
 קורדובה : 141  
 קורדוברו (משה) : 46 .366  
 קיאם (היקש) : 131  
 קיסרי רומא : 84  
 קירואן : 106 .112  
 קלאסיות : 96 .106 .109 .150 .166 .168  
 179 (קבלה) = 236 .256 ואילך. 383  
 קליפות (מוח) : 217 יאילך. 264 ואילך. 303  
 331  
 קפרא : 72  
 קראים : 101 ואילך. 115 ואילך. 132 .170  
 קרובמאל (נחמן) : 14 .128 .361  
 קרומי המוח : 191 ואילך. 303  
 קריאות התורה : 43 .49  
 קריטון : 34  
 קריטיאס : 34  
 קרנא : 91  
 קרישקש (חסראי) : 46 .48 .96 .125 .166  
 359 ואילך.  
 קשת (עטרה) : 244 .285
- ר
- רכי ראובן : 32  
 ראזענשטיין (ס.) : 152  
 ראזענתאל (ש.) : 152  
 ראי (שיקול הדעת) : 131  
 ראשי ישיבות וגולה : 97  
 רב : 44 .70 .79 .87 .100 ואילך. 120 ואילך  
 (ספר יצירה).  
 רבא : 81 .92  
 רבה בר בר תנה : 75 .93  
 רבה בר נחמני : 91  
 רבוי (אחרות) : 62  
 רבותינו (רבי מאיר) : 51 .52  
 רבי (רבי יהודא הנשיא) : 43 .44 .50 .54  
 ואילך. 80 ואילך. 82 .93 .104  
 רבינא : 51  
 רבנים (קראים) : 116 ואילך. 170

- רכנן סבוראי (סבוראי) : 107. 200 (וזהר).  
 רנן באשה (אתחא דלתתא) : 234 ואילך.  
 רווין (דוד) : 152.  
 רוח (נפש, נשמה) : 17.  
 „רוח“ : 372.  
 רוח אלהים חיים : 184 ואילך.  
 רומא : 84. 40. 361.  
 רוסיא : 361.  
 רוקח (רבי אלעזר רוקח).  
 רזא דרווין (הכמת היד והפרצוף) : 287.  
 רחמים (נדולים, סתם) : אריד אפיין ווער אפיין).  
 ריאליטות („מאורע“, עצם) : 379.  
 ריאליסמוס (איריאליסמוס).  
 ריטשל : 6.  
 רינסנס : 383.  
 ריקות : 115.  
 ריש לקיש (רבי שמעון בן לקיש).  
 ריש מתיבתא דרקיעא : 207 ואילך.  
 רמ"ח (שם"ה, טעמי מצוות) : 204 ואילך.  
 238 ואילך.  
 רע (חיובי) : 141 ואילך. 178 ואילך.  
 רעיא מהימנא : 304 ואילך. 240 ואילך.  
 רענא (ארנסט) : 114.  
 רעזן (חפץ) : 174. 184. 281.  
 ש.  
 שבע מדות (ספירות) : 103.  
 שבעה קולות (קול, דבורים) : 172.  
 שבעה רקיעים : 83.  
 שדים (רדים, עטרה, טבעת).  
 שדים ורוחות : 29. 92. 219 ואילך. 362.  
 (אל) שהרסתאני : 110 ואילך. 134. 152. 164.  
 שופנהואר : 11.  
 שחור (נוונים) : 244.  
 שטיינשיידער (משה) : 35. 116. 356 ואילך.  
 שיטתיות : 3 (ברת). 38 (בחיים). 114. 355 ואילך.  
 שילא : 91.  
 שילוש : 223 ואילך. 234 ואילך.  
 שיעור קומה : 98. 120. 124.  
 שיעיים : 132 ואילך.  
 שיקול הרעת (דאי) : 131.  
 שיר השירים : 176. 184 ואילך. 279. 298.  
 367.  
 שכטר (שלמה) : 76.  
 שכינה (ספרוניתא, אתחא דלעילא) : 334 ואילך.  
 שכל : 140 ואילך.  
 שכל, משכיל ומושכל : 136. 198.  
 שכל הפועל : 139 ואילך. 231.  
 שכליות ושמעיות : 113.  
 שכר ועונש : 15. 43. 59.  
 שלג (אצילות, חומר, קסא הכבוד) : 66. 99.  
 רבי שלמאי (שמלאי) : 204 ואילך.  
 שלמה (המלך) : 198 ואילך. 293 (עטרה).  
 רבנו שלמה בן אדרת (רשב"א) : 192 ואילך.  
 303.  
 רבנו שלמה יצחקי (רש"י) : 81. 288.  
 רבי שלמון : 247.  
 שלש בקשות (ארבע בקשות) : 361 ואילך.  
 שלשעשרה מדות : 298 ואילך.  
 שלשה עולמות : 147 ואילך. 174 ואילך.  
 (אבי"ע). 190 ואילך. 277.  
 שלשה שמות הנפש (נשמה).  
 שלשה שמות הקדוש־כבוד־הוא (שם אלוה) : 174.  
 שם אלוה : 200. 322 ואילך.  
 שם חמפורש : 98 (יהוה).  
 רבי שם טוב : 249.  
 שם טוב אבדמלקירא : 26. 856.  
 שם טוב בן יוסף : 47.  
 שפאלדערס : 151 ואילך.  
 שטר : 92.  
 שמואל (רב) : 44. 51. 79. 81.  
 שמואל אבותכוון : 112. 164. 300. 387 ואילך.  
 שמואל בר נחמני : 69.  
 שמונהעשר דבר : 57.  
 שמות השמים : 189 ואילך. 288 ואילך.  
 שמיטה (תשובה) : 248. 295.  
 שמלאי (רבי, שלמאי) : 204 ואילך.  
 רבן שמעון (בן נמליאל הנהרג) : 56.  
 רבי שמעון בן זומא (בן זומא).  
 רבי שמעון בן יוחאי : 83. 101 ואילך. 240.  
 רבי שמעון בן לקיש (ריש לקיש) : 75. 77.  
 78.

- תורת כהנים : 20 .24 .27 .28 .43 .45  
 תורת הנגלים : 126 ואילך. 190 ואילך.  
 תחיה (רינסנס) : 383.  
 תחית הפחים : 40—43 .58  
 תיאולוגיה : 6 .374 (בקורת).  
 תיאולוגיה של אריסטו : 130 ואילך. 162.  
 תיאוקרטיה : 31.  
 תיאוסטוס (אפלטון) : 27 .87.  
 תיאסת : 71.  
 תיקון מיני : 216 ואילך. 230.  
 תיקוני דרישא ורדיקא (שערות) : 223  
 ואילך. 237 ואילך.  
 תיקון סופרים : 60.  
 תכונה : 79 .91 .108.  
 תלמוד : 3 .30 .32 .39 .49 .79 (סרעים).  
 95—97 .106 .109 .114 ואילך. 142 .148.  
 170 .175 ואילך. 198 ואילך. 206 ואילך.  
 222 .248 (ירושלמי). 362.  
 תמונה (ספר) : 241 .273 .292 .304.  
 תפנות העולם (צורת העולם) : 171 ואילך.  
 177 ואילך. 249 .348 ואילך.  
 תנאים : 43 .97 .207 ואילך.  
 תנועה (מופתים, זמן).  
 תנועה לפנים (ברנסון) : 179 (צמצום).  
 תעורה : 17.  
 תפארת (עטרה) : 181 ואילך. 238 ואילך.  
 271.  
 תפילין : 184 ואילך.  
 תפלות : 49.  
 תקופה (תשובה, שמיטה) : 202 ואילך. 244.  
 271 .322 ואילך. 352 ואילך.  
 תקרובתא רבוסמא (חלל תפוחין) : 223 ואילך.  
 תרנום : 6 .107 .115 .130 .209 ואילך. 254.  
 ואילך. 268 .279 .332 ואילך. 355 ואילך.  
 תרי"ג (מעמי מצוות, רמ"ח, שס"ה) : 280.  
 תרסומכוס (אפלטון, מדינה) : 25.  
 תשבורת (הנרסה) : 108.  
 תשובה (תקופה).
- רבי שמעון בן נתנאל : 63.  
 רבי שמעון בן עזאי (בו עזאי).  
 שמעון הצדיק : 99.  
 שמעיות (שכליות) : 113.  
 שמש (חמה, ירח).  
 רבי שמעון סקינן : 304.  
 שנה (עולם שנה נמש).  
 שניות (אחרות) : 74 .136.  
 "שניות כרת ומוסר" : 372.  
 שנים-עשר (מספרים) : 30.  
 שס"ה (רמ"ח, טעמי מצוות) : 204 ואילך.  
 238 ואילך.  
 שעמנו (מעמי מצוות).  
 שער באשה (אתחא דלתתא) : 334 ואילך.  
 שערות (צדק קרמוז) : 191 ואילך. 236  
 ואילך. 334 ואילך.  
 שמע (אצילות) : 64.  
 שקל הקודש : 205 ואילך. 246 .303 .326.  
 שרייער (מארטיו) : 111 ואילך.  
 שריני : 115 ואילך.  
 רב שריא נאון : 249 .287.  
 רב ששת : 92.  
 ת.  
 תאוות (ראשיות) : 242.  
 תאומים (דרימיניות, כרובים) : 290.  
 תאליס : 71.  
 תארים (פושנ אלוח) : 61 .100 .110 ואילך.  
 128 .135 ואילך. 146 ואילך. 156 .361  
 ואילך. 373 ואילך.  
 תכונה (כו וכת) : 235 ואילך.  
 תכנית המשכן (צורת הבית) : 21 .69.  
 תנין וכתרים (אותיות, קבלת האותיות).  
 תהלים : 149.  
 "תולדות העיקרים בישראל" : 5 .20 .22.  
 28 .39 .42 .49 .53 .54 .74.  
 תוספתא : 49.  
 תורה : 54 (מן השמים) : 98 .121.  
 "תורה" : 21 .27 .45.