

## קדמות המסתורין בישראל

א

### בְּעַד וְכַנְגֵּד

בטרם אביע בזה את עיקרי אמונתי בקדמות המסתורין בישראל, אסדר אחת לאחת את כל הטענות והמענות של אלה המקדימים את זמן המסתורין בישראל, והם מקימים ומאשרים בזה את „חכמת הקבלה“ בתור נשמתה של היהדות, ושל אלה המאחרים את זמן צמיחת המסתורין בישראל והם עושים בזה את „חכמת הקבלה“ ל„זמורת זר בכרם היהדות“ ולכל־הפחות לדבר שנספח ברבות הימים ובשטף הדורות, דבר שמוצאו מהודו, מפרס, מיון, מן האיליות, מן האפלטונים החדשים, מן הנצרות, והנרָבב ביהדות בסוף האלף החמישי ובתחלתו של האלף הששי.

המקדימים טוענים:

א) אלה המצוות שנתנו לישראל יש להן נגלה ונסתר. הנגלה – גופן, והנסתר – נשמתן. בשעה שַׁנְתָּן הַגּוֹף נִתְּנָה גַם הַנִּשְׁמָה. בשעה שַׁנְתָּנוּ הַמִּצְוֹת לְכָל יִשְׂרָאֵל נִתְּנָנוּ בְּעַמִּי הֵן לְחֵידֵי סִגְלָה. מוצאים אנחנו בתורה הרבה מצוות, שאין להן לכאורה כל טעם. הרי הן: אותן המצוות שנקראות בשם „חֻקִּים“. חֻקָּה חֻקְתִּי, גִּזְרָה גִּזְרַתִּי, אֵין לָךְ רִשׁוּת לְהִרְהֵר אַחֲרָיָהּ<sup>(1)</sup>.

האמנם אין להן באמת כל טעם וסבה והרי אפילו מלך בשר־ודם אינו מצוה לעבדיו לעשות דבר שאין לו כל טעם וערך, ומכל־שכן אבי החכמה והדעת, אלא בודאי שיש טעמים למצוות ואלה הטעמים סודיים הם, מסתוריים הם. אף־על־פי שאמרו חכמים: „האומד על קנצפור יגיעו רחמין משתקין אותו“<sup>(2)</sup> והוא „לפי שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים“<sup>(3)</sup> ו„אינן אלא גזרת מלך על עבדיו“<sup>(4)</sup>, אין הפונה בזה, שאין כל טעם למצוות, אלא שטעמיהן עמקים וגשגבים הם ואינם מדת רחמנות בעלמא. הרי אמרו

(1) רש"י, פ' חקת. (2) ברכות, ל"ג, ע"ב. (3) ע"ס. (4) רש"י, פ"א.

במצותה של פרה אדמה: „אמר לו הקב"ה למשה: לך אני מגלה טעמו של דבר, אבל לאחריים – חקה" (1). מצות פרה אדמה היא אפוא בלי כל טעם וסבה רק ל"אחריים", לאלה שלא נכנסו לפרדס, לאלה שלא הציצו ולא הסתכלו בתוך תוכם של דברים, לאלה שאין כלי השתגם חופס את רזי"הקש שבכל מצוה, אבל לא ל"משה". לו נתגלה טעם הדבר (2). הרי כאן – „סוד טעמי תורה". המצוות ומסתריהן ירדו כרוכים. התחלתן של המצוות היא גם התחלתה של „חכמת הסוד" או „חכמת הקבלה"...

שמה תאמר: אמת, שהמצוות יש להן טעמים, אבל כבר גלו הרמב"ם והדומים לו טעמים ונמוקים אלה. טעמי המצוות הם לא בעולמות הכמוסים ונעלמים מעינינו ובהשגות אשר לא כל מוח תופס אותן, כי אם בזה העולם, שאנו כלנו חיים בו ופועלים בו, ובעיניים נגלים, שכל בךדעת יוכל להבינם. כל אלה המצוות באו רק בשביל לצרף בהן את הבריות, לזקק את המחוחות, לטהר את הלבבות, לתקן את המדות, להעלות את הנפשות, להרחיק את בניישראל מעבודה זרה ולקרבם לעבודת ה' היחיד והמיוחד.

אבל אס"כן אפוא למה באו כל פרטי המצוות וכי לא די היה בשביל זה כללותן של המצוות ולמה הם כל אלה הדקדוקים והאזהרות הרבות על שמירתם של אלה הדקדוקים? למה הם כל אלה ה"הררים התלויים בשערה"? ומה הן אלפי ההלכות וסעיפיהן וסעיפי סעיפיהן? ואם הקרבנות, למשל, באו רק בשביל להרחיק את בניישראל מלהקריב קרבנות לאילימים, למה אמרו אנשי כנסת הגדולה: „על שלשה דברים העולם עומד: על התורה, על העבודה ועל גמילות חסדים" (3)? כיצד אפשר לעבודה זו להעמיד עולם ומלואו, אם אינה כל תכלית כשהיא לעצמה, וכל עיקרה לא בא אלא בשביל להרחיק את בניישראל מעבודה אחרת? ולמה אמרו: „אלמלא מעמדות – לא נתקמו שמים וארץ" (4)? ולמה אמר הכתוב: „את קרבני לחמי לא שירית נוחי" (5)? מה טיבו של ריחניחוח זה, אם באמת אין כל חפץ בו כשהוא לעצמו? ולמה הוצרכה התורה בשביל טעם קלוש כזה, להגביל לכל חטא בפני עצמו קרבן מיוחד לעצמו, נבדל בתנאו ומעשה עבודתו, וכן למועדי ד', ותמידים ומוספים הנפרדים במיני הבהמות ובמספרם ונסכיהם, וכדומה לזה פרטים הרבה ותנאים רבים ודינים שונים בהלכות קדשים, שאין שזור ואין סוף לעמקם ולרחבם" (6)?

אלא ודאי ששרשן של מצוות מופלא הוא. מקומו באוצר הגנוז

(1) מדרש רבה, ט' חקת. (2) מלבד זאת הרי רואים אנו ממדרש זה, שרק טעמה של מצות פרה אדמה נתגלה למשה ולא לאחריים, אבל טעמן של שאר המצוות נתגלה גם לאחריים. (3) אבות, פרק א'. (4) תענית, כ"ז. (5) במדבר, כ"ח, ב'. (6) ר' יעקב עמדין בספרו, מסערת ספרים, הוצאת וואלף, עמוד 61.

למעלה. עבודה צורך גבוה יש בה. בכל פרט ופרט תלויות עליהם וירידתם של עולמות. בכל מעשה קטן וגדול אשר יעשה האדם הוא מתקן, מצרף ומטהר לא רק את גופו הוא, כי-אם גם את ה"אדם העליון", מקרב ומיחד את כל המדרגות, מעלה את כל הדברים לאלהותם, לאצילותם הקדושה.

(ב) בתורה באו ספורי דברים הרבה הדומים בצורתם החיצונה לספורים הבאים בספרי החל. וכי אפשר לה לתורה אלהית, שתספר כדברים האלה, מבלי שתרמו בהם לדברים נשגבים, כמוסים וגנוזים?

לפי אגדתם של בעלי התלמוד, היה מגשה, יושב ודורש בהגדות של דופי; וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא, ואחות לוטן תמנע, ותמנע היתה פלגש, וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים בשדה? (1) אמת, שחכמינו הכניסו בכל אלה הדברים איזה מוסר-השכל, אבל אס-כן אפוא, לא תצא תורתנו הקדושה מכלל שאר ספרי דברי-הימים, כי גם הם לא לתוהו ספורים, אלא לתועלת אזהרה והנהגה ועצה טובה? (2). מלבד זאת: הרי יש בתורה גם ספורים כאלה, שאין לתלמוד מהם כל מוסר-השכל, כגון, ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך בישראל? (3). איזה מוסר-השכל יוצא לנו מזה, שיודעים אנו, כי המלך הראשון אשר מלך באדום היה שמו בלע בן-בעור וש, שם עירו דנהבה ושם המלך השני היה יובב בן-זרח מבצרה וגו' ושמו של המלך האחרון, היה הר' ושם עירו פעו ושם אשתו מהיטבאל בת-מטרד בת מי זהב? (4)

ביחוד הרבה בעל הזוה"ר (4) טעון בזה ולהתמרמר נגד המחזיקים בפשוטם של דברים ומכחישים בַּפְּנֵי הַסּוּדִית הַנְעֻלְמָת בָּהֶם:

ווי לזהוא בר נש דאמר דהא אורייתא אתא לאחזאה ספורין בעלמא ומלין דהדיוטי, דאי הכי אפילו בזמנא דא אנן יכלין למעבד אורייתא במלין דהדיוטי ובשבחא יתיר מכלהו. האי לאחזאה מלה דעלמא – אפילו אינון קפסירי דעלמא אית ביניהו מלין עלאין יתיר, אי הכי נזיל אבתרייהו ונעביד מנייהו אורייתא כהאי גווגא, אלא כל מלין דאורייתא מלין עלאין אינון ורזין עלאין..."

טפשין דעלמא לא מסתכלין אלא בהוא לבושא, דאיהו ספור דאורייתא... אינון דידעין יתיר לא מסתכלן בלבושא, אלא בגופא, דאיהו תחות ההוא לבושא. חכימין עבדי דמלכא עלאה, אינון דקיימו בטורא דסיני, לא מסתכלי אלא בנשמתא, דאיהו עקרא דכלא אורייתא ממש, ולזמנא דאתי זמינן לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא, ונשמתא דנשמתא דאיהו – עתיקא קדישא..."

(ג) מוצאים אנהנו בתורה הרבה מלים שגראות הן כיתרות, תמורות.

(1) סנהדרין, צ"ט. (2) שומראמונים לרבי אירגס, ונח רצון. (3) בראשית, ל"ו-

(4) ס' בעלזתך ועור.

ושנויים ממקום למקום, אותיות מתחלפות זו בזו, קרי וכתבי, מלאות וחסרות, וכדומה. ובשבילימה ולמה באו כל אלה הדברים? אמנם בספרי-חל יש מקום לחלופים, לפי שיוצריהם הם בעלי-טעיות, אבל מה מקום בספר כתוב בחכמה אלהית לכל אלה המקרים והשגיאות? תאמר, שכל אלה הענינים באו לדרשה, אבל כלום איאפשר ליה לדרשה להגלות באופן יותר מפורש וכלום יש באמת דרשות המבארות את כל אלה השנויים והתמורות, החסרות והיתרות? אלא בודאי, שמלבד הקשור החיצוני של כל הענינים שבתורה ומשמעותם החיצונה (הפשט) ומלבד הרעיון הפנימי הצפון בהם (הדרש) ומלבד הרעיון שיש להעמיס במובני הדברים (הרמז), יש גם התעלומה שבכל ענין וענין, ולא רק בכל ענין וענין, אלא גם בכל מלה ומלה, ולא רק בכל מלה שלמה, כי אם גם בכל אות כשהיא לעצמה, ולא רק באות, אלא גם בכתיב האות, בקוצה ותגה.

באופן זה אין לך כל דבר בעולם, משמי השמים עד עמקי שאול, שאיננו מרמז בתורה. באופן זה התורה היא כלל כל החכמות והידיעות, בין אלה שנתפסות הן בשכלו של האדם, במדעו ובהשגותיו, ובין אלה שנעלות ונשגבות הן לאי-קץ על השגה אנושית ועל כל ידיעה אנושית. כל הנמסר למושה רבינו בשערי הבינה – אומר הרמב"ן (1) – הכל נכתב בתורה בפירוש או ברמז, בתיבות או בגימטריאות או בצורת האותיות הכתובות כהלכתן או המשתנות בצורתן, כגון חלופות ועקומות וזולתן או בקוצי האותיות ובכתריהן.

(ד) התורה הרחיקה את הגשמות מאת האלהות בתכלית החוק. כתוב מפורש הוא: "כי לא ראייתם כל תמונה" (2). ולא דק שהרחיקה התורה את ההגשמה באלהות, אלא שאסרה באסור נמדך כל ציור גשמי באלהות. הרי הוא אומר: "ונשמרתם מאד לנפשותיכם, כי לא ראייתם כל תמונה" (3). הרי שציור גשמי באלהות פוגם במחשבה כעבודה זרה ממש. וכיצד נתאים אסור נמרץ זה עם ההגשמות הבאות בסודי התורה עצמם, כגון: ויתעצב ד' אל לבו, וירח ד' את ריח הניחות, ארדה נא ואראה, וכדומה? ומה ענינו של הכתוב: "כי בצלם אלהים עשה את האדם" (4)? איך יש צלם במה שאין תמונה? וכיצד יתאים הכתוב, "כי לא ראייתם כל תמונה" עם הנאמר במשה: "ותמונת ד' יביט" (5)? וכיצד נבין את תאדי האלהות? האם אין בתארים עצמם מעין הגשמה? וכיצד נקלט בזה מן הרבוי? כל מתאָר באיזה תאָר, הרי הוא מרכב מעצמו ומן התכונה המתארת אותו, וכל הרכבה הוא רבוי, ואיך יתאים הרבוי עם האחדות הפשוט? שמא תאמר: הרי בא, מורה הנבוכים וישיב את כל אלה השאלות.

(1) בהקדמתו אל פירושו לתורה. (2) דברים, ד', ס"ו. (3) שם. (4) בראשית, ס', ו'.

(5) במדבר, י"ב ח'.

נשיבך: אין בישובו בכדי להרגיע את הנפשות. אין המקראות סובלים את הפירושים אשר העמיט עליהם. מתוך מהלך הספורים בתורה אנו רואים, שהכתוב מיחס את כל אלה ההגשמות לאלהות לא בדרך הפשטה, כמו שבאר הרמב"ם, כי אם בדרך ממשית. תארי האלהות, שבאו בתורה, לא באו, כמו שבאר הרמב"ם, רק על צד השלילה, כי אם גם על צד החיוב. תמימותם ופשטותם של הכתובים מעידות על זה. כשאנו מתארים את הבורא בשם "חכם", אנו מכונים לחכמה ממש ולא רק לשלילת הטפשות". הנחה זאת צודקת גם ביחס לכל תארו. וכיצד תתאים הרכבה זו עם האחרות הפשוטה?

מכל זה יש ללמוד, שכבר היה לקדמונים למוד מקודד בחכמת האלהות הטמירה, ובשעה שהיו מיחסים לאלהות איזו הגשמה או איזה תארו, היתה כונתם לא לשתיימא דכל סתימין<sup>1</sup> כפי שהוא לעצמו, נעלה מעל כל הגיון, מן שט מכל חפץ, כי אם לאלהות כפי שהיא מתלבשת בספירות, בכחות, במדות ובעלמות העליונים, הרוחניים.

(ה) ספרי הנבואה מלאים דברים על העבודה, על השירה, על הרנה, על התפלה, על הרבקות באלהים, על קרבת האלהים. ד' שומע ומאזין, מבית ומקשיב". קרוב ד' לכל קודאיו, לכל אשר יקראוהו באמת<sup>1</sup>. וסלם מצב ארצה ודאשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו – והנה ד' נצב עליו<sup>2</sup>). האלהים קרוב אל האדם והאדם קרוב לו. האלהים מתאחד עם האדם והאדם מתאחד עמו. אבל כיצד אפשר הוא לכל אותה הרבקות ולכל אותה ההתאחדות להמצא, בשעה שהאלהו נעלה היא מעל כל השגה ומעל כל תפיסת אנוש, בשעה שרוממה ונשגבה היא לאין קץ ותכלית מכל מה שבשמים ממעל ועל הארץ מתחת? איזה יחס קרוב יש בין נצח-נצחים ובין בן-אדם ימות? וכיצד אפשר הוא לכל אותו הרבוי העולמי להברא מתוך האחדות הפשוטה? וכיצד אפשר לו לעולם שפל זה, שאנו חיים בו, עולם הגשמות והגסות, צמק העכור, עולם הצער והענוי, עולם הרשעות והטומאה, להברא מזה שבעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה<sup>3</sup>.) מן הטהר המחלט. ממקור הרוחניות, האצילות והקדושה

מוצאים אנו בכתבי הקדש, שהקרבן פועל את פעולתו, התפלה פועלת את פעולתה, התשובה והמעשים הטובים פועלים את פעולתם, – כיצד ובאיזה אופן איך נעשה הדבר הנפלא הזה? כיצד פועל האדם שנוי באלהות? וכי צריך הוא איך-סוף להשתנות מלא-דוצה אל דוצה? כל פיוס ורצוי פועל שנוי בקרב המתפייס והמקדש. בתחלה חרה אפו, אחרי-כן שב ונחם. בתחלה לא ידע את כל אלה הטעמים והנמוקים, שבהם מפייסים ומרצים אותו, אחרי-כן ידעם והכירם. הא תינח בבשר-ודם, אבל באלהות – כיצדו האלהות הלא היא הידיעה המחלטת והשלמות המחלטת – כיצד אפשר לשנותה, להטותה ולחדש בה ידיעה?

(1) תהלים, קמ"ה. (2) בראשית, כ"ח, י"ב-י"ג. (3) איוב, ד', י"ח.

והרי הכתוב עצמו אומר: „אני ד' לא שנית" (1). ואם אין בו שנוי, איך הוא שב ונחשו מצד אחד: „כי לא איש אל ויכוב ובן־אדם ויתנחם" (2), ומצד שני: „נחם על הרעה" (3), וגם על הטובה הוא מתנחם לפעמים – וינחם ד' כי עשה את האדם" (4). מצד אחד: „אם צדקת מהדתת־לו או מהמִידך יקח" (5), ומצד שני: „מה ד' אלהיך שואל מעמך, כי אם ליראה" (6). ד' הוא „דורש משפט", דורש חסד, דורש צדקה מאת האדם – למה לו צדקת אנוש?

שאלה חמורה זו אפשר להתיר רק על־ידי הנחת מציאות הספירות, שבהן ועל־ידין מתחוללים כל מיני השנויים שאפשר לצייר, הן הפועלות והנפעלות, הן הן צנורות ההשפעה, בהן ועל־ידין עֲלִית העולמות, עלית התפלות, עלית המעשים הטובים, קרוב המדרגות אלה לאלה, בהן ועל־ידין קרבת האלהים.

ה„איך־סוף הוא פשוט בתכלית הפשטות, ואין אנו יכולים לדבר ולצייר בו לא דין ולא רחמים ולא רגז ולא כעס ולא שנוי ולא גבול ולא שום מדה מהמדות הנפשיות, והתורה מלאה מכל אלה הענינים ותארים, שמיחסת אותם לאלוה יתברך, גם כלם הם צורך להשגחת והנהגת הנמצאים, ואם לא יהיה באיך־סוף אלו המדות – לא ישתלם ההשגחה בתחתונים; ואם יהיו בו – יהיה בעל שנויים ולא יהיה פשוט בתכלית הפשטות. לכן הוצרכו הספירות, שהן המדות הנפשיות והתארים, ועמהם האיך־סוף, יתברך שמו, פועל הענינים הללו ולא ישיגהו מזה שנוי כלל" (7).

„מאחר שהאיך־סוף אינו בעל שמות ותארים ולא ישתנה מפעולה לפעולה, האיך נוכל להתפלל אליו ואיך ישתנה מרצון אל רצון או מהשפעה אל השפעה? לפיכך הוצרכו הספירות, כי על־ידין יפעול [האיך־סוף] כל הפעולות מבלי שישתנה כלל, כי השנויים יבואו על־ידיהם ואונם בו כלל, וגם על־ידם יקרא רחום וחנון, ארך־אפים ובכל השמות והכנויים" (8). (1) הנבואה היתה לא רק גלוי נסי, פתאומי ורגעי, כִּי־אם גם דבר שבלמוד, דבר הדורש הכנה רבה ויגיעה עצומה. הנבואה – מדרגות מדרגות לה. יש הברלים דקים בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים, בין נבואת ישעיהו לנבואת יחזקאל, וכדומה. יש מדרגות נמוכות מנבואה וגם בהן – גלוי־שכינה.

המשורר מדבר על „רוח הקדש" – „ורוח קרשך אל תקח ממני" (9). החכמים הראשונים היו משתמשים בבת־קול (10). מה פרושם של כל אלה הדברים וכיצד משיגים אותם? בימים הקדמונים היו בתי־למוד לנביאים: שמואל יסד את הגויות ברמה (11); בני נביאים היו סרים למשמעת אליהו

1) מלאכי, ג' ו'. 2) במדבר, כ"ג, י"ט. 3) יואל, ב', י"ג. 4) בראשית, ו', ו'. 5) איוב,

ל"ה, ז'. 6) דברים, י', י"ב. 7) שומר־אמונים, וכות ראשון. 8) שם. 9) חזקיהו, נ"א, י"ד. 10) סנהדרין, דף י"א. 11) שמואל־א', י"ט, י"ה–כ'.

התשבי ואלישע בן־שפט תלמידו<sup>1</sup>; ברוך בן־נריה היה תלמידו המובהק של ירמיהו הנביא, יגע ועמל כל ימיו להשיג את מדרגת הנבואה – ולא השיג<sup>2</sup>; אלישע בן־שפט היה משתמש לפעמים באמצעים מלאכותיים בשביל לעורר את כח הנבואה – קחו לי מנגן, והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ר' <sup>3</sup>), – נראה אפוא, שהיו בהשגת הנבואה שיטה וסדר, דרכי חיים מיוחדים ואמצעים מיוחדים, הנביאים בודאי לא מנעו את הטוב מן הראויים לו, והורו לבאים אחריהם את כל מיני הדרכים והאמצעים שהנבואה נקנית בהם, וכל מיני המדרגות, שמשגיגים הטירוגים לנבואה עד שבאים לה. בודאי שהיו הדברים האלה נמסרים ליתירי־סגלה מפה לאזן – והרי כאן חלק חשוב מן המסתורין העתיקים. הרי כאן גדול ב, חכמת הסוד."

ז) איך אפשר לחשב את "חכמת הסוד" למחודשת בעת האחרונה, בשעה שהתלמוד מדבר במקומות הרבה על "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה" ועל "סוד טעמי תורה" תאמר, שמכונים בזה לחכמת הטבע ולמטפיסיקה, כמו שהבין הרמב"ם, הד"ק והרלב"ג ועוד, – הרי הדבר מופרך מכל מה שמדובר ומספר בתלמוד על הענינים הנשגבים ההם. וכי למה צריך להסתיר ולהעלים כל־כך את חכמת הטבע ומה שאחר הטבע? וכי אין תלמידי־חכמים כדאים לכל מה שהיו כדאים כל תלמידי בתי־הספר בארץ יוון ולמה אמרו: "אין דורשין במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד, אלא אם־כן היה חכם ומבין מדעתו"<sup>4</sup> ולמה אמרו: "אין מוסרין ראשי פרקים (מעשה מרכבה) אלא לאב בית־דין ולמי שלבו דואג בקרבו"<sup>5</sup> ולמה לא זכו לתלמודים אלה כמה מגדולי התורה המסורה<sup>6</sup> ולמה אמרו, שיצאה אש ושרפה את התינוק שהיה מתבונן בחשמל<sup>7</sup>? ולמה אמרו, שירדו מלאכי־השרת לשמוע תורתו של רבי אליעזר בן־עזר בשעה שדרש במעשה מרכבה<sup>8</sup>? ומה ענינם של ה"ארבעה שנכנסו לפרדס"<sup>9</sup>?

ח) מסורות עתיקות מספרות לנו על שם בן י"ב אותיות ועל שם בן מ"ב אותיות, על התלמודים הנשגבים הקשורים בהם, על הקדשה המופלאה הגנוזה בהם ועל הסכנה הגדולה שיש במסירתם לאנשים, שלא התפרשו והתבדלו מכל חיים של הל והשגות של הל. אמרו: "שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרים אותו לתלמידיהם פעם אחת בשבוע, ואמרי לה – פעמים בשבוע"<sup>10</sup>; בראשונה שם בן י"ב אותיות היו מוסרים אותו לכל אדם, משרבו הפריצים היו מוסרים אותו לצנועים שבקה"ה<sup>11</sup>; שם בן מ"ב אותיות אין מוסרין אותו, אלא למי שצנוע וענו ועומד בחצי ימיו ואינו כועס ואינו משתכר ואינו מעמיד על מדותיו"<sup>12</sup>. ומה ענינם של כל אלה השמות, אם לא נאמין במציאותם של

1) מלכיס'ב, ב', ועוד. 2) ירמיה, מ"ה. 3) מלכיס'ב, ג', ט"ו. 4) הגיגה, ס' אין דורשין. 5) שם. 6) שם. 7) שם. 8) שם. 9) שם. 10) קדושין, ע"א. 11) שם. 12) שם. [www.daat.ac.il](http://www.daat.ac.il)

מסותרין מיוחדים, שנמסרו מפה לאון ליחידי־סגלה, ובקדמותם של אלה המסותרין?

שמן תאמר: אלה השמות היו סימנים מיוחדים של ידיעות עמקות שונות בחכמת הטבע ומה שאחר הטבע; גם הרמב"ם נוטה לפרש כן, מאשר ימאן להאמין בפעולתם של שמות. נשיבך: למה היו מצניעים כל־כך ידיעות אלה? ולמה יש צורך בכגון אלה לקדשה מיוחדת? וכי לא היו היננים מוסרים ידיעות כאלה לכל בן־השגה? ואם הרמב"ם ממאן להאמין בפעולת השמות, הנה אין כל ספק בדבר, שהקדמונים האמינו בפעולת השמות אמונה אמן. הרי אמרו: ישעיהו, אמר שם ואיבלע בארזא<sup>1</sup> (1) ועוד, ועוד. ומה ענינם של שמות אלה בלא מסותרין עמקים מיוחדים, מסותרין שענינם גבוה ונשגב מאד מכל מדע אנושי ומכל מטפיסיקה בנויה על־פי דרכי ההקש השכלי האנושי?

(ט) מוצאים אנו בתלמוד ובמדרשים מאמרים שונים המדברים באותו הסגנון, שבו מדברים בעלי הסוד, ואי־אפשר להבינם על בורין, אם רק לא נאבה להונות את עצמנו, בלי למודי, חכמת הקבלה<sup>2</sup>. לדוגמא: היה הקדוש ברוך הוא מביט בתורה ובורא את העולם<sup>3</sup>; בנפשותם של צדיקים גמלך<sup>4</sup>; ויתעצב אל לבו – משל למלך, שבנה לו פלטין על־ידי אדריכל, דאה אותה ולא ערבה לו. על מי יש־לו להתכעס, לא על אדריכלו<sup>4</sup>; יודע היה בצלאל לצרף אותיות שבהם נבראו שמים וארץ<sup>5</sup>; קודם שנברא העולם היה הוא ושמו בלבד<sup>6</sup> ועוד, ועוד.

(י) ספרי בעלי־הסוד הראשונים מיוחסים לרבי עקיבא (ספר יצירה ואותיות דרבי עקיבא), לרבי נחוניא בן־הקנה (מדרשו של רבי נחוניא בן־הקנה), לרבי שמעון בן־יוחאי (ספר הזוהר), ורבים נא־לה. כל־זמן שלא באו מופתים, שאין להשיב עליהם, המוכיחים בעל־ל, כי אלה הספרים נתחברו בזמן מאוחר, הרי בחוקתם הראשונה הם עומדים, והם עד וראיה על קדמות הקבלה ועתיקותה.

לעמת טענות אלה של המחזיקים במעוז הקבלה ועתיקותה באות הטענות של מתנגדיהם. את המתנגדים לקבלה אני מחלק לשתי כתות: (א) מתנגדים תורנים, (ב) חוקרים הפשים. התורנים מאמינים בקדשת התורה הכתובה והמסורה כהמקבילים. בדברים יותר ברורים: גם המקבילים גם מתנגדיהם התורנים מאמינים בתורה מן השמים, שכל דברי התורה מ־בראשית עד לעיני כל ישראל<sup>7</sup> דברי אלהים חיים הם ושכל דברי החכמים, מקבלי התורה שבעל־פה ומפרשי התורה, – אמת בלי כל תנאי,

(1) יבמות, מ"ט, ע"ב. (2) בראשית־רבה, ס"א. (3) שם, פרשה ח"י. (4) שם, פרשה

כ"ו. (5) ברכות, נ"ה. (6) פרקי דרבי אליעזר.



ספק ופקסוק. מתנגדי הקבלה מן החוקרים החפשים בהם: מאמינים על-פי דרכם (כשד"ל), מאמינים למחצה או, באופן אחר, מאמינים לא בדוגמות, כיום באלהות בדרך-כלל, שאלהות שוכנת ומתגלה בעם ישראל (גרץ והדומים לו), שפניוויסטים (כהד"ר ש. רובין והדומים לו), בעלי-שליה גמורים (בעלי "החלוק" ודומיהם).

חושב אני לכת המתנגדים גם את אלה החוקרים הנוטים להקדים זמן התחלטה של הקבלה ובכל-זאת אינם רואים בקבלה את הגרעין התוכי והפנימי של היהדות. לסוג החוקרים האלה אני חושב: את אדולף פֶרְנַק, את ילינק ועוד.

נברר-א אפוא את כל טענותיהם של מתנגדי הקבלה בתור נשמת היהדות, בין שהם תורנים ובין שהם חוקרים חפשים. אלה הן הטענות:

(א) בודאי – טוענים התורנים – שיש טעמים אלהיים למצוות, טעמים הנעלים לאיך-על כל השגת אנוש; אבל מי יאמר לנו, שהם הם אלה הטעמים, שמסרו לנו המקבילים? אדרבה! בשביל שאלה הטעמים האלהיים נעלים הם לאיך-על כל השגת אנוש, לא היה כל איש בעולם – מלבד אדון הנביאים – שהשיגם על בורקם. אם-כן אפוא איי-אפשר להניח, כמו שמניחים המקבילים, שטעמי המצוות נמסרו מפה לפה מימות משה עד הדורות האחרונים. הקדוש-ברוך-הוא מסר לנו את המצוות על-מנת שנלמוד אותן, נחקור בפרטיהן ובפרטי פרטיהן ונקימן בכל דקדוקיהן; אבל טעמיהן? – מי עמד בסוד ד', ד' הבין דרכה והוא ידע את מקומה. אמנם מתר לו לאדם לחפש ולבקש טעם למצוות עד-כמה שיד שכלו מגעת. מוצאים אנחנו, שגם חכמי התלמוד עצמם, אף-על-פי שאמרו שהמצוות הן גזרת מלך על עבדיו, לא נמנעו מלחפש ולמצא טעמים לדברים עד-כמה שאפשר. כגון: ר' שמעון דריש טעמא דקרא – אם היתה אלמנה עשירה, ממשכנין אותה<sup>1</sup> ועוד. שאלו את ר' יוחנן-בן זכאי: מפני-מה החמירה תורה בגנב יותר מבגולף? אמר להם: זה הושה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא הושה כבוד עבד לכבוד קונו<sup>2</sup>. רבי היה דורש מקרא זה כמין חמר: מה נשתנה און מכל האברים שבגוף? אמר הקדוש-ברוך-הוא: און ששמעה קולי על הר סיני, כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו – ירצע<sup>3</sup>. ר' שמעון בר-רבי היה דורש מקרא זה כמין חמר: מה נשתנה דלת ומוזזה מכל כלים שבבית? אמר הקדוש-ברוך-הוא, דלת ומוזזה שהיו עדים וכו'<sup>4</sup>. ר' יהודה אומר משום ר' עקיבא: מפני-מה אמרה תורה הביאו עמר בפסח? מפני שהפסח זמן תבואה הוא, אמר הקדוש-ברוך-הוא: הקריבו לקני עמר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות וכו'<sup>5</sup>.

אבל כלום אלה הטעמים דברי-סתר יש בהם? וכלום מגלים הם את

1) בימ, קט"ו. 2) ביק, ע"ט, ע"ב. 3) קדושין, דף כ"ב. 4) שם. 5) ראש הענה, דף ס"ו.

הַכּוֹנֵה הַאֱלֹהִית הַטְּמִידָה וְהַכְּמוּסָה אֲשֶׁר אֵין חֶקֶר לָהּ זֶה הַכּוֹנֵה – רַק לְאֱלֹהִים הַיָּא.

(ב) מֵה שֶׁהוּא אִמַּת בְּנוּעַ לְטַעְמֵי הַתּוֹרָה אִמַּת הוּא גַם בְּנוּעַ לְסַפּוּרֵי הַתּוֹרָה וְלִכֹּל מַלְוֵתֶיהָ וְאוֹתוֹתֶיהָ שֶׁל הַתּוֹרָה. בּוּדָאֵי, שֶׁלֹּא בֹא בַתּוֹרָה הַאֱלֹהִית כֹּל דְּבַר רִיק. בּוּדָאֵי, שֶׁמִּלְכַד הַמוֹסְרִים הַגְּלוּיִם שֶׁבְּסַפּוּרֵי הַתּוֹרָה צְפוּנִים בָּהֶם סוּדֵי־סוּדוֹת, אֲבָל מֵאֵין בָּאוּ פְּלִאֲיָעוּלִים אֱלֹהִים לְמַקְבְּלִים וְלְדוּמִיִּים לְהַסֵּךְ דְּבָרִים אֱלֹהִים אוֹלֵי יְדוּעִים לְאֱלֹהִים, דִּי מְדַרְהוֹן עִם בְּשֵׁרָא לֹא אִיתּוּהִי, אֲבָל לֹא לְבַעֲלֵי חֹמֶר כְּמוֹנָה, אִף אִם יֵאמְרוּ לְהַתְקַדֵּשׁ וּלְהַתְבַּדֵּל. רַק דְּמֵי־נֹוֹת יִשְׁיֵגוּ אֱלֹהִים הָאֲנָשִׁים, אֲבָל לֹא דְבַר אֱלֹהִים אִמַּת.

מִי הוּא אֲשֶׁר בְּשֵׁם יִשְׂרָאֵל יִכְנֶה – אִמֵּר דְּבֵי יְהוּדַי־אֲרִיָּה מוֹדִינָה בְּסַפּוּר „אֲרִי נֹוֹהִים” (1) – שִׁינְגַּד וְיֵאמֶר, דְּאוֹרִיִּיתָא לֹא אַתָּה לְאַחֲזָא אֱלֹהִים סְפוּרִים בְּעֵלְמָא, וְאִפִּילוּ, אַחַת לוֹטֵן תִּמְנַע, וְאֱלֹהִים הַמְּלָכִים אֲשֶׁר מִלְכוּ בְּאַרְץ אֲדוּם, וְכֹל שֶׁם אָדָם וּמְקוֹם וּסְפוּר הַנְּרָאָה לָנוּ קֵץ וּמֵיִתָּר, הֵן הֵם גּוֹפֵי תוֹרָה; „אֵךְ עֵיקְרוֹ שֶׁל דְּבַר, כִּי עַל הַפְּרֻדָּס אֲפֻשֶׁר לָנוּ לְרוֹכּוּב: פִּשְׁט, רִמּוֹ, דְּרוּשׁ, אֲבָל הַרְבִּיעִי – מִי עֵמֵד בְּסוּד ה' וְחַכְמָתוֹ וְדַעְתּוֹ”.

(ג) אִמַּת הַיָּא, שֶׁצְדִיק לְהַרְחִיק אֶת הַגִּשְׁמִיּוֹת מֵאֵת הָאֱלֹהִים בַּתְּכִלִּית הַרְחוּק. אִמַּת הַיָּא, שֶׁהַתּוֹרָה מְלֵאָה תֵּאֲרִים, פְּנוּיִים וּסְפוּרִים הַנְּרָאִים כְּאֵלוֹ מְגִשְׁמִים חֲלִילָה אֶת הָאֱלֹהִים. אִמַּת הַיָּא אֲפּוֹא, שֶׁצְדִיק לְהוֹצִיא תֵּאֲרִים וְכַנּוּיִים וּסְפוּרִים אֱלֹהִים מִפְּשֵׁט הַחִיצוֹנִי, הַשְּׁטַחִי, הַקְּלָפְתִּי, אֲבָל הֵן הֵן פְּעוּלֹתָיו שֶׁל יְהֵרְמִבְּס, שֶׁגִּלָּה אֶת הַמוֹשֵׁג הַרוּחָנִי שֶׁבְּכָל תֵּאֲרָ גִשְׁמִי וְכַנּוּי גִשְׁמִי וְאֵת הַרְעִיּוֹן הַגְּרַעֲיָנִי הַרוּחָנִי שֶׁבְּכָל סְפוּר הַנְּרָאָה כַּהַגִּשְׁמָה. וְכַבֵּר אִמְרוּ הַקְּדוּמֹנִים: „דְּבַרָּה תוֹרָה כְּלִשׁוֹן בְּנֵי־אָדָם” וּשְׁדַבְּרִים רַבִּים נֵאמְרוּ בַתּוֹרָה „לְשֹׁבֵר אֶת הָאֶזְנוֹן, כְּדִי שֶׁתֵּהָא יְכוּלָּה לְשִׁמּוּעַ”. בְּנוּעַ לְתֵאֲרֵי הָאֱלֹהִים צְדִיק לְעַרְשֵׁט – כַּהֵרְמִבְּס – עַל צַד הַשְּׁלִילָה. אֵין לָנוּ בְּרָה אַחֲרָה. הַדְּרָךְ שֶׁהַמְּקַבְּלִים הוֹלְכִים בָּהּ אֵינְנָה מְרַחֲקָה אוֹתָנוּ מִן הַהַגִּשְׁמָה, כִּי אִם, אֲדַרְבָּה, מְגִדִּילָה אֶת הַהַגִּשְׁמָה עַל אַחַת מֵאֵה. כֹּל סְפוּרֵי הַמְּקַבְּלִים מְלֵאִים דְּבָרִים מְגִשְׁמִים, הַמְּבַהֲלִים אֶת אֵזֶן הַשׁוֹמֵעַ. בְּאִפְּן זֶה הַמְּקַבְּלִים בּוֹרְחִים מַחֲשֵׁשׁ קֵץ אֵל עוֹן חֲמוֹר שֶׁבְּחַמּוּדִים. הֵרִי הַקְּבֵלָה מְלֵאָה דְּבָרִים עַל הַפְּרֻצוּפִים: פְּרֻצוֹף אֲרִיךְ, פְּרֻצוֹף אֲבָא, פְּרֻצוֹף אֵימָא, פְּרֻצוֹף זַעִיר, פְּרֻצוֹף גּוֹקְבִיָּה, פְּרֻצוֹף רַחֵל, פְּרֻצוֹף לֵאָה; עַל הָאֲבָרִים: עֵינַיִם, אֲזוּנִים, חֶסֶם, סָה, דִּיקְנָא, שְׁבוּלָת הוֹקֵן, חוּת, רַגְלִים, וְעוּד; עַל הַזּוּוּגִים: זּוּוּג פְּנִים בְּפְנִים, זּוּוּג פְּנִים בְּאֲחוֹר, וְאֲחוֹר בְּאֲחוֹר, חֲבוּקִים, נִשְׁקִין. אִמַּת, שְׁטוּבֵי הַמְּקַבְּלִים מוֹהֲרִים בִּיחַד עִסְזָה, שֶׁצְדִיק לְהִבְיֵן אֶת כֹּל אֱלֹהִים הַדְּבָרִים בְּאִפְּן רוּחָנִי. הַזּוּוּר מְאִים עַל זֶה בִּיחּוּד (2) וְקוּדָא עַל כֹּל מְצִיר צִיּוּד גִּשְׁמִי בְּאֵלְהוּת אֶת הַכְּתוּב: „אֲרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה עִסֵל וּמִסְכָּה”. אֲבָל מֵה יוֹעִיל לְמַקְבְּלִים כֹּל אֱלֹהִים הַאֲתֵרוֹת, אִם בְּמְקוֹם מוֹשִׁגִים דְּקִים הֵם נוֹתֵנִים

(1) רַגְלֵי הַכְּנֵה, כֶּקֶף הֵי, (2) בְּרִישׁ הַאֲדָרָא רַבָּת.

הַכּוֹנֵה 4

ציורים בולטים, ולפעמים גם גסים, וכיצד אפשר לו לכה הדמיון, שלא יעשה את שלו כיצד אפשר לו, שלא יציר ולא יגשם?  
(ד) אחד מעיקרי דתנו הוא, ש'הבורא יתברך לו לבדו ראוי להתפלל ואין לזולתו ראוי להתפלל', והנה המקבלים מצויים לכן פעם לספירה זו, פעם לספירה אחרת, באופן שבמקום האחד המיוחד באים האמצעים – השמות, הספירות, המלאכים. מאמינים אנחנו, שהאלהות עצמה, בכל עז יחודה, קרובה לנשמת האדם, צופה, רואה ויודעה את מאלבה, והנה באים המקבלים ואומרים, שתפלה פשוטה זו מעמק הלב אין עוד בכחה לפעול שום פעולה בטרם תִּלָּוּהָ אליה כונה מיוחדת לספירה פלונית אלמונית, שעל־ידה ירד השפע. לא יתכן – טוען על־זה ר' אליהו דלמידגו (1) – שבם (באמצעות הספירות) גוריד השפע כמשפט בעלי הצורות הטלמסים, כי כאשר נצין בדברי התורה נמצאם חולקים על־זה מאד, והם מדרכי עבודה זרה".

הגויים עובדי עבודה זרה – טוען ר' יהודה־אריה מורינה (2) – יש להם כחות רבים מְגִנִּים בשם אלהים: זה מְגִנֵּה על העֶשֶׂר, זה על הגבורה, אחד על החכמה, ואחד על הגדולה, אחד על האש ואחד על המים, ולכל אחד מהם בממשלתם יתפללו, ורחוק יהיה זה מישדאל, לא כאלה חלק יעקב, כיאם ד' אלהינו ד' אחד בכל קראנו אליו, כל קריאותינו אף שיהיו מְגִנִּים שונים, תהיינה אליו".

קרוב ד' לכל קוראיו, מי כד' אלהינו בכל קראנו אליו לאלפי רבבות בקשות שונות, מבין ומאזין, מביט ומקשיב לכל תחנתם כלם, ולכל אחד עושה כטוב בעיניו, וכן דוד המלך עליו השלום בכל ספר תפלותיו תהלותיו צוח בכל פסוק: מלפי ואליהי כי אליך אתפלל, אליך ד' אקרא, בשם אלהינו נזכיר, המלך יענונו ביום קראנו, ולא מצאתי שאמר: ואתפלל אל חכמתך, אקרא אל בינתך, או אל גדולתך ותפארתך".  
ואם המקבלים טוענים:

האומר, שאין לו עסק בקבלה, ואינו רוצה לכן בתפלתו אלא לבעל האורות, כאשר חשבו דבים, בודאי שיקרא טועה, שאם יבוא אדם לדבר באחד הפשוט בערך בחינתו אל מציאותו, בוולת מציאותו ובחינתו בערך הספירות, נמצא מסלק פעולותיו מכל וכל, כי האיך־סוף בערך בחינת עצמותו הוא פשוט, ואינו בעל שניים שיסתנה מן הדין אל הרחמים, ושיתפעל ברצון, וישתנה מרצון על־ידי התפלה, אם לא בערך בחינתו אל הספירות, שהן הן השגחותיו, ועל־ידן יהיה שנוי הדין והרחמים (3) –  
הנה יש להשיב על זה במשל קל:

הרי זה דומה, למי שהוא בספינה ביאור, משליך חבל לעמוד או

(1) בספרו 'בחינת הדת', ווינץ 1833, צד 69. (2) ארי נוהם, פרק ט'. (3) המ'ק בפרס

עץ אשר בארץ ומושך בחזק את הספינה ומקרבה לארץ. הרואה יאמר, שהוא מושך שפת היאור אל הספינה ובו מתקרב לארץ; ואין הדבר כן, הספינה מתקרבת במשיכה זו לארץ, והארץ לעולם עומדת. כן התפלה היא החבל הנאחז למעלה ברצונו יתברך, והוא איננו משתנה מרצון אל רצון, אלא המתפלל, שהיה רחוק קודם, הוא המתקרב בתפלתו לאלהיו<sup>1</sup>.

אין צורך אגוא באמצעים ומתוכים, בין שתהייה ספירות, בין שיהיו מלאכים, בכדי להבין ולהשיג על-ידיה דרך הפעולה ואפן השגוי מדין לרחמים; לפי שבאמת אין התפלה פועלת שום שגוי באלהות, אלא בלב המתפלל עצמו, שנעשה קרוב על-ידיה לאלהים.

וכבר טען כנגד דרכי התפלה של המקבלים אחד מגדולי הפוסקים – הריב"ש – ואמר:

„מורי הרב ר' פרץ כהן ז"ל לא היה מדבר כלל ולא היה מחשב באותן הספירות, וגם שמעתי מפיו, שהרב ר"ש מקינון ז"ל, שהיה רב גדול מכל בני דורו, ונמ אני זכור ממנו, ואם לא ראיתיו בעיני, והוא היה אומר, שמתפלל לדעת התינוק, לומר להוציא מלב המקבלים, שהם מתפללים פעם לספירה זו ופעם לספירה אחרת<sup>2</sup>.”

(ה) אמת היא, שהיו לקדמוני הקדמונים למודים אלהיים נערצים ונשגבים על הנבואה, אפניקה, מדרגותיה והדרכים שבהם היא נקנית; היו לקדמונים למודינפש נשגבים על הדרכים, שבהם הנפש קשורה ודבוקה בבואה; היו להם למודים ברזי התורה וסתריה והם חכמות נשגבות לאין קץ; היו מוסרים מעשי ידיעות אלהיות בסודות הבריאה (מעשה בריאה) ובסודות העולמות (מעשה מרכבה) לבני-עליה שהמה מועטים, אבל כל אלה הדברים כבר נשכחו ונעלמו מאתנו ברבות הימים, ואין למקבלים שום ראייה ברורה על-זה, שאלה הידיעות הבאות בספריהם הן הן אותן החכמות הגדולות, שהיו הנביאים והחכמים קדמונייהקדמונים מסתירים ומעלימים כל-כך.

כבר כתב הרמב"ם<sup>3</sup>, כי „החכמות הרבות אשר היו באומתנו באמתת אלה הענינים (האלהיים) אבדו בארך הזמן ובשלוט האומות הנכריות עלינו, ובהיות ענינים ההם בלתי-מתרים לבני-אדם כלם.”

(ו) ראייה לדבר, שהמסורה המסתורית כבר נפקה ושכלל-אפן חסרות בשלשלת המסורה היא טבעות רבות, באפן שאי-אפשר להניח, שחכמת הקבלה<sup>4</sup> שלפנינו היא אותה המסורה המסתורית עצמה, – שרבים מגדולי התורה שבעל-פה לא ידעו דבר מן „החכמה” הזאת, ואלה ששמעו את שמעה חלקו עליה בגלוי.

אנחנו נמצא כל הגאונים או רבם לא הלכו בדרך ההיא (של

(1) ארי נוהם, סרק ס', (2) חשונות הריב"ש, קנינו. (3) טרה גבוכים, חלק א',

פרק ס"א.

„חכמת הקבלה“), ואמנם דבריהם בלתי מסכימים אתם, הנה תמצא הגאונים כלם או רבם לא ידעו דבר מזה, אבל רצו להמשך אחר הסברא, ונמצא נסִיכֵן ר' יצחק בן־גיאאות פנה לדרך ההתפלספות, ור' סעדיה נאון רצה דרך ההתפלספות כפי דרכו, ולא נמצא בדברי התלמוד מאמר יורה בהכרח או קרוב להכרח על הדעות ההמה אשר למקבלים, ונמצא הרמב"ם ז"ל אשר היה בקי מאד בכל דברי התלמוד, לא נמצא כמוהו, לא ידע מאלה דבר, ורבים מאד זולתו<sup>(1)</sup>.

אמונת הגלגול היא אבן־שנה ב„חכמת הקבלה“, והנה מוצאים אנו את רבי סעדיה נאון חולק עליה ואומר: „מצאתי אנשים מפי שנקראים יהודים אומרים בהשגות וקוראים אותה העתקה, וענינו אצלם, שרוח ראובן תשוב אל שמעון ואחר־כך בלוי ואחר־כך ביהודה, ויש מהם רבים שאומרים יש פעמים, שתהיה רוח אדם בבהמה ורוח הבהמה באדם, ודברים רבים מזה השעון והערבוב“<sup>(2)</sup>.

האמונה בסגולתם ופעולתם של שמות הוא אחד מעיקרי העיקרים בתורת הסוד שקוראים לה „קבלה“, והנה הרמב"ם חולק עליה ואומר: „ואל יעלה בלבבך שנעון כותבי הקמיעות“<sup>(3)</sup>.

ז) אלו היתה זו הידיעה, שקוראים לה „קבלה“, חכמה מקבלה באמת, כלומר, נתונה למשה בסיני ומסודה מראשוני הראשונים לדורות הבאים, היו יסודותיה ברורים ונכונים, חוקים ומוצקים בלי כל ערבוב, פלוגתא ומחלוקת. אמנם אפשר ללמד זכות על המחלוקת הבאות בספרי המקבלים בנוגע לפרטי הידיעה הזאת, לפי שברבות הימים נשכחים פרטים רבים ושונים, אבל המחלוקת בכללים מאין היא באה?

יתר על כן: מוצאים אנחנו בספרי המקבלים מחלוקת גדולה ועצומה אף בנוגע לעיקר העיקרים של הקבלה – הספירות.

„הדבר המקבל אין ראוי שתמצא בו המחלוקת, ואנחנו נמצא מחלוקת רבה בין אלו המקבלים עצמם בשרשי התורה היותר גדולים, וזה, כי יש מהם שאמר, כי עשר ספירות הן אלהות עצמו, ושאין עילה יותר גדולה כלל, וזאת היא כפירה ברת וכו'; ויש מהם שאמר: הנה יש עילה עליונה על אלה ויקראוהו אין־סוף“<sup>(4)</sup>.

והנה גדול המקבלים הר' משה קורדיווירו מעיד:

„רבים מהמתקבלים מבני עמנו נביכו במבוכה רבה ונפלו בשוחת הטעות, וחשבו כי כתר עליון הוא אין־סוף והוא במגין עשר, ויש מהם אמרו, כי מאחר שיש לנו עשר מדרגות, מה צורך אל אצילות יותר וכו'. ושרי להו מרייהו, כי זה ענין קצוץ ופרוד“<sup>(5)</sup>.

(1) ר' אליהו דילמריגו ב„בחינת הדת“, צד 39. (2) האמונות והדעות, מאמר ראשון, סיג, 3) מורה נבוכים, חלק א', פרק ס"א וס"ב. (4) „בחינת הדת“, צד 45. (5) מרדכי בפרק „אם אין סוף הוא הכתר“.

בנוגע למהות הספירות מביא הרמ"ק שלש דעות (1): א) דעת הר"מ ריקאנטו, שהספירות הן כלים ולא עצם אלהות, ב) דעת ד' דוד, שהספירות הן עצם אלהות, ג) דעתו הוא, העושה פשרה ביניהם. בסדר האצילות הוא מביא גם כן שלש דעות: א) דעת ד' שדירא גאון, ב) דעת הר"י קארו, ג) דעת הזוהר. ובשעה שהמקבלים חולקים אחד על משנהו בעיקרי העיקרים – כל אחד ואחד אומר על חברו: „חס ושלום“, „חלילה לאל“, „רחמנא ליצילן מהאי דעתא“, „מקצץ בנטיעות“, „ונרגן מפריד אלוף“... – כיצד אפשר לדבר על קרמות ה„קבלה“, בשעה שנפלה מחלקת גדולה ועצומה כזו בין המקבלים בנוגע ליסודי היסודות שלה – האינסוף, הספירות והאצילות?

ח) אמנות האחדות היא כל עיקרה ותכנה של היהדות. כל עיקרו של ישראל בעולם, כל הנסיונות שבהם הוא מנסה, כל הצרות שהוא סובל, כל הרדיפות וכל המכאובים, כל ההזנה המר וכל העתיד המזהיר, כל היאושים וכל התקות, הכל קשור ב„שמע ישראל ד' אלהינו ד' אחד“. והנה באים המקבלים ומדברים רמות ונשגבות על האחדות הפשוטה, ובאותה שעה עצמה הם מדברים על עשר ספירות. אמנם הם מזהירים ומשננים, שהעשר הם אחד והאחד הוא עשר<sup>(2)</sup>, אבל מה יעשה מי שאיננו יכול לקבוע ולקיים בנפשו כל זה הפלפול המטפיסי הדק מן הדק? וסוף־סוף: במה תברר הקבלה הברל עצמי מאותם האומרים, שהאחד הוא שלשה והשלשה הם אחד?

ובאמת מוצאים אנו בזהר מבטאים המדברים, על השלשה באותו הסגנון שהנוצרים מדברים עליהם: „תלתא אלין אחד, תלתא גוונין ואלין חד“<sup>(3)</sup> או: „ובגין דעתיקא קדישא אתרשם בתלת, אוף הכי כל שאר בוצינין דנהרין מיניה כלין בתלת“<sup>(4)</sup>. האם אלה הם מסורות של היהדות הקדומה?

„כבר שמענו – כותב הריב"ש<sup>(5)</sup> – אחד מן המחפספים מספר בגנות המקבלים, והיה אומר: הנוצרים מאמינים השלוש והמקבלים מאמינים העשיריות“...

וטענה זו עצמה השמיע מי שהיה בעצמו עמוד התיכון של אמנת הרזים, ר' אברהם אבולפיא<sup>(6)</sup>. הם (מאמיני הספירות) – הוא טוען – חפצו ל'חד השם ועשוהו כדעת אחרים. כן מקצת המקבלים מאמינים ואומרים, כי האלהות עשר ספירות והעשרה הוא אחד, והם רבוהו תכלית הרבוי<sup>(7)</sup>. אם הם עצמות – טוען הר"י אריה מודינה<sup>(7)</sup> – יצטרך לשום בו ית'

(1) שער עצמות וכלים. (2) שמע טל, פרק עשר ולא תשע. (3) זוהר, פ' בא. (4) שם, באיירא וזסא. (5) תשובות הריב"ש, ת' קנ"ז. (6) במכתבו שנדפס בגנזי חכמת הקבלה ל'לינק. (7) ארי גוהם,

פרוד, רבוי ושנוי ח"ו, ואם הם כלים – הנותן להם אלוהות (כלומר, המכון בתפלתו ועבודתו להם) מכיר הנברא לבורא, ואם הם כפשרת הקורדיווירי כגוף שנתפשטה בו נשמה – אומר אני: יותן התלבשות בגשמות."

כלומר: אם עצמות אלהות יכולה להתלבש בספירות כנשמה בגוף, הרי האלהות יכולה להתלבש גם בגשמות וכאמנות הנוצרים – בגוף אנוש...

ט) המאמדים הבאים בתלמוד ובמדרשים, הנראים כנוטים לתלמודי הקבלה, יש לפרשם פשוט יפה ומקור לפי פשטם של דברים, בשים אל לב דרכי המליצה של הקדמונים בכלל ושל חכמינו בפרט. הנה, למשל, המאמר: "מנין שהקדוש-ברוך-הוא מניח תפלין". למה לנו לפרשו על-פי תלמודי הקבלה, בעת שהוא באמת, מכון לאהבת ד' לישראל, שהוא הורוע הנטויה, ועל ידו הקדושה תמיד להיטיב להם: "עיני ד' אלהיך בה", כל מעיני בך", אם אשכחן ירושלים תשכח ימינו", נשבע ד' בימינו ובזרוע קדשו", שבאהבת ישראל מסתיע קרא" (1). בדרך זו אפשר לפרש גם יתר המאמדים בלי שנטצרך בהם לתלמודי הקבלה כלל וכלל.

י) הקבלה, לפי שהיא מובנת לרב מחזיקיה, איננה עלולה להחיות את הרוח, להפירותו ולפתחו, כי אם להוליכו שולל. במקום הפונה הלבבית החיה והפנימית באה הפונה החיצונה והמכאנית. טענה זו אנו שומעים מאת אחד מיראי האלהים בדורות האחרונים (2). ידא הוא לחלוק על עיקר הקבלה, אבל תולה הוא את טענתו בחסרון דעתו. קשה היה לו בכל-זאת להתאפק מהביע צערו על זה בדברים אלה: "הנה בא לסדר היום מערכה כזאת, אשר איש כמוני, שלא בא עד חקד תכונתה, לא ירהיב עזו בנפשו לשפוט על-אודותיה. את אשר אאמין להבין בה היא כלי מחזיק ברכה בעד רוח התנ"ך והש"ס, אבל לראבון לבנו גם אותה לא היטיבו להבין. הרבר אשר הנהו באמת תנועה עולמית והתפתחות, נהיה למכונה נצבה וקיימת בלי גוע, ואת שהנהו חזון ומושג פנימי, השיגו והבינו כמו עולמות חיצוניים בדמיון וחלום. המערכה הזאת הופיעה בעולם, והרוח פנה לו, אם אל הפולאים והחדורים החיצוניים של התלמוד או נטה אחרי הלב הרגש במערכה השניה, – היהדות הנוסדה על חלק המעשה, אשר לו השיגו אותה בעצם טהרתה, כי יזו אולי יכול הדוח לחדור בה עוד הפעם; – אך יען לא הבינו אותה כהוגן, נהיתה רק מכונה לחיוני הדמיון, פעולה או מחסה בעד עולמות ושברי עולמות בחכמת אצילות האלהות".

יא) המקבלים קוראים למדעם, חכמת הקבלה ואינם מרגישים את הסתירה העצומה, שיש בשתי מלים אלה (3). אם, חכמה היא זו-אינה, קבלה, ואם, קבלה – אינה, חכמה". גדר החכמה הוא, שיסודותיה הם אמיתות

(1) ארי נהם, 2) ר' שמשון רסאל הירש בי"ס ככזביו על-דבר היהדות, מכתב י"ח.

(3) ארי נהם, פ"ה ועוד.

מושכלות בשכל כמו אמתיות המתימטיקה או לקוחות מן הנסיון כיסודות חכמת-הטבע. המדע מוציא דבר מתוך דבר ובונה בנינים גדולים ונפלאים על יסודות השכל או על יסודות הנסיון. אבל מה הם היסודות הללו, שהקבלה בונה עליהם את בנינה? אם אפשר להשיגם ולתפוסם, כמו כל שיטה פילוסופית, בשכל אנושי פשוט, מה מקום כאן לקבלה? והאם אין מבוא לדברים אלה בשכל אנושי, אלא שצריך לקבל את היסודות כמו שהם בתור קבלה-מה מקום כאן לחכמה?

מצד אחד המקבלים מזהירים וחוזרים ומזהירים, שבל יחשב האדם להשיג את יסודות הקבלה מדעתו. (הרמב"ן 1) מזהיר על זה באזהרה אימה ואומר: „אני הנני מביא בברית נאמנה והיא הנותנת עצה הגונה לכל המסתכל בספר הזה לבל יסבור סברה ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה, כי אני מודיעו נאמנה, שלא יושגו דבר ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה, זולתי מפי מקבל חכם לאזן מקבל מבין, והסברא בהן אולת, מחשבה מועלת, דבת הנזקין, מונעת התועלת. אל יאמין בשוא נתעה, כי לא תבואהו בסברותיו רק רעה, כי ידברו על ד' סרה לא יוכלו כפרה, שנאמר: „אדם תועה מדרך השכל בקהל דפאים ינוח“, על יתרו אל ד' לראות, כי ד' אש אוכלה הוא, אל קנאות“. ומצד אחר אין המקבלים נמנעים כלל וכלל מלהסביר דבריהם בהשכלה אנושית פילוסופית, ואחד מגדולי הגדולים יסד בפרוש את קבלתו על יסודות האפלטונים החדשים, ובכלל מרבים המקבלים לפלפל ולחלק חלקים ולהמציא המצאות במדעם, כיצד אפשר לקיים שני מקראות הללו, „הסברא בה אולת“ ועמ"ה סברות וסברות - השערות והשערות אין-קץ?

(יב) יסוד מוסד הוא בספרי הקבלה, שהאדם במעשיו הטובים מתקן לא רק את עצמו, כי גם את כל העולמות העליונים והתחתונים ובמעשיו הרעים הוא פוגם בכל העולמות. האין זה גאוה יתרה מצד בן-אדם רמה ותולעה לחשב, שהוא במעשיו מתקן ומקלקל את העולמות? וכי לא די לו לאדם, שפיקע את עצמו? וכי לא די לו להציל את נפשו הוא? וכי לא די לתקן ולזכך את נפשו, כי עוד יאמר לתקן עולמות עליונים רחניים נשגבים? כלום במאמרו הם תלויים? כלום הוא, האדם, מנהיגם? כלום הוא השליט היחידי בהם?

דעת התורה היא באמת, כי העליונים פועלים בנו ולא מתפעלים מאתנו, והמה (העליונים) ינהיגו העולם השפל בכח האל ולא יתנהגו מהשפלים" (2).

ואם יאמרו לך, שאין לעליונים תקון כי אם במעשינו ומפעלינו - הנה, אנחנו בני האדם לא גוכל לתקן את עצמנו ואיך נוכל לתקן את העליונים? ומה [הוא] התקון אשר נפעל בסו" (3).

(1) בהקדמתו לפרושו על התורה. (2) ר' אליהו דילמינו ב, בחינת דת', צד 68, ספ. (3) ספ.



(יג) אלה הספרים, שהמקבילים נשענים בהם וכוונתם עליהם, אין מוצאים מן הקדמונים כלל וכלל. לשונם וסגנונם מעידים עליהם, שבדורות האחרונים נתחברו. כל אלה הבריתות של המקבילים (כגון: מסכת אצילות, וכדומה) רבות גם הספרים שקדמו להם (כגון: אותיות דר' עקיבא, היכלות, ספר יצירה) לא נזכרו בתלמודים ובמדרשים כלל וכלל. בנוגע למקור העיקרי של הקבלה – ספר הזוהר – הרי קדמתו מופרכת היא מהרבה טעמים: א) „לו חברו רבי שמעון [בן יוחאי], היו מוכירין. ממנו איוז ברייתא או איוז אגדה בתלמוד“<sup>1</sup>. ב) „שמות האנשים אשר הוזכרו בספר ההוא (ספר הזוהר) היו אחר רשב"י שנים רבות, ואם כן לא יתכן כלל שיהיה מחבר הספר הזה רבי שמעון בן יוחאי“<sup>2</sup>. ג) ספר הזוהר נתפרסם רק בדור שאחר הרמב"ן על ידי רבי משה די ליאון, איפה נמצא ואיפה היה עד הדור ההוא? אם היה גנוז – מי גנזו? ולמה גנזו אותו? אם בשביל להסתירו ולהעלימו מאלה שאינם ראוים לו, למה לא נתגלה גם ליחידי הדור כהרמב"ם, הרמב"ם ועוד? ולמה לא נתגלה גם לגדולי הסוד כהרמב"ן? וכיצד נתגלה הספר הגנוז והנעלם ההוא לר' משה די ליאון? למה זכה רק הוא לאוצר הבלום ההוא? ד) „לו היה רבי שמעון אב המקבילים ויודע סודות הדינים ורמזיהם בדרך אמתי, היה ראוי, שיהיה הלכה כמותו – ואין הדבר כן“<sup>3</sup>. ה) כבר הראה ר' יעקב עמדין<sup>4</sup> בראיות רבות לקוחות מן „הזוהר“ ו„מדרש הנעלם“ ו„רעיא מהימנא“ ו„סתרי תורה“ ו„תקוני הזוהר“, שבאו בכל אלה הספרים הוספות רבות מן הדורות האחרונים, לפי שבכל אלה הדברים באים מבטאים פילוסופיים שנתחדשו על ידי התיבונים, מלות ספרדיות (כגון „אש נגה“ על ביהכנסת וכדומה), שבושים גלויים שהם נגד כל דברי חכמי התלמוד, פלפולים מסבכים ברוחם ובסגנונם של האחרונים, וכדומה.

ואף כי ר' יעקב עמדין מחליט בכל זאת, שבעיקרו של „הזוהר“ רבי שמעון בן יוחאי הוא, הנה מי הוא אשר ידע לחלק כאן בין ההוספות הרבות ובין העיקר? ומאין נדע, כי עיקר הספר שונה הוא מן ההוספות? מדוע לא נאמר, שאלה אשר חברו את „ההוספות“ חברו גם מה שנראה לנו „עיקר“? ו) יש לנו עדות מרבי יצחק דמן עכו<sup>5</sup>, אחד מגדולי המקבילים ותלמידו של הרמב"ן, שחקר ודרש אחר מחברו של ספר הזוהר, שנתפרסם בימיו, ונדע לו מפי אלה שבקשו לקנות מאת אלמנת רבי משה די ליאון את גוף הספר העתיק שממנו העתיק בעלה את קונטרסי הזוהר וחפצו להעשירה עליו עשר רב ולהשיא את בתה היתומה לאיש, והיא גלתה להם את האמת, שאישה היה כותב כל מה שהיה כותב מדעתו, והיה תולה את הדברים בקדמונים, כדי שישלמו לו העשירים סכום הגון

1) „בחינת הדת“, צד 43. 2) שם, צד 44. 3) שם. 4) בספר „מטפת סכרים“. 5) הרבא

ביחסין השלם, ערך „זוהר“.

בעד אלה ה'התבנים. ואף כי רבי יצחק דמן עכו עדין מניה את הדבר בספק ואינו יכול להניח, שרבי משה די ליאון יחבר מדעתו ספר קדוש ונורא כספר הנוהר, הנה העובדה כשהיא לעצמה – עובדה היא, איי אפשר להכחישה ולבטלה בשום אופן, ומה לנו עדות יותר ברורה ויותר אמיתית מווי של האלמנה, שבודאי היתה מוכרת את הכתב-היד העתיק של הוזהר אם היה נמצא בידה, ושכל מה שספרה על-דבר אישה היא מסחת לפי-תמה?

ואם כל מתנגדי הקבלה מצד התורנים המאמינים אינם כופרים בעיקר הדבר, שיש רזים בתורה, אלא שרזי הקבלה – הם אומרים – אינם אותם הרזים שכסה אותם עתיקי-זמין, הנה החוקרים החפשים כופרים גם בעיקר מציאותם של רזים בתורה עצמה. גם הם מודים, שבמשך הזמנים ההפתחה תורת-רזים בישראל, אבל דבר אין לה, לפי דעתם, לתורת-רזים זו ולתורת משה.

„אבותינו בני ישראל – אומר ד"ר ש. דובין (1) – שומרי תורת משה בלבד, לא ידעו ולא הכירו שום נסתר, לא בעיון ולא במעשה, כי תורתנו גלויה ופשוטה כמשמעה, ולא תתחבא במסתרים“.

דעה זו היא המקבלת לכל החוקרים החופשים, שברי ויזאי הוא אצלם, כי תורת משה היא רציונליסטית, מדותית, מוסרית, במדה ידועה גם פילוסופית, אם תחפצו גם אגדתית, אבל איננה מסתורית. המסתורין באו לישראל מן העמים שבקרבם ישבו, ביחוד בעתות הגולה. דובין, שהרבה לחקור בענין זה יותר מכל מי שקדמוהו, אף אם לא בעמק מיוחד וחדופות מיוחדת, הנה בבקיות מפליאה, – מחליט, שבעלי-המסתורין הראשונים בעמנו היו האסיים, שהרחיבו והעמיקו את הדעות, שלקחו בני-ישראל בהיותם בגולה וגם אחרי-זה מאת הבבליים והפרסיים, ואחרי-כן – על-ידי אנשי צבא אלכסנדר אשר התהלכו עמו בארץ הודו, שעל-ידי-זה נודע לחכמי עמנו שמך סודות ההודים והבודהים, והתישבו מקצתם אחר-כך באיטליה של מצרים (ששם התנדעו להם תוצאות מסתרי ה'יננים וסודות האפלטונים החדשים) והיו בקרבם יהודים מתיונים או מתיונים יהודים אשר הכניסו בתוכם „חכמה יונית“. בכדומה לזה התפתחה בעמנו חברת התרופיים, שלפי דעת יש-אומרים יצא גם הפילוסוף פילון מחברתם. על-ידי השפעות בכדומה לאלה נוסדה במצרים לפני ל'דת הדת החדשה חברה יהודית מסתורית בשם „חברי הנחש“. גם המסתורין של הדת החדשה משרשים הם בדעותיהם של ראסיים. מתוך המסתורין של האסיים יצאו אחר-כך – אחרי ל'דת הדת החדשה – מצד אחד: היודעים (הגנוסטיקים), האביונים (עביאניטען) והדומים להם, ומצד שני – מתנגדיהם העצומים – בעלי הח'ן שבאגדה, אלה שנכנסו לפדרס, אלה שמסרו את הסודות על-דבר שם בן י"ב אותיות, שם בן מ"ב

(1) רזי עילם, פדגוגוא, תרס"ט, צד 28, וביתר כפרי דובין.

אותיות וכדומה. בנוגע „חכמת הקבלה” – ד״ר ש. רובין מחליט ואומר 1): „אילן הקבלה שענפיו מרבים. בצלו התחבאו חבורות מסותריות שונות ומשנות בישראל מני אז עד היום הזה. ראשית השיטה המסתורית הזאת, הבנויה על האמונה בשתי רשויות, טובה ורעה, חסד ודין, בעצם האלהות ובטיב המלאכים והנהגת העולם, קבלו היהודים בגלות בבל מאת הפרסים”.

דעה זו של הד״ר ש. רובין על-דבר ראשיתה של הקבלה כבר נאמרה מאת אדולף פרנק בספרו „על הקבלה” והקרה על-ידי ילינק 2) בהעתקתו האשכנזית לספרו של פרנק, אלא שפרנק וילינק רואים יחד עם זה עמק נפלא ב„חכמת הקבלה”, שיטה פילוסופית פנתאיסטית בוויה ימשכללה.

הדעה היותר מפורסמת עתה ועסוה גם יותר מקבלה ורצויה לחוקרים היא זו של גֵ'נְדוֹרֶר 3), הרואה הבדל גמור וקלט בין תורת הסוד של בעלי האגדה ובעלי הסוד בימי הגאונים ובין „חכמת הקבלה”. מעשה בראשית” ו„מעשה מרכבה”, ה„שמות”, ה„היכלות” וכדומה – כל אלה ענני אגדה הם. האגדה עשירה היא בצורות ובגננים, ותורת הסוד הקדמונה אינה אלא אחת הצורות והגננים ההם. ואולם ה„קבלה”, שנתחדשה בסוף האלף החמישי ובתחלת האלף הששי, תכונה אחרת לה. לבושה משלים ומליצות, דמיונות וסמלים, אבל תוכה – פילוסופיה אפלטונית חדשה, עיונים עמקים, מחקרים רבים ושונים, הלקוחים מפילוסופי ערב והרכבו במאמריהם ודעותיהם של חכמי ישראל וכדומה.

גרץ מרחיק ללכת בזה ואומר 4), ש„חכמת הקבלה” נוצרה בסוף האלף החמישי ובתחלתו של האלף הששי מתוך הצרך לִיסד תיאולוגיה עצמית, יהודית, שלא יהיה בה לא מן השליטה של ההולכים בשיטת „מורה הנבוכים” ולא מן ההגשמה של התורנים הפשוטים. קבלה” זו נוסדה בעיקרה מאת מתנגדי הרמב”ם בחקר אלוה. כל עיקרה לא בא אלא בתור מחאה עזה נגד שיטת אריסטו, שקנתה לה על-ידי החקרנים זכות-אזרח בישראל. בכדי לתת אמץ לשיטה חדשה זו, המקימת ומאשרת את הנסים, את הנבואה ואת כל ספורי התורה נגד כל המוציאים דברים אלה מפשוטם ומגלים בהם פנים שלא כהלכה, עִשְׂפוּהָ במעטה סוד, מסרוה ברמזים, המציאו מלים זרות מפליאות, למדוה בתור סתרי תורה שנמסרו מפי אליהו ליחידי סגלה או מפי הקדוש-ברוך-הוא עצמו למשה עבדו וממשה לבאים בסוד ה' מדור לדור.

„חכמת הקבלה” זו – גרעינה הוא שיטת האצילות כפי שבאה בספרי האפלטונים החדשים בעמים ובישראל – בספרי ר' שלמה בן-גבירול וכפי

1) רזי עולם הניל. 2) פילאזאטיע אונד קאצאלא. 3) פֶרֶיענט, ליעראטורבלאסט,

1846. 4) בהעתקה העברית, חלק חמישי, טרף שלישי.

שהתעמקה על-ידי מקבלים-חוקרים כרבי עזרא ורבי עזריאל ועוד, וקליפתה – משלים רבים ושונים, דמיונות מבהילים, צרופי אותיות ושמות, אמונות-שוא הנספחות לאמונת האחדות הטהורה. מתוך שהיתה ידיעה זו נחלתם של בעלי-הזיה, גברה בה הקליפה על התוך. מזמן לזמן ומבעל-הזיה אחד לשני התעבתה כל-יכך הקליפה, עד שרק ברב קושי ועמל אפשר למצא עתה בה את הגרעין העיוני.

בדבר היחס שבין פילוסופיתו של הרמב"ם לקבלה כבר קדם שד"ל לגרץ, אלא ששד"ל בא לידי מסקנה הפוכה לגמרי מו של גרץ. לפי דעת שד"ל<sup>1</sup>, אין הקבלה אלא בתה של הפילוסופיה המשאית, לפי פרושיהם של פילוסופי ערב ושל הרמב"ם והדומים לו. עשר הספירות של המקבלים הנאצלות אלה מאלה אינן אלא גלגולים של עשרת השכלים המנהיגים את הגלגלים ואת העולם השפל, שעליהם מדברים פילוסופי ערב ופילוסופי ישראל הספרדים, ומדת המלכות של המקבלים אינה אלא גלגולו של השכל העשירי, השכל הפועל בלשונם של החוקרים.

על היחס שבין הפילוסופיה הערבית לחלק חשוב מן הקבלה מדבר גם אחד מן אחרוני האחרונים, חוקר חריף ובקי בתולדות הפילוסופיה העברית, הוא הר"ר נ'מרק<sup>2</sup>. אף כי מודה הוא על-פי דרכו בקדמותם של מסתורין בישראל, אף כי לא בתור חלק עיקרי של היהדות, הנה חושב הוא דוקא את ה"אידרות" – החלק היותר חשוב של ה"זוהר" – להעתקה פשוטה מתוך ספר ערבי פילוסופי-מסתורי.

השקפה יותר מדעית ויותר אמתית מזו של פרנק, ילינק ורובין מצד אחד ולנדורף, שד"ל וגרץ מצד אחר אנו מוצאים בהערות הקצרות ומלאות-ענין של אברהם אליהו הרכבי<sup>3</sup>, תמצית השקפתו היא זו:

„בזמן הגאונים – וכפי הנראה, גם בזמן האמוראים – נמצאו אנשים בבבל ופרס, שעסקו בשמות ד' ושמות המלאכים וסודות העולמות העליונים ומעשה מרכבה, גם התעסקו בקבלה מעשית וכתבו קמיעות עם שמות הקדושים לרפאות את החולים ועל כל צרה שלא תבוא, ואף כי הגאונים בעצמם לא התעסקו בזה, בכל-זו אמרו בזמן רב האי גאון, כי רב משה בדיעקב גאון סורא ורב גטרונאי גאון הראו אותות ומופתים על-ידי סודות ושמות הקדושים, ורב האי גאון הכחיש זה. ולבר מספדי היכלות, אותיות דר' עקיבא ושיעור קומה היו עוד בידיהם ספר רזא רבה, ספר שר-תורה, ספר חרבא דמשה, הנה נודע עתה מצד השני על-ידי הקרקסאני, כי ספרי האיסיים (אלמגאריה) מארץ-ישראל וממצרים, שעסקו הרבה בדברים אלה, נמצאו גם-כן בבבל ופרס בעברית ובארמית

(1) בספרו „וכוח על-דבר חכמת הקבלה" במקומות שונים. (2) בספרו האשכנזי על

תולדות הפילוסופיה העברית בימי-הביניים. (3) בהערותיו להעתקה העברית של גרץ בכס חרשים גם ישנים".

וערבית; ועל כי האיסיים התעסקו ברפואות על-ידי שמות ומלאכים, קרובה היא ההשערה, כי הספרים הנזכרים וכן המאמרים הנמצאים בתלמוד ומדרשים בענינים אלה יצאו מבני כת האיסיים. ואף כי חלק הקבלה המעשית נתפרסם שם על-ידי החבורים הנזכרים, החלק הלמודי מן הקבלה היה גם בבבל ופרס כמוס וחתום אצל יחידים־סגולה, כיאות לחכמת הסודות, ובו גוספו כפעם־בפעם דברים משיטת הפילוסופיה הזמנית.

„אחר אשר מכל זה נודע לנו ברור, כי מקור חכמת הסודות שבאיטליה ואשכנז היה בבבל ופרס (אף כי פעם בפעם חדשו בה דברים והוסיפו עליה בארצות אירופה), נוכח לקבל כיסוד מוסד, כי גם חכמת הקבלה שבספרד ובפרובינציה היא נצר ממשעי בבל, וכפי הנדאה – יצאה מבבל בזמן מאוחר בערך, אחר שנתפשטה שם פילוסופית הפלאטונים החדשים עם הוספות, שחדשו הפילוסופים הערבים בארצות המזרח ובספרד, או יוכל להיות, כי אחד מבני משפחת ר' משה בן קלונימוס הלך מאשכנז לספרד ושם קבל חכמת הנסתר על-ידי הפילוסופיה. וכמו שהיתה חכמת הסודות צרורה וחתומה באיטליה ובאשכנז במשך שלש מאות שנה מר' אהרן מבגדאד עד ר' אליעזר מגרמיוזא, ועד זמנו של זה האחרון היתה נמסרת בחשאי מאב לבנו ומרב לתלמיד ולא נודעה לאיש זר, כמו־כן היה הסעיף האחר, שיצא ממשעי בבל לספרד ופרובינציה, לחכמה נסתרה כשמה ונשמרה במשך כמה דורות או במשפחות ידועות או אצל אנשים נאמני רוח ובעלי סוד שמסרו איש לאיש בצנעה עד ימי ר' אליעזר והרמב"ן.“

„איך שיהיה, אנו ספק בדבר, כי לא ר' יצחק (סני גהור) היה המחולל ומוליד את הקבלה הספרדית (כדעת גרץ ועוד). כִּי־אם הוא היה רק כטבעת בשלשלת אֲרָכָה, שראשה מגיע לבבל ופרס וזמן הגאונים“ (1).

שיטה זו של הרכבי קרובה היא אל „אורחא דמהימנותא“ יותר משיטות אחרות של החוקרים החפשים, אבל גם בה אין בכדי להרגיע את הנפשות המרגישות את כל חלק קושתם של המסתורין בישראל וקדמותם לא רק עד זמן הגאונים, וכפי הנראה גם בזמן האמוראים“ ואף־גם לא רק עד „האיסיים ומסתריתם“, כי אם עד ראשיתה והתחלתה של דת ישו אל.

חפצי ומטרתי במאמר זה הוא להראות ולהוכיח – עד־כמה שאפשרית היא ההוכחה בענינים דקים כאלה: (א) שהמסתורין עתיקים הם בישראל כהדת עצמה. (ב) שלא רק בזמן האמוראים, נמצאו אנשים שעסקו בסודות התורה, כִּי־אם גם בזמן התנאים. (ג) שלא רק, נמצאו אנשים שעסקו בסודות, כִּי־אם רבים מגדולי האומה למדו את הסודות ההם. (ד) שאין כל הבדל עיקרי בין מעשה בראשית“ ומעשה מרכבה“,

(1) הרכבי ב, חדרים גם ישנים“ הג"ל.

שנזכרו במשנה ובתלמוד, לבין ספרי הסוד שנכתבו בימי הגאונים ולבין ספרי חכמת הקבלה שנכתבו בסוף האלף החמישי ובתחילתו של האלף הששי: נשתנו רק הצורות והסגנונים, אבל לא התכן העיקרי. ה) שהמוצא הראשון והעיקרי של מסתריישראל הוא לא מבבל ולא מפרס, לא מהודו ולא מיון, לא מערב ולא מעם אחר, כיאם מעמק עמקה של תורת משה. ו) מה שיוצא ממילא מכל האמור, שאין תורת משה רק נמוס חברתי או גם פילוסופי, תועלת, מוסר ומדות, כיאם בראש ובעיקר – כבשונה של ההויה, קדש קדשה, נשמת נשמתה.

דברים אלה יתבררו לנו מתוך מה שנשיב על כל טענותיהם של מתנגדי הקבלה וקדמותה, בין שהם תורנים מאמינים ובין שהם חוקרים חפשים.

## ב

### בְּקִרַת הַבְּקָרָה

דבר גדול השמיענו הפילוסוף התורני ר' אליהו דילמדיגו ב, בחינת הדת" (1) שלו:

„דרכי הלמוד מתחלפות מאד, לא לבד בחכמות המתחלפות, אבל (רצונו לאמר: כיאם גם) בלמוד האחד עצמו – אתה רואה, שהלמוד הנכון המיוחד לבעלי התלמוד בהוצאת הדינים זולת הלמוד המיוחד לבעלי הלמוד ולבעלי הפשט, ולזה ראוי שנדריך בלמוד אלה הדברים אשר אנחנו בהם (דברי התורה) באפן הראוי והמיוחד להם, ושלא יבקש אדם מאתנו ראיות הכרחיות במוחלט בדברים האלה, אבל יספיקו אליו הראיות הנכונות המיוחדות לזה הלמוד“.

כונתו: כל חכמה וחכמה יש לה מתודה מיוחדת, וצריך ללמוד אותה ולהשיגה רק על-פי דרכי המתודה ההיא. ולפיכך בבואנו לבקר איזו חכמה שתהיה, צריכים אנו לשים לב בעיקר אל המתודה ההיא ולראות עד-כמה דברי החכמה, פרטיה וענפיה, מתאימים עם המתודה שלה. דרכי הלמוד של התלמוד, למשל, שונים הם לגמרי מדרכי הלמוד של הפשט, ולפיכך אין לבקר את למודי התלמוד על-פי דרכי הלמוד המיוחדים לפשט, אלא לפי דרכי הלמוד המיוחדים לתלמוד עצמו.

ככדומה לזה כבר כתב הרמב"ן בהקדמתו לספר ה„מלחמות“ שלו:

„יודע כל לומד תלמודנו, שאין במחלוקת מפרשינו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות, שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון

חשבוני התשובות ונסיונות התכונה; אבל נשים כל מאדנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות".

ואם בא שיר בהערותיו ל"בחנית הדת" והשיג על דילמדגו בטענו:

"ברור לנו, שאין התחלפות דרכים כזאת במציאות כלל, שהרי בכל חקירת שנהגור בכל חכמה וחכמה אין אנו יכולים להשתמש, כי אם באחד משני הדרכים בלבד, או בדרך האחד שהוא מן הכלל אל הפרט או בדרך השני שהוא מן הפרט אל הכלל, ונקראים בפי חכמי העמים, מעטהאָדוס סינטהטיקא עט אַנאַליטיקא", כידוע, ושניהם נובעים מן המקור הראשי, שהוא ההגיון, כי רק זאת החכמה היא הכלי אשר בו נשתמש בחקירת כל ענין, והיא המישרת השכל האנושי בכל דרכיו" –

אין בדבריו כלום. כל הפילוסופיה החדשה אינה אלא חפוש דרכי המחקר המיוחדים של המדעים בכלל ושל כל מדע בפרט, בקרת המתודות השונות של המתמטיקה, של מדעי הטבע וכדומה, בקרת השכל האנושי עצמו, מה הוא יכול להשיג ומה איננו יכול להשיג, בקרת המטפיסיקה וחפוש דרכיה המיוחדים. אף ההתבוננות השטחית מגלה לנו, שאין האנליזה והסינְטְזָה לבדן מספיקות לכל הלמודים והמחקרים. גלוי וידוע הוא עתה לכל, כי המתודה העיקרית של למודי הטבע, למשל, היא – ההבחנה החושית והאקספרימנט, בשעה שהמתודה העיקרית של למודי המתמטיקה היא – הספְקוּלַצְיָה הנכונה והישרה. אף לדעת אלה האומרים (כגון ספנסר וחבריו), שהתחלופיה הראשונות של המתמטיקה נתגלות לנו לא מן הקודם אל המאוחר (כדעתו של קנט), כי אם ככל מדע – מן המאוחר אל הקודם, מנסיונות שונים אשר ינסה האדם מראשית ימי ילדותו, הנה זה הוא רק בנוגע להתחלות, אבל לא בנוגע למתודה. הכל מודים, שאפשר להשיג את הלמודים המתמטיים רק בשכל עיוני ישר, ולא בהבחנה חושית ואקספרימנטים.

והנה בעת האחרונה קם פילוסוף מזבֶּהק – הנרי ברגסון – והורה, שכל המבוכות הרבות של המטפיסיקה, כל העמל הרב לישוב את הסתירות הגליויות של היות ובלתי-היות, הזמן והמקום, המנוחה והתנועה, וכדומה, כל אלה הספקות מזה וכל זו הכפירה באפשרותה של המטפיסיקה מזה, הכל יצא מתוך שהשתמשו בשאלות המטפיסיקה באותה המתודה הסינְטְטִית או באותה המתודה האַנְלִיטִית, שבהן אנו משתמשים בבואנו לחבין ולהשיג את ההופעות של הטבע בתור מדע חיובי או את למודי חכמת השעור, וכדומה. המתודות האמורות אינן משיגות בשום-אופן את התוך של דברים. משיגות הן רק ציורים של דברים, תרגומם של דברים, משלם של דברים, אבל לא את הדברים עצמם, לא סנימיות טבעם, לא מהותם העיקרית והתוכית. על-ידי האנליזה והסינְטְזָה אנו משיגים רק את המצבים השונים של הדברים, צרופיהם, תמורותיהם וחלופיהם, אבל לא את עצמות עצמותם. את זו האחרונה אנו משיגים בהשגה עצמית בלתי-אמצעית, במה שאנו קוראים אינטואיציה. אם רואה אני, למשל, איזה דבר מתנועע, אני

לומד לדעת את כל המצבים הרבים והשוניים, שבהם הדבר נמצא בכל נקדה ונקדה של הזמן והמקום, כשאני חוקר ודודש הרבה במצבים הרבים, השונים והמשגים ההם במתודה אנליטית נכוחה וישרה, ואחרי-כך אני מכליל כל התוצאות הפרטיות הרבות והשוניות, שהשגתי אותן על-ידי האנליזה, במתודה סינתטית נכוחה וישרה, אני משיג על-ידיה את הקי התנועה, אבל אין אני משיג עדין על-ידיה את התנועה עצמה.

את זו האחרונה אני משיג כל-צרכי דק בשעה שאני בעצמי מתנועע. אז אין לי צורך בציור מצבי התנועה בנקדה זו או אחרת של זמן ומקום, ציור הנותן דק איזה תאר ודמות של הדבר או איזה משל וקדוש של דבר, לפי שיודע אני ומשיג אז את התנועה עצמה. כל-זה אמת בנוגע לכל הפרובלימות הגדולות והקשות שהמטפיסיקה עוסקת בהן. כל-עוד שאנו מסביב לדברים אלה, כל-עוד שאנו חוקרים ודורשים על-אודותם, לא יצלינו כל הפלפולים המטפיסיים וכל מיני השיטות הפילוסופיות מן הסתירות, אבל בשעה שיודעים אנו את הדברים עצמם בידיעה אינטואיטיבית, הסתירות מתישבות ממילא. כשאנו יודעים בידיעה אינטואיטיבית את חיינו ואיננו עושים אפוא את החיים לאוביקט של חקירה, כמי שעומד וחוקר על דבר שהוא מחוצה לו ושצריך הוא להכירו ולדעתו על-פי סימניו, מצביו וחליפותיו, אנו מכירים ומרגישים את כל זה הרבוי שבהמשכת החיים ועמיה גם כל האחדות שבהם ואיננו רואים כל סתירה בין זה הרבוי ובין זו האחדות. כל זה אמת גם בנוגע ליתר הפרובלימות המטפיסיות. אין האינטואיציה רואה סתירות, במקום שהאנליזה רואה אותן בהכרח.

ואם המטפיסיקה יש-לה המתודה המיוחדת שלה, השונה תכלית שגוי מן כל המתודות השונות של המדעים הלמודיים והטבעיים גם-יחד, על אחת כמה וכמה שיש-לה למיסטיקה המתודה המיוחדת שלה, השונה תכלית שגוי לא רק מאלה של המדעים החיוביים והלמודיים, אלא גם מזו של המטפיסיקה. האינטואיציה הנכונה, המספקת למטפיסיקה, איננה מספקת למיסטיקה כלל וכלל. למטפיסיקה דיה הידיעה העצמית, הפנימית, בשעה שהמיסטיקה דורשת הסתכלות פנימית עמקה לתוך המקור הראשון של ההויה. בשביל המטפיסיקה - די לי, שיודע אני את חיי בהכרה אינטואיטיבית, אבל בשביל המיסטיקה צריך אני להסתכל תמיד במה שבורא ויוצר תמיד את החיים ההם. אם מתרגמים אנו את המשג האינטואיציה במלת "צפיה", איננו עושים כהוגן. הצופה במרכבה איננו משיג את הדברים בידיעה אינטואיטיבית לבד, כיאם מסתכל הוא ורואה ערש חיותם. מתחלה בעל הסוד מסתכל לתוך ערש נשמת עצמו, ומשם - ערש הנשמות בכלל, לנשמת היקום. מבשרי אחזה אלוה". על-כן נקראה חכמת הסוד בפי ד' עזריאל, רבו של הרמב"ן, בשם: חכמת האנליזה...

וזה היא ראשית חטאתם של כל המתנגדים לקבלה וכופרים בקדמותה.



מדבר אני לא על החולקים על הנחה זו או אחרת של המקבלים או גם על אחדות מן ההנחות ההן, כִּי־אם על החולקים על עיקר המסתורין בכלל ועל מציאותם בישראל בימים הקדמונים בפרט. ההתנגדות השרשית הזאת מוצֵאָה מן אותו הדרך והאפן שבו מבקרים את הקבלה. נושאים ונוהגים בעמקי־העמק של הקבלה או – כפי שעושים התלמודים – בדרך ואפן של למוד התלמוד, בדרך החדוד הפלפולי או – כפי שעושים החוקרים החפשים – בדרך ואפן האַנְלִיטי של המתימטיקה או בדרך הנסיון ודרך ההשְׁנָאָה של מדעי הטבע, ובאפן היותר טוב – באפני ההשְׁנָאָה ודרכי ההשערה של המדע ההיסטורי. אבל כבר הגיעה העת לראות עמקות אלה, מוצֵאָן ושדשן מתוך אספקלריה אחרת לגמרי. כבר נסו אחדים לראות בעמקות הקבלה מתוך אספקלריה של מטפיסיקה עמקה, כמו ר' נחמן קרוכמל ב„חידות מני קדם“ שלו וב„דרכי החיצונים“ שלו (1) והד"ר יואל ב„מדרש הזוהר“ (2) שלו. בעתות האחרונות החלו לבקש בספרי הקבלה אוצרות של שירה נשגבה (ברדיצבסקי, הורדצקי ואחרים), אבל גם זה איננו מספיק. צריך לבקש בספרי הקבלה לא רק מטפיסיקה ידועה או גם שירה נשגבה, כִּי־אם גם – ביסודה – אמת גדולה ונשגבה. אמת זו לא נשיג על־ידי פילוסופיה גרידא, אף לא על־ידי שירה גרידא, כי אם – בעזרתן של הפילוסופיה והשירה – על־ידי ראייה מסתורית מיוחדת.

המקבלים מדברים תמיד על ההכנה המיוחדת, שצריכה לאיש הבא לחדור לתוך עמקי הרוים. צריך לזה „אובנתא דלבא“ ו„רעותא דלבא“, ו„רעותא דלבא“ איננה מה שקוראים מחשבה, ולו גם תהיה עמקה. שבעמקות, כִּי־אם – לב בתור כלי להשראת האלהות. אמרו בזוהר: „קורשא בריך הוא, אף־על־גב דלית מחשבה תפיסא ביה כלל, – ברעותא דלבא אתידע“. הנה כי כן: המחשבה איננה תופסת את האלהות בשום אפן, ורק „רעותא דלבא“, הלב הבטל לאלהות, צמא, עורג ושוקק, תופס דבר־מה לפי ערכו וכחו. „גורע בעלה – איהו מתידע לכל חד וחד לפום מה דמשער בלביה“...

למוד המסתורין דורש מזה מיוחד, ועל־כן מזהירים תמיד בזוהר: „לאו כל מוחא סביל דא“; דורש מיסריות נשגבה, נזירות ופרישות

(1) סער י"ב ושער ט"ו מספרו „טורי נבוכי הזמן“. ב„דרכי החיצונים“ הוא נוסח לראות בהכמת הקבלה עמקות של הגנוסטיקים, אבל ב„חידות מני קדם“ שלו הוא מבקש את שרשי עמקות הקבלה לא רק אצל פילון והאיטיים, כִּי־אם גם אצל החנאים הראשונים. סערי „מורה נבוכי הזמן“ לא נשלמו, כידוע, אבל גם מן הנשאר רואים אנו, שחמץ רנ"ק לפחד את העיקרים היסודיים של תורת־הסוד שלנו עם מסורת־ישראל העתיקה – מזה, ועם הפילוסופיה של הגל – מזה. (2) רעליגיאנסיפילאזאמיע דעס זָהָאר אונד איהר טערהאַלְטֶנִּיס. צור אלגעמיינען יודישען סחפֿאַגֿניע, לייפציג 1849.

וקדשת החיים מיוחדת, ועל-כן הפלינו בוהר ואמרו: „מאן דאיהו חיובא ויעול למנדע רזין דאורייתא, כמה מלאכי חבלה דאתקריאו חושך ואפלה, נחשים ועקרבים, חיות ברא איתקריאו, ומבלבלין מחשבתיה דלא יעול לאתר דלאו דיליה, אבל מאן דאיהו טוב, כל אינון נטירין אינון לממריה וקטיגוד נעשה סניגור וייעלון ליה לטוב הננוז“ (1).

אמת, שהרב ד' אריה די מודינה מתמדרר מאד נגד הנחה זו של המקבלים ואומר: „הנני שומע דברי בעלי הכת הזאת (המקבלים) ישיבו, כי לא עלה בידי (למוד הקבלה) מפני מאמרים השגור בפייהם, דלאו כל מוחא ומוחא סביל דא, אשר הפרוש יהיה ודאי אחד משנים: או שאין כל מוח ומוח כל-כך זך וישר להבין המושכלות ההמה לגדל עמקם ודקדוקם, או שאין כל אדם ראוי מצד נשמתו, שלא יצאה ממקום כל-כך מעלה וטהור, ולא זכך אותה במפעליו וצדקתו, להיות זוכה להבנת סודות של קדשה וטהרה כמוהם, ועל-כן לא רבים יחכמו, ולי יאמרו: גם אתה כאחד מהם, – או כי קצר שכלך מהשתרע או אין זה כ"אם דוע לב ונשמה“ (2).

והוא משיב על-זה: שאם אי-אפשר להשיג את הקבלה מעמק המשג, הנה פלפולי המקבלים, אף אלה של הרמ"ק ובעל „ראשית חכמה“ תלמידו, קלים ודקים המה ואינם צריכים לא לעיון ולא לחדופות; ואם מפני „שדש הנשמה“, הנה מצאנו ראינו גם גוים מקבלים, כפיקו דע מיראנדולא ויאָהאן דייכליניוס (3) וכדומה.

אבל טענה זו חזקה היא רק בשלוקחים שטחיותם של דברים, ולא כשמסתכלים בפנימיות הדברים. באמת אפשר לו לאדם להשיג במהירות נפלאה, למשל, את כל החלוקים החדופים של ר' יעקב פולאק או גם להתיר ברגע אחד את השאלות היותר סבוכות וקשות של המתמטיקה, ובכל-זאת לבלתי השג עדימה מאותם הפלפולים „הדקים והקלים“ של הרמ"ק והדומים לו, כי לא בפלפול הדבר תלוי ולא בחריפות, אף לא בעמקות רגילה של שכל, כ"אם כ"אם בתפיסה אינטואיטיבית מיוחדת ובצפייה לבבית. על-כן אפשר לו לבעל תלמוד חדיף ובקי, שלא ישיג מאומה ממה שהוא קורא בספרי המקבלים, וגוים“ וחסידיו אומות-העולם כמירנדולא וריכלין ישיגו בהם דבר-מה. אמת, כי גם אלה החכמים והדומים להם הכניסו ערבוביה של דמיונות-שוא לקבלה, אבל זהו דוקא מפני שלא היה בכחם ללכת בדרך הסלולה אשר למקבלי האמת והלכו בארחות עקלקלות, שאבו מים ממקורות זרים. הכניסו את התבן לתוך הבר והרכיבו את האמת המסורתית, השרשית, בחלומות בטלים של עצמם.

והפליאה גדולה ביחוד על ר' אליהו דילמינגו, זה שהשיג וידע, שלכל חכמה צריכה מתודה מיוחדת ודרכי השגה מיוחדים ושעל-כן, דרך למוד

(1) זוהר, במדבר, דף קכ"ז, ע"א. (2) ארי גוהם, ספר 1: 3 עמ.

של התלמוד איננו דרך למוד של הפשט<sup>1</sup> – מדוע לא עלה גם על לבו הוא, שכשם שיש דרך מיוחד לתלמוד, השונה לגמרי מדרכי התלמוד של הפשט ומדרכי התלמוד של החכמות השונות, כך ישלה ל"חכמת הקבלה" דרכי ההשגה המיוחדים שלה? אז היה דילמדיגו משיג את זאת, לא היה טוען רבות מטענותיו נגד "חכמת הקבלה".

אבל מתנגדי הקבלה התורנים והחוקרים החפשים גם-יחד קראו בספרי הקבלה כמו שקוראים בספרי פלפול ודרוש או כמו שקוראים בספרי מקרא, על-כן הם טוענים טענות שאין להן כל מקום בהשגה מסתורית, שואלים ומשיבים, חוקרים ודורשים, בונים בנינים של תלו ומשערים השערות שאין להן שחר.

בכדי להוכיח את אפסותן המחלטת של רבות מאלה הטענות וההשערות, אני אומר – יכה יוסי את יוסי<sup>2</sup>. די לי, אם אמר, שכל ההשערות של החוקרים החפשים בדבר מוצא הקבלה כלן יחד, צודקות הנה, כלומר: אין השערה אחת מרעת את האחרות, ואם על-פי חיצוניות הדברים נשפוט – כמו שעושים חוקרי הקבלה – הנה צריך להניח את כל ההשערות גם-יחד. צריך אפוא להניח, שהמקבלים לקחו את עיקרי דבריהם גם מן המצרים, גם מן ההודים, גם מן הפרסים, גם מן היונים, גם מאריסטו, גם מאפלטון, גם ממתנגדי אריסטו, גם ממתנגדי אפלטון, גם מן חכמי ערב, גם ממתנגדיהם, גם מחוקרי ישראל הראשונים, גם ממתנגדיהם. ומאחר שהכל מודים – אף מתנגדי הקבלה עצומים כנגד – שישלה לקבלה ביסודה שיטה מסודרת ומשכללת, כיצד אפשר לה לשיטה זו להיות בעת ובשעה אחת גם שיטת האחרות (רנ"ק, יואל, ועוד), גם שיטת השניות (פ"נק, רובין, ועוד), גם שיטה של הגנוסטיקים, גם שיטה של האפלטונים החדשים (גרץ, ועוד), גם שיטת אריסטו (שד"ל) וכדומה? הנה במקומות אחדים מספריו מוכיח רובין ב"ראיות רבות", שהקבלה לקוחה היא מן הפרסים וממילא שיטתה היא שיטת השניות המחלטת, ובמקומות אחרים מספריו הוא מוכיח גם-כן ב"ראיות רבות", שהקבלה לקוחה היא מן ההודים וממילא שיטתה היא שיטת האחדות הפנטיאיסטית, שרש לשיטת שפינוזה וכדומה.

הנה הזרה שניאור זקש ורבים אחריו על היחס שבין האפלטונים החדשים, שיטתו של גבירול והמקבלים – וממילא, שהמקבלים מאמינים באצילותה של הנשמה, באלהיותה כשהיא לעצמה, בנחציותה לפי שרש-שרשה, בישותה וממשתה האלהית הנשגבה בטרם תכנס לגוף האדם, והנה שד"ל מוצא מקומות אחדים בוהר, המדברים על הנשמה – כאלכסנדר הפרדוסי – כעל כח והכנה לבד.

הנה בא ד"ר נירמקו<sup>3</sup> והוכיח על-פי ההשואה שמצא בין מבטאים

1) געשיכטע דער יודישען פילאזאפיע דעם מיטטעלעלטערס, ערשטער באנד, ז' 185, וז"ד.

שונים שבזוהר ובין ספר ערבי פילוסופי-מסתורי, שיסודותיו של הזוהר וסגנון דבריו במקומות רבים לקוחים הם מאותו ספר; אבל כבר מצאו הקודמים לו מבטאים דומים לאלה – ועוד בהרבה יתר בהירות – בספרי הגנוסטיקים, ואחרים – בספרי הצנדוסטה, ואחרים – בספרי הנדוֹת ועוד.

הוא הדבר אשר אמרתי: אם נבוא לחקור על מהותה ומוצאה של הקבלה לפי השנאת הלשונות והמבטאים – אין לדבר סוף. אפשר למצוא אז כל מה שרוצים, וממילא – לא־כלום. הלשונות והמבטאים הם בקבלה רק קליפה ל"תוך" אחד נורא ונשגב, אשר מן הנצח מוצאו ואל הנצח ישוב. כל מקבל ומקבל השתמש בספרי חוקרים שונים שבאו לידו, בין מספרי ישראל, בין מספרי העמים, ושאל מהם מבטאים שונים, בכדי לשבר את האזן במה שהיא יכולה לשמוע ולהסביר לשומע או לקורא שמץ מאותן העמקות הנשגבות, שבאמת לא נתנו להסביר. אם מקבל אחד משתמש, למשל, בספרי האפלטונים – והשני בספרים ההולכים בשיטת אריסטו, אין הקבלה כשהיא לעצמה לא אפלטונית ולא אריסטוטלית, אלא שהאחד מצא לו לנכון להלביש את הדברים הכמוסים מבטאים אפלטוניים, והשני – מבטאים משאיים.

יכולים היינו לעשות את המקבלים אחראים על כל המבטאים שלהם וכל מיני הצירורים והתמוגגות שבאים בספריהם, אם היו המקבלים מוסרים את כל הדברים האלה בתור עצם האמת המכסה מכל רעיון; אבל באמת הרי כל המקבלים הנדולים והאמתיים מגלים לנו, שכל מה שהם מדברים בענינים האלהיים האלה, הם מדברים רק דרך־משל.

אתה חכם – אומר הרמ"ע מפאנו (1) – טהר רעיוןך ומחשבותיך לירע, שלמעלה אין אבר גשמי ח"ו, הוזהר בנפשך מאד, ואף־על־פי שאנו עושים משל".

הכלל דוגמא – אומר ה"מגיד" (2) – כאשר ידעת".

על עיקר שיטתו של הדר"ר גימרק אדבר במקום אחר. פה אעיר רק בנוגע לשוניים, אשר הוא מוצא בין הספר, ח"י בן מקיץ ובין סגנוני ספר הזוהר. מלבד מה ששוויי הלשונות אין מוכיחים כאן מאומה – כמו שהעירתי בפנים – הנה הצירוף על־דבר ה"סבא" וה"רעיא מהימנא", שהדר"ר גימרק נסמך עליו ביחוד, ישנו גם בתלמוד ובמררשים – הקודמים האגדות על־דבר משה הרועה הנאמן והספורים השונים, שבהם מופיע תמיד, "הוא סבא". צ"ל תוס' חולין ו' ע"א דבור המתחיל, "אשכחיה הוא סבא": יש מפרשים, דכל מקום שהוא מזכיר שהוא סבא הוא הוא אליהו, ואי־אפשר לומר כן בפרק במה מדליקין בעובדא דר"ש בן־יוחאי; אבל אם אי־אפשר לפרש כן במקום אחד, אין מכאן ראיה על מקומות אחרים. בכל־אופן, שהוא סבא מופיע ברוב הספורים הנזכרים בתור התגלות חכמה עליונה, (1) נכפי יונה, חלק א', פרק א' (2) מגיד כיסרים, כ' מקץ.

„אל יפתוך רעיונים – כותב בעל „מקדש מלך“ (1) – לומר, שיש במקום הנאצלים העליונים מראות וגונים“.

שמה תאמר: הרי האזהרות האלה אמורות רק ביחס לציורים ותארים ותמונות, אבל לא למחקרים הבאים בספרי הקבלה; אלה המחקרים הרי הם הנמשל של כל מיני המשלים והמליצות שב„אידרות“ ובכל הדומה להן, ומאחר שאלה המחקרים מזכירים לנו את השיטות הפילוסופיות השונות, הרי הרשות לנו לאמר, שכל „חכמת הקבלה“ לא שאולה ולקוחה היא מן השיטות הפילוסופיות ההן, –

אשיבך: אפשר היה לדבר על מוצא הקבלה משיטה פילוסופית זו או אחרת, אם היינו מוצאים במחקרים האלה דוגמא רק לשיטה זו או אחרת; אבל מאחר שמוצאים אנו במחקרים האלה דוגמא לכל מיני השיטות הפילוסופיות השונות, הרי נראה בעליל, שגם המחקרים אינם עצם הדבר שהמקבלים חפצים להגיד ושבאמת גם המחקרים, כהציורים והתמונות, אינם אלא משל למה שאיננו נתפס בשום רעיון ספקולטיבי והשגה פילוסופית, כיאם בהסתכלות נשמתיית לתוך עינו של עולם.

והנה גם זאת: המקבלים מגלים לנו במקומות אחדים מספריהם, שלא רק הציורים והתמונות שלהם הם משל, אלא שגם הנמשל בעצמו – המחקרים העיוניים הרבים והעצומים, ולו יהיו גם דקים מן הדקים, – אינם כל עיקרה של „חכמת הנסתר“, שזו האחרונה משגת רק לשרידים מעטים, כאשר יבריק הברק...

אמרו בזה: „מלין אילין לא אתיהבו בר לאילין דעאלו ונפקו“, והבונה – אומר המקבל ר' מנחם די לונגו בספרו „עמר מן“ – ש„הזהר נתן לנשמות שנכנסו בעולם הזה ויצאו ממנו, דהיינו, שיש להן התפשטות הגשמיות האמתית, אבל מי שנכנס ולא יצא, רצוני לאמר, שלא יצא מגופניות, בודאי אינו מכוון כלל וכלל אפילו נקודה קטנה מן הזוהר והכתבים (כתבי האר"י) ונדמה יודעים ולא יודעים כלל“.

נסתר – אומר אחד מגדולי הקבלה והחסידות (2) – נקרא דבר שאין אדם יכול להבינו לחכרו, כמו הטעם של המאכל איראפטר לספרו למי שלא טעם זה מעולם; אך מה שהעולם קוראים „נסתר“ – חכמת הקבלה – איך הוא נסתר? הלא כל מי שרוצה ללמוד – הספר פתוח לפניו; ואם איננו מבין, הוא עם הארץ – ולפני איש כזה גם גמרא ותוספות נקראים „נסתר“. אלא ענין הנסתר שבוזר ובכהאר"י ז"ל הכל בנוי על ענין דביקות הבורא יתברך למי שזוכה להדבק בבוראו ולהיות צופה במרכבה עליונה...“

וגדולה מזו מצאנו ראינו בין גדולי המקבלים האחרונים. הנה מימות

(1) בראש הספר. (2) ר' מנדיל מפרמיסלאן, הובאו דבריו בספר „לקוטי יקרים“,

רבי משה חיים לצאטו, הגאון מוילנה רבי חיים מוולוז'ין מזה, והבעש"ט ותלמידיו ותלמידי תלמידיו מזה, החלו להסביר ולפרש את עניני הקבלה היותר עמקים במשלים לקוחים מחיי יום-יום של נשמת האדם, בהסברות מחקר, יפות ונשגבות, חריפות ועמקות גמייחד. ביחוד מצטיין בזה החב"ד ומיסדו – הרב מלאדי – כל עיקרו של החב"ד הוא – הפילוסופיה הנשגבה של הקבלה. החב"ד – כפי שכבר העיר מיוזם בספרו האשכנזי על החסידות – קרוב הוא מאד מאד לשיטה האידיאליסטית של פילוסופי אשכנז פיכטה, הגל ושלנינג, ביחוד – לשיטה זו של שלנינג, שיש בה מלבד העמק הפילוסופי הנשגב גם הרבה מן המסתוריות. בכל-זאת מי שיבוא ויאמר, שאין הקבלה במובנה הנקי אלא הפילוסופיה של שלנינג בצביונה היהודי וברוחו של היהודי – יטעה מראש ועד סוף. ראשית, אין החב"ד אלא אפן-הסברה אחד מאפני-ההסברה הרבים והשונים של הקבלה; שנית, והוא העיקר, החב"ד מבקש דרכי-הסברה, ובכל עת שבעל החב"ד המעמיק מוסיף משל על משל להסביר עניני השראת האלהות מתוך עמקי נשמת האדם, על דרך מבשרי אחזה אלוה", הוא מוסיף על זה תמיד, ואף-על-פי שאין המשל דומה לנמשל כלל<sup>1</sup> או, על דרך משל בהבדל הבדלות לאין קץ<sup>2</sup>; והשלישית, נמצא אחד מגדולי תלמידי המגיד ממזריטש<sup>3</sup>, שהתרעם בגלוי על אפן הסברתו של בעל שער היחוד והאמונה ואמר בבאור ההבדל שבין ד' לאלהים: לא כמו שנדפס בספר אחד לגדול אחד בזמננו מפורסם וקרא שמו שער היחוד. ותאמין לי, אחי, כי כל דרכיו לא דרך ישכון אור בחקירות ומשלים לא נהנים ולא מועילים... וכל דרכיו בחוקת סכנה בזה. שומר נפשו ירחק מהם.

היוצא לנו מכל האמור הוא: א) שצריך להתבונן באמתיות הקבלה לא לפי חקות האנליזה והסינתזה, לא על-פי דרכי החודד הפלפולי, אף לא רק לפי דרכי ההקש ההיסטורי, ואף האינטואיציה המספקת למטפיסיקה איננה מספקת להשגת הקבלה, כ-אם צריך לזה גם שמיעה פנימית מיוחדת. ב) שיש הבדל גדול בין עיקרי אמתיותיה של הקבלה, שנצחיים הם כנצחיותה של התורה עצמה, ובין דרכי-הסברה שלה המשתנים מדור לדור, ממקבל למקבל, לפי שכל מקבל החפץ לקרב מעט את השמים אל הארץ, לגלות מעט מזער דברים שהם כבשונו של עולם, מוכרח הוא להליבש את האמת האלהית דברים המובנים לבני דורו, וממילא מוכרח הוא לשאל מלים מלאכותיות או גם משגים חיצוניים מפילוסופיה זו או אחרת המובנה לבני דורו, ובהחלו להסביר הסברות יכול הוא לטעות כמו שיוכל לטעות כל חוקר<sup>2</sup>.

1) ר' צבי הירש מזידיטשוב בספרו "סור מרע ועשה טוב", דף ל"ו בהג"ה ובמקומות אחרים. 2) יודעים הם דברי האר"י, שאין לסמוך ביותר על דברי המקבלים שחיו אחר הרמב"ן. [עין נגיד ומצוה"ל לר"י צמח, דף א.].

חוזק גדול לדברי אני מוצא גם במקום אחד בספר „עזרת ד׳״ לר׳ עזריאל, רבו של הרבב׳ן, דוקא באותו מקום שממנו נעזר גרץ בהחלטתו, שפל עקרה של הקבלה העיונית מן האפלטונים החדשים מוצאו. הלא כה דברי ר׳ עזריאל שם (1):

„אני האיש הידוע, המפורסם שמי בגוים, שמתי מגמתי מעיר לעיר, מאז היותי צעיר ועד הנה לא נחתי מהיותי מחפש ומבקש בסוד השם יתברך ויתעלה ומענין בריאת מעשיו, והאמנתי בדברי המקבלים, אשר להם נגלו סתרי אל חי וכל תעלומיו, וברוך הוא כח מעשיו הגיד לעמו. ואני ברב תאנתי, בכל מקום שהיתה תחנותי, לא עזרתי כח לשאל מפל אדם מענין הקבלה ולקבלה כאשר יתכן, ואני בהיותי בארץ ספרד בין האנשים הולך ושוב כמנהגי, הביאני הזמן במקום עמק השפל (2) בין העם הנאספים, להיות פילוסופים, ולא יספו ואת פועל ד׳ לא הביטו, ושאלו תמיד דברים מופתים אף במה שאין הלשון יכולה לדבר, ואין האזן יכולה לשמוע, ובהיותי אצלם שאלוני מענין מעשי וענין גלותי וסבת הענין, והרחיבו עלי פיהם והגיגנם ובפילוסופיהם עד החזיקו בי בחזקת עור, בהיותי דובר להם מענין עשר ספירות ואין סוף, ואמרו לי, שלא יאמינו באלה הדברים, חלילה להם אם לא ידעוהו במופת, ואני עניתים, כי המופת מאד נפלא ונעלם, כי מי אשר ישים מופתים בשמים, אשר הם רחוקים ממנו מהלך ת״ק שנה וכל שכן האלהות, אשר אין חקר לתבונתו, ואחרי שאינם רוצים להאמין, כי אם בדבר אשר יראה עליו מופת, מי יכריח להאמין דברים נסתרים שהם נעלמים מן העין ואדם אין שיוכל לעמוד בחקירתם, והם ענו לי: כי הסברא תכריח לכל אדם להאמין, וכל מי שיכפור בסברא איננו חכם והוא חסר הבריאה, גוף בלתי שלם בשכל ותכונתו רעה, אכן מי שיאמר דבר מן הדברים, אם לא יביא סברא לדבריו לא יתכן להאמינו מצד היותו מקבל, והביאו ראיה מדברי חכם אחד מחכמתם [מחכמיהם], שאמר שבעל התושיה אין להאמין בו מצד שהוא בעל תושיה, אכן יש להאמינו מצד מה שידבר, ואני בשמעי את דבריהם לבי חרד בקרבי, ואבוא החדרה ואשים מגמתי להשיב להם מענה שאלתם, ואפסול חרב מעצי התושיה, ומגן הפלפול, ואחבר זה הספר להיות לפניהם לעמוד ברזל ולחומח נחשת להרחיק דבריהם מעלי, ולמען יסכרו מעינות תהום המעמיקים לשאל המגביהים עד מעלה, וקראתי שם זה הספר „עזרת ד׳״ וסוד ד׳ מטרתי ליראי ד׳ ולחשבי שמו, להיות מהם לעזרת עם ד׳ בגבורים, ומד׳ אשאל שישפיע מבינתו עלי שלא אחטא״.

אחרי הדברים האלה באים דברים מלאים חריפות פילוסופית עצומה והתעמקות רבה בסגנונם וברוחם של בעלי הפילוסופיה האפלטונית החדשה. אבל כלום צריך להוכיח מזה, כמו שמוכיח גרץ, שרבי עזריאל הוא אבי

(1) בהקדמתו לספרו. (2) עיביליה (יִסְט).

כל הקבלה העיונית וכי כלה שאובה ממקור האפלטוניות החדשה? הן גרין בעצמו מעיר ואומר, שרבי עזריאל „מדבר מהמקבלים ומהקבלה כמענינים ידועים מכבר” – וכיצד ידבר מי שחדש את הקבלה העיונית על הקבלה והמקבלים כעל דברים ידועים מכבר? והעיקר, הרי רואים אנחנו מתוך הקדמה זו, שרבי עזריאל חשב את יסודות הקבלה לדברים שאי אפשר להוכיחם במופת ושאינם צריכים לשום מופת, לפי שנעלים ונשגבים הם לאין-קץ על המופת השכלי („וישאלו תמיד דברים מופתיים אף במה שאין הלשון יכולה לדבר ואין האזן יכולה לשמוע”, „המופת מאד נפלא ונעלם, כי מי אשר ישים מופתים בשמים, אשר הם רחוקים ממנו מהלך ת”ק שנה, וכל-שכן האלהות אשר אין חקר לתבונתו”), וכל מה שכתב בחקר הקבלה הוא רק בשביל אחרים, דק משום „ודע מה שתשיב” („ואבוא החדרה ואשים מגמתי להשיב להם מענה שאלתם, ואפסול חרב מעצי התושיה, ומגן מהפלפול, ואחבר זה הספר להיות לפנייהם לעמוד ברזל ולחומת נחשת, להרחיק דבריהם מעלי, ולמען יסכרו מעינות תהום המעמיקים לשאל המגביהים למעלה”). בשביל שהפילוסופיה האפלטונית החדשה היתה ידועה לו יותר, ובלימוד האצילות שבה אפשר להשתמש לצרכי הקבלה, לקח ממנה „מגן וחרב”. הרייזה פשוט תכסיס חיצוני ולא יותר. אם היה דבי עזריאל חי בדורות מאוחרים, היה לוקח אותה ה„חרב” ואותו „המגן” משיטות פילוסופיות אחרות. בשביל עצמו לא היה צריך כלל לכל ההתפלספות הזאת, לפי שלא ההתפלספות הביאה אותו לקבלתו, כי-אם האמונה בקבלה („והאמנתי בדברי המקבלים”), שהשיגה בתור התגלות („אשר להם נגלו סתרי אל חי וכל תעלומיו, וברוך הוא כח מעשיו הגיד לעמו”).

נלכה-נא הלאה בדרך זו, בדרך ההבדלה וההפרשה בין הקבלה כשהיא לעצמה ובין התגלותה בזמנים שונים בהסברים רבים ושונים, נעביר לפנינו את כל הטענות והמענות של מתנגדי הקבלה וכופרים בקדמותה, בין של התורנים המאמינים ובין של החוקרים החפשים, ונראה אם תעמודנה בפני הבקרת הטוהרה.

חלק גדול מן הטענות ההן מיסד על ההנחה, ש„מעשה בראשית” ו„מעשה מרכבה” לחוד, והקבלה-לחוד, אבל מה הוא הדבר אשר יביא לכפור באחדות הגמורה של כל המסורה המסורתית היהודית? רואים אנו תנאים שעסקו בנסתרות (רבי אליעזר בן-ערך, רב יוחנן בן-זכאי ועוד – חגיגה), רואים אנחנו את השלשלת המסורתית שאחריהם – שלשלת האמוראים – והנה גם בה גדולים עסקו בנסתרות (רבי יוחנן – חגיגה, פרק אין דורשין; רבה ש„כרא גברא”, ועוד ועוד), רואים אנחנו את השלשלת המסורתית שאחריה – ימי הגאונים – והנה גם בה גדולים שעסקו בנסתרות, כמו שכבר העיר רבי אברהם אליהו הרכבי, ולו גם יהא שהגאונים בעצמם לא עסקו בהן, רואים אנחנו בסוף שלשלת הגאונים ובהתחלטה של שלשלת הרבנים הגדולים את אבו אהרן מביא עמו את הסודות מבלל, רואים אנחנו אחר-כך



ששלת מקבלים מימות אבי הראב"ד בספרד ורבי שמואל הנביא אבי רבי יהודה החסיד באשכנז. ומתי ואיפה נפסקה העלשלת הזאת, בכדי שתהיה לנו הרשות לאמר, שלא הרי תורת-הסוד הקדמוניה כהרי הקבלה?

אם נמצה את עמק הדין של המחקר החפשי בענין זה, הרי עלינו להניח, לא רק כמו שהניח לנדודי והבאים אחריו, שיש שני מיני סוד: (א) הסוד האגדתי הקדמון, (ב) הכוזב הפילוסופי-עיוני המאוחר, אלא שיש כאן שלשה מיני סוד: (א) הסוד של „מעשה-בראשית“ ו„מעשה-מרכבה“, – חורת האיסיים או למודים מושפעים מן האיסיים, – (ב) הסוד האגדתי שבספרי היכלות, שעור קומה, ועוד, (ג) הקבלה בתור שיטה ולמוד מחקר-עיוני. אבל מה הוא היבר הנותן לנו רשות להגביל גבולים ולהבדיל הבדלות כאלה? יכולים היינו לעשות כזאת, אם היינו מוצאים באמת איזו תקופה בדברי ימי ישראל מימות התנאים ואילך, שבה לא היו „עוסקים בנסתרות“, אבל באכת אי-אפשר להראות על תקופה כזאת. אם-כן אפוא יש לפנינו רק מסורה אחת ארפה ודרכי התפתחות בנוגע לג'ויים שונים ולדרכי-הסברה שונים, אבל לא הפסק. ומאחר שאין הפסק במסורה זו של המסתורין – מה מקום כאן לשני מיני חורו-סוד או לשלשה מיני תורות כאלה? מתנגדי הקבלה התורנים באים רק בטענת שמה: שמה הסוד העתיק אחר הוא מזה של המקבלים? לתורנים נשיב בתשובה תורתית: ברי ושמא – ברי עדיף. המקבלים אומרים בברור, שתורתם מסודה היא בידם מקדמוני קדמונים, והתורנים המתנגדים להם טוענים: אולי אין הדבר כן... ואשר לחוקרים חפשים, הנה הם נשענים רק על דרכי-הדבור, השונים בספרי המקבלים מאשר בספרי-הסוד הקדמונים; אבל כבר הוכחתי, שאין מהשתנות דרכי-הדבור כל ראייה על השתנות הלמוד עצמו. תורת הלמוד לבשה צורה ופשטה צורה, אבל הצורה אינה עוד התכף העיקרי. אותו הסוד עצמו שנמסר בלחישה לרבי יוחנן בן-זכאי, למשל, הוא הוא אותו הסוד עצמו שנמסר בלחישה אחרי דורות רבים לאבו אהרן, וממנו לבאים אחריו בספרד ובאשכנז, הוא אשר נמסר להרמב"ן, הוא הוא אשר נמסר אחרי דורות רבים להאר"י, הוא הוא אשר נמסר אחרי דורות לרמ"ח לוצאטו והוא הוא אשר נמסר אחרי דור להבעש"ט והבאים אחריו מזה, ואחרי-כן להגר"א באפן אחר מזה, אלא שבכל עת ועת לבש לבושים אחרים ורכש לו דרכי-מבטא אחרים ודרכי-הסבר אחרים.

אבל מאין לקחו התנאים עצמם את הסודות ההם אומים, שלקדום מן האיסיים. אבל מאין שאבו האיסיים עצמם את מסתוריהם? אומרים, שלקדום מן הזרים שבאו לארץ-ישראל, מחילות אלכסנדר שהביאו עמם סודות מהודו, וכדומה. אבל מאין אנו יודעים דברים כאלה? ומדוע אנו נזקקים להשערות כאלה, שאין בהן אלא זרות? מדוע לא נאמר, מה שהוא מסתבר הרבה יותר, שהאיסיים שאבו את תורתיהם מן התנאים הקדמונים, והתנאים הקדמונים – מן הסופרים, והסופרים – מן הנביאים האחרונים, והנביאים האחרונים – מן הראשונים?

אין החוקרים החפשים חפצים להאמין במסורת כזאת, לפי שנמנו וגמרו מכבר, שאין בתורת משם אלא הנגלה ממנה לבד ושהיא לפי רוחה פלה רציונליסטית; אבל תמה אני, שהם התבוננו כל אלה החוקרים כראוי ככתוב, הגסתרות לד' אלהינו, והנגלות לנו ולבנינו ערעולם לעשות את כל דברי התורה הזאת<sup>1</sup>). רגילות לפרש את הכתוב הזה על מצוות ועברות שעושים בתר, ועל מצוות ועברות שעושים בגלוי – ואין מרגישים כלל את כל הדחק שבפרוש זה. כדאי להשתחרר רגע מכל זו הפשטנות הרגילה שלנו, בכדי לראות את הכונה הנלויה והבוררה שבכתוב זה: הגסתרות, העמקות, הסודות, הסתרים, הטעמים הגנוזים של המצוות, ידועים הם כל צרכם לאלהים, ואנו, בני-האדם, אין לנו אלא לעשות ולקיים את המצוות, אף-על-פי שאין אנו משיגים את סודן. הרי לפנינו שהתורה בעצמה מדברת על צד נסתר שבה, ואם ידוע הוא רק לאלהים לבדו, הנה – לא יעשה ד' אלהים דבר, כי-אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים. וסוף-סוף איזו רציונליות יש במצוה זו של פרה אדמה? ואיזו רציונליות יש בשני שעירי יום-הכפורים, אשר אחד מהם יעמד חי לפני ה' והשני ישלח לעזאזל המדברה? ואיזו רציונליות יש בפרטי-פרטי עבודת הקרבנות? ואיזו רציונליות יש אפילו בפרטי-פרטי עבודת המשכן? יאמרו: כל אלה הם שרידים מן המגיות הקדמונה. אבל התורה בעצמה איננה מוסדת את הדברים האלה בתור שרידים; המצוה בדבר שני השעירים מסורה דוקא בהוד שירי מיוחד וברגש מרום וקדוש ולמצנת פרה אדמה באה ההקדמה הקצרה, אבל עזה ונמרצה מאד: זאת חקת התורה!<sup>2</sup>...

וסוף-סוף – מה ענינם של הכרובים, אם לא מה שפרשו בו קדמונינו, שהיו מעורין זה בזה והיו מראין אותן לעולי רגל: ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר עם נקבה<sup>2</sup>? ומה ענינם של עץ החיים ועץ הדעת והכרובים השומרים את דרך עץ-החיים וכדומה? וסוף-סוף – מה ענינם של המלאכים בתורה?<sup>3</sup>

(1) דברים, כ"ט, כ"ח. (2) יומא, רף ג"ר. (3) לד"ר נמרק בספר, העיקרים שלו שיטה שלמה אוריגניאלית בענין זה. עליה אדבר במקום אחר. מה אעיר רק בכלל, ששיטה זו מבססת פלה על יסוד בקת המקרא לפי המסקנות האחרונות שלה. ד"ר נמרק חושב בקרת זו לסוד מבקר ומדיק. על-זה יש להשיב: ערבן – ערבא צירוף. רפי דבריה של בקרת זו אינם אלא השערות, לפעמים פורחות באויר. וכי נבנה השערות על-יסוד השערות שאינן מברורות כלל וכלל? מלבד זאת – נבה טורא כינינו. לאיש כמוני, שבא לידי אמונה באלהיותה של התורה, קשה למצא נקודת-פגישה בינו ובין אלה שקרעו את התורה קרעים קרעים. אבל מתסלא אני באמת על שד"ל, זה שהאמין בכל-עו באלהיות התורה, באחזותה, שלא שם לב לנקמות הרבה בתורה, שפרושם האמתי הוא רק מיסטי. כמה יגיעות יגע שד"ל בפרושו על התורה לפרש, למשל, את הנתוב: המלאך הגואל אותי מכל רע הוא יברך את הנערים ויקרא בהם שמי ושם אבותי אברהם ויצחק וידינו לרב בקרב הארץ

אם נקרא את כל הדברים האלה בהקשבה פנימית ישרה ונוכחה, ניכר מיד, שאין בכל הענינים האלה וכיוצא בהם אף שמץ רציונליות ושכלם – במסתורין עתיקים יסודם. הגה הד"ר רובין בעצמו, זה שמדבר יותר מאחרים על הרציונליות של התורה, כתב מאמר על "מספר השבעה על-פי פרד"ס"<sup>1</sup>) ומוכרח היה להודות, שמלבד הטעמים הנגלים יש גם טעמים מסתוריים מיוחדים לקדשה המיוחדת, שמיחסת התורה למספר השבעה. וכבר בימי הבית השני נמצאו אנשים, שהתעמקו בענין שנשגב זה ואָרגו ארג סודות והגרות על מספר השבעה ועל שבעת השבעיות ושנת החמשים הבאה אחריהן (ספר היובלים). ואף הכופר באחדותה של התורה מוכרח יהיה להודות, אם ישתחרר אף לרגע מן ההשקפה החקרנית הרגילה, שמלבד החלק הרציונליסטי, יש בתורה לא רק חלק של מתוס, אלא גם חלק של מסתורין. ואם יש מסתורין בתורה, בודאי נמסרו ליחידים מדור לדור, ומדועזה נאמר, שהאיסיים היו מוכרחים לשאב את חכמתם הנסתרת דוקא מבארות נשברות ולא מבאר מים חיים של הנבואה הישראלית? ואשר למחלקת הרבה הבאה בספרי המקבלים לא רק בפרטים, כי אם גם בענינים שהם עיקרי העיקרים של הקבלה – האינסוף והספירות – לא יפלא הדבר כלל בעיני מי ששם לב לחקר המסתורין בכלל ולאותם האפנים, שבהם היו הקדמונים מוסרים אלה הענינים העמקים. לשאלה זו היה באמת מקום גדול, לו היו הקדמונים מוסרים ענינים כאלה באריכות או אפילו בבאור; אבל באמת היו הדברים האלה נמסרים רק בלחשה, ברמז, בסימבולים, במשלים, במליצות ובחידות, וכל אלה רק בקצור נמרץ. בנוגע למעשה מרכבה אמרו בפרוש, שהיו מוסרים רק "ראשי פרקים" ליחידים סגולה. כל אחד מאותם היחידים בודאי שהיה מבין את "ראשי הפרקים" ההם באופן שונה מחברו. נאמר, למשל, שהיו מוסרים לאלה שהקדשו והוומנו לכך, כי "אור אינסוף מקיף וממלא את כל העולמות", – האם לא היה מקום לכל אחד מהיחידים לפרש את האמת הקרושה והנשגבה הזאת באופן שונה מחברו? כן היה האחד יכול לפרש לעצמו את ה"אור" במובן אור ממש, אור נגלה<sup>2</sup>), השני – במובן שכל מפשט, השלישי – כח רוחני למעלה למעלה משג, שכל<sup>3</sup> או, אפשר, למעלה גם מן הרוחניות עצמה, הרביעי – קדשה נצחית. בענין ההקף והמלוי יכול היה האחד לפרש על-

(מראשית, מ"ה, ט"ו), שלא יסתור את העיקר המקבל אצלנו, שרק לד' לבדו ראוי להתפלל ולא לזולתו, וכתב על-זה: "ואדוני אבי ז"ל היה הדבר הזה קשה בעיניו מאד". אבל אם היה ק"ם לב למה שכתב הרמב"ן שם, היה מבין, שאין במקרא זה שום סתירה לעיקר האחדות, לפי שהמלאך הגואל הוא כנוי למדת אלהית (המלאך הגואל הוא העונה אותו בעת צרתו ושומר לו אנכי האל בית אל והוא שנאמר עליו כי שמי בקרבני).<sup>1</sup>) נדפס בספרו: "ילקוט שלמה".<sup>2</sup> כמובן, לא אור הנגלה לעיני בשר, אלא האור הנגלה לנס ש בעת אפסותו.

דרך קרוב לפנתיאיסמוס<sup>1</sup>, השני – על דרך דיאיסטי, השלישי – על דרך מטפיסי עמק הנעלה ונשגב גם על הפנתיאיסמוס גם על הדיאיסמוס השיטתי, במובן קרוב לחב"ד של עתה, הרביעי – במובן, השגחה" כמו שפרש בדורות האחרונים הגר"א. ככה היו יכולים להולר חוקירי רעות ביתר הענינים העיקריים של הקבלה...

והנני שומע אותך, הקורא, מתפלא ואומר: אי-כן, כל קבלה" זו מה טיבה? מאחר שכל אחד מן השומעים והמבינים יכול היה לפרש לו כל דבר, שנמסר לו, לפי נטות לבו – מה היא כשהיא לעצמה? אישביך על זה: אף-על-פי שיש מחלקת גדולה בין המקבלים מדור דור אף בנוגע ליסודות ראשיים ונשגבים, כגון אם הספירות הן עצמות או כלי האלהות, הנה בכל-זאת יש באותה המסורה המסתורית, הנמשכת מדור לדור, הנחות קבועות, שאין אף מקבל אחד שיחלוק עליהן, אם אמר לבאר את כל הנחות, לא יספיקו לזה הרבה ספרים, על-כן אסתפק כאן רק במה שאעיר עליהן ברמו ואזכירן בקצור נמרץ:

(א) שאור איך-סוף ממלא ומקיף את הכל. (ב) שמלבד העולם הנראה, הנגלה לעינינו, יש עוד עולמות רבים גבוהים מעל גבוהים, טמירים וגנוזים. (ג) שהאדם הוא מפתח לכל העולמות. (ד) שהאדם התחתון מקנן כנגד האדם העליון. (ה) שהכל מראשית-ראשיתן של כל המדרגות ועד כוף-סופן נברא ב... צוף דוחזי של אדם. (ו) שרמ"ח אבריו ושס"ה גידיו של האיל מקננים נגד תרי"ג חלקים של כללות העולמות. (ז) שהאדם מועל בכל מחשבה אשר יחלש, בכל דבור אשר ידבר ובר... מעשה אשר יעשה ואף בכל תנועה קטנה או גדולה שלו, לא רק בעולם התחתון, אלא גם בכל העולמות העליונים, בין לטוב בין לרע. (ח) שכל גלוי אלהות בא על-ידי הספירות. (ט) שהספירות הן עשר, לא פחות ולא יותר. י. שישראל הוא המחשבה היותר טמירה, מחשבת-המרכו, ראש, תחלה וסוף של כל הבריאה. (יא) שישראל ואורייתא וקודשא בריך הוא מתקשרין כחדא. (יב) שהעולם הוא רשם הזורה, והתורה היא – רשם אלהותו יתברך. (יג) שהזורה היא בתוך תוכה רק צדפי אורות של עולמות קדושים. (יד) שהכל בתורה ובעולם ברזא דאתן. (טו) שהכל נברא באות, במספר ובגלוי כחות אלהיים, בסוד ספר, ספר וספור. (טז) שהכל עולה בדרך מוטבע, מורגש, מושכל ורום

(1) המקבל יכול להבין לעצמים את ענין האור הסובב וממלא את הכל רק בדרך קרוב לפנתיאיסמוס, אבל לא באופן פנתיאיסטי ממש. הפנתיאיסמוס, אפילו היותר פיוטי והיותר דק, רואה אף באלהות רק טבע, חיוב והכרח, בשעה שהמקבל, אפילו בשעה שהוא מדבר בסגנון פנתיאיסטי, כונתו היא להפך ממש – אף הטבע והחיוב וההכרח אינם אלא גלויים של האלהות האלהות, כפי שהיא לעצמה, היא אטא, לפי השגת המקבל, תמיד מעל לטבע.

הנעלם (1). יז) שנפשו של האדם היא חלק אלוה ממעל ממש, שהיא באה מפנימיות האלהות בסוד, ויפח באפיו נשמת חיים" ו, כל מאן דנפח מתוכיה נפח" (2). שהכל בעולמות כלם בסוד ירידה ועליה, קליפה ופרי, תהו ותקון, שבירה, נפילה, צרוף ונוכך. יט) שהכל בעולמות בסוד דכר ונקבא, משפיע ומקבל, זווגי-אורות ולדת אורות חדשים. כ) ש"זה לעצמת זה עשה אלהים" (כא) שכל העולמות נבראו בחסד הגמור והמוחלט, בסוד "עולם חסד יבגה", ושכל-זאת נתן לרע לעשות שלו, נתגו לו כחות, שליטות ומלכיות, בכדי שיתגבר עליהם האדם בטוב בחידתו, יוציא יקר מזולל, יוציא את ניצוצות הקדשה מכל המקומות שנפלו לשם, ירום אותם ויעלם. כב) שבכל מה שאנו חושבים ומדברים באלהות הוא רק בסוד הספירות וההנהגות, אבל איך-סוף עצמו לא נרמו אפילו בקוצו של יוד (לפי שהוא נעלה לאיך-קץ לא רק על מחשבה מסימה, כי אף על כל רמז). כג) שבשם בן ד' אותיות ובשם בן י"ב אותיות ובשם בן מ"ב אותיות ובשם בן ע"ב אותיות וכדומה, הם וצדופיהם וצרופי צדופיהם, הן כל ההנהגות וכל הפעולות שמן העולם ועד העולם. כד) שכל הידע אותם השמות ומשיגם כראוי, מכון בהם וחי בהם בקדשה ובטהרה, בפרישות גמורה מכל חיוו דהאי עלמא, בהכנעה ובשפלות ובבטול גמור ומוחלט לאלהות, יוכל לפעול על ידם פעולות גדולות ונודאות. כה) שהכל בכל העולמות, בכל ההנהגות והפעולות האלהיות בסוד הקצוות והמצוע, "חד אריך וחד קציר וחד בינוני", בסוד המדות חסד, דין, דחמים, ועוד ועוד הנחות כאלה המוסכמות מכל המקבלים בשוה.

בלכתנו בדרך זו לא יפלא עוד בעינינו על שהמקבלים קוראים למדעם, חכמת הקבלה", חכמה וקבלה בעת ובשעה אחת, לפי שה"קבלה" – בנוגע ל"ראשי פרקים" ואמתיות הראשיות והקבועות, וה"חכמה" – בנוגע לכל מיני ההסברים השונים, שנתנים ל"קבלה" בכל דור ודור לפי משגיו ועניניו ולפי מה שהוא יכול לשער, לקלוט ולקבל ממקבלים

(1) יש מקבלים המקדימים "מורגש" ל"מוטבע", אבל זוהי רק אלה של סגנון.  
 (2) כל ספרי המקבלים מלאים דברים על הנשמה שהיא בת-מלך וזהו אחד מיסורי היתרות של הקבלה (יצן גם רמב"ן על פסוק, ויפח באפיו נשמת חיים). המקומות שמביא שר"ל בספרו, וכוח על חכמת הקבלה" מהזוהר אין סרוסם כלל, כמו שמפרש שר"ל, שהנפש היא בעצמותה רק כח והכנה לבר, אלא שבדדה מרום אצילותה להתלבש בגוף היא כובשת ומצמצמת את כח אלהיותה והיא נעשית ל"פישעה כח והכנה, בכדי שיוכל האדם להאירה, להעלותה ולהגביהה על-ידי עבודתו לבוראו, ובמדה שאדם חי בבוראו ומתדבק בבוראו הוא מגלה את כל האלהיות שבנפשו; ולא עוד, אלא שהוא מעורר על-ידי עבודתו את השרשים האלהיים הנעלמים של נפשו, אותם השרשים שלא נכנסו לגוף בראשונה. זכה יהבין ליה רוח, זכה יתיר יהבין ליה נשמה, זכה יתיר – יהבין ליה נשמה לנשכה".

רבים ושונים לפי ידיעותיהם וכשרונותיהם, נטיותיהם, תכונותיהם והשקפותיהם האישיות.

בהבינו את כל עמק המשג של הקבלה, זה העמק אשר גם האינטור איציה המטפיסית איננה מספקת לו, אלא צריך לו, אם נדבר בלשונם של חכמי ישראל בימי הביניים, ה"הערה אלהית" המיוחדת, לא יפלא בעינינו כלל, שדוקא המקבלים מוכרחים לפעמים להליביש את רעיונותיהם ציורים מוחשים, לפעמים יפים ודקים ולפעמים גם גסים, לפי שהטרמינולוגיה הרגילה של המטפיסיקה, ולו גם תהיה היותר דקה והיותר חריפה, איננה יכולה לתת אף משג קל מכל מה שהקבלה חפצה להגיד באמת. דוקא לפי שהמשג דק ביותר ואיננו נתפס בשכל צריך הוא למשל, וכל מה שהרוחניות היא יותר גדולה היא מתלבשת בלבוש יותר עבה. ישים הקורא אל לבו, שגם בהנ"ך באות דוקא ההשגות הרוחניות היותר דקות במשלים לקוחים מן החיצוניים: "טעמו וראו כי טוב ד'", "לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי", "הוי כל צמא לכו למים ואשר אין לו כסף לכו שברו ואכלו בלי מחיר יין וחלב". וסוף־סוף הרי כל "שיר השירים" – עם כל מה שמוחלט הוא אצל החוקרים החפשים שאינו אלא שיר־אהבה או שירי אהבה – הוא באמת לאמתו, כפי שכבר העיר גם הד"ר נימרק, מיסטריה קדושה קדמונית, והרי באותה המיסטריה נמצאים אותם הציורים המוחשים, שהיו אחר־כך בספרי הקבלה "נשיקין" ו"זווגין" וכדומה.

ואשר לרוח המהלך בספרי הקבלה ולשלוש ולרבויו וכל יתר הדברים שיש בהם סכנה לאמונה הצרופה, הנה אי־אפשר לה לכל דת ולכל פילוסופיה שבעולם למנוע סכנות בכדומה לאלה. על־כ־זה כבר נאמר: "כי ישרים דרכי ד', צדיקים ילכו בהם, ופושעים יכשלו בהם"<sup>1</sup>, וגם בנוגע לתורה נאמר: "אין אדם עומד על דברי תורה, אלא אִסֶּכֶן נכשל בהם"<sup>2</sup>. התורה בעצמה איננה נמנעת מלדבר בלשון רבוי באלהות: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" ועוד ועוד; וכבר העירו על זה במדרש ואמרו, שמשם רבנו טען לפני הקדוש־ברוך־הוא: למה אתה נותן פתח־נפת למינים? הקדוש־ברוך־הוא השיב: כתובו! והבא לטעות – יבוא ויטעה!<sup>3</sup>

כל המקומות בספרי המקבלים, הנוטים לרבויו, הלא באמת אינם ענין כלל לעצמות האלהות, וממילא אינם ענין כלל וכלל, לא לנצרות ולא לכל השיטות והדעות של הגנוסטיקים וכדומה, כי אם לתארים השונים של האלהות. "תלתא דאיגון חד" הם סוף־סוף לא יותר מ"כתר, חכמה ובינה" המתכללים באחד, או שלשת החלוקים הראשיים שבספירות: (א) השכליים (כתר, חכמה ובינה, או: חכמה, בינה, דעת). (ב) המדות: חסד, גבורה, הפארת, נצח, הוד, יסוד. (ג) הספירה האחרונה, שהיא גלגולן של כל יתר הספירות, מדת המלכות. המקבלים הראשונים כללו את שלשת החלוקים האלה בשלשת

(1) סוף הושע. (2) גסין, דף מ"ג. (3) בראשית רבה, פרשה ח"ו.

השמות הראשיים של האלהות: אהיה, הויה, אדני. אהיה – בכתר (והוא כולל גם את החכמה ואת הבינה)<sup>1</sup>, הויה – בתפארת (כללות המדות, גופא דאינא, חסד, גבורה, תפארת וכו'), אדני – במלכות.

אם נקטיב סוד שיח האגדה, נראה למודי המסורין רמוזים במקומות רבים. כל אלה המאמרים על־דבר התפלה שהקדוש־ברוך־הוא מצלי ועל התפלין שהוא מניח<sup>2</sup> ודומיהם סוף־סוף אינם סובלים את הפרושים של הדרשנים. הבריתא: „אמר ר' ישמעאל בן־אלישע: פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי את אכתריאל יהי ד' צבאות יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי: ישמעאל בני, ברכני! – הרי היא מראשה ועד סופה – קבלה אכתריאל – האלף, הפלא, אור אין־סוף המשפיע על הכתרה<sup>3</sup>. ישמעאל בני, ברכני!“ – הרי כאן האדם המשפיע בצדקתו על כל העולמות. „הקדוש־ברוך־הוא גור, וצדיק מבטל“<sup>4</sup>. הקדוש־ברוך־הוא אומר למשה: „היה לך לעזרני“, צור ילך תשי, ולהפך – „ישראל מפרנסין לאביהם שבשמים“<sup>5</sup>.

ואם קטן הוא האדם בעת שהוא נתון אל תאוותיו, אם הוא עפר, רמה ותולעה בשעה שהוא מתגאה על עולם שאינו שלו, הנה ידו מחוללת נפלאות בשעה שהוא חי בבוראו ובוראו חי בו, בשעה שיש לו ההכרה הברורה, השלמה והגמורה מאותם החיים שהוא חי בבוראו. כשידבק החלק בכל, יחדש בכל אותות ומופתים – „אמר מי שלא היה מקבל, אבל בעיקר השגת האלהות שלו הוא קרוב אל המקבלים – הראב"ע<sup>6</sup>“.

(1) עין סערי אורה להרמי גיקסליא, סער ה', דף מ"ו: „מה שתצטרך לדעת, כי ג' שמות הם למעלה למטה: אהיה–למעלה, ארגו–למטה, הויה–באמצע וכו'“ (2) עין מהרש"א בחדושי אגרות לברכות דף ז'. המהרש"א נזחר מאד מאד מלפרש את האגדות על־פי הסוד, אבל במקומות אחדים היה מוכרח לפרש את האגדות על־פי יסודות הקבלה. אגב: מה שמתנגדי הקבלה מסתעפים מדברי המהרש"א בחדושי לקדושים דף ע"א ומדברי המהרש"ל בתשובותיו – אין בדברי הגדולים הנזכרים שום נגוד להקבלה, אדרבה, יש שם הערצה גדולה, שמהן אותה הערצה הם מתנגדים לאלה שמסיתים אותה ברבים והם מחללים בזה את הוד קדושתה או גם מגלים בה פנים שלא כהלכה. כאמור, המהרש"א בעצמו מפרש אגדות שונות על־פי הקבלה והמהרש"ל כתב בעצמו ספרי קבלת פרוש על האילן, ועוד ועוד. (3) מועד קטן, ט"ו. (4) עין שבת מ"ט על מסוק, ועתה יבדל נא כו' ד" ופן רש"י האזינו על מסוק, צור ילך" ופן יסיר־השירים רבת. (5) המקבלים בעצמם אומרים, שאין הראב"ע מחברתם ובהניאו דברי, הנכחי הסמיות" הוא מןן לא למקבלים, כי אם להכמי השעור; אבל מקומות אחדים בדברי הראב"ע מורים, למי שהעמיק בהם כראוי, שהיו יורעים להראב"ע ראשי פרקים ממות הסוד. ראה ביוזר ראב"ע במדבר מ' בלק – „ובת שלם שלם אני יתחיש רוח בינה“. הנה הבינה הנאה אחרי הקף השבעה (במקום זה: שבעה מזבחות) היא ספירת הבינה של המקבלים, הספירה השמינית למטה למעלה. ככה הנין את דברי הראב"ע גם הרמב"ן (עין שם), זה שהיה לו עם הראב"ע, תוכחת מגלה והאבה מסתרת וראה יוהר מכל

המאמר: „בעשרה דברים נברא העולם, בחכמה, בתבונה וברעת וכו'” (1) קרוב מאוד לעשר ספירות של המקבלים. התפלה שהקדוש-ברוך-הוא מצליח: „יהי רצון, שיגלו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני בדת הרהמים” – היא כלה קבלה, תפלתו של רבי יוחנן: „יהי רצון מלפניך ד' אלהינו, שתציץ בבשתנו ותביט ברענו ותתלבש ברחמיך ותתכסה בעוזך ותתעטף בחסידותך ותתאזר בחנינותך ותבוא לפניך מדת טובך וענותנותך” (2) – אלולי שאנו מוצאים אותה בתלמוד, היינו חושבים, שנתחברה מאת אחד המקבלים האחרונים, וכמעט שהיינו חושבים אותה דומה לאחת התפלות ב„שערי ציון”. האלהות – לבדה, והמדות – לבדן. האלהים מתלבש ומתעטף במדותיו. האדם מראה בתפלתו את דרך ואופן השפעת האלהות בכל מדה ומדה. – בודאי, שהתפלה היותר רצויה והיותר זכה היא התפלה התמימה והפשוטה בלא כל צרופי-ספירות מיוחדים (כמו שאמר ר"ש מקינון: „אני מתפלל על דעת זה התינוק”); אבל גם התפלה על-פי דרכי הקבלה אינה כלל, כמו שחושבים מתנגדיה, תפלה לספירה זו או אחרת, כי אם תפלה לאל היחיד והמיוחד לבדו כפי שהוא משפיע בכחו בספירה זו או אחרת או מתלבש ומתעטף במדה זו או אחרת (3). קודם שנברא העולם היה הוא ושמ״ל לבד” – „הוא” – עצמות האלהות, שמו – כלל כל הגלויים, הרצון האלהי, כפי שהיה כלול עוד בעצמות קודם הבריאה. „הלב” – „האדריכל הבונה את הפלטיין” – מדת המלכות המנהגת את כל העולמות („מלכות דאצילות” – „ראש לשועלים”, „כתר לעולם הבריאה”). בכדומה לזה ימצא הקורא בדברי הקדמונים הרבה דמויות אלהיים, מסתוריים דקים מן הדקים.

ואשר לספרים השונים, שהמקבלים מיחסים אותם לקדמונים ומתנגדיהם חולקים על זה-היטיב אשר דבר בזה בעל „אמונת חכמים” בנוגע לזוהר: „מאסף מדרשי זוהר לא היה דבי שמעון בן-יוחאי, הגם שסתם זוהר הוא מרשב”י, והכלל שמה שאמרו חכמים לענין הדין שמו אותו בתלמוד זמ”ש בדברי הגדה שמוהו במדרש רבה, ומ”ש בסתרי התורה שמוהו בזוהר”.

בעיקר הדבר היא היא גם דעת המבקר היותר חריף והיותר אמתי להזוהר – יעב”ץ. ההבדל בין יעב”ץ לבעל „אמונת חכמים” הוא רק בזה, שיעב”ץ רואה כל-יכן הוספות מאוחרות בזוהר, עד שההוספות כמעט מקיפות על העיקר; ואף כי במקומות רבים צדקו דבריו, הנה במקומות

הבאים אחריו את כל האור והצל שבנודד ומבקש רוחני זה. בנוגע לסודות החפשיים והבקרתיים של הראב”ע, אומר הרמב”ן: „המתהדר בסודותיו” ולפעמים גם: „יוצא זהב רוחח לתוך פיו”, ופה רואה הרמב”ן בדברי הראב”ע גלוי סוד אמת, כלומר, סוד מחכמת הקבלה. (1) מאמרו של רב בחגיגה פרק אין דורשין. (2) גרכות, ס”ז. (3) עין הערותיו של ר' מתיחיו דלקרס לשערי אורה, שער א’.



רבים שגה וטעה, כמו שהוכיחו בחריפות ובקיאיות נפלאה הגאון ר' משה קוניץ בספרו, בר יוחאי והגאון רבי ראובן כהן רפפורט ב,עטור סופרים" שלו.

ואם גרץ מבטל את כל דבריו של רבי משה קוניץ כלאחרייך – אין בכך כלום. גרץ טיגא היתה בלבו על הקבלה ועל הזוהר ביחוד ואינגו בזה שופט אוביקטיבי כלל וכלל. די להורות על הגחות מופרכות גלויות כאלה בדברי גרץ. במקום אחד הוא אומר, שבספרו של רבי עזריאל, "עזרת ד'" נזכרו לראשונה ה,עשר ספירות" – בשעה שה,עשר ספירות" כבר נזכרו בספר יצירה<sup>1</sup>; שכבר נודע לגאונים ושרבי יהודה הלוי מדבר עליו כעל ספר קדמון. אומר הוא גרץ, שהמקבלים בעצמם מודים ואומרים, שידיעתם מחדשת היא, ומביא ראיה מבעל, מערכת האלהות, האומר ש,אין לאינסוף רמו בתורה, אף שהפונה בדברי בעל ה,מערכת" גלויה לכל יודע כללי הקבלה, שאין לאלהות – כפי שהיא לעצמה קפסטה ונעלה על כל ספירה והנהגה – שום רמו בשם הויה, לפי שהיוד משם הויה רומז לחכמה, ההא – לבניה, הוא – לתפארת (או: לששת המדות), והוא האחרונה – למלכות, קוצו של יוד רומז לכתר, ואינסוף עצמו לא נרמז אפילו בקוצו של יוד, לפי שהוא נעלה לאינקץ על כל רמו רמיוז (עין בבאור הגר"א לסוף ספרא דצניעותא ובבאור הגר"א לרע"מ זוהר בא, דף מ"א, ע"ב ובבאור הגר"א להשמטות שבסוף ח"א מהזוהר בד"ה ויחלום).

ברי הוא לגרץ<sup>2</sup>, כי, הקבלה החדשה בהוראת שם קבלה איש מפי

1) מימת שד"ל ואילך נוטים לחשב את ספר יצירה לספר מחקר-פילוסופי, ולא לספר מסתורי ביחוד. ב,עשר ספירות" של ספר יצירה רואים רק את עשרת המספרים. בודאי, שבעל ספר יצירה מכין גט לעשרת המספרים (ל"ב נתיבות, מליאות חכמה – כ"ב אותיות ועשרת המספרים), אבל לא זה הוא המכין העיקרי, כגלוי לכל מי שהעמיק בלמוד הספר הזה. על עיקר תכנון של ספר יצירה ארבר במאמר אחר. ראוי להזכיר פה, כי, "עשר הספירות" נזכרו גם במדרש רב (כף אחת עשרה זהב – כנגד עשר ספירות בלי מה" – במדבר, פרשה יד). יש להעיר פה, שהשם בן ע"ב אותיות היוצא ממשוקי, ויסע, ויבא, ויס' ידוע הוא לכל הקדמונים, והרי הוא סוף-סוף פלו מסתורין. רש"י, שלא ידע שם בן י"ב ושם בן מ"ב מהו, ידע היטב את השם ע"ב (עין פנה, דף מ"ה, רכי יהודה אומר אני ותי זושיעה נא' ויין רש"י שם). הרמב"ם, שלא האמין לכאורה במעולתם של השמות, מפרש גבר הוא באופן אחד את המשנה הנ"ל (בפרוש למשניות) על-פי השם ע"ב, וכאמת אין למשנה פרוש אחר מבלעדי השם הטורי האמור. השם הנזכר מובא בדברים רבה על מסוק, או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גויל ובשיר השירים רבה פרשה א', ואם ר' אליהו די'למדיגו ב,כחיתת הדת" שלו טוען, שאין השם הנזכר מיוחד דוקא למקבלים – אמת היא. אבל היא הנתנת: השם הנ"ל כבר היה ידוע לחכמי המשנה (מאמר רבי יהודה הנזכר), ידוע היה לבעלי המדרש, ידוע היה לגאונים ולרבנים, ואין לו שום פרוש אחר מבלעדי הפרוש של חק ב"ה. 2) בתרגום העברי, בציגים שבסוף החלק החמישי, ציון ג'.

איש לא נתקבלה אף בימי התגברותה והתפתחותה". על מה הוא נשען? נשען הוא על הרשב"א, ש"בכל הייחוס מכבד את הקבלה", מודה הוא, כי בימיו ובכלל מוזמן חורבן הבית נסתם מעין הקבלה, וכה יאמר: "ודע כי לכל אלה (המצוות) יש לבעלי סודות התורה טעמים נכבדים מאד, אף כי בעון הדור נסתמו מעינות החכמה, אחד שגרו החסא ונחרב בית מקדשנו, שמשם היה משך החכמה והנבואה נמשך לנביאים וחכמים". אבל מה מורה המאמר הזה של הרשב"א? הרי זו דק התאוננות רגילה של כל חכם בדורו, החושב ש"אם הראשונים כמלאכים – אנו כבני־אדם". התאוננות כזו ימצא הקורא בכל ספדי הקבלה, ודוקא באותה שעה שהם מאמינים בכל לב בקדמות מדעם. הרשב"א לא רק שכבד את הקבלה, כמו שאומר גרן, אלא שהאמין בה אמונה שלמה, ואייאפשר לאמונה זו בקבלה בלי האמונה בקדמותה. אם אין ידיעה זו קדמונית, מי זה ימריץ את התורני להאמין בסודותיה ולפתח ולרעד מכל הגה שבה? יקראנה הקורא בשום־לב את הדברים האלה של הרשב"א: "לפי מה שלקחה אזני רשימה דקה מבעלי החכמה, כי יש בזה (בענין, ששת ימים עשה ד' את השמים ואת הארץ)" באמת סוד עמוק מאד, אין לו ערך ולא דמיון למה שעלה בדעתך, והימים האלה נזכרים בקצת מקומות בתורה ובמצוות, ויום השביעי כאחד מהם, ונרמז ב"זכור יום השבת", ודברי התורה כפטיש יפוצץ סלע ומתחלקים לכתוב ענינים, נגלה ונסתר אומרים ודומים, אשרי מי שזכהו השי"ת לעמוד בסודם המקדש, שהם כוללים ההראל והמקדש... וכן במה שסמכו לזה "הגדול, הגבור והנורא" באמת יש לזה עיקר גדול בענין התפלה וכוונותיה למי שחננו השי"ת לעמוד על עיקר הכונה האמתית... והסוד ב"הגדול והגבור והנורא" נורא מאד, מי ידענו, כל־שפן שיעלה אותו האיש על לשונו, כל־שפן שיכתבנו בספר".

האפשר לתורני להקדיש ולהעריך כל־כך את סודות הקבלה, בשעה שאיננו מאמין, שאמתיותה מסורות הן מקדמוני־קדמונים?

ברי הוא לגרן, כי "אבות התורה התלמודית במחצית המאה הראשונה עד מחצית המאה השניה לשי: ר' שמשון מקינון, ר' פרץ הכהן, ר' נסים בן ראובן גירונדי (הר"ן), ואחריהם ר' יצחק בר' ששת (הריב"ש), ד' שלמה דוראן היו כלם מתנגדים להקבלה". במה הוא תומך יסודותיו בתשובות הריב"ש קנ"ז והרשב"א ס' קפ"ט. אם נשפוט על דעותיהם של הרבנים מתוך הקטעים שמביאים מהם מתנודי הקבלה, אפשר למצא בהם חזוק לדברי גרן; אבל אם נעין בגוף התשובות מתחלתן ועד סופן, נראה אחרת לגמרי: אין הם כופרים בעצם אמתיותה של הקבלה, אדרבה, מקדישים ומעדיצים הם אותן, אלא שמהירים הם מן הפרופנציה, מן השמוש באותם הענינים האלהיים, הסודיים, הנשגבים מבינת אנוש.

1) תשובות הרשב"א, סימן תכ"ג.

מן הפצת הסודות ברבים, ומורים על המכשולים והטעיות שיש בהפצת אותם הסודות. אזהרתם זו היא אותה האזהרה עצמה של חכמי התלמוד בנוגע ל"מעשה מרכבה" ובנוגע לכל דברים ש"כסה עתיק יומין..."<sup>1</sup>. ואשר לר' סעדיה גאון, לרמב"ם ושאר גדולים, שלא ידעו את אמתיותה של הקבלה ועדיכמה שידעו אותן חלקו עליהן, הנה אין ענינה של הקבלה לא חקים ודינים, אף לא הדרכות והנהגות, אף לא ידיעות תיאולוגיות, אף לא חקירות ופילוסופיות, כי אם "הערות אלהיות" הדורשות, כפי שכבר בארתי למעלה, כליתפיסה מיוחדים, כשרונות והכנות ודרכי חיים מיוחדים למיסטיקה...

אפשר לה לקבלה שתמסר מדור לדור, מאיש לאיש, אבל רק לראוים ולמיוחדים לה, לאו דוקא לגדולים בתורה ובחכמה ואפילו בידאה. הרי כך מצאנו לקדמונים: ר' יוחנן ידע מעשה־מרכבה, ור' אלעזר תלמידו לא זכה לזה כל ימיו. רב יוסף ידע מעשה־מרכבה, וסבי דפומבדיתא ידעו מעשה־בראשית; למדו הזקנים לרב יוסף מעשה־בראשית, והוא לא רצה ללמדם מעשה־מרכבה<sup>2</sup>.

אם ר' אלעזר וסבי דפומבדיתא לא ידעו מעשה־מרכבה – אין כל פלא, אם רב סעדיה גאון והרמב"ם לא ידעו או לא השיגו את הקבלה; אף כי לאחריים – אולי קטנים מהם בתורה ובחכמה – נמסרו ראשי פרקיה מדור לדור.



1) מכרת מאמרי זה הוא להשיב עדיכמה שאמשר על טענותיהם של המאחרים זמן  
חומסתורין בישראל בכלל, ולא לטוענים כנגד קדמותם של ספרים אלה או אחרים. בנוגע  
לקדמות היסוד העיקרי של הזוהר הבאתי מה רק את המסקנא שלי, ההוכחות תבאנה במאמר  
אחר, במפתח לספר הזוהר. 2) חגיגה, טרק אין וררשין.

אתר דעת - מכללת הרצוג



המוציא: אברהם יוסף שטיבל

העורך: דוד פרישמאן

יוצאת ארבע פעמים בשנה

תשרי—כסלו, תר"ף

ספר חמישי

מהדורה שניה



נרשה, תרפ"ג  
[www.daat.ac.il](http://www.daat.ac.il)

## תכן הענינים

### ספורים:

7	— — — —	מאת בן גריון	— — — —	ברי רחוב, תאור—
23	— — — —	שׁי עגנון—	— — — —	פולין, אגדות מני קדם—
37	— — — —	א. שטיינמאן	— — — —	סחור סחור, רומן, חלק שלישי (סוף)—
104	— — — —	י. ה. ייבין—	— — — —	הארגז האדום, ספור—
113	— — — —	ד. פרישמאן	— — — —	ל״ל״ית, מעשה—

### תרגומים:

127	— — — —	באת רבינדרא-נת סאגורי, תרגום ד. פרישמאן
-----	---------	---

### מאמרים:

199	— — — —	באת ד״ר שמעון ברנפלד	— — — —	ספרי חכמה—
240	— — — —	רב-צער	— — — —	פסקי הלכותיהם של הגאונים
280	— — — —	הלל צייטלין	— — — —	קדמות המסחרין בישראל—
323	— — — —	צ. ה. דיזנדרוק	— — — —	כבשונה של בסלה—

### שירים:

347	— — — —	מאת יעקב כהן	— — — —	אגדות אלהים: מתן תורה—
357	— — — —	א. צ. גרינברג	— — — —	שירים—
368	— — — —	יוסף ליכטנבוים	— — — —	שירים—
386	— — — —	מ. מ. פוליקביץ	— — — —	שירים—
390	— — — —	יוסף קסמן	— — — —	מחזורים—

### בקרת:

397	— — — —	מאת ד. א. פרידמאן	— — — —	י. ח. ברנר וגבוריו
448	— — — —	פ. ז'חובר	— — — —	אֶכְסַפְרִיסְיוֹנִיסְמוֹס

**רשימות:**

455	-	-	-	-	בן גריון	-	-	-	-	פרורים - הקים ותורות
457	-	-	-	-	הנ"ל	-	-	-	-	מן הקראים
461	-	-	-	-	מבקר	-	-	-	-	מתקופה לתקופה
466	-	-	-	-	ד. פ.	-	-	-	-	מתוך ההפכה
474	-	-	-	-	פ.	-	-	-	-	אנשים - מקס נורדוי
476	-	-	-	-	פ. ל.	-	-	-	-	ריכרד דיהמל
478	-	-	-	-	בן גריון	-	-	-	-	ביבליוגרפיה - ספרים (א-ד)
485	-	-	-	-	נ. ב. ש.	-	-	-	-	עיריהודים בלובלין
										תולדות תנועת
486	-	-	-	-	ש.	-	-	-	-	ההשכלה ברוסיה
488	-	-	-	-	ד. א. סריד מאן	-	-	-	-	מעבר לימים (III-I)