

## הלל צייטלין

### מפתח לספר ה"זהר"

חלק שני

למודי ה"זהר"

מבוא

בחלק הראשון מן ה"מפתח" הלכתי סחור סחור, מסביב ל"זהר". תבאתי את כל הדעות הרבות והשונות על-דבר זמן חבורו וערכו של הספר הנפלא הזה, צרפתי וזקקתי אותן עד-כמה שהיה ביכולתי, בררתי את האמת מן הדמיונות השונים בין מימין ובין משמאל, מצאתי את אבי אבות ה"זהר" לפי דרכי חייהם, אמונותיהם, דעותיהם והשקפותיהם, באתי עד למסדר האחרון של ה"זהר" והלך-רוחו.

עתה הנני נגש לעבודה יותר קשה, ועם זה גם יותר פוריה. הנני נגש לבאר למודי ה"זהר".

אבל גם פה דרכים רבים מאד, ורבים מן הדרכים ההם — עקשים, גלויים, רעים ומתעים. גם פה יש מימינים ומשמאילים, וכאלה כן גם אלה ויואים רק מה שחפצים לראות ב"זהר", ולא מה שה"זהר" עצמו מלמד. מתרחק אני מן הדרכים ההם. חפץ אני לשתות את המים ממקורם. חפץ אני לחזור לתוך עמקי ה"זהר" מתוך השקידה, ההתעמקות וההסתכלות בספר עצמו. בחרתי לפי-זה לתת בתור מבוא ללמודי ה"זהר" את ה"זהר" עצמו חושב בתור מבוא, והוא המאמר הנפלא "פתח אליהו" שב"תקוני הזהר". הנני מביא פה את המאמר כלו ומבארהו לפי אלה המפרשים, המעטים מאד, שקרובים הם לפשט, וגם לפי למודי והסתכלותי אני בספר ה"זהר".

רבון עלמין, אנת הוא חד ולא בחושבן — יבאר במה שאמרו חוקרי ימי-הביניים, כי האלהים איננו "אחד הגוים", כי אחד הבהא במנין יש לו שני, שלישי, רביעי וכו', מה שאין כן ב"אחד אלהינו", שאחדותו היא

מבדלת, עצמית, בלי כל שווי ובלי כל יחס למי-ש הוא ולמה-ש הוא («והוא אחד ואין שני להמשיל לו להתבירה»). ויבאר באפן אחר במה שכתב הראב"ע (עין היטב בפרקים הראשונים מספר «שער השמים» לרבי אברהם איריה ובשער «חכמת המסכן» מספר «מורה נבוכי הזמן» להר"ק), כי יש שלשה מיני אחד: האחד הבא בחשבון, האחד שהוא כל החשבון, והאחד שהוא לפני החשבון. האחד הבא בחשבון הוא האחד, שאחריו שני, שלישי וכו'; האחד שהוא כל החשבון, לפי שכל חשבון מתכלל סוף-כל-סוף במספר ידוע של אחדים, נאמר עשרה אחדים, מאה אחדים, אלף אחדים וכו' וכו' – האחד סוף-סוף חוזר ועובר בכל; האחד שהוא לפני החשבון, האחד הרוחני, מעין הנקודה הגי' אומטרית, שאנו מניחים אותו בתור יסוד לכל מיני מספרים שבעולם.

קונת ה"זהר" היא לפי-זה, שרבו העולמים הוא האחד של לפני החשבון, אף כי באותה שעה הוא גם האחד הבא בחשבון וגם הוא כל החשבון. ויבאר באפן יותר פשוט, והיא, לפי-דעתי, הקונה האמתית של ה"זהר" ש"רבון עלמין", כלומר, האין-סוף איננו נגדל בחשבון של עשר הספירות, לפי שהוא האציל את עשר הספירות, והוא בעצמו מרוקם, נעלה ונשגב עליה.

אנת הוא עלאה על כל עלאין, סתימא על כל סתימין, יש עלאין ויש סתימין: עלאין – הספירות הקדושות בכלל; סתימין – שלש הראשונות (כתר, חכמה, בינה) הנעלמות וסתומות במהותן, ו"רבון עלמין" הוא לא רק נעלה על כל העליונים, כי אם גם סתום מכל הסתומים, לפי שגם כתר עליון, אף-על-גב דאיהו אור צה, אור מצוחצח, אוכמא (שחור וצפף) איהו קמיה דקדושא בריך הוא. (מפרשי ה"זהר" לא הבדילו בין עלאין וסתימין, והאמת היא כמו שכתבתי. עין "זהר" בראשית, מי דקיימא לשאלה ולא למנדע, והקונה שם, כידוע, על בינה; ואם כה יאמר על הבינה, שהיא כבר גלוי ידוע, מכל-שפן על החכמה הנעלמה – קודם סתימא בהיכלא – ומכל-שפן על הכתר ה"פלא העליון").

לית מחשבה תפיסא בך כלל. אם רוצים לצייר במחשבת ושכל איזה ציור רוחני, – אין שום ציור תופס בך כלל ("פרדס" ו"שפע טל"). לפי-זה המלה "כלל" באה רק לחזק את השלילה; אבל לפי-דעתי באה מלה זו בדיוק נמרץ, כי הנה, כמו שכבר בארתי, גם בשלש הראשונות (כתר, חכמה, בינה) אין מחשבת אנוש תופסת כהוגן, אלא שבכל-זאת היא יכולה לצייר לה בהן איזה ציור על-דרך-משל, אבל "בך", במאציל הספירות, אין שום מחשבה תופסת, לפי שאי-אפשר לצייר בו איזה ציור אפילו בדרך-משל. אנת הוא דאפיקת עשר תקונין. אין-סוף ברוך הוא הוציא והאציל מעצמותו עשר תקונין (לבושין), שעל-ידן בורא ויוצר ועושה הכל ("פרדס" ו"שפע טל").

וקרינן להון עשר ספירן. לעשר תקונין הנזכרין קרינן לון ספירן – אורות מתנוצצות מעצמות אור אין-סוף ברוך הוא, והם אדוקים ודמוקים בו כשלהבת הקשורה בגחלת, שהגחלת מראה פעולתה וכתה הנעלם

במקורה — בשלהבת, והשלהבת קודם התראותה היא דבוקה וטמונה בכח הגחלת בהעלם גדול, עד שלא נראה בגחלת שום להבה, וגם אחר התראות והתנוצצות השלהבת היוצאת מעצמות הגחלת, היא אדוקה ודבוקה בגחלת, כמו־כן הספירות, שהם השלהביות הקדושות, אורות מתנוצצים ממקורן הנעלם, ממטמוני עצמות איין־סוף ב"ה, כלם מדובקים ואדוקים וקשורים ומיוחדים באיין־סוף ב"ה יחוד ודבוק וקשר תמידי" (הנ"ל).

לאנהגא בהון עלמין סתימין דלא אתגלין ועלמין דאתגלין. ויש גורסין: לאנהגא בהון. כלומר, לתאיר על ידן, והפונה אחת. "עלמין סתימין דלא אתגלין" המה העולמות העליונים, שהם (מלבד עולם האצילות — עולם הספירות עצמן): עולם הבריאה, כסא כבודו של הקדוש־ברוך־הוא, עולם הנשמות הקדושות העליונות, או בלשוננו של רבי חיים ויטאל: "אור מחצב הנשמות", ועולם היצירה, עולם המלאכים. "עלמין דאתגלין" — כל העולמות שהם, גלויים ומושגים לשכל האנושי, ובכללם — "עולם העשיה", הכולל כל מעשה בראשית מרום הגלגלים עד טבור הארץ.

ובהון אתכסיא מביני נשא. בהון, באלה הספירות, באלה ה"תקונין", הלבושים, אתה מתכסה ומתעלם מבני האדם. הלבוש העשוי כלו לפי חטיבת אבריו של הגוף, כשם שהוא מגלה ומבליט את החטיבה תהיא, כך הוא מכסה על חאברים עצמם. כמו־כן הספירות שהן לבושי האיין־סוף, כשם שהן מאירות ומנהיגות את העולמות, ובוה הן מגלות את האור האלחי לבני האדם, חנה באותה שעה עצמה הן מכסות על עצמיות האיין־סוף. האיין־סוף מגלה פעולותיו על־ידי הספירות ומכסה על־ידן את עצמותו.

ובספרי גדולי החב"ד העמיקו מאד בענין זה, בהתבוננם בענין המשל. המשל למה הוא באז בכדי להסביר לשומע שכל עמק מאד, שאיננו משג בלי משל. כל מה שהשכל עמק ביותר הוא נזקק למשלים יותר. יתר על כן: ממצאיים אנחנו משלים למשלים וכו'. על שלמה נאמר: "וידבר שלשת אלפים משל". השכל שהיה חפץ לגלות היה עמק כל־כך, עד שהיה צריך לשלשת אלפים משל בכדי להסבירו, "וה' נתן חכמה לשלמה" להמציא ולגלות את כל אלה המשלים. אבל באותה שעה עצמה המשל הוא מכסה על עצם עמק השכל. המשל הוא סוף־כל־סוף צל הדבר, ולא הדבר עצמו, דוגמא ודמיון למשכל, ולא המשכל. אבל המשל היותר שלם, טוב ויפה איננו מתאים למשל, ומכל־שפן, שאיננו מגלה את התוך שבתוך. הספירות, האורות, הצחצחות העליונות הקדושות ותנשגבות, אף הן מלמדות, מאירות ומשפיעות, ובאותה שעה עצמה הן מכסות על הסתום מכל־סתום ונעלם מכל־נעלם.

ואנת הוא דקשיר לון ומיחד לון. "אף־על־פי שהספירות הן הפועלים והאומנים המתגלים בפעלתם לכל העולמות, אף־על־פי־כן אין הפעלה נפרדת מאיין־סוף ברוך הוא, כי איין־סוף ב"ה הוא עקר הפועל, ובשפע השגחתו מקשר אותן ומיחד אותן ביחוד גמור, עד שהוא עצמו מתפשט ביניהם ובתוכם, ובו, בעצמותו, הם מקשרים ומיחדים" ("פרדס" ו"שפע סל").

ובגין דאנת מלגאו כל מאן דאפריש חד מן חבריה מאלין עשר ספירן אתחשב ליה כאלו אפריש בך. "כל מי שאומר: כח האור שבספירה זו אינו בספירה זו וכן האור שבספירה זו אינו בספירה זו, ומקצץ ומפריש ומחלק בין ספירה לספירה, הוא כאלו מקצץ ומפריש ומחלק בעצמות אחדות אין-סוף ב"ה ח"ו, כי אין-סוף ב"ה אחדות פשוטה בתכלית הפשיות, ובכל פנה ובכל צד ובכל בחינה ובחינה שאתה בוחן בו, אין אתה בוחן רק אחדות פשוטה, וכמו שהוא אחדות פשוטה, כמו-כן ספירותיו הקדושות, שהן כחותיו, גם-כן אחדות פשוטה, הגם שהן עשר ספירות, כי כח כל אחת כלולה מכלן וכח כלן באחת, וכח כל הספירות בכלל בכח אחדות האין-סוף ב"ה" (עפ"י הנ"ל).

ואלין עשר ספירן אינון אזלין כסדרן חד אריך וחד קציר וחד בינוני. אצילות הספירות באה תמיד בסדר שני קצוות ודבר אחד ממזג. מתוך ומפטר ביניהם. אותו הדבר הממזג מתוך ומפטר הוא, קרנן וממתיק את כל הדברים.

חכמה — "חכמה עלאה, קדמות השכל, קודם לכל גלוי, השגת והבנה, רק עדיין הוא בבחינת העלם והסתרה" (אגרת הקדש" — ויעש דויד שם); בינה — רחובות הנהר, ההבנה, הגלוי, התפשטות השכל לארכו ולרחבו, "חכמה" — ההעלם, הבינה — גלוי ההעלם. הדעת, מכרעת בין ההפכים, מגלה עצם נקדת הרצון העליון (הדעת עולה עד הכתר) ומתפשטת למדות.

עד כאן בנוגע שלש ראשונות, מקור המדות, הספירות השכליות. ההפכים והמתוכים הם גם במדות. חסד וגבורה. "מיכאל שר של מים וגבריאל שר של אש, ואין מכבין זה את זה — מיכאל שר של חסד הנקרא בשם מים הורדין ממקום גבוה לנמוך, בחינת ההשפעות והתפשטות החיים מעולמות עליונים לתחתונים; גבריאל שר של אש — אש שטבעה לעלות למעלה הוא בחינת הגבורה והסתלקות השפעת החיים ממטה למעלה, שלא להשפיע רק בצמצום עצום ורב, והן מדות נגדיות והפכיות זו לזו" (אגרת הקדש" — והיה מעשה הצדקה שלום). ואולם "המדות הנגדיות של מיכאל וגבריאל נכללות במקורן ושרשן והיו אחדים ממש ובטלים באורו יתברך המאיר להם בבחינת גלוי, ואז מתמזגים ומתמתקים הגבורות בחסדים על-ידי בחינה ממצעת, קו המכריע ומטה כלפי חסד, היא מדת הרחמים הנקרא בשם "תפארת" בדברי חכמי-האמת, לפי שהיא כלולה משני גוונים, לבן ואדום, המרמזים לחכמה" (שם).

בדרך זה המדות נצח, הוד ויסוד, הגלוי החיצוני של המדות חסד, גבורה תפארת. "נצח" מצד החסד, מצד הימין (נעימות בימינך נצח, אף-על-פי שיש מקבלים הרושמים "נצח" בצד שמאל, אך הרב המכריע רושם מדה זו בצד הימין); "הוד" — מצד הגבורה, מצד השמאל; יסוד — הגלוי החיצוני של התפארת הממוגת, מתוקת ומכרעת. מלכות — המציפסטיצה, הגלוי האחרון והגמור של כל הספירות, בין שלש הראשונות (כתר, חכמה בינה או "חכמה

בינה, דעת, כשמונים, דעת במנין הספירות) ובין שש המדות (חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד).

וה"זהר" קורא את שני הקצוות ואת המכריע בשם "אריך" ו"קציר" ו"בינוני". "אריך" – הספירה הבאה מצד החסד; "קציר" – הספירה הבאה מצד הגבורה; "בינוני" – הספירה המכרעת. "אריך" כנוי ל"אריך אפים", שמשם נמשך החסד הגמור; "קציר" כנוי לגבורה, לפי שהיא מצמצמת ומסלקת ההשפעה; "בינוני" – כמשמעו.

ואנת הוא דאנהיג לך. "שלא תטעה לחשוב, כי עיקר הפעולה הוא בספירות, לזה אמר, אנת הוא דאנהיג לך", ר"ל אתה – איך-סוף – הוא המנהיג לעשר ספירות, שכל מה שעושים אינם עושים אלא מרצון מאצילים" (פרדס"ו, שפע ט"ז).

ולית מאן דאנהיג לך, לא לעירא ולא לתתא ולא מכל סטרא. "מאחר שאין-סוף ב"ה הוא חוץ לספירות ותוך הספירות, הוא מקיף את כלם וממלא את כלם, אם-כן אין דבר שינהיגהו לא למעלה ולא למטה ולא משום צד בעולם" (עפ"י הנ"ל ביתר דיוק).

לבושין תקינת לך. לעשר ספירות האמורות, הגלוי הישר של האלחות – עולם האצילות – תקן לבושים, עולמות חיצונים מהם. הלבוש הראשון – עולם הבריאה, עולם הכסא, עולם הנשמות הגבוהות – מלביש לעולם האצילות (עין למעלה מה שכתבתי על-דבר "לבוש" ו"משל"). הלבוש השני – עולם היצירה – עולם המלאכים מלביש לעולם הבריאה. עולם העשיה – העולם שלנו – מלביש לעולם היצירה. המציאות כלה היא אפוא – עולם העשיה, ארצנו ועולמות אין-חקר הנגלים לעינינו בכוכבי רום, ובתוכו, בתוך "עולם העשיה" או הקוסמוס, כמו שקוראים לו עתה – עולם המלאכים, עולם הכחות הגנוזים, מקור כל הכחות הנגלים והפועלים לעינינו ("עולם היצירה"), ובתוכו, בתוך עולם המלאכים, עולם הנשמות הגבוהות או "אור מחצב הנשמות" ("עולם הבריאה"), ובתוכו, בתוך עולם חבriאה, עשר הספירות העליונות, השכליות והמדותיות, המוציאות ומגלות ומנהיגות הכל ("עולם המציאות"), ובתוכו, בתוך עולם הספירות – אור אין-סוף, המקיף את הכל וממלא את הכל.

דמגיהו פרתין נשמתין לבני נשא. עולם האצילות אליהי מפשט הוא יותר מדי, שיהיה הוא מדור הנשמות (ורק ליחיד-סגלה בדור נתנות נשמות מעולם האצילות), על-כן באות הנשמות לרב מן לבושי עולם האצילות, מבריאה, יצירה, עשיה: הנשמות הנמוכות – מעולם העשיה, הרמות מהן – מעולם היצירה, עולם המלאכים, היותר רמות ונשגבות – מעולם הבריאה, ששם, "אור מחצב הנשמות" בעצם.

וכמה גופין תקינת לך דאתקריאו לבושיין לגבי גופין דמכסין עליהון. כל עולם המלביש את השני נקרא בשם "לבוש"; כל עולם המלביש בתוך השני נקרא בשם "גוף"; אך אותו העולם עצמו שהוא "גוף", גם הוא מצדו מלביש איזה עולם, ואם-כן הוא באותה שעה

עצמה גם גוף גם לבוש: „גוף“ לגבי עולם הנמוך ממנו, ו„לבוש“ — לגבי עולם הגבוה ממנו.

ואתקריאו בתקונא דא. שב הוא לעצם הספירות ואומר, שאלה הספירות הכוללות בדרך שני קצוות וממצע („חד אריך וחד קציר וחד בינוני“) נקראות הן, כלומר, מכנים אנחנו אותן, לפי אבדי האדם בדרך-משל.

חסד — דרועא ימינא, גבורה — דרועא שמאלא, תפארת — גופא, נצח והוד — תרין שוקין, יסוד — סיומא דגופא, אות ברית קדש, מלכות — פה, תורה שבכתב קרינן לה, חכמה — מוחא, איהי מחשבה מלגא, בינה — לבא, ובה הלב מבין. כבר בארתי ענין הספירות הקצוות והמכריעות: חכמה, חסד, נצח — מימין (חסדים); בינה, גבורה, הוד (גבורות); דעת (או: כתר), תפארת, יסוד — מכריעות. מלכות — הגלוי הגמור. והנה ה„זחר“ מצנן פה אותן הספירות בדרך-משל לפי אברי האדם. חסד — יד ימין, גבורה — יד שמאל, תפארת — המדה הממוגת ומתוכת, הרי היא — הגוף עצמו, נצח — שוק ימין, הוד — שוק שמאל, יסוד — האבר המפנה, מלכות — הגלוי — הפה, הדבור, המגלה את כל המחשבות; החכמה הנעלמה — המוח עצמו, הבינה — גלוי החכמה — הלב המבין.

ואולם צריך לדעת, שאף-על-פי שמכנים אנו את הספירות בכנויים האמורים רק בדרך-משל, חנה אין חמשל כאן רק ענין חיצוני ורמו בעלמא לנמשל, כי אם מתיחסים הם זה לזה גם בדרך פנימי, עצמי, שרשי ועקרי, לפי דעת המקבלים. יד ימינו של האדם יצאה סוף-סוף, לפי המקבלים, על-ידי מיני השתלשלות רבות ועצומות ממדת החסד עצמה, יד שמאל — ממדת הגבורה והצמצום עצמה, השוק הימין — ממדת הנצח, השמאל ממדת ההוד וכו'. לפי שאין לך דבר בגשמי, שאין לו יסוד ושרש ברוחני המתאים לו.

ועל ארין תרין כתיב: הנסתרות ל'ד' אלהינו. אף-על-פי שהחכמה העליונה היא נעלמת והבינה היא גלוי החכמה, מכל-מקום — לגבי כל באי עולם — שתייהן מכסות וגנוזות הן. רואים אנחנו את מדת חסדו של הקדוש-ברוך-הוא; רואים אנו את מדת גבורתו בהנהגת העולם; רואים את מדת תפארתו הממוגת את הקצוות, אבל חכמתו ובינתו של הקדוש-ברוך-הוא? „החכמה מאין תבוא ואיהו מקום בינה“, אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני, ו„מי בא בסוד ד' ואיש עצתו ויודיענו“, אמנם רואים אנחנו „סמני החכמה האלהית בברואים“ (חובת הלבבות, שער הבחינה), אבל החכמה האלהית עצמה והבינה האלהית עצמה, הן רק — „ל'ד' אלהינו“.

כתר עליון איהו כתר מלכות ועלה אתמר: מגיד מראשית אחרית. ה„כתר“ — הספירה הראשונה שבראשונות, שהיא נעלה ונשגבה גם על החכמה — הרצון העליון, המקור הראשי של כל חכמה וכל הנהגה אלהית; „כתר“ זה, רצון סתום וחתום זה, הרי הוא קשור ומקשר כלו אל הספירה היותר אחרונה — המלכות. כי מה הוא הרצון היותר עליון והיותר ראשון? — לגלות לעולמות את האלהות („בגין די שתמדעון ליה“ וכמו שנאמר להלן; „לאשתמורעא תוסקך וחילך לבני

נשא" וכו'). ואיו ספירה מן הספירות ממלאה ביותר את הרצון ההוא? הלא היא מדת המלכות, שכלה גלוי והכרזת האלהות בעולמות. אם כן אפוא: הכתר העליון (הרצון הראשון) הוא הוא כתר מלכות, ועליו נאמר: "מגיד מראשית אחרית", — מראשית הרצון, מן הכתר, הוא מגיד את האחרית — המלכות — "סוף מעשה במחשבה תחלה".

ואיהו קרקפתא דתפלין, או — ואיהו קרקפתא דלא מנח תפלין. לפי הנוסח הראשון הדבר מוסב על הגלוי האחרון, על המלכות, שה"זהר" קורא לה "קרקפתא דמנח תפלין", לפי שהמלכות מקבלת את כל כח מן המדות המשפיעות עליה, מששת הקצוות (או בקצור: ו"ק חגית נה"י). כללותן של המדות — מדת תפארת ("תפארת" גופא), באפן שיאמר לרב: המלכות מקבלת השפעתה מן התפארת. אחד מכנויי ה"תפארת" הוא: התפלין ("פארך חבוש עליו" — ה"תפלין" לפי דרשת חז"ל). "קרקפתא דמנח תפלין" הוא אפוא: המלכות, שעליה התפארת (התפלין). לפי הנוסח השני הקונה על הכתר עצמו, שהוא "קרקפתא דלא מנח תפלין", לפי שהוא ראש ועליון לכל הספירות, ואיננו מקבל השפעה מהן.

מלגאו איהו שם מ"ה (יוד הא ואו הא) דאיהו ארח אצילות ה"כתר" הוא פנימיות פנימיות של כל הספירות ("מלגאו"), ולפי שהוא, הכתר, האצילות הראשונה של תפלין-סוף, ה"זהר" אומר עליו: "דאיהו ארח אצילות". ובשמו קש"ם, במלואו, ברמו לכל עשר הספירות, שהוא כולל בתוכו (כל ספירה כלולה מיתר הספירות, באפן שכל ספירה יחידה כלולה מעשר ספירות, והכתר בתור האצילות הראשונה כולל בתוכו את יתר הספירות בדרך יותר נאצלת ואלהית), הוא שם בן עשר אותיות המרמו לכל עשר הספירות — שהיה במלוי אפ"ן: יוד, הא, ואו, הא — גימטריה מ"ה.

ואיהו שקיו דאילנא בדרועוי וענפוי, כמא דאשקו לאילנא ואתרבו בההוא שקיו. "זה השם הקדוש יוד הא ואו הא, שהוא נעלם בכתר, הוא משפיע ומשקה בכל הספירות הנקראים אילן, כי הוא מתפשט בגוף האילן, שהוא תפארת, ובדרועוי, שהם הזרועות, חסד וגבורה, ובענפוי ר"ל נצח והוד יסוד, שנקראים ענפים לחסד, גבורה, תפארת, והוא משקה אותם כמו מים המשקין ומצמיחין את האילן ומתגדל האילן מהשקאת המים" ("פרדס" ו"שפץ טל").

רבון עלמין, אנת הוא עלת העלות וסבת הסבות, דאשקי לאילנא בההוא נביעו. אתה הוא עלת העלות וסבת הסבות המחיה את כל הספירות (ה"אילן הקדוש") על-ידי אותו המעין — השם הקדוש של עשר אותיות.

וההוא נביעו איהו כנשמתא לגופא, דאיהו חיים לגופא, כך לפי דמיון ולפי דיוקנא מכל מה דמלגאו ומלבר. אתה המעין מחיה את כל האילן כנשמה את הגוף, אבל כך עצמך אין כל דמיון וצורה לא רק מכל דבר גשמי (דמלבר), כי אם גם מכל דבר רוחני

(דמ"גאו), מכל ספירא ומכל מדה, כי אין-סוף בעצמו נעלה לאין קץ על כל המדות ועל כל המחשבות.

ובראת שמיא וארעא, ואפיקת מנהון שמשא וסהרא וכוכביא ומזליא, ובארעא—אילנין ודשאין וגנתא דעדן, ועשבין וחיון ובעירין ועופין ונונין ובני נשא לאשתמודעא בהון עלאין ואיך יתנהגון עלאין ותתאין, ואיך אשתמודע עלאי מתתאי. בראת שמים וארץ והוצאת מהם את השמש ואת הירח ואת הכוכבים ואת המזלות, ומן הארץ—את האילנות ואת הדשאים ואת החיות ואת הבהמות ואת העופות ואת הדגים ואת בני האדם, בכדי שיכירו וינדעו על-ידי כלם העליונים, ואיך הוא היחס בין העליונים ובין התחתונים, ואיך אנו משיגים את מציאותם של העליונים על-ידי החסדים והגבורות וכל מיני התפארות וההוד וכל סמני החכמה העמקה שאנו מגלים כל מיני הנבראים שב"עולם העשיה" שלנו.

ובררך כלליות העולמות— "מן העשיה נשכיל היצירה, ומן היצירה נעלה ונשכיל הבריאה, ומן הבריאה נעלה ונשכיל האצילות, ומן האצילות נכיר העצמות המתפשטת, ואחר-כן נכיר קשר הדברים בסבה הראשונה". "והכל יחיד ומיוחד בשלשלת חזקה ואמיצה, מנורה של פרקים" (עפ"י "פרדס" ו"שפע ט"ז). ולית ידיע בך כלל. "כל מה שאנו משיגים הוא רק בנאצל ונברא ונוצר ונעשה, אבל בעצמות אין-סוף אין השכלת, כי אין מי שיוכל להשיג ברוממותו כלל, אלא שנכיר ונדע, שהוא אדון הכל, וממנו נמשך הכל בשלשלת הרצון והאהבה והכל תלוי בו כקמיע בזרוע" (עפ"י ה"ט).

ובר מנך לית יחודא בעלאי ובתתאי. אף-על-פי שאנו מדברים על האחדות גם ביצורים וגם בכללות העולמות, הנה אין בהם כלם האחדות האמתית, ורק בך לבד היא האחדות האמתית. ואנת אשתמודע עלת על כלא ואדון על כלא. מכל מה שאנו משיגים בעליונים ובתחתונים, ביחס שבין העליונים והתחתונים ובקשר האחדות שבין העולמות כלם, אתה לבדך נודע בתור סבת הכל ואדון הכל. וכל ספירה אית לה שם ידיע. כשם שיש לכל ספירה פעלה מיחדת, כך יש לה גם שם מיחד, כמו: כתר, חכמה, בינה וכו'. א באפן אחר: בכל ספירה מאיר אחד מן השמות האלהים, כמו: שם אהיה—בכתר שם יה—בחכמה, שם הויה בנקוד אלהים—בבינה, שם אהיה—בדעת, שם אל—בחסד, שם אלהים—בגבורה; שם הויה בנקוד שוא, חולם, קמץ—בתפארת וכו' ובהון את קריאו מלאכיא. "אותם השמות אשר לספירות פעמים יקראו בהם המלאכים הממנים על פעלת הספירות" ("פרדס" ו"שפע ט"ז).

ואנת לית לך שם ידיע, דאנת ממלא כל שמהן האין-סוף, איננו בעל שנוי ולא נגבול בגבול ולא בעל תכלית, בכדי שיהיה מכנה בשם פעלה או בהויה, כי הוא, האין-סוף, הוא "העצמות המתפשטת בתוך הספירות וממלא אותן והוא עקרן, כדמיון הנשמה שהיא עקר אל הגוף".



ואנת הוא שלימו דכלהו. כל שלמותם היא רק בכחך המתפשט בהם.

וכד אנת תסתלק מזיהו, אשתארו כללהו שמהן כגופא בלא נשמתא. בהסתלקות העצמות (האין-סופית), המתפשטת בתוך הספירות, נשארים הכלים ריקנים בלי תועלת כגוף בלא נשמה (הנ"ל). אנת הוא חכים ולא בחכמה ידיעא, אנת הוא מבין ולא בבינה ידיעא. עם היות שהספירות נקראות חכמה וכדומה, אין הקונה בחכמה, שהוא, האין-סוף, חכם על-ידי החכמה הזאת, וכן הבינה עם היותו (האין-סוף) נקרא נבון, אינו מבין מתוך הבינה הזאת, אלא, אדרבה, הוא מקור החכמה והבינה, והחכמה והבינה (כלומר: ספירת החכמה וספירת הבינה) כלים אל חכמתו ובינתו העצמית; שאם אי אתה אומר כן, הרי נמצא, שהוא חכם בחכמה שהיא חוץ ממנו ומבין בבינה שהיא חוץ ממנו, רק הוא חיות החכמה והבינה והם נשפעים ממנו (ע"פ הנ"ל).

לית לך אתר ידיעא, אלא לאשתמודע תוקפך וחילך לבני נשא ולאחזאה לון איך מתנהג עלמא בדינא וברחמי. המקום קתיב גבול וגשמות, שהתפשט במקום הוא גוף בעל גבול, ואין הדבר כן באצילות, כי האין-סוף איננו נתפש במקום, אבל מתלבש הוא באצילות ומגלה בו קצת מגדולתו, כדי להראות כבודו, כדי שיוכלו בני-האדם להשיג קצת מנפלאותיו ויראו וישיגו איך העולם מתנהג בדין וברחמים האלהיים (עפ"י הנ"ל). דאית צדק ומשפט כפום עובדיהון דבני נשא. למען יכירו וידעו הכל, כי לא מקרה הוא העולם ולא מקרה היא ההנהגה, אלא הכל מתנהג בצדק ובמשפט: הטוב לפי המעשים הטובים של בני-אדם, והרע — לפי המעשים הרעים שלהם.

דין איהו גבורה, משפט — עמודא דאמצעיתא, צדק — מלכותא קדישא, מאזני צדק — תרין סמכי קשוט, הין צדק — אות ברית-קדש. כל הספירות הנלכות בדרך חסד, דין, רחמים: חסד — ב"י גבול, גבורה — צמצום גמור; רחמים — גבורה ממזגת וממתקת או טוב בגבול, במקום הראוי, בעת הראויה לזה. והמקבלים מבדילים בין "דין", למשפט: הדין הוא קצוני, והמשפט הוא — הגבורה המתקת או הרחמים. (על-פי זה יובן היטב הכתוב בירמיה, יסרני ד' אך במשפט, אל באפך פן תמעיטני). צדק — הגלוי האחרון של המשפט — מדת המלכות (הנוטה לרב לדין). מאזני צדק — נצח והוד, הין צדק — מדת היסוד.

כלא לאחזאה איך מתנהג עלמא, אבל לאו דאית לך צדק. ידיעא דאיהו דין ולא משפט ידיעא דאיהו רחמי, ולא מכל אליו מדות כלל. כל הספירות או המדות הן רק בערך בני-האדם, למען יכירו וידעו את ההנהגה העליונה הקדושה, אבל לא בערך האין-סוף עצמו, שהוא נעלה ונשגב לאין-קץ על כל הספירות ועל כל המדות

מי שקרא בעיון את כל הנאמר בפרק זה, כבר יודע את ההשקפה הכללית של ה"זוהר" על הספירות, על המדות, על מהותן וערכן ויחוסן זו לזו, על קשר העולמות והשפעתם אלה על אלה, על יחס האין-סוף לעולמות שהאציל, ברא, יצר ועשה, ויחס העולמות אליו. אבל כל-זה הוא רק הכלל הכולל, שאחריו באים פרטים רבים מאוד. לבאר את כלם — אי-אפשר. לשם-זה צריך המעיין לקרא בעצמו את כל ספרי ה"זוהר", ה"תקונים" ו"זוהר חדש", וכדומה. אבל מה תועיל הקריאה, אם יפגש על דרכו דברים רבים, שלא יבינם כלל וכלל גם אחרי אשר רכש לו את הידיעה הכללית של הספירות, לא יבין את קשר הענינים המסתוריים אלה לאלה, לא יבין את הטרימינולוגיה המיוחדת של ה"זוהר", משליו ומליצותיו השונים, יפגש סתירות כמעט בכל דף ודף, מבלי דעתו את הדרכים המיוחדים של ה"זוהר". גם במפרשי ה"זוהר" לא ימצא מנוח לו. דברי המפרשים קשים לרב מדברי עצמו. המבואות לספרי הקבלה — כמו: שומר אמונים, חוקר ומקבל, קצ"ח פתחי חכמה, ספרי רבי ברוך מקאסוב, ספרי רבי אייזיק חבר, וכדומה, — גם הם נותנים לקורא רק השקפה כללית, שאיננה מספקת כלל להבנת הפרטים הרבים שבספרי ה"זוהר". מלבד זאת יש בכלם מגרעת אחת גדולה מאוד: הם מבארים את הכל רק על-פי קבלת האר"י, בשעה שקבלת האר"י היא באמת רק שיטה מיוחדת, גדולה, עמקה ונוראה בהבנת ה"זוהר", אבל לא הפשט הפשוט של ה"זוהר". מה שאמר אחד הגאונים, שפרושי הגר"א ל"זוהר" הם הפשט של ה"זוהר", בשעה שקבלת האר"י היא הרמז, הדרוש והסוד של ה"זוהר" — איננו מתקור לי. הגדר הראשון של הפשט הוא, שיהיה מובן לכל מעין בדעת, בשעה שפרושי הגר"א ל"זוהר" הם עמקים וקשים, סתומים וחתומים יותר מדברי שאר המפרשים. הפרוש היותר קל לדברי ה"זוהר" הוא ספר "באורי זוהר" לבן הרב מלאדי; אבל, ראשית, הוא מבאר רק מקומות אחדים ב"זוהר", ודוקא לא את הקשים והעמקים ביותר, ושנית, הוא מבאר את ה"זוהר" רק על-פי השיטה המיוחדת של החב"ד בחריפות פילוסופית מיוחדת, בהשגה חסידותית מיוחדת, בעמקות מסתורית מיוחדת, וסוף-סוף גם החב"ד היא רק שיטה מיוחדת בהבנת הקבלה והחסידות, אבל לא עצם פשט דברי ה"זוהר". ספרי המבואות לחכמת הקבלה ול"זוהר", שחברו מאת החוקרים האחרונים, כמו: פרנק, לנדויר, ד"ר יואל ועוד, גם הם אינם מספיקים כלל וכלל להבנת דברי ה"זוהר" עצמם. לכל-היותר ידע הקורא מהם רק את ההשקפה הכללית של ה"זוהר", וגם היא — מלבד השקפתו של ד"ר יואל, שהיא אוביקטיבית עד-כמה שאפשר — טנדרציוזית, ולפעמים — לא נכון ולא אמת כלל וכלל. יקרא-לו הקורא כמה שיחפוץ בספרי חוקרי-הקבלה האמורים, יומה-לו, שכבר הוא יודע את ה"זוהר"; אבל ינסה-נא לקרא על-פיו דפים שלמים בספרי ה"זוהר" לא במקומות הדרושים והמליציים, אלא במקומות הפילוסופיים והמסתוריים — ויזכר, אם אין הוא רוצה להונות את-עצמו, כי הספר סתום וחתום לפניו כמו שהיה.

בכדי שיבין הקורא את כל דברי ה"זהר", לכל הפחות כמו שמבין הקורא התורני בהגותו בגמרא או במדרש, צריך הייתי לחבר פרוש ארוך על ספר ה"זהר", סתרי-תורה", "מדרש הנעלם", תקוני הזהר", זהר חדש" ועוד, מה שיצא בכל-אופן מגבולו של מאמר.

אבל אמרתי נפשתי: "לא עליך המלאכה לגמור, ואי אתה בן-חורין להפטר ממנה". אם אין לך עתה היכלת לחבר ספר ענקי, שיבאר את כל פרטי ספרי ה"זהר" לכל חלקיהם וחלקי חלקיהם, חנה יכול אתה בתוך את המפתח הכללי לספר ה"זהר" לבאר פרטים הרבה יותר ממה שבארו בעלי המבואות עדי-הנה. לתכלית זו עליך רק לאתחיל בשיטת-הבאור שאחזת בה מכבר, בבארך שיטות פילוסופיות ומסתוריות שונות: לבלתי הִבֵּא צבעים וקוים מן החוץ, אלא לקחת את הצבעים ואת הקוים מתוך השיטות עצמן.

בקשתי אפוא בספרי ה"זהר" עצמם את הדרך הנכונה להבנת השיטה של ה"זהר" לפרטיה. אמרתי: במקום החטוט בספרי בעלי-הקבלה האחרים או בשיטות החיצוניות הדומות בצד-מה לשיטת ה"זהר", כמו שעושים אחרים, ידבר נא ה"זהר" בעצמו. יבוא-נא ה"זהר" ויגלה את סתרי עדי-כמה שאפשר לגלותם לשוכני בתי-חמר כמונו.

כי הנה ה"זהר" בעצמו מגלה את סדרם ויחוסם של למודי המסתורין אלה לאלה באותו המאמר הידוע על הדברים שצריך האדם לדעת...

החכמתא — אומר ה"זהר" — דאצטריך ליה לבר-נש: חד למנדע לאסתכלא ברזא דמאריה, וחד למנדע ליה לגופיה ולאשתמודע מאן איהו ואיך אתברי ומאן אָתִי וְלָאָן יֵהֵךְ וְתִקְוֵנָא דְגּוּפָא הֵיֵאָךְ אֶתְתַּקֵּן וְהֵיֵאָךְ אֵיֵהוּ זִמִּין לְמִיעֵל בְּדִינָא קִדְּם מִלָּכָא, וְחַד לְמִנְדַּע וְלִאֲסַתְכֵּלָא בְּרוּיִן דְּנִשְׁמָתִין מֵאִי הֵיֵאָךְ נִפְשׁ דְּבִיָּה וּמִאָּן אֵתִיָּה וְעַל-מָה אֵתִיָּה גּוּפָא טַפָּה סְרוּחָא דִּהּיוֹם כָּאֵן וּמַחֲר בִּקְבֵר, וְחַד לִאֲסַתְכֵּלָא בְּהֵאִי וּלְמִנְדַּע עֲלֵמָא דֵּאֵיֵהוּ בִּיָּה וְעַל-מָה אֶתְתַּקֵּן, וּלְבַתֵּר — בְּרוּיִן עֲלֵאִין דְּעַלְמָא דְּעֵילָא לֵאשְׁתַּמּוּדַע לְמֵאֲרִיָּה<sup>1</sup>.

לפי-זוה כך סדרם של למודי המסתורין: בראשונה — ידיעה כללית (לֵאֲסַתְכֵּלָא בְּרִזָּא דְּמֵאֲרִיָּה), הינו: עדי-כמה האין-סוף נעלם ונסתר מצד-עצמו ונגלה בפעולותיו והנהגותיו; בשנית — ידיעה פרטית מכל אברי הגוף לא בדרך אֲנִטוֹמִיָּה חִיצוֹנָה, אלא בדרך השגה פנימית; בשלישית — ידיעה פרטית מכל כחות הנפש, לא בדרך פסיכולוגיה חיצונית, אלא בדרך השגה פנימית; ברביעית — ידיעה פרטית מכל חלקי העולם שאנו בו, לא בדרך קוסמולוגיה חיצונית, אלא בהסתכלות פנימית; ובחמישית — ידיעת המסתורין היותר עמוקים, ידיעת העולמות העליונים, להכיר בהם ועל-ידם את האל העליון הפועל בהם.

הידיעה הכללית, שהיא הידיעה הראשונה, נמצאת באותו המאמר "פתח אליהו" מתקוני הזהר", שהבאתיו ובארתי קלו. עתה נגשים אנו אל יתר הידיעות.

<sup>1</sup> "זהר חדש", שיר בשרים, על הפסוק "למה אחיה כעוֹתָה".

## המדע הראשון: גוף האדם

„קודשא בריך הוא פד ברא ליה לברנש סדר ביה כל דיוקנין דרזין עלאין דעלמא דלעילא וכל דיוקנין דרזין תתאין דעלמא דלתתא, וכלא מתחקא בברנש דאיהו קאי בצלם אלהים“ (”זהר“, שמות, דף ע”ה, ע”ב).  
 „כד אתברי אדם מה כתיב ביה? עור ובשר תלבישני וגו'. אי הכי האדם מהו? אי תימא, דאינו אלא עור ובשר ועצמות וגידים—לאו הכי, דהא ודאי האדם לאו איהו אלא נשמתא, ואלין דקאמר: „עור ובשר ועצמות וגידים“ כללו לא הוו אלא מלבושיו בלחודו, מאנין (לבושית) אינון דברנש ולא אינון אדם, וכד האי אדם אסתלק אתפשט מאינון מאנין דקא לביש עור דאתלביש ביה ברנש.

וכל אינון עצמות וגידין כללו ברזא דחכמתא עלאה כגונא דלעילא. נוטה שמים כיריעה—עורות אילים מאדמים ועורות תחשים—אינון מלבושין דלעילא דמסככי למלבושיו, אתפשטותא דשמים דאיהו מלבושיו דלבר, יריעות אינון מלבושיו דלגאז ואיהו קרומא דסכיך על בשרא, עצמות וגידין אינון דתיכין (מרכבות) וכל אינון חילין דקיימו לגו (בפנים), וכללו מלבושין לפנימאה, רזא דאדם עלאה דאיהו פנימאה.

אוף הכי רזא לתתא. אדם איהו פנימאה לגו, מלבושין דיליה כגונא דלעילא, עצמות וגידין כגונא דקאמרן באינון רתיכין ומשריין (חיילות), בשר איהו סכיך, על אינון משריין ורתיכין וקימא לבר (ודא רזא דאתמשכא בסטרא אחרא), עור דסכיך על כלא דא איהו כגונא דאינון רקיעין דסכיכין על כלא, וכללו מלבושין לאלתבשא בהו פנימאה דלגו רזא דאדם“ (שם).

הפונה: האדם התחתון נברא בצלם האדם העליון הרוחני, השמימי. כשם שהאדם העליון הוא עצם פנימיות הרוחניות, הלבוש הפנימי שלו—המרכבות העליונות וחילות המלאכים, הלבוש החיצוני שלו—יריעות השמים, כך האדם התחתון: עצמותו הפנימית, האלהית, היא הנשמה שלו, לבוש הפנימי—עצמותיו וגידיו (מתאימים למרכבות וחילות בעולם העליון), לבושו החיצוני—הבשר (החמר היותר עב וגס, ועל-כן הוא נמשך אחר הסטרא אחרא, כלומר, אל מה שהוא דחוק מהרוחניות והקדשה), הלבוש היותר חיצוני שלו—העור (מתאים ליריעות השמים).

בהרחיבו הלאה את הדמיון שבין האדם העליון והתחתון רואה ה”זהר“ אחדות גמורה בין חכמת האצטגנינות וחכמת הפרצוף.

„כגונא דעבד קודשא בריך הוא כוכבים ומזלות במשכא דרקיעא (בעור השמים) לאסתכלא בהו, ואינון אותות השמים ולמדע בהו חכמתא, הכי עבד קודשא בריך הוא בבני נשא רשימין וקמיטין בההוא פרצופא דאדם כאינון כוכבים ומזלות למנדע ולאסתכלא בהו חכמתא סגיא ולאנתנהגא בהו גופא. כמה דמתחלמי במשכא דרקיע חיוז דכוכביא ומזליא לפום עובדין דעלמא, הכי מתחלפין חיוז דרשימין וקמיטין במשכא דברנש לפום עובדיו מזמן לזמן“ (שם),

ואנכי צִינתי הדבר לפי רזי דרזין בצד ע, ע"ב, לפי ששם הוא יותר ברור ומפרש).

„חכמת הפרצוף“ של ה"זהר" היא לפי-זה שונה לגמרי מ"חכמת הפרצוף" של העמים הקדמונים, שנתחדשה בעת האחרונה על-ידי לָטֵר ועוד. זו האחרונה מסתכלת בשרטוטים שונים של הפנים, בקמטי המצח והלחיים, במראה העינים, ההטם, מבנה הראש, התאר הכללי של הפנים, זויות הפה, וכדומה. מתוך סמנים שונים היא שופטת על תכונתו של האדם, נטיות רוחו, כשרונותיו, ההרפקאות השונות שעברו עליו והעתים אשר בהן ראה טובה. מענין לענין היא עוברת אל השגות יותר עמוקות: גורלו של האדם, מזלו, עברו ועתידו. שונה ממנה „חכמת הפרצוף“ של ה"זהר", שרואה היא בפרצופי בני-האדם רק צרופי אותיות, כשם ש"חכמת האצטגנינות" של ה"זהר" רק בצרופי אותיות יסודה. מאחר שהכל נאצל, נוצר, נברא ונעשה רק ב"רוא דאָתוֹן", צריך שתהיינה בקוסמוס כלל בחוץ אותן האותיות הפועלות בו בפנים. ומאחר שגוף האדם הוא הקוסמוס עצמו בועיר אנפין, צריך שתִּקְאִינה בכל מבנה הגוף, בתארו, בתמונתו, בשרטוטי פניו ובתנועותיו אותן האותיות הפועלות בו. „חכמת הפרצוף“ לפי-זה מבוא אל האצטגנינות והקוסמולוגיה המסתורית. וה"זהר" מקדיש עמודים רבים לצרופי-אותיות-הפנים, בהשענו על הכתוב: „ואתה תחזה": ס"ו עמודים בפרשת יתרו, ח עמודים ב"תוספות הזהר", עמודים רבים ב"זהר חדש", ועוד. מלבד מה שה"זהר" רואה צרופי אותיות בפנים הוא רואה בהם גם צרופי פני חיות ועופות, ביחוד צרופי החיות שבמרכבה, גם צרופי הגננים השונים, שאנו קמשלים בהם את הספירות.

מפי הרמב"ן נודע לנו, שרב שרירא גאון מעיד ואומר, כי בפסוק „זה ספר תולדות אדם“ היו החכמים מוסרים לתלמידים סוד שרטוטי הפנים והכרת הפרצופים השונים. „חכמת הפרצוף“ שב"זהר" היא, כנראה, אותה הידיעה עצמה, שהיו החכמים הקדמונים מוסרים לתלמידיהם, כי גם ה"זהר" מיסד את רבי הנחותיו על אותו פסוק: „זה ספר תולדות אדם“, והוא מצרף בעקר את האותיות זר"ה פס"ק, האותיות שבמלות „זה ספר“, ואת אות הצד"י, מפני קרבותה לאותיות הנזכרות.

ואולם לא חכמת הפרצוף כשהיא לעצמה או חכמת האצטגנינות כשהיא לעצמה חשובות היו לבעלי ה"זהר", כמו שלא היו חשובות מצד-עצמן גם בעיני אותם החכמים שזכר רב שרירא גאון, כי אם מפני שהן מבוא אל ההכרה המסתורית של כל העולם הגדול (הקוסמוס) ושל העולם הקטן (האדם).

מפני-זה מדבר ה"זהר" תמיד באברי גוף האדם החיצוניים והפנימיים השונים ורומז בהם תמיד באותה שעה לעולמות גבוהים ולספירות עליונות. כבר הראינו בפתיחתנו, שהמוח בלשון ה"זהר" הוא—החכמה, הלב—הבינה, עצם הגוף—תפארת, שוק ימין—נצח, שוק שמאל—הוד, האבר המפצה—יסוד, הפה—מלכות. אבל ה"זהר" איננו מסתפק בהנחה כללית זאת, כי אם מנתח את כל הגוף לאבריו ורואה בכל אבר חיצוני ופנימי סמל מסתורי-רוחני מיוחד.

בראש כל האברים הולכים: המוח, הלב והכבד.  
 „אמר ר' פינחס: מסתכל הינא: שמירה—בלב איהי ודאי, ועל דא: „שמור—  
 בלב ולא באתר אחרא. זכירה—בזקר, במוחא, דרכיב ושלטי על הלב, ולית  
 זכירה אלא במוחא, ועל דא: „זכור—לזכר, ו„שמור—לנוקבא. מוחא דאיהו  
 דכורא רכיב ושלטי על הלב; לב—שלטי ורכיב על הכבד. כבד—סמאל, ונחא  
 דא בדא, ואיהו חד—יותרת הכבד וכבד“ (ח"ד, דף רכ"ד, ע"ב).  
 „מאלין ערקין דכבדא מתפשטן אחרן ועירן לכמה זיינין, וכל נטלין  
 אמורין ופרדין, וכלן כליין בכבד“ (שם).  
 „כגונא דאית בגופא הלב סמא וחלב טהור, דם צלול בלא פסולת ודם  
 עכור בפסולת, ועורקין דלבא—חילין קדישין, ועורקין דכבדא—חילין מסאבין,  
 אוף הכי אינן משריין דיצר הרע ומשריין דיצר הטוב, אלן ממנן על ערקין  
 דלבא, ואלין—על ערקין דכבדא“ (רעיא מהימנא, שם).  
 „מן כבד נפקין כל מרעין וכל מכתשין לכל שייפי גופא וביה שריין; לב  
 איהו זכיך מכלא. מניה נפקין כל טב וכל בריאותא דשייפין כלתו וכל תוקפא  
 וכל חדות, וכל שלימו דאצטרך“ (שם, דף רכ"ה, ע"א).  
 הכבד, הלב והמוח היו בעיני הקדמונים כשלש ממלכות זו למעלה מזו:  
 הממלכה השפלה—הכבד; למעלה ממנה—ממלכת הלב, למעלה ממנה—ממלכת  
 המוח. שלש ממלכות אלה קשורות ואגודות זו בזו, שולחות קצים מזו לזו בכל  
 עת ובכל שעה, נמלכות זו בזו ופועלות, לרב, בהסכמה ושלום—אמת ביניהן.  
 ואולם הממלכה השפלה—ממלכת הכבד—מנהגיה גסים יותר מדי, ולפעמים—גם  
 אכזריים יותר מדי. הממלכות הגבוהות עוצרות בעד משובתה, אבל היא, הממלכה  
 השפלה, מורדת לפעמים בממלכות הגבוהות, לרעתה ולרעת חברותיה. יש אשר  
 המרד חזק כל-כך, עד שנהרס כל השלום בין אברי הגוף, והוא הולך ונחלש,  
 הולך ורפה, עד כי יסודותיו קטים.  
 בהתאם להשקפה זו יש מקבלים האומרים, שמשכן הנפש בכבד, משכן  
 הרוח—בלב, משכן הנשמה—במוח. גם ב„זוהר“ יש מאמרים נוטים להשקפה  
 זו, ואולם עקר השקפת ה„זוהר“ היא, ששלש הנפשות (נפש, רוח ונשמה) הן  
 בעקר כח רוחני אחד, המתגלה בשלש הופעות שונות, זו דקה מזו, זו  
 רוחנית וקדושה יותר מזו, ומרכז אותו הפח הרוחני הוא—במות. הכח הפועל  
 בכל הגוף—הוא רק המוח; הלב הוא כח פסיבי. אמת, שה„זוהר“ מדבר על „בינה—  
 לבא“, אבל אין הפננה שהבינה שוכנת בלב, אלא שהיא, הבינה, בתור כח  
 נפעל („נוקבא“) מתפשטת בלב, כלומר—מניעה את המדות. על-כן אומר  
 ה„זוהר“, שהמוח רכיב ושלטי על הלב: „כח החכמה, כח הפועל הגמור, מנהל את  
 הכל. לפי רבות החכמה שבמוח כן תגדל הבינה וכן תגדלנה המדות. כשאדם  
 מאמץ את מוחו, למשל, לזכור איזה דבר, הרי כאן פועל אקטיבי, כח  
 פועל, „זכר“. על זה אומר ה„זוהר“: „זכירה—בזקר“. אבל כשהמוח זוכר את  
 הרשמים השונים שקבל בלא כל התאמצות, בלא כל התחלה, אלא  
 שומר תוא מאליה את הרשמים, הרי כאן רק פועל של שמירה, תנועה  
 פסיבית, נקבה. על זה אומר ה„זוהר“: „שמור—לנוקבא“.

קרום של מוח והעצם החופה והעור שעליו הוא רמו לכתר עציון, ולכן יש בו שערות, לרמוז אל שרשו העליון, והן (השערות) עולמות וצנורות המתפשטות מכח האינסוף הנעלם בתוכו (בתוך הכתר) ולהראות מעלתו וכחו. לכל אחד משער הראש גומא בפני עצמה ויניקה בפני עצמה להראות עוצם ונבורת ההשפעה העליונה, שממנה שואפים כל הנאצלים שפע מקור המקורות אינסוף אשר אין לפניו צרות עין כלל. המוח תחת הקרום מתחלק אל שלש סוחות להראות שלש מציאות שבחכמה, והם: חכמה, חבונה ודעת. העצם החופה על המוח תלול תללים רבים וחדרים רבים להראות עולמות נעלמים בענין תר"ך עמודי אור שבכתר. מהמוח תלויים החושים, והם: י—ראיה, יד—שמיעה, ירו—ריחא, יהוה—דיבור.

ל"ב נתיבות נמשכים מהמוח אל הגוף לרמוז אל ל"ב נתיבות שבחכמה וכן נשפעים ל"ב מקורות מהראש אל ל"ב שנים שיש לאדם בפה וכו' והל"ב שנים הם נחלקים בצורה דוחנית: ד' שנים עליונים וד' תחתונים ושני נבים עליונים וב' תחתונים—הם י"ב, וה' טוחנות מצד ימין וה' מצד שמאל הם עשר בלחיים העליונים וכנגדם בתחתונים עשר—ובאו לרמוז ענין גדול, כי הם חמש מפה וחמש מפה וששה באמצע בין נבים ושנים, הרי שתי ההי"ן ו' באמצע להראות על שם בן ד' והיו"ד הוא המוח על הכל. הפה רומז אל הבינה והחך אל החכמה. בקנה שש טבעות לרמוז אל ו' ספירות שבין האמצעי. הפנים יש בהם ב' תפוחים כמין התפוחים העליונים הנשפעים על-ידי המלכות הנקראת "שדה-תפוחים" וגונת אדום ולבן בסוד: "דודי צח ואדום", והזקן—זקן אהרן, ב' עינים רומזים אל שני יודי"ן, החוטם—ואיו באמצע בסוד הא' (המעלה והמטה והממוצע או שני ההפכים והמכריע). שני נקבי החוטם—לרמוז אל ב' ההשפעות הנמשכות מן התפארת: הימיני—חסד, השמאלי—גבורה. והם רומזים גם אל ב' ההי"ן שהם ג' אבות (אברהם—חסד, יצחק—גבורה, יעקב—תפארת), ובת עין—לרמוז על היו"ד שבתוך הה"א והלבן שבו רומז אל מציאות המלכות שנקרא ים. ושבעה גלדי עינא הם רמוז אל ז' ספירות; בת עין הפנימית היא י' בהצטרפות הבינה ועיקרה בחכמה נמצאו עשר ספירות בעין.

והעינים בכלל נרמזים אל החכמה והבינה, והחוטם בכלל נרמוז אל הדעת המתמצע בין שתייהן, והמצח שעל שלשתם הוא מצח הרצון, כתר עליון, והזקן זקן אהרן נרמוז בחסד לרמוז אל עולמות חנמשכים מהכתר בסוד י"ג מדות של רחמים שבו, והם י"ג תיקוני הזקן עם פאתי הראש.

והצואר הוא הבינה ועליו נאמר: "זאת קומתך דמתה לתמר", וקומת הגוף נרמוז אליה (אל הבינה), אבל הגוף נרמוז בת"ת בכלל ושתי הזרועות ימין ושמאל שהם גדולה וגבורה, מפני שהכלל ג' אבות שהם ג' ווי"ן עולים ח"י בסוד: ויסע, ויבא, ויט, ולכן ח"י חוליות בשדרה, והענין, כי כל אחד מג' אבות כלול משש קצוות והם ג' פעמים שהם ח"י הנזכר, והמשכחו מחכמה בסוד

הדעת והיינו חוט לבן הנמשך מחמות ונרתקו הת"ת עצמו והדעת נשמה אליו". —  
 "והנה הזרועות נמשכות מהגוף נרמו בהם שם בן ד'. כיצד? ה' בכתף,  
 ו'—בורוע, י'—כף היד, ה' אצבעות—הם יהוה" — — — — —  
 "וחמשה אצבעות סוד חמשת בריחי המשכן וחממצי מבריה מן הקצה  
 אל הקצה וכלל י' אצבעות—י' ספירות, י"ד פרקים שבאצבעות שבימין וי"ד  
 פרקים שבאצבעות שמאל לרמו אל הידות (העליוניות)". —  
 "והמעים המתפשטים בתוך הגוף הם רמו עליון, ומה גם כי פרוכת מסך  
 מבריל בין הקודש ובין קודש הקדשים. הלב רומז אל חבינה וגם אל התפארת  
 וגם אל המלכות ובו ב' חללים שהם שני ההי"ן ובתוכה שתי נקודות היא היו"ד  
 הימנית שבבינה והיא שופעת חיים לכל האברים והשני שבו חדם רמו אל היו"ד  
 שמאלית דין ודאי, ובו שתי טבעות על שני החללים רמו אל "אגן הסהר א"ל  
 יחסר המזג" והם רמו אל שתי מציאות המלכות שהם בלב שהם בטבור בטבעת  
 ממש והם א' מצד החכמה וא' מצד הבינה והם בתים לבדים שהם שני יודין". —  
 ושתי אומות הריאה שבה ח' אונות הם ז', הם ז' ספירות נושבות  
 רוח חיוני מצד החכמה, שהיא ראייה ימין, ריאה—ראיה, הכל ענין אחד, ונושא  
 רוח רחמים על הלב, שהיא הבינה להשקות הדין — וחוף לפרוכת חושט הוא  
 הוא"ו והמשכתי אל מעי הרחמים—ומעי המו על—אמנם אינו קודש הקדשים  
 מצד המותר הנשפע להם לחוף. בחוף—הטחול והכבד והמרה ויותר הכבד הם  
 ד' כחות חיצוניים להיותו כלול בכל. למטה—הכליות והם המורים על נצח והוד  
 היוצעים, נובעים חכמה, והם משפיעים אל הברית הוא היסוד וכו' וכו'". (עץ-פי  
 ה, פרדס, שער הנשמות, פרק ח, והוא תמצית דברי ה"זהר" במקומות שונים).  
 חושב אנכי, כי הדברים האלה שהבאתי הספיקו לתת ציור כללי ממבנה  
 הגוף וסמל אבריו לפי ה"זהר". לתת באור פרטי לכל אבר ואבר—אי אפשר.  
 יכלו הגליונות והדברים לא יכלו. ואולם חושב אני לנחוף להוסיף עוד דברים  
 אחדים: א) בנוגע ליד, כף היד, האצבעות, פרקי האצבעות, שרטוטי היד וכו',  
 לפי שהיד מרמזת ביחוד, לפי הקבלה, על הכחות העליונים; ב) בנוגע לאברים  
 פנימיים אחדים, שבעל ה"פרדס" קצר יותר מדי בבאור רמזיהם על-פי  
 חקבלה; ג) בנוגע לתנועות אחדות של הגוף ושרטוטים שונים שבפנים. עד-כמה  
 שהדברים אינם נוגעים אל "חכמת הפרצוף" הזהרית (שעליה כבר דברתי),  
 כי אם אל הקשר הכללי שבין הספירות, תאר הפנים ושרטוטיהם.  
 ביד עשר אצבעות—י' ספירות, ה' אצבעות בכל יד—שתי ההי"ן שבשם,  
 בכל אצבע שלשה פרקים ובאגודל שני פרקים, הרי כאן י"ד פרקים כמספר יד.  
 שתי הידים מצטרפות יחד, הרי כאן—כ"ח כמספר כ"ח. היד נקרא כף—מספר  
 מאה—מאה ברכות, מאה השפעות עליונות: כל ספירת כלולה מיתר הספירות,  
 עשר פעמים עשר—מאה. הכהנים מרימים את ידיהם, מקבלים השפעה רוחנית  
 קדושה מאת הידים, ומשפיעים אחר-כך על ראשי העם המתברכים. בברכת  
 כהנים (מלבד חמלה "שלום") י"ד תבות כמספר יד. "יברך ד"—כנגד אגודל  
 (שבו רק שני פרקים); "וישמך יאר ד"—כנגד אצבע; "פני, אליך ויחנך"—  
 כנגד אמה; "ישא ד' פניו"—כנגד קמיצה; "אליך וישם לך"—כנגד זרת. "שלום"



זהו—מקור כל הברכות ועם זה גם התפשטותן והסתעפותן. שלום אחד משמותיו של הקדוש-ברוך-הוא (על-פי הגמרא, שבת), מדת היסוד, הבריה המברית תמיד את העולמות, המאחד, מאגד ומחבר את העליון עם התחתון, מקבל שפע חיים, אור וקדשה מלמעלה ומשפיע למטה. לפיכך נקראת היד המברכת „כף השלום” ולפיכך נקרא גם צל חקדשה העליונה — קפת שלום. מדת היסוד מיחדת „קודשא בריך הוא ושכינתיה” — תפארת ומלכות — שם הויה ושם אדני. כלומר, אורות של „אדני”, המלכות, מתגדלים על-ידי ההשפעה שהם מקבלים, והרי כאן שם אורות כמספר שלום עם ד אותיות של המלה עצמה. כיצדו הא' (של אדני) מתגדל על-ידי כפל ביו"ד של שם הויה, הרי כאן עשר, חזר על-ידי כפל הה"א—עשרים, הנר"ן על-ידי כפל הוא"ו — שלש מאות, היו"ד — על-ידי כפל הה"א האחרונה של השם—נון. ביחד—ש"ס. מספר זה מכון, לפי חקבלה, למספר השרטוטים הדקים השונים שביד.

המלה „סכה” היא גם-כן יחוד „הויה ואדני”. ס"ה—אדני, כ"ו—מספר שם הויה (1). „ד' בהיכל קדשו”. „היכל” מספר „אדני”. ד' שם הויה מתפשט בשם „אדני” (יחוד תפארת במלכות). כף חיד — מאה חברכות (מספר כף) היורדות על-ידי י"ד פרקי חיד, שתי הידים—כ"ח, חכח האלחי הכללי, כ"ח מחנות שכינה, כ"ח אותיות שבפסוק הראשון מעשרת הדברות, כ"ח אותיות שבפסוק: „בראשית ברא” וגו', כ"ח אותיות מלוי המלוי של שם הויה (המלוי: יוד הא ואו הא, מלוי המלוי — יוד ואו דלת, הא אלף, ואו אלף ואו, הא אלף), כללות כל האצילות הנשגבה והתפשטות כחותיה. (תמצית דברי „תקוני זוהר” בכמה מקומות, כפי שבאו מבארים על-ידי רבי שפטי' הורוויץ בהקדמתו לספרו „שפע טל”).

„ענין תריכים והשוקים והמתנים הם הוד ונצח לפי בחינותיהם ועשר אצבעות רגלים לרמוז אל עשר ספירות תחתונות שבבריאה, שהם למטה ממלכות (דאצילות), ולמעוט יכלתם שאינם אלא בריאה (עולם הבריאה הוא עולם הכסא—כסא לאצילות), ולכן אינן מתנועעות”. (על-פי ת"פ, פרד"ס, שער תשומה, פרק ח).

מן האברים החיצוניים האלה נעבור אל האברים הפנימיים. כבר דברנו על האברים המרכזיים—מוח, לב, כבד, לפי ה"זוהר", וגם על יתר האברים הפנימיים בדרך כללית, אבל עוד דברים בזה בהסתכלותו של ה"זוהר". „אצטמוקא בקדמיתא נטיל כלל, קרקבנא איהו—אופה, ריאה איהו—משקה, לבא—מלכא. אינון תרין (אצטמוקא וקרקבנא) אינון ודאי אופה ומשקה למהיב למלכא (ללבא) משפירו דכל מאכלין ומשקין, דישא דכולח, מבחר דכולח, והיינו דכתיב: „אריתי מורי עם בשמי, אכלתי יערי עם דבשי, שתיתי ייני עם

חלבי, לבתר: „אכלו רעים“ — שאר אברים, דאינון חילין ומשריין (מחנות) דמלכא, דפליג להון מזונא עלידי שר האופים, שתו ושכרו דודים עלידי שר המשקים. — — — — —

תרין כנפי ריאה — משקין, אומה—שר המשקים, ותרין כליין (שני הכליות)—שר האופים, דמבשלים הזרע דנחית מן מוחא ומבשלין מיא דמקבלין מן כנפי ריאה, ולבתר דייכול מלכא דאיהו לבא אתמר בתרין כליין דיליה אכלו רעים שתו ושכרו דודים, דלבא איהו כסא דין, ארבע חיוון (ארבעת החיות) — שליחן דיליה: תרין כנפי ריאה ותרין כליין דכנפי ריאה ופניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה לקבלא עלייהו מלכא דאיהו רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ד', דיתב על כורסיא דאיהו לבא, דכל אינון דפיק מתנחגין אבתריה כחילין בתר מלכיהון.

ורוחא דנשיב מכנפי ריאה נשיב על תרי נוקבי חוטמא ואיהו קריר וצנינא משמאלא וחם מימנא, ומסטרא דמוחא דאיהו כורסיא דרחמי איהו רוח קר לימינא דחסד וחם משמאלא דגבורה דתמן לבא ומוחא מזיג ביה באמצעיתא דתרויהו, אוף הכי לבא מזיג מקור וחום ומוחא אוף הכי דמקבלין דין מן דין. — ושמרים דכלתו נטיל טחול ומשריין דיליה דאינון עבדים ושפחות דאמר עליהו שלמה: „וקנתי לי עבדים ושפחות“. — — — — — תרין כליין אתקריאו אשים על שם אשים דלעילא, דאתמר בהו „אשי ד' ונחלתו יאכלו“ —

ובקנה שית עזקאן (טבעות) דעלייהו אתמר „הבו לד' בני אלים“, דבהון סליק קלא דאתפליג לו' קלין דשכינתא ושביעאה סליק לפומא דאיהו כורסיא ושית עזקאן דקנה אינון כגונא דשית דרגין דכורסיא דמלכא וקנה איהו סלם דביה „ומלאכי אלהים עולים ויורדים בו“, דאינון הבליים סלקין ביה מלכא, ורוחין דאזירא נפקין ונחתין ביה בלבא לקרא חמימותא דלא לוקיד גופא, וכד רוחא נחית — נחית בכמה רוחין כמלכא עם חיליה וכנפי ריאה מקבליים לרוחא דאיהו מלכא עלייהו, כמה דאמינא: „פניהם וכנפיהם פרודות“, והיו הכרובים פורשי כנפים למעלה“. אי זכאין אברין דבר נש בפקודין דעשה דמלכא עלאה דאיהו רוח הקודש נחית בסלם דאיהו גרון בכמה רוחין קדישין, דאתמר עלייהו „עושה מלאכיו רוחות“, וסלקן לקבל אילון הבליים דלבא, דאתמר עלייהו „משרתיו אש להט“ ועלייהו אתמר „קול ד' חוצב להבות אש“, בגין דלבא תמן אדני דמיניה סלקין להבות אש בפומא דאיהו יהוה דנחתין עמיה כמה רוחין דקדושא מארבע אתון יהוה, דאתמר עלייהו: „מארבע רוחות בואי הרוח“. קנה איהו — קנה חכמה, קנה בינה, דאינון לימינא דחסד ולשמאלא דגבורה, תפארת — סלם — באמצעיתא בגופא כליל תרין דרועין, וגוף וברית ותרין שוקין לסבל שית עזקאין דקנה. וכד נחית יהוה ללבא לגבי אדני מתחברין דינא ברחמי בלבא דאיהו יאהרונה, וכד סליק אדני לפומא — „אדני שפתי תפתח“ — לקבלא, יהוה בפומא לאתחברא תמן תרין שמהן בחבורא חדא יאהרונה כגונא דמתחבראן בלבא“. (מתוך דברי רעיא מהימנא, „זהר“, במדבר, דף רל"ה, ע"א וע"ב.)

קנה – תלת חילין כלילין ביה. חד הבל דאיהו להב אש דנפיק מן לבא ואתפלג לו' הבלים דאמר קתלת, תנינא – אויר דעאל לגביה מלבר, תליתא – מים דכנפי ריאה דאינון דבוקים בקנה, ומתלת אלין אתעביד קול, – מים ורוח ואש – ומתפלג כל חד לו', ואינון: ז' להבים, ז' אוירות, ז' נחלים, וכד אערעו לתבים דלבא בעבי מטרא דאינון כנפי ריאה ארח קנה דריאה האי איהו ורעם גבורותיו מי יתבונן, דביה לב מבין בבינה דאיהי בלבא לשמאלא גבורת וחסד לימינא מים דכנפי ריאה, ותמן חכמה מוחא ומניה – מעין גנים באר מים חיים ונוזלים מן לבנון – דאיהו לבונא דמוחא נוזלים על קנה דריאה, בתר דא דאסתלקו עננים דבינה לגבי מוחא, ורזא דמלא „מי זאת עולה מן המדבר כתימרות עשן“, ודא עשן-המצרכה דסליק מן לבא למוחא, דכל רוחן דעלמא לא זין ליה מאתריה. „חכמה“ – כח-מ: מ: כח – בלבא, מה – במוחא, קנה – תפארת כליל ו' ספיראן, ו' דרגין אינון לכרטיא דאיהי אימא לנחתא חכמה לגבה מן מוחא ללבא, דבה חלב מבין, ובגין דא – „קנה חכמה קנה בינה“ – ביה אבא נחית, ביה אבא סליק, והאי איתו סלם דביה עולים תרי ויורדים תרי“ (שם).

בעל „יסוד ושורש העבודה“ בפרושו „קרני אור“ על ה„זוהר“ מעיר בכמה מקומות שה: „אין הדברים מובנים“ או „לא מובן כלל“. המביא את הספר הנ"ל לבית-הדפוס חשב לפרש כאן דבר-מה ולא פרש כלום. הגר"א בפרושו העיר כאן רק במקום אחד, וגם אחר הערתו לא נתחור הדבר כלל וכלל. גנסה-נא לפתוח פה פתח, ולו יהי גם כמחט של סדקית...

כחוזי הדו כן רואים גם בעלי ה„זוהר“ את אויר העולם והנה הוא כלו חיים קדושים וטהורים. אדם נושם, אדם מכניס את האויר לתוכו, והוא מתמלא ממילא כל טוב, כל יפי, כל צדק, כל אמת וכל קדש. אבל מאין כל זו הוזהמה וכל זו הסמאה? האדם לא רק מכניס את האויר לתוכו, כִּי-אם גם מוציא הבל תמיד. האויר מצד עצמו הוא – טהר וטוב ויפי, אבל הוא לא רק כח אקטיבי, כִּי-אם גם – ולרב – כח פסיבי. כל מה שהאדם עושה, אף המעשה הקטן שבקטנים, ולא רק כל המעשה, כִּי-אם גם כל המחשבה אשר יחשב האדם, ואפילו מחשבה קלה שבקלות, ואפילו הרהור חולף ועובר, הכל פועל ועושה דָשִׁם באוירו של עולם. ומתוך שהאדם הוא המושל בבריאה, לפי שבעל-בחי ה הוא ויש לו – ביחד עם הנטיה והיכלת להיטיב – גם הנטיה להרע, להטמא, לרדת ולנפול, הרי הוא רושם רשמים רבים רעים וטמאים באויר. ההבלים שהוא מוציא מגופו הוא – „הבל שיש בו חטא“. מתוך-כך אויר העולם מתמלא לפעמים גם רשעה וזוהמה. מתוך-זה גסותו של זה נכנסת לתוך נפשו של זה, סמאתו של זה – לתוך האחר, חטא מביא חטא ורשעה גורמת רשעה. אדם יושב כאן וחושב מחשבה רעה או לא-טהורה, אבל המחשבה ההיא עושה בלִי-משים את פִּעֻלָּתה, היא נרשמת באויר, נשאת על-פני גליו ובאה לתוך לבו של אחר. כשאדם מדבר דבור רע או לא-יפה – הרי כאן רשם עוד יותר חזק, ומכל-שכן כשהמחשבה והדבור באים לידי מעשה. במדה שהמחשבה מתחזקת ומתפשטת על-ידי דבור ועל-ידי מעשה פִּעֻלָּתה באויר קבועה וחזקה. מחשבה עוברת עושה

רשם, אבל מחשבה חזקה ומכלש-שכן כשהיא מאשרת ומקימת על-ידי דבור ועל-ידי מעשה היא כחוקקת חקיקה באויר. נשארין בחלל חעולם מעין איתיות חקיקות ומעין צרופי אותיות. כשמחשבות רבות רעות או לא-יפות מכנסות במקום אחד — גלי האויר במקום ההוא נושאים עליהם את כל חסאת בני-האדם. המקום ההוא מסכן הוא מאד לנפש. ואולם האויר הלא איננו עומד במקום אחד. הן הגלים נשאים הם ממקום למקום וחטאי מקום אחד הולכים ומשפיעים את השפעתם הרעה גם במקומות אחרים. משום-זה יש אשר איש שמטבעו הוא טהור ויפה הולך ונסחף בזרם החטא... ביחוד הסכנה גדולה מאד בעתות המהומה והמבוכה, בשנות המלחמות, בעתות ההרג הרב, הרציחות ומעשי האנס שאינם פוסקים. האדם חי אָז כלו בזרם של חפצים רעים ומחשבות רעות, ורק בגבורה רוחנית מיוחדת הוא שוחה נגד הזרם הרע.

כיצד ישמר ויזהר-האדם מן הזרמים הרעים והמוזיקים האלה? חווי הדו העתיקים למדו בשביל-זה „מדע הנשימה“, כיצד צריך האדם לנשם כדי שיברר רק הטוב והיפה מן האויר והרע והמגנה יָרָה הלאה. לְזֹהֵר דרך אחרת בזה. על-ידי קיום המצוות האדם נשמר ונזהר ממילא מכל הזרמים הרעים האלה, ובמקום ה„רוח הסמא“ הוא מכניס לתוך גופו בשאפו רוח את „רוח הקדש“. זהו שאמר ה„זֹהֵר“: „אי זכאין אברין דבר-נש בפקודין דעשה דמלא עלאה — רוח הקודש נחית בסלם דאיהו גרון בכמה רוחין קדישין דאתמר עלייהו: עושה מלאכיו רוחות“. האדם מוציא מגופו הבלים ובהם הרבה מן הגסות והכעור, ולפעמים גם הרבה מן הרע והטמא, אבל כשהאדם מזכך את גופו תמיד על-ידי קיום המצוות באמת, אותם ההבלים מזדככים ומתעלים, ומכל החמריות והקשי שבהם נעשה בחינת „דינים קדושים“, בחינת „גבורה קדושה“, ואָז, כשהאויר הנקי המברר והטהור (במובן הרוחני) שהוא בבחינת „רוח הקדש“ מתאחד עם ההבלים המזקקים ומצרפים הבאים מבפנים, נעשה בזה יחוד הויה ואדני, יחוד החסד הקדוש והגבורה הקדושה.

זהו שאמר ה„זֹהֵר“ עוד: „וסלקן (ה„רוחין קדישין“) לקבל אילון הבלים דלכא דאתמר עלייהו „משרתיו אש לזהט“ ועלייהו אתמר „קול ד' חוצב להבות אש“, בגין דלכא תמן אדני דמניה סלקין להבות אש בפומא דאיהו הויה דנחתין עמיה כמה רוחין דקודשא מארבע אתון יהוה דאתמר עלייהו: „מארבע רוחות בואי הרוח“. חסד ורחמים — הויה, דין — אדני. על-ידי „רוח הקדש“ וההבלים המזקקים נעשה יחוד הויה ואדני. מזה נעשה השם יאֵהוּוֹנָדָי — אותיות שני השמות הנזכרים משלכות יחד. בדרך זה, כשהמחשבה הקדושה והטהורה שבמות מצרפת לבור הקדוש והטהור, נעשה גם-כן היחוד הנזכר (הויה — מוחא, חכמה, חסד, ואדני — דבור, התגלות, מלכות הנותנת מקום גם לגבורה ולדינים).

ולכן אומר ה„זֹהֵר“ גם-כן: „רוחין דאוירא נפקין ונחתין ביה בלכא לקררא חמימותא דלא לוקיד גופא“. האויר הקדוש והטהור מבחין מזקק את ההבלים הבאים מבפנים. באיזה מקום נפגשים האויר הבא מבחוץ וההבלים הבאים מבפנים בקנה ובחטם. בקנה, כאמור למעלה, שש טבעות נגד שש הספירות (חסד,

גבורה, ופארוה, נצח, הוד, יסוד, והפה — הדבור — מלכות — המדה השביעית. על-כן קורא ה"זהר" לקנה "סלם" וממליץ עליו על "סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו", לפי שדרך בו עוברים ובו נפגשים האוירים המזקקים שמבחוץ וההבלים המזקקים שמבפנים "עולים תרי ויורדים תרי" — יחוד הויה ואדני בין מבחוץ ובין מבפנים.

אותם האוירים ואותם ההבלים נפגשים גם בנקבי החטם, וכבעלי הגני ההדיים והאקולטיסטים והתיאוסופים היום, מבדיל ה"זהר" בין הנשימה בנחיר הימין ובין הנשימה בנחיר השמאל. הלשון של ה"זהר" בנוגע לקר ולחם של הנחיים יט איננו מלרר באמת. בודאי יש כאן ערבוב המלים וטעות-סופר, שקשה לבררו עתה. הגר"א חפץ לברר הדבר בהעידו, שהמוח והלב הפכים הם בנוגע לימין ולשמאל, שבמוח ימין הוא חם ושמאל הוא קר ובלב להפך; אבל סוף-סוף, באיזה אופן משפיעים המוח והלב על הנשימה בחטם וכיצד הוא סוף-סוף הפרוצס של הנשימה המבררת בנחיר ימין ובנחיר שמאל?

את כנפי הריאה מציר ה"זהר" כמלאכים וככרובים, שכנפיהם פרושות למעלה לקבל את פני מלך הכבוד. בגוף האדם הרי זה — קבלת האויר המזקק והמטהר על-ידי קיום המצוות באמת, שהוא בבחינת "רוח הקדש".

הלב, שתי כנפי הריאה ושתי הכליות הרי אלה — לפי ה"זהר" — כמלך-הכבוד הנשא מארבע החיות שבמרכבה. הלב — המלך — יש לו גם שרי-המשקים שלו ושרי-האופים שלו. את הנותר משלחן המלך מחלקים לאברים הגסים. כנפי הריאה הנשאות לקבל את פני הרוח המצדף והמזקק ("רוח הקדש") הרי הן סמל החסד, הלב — בינה — סמל הגבורה. הקנה, ה"סלם שמלאכי אלהים עולים ויורדים בו", הוא הפרית המברית מן הקצה אל הקצה, מדת התפארת. כשיוצא הקול מן הקנה הוא מרכב משלשת היסודות: אש, רוח, מים (מים — חסד, אש — גבורה, רוח — תפארת) — הבל הלב (אש), מי הריאה (מים), הרוח (הנשימה). שיח ושיג תמיד למוה עם הלב ועם הריאה. "לבנים דמוהא נוזלים על קנה דריאה". "עננים דבינה (לבא) סלקין לגבי מוחא" וזה הוא "עשן המערכה דסליק מן לבא למוחא". "להבים דלבא אעראו בעבי מטרא דריאה" — הכל התמזגות הגבורות בחסדים.

יחס מיוחד נודע לבעלי ה"זהר" לושט, לכבד וליותרת-הכבד ולטחול. "בהא אתבסם שטן וקמיט גו"ן מן ושת דהו" "שטן" ("שטן העם ולקטו") תב לאחורא ואתהדר ושת כבקדמיתא, בגין דהקול קול יעקב — ישראל לית חיליהון באכילה ושתיה כשאר עמין דירתין עלמא דין דחיליהון באכילה ושתיה וכו'" ("זהר", במדבר, דף רל"ב).

"ושני לאמים ממעין וגו' ורב יעבוד צעיר, זהו הכבד שהוא רב וגדול והוא משמש לפני הלב, דאמר רב יהודה: הכבד קולט הדם ומשמש בו לפני הלב וכו' וכו'. מה כתיב ויבא עשו מן השדה והוא עיף-הכבד, שדרך טבעו לצאת ולצוד בפיו לבצוע ואינו מוצא. נקרא עיף, והוא אומר ללב: עד שאתה מהרהר בדברים אלו, בדברי תורה, הרהר באכילה ושתיה לקיים גופך; הדא הוא דכתיב: ויאמר עשו אל יעקב הלעיסני-נא מן האדם האדם

הזהר" (מדרש הגעלים, ק"ח, ע"א וע"ב). הלב והכבד הם אפוא — יעקב ועשו... ולכן אומר ה"זהר" (באותו מקום מפרשת פינחס שהבאתי למעלה, ואנכי השמטתי שם הדברים מפני שאינם נוגעים ישר אל עצם הבנת שמוש האברים לפי ה"זהר"): "ואית לאקשווי על האי: אי כבד איהו עשו, איך הוא מתקן מזונא ללבאז אלא ודאי לבא איהו כגונא דיצחק, כבד עשו, דאיהו הצד ציד וימא ליה: יקום אבי ויאכל מציד בנו, אלין אינון צלותין דאלין ומתתרכין מענייט ויצחק בצערא ויגונא דלא יכלין לכוונא בצלותא, ובגין דא לא אמר: ויאכל מציד, אלא: ויאכל מציד בנו", בני בכורי ישראל, כגונא דא לית דון לישראל מזונא בגלותא אלא על-ידי אומין דעלמא, אבל כד אינון בארעא דישראל מזונין על-ידי שכנינא". הכבד המתקן מזונות ללב הוא אפוא כעשו, שעל-ידו באה השפעה ליעקב בעתות הגלות, אבל ההשפעה היא במדה זעומה, ובני ישראל נודדים וגולים ואין בכחם אפילו להתפלל כראוי מתוך הדחק, מתוך הטרדה ומתוך הצרות.

יותרת מן הכבד — דא אשת זנונים דאזלא ונפקא מן הכבד לאסטאא בני עלמא ולאסטאא עלייהו וכו' וכו' ("זהר", שם, רל"א, ע"ב).  
 "אמר רעיא מהימנא: וזא אוקמוה רבנן עליה טחול שוחק ואיהו שוחק הצטיר, ובגין אוקמוה רבנן דמתניתין: אוי לו למי שהשעה משחקת לו, וקהלת אמר: טוב פעם משחק, טוב כעס דכבד, דאיהי מרה, רצועה דקבה, רצועה לאפקאה בה צדיקא בעלמא דין במרעין פישין, במכתשין, משחוק דשחיק לון בסחול, בלכוכא דהאי עלמא, דשחק לון שעתא בעותרא, ועוד ארס דטחול איהו זוזיל עמר ואיהו תקיף יתר מארס דמרה וכו' ("שם, דף רל"ב, ע"ב).

עתה, לאחר שכבר יודעים אנו את סמלי האברים ההיצוניים והפנימיים השונים לפי ה"זהר", נעבור אל שרטוטי הפנים וסמלי התנועות השונות של הגוף. הדברים מפורטים ומפוזרים במקומות שונים ב"זהר" וב"תקונים" וב"זהר חדש" ואין בהם קביעות ושיטה מיוחדת. על-כן לא אאריך בזה הרבה, כי אם אסתפק בדוגמאות אחדות, ומהן יקיש הקורא על השאר.  
 "בדמות הפרצוף ב' עינים וחוטם הוא בדמות ב' יודין ווא"ו, נגד שם הוי"ה העולה כ"ו, והמעלה הגדולה באדם כשהוא שח-עינים או נשאר בחבור אחד, אבל כשהוא גבה-עינים או עינים מסתלקות מהחוטם ואז אין הוי"ה יושב על כסא רחמים, רק נשאר החוטם ואז חרון-אף בעולם, וכשהוא שח-עינים או מדת רחמים הוי"ה, ותחת החוטם הם הנתירים כדמות ש, וכן הוי"ה באתב"ש עולה מצפ"ן בגימטריא ש".

"עוד תמצא רמז הוי"ה בעשר אצבעות הידים וכו'. גם תמצא ביד רמז שם שדי. כיצד? קח אמה, קמיצה, זרת, תפשיטן כמו ש ואחר-כך תכוף אצבע כמו ד, אחר-כך תכוף האגודל שהוא יותר קטן ואז כדמות י, וזהו שהראה הקב"ה לאברהם באל שדי ולא ביד חזקה ממש שהוא ציור הוי"ה".

„גם שם שדי רמזו בתמונת הגוף כזה: ראשו של אדם וב' זרועותיו זקופות למעלה נראה כדמות ש', וכשהזרוע שמאל פשוט והימני נח נראה כדמות ד' והעטרה כדמות י" (של"ה, דף ט, ע"ב).  
 „מאן דאיהו רשימא בחותמא דאריה (מארבעת החיות) איהו חורר באנפוי; מאן דאיהו בחותמא דשור איהו סומק באנפוי; מאן דאיהו בחותמא דגשר איהו ירוקא באנפוי; מאן דאיהו בחותמא איהו אוכם באנפוי כגונא דאורייתא דאתמר בה: שחורה אני ונאווה" (תקוני זהר, תקן כ"ב).  
 „כל הדברים שאדם דובר בהם טמונים בלב ומשם נאצלים לחזה ומחזה לגרון ומן הגרון מוציא הדבור בפיו בחתוך שפתיו, והנה הלב הוא בחינת יו"ד שבשם, והחזה בחינת ה"א, והגרון בחינת וי"ו, והפה בחינת ה"א האחרונה שבשם, ונמצא שבכל דבור ודבור שאדם מוציא עושה שם הוי"ה" (מדרש תלפיות, ענף אברים, והוא על-פי ה"זהר").

## המדע השני: נשמת האדם

„חמשה שמות נקראו לה (לנפש): נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה. נפש — זה הדם, שנאמר: כי הדם הוא הנפש; רוח — שהיא עולה ויורדת, שנאמר: מי יודע רוח בני אדם העולה היא למעלה; נשמה — זו האופיא, דברייטא אמרין: האופיטא טבא; חיה — שכל האברים מתים והיא חיה בגוף; יחידה — שכל האברים משנים שנים, והיא יחידה בגוף" (בראשית רבה, פי"ד).  
 כבעלי המדרש כן גם בעלי ה"זהר" משתמשים בכנויים אלה לנפש, אלא שהם, בעלי ה"זהר", רואים בהם מדרגות מדרגות זו למעלה מזו, ולפעמים הם רואים את המדרגות הנזכרות בתור נפשות שונות ונבדלות זו מזו.  
 לרב מדברים בעלי ה"זהר" על „נפש, רוח, נשמה", ורק בעמקי הרוזים, בשעה שידבר על העולמות היותר עליונים ועל ההשגות היותר נשגבות, הם מזכירים גם את ה"חיה" ואת ה"יחידה" בחדת-קדש מיחדת, ברמזי-רמזים ובררך „מצייץ מן החרכים"...

„תלת מהן — אומר ה"זהר" — אינון לנשמתא כגונא דרוא עלאה: נפש, רוח, נשמה. נפש — איהי תתאה מכלא; רוח — איהו קיומא דשליט על נפש, ואיהו דרגא עלאה עלה לקיימא עלה בכלא כדקא חזי; נשמה — איהו קיומא עלאה על כלא ושלטא על כלא, דרגא קדישא עלאה על כלאו. ואלין תלת דרגין כלילין בהו בבני-נשא לאינון דזכאן לפולחנא דמאריהון, דהא בקדמיטא אית ביה נפש, ואיהו תקונא לאתקנא ביה בר-נש, כיון דאתי בר-נש לאתדכאה בהאי דרגא אתתקן לאתעטרא ברוח, דאיהו דרגא קדישא דשריא על נפש לאתעטרא בה בר-נש ההוא דזכי, כיון דאסתלק בהו בנפש ורוח, ועאל ואתתקן בפולחנא דמאריה כדקא יאות, כדין שריא עליה נשמה דרגא עלאה קדישא דשלטא על כלא בגין לאתעטרא בדרגא עלאה קדישא, וכדין איהו שלימא דכלא, שלים בכל שטרין למזכי בעלמא דאתי, ואיהו רחימא

דקדושא ברוך הוא כדאט אמר: להנחיל אוהבי יש. מאן אינון אוהבי? אילון אינון, דנשמתא קדישא בהו".

לפיזוה עקר עבודת האדם הוא בנפש, בה ועל-ידה צריך הוא לצרף ולטהר ולזכך את כל המחשבות וכל הדבורים וכל המעשים («איהו תקונא לאתתקנא ביה בר-נש»). לאחר שהאדם משלים ומתקן את גופו, אז נותנים לו רוח ממרומים, בדרך מתנה, בדרך השפעה, בדרך חסד אלהי. רוח זה הוא כעסרה המקפת את האדם. כיון ששומר האדם עטרת-מלך זו בקדשה ובטהרה, אז נותנים לו מתנה עוד יותר יקרה — נשמה, שהיא כבר כלי מוכן לקבל עטרת-אצילות היותר עליונה — חיה, יחידה, וכו' («בגין לאתעטרא בדרגא עלאה קדישא»). כשם שהנפש מתכשרת לקבל פני הרוח-עטרה, כך גם הנשמה מתכשרת לקבל מה שלמעלה ממנה.

ומה מקור שלש הנפשות האמורות? מה הם העולמות, שמשם הן באות? מה הוא היחס שביניהן וכיצד הן קשורות ואגודות זו בזו? תשובה לשאלות אלה אנו מוצאים ביתר דברי ה"זהר" שם:

„נפש-דא נפש דוד, ואיהי דקיימא לקבלא נפש מההוא נהר דנגיד ונפיק; רוח-דא רוח דקיימא עליה דנפשא ולית קיומא לנפש אלא ברוח, ודא איהו רוח דשריא בין אשא למיא, ומהכי אתון האי נפש. רוח-קיימא בקיומא דדרגא אחרא עלאה דאקרי נשמה, דהא מתמן נפקי נפש ורוח, מתמן אתון רוח, וכד נטיל רוח כדין נטלא נפש וכלא חד דאתקריבו דא בדא, נפש אתקריב ברוח, ורוח אתקריב בנשמה, וכלא חד".

„נפש דוד" בלשון ה"זהר" היא — מלכות; „נהר דנגיד ונפיק" — יסוד; „רוח דשריא בין אשא למיא" — מדת התפארת (הממוגת וממצעת בין האש — גבורה, ובין המים — חסד). לפיזוה פרוש דברי ה"זהר" כך הוא: „נפש-דא נפש דוד, ואיהו דקיימא לקבלא נפש מההוא נהר דנגיד ונפיק" — הנפש באה מספירת המלכות, אבל עקר יניקת הנפש מן המדרגה שעליה — הרוח, והרוח — שרשו בתפארת, והרוח, הבא מתפארת, יונק מן הנשמה העליונה הבאה מן הבינה («ונשמת שדי תבינס»).

הרי לפנינו בדרך הספירות: נפש-ממלכות, רוח-מתפארת (או מששת הקצוות — חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד-יחדו), נשמה-מבינה, ובדרך העולמות: נפש — מעולם העשיה, רוח — מעולם היצירה, נשמה — מעולם הבריאה, עולם הכסא, שהוא בעקר עולם הנשמות, ועולם היצירה — עולם המלאכים — הוא לבושו.

מן כל האמור ידעים אנחנו את קשר הנפשות זו בזו ויחסן זו לזו; אבל מה יחס הנפשות ההן אל הגוף? מה מקשר את הרוחניות אל הגשמיות? מה לנפשות הבאות מעולמות עליונים קדושים אל ה"עולם השפלי"?

התשובה על זה:

הכל משתלשל ממדרגה למדרגה: יורד מן הגבוה לנמוך ועולה מן הנמוך אל הגבוה. אין כל קפיצה בהשתלשלות. כל מדרגה מתאחדת בבחינת-מה גם במדרגה שלמעלה ממנה גם במדרגה שלמטה ממנה, כשם שכל טבעת שבשלשלת



קשורה ואחוזה בטבעת שלמעלה ממנה ושלמטה ממנה. אבל גם ממדרגה למדרגה אין קפיצה, כי אם תמיד יש מעבר מן מדרגה אחת לשנית. יש תמיד איזה דבר ממוזג, מתוך וממצע בין המדרגות. כך היא המדה בעולמות, כך היא המדה בספירות וכך היא המדה גם בנשמות. הנשמה והרוח מתאחדות בגוף על-ידי הנפש. אבל הנפש בעצמה כיצד היא מתאחדת בגוף? הנפש העליונה השכלית, האלהית, מתלבשת בגוף באמצעות הנפש החיננית, הארצית, או כמו שקוראים לה עוד—הבהמית.

לפיכך יש לאדם מלבד הנפש, הרוח והנשמה ומה שלמעלה מהן—החיה והיחידה—גם שתי נפשות. משום-זה יש אשר ה"זהר" מדבר על הנפש כעל כח טבעי חיוני החי בדם, מתלבש בדם או גם נולד ונדר עם הגוף הגשמי, ויש אשר הוא מדבר על הנפש כעל עצם מפשט, רוחני, אלהי. באופן הראשון ידבר על הנפש החיונית, הבהמית, ובאופן השני—על הנפש השכלית, האלהית. "אית נפש ואית נפש, כי יש נפש חיונית טבעית שהיא מרכבה אל הנפש האלוהית, ואף-על-פי שיהיה אדם חי אפשר שלא יתאצל בו נפש, אלא הוא חי מצד הנפש החיונית, וכשיזכה יושפע עליו נפש האלהית, ואם יזכה עוד ישפיעו עליו נשמה".

וזהו שיטתו של רבי משה קורדיבירו בהבנת דברי ה"זהר" בענין הנפש (פרדס, דף קפ"ז, ע"ב). לפיכך האדם נולד וחי בלא כל נפש אלהית, כי אם בנפש חיונית-גופנית, ורק כשיזכה תשפע עליו נפש אלהית. אבל רבי חיים ויטל שיטה אחרת לו בהבנת דברי ה"זהר". על-פי רבי חיים ויטל שתי נפשות לאדם מתחלת בריאתו: נפש חיונית-בהמית ונפש שכלית-אלהית. אין הוא צריך אפוא לזכיה מיוחדת בכדי ש"תשפע" עליו נפש אלהית. כבר משפע ועומד הוא באלהיותו מעצם היותו. רק כאשר יקבל האדם את מעשיו, הוא פוגם בנפשו האלהית, וכשירבה לחטא, הוא כורת איתה משרשה העליון. ("עץ-חיים", שער הקדשה).

אבל בין לפי-שיטת קורדיבירו ובין לפי שיטת ויטל הנפש האלהית (גם מלבד המדרגות שעליה: רוח ונשמה ועוד), אף שהיא המדרגה התחתונה בסולם הרוחניות של האדם, גם היא איננה המעבר הישר מן הרוחניות אל הגשמיות, כי אם הנפש החיונית, האורגנית, הטבעית, המתלבשת בדם להחיות את הגוף—הנפש הבהמית—היא המעבר האחרון.

יש עוד מעבר מן רוחניות הנפשות אל גשמיות הגוף והוא מצד אחד דק ורוחני יותר מן הנפש החיונית, ומצד אחר—נגלה ומוחש יותר, והוא—הצלם. קבלת האר"י מדברת רבות ונשגבות על הצלם (עין "עץ-חיים", שער הצלם). היא רואה בו אורות מקיפים, שהם הרבה יותר רוחניים ואציליים מן האורות הפנימיים. אבל פשט דברי ה"זהר" קרוב יותר אל קבלת רבי משה קורדיבירו בענין ה"צלם".

"הצלם הזה—אומר קורדיבירו—הוא ענין רביעי, שאינו לא נפש ולא רוח ולא נשמה, אמנם הוא מתגלה יותר מהם, עד שיש מן החסידים משיגים דמותו בעולם הזה".

„הצלם — שלישי אל הרוח הטהור והקדוש והוא שני אל הנפש ורביעי אל הנשמה“.

„הנפש מצטיירת בגולם הצלם, והרוח מצטיירת באמצעות חנפשו, והנשמה באמצעות הרוח“ (פרדס, שער הנשמה, פ"ד).  
והם הם דברי ה"זהר":

„בספרא דשלמה מלכא אשכחנא, דבשעתא דזווגא אשתכח לתתא שדר קב"ה חד דיקנא כפרצופא דבר-נש, רשימא חקיקא בצולמא וקיימא על ההוא זווגא, ואלמלי אתיהיב רשו לעינא למחזי — חמי בר-נש על רישיה חד צולמא רשימא כפרצופא דבר-נש, ובההוא צולמא אתברי, ועד דלא קיימא ההוא צולמא דשדר ליה מאריה על רישיה וישתכח תמן לא אתברי בר-נש. הדא הוא דכתיב: ויברא אלהים את האדם בצלמו, ההוא צלם אודמן לקבליה עד דנפיק לעלמא. כד נפק בההוא צלם אתרבי, בההוא צלם אָזיר, הדא הוא דכתיב: אך בצלם יתהלך איש. והאי צלם איהו מלעילא. בשעתא דאינון רוחין נפקין מאתריהו כל רוחא ורוחא אתתקן קמי מלכא קדישא בתקוני יקר בפרצופא דבר-נש דקאים בהאי עלמא, ומההוא דיוקנא, תקונא יקר, נפיק האי צלם, ודא תליתאה לרוחא, ואקדימת בהאי עלמא בשעתא דזווגא אשתכח“ (זהר, פרשת אמור).

„מציאות הנשמה היא כמו האומן הצורף הכסף וברצונו לצייר צורה ומתיך את הכסף, הנה לצייר צורת ענין הנרצה אליו צריך לצייר מקודם מקום שבו יצטייר הציור ההוא, ויגלם בתוך אויר הצורה ההיא המצוירת הכסף המתוקן אל הצורה. והנה הנשמות הן רוחניות בין חלק הרוח, בין חלק הנפש, בין חלק הנשמה. והנה אחר שע"י הזווג נתקן השפע הראוי אל החלקים האלה צריך בחינה רביעית, שבה יגלמו לצורת אדם המצוירת באויר הגן, והנה מציאות גולם האויר, שבו נצטיירה צורת החלקים האלה בצורת אדם, הוא נקרא צלם והוא נגזר מלשון „צלמים“, שפירושו גולמי בני אדם“ (פרדס, שער הנשמה, פ"ד).  
ה"צלם", לפי באור קורדיבירו, הוא אפוא מין דפוס רוחני של הגוף, תמונה רוחנית הלוכשת אחרי-כן בשר, גידים ועצמות, ציור קדום. ההסבר איננו ברור כל-כך. מצד אחר הרי כאן רק ציור קפושט, אבל מצד השני, והוא הקרוב יותר אל עקר פונת ה"זהר", כאן: „מציאות גולם האויר שבו נצטיירה צורת החלקים“ — ענין קרוב יותר אל המוחש ואל המרגש.

הסבר יותר מדויק ומתאים להשקפת ה"זהר" הוא זה של בעל השל"ה, שקורא הוא ל"צלם" בשם: „גִּזְוֶה רוחנית“, והוא הוא מה שקוראים האקולטיסטים והתיאוסופים בזמננו: „הגוף האסטרלי“. במלים יותר פשוטות: אֲגֵן גִּיָּה דקה מן הדקה הנושאת בתוכה ציור אברי הגוף והיא הממצעת בין הכחות הפיסיקליים של הגוף ובין הנפש העליונה.

אבל סוף-סוף טה הן הנפש, הרוח והנשמה לפי עקר מהותן? במה נבדל סוף-סוף הרוח מן הנפש לא לפי מדרגתו, כי אם לפי עקר העצמיותו ובמה נבדלת הנשמה מן הרוח בבחינת הבדל עצמי ועקרי? מכאן מה שהבאנו עד-עתה אנו רואים רק מדרגות זו למעלה מזו בהתאם

לעולמות הרוחניים העליונים שהם זה למעלה מזה, והרי כאן אפוא רק שני בבחינת העליה והקדשה. הנפש החיונית – קדשתה מעטה, הנפש השכלית – קדשתה מרבה, הרוח – קדשתו עוד יותר גדולה, הנשמה – קדשה עוד יותר עליונה, למעלה ממנה – בחינת „חיה“, למעלה מ„חיה“ – בחינת יחידה. אבל ממקומות רבים מן „הזהר“ משמע, שההבדל בין הנפשות הוא לא רק הבדל המדרגות, העולמות והקדשות, כי אם גם הבדל גמור לפי עקר המהות והתכלין. ומה ההבדל ההוא?

את הענין הדק והעמק הזה, שהוא באמת המצע העקרי של הקבלה, אסביר בזה בשני דרכים: (א) בדרך רוחני מפשט, מטפיסי-מסתורי, בסגנונם וברוחם של בעלי הקבלה ובעלי החב"ד; (ב) בדרך פסיכולוגי-מסתורי או מדעי-מסתורי, בסגנונם וברוחם של חכמי הדו הקדמונים והתיאוסופים בזמננו ומקמו הוא פה ושם גם בספרי הקבלה שלנו. שני הדרכים האלה שונים ונפרדים הם זה מזה, אבל נפגשים הם בנקדה אחת, ומשלימים ומתאימים זה את זה.

כבר רמזתי למעלה, שהנפש היא מעולם העשיה, הרוח – מעולם היצירה, הנשמה – מעולם הבריאה. אם הילכים אנו הלאה בדרך זה, הרי לפנינו: בחינת „חיה“ (או: נשמה לנשמה) – מעולם האצילות, בחינת „יחידה“ – ממה שהוא למעלה גם מן עולם האצילות (לפי הטרימינולוגיה של קבלת האר"י – מעולם האדם קדמון).

אם מדברים אנו על הנפשות לא בדרך העולמות, כי אם בדרך הספירות, הרי לפנינו: הנפש מן המלכות (ולפי השיטה והטרמינולוגיה של האר"י: נוקבא דזעיר אנפין), הרוח – מתפארת (הכוללת כל שש המדות – חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, ולפי השיטה והטרמינולוגיה של האר"י – זעיר אנפין); הנשמה – מן הבינה (אימא), „חיה“ – מן החכמה („נשמת שדי תבינם“ – בינה; „החכמה תחיה את בעליה“ – חכמה – אבא); יחידה – מן הכתר העליון, אריך אנפין.

את העולמות והספירות והנשמות בעלי הקבלה מרמזים בשם הויה: הא האחרונה של השם – המדרגה התחתונה של הפלם הקדוש – עולם העשיה, מלכות (נוקבא דז"א), נפש; וא"ו של השם – עולם היצירה, תפארת (או: ששת הקצוות – „זעיר אנפין“), רוח; הא ראשונה של השם – עולם הבריאה, בינה („אימא“), נשמה; יוד של השם – עולם האצילות, חכמה („אבא“), חיה; קוצו של יוד – עולם האדם הקדמון, כתר עליון („אריך אנפין“), יחידה.

את חמש המדרגות הקדושות האלה רואה קבלת האר"י בתור פרצופים: פרצוף נוקבא, פרצוף זעיר, פרצוף אימא, פרצוף אבא, פרצוף אריך אנפין (ובקצור: אריך). מה הוא ההבדל בין „ספירות“ לפרצופים? כל ספירה כוללת מחברותיה והרי כאן בכל ספירה – עשר ספירות, אבל הפרצוף הוא קומה שלמה, רמ"ח אברים ושס"ה גידים רוחניים – תרי"ג המשכות, תרי"ג מיני ההגות עליונות (עין קל"ח פתחי חכמה). ויש מדרגות שהן גבוהות גם מבחינת „אריך“ והוא „עתיק“ („עתיקא

קדישא", "עתיק יומין") שהוא בחינת פנימיות האריך ועולם האין-סוף, אבל המדרגות האחרונות הן מחוץ לענין שאנו עוסקים בו עתה ואבארן במדעים הבאים.

אפס לא אוכל התאפק מלהביא גם פה דברים אחדים הנוגעים לעקר השיטה והטרמינולוגיה של האר"י, בכדי שיוכל הקורא לנגוע מעט ברזים אלה בבואו לקרא בדברי מפרשי ה"זהר", ולו גם בעניני הגוף והנפש, לפי שה"זהר" ומפרשיו, ככל יתר המקובלים, מדברים הרבה פעמים באברי הגוף ובבחינות הנפש ומרמזים לעולמות עליונים, והרבה פעמים הם מדברים בעולמות עליונים ומרמזים באמת לכחות הנסתרים של האדם, לפי שעל-פי הקבלה הגוף והנפש (או: הנפשות) והעולם הגדול והעולמות העליונים והאלהות הסובבת וממלאה הכל קשורים ומאחדים זה בזה.

חמשת הפרצופים שבקבלת האר"י כפי שהם רמוזים בשם הויה הם רמוזים גם בהתפשטותו וגלוייו של השם הנכבד. לאלה הכחות האלהיים המתפשטים קוראים המקבלים — מלויים, והם — לפי קבלת האר"י — בכלל ארבעה: ע"ב, ס"ג, מ"ה, ב"ן.

המלוי הראשון — מלמעלה למטה — הוא שם הויה במלוי יו"ד י"ן: יוד, ה', ויו, ה' — בגימטריה ע"ב.

המלוי השני — שם הויה במלוי יודי"ן, אך הוא"ו הוא בא"ף, כזה: יוד, ה', ואו, ה' — בגימטריה ס"ג.

המלוי חשלישי — שם הויה במלוי אלפי"ן: יוד, הא, ואו, הא — בגימטריה מ"ה. המלוי הרביעי — שם הויה במלוי ההי"ן: יוד, הה, וו, הה — בגימטריה ב"ן. ארבעת השמות: ע"ב, ס"ג, מ"ה, ב"ן בגימטריה רל"ב כמנין: "הי אור". שם ע"ב — עולם האצילות (ומה שלמעלה מעולם האצילות מרמז בקוצי היודי"ן או אינו מרמז כלל, לפי שהוא ממעלה ומחוץ לכל רמז); שם ס"ג — עולם העשיה; שם מ"ה — עולם היצירה; שם ב"ן — עולם העשיה. בדרך זה: שם ע"ב — חיה (ו"יחידה" מרמזת בקוצי היודי"ן); שם ס"ג — נשמה; שם מ"ה — רוח; שם ב"ן — נפש.

במקומות שונים ב"זהר" (ביחוד — ב"תקוני הזהר") ובמפרשיו מדברים על מדרגות ועולמות אלה גם בדרך טעמים, נקודות, תגין, אותיות (כמעט תמיד בראשי תבות: טנת"א). האותיות — הגלוי, התגין — הרמז, הנקודות — הסוד, הטעמים — הסוד הטמיר, האותיות — עולם העשיה, הנפש; התגין — עולם היצירה, הרוח; הנקודות, — עולם הבריאה, הנשמה; הטעמים — עולם האצילות, חיה ויחידה. בדרתנו מעולמות העליונים האלהיים אל נפש האדם (או: אל נפשות האדם) ובהעמיקנו בח' כן הענינים הנזכרים, נשיג, נכיר ונדע את עקר מהותן ועצמותן של הנפשות.

הנפש מתאימה ומקבילה לספירת המלכות ולעולם העשיה, אם כן היא צריכה להיות הגלוי ביותר אחרון של האדם הרוחני. מה הוא הגלוי היותר אחרון של האדם ההוא? — הדבור. כן הוא בעולמות העליונים — מלכות — דבר מלכות — המלך מצוה והכל מקימים, וכן הוא באדם. הכחות הספונים

וטמונים יוצאים לידי גלוי בדבור. על-כן מתרגם אונקלוס: ויהי האדם לנפש חיה—לרוח ממלא".

הרוח מתאים לספירת התפארת, הכוללת את שש המדות, ולעולם היצירה, מהותו האמתית של הרוח היא אפוא—המדות, ההרגשות, ההפעלויות. הקבלה מכלילה אותן בשש: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, והמעין יוכל להכניס בהן פרטי מיני הרגשות והפעלויות שונות לפי אופן השקפותיו הפסיכולוגיות והמוסריות.

הנשמה מתאימה לספירת הבינה ולעולם הבריאה. מהותה האמתית היא אפוא—ההשכלה האלהית הנעלה, ההשגה הרוחנית הגבוהה, ההכרה הנשגבה במהותם של עולמות, נשמותיהם, יוצרם, מחינם, מהינם ומקיימם. חיה—מתאמת לספירת החכמה ולעולם האצילות. ההשגה האלהית היותר עליונה לא בעולמות, כי אם בזה, ש"אפס בלעדיו ואין זולתו", בזה, שכל הנדמה ליש הוא באמת אין ואפס ממש, והאלהות היא רק היא היש. רק אחד הוא האמת ומבלעדיו אין מאומה. בהסברת ההב"ד: החכמה—עצם כח הבטול לאלהות, מה שהאדם יודע בעצם (ולא בבחינת השכלה ובינה) ש"אין עוד מלבדו", ההכרקה הראשונה היותר אמתית ופנימית בהשגת האלהות, "קדמות השכל".

יחידה—מתאמת לספירת הכתר ולעולם האדם הקדמון. הרי היא—הרצון העליון, שהוא כבר למעלה מכל טעם ודעת, ואפילו מבחינת החכמה. הרי זה—הרצון הפשוט אל הטוב האלהי. אין כאן השגה (לפי שהכתר הוא למעלה מהשגה), כי אם בטול באמת או כליון איך-קץ להפך באין-סוף. בכדי להסביר מעט את הענין האלהי הנשגב הזה, נזכיר בזה את דבי עקיבא וצמאונו תמיד למוות על קדושהשם ("מתי יבוא לידי ואקיימנו") ואת רבי אליעזר בן דורדיא, שנתן ראשו בין ברכיו והרבה כל-כך ל"בכות על חטאיו, עד שיצאה נשמתו בבכיה.

שמא יאמר האומר: אם עקר מהותה של הנפש הוא—הדבור, של הרוח—המדות, של הנשמה—הבינה, של חיה—החכמה, של יחידה—הרצון העליון, מדוע הגנו רואים והנה גם לבעלי הנפש, והם הרב היותר גדול אפילו בין האנשים הטובים והישרים, אלה שלא זכו עוד, לפי-הקבלה, לדות, ומכל-שכן לנשמה וכו', יש בכל-זאת גם מדות טובות וגם השכלה נכונה וגם חכמה וגם רצון טוב? בדרך זו אפשר לשאול גם על אלה שבאו לידי מדרגת הרוח, אבל לא השיגו עוד מדרגת הנשמה וכו'—מאין להם גם ההשכלה האלהית, גם החכמה האלהית, גם הרצון האלהי?

התשובה על זה: כשם שכל ספירה כלולה מכל חברותיה, כך גם כל נפש כלולה מכל הספירות ומכל הנפשות. אם אומרים אנו על איזה אדם, שזכה לנפש האלהית, אין אנו מכוונים בזה, שזכה רק לבחינת הדבור בלבד. בודאי ובודאי, שזכה גם למדות טובות וגם להשכלה טהורה וגם לחכמה וגם לרצון טוב, אלא מכוונים אנו בזה, שעקר מהותו עתה הוא הדבור, ובו מתגלים יתר הכחות. בדבור מתגלים גם מדותיו הטובות וגם השכלתו גם חכמתו גם רצונו. בדברים

יותר ברורים: רוחניותו היא עודנה בבחינה חיצונית בצדמת. כשזוכה אדם לרוח—הכל משתקף דרך המדות שלו: גם דבורו, גם הנהגותיו, גם השכלתו, גם חכמתו, גם רצונו העליון; כשזוכה אדם לנשמה—הכל משתקף דרך חשכלה האלהית שלו: גם הדבור, גם הנהגה, גם המדות.

על-כן מדברים המקבלים לא רק על נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה, כי אם גם על נפש שבנפש, רוח שבנפש, נשמה שבנפש, חיה שבנפש, יחידה שבנפש; נפש שברוח, רוח שברוח, נשמה שברוח, חיה שברוח, יחידה שברוח; נפש שבנשמה, רוח שבנשמה, נשמה שבנשמה, חיה שבנשמה, יחידה שבנשמה. והוא הדין בנוגע לחיה ולחידה. בדרך זה מדברים גם על עשיה שבעשיה, יצירה שבעשיה, בריאה שבעשיה, אצילות שבעשיה; עשיה שביצירה, יצירה שביצירה, בריאה שביצירה, אצילות שביצירה. והוא הדין בנוגע לבריאה ולאצילות. בדרך זה מדברים גורי האר"י על ארבעת המלואים הראשיים הנזכרים למעלה: ב"ן שבב"ן, מ"ה שבב"ן, ס"ג שבב"ן, ע"ב שבב"ן; ב"ן שבמ"ה, מ"ה שבמ"ה, ס"ג שבמ"ה, ע"ב שבמ"ה. כך הדין בנוגע לשמות ב"ן ומ"ה הפועלים בעולם העשיה ובעולם היצירה, וכך הדין גם בנוגע לשמות ס"ג וע"ב הפועלים בעולם הבריאה ובעולם האצילות. זה הכלל: כל מדה כלולה מיתר המדות שבה הן מתגלות ומשתקפות, כל ספירה כלולה מיתר הספירות, כל עולם כלול מיתר העולמות, כל שם כלול מיתר השמות, וכל מלוי—מיתר המלויים.

עתה ננסה לבאר את ענין הנפש, הרוח, הנשמה, החיה והיחידה שב„זהר" בדרך יותר פסיכולוגית ויותר קרובה לתורת הנסתר של החרדים.

בעשרות השנים האחרונות נכתבו באירופה אלפי ספרים על-דבר שיטותיהם הפילוסופיות והמסתוריות של החרדים. אך כל אחד מכותבי הספרים הנזכרים רואה באותן השיטות מהרהורי לבו. על-כן אשתמש בהרצאת חכמת-הנסתר של החרדים בנוגע לנפש, לא בדברי חוקרי אירופה האמורים, כי אם בדברי מי שידוע את הדברים ידיעה עצמית, מקורית, עיונית ונסיונית—הלא הוא הרב מן טשטרדווי, פילוסוף הדי גדול ובעל השכלה אירופית גדולה, בשעורים שקרא על חכמת הנסתר של החרדים בבריסל בשנת 1898.

הכל יודעים—מסביר טשטרדווי—שגופו של האדם מתחלף ומשתנה תמיד: ימי היניקה, ימי הילדות, ימי הנערות, ימי הבגרות, ימי העמידה, ימי הזקנה, ימי השיבה. הכל יודעים עתה, שחמר הגוף מתחדש מיום ליום, משעה לשעה ומרגע לרגע: חלקי-חמר יוצאים וחלקי-חמר אחרים באים במקומם. במשך של שבע שנים (ולפי דעת אחרים—בזמן הרבה יותר קצר) גופנו משתנה כל-כך, עד שאין בו אף אטום אחד מן האטומים הקודמים. בכל-אופן הדבר ברור לכל אדם, שגופו משתנה ומתחלף מעת לעת.

אם היו ההרגשות שלנו מתחלפות ומשתנות באותה המהירות שבה מתחלפים ומשתנים חלקי גופנו, לא היינו אנחנו מכירים ויודעים כלל את השנוי והחלוף של גופנו. אם יודעים אנחנו ומרגישים, שגופנו מתחלף, הרי זה ביחס לדבר-מה שאיננו מתחלף ומשתנה כל-כך. אנחנו יודעים תמיד איזה דבר רק ביחס לדבר-מה שהוא הפך ממנו או שונה ממנו. מכירים אנחנו

כל דבר רק מתוך דמיון והבדלה. יודעים אנחנו את האור רק מתוך החשך ואת התנועה רק מתוך המנוחה, אף-על-פי שגם התנועה היא יחסית. מה הוא הדבר העומד וקיים ביחס לחלקי גופנו החולפים ומשתנים תמיד? הלא הוא הסכום של הרגשותינו (ההפעלויות, המדות וכו'). גם הוא, אותו הסכום, מתחלף ומשתנה מעת לעת, אבל לא במרוצה, בבהלה ובמהירות תכופה כל-כך כחלקי הגוף.

אבל יודעים אנחנו, שגם לאותו סכום מהרגשות אין צמדה: מצב-רוחנו משתנים, מדותינו משתנות, חפצינו ומאויינו משתנים: בוחרים אנו עתה במה שמאסנו לפנינו, ולהפך, אוהבים אנחנו מה ששנאנו לפנינו ושונאים את מה שאהבנו. גם הטעמים שלנו מתחלפים: רואים אנחנו עתה יפי במקום שראינו לפנינו כעור, ויש אשר היפה בעינינו לפנינו מעורר בנו עתה געל-נפש. הנקלה היה בעינינו לנכבד והנכבד לנקלה.

ואם יודעים אנחנו ומרגישים את זאת—והן כלנו יודעים ומרגישים זאת—הרי זה בודאי גם-כן ביחס לצד-מה בנו, שאיננו מתחלף ומשתנה במהירות גדולה כל-כך כההרגשות. ומה הוא אותו הדבר העומד וקיים ביחס להרגשות השונות המתחלפות ומשתנות תמיד? הלא הוא סכום ההכרות שלנו. מה שאנו משכילים ומבינים, מכירים ויודעים, יש לו יותר קביעות, תקיפות והתבצרות מאשר למצבי-הרוח השונים שלנו, הרגשותינו, נטיותינו וטעמינו. ההכרות שלנו, אף-על-פי שהרבה פעמים יש להן שרשים עמוקים בחפצינו, מאויינו ונטיות-הנפש השונות שבנו, בכל-זאת יש להן תמיד גם צד אביקטיבי. ובמדה שהן, ההכרות, מתבגרות ומתבררות, האביקטיביות שבהן הולכת וגדלה. חפצים וחשקים אנו באחת, ודשכל הנקי והטהור שבנו מביע אחרת ואנו מכניעים את חפצנו וחשקנו לאמת של הכרתנו העליונה.

אבל אם נדקדק ונעין היטב, נראה, שאף סכום ההכרות שבנו ואפילו ההכרה היותר עמוקה שבנו ואפילו השכל העליון שבנו, אף-על-פי שאינם בני-תמורה כהרגשותינו, בכל-זאת גם הם משעבדים לחץ של בני-חלוף. מה שאנו חושבים בתקופה אחת מתקופות ימי חיינו לאמת ברורה, שאין ספק בה, אנו חושבים בתקופה אחרת לדבר מוטל בספק, ובתקופה שלישית—לשקר גמור; ולהפך, יש דברים שכחשנו כש לפנינו, ובאו ימים שבהם התחלנו לחשב עליהם מחשבות-שטא, ולבסוף—התחלנו להאמין בהם ולהחזיק בהם בכל-עו. הנה אומר: גם ההכרות שלנו, ואפילו ההכרה היותר עמוקה שבנו, אף-על-פי שעומדות וקיימות הן חרבה יותר מן מהרגשות שלנו ויש להן לרגלי זאת ערך הרבה יותר קיים, מכל-מקום גם הן אינן עצם ההויה שלנו, אינן עוד הנצחיות שבנו ואינן עוד האדם העליון האלהי שבנו.

נלך הלאה ונתעמק עוד יותר בחיים הפנימיים שלנו. מה הוא אותו הדבר העומד וקיים בנו, שלגבי ידיה אפילו ההכרות היותר עמוקות שלנו הן דק הופעות עוברות וחולפות? הלא הוא הרצון העליון שבנו, לא אותם החפצים הרבים והשונים שיש לנו שהם כקצף על-פני המים, כי אם הרצון האחד העקרי, שהוא גם הראש, התוך והסוף של כל ימי חיינו, שהוא הקטב של כל המאורעות הגדולים שלנו והציר שעליו הם סובבים, שהוא

האפי הפנימי והטמיר שבנו. כשהרצון הזה נעשה מזקק, אינו אלא הרצון אל הטוב רק בשביל שהוא טוב. רצון זה נעלה הוא מכל חשבוניות ומכל פניות ומכל נטיות ומכל מיני שוקדים פנימיים ומכל דעות קדומות ומכל סימפטיות ואנטיפטיות, כי אם הוא עצם הטוב השואף רק לטוב המחלט והולך ודבק רק במעשי הטוב ההוא.

אפס אם נתעמק יותר בעקר מהותו הפנימית של הרצון העליון שבנו, נראה, שגם הוא עם כל גבהו ועם כל האלהיות שבו איננו עצם האדם, איננו עוד תוך-תוכם של מציאותנו ואיננו עוד הפחנה האחרונה של נסיעות היינו. ראשית, הרצון העליון שבנו משתנה מעת לעת, שהרי לזקוק ולצרף הוא צריך והוא משתנה אפוא מאי-מזקק למזקק ומאי-מצרף למצרף, ושנית, הלא אפילו הרצון העליון שבנו, אף-על-פי שאיננו שואף אל הטוב היתסי, כי אם אל הטוב המחלט, מכל-מקום אותו הטוב המחלט עצמו הוא רואה פעם בעיניו זה ופעם בעיניו אחר, פעם באפן זה ופעם באפן אחר, ובשלישית, הרצון העליון והטהור הוא הרצון אל הטוב המחלט, אבל צריך שיהיה איזה "מי" שרוצה, ומה מהותו של אותו "מי"? את עמק המהות ההיא אין אנו משיגים, אבל היא היא — כל חייו. הלא הוא — ה"אני" הגבוה שלנו, אותו ה"מי-שהוא" הזוכר ורושם את כל מאורעות היותנו, ושהוא העומד וקים תמיד אפילו לגבי הרצון העליון שבנו המתחלף מעת לעת, הוא היודע את כל עולמנו הפנימי ומעיד על הכל, הוא הוא — הנצחיות שבנו.

ובאפן זה העולם הקטן — האדם — מתאים לעולם הגדול עם כל העשר שבו ועם כל האלהיות שבו. חמר הגוף שבנו מתאים לחמר העולם; החיים הגופנים שלנו ונושאים הגוף האוירי מתאימים אל האתר העולמי; סכום כל ההרגשות שבנו ונושא כל ההרגשות ההן, הגוף האסטטלי, מתאים לעולם השמימי (האסטטלי); סכום כל המחשבות שבנו ונושאן הנמוך, השכל התחתון שבנו המשעבד לחיי הגוף, לחיצוניותו של עולם, לחקירות הבאות רק מן הבחינות והנסיונות החיצוניים (Manas התחתון) והשכל העליון שבנו המשעבד לחקים הפנימיים של הנשמה, לתוכו של עולם, לדברים הנתפסים בלי אמצעותו של העולם החיצוני והחושים החיצוניים, כי אם בארת התגלות פנימית, אינטואיטיבית (Manas העליון) — מתאים לעולם השכלי; הרצון העליון המזקק שבנו מתאים לעולם הטוב (Buddhi); ה"אני" העליון שבנו מתאים ל"אני" העולמי, לגלוי האלהות, לנשמה העולמית העליונה (Atma).

את כל אלה הדברים מקימים ומאשרים חכמי הודו האמתיים לא רק על-פי נתוח פילוסופי-פסיכולוגי, כי אם גם על-פי נסיונות מיוחדים במינם, על-פי תרגילים רבים ושונים במשך שנים רבות, על-פי אפני-חנוך מיוחדים שבהם, ועל-ידם המורה מוליך ומעלה ממדרגה למדרגה. ימים ושנים עוברים על התלמיד עד שהוא רואה את העולם האסטטלי לא בדרך פילוסופי-למודי ובדרך הפשטה גרידא, כי אם בדרך ראייה חושית פנימית, ואז הוא מגיע לידי מדרגת האמנות, לצאת לעולם האסטטלי, מין רפטיציה של מות, היכלת לעזוב את חלקי הגוף ואף את הגוף הפנימי האתרי ולחיות בעולם הרוחות, לא



בבחינת היותם מְפַשְׁטִים מכל ההרגשות, כי אם בבחינת היותם עוד דבוקים אל ההרגשות, ולזהיות באפן זה מְפַשֵּׁט מן הגוף ובכל־זאת להיות דבוק בו בנימים דקות מן הדקות, שעל־ידן יש לו, לתלמיד, היכלת לשוב לגופו. מכיון שהגיע התלמיד לידי מדרגה זו, הוא לומד עוד שנים רבות עד שהוא למד באפן זה לצאת לעולם השכלי ולשוב לגופו. אחרי־כן — לעולם הרוחני, העליון, הטוב; אחר־כך — לידי מדרגת הנירננה, לדבקות ה"אני" העליון שבו ב"אני" העולמי, לידי אֶקְסִטוֹזָה גבוהה שבגבוהות, שכבר אין בה לא מן החושים החיצוניים, אף לא מן ההרגשות, אף לא מן השכליים, אף לא מן הטוב העליון, אלא מן הענין האלהי עצמו, דבקות האֶטְמָה (הנשמה העליונה של האדם) בברמה, האינ־סוף. כשהתלמיד שב מעולם האסטרלי לגופו, הוא מספר, מתאר ומצייר כל מה שראה שם; כשהוא שָׁב לגופו מעולם השכלי, הוא מציג ומבאר לפי מדת יכולתו את כל מה שהשיג שם; כשהוא שָׁב לגופו מעולם הטוב, הוא מעורר וקורא אחרים אל הטוב ההוא בהתאמצו להטעים עוֹד־כמה שאפשר את כל נעימותו; כשהוא שָׁב לגופו מן ה"אני" העליון, אינו יכול לספר דבר, לפי שמצב זה הוא למעלה מכל אמר ודברים, אין תאר אשר יתארנו, אין ציור אשר יציירו ואין מחשבה אשר תתפסנו ותגבֵּלוּ. רק אחת יודעים השבים משם לספר, כי ה"אני" העליון שבנו, אף שבבחינת ההשגת שבנו הוא אחד, הנה בבחינת עליתו והדבוקו באלהות נכלל הוא משלש מדרגות, שאין להסבירן בלשון בני־אדם בשום אפן.

אם נעתיק את הדברים האמורים אל הטרימינולוגיה של ה"זהר", נראה, כי מה שבעל־המסתורין בזהו קוראים הגוף האוירי והגוף האֶסְטְרָלי, קורא ה"זהר" — "צֶלֶם"; מה שבעל־המסתורין הנזכרים קוראים "עולם השכלי" או "המְנַטְלִי", קורא ה"זהר" — "נֶפֶשׁ"; מה שהם קוראים "עולם הטוב" או "בודיה", קורא ה"זהר" — "רוח"; מה שהם קוראים "אֶטְמָה", קורא ה"זהר", "נשמה". שלש המדרגות הנעלמות שבאֶטְמָה, הרי הן שלש המדרגות שבנשמה: נשמה, חיה, יחידה...

בדברים האלה אינני חפץ כלל להגיד, שבעל־ה"זהר" לקחו את הדברים מחכמי הדור, כי לפי הכרתי העמקה (כפי שגיליתי קצת ממנה במאמרי "קדמות המסתורין בישראל") — ידיעה זו של עקרי הקבלה מקורית וקדמונית בישראל, אלא שבעל־ה"זהר", מלבד מה שקבלו את הדברים מאלה שקדמו להם, הנה ידעו את הדברים ידיעה מהותית, עצמית ותוכית, מתוך שנסו גם הם את הדברים, כמוכן, בחנוכים ובתרגילים שונים לגמרי מאלה של חכמי הדור. החנוכים והתרגילים של בעל־ה"זהר" הרי הם המצוות שבתורה עם הפְּנוֹנוֹת הפנימיות שבהן והֶסְלָם שבו עולים — לפי רבי פינחס בן־יאיר — ממדרגה למדרגה עד שבאים לידי "תחית המתים"...

ואף גם זאת, והוא העקר, לפי אמונת לבבי: אף שאפשר לבאר את ה"צֶלֶם, נֶפֶשׁ, רוח, נשמה חיה, יחידה" על־פי ההשגות הנפשיות של חוֹזֵי הדור, אין הדבר אומר כלל, שחוזי הדור השיגו אותם הדברים עצמם, שעליהם מדברים בעל־ה"זהר". חוזי הדור השיגו או משיגים גם־עתה אלה הדברים רק עוֹד־כמה

שהם נגלים בעולם התחתון, ולא כפי שהם בעולמות העליונים עצמם. כבר אמר חוקר-מקבץ אחד: „המקבצים מתחילים במקום שהפילוסופים מסיימים“, והוא הדין בנוגע להסתכלות הפנימית של חווי הדרו. אם נדבר בלשונם של המקבצים, אפשר להביע זאת באופן זה: חכמי הדרו משיגים אף את עולם האצילות רק מתוך עולם העשיה, או גם באופן יותר חריף: חכמי הדרו משיגים את השגותיהם העליונות רק דרך קלפת נגה...

על-ידי תרגילים וחנכים פסיכולוגיים ופסיכולוגיים, ואפילו סתם מוסריים ומדותיים, אי-אפשר לבוא סוף-סוף לידי אותה השגת האלהות של ה„זהר“. לידי השגת אלהות של ה„זהר“ אפשר לבוא רק על-ידי דרכים אלה הים, על-ידי הקדשה העליונה של החיים, שאי-אפשר לבוא ולהגיע אליה, כי אם על-ידי מצוות הקדשה.

יש עוד דרך אחד להשיג על-ידו את ענין הנפש, הרוח, הנשמה, החיה והיחידה שב„זהר“, והוא לא פילוסופי-מטפסי, אף לא פסיכולוגי-נסיוני, כי אם ציורי-שירי.

בשירת ה„זו“ בעטלירס של רבי נחמן מברסלב אנו קוראים שיחה זו: „פעם אחת הלכו אנשים בספינות הרבה על הים, ובא רוח סערה ושבד את הספינות, והאנשים ניצלו ובאו אל מגדל אחד, ועלו אל המגדל ומצאו שם כל המאכלים ומשקאות ומלבושים וכל מה שצריכים, והיה שם כל טוב וכל התענוגים שבעולם. ענו ואמרו, שכל אחד יספר מעשה ישן מה שהוא זוכר מזכרון הראשון, היינו — מה שהוא זוכר מעת שהתחיל אצלו הזכרון, והיו שם זקנים ונערים, והיו מכבדים את הזקן הגדול שביניהם שיספר תחלה. ענה ואמר: מה אספר לכם? אני זוכר גם כשחתכו את התפוח מן הענף. ולא ידע שום אחד מה הוא אומר, אך היו שם חכמים ואמרו: בודאי זהו מעשה ישן מאד. ענה הב' שלא היה זקן כמו הראשון: זהו מעשה ישן? זה המעשה אני זוכר גם-כן, אבל אני זוכר גם כשהיה נר דולק. ענו ואמרו שם: זהו מעשה ישן ביותר מהראשון. והיה פלא אצלם, שזה הב' שהוא יניק מהראשון וזוכר מעשה ישן יותר מהראשון, וכבדו את הג' שיספר. ענה ואמר הג', שהיה יניק יותר: אני זוכר גם כשהתחיל בנין הפרי, דהיינו כשהתחיל הפרי להתרקם. ענו ואמרו: זהו מעשה ישן ביותר. ענה הד', שהיה יניק עוד יותר: אני זוכר גם כשהוליכו הגרעין לנטוע הפרי. ענה הה', שהיה יניק עוד יותר: אני זוכר גם החכמים, שהם היו חושבים וממציאים את הגרעין. ענה הששי וכו', שהוא זוכר גם את הטעם של הפרי קודם שנכנס בפרי. ענה השביעי וכו' ואמר, שהוא זוכר גם הריח של הפרי קודם שנכנס בפרי. ענה הח' ואמר, שהוא זוכר גם המראה של הפרי קודם שנמשך על הפרי.

ואני (היינו—המספר כל זה) הייתי אז תינוק לגמרי והייתי גם-כן שם ועניתי ואמרתי להם: אני זוכר כל אלו המעשיות ואני זוכר — לא-כלום. ענו ואמרו: זה הוא מעשה ישן מאד יותר מכלם.

והבאור לזה שם:

„זה שספר שהוא זוכר גם כשחתכו את התפוח מן הענף, היינו, שהוא

ווכר גם כשחתכו את טבורו. הב' שאמר, שזוכר בשעה שהיה חגר דולק, היינו, שהוא זוכר גם כשהיה בעצור כשהיה נר דולק על ראשו, וזה שאמר שזוכר גם בעת שהתחיל רקום הפרי, היינו, שזוכר גם כשהתחיל להתרקם הגוף, דהיינו בעת יצירת הולד, וזה שזוכר בעת שחיו מוליכים הגרעין לנטוע הפרי, היינו, שזוכר גם כשנמשכה הטפה בעת הזוג, וזה שזוכר את החכמים שהיו ממציאים את הגרעין, היינו, שזוכר גם כשהיתה הטפה עדיין במוח, וזה שזוכר את הסעם היינו-הנפש, והריח היינו - הרוח, והמראה היינו - הנשמה, והתינוק אמר שזוכר "לא-כלום", כי הוא למעלה מן הכל וזוכר אפילו מה שהוא קודם מנפש, רוח, נשמה, שהוא בחינת אין".

ה"אין", שזוכר רבי נחמן, שהוא מלמעלה גם מנשמה (הינו, הנשמה לנשמה או החיה והיחידה), מתאים לאותו המצב של נירונה שזכרו הולדים, שהוא ההתפשטות היותר גדולה מכל החושים ומכל השכליים ומכל החפצים וההתכללות היותר גדולה והיותר תכופה והיותר תמידית באיך-סוף, אבל בדרך הסתכלות יהודית, בדרך חשגה אלהית חנקנית על-ידי הקדשה.

אבל למה הוא עקר ירידתה של הנשמה לגוף? וכי לא טוב היה לה להיות נעלמה בשרשה הקדוש העליון? למה לה לרדת משמי-השמים הרוחניים אל העולם השפל המלא גסות וקלפות? למה כל זה העמל ולמה כל זה הטרדה? ולמה לה לסכנה הגדולה הכרוכה בירידה זו? והלא סוף-סוף, "אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"? "ירידה צריך עליה". אבל הרי מוטב היה שלא לרדת ושלא לעלות אחרי-כן? הנפש מצטרפת ומזדככת עד שובה למקורה". אבל למה כל זה הצורך והזכך לאחר ערבוב הפסלת, התעוב והגעזל, וכי לא טוב היה לנפש לחשאר נקיה וטהורה כמו שהיתה לפני רדתה מטה?

תשובות שונות על זה בספרי המקבילים, ואולם עקר תשובת ה"זהר" על שאלה עולמית זו היא: הנפש יורדת מטה, אף-על-פי שעל-ידי-זה היא עומדת בחזקת סכנה גדולה, משום שהיא קונה על-ידי העולם הזה, על-ידי השתתפותה בחיי הגוף, על-ידי מה שהיא סובלת את צערו ושיחזה בשמחתו, שוכנת אהו בתוך סמאמו ומתאמצת להעלותו ולהרימו, מציאות יותר ממשית, יותר מוחשית, יותר נגלית. על-ידי מה שהנפש משתתפת בחיי הגוף, הולכת בדרכי הקדש ומקימת את מצוות הקדש, היא קונה לה לבושים, שבהם היא מתלבשת בצאתה מן הגוף.

"עקר הנשמה - אומר בעל ה"פרדס לפי-ה"זהר" פ' ויקהל-הוא אחר עלותה מעולם המעשה אל עולם השכר, כי קודם רדתה היא חסרה הרבה, ואף אם היא במקום גבוה ברומו של עולם, והענין הוא: הנשמה אין לה מציאות קודם ההולדה העליונה, ואף אחר ההולדה היא ערומה והיא מתלבשת אחר רדתה בגן-עדן התחתון בלבוש טהור מאויר גן-עדן, וכן דרך כל המדרגות שתתעלה אז תרד ותתלבש, וכאשר תתעסק בעולם הזה במעשה התורה, אז תזכה אל לבוש יפה הנקרא "חלוקא דרבנן" והוא לבוש התורה והמצוות, שבהם

נתעסק [האדם] בעולם הזה, ובכבוש זה זוכה [הנשמה] לעצות ולראות פני ד' צבאות המלך אביה". (שער הנשמה, פרק חמישי).

במה שכתב: „הנשמה אין לה מציאות קודם ההולדה העליונה" אין קורדיבירו חפץ להגיד, שהנשמה נולדת ביחד עם הגוף, שהרי הוא אומר למעלה: „כי קודם רדתה היא חסרה הרבה, ואף אם היא ברומו של עולם", מכיל שישנה גם בטרם תרד לגוף ומעונה ב„רומו של עולם", אלא שמציאותה של הנשמה בטרם תרד לגוף היא רוחנית-מפשטה יותר מדי. הרי היא כת"כ רוחני בלי צורה רוחנית, והרי היא כאלו אין לה כל מציאות. במקום אחר מפרק הנזכר מבאר קורדיבירו את הענין האמור בדברים אלה: „בהיותה [הנשמה] למעלה קודם רדתה אל מציאות העולם הזה, עולם העשיה, היא יושבת ערומה בלי לבוש כלל ולא תראה אל המלך אביה כלל, עד רדתה אל העולם הזה, ואז תזכה אל כתונת הפסים". בדברים יותר ברורים: הנשמה בטרם תרד אל הגשמיות יש לה מציאות, אבל אין לה הממשות החיצונה עד שתגלה ותראה לפני האלהים, אביה ומחוללה, בתור דבר עומד וקים בעצמו, ואולם אחרי רדתה אל עולם העשיה, אחרי עשותה מעשים טובים, היא קונה לה עצמיות מיוחדת, והרי תוכל להתגלות בתור דבר, בתור אב"ק ט רוחני.

ובאותו הסלם שבו הנשמות יורדות מרום-מעלה עד עמק-מטה הן שבות ועולות אחר הצורך והזמן: הנפש—למקומה, הרוח—למקומו, הנשמה—למקומה. הנפש שטה ונדא מסביב לקבר, הרוח שוכן בגן-עדן התחתון, והנשמה—בגן-עדן העליון.

„נפשן דצדיקיא—אמר ה„זהר" בפרשת אחרי-מות, דף ע — משתכחין בהאי עלמא לאגנא על חיאי, והאי אקרי „נפש", ודא לא אשתצי מהאי עלמא לאסתכלא ולמנדע ולאגנא על דרא, והאי הוא דאמרו חבריא דמתי ידעי בצערא דעלמא, ועונשא דחייבין די בארעא בהאי הוא דכתיב: ונכרתה הנפש ההיא מעמיה".

„מדורא תנינא דא גן-עדן די בארעא דעביד ביה קודשא בריך-הוא עלאין יקירין כגונא דהאי עלמא וכגונא דעלמא עלאה והיכלין בתרין גונין דלית לון חושבנא ואילנין ועשבין וריחין דסלקין בכל יומא, ובהאי אתר שארי ההוא דאקרי „רוח" דאינון צדיקיא, ומדורא דההוא רוחא ביה שריא, וכל רוח ורוח מתלבש בלבושא יקירא כגונא דהאי עלמא וכגונא דההוא עלמא עלאה". „מדורא תליתאה—ההוא מדורא עלאה קדישא דאתקרי „צורא דחיי", דתמן מתעדנא ההוא דגא עלאה קדישא דאקרי נשמה, והאי אתדבק לאתענגא בעדונא עלאה, עליה כתיב: „אז תתענג על ד' והרכבתך על במתי ארץ" וגו'.

## המדע השלישי: עולמות

מתוך כל האמור למעלה למדנו להבין את העולמות העליונים הרוחניים מתוך נשמת האדם. כבר ראינו, כי האדם הוא המפתח לכל העולמות. הוא גם המבוא להם. עליהם אנו באים להם, ובו הם קשורים, אחוזים ודבקים.

אבל כאן יש מקום לטעות. מפיון שאנו מתבוננים תמיד בעולמות מתוך נשמתו של האדם, על-דרך: „מבשרי אחזה אלוה“, יש מקום לטעות לחשב, שכל ענינם של העולמות העליונים הרוחניים אינו אלא יצירתו של האדם עצמו, שרק בו, באדם, הם נמצאים, ומבלעדיו אין להם כל קיום. אמת, שלא במשג הרגיל של „אדם“ קא עסקינן הכי, לא במה שקוראים בחייוֹם־יוֹם „נפש“ או „נשמה“, כיאם באדם העליון, הרוחני, בסגולות הטמירות והנעלמות שבנשמה, בעליות ובמדרגות הגבוהות שבה, שכאלו נפרדות הן גם ממנה, מן הנשמה עצמה, רוכבות על-גבה או מקיפות אותה מבחוץ, נעשות שרשים אציליים כמוסים לה או מעטרים אותה בעטרת הוד אצילי אלהי; אבל מכל-מקום גם אלה הרי סוף־סוף באדם הם נמצאים, ולו יהא שרק באדם המקדש, המצריך והמזכך, הנעלה עליו רב לאין־קץ על האדם החיצוני הנראה תמיד לעינינו.

בטעות זו מחזיקים הרבה מאלה, שיש להם מפתחות אל המסתורין, אבל רק המפתחות החיצוניים נמסרו להם והמפתחות הפנימיים לא נמסרו להם. „ברם אלן דחפמין יתיר“, אלה שגם המפתחות הפנימיים נמסרו להם – כבעלי ה"זוהר" – יודעים, שהאדם, אף במהותו היותר עליונה, הוא דוגמא לעולמות העליונים הרוחניים, אספקלריה להם, זיןם ווהרם, אבל לא כל עקרים ועצמים של העולמות העליונים הרוחניים. האדם הוא קו של האור האלהי, אבל לא המאור עצמו. האדם איננו יוצרם של העולמות העליונים הרוחניים, כיאם יצירים; הוא איננו העץ להם, כיאם הוא עץ להם.

יכולים אנו ללמוד להבין ולהשיג את העולמות העליונים הרוחניים מתוך נשמתו של האדם, כשם שאנו למדים לדעת את המאור מתוך קור האור, אבל אין זאת אומרת, שאין בעולמות אלא מה שבאדם, כשם שאי אפשר להגיד, שאין בכל כדור־השמש אלא מה שבקוֹאור הבודד האובד בחלל העולם...

גדול כחם של נביאים, שמדמין צורה ליוצרה. בדרך זו הולכים גם בעלי ה"זוהר", והם מרחיבים מרחיבים ומעמיקים את הדמיון ההוא. בכל־זאת צורה – לחוד, ויוצר – לחוד. היוצר צר צורה, ולא הצורה את צרה, את היוצר...

לפיכך בבואנו להסביר עתה ענין העולמות העליונים הרוחניים, לפי ה"זוהר", לאחר שכבר בארנו את ענין גוף האדם ואת ענין נשמת האדם, נוסיף להסבירם מתוך נשמת האדם, אבל בזה לא נסתפק. לאחר ההסבר

האמור, ננסה לבאר את ענין העולמות העליונים הרוחניים מתוך עצמם, מתוך עצם המהות האצילית הנעלה והנשגבה מפינת האדם. בראשונה תוספות הסבר מתוך נשמתו של האדם. אמרו ב„זהר“:

„תא חזי בשעתא דאתער פלגות ליליא, וקודשא בריך הוא עאל דגנתא דעדן לאשתעשעא עם צדיקיא, כללו אילנין דבגנתא דעדן מזמרן ומשבחן קמיה, דכתיב: „אז ירננו כל עצייער לפני ה'“, וכו' ווא קרי בחיל ואמר: לכן אמרין, קדישין עליונין, מאן מנכון דעיל רוחא באודנוי למשמע ועינוי פקחין למחמי ולביה פתח למנדע –

בשעתא דרוחא דכל רוחין ארים בסימו דנשמתא, ומתמן נפיק קלא, דקליא חילין אתבדר לארבע סטרי עלמא –

חד סליק לסטר חד –

חד נחית להווא סטר –

חד עייל בין תריין –

תריין מתעריין בתלת –

תלת עיילי בחד –

חד אפיק גווינין –

שית מנהון לסטר חד, ושית מנהון נחתי להווא סטר –

שית עיילי בתריסר –

תריסר מתעריין בעשרין ותריין –

שית כלילין בעשרה –

עשרה קאים בחד –

וי לאינון דניימו שנתא בחוריהון, לא ידעין ולא מסתכלין איך יקומון בדינא (בראשית, דף ע"ז, ע"א). והנה באור המאמר הנפלא לפי מפרשי ה„זהר“ הראשונים במעט שנוי במקומות אחדים.

„בשעתא דרוחא דכל רוחין ארים בסימו דנשמתא“ – כשכתר עליון בא להרים מתיקות הנשמה ממקום הבינה, „חד סליק לסטר חד“ – הנפש מתדבקת ברוח, „חד נחית להווא סטר“ – הרוח יורדת להתחבר עם הנפש, „חד עייל בין תריין“ – הנשמה שוכנת בין רוח לנפש, „תריין מתעריין בתלת“ – הרוח והנפש מתעדרנות בנשמה ונעשות שלשתן אחד. „תלת עיילי בחד“ – נפש, רוח ונשמה כלן נכנסות בבינה, והבינה מוציאה אז ניצוצות. „חד אפיק גווינין“ – אותם ששת הניצוצות הראשונים סובבים למקום התפארת (ו' קצוות, ו' מדות – חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד). „שית מנהון לסטר חד, ושית מנהון נחתי להווא סטר“ – ששת ימי הבנין, שש המדות האמורות מתפרדות לימין ולשמאל ונעשות י"ב הויות (י"ב צרופי הויה. שתי אבנים בונות ארבע בתיים, ג' אבנים בונות ששה בתיים, ד' אבנים בונות י"ב בתיים וכו'. תבה של ארבע אותיות – כשם הויה – יש לה אפוא ארבעה צרופים). „שית עיילי בתריסר“ – שש המדות נכללות בי"ב ההויות. „תריסר מתעריין בעשרין ותריין“ – אותן י"ב ההויות עולות לבינה, שהיא

מקום כ"ב האותיות שבא"ב (כ"ב אותיות התורה). "שית כלילין בעשרה" – אותן שש המדות נכללות בעשר הספירות. "עשרה קאים בחד" – עשר הספירות עומדות בנקדה אחת עליונה.

בדברי ה"זהר" האמורים נארגים באפן מפרא ונשגב החוטים הרוחניים הקדושים של הנשמה (אז: הנשמות), העולמות והאלהות החיה בהם, מן אותם תמיד, מנהיג ומציאה אותם תמיד מאפסות-ההשגה אל יש משג.

ואולם בכדי להסביר באפן יותר פשוט את יחס הנשמות לעולמות העליונים ויחס העולמות העליונים אל הנשמות, התקשרותם והתאחוותם, השתלשלותם אלה מאלה והשפעתם אלה על אלה, אביא בזה מקום אחד מתוך דברי רבי חיים ויטל ב"שער הקדשה" שלו, הקרוב יותר – לפי סגנונו – להשגת האדם מן "ראשי הפרקים" שבדברי ה"זהר" הנזכרים לעיל.

"כמו שזה האור המיוחד – אומר רבי חיים ויטל – הנקרא עולם העשר ספירות (עולם האצילות) בתמונת אדם אחד (העליון, הרוחני-אצילי), כן יש עוד אדם אחד הנקרא מחצב הנשמות של בני-אדם נכלל ממש בכל אותם פרטי הבחינות שנתבאר באדם העשר ספירות, שהוא נקרא מלכות גמור [גמורה] והוא מתלבש תוך האור הזה הנקרא מחצב הנשמות לכל פרטיו. עוד יש אור אחר בצורת אדם, הנקרא מהצב המלאכים, שממנו נחצבו כל המלאכים והוא נכלל מכל הפרטים הנזכרים כולן, והוא מלבוש חיצון על אור מחצב הנשמות, ועוד יש אור מועט ונקרא אור חשוך וכלו דינים קשים, שממנו נאצלו כל הקליפות שבאותו עולם ומלביש על אור מחצב המלאכים וגם הוא תמונת אדם, וחוצה לכל האורות הנזכרים שם הרקיעים עצמם שבאותו עולם והם הנקראים גוף לאותו עולם, ובפנים ממנו ה' אורות הנזכרים: אור האין-סוף כפי ערך אותו העולם לפניו מן הכל, ועליו – אור מחצב הנשמות, ועליו – אור מחצב המלאכים, ועליו – אור מחצב הקליפות, ועליו העולם עצמו, שהם הרקיעים, גוף האורות הנזכר[ים], ואחר-כך בזה הגוף [ש]נקרא רקיעים שם נבראו תולדות העולם ההוא, והן (התולדות) כלולים [כלולות] מפל הבחינות, כי כל אחד [אחת] מהן יש לו כח ומשך מן הרקיעים והוא גוף שלו, ובתוכו אור העשר ספירות רוכב עליהן ומחיה כולן. ואותו הכח הנמשך מאור מחצב הנשמות נקרא מול עליון של נפש האדם השפל (והבן זה מאד), אלא שזה שבבריאה נקרא מול הנשמה, ושביצירה – מול הרוח, ושבעשיה – מול הנפש (שער הקדשה, חלק ג, שער ב).

ועוד:

"גם הוא (האדם) כולל כל העולמות מבפנים ולחוץ. כיצד? הנה בעולם העשיה יש לו גוף מהעפר הנקרא עולם השפל, ובתוכו – מבחינת מלאכי עולם הזה שנבראו לכל צרכי העולם הזה לגדל הצמחים וכו', ובתוכו – מבחינת הנשמות של בני-אדם, וכל אלו נעשין מרכבה אל אור הנמשך מן אורות העשר ספירות שבעשיה אשר בתוך ארבעת היסודות כדי להחיותן, והם (האורות של הספירות) לפניו מן הכל, וכן על דרך זה במה

שיש באדם מגלגל העשיה וג' עולמות יצירה, בריאה, אצילות".  
 "והנה אור מחצב הנשמות פנימי ועליון מן אור מחצב המלאכים  
 ולכן הן משרתיו (של האדם), כי על ידו נמשך הארתם וחיותם מאור  
 העשר ספירות עליהן, וזהו סוד: "הן אראלם צעקן", כי כשאין נמשך  
 מהעשר ספירות שפע לנשמות ישראל הפנימים [הפנימיות] מהן חסרה השפעתם,  
 שהן חיצונים עליהן, נמצא שצעקו בזמן החורבן להיותם חוצה מן הנשמות".  
 "אמת היא, כי הנשמה שבעולם היצירה גרועה מהמלאך שבבריאה  
 ועל דרך זה בשאר העולמות, אמנם הנשמה שבבריאה גדולה ממלאך  
 הבריאה עצמו וכן בכל עולם בעצמו".

"גדולת הנשמה, כי היא אור מליד ונמשך מאור העשר ספירות  
 עצמן, שלא היה אמצעי [ביניהם], ולזה נקראו [בני האדם]: "בנים אתם  
 לד' אלוקים", כי הם בבחינת הבן המתאחו באביו בתכלית ונמשך ממנו,  
 וזהו סוד: "האבות הן הן המרכבה" אל אור העשר ספירות הרוכב על  
 עליהם שלא על ידי אמצעות אור אחר".

וענין נשגב זה עצמו מבאר על ידי רבי חיים ויטל במקום אחר  
 בעמק רב יותר; ואם ישים הקורא לב כראוי למה שבארתי לעיל  
 במבוא ובמדע השני על דבר ה"כתר" ובמדע הראשון על דבר גוף האדם  
 (עור, עצמות וגידין וכו') לפי ה"זהר" – יבינהו:

"הנה – אומר רבי חיים ויטל – יש מאציל ונאצל, והנאצל יש בו ד'  
 יסודות: אש, רוח, מים, עפר, והם ד' אותיות הויה והם חכמה ובינה,  
 תפארת ומלכות (יו"ד – חכמה, מים, חסד; ה"א – בינה, אש, גבורה; וא"ו –  
 תפארת, רוח, רחמים; ה"א אחרונה – מלכות, חיצוניות המדות, עפר), והנה  
 הם טעמים, נקודות, תגין, אותיות, והם הם אצילות, בריאה, יצירה, עשיה,  
 ד' בחינות שבאדם: א) אדם הפנימי, שהוא הרוחניות הנקרא: נפש, רוח,  
 נשמה; ב) הוא הגוף; ג) הוא המלבושים שעל גבי הגוף; ד) הוא הבית  
 שיושב בתוכו האדם וגופו ומלבושו. וכל [אחת] מבחינות אלה כלולה מד'  
 בחינות, ואלו הן: בחינה אחת של הרוחניות הנקרא נשמה לנשמה (חיה  
 ויחידה) ונפש, רוח ונשמה; בחינה הב' שהוא הגוף הוא: העצמות, שהוא  
 המוח מבפנים, והגידין והבשר והעור, וכמו שאמר הכתוב: "עור ובשר  
 תלבישני ועצמות וגידים תסוככני"; בחינה ג' שהם המלבושים, הנה הם  
 נודעים שהם לבושים המוכרחים אל כהן הדיוט: כתונת ומכנסים, מצנפת  
 ואבנט (כי אותם הד' דכהן גדול המלבושים היותר עליונים מאלו כנוצר  
 בוהר, שאלו הם לבושי שם אדני ואלו הם לבושי שם הוי"ה, אבל עיקרם  
 אינם אלא ד' בחינות); בחינה הד' והוא הבית יש בו: בית, חצר, שדה, ומדבר.  
 אמנם בכל אלה חד' בחינות הפרטיות יש בהן אחת כוללת כולן והיא  
 ממוצעת בין בחינה ובחינה [והיא] הכוללת שתיהן דוגמת מה שכתבו  
 חכמי הטבע, כי בין הדומם והצומח הוא הקוראלי הנקרא אלמוגים, ובין  
 הצומח והחי הוא אדני השדה הנזכר במסכת כלאים, שהוא כמין כלב גדל  
 בקרקע וטבורו נשרש בקרקע ויונק משם וכשחזתכין הטבור שלו מת, ובין



החי והמדבר הוא – הגוף. וכן על דרך יש בכאן, כי בין הבורא יתברך ובין הנברא – הבחינה הכוללת, הרוחנית, יש בה בחינת „באמצע“, אשר עליה נאמר: „בנים אתם לד' אלֵיִכֶם“, „אני אמרתי אֵלִים אתם“, ונאמר: „ויעל אֵלִים מעל אברהם“, ואמרו רז"ל: „האבות הן הן המרכבה“, והכונה, כי יש גיצוץ קטן מאד שהוא בחינת אלהות נמשך ממדרגה האחרונה שבבורא, וזה הגיצוץ מתלבש בכח גיצוץ אחר נברא, שהוא נשמה דקה במאד מאד, ובגיצוץ זה הנקרא „יחידה“ יש בו שרשי ד' בחינות הרוחניות: נפש, רוח, נשמה, חיה. וכן בין בחינת הרוחניות לבחינת הגוף יש בחינה אחת כוללת שתיהן והיא בחינת רביעית דם של הנפש, כי יש בה (ברביעית הדם שהנפש תלויה בו) גיצוץ אחרון של הנפש שהוא הרביעית שבנפש, פירוש – בחינת נפש שבנפש, ולכן נקרא „רביעית“, וזה הגיצוץ מתלבש ברביעית דם הנ"ל והכל אחד וכמו שכתוב: „כי הדם הוא הנפש“ הנאמר על רביעית דם הוה, וזה הרביעית דם הוא היותר מובחר מכל ד' בחינות הגוף הנ"ל אשר כל חלק נחלק לד' כנ"ל והוא רביעי הראשון והעליון מבחינת העצמות של המוחין, שהוא החיות שבתוכו(ם) שהוא הדם המתפשט בהם להחיותם, ובזו הרביעית שבדם העליון כלול כל שרשי ד' בחינות הנ"ל באופן כי היא בחינת אמצעי בין הרוחניות אל הגוף והיא מורכבת משניהם. ובין בחינה השנית אל הבחינה השלישית (בין הגוף ובין הלבוש) יש בחינה ממוצעת והן שערות וצפרנים של האדם (כנודע, כי זה היה לבוש של אדם הראשון בתחלה), והנה הם דבוקים בגוף האדם ודומין אל הגוף של האדם עצמו, אמנם בהסתלקותן מהם (מן האברים) נעשה מהם לבוש מאותן השערות על ררך שעושים מצמר הרחלים ועוזים וכיוצא; ולא עוד, אלא שאף גם בהיגון דבוקים בגוף האדם הוא [האדם] דומה למלבושו דמיון הבהמות והחיות ששערותיהן מלבושיהן (והמופת לזה הוא אדם הראשון בענין הצפרנים, ומצינו בנבוכדנצר שזה היה לבושו, כמו שכתוב: עד די שערה כנשרין רבה וטפרוהי כצפרין). וכן בין בחינת הלבושים לבחינת הבית הם אוהלים הנעשים מצמר ופשתים שהם בחינת לבושים וגם הם משמשים לבחינת בתים.

ואחר שרבי חיים ויטל מניח, שגם כל האמור אינו אלא בחינת דוגמא ומשל למה שהוא עוד יותר נעלה ונשגב בבחינת האלהות, הוא מוסיף עוד: „אחר שבארנו המשל נבאר עתה הנמשל ונאמר, כי הנה הנמשל אינו דק מד' יסודות לבד שהם חכמה ובינה, תפארת ומלכות כנ"ל (ועל כן נמצא, שחכמה נקראה „ראשית“, גם בזה תבין כי לעולם הכתר היא בחינה עליונה שאינה מכלל העולם ההוא, דומה אל כתר המלך שהוא למעלה מראשו ואינו מכלל ראשו, ועל כן אינו מכלל הספירות ובמקומו נמנה ה„דעת“ הנזכר בספר יצירה, ועם כל זה אנו מונים אותו בכלל העשר ספירות) והענין יתבאר עם הנ"ל שיש בחינה אמצעית בין כל בחינה ובחינה דומה למ"ש חכמי הטבע והביאם הרמב"ן ז"ל בתחלת הפסוק: „והארץ היתה תהו ובהו“ וכתב גם כן בשם ספר הבהיר, כי קודם שברא

[ה'] ה' יסודות ברא חומר אחד הנקרא היולי שהוא הדבר מוכן לקבל צורת ה' יסודות אח"כ, אבל הוא אינו לובש שום צורה כלל ועיקר [שמה] שהוא קודם התווה נקרא "אפס", וכמו: "מאפס ותהו נחשבו", והענין הוא, כי האינסוף נקרא "אפס", כי אין בו שום תפיסה, שאין שם תפיסת חומר ולא צורה כלל, ואחריו יצא ה"תהו" והוא הכתר ואחריו יצא ה"בהו" הכלל ד' יסודות: חכמה ובינה, תפארת ומלכות.

ובאור הדבר, כי הנה בהכרח הוא שתהיה מדרגה אמצעית בין המאציל אל הנאצל, כי יש רחוק ביניהם כרחוק השמים מן הארץ ואין יברא זה את זה שני קצוות אם לא היה דבר ממוצע ביניהם ויהיה בחינה קרובה אל המאציל ואל הנאצל? והנה בחינה זו (הממוצעת וקמצעת בין המאציל והנאצל) הוא כתר הנקרא "תהו", כי אין בו שום יסוד, כי על-כן אינו נרמז בשם הי"ה כלל, רק בקוצו של יוד, אמנם הוא בחינת האמצע כנ"ל, והוא כי הנה "כתר" הוא דוגמת החומר הקודם הנקרא היולי, שיש בו שורש כל ה' יסודות בכח ולא בפועל, ולכן נקרא תהו, כי הוא מתהוו מחשבות בני-אדם, באמרו: הנה אנחנו רואים שאינו בו צורה כלל ועכ"ז אנחנו רואים שהוא נאצל ויש בו כח ה' יסודות.

נמצא כי אפשר לקרוא ("כתר") אינסוף ומאציל כמו שהיה דעת קצת המקובלים: האינסוף הוא הכתר ואפשר לקראו בשם "נאצל", כי ודאי יש גדול ממנו, ועל-כן הזהירו בו חכמים: "במפלא ממך אל תדרוש". אמנם תכלית מה שאנו כוללים לדבר בו הוא בחינת הממוצע למאציל ונאצל, והטעם הוא כי הוא הבחינה היותר אחרונה מכל האפשר באינסוף אשר הוא האציל בחינה, ית אשר בה שורש כל העשר ספירות בהעלם ודקות גדול[ה] שאי אפשר היות לנאצל יותר דקות ממנו, כי הוא תהו אשר למעלה ממנו אין עוד זולתי האפס המוחלט (רצונו לאמר: האפס המוחלט בבחינת אפסות ההשגה של בני אדם בו) כנ"ל. ונמצא, כי יש בבחינה זו ב' מדרגות: אחת היא הבחינה היותר תחתונה ושפלה מכל בחינות אינסוף וכאלו נאמר, דרך משל, שהוא בחינת מלכות שבמלכות ואעפ"י שאינו כן, כי אין שם (באינסוף עצמו) דמות וספירה ח"ו כלל, רק לשכך האוזן נדבר כך, והנה בזו המדרגה התחתונה שבאינסוף יש בה כללות כל שלמעלה הימנה ומקבלת מכולם, כנודע, ומדרגה זו התחתונה היא האצילה את [ה]בחינה השניה שהיא המדרגה העליונה מכל מה שבכל הנאצלים ויש בה שורש כל הנאצלים והיא משפעת לכולם באופן שהיות קטן (רצונו לאמר: הויה קטנה) מכל המאציל האציל היותר מובחר שבכל הנאצל ואין ביניהן מדרגה אחרת כלל, כי אחר המאציל הזה אין נאצל יותר קרוב ורומה אליו. וכללות שתי אלה הבחינות היא בחינה אחת הנקראת "כתר", שבערך בחינה הא' אשר בה (כלומר: מה שיש בה מן המאציל) קראוהו קצת מקובלים "אין סוף", ובערך בחינה ב' שבה (כלומר: מה שיש בה מן הנאצל) קראוהו קצת מקובלים "קוראין קצת המקובלים כתר שהוא במנין העשר ספירות. אבל אנחנו סברתינו לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא [הכתר הוא] בחינת

אמצעי בין א"ס לנאצלים ויש בה בחינה מאצילות ובחינה נאצלת, וב' בחינות אלו הם הנקראים "עתיק" ו"אריך אנפין", ושניהם נקראים "כתר", כנודע אצלנו, והבין זה מאד". (עץ חיים, שער אבי"ע, פרק א, בהוספת מלים במקומות שונים לתקון הסגנון ובהוספת דברים אחדים בחצאיהם הסגר להבנת הענין). להלן מבאר רבי חיים ויטל את כל פרטי העולמות העליונים כלם, השתלשלותם והתקשרותם זה בזה, לפי קבלת מורו האר"י. מה שנוגע לענינו הוא המקום שהבאנו, שממנו אנו למדים להבין את ענין ה"יחידה" שבנפש, שהיא כמו ה"כתר" בספירות ואדם קדמון בעולמות, ההארה הראשונה של האלהות, שיש בה מבחינת המאציל ומבחינת הנאצל גסייחד, הגלוי הראשון ביותר, האצילות הבלתיאמצעית של האין-סוף, העלול הראשון הדבוק בעלתו בלי-הפסק ומשפע ממנה בלי-הפסק. הרי זה ממש מה שנאמר ב"ספר הישר" המיחס לר"ת והוא לרבי זרחיה הינני: "אין אחר הנפש כלום, כיאם הבורא יתברך". כל הדברים על-דבר, אור מחצב הנשמות, שגבוה ונעלה הוא על, אור מחצב המלאכים, שהאור הראשון הוא יותר פנימי והאור האחרון חיצוני, ושהאור הפנימי הטמיר שבטמירים, אור מחצב הנשמות הוא האור היותר ראשון והיותר קרוב אל האלהות, מתאימים גם-כן בד בבד עם האגדה: "אין בן-דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף", לפי פרוש רש"י: גוף – פרגוד שחוצץ בין מחנה שכינה למלאכים ושם רוחות ונשמות נתונות, שנבראו מששת ימי בראשית, העתידות להנתן בגופים העתידיים להבראות" (יבמות, ס"ג). מחנה שכינה – הרי כאן עולם האצילות; הפרגוד שבו רוחות ונשמות נתונות – עולם הבריאה; המלאכים – עולם היצירה. בכל-אפן – הרי לפנינו, הפרגוד שבו רוחות ונשמות נתונות" יותר פנימי (יותר קרוב למחנה שכינה לפי מבטא האגדה) מן המלאכים. החבונן היטב באגדה זו לפי פרוש רש"י ותראה, שסוף-סוף אין בין אגדה זו לבין תורת המקבלים על-דבר ארבעת העולמות אצילות, בריאה, יצירה, עשיה כיאם שנוי הבטוי, ולא שנוי הענין. מחנה שכינה" הרי זו לא אלהות עצמה, כיאם אורות האלהות. ומה הוא, עולם האצילות" לפי המקבלים? הלא גם-כן רק הספירות – האורות. אחר, מחנה השכינה" בא, לפי האגדה הנזכרת, הפרגוד שבו הרוחות והנשמות נתונות". ומה הוא עולם הבריאה, לפי המקבלים, או עולם הכסא, אם לא עולם הנשמות או, אור מחצב הנשמות? אחר ה"פרגוד" באים המלאכים. ומה הוא עולם היצירה, לפי המקבלים, אם לא עולם המלאכים? כבר העיר הרחיד"א בספרו, פתח עינים" על היחס שבין האגדה הנזכרת ובין דברי רבי חיים ויטל על הנשמות והמלאכים; אבל כשאנו מתבוננים יותר באגדה הנזכרת (לפי פרוש רש"י), אנו רואים, שהיא כוללת בקצור נמרץ את כל עקרי דעותיהם של המקבלים על ארבעת העולמות. ויש מקום זה עוד ראייה למה שהוכחתי במאמרי: קדמות המסותורין בישראל" (1), שהקבלה מאחרת

רק לפי לפני בטייה והסברותיה, אבל לא לפי עצם דעותיה, שהן קדמוניות. עתה ננסה לבאר את ענין העולמות, לפי ה"זהר" ויתר המקבלים, לא מאספקלריה של הנפש, כי-אם מעצם הפרוצס של הבריאה, בתתנו בזה דברים אחדים מתרומות מדותיו של רבי משה קורדיבירו:

„אצילות הנרצה הוא נגזר [נגזרה] מלשון: „ואצלתי מן הרוח אשר וגו'“, ופי' הענין הוא, כי כח המאציל בנאצל ואין המאציל חסר דבר אלא כמדליק נר מנר ואין הראשונה [הראשון] חסר דבר בהדלקת חברתה [חברו], כן באין-סוף אין חסרון אחר אצילות ואין יתרון קודם האצילות ולא אחר האצילות, אמנם כחומר מתפשט בתוכו וכו', ולשון אצילות נגזר מלשון „אצל“ שפירושו ענין קרובות, והפונה: להורות על רוב אדיקות השרשים בסבתם, והנה הספירות לרוב אדיקתם [אדיקותן] במקורם וסבתם [במקורן] וסבתן] יקראו עשר ספירות דאצילות“.

„בריא אה. הנה „בריא“ נגזר מלשון: „אם בריאה יברא ד' וגו'“, אשר הפונה בו הוית הדבר בהויה נגלה יותר מן האצילות, ולהיות כי העבות הדברים אי-אפשר כי אם על-ידי הרחקם והבדלם מן הדקות והרוחניות, לכן כאשר יתפשט ענין ההויה להבראות, יוכרח שיבדלו ויתרחקו ההויות מעלת העלות הנעלם [הנעלמה] תכלית העלם ומרוחק [ומרוחק] מהעביות, ואף-על-פי שההויות ההם [ההן] לא יהיו עבות כעביות גשמי ח"ו, עם-כל-זה הם רחוקים [הן רחוקות] מגדרי האלהות, שהם [שהן] בעלי הפרוד והחבור והשנוי והגבול, לכן יוכרח הרחקם [הרחקן] והבדלם [והבדלן] מן השורש ויקראו בשם „בריא“ מלשון „ברא“ בנקודת פתח (רצונו לומר קמץ הריש: „ברא“), כי כונתו: חוץ, או מלשון כריתה, והפונה להורות על הבדל הדבר מן המקור, ואף-על-פי שלא יהיה הבדל ח"ו (רצונו לומר: אף-על-פי שלא יהיה הבדל במובן הגשמי)“.

„יצירה. והוא מלשון: יצר סמוך תצור וכו', שהוא יותר עב ומתגלה מבריא, כמו: „ויצר ד' אלקים את האדם עפר מן האדמה“, והנה בעפר לקח לשון „יצירה“, וכן: „עם זו יצרתי לי“, כי הפונה על העבות הדברים יותר“.

„עשיה. הוא דבר יותר מתגלה מן הג' הקודמים, והשם מעיד עצמו, כי לשון עשיה הוא העבות הדברים ביותר“.

„וראיה על סדר שלשתן בפסוק אחד: כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו“ („פרדס“, שער ט"ז, פרק א). ובבאור יותר פילוסופי:

„כל ענין האצילות, בריאה, יצירה, עשיה הם ד' דברים נקראים: רשימה, חקיקה, חציבה, עשיה, וכשנרד לעומק ד' אלו נדע אלו. והענין, כי הרשימה – דבר הנרשם, שאין בו תפיסת דבר מה, זולת שהיא [שהוא] רשימה בעלמא, שאין בו כי אם הבדל אשר בין אינו לישנו, ר"ל כהבדל שבין האין הגמור ליש דוקא, תחלת הישות, בתכלית הדקות והקורבה אל האין, עד שאין הבדל (רצונו לומר: הבדל נפר) בין האין

והיש כלל, וזה [וזה] הדקות נקרא [נקראת] רשימה בעלמא. אמנם הבחינה הזאת היא בחינת האצילות, עצמות הספירות במקומם [במקומן] שאינם [שאינן] גבול ולא רשות-עצמן, אמנם הם [הן] בין היש והאין, בין הגבול לבלי-גבול וכו'. והחלק יק' - נרגשת כחגירת הצפורן, וכן הבריאה היא הויה נגלית מהויות האצילות, ומפני שעדיין היא דקה מן הדקות היא מכונה בשם „חקיקה“ לבד. והחציבה - היא גלוי הדבר יותר מחקיקה, עד שיקרא בלשון „חציבה“ שהוא משל אל החוצב דבר ממקורו, שהוא דבר הנרגש יותר מחקיקה בעלמא, והוא דמיון אל היצירה, שהוא הויה נגלית יותר ויותר מהבריאה. והעשיה הוא - גלוי הדברים בעצם עד הגיעם אל מדרגת הגשמיות“ (שם, פרק תשיעי).

העולם מנקודתו הראשונה עד נקודת התהום בראו הקדוש-ברוך-הוא מדרגה אחר מדרגה. ותחלת המציאות - מעצמותו מלך מלכי המלכים תרד המציאות פלאים מעלה לעלול ומסבה למסובב, ונכלל העולם כלו מתחתלו ועד סופו בד' חלקים אלו, והחלק הראשון הוא חלק הספירות והעצמות המחויב וכו' והוא הנקרא רשימה ואצילות. ואחר החלק הזה - חלק שני, והם המרכבות והכסאות, הם היותר דקים ונעלמים ורוחניים מהמלאכים, ונקראת [ונקרא] בשם „כסא“, וידוע שיש כסא לכסא, כי כמה פנים לפנים הנראים וכמה אחורים לאחורים דלאו נראים וכו', והוא, הכסא הזה, נקרא בשם „חקיקה“ ובשם „בריאה“. ואחר החלק הזה נמשך עולם מט"ט (מטטרון) הוא עולם המלאכים, שהם י' כתות וחיליהן לאין תכלית והם יותר עבים ומתגלים מהכסא, ולכן המלאכים הם נושאי הכסא והכסא הוא נושא את נושאו שהיא (רצונו לומר: הבריאה - הכסא) המשפעת למלאכים כלם והיא השואבת ראשונה השפע מהאצילות ומשפיעה אל המלאכים אשר תחתיה שהם מטטרון וד' כתות המלאכים וחיליהם והם נקראים - „חציבה ויצירה“. ואחר החלק הזה נמשך [נמשכים] הגלגלים וכמה ענינים הנכללים בהם הנקרא [הנקראים] מעשה-בראשית, כי עם היות כי הגלגלים נכללים בעשרה - פרטיהם רבים כמו שבארו רז"ל בפרק מעשה בראשית והם נקראים „עשיה“. וכל מדרגה ומדרגה, חלק וחלק מד' חלקים אלה נחלקים לעשרה חלקים זה למעלה מזה כמו חלק [חלקי] האצילות שהם עשר, וכן בריאה, וכן יצירה, וכן עשיה. אמנם העשירית שבאצילות קרובה אל הראשונה שבבריאה, והעשירית שבבריאה קרובה אל הראשונה שביצירה, והעשירית שביצירה קרובה אל הראשונה שבעשיה, אבל יש חלק גדול ביניהם כאשר יש גם כן בין גלגלי הירח לנקודת הארץ וכו" (שם).

ואחרי שנחקקה הקדמה זו בדעת המעיין לא ירחק ממנו, שכבר ימצא באצילות - אצילות, בריאה, יצירה, עשיה, כי אחר שפרוש „אצילות, בריאה, יצירה, עשיה“ הוא כונה אל סדר מדרגות הגלוי, א"כ „כתר-עליון“ יקרא „בריאה“ בערך דקות המאציל (האין סוף) ו„חכמה“ - „יצירה“ בערך „כתר-עליון“, ו„בינה“ - „עשיה“ בערך „חכמה“, ולא שיהיו

ממש בריאה, יצירה, עשיה, אלא בריאה, יצירה, עשיה דאצילות, ר"ל הכל באצילות. וכן גם כן "תפארת" יקרא "בריאה" ו"יסוד" – יצירה ומלכות – עשיה, לא שיהיה ממש, אלא להורות על גלוי דברים מדרגה אחר מדרגה" (שם).

אם יזכור הקורא את כל שאמרתי למעלה במדע השני על־דבר המדרגות השונות שבנפש האדם, התכן הרוחני־מסתורי שבמדרגות ההן, צרופי המדרגות ויחוסן לעולמות, ואם ישים לב כראוי למה שנאמר כאן, על־פי רבי חיים ויטל, בענין הסתכלות בעולמות מתוך הנשמה העליונה שבאדם ועל־פי רבי משה קורדיבירו – בהשגת ענין העולמות מתוך עצם הפרוצס של הוית העולמות, יבין את הרעיונות העמקים שבהרבה מקומות מן ה"זהר", הנראים, לכאורה, כדברי דרוש או מליצות בעלמא, ולכל־היותר כפסקי־זמרה יפים.

למשל:

"לא תקח האם על הבנים. ביצים אינן – מסטרא דאופנים; אפרוחים – מסטרא דנער, מטטרון; בנים – מסטרא דכורסיא, ואיהי, "סכת שלום" דאיהי קינא דשכינתא, דאימא עלאה מקננא בכורסיא בתלת ספירן עלאין, עמודא דאמצעיטא כליל שית ספירן – מקננן במטטרון, אימא תתאה מקננא באופן, דאתמר ביה: "והנה אופן אחד בארץ". עוד: שכינתא מסטרא דכורסיא אתקריאת נשר, ומסטרא דנער יונה, ומסטרא דאופן צפור ושכינתא, "דמות אדם להנה" – שלח תשלח. תא חזי! מלאכא אית דממנא על עופין מאינון נשמתין דאתקריאו צדרין סנדלפון שמה, ובזמנא דישראל מקימי האי פקודא ואולא אימא מתתרכא ובנין צווחין איהו אולף זכות על עופין ואמר לקב"ה: והא כתיב, "ורחמיו על כל מעשיו" אימא גזרת על האי עופא דאיהי מתתרכא מקינאה, וכן מטטרון אולף זכו על עופין דיליה דאינון רוחין, דכורסיא אינון נשמתין ומהאי חיה אינון רוחין ומענפין נפשין, ואינון בבריאה, יצירה, עשיה. בשבתות ויו"ט נחתין עלייהו נשמתין ורוחין ונפשין באורח אצילות דאינון רוח דקודשא וכו'" (תקוני זהר").

במלות "ביצים", "אפרוחים", "בנים" שבפרשת "שלוח הקן" רואה ה"זהר" רמז לשלשה סוגי אדם: אלה שיש להם רק נפשות, ומקור הנפשות הוא ברוחניות עולם העשיה, באופנים (מניעי הגלגלים, ולפי השגותינו עתה – ראשי הכחות הרוחניים שבקוסמוס); אלא שיש להם גם רוחות, ומקור הרוחות הוא עולם היצירה, עולם המלאכים או מטטרון, שהוא כללות עולם היצירה; אלה שיש להם, מלבד נפש ורוח, גם נשמה, ומקור הנשמה הוא בעולם הבריאה, עולם הנשמות, עולם הכסא (כורסיא). את הראשונים הוא מכנה בשם "ביצים" – התחלת הויה רוחנית; את השניים הוא מכנה בשם "אפרוחים" – גדול ההויה הרוחנית; את השלישיים הוא מכנה בשם "בנים" – גבור ההויה הרוחנית. ואולם יש סוג רביעי של בני־אדם והוא נעלה ונשגב אף על אלה שהם קרוים "בנים", הרי הם האנשים

שזכו לבחינת נשמה לנשמה (או: חיה ויחידה) והם מבחינת האם עצמה ("שלח תשלח את האם") – מעולם האצילות. והנה ה"זהר" אומר ש"כורסיא", עולם הכסא, עולם הבריאה, היא "סכת שלום", שבה מקננת "אימא עלאה" (הבינה) בשלש ספירות העליונות; "עמודא דאמצעיתא", הקו התיכון, מדת התפארת הממזגת בין החסד והדין, מדה זו שכוללת היא בעצמותה את כל שש המדות (חג"ת, נה"י) – מִקְנָן (עושה לו קן, כלומר: שוכן) במטטרון, בעולם היצירה; "אימא תתאה", מדת המלכות, שהספירה האחרונה מקננת באופן, בעולם העשיה, במניעי הגלגלים או בכללות הקוסמוס ובציור מְלָאכִי – סנדלפון.

אחרייכן מציר ה"זהר" את ענין השראת האלהות בעולמות בדרך שכינה אחת השורה בארבעת העולמות כלם בשוה, אלא שבהיותה שורה בעולם הכסא ("כורסיא"), עולם הבריאה, היא נקראת "נשר", ובהיותה שורה בעולם היצירה ("סטרא דנער" – מטטרון), נקראת "יונה", ובהיותה שורה בעולם העשיה, בעולם האופנים ("סטרא דאופן"), היא נקראת "צפור", ובהיותה באיתן משפנה, בעולם האצילות, אז היא בבחינת "דמות אדם להנה", אז היא האם, שעליה נאמר "שלח תשלח את האם", כי מרום משפנה היא יורדת לבקש את בניה בגלות.

אחרייכן עובר ה"זהר" מהסתכלות מסתורית לציור אנדיפיוטי ואומר, שבשעה שאדם מישראל מקים מצות "שלוח הקן" והאם מבקשת את בניה, והבנים מבקשים את האם, אז סנדלפון, מלאך עולם-העשיה, מלמד זכות על נפשות בני-ישראל השרוים בגולה ועל השכינה הנודדת, בטענו לפני הקב"ה: הלא רחמך על כל מעשיך, מדוע לא תרחם על האם הנודדת מקנה ועל העופות העלובים? ומלאך מטטרון, מלאך עולם-היצירה, גם הוא מלמד זכות באפן זה על רוחות בני-ישראל השרוים בגולה ועל האם הנודדת, וכן למעלה מעלה.

או, למשל, מאמר אחר:

"זכאה מאן דלביש מלכא ומטרוניתא בעשר ספירן דבריא, דכלילן בשם יאהודנדי כשמיה כן לבושי, ומאן דתקין ליה סוסיא דאתמר ביה: "סוסיא ברכבי פרעה" וכו', דאיהו מרכבה דיליה בימי שבתות וי"ט איהו לבוש מלכותיה דאינון י' ספירות דבריא, ובימי דחול לבוש עשר פתות דמלאכיא דמשמשן ל"ס דבריא [ו]י"ס דאצילות. ומלכא איהו וגרמוהי חד בהון, איהו וחיייו חד בהון, מה דלאו הכי בי"ס דבריא, דלאו אינון וחיהון חד, לאו אינהו וגרמיהון חד, ועלת על כלל הוא נהיר בי"ס דאצילות ובי"ס דבריא, ונהיר בעשר כתות דמלאכיא דמשמשן ל"ס דבריא, וי"ס דאצילות ובי' גלגלי דרקיעא ולא אשתני בכל אתר" (תקוני זהר").

פרוש הדברים לפי כל המבאָר לעיל: גדולה היא זכותו של האדם, שבמעשיו הטובים ובכונותיו הטובות הוא מעיר הארת האלהות בעולמות והוא מאחד על-ידיה את עולם האצילות עם עולם הבריאה. אחדות זו נקראת

לבושא דלביש מלכא ומטרוניתא, כי עולם-הבריאה מלביש לעולם-האצילות (עולם-הבריאה הוא חיצוני לגבי עולם-האצילות, שהוא פנימי). יחוד זה של עולם-האצילות ועולם-הבריאה נכלל בשלוב שם יהוה בשם אדני ביחד יאהדונרי. שם הויה מרמז כאן לעולם-האצילות, ושם אדני – לעולם-הבריאה. יחוד זה מרמז גם (כמבאר במדע הראשון) ליחוד תפארת (או: שש המדות) ומלכות (ובקבלת האר"י: יחוד זעיר ונוקביה). יחוד זה מרמז גם (כמבאר שם) ליחוד הקול והדבור. יחוד זה מרמז גם ליחוד עולם-היצירה ועולם-העשיה, אבל כאן הוא מרמז ליחוד עולם-האצילות ועולם-הבריאה. האדם הזה, שבחיו הקדושים הוא ממשיך את האור האלהי העליון לתוך העולמות, הוא כמתקן את המרכבה אשר ירכב עליה המלך, מלכו של עולם. והנה, תופס כאן ציור פיזי, שהוא מקשט בזה את ה"סוסיא" אשר ירכב עליה המלך. ואולם היחוד הזה, יחוד האצילות עם הבריאה, נעשה, לרב, רק בשבחות ובימים טובים, שאז הוא זמן עלית העולמות, אבל בימיהל היחוד הוא יותר חיצוני, וזה נקרא בלשון ה"זהר": "לבוש עשר כתות דמלאכיא דמשמשן לעשר ספירות דבריאה ועשר ספירות דאצילות", כלומר, היחוד הוא אז עם עולם-היצירה ("עשר כתות דמלאכיא") המלביש גם את עולם-הבריאה וגם את עולם-האצילות, לפי שהוא, עולם-היצירה, חיצוני משניהם. והיחוד הרגיל הזה נעשה כך: בעולם-האצילות מתיחד האין-סוף כל-כך עם הספירות, עד שהוא והספירות נעשים – אחד. ביחוד זה – "איהו וגרמוהי חד בהון, איהו וחיייו חד בהון", האורות והכלים ("גרמוהי") של הספירות ואור אין-סוף השופע בהם הכל בלא שום פרוד, מה שאין כן בעשר ספירות דבריאה, ששם, אף בעת היחוד, יש הבדל דק בין האורות של הספירות ובין הכלים ובין האור האין-סופי השופע. ובכדי שלא נטעה לחשב: מאחר שבאצילות, איהו וגרמוהי חד בהון, איהו וחיייו חד בהון", הספירות הן עצמות אלהות ואין עוד מבלעדי הספירות, על-כן מוסיף ה"זהר" ואומר: "ועלת על כלל הוא נהיר בעשר ספירות דאצילות ובעשר ספירות דבריאה וכו'", כלומר: האין-סוף ("עלת על כלל") עומד בכל-זאת גם מחוץ לעשר ספירות דאצילות ודבריאה ודיצירה ודעשיה והוא שולח בהן את אורו. ו"א אשתני בכל אתר ואתר". אור אין-סוף אחד הוא בכל העולמות, אלא שהיחוד משתנה לפי הכנת העולמות המקבילים את האור ההוא.

או, למשל, המאמר הנפלא שהבאנו לעיל: "חד סליק לסטר חד, חד נחית לההוא סטר, חד עייל בתרין, תרין מתערין בתלת וכו'", שפרשנוהו, על-פי מפרשיה"זהר" הראשונים, לפי מדרגותיהן ועליותיהן של הנשמות, הנה עתה יבין הקורא, שסובל הוא גם את הפרוש שפרשו הגר"א: "חד עייל בתרין" – דעת בין חכמה ובינה, והוא קלא פנימאה, נקודה קדמאה בין חך לגרון וכו'; "תרין מתערין בתלת" – חכמה ובינה נכנסין בתלת מוחין דזעיר אנפין וכו'; "תלת עיילי בחד" – שג' מוחין



נכנסין ומתפשטין בתפארת וכו', כי הדברים מכונים בשעה אחת גם לקשר תנשמות גם לקשר העולמות.

אגב: פסוקי ה"זהר" הנזכרים הם, לפי שיטתו, עתיקים וקדמונים והם ה"ראשי-פרקים" שהיו ה"צופים במרכבה" מוסרים לתלמידים הראוים להם. אחר-כך נוצר הציור הפיוטי, שבכל חצות, בשעה שהקדוש-ברוך-הוא נכנס להשתעשע עם נשמות הצדיקים בגן-עדן, קול יוצא ומכריז את הדברים האמורים.

מלבד העולמות העליונים יש, לפי המקבלים וה"זהר" בראשם, גם היכלות עליונים. מה בין עולמות להיכלות? מה טיבם ומהותם של היכלות אלה? למה הם משמשים? איה מקומם ומשכנם? לפי קבלת רבי משה קורדיבירו, ההיכלות הם מתחת עולם-היצירה (או: מטטרון) והם כמו מעבר מן הקדשה אל הקלפה (עין "פרדס", שער ההיכלות, פרק תשיעי). אם ההיכלות מצד-עצמם קדושים וטהורים הם מאד (יש שבעה היכלות של קדשה ויש שבעה היכלות של קלפה וההיכלות של קדשה הרי אין בהם שום קלפה), אבל מסביבם יש מקום לחיצונים להאחז. בעולמות הרוחניים עצמם אין שום מקום לקלפה להאחז, ואפילו לסובב אותם ולהקיפם, לפי שאין כל ציור ודמות בעולמות הרוחניים, ואולם בהיכלות יש מקום לציור ולדמיון, ואפשרי בהם המעבר מן הציורים והדמיונות היותר קדושים ונאצלים לציורים שאינם קדושים ונאצלים כל-כך, ומהם – לציורים מרגשים, ומהם – לציורים יותר מוחשים וממשיים, ומשם – המעבר ל"היכלות הקלפה".

את ציורי ההיכלות שבקדשה ושבקלפה לכל פתחיהם, שעריהם, בתיים, חדריהם, גוניהם ואוצרותיהם ימצא הקורא ב"זהר" פרשת פקודי (ובהעתקתם העברית ב"פרדס", שער ההיכלות ושער התמורות), ופה אמסור רק תמצית-תמציתם של הדברים עד-כמה שהם נוגעים לעצם הבנת מבנה העולמות העליונים, לפי ה"זהר" והמקבלים.

ההיכל הראשון ממטה למעלה נקרא: "היכל לבנת הספיר" והיכל יוסף הצדיק – נגד הנהגת יסוד ומלכות, ובו המקנים על הנשמה הבאה לדונה, אם לקבלה ואם לדחותה, ועל התפלות, אם לקבלן ואם לדחותן, ולהעלות לזכרון התורה שלמדו תותיקים אחר חצות הלילה.

ההיכל השני נקרא: "היכל עצם השמים" – נגד ספירת ההוד, ושם המקנים על הרוגי בית-דין, לתת להם תנחומים, לפי שנתכפר עונם בענש הבית-דין, ועל בני-ישראל הנהרגים מאמות העולם, לחקקם לזכרון ולהנקם בעד דמם הנשפך. שם גם המדקדים עם הצדיקים כחוט-השערה והמקנים על המבעט ברבותיו ומשתמש בתלמיד-החכמים, ולשלם שכר טוב לאוהבי החכמה, ועוד ועוד.

ההיכל השלישי נקרא: "היכל נגה" – נגד הנהגת הנצח, וכאן מקנים על המלחמות ועל הרפואות ולחתום כל הדינים ביום-הכפורים אחר תפלת המנחה ועל המחביים נדוי – לנדותם, ולשלם שכר טוב למשכמים בבית-הכנסת ולמתפללים תפלה הגונה ולהולכים לדברי-מצוה ומבקרים חולים ומחזירים

אותם בתשובה ולמביאים בניהם לבית-ספר, ועוד ועוד. ההיכל השני וההיכל השלישי נקראים גם בשם: „היכלי הנביאים“ (לפי שהנביאים מקבלים נבואתם לפי-הקבלה ממדת נצח והוד).

ההיכל הרביעי נקרא: „היכל הזכות“ ו„היכל יצחק“. שם בית-הדין של מעלה, המקנה לדון את העולם, והוא נגד הנהגת הגבורה, ומאשר בדין צריך לפתוח בזכות, לכן נקרא „היכל הזכות“, ושם המקנים לברך את המענגים את השבת ולענש למי שאינו שומרה כראוי, ושם המקנים להעיד על מעשי בני-אדם, ועוד ועוד.

ההיכל החמישי נקרא: „היכל אהבה“ ו„היכל אברהם“ – נגד הנהגת החסד. שם המקנים ללמד זכות על ישראל ולהכניס אהבה בין ישראל לאביהם שבשמים, והמקנים על עובדי ה' באהבה ועל העושים חסד והמקנים על סודות התורה, ושם הנשמות קדם שבאות לעולם (כלומר: בעברם לעולם-הגופים, כי בעקר שרשן הן בעולם-הבריאה, כמבאר לעיל), ועוד ועוד. ההיכל הששי הוא „היכל הרצון“ ו„היכל יעקב“ – נגד הנהגות תפארת (כאן התפארת קודמת לחכמה ולגבורה, לפי שהתפארת כוללת כאן את כל המדות), ושם הם ארבעת המלאכים הראשונים: מיכאל מדרום וימין, מבחינת החסד; גבריאל מצפון ושמאל, ממדת הגבורה; רפאל מזרח, רחמים, הנראית ממצעת בין חסד לדין; אוריאל מצד מערב, מלכות, ולפעמים הוא נקרא „נוריאל“ (כשנוטה יותר לחסד – נקרא „אוריאל“, וכשנוטה יותר לדין – נקרא „נוריאל“), וסמנם של המלאכים ארגמן. לכל-אחד מארבעת המלאכים האלה יש שנים תחתיו, הרי שלשה לכל צד וצד, ובכלל – י"ב, כסדר הדגלים, והם י"ב המזלות, י"ב חדשים, י"ב שעות, ועוד. אלה ארבעת המלאכים נקראים גם בשם ארבעה פנים: פני אריה מימין, מיכאל, חסד; פני שור משמאל, גבורה, גבריאל; פני אדם, רפאל, מזרח, רחמים; פני נשר, אוריאל או נוריאל, מערב, מלכות. ההיכל הששי הזה כולל בתוכו גם יתר ההיכלות, כמו שהתפארת היא כללות המדות.

ההיכל השביעי נקרא: „היכל קדשי-קדשים“ – נגד הנהגת שלש הראשונות, כתר, חכמה, בינה, והוא גנוז מאד, לפי שאין שם שום השגה לתחתונים, ושם שעשוע וענג הנשמות שהקב"ה משתעשע עמהן בגן-עדן, ולכן נקרא היכל זה „כסא הכבוד“.

המשכן היה נגד „היכל הרצון“ ו„היכל קדשי-קדשים“ ובמשכן עשרה דברים נגד עשר ספירות: כרובים, כפרת, ארון – נגד כתר, חכמה, בינה ונגד „היכל קדשי-קדשים“; מגורה מימין – נגד חסד; שלחן בצפון – נגד גבורה; מזבח-זהב באמצע – נגד תפארת; כיור וכזו – נגד נצח והוד; מזבח-העולה – נגד יסוד; החצר והקלעים – נגד מלכות.

ו„זה לצמת זה עשה אלהים“: ארבעה עולמות בקלפה, עשר ספירות בקלפה, שבעה היכלות בקלפה ממטה למעלה: בור, שחת, דומה, חובה, שאול, צלמות, ארץ-תחתית – נגד שבעת השמות שיש ליצירה-רע, טמא, שונא, אבן-מכשול, ערל, שטן, צפוני. היכלי הקלפות נקראים גם-כן „היכלי

התמורות". ההיכלות האחרונים כהראשונים מציינים ומבלטים בליטה נפלאה בזהר פקודי, שנזכר למעלה.

## המדע הרביעי: אלהות

„עתיקא קדישא, סתימא דכל סתימין, פריש ואתפרש מכלא ולא פריש, דהא כלל ביה מתדבקין והוא מתדבק בכלל. הוא – כלל. עתיקא דכל עתיקין, סתימא דכל סתימין, אתתקן ולא אתתקן: אתתקן – בגין לקימא כלל, ולא אתתקן – בגין דלא שכיח. כד אתתקן אפיק ט' נהורין דלהטין מניה, מתקוני, ואינן נהורין מניה מתנהרין ומתלהטין ואזלין ומתפשטין לכל עיבר כבוצינא דאתפשטין מניה נהורין לכל עיבר ואינן נהורין דמתפשטין כד יקרבון למנדע לון לא שכיח אלא בוצינא בלחודי, כך הוא עתיקא קדישא, בוצינא עלאה, סתימא דכל סתימין, ולא שכיח בר אינן נהורין דמתפשטין דמתגליין וטמירן, ואינן איקרון שמא קדישא, ובגין כך כלל חד" (אדרא זוטא קדישא).

פרוש הדברים לפירושם כך הוא: העתיק הקדוש הסתום מכל הסתומים פרוש ונבדל הוא מן הכלל, ויחד עם-זה דבוק הוא בכלל, יען כי הכל מתדבק בו, והוא מתדבק בכלל. הוא – הכל (יזכור נא הקורא מאמר האבן-עזרא: „כי הוא יוצר הכל והוא – הכל"). העתיק מכל העתיקים, הסתום מכל הסתומים התלבש בכלל ולא התלבש: התלבש בכדי לקים את הכלל, ולא התלבש, יען כי הוא איננו משג לעולמות כלל (אלא יען כי עומד הוא מחוץ לכל מציאות מרגשת). בשעה שהתלבש הוציא תשעה אורות המאירים בחזק ממנו, מלבשויו, ואלה האורות ממנו הם מאירים ומתלהטים והולכים ומתפרשים לכל-צד כנר אשר קיי-אור מתפשטים ממנו לכל-צד וכשנגשים להתבונן באלה הקיום המתפשטים רואים שבאמת אין דבר מבלעדי הנר עצמו. העתיק הקדוש, הנר העליון, הסתום מכל הסתומים, איננו משג כשהוא לעצמו כלל והוא נגלה רק על-ידי האורות המתפשטים ממנו, הנגלים והנסתרים. אלה תאורות הם הם השם הקדוש, שאין-סוף מאיר בו, ובזה הכל מתאחד.

מפרשי ה„זהר" בארו את המאמר הזה על-פי קבלת האר"י בענין שבירת הכלים, עולם הטהו ועולם התקון, ונדחקו מאד בהבנתו; אבל דוקא לפירשוטו המאמר עולה יפה ומסתבר. המפרשים פרשו את המלה „אתתקן" מלשון תקון הבא אחר קלקול, שעל-כן חשבו, שה„זהר" מדבר כאן על „עולם התקון", שזכר האר"י; אבל באמת פרושה של המלה: „אתתקן" הוא – התלבש. (יזכור נא הקורא את מאמר ה„זהר" אשר הבאתי במבוא: „אנת הוא דאפיקת עשר תקונין", „לבושין תקינת לון" ובאורי שם. ה„זהר" קורא תמיד את הלבושים, ולפעמים גם את הקשטים, בשם „תקונים" – „תקוני כלה", וכדומה). המאמר הנזכר איננו נוגע אפוא בסוד הכלים השבורים,

צרוּפּם ותקוּנָם, כִּי אַם, פשוט, ביחס האלהות אל העולמות. בדברים הקצרים האלה, אשר בודאי הם מראשי הפרקים שהיו ראשוני בעלי-הסוד מוסרים לתלמידיהם, מִבְּעַד בסגנון ציורי-מסתורי נשגב עָקַר המטפיסיקה של בעלי ה"זהר". הרי כאן, לכאורה, פנתיאיסמוס ("הוא – כל"א), ובכל-זאת – לא פנתיאיסמוס. על-פי הפנתיאיסמוס – האין-סוף אחוז ומתפס הוא בעולמות, ועל-פי ה"זהר" – האין-סוף תופס את העולמות, אבל הוא איננו מתפס בהם ("איהו תפיס בכלל עֲלָמִין, וְלֹא כֵלָא עֲלָמִין תְּפִיסִין בִּיה"). על-כן מסרו בזה בעלי-הסוד, ש"עתיקא קדישא" פריש ואתפריש מכלל וְלֹא פריש" ושהוא "אתתקן וְלֹא אתתקן" – התלבש בעולמות, ובכל-זאת לא התלבש. מדוע? בגין דֵּלָא שְׂכִיחַ – מפני שאיננו מתפס כלל בעולמות. הספירות (במאמר זה מדובר על ס' נהורין וְלֹא על עשרה, יען כי ספירת המלכות היא רק כללותן והתגלותן של יתר הספירות) הן האורות של האין-סוף, אשר בהיותם מְשֻׁגָּגִים כשהם לעצמם הם נדמים לֵישׁ, אבל כשמתעמקים בלשרש השרשים רואים רק "בוצינא בלחודוי", רואים ש"אין עוד מלבדו".

גִּלְגֻלְתָּא דרישא חיוּרָא לֹא ביה שירותא וסיומא, קולטרא דקטפוי אתפשט ואתנהר, ומניה ירתון צדיקא ד' מאה עֲלָמִין דכסופין לעלמא דאתי. מהאי קולטרא דקטפא, דהוא גִּלְגֻלְתָּא חיוּרָא, נטיף טֵלָא כל יומא להווא זעיר אנפין, לאתר דאתקרי שמים, וביה זמינין מיתא לאחיא לזמנא דאתי, דכתיב: ויתן לך האלהים מטל השמים, ואתמלי רישיה, ומהווא זעיר אנפין נטיף לחקל תפוחין וכל חקל תפוחין נהירין מהווא טֵלָא. האי עתיקא קדישא טמיר וגניז וחכמתא סתימאה בהווא גִּלְגֻלְתָּא משתכח, ודאי בהאי עתיקא לא אתגליא אלא רישא בלחודוי בגין דאיהו רישא לכל רישא, חכמתא עלאה דאיהו רישא ביה סתים ואקרי מוחא עלאה, מוחא סתימא, מוחא דשכיך ושקיט, ולית ידיע ליה בר איהו" (אדרא זוטא, שם).

גִּלְגֻלְתָּא דרישא חיוּרָא – מקור המקורות של התפשטות האלהות (את המקור הנעלם ההוא מכנה ה"זהר" בשם "גִּלְגֻלְתָּא" והציור לקוח מדניאל: "ועתיק יומין יתיב... ושער רישיה כעמר נקיא"). "לאו ביה שירותא וסיומא" – אין בו התחלה וסוף, לפי ששם עוד הפל למעלה מן הזמן ולמעלה מכל התגלות. קולטרא דקטפוי אתפשט ואתנהר – יש מפרשים: קליטת הדבוק שנתפשט ומאיר מסוד עולם האצילות, ויש גורסים: דקוטפא ומפרשים: המנטפת צרי, ר"ל המשפעת השפעותיה. ופרוש המלים איננו מחוץ עדין.

ומניה ירתון צדיקא ד' מאה עֲלָמִין דכסופין לעלמא דאתי – ומן המקור הנעלם ההוא יירשו הצדיקים ארבע מאות עולמות התשוקה והחמדה (או: כליון-הנפש) לעולם הבא. כל ספירה כלולה מעצמה ומכל חברותיה, ואם-כן כל ספירה כלולה מעשר – הרי מאה לכל-עולם. ארבעה עולמות: אצילות, בריאה, יצירה, עשיה, שבכל-עולם מאירות עשר הספירות הכלולות

אלה מאלה עד שנעשים מאה אורות לכל-עולם – הרי „ארבע מאות עולמות“, כלומר: ארבע מאות אורות.

„מהאי קולטרא דקטפא (א': דקטפוי), דהוא גולגלתא חיורא, נטיף טלא כל יומא ללהוא זעיר אנפין“ – מאותו המקור הנעלם יורדת ההשפעה הקדושה בכל יום על ראש ה„זעיר“ – כללות המדות: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד. „לאחר דאתקרי שמים“ – לעקר הנקדה שב„זעיר“, לעצם מדת התפארת שנקראת בשם „שמים“ (עין בהקדמת ה„זוהר“ ובמקומות רבים מעין זה). „וביה זמינין מיתא לאחיא לזימנא דאתי“ וכו' – ובו עתידים המתים לחיות לעתיד לבוא (על-פי האגדה: „טל שעתיד הקב"ה להחיות בו את המתים“).

„ומההוא זעיר אנפין נטיף לחקל תפוחין וכל חקל תפוחין נהירין מההוא טלא“ – מן „זעיר“ יורדת ההשפעה אל ספירת המלכות (שנקראת הרבה פעמים ב„זוהר“ בשם „חקל תפוחין“ – שדה תפוחים), וכל הכחות הרוחניים שבספירה ההיא מאירים ומתנוצצים מן ההשפעה שיוצרת היא מן הגלגלת (ה„כתר“) דרך ה„זעיר“ אל ה„מלכות“. „האי עתיקא קדישא טמיר וגניז וחכמתא סתימאה בההוא גולגלתא משתכח“ וכו' – כאן מדבר ה„זוהר“ על הבחינות הדקות מן הדקות, שיש להבחין ב„כתר“ עצמו, ובאורן הנכון במאמר הבא אחריו:

„תלת רישין אתגלפין דא מן דא, ודא לעילא מן דא: רישא חדא – חכמתא סתימאה, דאתכסיא ולא מתפתחא, וחכמתא דא סתימאה רישא לכל רישיה דשאר חכמות; רישא עלאה עתיקא קדישא סתימא דכל סתימין; רישא דכל רישא, רישא דלאו רישא ולא ידע ולא אתידע מה דהוי ברישא, דא דלא אתדבק בחכמתא ולא בסוכלתנא, ועל האי אקרי: „ברח לך אל מקומך“, והחיות רצוא ושוב“, ובגין כך עתיקא קדישא אקרי „אין“ דביה חליא – אין“.

הרי כאן לפנינו שלש בחינות גבוהות ונעלות לאין-קץ ב„כתר“ בדרך עליו ממטה למעלה:

הראש והראשון – החכמה הסתומה שסגורה היא ואין פותחה, והיא הראש לכל שאר החכמות, כלומר: החכמה הסתומה שבכתר, היא המקור והראש לספירת החכמה וליתר הספירות השכליות, כמו: בינה ודעת, או גם לספירות התחתונות מהן, ואפילו לספירת המלכות, שנקראת היא ב„זוהר“ כמה פעמים בשם „חכמה תתאה“. מן הראש הראשון הזה יוצא ונחקק („מתגלף“) יוצא ונגלה לעין-ההסתכלות שלנו הראש השני, שנעלה ונשגב הוא בסוד התעלומה שלו על הראשון, והוא „עתיקא קדישא, סתימא על כל סתימין“. הראש והראשון יש בו בחינת מקור לחכמה, אבל הראש השני נעלה הוא אפילו על בחינת מקור. הראש השלישי נעלה ונשגב הוא לאין-קץ אף על השני, לפי שהוא, הראש השלישי, הוא „רישא דלאו רישא“ – כלומר, התחלה ולא התחלה, ראשית ולא ראשית, לפי שנעלה וסתום הוא מהיות ראש לאיזה דבר שיהיה, ולא ידע ולא אתידע מה

דהוי ברישא, לפי שנעלה הוא בסודיותו על כל מה שאנו קוראים בשם "ידיעה". דלא אתדבק לא בחכמתא ולא בסוכלתא, לפי שנעלה הוא גם על החכמה גם על הלא-חכמה (ואם הגרסא "סוכלתא" נכונה היא, צריך לפרש: גם על החכמה גם על הבינה). ועל האי אקרי: "ברח לך אל מקומך", והחיות רצוא ושוב – לפי שבבחינה היותר נעלה זו האלהות כמו שבה אל עצמה, כמו מתרחקת היא ומתכנסת לתוך עצמה. ובגין כך עתיקא קדישא אקרי "אין" דביה תליא – אין – ובבחינה השלישית הקפשטת ביותר אנו קוראים לכתר בשם "אין", לפי ששם נתלה ה"אין", לפי ששם הוא לגבנו אפיסת-השגה גמורה.

הרי לפנינו ממטה למעלה שלשה ראשים, כלומר, שלש בוזינות שכליות דקות שאנו מבחינים ב"כתר": הראש הראשון – "חכמתא סתימאה"; הראש השני – "עתיקא קדישא, סתימא דכל סתימין"; הראש השלישי – "רישא דלא רישא". ובדרך התגלות מלמעלה למטה: הראש הראשון – "רישא דלא רישא" או "רישא דלא אתידע" (ה"אין"); הראש השני – "עתיקא קדישא, סתימא דכל סתימין" הנגלה מעט יותר; הראש השלישי, היותר נגלה, לפי שהוא כבר מקור לספירות – "חכמתא סתימאה".

"וכל אינון שערי וכל אינון נימין ממוחא סתימאה נפקין, וכלהו שעיעין בשקולא, ולא אתחזי קדלא כלא הוא, בגין דהאי עתיקא קדישא בחד הוי, כלא בחידו, ולא שניא מרחמי לעלמין, בתלת עשר מכילן דרחמי אשתכת, בגין דהאי חכמתא סתימאה דביה מתפרש תלת זמנין לארבע ארבע והוא, עתיקא, כליל לון ושלטי על כלא".

הפונה:

הכחות הנמשכים מן האזרות העליונים לפעול בתחתונים נקראים בשם "שערות", כי כשם שהשערות נמשכות מן הראש, מכסות אותו ודבוקות בו, ובכל-זאת הן מחוץ ממנו, ואם גוזזים אותן ומסירים ממנו אין הוא חסר כלום, כך אלה הכחות נמשכים מן ה"עתיקא", מליבישים אותו, שואבים חיות ממנו ודבקים בו, ובכל-זאת כעומדים מחוץ ממנו. אם יפסק המעין שממנו הם גדלים – יהיו כלא-היו, אבל המעין אחד הוא, בין ששואבים ממנו בין שחדלים לשאב ממנו. והנה אומר ה"זהר", שכל אלה הכחות שואבים חיותם מ"מוחא סתימאה", זהו הראש השלישי, האחרון, משלשת הראשים, הבחינה האחרונה שב"כתר", שפבר יש לה מגע עם הספירות. וכלהו שעיעין בשקולא – וכל השערות הן חלקות ושקולות אלה כאלה, כי הכחות בראשית הסתעפותם הם רחמים גמורים. "ולא אתחזי קדלא כלא הוא" – והשערות מכסות את כל העורף עד שאינו נראה, כי הכחות המתפשטים נעשים כמו לבוש ל"עתיקא" (עין במבוא לעיל פרוש המבטא: "לבושין תקינת לון"), "בגין דהאי עתיקא קדישא" אחד ומיוחד הוא בכל אלה הכחות הרבים, המתפשטים ממנו. "כלא בחידו" – שם ב"עתיקא" אין עוד מקום לדין, ועל-כן "עז וחדוה במקומו". ולא שניא מרחמי לעלמין – ואין בו שני מרחמים לדין. בתלת עשר מכילן דרחמי אשתכח – משג ומתפס הוא לנו

דק על ידי י"ג מדות הרחמים: ד' ד' אל רחום וחנן וגו'. „בגין דהאי חכמתא סתימאה דביה מתפרש תלת זמנין לארבע ארבע והוא, עתיקא, כלי' לון ושלש על כלא" – „להיות בתוכה (בחכמה סתימאה) ג' מיני אורות (המלבשים בה), אם התפשטות אור אין-סוף בראש הראשון והוא זך מאד, ואם התפשטותו בראש השני ואינו זך כראשון, ואם התפשטותו בראש השלישי, שהוא מועט ואינו מבהיק כל-כך, ושלשה אורות אלה נכללים בה, והם שלש פעמים ארבעה: בכל אחד ארבעה ניצוצות כנגד ארבע אותיות הוי"ה, ששורשן למעלה" („קרני אור" מאת בעל „יסוד ושרש העבודה") – ו„עתיקא" בעצמו הכולל את כלם י"ג אורות – י"ג מכלין דרחמי ובמדה שהם משפיעים למטה והרי הם „שערות" נקראים. בשם „י"ג תקוני דיקנא" (י"ג תקוני הזקן).

„חד ארחא דנהיר בפלגותא דשערי דנפק ממוחא הוא ארחא דנהירין ביה צדיקא לעלמא דאתי, דכתיב: „וארח צדיקים כאור נגה וגו'", ועל דא כתיב: „אז תתענג על ד'" ומהאי ארחא מתנהרין כל שאר ארחין דתליין בזעיר אנפין. קשה לדעת לפיפשוטו, לאיזה ארח ביחוד הוא מרמז כאן. לפי קבלת האר"י – כל „ארחא" הינו יסוד נוקבא, פלגותא דשערי – בעטרת יסוד אימא (עטרת יסוד הבינה), דנפקא ממוחא, כי „אימא" מ„מוחא סתימאה" יצאה. הוא „ארחא דנהירין ביה צדיקא" – תרין „צדיקים" („צדיק" הוא „יסוד" בלשון ה"זהר") דאריך אנפין (כתר) ואבא (חכמה) ובתוכם יסוד דחכמה סתימאה, לעלמא דאתי" (לבינה הנקראת „עלמא דאתי", „עולם הבא"). „האי עתיקא סבא דסבין, כתרא עלאה לעילא דמתעטרין ביה כל עטרין וכתרין, מתנהרין כל בוצינין מיניה ומתלהטין, והוא הוא בוצינא עלאה טמירא דלא אתידע, האי עתיקא אשתכח בתלת רישין וכלילין בחד דישא, והוא רישא – עלאה לעילא לעילא, ובגין דעתיקא קדישא אתרשם בתלת, אף הכי כל שאר בוצינין דנהרין מינה כלילין בתלת. עוד: עתיקא אתרשם בתרין. כלל דעתיקא – בתרין הוא. כתרא עלאה דכל עלאין, רישי דכל רישי, והוא דהוי לעילא מן דא, דלא אתידע, כך כל שאר בוצינין סתימין בתרין. עוד: עתיקא קדישא אתרשם ואסתים בחד, והוא חד, וכלא הוא חד, כך שאר בוצינין מתקדשין, מתקדשין ומתהדרין בחד, ואינון חד" (אדרא זוטא, שם). פרוש הדברים:

„חכמה" ו„בינה" נקראות ב„זהר" בשם „סבין" (זקנים) ו„כתר עליון" נקרא – „סבא דסבין" (זקן הזקנים), והנה כתר עליון שבאצילות ממנו מתעטרים כל הכתרים האחרונים (יש בכל ספירה וספירה בחינת כתר: כתר שבחכמה, כתר שבבינה וכו', וכן בכל עולם וספירותיו), „מתנהרין כל בוצינין מיניה ומתלהטין" – כל הנרות מאירים ממנו ובווערים; מאירים – בסוד החסד; בווערים – בסוד הדין, ואף-על-פי שב„עתיקא" אין עדין שום דין, הנה הוא „בוצינא עלאה טמירא דלא אתידע" – אין בו שום דין בגלוי, אבל בהעלסהעלמים יש בו דין ובהתפשטות הכחות למטה

הוא נגלה. "האי עתיקא אשתכח בתלת רישין" – כבר מבאר לעיל ענינם של שלשת הראשים האלה. "וכלילין בחד רישא" – בראש העליון, שנקרא "רישא דלא אתידע". "וההוא רישא עלאה לעילא לעילא" – אותו ה"רישא דלא אתידע" עומד למעלה מן הראשים האחרונים, שיש בהם גלוי באיוו בחינה שהיא. ובגין דעתיקא קדישא אתרשם בתלת, אוף הכי שאר בוצינין דנהרין מיגיה כלילין בתלת" – כשם שיש שלש בחינות גנוזות ונעלמות בעתיקא, שקוראים אנו להן שלשה ראשים, כך נלהטים יתר הנרות – הספירות – בדרך שלשה שלשה: כתר, חכמה, בינה; חסד, גבורה, תפארת וכו'. עוד: עתיקא קדישא אתרשם בתרין" – אף-על-פי שמדברים אנו על שלש בחינות ראשיות, הנה שלש הבחינות הראשיות האלה בעקרון – שתיים הנה. ומי הן? – "כתרא עלאה דכל עלאין, רישי דכל רישי, וההוא דהוי לעילא מן דא, דלא אתידע" – הכתר העליון וה"רישא דלא אתידע". כך כל שאר בוצינין סתימין בתרין" – כי דעת כלולה מחכמה ובינה, ותפארת מחסד וגבורה, ויסוד – מנצח והוד ("קרני אור"). אבל פשט דברי ה"זהר", כמךמה, אחר הוא, שהרי לא ב"הכרעות" הוא מדבר כאן (מה שהספירות השלישיות מכריעות בין השתיים), כי-אם בעצם התפשטות הספירות בדרך שתיים שתיים, ואפשר שהפונה היא: חכמה ובינה, חסד וגבורה, תפארת ודעת (כי התפארת עולה עד הדעת), נצח והוד, יסוד ומלכות. עוד: עתיקא אתרשים ואסתיים בחד, והוא חד, וכלא הוא חד, כך שאר בוצינין מתקדשין, מתקשרין ומתהדרין בחד, ואינון חד" – אף-על-פי שמדברים אנו על שלש בחינות או על שתי בחינות, הנה עלינו לדעת, שסוף-כל-סוף בחינות אלה הן רק לפי הבחנתם, השגתם ואפן קבלתם של התחתונים, אבל בעצם האמת האלהית – הכל אחד: שלש הבחינות שאנו מבחינים בעתיקא בעקרון אינן אלא – ה"אחד", וכן עשר הספירות בעקרון אינן אלא – ה"אחד".

מצחא דאתגלי בעתיקא קדישא רצון אקרי, דהא רישא עלאה דא סתים לעילא דלא אתידע פשט חד טורנא בסימא, יאה, דאתכלל במצחא, ובגין דאיהו רעוא דכל רעוין – אתתקן במצחא ואתגליא בבוסיטא. האי מצחא אקרי רצון, וכד רצון דא אתגליא – רעוא דרעוין אשתכח בכולהו עלמין וכל צלותא דלתתא מתקבלין ומתנהרין אנפוי דועיר אנפין, וכלא ברחמי אשתכח וכל דינין אתטמרן ואתכפין" (אדרא זוטא, שם).

מה שהוא בסתרי הסתרים של "עתיקא" אי-אפשר לקרא בשום שם, לפי ששם הוא, "רישא דלא אתידע", אבל במדה שהוא מתגלה אנו קוראים לו "רצון", ובדרך ציורי האברים – "מצחא", לפי שבמצח מתגלה אור הנשמה יותר מבשאר חלקי הפנים, ואולם גם במצח עצמו יש להבדיל בין חלקו העליון שלצד הראש לבין חלקו התחתון שלצד העינים והחוטם: בחלק העליון האור מכסה יותר, ובחלק התחתון – מגלה. והנה אומר ה"זהר", ש"רעוא דכל רעוין", רצון הרצונות, בחינת "רישא דלא אתידע", פשט חד טורנא בסימא, יאה, דאתכלל במצחא" – שלח ניצוץ אור נחמד



ויספה – הרצון הנגלה. ובגין דאיהו רעוא דכל רעיון אתתקן במצחא ואתגליא בבוסיטא – משום שהנעלם מכל נעלם (רישא דלא אתידע), כפי שהוא לעצמו, איננו בבחינת התגלות, הוא מתלבש במצחא, בחלק העליון של המצח, ומתגלה יותר, בבוסיטא – בחלק המצח המגלה, כלומר: ברצון המגלה. ובשעה שהאור האלהי הנעלם מתגלה יותר בעולמות, אז בחינת „רעוא דרעיון” מאירה ב„זעיר אנפין” (בשש המדות) וכל התפלות מתקבלות וכל הדינים נחבאים ונכנעים.

ואחר שה„זהר” עובר, כדרכו, ממרומי העולמות היותר-עליונים והיותר-רוחניים אל דקדוקי המצוות המעשיות ומדבר על שלש הסעודות שבשבת, שהן כנגד שלש ההתגלויות האלהיות: התגלות המלכות, התגלות ה„זעיר אנפין” והתגלות ה„עתיקא” (הכתר), שבסעדת ליל-שבת מופיעה ההתגלות הראשונה, בסעדת היום – השנית, ובסעדה השלישית – השלישית, שעל-כן הוא קורא לסעדת ליל-שבת „סעודת דמטרונתא” (המלכות) ולסעדת היום „סעודת דמלכא קדישא” (ה„זעיר אנפין”) ולסעדה השלישית „סעודת דעתיקא קדישא” (הארת הכתר), ואומר לפי-זה, שבסעדה השלישית מתגלה „רעוא דרעיון” וכל הדינים בורחים ונעלמים אז, – הוא מדבר על יתר הבחינות שבכתר:

„עתיקא אתתקן בתקונא חד כללא דכל תקונין והיא חכמה עלאה סתימאה כללא דכל שאר, והאי עקרי עדן עלאה סתימא, והוא מוחא דעתיקא קדישא, והאי מוחא אתפשט לכל עיבר. מיניה אתפשט עדן אחרא, ומהאי עדן אתגלף. והוא רישא סתימא דברישא דעתיקא דלא אתידע, כד פשט חד טורנא דהוה מתתקן לאתנהרא, בטש בהאי מוחא ואתגלף ואתנהר בכמה נהירין ואפיק וארשים כבוסיטא דא בהאי מצחא ואתרשם ביה חד נהורא דאקרי רצון, והאי רצון אתפשט לתתא בדיקנא, עד ההוא אתר דמתישבא בדיקנא ואקרי חסד עלאה, ודא איהו נוצר חסד, ובהאי רצון כד אתגליא מסתכלין מארי דדינא ומתכפין”.

בראשונה דבר בעקר: על בחינת כתר שבכתר, ועתה הוא מדבר על בחינת חכמה שבכתר, שהוא קורא לה „חכמה סתימאה” (להבדילה מן ספירת החכמה), והוא אומר, שעתיקא בבחינה האחרונה שבו התלבש ב„חכמה סתימאה” ואותה החכמה הסתומה נקראת בשם „עדן” ובציור האברים היא נקראת בשם „מוחא” („גלגלתא” – כתר שבכתר בבחינה היותר טמירה שבו; „מצח” – הרצון בבחינה נגלה בצד זה; „מוחא דעתיקא” – חכמה סתימאה, חכמה שבכתר). מחכמה סתימאה זו מתאצלות ומתפשטות יתר הבחינות שבכתר ושלמטה מן הכתר. מן חכמה סתומה זו (חכמה שבכתר) מתפשטת ומתאצלת גם ספירת החכמה („פרצוף אבא” בקבלת האר”י), והוא שאומר ה„זהר”: „מיניה מתפשט עדן אחרא, ומהאי עדן אתגלף”. אחרי-כן שב ה„זהר” למעלה ואומר, שבשעה שאור הכתר שבכתר בוקע את החכמה שבכתר על-ידי ניצוץ האור המיוחד שמתפשט ממנו („טורנא”) יוצאים ממנו אורות רבים המתפשטים למעלה וכללותם הרצון

המתפשט גם-לאבא ואימא (חכמה ובינה) ונקרא בשם הארת ה"דיקנא" וגם למוחא דזעיר אנפין (את שש המדות אנו רואים בתור פרצוף שלם, שיש לו גם המוחין שלו – חכמה, בינה ודעת) ונקרא בשם הארת ה"שערות".

עניי דרישיה דעתיקא קדישא תרין כחד שקילן דאשגחן תדירא ולא נוחים, דכתיב: "לא ינום ולא יישן שומר ישראל" – ישראל קדישא. בגין לא אית ליה גבינין על עינא ולא כסותא" (אדרא זוטא, שם). העינים כנוי להשגחה – ואומר ה"זהר", כי ב"עתיקא קדישא" אין כלל בחינת שנה, כי ב"זעיר אנפין" יש לפעמים בחינת "דורמיטא" והוא משל להסתרת פנים, אבל בעתיקא שם היקיצה שאינה פוסקת, השגחת החסדים הנובעים בלי ראשית ובלי סוף ו"לא ינום ולא יישן שומר ישראל" – ישראל קדישא – "לא ינום ולא יישן ה"עתיקא", שהוא שומר תמיד ל"זעיר אנפין", לפי שממנו, מזעיר, מקבלות יניקה דרך צמצומים והסתרות רבות גם הקפלות. ולהבליט יותר את הציור – אומר ה"זהר", כי אין לו, ל"עתיקא", לא גבינין על עינא ולא כסותא", לפי שאין לעינים אלה לא עיפות ולא יגיעה.

ההוא מוחא אתגליף ונהיר בתלת חורן דעילא (או: דעינא). בחורא חרא מסתחין עינין דזעיר אנפין, דכתיב: "רוחצות בחלב", דהוא חורא קדמא, ושאר חורן אסתחין ונהרין לשאר בוצינין. מוחא אקדי נביעא דברכתא, נביעא דכל ברכאן מניה אשתכחו, ובגין דהאי מוחא להיט בג' חורין דעינא, בעינא תלא ביה ברכתא, דכתיב: "טוב עין יברך", דהא במוחא תליין חורו דעינא. האי עינא כד אשגח בזעיר אנפין אנהרו כלל בחדו. עינא דא הוא כלל ימינא, לית ביה שמאלא; עינא דתתא – ימינא ושמאלא, תרי בתרין גוויין" (אדרא זוטא, שם).

יסוד המאמר הזה במראות הנגלים לעין הרוחנית הפנימית של החוזה: שלש ראיות זו למעלה מזו. ומן האדם החוזה עולה ה"זהר" לעין ה"עתיקא", שיש בה תלת חורין, שלשה מיני לבנוניות הנובעות מן המוח, וה"זעיר אנפין" כמו טובל בלו בנהר-האור של ה"עתיקא", וכמורכן כל יתר הנרות (הספירות) כמו טובלים באור ההוא.

משם עובר ה"זהר" אל המוח והעין בכלל ומדבר על ערכם הנשגב, על שלשה מיני הלבנוניות שבעין, הנובעות מן המוח, שהוא כלל ברכה. כשמשגיחה העין של העתיקא ב"זעיר", תעשה מזה התנוצצות-אור גדולה. העין הזאת של ה"עתיקא" היא כלל "ימין" ואין בה "שמאל", לפי שהיא כלל – חסד, מד שאין כן בזעיר, ששם יש "עין ימין" (חסד) ו"עין שמאל" (גבורה).

בצניעותא דספרא אוליפנא, דהא י' עלאה, י' תתאה, ה' עלאה, ה' תתאה, ו' עלאה, ו' תתאה, כל אלין עלאין בעתיקא תליין, תתאין – בזעיר אנפין אינון, לאו תליין, אלא אינון – ממש, ובעתיקא קדישא – תליין, דהא שמא דעתיקא קדישא אתכסיא מכלל ולא אשתכח, אבל אלין אתוון דתליין

בעתיקא, בגין דיתקיימון אינון דלתתא, דאי לאוהכי – לא יתקיימון, ובגין כך שמא קדישא סתים וגליא: ההוא דסתים לקבליה דעתיקא קדישא סתימא דכלא, וההוא דאתגלי בזעיר אפיין, ובגין כך כל ברכאן בעיין סתים וגליא וכו' (אדרא זוטא, שם).

הכונה:

במגלת סתרים למדנו, שיש שם הויה המרמו ל"עתיקא" ויש שם הויה המרמו ל"זעיר אנפין", וזהו: "י' עלאה, י' תתאה, ה' עלאה, ה' תתאה, ו' עלאה, ו' תתאה" – הראשונות מרמוזות ל"עתיקא", והשניות – ל"זעיר". ב"זעיר" האותיות קבועות ממש, וב"עתיקא" – רק תלויות (לפי ש"עתיקא" למעלה הוא מכל אות), ועל-כן כל שם קדוש הוא סתום וגלוי: סתום – במדה שהוא תלוי ב"עתיקא", וגלוי – במדה שהוא קבוע ב"זעיר".

חוטמא. בהאי חוטמא בנוקבא דפרדשקא, דביה נשיב רוחא דחיי לזעיר אפיין, ובהאי חוטמא בנוקבא דפרדשקא תליא ה' לקיימא ה' אחרא דלתתא, ודא רוחא נפיק ממוחא סתימא וחקרי רוחא דחיי, ובהאי רוחא זמינין למידע חכמתא בזמנא דמלכא דמשיחא, דכתיב: "ונחה עליו רוח ד' רוח חכמה ובינה וגו'". האי חוטמא – חיינ מכל סטרא, חדו שלימא, נחת רוח, אסוותא. בחוטמא דזעיר אנפין כתיב: "עלה עשן באפו וגו'", והכא כתיב – "ותהלתי אחטם לך" (אדרא זוטא, שם).

חטם הוא קש"ל אל מעבר ההשפעה הקדושה מן העתיקא אל הזעיר, ובאותו המעבר תלויה הה"א שבשם הויה – "אתא קלילא דלית בה מששא" – המרמזת תמיד להשפעה אוירית-אצילית עליונה והיא המקימת ה' אחרא דלתתא, את הה"א האחרת שבשם הויה המרמו ל"זעיר אנפין". אותו האויר האצילי הנשגב יוצא ממוחא סתימא, מן הבחינה האחרונה שבשלוש בחינות ה"עתיקא", והוא הוא רוח החיים האציליים, ובהאי רוחא זמינין למידע חכמתא בזמנא דמלכא דמשיחא. עתה שואבים רוח-הקדש, על-פי רב, רק מ"זעיר", שבו מקום לגבורות, אבל אז, בימות המשיח, ישאבו רוח-הקדש רק מ"עתיקא", ממוחא סתימא – ובמעבר ההוא, בהשפעה הבאה מעתיקא, רק רחמים רבים וחסדים גדולים ועצומים. וה"זוהר" מוסיף להבליט רעיון זה בציוור החטם. בחוטמא דזעיר כתיב: "עלה עשן באפו", והכא כתיב: "ותהלתי אחטם לך" – ב"זעיר" יש מקום גם לאף וחמה, ובעתיקא רק "תהלה" – חיים מכל-צד, חדוה שלמה, נחת-רוח ורפואה.

בדיקנא דעתיקא קדישא תליא כל יקירו דכלא, מולא דכלא אקרי. מהאי דיקנא מולא יקירותא דכל יקירין, מולי עילאי ותתאי כלוהו משגיחין להווא מולא. בהאי מולא תליא חיי דכלא, מזוני דכלא, בהאי מולא תליין שמיא וארעא, גשמין דרעוא. בהאי מולא – אשגחותא דכלא. בהאי מולא תליין כל חיילין עלאין ותתאין. תלת עשר נביעין דמשחא דרבותא טבא תליין בדיקנא דמולא יקירא, וכלוהו נפקין לזעיר אנפין. ודא תימא כלוהו, אלא תשעה מנייהו משתכחין בזעיר אנפין לאכפיא דינין. האי מולא תליא בשקולא עד טבורא כל קדושי קדושין דקדושא ביה תליין (אדרא זוטא, שם).

"דיקנא" (הזקן) הוא משל לאבות־ההשפעה היוצאים מן ה"עתיקא" אל הספירות, וכללות אותם האורות קורא ה"זהר" בשם "מוזא". המקבילים קוראים בשם "מוז" או "מוזא" לא למוזל ממזלות השמים, כי־אם למקור ההשפעה היותר־עליונה, והם מפרשים את המאמר "בני, חיי ומוזני לאו בזכותא תליא מלתא, אלא במוזא" לא על ה"מוזל" במובן של האצטגנינים, כי־אם על ה"פלא" העליון הנעלה מן הספירות האחרות. "מוזל", לפי־דעתם, מן "נוזל" – השפעה. בשעה שמתפללים על "בני, חיי ומוזני" צריך לכוון לא לשפוע היורד דרך ספירה זו או אחרת, כי־אם לשפוע היורד ישיר מאת ה"פלא", מן הכתר. הם מפרשים על־פי־זה את המאמר: "אין מוזל לישראל" – מדת ה"אין" (הכתר) היא המוזל לישראל. בדרך זה פרש בעל ה"שערי אורה" את המאמר: "ותתפלל (חנה) על־ה'", שחנה הגיעה בתפלתה למקום שהוא נעלה משם הויה המרמוז לתפארת ("ע"ל" – למעלה) – פלא העליון, לכתר, לרצון העליון הפשוט, שקלו חסדים גדולים וגמורים, ומשם זכתה לבנים. על־פי כל האמור יובן היטב מאמר ה"זהר" על ה"דיקנא" ועל ה"מוזל", שהכל משיגים אליו והכל מקבלים ממנו השפעת חיים ומוזנות וכו' תלוי קיומם של השמים והארץ, חילות עליונים, גשמי רצון וכל טוב, וממנו נמשכים י"ג נהרי שמן ל"זעיר אנפין". והולך ה"זהר" ומפרש, שעקר ההשפעה הוא ב"תשעה מיניהו", בתשעה הספירות (כל הספירות מלבד הכתר) ובהתפשטותן בסוד המדות הן י"ג. "האי מוזא תלי בשקולא עד טבורא" – שכלת הזקן מגיעה עד הטבור. כלומר: עד מרכז הספירות. בהאי מוזא פשיט פשיטותא דקוטרא עלאה ההוא רישא דכל רישין דלא אתידע ולא אשתמודע ולא ידעין עלאין ותתאין בגין כך כלא בהאי מוזא תליא. בדיקנא דא ג' רישין דאמינא מתפשטן וכלהו מתחברן בהאי מוזא ומשתכחין ביה, ובגין כך כל יקירו דיקירותא בהאי מוזא תליא. כל אפין אתון דתליין בהאי עתיקא כלהו תליין בהאי דיקנא ומתחברין בהאי מוזא ותליין ביה לקימא אתון אחרינין, דאלמלא לא סליקו אלו אתון בעתיקא לא קיימין אפין אחרינין. ובגין כך אמר משה כד אצטרך ד' ד' תרי זמנא ופסיק טעמא בגויהו, דהא במוזא תליא כלא. מהאי מוזא מתכספי עלאי ותתאי ומתכפיין קמיה. זכאה חולקיה מאן דזכי להאי" (אדרא זוטא, שם).

הפונה:

במוזל העליון, בפלא, נמשך הקו העליון (קוטרא עלאה) מן הראש לכל הראשים, שלא נודע ולא נפר לא לעליונים ולא לתחתונים, על־כן הכל תלוי במוזל. ב"דיקנא", בהשפעת האורות ובכללות ההשפעות ההן, הנקרא "מוזל", מתפשטים שלשת הראשים, שלש הבחינות שב"עתיקא", שעליהם מדבר למעלה, ועל־כן כל היקר מן היקר ("יקירו דיקירותא") תלוי בו, ב"מוזל". כל האותיות התליות בה"עתיקא" מתחברות ב"מוזל" ובהן קיומן של שאר האותיות, כלומר: קיומם של האורות המתפשטים ביתר הספירות. ועל־כן, כשהיה משה צריך לתפלה נמרצה, זכר ה' ה' שתי פעמים

ופסק את הטעם בין שני השמות, כי אחד רומז ל"מזל", ואחד – ל"עתיקא".

"האי עתיקא קדישא סתימא דכל סתימין לא אדכר ולא אשתכח, ובגין דאיהו רישא עלאה לכל עלאין לא אדכר בר רישא חדא בלא גופא לקימא בלא, והאי טמיר וסתים וגניז מכלא. תקונוי אתתקן בההוא מוחא סתימאה דכלא דאתפשט ואתתקן בלא ונפיק חסד עלאה ותתאה, וחסד עלאה אתפשט ואתתקן ואתכלל בלא במוחא סתימאה דא. כד אתתקן חוורא דא בנהירו דא בטש מאן דבטש בהאי מוחא ואתנהיר ותליא ממזלא יקירא מוחא אחרא דאתפשט ונהיר לתלתין ותריין שבילין כד אתנהיר נהיר. ממזלא יקירא אתנהירו ג' רישין עלאין וחד דכליל לון ובמזלא תליין ואתכלילו ביה".

הכונה:

ה"עתיק" הקדוש הסתום מכל-סתום לא נזכר בתורה בפרוש, כי-אם ברמז-רמיוז, ולא נתגלה כלל, ואותו הרמז-רמיוז הוא בבחינת הראש של ה"עתיק" הנעלם מכל-נעלם, כי כל-מלבד הראש-מלבד ביתר הספירות, ראשית גלויי של ה"עתיק" הוא ב"מוחא סתימאה" (הבחינה השלישית, הראש האחרון שב"עתיק", כמבאר לעיל), שהתפשט והתלבש והאציל את החסד העליון (ספירת החכמה) ואת החסד התחתון (ספירת החסד). והחסד העליון (החכמה) התפשט והתלבש והתכלל ב"מוחא סתימאה". כשהתלבש הלבן ההוא ("חוורא דא" – כתר-עליון – הבחינה השנית שב"עתיקא") באור ההוא (ב"מוחא סתימאה"), פָּטַש הראש הנעלם ("רישא דלא אתידע" – מאן דבטש" – כלומר: הנסתר, הנעלם) במוח הנזכר והאיר אור ונמשך מן ה"מזל" מוח אחר, ספירת החכמה, שהתפרד והתנוצץ לשלשים ושתים נתיבות-אור ("ל"ב נתיבות חכמה" – עשר ספירות וכ"ב אותיות התורה). בשעה שהופיעה אצילות זו, נגלפו שלשה ראשים, חכמה ובינה וה"מזל" העומד ממעל להן, ובמזלא תליין ואתכלילו ביה" – וכך נכללים ותלויים במזל היותר עליון, שאיננו עומד מעל לחכמה ובינה, כי-אם הוא האין-הפלא עצמו.

לפי-זו יש כאן שלשה ראשים (כלומר: בחינות) הבאים אחרי שלשה ראשים. שלשת הראשים הראשונים הם: "רישא דלא אתידע", כתר עליון (או: עתיקא קדישא) ו"מוחא סתימאה"; שלשת הראשים הבאים אחריהם הם: ה"מזל" (המזל התחתון התלוי בעליון, שהוא, אותו העליון, אחד הוא עם כתר-עליון), חכמה ובינה.

אחרי-כן מוסיף ה"זהר" לבאר דבר התעלמות העתיקא ושעקר התחלת האצילות ("שירותא") הוא רק מן החכמה ושלשת הראשים כתר, חכמה, בינה מתפשטים ל"זעיר-אנפין" (שש המדות) ודבר "הנהר היוצא מעדן להשקות את הגן", נהר-הבינה היוצא מעדן-החכמה להשקות את גן ה"זעיר אנפין", ושמחכמה סתימאה ומספירת החכמה נמשכים מוחין לזעיר אנפין (כי "זעיר", אף-על-פי שהוא רק שש המדות, הוא, כאמור למעלה, פרוץ שלם ויש לו חכמה, בינה ודעת שלו), וכיצד המוחין ממשיכים אור

ליתר ספירות ה, זעיר אנפין, וכיצד ה, זעיר אנפין קשור ודבוק כלו במזל התחתון ובמזל העליון, וכיצד עדן ספירת החכמה יוצא מעדן ה, חכמה סתימאה ושהחכמה היא בבחינת , אתה (הנוכח - הגלוי) וה, עתיקא הוא בחינת , הוא (הנסתר, הנעלם) ושהחכמה בשביל שהיא ההתחלה הפועלת נקראת בשם , אב (או: , אבא) ו, פינה בשביל שהיא ההתחלה המקבלת נקראת בשם , אם (או: , אמא) ו, בשעתא דעתיקא קדישא בעי לאתקנא כלא אתקין כעין דכר ונוקבא (בכל העולמות ובכל מיני היצירות - כח משפיע וכח מקבל) ושמהתחברות שתי ההתחלות האלה (או: , זוג שני הכחות) יוצאות תמיד תולדות חדשות ושעל-כן אנו קוראים ברום עולם הספירות את ה, זעיר אנפין בשם , בן, לפי שהמדות העליונות הן אצילות ותולדותן של החכמה והבינה, ובדרך צרוף-האוויות בינה - בן י ה - , כד אתחבר דא בדא יוד בה"א (חכמה בבינה) - אתעברת ואולידת, ואת הגלוי האחרון של כל המדות - מדת המלכות - בשם , בת.

אחרי-כן עובר ה, זהר"א אל באור פרטי הספירות ותאריהן וקם בפי רבי שמעון רמות ונשגבות עליהן ועל השם בן ארבע אותיות, שהוא עקרו: י"ה - אבא ואימא; ו"ה - בן ובת (תבונה - בן ובת), ועל היחס הנעלם שבין כחות אציליים אלהיים אלה, ואומר, של כללותם של ה, אב וה, אם וה, בן אנו קוראים: חכמה, בינה, דעת, כי בשעה שה, בן כמו קונה הוא לעצמו אישיות מיוחדת, אז הוא בבחינת , זעיר אנפין, ואז נקרא בשם , בן סתם, אבל כשהוא מתחבר עם אבותיו לכללות אחת, אז הוא ה, דעת ונקרא בשם , בן בכור (בני בכורי ישראל), וכשמתחברים ארבעת הכחות האציליים-אלהיים הראשיים לכללות אחת (י"ה - אבא ואימא - חכמה ובינה; ו"ה - בן ובת - שש המדות או בדרך עלייתן - הדעת - ומלכות), הרי זה סוד הארבע פרשיות שבתפילין, ועוד. אחרי-כן באים (באדרא זוטא, שם) פרטי באורים לכנויי הספירות, שבצקרים כבר בארתיים במבוא, ואין מן הצורך לחזור עליהם. אוסיף על האמור שם, שבהסכם לשיטת ההתולדות שב, אדרא זוטא (וכו') קוראים גם למדות , חסד, גבורה, תפארת בשם - אבות, ול, נצח, הוד, יסוד בשם - בנים.

ואחרי הבאורים השונים לספירות השונות וכנוייהן, שב ה, זהר"א (ב, אדרא זוטא, שאנו עוסקים בה, לפי שהיא כוללת בתוכה גם את תכן ה, אדרא רבה וגם את כל עקר מדע האלהות שב, זהר"א) אל ציוריו הנשגבים. נושא הציורים האחרונים הוא לא ה, עתיקא, כי-אם - ה, זעיר: , לית שמאלא בהאי עתיקא, ובמדה שהוא מתגלה לתחתונים נקרא בשם , אריך אנפין - אריך אפים. אבל ב, זעיר הרי יש ימין ושמאל, חסד וגבורה ויתר המדות, ומסתעפים אפוא ממנו אחרי צמצומים רבים גם - דינים קשים, אף וחמה וקצף גדול...

בחללא דגלגלתא - מצייר ה, זהר"א - נהירין תלת נהורין. ואיתימא: תלת - ארבעה אינון (כמה דאמינא: אחסנתיה דאבוי ואמיה ותרין גניזין דלהון) דמתעטרין כלהו ברישיה ואיגון תפילין דרישא לבתר מתחברין

בסטריו ונהרין ועאלין בתלת חללי דגלגלתא, נפקין כל חד בסטריו ומתפשטין בכל גופא, ואלין מתחברין בתרין מוחי ומוחא תליתאה כליל לין ואחיד בהאי סטרא ובהאי סטרא ומתפשט בכל גופא ואתעבד מיניה תרי גוני כלילי חדא ומהאי נהיר אנפוי ואסהיד באבא ואימיה גונא דאנפוי והוא אקרי דעת.

הכונה:

הגלגלתא פה – כתר דזעיר אנפין; חללי דגלגלתא – המוחין של זעיר אנפין – חכמה, בינה, דעת, והם התלת נהורין. ואם תאמר: הרי ארבעה הם – החכמה והבינה של זעיר, עצמו, והחכמה והבינה שאימא מעטרת אותם? התשובה עליזה: שאם האחרונות מעטרות הן בראשונה את ה"זעיר" ומקיפות אותו מבחוץ, ואחרי-כן נכנסות בפנים ונעשות שני מוחין – חכמה ובינה, – המוח השלישי – הדעת – כולל אותן ומתפשט בכל הגוף (במדות) בשני הגונים: בלבן ובאדום (בחסד ובדין) וכלליתם אחד.

עוד:

בדעת כתיב: כי אל דעות ד' וגו' בגין דאיהו בתרי גוני. לו נתכנו עלילות, אבל לעתיקא קדישא סתימא לא נתכנו. מאי טעמא נתכנו להאי? בגין דירית תרין חולקי וכתיב: עם חסיד תתחסד וגו'. והא בקשט אוקימו חבריא דכתיב: ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא. ויגד – הא אוקימו דכלא רזא דחכמתא. וכי בן רבקה הוא – בן רבקה ולא כתיב, בן יצחק, רמז וכלא רמיזא בחכמתא ועל האי איקרי שלים בכלא וביה אתחזי מהימנותא, ובגין כך כתיב, ויגד ולא כתיב, ויאמר. הני גונוי כמה דנהרין בעטרא דרישא ועאלין בחללי דגלגלתא הכי מתפשטין בכל גופא וגומא אתאחיד בהו. לעתיקא קדישא סתימא לא נתכנו ולא ייאן ליה, דהא כלא בחד אשתכח: חידו לכלא, חיים לכלא, לא תליא ביה דינא, אבל האי – לו נתכנו עלילות ודאי.

רצונו לאמר:

עליכן נאמר, כי אל דעות ה', לפי שספירת הדעת כוללת ומאחדת שתי הדעות, את החכמה והבינה, ומתפשטת בחסד ובגבורה, ותפארת" היא הגלוי החיצוני של אותה הדעת (משה – הדעת – מלגא; יעקב – התפארת – מלבר). עליכן נאמר: לו נתכנו עלילות והכתיב הוא: לא באלין. לו בואו – לזעיר – נתכנו עלילות, ולא באלין – לעתיקא – לא נתכנו עלילות. הזעיר יורש את שני הכתרים, את החכמה ואת הבינה, שמהן תוצאות לחד ולדין, וכתיב: עם חסיד תתחסד ועם עקש תתפלל – כפי שהתחוננים מתנהגים, כך מתנהגים עמהם: אם הם עושים את הטוב, הם ממשיכים את החסד; ואם הם עושים את הרע – את מדת הדין. עליכן אמרה החבורה הקדושה של בעלי הרזין, כי זה תעלומת הכתוב: ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא – יעקב – התפארת העולה עד הדעת – אמר לרחל – המלכות – כי הוא, בבחינת היותו הדעת, הוא אחי אביה – לבן (לבן – הלבן העליון, הכתר), וכי בן רבקה הוא – רבקה היא אימא,

הבינה, כי אף-על-פי שבה בעצמה אין דין, עם-כל-זה „מינה דינין מתערין“. על-כן נאמר בזה „ויגד“ ולא „ויאמר“, כי „הגדה“ יש בה מגלוי תעלומות חכמה, כי יעקב גלה בזה מאין בו הגבורה הקשה, הזעם לצרים, לפי שעם כל היותו, בתור דעת, אחי הלבן העליון שפלו חסד מבלי כל דין, הנה הוא בתור תפארת – בן הבינה, שממנה מקור נפתח גם לדינים. כל-זה בנוגע ל„זעיר“, ששם נוגעות עלילות בני-אדם ועל-פיהן, על-פי אותן העלילות, היא גם ההנהגה העליונה: אם לשבט ואם לחסד; אבל בנוגע ל„עתיקא“ – שם „לא נתכנו עלילות“, באלף, לפי שכל עלילותיהם של בני-האדם אינן נוגעות לשם ואינן משנות שם כלום, וכל ההנהגה העליונה הבאה מבחינת „עתיקא“ היא רק חדוה וחיים לכל. וה„זהר“ אומר כאן: „עתיקא קדישא סתימא“, כלומר: לא רק ב„רישא דלא אתידע“ אינן נוגעות עלילות בני-האדם, אלא אפילו ב„עתיקא קדישא סתימא“ – בראש השלישי, האחרון, משלשת הראשים הכמוסים האמורים למעלה, שיש לו בבחינת-מה מעין מגע אל התחתונים, גם בו אין התחתונים נוגעים.

בגולגלתא דרישא תליין כל אינון רבוון ואלפין מקוצי דשערי דאינון אוכמין ומסתבכין דא בדא ואחידן דא בדא דאיחדן בנהירן עלאה דמעטר ברישיה מאבא וממוחא דאתנהר מאבא וכו' וכו' מכאן אוקימנא, דמאן דבעי דירכין מלכא אודניה לקבליה יסלסל ברישיה דמלכא ויפנה שערי מעל אודניה וישמע ליה מלכא בכל מה דבעי“ (שם).  
הרצון בזה:

ב„גולגלתא דעתיקא“ השערות הן לבנות („ושער ראשה כעמר נקא“), אבל ב„זעיר אנפין“ השערות הן שחורות („קוצותיו תלתלים שחורות כעורב“). כבר אמרנו, שה„שערות“ הן כנוי לאורות ולכחות האציליים המתפשטים מן המקור, והנה כשהם מתפשטים ומאירים בבחינת „עתיקא“ הם כלם חסדים, אבל כשהם מאירים ומתפשטים מן „הזעיר“, יש בהם גם גבורות. ואומר ה„זהר“ כאן, שאלפי ורבבות האורות והכחות האלה מתערבים אלה באלה ונאחזים ומסתבכים אלה באלה ויש אשר מתערבים ומסתבכים הם באורות ובכחות היותר עליונים הבאים מן הכתר, ומן אותם מיני ההסתבכיות וההתערביות הרבות, השונות והמשנות, באים כל מיני העלילות המרכבות והמספכות בין ביחוסיהם של בני-האדם אלה לאלה, בין ביחוסיהם של בני-האדם אל מה שקוראים בשם „כחות הטבע“, ובאמת הכל רק גלוי-כחות של ההנהגות העליונות, ובין ביחוסיהן של אותן ההנהגות – אל בני-האדם. ומוסיף ה„זהר“ ואומר, כי מי שחפץ, כי „המלך יטה לו אָזְנוֹ“ (שתקבל תפלתו ברצון), „יסלסל בראש המלך ויסיר את השערות מעל אָזְנוֹ“, – יתרומם מעל ל„שערות“, מעל לכחות והנהגות הבאים מן „המשפט“, ויעלה ויגיע בתשובתו הגדולה, „תשובה מאהבה המהפכת גם את הזדונוֹת לזכוֹת“, עד ההנהגה העליונה שׁ „עתיקא“, שפלה רק לבן-אור (עין „זהר“ בשלה: „מה תצעק אלי – אלי דיקא, בעתיקא תליא



מל"תא"). במדה שהצער גדול יותר והתשובה גדולה ועמקה ביותר, הצעקה מגיעה למקום גבוה ביותר.

„בפלגותא דשערי מתאחדא חד אורחא בארחא דעתיק יומין ומתפרשין מיניה כל אורחוי דפקודי אורייתא. כל מאריהון דיבבא ויללה תליין בכל קוצא וקוצא ואינון מפרשן רשתא לחיביא דלא ידעין אינון ארחין, הה"ד: „דרך רשעים כאפלה“, וכל אילון תליין בקוצין תקיפין, ובגין כך כלהו תקיפין ואוקימנא באינון שעיען אתאחדון מאריהון דמתקלא, דכתיב: כל ארחות ד' חסד ואמת, וכל־כך בגין דמשכן ממוחין סתימין דרהיטי מוחא, ובגין כך משתכחי כל חד כפום ארחוי. מחד מוחא באינון קוצין שעיען אתמשכן מאריהון דמתקלא, דכתיב: כל ארחות ד' חסד ואמת. ממוחא תנינא באינון קוצין אתמשכן ותליין מאריהון דיבבא ויללא, דכתיב בהו: „דרך רשעים באפלה לא ידעו במה יכשלו“. במאי קא מיירי? אלא לא ידעו, כלומר, לא ידעין ולא בעאן למנדע במה יכשלו; אל תקרא „במה“, אלא „באימא“ יכשלו, באינון דמתאחדין בסטר דאימא. מאי סטרא דאימא? גבורה תקיפא מינה מתאחדון מאריהון דיבבא ויללה. ממוחא תלייתא באינון קוצין דאינון באמצעייתא אתמשכן ותליין מאריהון דמידין ואקרון; אפין נהירין ולא נהירין, ובהני כתיב: „פלס מעגל רגלך“, וכלא אשתכח באינון קוצין ושערי דרישא“ (אדרא זוטא, שם).

הפונה:

ב„שערות“ – באורות המתפשטים למטה שהדינים נאחזים בהם, ארח המפריד בין הימין ובין השמאל, ומאותו הארת מתפרדות נתיבות רבות של חסד ושל גבורה שבהם תלויות כל רמ"ח „מצוות עשה“ (חסד) ושס"ה מצוות „לא תעשה“ (גבורה). ה„ארח“ ההוא הוא לפי קבלת האר"י „יסוד אימא שנצח אחוזה מימין והוד – משמאל“, והארח ההוא, יסוד אימא, מתאחד ב„ארחא דעתיק יומין“, כלומר, ביסוד עתיק יומין. „כל מאריהון דיבבא ויללה תליין בכל קוצא וקוצא“ וכו', וכו', כי מן הנתיבות הרבות ההן מקבלים כל הדינים התקיפים את השפעתם. ואולם יש הבדל בין „שערות“ ל„שערות“: יש שערות חלקות (שעיען) – משל לדינים מקיפים וממזגים ברחמים, ויש שערות קשות ומסבכות – משל לדינים תקיפים: אף, קצף וחמה. אחר־כך מציר ה„זהר“, שמיני השערות השונות יוצאים משלשה מוחים: ממוח האחד יוצאים „מאריהון דמתקלא“ – „מלאכי רחמים במדה ובמשקל“; ממוח השני – „מאריהון דיבבא“ – כלי זעמו של הקב"ה – הנאחזים בבינה, לפי שממנה דינים מתערים, וה„זהר“ קורא על־זה: „במה יכשלו“ – „באימא יכשלו“ (כי מחכמה אין כל התעוררות לדינים – „ימותו ולא בחכמה“ – והחכמה תחיה את בעליה); ממוח השלישי – „אפין נהירין ולא נהירין“, פנים הנוטים לכאן ולכאן.

„מצחא דגלגלתא, מצחא לאתפקא חיבא על עובדיהון, וכד האי מצחא אתגליא מתערין מאריהון דדינין לאינון דלא מתכספין בעובדיהון. האי מצחא סומקא כורדא ובשיחא דאתגלי מצחא דעתיקא בהאי מצחא אתהברת

חורא כחלגא, וההיא שעתא עת רצון אקרי' וכו' (אדרא זוטא, שם).  
בנגוד ל"מצחא דעתיקא", שהוא הארת הרצון היותר עליון, רעוא  
דרעוין", שבהגלותו אין כל מקום למשפט, לרע ולענש, הנה "מצחא דגלגולתא"  
של "זעיר אנפין" בהגלותו מתעוררים בעלי-הדינים לענוש את אלה שאינם  
מתפיישים במעשיהם הרעים. המצח ההוא, מצח של "זעיר", אדם הוא בגבורתו  
כורד, אבל כשמופיע וזורח בו, ב"זעיר", אור ה"עתיקא", אז הוא נעשה  
לבן כשלג. והעת ההיא עת רצון היא לכל.

באפן זה מדבר ה"זהר" ב"אדרא" על ה"עינים", על ה"חטם" ועוד  
ועוד ועל פרטי פרטי הספירות, והכל עתה רק ב"זעיר" (כי ב"עתיקא" כבר  
דבר למעלה). ואם יסתכל הקורא ב"אובנתא דלבא" בכל מה שנאמר עד-  
הנה, לא יצטרך עוד לשום פרוש לדברים האמורים, בזכרו רק אחת:  
שב"עתיקא" אין כל-מקום לגבורה ולדין, וב"זעיר" יש מקום מלבד לחסדים גם  
לגבורות ולדינים, וכשהנהגה באה מבחינת "עתיקא" היא אפוא כלה חסדים,  
וכשהיא באה מבחינת "זעיר" יש אשר גם אז היא כלה חסדים, אבל יש אשר  
היא גם תקף-הדין או דין ממזג בחסד (מדת הרחמים), הכל לפי מעשי  
בני-האדם. ואף גם זאת, שכל הספירות וכל העולמות כשם שהם אורות  
שכל יי-אלהים, כך הם כלם פעילות אלהיות מן העולם ועד העולם,  
פעילות רבות ושונות המתחלפות ומשתנות לפי ירידותיהן ועליותיהן של  
נשמות בני-האדם, לפי הקורות, המעשים והפעילות של בני-האדם, לפי  
הצרכים והזדויות של הדורות, לפי עולמות-התהו ועולמות-התקון.

# התקופה

העורך הראשי:

דוד פרישמאן

המוציא:

אברהם יוסף שטיבל

יוצאת ארבע פעמים בשנה

בעריכה

יעקב כהן ופ. לחובר

תשרי—כסלו תרפ"א

ספר תשיעי



ורשה, תרפ"א

„H A T K U F A“ □ □ □ □ □ □  
KWARTALNIK LITERACKI I, (IX)  
REDAKTOR: D. FRYSZMAN □ □ □  
□ □ □ WYDAWNICTWO - SZTYBEL  
WARSZAWA, 1921 □ □ □ □ □ □

---

□ □ □ DRUKARNIA I. HENDLERA  
WARSZAWA, DŁUGA 26 □ □ □ □  
[www.daat.ac.il](http://www.daat.ac.il)

## תכן הענינים

### ספורים:

|     |           |                |           |                    |
|-----|-----------|----------------|-----------|--------------------|
| 7   | — — — — — | מאת בן גריון   | — — — — — | בסתר רעם, רומן קצר |
| 41  | — — — — — | יעקב רבינוביץ  | — — — — — | לאור המות          |
| 71  | — — — — — | א. נ. גנסיין   | — — — — — | בבית-סבא           |
| 108 | — — — — — | ח. ש. בן-אברם  | — — — — — | מנוסה              |
| 119 | — — — — — | מ. ז. נלפובסקי | — — — — — | בקר וערב           |
| 127 | — — — — — | דוד פרישמאן    | — — — — — | סורר ומורה         |

### תרגומים:

|     |           |                                  |           |                        |
|-----|-----------|----------------------------------|-----------|------------------------|
| 137 | — — — — — | מאת מ. קרמזנבוב, הרגוס יעקב קרגר | — — — — — | ישמעאל-פי, שירה מזרחית |
|-----|-----------|----------------------------------|-----------|------------------------|

### מאמרים:

|     |           |                   |           |                                |
|-----|-----------|-------------------|-----------|--------------------------------|
| 173 | — — — — — | מאת ו"ר ש. ברנפלד | — — — — — | ספריה-היסטוריה: ג. שמואל-א     |
| 202 | — — — — — | ח. י. בורגשטיין   | — — — — — | תאריכי ישראל-סוף               |
| 265 | — — — — — | הלל צייטלין       | — — — — — | מפתח לספר ה"זהר"               |
| 331 | — — — — — | רב-צעיר           | — — — — — | לתולדות ה"שלחן-ערוך" והתפשטותו |

### שירים:

|     |           |                  |           |                |
|-----|-----------|------------------|-----------|----------------|
| 355 | — — — — — | מאת ד. שמעונוביץ | — — — — — | בזהרי דרכים    |
| 390 | — — — — — | מ. ז. נלפובסקי   | — — — — — | שירים          |
| 398 | — — — — — | מ. מ. סוליקביץ   | — — — — — | קציר, I - VII  |
| 405 | — — — — — | ש. הלקין         | — — — — — | תפלות, I - III |
| 411 | — — — — — | יעקב כהן         | — — — — — | לחש-הקסם, בלדה |
| 415 | — — — — — | יעקב כהן         | — — — — — | אמי, א-יב      |

### בקורת:

|     |           |                   |           |                           |
|-----|-----------|-------------------|-----------|---------------------------|
| 431 | — — — — — | מאת ד. א. פרידמאן | — — — — — | שירת הנהנין, הקבלות       |
| 456 | — — — — — | דוד פרישמאן       | — — — — — | מכתבים על-דבר הספרות, VII |

# רשימות:

|     |   |   |   |   |   |               |           |   |   |   |   |   |   |   |   |                                 |
|-----|---|---|---|---|---|---------------|-----------|---|---|---|---|---|---|---|---|---------------------------------|
| 477 | — | — | — | — | — | מאת           | מבקר      | — | — | — | — | — | — | — | — | מחקופה לתקופה                   |
| 486 | — | — | — | — | — | י             | עקב סיכמן | — | — | — | — | — | — | — | — | אנשים-י. ח. טביוב               |
| 488 | — | — | — | — | — | נ. ב. ש.      | —         | — | — | — | — | — | — | — | — | ד"ר שמעון עפנשטיין              |
| 490 | — | — | — | — | — | נ. ב. ש.      | —         | — | — | — | — | — | — | — | — | שמעון דבנוב                     |
| 497 | — | — | — | — | — | ש. שטרייט     | —         | — | — | — | — | — | — | — | — | ש. בן-ציון                      |
| 499 | — | — | — | — | — | בן גריון      | —         | — | — | — | — | — | — | — | — | בפליוגרפיה-משדמות השירה והסכרות |
| 503 | — | — | — | — | — | ד. א. פרידמאן | —         | — | — | — | — | — | — | — | — | קלסתר-פנינו                     |
| 508 | — | — | — | — | — | ש.            | —         | — | — | — | — | — | — | — | — | התלמוד במערב                    |
| 514 | — | — | — | — | — | נ. ב. ש.      | —         | — | — | — | — | — | — | — | — | מן העברית החיה                  |
| 517 | — | — | — | — | — | ש. ש.         | —         | — | — | — | — | — | — | — | — | הכופר מסאנה                     |