

אגרתו של ר' יצחק מפיסא (?) בשלוש נוסחאותיה

יוצא לאור ע"י משה אידל

החומר הקבלי המצוי באגרות ובשאלות ותשובות שהמקובלים החליפו ביניהם, הוא בין המקורות החשובים ביותר לחקר הקבלה: אגרתו של ר' יצחק סגי נהור שנשלחה לר' יונה גירונדי ולרמב"ן¹, תשובותיו של ר' עזרא מגירונה למקובל ושמו ר' אברהם², תשובתו של ר' דוד בן יהודה החסיד לאחד מתלמידיו³ ועוד, הן מקור לא אכזב להבנת הלך הרוח ששרר בין המקובלים, ולידיעת תפיסות קבליות שהם נמנעו מלהעלותן על הכתב. כך גם שתי אגרותיו של ר' יצחק מר חיים אל ר' יצחק מפיסא⁴; הן מהוות את המקור היחיד לידיעותינו על תפיסה קבלית מיוחדת במינה — תפיסת הספירות כעצמות המשולבת בהדגשת הזהות בין אין סוף לכתר — שזכתה אחר כך להשפעה ניכרת⁵. אגרותיו של ר' יצחק מר חיים הן חלק מהתכתבות, אשר התחילה, ככל הנראה, ביוזמתו של יצחק מפיסא; באגרת הראשונה של מר חיים הוא כותב כי לאחר שיצחק מפיסא מצא את האגרת המיוחסת לרב האי גאון, הוא שלח אותה אליו⁶: "שלחתה אל עבדך ואני עיף ויגע, לחזק ידים רפות, וברכים כושלות תאמץ, ובאמת כאשר צוית כן עשתה, כי מדי דברי בה ושמתי לבי אליה, והטתי ברב לקחה לשתות יינה עם חלבה, ישתה וישכח רישו, ועמלו לא יזכור עוד. עוד בקשה נפשך פליאה דעת ממני וגדולה היא אלי, אכתוב למעלתך אגרת אוגרת מחברת מדברת כל המושג לי ממנה". ברור מכאן שראשית ההתכתבות בין שני המחברים נעוצה באגרת שנשלחה על-ידי יצחק מפיסא אל מר חיים, ואיגרתו הראשונה היא תשובה ומילוי מבוקשו של יצחק מפיסא. כך גם האגרת השניה⁷: "בי אדוני אל תשת עלי חטאת בעברי על בל תאחר להשיב

* מאמר זה הוכן במסגרת מחקר מקיף יותר על ספרות הפרשנות לעשר ספירות שנערך בסיועה של קרן פדרמן וקרן הזכרון לתרבות היהודית. במסגרת מחקר זה עזרה בידי גב' רוגית שמגר, ותודתי נתונה לה על עזרתה.

1 ג. שלום, תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה (ספר ביאליק) תל אביב, תרצ"ד, 143—144.

2 שם, 155—162.

3 מ. אידל, דמות האדם שמעל הספירות (דעת, 4), תש"ם 41—42, הערה 3.

4 ראה: י. נדב, אגרת המקובל ר' יצחק מר חיים על תורת הצחצחות, (תרביץ, כ"ו), תשי"ו, 440—458 (להלן: נדב, אגרת); A. N. Greenup, A Kabbalistic Epistle by Isaac b. Hayyim Sepharadi (JQR, N.S., XXI) 1931, 365—375 (להלן: גרינפ, אגרת).

5 ראה א. גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה (בעריכת: י. הקר), תל אביב, תשל"ו, עמ' 403 ואילך; 412 ואילך.

6 נדב, אגרת, עמ' 448.

7 גרינפ, אגרת, עמ' 367. ועיין גם בעמ' 370, שם נאמר: "לא בקונדרסים ששלחתי למעלתך". האם הכוונה כאן לקונדרסים שהיו בהם העתקה של חיבורי קבלה משל אחרים, או לאגרות של ר' יצחק מר חיים עצמו, שטרם נמצאו?

אל מעלתך על שאלותיך... כי מה שאכתוב למעלתך בתשובת שאלותיך לא בפירוש אתמר... וראיתי להעיר מעלתך בשתי הקדמות תוכל לקחת מהם תשובה לשאלתך". משתי המובאות אנו למדים, כי לפחות שתי אגרות של ר' יצחק מפיסא הגיעו למר חיים, וגרמו לכתיבת איגרותיו. מהדירי אגרותיו של מר חיים לא ציינו דבר על אפשרות קיומן והישרדותן של אגרותיו של יצחק מפיסא אל מר חיים⁸, וראויה שאלה זו להתברר.

אגרתו הראשונה של מר חיים אל יצחק מפיסא השתמרה בכתב־יד יחיד, כ"י רומא-קונטנה 169⁹. בכתב־יד זה מצויות גם התשובות הקבליות המיוחסות לרב האי גאון, והן מופיעות מיד לפני אגרתו של מר חיים¹⁰. לפני התשובות, המיוחסות לרב האי גאון, נמצאים בכתב היד הנזכר, שני חיבורים קצרים, שתוארו על־ידי סצ'רדוטי בשמות *Breve trattato filosofico, breve scritto filosofico*¹¹. שני חיבורים אלה הם אנונימיים¹², ולא זכו לתשומת לב כלשהי מצד החוקרים. העיון בהם מלמד, כי לפנינו שתי גירסאות של אגרת¹³, ששם שולחה או מקבלה לא נזכרים בה. נוסח שלישי וארוך יותר משני הנוסחים הנזכרים נמצא, גם הוא בצורה אנונימית, בכתב יד אוספורד 1261¹⁴, דף 434א—441ב (נוסח ג'). אנסה בהמשך להוכיח, כי האגרת האנונימית בשלושת נוסחיה, היא חלק מההתכתבות בין יצחק מפיסא ומר חיים, והיא נכתבה, כנראה, כתשובה לאגרת הראשונה של מר חיים.

(א) עצם הופעתן של שתי הגירסאות בכתב־יד היחידי המחזיק את האגרת הראשונה של מר חיים, מלמדת על קשר אפשרי בין שני החיבורים.

(ב) בסיום אגרתו הראשונה של יצחק מר חיים¹⁵, הוא מודיע ליצחק מפיסא, כי ברשותו "כמו ד' ידות מספר הזוהר וגם יש לי ג' ביאורים נבחרים על סודות הרמב"ן ז"ל וגם מצאתי ספר נקרא ספר התמונה עם ביאורו¹⁶". כבר ידעתי ישמח כבודך על כל אחד מהם". והנה, אנו מוצאים בנוסח ב' וג' של האגרת האנונימית

8 איגרות בעניינים שונים, אך בלי תוכן קבלי, שנשלחו ע"י יצחק מפיסא ואילו, נדפסו בידי י. הקר, קבוצת איגרות על גירוש היהודים מספרד ומסיציליה ועל גורל המגורשים, פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה (מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ), ירושלים, תש"ם, ס"ד—צ"ז.

9 לתיאור כתב היד ראה G. Sacerdote, *Catalogo dei Codici Ebraici della Biblioteca Casanatense*, Firenze 1897, 109–111.

10 דפים 70א—72א. דף 72ב הוא ריק, ואילו איגרתו של מר חיים נמצאת בדפים 73א—80א. מן הראוי לציין, כי תשובות אלה היו ידועות גם לר' יוחנן אלימנו, שעליו נדון בהמשך, המעתיק חלקים מהן בחיבורו האנונימי שבכ"י פריס 849, דף 124ב—125א.

11 בקטלוג הנזכר לעיל, 109.

12 הם נמצאים בדפים 63ב—66א (נוסח ב') ובדפים 68א—68ב (נוסח א'). הדפים 66ב—67ב, 69א—69ב ריקים. נוסח ב' מצוי גם בכתבי יד אחרים. וראה בהמשך דיוננו.

13 עובדה זו, הבולטת לעין הקורא בקריאה חטופה, נעלמה מעיני סצ'רדוטי. הוא פותח את תיאור החיבור השני במלים: "*altro breve scritto filosofico*".

14 פרטים על השינויים שבין שלוש הגירסאות ראה בדיוננו בהמשך.

15 נדב, אגרת, 458.

16 יתכן כי הויהוי בין כתר לאין סוף, המצוי באגרותיו של מר חיים הושפע גם על־ידי

הבעת שמחה על ספרי קבלה: "הגיעה¹⁷ לידי אגרתך אלופי היקר ושמחתי כי הקרה ה' לפניך ספרים רבים מהחכמה האלקית השכלית"; "שלום"¹⁸, הגיעה לידי אגרתך אדו' ושמחתי בספרים הנמצאים אתך מהחכמה הישראלית". הרי שבפתיחת האגרת האנונימית יש, כך סביר להניח, התייחסות לסיום אגרתו של מר חיים. זאת ועוד: נוסחא ג' של האגרת האנונימית מסתיימת במלים אלו¹⁹: "ואם היה באפשרות להגיע לידי הקונטרסים מספר הזוהר הנמצאים אצלך היה לי לחן חן ושכל טוב". הרי שוב, התייחסות לדברי מר חיים, שהכריז כי בידיו "ד' ידות מספר הזוהר".

ג) באגרתו הראשונה של מר חיים, הוא כותב ליצחק מפיסא²⁰: "ובמקומות שתראה אותי נוטה מדעת הר' יוחנן נ"ר אני בטוח בטוב שכלך שתמצא טעם מספיק אל הנטייה". כפי שהראתי במקום אחר, יש לזהות את ר' יוחנן הנזכר עם ר' יוחנן אלימנו, שהתגורר בתקופת כתיבת האגרת הראשונה של מר חיים, בבית משפחת די פיסא²¹. ר' יוחנן זה הוא האישיות היחידה בת דורם של שני המקובלים, הנזכרת בשתי אגרותיו של מר חיים²². והנה, בנוסח ב' וג' נזכר איש ששמו לא פורש ואשר היה בקשרים עם מחבר האגרת: "ואנכי²³ הרש והנקלה מאין יבא עזרי לדבר באלה העמוקות כי מעט מזער דברתי עם האיש הרמוז. גם לא כתבתי אז הדברים אשר שמעתי"; ואילו בנוסח ג' נאמר²⁴: "... כי מעט מזער דברתי עם האיש ההוא גם לא כתבתי בעת ההיא דברים אשר שמעתי". יתכן כי "האיש הרמוז" או "האיש ההוא" מתייחס לרמיתו של מר חיים לר' יוחנן. כדי לאשש אפשרות זו מן הראוי להשוות תפיסות אחדות שבאגרת האנונימית לדעותיו של אלימנו. השוואה זו עשויה לחזק את זיהויו של "האיש הרמוז" עם אלימנו ועל-ידי-כך גם לחזק את ההנחה כי יצחק מפיסא, אשר בבית משפחתו התגורר אלימנו, הוא מחבר האגרת האנונימית. אולם, גם אם "האיש הרמוז" איננו אלימנו, תחזק חשיפת הקירבה האידיאית בין האגרת האנונימית ובין כתבי אלימנו, את הנחת בדבר מחבר האגרת. באופן כללי יש דמיון ברור בין כתבי אלימנו והאגרת האנונימית: בשניהם יש עירוב של קבלה, פילוסופיה ומאגיה. עירוב זה, שהוא נדיר למדי, מתבטא בשימוש בחיבור מאגי מסוים בשני המקרים, כדי להגיע למסקנה זוהה.

דעתו של בעל הפירוש על ספר התמונה, הכותב: "והכתר יקרא אין סוף". ראה ס'

התמונה, למברג, תרנ"ב, דף ל"ח, ע"ג.

17 כ"י מונטיפיורי 316, דף 27א (נוסח ב').

18 כ"י אויכספורד 1261, דף 434א (נוסח ג').

19 שם, דף 441א.

20 נדב, אגרת, 448—449.

21 בין תפיסת העצמות והכלים בקבלה בתקופת הרינסנס, העתיד להתפרסם באיטליה,

תשמ"ב (להלן: אידל, תפיסת העצמות).

22 מלבד ר' יחיאל מפיסא, אביו של ר' יצחק.

23 כ"י מונטיפיורי 316, דף 27א, נוסח ב'.

24 כ"י אויכספורד 1261, דף 434א.

לצורך הבהרת הענין אביא קטע מהאגרת האנונימית ואנתח אותו לאור מקורותיו ותפיסותיו של אלימנו:

"כל²⁵ כח היוצא אל הפועל יצטרך בהגעתו פעולות מיוחדות גשמיות ופעולות מיוחדות רוחניות ולא תשלם הפעולה באלו זולת אלו. המשל הנה הצמח לא יספיק אליו הכח העליוני המכה אותו ואומ' לו גדל אם לא יצטרף אל זה עבודת הקרקע הראויה והלחות הראוי ויתר הפרטים וכן כל כיוצא בזה ביתר הנמצאות ר"ל כשנחוץ שיתדבק הכח הרוחני בדבר הגשמי ולזה כל מוריד כח עליוני לעשות פעולה ידועה צריך שיעבוד הכח בעבודות המתיחסות אליו עד שיהיה מוכן לעשות הפעולה ההיא המבוקשת וכל עוד שיהיה הפעל המבוקש יותר נכבד ראוי שתהיה העבודה יותר נכבדת כאלו תאמר ההתדבקות עם השדים לעשות פעל מיוחד כבר יפול שיגיע המבוקש בפעולות יותר מגוונות מהפעולות שיעשה הדורש אל המתים, שנפשות המתים יותר עליונות מן השדים. ומוריד כחות הגלגלים יעבוד אותם עבודות יותר נכבדות יגיע העניין שיצטרך אל הפעל יותר נכבד. וההשגחה היותר עליונה שתהיה והיא הצלחת הנפש ושובה אלהית עבודה היותר נכבדת שתהיה והיא העבודה הידועה מצד התורה ולזה אמ' ה' אחרי הצווי על מלאכת המשכן ושכנתי בתוך בני ישראל כלומר כאשר שמירת כח הקבול מחוייבת בהורדת הכחות העליונות להיות שומרת היחס במלבושים ידועים והקטרת ידועות ומקומות ידועים ופעולות ידועות בזמנים ידועים וכל עוד שיבצר אחד מן הפרטים ההם לא יגיע המבוקש ולא עוד, אלא שיגיע ההזק תמורת התועלת המקווה. כן כאשר רצה ה' ית' לקחת לחלקו האומה הישראלית הודיעם הדרך הראויה והעבודות הראויות והמאמרים הראויים להוריד ולהשפיע עליהם שכינתו ית' אשר באמצעותם תשכון אמתת מציאותו בתוך בני ישראל".

ההנחה שבפתיחה מאמר זה, גורסת כי יש צורך בשני סוגי פעולות כדי להוציא דבר מן הכח אל הפועל: פעולה גשמית ופעולה רוחנית; כדי להמחיש הנחה זו משתמש מחבר האגרת במשל מתחום החקלאות: יש צורך בעבודת האדמה כדי לאפשר את קליטת השפע מלמעלה; לפי ההמשך, שבו מדובר על המאגיה, מסתבר שמשל מתחום החקלאות תופס גם לגבי פרקטיקות מאגיות. והנה, תפיסה מעין זו מופיעה גם בכתבי ר' יוחנן אלימנו עצמו²⁶. המשך המאמר שהבאנו לעיל מבוסס על דברי ס' העצמים המיוחס לר' אברהם אבן עזרא ושם אנו קוראים²⁷: "כי כאשר

25 כ"י מונטיפיורי 316, דף 28ב, נוסח ב'. המאמר מצוי בשינויים קלים גם בנוסח א', כ"י רומא-קונסטנזה 169, דף 68א-68ב, ובנוסח ג', כ"י אוספורד 1261, דף 440א. ציינים למקורות המאמר ראה במקום במהדורת הטכסט השלם.

26 ראה מ. אידל, סדר הלימוד של ר' יוחנן אלימנו, (תרביץ, מ"ח), תשל"ט, 325-327. (להלן: אידל סדר הלימוד).

27 מהד' מ. גראסבערג, לונדון, תרס"א, י"ד.

יגבר על הרוחניים כח ההורדה ירדו למטה לעשות ולמלאות מה שיבוקש מהם ויהרגו²⁸ המורידים אותם כשלא יהיו בקיאים ויודעים לעשות ההורדה הרוחנית בכל מה שיאות לה מהמקומות וההקטרות והקרבנות והמלבושים והמאכלים והמאמרים". המעשים המאגיים חייבים להעשות בהתאם לתכונות ה"רוחניות" שברצון המאגיקון להוריד אותה. ההקפדה חשובה כיוון שטעות בטכס המאגי עלול לעלות בחיי המאגיקון ורמוז לתפיסה זו אפשר למצוא אף במשפט מתוך האגרת האנונימית "לא יגיע המבוקש ולא עוד אלא שיגיע ההוק תמורת המקווה". באגרת יש השלכה של דרך המחשבה המאגית על תפיסת העבודה בבית המקדש ולפנינו חידוש לעומת מה שנמצא בס' העצמים. והנה למסקנה דומה בקשר לתפיסת התורה שבעל-פה ועבודת בית המקדש, הגיע גם אלימנו, בהסתמכו על ס' העצמים²⁹: "כי כמו שיש להזכיר שמים ומלאכת הניגרומאנסיאה והשירומאנסיאה, ולאלה המלאכות הזרות סדרים ופעולות ומקומות והקטרות ומאכלים ומלבושים ועתורים וזמנים והכנות לקבל אותם הכחות הרוחניות הטמאות היורדות על המתעתדים אליהם מפני יחסי הדברים ההם עם הכחות ההם כמבואר לבעלי אלו המלאכות, כן יש פעולות ומאכלות ומלבושים והכנות ועתות וקרבנות והקטרות ומקומות ועתורים לקבל ולהדבק בכחות הרוחניות הטהורות היורדות מעולם הספירה והם סתרי התורה ומצותיה". הרי לפנינו דרך מחשבה דומה: הטכסים המאגיים מאפשרים קליטת כוחות טמאים ואילו קיום מצוות התורה מאפשר קליטת כוחות רוחניים טהורים. התפיסה המאגית של התורה כאן היא חלק מהערכה מאגית כוללת של המסורת היהודית, הערכה שבמסגרתה משמשים גם בית המקדש, הלשון העברית, התפילה ועוד, אמצעים לקליטת הכוחות הרוחניים³⁰. מתוך מה שידוע מכתבי אלימנו³¹, סביר להניח כי הוא שפילס את דרך הראיה הזאת בתקופת הרנסנס ואילו בעל האגרת הושפע על-ידי תפיסת אלימנו. ויש להזכיר כי דברי אלימנו שהבאנו לעיל מקורם בס' שיר המעלות, חיבור שאלימנו שקד על כתיבתו בבית משפחת די פיסא בתקופה שהאגרת הראשונה של מר חיים נשלחה אל יצחק מפיסא³².

28 השווה שם, י"ג.

29 שער החשק, מהד' הלבירשטט, דף מ"א, ע"ב, והשווה שם דף מ"ג, ע"ב. והשווה גם לדברי הרמב"ם בס' מורה נבוכים ג, מ"ה, שם מתואר בית המקדש כתחליף להיכלותיהם של עכו"ם. אולם, בעוד שאלימנו, ואלו שהלכו בעקבותיו, האמינו ביעילותה של המאגיה הקשורה לעכו"ם, וראו בתורה ובמצוות אמצעי יעיל יותר מן המאגיה, הרמב"ם דחה את תקפותה מכל וכל.

30 ראה על כך בהרחבה במאמרי: The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance, העתיד להתפרסם בדברי הכנס על המחשבה היהודית במאה הט"ו, שנערך באוניברסיטת הרווארד בינואר 1980. (להלן: אידל, הפירוש המאגי). נוסח עברי נדפס לאחרונה במחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד' (תשמ"ב) עמ' 60–112.

31 ס' העצמים השפיע השפעה רבה על אלימנו: ראה אידל, סדר הלימוד, 312, הערה 76, ר"ל 324.

32 ראה אידל, תפיסת העצמות, הערות 10–11.

קירבה זו בין תפיסתו של אלימנו את המסורת היהודית והתפיסה אשר באגרת האנונימית מלמדת, לדעתי, על זיקה הדוקה בין מחבר האגרת ובין אלימנו. קירבה דומה בין שני המחברים אפשר למצוא גם בנושאים אחרים המשותפים לחיבוריהם³² וסבירה הנחה, כי האגרת האנונימית נכתבה בהשראתו של אלימנו, לאיש אשר הזהיר את ר' יצחק מפיסא מלנטות לצד דעותיו של אלימנו.

(ד) ראייה נוספת לזיקתו של ר' יצחק לאגרת האנונימית היא העובדה שקטעים רבים מתוך נוסח ב' של האגרת הועתקו בפירוש לעשר ספירות של ר' יחיאל נסים מפיסא, אחיינו של יצחק מפיסא³³. לאור החומר שהצבעתי עליו לעיל דומני, כי סביר ביותר לקבוע כי מחברה של האגרת האנונימית הוא יצחק מפיסא. קביעה זו משתלבת יפה במגמה העיונית השולטת בשלהי המאה ה־ט"ו באיטליה, מגמה שעיקרה פילוסופיזציה של הקבלה: יוחנן אלימנו הנזכר לעיל ור' דוד מסר ליאון מפרשים את הקבלה פירוש פילוסופי, פירוש אשר ניכר היטב גם באגרת הנידונה. כנראה מתוך הכרת דעותיו של יצחק מפיסא — ושל אלימנו חבירו — כותב מר חיים באגרותיו: "שבהיותך³⁴ חוקר באילו הדברים לא תדרוך אותם החכמי העושים שרש מן המושכל ומפרשים דברי הקבלה באופן שיסכים אל העיון, אבל תעשה שרש מן הקבלה ותשתדל להסכים השכל אליה"; ואילו באגרת השניה הוא חוזר על ההנחה: "והמחקר³⁵ השכלי עוד באלה הדברים הוא ממה שאסור לנו... אבל על הקבלה הנבואית עליה ראוי לסמוך כי היא למעלה מהשכל". חזרתו של מר חיים על ההנחה עשויה לנבוע מהכרת דעותיו של יצחק מפיסא, שנטה לפיכך, בדומה לאלימנו, לפרש את הקבלה על דרך השכל, והאגרת האנונימית היא ראייה מובהקת לפירוש מעין זה.

זאת ועוד; אגרתו השניה של מר חיים הגיעה לידינו של יוחנן אלימנו אשר העתיק קטע ארוך ממנה, דחה את תפיסת העצמות שמר חיים דגל בה, והעמיד במקומה ארבעה "שורשים", דהיינו עקרונות, של הקבלה לפי שיטתו³⁶. והנה ארבעה עקרונות, מצויים גם בנוסח ב' של האגרת האנונימית³⁷, יחד עם תפיסה מס' העצמים³⁸. האם מקרה הוא שאלימנו העמיד ארבעה עקרונות כנגד התפיסות שבאגרת השניה של מר חיים? אם נכונה הנחתנו על זהות המחבר של האגרת האנונימית, הרי אפשר לראות באגרת זו ובדברי אלימנו בס' חשק שלמה תגובות לאגרותיו של מר חיים: שתי התגובות דומות ביותר מבחינה ספרותית ודומות למדי

32 אראה שם, חלק ב', וכן בהמשך.

33 ראה בהמשך דיונונו על גלגולי האגרת.

34 נדב, אגרת, 456.

35 גרינפ, אגרת, 370.

36 ראה על כך בהרחבה אידל, תפיסת העצמות, בהערות 46, 50, שם מרומזים השימושים שעשה אלימנו בתפיסות מס' העצמים הנזכר לעיל, כדי להעמיד תפיסה עיונית משלו.

37 ראה בהמשך, בתיאור הנוסחים השונים של האגרת.

38 ראה הערה 36 לעיל.

מבחינה רעיונית, והדעת נותנת כי נכתבו על-ידי מחברים שהיו ביניהם קשרים הדוקים, כפי שאמנם ידוע לנו בקשר לאלימנו ומשפחת די פיסא.

ב. שלושת נוסחי האגרת

האגרת של יצחק מפיסא הגיעה אלינו בשלושה נוסחים:

- (1) נוסח א', מצוי רק בכתב-יד אחד, כ"י רומא-קונטנוזה 169, דף 68א—68ב. נוסח זה מורכב משלושה כללים. שני הכללים הראשונים מקבילים לחומר המצוי בנוסחים האחרים בשני העקרונות הראשונים, ואילו כלל ג' הפך בנוסח ב' וג' להערה הנמצאת בסוף העקרון השלישי; החומר שבכלל ג' או בהערה נידון לעיל. יתכן כי נוסח זה לא הגיע אלינו בשלמותו וחסר כלל ד', אך יתכן גם כי יצחק מפיסא הפסיק את כתיבת נוסח זה אחר סיום כלל ג'. בנוסח חסרה גם הקדמה הקצרה שנמצאת בנוסח ג' ובשני כתב-יד של נוסח ב', הקדמה שמקנה לחומר הקבלי את האופי של האגרת, מכאן שנוסח א' הוא המוקדם מבין שלושת הנוסחים.
- (2) נוסח ב' מצוי בשלושה כתבי יד: א) כ"י מונטיפיורי 316, דף 27א—28ב. האגרת בכתב יד זה היא אנונימית³⁹, והחיבורים האחרים שיש בו דומים לאלו הנמצאים בשני כתב-היד שידונו בהמשך⁴⁰. ב) כ"י רומא-קונטנוזה 169, דף 63ב—66א. גם בכתב-יד זה האגרת אנונימית, אך סצ'רדוטי מיחס אותה לר' שם טוב בן שם טוב, על פי התוספת המופיעה בראש האגרת⁴¹. תוספת זו גורסת⁴²: "כך מצאתי בסוף ספר נקרא ספר האמונות לא ידעתי אם הוא חלק ממנו או מזולתו". כפי שלשונה של מובאה זו מעידה, אין קביעה ממשית, כי האגרת היתה שייכת לר' שם טוב בן שם טוב, אלא רק זאת מצא בעל ההערה בכתב-יד שהיה לפניו: האגרת נמצאה בסיום ס' האמונות. ג) ואמנם בכתב-היד השלישי שבו נמצאת אגרתו של יצחק מפיסא, כ"י ניו יורק בהמ"ל 1822, דף 136א—138ב⁴³, נמצאים שלושה דפים מס' האמונות וחיבור אחר של

39 ראה H. Hirschfeld, Descriptive Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library, London, 1904, 96. כתב יד זה הועתק על-ידי עזרא בן יצחק בן עזרא בן יצחק מפנו, הנקרא גאיו דונפרד. ההעתקה נסתיימה בשנת 1555.

40 כ"י מונטיפיורי 316/1 נמצא ס' אור השכל של אבולעפיה. לאחריו נמצא החיבור פרישת ספר העיון, שנכתב כנראה על-ידי ר' יוסף בן שלום אשכנזי, ואשר מיוחס ע"י הירשפלד לאבולעפיה. מן הראוי להעיר, כי כ"י רומא-קונטנוזה 169, דף 83ב—87ב נמצא קטע מס' הזוהר, ואילו כ"י מונטיפיורי 316 נמצא ספר התמונה ופירוש לס' התמונה. האם לפנינו הרכב המבטא את החומר הקבלי שהיה בידי יצחק מר חיים: "ד' ידות" מס' הזוהר וס' התמונה וביאור, כפי שהוא כתב באגרתו הראשונה ליצחק מפיסא ?

41 ראה בקטלוג שלו שנזכר לעיל (הערה 9), 109.

42 כ"י רומא-קונטנוזה 169, דף 63.

43 ראה תיאור כתב-יד זה באוצר-כלי-חמדה של שוואגר ופרנקל, הוסיאטין, תרס"ו, 37—36, בעמ' 190. בסימן שאלה, לר' אברהם אבולעפיה,

ר' שם טוב בן שם טוב⁴⁴. נוסח זה כולל ארבעה "ציורים", מונח שבא להחליף, כנראה את המונח, "כלל" שבנוסח א'; זהו נוסח שלם, המרחיב את הדיונים הנמצאים בנוסח א'. לנוסח זה היתה, כפי שמספר כתב־היד מוכיח וכפי שנראה עוד בהמשך, ההשפעה הגדולה ביותר. יש לציין, כי בכ"י רומא-קונסטנזה חסרה ההקדמה וציור ד, ויתכן שלפנינו גירסא מוקדמת של נוסח ב', אליה נתוספו ההקדמה והציור האחרון בשלב מאוחר יותר. להלן יודפס נוסח זה מתוך כ"י מונטיפיורי 316 עם תיקונים קלים בלבד על פי שני כתב־יד האחרים. לא אציין שינויים אלה, שאינם משמעותיים ומתקנים רק שגיאות העתקה שאינן משנות את משמעות הטקסט.

(3) נוסח ג', מצוי בכתב־יד אחד בלבד, כ"י אוכספורד 1261 (opp. 576), דף 434א—441ב. זהו הנוסח הנרחב ביותר, המרחיב את החומר כפי שהוא מצוי בנוסח ב' על ידי תוספות רבות. כתב־היד הועתק, סמוך לשנת ש"ז באיטליה, כפי שאנו למדים מהקולופון המופיע בדף 177א: "אני יעקב ב"ר יוסף ז"ל בשנת ש"ז לפ"ק הברירה וונציה". כנראה שהמעתיק לא היה מהימן ביותר, או שכתב־היד שהיה לפניו היה משובש, כיוון שהגירסאות שבכ"י זה משובשות במקומות אחדים. נוסח זה כולל שבע הקדמות שחלקן מקבילות לארבעת הציורים שבנוסח ב'.

אפשר לסכם את תיאור הימצאותם של נוסחי האגרת בכתב־יד כך: כל הנוסחים וכל כתבי היד שבהם הם מופיעים, נכתבו באיטליה במאה ה"ז ולפנינו ראה נוספת, כי מחבר האגרת היה יהודי איטלקי⁴⁵.

ג. השפעת האגרת

כפי שראינו לעיל, נוסח ב' של האגרת היה נפוץ יותר בכתב־יד משני הנוסחים האחרים. ואמנם זהו כנראה גם הנוסח היחיד שהשפיע על כמה מקובלים. הראשון

כנראה משום שהאגרת מופיעה לפני אגרת, שאמנם נכתבה על־ידי אבולעפיה ואשר מכונה בשם שבע נתיבות חכמה. החלק של כתב־היד, שהאגרת שלנו כלולה בו, נכתב על־ידי ר' אליהו מנחם חלפן, במחצית הראשונה של המאה ט"ז באיטליה.
44 ראה דף 20—22. וראה מה שכתבתי במאמר חומר קבלי מבית מדרשו של ר' דוד בן יהודה החסיד (עלי ספר, י"א), תשמ"ג, הערה 106. יש להעיר, כי למרות הנאמר לעיל, אין קשר בין האגרת ובין ר' שם טוב בן שם טוב, אשר השתדל, בניגוד למגמה הברורה שבאגרת, להפריד את הפילוסופיה מן הקבלה. כדאי לציין כי בהערת שוליים לס' שערי אורה של ר' יוסף ג'יקטילה, אשר בכ"י אוכספורד 1261, דף 320, כ"י שמחזיק נוסח ג' של האגרת, נזכר ס' האמונות.

45 בספרו Kabbalah, Jerusalem, 1974, 69, שלום ג. על אגרת ציורים, הנמצאת בכ"י ניו־יורק, כי נכתבה על־ידי מקובל לא ידוע במחצית הראשונה של המאה ה"ט באיטליה. בלי ספק, הכוונה של ג. שלום לכ"י ניו יורק 1822, שתוארנו לעיל. התיחסות אחרת לאגרתנו מופיעה במאמר אחר של ג. שלום, מפתח לפירושים על עשר ספירות (קריית ספר י'), תרצ"ג—תרצ"ד, 502, 30, ושם נזכר רק כ"י מונטיפיורי 316.

מביניהם הוא ר' יחיאל נסים מפיסא⁴⁶, אחיינו של ר' יצחק מפיסא, וכנראה הוא המקור שממנו הועתקו קטעי האגרת בספריהם של ר' מרדכי רושיליו⁴⁷ ור' משה אישרלס⁴⁸. נוסח ב' של אגרתו של ר' יצחק מפיסא מהווה עמוד התווך של פירושו של ר' יחיאל נסים על עשר ספירות⁴⁹; המקבילות הן רבות ולמעשה הועתקה רוב רובה של האגרת, מבלי להזכיר את המקור, בתוך חיבורו של ר' יחיאל נסים. נשאלת השאלה, האם עובדה זו אינה מצביעה על האפשרות כי מחבר האגרת הוא ר' יחיאל נסים? דומני כי יש ראיות אחדות נגד אפשרות זו. א) ר' יחיאל נסים מעיד בעצמו, בהקדמה לחיבורו הנזכר⁵⁰: "ואהיה מכת מאלמי' אלומ' חכמה ואלקטה בשיבוליהם לקוטי בתר לקוטי וכה בטחתי בל ימעדו קרסולי וישמרני מכל חטא ושגגה ואל תוחיל מני לבאר הכל דרך פרט כי בזה הייתי מחבר ספר וכבר חיברו ספרי' רבי' כמו ס' שערי אורה חברו הרב הגדול ר' יוסף ג'קטיאליא נ"ע והרב מנחם מריקנאטי הרחיב המאמר מאד בפירוש התורה ובשאר חיבורי' שלו וכן ס' מערכת האלקות ורבי' זולתם". המחבר מעיד כי הוא דרך את דרך הלקטנים והודאה זו תואמת את אופי פירושו לעשר ספירות. לעומת זאת, דרכו של מחבר האגרת שנכתבה לדעתי ע"י ר' יצחק מפיסא, מקורית היא עד מאד ונמנעת ככל האפשר ממובאות בשם אומרן או שלא בשם אומרן. זאת ועוד: ר' יחיאל נסים מודה כי הוא שאב גם ממקורות ששם לא הוזכר ברשימת הספרים הקצרה שהבאנו לעיל, ודומני כי לרשימה זו יש לצרף את האגרת של דודו. אולם, העובדה ששמו של ר' יצחק מפיסא לא הוזכר, אומרת דרשני, ואין בידי פתרון לקושיה זו. בדיקת דעתו של ר' יחיאל נסים בסוגית היחס בין הספירות והתארים בהשוואה לדעה שבאגרת מלמדת כי לפנינו שתי גישות שונות לגמרי; כפי שנראה באגרת, על כל נוסחיה, זהות הספירות לעצמות האל ולתארים, בעוד שבס' מנחת קנאות הספירות אינן אלוהות ואילו התארים מתארים את הספירות ואינם חלים על העצמות האלוהות⁵¹. לשם הוכחת הקשר בין ר' יחיאל נסים ואגרתו של ר' יצחק מפיסא, אביא דוגמא אחת מני רבות⁵² שאפשר להביא.

46 על המחבר ומגמותיו העיוניות ראה: ר. בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הרינסאנס, ירושלים, תשל"ט, 182 ואילך. על הקבלה בכתביו של מחבר זה אני מקווה להרחיב במקום אחר.

47 על השפעת ר' יחיאל נסים על ר' מרדכי רושיליו, ארחיב במאמרי הנזכר בהערה 46.
48 על כך ראה אידל, תפיסת העצמות, וכן במאמרי תארים וספירות בתיאולוגיה היהודית (להלן: אידל, תארים), הערה 72.

49 כ"י ניו-יורק בהמ"ל Rab. 1586, דף X117—X129.
50 כ"י ניו יורק בהמ"ל Rab. 1586, דף X117. וראה גם בסיום החיבור, דף X129: "רק קבצתים ולקטתים א' מעיר ושנים ממשפחה מדברי החכמי' הקדמוני' והאחרוני' ו"ל".

51 על כך ראה במאמרי הנזכר לעיל, הערה 48.

52 ראה גם: אידל, תפיסת העצמות, שם הצבעתי על העתקת משל הנפש וכוחותיה מהאגרת לתוך פירוש הספירות של ר' יחיאל נסים. גם הטכסט, שהבאנו לעיל, מן האגרת על המאגיה, הועתק על-ידי ר' יחיאל נסים, כ"י ניו-יורק בהמ"ל Rab. 1586, דף 124—125.

אגרת נוסח ב'

כ"י מונטיפיורי 316, דף 27ב

"כבר ידוע הוא שתכלית הידוע לנו במציאת העולם הוא בעבור התורה והוא החומר והצורה והתכלית וביאור דבר זה לא יכילהו עשרה יריעות כזאת ושומרים הם ישראל. וכבר גלוי לפניו ית' שיהי צריך לפעול בעבור פעולת החסד הגמור כלומ' בשנוי מנהגו של עולם כגון יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה וגסים אחרים שעברו ושעתידין להיות וגם הוצאת ההיות מן ההעדר חסד הוא אמרתי עולם חסד יבנה ע"כ האציל מדת החסד".

פי' עשר ספירות

כ"י ניו יורק, דף 118א

ידוע הוא כי תכלית מציאות העולם הוא בשביל התורה ולזה קדמה לעולם וישראל הם הפועלים ושומרי' אותה. והיה גלוי לפני ה' ית' כי היה צריך לעשות במנהגו של עולם ולעשות נסים גלויים. והנה זה הפועל הוא מצד החסד המוחלט כגון יציאת מצרים וקריעת ים סוף וכל הנסי' שעתידי' להיות בעולם ע"כ גזרה חכמתו להאציל מדת החסד".

כפי שאפשר להוכיח בעליל, הוצאו מתוך נוסח האגרת יסודות עיוניים, כגון הגדרת התורה כחומר צורה ותכלית או הוצאת ההיות מן העדר. מיתון זה של תפיסות עיוניות שבאגרת מאפיין את דרכו של ר' יחיאל נסים, ומהווה ראיה נוספת, כי הוא איננו מחברה של האגרת.

התפיסה העיונית שבאגרת

1. עולם האלוהות

בויכוח שבין תפיסת הספירות כעצמות, שר' יצחק מר חיים דגל בה, ותפיסת הספירות ככלים, שר' מנחם רקנטי היה דובר, ובצורה מיוחדת שלה צידד ר' יוחנן אלימנו⁵³, גרס ר' יצחק מפיסא את תפיסת העצמות. אולם, בניגוד לדעתו של יצחק מר חיים, הבחין בעל האגרת הבחנה חדשה בין אין סוף ובין ספירת כתר. אין סוף מתואר במונחים שמקורם, כנראה, בתורתו של אבן סינא: "כי הדבר הנקרא אין סוף לפי המקובלים אי אפשר להרהר בו כלל, כי הוא המציאות מצד המהות"⁵⁴. לפנינו הגדרת אין סוף כמי שמציאותו גובעת מעצם מהותו ואיננה מקרה הנוסף למהות⁵⁵. בהתאם למקובל בתיאולוגיה הקבלית, אי אפשר לתפוס את מהותו של אין סוף ולפי נוסח ב'

53 על ויכוח זה ראה אידל, תפיסת העצמות.

54 נוסח ג', כ"י אוכספורד 1261, דף 437א.

55 A.-M. Goichon, La Distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne) (Paris, 1937), 130-155.

של האגרת⁵⁶, "אי אפשר לדבר בו כלל אפי' המחשבה⁵⁷ אסורה". לעומת זאת, מותר העיון ב'אצילות'⁵⁸ מתוך אין סוף; אצילות זו מהווה את מערכת הספירות, שהיא 'עצמות האל ית'⁵⁹ "ומתאחד בו עד שהוא עצמו בלי שום פירוד"⁶⁰ ומשום כך, הספירות הן אינן סופיות⁶¹. יציאת הספירות מאין סוף מתוארת בעזרת דימויי השלהבת היוצאת מן הגחלת, כנראה בהשפעת ס' מערכת האלוהות⁶². המשל המרכזי המתאר את היחס בין אין סוף והספירות הוא משל הנפש וכוחותיה. אין סוף משול לנפש, שהיא זהה, לפי ההגדרה האריסטוטלית, למכלול כוחותיה, שמסמלים את הספירות. משל זה, שהובא בשם 'האיש הרמוז', נמצא גם בכתביו של ר' יוחנן אלימנו וסביר להניח כי יש זיקה בין הופעתו באגרת ובין הימצאותו בכתבי אלימנו⁶³. המגמה הפילוסופית של מחבר האגרת מתבלטת גם בשימוש הרווח במונח 'תואר' כדי לרמוז לספירות השונות⁶⁴; שימוש זה בא לציין את תפיסת הספירות כעצמות שהמחבר דוגל בה. בצידם של שני תיאורים אלה, אפשר להבחין גם בגישה אפלטונית אל הספירות: בנוסח ב' של האגרת, הן מתוארות כך⁶⁵: "אין שום דבר נמצא אלא יהיה לו שרש באחת הספירות ואלמלא כן לא היה נמצא".

חשובה במיוחד היא תפיסת השכינה שבאגרת. תשע הספירות העליונות מהוות עולם המסתיים בספירת יסוד, ואשר ממונה על העולם הרוחני: הכוונה לעולם

56 כ"י מונטיפיורי 316, דף א27.

57 השווה לנאמר בס' מערכת האלוהות, מנטובה, שי"ח, דף פ"ב, ע"ב: "והורנו בזה שלא תגע בו יד המחשבה כלל ומתוך זה שקבלנו מענינו אמרנו כי האצילות הראשון, שהוא [הספירה] הראשונה כי ממנו היה: אבל על דרך אחרת אין רשות להעלותו אף על המחשבה מגדל תעלומיו. ומהעלמת האין סוף... נשכיל ונתבונן מעלת אצילו' הראשון הקרוב אליו כשלהבת בגחלת." האיטור לחשוב באין סוף וההתר לעשות זאת באצילות הראשון, עשויים ללמד על השפעת תפיסה ישמעאלית; ראה בנושא זה: H. F. al-Hamdani, A Compendium of Ismā'ili Esoterics, Islamic Culture, R. J. Zwi Werblowsky, Die verbotene Meditation, XI, 1973, 212-213 וראה גם: munen musō — Ungegenständliche Meditation (ed. G. Stachel), Mainz, 1980, 237-242. וראה גם באגרתו של רב האי גאון, שהועתקה באגרתו של ר' יצחק מר חיים לר' יצחק מפיסא, נדב, אגרת, 451.

58 ראה לעיל, הערה 57; בעל האגרת הפך את "האצילות הראשון" לאצילות סתם — זאת אומרת תהליך האצילות או כלל הספירות המכונות בשם אצילות.

59 נוסח ב', כ"י מונטיפיורי 316, דף א27; נוסח ג', כ"י אוכספורד 1261, דף א437.

60 שם, שם.

61 שם, שם.

62 ראה הערה 57 לעיל. על השינויים במשל בין ס' מערכת האלוהות והאגרת, ראה בהערות לגוף הטקסט: נוסח ג', כ"י אוכספורד 1261, דף א437.

63 אידל, תפיסת העצמות.

64 על נושא זה ראה אידל, תארים.

65 כ"י מונטיפיורי 361, דף א27, וראה הערה 122 לקמן. על התפיסה האפלטונית של הספירות אצל אלימנו ראה אידל, תפיסת העצמות, וגם בפירוש המאג, חלק ב', וכמו כן לקמן, הערה 91.

העליון והאמצעי אשר שניהם נפרדים מן החומר. ספירות אלה קיימות בתמידות. לעומת זאת, נאצלת הספירה האחרונה, השכינה, כדי להנהיג את העולם השפל, דהיינו הגלגלים, הכוכבים והארץ. ספירה זו איננה מתגלה בתמידות: "התגלות הספירה הזאת והעלמתה תלוי בעשיית המצות"⁶⁶. השכינה היא ההשגחה הפרטית המיוחדת לעם ישראל, ורק הקיום השלם של המצוות, ובכלל זה עבודת בית המקדש, עשוי לגרום להתגלות השכינה על הארץ. בדומה לאלימנו, גורס בעל האגרת, כי המצוות מכוונות למשוך את השכינה לארץ⁶⁷. ירידתה של השכינה היא תוצאה של טכס הדומה לטכסים המאגיים, שמתואר בברור בעזרת ביטויים שמקורם בס' העצמים המיוחס לראב"ע⁶⁸.

2. תורת הרצון

אחד הנושאים החשובים החוזר בנוסחים השונים של האגרת היא תורת הרצון. בפרטים אחדים יש בדברי ר' יצחק מפיסא המשך לרעיונות שהיו קיימים כבר לפני סוף המאה ה־ט"ו, אולם דומה כי יש גם הדגשות חדשות של יסודות שטרם הובלטו בקבלה ואף גם מקוריות מסוימת.

בנוסח א', מזוהה הרצון עם השפעת האל, שהיא זהה למהותו⁶⁹: "איך תמשך השפעת האלהות ית' מאמתת מהותו ויגיע רצונו, אשר הוא עצמו, מספירה לספירה". תפיסת הזהות בין האל והרצון איננה חדשה⁷⁰, אולם דומני כי חשוב להדגיש, כי בין הדוגלים בה נמנה גם ר' יוחנן אלימנו; בספרו עיני העדה⁷¹ אנו למדים כי "החפץ אינו דבר חוץ מעצמו ית' כי הוא ורצונו וחפצו הכל אחד", ובהמשך נאמר: "והסבה הראשונה יודעת הכל מצד היותו פועל בחפץ פשוט שאינו דבר חוץ מעצמו". הזהוי בין האלהות והרצון מתבטא גם בתיאור הרצון כ'רצון קדום' וקדמות זו חשובה ביותר להבנת תפקיד הרצון בעולם. לדעת ר' יצחק, דפוסי כל הנמצאים צפונים ברצון הקדום והם יוצאים אל הפועל ללא שינוי כלשהו ברצון. כך, למשל, נאמר⁷²: "תוך הרצון הקדום נכנסים נ' שערי בינה שהוא כל העתיד להתחדש ולהתהוות בחמשים אלף שנים שהוא משך⁷³ המציאות". תפיסה זו הגורסת כי הכל

66 נוסח ב', כ"י מונטיפיורי 316, דף 28ב.

67 על נושא זה ראה אידל, הפירוש המאגי.

68 ראה לעיל, בדיון על השפעת ס' העצמים המיוחס לראב"ע על האגרת.

69 כ"י רומא-קונסטנזה 169, דף 68א.

70 ראה ס' התמונה דף ס"ט ע"ב: "אלהות עיקר הרצון כי הרצון הוא האלהות". ס' התמונה נזכר במכתבו הראשון של ר' יצחק מר חיים לר' יצחק מפיסא. ראה נדב, אגרת, 458.

71 כ"י ירושלים 598, 8, 22א. סביר להניח כי ניכרת כאן השפעתו של ר' יצחק אבן לטיף. וראה הערה 77 לקמן. וראה גם בחיבורו האנונימי של אלימנו, כ"י פריס 648, דף 36ב.

72 נוסח ב', כ"י מונטיפיורי 316, דף 27ב.

73 משמעות הביטוי 'משך המציאות' כזמן שהעולם קיים, קשורה, כנראה לביטוי 'המשך המציאות' שבתוך הגדרת הזמן שר' משה נרבוני מביא בפירוש לס' מורה נבוכים, וינא, 1852, דף כ"ט ע"א. על מקור ההגדרה של נרבוני ראה W. Z. Harvey, Albo's Discus-

טבוע ברצון קשורה בלי ספק לתפיסת הרצון של אבן גבירול, הגורסת שהרצון "הוא הכל והכל בו"⁷⁴; תפיסה זו התקבלה בקבלת גירונה; לדעת ר' עזרא⁷⁵ "הרצון הוא בכל והכל בו"; נוסחה זו חוזרת פעמים אחדות אצל ר' יצחק אבן לטיף⁷⁶, אחד המחברים החביבים על ר' יוחנן אלימנו⁷⁷. אולם התפיסה שהכל נמצא ברצון, שהיא פילוסופית במקורה, משתלבת כאן בתפיסה קבלית, הגורסת כי "הכל" משמעו: הדברים המתהווים בזמן היובל⁷⁸. מכאן, שנ' שערי בינה, שהם כלל הנמצאים וזהים לספירת בינה, טבועים בעמקי הרצון; משמעות הדבר שהרצון —

tion of Time, JQR, N.S., LXX, 1980, 220–221 יש לציין כי נרבוני עצמו הכיר את תורת היובל והשמיטה הקודמים, אך לא הגדיר את מ"ט אלפי השנה של היובל כ'המשך המציאות'. ראה בפירושו למורה דף ל"ז, ע"ב. והנה, הקשר בין תפיסת היובל הגדול של המקובלים ובין 'המשך המציאות' מופיע אצל ר' יוחנן אלימנו. בליקוטיו שבכ"י אוספורד 2234, רגיו, 23, דף 158א, הוא מעתיק דברים על היובל מתוך ס' מנחת יהודה של ר' יהודה חייט, אשר סיכם את דבריו של ר' יצחק דמן עכו בס' מאירת עינים, כ"י מינכן 17, דף 143ב, אך משלב בתוכם את המונח 'המשכות המציאות'. ומן הראוי להדגים את דרך הבאתו של אלימנו:

מנחת יהודה, בתוך מערכת האלוהות,

מנטובה, שי"ח, דף ל"ז ע"א

"היובל הגדול הבא לסוף ז' שמיטות הרמוזות בו' ספירות שהם הבנין המתחיל מהחסד שנ' דבר צוה לאלף דור (תהל' קה, ח) והדור הוא ג' שנה ואז יתבלה הכל וישבו המדות לשרשם ויתקבצו אליו כמו שהיו בראשונה . . . ואז יתבלו הדברי' הנבראים

ועל הנבראים נאמר המה יאבדו"

"דבר צוה לאלף דור (תהל' קה, ח)

הדור הוא ג' שנה. א"כ אלף דור' הם ג' אלפי שנה וזה המשכות המציאות שהם ז' שמיטות' בו' ספירות' מתחילו' מחסד. ובשנת החמשי' אלף יכלה ויתבלה הכל וישבו המדות' לשרשם כבתחילה בראשי' היצירה ואל מקורם אשר יהיה קיים כאמרו המה יאבדו ואז' תעמוד (תהל' קב, כז)."

התוספת היחידה בעלת משמעות עיונית שאלימנו הוסיף, היא הביטוי 'המשכות המציאות'. העתקתו — עיבודו של אלימנו נעשה כנראה באמצע שנות התשעים של המאה ה"ט, כיוון שבסוף שנות התשעים אלימנו השתמש כבר בחומר שאסף מתוך ס' מנחת יהודה בחיבור אחר: ראה אידל, סדר הלימוד, 330. אם אלימנו הכיר את מחבר האגרת או השפיע עליו, אזי ברור מדוע מוסיפים שניהם ביטויים דומים, שמקורם בפילוסופיה, לתפיסת-היובל הקבלית. יש להדגיש כי ב-1499 מרחיב ר' יצחק אברבנאל את הדיון על תפיסת השמיטה והיובל הקבלית בספרו מפעלות אלים, מבלי להשתמש בביטוי 'המשך המציאות', וכך הדבר גם בס' ויכוח על האהבה של ר' יהודה אברבנאל. כפי שאראה במקום אחר, יש פילוסופיזאציה של הקבלה גם בפירושיהם של שני האישים הנזכרים, אך מבלי להזדקק להגדרה הפילוסופית של הזמן — המשך המציאות — כדי לתאר את תקופת היובל.

74 ליקוטי מקור חיים, ה', 18.

75 פ"י האגדות כ"י ניו-יורק, בהמ"ל 1839, דף 29א.

76 ראה: S. O. Heller-Wilensky, Isaac Ibn Latif — Philosopher or Kabbalist?, Jewish Medieval and Renaissance Studies (ed. A. Altmann) Camb. Mass., 1967, 202–204.

77 אידל, סדר הלימוד, 309–310, הערה 64.

78 ראה לעיל, הערה 73.

הזהה לעתים באגרת גם לספירת חכמה⁷⁹ — כולל בתוכו, בצורה בלתי מובחנת, את כל העתיד להתרחש; התרחשות זו מתחילה בספירת בינה.

3. העולם העליון

תיאור העולם הראשון מבין שלושת העולמות הנבראים, מהווה תפיסה מיוחדת החשובה משתי בחינות: (א) ניתוח התיאור שבאגרת מלמד על קירבה למקורות קבליים שהיו ידועים היטב לר' יוחנן אלימנו, ומשום כך לפנינו ראייה נוספת לקשרים בין אלימנו ובעל האגרת; (ב) כמה מהתכונות של עולם זה עשויות להצביע על קיומה של תפיסה קבלית של העולם מתחת לספירות, הקרובה לתפיסתו של ר' יוסף קארו. תיאור העולם העליון כעולם השמות מצוי רק בנוסח ג' של האגרת, אף כי גם בנוסח ב' נרמזת מציאותו מתוך ההנחה כי יש שלושה עולמות מתחת לספירות. עולם זה כולל "השמות הקדושים אשר הם עצמים אמתיים נמצאים מציאות גמור יוצאים מכה צירוף אותיות העשרה שמות הנכבדים מהאל ית' אשר הם עשרה הספירות, באמצעות הכ"ב"⁸⁰. הגדרת השמות הקדושים כ"עצמים אמתיים" איננה חידושו של בעל האגרת: היא נמצאת כבר בפירוש למרכבת יחזקאל של ר' יעקב בן יעקב הכהן, הגורס "כי השמות של מעלה הם עצם אמתי והם כחות אלהיות חצובות מחצב אור השכל וכו'"⁸¹. דברים אלה הועתקו על ידי יוחנן אלימנו בשנים מכתביו: בס' עיני העדה⁸² ובליקוטיו מחיבורי קבלה שונים, ויש רגלים להנחה כי החלק של הליקוטים שבו הועתקו דברי ר' יעקב נכתב בראשית שנות התשעים של המאה הט"ו, הן השנים שבהן נכתבה האגרת⁸³. השמות הקדושים "יוצאים" מתוך שמות אחרים שהם עשר ספירות; גם תפיסה זו איננה מקורית; לדעת ר' יוסף אבן וקאר⁸⁴ "השמות הם כחות באו מן הספירות" ואילו בס' העצמים המיוחס

79 ראה, לדוגמה, בנוסח ג', כ"י אוכספורד 1261, דף 438א. בעל האגרת הושפע, כנראה, מתפיסתו של ר' יוסף ג'יקטילה את החכמה כרצון: ראה בס' שערי אורה, מהד' י. בן שלמה, ירושלים, תשל"א, ב', 125.

80 כ"י אוכספורד 1261, דף 434א.

81 א. פרבר, פירוש מרכבת יחזקאל לר' יעקב בן יעקב הכהן מקאשטיליה, ירושלים, תשל"ח, (בשכפול), 3.

82 כ"י ירושלים 598, 8°, דף 124ב. חיבור זה נכתב במשך שנים רבות, וכתיבתו לא הסתיימה מעולם.

83 כ"י אוכספורד 2234, דף 189ב. קשה לקבוע בדיוק מתי העתיק אלימנו את דברי ר' יעקב הכהן. אולם, דבריו בדף 186א "בכאן אכתוב ואלקט מהפרחי הצריכי' לי לפי' שיר השירי' אשר בארתי" מלמדים, כי הוא כבר החל בכתובת הפירוש כאשר העתיק את המובאה בדף 189ב. כפי שראינו לעיל, החל אלימנו בכתובת הפירוש בביתו של ר' יחיאל מפייסא, אביו של ר' יצחק. כדאי לציין כי דבריו של ר' יעקב הכהן, הועתקו גם ע"י ר' מנחם ריקנטי, בביאורו לתורה, פרשת בשלה, ירושלים, תשכ"א, דף מ"ג, ע"ב, אך סביר להניח, כי אלימנו לא העתיק את דברי ר' יעקב מתוך חיבור זה.

84 ראה ג. שלום, ספרו הערבי של ר' יוסף ו' וקאר על הקבלה והפילוסופיה, (קרית ספר, כ'), תש"ג-ד', 159.

לר' אברהם אבן עזרא נאמר ⁸⁵: "השמות האלהיות שהם הכחות ההוות מכח שמותיו, אשר הם ג"כ השכלים וכו'". והנה, שני המקורות הללו היו ידועים לר' יוחנן אלימנו: הוא הכיר יפה את חיבורו של אבן וקאר ⁸⁶ והן את ס' העצמים ⁸⁷. זאת ועוד: גם להעמדת השמות מתחת לספירות, תופעה נדירה ביותר בקבלה ⁸⁸, הבולטת כל כך באגרת, יש מקבילה אצל אלימנו; לדעתו, יש "ד" מיני מדרגות רוחניים שלא היו בכלל הספירות... הראשונה נקראת ספירות לא טהורות, השנייה נקראת שמות קדושים, והשלישית נקראת כתות מלאכים, הרביעית נקראת מחנות שכינה" ⁸⁹. אמנם, מדובר כאן בהעמדת השמות מתחת לספירות הטומאה, ולא

85 מהד' גראסבער, לונדון, תרס"א, "ג-י"ד. יש קירבה מסוימת בין דברי חיבור זה ודברי ר' יעקב שהבאנו לעיל; הקביעה ששמות האלה, שמהם יוצאים השמות האחרים, הם שכלים, עשויה להיות מושפעת מדבריו של ר' יעקב הכהן, בפירושו למרכבה, מהד' פרבר, 3: "כי המעלות השכליות נקראות מלכים ושמותיהם הנכבדים נקראים בני מלכים". המעלות השכליות מעמדן כמעמד השכלים; משתי המדרגות האלה יוצאים השמות.

86 ראה אידל, סדר הלימוד, 329—330, הערה 154. אבן וקאר מצוטט גם במקומות אחרים עליידי אלימנו: ראה בליקוטים, כ"י אוספורד 2234, דף 96—97א, ובחיבורו האנונימי שבכ"י פריס 849, דפים 491, 492, א, 123ב.

87 ראה לעיל, הערות 25—28. דברי ס' העצמים על השמות הועתקו עליידי אלימנו בס' חשק שלמה: ראה שער החשק, מהד' הלבירשטט, דף מ', ע"ב.

88 ראה בהערה 85 לעיל. כדאי להזכיר כאן את דבריו של ר' יצחק הכהן, שיש בהם עדות מעניינת לענייננו; הוא מביא "דעת כת המקובלים כי שם המיוחד פרגוד לפני מדת המלכות", פירש למרכבת יחזקאל, שנדפס עליידי ג. שלום, לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן (תרביץ, ב') תרצ"א, 202, על-פי שינויי הנוסח לשורות 3—4. כאן לא מדובר בשמות שמתחת לספירות, אלא בשם המיוחד. וראה בהמשך, בדינונו על קארו.

89 כ"י פאריס 849, דף 482. והשווה לדברי אלימנו בס' עיני העדה, כ"י ירושלים 598, 8°, דף 352: "עולם הרוחניים אשר תחת כל השמים אשר לא יורגשו בחושים ועולם מלאכי השמים אשר לא נודעו בהקשים, ועולם האותיות אשר לא נראו בחושות ועולם הספירות אשר לא יושכלו כשאר המשכלת". הרי עולם האותיות בין עולם המלאכים ובין עולם הספירות, בדומה לשמות. והשווה גם לדברי אלימנו בליקוטים שלו, כ"י אוספורד 2234, דף 22. יש לשים לב לדברי האגרת, הגורסת כי השמות יוצאים מציורפי כ"ב האותיות. סביר להניח כי לעולם האותיות מבנה אנתרופומורפי; בס' עיני העדה, שם, דף 54, נאמר: "הן כל אלה האברים הם שמות מלאכי וכתות מהספירות והמרכבה העליונה אשר קראוה האדם העליון, המורה עליו האדם תחתון עם אברי העולם האמצעי מהרכבי ומזלות ועם האותיות אשר מעולם הרוחני ולזה אמרו כי כל הפרסאות הספורות בשעור קומה הם אותיות". המשפט האחרון הושפע עליידי תפיסתו של ר' יהודה חייט את שיעור קומה: ראה מנחת יהודה, בס' מערכת האלוהות, דף כ"ד ע"ב—קכ"ה ע"א. אמנם במובאה האחרונה המונח עולם האותיות איננו מופיע, אך האותיות שבמובאה מרמזות בלי ספק לצירוף עולם האותיות: והשווה לנאמר בס' חשק שלמה, כ"י אוספורד 1535, דף 104—105א: "וכמו שיראה גם כל ספרו [של אברהם אבינו] ספר צירה בנוי על זה הדבר בהראותו דוגמת כל אבר ואבר איך היה בגלגלים ובככים ואיך היא בעולם הרוחני הקורא אותו עולם האותיות". על זהות בין עולם השמות ועולם האותיות אנו לומדים מדברי אלימנו בליקוטים שלו, כ"י אוספורד 2234, דף 110: "המקובלי" יאמינו כי משה רבי' ע"ה היה בקי במציאו' עולם הרוחני הנקר' אצלם עולם הספירות ועולם השמות או עולם האותיות והיה יודע לכוון מחשבותיו

הספירות הטהורות כמו באגרת, אך קביעת מקום השמות מעל המלאכים מתאימה ביותר לדעתו של ר' יצחק מפיסא.

עולם זה של שמות, המצוי בין הספירות ובין המלאכים, הוא בעל תכונות אנתרופומורפיות: הוא מתואר באגרת כ'אדם עליון'⁹⁰, כיון שיש בשמות כאלה "שנקראים יד ומהם עין וכן שאר האברים"⁹¹. והנה, ר' יוסף קארו יודע על 'עולם השם', שהוא מתחת לעשר ספירות⁹² ויתכן שהוא שונה מעולם המלאכים וגם מעולם ממנו⁹³ והוא בעל מבנה אנתרופומורפי מובהק⁹⁴; אצל קארו, מכונה עולם זה בשם "עולם השכינה" ומקורותיו לוטים בערפל. יתכן כי לעולם השמות שתיארנו כאן יש חלק בהתהוות התפיסה של 'עולם השם'⁹⁵. ודומה, כי גם לכינוי 'עולם השכינה' לרובד השונה ממערכת הספירות, הנמצא אצל קארו, יש תקדים בחיבור

ותפילותיו באופן שהיה מתקן מתוך דבריו ההשפעה האלהיו... ובכל עת שהיה צריך לחדש אותות ומופתים בעולם, היה מתפלל מזכיר שמות ודבורי' וכוונות עד שהיה מתקן השפע באופן שהיו באו' ומחדשו בעולם חדושי' אשר אינם על פי הטבע'. מתוך דברי הסיפא ברור, כי בעזרת השמות תיקן משה את ההשפעות שמקורן בעולם הספירות; משום כך יש להבחין בין עולם הספירות שברישא ובין 'עולם השמות או עולם האותיות' שהם שני כינויים לרובד מחוץ לספירות. על עולם האותיות ראה אידל, הפירוש המאג, הערה 73. על אפשרות השימוש המאגי בעולם העליון, הוא עולם הכולל שמות קודש, בתוך האגרת ראה נוסח ג', כ"י אוכספורד 1261, דף 443ב, נוסח ב', כ"י מונטיפיורי 316, דף 28ב.

90 נוסח ג', כ"י אוכספורד 1261, דף 443א. על תפיסת מכלול המלאכים כמבנה אנתרופומורפי, ראה במאמרי עולם המלאכים בדמות האדם, בספר היובל לכבוד י. תשבי (בדפוס).

91 שם, דף 34ב. יתכן שתיאור זה הושפע מתיאור הספירות אצל ר' יוסף ג'יקטילה, שערי אורה א', 49. ר' יצחק מפיסא העביר את התיאורים האנתרופומורפיים שנמצאים אצל ג'יקטילה, גם אם הם סמליים בלבד, מן הספירות אל השמות. במקום התיאורים האנתרופומורפיים, הוא העדיף, כפי שראינו לעיל, לתאר את הספירות בעזרת כוחות הנפש השונים. על קיומם האונטולוגי של השמות יודע גם פרוקלוס בתיאולוגיה האפלטונית שלו, שם הוא מניח את הדרגה הראשונה של השמות שהיא בדרגת האלים, הדרגה השנייה, המשקפת את הראשונה, היא בדרגת השכל, ואילו הדרגה השלישית מקבילה לעולם התופעות המשתנות. בדרגה זו דומות השמות לפסלים של האלים; הרי סממן אנתרופומורפי של השמות, הדומה לדעתו של ר' יצחק מפיסא. ראה: Proclus, *Theologie Platonicienne* (ed. H. D. Saffrey — L. G. Westerink), Paris, 1968, I, 124–125, 164. כדאי לציין, כי לדעת ר' יצחק מפיסא "העולם העליון מציאותו קיים בלתי משתנה כלל, אבל העולם האמצעי יש בו השתנות" (כ"י אוכספורד 1261, דף 435א). זה ותיאור בעל אופי אפלטוני, שלא מצאתי לו מקורות מדויקים במחשבה היהודית, וראה גם לעיל, הערה 65.

92 ראה, (Oxford), R. J. Zwi Werblowsky, Joseph Karo, Lawyer and Mystic, (1962), pp. 216–233 בעמ' 228 הצביע ורבלובסקי על הופעת המונח 'עולם השם' מתחת לספירות אצל ר' משה קורדובירו. וראה לעיל, הערה 88.

93 שם, עמ' 223.

94 שם, 224–225.

95 קארו הכיר את אגרותיו של ר' יצחק מר חיים אל ר' יצחק מפיסא; ראה ורבלובסקי, קארו, 196 והערה 3; ויתכן, אם אמנם נכונה הקביעה כי אגרתנו היא תשובה לאחת האגרות הללו, כי כל ההתכתבות בין שני המקובלים הנזכרים היתה לעיני קארו.

שנכתב בזמן כתיבת האגרת של ר' יצחק מפיסא: כוונתי לס' חשק שלמה של אלימנו; "אמנם חכמי ישראל דברו בעולם שאיננו מעולמם"⁹⁶ והוא עולם הנקרא עולם הספירות, ועולם אחר דברו בו והוא נקרא אצלם עולם מחנה השכינה אשר באלה נוכל להמלט מדבר במרוב הגלותם אצל הראשונים... ונקרא בדברנו זה העולם התחתון עם כל צורותיו עולם התמורה, כי הוא ממיר צורותיו תמיד, ועולם הגלגלים עם מניעיהם נקראהו עולם התנועה⁹⁷ כי הוא בתנועה תמידית, ועולם השכינה נקראהו עולם המלאכים, כי שם מלאכי אלקי' עולים ויורדים⁹⁸, ועולם הספירות נקראהו עולם הספירה⁹⁹. מדברי אלימנו מתברר היטב כי עולם השכינה הוא כינוי לעולם מהוץ לספירות, ובנקודה זו דומה דעתו לדעתו של יוסף קארו. אמנם, אלימנו מזהה כאן עולם זה עם עולם המלאכים, כנראה בניגוד לקארו, אולם כבר ראינו לעיל, במובאה מתיבורו האנונימי מכ"י פריס 849, כי מתחת לספירות יש שמות של האל.

4. עולם המלאכים

תחום זה כולל את סוגי המלאכים השונים כפי שהם מופיעים במסורת המדרשית¹⁰⁰ והן במחשבה הפילוסופית בימי הביניים. המחבר מכנה עולם זה בשם 'העולם הרוחני' — הכולל את 'הרוחניים'¹⁰¹ — דהיינו המלאכים. יש להניח כי שני התפקידים החשובים ביותר המיוחסים למלאכים, מלמדים על השפעתו של אבן סינא: המלאכים 'ממונים על צבאות הגלגלים והכוכבים' ואילו 'נבואת הנביאים היתה באמצעות הרוחניים'¹⁰². תפקידים אלה גרמזים גם בהגדרת המטפיזיקה של אבן סינא שתידון בהמשך: 'העצמים הרוחניים אשר מקצתם עושים מניעים' — דהיינו מניעים את הגלגלים, 'ומקצתם מצוים והם המגיעים מאדון הכל ית' הנבואה".

96 הכוונה לפילוסופים. סביר להניח כי הביטוי 'בעולם שאינו מעולמם' הושפע מדבריו של אבן טופיל בספרו חי בן יקטן: "לפי שהוא ענין בלתי עניינם ועולם בלתי עולמם" (כ"י מינכן 59, דף 25), הבאים להבחין בין ההכרה הפילוסופית וההכרה המיסטית.

97 הצירוף 'עולם התנועה' נדיר למדי, ומצאתיו בליקוטים קבליים שבכ"י קמברידג' Add. 651, דף 193א: "מהאדם האמצעי ר"ל מעולם הגלגלים שהוא העולם האמצעי עולם התנועה והזמן". הכינוי 'האדם האמצעי' עשוי להיות מעניין: אם העולם שמעל עולם הגלגלים כונה בשם 'האדם העליון', הרי שיתכן כי גם עולם השכינה של אלימנו עשוי היה להתקרא בשם זה. והשווה לחומר שבהערה 89 לעיל.

98 בראשית כח, יב. סביר להניח כי אלימנו רומז לעולם שמעל הגלגלים ומניעיהם, והוא עולם הנפש הכללית. ראה את דעתו של יוסף אבן כספי על נושא זה, במאמרו של A. Altmann, *The Ladder of Ascension, Studies in Mysticism and Religion* (presented to G. G. Scholem), Jerusalem, 1967, 23–24.

99 כ"י ברלין Or. 832, דף 83א.

100 נוסח ג', כ"י אוכספורד 1261, דף 34ב.

101 במשמעות זו מופיע המונח בכוזרי ג', ס"ה, ובמורה נבוכים ב', י"ד.

102 נוסח ב', כ"י מונטיפיורי 316, דף 28א. והשווה לנוסח ג' כ"י אוכספורד 1261, דף 34ב–435א.

ההתבחנות בין הרוחניים השונים, שהיותה בעיה במטפיוזיקה של ימי-הביניים¹⁰³, נפתרת על-ידי המחבר בשתי צורות שונות: בנוסח ב' הוא גורס, כי "כפי התיחסות הנבדל אל הדבר הגופני התיחסות יותר קרוב תהיה מדרגתו יותר שפלה ורחוקה מהאל ית'¹⁰⁴. כאן ההנחה היא כי ההבחנה בין הרוחניים נוצרת על-פי התחום הגשמי שהוא ממונה עליו. לעומת זאת גורס המחבר בנוסח ג', כי בעולם המלאכים יש "מדרגות רבות כפי ממשלתם וכחם וטבע השגתם מהאל ית'" ¹⁰⁵. כאן נרמז הפתרון הראשון: המדרגות מתבחנות לפי 'ממשלתם', אף מתוסף גם הסבר אחר: המלאכים שונים זה מזה גם לפי יכולת ההשגה באל; הסבר זה דומה לתפיסה המופיעה אצל ר' יוחנן אלימנו: בליקוטים שלו הוא כותב¹⁰⁶: "ענין רבוי השכלים דע כי כמו שהחומר המוחש מושג בדרכי רבי' בחוש ובמשתוף ובמדמה ובזכר ובשומר ובשכל... כן העלה ית' מושג בדרכי רבי' וזהו רבוי השכלי מצד ואם הם אחד מצד".

5. העולם הגשמי

כולל את הדברים הקשורים בחומר: גלגלים, כוכבים ומה שמכונה בדרך כלל בימי-הביניים העולם התחתון או השפל.

חלוקה זו לארבעה תחומים מזכירה את תפיסת עולמות אבי"ע בס' תיקוני זוהר¹⁰⁷ בכמה פרטים, אף כי יש שינויים גדולים ביניהם¹⁰⁸. בעל ס' תיקוני זוהר גורס כי מתחת לעולם הספירות נמצא עולם שיש בו כסא הכבוד, ואילו תפיסה דומה משתמעת מדברי האגרת נוסח ג', שם נאמר על עולם המלאכים¹⁰⁹ "מהם ארבע חיות הקודש נושאים הכסא". מכאן משתמע שמעל עולם המלאכים, דהיינו בתוך עולם השמות מצוי כסא הכבוד¹¹⁰. הגלגלים נמצאים לדעת ס' תיקוני זוהר בעולם העשיה ודעה דומה נמצאת גם באגרת, שהגלגלים נכללים בעולם הגשמי¹¹¹. למרות הקירבה בפרטים אלה, אין להניח כי תפיסתו של בעל ס' תיקוני זוהר השפיעה על בעל האגרת¹¹²; בדיקת תוכנה מלמדת כי השפעת ספרות זוהר לכל שכבותיה

103 ראה על כך אידל, תפיסת העצמות.

104 כ"י מונטיפיורי 316, דף 28א.

105 כ"י אוכספורד 1261, דף 343ב.

106 כ"י אוכספורד 2234, דף 227ב.

107 ראה: ג. שלום, התפתחות תורת העולמות בקבלת הראשונים (תרביץ, ג'), תרצ"ב, 46 ואילך; י. תשבי, משנת זוהר, א, שפ"ו—שצ; ורבלובסקי, קארן, 213—233.

108 ס' תיקוני זוהר רואה בספירות עולם בפני עצמו, השונה מאלוהות, בניגוד לדעת מחבר האגרת, וכמו כן איננו מכיר את 'העולם העליון' נוסח האגרת הנידונה כאן.

109 כ"י אוכספורד 1261, דף 343ב.

110 שמות האל וכסא הכבוד כרוכים יחד בתחום אחד כבר בספרות ההיכלות.

111 ראה י. תשבי, משנת זוהר, א, ש"צ, שציין כי הכללת הגלגלים והעולם התחתון בעולם העשיה, היא מעשה ידיהם של מקובלים אחרונים, שלא נקט בשמם, "וביחוד האר"י ותלמידיו". צירוף זה מצוי גם באגרתנו.

112 על מיעוט השפעת ס' זוהר באיטליה שלפני הגירוש ראה אידל, תפיסת העצמות.

איננה סבירה ובקשתו של מחבר האגרת ממכותבו לשלוח לו קונטרסים מס' זוהר היא עדות בולטת לכך. חלוקת העולמות שבאגרת, מעידה על תפיסה נוספת של ארבעה עולמות, השונה הן מדעת ס' תיקוני זוהר, והן מתפיסה המרובעת של העולמות בס' המשיב או בס' מגיד מישרים של ר' יוסף קארו.¹¹³

6. הגדרת הקבלה

בסיום נוסח ב' של האגרת, מגדיר ר' יצחק את הקבלה העיונית והמעשית; עצם החלוקה, שמתחילה להיות רווחת בשלהי המאה הט"ו¹¹⁴, איננה חדשה, אולם יש בה כמה פרטים המלמדים על הגישה המיוחדת אל הקבלה. ר' יצחק מודע לעובדה, כי עצם החלוקה של הקבלה לעיונית ומעשית וזה לתפיסה הפילוסופית של חכמה עיונית ומעשית: "הכלל הראוי להקדים בחכמה הזאת הוא שהיא נחלקת, כמו שאר החכמות, לשני חלקים עיון ומעשה". בקביעתו זו הוא הקדים את הסברו של ג. שלום למקור המונחים קבלה עיונית ומעשית, בדברי הרמב"ם בס' מילות ההגיון, פרק י"ד¹¹⁵. אולם, חשובה לא פחות היא הגדרתו של ר' יצחק את הקבלה העיונית: "החלק העיוני היא לדעת התקשרות הג' עולמות בעשרה הספירות הנז' וסודות התורה ורמזיה ומדרגות השלשה עולמות האלה וממשלתם". מן הראוי להתרכז בטיבה של הגדרה זו: לדעת מחברה, עוסקת הקבלה העיונית בחקר הקשרים שבין העולמות השונים, שעל טבעם עמדנו לעיל, ובין עשר הספירות, ובסודות התורה. עשר הספירות, שהן לב לבה של הקבלה הן רק נושא אחד של הקבלה נוסח ר' יצחק מפיסא, ואילו העולם הלא-אלוהי הוא נושא לא פחות מרכזי בקבלה. העברת מרכז העיון מן הספירות אל העולמות התלויים בהן, מלמדת שוב על האופי המיוחד של הקבלה אשר באגרת זאת. אולם, דומה כי רגישותו של ר' יצחק למקור הפילוסופי של חלוקת הקבלה לשנים, איננה מצטמצמת לפרט זה: יתכן כי עצם הגדרת הקבלה כחכמה העוסקת ב'התקשרות' העולמות, הושפע על-ידי הפילוסופיה. לדעתו של אבן סינא, שנביא אותה בתרגום העברי של ר' שם טוב פלקירה¹¹⁶,

113 ראה ורבלובסקי, קארו, 215–216, 223.

114 היא מופיעה אצל פיקו דלה מירנדולה ואצל יוחנן אלימנו: ראה אידל, הפירוש המאגי, ובס' המשיב, שנכתב בספרד בתחילת השליש האחרון של המאה הט"ו. ראה ג. שלום ה'מגיד' של ר' יוסף טאיטאצאק (ספונות, י"א), תשל"א–תשל"ח, ע"ז; וראה במגלת סתרים המיוחסת לרמב"ם (נדפסה בחמדה גנוזה של עדעלמאן), קניגסברג, 1856, דף מ"ה, ע"א; מסורת החכמה של ר' אברהם בן אליעזר הלוי, ראה ג. שלום, (קרית ספר, ז'), 449–450 ועוד.

115 ראה G. Scholem, Kabbalah, Jerusalem, 1974, 5. על הרקע לחלוקה זו של הרמב"ם ראה H. A. Wolfson, Studies in the History of Philosophy and Religion (ed. I. Twersky — G. H. Williams), Cambridge, Mass., 1973, I, 510.

116 ראשית חכמה, מהד' מ. דוד, ברלין, תרס"ב, 55. על מקור דברי פלקירה אצל אבן סינא ראה: L. Strauss, Eine vermisste Schrift Farabis (MGWJ, LXXX) 1936, 97. יש לציין כי ספריו של פלקירה זכו להערכה רבה אצל ר' יוחנן אלימנו: ראה אידל, סדר הלימוד, 308, הערה 54, 309, הערות 58, 62. אלימנו רושם ברשימת ספרי הקבלה

אחד מנושאי חכמת האלוהות היא "בידיעת שאלה העצמים הגופניים השחקיים והעפריים משועבדים לאלו העצמים הרוחניים אשר מקצתם עושים מניעים ומקצתם מצוים והם מגיעים מאדון הכל ית' הנבואה והראיה בקשירת העפריים בשחקיים והשחקיים במלאכים העושים והמלאכים העושים במלאכים המניעים וקשירת הכל בדבר אשר אינו חלקוהו אלא כהרף עין". הקשירה בטכסט של פלקירה וההתקשרות שבמובאה מהאגרת, מהוות מקבילות קרובות ביותר, שמעידות, יחד עם תפיסת המלאכים הדומה שבשני המקורות על השפעת ההגדרה הפילוסופית של המטפיזיקה, על הגדרת הקבלה העיונית¹¹⁷.

בהקשר דיוננו כאן, מן הראוי להזכיר שתי הגדרות נוספות של הקבלה: האחת של פיקו דלה מירנדולה והשניה של ר' שמחה לוצאטו. פיקו כתב בתזויות הקבליות שלו¹¹⁸:

את שרשי פלקירי, ללמדנו כי בעינינו נחשבו דבריו של פלקירה למחזיקים עקרונות קבליים. על השעפת ס' ראשית חכמה על אלימנו ראה בס' חשק שלמה, כ"י אוספורד 1535, דף 43ב, 96א. על חלוקת החכמות האחרות לעיוניות ומעשיות, ראה בראשית חכמה, 41, 42, 46 ועוד. על קשירה ראה גם בראשית חכמה, 54, וכן בהגדרת מעשה בראשית של ר' חסדאי קרשקש, ס' אור ה', מאמר ד', דרוש י'.

117 הזיקה בין הגדרה זו של המטאפיזיקה של אבן סינא, שהוא חלק מהגדרה כוללת יותר, ובין הקבלה, נוצרה משום המבנה האפלטוני הדומה, המונח ביסודותיהן של שיטת אבן סינא ושל המקובלים. על הזיקה בין שתי השיטות כבר עמד ר' שמחה לוצאטו במאמר על יהודי ונציה, מהד' ירושלים, תשי"א, (בתרגום ד. לאטס), 146: "ואילו אביצינא, המחבר הערבי המפורסם, נראה שהיה קרוב אל המקובלים; כדי להמנע מן הקושי, שמתוך סיבה פשוטה אחת יצא ריבוי של תולדות — הוא הניח כי קיימת השתלשלות ידועה של סיבות רוחניות, כפי שניתן לראות במיטאפיזיקה שלו. מלבד זה, קובעים המקובלים וכו'". המקור האיטלקי של דברי לוצאטו, והן איזכורים של מחברים אחרים שהצביעו על הקירבה בין אבן סינא והקבלה, ראה: F. Secret, Un text mal connu de Simon Luzzatto sur la Kabbale (REJ, CXVIII) 1959-60, 125-126, n. 2.

G. Pico della Mirandola, Conclusiones (ed. B. Kizskowski), Genève, 1973, 83 118 "Quicquid dicant alii cabaliste, ego partem speculatiuam Cabale quadruplicem divideram, correspondentem quadruplici particioni philosophiae... Prima est scientia, quaem ego uoco alphabetarie reulucionis, correspondentem parti philosophie, quaem ego philosophiam catholicam uoco. Secunda, tercia et quarta pars est triplex merchiaua, correspondentes triplici philosophie particularis, de diuinis, de mediis et sensibilibus naturis".

על "המרכבה המשולשת" ראה פירושו של ח. וירשובסקי, שלושה פרקים בתולדות הקבלה הנוצרית, ירושלים, תשל"ה, 35-38, הגורס כי משמעו שלושת המבנים של שלוש ספירות. אם פירוש זה נכון, הרי שהקבלה העיונית של פיקו עוסקת אך ורק בתחומים שונים בתוך מערכת הספירות. אולם, דומני כי פירוש זה איננו פותר את משמעות 'הפילוסופיות המיוחדות', שעוסקות בטבע האלוהי, האמצעי והמוחשי. טבעים אלה עשויים להיות מקבילים לשלושה עולמות, שהם עשויים להיות, כפי שהציעה פ. ייטס, עולם הספירות והמלאכים, עולם הכוכבים, והעולם השפל. ראה F. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London, 1964, 95, ודומני כי סיוע מסויים לפירוש זה אפשר להביא מחיבור קבלי שעשוי היה להיות ידוע לפיקו;

"כפי שמקובלים אחרים אומרים, אני חלקתי את הקבלה העיונית לארבעה חלקים, המקבילים לארבעת החלקים של הפילוסופיה... הראשונה היא החכמה שאני קורא לה גלגולי האלפא ביתא, המקבילה לחלק של הפילוסופיה שאני קורא לה בשם הפילוסופיה הקאטולית¹¹⁹. [החלק] השני השלישי והרביעי הוא המרכבה המשולשת, המקבילה לשלוש פילוסופיות מיוחדות: על הטבע האלוהי, [הטבע] האמצעי ו[הטבע] המוחשי".

שתי עדויות ברורות וחשובות לענייננו נמצאות בדברי פיקו: (א) "מקובלים אחרים" חילקו את הקבלה העיונית לארבעה חלקים. חלוקה זו מקבילה לתפיסת הקבלה באגרת שם מדובר על התקשרות שלושה עולמות במערכת של עשר ספירות, וגם כאן יתכן שמשתקפת חלוקת הקבלה לארבעה. (ב) ההקבלה בין הקבלה והפילוסופיה בדברי פיקו, דומה דמיון מסוים להגדרת הקבלה העיונית במונחים פילוסופיים שבאגרת; למרות שהפרטים שונים, יש מגמה כללית אחת והיא להסמך את הקבלה אל הפילוסופיה ככל האפשר. אם האגרת שאנו דנים בה כאן אמנם נכתבה על-ידי ר' יצחק מפיסא, הרי שהיא נכתבה כחמש שנים לאחר כתיבת התיוות של פיקו בסביבות העיר שפיקו התגורר בה¹²⁰, ועל-ידי מחבר שהכיר את אחד ממוריו של פיקו: יוחנן אלימנו, שגם הוא דגל במגמה הכללית שהזכרנו לעיל.

בשנת 1638 פירסם ר' שמחה לוצאטו מאמר על יהודי ויניציה, ובתוכו הוא מתאר גם את המקובלים. הוא מזכיר את פיקו ואת התיוות שלו, ואחר-כך מגדיר את הקבלה העיונית¹²¹. "...החלק השני [של הקבלה] הריהו יותר עיוני ומדעי; הוא דן על תלותו של העולם הגשמי בעולם הרוחני, עולם בלתי מוחשי, המשמש

בתיזה ה-14 לפי זורואסטר נאמר *apparuit mihi per arithmetica superioris merchiaue*. "כאן יש קשר בין 'המרכבה העליונה' והאריתמטיקה. והנה, שלוש מרכבות המסומלות על-ידי המספרים האחדים, העשרות והמאות, המציינות את עולם הספירות, עולם הגלגלים והעולם השפל, ידועות לר' יהודה חייט בספרו מנחת יהודה, וראה בס' מערכת האלוהות, דף ס"א, ע"ב—ס"ב, ע"א. אולם, אין ספק כי דברי החייט הושפעו על-ידי דבריו של ר' ראובן צרפתי בפירושו לס' מערכת האלוהות, דף ק"ג ע"א—ע"ב, ואילו צרפתי הושפע ע"י ר' אברהם אבולעפיה: ראה מ. אידל, הספירות שמעל הספירות, חלק ד' (תרביץ, נ"א), תשמ"ב. עצם המושג 'שלוש מרכבות' נמצא בחיבור שנכתב בהשראת האסכולה הקבלית, שממנה יצא גם ר' אברהם אבולעפיה: כוונתי לס' אור זרוע לר' משה די ליאון, (מהד' א. אלטמן), קבץ על יד (סדרה חדשה), ט', תש"ס, 271: סוד המרכבה העליונה התיכונה והתחתונה. בחיבור זה אין כל אפשרות להניח כי המרכבות הללו הן כינויים לתחומים בתוך הספירות; אדרבה, סביר להניח, כי הן רומזות לעולמות השונים, נוסח דברי החייט, שמקורם אצל ר' ראובן צרפתי.

119 משמעות המונח 'כוללת': דהיינו פילוסופיה כוללת או כללית, לעומת שלוש הפילוסופיות המיוחדות או הפרטיות שנזכרות בהמשך.

120 פיקו התגורר בפירנצה, ואילו ר' יצחק מפיסא התגורר בעיר הסמוכה פיסא ובפירנצה.

121 בתירגומו של לאטס, 144, ובמקור האיטלקי, מהד' סקרה, 123.

אב־טיפוס. הם סבורים, כי כל הדברים המוחשיים מיוסדים על שרשים וזרעים ראשוניים, שהם כמעיינות בלתי פוסקים, ומתוכם, כאלו מתוך תעלות־מים וצינורות, מגיע שפע כוחה של הגבורה האלוהית המיועדת לעולמנו זה הגשמי". גם לוצאטו מדגיש את היחסים בין העולמות כעיקר עיסוקה של הקבלה עיונית¹²², הדגשה שאינה מצויה, עד כמה שידיעתי מגעת, מחוץ לאגרת של ר' יצחק מפיסא. קשה להוכיח כי אמנם השפעת דברי האגרת היא שעיצבה את תיאורו של לוצאטו, ואולם הדבר אפשרי: כתב־יד ניו־יורק בהמ"ל Mic. 1822, המחזיק את נוסח ב' של האגרת, הועתק על־ידי ר' אליהו מנחם חלפן, אחד מרבני ויניציה במחצית הראשונה של המאה ה־18, ואילו נוסח ג' של האגרת הועתק בידי מעתיק אחר בוניציה¹²³.

122 בנוסח ב' של האגרת נאמר: "יתחלף כל פרטי הנבראים ופעילותיהם לעשר הספירות הנזכרות עד שנאמ' נברא פלוני מיוחס לספירה פלוני' ופעל פלו' מיוחס לספירה פלונית". משפט זה נמצא כמה שורות לפני הגדרת הקבלה העיונית שנידונה לעיל, וראה הערה 65 לעיל.

123 ראה לעיל בתיאורנו את נוסח ג'.

נוסח א כ"י רומא, קונטנזה 169.

דף 68א

בהא עמי עשו¹²⁴

כלל א כשתבונן איך יצאו כל פעולתו האדם ממקור הנשמה בהדרגה כשתתלבש כרגע בכחותיה¹²⁵ אשר הם עצמה כי היא בלתי מתחלקת ותוציא הוית הפעל¹²⁶ מן המחשבה אל השכל ומן השכל אל הכח המתעורר העומד בלב¹²⁷ ומשם אל הכלי הגופני ומן הגוף בכלל יגיע ויראה הדבר אשר עלה במחשבה, אל הפעל ונאמר גוף האדם פעל ועשה הרבה הפלו' (!) לפי שהוא הפועל מכל כפי השפע הבא אליו ממקור הנשמה באמצעות השכל והכח המתעורר יועיל זה לצייר כמו כן ע"ד משל איך המשך השפעת האלהית (!) ית' מאמתת מהותו ויגיע רצונו אשר הוא עצמו¹²⁸ מספירה לספירה עד הספירה הנק' יסוד אשר הוא ע"ד משל כמו הרוח החיוני¹²⁹ העומד בלב וממנו¹³⁰ הכח המתעורר ושם יתקבצו כל הכחות ויצאו אל הפעל הגופני ולכן נאמר ע"ד משל בספירה האחרונה שהיא הפועלת הכל כפי אשר תקבל מן היסוד אשר הוא כדמיון בית שער לקבל שפע העליונות. והכל נמשך ממקור אחד כי אין פעלת גוף האדם אלא פעלת הנשמה ואין כח הלב אלא כח הנשמה ואין כח השכל אלא הנשמה. ית' האל מכל דמיון עלוי רב, ואל זה רמזו רז"ל פ"ק דברכות¹³¹ הני חמשה ברכי נפשי וכו' ונאמ'¹³² נעשה אדם בצלמנו וכו'.

124 תהלים קכא, ב; ראשי תיבות "עזרי מעם יהוה, עושה שמים וארץ".

125 על התהוות משל הנפש וכוחותיה ראה אידל, תפיסת העצמות, חלק ב'.

126 לדעת המחבר, אין בתוך האלוהות מקום למצבים בכח; הכל נמצא שם בפועל ורק בעיני המסתכל מבחוץ נראה תהליך האצילות כיציאה מן הכח אל הפועל; לדעת המחבר יש פועל רוחני, במחשבה, שעשוי להפוך לפועל גופני ע"י כוחות הנפש השונים. וראה הערות 175, 312 לקמן.

127 הכח המתעורר מתקשר כאן במפורש בלב ולאור זאת יש להבין את המשפטים האחרים שבהם נזכר הכח המתעורר בהקשרים ברורים פחות. הביטוי 'העומד בלב' חוזר בהמשך בהקשר לכוח החיוני, ואילו זה האחרון הוא מרמז על ספירת יסוד. מכאן אפשר לשער, כי גם הכח המתעורר הוא סמל ליסוד. לעומת זאת המחבר מציין בנוסח ב', כי הספירות חסד גבורה תפארת מכוונות בשם רוח, כיון שהרוח החיוני נובע משם, ולפיכך סביר להניח שרוח זו וזה שם לתפארת. וראה הערה 129 לקמן וליד הערה 219 לקמן.

128 ראה במבוא, ליד הערה 69.

129 הקשר בין הרוח החיוני ובין ספירת יסוד נרמז כבר בפירוש האנונימי לעשר ספירות שנכתב בראשית המאה ה'י"ד, ושמו 'שער השמים', שבו נאמר: "נקרא יסוד ונקרא אל חי כי הוא חיות האדם" (כ"י מוסקבה 96, דף 40ב). וראה גם בהערה 172 לקמן. עצם הביטוי 'הרוח החיוני' עשוי להיות מושפע מהנאמר בשער השמים דף 38א, שם מתוארת ספירת תפארת בכינוי 'רוח החיות'.

130 'וממנו' חוזר לרוח החיוני ולא ללב, וראה הערה 127 לעיל.

131 דף י, ע"א.

132 בראשית א, כו.

כלל ב יועיל לצייר ע"ד משל¹³³ האחדות הפשוט עם רבוי ההשפעות המתחלפות אצלנו¹³⁴. הנה המלך הגדול אשר לא ימנע ממנו דבר מכל הפרטים המסכימים בהשלמת רצונו יודע כל הדברים הצריכים בהנהגת המדינה באופן היותר שלם שאפשר ורוצה בהוייתם ושמח בקיומם. ובכלל ההנהגה השלמה יחוייב לפעול לפי הדין במקבל מה. ולפי הרחמי' במקבל מה ולפי ההפסד הגמור ולפי ההוייה ולפי החסד ולפי המשפט. והכל ברגע אחד לפי המקבלים¹³⁵. ומכח הרצון והידיעה אשר בו יתפשטו כל אופני ההנהגה למשפחותם למקומות בארצותם בגוייהם עד שיאמר שמרצון המלך נבנה הבנין או נהרס ונעשת המלחמה והשלום והחסד והאכזריות והמשפט והשמחה והתוהו וזולת זה באמצעות הממונים על כל דבר ודבר. א"כ כשנרגיש פעלת החסד ע"ד משל נאמר כי המלך הוא בעל החסד ומצוה לגמול חסד וזה נמשך מצד רצונו הפשוט¹³⁶ בקיום המדינה אשר מתנאי הקיום הוא גמילות החסד וכן כשנרגיש פעולת האכזריות ואחיות נקמה נאמ' כי המלך חרה אפו על הרעים וילבש בגדי נקם ואין זה כי אם מצד רצונו הפשוט בשלמות ההנהגה אשר מתנאיה העניש החוטאים וכן כיוצא בזה בשאר המקרים הנמשכים והפעולות המתחדשות. א"כ הרצון וההוייה והקיום וההנהגה שלמה הם דבר אחד מכל צד ומכל פנה. וכל השמות האלה הם ביחס ההצטרפות¹³⁷ בין המלך והמונהגים ממנו. אמנם עצמות המלך ומהותו הם ענין עומד בעצמו בלתי מתחסס לאלו הפעולות ובלתי צריך אליהם. והמשל הזה כולל סודות גדולות ונוראות בהתאחדות הספירות¹³⁸ והביניהן.

כלל ג¹³⁹ כל כח היוצא אל הפועל יצטרך בהגעתו פעולות מיוחדות גשמיות ופעולות מיוחדות רוחניות ולא תשלם הפעולה באלו זולת אלו. המשל הנה הצמח לא יספיק עליו הכח העליוני המגדל אותו אם לא יצטרף אל זה עבודו¹⁴⁰ הקרקע הראויה והלחות הראוי ויתר הפרטים וכן כל כיוצא בזה ביתר הנמצאות. ולזה

133 משל המלך נעלם משני הנוסחים האחרים, ואילו בנוסח ג' מופיע משל המעיין, שבא לתאר את האחדות שמאחורי הריבוי המדומה.

134 ברור, כי המחבר סובר כי השינויים הם מצד המקבל ואינם מלמדים על ריבוי בתוך האלוהות. וראה הערה 135 לקמן.

135 תפיסה זו היא גיאופלטונית וחדרה למחשבה היהודית דרך ס' כוזרי ד', ט"ו, ובמיוחד דרך ראב"ע, בפירושו לדברים לא, טז. ראה D. Rosin, Die Religions-philosophie Abraham ibn Ezra's (MGWJ, XLII), 1898, 30. תפיסה זו התקבלה בקבלה; ראה במיוחד בס' מערכת האלוהות, מנטובה, שי"ח, דף ו' ע"ב, וכן בטכסטים שהדפסתי במאמרי עולם הדמות וליקוטי הר"ן (אשל באר שבע, ב'), תש"ס, 174, ובס' בחינת הדת של ר' אליהו דל מדינו, וינא, 1833, 68. ראה גם G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (New York, 1967), p. 402, n. 66.

136 הכוונה שהרצון איננו מורכב מתכנים שונים.

137 על בעית התארים המצטרפים ראה הערה 188 לקמן.

138 מכאן שהדין על האחדות הפשוטה שממנה יוצאות פעולות שונות, מטרתו לרמוז לאחדות הספירות עם האל (דהיינו המלך) למרות השינויים שאנו עדים להם בעולם.

139 כלל זה הפך ל'הערה' בשני הנוסחים האחרים. על מקורותיו ראה בדיונו במבוא.

140 כך בכ"ב; בנוסחים ב'–ג' הגירסא היא "עבודת".

כל מוריד כח עליוני לעשות פעולה ידועה צריך שיעבוד הכח ההוא בבעודות המתיחסות אליו עד שיהיה מוכן לעשות הפעולה ההיא המבוקשת¹⁴¹ והיה זה להיות העליונים והתחתונים קשורים זה בזה

דף 68ב

התחתונה¹⁴² והעליונה יותר נכבדת עד שיגיע הענין שיצטרך אל הפועל היותר נכבד וההשגחה היותר עליונה שתהיה והוא הצלחת הנפש ושובה אלהית¹⁴³ עבודה היותר נכבדת שיהיה והיא העבודה הידועה מצד התורה ולזה אומר ה' אחרי הצווי על מלאכת המשכן ושכנתי¹⁴⁴ בתוך בני ישראל כלומ' כאשר שמירת כח הקבול¹⁴⁵ מחוייבת בהורדת¹⁴⁶ כח הככבים והמזלות וכ"ש בהורדת כח המלאכים להיותה שומרת היחס במלבושים ידועים והקטרות ידועות ומאמרי ידועי ומקומות ידועי ופעולות ידועות בזמנים ידועים וכל עוד שיבצר אחד מן הפרטים ההם לא יגיע המבוקש ולא עוד אלא שיגיע ההזק תמורת התועלת המקווה. כי רצה האל ית' לקחת האומה ישראלית והודיעם הדרך הראויה והעבודות הראויות והמאמרים הראויים להוריד ולהשפיע עליהם שכנתו¹⁴⁷ ית' אשר באמצעות עבודת כך וכך ע"י כהן מלובש כך וכך והתקדש העובד באופן כך והשמירה מהפעולות ההפכיות והמתנגדות אל זה כפי הנודע אצלו ית' אז תשכון אמתת מציאותו בתוך בני ישראל והיה להם לאל ודבר זה יפול בו האריכות מאד.

141 עד כאן מקבילים הדברים לנוסח ב'; בהמשך מנמק המחבר, באמצעות משפט שאיננו נמצא בהקשר זה בשני הנוסחים האחרים, את סיבת הצורך לעבוד את העליונים בעבודות המתייחסות אליהם; סיבה זו היא הקשר שבין העליונים והתחתונים. על תלות זו ראה במבוא, בסעיף 'הגדרת הקבלה'. והשווה לדברי ר' יחיאל נסים מפיסא, הגורס כי "המעשים הנרצים מאתו ית' וקושרים התחתונים עם העליונים מורידים השפע העליון מעולם האצילות על השכלים ומהם לגלגלים ומהם לעולם התחתון" ראה ב'מאמר על האדם הצדיק ותכלית העולם' מהד' ש. ג. רוזנטל, (קובץ על יד, ח' [יח]) תשל"ו, 470, וראה גם בעמ' 475, שם מדובר על "העבודות המקשרות התחתונים עם העליונים". בשני ההקשרים מוגדר הצדיק כקושר העולמות, וראה הערה 248 לקמן. על התפיסה המאגית של התורה ראה הערה 186 לקמן.

142 אולי הנוסח כאן משובש.

143 ראה ריה"ל, כוזרי א', ק"ג: "שתשוב נפש האדם אלהית", וראה גם בפירוש האגדות של ר' עזריאל מגירונה, מהד' י. תשבי, ירושלים, תש"ה, 14 והערה 6 שם.

144 שמות כט, מה.

145 ביטוי זה נמצא כבר אצל ראב"ע בפירושו על דברים לא טז, וראה גם במאמרי הפירוש המאגי, בדיון ליד הערות 81—111.

146 ראה אידל, הפירוש המאגי, ליד הערות 60—69.

147 על תפיסת השכינה ראה במבוא, ליד הערות 67—68.

נוסח ב, כ"י מונטיפיורי Jewish College, 316.

דף 27א

ציורים לששה ספירות¹⁴⁸

הגיעה לידי אגרתך אלופי¹⁴⁹ היקר ושמחתי כי¹⁵⁰ הקרה ה' לפניך ספרים רבים¹⁵¹ מהחכמה האלקית השכלית¹⁵² אם כי בעונותינו היא רחוקה ממנו. ואנכי הרש והנקלה מאין¹⁵³ יבא עזרי לדבר באלה העמוקות כי מעט מזער דברתי עם האיש הרמוז¹⁵⁴ גם לא כתבתי אז הדברים אשר שמעתי. ובהיותי מכיר השכחה הגוברת עלי זחלתי¹⁵⁵ ואירא מאוד לכתוב דברים כאלה אשר לא נתנו ליכתב אף ליודעים. והשגגה¹⁵⁶ הקטנה בכיוצא בזה עולה זדון ע"כ לאמונה אמרתי יותר¹⁵⁷ אקבל שכר על הפרישה ממה שאקבל על הדרישה לולי שהאהבה¹⁵⁸ מקלקלת השורה עם כי בטחתי שיהיו הדברים צפונים בלבבך עד יזדמן לפניך איש מקובל ראוי לסמוך עליו ויברר הצודק מהבלתי צודק כי אינני גוזר בודאי שיהיה הדבר כן. ואם אמנם¹⁵⁹ שגיתי טוב שאתי תלן משוגתי ולא יכשלו בה רבים והדברים שיפול עליהם הספק יושמו מן הצד לזכרון עד נדבר יחד פה אל פה. ואחר בקשת המחילה מהאל ית' הסולח ביראה ורעדה גדולה אפתח שפתי ואענה ואשמרה לפי מחסום לקצר במקום

148 מכאן ועד "שראוי להאריך" חסר בכתב-יד רומא-קונסטנזה 169, ונראה שהמחבר חיבר תחילה את הכללים=נוסח א', אח"כ עיבד את הכללים לשלושה ציורים ללא הקדמה, ונוסח זה מצוי בכ"י רומא-קונסטנזה, ואילו בשלב השלישי הוא הוסיף את ההקדמה הקצרה והציור הרביעי ונוסח זה, הנדפס כאן, מצוי בכ"י מונטיפיורי וכ"י ניו יורק. השלב הבא היה חיבור נוסח ג'.

תיאור זה של תהליך היווצרותם של נוסחי האיגרת עשויה לענות על השאלה, מדוע יש התייחסויות לענינים הקשורים לאגרותיו של ר' יצחק מר חיים, רק בהקדמת נוסחים ב-ג' ובראשית ציור א'; הכללים והציורים לא נכתבו מלכתחילה כנגד פרטים אלה או אחרים שבאגרותיו של מר חיים, אלא נוסחו בנפרד, וכנראה לפני התחלת ההתכתבות, ורק במהלכה נתוספו ההקדמה וציור ד.

149 השווה לנאמר בפתיחה לאחת האגרות של יצחק מפּיסא, שנדפסה ע"י י. הקר (לעיל, הערה 8), צ"ה: "ה' יעלך גם עלה אלופי ומיודעי". ושם, בסיום אגרת אחרת, "והאלוף הנעלה כר' אברהם חיון".

150 על פי בראשית כז, כ.

151 על טיבם של ספרים אלה ראה במבוא, ליד הערות 15—19.

152 הכוונה לקבלה, שמוגדרת כאן כשכלית; בכ"י ניו יורק ובנוסח ג' הגירסא היא "היש-ראלית".

153 תהלים קכא, א.

154 הכוונה כנראה, לאלים: ראה במבוא, ליד הערות 40—24, ולקמן ליד הערות 254, 314.

155 איוב לב, ו.

156 ע"פ אבות ד, יג.

157 ע"פ פסחים דף כ"ב ע"ב.

158 בראשית רבה נה, יא.

159 איוב יט, ד.

שראוי להאריך, הציור הראשון. לפי ¹⁶⁰ הנראה בעיני ממה ששמעתי שראוי להתבונן איך יצאו כל פעולות האדם התחתון ¹⁶¹ ממקור ¹⁶² הנשמה ע"י אמצעי והוא בזולת אמצעי ¹⁶³ כי אין האמצעי רק מקום התגלות ¹⁶⁴ הכת. ותחלת התפשטות כח הנשמה הוא במחשבה ¹⁶⁵. ויאמר הנשמה חושבת בעת בלתי עת א"כ כבר עלתה בידנו מציאותה ושהיא בעלת רצון ¹⁶⁶. ומכח המחשבה תתפשט להיות משכלת ויודעת ¹⁶⁷ א"כ היא בעלת שכל. עוד נראה כי יתעורר הלב ¹⁶⁸ לפועל א"כ הנשמה יש בה כח על הפעולות ¹⁶⁹. ובראותנו שיתנועעו האיברים לפי החפץ ידענו שיש בה כח להניע. עוד נראה הגוף בכלל פועל פעולות רבות ומתנהג באיבריו הנסתרים והנגלים לקיום מציאותו ידענו שיש בה כח מנהיג ¹⁷⁰ בפועל. וכל הדברים שזכרנו אינם כי אם דבר אחד. כי אין הכח המחשבי והרצון כי אם הנשמה ואין ההשכל כי אם הנשמה ואין ההתעוררות שבלב כי אם הנשמה ואין תנועה כ"א הנשמה ואין הנהגת הגוף בכלל כ"א הנשמה ובהעדרה יהיו כלם בטלים ברגע. והנשמה היא בעצמה היא עצם מה לא נודע מהותה ואין לה יחס אל הפעולות ההם רק היא דבר פשוט יצאו ממנו כל הפעולות הנזכרי' ואי' הדבר יוצא לפועל עד שישתלשל ממדרגה אל מדרגה גם כי לא יורגש מרוב המהירות. כן נוכל לצייר דרך משל אצילות או התפשטות כח או ניצוץ או זוהר נקרא אותו כמו שנרצה מאמתת מהותו ית' ובהדרגה מאצילות לאצילות יגיע אל הפועל אשר המדרגות ההם מקובלים אנו שהן עשרה שאין להם סוף כלומר כל אחד מהאצילות בלתי בעל תכלית ¹⁷¹ ואין לו ראשית ואין לו אחרית והם בעצמם עצמות האל ית'. ונקראות ספירות אשר פי' ¹⁷²

¹⁶⁰ מכאן ועד "שראוי" חסר בנוסח א'. התוספת חשובה, כיון שיש בה עדות, כי משל הנפש וכוחותיה איננו מחידושי בעל האגרת אלא שייך למה ששמע, סביר להניח, מן 'האיש הרומי'; ואמנם, בכתבי אלימנו אפשר למצוא דיונים הרומזים בביורר לתפיסת הנפש וכוחותיה כדיומי' ליחס אין סוף — ספירות; ראה אידל, תפיסת העצמות, חלק ב', ולקמן, ליד הערה ¹⁷⁶.

¹⁶¹ התוספת "התחתון" לעומת נוסח א', גועדה כנראה להבליט כי לא באדם העליון המדובר במשל.

¹⁶² כך גם בנוסח א'. אולם בכ"ב ובנוסח ג' — "ממקום".

¹⁶³ בנוסח ג' נאמר "והוא באמת בזולת אמצעי" והכוונה לתפיסת כוחות הנפש כחלק בלתי גפרד ממנה, ולא כאמצעי שהנפש משתמש בו לצורך פעולתה.

¹⁶⁴ ראה משמעות השימוש במונח 'התגלות' בהערה ³¹² לקמן.

¹⁶⁵ הכוונה, קרוב לודאי, לספירת כתר המכונה בשם זה.

¹⁶⁶ רמז לספירת חכמה המזוהה עם הרצון; ראה בהמשך הערה ³²².

¹⁶⁷ על הידיעה כסמל לבינה ראה לקמן הערה ¹⁸⁸.

¹⁶⁸ לב הוא סמל לתפארת; ראה הערה ²¹⁸ לקמן.

¹⁶⁹ כנראה רמז לכח המתעורר, שגורם לפעולות, וראה הערה ¹²⁷ לעיל.

¹⁷⁰ על כח המנהיג ראה במורה הנבוכים א', ע"ב; כנראה שכאן הוא מסמל את ספירת מלכות, המנהיגה את העולמות שמתחתיה, וראה ליד הערה ²⁷⁸ לקמן.

¹⁷¹ תפיסת אינסופיות הספירות איננה רווחת כל כך בקבלה; היא מבטאה כאן את הזהות המוחלטת בין אינסוף ובין הספירות.

¹⁷² בנוסח ג', דף 437 יש גירסא שונה במקצת, הפותחת במלים "וכבר פי"; לשון זו עשויה להתפרש "וכבר פירשו", שהכוונה לפירוש שאמנם נמצא אצל מקובלים; מכל הפירושים

הנכון אצלי לשון ספור כלומ' שאיפשר לאדם לדבר בם מלבד כי הדבר הנקרא אין סוף לפי קצת המקובלים אי אפשר לדבר בו כלל אפי' המחשבה אסורה.¹⁷³ אמנם לדעת איך האצילות נאצל מאין סוף ומתאחד בו עד שהוא עצמו בלי שום פירוד והרכבה דמוהו המקובלים¹⁷⁴ כשלהבת קשורה בגחלת כי השלהבת היא בגחלת תמיד בפעל¹⁷⁵ רק שאינו נראה ובעת הגלות השלהבת אין זה רק הגלות הדבר הנעלם. ומפי האיש קבלתי¹⁷⁶ לפי הנראה לי שהמשל מעניין הנשמה אשר זכרתי למעיין בדקדוק מתישב יותר ית' האל מכל דמיון ואל זה רמוז בפ"ק דברכות¹⁷⁷ הגי ברכי נפשי חמשה כנגד מי אמרן דוד ע"ה כנגד הקב"ה והנשמה. מה הב"ה ממלא¹⁷⁸ את כל העולם כלו אף הנשמה ממלאה¹⁷⁹ את כל הגוף כלו. מה הקב"ה

דף 227

רואה ואינו נראה אף נשמה רואה ואינה נראית. מה הקב"ה זן את כל העולם כלו אף הנשמה זנה את כל הגוף כלו. מה הקב"ה טהור אף נשמה טהורה. מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים אף נשמה יושבת בחדרי חדרים. אמ' דוד תבא הנשמה שיש בה חמשה דברים הללו ותודה ותשבח למי¹⁸⁰ שאמ' והיה עולם שיש בו חמשה דברים הללו. ועל זה נאמר באחד מן הפנים נעשה¹⁸¹ אדם בצלמנו כדמותנו גם כי יש בו סוד יותר עמוק מזה¹⁸². הציור השני. ראוי לדעת כי כל נברא מקטן ועד גדול שיהיה ושיהיה עד סוף כל העולמים נמצא בידיעת ה' ית' הן שיהיה עצם או מקרה ומכח הידיעה ההיא נמצא או ימצא הן הן שיהיה דבר רוחני או גשמי ע"כ אין שום דבר נמצא אלא יהיה לו שרש באחת מן הספירות ואלמלא כן לא היה נמצא. א"כ כח¹⁸³ האלוה בכל דבר וכל דבר בכח האלוה ואין עמידה וקיום לכל נמצא

של המונח 'סיפור' נראה לי הפירוש שבס' שער השמים האנונימי הקרוב ביותר לזה שבאגרת, וסביר להניח כי הוא אמנם המקור; בכ"י מוסקבה 96, דף 221 נאמר: "ולשון ספירה הוא לשון סיפור שמותר לספר בהם כמו שאמ' שאין לדבר באין סוף כלל". קטע זה הועתק בס' עבודת הקודש של ר' מאיר אבן גבאי, חלק הייחוד, פרק י"ד. והשווה גם לנאמר במבוא, ליד הערות 56–57 וכמו כן בס' שער השמים שם, דף 21א: "ואסור לחשוב בו (באין סוף) ולהרהר".

173 ראה לעיל, הערה 57.

174 ראה ס' יצירה א', ז'.

175 ראה לעיל הערה 126, וראה 312 בהמשך.

176 ראה הערה 160 לעיל.

177 דף י ע"א.

178 בתלמוד "מלא".

179 בתלמוד "מלאה".

180 למי שאמר והיה העולם — ליחא בברכות.

181 בראשית א, כב.

182 הסוד הוא הדמיון בין כוחות הנפש ובין הספירות. הספירות מכונות בהמשך בשם 'אדם עליון', ראה ליד הערה 204.

183 ראה הערה 187 בהמשך.

אפי' ברגע אם לא מכח ההשפעה הנשפעת עליו מהש"י בתמידות¹⁸⁴. ע"כ ומחדש¹⁸⁵ טובו בכל יום תמיד מעשה בראשית. לא בדמיון הבן מן האב והכלי מהאומן ולא נאמר על דרך משל שהכחות הבאות מפאת הגרמים השמימיים נתנו להם בעת שנבראו ומעתה תהיה פעולתם מעצמם אלא בכל רגע שיפעלו ויתנועעו גם כי יש להם נפשות ומניעים נבדלים הנה הכח האלוהי פועל בהם בתמידות כאיש אשר יניע יד הכותב ויד הכותב תניע הקולמוס¹⁸⁶ וכן כל כיוצא בזה. וזאת ההקדמה צריכה מאד. הציור השלישי בביאור הספירות. דבר ידוע הוא כי האל ית' אין לו יחס ודמיון וערך כלל אל זולתו¹⁸⁷ וכל התארים¹⁸⁸ הנאמרים עליו הם על צד שהם

184 ראה הערה 187 בהמשך.

185 בברכה ראשונה שלפני שמע.

186 דימוי הגלגלים והכוכבים הקולמוס המוציא אל הפועל פעולת הכותב, מלמד על הכפפת עולם הגלגלים לחוקיות גבוהה ממנה. ראה גם נוסח ב', דף 28א, נוסח ג', דף 439א; חוקיות זו מתוארת כאן כ'כח האלהי' שהוא הוא המקור לנפשות הגלגלים ומניעיהם. אלא, דומה כי תיאור זה תופש לגבי הפעולה של הגלגלים והכוכבים באופן כללי; לפי הנאמר במקומות האחרים שבהם חוזר דימוי הקולמוס, אופי השפעתה של תנועת הגלגלים בעולם הזה נקבע על ידי קיום מצוות התורה. קיום המצוות משפיע על התהוות הברכות והקללות שבתורה, לפי טבע אימננטי הטבוע בהן. הביטויים 'כפי הטבע' ו'לפי הטבע' מקבילים לביטוי 'לפי התורה והנימוס האלוהי'. מכאן מסתבר, קרוב לודאי, שהתורה והנימוס האלוהי משמעים הטבע. אם כך, הכח האלוהי הוא מניע את הגלגלים, ואילו הנימוס האלוהי מאפשר את ההשפעה של מי שנוהג לפי נימוס זה. על אופי ההשפעה שהוא יקבל מהעולם האמצעי ראה בנוסח א' כלל ג' ובמקבילות שלו בנוסחים ב', ג', שם מתוארות העבודות המסוגלות להוריד את השפע של המלאכים או של הגלגלים כך: "העבודה הידועה מצד התורה" וראה לעיל, הערה 141. סביר להניח כי 'הנימוס האלוהי' איננו אלא הכח המאגי הטמון במצוות התורה ובשמות האל הנסתרים בתורה. ראה נוסח ג', דף 434ב. על התפיסה המאגית של התורה בתקופת הרנסנס ראה אידל, הפירוש המאגי, וראה במיוחד בס' מנחת קנאות של ר' יחיאל נסים מפיסא, 39, 108. יתכן שלפנינו גילגול של תפיסת הרמב"ם המשתמש בתאורים 'אלוהי' ו'טבעי' כשמות נרדפים: ראה מורה הנבוכים, א', ל"ב, ובעל האגרת משלב תפיסה עיונית זו בתוך מסגרת קבלית. הספירות נצח והוד ממונות על הגלגלים, או לפי הביטוי שבנוסח ב' דף 28א על 'הצבאות שהם הכחות הגלגליות'. סביר מאד להניח, כי לפנינו השפעת ס' שערי אורה של ג'קטילה, א', 149: "כי שתי המדות הללו הנקראות יהוה אלהים צבאות ומהם נמשכים כל צבאות העולם, עליונים ותחתונים" וראה עוד שם, 162. בהמשך שם, גורס ג'קטילה, כפי שעושה זאת גם בעל האגרת, כי "ממקום זה (נצח והוד) יונקים הנביאים נבואתם". וראה עוד שם, 158.

דעה שטרם מצאתי לה מקור, היא ראית הספירות נצח והוד כמקור לנסים הנסתרים, שהם תוצאה של התנהגות לפי הטבע או הנימוס האלוהי כפי שראינו לעיל. בספרות הקבלה מסמלים הנסים הנסתרים את 'טבעו של עולם' והכוונה להנהגת העולם באמצעות ספירות מלכות: ראה בס' מערכת האלהות דף ע', ע"ב—ע"א, ע"א.

187 סביר להניח כי יש להבין משפט זה בהקשר לנאמר לעיל, דף 27ב, על הכח האלוהי הפועל בתמידות, או ההשפעה הנשפעת בתמידות ובלעדיה אין קיום לכל נמצא. גם הביטוי 'הוא בכל והכל בו' מצטרף להלך מחשבה שאפשר להגדירו כפאנאנאטיסטי, כפי שג. שלום הגדיר את תפיסת האגרת: ראה: G. Scholem, Kabbalah, Jerusalem, 1974, 69 וראה גם את משל המעין בנוסח ג' והמקבילה של אריג'נה למשל זה. מכמה בחינות, דומה תפיסה זו שבאגרת למאמרים אחדים הנמצאים בכתבי ר' יוחנן אלימנו; כך, למשל, נאמר בס' חשק שלמה, כ"י ברלין 832, Or., דף 100ב: "ואין ספק אצל

שלמיות וראוי הוא שימצאו בו כל השלמייות (!) ע"כ אם יתבונן האדם באל ית' מצד עצמו לבד לא יהיה שום דבר נמצא זולתו. ואנו רואים שהעולם נמצא והוא מחדש מהאפס הגמור לפי התורה א"כ רצה האל שימצא. כבר עלה בידינו שני דברים הא' שהוא נמצא ושהוא רוצה. על הענין הראשון רמז הכתוב בשם אהיה ויקראוהו כתר כמו שהכתיר על מציאות המלך ולא על דבר אחר. על ענין הרצון רמז הכתוב בשם יה ויקראוהו חכמה כי חקוקים בה ל"ב¹⁸⁹ נתיבות חכמה שהם הכ"ב אותיות ועשר ספירות עם היכלותיהם¹⁹⁰, שהם שרש¹⁹¹ והתחלה לכל

מי שהיה שקוע בספרי הממשיכי' וידע והבין כי כל הנמצאות אין ואפס בם אין ממש כי אם השפע הנשפע תמיד ממנו ית' בעולם הספירה וממש אל עולם התנועה וממנו אל עולם התמורה עד כי יראה וידע ויחוש ישכיל כי אין בעולם כי אם הוא ית' וכל דבר הוא הבל בלתי, ואילו בחיבורו שבכ"י פריס 849, דף 91א, נאמר: "כי הצופים לא צפו בעולם כי אם הוא כי הוא הנמצא" כלם להיות פעלם ומתקנם ומתמיד מציאותם כי הם כאין בלעדו" ובאותו חיבור, בדף 36ב, נאמר: "כי בו באמת ובתמים תלוי עליו כל שלטי הנבראים ולא יראה ולא יחוש חוץ ממנו דבר אמת כי הכל בו והוא בכל ואין עוד מלבדו; כי כל אשר המה עושים הוא עושה הוא גוזר ומקיים". וראה עוד שם דף 37א, ראה לעיל במבוא הערה 71.

השווה את דעותיו של אלימנו לנאמר בס' משכיות האורות של אלגזאלי, כ"י וואטיקן 209, דף 74א: "כי אין במציאות אלא האל ית' וכי כל דבר אלא הוא ית'... א"כ אין נמצא אלא האל ית'". וראה גם שם דף 74ב. חיבורו של אלגזאלי היה ידוע בלי ספק לאלימנו ראה הפירוש המאגי, הערה 170. והשווה מובאות אלה לנאמר בנוסח ג' ליד הערה 319.

188 האל כשלעצמו הוא מחוסר תארים; אולם, כאשר אנו מתבוננים בעצם קיומו של העולם, אנו מסיקים כי האל רצה שהעולם יהיה — וכך נוצר תואר הרצון — ולכן יש להסיק כי האל קיים — וכן נוצר תואר המציאות. שני תארים אלה הם, לפי הסדר, הספירות חכמה וכתר. זיהוי המציאות לכתר והרצון לחכמה נעשה בהשפעת דעתו של ר' יוסף ג'יקטילה: ראה אידל, תארים, פסקה ג'. בנוסח א', דף 68א, מתאר בעל האגרת את "הרצון וההווה והקיום וההנהגה... ביחס ההצטרפות בין המלך והמונהגים ממנו", ומכאן אנו למדים כי הוא ראה ברצון ומציאות תארים מצטרפים. לשני תארים אלה יש לצרף את תואר 'הידיעה' או 'הידיעה האלוהית' (נוסח ג', דף 438א) או 'הידיעה העליונה' (שם, דף 440ב) הוזהה לספירת בינה. זיהוי זה יוצא דופן, וטרם מצאתי לו מקור ברור. וראה ג. שלום, לידיעת הקבלה בספרד ערב הגירוש (תרכ"ץ, כ"ד), תשט"ו, 178, והערה 22. בדרך כלל, משמעות הסמל ידיעה הוא תפארת: ראה בס' מערכת האלוהות, דף סג, ע"א, ועוד, ואילו הספירה בינה היא 'הידוע' או 'הידוע' בשילוש של ידיעה, יודע, ידוע כסמלים לשלוש הספירות הראשונות. שלוש הספירות הראשונות נתפסות כאחדות אחת, לעומת הריבוי שבשבע ספירות הבנין. בתארו, בהמשך כאן, את שלוש ספירות אלה כ"נאמרות על ה' ית' מצד עצמו" לעומת שבע "האחרות מצד עולמו" סותר בעל האגרת את תפיסת התארים מציאות ורצון כתארים צירופיים, כפי שתיארנו אותה לעיל; לפי המשפט האחרון, רק שבע ספירות הבנין יכולות להיחשב לתארים צירופיים. על חלוקת עשר הספירות לשלושה ושבעה בהקשר לתארים, בדרך דומה ביותר לזו הנמצאת באגרת, אצל שלושה מחברים במאה ה"ז, ראה אידל, תארים, פסקה ח'.

189 ס' יצירה א', א'.

190 קשה לקבוע מתוך רמז קצר זה מהי מהותם המדויקת של היכלות אלה.

191 ראה לעיל בצירור ב.

הנמצאות. והשם הזה הוא סוף אהיה והתחלת שם יהוה כי ¹⁹² תחלת המחשבה סוף המעשה כי זאת הספירה כוללת הכל והיא בדמות המחשבה ¹⁹³ אשר רמזנו אליה. וידענו כי השם י' הוא השכל הגמו' ¹⁹⁴ והוא הידיעה עצמה והשם הרמז על זה הוא יהוה נקוד בשם אלקים ¹⁹⁵ והיא הספיר הנק' בינה. והשם הזה כולל שני שמות שהם כלל כל השמות כי גם שם אדני עם שם אהיה עולים בשם אלהים ¹⁹⁶ והוא כרך שהכל בו כי ידיעת ה' ית' הקדימה בכל העתיד להתהוות בזה המציאות. והיות טוב שיתהוו משלא יתהוו היה סבת הוצאת המחשבה אל הפעל וקראוה בשם בינה שהיא אם הבנים וראש ובניין. וביאורה ¹⁹⁷ ביה נ' כלומ' בתוך הרצון הקדום נכנסים נ' שערי בינה שהוא כל העתיד להתחדש ולהתהוות בחמשים אלף שנים שהוא משך המציאות ¹⁹⁸. והחושב ¹⁹⁹ מה יהיה אחכ'ו כחושב מה לפני' מה לאחור לא שיהיה לידיעתם גבול חלילה וחס אלא שלא ידענו במה תפיל ידיעה כי אם בזה. והג' ספירות האלה נחשבות כאחד ²⁰⁰ נשמה ²⁰¹ לאחרות וצורה כי הם נאמרות על ה' ית' מצד עצמו ²⁰² והו' האחרות מצד עולמו ואין רשות באדם לחשוב באלה הג' כלל. אמנם יען כי לספירה השלישית יש שני פנים האחת מצד ידיעתו ²⁰³ אסור להתבונן בה. אכן מצד שהוא יודע ענייני המציאות בכלל ובפרט יתחילו הבניין והמניין ממנה. וראוי לדעת כי העשר ספירות נקראות האדם העליון ²⁰⁴ ואי אפשר לפרש ²⁰⁵. אמנם הדבר הנק' בניין הם השבע בלבד כלומ' אחר שגזרה חכמתו והשכיל היות המציאות טוב מההעדר ישב ²⁰⁶ לכסא שופט צדק מימינו

192 על גילגוליו של פתגם זה ראה: S. Stern, The First in Thought is the Last in Action, (Journal of Semitic Studies, VII), 1962, 234-252. וראה י. ליבס, ספר צדיק יסוד עולם – מיתוס שבתאי (דעת, 1) תשל"ח, 83, הערה 65.

193 ראה הערה 165 לעיל.

194 הביטוי 'שכל גמור' כתיאור לאלוהות נמצא בס' מערכת האלוהות, דף ו', ע"א; לעומת זאת ביטוי זה מתאר כאן את ספירת בינה בלבד.

195 השווה לס' שערי אורה, מהד' י. בן שלמה, ירושלים, תשל"א, א', 191, ב', 43.

196 אהיה (21) + אדני (65) = אלהים (86).

197 לא מצאתי פירוש מעין זה בכתבי המקובלים.

198 על צירוף זה ראה הערה 73, לעיל.

199 חגיגה, דף י"א ע"ב. הבאת מאמר זה בהקשר לתורת השמיטות נמצאת כבר אצל ר' מנחם רקנטי, ביאור התורה, ירושלים, תשכ"א, דף ס"ט, ע"א, (בהר).

200 על שלוש הספירות העליונות כיחידה אחת ראה מ. אידל, עולם המלאכים בדמות אדם, (ספר תשבי), הערה 112.

201 ראה לקמן, הערה 221.

202 ראה הערה 188 לעיל.

203 הידיעה האלוהית כתאר עצמי נאסרה במחשבה. על חוסר יכולתנו להשיג את הידיעה האלוהית, כיון שהיא זהה למהות האל, ראה בדברי ר' יוסף אלקשטייל, שנדפסו על ידי ג. שלום (תרביץ, כ"ד), 178.

204 לעומת זאת יש להניח, כי הכינוי 'אדם עליון' משמעו העולם שמתחת לספירות בנוסח ג', ליד הערה 257.

205 השווה גם לנאמר ליד הערה 182 לעיל.

206 תהלים ט, ה.

חסד משמאלו דין ונאצלו כלומ' נתגלו²⁰⁷ ג' הספירות האלה אשר השמות הרומזים אליהם הם אל אלהים יהוה ונקראו חסד גבורה תפארת. וביאור הדבר בקצרה כבר ידוע הוא שתכלית הידוע לנו במציאות העולם הוא בעבור התורה²⁰⁸ והיא החומר²⁰⁹ והצורה²¹⁰ והתכלית. וביאור דבר זה לא יכולהו עשרה יריעות כזאת. ושומריה הם ישראל. וכבר גלוי לפניו ית' שיהיה צריך לפעול בעבור פעולת החסד הגמור כלומ' בשנוי מנהגו של עולם כגון יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה ונסים אחרים שעברו ושעתידין להיות. וגם הוצאת ההויות מן ההעדר הוא²¹¹ אמרתי²¹² עולם חסד יבנה. ע"כ האציל מדת החסד ונתיחסה אל הימין להיות רב חסד מטה כלפי חסד. והאל ית' הוא הטוב הגמור והרחמים הגמורים ואם יתערב דין בכל הספירות הוא מצד הטוב שבו. ונשוב לענין כאשר גזרה חכמתו ית' שיהיה האדם בעל בחירה ורצון ובזה

דף 28א

נתעלה על כל הנבראים יחוייב לפעול פעולת הדין בממרים בהפיכת סדום והמבול וטביעת מצרים בים וכיוצא בהם בעבר ובעתיד. והם נקראים הנסים הנגלים. אמנם יען היות הרע על צד הכונה השנית כלומ' בלתי מכוון לעצמו נתיחסה מדת הדין אל השמאל ושתי מדות אלו שהם מדת רחמים ומדת הדין האציל אותם הש"י כלומ' גזר שיתגלה הדבר הנעלם בו קודם בריאת²¹³ ההויות. ומפני כי מצד מדת הרחמים הגמורים וכן מצד הדין הגמור לא יתהווה דבר כי ההויה צריכה להיות מורכבת משניהם והעניין כי אין שום נברא שלא יהיה בו צד חסרון והחסרון הוא רע במקבל ואין שום נברא שיהיה כולו רע. וגם אין שום נברא שיהיה בתכלית השלמות יהיה כלו טוב²¹⁴ ע"כ האציל הש"י כלומ' גלה הכח המהוה²¹⁵ המכריע

207 ההאצלה משמעה התגלות ולא חידוש של דבר שטרם היה קיים: וראה הערה 312 לקמן.
208 השווה פסחים דף ס"ח ע"ב, וראה גם בס' אור ה' של קרשקש, מאמר ב', כלל ו', פרק א', ואלבו, ספר העיקרים, ג', י"ב.

209 לא מצאתי תפיסה הגורסת כי התורה היא החומר שממנו נברא העולם. יתכן שהסבר להגדרה זו של התורה נמצא בנוסח ג', ליד הערה 327.

210 רמז לבריאת העולם על פי התכנית שהיא התורה. וראה לקמן ליד הערה 330. והשווה לדברי ר' יוסף יעבץ בפירושו לאבות, ורשא, 1880, 68: "כי העולם כחומר והתורה כצורתו" וראה גם בפירושו לתהלים יט.

211 ראה בהערה 291 לקמן.

212 תהלים פט, ד.

213 הופעת הספירות מתוארת כאן כהתגלות (ראה הערה 312 לקמן), ואילו הופעת ההויות — דהיינו הנמצאות — מתוארת כבריאה. וראה בנוסח ג' ליד ההערות 328, 342.

214 לפנינו פירוש ספקולאטיבי לבריאת העולם באמצעות הספירות חסד וגבורה. החסד מגלמת את הצד השלם שבנברא, ואילו הגבורה — הצד הרע שבו; הנמצא הוא מורכב מהשלם — שנותן קיום, ומן הרע — שנוטה להעדר; לפנינו פירוש קבלי לביטוי הויה והפסד כהתגלמות פעולת החסד והגבורה. וראה בהמשך בתיאור ספירת תפארת.

215 תיאורו של השם המפורש כמהוה ההויות הנבראות והדין על י"ב צירופיו דומה לדברי אלימנו בחיבורו האנונימי שבכ"י פריס 849, דף 297: "שם יוד הא ויו הא

בנתיים²¹⁶ והוא הנרמז בשם יהוה ונקרא תפראת (!) והוא יסוד²¹⁷ האילן ועקר האמצעי המהווה הפארות והענפים לכל צד והוא הלב²¹⁸ השולח רוח החיוני²¹⁹ לכל האיברים. והשם הזה כולל כל הנמצאות העליונים והתחתונים עד אין סוף כי גם אתיה מורה על מציאותו ית' יפול עליו שם ההויה וכל העצמים והמקרים נכנסים בשם זה. וגם ההפסד הוא הויה ע"כ בספירה הזאת נקשר הכל ויפול האריכות בזה מאד מאד ואין זאת הכונה כי על כן קראתי ההערות האלה ציורים כי אין זה כי אם ציור מעט. והג' ספירות אלה האחרונות נקראות רוח לטעם הנו'²²⁰. ונבוא אל הג' ספירות האחרות שהם נקראות נפש²²¹ והם נצח הוד יסוד. כבר זכרנו כי הטוב והרע הראשונים והם נקראים זרועות עולם והם חסד גבורה נאמרים על הדברים הכוללים והנסים הנגלים והביאור באלו הם מקור הטוב ומקור הרע ר"ל העונשים לממרים כמו הדין הגמור. אמנם הנצחיים²²² והם נצח והוד הם מדת רחמים הרפה ומדת הדין הקשה²²³ והם מכוונים כנגדם כי הם יונקים מהזרועות²²⁴ כחם והם עושים פעולתם באמצעות הצבאות²²⁵ שהם הכחות הגלגליות.

כי אם תצרפהו כצורף כסף בכל י"ב צרופי' שיש לו לא ישתנה הכונה הראשונה המורה שהוא מהוה כל נמצא". בדף 97א נאמר על שם זה "כי הוא המהווה כל ושם יוד הא יהיה י"ב צרופי' לא פחות ולא יתר ולא ישתנה הוראתו". על השם המפורש כמהווה היות ראה בס' גנת אגוז, הנאו, שע"ה, דף ז' ע"ב, ובס' ראשית חכמה לר' אליהו די וידאש, שער האהבה, פרק ו'. לכינוי הספירה תפארת ככח מהווה ראה נוסח ג', דף 440א, ודף 435ב—436א.

216 ס' יצירה ב', א'.

217 השווה לס' שערי אורה של ג'יקטילה, א', 251.

218 הלב כסמל לתפארת רוח בקבלה; ראה לדוגמא בס' שושן עדות לר' משה די ליאון, נדפס ע"י ג. שלום (קבץ על יד, ח' [יח]) תשל"ו, 336—337, ובס' חשק שלמה של אלימנו, כ"י ברלין 832, דף 216א.

219 ראה הערות 127—129 לעיל.

220 משום הכינוי רוח חיוני, שהוזכר קודם לכך.

221 טרם מצאתי חלוקה מדויקת של מערכת הסיפרות למשולשים המכונים בשם נשמה, רוח, נפש. ג' ספירות העליונות מתוארות כנשמה, בין היתר בס' שער השמים, כ"י מוסקבה 96, דף 225: "כי השלושה הראשונות הם בעלמות ביותר והם כדמות נשמה לספירו' האחרות". וראה גם לעיל ליד הערה 201. והשווה לדבריו של ר' יהודה אלבוטיני, בן דורו של בעל האגרת, הכותב: "ויש מן המקובלים האחרונים ע"ה שאמרו שהנשמה והרוח הם מאת ה'... והנפש היא סבה חומרית... הם רמז לג' עולמות... העולם התחתון זו עולם הנפש המתגשמת בסוד גופני, והעולם האמצעי הוא סוד עולם הרוח... ועולם המלאכים הוא סוד עולם הנשמה. וענין רמיותם הוא ככה ודוגמתם בעולם האצילות הוא כך, שהנפש הוא דומה לספירת המלכות... והרוח הוא סוד עולם התפארת עם ד' קצוות מהו' ספירות שבו והנשמה הוא סוד עולם העליון". ראה מ. בנייה, ר' יהודה בן ר' משה אלבוטיני וספרו יסוד משנה תורה (סיני, ל"ו), תשס"ו, רנ"ח.

222 כך בכתביידי. על 'נצחים' ככינוי לנצח והוד, ראה בס' שערי אורה, א', 172.

223 לתיאור פעולת שתי הספירות כמוציאות אל הפועל גזירות ראה בס' שערי אורה א', 169—170.

224 הכוונה לחסד וגבורה.

225 ראה הערה 186 לעיל.

וכבר ידענו כי מתנועות הגלגלי' והכוכבים ומבטיהם ומשפטיהם ימשכו בעולם התחתון טובות ורעות כפי הטבע ר"ל שהם הכלי כמו הקולמוס²²⁶ הכותב ע"כ התורה והמצות שהם סבת הברכות והקללות האמורות בתורה שכלם לפי הטבע והם נסים נסתרים מיוחסים אל שתי הספירות האלה שהם נצח והוד. ועל הדרך היותר עמוק ראוי לדעת כי העולם הרוחני מדרגות²²⁷ מתחלפות כאשר נבאר עוד, ויש בהם צד עליונות ושפלות גם כי הנבדל לא יצוייר זה בו. אמנם כפי התיחסות הנבדל אל הדבר הגופני התיחסות יותר קרוב תהיה מדרגתו יותר שפלה ורחוקה מהאל ית' והספירות הנזכרות שהם האלוה עצמו^{227א} ית' וית' תהיה הספירה המבטת²²⁸ אל הרוחניים העליונים במדרגה יותר גדולה מזה הצד מהמבטת אל הרוחניים התחתונים הקרובים אל הדבר הגופני. המשל מצאנו כתוב וירד²²⁹ ה' לראות את העיר. ארדה²³⁰ נא ואראה. ובזה הדרך נאמ' שהספירות מקבלות זו מזו וע"כ הנצח וההוד הם הספירות המביטות אל הרוחני' הממונים על צבאות הגלגלים והכוכבים ונבואת²³¹ הנביאים היתה באמצעות הרוחניים האלה וע"כ היו מתנבאים בשם יהוה צבאות ואלהים צבאות הראשון הוא הנק' נצח והשני הוד. ומשם יבואו הטובות והרעות וכל (!) בצדק ובמשפט לפי התורה והנימוס האלהי²³². ואין רצוני עתה להאריך ביותר מזה. אמנם הספירה התשיעית הנק' יסוד ורמוזה בשם אל חי או אלהים חיים²³³ היא הספירה אשר ממנה נבראות הנפשות מכל בעל חי²³⁴ יען כי הנפש סבת הקיום וממנה נבראו נפשות הצדיקים וממנה נבראו נפשות הגלגלים וממנה ימצא להם כח הקיום וממנה קיום הצורות המינייות²³⁵ מכל דומם צומח חי מדבר הזמן הראוי להם. וממנה החומר הראשון אשר הוא החבור אשר בו יהיה הכדור כלו נקשר קצתו בקצתו²³⁶, ובה שבת המשתלשלת (!) ונקרא שבת כי אז

226 ראה לעיל, הערה 186.

227 ראה במבוא בדיון על עולם המלאכים.

227א השווה לנאמר בס' בחינת הדת של ר' אליה דל מדיגו, וינא, 1833, 45: "יש מהם מי שאמר כי העשר ספירות הם האלוהות בעצמו... וזאת הדעת היא כפירה בדת".

228 דהיינו המתייחסת אל הרוחניים: כנראה לפנינו יישום מונח אסטרונומי, המיוחד לתיאור היחסים בין הכוכבים, לתיאור תפיסה קבלית, העוסקת ביחס בין ספירה ובין גלגלים וכוכבים. וראה במיוחד בנוסח ג', דף 441א. שימוש זהה במונח 'הבטה' נמצא כבר

אצל ר' משה מבוגרוש. ראה ג. שלום (תרביץ, ד'), תרצ"ג, 209.

229 בראשית יא, ה.

230 שם, יח, כא.

231 השווה לנאמר בס' שערי אורה א', 158, 160 ועוד.

232 ביטוי זה מצוי בכוזרי ד', י"ז, וראה גם לעיל, הערה 168.

233 ראה ס' שערי אורה א', 93, 95.

234 ראה שם, 93—94.

235 שם, 94.

236 הכוונה לצורות הנמצאות בחומר ומהוות את העולם השפל, הכולל, לדעת מחבר האגרת, גם את הגלגלים: ראה בתחילת חלק ג' של נוסח ג', ושם דף 439ב. והשווה למורה נבוכים א', ע"ב.

נשלם העולם²³⁷ ונשלמה הכונה האלקית. וכל הספירות הט' האלה כלם הם בהתייחסות אל הדבר הנברא והרוחני אמנם הנהגת²³⁸ העולם השפל ר"ל הגופים ומעשיהם וההשגחה בהם לא היה מן הראוי שייחוס אל ה' ית' כי אם אל דבר נברא וזה היה טעות כל הטועים והריסת²³⁹ כל ההורסים. ואנחנו עדת ישראל אשר בחר בנו ה' ונתן לנו התורה האמתית והודיענו על יד מרע"ה ואמ'²⁴⁰ וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד אשר הפסוק הזה כולל סוד היחוס (!) השלם למבינים. יש לנו להאמין באמת כי מט' הספירות הנז' נאצלה ספירה אחרת²⁴¹ והיא עצם הש"י כראשונות שאמנם אין אצילותה נגלה בתמידות כראשונות וזהו שכ'²⁴² שמעטתי את הירח והוא סוד גדול ועצום. והספירה הזאת היא הנרמזת בשם אדני ונקראת מלכות

דף 28ב

ועוד ירמוז אליה שם אחר והוא אל²⁴³ שדי. ואופן התגלות הספירה הזאת והעלמתה תלוי בעשיית המצות של תורה והיא ההשגח'²⁴⁴ האמתית הפרטית ואינה נגלית אלא לישראל ואינה נגלית בשלמות כי אם בזמן הבית ובארץ ישראל והוא מן הפליאות הנוראות שיתגלה דבקות הש"י בדבר גופני בלתי אמצעי. אשריהם ישראל הזוכים לכל הטובה הזאת בקיום המצות ואוי להם לרשעי' ומי שיתבונן בדברים האלה התבוננות הראוי תהיה יראת ה' על פניו ויוסיף שמחה ואהבה באל ית' ובתורה מה שלא ישוער. ואזכיר עתה הצעה אחת קטנה לקרב אל השכל ובדרך קצרה. הערה כל כח היוצא אל הפועל יצטרך בהגעתו פעולות מיוחדות גשמיות ופעולות מיוחדות רוחניות ולא תושלם הפעולה באלו זולת אלו. המשל הנה הצמח לא יספיק אליו הכח העליוני המכה אותו ואומ' לו גדל²⁴⁵ אם לא יצטרף אל זה עבודת הקרקע הראויה והלחות הראוי ויתר הפרטים וכן כל כיוצא בזה ביתר הנמצאות ר"ל כשנחוץ

237 השווה לס' שער השמים, כ"י מוסקבה 96, דף 40ב: "והוא שבת שהיא סיום העולם" ולנאמר בס' מערכת האלוהות, דף קפ"ג, ע"ב. שבת כסמל ליסוד וכמקור לנשמות, נמצא כבר בס' הבהיר, סימן נ"ז—נ"ח. יסוד בקשר לעולם הנשמות, נזכר באגרתו של ר' האי גאון שר' יצחק מר חיים פירש לפי בקשתו של ר' יצחק מפיסא; ראה נדב, אגרת, 450.

238 ראה לעיל, הערה 170.

239 השם 'הריסה' ככינוי לטעות תיאולוגית נמצא כבר בס' מערכת האלוהות, ראה שער תשיעי — שער ההריסה.

240 דברים ד, לט.

241 על ספירת מלכות ראה במבוא ליד הערות 66—68.

242 חולין דף ס' ע"ב, פרקי דר' אליעזר, נ"א.

243 לא מצאתי יחוס של שם זה למלכות.

244 השווה לנאמר בס' שער השמים, כ"י מוסקבה 96, דף 42א: "כי זאת המדה הנקרא שכינה היא ש' אשר יקראו לה הפילוסופים השגחה, והעד: אשר שכנתי בתוכם" והשווה גם לנאמר בפירושו של ר' ראובן צרפתי על ס' מערכת האלוהות, דף צ"ד, ע"ב.

245 ע"פ בראשית רבה י, ז.

שיתדבק הכח הרוחני בדבר הגשמי ולזה כל מוריד כח עליוני לעשות פעולה ידועה צריך שיעבוד הכח בעבודות המתיחסות אליו עד שיהיה מוכן לעשות הפעולה ההיא המבוקשת. וכל עוד שיהיה הפעל המבוקש יותר נכבד ראוי שתהיה העבודה יותר נכבדת כאלו תאמר ההתדבקות עם השדים לעשות פעל מיוחד כבר יפול שיגיע המבוקש בפעולות יותר מגונות מהפעולות שיעשה הדורש אל המתים שנפשות המתים יותר עליונות מן השדים. ומוריד כחות הגלגלים יעבוד אותם העבודות יתר נכבדות יגיע העניין שיצטרך אל הפעל יותר נכבד. וההשגחה היותר עליונה שתהיה והיא הצלחת הנפש ושובה אלהית, עבודה היותר נכבדת שתהיה והיא העבודה הידועה מצד התורה ולזה אמ' ה' אחריה צווי על מלאכת המשכן ושכנתי בתוך בני ישראל כלום' כאשר שמירת כח הקבל מחוייבת בהורדת הכחות העליונות להיותה שומרת היחס במלבושים ידועים והקטרויות ידועות ומקומות ידועים ופעולות ידועות בזמנים ידועים כל עוד שיבצר אחד מן הפרטים ההם לא יגיע המבוקש ולא עוד אלא שיגיע ההזק תמורת התועלת המקווה. כן כאשר רצה ה' ית' לקחת לחלקו האומה הישראלית הודיעם הדרך הראויה והעבודות הראויות והמאמרים הראויים להוריד ולהשפיע עליהם שכינתו ית' אשר באמצעותם תשכון אמתת מציאותו בתוך בני ישראל ואין דבר זה מבואר כל הצורך.

הציור הרביעי. כבר אמרנו²⁴⁶ כי כח האל ית' בכל דבר וכל דבר הוא בכח האל ית'. ע"כ צדק המאמר²⁴⁷ שאין כל דבר גשמי שאין לו כח רוחני מעלה ובוה הדרך נקשר העולם קצתו בקצתו והתחתונים צריכים אל העליוני' ובאופן מה גם העליונים צריכים אל התחתונים, עד שוב העולם כלו דבר אחד²⁴⁸. ובוה האופן יתחלף כל פרטי הנבראים ופעולותיהם לעשרה הספירות הנזכרות עד שנאמ' נברא פלוני מיוחס לספירה פלוני' ופעל פלו' מיוחס לספירה פלונית כי ידוע שאין פעולה לשום נברא כי אם מכח האלהי. והספירות נכללות בשלשה כללים חסד דין ורחמים והרחמים אמצעים בין החסד והדין. ושלשה הספירות האמצעיות והם כתר תפארת יסוד הם רחמים. והימניות חסד והשמאליות דין והכל לטעם הנז'. הכלל הראוי להקדים בחכמה הזאת הוא שהיא נחלקת כמו שאר החכמות לשני חלקים²⁴⁹ עיון ומעשה והתורה²⁵⁰ עצמה נחלקת לשני חלקים אלו החלק העיוני הוא לדעת

²⁴⁶ לעיל, ליד הערה 183.

²⁴⁷ זו תפיסה אפלטונית ברורה, ויתכן שבעל האגרת מצטט כאן פתגם שמצא לפניו. וראה לקמן, ליד הערה 264.

²⁴⁸ בניגוד לתפיסת הקבלה המיתית-מינית של ס' הזוהר, שם משפיעים האנשים על היווצרות ההרמוניה בתוך הספירות, כאן מתמקד תפקיד האדם ביצירת הקשר בין העליונים ובין התחתונים; תפקיד זה של האדם כקושר העולמות חוזר פעמים אחדות אצל אלימנו. ראה לדוגמא בכ"י פריס 849, דף 79א. רעיון זה מצוי גם אצל פיקו בחיבורו "Homo et coelestium et terrestrium viculum et nodus est" Heptaplus V, 7. על נושא האדם הקושר במקורות ימי-ביניים ורנסנסיים ארחיב במקום אחר. על העולם כ"דבר אחד" ראה בס' מורה הנבוכים א', ע"ב; ב', א'.

²⁴⁹ ראה במבוא, בסעיף על הגדרת הקבלה.

התקשרות הג' עולמות בעשרה הספירות הנו' וסודות התורה ורמזיה ומדרגות השלשה עולמות האלה וממשלתם. החלק המעשי הוא בדבור בלבד והוצאת שמות הקדש בדרך הצירוף ואופן השתמש בהם לצורך המצוה אשר יעשו פעולתם בהזכרה בלבד לאנשים השלמים כמו הנביאים בעשותם הנפלאות לקדש ה' וידיעת זה הענין אי אפשר שיושג רק על ידי נבואה²⁵¹. ובחלק הזה מן המעשי הזהירו כל החכמים שלא יתעסק אדם בו בשום פנים כי סכנה גדולה הוא מאד ר"ל הזכרת השמות וגורם לאבדן הנפש והעוסקים בהם מצד עיונם או מפי ספרים מבלי קבלה²⁵² מפי אנשי מעשה הם בכלל כל שלא חס על כבוד קונו. רחמנא ליצלן מהאי דעתא ויקרב לבנו לאהבתו וליראתו אמן.

250 על חלוקת התורה לעיון ומעשה ראה בס' חשק שלמה, כ"י מוסקבה 140, דף 190א: "כי היא נחלקת ראשונה לשני חלקי' וכל חלק מהם נחלק לשנים. הנה הראשונה תורת ה' שבכתב ושבע"פ הוא נחלקת אל חלק ממנה המושג בשכל המעשי והחלק המושג בשכל עיוני; הוא נחלק לשני חלקי'... חלק יחקור בנמצאו' הטבעי'... והוא הנקרא מ"ב [מעשה בראשית] והחלק האחר יחקור בעולם הנבדל מהחמר הבדל עצמי... והוא כולל עולם הספירו' והאותיו' והשמות האלוהיו' עלת העלת ונקרא זה החלק מעשה מרכבה, והחלק המעשי ג"כ יחלק אל שני חלקי' חלק ממנו יעויין במעשה מצד שהוא מועיל בהנהגה המדינית... והחלק השני הוא עשיית אלו המעשיות באופן נאות ומסכים עם הנמצאות עליונות רוחניו' ושכליות ואלהיות רומזות אליהם ומתעררות לפעול בתחתוני' באמצעות אלו המעשים המתדמי' והנרמזי' בס'."

251 על הקשר בין נבואה ומאגיה ראה מ. אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, (עבודת דוקטור), ירושלים, תשל"ו, 130, 132—133, וגם אצל ר' משה מבורגוש, בטכסט שנדפס ע"י ג. שלום (תרביץ, ה'), תרצ"ד, 56—57.

252 השווה לנאמר בס' מסורת החכמה של ר' אברהם בן אליעזר הלוי, נדפס ע"י ג. שלום בקרית ספר, ז', 449.

נוסח ג, כ"י אוכספורד 1261

דף 434א

שלום הגיעה לידי אגרתך אדו' ושמחתי בספרים הנמצאים אתך מהחכמה הישראלית אשר כמעט נאבדה ממנו בעונותינו ואנכי איש רש ונקלה מאין ²⁵³ יבא עזרי לדבר בנסתרות כי מעט מזער דברתי עם האיש ההוא ²⁵⁴ גם לא כתבתי בעת ההיא הדברים אשר שמעתי ובהיות השכחה גוברת עלי אמרתי יותר ²⁵⁵ אקבל שכר על הפרישה ממה שאקבל על הדרישה לולי כי אהבתך תלחצי (!) ליכנס לפני ממציתים עם כי בטחתי שהיו דברי אלה צפונים בלבבך והספקות הנופלות בהם יושמו לזכרון ליום נדבר יחד פה אל פה ואתחנן לאל יתברך יסלח על שגגותי אם אחטא בשפתי ועם שכונתי לבאר ידעתי כי ירבה הנסתר מן הנגלה.

ההקדמה הראשונה היא שהעולמות שלשה ר"ל מדרגות הנבראים נחלקות לג' חלקים גדולים וכל אחד מהם למדרגות רבות. החלק הראשון ²⁵⁶ הם השמות הקדושים אשר הם עצמים אמתיים נמצאים מציאות גמור יוצאים מכח צירוף אותיות העשרה שמות הנכבדים מהאל ית' אשר הם עשרה הספריות באמצעות הכב וכלם נדבקים בשם המפורש בן ארבע אותיות וכחם גדול ועצום בכל הנמצאות ברצון האל הפועל על ידם והם האדם העליון ²⁵⁷

ב434

יען כי יש בהם שנקראים יד ומהם עין וכן שאר האברים וכישראל מקודשים בקדושת התורה נדבקים בעולם ההוא ויש מהם לפעול בחסד ויש בדין ויש ברחמים כפי רצון האל ית' והם כמפליא ²⁵⁸ של מעלה ובית דינו של הקב"ה ועל ידם יצוה האל ית' למלאכי אלהים העולם האמצעי ²⁵⁹ לפעול בתחתונים, והם בעצמם חומר התורה שהיא כלה מלאה שמות הקדש ²⁶⁰ והאיש הטהור הבקי בהזכרתם

253 תהלים קכא, א.

254 ראה הערה 154 לעיל.

255 ע"פ פסחים דף כ"ב ע"ב.

256 ראה במבוא בתיאור העולם העליון.

257 ראה בהערות 90—91 לעיל.

258 כך בכ"י. על הזהות בין פמליא של מעלה, בית דינו של הקב"ה, שמות, אותיות כסא הכבוד והתורה ראה במובאה מפירוש ס' יצירה של ר' ברוך תוגרמי, שניתחתי בחיבורי כתיבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, 168—169, ובמובאה מס' סתרי תורה של ר' אברהם אבולעפיה, שנותחה שם, 169—170.

259 המונח 'עולם האמצעי' משמעותו עולם המלאכים שמתחת לעולם השמות; שימוש זה שונה מן המקובל בימי הביניים, שם מציין מונח זה את עולם הגלגלים; וראה גם בהמשך, דף 435א.

260 על תפיסה זו ראה במאמרי תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה, (מחקרי

לפי סודות הקבלה בזמן ומקום הראוי ותהיה הכנתו לכך ויודע אופן אצילותם מהאל ית' ר"ל משמו הגדול יהיה לו כח לפעול בהם כרצונו ולעשות אותות ומופתים ברגע וכלם עומדי' הכלות ²⁶¹ הכלות וכל אחד יש לו מלאך או מלאכים מיוחדים בעולם המלאכים אשר בהיות האדם הראוי לכך משביע המלאך בשם הממונה עליו לעשות פעולה מיוחדת תכף ימלא שאלתו וזה הוא החלק המעשי מחכמת הקבלה אשר בעונותינו מאד אין חזון נפרץ אחר זכרו מיני ארץ.

החלק השני מן הנבראים הוא עולם המלאכי' והם מדרגות רבות כפי ממשלתם וכחם וטבע השגתם מהאל ית' מהם לדין מהם לרחמים מהם ארבע מחנות שכינה מהם ארבע ²⁶² חיות הקדש נושאין הכסא ונשואות ממנו כי יש ²⁶³ כסא למעלה מכסא וכבוד למעלה מכבוד ע"כ נקראים כלם כסא הכבוד ובכלל הם הדברים הנקראים רקיע בתורה כי הם המבדילים מהם שרפים מהם כרובים מהם מלאכי השרת המניעים נפשות הגלגלים ויש לכל כוכב מלאך מיוחד ממונה עליו ונותן לו כח על הצורה המניית (!) אשר בארץ המיוחסת אליו ²⁶⁴ ואין חקר למספרם ואשר אמרו ²⁶⁵ החכמים עשרה שכלים נבדלים ויש שאמרו שהם מט הכל שב אל מקום אחד

א435

כי יש כח כללי ויש כח פרטי, ומהם השבעים שרים הממונים על ע' אומות. וכל השני עולמות האלה אין שם גוף ולא כח בגוף אמנם יש הפרש בין עולם העליון לעולם האמצעי כי העולם העליון מציאותו קיים בלתי משתנה כלל אבל העולם האמצעי ²⁶⁶ יש בו צד השתנות ופרטיו מתלבשין ²⁶⁷ בגופות לעתים מזומנות לפי החפץ האלהי.

החלק השלישי מהנבראים הוא העולם הגשמי אשר מדרגותיו ידועות והם גלגלים כוכבים ומזלות יסודות מורכבים וכלם תלויים ביסוד אחד דק חקוקים בו כל הצורות והנפשות מהגויות התחתונות והעליונות והוא נורא מאד אשר ישערוהו חכמי המחקר

ירושלים במחשבת ישראל, א), תשמ"א, חלק א'—ב', שם נידון גם הרקע המאגי של תפיסה זו. על התפיסה המאגית של התורה אצל אלימנו ראה אידל, הפירוש המאגי, חלק א.

²⁶¹ כך בכ"י.

²⁶² השווה למרכבה של ש. מוסיוב, ירושלים, תרפ"א, דף כ', ע"א: "וארבע חיות נושאות ומנושאות בכסא". על נושא זה ראה א. גרינוולד (קריט ספר, נ"א), תשל"ו, 662, ובפירוש המרכבה של ר' יוסף ג'יקטילה, כ"י ירושלים 381 28°, דף קס"ט, ע"ב.

²⁶³ הביטויים 'כסא למעלה מכסא' ו'כבוד למעלה מכבוד' היו נפוצים בקבלה; ראה, לדוגמא, בפירוש התורה של הרמב"ן על בראשית א, ח.

²⁶⁴ ראה לעיל, הערה 247.

²⁶⁵ השווה לס' מורה הנבוכים ב', ד', שם נזכרים חמשים שכלים נבדלים.

²⁶⁶ ראה הערה 259 לעיל.

²⁶⁷ רמז ברור לתורת ההתגלות על ידי 'מלבוש' שמלאך מתלבש, כדי שיראה לעיני בשר ודם.

וקראוהו היולי²⁶⁸. ושלשה העולמות האלה נקשרים זה בזה²⁶⁹ ובאופן מה עלולים זה מזה וצריכים זה אל זה וכח האלוה ית' עובר עליהם ומעמידם והוא סבת פעולותיהם והכל בהדרגה עד שוב הכל בדמות זכר ונקבה²⁷⁰ ר"ל משפיע ומקבל (!) וסימן לשלשה העולמות הנו כי²⁷¹ גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם. וידוע הוא למקובלים כי מטטרון המלאך הנכר (!) נקרא שומר²⁷² מתרגום משמרת²⁷³ מטרת והוא מנהיג²⁷⁴ העולם התחתון בכח האל ית' והענין²⁷⁵ האלהי הנקרא שכינה פועל על ידו והוא שטעה בו אחר בראיתא בחגיגה²⁷⁶, וגבוהים עליהם הוא העולם העליון.

השנית²⁷⁷ ראוי לדעת כי כל מספר מיוחד לנבראים ידועים יש סוד גדול למספר ההוא ולזה אמרו רז"ל²⁷⁸ הני שלשה הני²⁷⁹ חמשה כנגד מי וזולתם והמתבונן בסגלת המספרים הוא עניין אלהי נורא מאד וכמעט כל סודות המציאות תלויים בו וע"כ אמרו²⁸⁰ שנברא העולם בספר ספר וספור והדק שבכלם הוא חבור האותיות הן במכתב הן בדבור במספר מה והם נתיבות החכמה כאשר יתבאר

268 ראה הערה 263 לעיל.

269 תיאור זה שונה מהגדרת הקבלה העיונית כהבנת תלותם של העולמות בספירות, עליה דנתי במבוא בסעיף הגדרת הקבלה. והשוה לנאמר בס' צפנת פענח של ר' שם טוב אבן שפרוט, כ"י פריס 852, דף 143ב: "שאלו האצילים השיגו האל ית' וסוד התקשרות ג' עולמות זה בזה".

270 תיאור הדרגות השונות שבמציאות כזכר ונקבה, ומשפיע ומקבל, מקורו בכתבי ר' יוסף ג'יקטילה: ראה לדוגמא בשער הניקוד שנדפס בס' ארזי הלבנון, ונציה, שס"א, דף ל"ח ע"א, בסוד בת שבע, ובס' שערי אורה ב', עמ' 120. וראה גם לקמן, דף 437א—437ב.

271 קהלת ה, ז. השווה לפירוש הפסוק הזה אצל ר' ראובן צרפתי בטכסט שנדפס, בטעות, על שמו של אבולעפיה או אחד מתלמידיו אצל ג. שלום, הקבלה של ספר התמונה ושל אברהם אבולעפיה (אקדמון, ירושלים תשכ"ט), עמ' 227—228.

272 ראה את החומר שאסף H. Odeberg, 3 Enoch, or the Hebrew Book of Enoch, Cambridge, 1928, 126.

273 ראה תרגום אונקלוס על במדבר ג, לו ועוד.

274 על מטטרון כמנהיג העולם ראה אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, 92.

275 על הענין האלוהי כשכינה ראה כוזרי ב', י"ד. 276 חגיגה דף ט"ו ע"א.

277 הדיון על מעמד המספרים נעדר בשני הנוסחים הקודמים של האגרת והופעתו בנוסח ג' מלמדת על השפעת תפיסה שנקלטה ע"י ר' יצחק מפיסא. והנה, ר' יוחנן אלימנו מיחס חשיבות רבה למספרים וכותב בס' חשק שלמה, כ"י ברלין 832, דף 207ב—208א: "ואולם בחכמת המספר הנה הוא מהחכמות הגלויות אצל צורת העולם ופועלו כי הוא מונה מספר לככבים הגשמיים וכנגדם בארץ מונה בדומם ובצמח ובחי ובהתחלפות אולי המדבר כדעת רבותי ז"ל שכל הנמצאות יש להם מספר ידוע אצלם כאשר ראיתי מספרו (!) ולא עלה על זכרוני" וראה גם אידל, הפירוש המאגי, הערה 217, ובטכסט הרמזו שם ע"י הערה 215.

יש להזכיר כמו כן את דעתו של פיקו דלה מירנדולה, הכותב בתיזות שלו על-פי המאטימאטיקה, מס' 11: "Per numeros habetur via ad omnia scibilis inuestigationem et intellectionem". Conclusiones, (ed. B. Kieszkowski), Genève, 1913, 74.

278 אולי הכוונה לנוסח שבגיטין דף י"ד, ע"א, בבא בתרא, דף קמ"ד ע"א: "הני תלתא".

279 ראה ברכות דף י' ע"א. 280 ס' יצירה א', א'.

ב435

עוד החקוקים בעומק הרצון²⁸¹ האלהי יתברך. השלישית ראוי לדעת כי כל דבר נברא מקטן ועד גדול שיצא אל הפועל ושעתיד לצאת כל ימי המשך²⁸² זה המציאות אשר לפי קבלתנו הוא חמשים אלף שנה הן שיהיה דבר פלא הן דבר טבעי הן עצם הן מקרה הכל נמצא בידעית²⁸³ האל ית' ומצד הטוב הנמצא בו יצא אל הפועל כי מה שהוא בתכלית השלמות אינו נברא, א"כ כל נברא אמצעי בין הטוב והרע ואין ספק כי גם הרע משוער וידוע אצלו ית' א"כ ההנהגה האלהית בכל הנמצאות בכלל ובפרט אל האומה הישראלית נמשכת ונובעת ממקור הידיעה ולזה אין שום דבר נברא שלא יהיה לו שורש והתחלה באחת מהעשרה ספירות²⁸⁴ שהם עצמות²⁸⁵ האל ית' הן שיהיה הדבר טוב הן שיהיה רע. הנה יציאתו אל הפועל הוא מצד הטוב שבו והכל במשפט.

הרביעית ידוע הוא כי החסד והדין הם שני הפכים ושניהם הכרח שימצא בחק הנהגת העולם וקיומו ולפי שהטוב והרע הם מדרגת החסד והדין רצוני הטוב הגמור והרע הגמור שאי אפשר שיצדקו שניהם על נושא אחד היה מן ההכרח במשפט כי שני קצוות שימצא האמצעי וזה הקו האמצעי הוא אשר ממנו יתהוו²⁸⁶ הנבראים כלם והוא הנותן להם ההגבלה והשעור הראוי מן הטוב ומן הרע והאמצעיות הנה נקרא מדת הרחמים שהוא נמוג מן החסד ומן הדין כי מצד החסד לבד לא יתקיים העולם וכן מצד הדין לבד וכן מצד השלמות לבד לא היה העולם נמשך כלל אל התאוה ולא היו בעלי החיים נמצאים וכן מצד החסרון לא היתה מדת הדין נותנת

א436

שימצא א"כ החסד והדין הם שרשים כמו היסודות למורכבים מהם והם תארים תלויים בידעית²⁸⁷ האל ית' פעם יפעול בזה ופעם בזה אמנם הויית ההויות וקיומם צריך שיהיה בדבר האמצעי הנושא לשניהם והם הרחמים. החמשיית שאין עמידה וקיום ופעולה לשום נמצא אפי' ברגע אם לא מכח ההשפעה

281 הרצון כאן הוא סמל לספירת חכמה, ראה במבוא, ליד הערה 79.

282 ראה הערה 73 לעיל.

283 דהיינו בספירת בינה, ראה הערה 188 לעיל.

284 השווה לדברים שהעתיק אלימנו, ממקור קבלי שטרם זיהיתיו, בליקוטיו שבכ"י אוכספורד 2234, דף 97א: "שכל מה שיש בעולם הוא כנגד י' הספירות" ושכל מצוי מהמצויים ההווים הנפסדי' עשרה ענייני כנגד עשר ספירות' ושהאחד מהם כבר יגבר בקצת' ויתחסס אותו המצוי לאות' הספיר' הגוברת".

285 ראה הערה 227 לעיל.

286 ראה הערה 295 לעיל.

287 תלותם של שני התארים האלה, דהיינו חסד וגבורה, בידעית האל ופעולת הידיעה על ידם, הוא פירוש פילוסופי למבנה הספירות הקבלי לפיו שתי הספירות תלויות בספירות בינה היא הידיעה. ראה הערה 283 לעיל.

הנשפעת הנשפעת (!) עליו מהאל ית' בתמידות²⁸⁸ כמו שאמר²⁸⁹ ומחדש טוב בכל יום תמיד מעשה בראשית לא בדמיון הבן מן האב והכלי מן האומן ולא נאמר על דרך משל שהכחות השממיות (!) נתנו להם בעת הבראים (!) ומעתה תהיה פעולתם מעצמם חלילה אלא בכל רגע ורגע שיפעלו ויתנועעו הנה הכח האלהי פועל בהם בתמידות כאיש אשר יניע יד הכותב לכתוב. המשל²⁹⁰ על זה ממעיין הגדול הנובע מתהום הארץ ומתפשט על פני הארץ ועובר הנה ימשכו ממנו דרך פעולות מתחלפות ופעמים יכנסו המים בבטן הארץ ואחר יצאו ממקום אחר או ממקומות רבים יחשב לעיני הרואים שיהיה זה התחלת המקור ואינו כי אם מן המקור הראשון ואפשר שיתחלפו המקורות במראה ובטעם ואין זה כי אם מצד טבע המקום אשר עברו עליו ולכן המשילו החכמי' על הרוב הכח האלהי העובר בנבראים ומשתלשל ויוצא ממדרגה אל מדרגה על השפע היוצא מן המקור ומזה הצד נקראו ההויות בשם מים²⁹¹ ומזה אמרו השפעה ומשפיע וכיוצא בזה נקראו המקור הראשון הברכה העליונה²⁹² ונכון הוא המשל הזה למבינים.

השישית ראוי להתבונן איך יצאו כל פעולות האדם התחתון ממקום הנשמה ע"י אמצעי והוא לפי האמת בזולת אמצעי כי אין אמצעי רק

288 ראה הערה 187 לעיל.

289 ברכה ראשונה שלפני שמע.

290 החל בתיבה "משל" ועד "למבינים" חסר בנוסח א' וב'. משל המעיין הוא תוספת מובהקת וסביר להניח, כי מקורו בחיבורו של J. Scotus Erigena, De Divisione Naturae (III, 11), Patrologia Latina, CXXII f. 653, A-B: "... non ubi fons apparet, ibi aqua incipit esse, sed aliuinde per occultos poros sensibusque infinitos longe ante manat, priusquam in fonte appareat. Ac per hoc, quemadmodum abusive dicitur fons, ubi primo visibiliter surgit; longe enim nate erat in secretis terrae, sive oceani sive alibi, ubi invisibiliter latebat" ... (המים אינם מתחילים במקום שם נראה הבאר, אלא הם נוזלים [במקומות] אחרים דרך נקבים נסתרים לחושים, הרבה לפני שהם מופיעים בבאר. משום כך, כפי שהבאר מכנה, שלא בצדק, המקום שם [המים] מופיעים לראשונה לראיה, בעוד שהם היו קודם לכן בהרבה [בצורה] נסתרת באדמה, או באוקינוס או [במקומות] אחרים, שם היו נסתרים [מהראיה] ...). והשווה גם לאנאדה ג', 8, 10 (בתרגומו של נ. שפיגל), ירושלים, 1978, א', 440. על המגמה הפאנאנאטיסטית שבאגרת ראה הערה 187 לעיל. וראה גם לקמן ליד הערה 323.

291 הכינוי 'מים' להויות רומזו לפירוש ספירתי שלהן; כבר בפירוש שיר השירים של ר' עזרא מגירונה נאמר: "והם הויות הנכללים בשם מים במעשה בראשית" (כתבי הרמב"ן ב', מהד' שעוועל, עמ' תפ"ג), וכמעט באותה לשון כותב הרמב"ן בפירושו לאיוב כח, כח: "ויקרא אורים ההויות הנכללות בשם מים במעשה בראשית" (כתבי הרמב"ן א', פ"ט). לעומת זאת משמש המונח 'הויות' במקומות אחרים באגרת, במשמעות 'נמצאות', וראה הערה 215 לעיל.

292 המונח 'ברכה עליונה' ככינוי לאין סוף איננו נמצא, ככל הידוע לי, בקבלה, שם מרמז סמל זה לספירת כתר או חכמה.

ב436

מקום התגלות הכח ותחלת התפשטות כח הנשמה הוא במחשבה ונאמר הנה הנשמה בעלת מחשבה ומשתוקת (!) אל ההשגה ומכח המחשבה תשוב להיות משכלת ויודעת הנאות מבלתי נאות. והכחות האלה מיוחדים אל המוח ונקראים נשמה²⁹³ שהם ביחס אל עצמותה לא ביחס הגוף המונהג ממנה. אח"כ נתבונן כי יצא מן הלב רוח חיוני ממנו יתפשט הכח אל כל האברים לעשות פעולתם כלומר להתנועע ולהרגיש, וממנו יצא הכח המתעורר אל הטוב ואל הרע ונקראו הכחות האלה רוח. אח"כ נתבונן בכח הזון המיוחד אל הכבד והוא הפועל בגדול הגוף ובקיום האברים הזמן האפשרי, ונקרא הכח הזה נפש והוא נוטה אל הדברים הגשמיים והוא סבת התאוות, אח"כ נתבונן בכח הקושר²⁹⁴ כל הדברים האלה ומנהיג אותם כראוי והוא המזג והטבע אשר בכל איש ואיש לפי הרכבתו. א"כ ידוע הוא כי אין כל הפעולות האלה הנז' כי אם מכח הנשמה גם כי נקרא לזה רוח ולזה נפש הנה הוא בבחינת ההתקרבות אל הגשמיות כי הנשמה בלתי מתחלקת אמנם היא עצם מה נעלם ובלתי ידוע אצלינו מהותו רק נאמר שהוא כחני של כל הפעולות האלה כי טבע המקור ראוי שימצא בנחצב ממנו²⁹⁵ וכן בהפך ויתגלו²⁹⁶ הפעולות ע"י האמצעים הנז' כן נוכל לצייר דרך משל אצילות או התפשטות או ניצוץ או זוהר, נקרא אותו כמו שנרצה, מאמתת מהותו ית' ובהדרגה מאצילות לאצילות יצא אל הפועל, וטעם ההדרגה וקבול הספירות שפע זו מזו הוא בבחינת מקבל השפע כי ידוע הוא שהדבר הגופני חסר מן הנבדל והנבדל הממונה על הטוב שלם באופן מה מן הממונה על הרע וכן נאמר בעלת העלות ית' שיהיה התואר המיוחד אל הידיעה²⁹⁷ בדמות צורה

293 ראה לעיל, הערה 221. לפנינו חלוקה אפלטונית המבחינה בין מקורות הכוחות השונים: הנפש המשכלת (כאן הנשמה) מן המוח; הנפש החיונית (כאן הרוח החיוני) מן הלב, והנפש הצומחת (כאן כח הזון) מן הכבד. תפיסה זו שונה מן ההגדרה האריסטוטלית העומדת ברקע משל הנשמה וכוחותיה ואשר מטרתו להדגיש דווקא את אחדות הנפש למרות פעולותיה השונות. ואמנם בהמשך כאן מדגיש ר' יצחק מפיסא, "כי הנשמה בלתי מתחלקת".

294 לפנינו השפעה ברורה של דברי הרמב"ם בס' מורה הנבוכים א', ע"ב: "וכמו שבאדם כח אחד יקשור אבריו... וינהיגם... ואמרום הכח המנהיג... יקראוהו טבע, כן בעולם בכללו כח יקשור קצתו בקצת'". יש לציין כי פרק זה מס' מורה הנבוכים השפיע השפעה ניכרת על בעל האגרת, וראה לעיל, הערות 236, 248. עצם הביטוי 'כח הקושר' חוזר באגרת בהמשך, והוא מצוי גם אצל נרבוני בפירוש על מורה הנבוכים א', ע"ב.

295 השווה לדברי ר' יוחנן אלימנו בס' חשק שלמה, כ"י ברלין 832, דף 385: "שכל מה שהוא במאציל הוא בנאצל ומה שבנאצל הוא במאציל". הקשרו של טכסט זה נדפס על ידי במאמר תפיסת העצמות, ליד הערה 49.

296 ראה הערה 312 לקמן.

297 הבינה היא מעל החסד.

437A

אל הפועל על צד החסד בבחינת מקבל החסד ופועל החסד בדמות צורה אל הפועל
בדין מצד הרע²⁹⁸ הנמשך ממנו והפועל²⁹⁹ בהיות³⁰⁰ וקיומם הוא בדמות צורה
לכל הספירות כי זה נמשך מצד השווי הגמור³⁰¹. אמנם הפועל בהיות בלתי
[³⁰² כמו צורה לפועל במניעים³⁰³ ופועל במניעים בדמות צורה לפועל
בנפשות ובהיולי ופועל בנפשות ובהיולי בדמות צורה אל המשגיה בגשמים הפרטים
עד שיקרא תמיד המשפיע זכר והמקבל נקבה כאשר זכרנו³⁰⁴. כבר בהיות האל ית'
פועל במדותיו כפי רצונו נאמ' בהיותו פועל במדה המיוחסת אל המקבלים החסדים
לשון ירידה כמו שכתוב³⁰⁵ וירד ה', ובהיותו פועל במדות העלינות לשון עליה
ואל³⁰⁶ משה אמר עלה אל ה' למבין אשר (!) מדרגות האצילות הגו' מקובלים
אנו שהם עשרה שאין להם סוף כלומר כל אחד מהאצילות בלתי בעל תכלית
ואין לו ראשית ואין לו אחרית³⁰⁷ כמו שאמ' בס"י³⁰⁸ עומק טוב ועומק רע
עומק רום ועומק תחת עומק מזרח עומק מערב עומק צפון ועומק דרום, אשר
למתבונן בזה הם הספירות באמת והם בעצמם עצמות האל ית' וכבר פי' שספירות
לשון ספור באחד מן הפנים מלבד כי הדבר הנקרא אין סוף לפי המקובלים
אי אפשר להרהר בו כלל כי הוא המציאות³¹⁰ מצד המהות ואין שום נברא יודע בו
דבר. אמנם לדעת איך האצילות נאצל מאין סוף ומתאחד בו עד שהוא עצמו בלי
שום פירוד כלל הנה דמוהו המקובלים³¹¹ לשלהבת קשורה בגחלת כי השלהבת
היא בגחלת בפועל תמיד רק שאינו נראה לעינים ובעת התגלות השלהבת אין שנוי

298 החסד הוא מעל הגבורה.

299 הכוונה לספירת תפארת: ראה הערה 215 לעיל.

300 בס' גנת אגוז של ר' יוסף ג'יקטילה נאמר בדף ו' ע"ב: "הרי לך יהיה שהוא יסוד כל היות העולם וקיומם".

301 הכוונה להמצאותה של ספירת תפארת על הקו השווה: הביטוי 'השווי הגמור' חוזר בהמשך בדף 440 שוב בהקשר לתפארת.

302 בכ"י חסרה תיבה אחת ויתכן שהיא 'משתנות', לעומת 'מניעים', דהיינו נפשות הגלגלים. השווה לנאמר לעיל, בדף 435א: "יש הפרש בין עולם העליון לעולם האמצעי כי העולם העליון מציאותו קיים בלתי משתנה כלל, אבל העולם האמצעי יש בו צד השתנות". יתכן ש"הפועל בהיות בלתי [משתנות]" הוא ספירת תפארת, כיוון שסביר להניח, כי 'הפועל במניעים' הכוונה לנצח והוד הממונים על הצבאות, דהיינו הגלגלים (ראה לעיל, הערה 186), ואילו הפועל בנפשות ובהיולי הוא ספירת יסוד, שממנה הנפשות והיולי; ואילו המשגיה איננו אלא ספירת מלכות (ראה הערה 244 לעיל).

303 הכוונה לעולם האמצעי, ראה הערות 266, 301 לעיל.

304 ראה בהערה 270 לעיל.

305 בראשית יא, ה.

306 שמות כד, א.

307 על אין-סופיות הספירות ראה לעיל הערה 171.

308 ספר יצירה א', ו'.

309 ראה הערה 172 לעיל.

310 ראה במבוא בסעיף עולם האלוהות.

311 ס' יצירה א', ז'.

בגחלת ולא רבוי כלל רק התגלות³¹² הדבר הנעלם ביחס אל האומה³¹³, ומפי האיש קבלתי³¹⁴ שהמשל הגז' מענין הנשמה אשר זכרתי למעיין בו בדקדוק מיושב יותר ית' האל

דף 437ב

מכל דמיון עלוי רב ואל זה רמזו רז"ל בפרק קמא דברכות³¹⁵ הגה ברכי נפשי כו' ועל זה נאמר באחד מן הפנים נעשה³¹⁶ אדם בצלמנו כו' גם בי רמזתי כבר בו סוד עמוק מזה³¹⁷, השביעית בביאור הספירות בדרך הקצרה. דבר ידוע הוא כי האל ית' אין לו דמיון ויחס וערך כלל אל זולתי³¹⁸ וכל התוארים הנאמרים עליו הם על צד שהם שלמיות וראוי הוא שימצאו בו כל השלמיות. ואם יתבונן האדם בו מצד מהותו לבד לא יהיה שום דבר נמצא זולתו³¹⁹. ואנו רואים שהעולם נמצא אחר שיהיה נעדר³²⁰ לפי התורה א"כ רצה האל ית' שימצא. הרי שכבר עלה בידינו שני דברים האחד שהאל ית' נמצא³²¹ מצד שהעולם נמצא, השני שהוא ית' בעל רצון³²². על

³¹² הפועל 'התגלות' בהקשר לתיאור האצילות חוזר פעמים רבות באגרת; השימוש הרווח בא ללמדנו כי לדעת בעל האגרת אין לדבר כלל על תהליך ממשי בתוך האלוהות; התהליך של הופעת הספירות נתפס כשינוי רק מצד המסתכל מבחוץ. תפיסה זו מקורה בס' מערכת האלוהות, שם נאמר (מהד' מנטובה, שי"ח, דף לו ע"ב) "כי האלקות לא ישתנה מדבר לדבר אבל ענין האצילות הוא שנתגלה הכח הכמוס והחתום מהכח אל הפועל. והמשל מזה מהדלקת הנר מהגחלת ומעלה להבה, כי לא נודע להבה בגחלת עד יציאתה לפועל לאור העינים. וידוע כי הלהבה בגחלת בכח ובצאתה מהכח לאור בפעל אין חדוש בלהבה אך הפועל, שהוא האור שנתגלה הוא חדוש לרואה בה עתה ולא טרם... אמנם יש בגחלת על השלהבת מעלה לעיני הרואה אותה עתה ולא טרם הראותה טרם השלהבת". וראה עוד שם, דף מ"ט ע"א; פ"ב ע"ב. בעל האגרת קיבל את החוספת של ס' מערכת האלוהות, שהוסיף את הרואה כחלק מהמשל שבספר יצירה; אולם, הוא דחה את תיאור הספירות כנמצאות בכח והדגיש היטב שהן "בגחלת בפועל תמיד".

³¹³ כך בכ"י, ויתכן שצריך לתקן ל'רואה' והשווה למובאה מס' מערכת האלוהות, שהבאנו בהערה 213.

³¹⁴ ראה הערה 154 לעיל.

³¹⁵ דף י' ע"א.

³¹⁶ בראשית א, כו.

³¹⁷ הכוונה למשל הנפש וכוחותיה כרמז ליחס שבין אין סוף והספירות.

³¹⁸ כך בכ"י וע"פ נוסח ב', ליד הערה 187 לעיל.

³¹⁹ ראה לעיל הערה 187.

³²⁰ בניגוד להתגלות הספירות, כפי שתיארנוה לעיל, הערה 312, העולם אמנם נברא יש מאין במובנה הפשוט של תפיסה זו. והשווה לדברי ר' יחיאל נסים מפיסא במאמרו על האדם הצדיק, מהד' ש. רוזנטל, 461: "כי כאשר עלה ברצונו ית' להמציא העולם נתגלה עולם האצילות העליון הקדוש הגשג וברא עולם העליון והמציא בו כל כחות המלאכים... וברא כל הגלגלים... וברא העולם התחתון".

³²¹ על פי ההמשך ברור, שהכוונה לספירת כתר שסמל 'המציאות' חוזר לגביה, בכתבי ר' יוסף ג'יקטילה. ראה, לדוגמא, בס' שערי אורה ב', 124–125.

³²² הכוונה לספירת חכמה, המתוארת בביטוי 'בעל הרצון' אצל ג'יקטילה, שם, 96.

הענין הראשון רמז הכתוב בשם אהיה וקראו אנשי החכמה לזה כתר עליון כי הכתר יורה על מציאות המלך לא על דבר אחר ע"כ הספירה הזאת נעלמת מאד וכל מה שדברו בה הוא להודיע גודל התעלומה וקראוהו הרחמים הגמורים לשלול אותה מכל מיני התיחסות, כמו הדבר האמצעי שאינו נוטה כלל לאחד מהקצוות, רק היא בדמות המקור שנתגלה³²³ כי קודם שנברא העולם היו הספירות נמצאו³²⁴ בו בפועל³²⁵ כי מה שיציאתו מן הכח אל הפועל הוא מעצמו נק' תמיד בפועל ואין חדוש³²⁶ בבריאה כי אם התגלות הדבר הנעלם כאשר זכרתי. הספירה השניה הוא מה שתצייר המחשבה ראשונה אחרי ידיעת המציאות והוא הרצון³²⁷ ואל זה רמז הכתוב בשם יה ויקראוהו חכמה לפי שחקוקים בה ל"ב נתיבות חכמה שהם הכ"ב אותיות ועשרה השמות הקדושים שהם יסוד³²⁸ ראשון לכל הנבראים כי בתנועתם וצירופם יצאו כל ההיות אל ה'ש מן האין³²⁹ וזו היא התורה³³⁰ כמו שאמ' הביט בתורה

דף 438א

וברא העולם לפי שהתורה היא החומר והצורה והתכלית לכל הנבראים והשם הזה הוא סוף אהיה וראשית השם המפורש כי תחלת מחשבה היא סוף המעשה והוא מפתח לכל הנמצאו' כמו שאמ'³³¹ פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון ומה שקראוהו חכמה הוא על צד ההעלמה לא על הצד שתהיה החכמה אשר בנו נמשכת משם, כי היא חכמת אלהים³³² ולא נוכל להשיג ממנה דבר ובכלל כי היא התפשטות המחשבה³³³ בדמיון התעוררות לברא העולם.

הספירה השלישית היא הידיעה האלהית אשר גם היא נעלמת בתכלית ההעלם כי כמו שלא נוכל להשיג ענין הרצון כן לא נוכל להשיג ענין הידיעה אמנם העקר בידיע (!) שהאל ית' יודע כל דבר כאשר אמרנו, א"כ נוכל לומר כי ידיעתו הקדימה

323 ראה לעיל, הערה 290.

324 ראה לעיל, הערה 312.

325 שלילת החדוש מכוונת לספירות ולא לבריאה; לשון אחר: בזמן הבריאה לא היה חידוש לגבי הספירות; וראה הערה 320 לעיל.

326 המחשבה האלוהית יודעת תחילה את המציאות ואחר כך את הרצון; דהיינו ספירת כתר וספירת חכמה.

327 האם יש לפרש יסוד כשורש כל הנבראים, או כחומר הנמצאים? אם נאמץ את האפשרות השניה, הרי לפנינו תפיסת התורה, שנוכרת בהמשך, כחומר העולם; וראה הערה 209 לעיל.

328 ראה הערה 213 לעיל.

329 הכוונה לזיהוי התורה הקדומה שלפני בריאת העולם, עם הספירה החכמה, זיהוי שרווח בקבלה.

330 בראשית רבה א', א'.

331 תהלים קמה, טז.

332 אין הכוונה לכינוי ספירת מלכות, כברוב כתבי המקובלים, אלא לתיאור ספירת חכמה כמגלמת את החכמה האלוהית, בניגוד לאנושית.

333 תיאור החכמה כהתפשטות המחשבה חוזרת פעמים רבות בס' שערי אורה, ב', 83, 87, 88, 98 ועוד.

בכל העתיד להתהוות בזה המציאות והיותו טוב יתהווה משלא יתהווה היה סבת היותו נברא וקראוה בינה לפי שנמשכת מן החכמה והיא אם הבנים וראש לבניין כי הדבר הנקרא בניין הם השבע ספירות האחרות אשר הם ביחס אל העולם והשלשה הנז' הם ביחס אל עצמו³³⁴ ואמרו בינה כלום' בתוך יה הם נ' שערי בינה והשערי' האלה עם מה שכ' בזה הרמב"ן³³⁵ ז"ל בתחילת פי' הוא מה שיתהווה ויתחדש בנ' אלף שנה כאשר זכרנו³³⁶ כי למקובלים יתחדש המציאות בכל אלף³³⁷ והחושב אחר כן כחושב מה לפניו מה לאחור³³⁸, והג' ספירות הנק' הם נשמה³³⁹ לאחרות ע"ד המשל הרמוז. והשם הרמוז אל הספירה הזאת הוא שם יהוה נקוד בנקודת אלהי' שהוא כולל שני שמות שהם כלל כל הספירות³⁴⁰ כי גם שם אדני עם שם אהיה עולים כמו אלהים שפי' בעל הכחות.

ב438

הספירה הרביעית והחמשית והששית אחר שגזרה חכמתו והשכיל היות המציאות טוב מההעדר ישב³⁴¹ לכסא שופט צדק מימינו חסד ומשמאלו דין ונתגלו שלשה הספירו' האלה אשר השמות הרומזים אליהם הם אל אלהים יהוה ונקראת חסד גבורה תפארת וביאור הדבר בקצרה כבר ידוע הוא שהתכלית הידוע לנו במציאות העולם הוא בעבור התורה וכבר גלוי לפניו ית' שיצטרך לפעול לשומריה שהם ישראל פעולת החסד הגמור בשנוי מנהגו של עולם כמו יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה ונסים אחרים גלויים שעברו ושעתידי' להיות וגם הוצאת ההיות מן ההעדר³⁴² כלומר בריאת העולם עצמו חסד הוא אמרתי³⁴³ עולם חסד יבנה ע"כ האציל מדת החסד ונתיחסה אל הימין להיות רב חסד מטה פי' כלפי חסד בכחו הגדול ובהיות כי יחוייב ג"כ לפעול פעולת הדין הגמור בממרים בהפיכת סדום והמבול וטביעת ים סוף ודומיהם בעבר ובעתיד והם הנקראים הנסים הנגלים ע"כ האציל מדת הדין. אמנם יען היות הרע הנמשך מצד הדין על צד הכונה השנית,

334 ראה הערה 188 לעיל.

335 ראה בפירוש התורה (מהד' שעוועל), ירושלים, תש"ל, א', עמ' ג'.

336 ליד הערה 282 לעיל.

337 זוהי דעה חריגה בקבלה: מצאתיה רק בטכסט פסוידו־זוהרי, שנדפס בס' זהר חדש (מהד' מרגליות), דף קכ"א, ע"ד, שם נאמר, כי כל ספירה משבע ספירות הבנין שולטת במשך אלף שנה. האם לפנינו גילגול של התפיסה האסטרונומית של השנה הגדולה שהיא בת אלף שנה ?

338 חגיגה, דף י"א ע"ב.

339 ראה הערה 221 לעיל.

340 השמות אהיה ואדני הם כינויים לכתר ומלכות ומשום כך כוללים את כל הספירות. והשווה להערות 195 196. בנוסח ב' נמצאת התיבה "שמות" במקום ספירות. עשרה שמות קודש הם כינויים לספירות, וראה בראש נוסח ג' של האגרת.

341 תהלים ט, ה.

342 ראה הערה 213 לעיל.

343 תהלים פט, ג.

כלומר בלתי מכוון עצמו, נתיחסה מדת הדין אל השמאל מלבד כי יש בימין ושמאל סוד עמוק מזה כאשר רמזנו³⁴⁴. ושתי המדות האלה שהם החסד והדין האציל אותם האל ית' קודם בריאת ההויות. וכבר אמרנו³⁴⁵ כי פועל ההויה צריך להיות מזוג משניהם ע"כ גילה האל ית' הכח המכריע בינתיים והוא הנרמז בשם יהוה ונקרא תפארת והוא נוף האילן ועקרו האמצעי המהוה הפאורות והענפים לכל צד והוא בדמות הלב השולח רוח חיוני לכל האברים. והשם הזה כולל כל דבר שנתהוה וכל הנמצאות העליונים והתחתונים עד אין סוף כי גם שם אהיה המורה על

דף 439א

המציאות יפול עליו שם ההויה רק ששם זה יותר קרוב אל הפועל וכל העצמים והמקרים נכנסים בשם זה ע"כ בספירה הזאת נקשר הכל ויפול האריכות מאד מאד רק אין זה כי אם הערה לבד וציור מועט. ונבא אל הג' ספירות האחרות שהם הנקראות נפש והם נצח הוד יסוד. כבר זכרנו³⁴⁶ כי החסד והדין הראשונים שהם הנקראים זרועות עולם והם חסד גבורה, נאמרים על הנסים הנגלים אמנם הנצחיים והם נצח הוד מדת רחמים הרכה ומדת הדין הרפה והם מכוונים כנגדם כי הם יונקים מן הזרועות כחם והם הנקראים שוקי ע"ד הנסתר הרמז והם עושים פעולת (!) באמצעות הכחות הגלגליות³⁴⁷ ר"ל העולם האמצעי ולפי שמתנועות הגלגלים ומבטיהם וחבוריהם ומשפטיהם ימשכו בעולם התחתון טובות ורעות ר"ל שהם הכלי כמו הקולמוס³⁴⁸ לכותב ע"כ בסבת התורה והמצות ימשכו לישראל מהעולם האמצעי בתמורות הטובות והרעות כפי הגמול והעונש והם הברכות והקללות הבאות בתורה ונקראים ניסים נסתרים יען היותם לפי הטבע בדרך פעולת האמצעים אשר מאתם יבאו ונבואת הנביאים³⁴⁹ היתה באמצעות הרוחניים האלה ע"כ היו מתנבאים בשם יהוה צבאות אלהים צבאות. הראשון הוא הנקרא נצח שוק הימין מדת רחמים רכה והשני נקרא הוד שוק שמאל מדת הדין רפה והכל בצדק ובמשפט לפי התורה והנימוס האלהי³⁵⁰. ולא אאריך ביותר מזה כי כבר יתבאר באופן יותר עמוק מן הדברים הקודמים אמנם הספירה התשיעית הנקראת יסוד הרמוזה בשם אל חי או אלהים חיים היא הספירה אשר ממנה נבראו נפשות הצדיקים כל בעל חי יען כי הנפש הוא סבת הקיום והתנועה ומשם נברא נפשות הצדיקים והגלגלים והמלאכים כלומר הצורה המבדלת בין מין למין כי גם במלאכים יפול זה העניין ר"ל ההבדל ומשם קיום הצורות מכל דומם צומח חי מדבר

344 אולי הכוונה לנאמר לעיל, ליד הערות 297—298.

345 ראה לעיל, ליד הערה 286.

346 לעיל בדף 438ב.

347 הכוונה לכוחות הממונים על הגלגלים, שהם המלאכים המהווים את עולם המלאכים.

348 ראה לעיל, הערה 186.

349 ראה לעיל, הערה 231.

350 ראה לעיל, הערה 232.

דף 439ב

וממנה החומר הראשון אשר הוא החומר לכל בעל חומר והוא סבת החבור שבו יהיה הכדור נקשר קצתו בקצתו, בדמות המזג והטבע הקושר חבור כחות האדם ובה שבת ההשתלשלות ונק' שבת ובה הבריאה כי משם והלאה לא יצטרך כי אם עשייה ותקון ובה גשלתה הכוונה האלהית וכל התשעה ספירות האלה הנו' הם בהתייחסות אל הדבר הנבדל והרוחני כי גם התשיעית שהיא היסוד היא בהשקפה אל הנפשות. אמנם בהשגחה בדבר בגופני הפרטי ובמעשים הגשמיים בכל איש ואיש לא היה מן הראוי שיוחס אל האל ית' בעצמו כי אם אל דבר נברא וזה היה טעות כל הטועים והריסת כל ההורסים שהפרידו ההשגחה³⁵¹ מן הבניין. אמנם אנחנו עדת ישראל אשר בחר בנו ה' ונתן לנו התורה האמתית (!) והודיענו ע"י משה רבינו ע"ה ואמר³⁵² וידעת (!) היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, אשר הפסוק הזה כולל סוד היחוד השלם מהעשר ספירות למבינים ולהורות את בני ישראל באמת כי מתשעה הספירות הנו' נאצלה ספירה אחת אשר היא עצם האל ית' כראשונות וממנה ההשגחה הפרטית אמנם אין אצילותה נגלה בתמידות ראשונות וזה שמעטתי³⁵³ את הירח והוא סוד גדול. ועצם הספירה הזאת היא הנרמזת בשם אדני ונקראת מלכו' גם ירמוז אליה שם אל שדי. ואופן התגלות הספירה הזאת והעלמתה תלוי בעשיית מצות התורה והיא ההשגחה האמתית הפרטית ואינה נגלית כי אם לישראל ואינה נגלית בשלימות באור הירח במלואו כי אם בזמן הבית ובארץ ישראל והוא מן הפלאות הנוראות שיתגלה דבקות האל ית' בדבר הגופני ובמעש' הגופניים מבלי אמצעי אשריהם ישראל הזוכים לכל הטובה הזאת בקיום המצוות ואוי לרשעים המונעים הטוב ממנו. ואזכיר עתה דעה אחת קצרה לקרב הדבר אל השכל ואח"כ אחדל

א440

כי ידעתי כי לבאר באופן רחב הדברים הנאמרים לא יכילהו ספר גדול ולא נתן ליכתב אמנם אם כב' יתבונן כפי שכלך הטהור ויקרא וישנה וישלש תחונה עיניך אור גדול בהיות כב' קורא בספרים המחוברים בחכמה הזאת. כל דבר היותר יקר ונכבד בנמצאות יותר קשה השגתו וכל כח יוצא אל הפועל יצטרך בהגעתו פעולות מיוחדות גשמיות ופעולות מיוחדות רוחניות ולא תשלם הפעולה באלו זולת אלו המשל הנה הצמח³⁵⁴ לא יספיק אלו הכח העליוני המכה אותו ואומ' לו גדל, אם לא יצטרף אל זה עבודת הקרקע הראויה והלחות הראוי ויתר הפרטים וכן יקרה בכל הדברים כשנחפוץ שיתדבק הכח הרוחני בדבר הגשמי

351 דהיינו המלכות.

352 דברים ד, לט.

353 ראה לעיל, הערה 242.

354 ראה הערה 245 לעיל.

באופן שלם וזהו כי ³⁵⁵ לא המטיר ואדם אין לו לעבוד. וזה דבר מבואר מן החוש כי אם יונח הצמח אל הטבע יצא ממנו פרי בלתי שלם וכן הענין בדומם מה שאין כן בחי ובמדבר מצד היותם בעלי נפש ולעולם הדבר ³⁵⁶ הגשמי יכין החומר והגבדל נותן הצורה ואין כח אפילו בגלגל העליון להכניס רוח חיוני ביתוש אחר (!). ופועל הדבקות הזה מהרוחני עם הגשמי הוא האל ית' אשר הוא המחבר ההפכים ³⁵⁷ כאשר רמזנו ³⁵⁸. ובזה האופן יצויר בשכל עניין התואר האלהי הנקרא לבעלי הקבלה יסוד אשר הוא הכל ³⁵⁹ ולזה יזכירו החכמים לפעמים קבול השכינה מן היסוד במקום הקבול מן התפארת לפי ששניהם על קוה השוה ³⁶⁰ כנגד אהיה, ששלשתם רחמים אלא ששם אהיה הם רחמים גמורים כלומר שווי גמור בלתי נוטה אל ההיות הנבראות ושם יהוה הוא המהוה כל הנבראות, כלומר גזור שיתהוו כל הצורות והחמרי, ומשם משתלשל ובא למדת יסוד שהוא הגזור הדבוק מן הצורות אל החמרים וגם גזור שימצא כח התנועה לכל נברא מתנועה וגם במלאכים ימצא זה בהם באופן מה. ומזה הטעם ימצא שהספירה הזאת שהיא יסוד קושרת כל הספירות כלם והיא

דף 440ב

האחרונה כלומר התואר האחרון המושג ביחס אל הבריאה ולפי שכל הפעולות האלהיות הם כלולות מן חסד והגבורה והכל מכח הידיעה העליונה שהיא הבינה נאמ' שהכחות האלהיות הבאות ומגיעות אל ספירת היסוד באות בהדרגה בדמות לצורות וכשנבחין אופן המשכם ימצא שהם י"ב ³⁶¹ צנורות והם י"ב גבולי אלכסונים הנמצאים לחכמים. ולפי שהכל יוצא מאמתת השם הגדול שהוא יהוה נאמ' שהצנורות ההם הם יב צרופי ההויה אשר בזה השם הגדול שכלם מורים הויה מה שאין כן בארבע אותיות אחרות כלומר שלא יהיה נשמע מהם בהפוכם דבר בעינו. ונשוב אל ההצעה ונאמר כי דבקות הכח הרוחני עם הגופני באחד ממיני הדבקות שלא בדרך הטבע צריך שיהיה על ידי פעולות מיוחדות אל הכח ההוא וכל עוד שיהיה

355 בראשית ב, ה.

356 השווה לס' מורה הנבוכים, ב', א'.

357 מחבר ההפכים: ביטוי דומה נמצא בס' כוזרי, ד', כ"ה, ושם משמעותו הענין האלהי הנמצא במרכזים של שש קצות העולם: הענין האלוהי מחבר בין הקצוות השונות. כאן משמעות 'ההפכים' היא רוחני מול גשמי.

358 על התפארת כאיחוד בין ההפכים חסד וגבורה, ראה לנוסח ג', דף 435ב—436א.

359 כל' הוא סמל מקובל ליסוד.

360 המונח 'הקו השוה' מציין קו המחבר את הספירות כתר, תפארת ויסוד, והשווה לס' חשק שלמה, כ"י ברלין 832, דף 209א: "כי הקרבנות רומזות אל המלכות ליחדה עם יסוד שישבו דבר אחד ולהכניסם לקבל מת"ת המשפעת עליהם דרך הקו השוה מאין סוף". כנראה במשמעות זו הוא נזכר גם בחיבורו האנונימי של אלימנו, אשר בכ"י פריס 849, דף 108ב.

361 ראה הערה 215 לעיל.

הכח ההוא יותר נכבד תהיה הפעולה יותר נכבדת ויותר צריכה אל תנאים רבים כאלו תאמר ההתדבקות עם השדי' כבר יושג ע"י פעולות יותר מגוונות וקלות מההתדבקות עם נפשות המתים וההתדבקו' עם נפשות המתים יותר בקלות מההתדבקות עם הכחות הממונות על הגלגלים ובאופן יותר מגונה ותמיד שתהיה הפעולה שומרת היחס והאישי ההוא יהיה מוכן לשמור כח הקבול³⁶². והתורה האלהית אסרה לנו ומנעה ממנו כל העבודות האלה ולזה אמ' השם אחרי הצווי על מלאכת המשכן ושכנתי³⁶³ בתוך בני ישראל, כי הפעולות התוריות מיוחדות אל הדבקות היות' עליוני שיהיה אפשרי בחק האדם והוא נמנע מדרך הטבע והוא דבקות השכינה אשר כבר רמזנו שהוא עצמות האל ית' והיא ההשגח' הפרטית אשר כבר הבטיחנו האל ית' שלא תהיה נעדרת מן האומה לגמרי והוא סוד להפר³⁶⁴ את בריתי אתם כלומר שלא יסור השפע הבא מן היסוד הנק' ברית אשר השפע³⁶⁵ ההוא נקרא שכינה. אמנם כבר רמזנו כי יגדל ויחסר

דף 441א

השפע ההוא לפי הפעולות התוריות ואי אפשר שיגיע באופן שלם עד שיושלמו כל התנאים המתיחסים אל זה ולפי³⁶⁶ שההשגחה היא לפי ההשגחה (!) ע"כ איננה כי אם במין האדם ע"כ אמרו שהספירה הזאת מושכת כח מן ספירת בינה ובכלל היא יונקת הרכמים ממדת תפארת ויסוד וכל עוד שתביט מדת התפארת אליה היא בדמות הירח במלואו ומתמלאת ברכה ורצון טוב ואם ח"ו יגרמו העונות ותחסר אור הירח ירבו המקטרגים וכחות הטומאה³⁶⁷ להיותה מיוחסת אל מדת הדין וכל עוד שה"א משם אהיה והי ית' (!) ישראל אז בהסתר פנים סוף דבר הזה הספירה הזאת היא הנקראת שכינה והיא אשר רוב התורה רומזת אליה מצד שבאופן הזה אשר התורה נתנה לנו מדברת בדברים גשמיים והיא מדברת³⁶⁸ בלשון בני אדם

362 ראה הערה 145 לעיל.

363 שמות כט, מה.

364 זכריה יא, י.

365 יתכן כי זיהוי השכינה כשפע הוא תוצאה של תפיסת השכינה כהשגחה, שחוזרת פעמים אחדות באגרת. לדעת הרמב"ם בס' מורה הנבוכים ג', נ"א, יש קשר בין השגחה ושפע: "ותהיה השגחה הש"י מתמדת במי שמגיע לו השפע ההוא המזומן וכו'". יתכן שהזיהויים שכינה=השגחה, השגחה=שפע יצרו את הזיהוי שכינה=שפע.

366 לפנינו תפיסת ההשגחה של הרמב"ם, לפיה ההשגחה היא כמידת ההשגחה או השכל של המושגת; ראה בס' מורה נבוכים ג', נ"א. אם כן, הרי שאפשר לתקן את התיבה 'ההשגחה' בפעם השניה ולגרוס "השגחה".

367 השווה לנאמר בס' עיני העדה לר' יוחנן אלימנו, כ"י ירושלים 598, דף 42א: "והיה זה סבה בחשכה אשר תחשיך פני אדמה להופיע רוח רעה ורוחין ולילין ומלאכי חבלה אשר בחשך... כי בזה יש תקנה להציל יודעי בינה עובדי ה' נאמנה להביא קרבן לה' על הרע הקורה מפני שמעטתי את הירח מהאיר על הארץ".

368 ברכות דף ל"א ע"ב.

ולא³⁶⁹ נתנה התורה למלאכי השרת. והמדה הזאת היא המשגחת בכלל ע"י אמצעי³⁷⁰ ובפרט בלתי אמצעי והמנהגת הכל לפי הטבע ושלא לפי הטבע ומתוך הדבקות אשר יהיה לאדם בה ימשוך הרחמים דרך הצנורות אליה. ולא אוכל לפרש בכתב יותר מזה ולוואי שלא חטאתי בלשוני. ואשוב לחלות פניך שיהיו דברי אלה צפונים אתך עם כי צריכים גניזה מפני השמות ואיש לא יעלה עמך לראות מהם דבר ואחשוב כי רובם תשיגם אחרי התבודדות הישר והקריאה בספרים ואם היה באפשרות להגיע לידי הקונטרסים מספר הזוהר הנמצאים אצלך היה לי לחן חן ושכל טוב ימצא בכ"ו בעיני אלהים ואדם כל"נלך וא"ע

369 שם, דף כ"ה ע"ב.

370 יתכן שהכוונה למטטרון, שהשכינה פועלת באמצעותו; ראה לעיל, ליד הערה 275.