

סימן ט

תארי הבורא

שיטת הרמב"ם וסיעתיה - "השוללים" /קושיית הראשונים על הרמב"ם וסיעתיה / שיטת רס"ג וסיעתיה - "מחייבי מס' תארים" / שיטת בעל שבילי אמונה / שיטת בעל אור ה' וסיעתיה - "המחייסים ריבוי תארים" /שיטת המקובלים-התארים ביטוי לפעולת הבורא ע"י הספירות / בירור דעת המקובלים אם התארים באור א"ס המתלבש בספירות או בס' עצמם / בין המקובלים לדעת הרמב"ם / סיכום

עמדתי ואתבונן בעניין תארי הבורא, ומה מותר ומה אסור, ובביאור השיטות השונות. ואע"פ שהסוגיה רחבה היא, פטור בלא כלום אי אפשר. וזה התחילה בעזר החונן לאדם דעה.

שיטת הרמב"ם וסיעתיה - "השוללים"

<p>ועושה בו הרכבה והגבלה.</p> <p>ג. תואר שאינו מגדיר את העצם אלא מתאר איכות¹⁰⁰ שבו (שמחוץ לעצמותו)- לדוגמא- האדם נמוך. זה אי אפשר אצל הבורא כי זה הרכבה בו (לומר שהוא עצמות הנושאת עימה המקרים).</p> <p>ד. תואר הנותן יחס בינו לבין זולתו - לדוגמא: ראובן אבי שמעון וכו'- זה א"א לגבי הבורא כוון שהבורא אין יחס בינו לבין המקום, ובינו לזמן,</p>	<p>הרמב"ם במו"נ (ח"ג פנ"ב) מונה ארבעה סוגי תארים כאשר הוא שולל את האפשרות של ציונם בבורא:</p> <p>א. תואר המגדיר את הדבר ומגביל את עניינו- לדוגמא - האדם הוא חי מדבר. לגבי הבורא א"א לומר כן כוון שאי אפשר להגבילו⁹⁹.</p> <p>ב. תואר המגדיר חלק מהעצם- לדוגמא - האדם חי. לגבי הבורא אין לומר כן כי אז מגדיר חלק ממנו</p>
---	--

99 האברבנאל מוסיף בסיכומו בפירוש המו"נ כי דבר המגדיר הוא צורת הדבר ומפעילו ואין לבורא סיבה חיצונית.

100 ע"י שם שמבאר שיש ארבעה תארי איכות: תכונה קנויה (כמו הרחמן, נגר רופא וכו'), כח טבעי (רך קשה וכו') התפעלות (כועס פוחד וכו') כמות (ארוך קצר וכו')

הבורא (ע"י בפי' השם טוב).
 (לגבי הטענה שאין יחס בין הבורא לזמן, הנה
 על מו"נ ח"א פנ"ב הסביר בפי' שם טוב כי
 הסיבה שאין יחס בין הבורא לזמן הוא כי
 הזמן הוא תיאור של תנועה ומתייחס
 לתנועה- לפני התנועה ולאחריה. וכיון
 שהתנועה קשורה לתנועות בעל החומר לכן
 אין זה שייך בבורא- וכן ביאר בו באור ה'.
 אמנם בעל אור ה' במאמר א' כלל ג' פ"ג
 הקשה על דברי הרמב"ם אלו שאם נאמר
 שהזמן ניצחי, יהיה אפשר לקיים יחס ודמיון
 בינו לבורא. וזה כנגד דברי הרמב"ם במו"נ
 ח"ב פסקה 15 מהיסודות)¹⁰¹

ובינו לבין בריותיו. הביאור לכך הוא
 מפני שכל יחס מציב את שתי
 המשתנים על אותו סולם ערכים.
 סיבה נוספת היא שהוא יוצר בו ית'
 מקרה, ואע"פ שזה מקרה במחשבה
 בלבד - היינו אפיון במחשבה. ועוד
 שהיחס יוצר התחייבות בין שתי
 קטבי היחס. לדוגמא בין האב לבן,
 היינו שאם יש אב מוכרח שיש בן, כך
 אם יש בן מוכרח שיש אב. וזה אין
 לומר על הבורא שיש דבר המכריח
 אותו אע"פ שזה מחייב רק במחשבה,
 אין דבר שיכול להכריח ולפעול את

101 ביחס למהות הזמן כבר ראינו כי לדברי הרמב"ם הזמן תלוי בתנועה וכן כתב הראב"ד בפי'
 לספר היצירה פ"א מ"ד וכן העיקרים במאמר שני פי"ח ומלחמות ה' לרלב"ג מאמר ו' פי"י
 חקר מהות הזמן וביאר כך, וכן במעשה ה' (אשכנזי) חלק מעשה בראשית פ"ב ובשבילי
 אמונה (אלדבי) נתיב א' וכן דעת המהר"ל בגבורות ה' פמ"ו, והרשב"ץ על אבות פ"ה מ"א
 שהסביר ע"י כך את מעשה שנתו של חוני המעגל 70 שנה וכן שהותו של משה רבינו בהר.
 אמנם באור ה' מאמר א' כלל ב' פי"א חלק על כל הנ"ל כאמור, ולדעתו הזמן איננו תלוי
 תנועה ולכן הוא ניצחי וראייתו שאומרים זמן ביחס למנוחה ג"כ ולא רק לתנועה (ע"י בעמ'
 פה' מהד' פישר) ולכן מסיק בעל אור ה' שהזמן הוא מקרה שאינו עצמות החפץ או הדבר
 אך גם אינו מחוץ לנפש שלנו - כלומר הוא תלוי בצירוינו הרוחני נפשי, ולזה ר"ל שיש זמן
 גם למציאות הרוחניות הנבדלות מהגשם. ועוד ראינו לו מדברי ר' יהודה בר סימון
 (בבראשית רבה פ"ג) שאמר ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד מלמד שהיה סדר זמנים קודם
 לכן, שהכוונה היא שעוד לפני היום הראשון וטרם שהייתה המציאות הגלגלית כבר היה
 הזמן קיים, ומכאן שאין הזמן תלוי בקיום התנועה. אמנם העיקרים רצה לבאר שהכוונה
 שהיה סדר זמנים קודם היום הרביעי ולא קודם היום הראשון, והחידוש הוא שלא תחשוב
 שרק כשהיו המאורות סבב הגלגל אלא כבר ביום הראשון וכן הסביר במו"נ ח"ב פ"ל.
 ובעקידה שער ג' כתב להסביר המדרש שגם אם תאמר שהזמן תלוי בתנועה, הרי אפשר
 שהקב"ה כתב ויהי ערב ויהי בוקר, ע"פ שיעור מה שיהיה בעתיד אצל האדם (אף שזה
 אפשרי רק אצל הבורא) ולא שהיה הזמן קיים ממש. אמנם בתורת העולה לרמ"א ח"ג פכ"ד
 כתב אחרת ומדבריו תצא משמעות נוספת לזמן. לדעתו טרם בריאת העולם לא היה זמן
 גמור אלא סדר זמן היינו התפתחות לפני ואחרי אבל הזמן הממשי תלוי בתנועה. ומדברי
 האר"י ז"ל בריש ע"ח שער א' ענף א' חקירה ב' מבואר שיש סדר זמנים קודם שנבראו
 העולמות הגשמיים וטרם שהייתה מציאות הגלגלים. וע"י שכתב כך גם בחסד לאברהם מעיין
 ג' נהר א' שקודם תנועת הגלגל היה זמן לא גשמי וכן ביאר בפתי שיעורים נתיב פרצוף
 ז"א פתח י'. ומשמעות דברים אלו מבוארת יפה בדברי החסד לאברהם (כפי תורת האר"י

וידיעה בו, וזה התוצאה ובוה כן אפשר להציב על אותו סולם ערכים ואין בזה פגם)

לעומת זאת, מציב הרמב"ם סוג חמישי של תארים כאפשרות לציין בבורא:

ה. תואר המתאר את פעולתו- לדוגמא ראובן בנה את הדלת- וזה אפשרי בבורא כי אינו מקרה או תיאור העצם.¹⁰²

כוון שכך, הסביר הרמב"ם שכל התארים המובאים בספרי הנביאים אינם אלא כפי מראה עיני האדם לתארו בשלמות (פנ"ג שם) והם תארי פעולותיו (פנ"ד). ועוד הסביר שגם מי שרצה לבאר שיש ארבעה תארים עצמיים - "חי חכם יכול רוצה"

(אמנם לגבי הטענה שאין להציב יחס בין הבורא לבין הבריות רצה ר' חסדאי קרשקש לומר שאף אם יש יחס, עצם הריחוק האין סופי בין הבורא לברואים די בזה כדי שהמושג דמיון ויחס יעקר מתוכנו וממה שכתוב "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכון לו" שעל זה הסתמך הרמב"ם, ואדרבה מהפסוק מובן שהבעייתיות היא דווקא בדמות מוערכת אך בריחוק אין סופי כזה כמו שבין הבורא לברואיו אין שום חיסרון. מ"מ האברבנאל על המו"נ ד"ה בשיתוף גמור סתר דברים אלו, וביאר שאין שום דמיון בין חכמת האדם לחכמת הבורא כוון שהם מסוג אחר לגמרי. אמנם אפשר שיש לרדות דבריו ולקיים דברי ר' חסדאי, שאע"פ שהמקור לחכמת הבורא והאדם אחר כמו שביאר ביסוה"ת עם זאת עניין החכמה הוא אחד וזה הקפת הדבר

ז"ל) מעין ב' - נהר לו' וזה לשונו: "הסוד בזה הוא במה שנודע כי התורה והנשמות והזמן הם הספירות המתגלגלות למעלה עניין אחד ויחוס אחד להם, כי הזמן הוא סוד גלגול הספירות, ביום ספירה פלונית, ובלילה ספירה פלונית, ובשבת ספירה פלונית, וזמן שהיה מיום שנברא העולם ונתגלגלו הספירות אינו הזמן מתגלגל ואילך אלא בחינות חדשות כי סדר הזמנים אין לו תכלית" עכ"ל. כמו כן סיכום דעת הרש"ש ע"ז תוכל לראות בסוד ישרים לבא"ח בח"ג שאלה ג'. וכן תמצא בביאור ספר בראשית לו' דוד ואלי זלה"ה עמ' כ' שהזמן נוצר מעת הצמצום ומצוי בחלל רק שמשוער ע"י המאורות לאדם. לפי המבואר כאן ברור כי משמעות הזמן יש בה שתי עניינים. אחד תחושת הזמן התלויה במציאות הגשמית וגלגול הגלגל, והמשמעות השניה באה כפי סדר ההתפתחות, ומשמעותה בסדרי הנהגת הבריאה ע"פ המידות האלוקיות שהעולם מונהג על ידם (ספירות) ובוה אין הדבר תלוי בתנועת הגלגלים או כל דבר גשמי אחר. ואם כנים אנחנו בזה אפשר שכל מחלוקת רבותינו אינה אלא ריב הלשון, שיתכן שנחלקו במשמעות השונות של הזמן. וכל מחלוקת הרמב"ם עם ר' חסדאי באור ה' אינה על מישור אחד. שהרמב"ם דיבר על זמן גשמי ותחושת הזמן התלויה בתנועת הגלגל, ואילו ר' חסדאי דיבר על סדר התפתחות והנהגת המציאות שאינה קשורה דווקא למציאות החומרית.

102 עיי' באפודי ובאברבנאל שהביאו מי שהקשה איך התיר הרב את התואר הזה הרי זה מקרה שקרה בכח שפעל את הפעולה שבבורא, וענו על כך שלבורא אין פעולה מצד כח מסוים שפועל אלא כל עצמותו האחת פעלה ואין פה חלוקה והרכבה שעליה אפשר לשים אצבע ולתארה במקרה.

ישראל שבכל הדורות. כך גם מובן מדברי ר' **בחיי בחובה**ל שער היחוד פ"י שכל המידות והתארים אינם אלא להרחיק את ההפך, היינו תארים שוללים, וכן אפשרי בבורא תארי פעולות, ומה שכתוב בתורה ובחז"ל תארים אין זה אלא מצד ההכרח האנושי ודיברה תורה כלשון בני"א. כדברים אלו כתב גם **ריה"ל בספר הכוזרי** (מאמר ב פסקה ד, ומאמר ד פס' ג) כי יש שלוש סוגי תארים תארי פעולות ויחס שעניינם לרומם את הקב"ה אך אין התארים חיובים אליו אלא שוללים. ואין אף תואר חיובי לו ית'. וכן דעת בעל **העיקרים** במאמר שני (פרק כב- כה) **והעקדת יצחק** בשער נד' **והמבי"ט בבית אלוקים** שער היסודות פ"א. גם הר' **אבן צדיק** (מובא בעמודי המחשבה עמ' 894)¹⁰⁵ סב"ל הכי. וכן דעת ר"א **אבולעפיה** בספרו **חיי נפש** ד"ה סוד עשירי .

בהכרח שאינם אלא תארי פעולות ולא תארים עצמיים.¹⁰³ מכאן הסיק הרמב"ם (פנ"ח) שהתארים היחידים העצמיים ביחס לבורא אינם אלא תארי שלילה, הבאים להסיר ממנו חסרונות וגשמות. (וכדרך זו כתב הרמב"ם גם בהל' יסודי התורה פ"א הל' ט שכל התארים הגשמים של הקב"ה המופיעים בתורה אינם אלא משל ודברה תורה כלשון בני"א) וכמה שראינו לעיל כל התארים שבספרי הנביאים כולם ממראה עיני האדם ותארי פעולותיו ית'¹⁰⁴.

הוכחת הרמב"ם (פנ"ט) באה גם מדברי ר' חנינא לאותו תלמיד שהרבה בתארים וגער בו באמרו "וכי סיימתנהו לכולהו שבחי דמרך?!". שמכאן רואים שאלמלא הכרח הלשון בבני האדם בתפילתם כלל לא היה להם היתר לתאר אותו ית'.

כדברי הרמב"ם נקטו עוד מגדולי

103 כוון שהחכמה אצל הבורא שהיא בהשגת עצמו תלויה בחיים - קיימות עצמו ולא כבשאר דברים שיש מציאות חיה שאינה משיגה, שאצל הבורא כל עצמו משיג. וכוון שהחכמה אינה אלא ביחס לברואיו והשגתם, ממלא אינה אלא פעולה. וכן אין אצל הבורא יכולות על עצמו או רצון על עצמו, וממלא אין כאן יכולת לתארים עצמיים. דבר נוסף הסביר עוד, שא"א שתארים אלו יבוארו כמו אצל האדם שא"כ יש יחס וזה בהכרח מורה על דמיון שאינו קיים בין הבורא לברואיו בשום אופן- פנ"ו.

104 סיכם בעל אור ה' במאמר א' כלל ג' פ"ג כי הרמב"ם הרחיק התארים באופן שלא יביאו לאחד מארבע דברים בעייתיים: גשמות, שינוי, העדר (יציאה לפועל), דמיון לבריותיו. שכל אלו אינם אפשריים בחוקו ית'.

105 ע"ש שציין שכך גם דעת פילון האלכסנדרוני עמ' 893 הערה 118

קושיות הראשונים על הרמב"ם וסיעתיה

האפשרויות, וזה אין הבדל בין החכם לשאינו יודע לשאול.¹⁰⁷

ג. אם אין אפשרות לתואר חיובי בו ית' אז מה פשר בקשתו של משה לידע העצמות? ועוד שאף לרמב"ם שם הוי"ה הוא שם העצם ואיך זה יתכן?! ומה שרצה לתרץ במו"נ שזהו שם המורה על היותו ית' מחויב המציאות באופן שאין לנו היום בלשון העברית, זה קשה לומר כך כיון שא"כ לא ברור מדוע צריך להסתיר את משמעות השם הזו.

ד. לדברי הרמב"ם אין גם תארי יחס בנינו לבין הבורא וזה דבר שצריך בירור שהרי איך שלא יהיה הוא העילה למציאות כולה וממילא כולם עלוליו, ומזה אין להתחמק.

מנגד זה בעל אור ה' - ר' חסדאי קרשקש הקשה על הרמב"ם בספרו (מאמר א כלל ג פ"ג) כמה קושיות ואלו הם:

א. אם לפי דברי הרמב"ם אין לומר תארים חיובים שמעידים על יציאה לפועל (שאו זה מורה שטרם יצא היה חסר), איך התיר הרמב"ם לומר שיש תארי פעולות, הרי קודם שפעל, פעולת הבורא היתה בכח ולא בפועל, וגם זה יציאה אל הפועל?¹⁰⁶

ב. אם אין בו ית' שום תואר חוץ מהשוללים, יצא שאין הבדל בין הפחות בחכמה לגדול בה, כוון שממילא אין להשיג עצמותו באופן חיובי. וריבוי השלילה אינו מועיל לחכמה, כוון שמספיק שתשלול כל תואר אפשרי ממנו כבר שללת כל

106 בהכרח להסביר כאן שהקושיא על הפעולה ולא על הנפעל, החפץ, שאל"כ הרי הנפעל אינו בבו"ת ומה קושיא שמצוי כעת מה שלא היה מקודם!?

107 אמנם אפשר היה לתרץ זה שאינו דומה מי שאומר בלי הבנה ממשית שאין שום תואר עצמי בו, למי שמבין מהי הגשמות בתואר ומדוע א"כ לא שייך לתאר זה בו, שאז ע"י כך הוא מתעלה ביכולת המופשטות שבשכלו. ועי' מעין זה באמונות ודעות לרס"ג ריש מאמר שני. ואולי זהו טעם דבריו של הרמב"ם. ואילו לר' חסדאי קרשקש כל זמן שלא נדבק בדיעתו בו ית' אין כאן שום יתרון ועליה בהפשטה השכלית. כנ"ל.

עוד מתאימה כאן הערת הרב הנזיר זלה"ה בקול הנבואה שע"פ המו"נ כל מה שתוסיף בשלילה ממנו ית' תקרב אל ההשגה ותהיה יותר קרוב אליו. וכבר ראינו מה שהקשו הקדמונים על זה, שהשלילה משאירה ריקות ואין כאן השגה. אמנם יש למצוא דרך מיוחדת העולה אל השם העליון ית'. וזה שיש אמצעי בין השלילה לחיוב. שהשלילה יש בה נקודת מעבר, רמיזה אל מה שמעבר. כלומר זה לא, אבל... כמו קדוש פרוש שהוא נבדל ונעלה מכל, אבל קדוש חיוב בו, ישות מן הקודש העצמי. ואחרי השלילה של התארים האלוקיים מבוננם החיצוני, הם עולים אל מובנם הפנימי העליון. עד כאן תורף דבריו. עמ' פא-פב.

עוד הקשה **בעבודת הקודש** (ח"ג פס"ח) שכיון שעיקר האדם לרמב"ם הוא ההשכלה, א"כ הזוכה בוודאי זכה לכיוון במושכליו לאמת האלוקית שלא יתכן שהשקר יזכהו לעוה"ב, וא"כ יצא שגם אצלו וגם באלוקות יש אותה השכלה ובזה יצא שיש יחס בין הבורא לברואיו!
סתירה נוספת הראה הרב עבודת

הקודש לדברי הרמב"ם באומרו שאם כל התארים האפשריים בחוקו ית' הם רק שוללים, ומי שמחייב לו תארים הרי שנופל בהגשמה ודומה כמי שאין לו אלוה' וכו', מדוע א"כ לא הודיעונו חז"ל על כך?! ומדוע התורה עצמה שהרחיבה בסיפוריה לא טרחה לציין איסור גדול זה, שלדברי הרמב"ם הוא יסוד היסודות!?

שיטת רס"ג וסיעתיה - מחייבי מספר תארים

מנגד לשיטת הרמב"ם, לדעת ר' סעדיה גאון וסיעתיה, יש לתאר את הבורא במספר¹⁰⁸ תארים חיוביים והם "אחד", "חי" "יכול" ו"חכם". דבר זה למדנו מדברי הנביאים והתאמת ג"כ

בדרכי העיון השכלי¹⁰⁹. רבנו ביאר (פ"ד שם) כי כיון שהבורא ברא כל המציאות א"כ ברור שהוא יכול ואין יכול אלא החי¹¹⁰, ואין מעשה משוכלל אלא ע"י חכמה. כיון שכך

108 ובעמודי המחשבה הישראלית ח"א עמ' 73 נוקט 3, היינו שאת התואר אחד אינו מכליל אלא רק חי חכם ויכול. ואחר זמן מצאתי כי בר"י תיבון נקט חמישה אך כבר העיר על כך הגר"י קאפה (הערה 73) כי יש כאן טעות סופר. מאידך בחשבון שעורך הגאון לגבי התואר עושה שמורכב משלשה תארים חי יכול וחכם הרי שהוא משמיט את התואר אחד. שאל"כ היה נוקט בתואר קדמון כדברי הר' אלדבי המבוארים בסמוך, ומזה ראייה לדברי בעל עמודי המחשבה.

109 ע"י בעמודי המחשבה שם, בהערה שנייה מה שציטט למחלוקת החוקרים אם כוונת רס"ג לחייב באמת תארים או רק כתוארי שלילה וכתב שם שלדעתו עמדת רס"ג ברורה לחייב, ונראה ברור לענ"ד כדבריו, כיון שרס"ג כתב מפורש בתחילת דבריו שתארים אלו יוצאים מדברי הנביאים ומתאמתים בדעה. וכל הנטייה לומר שהם תארי שלילה אינם אלא מצד העיון ואילו רס"ג תלאם בדברי הנביאים קודם, ורק בא לעגנם בעיון השכלי.

110 בנוגע למושג חיות נראה לענ"ד שהוא נתון במחלוקת כוון שריה"ל בכוזרי (מאמר שני פס' ד') משייכו לתנועה. והמוכן הוא שהחי לעומת הצומח מתאפיין ביחס כולל בין כל האברים (מציאות אורגנית) המאפשר תנועה. אמנם משמע מדברי רס"ג כי חיות אינה שייכת דווקא לתנועה אלא ליכולת וטבעיות לעומת מצב קפיאה וחוסר אונים. לפי זה שייך יהיה לדבר על מצב חיות גם לצמח ואף לדומם. וראייה לכך הם הביטויים "מים חיים" (בראשית כה' יז, ויקרא יד' ה') וכן "בשר חי" אע"פ שהוא שחוט ומת (שמואל א' פ"ב פס' טו') וכן בלשון חז"ל קראו לירק לא מבושל "ירק חי" (פאה פ"ח מ"ד) או התייחסו לירק כאילו הוא חי "רואים מהיכן ירק זה חי" (בב"מ פ"י מ"ו).

ממילא ברור כי לדברי הגאון רק תארים אלו אפשריים ולא אחרים, כיון שאמת היא שאיחוד תארים אחרים לא יתכנו.

עם כל זאת, נראה שצריך לדייק בשיטת הגאון כך: שלכאורה היה מקום להקשות שסו"ס אע"פ שאין כאן הרכבה בו ית', יש כאן הגבלה לתארים אלו ולא אחרים. אלא שיש לומר שמה שלדברי רס"ג תארים אלו מרכיבים את התואר "הבורא", הרי שבעצם הוא אומר שתארים עצמיים אלו אינם מכוונים אלא לתאר פעולה, ותארי פעולה הרי אינם מתארים משהו בעצמות בו, אלא משהו מתוך פעולתו.

יצא מבואר שהתארים העצמיים שמתיר הגאון בו ית', אינם אלא הרכבה של תואר פעולתו. כך נראה לבאר שיטתו.

והנה כדברי הגאון מצינו כי דרשו עוד מגדולי ישראל ומהם בעלי חכמת האמת (כהערת הרמ"ק בפרדס בשער עצמות וכלים) וכך אכן כתב **בשושן סודות** אות קי וקיא.

מוכרח שהוא חי יכול וחכם. עוד ביאר הגאון כי כל התארים הללו הם פנים שונות של מושג אחד אלא שמפני קוצר הלשון אנו מביעים אותם בפנים שונות, אך האמת שאין כאן כמה תכונות וממילא אין כאן הרכבה בו ית' ח"ו.

והנה, ראינו לעיל כי הרמב"ם הקשה על המחייבים תארים בבורא שאם אלו תארים המגדירים את עניינו הרי שהם מגבילים את האין סופי. ונראה שהטענה שיש כאן הגדרה וגבול וממילא גשמות (ע"י אמירה חיובית בו ית') זהו מפני שכל תואר ומילה מתארת אופן אחד ששונה מהאופן והתואר השני, וזה אכן כך במציאות הגשמית, שהתואר "יכול" אינו כתואר "חכם" וכד'. וממילא מוכח שהתואר מגדיר ונותן גבול, אך מסביר הגאון, שאצל הבורא שהוא מסולק משינוי, אין התארים הללו באים להגדיר בו מציאויות שונות אלא הם כולם מרכיבים מושג אחד של "בורא", שרק מפני ההגבלה הלשונית אנו מחלקים אותה למספר תארים.

שיטת בעל שבילי אמונה

שלילה. ובאמת התואר החיובי היחיד שיש לתאר בו את הבו"ת הוא 'הקדמון', כיון שמחויב שיש עילה והתחלה לכל המציאות והיא התחלה

הר' אלדבי בעל שבילי אמונה בנתיב א, ער לדברי הגאון, ביאר (אולי בשל הקושיא שלעיל) כי ארבעת התארים 'אחד', 'חי', 'יכול' ו'חכם' הינם תארי

גם בספר הישר המיוחס לר"ת כתב בשער שלישי פס' לו כי יש לתאר את הבורא רק בשתי תארים 'אחד' ו'נמצא'. אמנם ממשמעות דבריו שם נראה כי התואר 'אחד' הוא תואר שוללי שאין לו ריבוי, ורק התואר 'נמצא' הוא תואר חיובי.

מכל מקום מבואר שלדברי ר"ת ובעל שבילי אמונה יש לתאר בו ית' כמה תארים עצמיים חיובים שאין הם תארי פעולות או תארים שוללים. ולגבי דעת רס"ג יתכן - כפי שהערנו - שלדעתו גם התארים החיובים העצמיים שיש לתאר בו, אינם אלא סיכום של תואר פעולה.

ראשונה קדומה. ומתיאור זה של היותו 'קדמון' נובע שהוא 'אחד', שאל"כ ויש שנים וביחד בראו את המציאות, הרי שיש להם גבול וממלא מורכבות מצד החומר, וממלא הם מחודשים ע"י מחדש וזה הרי אינו יתכן.

יצא מדברי הרב הנזכר כי התואר החיובי היחיד שיתכן בבורא אינו אלא 'הקדמון' וכאמור. מאידך שאר התארים המופיעים בדברי חז"ל ובלשונות המקרא, משמעותם על דרך דברה תורה כלשון בני אדם, כדי שתכנס מציאות ה' בנפשות הגשמיות.

שיטת בעל אור ה' וסיעתיה - "המחייבים ריבוי תארים"

בנוסף לכך, לדברי בעל אור ה' דווקא מדברי ר' חנינא שהקשה על התלמיד "סיימתניהו לכולהו שבחי דמרך" נלמד כי אין האיסור בעצם השבחים אלא במחשבה שבזה סיים את השבחים. ומזה לומד ר' חסדאי כי אדרבה, מותר ויש לתאר את הבורא באין סוף תארים, אלא בשתי הדגשות חשובות, כמותית ואיכותית. הבדל כמותי הוא, שכל תארי האלוקים הם אין סופיים בשלמות ובחשיבות לעומת התארים שבבני האדם. ועוד הבדל איכותי הוא שכל התארים האלוקיים הם מקוריים ומחויבי

כנגד זאת, לדעת בעל אור ה', יש לחייב בבורא אין סוף של תארים. ואמנם על הטענה שכל תואר שונה מקודמו וממלא ריבוי תארים ואפיונים מהווה הרכבה וגשמות, ענה בעל אור ה' (מאמר א כלל ג פ"ג עמ' קט מהד' פישר): "עם היות התארים נבדלים בחוקנו, הם מתאחדים בחוקו. והטוב בלתי בעל תכלית (האין סופי) אשר לו לעצמות, יכללם וישימם אחד מכל פנים". כיון שכך, מובן כי לפי זה אין מניעה למנות אין סוף של תארים בבורא, כי אין הדבר מורה על הרכבה בו ית'.

פ"ג וכן חמישי חלק שלישי פרק יב (ועי' בביאור שיטתו בקצרה בעמודי המחשבה ח"ג עמ' 896).

והנה מאבות החסידות ר' משה טייטלבוים בעל הישמח משה בפר' כי תצא דף קכו ע"ב וכן בפר' נצבים דף קלו ביאר כי אין בתארים בכדי הגשמה והאנשה, כוון שהאמת היא שכל התכונות והמידות שיש בעולם הזה כולם התנוצצות ממידותיו ית'. והתחלת המידות והתארים אינם מאיתנו אלא מאיתו ית' בלי קץ ותכלית. ע"פ זה יובן כי באמת המידות האמתיות שיש בא"ס ב"ה שהם אין סופיות רק אצלנו הם מחולקות ומוגבלות כיון שהם רק מעין משהו ממידותיו ית' האמתיות. זה כמובן כדרך שמבואר בדברי אור ה' שאפשר לכנות מידות בבו"ת ללא גבול רק שיש להישמר מהגבלתם והשוואתם לגשמות.

המציאות אצל הבורא ואילו אצל האדם הם קנויים ואפשרי המציאות (עי' בעמודי המחשבה הישראלית לר' שמחה בונים אוירבך ח"ג כרך א' עמ' 901).

עוד הדגיש בעל אור ה' (מאמר א כלל ג פ"ג עמ' קח-קי מהד' פישור) כי אדרבה מחויבים אנו לתאר בבורא תארים עצמיים כ"יודע" ו"יכול", כיון שההפך מסכלות ומחוסר יכולת היא הידיעה והיכולת, ומוכרח שיש בו ית' מציאויות אלו שאל"כ הרי אמרת שאין לו ידיעה ואין לו יכולת. לכן ברור שאלו תארים עצמיים לו, היינו אפיון בעצמותו¹¹¹ ויש לתאר במ את הבורא ית'.

כדברים אלו אפשר שיש להבין מדברי הרקנאטי בפרשת ויחי שכתב שאין דמיון בין מידותיו למידותינו ובזה יש להישמר שלא לחשוב שהדברים קרובים ודומים. וכן משמע מדברי הרלב"ג במלחמות ה' מאמר שלישי

111 כיון שא"א שתארים אלו מקריים בו ית' - שאז היה בו הרכבה ואין בו אלא אחדות פשוטה, ומאידך גם א"א לומר שתופעות אלו מגדירות את עצמותו, צריך לומר שהם מהאפיונים שבעצמותו. שאם לא כן ותאמר שאלו עצמותו, הרי שאם הידיעה הזו שבו היא כידיעתנו יצא שאנו משיגים בו, ואף אם תאמר שאינה כידיעתנו הרי שיש בו בוודאי גם חלק מהידיעות שאנו יודעים וגם מה שאין אנו יודעים וזוהי הרכבה בו, וזה לא יתכן. ועוד, שאם אלו הגדרות עצמותו אז זה ההפך מסכלות וההפך מחוסר יכולת וזה צריך להיות מציאות אחת וזה אינו, שהיכולת והחכמה הם שתי דברים שונים ועצמותו אחת, ומכל זה ברור שאין החכמה והיכולת מגדירים את עצמותו. לגבי התארים העצמיים של "קדמון" "נמצא" ו"אחד", כבר הראה בעל אור ה' שאין מניעה כלל בתאר את הבורא בהם ואלו הם מהגדרות ותנאים בעצמותו. (עניין זה בהגדרת התארים שלא כתואר המגדיר את העצמות אלא תנאי במהות הוא חידוש של ר' חסדאי והוא מקביל את זה לתיאור המופיע בס' היצירה כשלהבת קשורה בנחלת. על המהפכניות שבזה עי' בעמודי המחשבה הישראלית ח"ג כרך א עמ' 903).

בליקוטי תפילות תפילה טו' וקלה' מבוקש כי נזכה לבירור כוח המדמה ולזכות כדי שנוכל לתארו. גם תלמידו ר' נתן ביאר **בליקוטי הלכות** הלכות נטילת ידיים לסעודה הלכה ד (ומעין זה בהל' כבוד ת"ח הל' ג) "כי התארים והשבחים שמתארין ומשבחין אותו הם כלים לקבל השגת אלקותו כל חד כפום מה דמשער בליביה", וכאמור.

גם **מוהר"ן מברסלב** בכמה מקומות מספריו מברר כי כל התארים שאנו מתארים לו ית' באים מכח המדמה שבאדם. ואפשר שהכוונה בדבריו כי אלו מעין תאריו האמיתיים. וכאמור בדברי אור ה' שהבעייתיות היא בהשוואת התארים הנאמרים למה שמוכן בשכלנו. כך תראה **בליקוטי מוהר"ן** מהדורא בתרא סי' ח' וכן

שיטת המקובלים - התארים ביטוי לפעולת הבו"ת ע"י הספירות

אך שלא כרמב"ם, אין התארים באים לשלול, אלא כל התארים המצויים בתורה ובדברי חז"ל הם תארי פעולותיו ית' ע"י הספירות, וכולם כינויים לספירות. ועי' **בשלה** בית אחרון פ"י-יא (ובעוד כמה מקומות מפוזרים בספרו ובעיקר במסכת תמיד נר מצווה פו) שכתב וציטט מדבריו ואף לדבריו התארים מתייחסים לפעולותיו דרך הספירות.

והנה כדברים אלו כבר כתבו ראשוני בעלי הסוד, עי' **בביאור ע"ס לר' עזריאל** בד"ה 'ועל מה ששאלת באיזה הכרח', שם ביאר ג"כ שאין לתאר בו ית' שום תואר וכל התארים מתייחסים רק לספירות (אמנם שם לא נחית לחלק אם הספירות עצמות או כלים). וכן כתב **במערכת אלוקות** פ"ז כי כך דעת כל המקובלים.

ואמת שכן משמע מכמה מקומות

הרמ"ק בספרו **פרד"ס רימונים** בשער עצמות וכלים, אחר שחקר עניין הספירות אם הם עצמות מהבורא או ככלי אומן ברואים, גמר בראיות כי הקב"ה השפיע אור מעצמותו אל תוך כלים ברואים הנקראים ספירות. והנה האריך והסביר שם (מפ"ד ואילך) כי אכן אין לתאר שום שם ושום תואר בעצמותו, אמנם כל התארים והמידות והשמות מתייחסות לגונוי הכלים והספירות הברואות. שאמנם פעולת הבורא היא שפעלה כל זאת ע"י התפשטות מאורו ית' ועצמותו אל הכלים. והמשיל שם הרמ"ק משל למים הנוזלים אל תוך כלי זכוכית צבעוניים, שאור הכלים זוהר ומתנוצץ בגונוי ע"י שפיעת המים שאין להם גוון, אך השינוי בא בשל שינוי הכלים. מדברים אלו מבואר כי סברת הרמ"ק היא שאין שום תואר חיובי בו ית',

נחית תמן ואתקרי בההוא דיוקנא יהו"ה, בגין דישתמודעון ליה במדות דיליה בכל מדה ומדה. וקרא אל אלהים שדי צבאות אהי"ה, בגין דישתמודעון ליה בכל מדה ומדה, איך יתנהג עלמא בחס"ד ובדינא, כפום עובדיהון דבני נשא, דאי לא יתפשט נהוריה על כל בריין איך ישתמודעון ליה, ואיך יתקיים (ישעיה ו, ג) מלא כל הארץ כבודו. ווי ליה מאן דישוה ליה לשום מדה, ואפילו מאלין מדות דיליה, כל שכן לבני האדם (איוב ד, יט) אשר בעפר יסודם דכלים ונפסדים, אלא דמיונא דיליה כפום שלטנותיה על ההיא מדה, ואפילו על כל בריין, ולעילא מההיא מדה, וכד אסתליק מינה לית ליה מדה ולא דמיון ולא צורה. כגוונא דימא, דלית במיא דימא דנפקי מיניה תפיסו כלל ולא צורה, אלא באתפשטותא דימא דימא על מאנא דאיהו ארעא אתעביד דמיון, ויכילנא למעבד חושבן תמן, כגון המקור דימא הא חד, נפיק מיניה מעין, כפום אתפשטותא דיליה בההוא מאנא כעגולא דאיהי י', הא מקור חד, ומעין דנפיק מיניה הא תרין, לבתר עבד מאנא רברבא, כגון מאן דעבד (נ"א דחפר) חפירא רברבא, ואתמלי מן מיא דנפיק מן מעין, ההיא מאנא אתקרי ים, והוא מאנא תליתאה. וההוא מאנא רברבא אתפליג לשבע נחלין (נ"א מאנין), וכפום מאנין אריכין,

בדברי הזוה"ק ומהם ברעיא מהימנא (הובא בכמה מקומות עי' ריש ע"ח לאר"י ז"ל) פרשת בא מב ע"ב, וכך לשונו שם:

"ואי יקשה בר נש דהא כתיב (שם ד, טו) כי לא ראיתם כל תמונה, איהו יתרין ליה, האי תמונה חזינא, דהא כתיב (במדבר יב, ח) ותמונת ה' יביט, ולא בכל תמונה אחרא (ס"א דברא ויצר באתווי) דבר נש דיצר באתווי, ובגין דא אמר (ישעיה מ, כה) ואל מי תדמיוני ואשוה. ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו, ואפילו האי תמונה לית ליה באתריה, אלא כד נחית לאמלכא על בריין ויתפשט עלייהו, יתחזי לון לכל חד כפום מראה וחזיון ודמיון דלהון, והאי איהו (הושע יב, יא) וביד הנביאים אדמה, ובגין דא יימא איהו, אף על גב דאנא אדמה לכו בדיוקניכו, אל מי תדמיוני ואשוה. דהא קדם דברא קודשא בריך הוא דיוקנא בעלמא וצייר צורה, הוה הוא יחידאי בלא צורה ודמיון, ומאן (נ"א ואית) דאשתמודע ליה קדם בריאה דאיהו לבר מדיוקנא, אסור למעבד ליה צורה ודיוקנא בעלמא, לא באות ה' ולא באות י', ואפילו בשמא קדישא, ולא בשום אות ונקודה בעלמא, והאי איהו כי לא ראיתם כל תמונה, מכל דבר דאית ביה תמונה ודמיון לא ראיתם. אבל בתר דעבד האי דיוקנא דמרכבה דאדם עלאה,

שוב העניין בדרך חיים על אבות פ"ה מ"ו.

והנה מדברי קדוש ה' האר"י ז"ל בעניין זה משמע ג"כ, כי עניין השמות והכינויים אינם אלא בשל פעולותיו ית'. וכך לשונו (ספר עץ חיים - שער א ענף א):

"בענין תכלית הכוונה של בריאת העולמות נבאר עתה ב' חקירות שנתעסקו בהם המקובלים. החקירה הראשונה הוא מה שחקרו חכמים ראשונים ואחרונים לדעת סיבת בריאת העולמות לאיזה סיבה היתה ונמנו וגמרו וגזרו אומר כי סיבת הדבר היה לפי שהנה הוא יתברך מוכרח שיהיה שלם בכל פעולותיו וכוחותיו ובכל שמותיו של גדולה ומעלה וכבוד ואם לא היה מוציא פעולותיו וכוחותיו לידי פועל ומעשה לא היה כביכול נקרא שלם לא בפעולותיו ולא בשמותיו וכינויו. כי הנה השם הגדול שהוא בן ד' אותיות הוי"ה נקרא כן על הוראות הוויותו הנצחית וקימו לעד היה הוה ויהיה, טרם הבריאה ובזמן קיום הבריאה ואחרי התהפכו אל מה שהיה. ואם לא נבראו העולמות וכל אשר בהם, לא יוכל ליראות אמיתת הוראת הוויותו יתברך הנצחית בעבר והוה ועתיד, ולא יהיה נקרא בשם הוי"ה כנ"ל. וכן שם אדנו"ת נקרא כן על הוראת אדנות היות לו עבדים והוא אדון עליהם.

הכי אתפשט מיא מן ימא לשבעה נחלין, והא מקור ומעיין וימא ושבע נחלין אינון עשרה, ואי יתבר אומנא אלין מאנין דתקיין, יהדרון מיא למקור, וישתארו מאנין תבירין יבשין בלא מיא. הכי עלת העלות עביד עשר ספירות, וקרא לכתר מקור, וביה לית סוף לנביעו דנהוריה, ובגין דא קרא לגרמיה אין סוף, ולית ליה דמות וצורה, ותמן לית מאנא למתפס ליה למנדע ביה ידיעא כלל, ובגין דא אמרו ביה, במופלא ממך אל תדרוש, ובמכוסה ממך אל תחקור. עכ"ל.

ועי' במה שכתב בעבודת הקודש לר"מ ך' גבאי חלק א היחוד פי"ב ופי"ג, ובתולעת יעקב בהקדמה, שכל התארים כולם כינויים לאצילות הספירות. וכן סיכם יפה הדברים רבינו הרמ"א בתורת העולה ח"ג פ"ד והביא שכן גם דעת המנחת יהודה בסוף פ"א והשערי אורה ושאר המקובלים.

והנה המהר"ל בגור אריה על בראשית פ"ו פס' ו רצה לומר כי כל התארים המופיעים בתורה ובחז"ל עניינם להורות על הפעולה הנמשכת מהם, בין אם מדובר על הבוי"ת ובין אם על אדם. ממילא אין כלל חשש של הגשמה. מ"מ גם הוא סב"ל כי כל התארים בבוי"ת הם תארי פעולות. ועי' בהקדמה שניה לנצורות ה' שהזכיר ג"כ כך, והרחיב לבאר

שלישי ורביעי (עמ' לג - לד הוצ' שטרן), ורמז לזה בפיסקה לג לה. כמו כן כתב **הרמח"ל ז"ל בספר אדיר במרום נ"ט** א, וזה לשונו: "הנה מה שאנו מדברים במאציל ב"ה הנה כבר פשוט הוא שאין אנו מדברים רק בבחינת פעולותיו ולא בבחינת מהותו ועצמותו כלל". ועי' עוד **בדעת תבונות** מו, קעח וכן **בכללים ראשונים** כלל א.

וכן מבואר מביאור **הגר"א** לספרא דצניעותא בליקוטים המובאים בסוף: "דע כי אין סוף ב"ה אין לחשוב בו כלל וכלל, כי אסור לכנות בו אפילו חובת המציאות. כי אפילו ספירה ראשונה קוראים אין, ושנייה מכנים יש, שידענו שהוא נמצא וזה לבד משיגים ממנו, מה שאין כן בראשונה, וכל שכן באין סוף ב"ה ית"ש שאסור לחשוב כלל וכלל, ואפילו אין סוף אסור לקרותו. ומה שאנו מדברים בו ובספירות הכל מרצונו והשגחתו שידוע מצד פעולותיו. וזה הכלל לכל דרכי הקבלה. וידוע כשם שהוא בלתי בעל תכלית - כך רצונו, וזה אין סוף לרצונו הפשוט" עכ"ל.

וכן מובן מדברי תלמידו בעל **נפש החיים** בשער ב פ"ב לגבי שם הוי"ה שאינו לעצמות, ובהגה"ה שם לגבי פרקי דר"א היה הוא ושמו, וכן בפ"ג ובפ"ד. וכן הוא **בתניא** לאדמו"ר הזקן

ואם לא היה לו נבראים, לא יוכל ליקרא בשם אדון, ועד"ז בשאר שמות כולם. וכן בענין הכנויים כגון רחום וחנון ארץ אפים, לא יקרא על שםם זולת בהיות נבראים בעולם שיקראו לו ארך אפים וכיוצא בזה בשאר הכינויים כולם. אמנם בהיות העולמות נבראים אז יצאו פעולותיו וכוחותיו יתברך לידי פועל ויהיה נקרא שלם בכל מיני פעולותיו וכחותיו וגם יהיה שלם בכל השמות וכינויים בלתי שום חסרון כלל ח"ו.

הנך רואה כי תכלית בריאת העולמות הייתה לדברי **האר"י ז"ל** כדי שיצאו פעולותיו לפועל שעל זה מוסבים שמותיו וכינויו. וחזר על זה הרב זלה"ה בענף ב (דף יא ע"ג ד"ה דע וכן בשער ההקדמות שער א הקדמה ג דף ה ע"ד).

גם ההולכים בעקבות האר"י נקטו כן. עי' בס' **שפע טל** חלק הטל שער ראשון פרק ראשון שביאר שכל התארים הם תארי הפעולות. וכן במאמר **מאה קשיטא לרמ"ע מפאנו** סי' כא-כד ובריש סימן כז וסימן נט כתב שבבעל הרצון הקב"ה אין לדבר כלל, וכל דיבור ותארים אינם אלא לרצונו אחרי התלבשו בכתר עליון עי"ש. וכן **בעמק המלך** התנצלות המחבר. וכן כתב **בחמדת ימים** חודש אלול פ"ד **ובשומר אמונים** לר"י אירגאס בויכוח ראשון פס' נג טעם

בשער היחוד והאמונה פ"ח וט'. יא. ועי' גם בלשם בספר הדע"ה ח"א ובוהב ישראל פר' וארא.¹¹² וכן התפארת שלמה מרדומסק בפר' לך לך. וכן במשך חכמה שמות טו פס' השמות והתארים הם רק אחרי התלבשות באצילות עי"ש.

בירור בדעת המקובלים אם התוארים באור א"ס המתלבש

בספירות או בספירות עצמם

והנה עלינו עוד לבאר מהי כוונת המקובלים וסיעתם בביאורם כי כל ענין התארים מוסב על אצילות הספירות. האם הכוונה לאור א"ס המתפשט בספירות או על הספירות עצמם, ומהו ההבדל בין דבריהם לשיטת הרמב"ם וסיעתיה שמייחסים חלק מהתארים לפעולות הבוי"ת. הנה בשומר אמונים ויכוח שני פס' סז- סט ביאר כי הצורך לשיטת המקובלים לומר שהתארים מתייחסים לפעולת הבורא ע"י הספירות, היא משום שאין זה נכון מה שכתב הרמב"ם במו"נ (ח"ב כב) שהפעולות המתחלפות לא יחייבו עניינים

מתחלפים בעצם הפועל, ולכן אי אפשר לומר שכל התארים מתייחסים לפעולות, שכן זה גורם בו ריבוי בהכרת, שמהפשוט יצא פשוט בלבד ולא מורכב. כיון שכך, ביאר השומר אמונים כי התארים נאמרים בקול על גוף הספירות - כאשר אור א"ס שופע בהם ומפעילם, אמנם במחשבה מכוונים לא"ס השופע בהם. שאל"כ, יצא שאחר חידוש הנבראים נתחדשו בו ית' תארים וזה לא יתכן, שאין בו שינוי כלל. היינו שהתארים מתייחסים לספירות ושינוי הפעולות נעשה על ידם, אמנם יודעים אנו כי כל אפשרות

112 ועי' מה שכתב בפר' שקלים לישב בין הרמב"ם למקובלים שלדעת הרמב"ם אין שום תואר חיובי אלא מושאל מפעולות בנ"א ואילו למקובלים יש כינויים חיוביים בספירות. ור"ל הרב הנזכר, כי כוון שבבורא אין עבר הווה ועתיד, ממילא אין פלוגתא כוון שמה שלמקובלים מתואר בספירות הוא מבחינת הבוי"ת שאין לו שום סדר זמנים, אמנם מצידנו שיש סדר זמנים כל פעולותיו ע"י הספירות מכונות בתארים חיוביים מצד מה שמופיע ובהשאלה מהאדם. אמנם צ"ל שכל זה ע"ד המליצה כוון שבשיטת הרמב"ם הוא ברור שאין פעולה בדרך ההשתלשלות ע"י שימוש בספירות וכמו שמתואר בהל' יסוה"ת שאין בעולם אלא שלשה חלקים ואחרי הבוי"ת אין שם אלא מלאכים גלגלים ועוה"ז. ופעולת הבורא משמע מדברי הרמב"ם אינה ע"י שימוש בכלים מצומצמים וברואים ככלי הספירות (להבדיל מהעצמות שבכלים) אלא מכוחו, כנ"ל.

בתורה שם מהשמות הידועים שהוא ית' נקרא בהם כוונתינו וכן הוא האמת על עצם האלוק' ית' ממש, ואיך אפשר לומר ששם זה יהיה מורה רק על ספירה ידועה כמו אל בחסד? וכו' עכת"ד.

ע"כ ביאר כי באמת המידות נקראות 'חסד' ו'גבורה' וכד' אך התארים 'אלוקים' ו'א- ל' הכל הכוונה על עצמות א"ס השופע בספירות. וביאר שם שהסיבה שנקרא בשמות שונים אע"פ שאורו השופע אין בו שינוי, הוא ע"פ הפעולה הנעשית בנבראים מכח שינויי אופני הכלים - גוף הספירות. שכששופע בחסד נקרא א-ל ובגבורה אלוקים וכד'.

ואם נקשה שאיך אפשר לומר כן שהרי אי אפשר שיהיה שינוי בעצמותו הא"ס, כבר כתב במצוות האמנת האלוקות (פ"ו) על זה כך: "ויתכן כפשוטו באמת מה שכתוב יושב בשמים ישחק או כעסוני בהבליהם, וכמו שכתוב וחרה אף ה' שהוא בחי' מידת הגבורה להתפעל בכעס ודין על המורד ולהענישו, או להיפוך להתפעל במדת האהבה כל הצדיק להטיב לו, והמה מידות אלוקיות ממש, ואעפ"כ אין זה מחייב שינוי בו ית' ולא ריבוי, לפי שכבר הקדמנו לעיל שעם שנקרא אלוקות אינן מהותו ועצמותו ממש, אלא שנאצלו ונמשכו ממנו בבחי' אור וזיו

פעולתם באה רק משום הא"ס השופע בהם, וע"כ מתייחסת הפעולה לו ית', ואיליו אנו מתפללים ולא למידותיו.

ונראה שמוכרח לומר כך בדברי השומר אמונים, שאם לא כן והתארים באמת מיוחסים אל אור הא"ס השופע, הרי שיש חילוק תארים. ואף אם תייחסם לפעולות יצא תיאור פעולות שונות באחד המוחלט, והרי הוא כבר ביאר כי מהאחד לא יתכן ריבוי ושינוי פעולות. לכן ברור, כי כוונתו שהתיאורים מתייחסים לגוף הספירות, אלא כיון שאנו יודעים כי כל אפשרות פעולתם הוא רק משום אור א"ס השופע בהם, לכן אנו מציינים אותם כשכוונתנו באמת היא אל הא"ס השופע דרך ספירה פלונית, ואילו אנו מתפללים (ועי' עוד בדברי בעל הלשם בחלק הביאורים שער העקודים פרק ג אות ה שכתב כמו כן).

אמנם בדרך מצוותיך לאדמו"ר האמצעי מחב"ד בשורש מצוות התפילה א- ה סובר כי אין לומר כן, ואף בקול יש לכוון דווקא לעצמות האין סופית ששופעת בספירות. וכן כתב כי דעה יש למקובלים האחרונים שמה שיחסו שמות האלוקים כמו אל בחסד ואלוקים בגבורה הכוונה על גוף הספירה, ועל זה כתב האדמו"ר שדעה זו מגושמת מאוד שהרי הספירה היא מידה אחת פרטית ואינה עצם האלוק'. וכשאנו קוראים

הפעולה המרובה גוזרת ריבוי בעצמות, ואילו לדברי הצמח צדק אין צורך לזה כיון שהשינוי והריבוי נובעים משימוש שפיעת האור בכלים השונים.

הנך רואה, כי נחלקו גדולי המקובלים אלו אם הכוונה בתארי האלוקות היא באופן ישיר אל עצמות אור א"ס השופע בספירות כדעת הצמח צדק, או שהאמירה באה ישירות על גוף הספירות כשהכוונה מוסבת באמת על הא"ס השופע בהם ומפעילם- ע"פ דברי השומר אמונים.

ואפשר ששורש המחלוקת הוא בנקודה אם שינוי הפעולות מחייב שינוי בעצמות כפי שהעלה השומר אמונים, ואפשר עוד שנחלקו ביחס לאור השופע בספירות מה בינו לבין העצמות אחר הצמצום. ועתה אין הפנאי מניח לעסוק בהרחבה בסוגיא זו שבחלוקה שבין המקובלים ועוד חזון למועד.

דזיו, וגם זאת ע"י צמצום הנ"ל כדי להנהיג העולמות על ידן. ואחר שנצתמצם הארת אלוקות, עם שהיא הארה אלוקית והוא ית' הוא המאיר אותה, מ"מ לפי גודל הצמצום יתכן התפעלות בחסד וגבורה ושחוק וכעס. אבל במהותו ועצמותו ית' הוא אומר אני ה' לא שיניתי כנ"ל".

וכד נדייק בדברי הצמח צדק בדבריו הנז"ל, נראה כי כוונתו שהארה והזיו דזיו הזה השופע בספירות היא בבחינת פעולה היוצאת מעצמותו ית'. והרי שיש צמצום בפעולה זו כבר, והיא בבחינה מוגבלת משהו לעומת עצמותו האין סופית כפי שכתב: "שעם שנקרא אלוקות אינן מהותו ועצמותו ממש". ובזה מבואר שדבריו שווים עם דברי הרמב"ם וסיעתיה, שכינויי התארים באים על בחינת פעולתו של ה' הבוי"ת. אלא שלדברי הרמב"ם הרי זה עצמותו ממש הפועלת ולכן נזקק הוא לומר שאין

בין המקובלים לדעת הרמב"ם

מסכימים גם הם, אלא שהם הכירו בקבלתם עניין הספירות ועל זה יחסו כל התארים כתוארי פעולות. כיון שכך, תמצא כי מגדולי ישראל שהכירו וידעו בחכמת האמת גרסו גם הם כדברי הרמב"ם, עם שהסבירו

מכל מקום, אחר כל זאת, הנה יש מי מהמקובלים כדעת הצמח צדק שהבאנו לעיל, שבאמת סב"ל כדעת הרמב"ם שהרי כל עמדתו של רבנו המיימוני זלה"ה לא הייתה אלא שלא לייחס לבוי"ת תארים חיובים ולזה

האל הגבור הנורא העזוז וכו' וכי סיימתיהו לכולהו שבחא דמרך? ואמת שבוה נחלקו **הרמב"ם** ור"י (הובא שם בשל"ה ובטור) שלר"י כל האיסור הנלמד מדברי ר' חנינא הוא ריבוי תארים בשעת התפילה משום שאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכות, אבל בינו לבין עצמו לית לן בה. וכן משמע מדברי **הרא"ש** ו**הרשב"א** שדווקא בתפילת עמידה כך הדין. וכתב **הרב בית יוסף** שהעולם נהגו כך שהרי אומרים פיוט כתר מלכות שמונה הרבה תארים כאחד וחי וגבור וקיים וחכם ולא ראינו מי שנמנע מלאומרם. מאידך ראינו כי הרמב"ם יצא במו"נ נגד המשוררים והמליצים המרבים בתאורים לשי"ת. וכן כתב העיקרים בשם הרמב"ם שדווקא יג' מידות שהם במובהק תארי פעולותיו יש לומר ולא תארים אחרים הנשמעים כבאים לתאר עצמותו ח"ו.

והנה **השל"ה** כתב להכריע (שם שם צא- צד) שכיון שלכל הדעות אין לתאר תארים חיובים בעצמותו, ומי הוא היודע ומבין את כל התארים ע"ד פעולות הספירות, על כן "לעולם ימנע אדם את עצמו מהזכרת השבחים והתארים שאינם מסורים בידינו מאנשי כנה"ג וממטבע חכמי התלמוד שאם אינו מבין בהם בשום בחי' עבירה גדולה היא בידו" עכ"ל.

עניין התארים גם ע"פ עניין הספירות. היינו שביחס לבורא אפשר ליחס רק תארי שלילה, וחיוב אפשר רק מצד פעולותיו ע"י אצילות הספירות. כך תמצא בדברי **המלבי"ם** על ישעיה פ"ה פס' טז בהערתו על עניין המידות, התארים ושמות ה' שכתב: שכל התארים הם רק בערכנו ואינם מתייחסים לעצמותו, ומובן כי כל עניין התארים בא רק לתיאור פעולותיו עי"ש. ודע שכך מבאר המלבי"ם באופן שיטתי כך למשל בירמיה פ"י פס' י וכן בתהילים פצ"ט פס' ג. אמנם בתהילים קמה פס' ג הביא דעת הרמב"ם וסיעתיה שהתארים שוללים ולא מחייבים.

גם ר' **שמחה מדינסק באור שמח** על הל' תשובה פ"ד הל' ד בהאריכו על עניין סוגיית ידיעה ובחירה, מבאר העניין כך. שכלפי הבורא התארים הם תארי שלילה ומצד הנבראים אלו תארים חיובים לתיאור פעולותיו ית'.

עם זאת יש לך לדעת כי יש נפקא מינה לדינא בין שתי השיטות וכדרך שהביא **השל"ה הק' במסכת תמיד פ'** נר מצווה (פב- צד). שהנה לדברי **הרמב"ם** שלשיטתו אין שום תואר חיובי בחוקו אלא שוללי ותארי הפעולות, ממילא יש למעט בתארים המתייחסים אליו כיון שרובם נשמעים כחיוביים בו, וכדברי ר' חנינא (הובאו לעיל) בברכות לג ע"ב להווא דאמר

ה) ואפשר להסמיך סברא זאת למה שכתב בפני יהושע על ברכות לג ע"א להמתיק דברי הרא"ש והרשב"א שאם בא לשורר בינו לבין עצמו ולבקש מהקב"ה מה שנצרך הרי שיכול להוסיף בשבחים מה שנצרך לו, שכן אינו חושב לומר שבחיו של הבורא אלא לפי המצטרך. מה שאין כן בתפילות הקבועות.

ובכלל יש לדעת, כי מנהג ישראל שלא חששו כל כך מענייני ההגשמה וכדברי מרן הראי"ה קוק זלה"ה בקובץ ח' קכט' שהחיסרון בהגשמה אינו מצד ההגשמה עצמה אלא מצד ההעדר הנמצא בהכרח בכל מתגשם. ומ"מ עדיף הוא שהדברים יבואו מוגשמים מאשר חסרים ונעדרים ע"י השלילה של ההגשמה כיון שהמושגים הגופניים בנויים על חיוב המציאות. עוד הסביר הרב זצ"ל שלפעמים אי אפשר להעמיד את מצב האמונה אלא כשמלבישים אותה בדמיונות (מידות הראי"ה אמונה יד). ובכלל דווקא הרמב"ם במידתו העליונה מאוד להתאחד עם אור האמת הוא זה שמצא כי כל שלילה בתארי האלוקות מביאה למעלה, אך באופן פופלארי כל שלילה מביאה עצבות, ורק חיוב מביא שמחה. וכדי להביא שמחת דעת אלוקים בעולם יש צורך דווקא להרבות בתארים החיובים אלא שיש לבאר בהם שהם

מזה בא השל"ה להסביר דעת הרבה חכמים לבטל אמירת שיר היחוד מאחר שהוא בריבוי תארים ושבחים ומי ימלל גבורות ה', ורק בר"ה ויוהכ"פ שאנו כמלאכי השרת נהגו ישראל לספר ביותר שבחים (שם צב).

ועל אף הכרעתו הגדולה, ומי יבוא אחרי המלך, יש לעורר ולהמליץ על מנהג ישראל לומר תחינות מספרי שערי דמעה וליקוטי תפילות למינהם של הרמח"ל ומוהר"ן מברסלב, וכן כמה שכתב הגאון חיד"א והבן איש חי שיש בהם תארים שונים. שמה שכתב השל"ה שמנהג ישראל הוא לומר ביוהכ"פ פיוט כתר מלכות ובראש השנה שיר היחוד כי אז אנו כמלאכים, אדרבה הדין נותן להימנע אז מכל פקפוק ונדנדוד עבירה ואין לך גדול מניצוצי הגשמה וכפירה ביום המלכת הבוי"ת. אלא שיש לומר שדי בכך שידועים ישראל שהבוי"ת אינו גוף ואינו דמות הגוף וכמה שמפייטים והתקבל בכלל ישראל לומר בפיוט "יגדל אלוקים חי" - "אין לו דמות הגוף ואינו גוף", או בפיוט "אדון עולם" - "בלי ראשית בלי תכלית", "והוא אחד ואין שני", שבזה מבואר ומרוחק עניין ההגבלה בו ית', וממילא אף מי שאינו מבין בענייני אצילות הספירות, מבין כי כל הגבלה בו אינה אפשרית והכל ע"ד דיברה תורה כלשון בני אדם. (וכדרך שביאר אור

כנה"ג תקנינהו בתפילה, ובין השירות ותשבחות שמוסיפים בנשמת, באנעים זמירות שיר היחוד וכד'. כי לספר רק את גדלות ה' אסור לנו להוסיף כמו שמדיוק בדברי ר' חנינא... אבל השבחים והזמירות ששרים מגודל ההתלהבות ותשוקת נפשנו אליו מוסיפים ואומרים אנעים זמירות וכו' כי אליך נפשי תערוג וכו' נפשי חמדה וכו' לא לתאר ולסיים את שבחי הבורא באנו, רק לגלות את הניצוץ שהתלהב בנו, ולא סיפור לבד הוא שמספרים עתה, ולא את התוכן לבד שיש במשמעות הדיבורים והתיבות אנו מספרים אלא נשמה יתרה חופפת על הדיבורים הללו, כי לספר את המעשה היה די בשתים ושלוש תיבות, אבל כדי להוציא את רוח העליון אשר למעלה מהתיבות והדיבורים מוכרחים להוסיף דיבורים" עכ"ל.

רק משל ומעין השלמות האלוקית (קובץ א סג). והסיבה שכך הם הדברים הוא משום שהפיכת התארים לשוללים מפרנסת רק את עניין ההכרה השכלית אך מנוונת את הדבקות באלוקים, זאת לעומת ההסברה הנסותרת לעניין התארים האלוקיים (שמיחסים אותם לאצילות הספירות), שרק באופן כזה הדבקות האלוקית מתפתחת ומעלה את כל ערכי החיים בכללם (קובץ א תמ). וכל עוד אין הנטייה המגושמת מגיעה לידי קלקול מעשי, אין זו עקירה ויציאה מן הדת ואין בזה נזק (כסברת הראב"ד - קובץ א ל-לא).

באופן אחר ניתן להמליץ על מה שנהגו ישראל, כדרך שכתב האדמו"ר מפיאסצ'נה בחובת התלמידים מאמר שני פסקה ב. וזה לשונו: "וזהו החילוק בין השבחים שאסור להוסיף על אלו שאמרם משה רבינו ואנשי

סיכום

בעניין תארי האלוקות נחלקו גדולי ישראל:

א. הרמב"ם וסיעתיה - אין לתאר בבורא שום תואר אלא תארים שוללים ותארי פעולות. וכן סברו ר' בחיי, הריה"ל, העיקרים, עקידת יצחק, הר'ן צדיק, ר"א אבולעפיה ועוד.

ב. רס"ג וסיעתיה- יש מספר תארים חיובים אפשרים בו- לרס"ג ארבעה תארים- אחד, חי, יכול וחכם. לשבילי אמונה - אפשר רק תואר ה"קדמון", ולר"ת בספר הישר שתי תארים "אחד" ו"נמצא".

ג. אור ה' וסיעתיה - אין איסור לתאר בבורא שום תואר ואדרבה יש בזה צורך. וכל התארים החיובים אינם אלא בשתי הדגשות: כל התארים מחויבי המציאות בחוקו, וכולם אין סופיים. וכן כתבו הרקנאטי, הרלב"ג, ישמח משה ומוהר"ן ברסלב.

ד. המקובלים (ורוב מגדולי ישראל) - אין לתאר בבורא שום תואר חיובי, אך כל התארים הם תארי פעולות מאצילות הספירות. וכן סברו הרמ"ק האר"י, השל"ה, ר' עזריאל, מערכת אלוקות, עבודת הקודש, מנחת יהודה, שערי אורה, מהר"ל, עמק המלך, חמדת ימים, שומר אמונים ועוד.

וביאר השל"ה כי יש נ"מ בין המקובלים לבין הרמב"ם שלרמב"ם יש להרחיק מריבוי תארים מלבד מה שתקנו אנשי כנה"ג, ולמקובלים כיון שהכל תארי פעולת הספירות ממילא אין צורך למעטם ואדרבה.

ומנהג ישראל (כפי שכתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל) כמנהג המקובלים.