

עלייה צורך ירידה

ד"ר דניאל שליט

"כל זמן מאיר בתכונתו". מהי תכונת זמננו, מהו אורו? זמננו אינו עומד לעצמו, אלא פרי הזמנים שקדמו לו, שכל אחד מהם נבנה מכוחה של התגלות, או דעת אֱלֹהִים, המיוחדת לו. הזמנים שננסה להתבונן בהם יהיו: תקופת הנבואה (עד סוף בית ראשון או בהקשר אליו); תקופת החכמה שהיא גם זמן הכניסה לפרדס, ירידת המרכבה ועליית ההיכלות (בית שני ולאחריו); תקופת יציאת הקבלה מחביונה (הזוהר, האר"י, הרמח"ל – עומק זמן הגלות); ותקופת החסידות (לקראת זמננו). כל הזמנים האלה מהווים קו אחד של עלייה להארות עליונות. נראה לומר שזמננו הוא זמן ירידת ההארות העליונות לשכון באדם ובעולמו.

דעת האֱלֹהִים היא שיאה של כל דעת. אשר על כן, בבואנו לחפש את דעת האֱלֹהִים, אנו מחפשים מפתח כללי לדעת; תורת הכרה, או דרך הכרה, שבשיאה תעמוד דעת האֱלֹהִים.

דורנו מהווה מבחן קיצוני לחיפוש כזה, מאחר שזמננו הפוסט־מודרני מבטל כל אפשרות לדעת כלשהי. עלינו לבדוק אם אפשר לעמוד במבחן הזה, מבחן הפוסט־מודרניזם, ודווקא בהתחשב בו, לייסד תורת הכרה, דרך הכרה, שתיתן מקום גם לאבחנות הפוסט־מודרניזם.

נפנה לדרך ההיסטורית, ל"סיפור" ההארות שהיו. התחנה הראשונה תהיה דעת האֱלֹהִים מקיפת־הכל – הנבואה. ואילו אחרי סילוק הנבואה תתחיל דרך העלייה מן ההסתר אל האֱלֹהִים, שגם לה שלושה שלבים: העלייה הקדומה בפרדס; התחלת הסידור והסינון במסגרת השכל; והמשך דעת הסוד אל הזוהר, אל קבלת האר"י ואל החסידות. אחרי כן נבדוק מה מזה אפשר לשחזר בימינו.

חלק א: העלייה בהר ד'

בית ראשון, נבואה, תהלים, העולם המואר

קשה לנו, בני דור של הסתר פנים, לחוות את עולמו של הנביא או של משורר התהלים.¹ הכלל הוא שבחזון הנבואה, ד' אינו "שם", טרנסצנדנטי, מעבר לעולם, אלא העולם כולו רווי וקורן ומבורך באור ד'; מלא כל הארץ – והנפש – כבודו.

בְּרַכִּי נַפְשִׁי אֶת ה', ה' אֱלֹהֵי, גְדֻלַּת מְאֹד, הוֹד וְהָדָר לְבִשְׁתָּ. עֲטָה אֹר כְּשֶׁלֶמָה, נוֹטָה שָׁמַיִם כְּיָרִיעָה. (תהלים קד, ב)

השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע. (שם יט, ב)
וכהארת השמים והארץ, ואולי באור עמוק עוד יותר – מאירה התורה. פניה בהירים וטהורים כפני שמים: כולה משמחת לב, מאירת עיניים.

תֹּרַת ה' תְּמִימָה מְשִׁיבַת נֶפֶשׁ,
עֲדוֹת ה' נֶאֱמָנָה מַחְכִּימַת פֶּתִי.
פְּקוּדֵי ה' יִשְׂרָיִם מְשַׁמְחֵי לֵב,
מִצְוֹת ה' בְּרָה מְאִירַת עֵינַיִם.
יִרְאֵת ה' טְהוֹרָה עוֹמְדַת לְעַד,
מִשְׁפָּטֵי ה' אֱמֶת צְדָקוֹ יִתְדוּ,
הַנְּחַמְדִּים מְזֻהָב וּמְפֹזָר
וּמְתוֹקִים מְדֻבָּשׁ וְנֹפֵת צוֹפִים.

(שם יט, ט-יא)

אמנם מקדירים את האור מעשי האדם: החמס, הרשע, העוול והחטא בכלל. אבל ד' לעולם אינו רחוק:

וּתְשׁוּעַת צְדִיקִים מֵה' מְעוֹז בְּעַת צָרָה, וַיַּעֲזֶרֶם ה' וַיִּפְלְטֵם, יִפְלְטֵם מִרְשָׁעִים וַיּוֹשִׁיעֵם
כִּי חָסוּ בּוֹ. (שם לו, לט)
מִן הַמָּצָר, קָרָאתִי יְהוָה; עָנְנִי בְּמִרְחַב יְהוָה. ה' לִי, לֹא אֵיֶרָא; מֵהַ יַעֲשֶׂה לִּי אֱדָם. (שם קיח, ה-ו)



אכן, במצב כזה של אור, שפע וכוח אלוהי בשמים ובארץ, ייתכן מאוד לטעות ולייחס את האור, את השפע ואת הכוח לשמים ולארץ, לשדה ולעצי היער עצמם – להוקירם ולעבדם כמקורות הטוב, החסד והעוצמה. האלילות אינה עבודת פסלים בלבד, כמו שלעגו לה הנביאים (מטעמים חינוכיים); מאחורי הפסלים עומדות ישויות הטבע, וכן ישויות על-טבעיות. את אלה מפתח הדמיון, צר להן צורות מוחשיות בחומר, ובהיותו נפול ומנותק משורש-שמעבר, עובד ומשתעבד להם. אבל שוב, לא היו אלה כוחות דמיוניים בלבד, אלא כוחות ממשיים, מפתים ומושכים בפועל. זה מה שמתבטא באגדת חז"ל על המלך מנשה.² כיוון שהגענו למנשה, נאמר שכוח משיכתה של עבודה זרה

1 הבאתי כאן פסוקי תהלים כביטוי למצב ההתגלות הנבואי, מפני שהנביאים המובהקים טרודים בשליחותם, ואינם עוסקים בהבעת עולמם.
2 בסנהדרין קב מובא הסיפור על ר' אבהו ששאל את המלך מנשה (שנראה לו בחלומו) מדוע עבד אלילים, והשיב לו מנשה: 'לו היית שם היית גם אתה אוהב בשיפולי גלימתך ורץ אחריי' – עד כדי כך גדולה הייתה אז משיכת עבודה זרה.

והשפעתה להטות ולהעכיר את הנפש הקיבוצית של ישראל היה רב בעיקר כאשר השתקע בהן המלך – נקודת המרכז, הכוח והייצוג של העם. באופן זה, דווקא עוצמת ההארה הנבואית בעולם נתנה עוז וכוח משיכה לעבודה הזרה בישראל. במונחי הקבלה, העבודה הזרה הייתה מתן יניקה ובניין לסטרא-אחרא, וכדי לא להמשיך להזין ולגדל את הכוחות האלה, בחרה ההשגחה לסלק את אור פניה, את אור הנבואה; וזה היה שורש החורבן והגלות.

בית שני, חז"ל, "אין דורשין" והכניסה לפרדס

בזה אנו נכנסים ובאים לבית שני ולתקופת חז"ל. חז"ל כבר אינם חיים בעולם הנבואי האחד, הברוך, רווי השכינה. ההארה כעת מסולקת, עומדת מעבר לפרגוד, מציצה מן החרכים בלבד. העולם כעת חלוק לשניים: 'העולם הזה' ו'העולם הבא'. העולם הזה – פנה זיוו: מיום שחרב בית המקדש "נסתלקה שכינה לשמים" (שמות רבה ב, ב), "ניטל טעם הפירות" (משנה סוטה ט, יב), "לא נראית רקיע בטירתה" (ברכות נט ע"א), "אין הגשמים יורדים מאוצר הטוב" (בבא בתרא כה ע"ב), "אין יום שאין בו קללה, ולא ירד טל לברכה" ... (ירושלמי סוטה מו ע"א). ורק העולם הבא הוא מקום האור והשפע האלוהי: "עולם הבא אין בו קנאה ואין שנאה ואין תחרות, צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה" (ברכות יג ע"א). העולם הבא הוא עולם הנוכחות והגמול; העולם הזה הוא עולם ההסתרה, הניסיון, המבחן; ובו – "שכר מצווה ליכא" (קידושין לט, ע"ב). ובין שני העולמות – הפסק, מסך: "מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומה של ברזל בין ישראל לבין אביהן שבשמים" (ברכות לב ע"ב).

אמנם, ההפסק אינו מוחלט. מבעד למסך מאיר לא אור הנבואה אלא אור החכמה, אבל עדיין מופיעה בחכמים רוח הקודש: "היו משתמשין בבת-קול" (מגילה לב ע"א). לחכמים היו כוחות רוחניים ניכרים: מחוני המעגל דרך שמעון הצדיק ו'דרמות דיוקנו של זה מנצחת לפני בבית מלחמתו' (יומא סט ע"א), דרך ר' אלעזר המודעי, ר' יוחנן, ר' אליעזר, ר' יהושע ורשב"י, עד לרבא ש"בא גברא" ור' חנינא ור' אושעיא ש"בראו עגל" (סנהדרין סה ע"ב).

אבל תחושת סילוק השכינה למרומים הייתה מורגשת וממשית.

אסתר מן התורה מנין? – שנאמר "ואנכי הסתר אסתיר לפני ביום ההוא".

(חולין קלט ע"ב)

עדיין היה רושם ימי הקרבה והשפע זכור ומורגש; הסתר הפנים היה עדיין כואב והכיסופים עמוקים. "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא; התקן עצמן בפרוזדור כדי שתיכנס לטרקלין" (אבות ד, טז). וחלק מן ההתקנה הזאת הוא לימוד הטרקלין: העולמות העליונים.



עלייה צורך ירידה

לימוד העולם העליון נקרא **דרישה במעשה בראשית ובמעשה מרכבה**. דרישה זאת נעשית מתוך יראה, הגבלה ואיפוק.

כל המסתכל בארבעה דברים – ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה מה למטה, מה לפניו ומה לאחור; וכל שלא חס על כבוד קונו – ראוי לו שלא בא לעולם.
(משנה חגיגה ב, א)

"לפנים" – הבריאה, "לאחור" – קץ הימים; "למעלה" – העולמות העליונים, "למטה" – עולמות הטומאה; המסתכל בהם – אינו חס על כבוד קונו. 'הסתכלות' היא שימוש בשכל הבהיר, הנוקב, מישיר המבט, שהתפתח בייחוד מאז חז"ל.³ ואילו אל הנסתר צריך להציץ במבט מצודר, ביראה, בכבוד, בבושה. אצל אומות העולם, לימוד הנסתר הוא עניין של חכמה בלבד – חכמת הנסתר; אמנם, הוא מיועד רק לחוגים סגורים שעברו דרך של ניסיונות ומבחנים, מפני ששכלו של אדם, שנבנה על ידי החושים הגשמיים, אינו יכול להכיל את הנסתרות, וסכנה היא לו שמא יתבלבל. וכן הוא עלול להשתמש לרעה בכוחות השופעים בעולמות הנסתר. לכן, גם בגויים, חכמת הנסתר היא חכמה "אזוטריית", חסויה, סגורה, פנימית; אבל עדיין – חכמה.

ואילו בישראל – הנסתר הוא חלק מן התורה, מרצון ה', מדברו. והתורה כוללת ואף מדריכה את לימוד הנסתר, שכן הוא מוביל לא רק לידיעה תיאורטית, אלא לכניסה ממשית אל הקדושה, אל נוכחות ה', ואל עולמות פנימיים יותר ויותר, כמו שנראה להלן.

אם נעבור מחכמת האומות אל דתותיהן, הרי באסלאם, למשל, קיים מתח, לעתים התנגשות, בין האסלאם הנגלה, שעיקרו החוק והרעת השכלית, לבין המיסטיקה האסלאמית, הסופיות, שעיקרה ההתקרבות ואפילו הכיליון האישי מתוך אהבת האל. מקורות אסלאמיים רבים מרחיקים את הסופיות בתור "לא-אסלאם" ונלחמים נגדה. ואילו בישראל, הנסתר מתפתח כחלק הפנימי שבתורה עצמה, ובתור שכזה – הוא מציית ל'עשה' ו'לא-תעשה', להלכה:

אין דורשין [...] במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו.

(משנה חגיגה, פרק 'אין דורשין')

בוה, מצד אחד ממקמת המשנה את לימוד הנסתר כחלק מן התורה, ומבססת אותו בתורה ביסוס רחב: מראשית התורה, מן המילה הראשונה בה – "בראשית" (מעשה בראשית) – ועד קרוב לסילוק הנבואה, בחזון המרכבה של יחזקאל, הנביא הגולה (מעשה מרכבה). ועוד: הדיון המרכזי בתורת הנסתר ממוקם במסכת חגיגה, הדנה בעלייה לרגל, במקדש, במקום ובזמן שבו באו ישראל לראות ולהיראות את פני ה';⁴ ובכך: בלב החוויה האלוהית הישראלית. על כן מופיע לימוד הנסתר כ'דרישה',

3 השכל הבהיר, המדייק, הוא הארה אלוהית שהאירה לעולם כולו; ידוע שבאותו זמן עצמו התפתחה הפילוסופיה ביוון. ראה על כך ר' צדוק מלובלין, רסיסי לילה סי' נו, "עניין הנס דחנוכה", ובייחוד דף עט ע"ב ושם עניין "חכם עדיף מנביא". וכן התפתחו באותו זמן הבורהיים והוודנטה בהודו, ופעל קונפוציוס בסין. כולם התפתחויות מן הדמיון המיתולוגי לעבר העצמאות האנושית המושכלת; ובישראל – האהרה המקבילה (וללא כל צורך בהשפעה או בשאיפה ישירה) הייתה הופעת שכל התורה של חז"ל.

4 הכתוב (שמות לד, כג-כד; דברים לא, יא) אומר "לראות את פני ד'" – הכתיב כמו לראות, הקרי כמו להראות; ומשמעותו כפולה, גם לראות וגם להיראות; אלא שהמשמעות 'להיראות' היא יותר דרך כבוד

כהעמקה בכתובים. ואכן מדרשי המרכבה וההיכלות (להלן) נקראים בשם 'מדרשים' או 'ברייתות'; ושוב: בזה הם עומדים בלב לימוד התורה.

מצד אחר, לימוד הנסתר מסויג כאמור בסייגים של יראה, של זהירות, של איפוק, של הסתרה. רק מתוך איזון ער ורגיש כזה בין גילוי להסתרה אפשר להיכנס לקודש הקודשים של ראיית פני ד'. ובכן: לא חכמה גרידא, כמו במיסטיקה הכללית, אלא תורה שבררך לקרבת קדושת ד' שמעבר לכל העולמות. ועל זה נאמר: חכמה בגויים תאמין, תורה בגויים אל תאמין.

לפיכך, הכלל היסודי בדרישת הנסתר הוא: "אין דורשין". שלילה. רק מתוך השלילה מתברר בכל זאת החיוב. ואפילו החיוב מסויג ומבוקר: מעשה בראשית נדרש ביחיד, כלומר מתוך תשומת לב בלתי מחולקת של הלומד, ומעשה מרכבה אינו נדרש אפילו ביחיד, "אלא אם כן חכם ומבין מדעתו": נשמתו והתקשרותו האישית האמיצה, היא-היא המוליכה אותו; ורק לרמזים, ל"ראשי פרקים", הוא זקוק.

אם כן, לפחות בשלב זה, אין הדרישה בסוד עניין לציבור אלא עניין אישי לגמרי. לכניסה אל הקודש קוראת הגמרא בשם 'כניסה לפרדס', לגן מוקף גדר.

ספרי ההיכלות, המרכבה, שיעור קומה

בכל זאת, במקביל למשנה ולגמרא, התפתחו ונכתבו ברייתות או מדרשים, כמו היכלות, מרכבה ושיעור קומה, המפתחות דרכי עלייה וצפייה מעבר לפרגוד. אלה לא נכנסו למשנה ולגמרא, אלא הועתקו ועברו מיד ליד, והשפיעו רק בדורות הרבה יותר מאוחרים.

בכתובים האלה ניכרים יסודות הנקיות, הטהרה, היראה, התהילה, השיר, ההתפעמות. לשונם מיוחדת, חגיגית, עזת ביטוי:

תאדר, תהדר, תתרום, תנשא, תתפאר, תתברך, תשתבח, תגדל, תתקדש, תתעלה, תתעלו, תתקלס, שכן חובת כל היצורים לאורך להדרך לברכך לשבחך, לעלך לגדלך לקדשך לרוממך, לפארך לנשאך ולקלסך, המלך הגדול והקדוש, שליט על העליונים ועל התחתונים, על הראשונים ועל האחרונים, שמתוך רתת וזיע משלשין קדושתך בקדושה משולשת, כדבר שנאמר: קדוש קדוש קדוש.⁵

התגבהו, התגבהו, בעלי רוממה, התנשאו, התנשאו, בעלי זיהיון,⁶ התגברו, התגברו, בעלי גבורה, התגאו, התגאו, בעלי גאווה, כי למלכו של עולם בלבד ולכל משרתיו רוממה וגבורה, וגאווה וזיהיון, כי למשרתי גאונו נאה להתגאות ולמנטלי כסאו ראוי להתגבר.

כי מכסא כבודו ולמעלה שמונים ומאת אלפים רבבות פרסאות גובהו, ומזרוע ימינו עד לזרוע שמאלו שבעים רבבות פרסאות רוחבו,⁷ כי כמה גיבורים הם מנטלי כסא של

ולכן מפורשת, המשמעות 'לראות' צנועה ומכוסה יותר. ואפשר לדרוש כך גם את מאמר חז"ל "כדרך שבא לראות כן בא להיראות" (ששם כוונתם לכאורה רק לראייה גופנית, בטעם סומא פטור מן הראייה, ואכמ"ל).

5 ספר היכלות פרק כו, ו, בתוך **אוצר המדרשים** (י"ד אייזנשטיין), עמ' 120
 6 ישנן כמה מילים מיוחדות לספרי ההיכלות והמרכבה, כגון "זיהיון" כאן, ו"ריגיון" במקומות אחרים. לפי ההקשר נראה ש"זיהיון" עניינו זיו, בדומה לזהר (זהב); וריגיון – רגש, אש.
 7 ביטויים כאלה אופייניים לספר 'שיעור קומה', ומובן שאין הם אלא מביעים בלשון מספרים מופלגים את האינטופי שאינו מיתרגם לשום מידה ומספר.

עלייה צורך ירידה

מלך גיבור זה, טעונים ועומדים יום ולילה ערב ובוקר וצהריים, בחררה ובכהלה באימה
ברתת בזיעה וביראה [...] כדבר שנאמר: קדוש קדוש קדוש.⁸

והפיוט שנכנס לסידור התפילה:

האדרת והאמונה לחי עולמים, הבינה והברכה לחי עולמים, הגאוה והגדולה לחי
עולמים, הדעה והדיבור לחי עולמים... (וגו' עד האות ת').⁹

פרקי שירה ותהילה נלהבים אלה משלימים את הדיון התלמודי הזהיר לאחדות של
ניגודים: העזה עם התאפקות; דיבור עם הסתרה; ראייה עם העלמת עין.



את נתיב הדרישה ואת גבולה המותר קובעים חז"ל בהתאמה לחזון המרכבה של
יחזקאל.¹⁰

ברום המרכבה, מעל לכרובים־החיות – מתוח רקיע: "כעין הקרח הנורא". מעבר
לרקיע, במקום שבקושי ניתן לצפייה ועוד פחות מזה לביטוי (המילים "כמראה",
"מראה", "ממראה" – חוזרות שבע פעמים; המילים "דמות", "כמות" – ארבע פעמים;
"כעין" – פעם אחת; "כבוד" פעם אחת – כולן מדגישות את נמנעות־הביטוי) –
שם נראה כיסא, ועליו – "כדמות אדם", המתחלק ל"מתתניו ומטה" (החלק היושב)
– "כמראה אש ונגה לו סביב, כמראה הקשת"; ול"מתתניו ומעלה" – "כעין חשמל
כמראה אש בית לה סביב". וביחס לדמות זאת, מצטרפות כל המילים המרחיקות
והמערפלות: "הוא מראה דמות כבוד ד'; ואראה ואפול על פני".

לפי קנה מידה זה, שואלת הגמרא (חגיגה יג ע"א): עד היכן מותר "לדרוש"?
– ועונה: "רבי אומר, עד 'וארא' האחרון [וארא כעין החשמל]; ר' יצחק אומר: עד
'החשמל' [שתי מילים נוספות]". עד כאן. מעבר לזה – אין מוסרים אפילו ראשי פרקים.
אם חכם ומבין מדעתו – יגיע בעצמו למה שיגיע.



ועל הגבול הזה שמרו כל יורדי המרכבה ובעלי ההיכלות. כל צפייתם היא בהיכלות,
ברקיעים, במלאכים – ודי בזה כדי למלא את העין ואת האוזן ואת הפה ואת הלב ואת
הדעת עד אין־קץ; ואינם מסתכלים באדם אשר על הכיסא. ולא רק מפני שהם שומרים
על הכלל ועל ההלכה; אלא שעצם המראה והנוכחות נוראים ומרתיעים הם. קו הגבול
הוא כוח פועל ממשי, תוחם וחוסם.

וזהו, אגב, באופנים אחרים, גם קו הגבול של כל התנועות המיסטיות בעמים. כל
חוזי הנסתר צופים, באזורים שונים וברמות בהירות שונות, בעולמות העליונים, ולא
מעבר להם; ודי להם בזה כדי לייסד תרבויות ולבסס דתות. וההבדל שבין צופי הנסתר
בעמים וכישראל הוא, שהם רואים בעולמות האלה וכיצוריהם את כל ההווה, את כל

8 ספר היכלות פרק י, א, בתוך אוצר המדרשים (י"ד אייזנשטיין), עמ' 115

9 שם, פרק כו, ז, עמ' 120

10 יחזקאל פרק א

התפארת וההוד; ואילו אצלנו הכל וכולם מצביעים אל מעבר לעצמם, הכל אומרים שירה ותהילה לו, לאחד, לברוך – לאשר מעל לכיסא.



אם נסכם, שתי הגבלות נטל על עצמו לימוד הסוד לפי התורה. האחת היא לפני מי דורשין. האופי האישי-יחיד של הלימוד, בניגוד לדרישת התורה הנגלית, שהיא דווקא בציבור. ההגבלה השנייה היא עד היכן דורשין, ומאיזה גבול ואילך אסורה ההתבוננות. ושני הגבלות היו עתידים לסגת בתקופות הבאות.

חניית ביניים: הפילוסופיה, מורה הנבוכים

אנו הולכים בעקבותיה של דעת הא-לוהים בתורת הסוד בישראל. אבל אי אפשר לפסוח על הפילוסופיה היהודית בכלל ועל הרמב"ם בפרט. כי הרמב"ם ב'מורה הנבוכים' מתכוון בפירושו ללמד – עם כל הזהירות וההסתרה – תורת סוד, דרישה במעשה בראשית ובמעשה מרכבה, ומגמת כל המגמות – דעת הא-לוהים. כך במורה הנבוכים המיועד ליחידים, וכך, בקיצור-יתר הנאות לעם כולו, בספר 'היד החזקה' לכל אורכו, מפתחתו ב'ספר המדע' – "יסוד היסודות ועמוד החכמות, לידע שיש מצוי ראשון" (וכן שם בסוף הלכות תשובה: "ואינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה...") – ועד לחתימתו ב'הלכות מלכים': "לא נתאו החכמים והנביאים ימות המשיח [...] אלא שיהיו פנויים בתורה ובחכמתה [...] ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ד' בלבד [...] שנאמר, כי מלאה הארץ דעה את ד' כמים לים מכסים". אלא שההבדל בין הרמב"ם לבין אנשי הסוד הוא, שמה שהם משיגים בצפייה ישירה, בעלייה לפרדס, הוא מבסס על שכל האדם המתקדם בצעדים מדודים מלמטה למעלה, מנתוני החושים אל מעבר להם (בלשונו, "השכל הטהור" ו"השכל הפועל"). לשם כך נעזר הרמב"ם – בעקבות הפילוסופים היהודים לפניו – בחכמה האנושית שעד ימיו, מחכמת יוון דרך הפילוסופיה המוסלמית, ועל זאת הוא מוסיף את הקומה העליונה של הדעת, שהיא, להשקפתו, קומת הנבואה. המושגים שהוא משתמש בהם הם 'חומר וצורה', 'כוח ופועל', 'השכל הפועל' וכו', שהם כלי השכל של זמנו, ובהם הוא מבטא את מה שהוא לדידו תורת הסוד – התבוננויות בדבר העולמות העליונים (שכלים נבדלים, גלגלים וכו') ובדבר מי שמעבר להם.

באופן כזה, תורת הסוד שהוא מבסס היא המקבילה המושגית-שכלית לעולם הסוד של חז"ל ויורדי המרכבה: עולם מה-שמעבר-לטבע, "עולם הרוחניים", השכלים הנבדלים, כאשר עוד מעבר לו נמצא הפועל העליון, סיבת כל הסיבות וצורת כל הצורות.

ספר הזוהר, אשר יופיע ויתגלה אחריו, יתרומם אל מעבר לגבול הזה.

ספר הזוהר

אפשר לומר שהרמב"ם, באופן עקיף, סלל את הדרך להתקדמות הזוהר. רק כאשר כבר היה ברור, מבוסס, מוטמע, "צרוב" ברוח העם כולו, שהבורא "אינו גוף ולא כוח בגוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף" – רק אז מותר היה לדבר על 'נצח והוד תרין שוקין', על 'דרועא ימינא ודרועא שמאלא', על 'רישא', 'גולגלתא' ו'דיקנא' – כאשר כבר

עלייה צורך ירידה

ברור ומבורר לכל שאין בכל אלה משום הגשמות, אלא דימויים של בחינות, היבטים, הדגשות וגוונים בא־לוהות האחת והמיוחדת אשר "לית מחשבה תפיסא בה כלל"¹¹. וכך אפשר לומר על כל הפילוסופים היהודיים למן הרס"ג, שבלי שהכירו את אנשי הסוד, שנעו במסלול נשמתי שונה, פנימי, ישיר – סללו בכל זאת את הדרך להתקדמות הסוד; כי על ידי הצגתן של ההתגלויות מול מושגי השכל, למשל: על ידי חלוקת ההתגלות האחת לעיקרי אמונה, ואז ההגנה עליהם תוך זיקוקם מדעות מגושמות – נעשתה האמונה לאורגניזם נקי יותר, שכעת יכול להוות בסיס לחדירה נשמית פנימית יותר.

כך שניתן לחלק את התקדמות הסוד לשני חלקים: חלק ההעפלה שלפני הפילוסופיה, שהיה חזיוני ונלהב, אך חסר את מנוחת הבריור השכלי,¹² והחלק שלאחר הבריור, שכבר חתום בחותם הסדר, השיטה, האורגניזם – ומעמיד חזון שיש בו כבר זיכוך שכלי – "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע".

לא ניכנס לשאלה מי כתב את ספר הזוהר ומתי. אני נוטה לדעת האומרים שלא אדם אחד כתבו, אלא תלמידים ותלמידי־תלמידים¹³ של הנכנסים לפרדס, ובראשם ר' עקיבא¹⁴ וכן העלייה שבתלמידיו, רשב"י¹⁵; עד לחוגי המקובלים של גירונה, ועד לר' משה די ליאון, שהוציא את הדברים לאור. בין כל אלה, לאורך הדורות, חלו שכלול וזיכוך של הראייה ושל הביטוי.

אבל חשוב הרבה יותר מאשר לדעת מי כתבו, הוא לדעת מה כתוב בו, מה הגילויים שהוא נושא אתו. רק אחרי הערכת חידושו ומשקלו של הזוהר בא בחשבון להעריך מי

11 אין המחשבה תופסת בה כלל – מאמר "פתח אליהו", הקדמה שנייה לתיקוני הזוהר.
12 כמו שאנו רואים בעניין 'שיעור הקומה' – מידותיו של האל (ראה לעיל בהערה 5) שבבחינה שכלית יש לראותן רק כמבטאות אינסופיות במונחי השכל הסופי, וכך מתבהרת הכוונה דווקא מתוך אמצעי הביטוי המחוספסים.

13 ר' דוד הכהן 'הנוזיר', קול הנבואה, עמ' קמו: 'ס' זוהר לר' שמעון בר יוחאי ותלמידיו ותלמידי תלמידיו [...] נתגלה ע"י ר' משה די ליאון, בראשית האלף הששי". ושם בהערה כז הוא מביא את כל הדעות על חיבור הזוהר; מתחיל מבעל 'שלשלת הקבלה', הכותב ש"רשב"י וחבורתו הקדושה אמרו הדברים, אבל יוכל היות שלא נכתבו בדורותם על סדר נכון, ובמשך הזמן חוברו כהלכתם". ומוסיף: "וכן ב'מטפחת ספרים' לר' עמדין, וכן בס' 'אמונת חכמים' לר' אבי עד שר שלום".

14 ר' הלל צייטלין מדגיש את היותה של תורת הסוד כבר נחלת התנאים, כריב"ז, ר' עקיבא, ואחריו תלמידו המיוחד רשב"י (הלל צייטלין, פרדס החסידות והקבלה, מפתח לספר הזוהר, פרק "הגלגולים שעברו על תורת הזוהר", עמ' 127 ואילך).

15 לדורות רבים היה חיוני לקיים רק את רשב"י כמחבר הזוהר; כל הטלת ספק בכך נתפרשה כערוור על עצם קדושתו וסמכותו של הספר. אבל אין בכך שום הכרח, שכן דווקא לתוך דורות של מורים, תלמידים או קבוצות תלמידים, על ידי עצם קשת השנוניות והמתחים שביניהם, יכולים לחלחל ולהיקלט גילויים שמעבר. וזה בדומה לשדה המתחים שבין דעות חז"ל בהלכה ובאגדה, שדווקא על ידי סתבטא עומק התורה. כל עוד תולים סמכותו של ספר באדם אחד, אפילו בן עלייה כרשב"י, תמיד יש סכנה שיבוא מחקר כלשהו ויערער את הייחוס הזה, ויציע מחבר או מחברים אחרים. התקנה היא להכיר בהופעות רוחניות־א־לוהיות, שהן הבחורות להופיע דרך בני העלייה, מקדימיהם וממשיכיהם, ואז אנו פטורים מהתנצחויות עובדתיות־כביכול; שכן אז העובדה הקובעת היא הרוחנית־התגלותית. דומה לזאת היא השאלה מי כתב את ספר תהלים. לכאורה, כמובן, דוד המלך. אבל אז, מי כתב את "על נהרות בבל", למשל? וכבר אמרו חז"ל: דוד המלך כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים. ועוד יותר מדויק לענ"ד לומר: רוח הקודש של התפילה הישראלית כתבה, או שוררה, את ספר התהלים, על ידי דוד המלך ועל ידי עשרה זקנים; והיא ששוררה או כתבה גם את שירת רבוה ואת שירת חנה. וברומה לזה: שלמה, שכתב את משלי, קהלת ושיר השירים, הוא שם, "יד", בית אחיזה, כתובת – לרוח החכמה הישראלית (חכמה המובילה לדבקות – לאהבה).

היה יכול לכותבו. ולטעמי, יהיו מי שלא יהיו כותביו, היו אלה קדושי עליון, שהיו ראויים לכך שיעברו דרכם גילויים כאלה.



ספר הזוהר הוא אכן פרדס לאמיתו; עצים ושיחים, סבכים ושרכים, שיחים ופרחים, נגוהות וצללים. מונחי הסוד עטופים בו בסיפורים, בדרשות, במסורות ובאגדות. אבל אם מותר לסמן את נקודתו המרכזית, את החידוש הנועז שבו – הרי הוא זה: הזוהר צופה באדם שעל הכיסא שבמרכבת יחזקאל.

'עשר הספירות' – הן 'הדמות', הן 'מראה דמות כבוד ד'.

אכן, אין הזוהר ניגש אל הדמות הזאת בעין השקלא וטריא של השכל המעיין, כרמב"ם; אלא בעין השכל שבלב, ב'אובנתא דליבא', בדחילו ורחימו, ביראה ובהתפעלות, ובעיקר באהבה, מגלה טפח ומסתיר עשרה; לרוב אין הוא קורא לספירות ישירות בשמן – מלכות, יסוד וכו', אלא בכינויים רומזים; ספירת מלכות היא 'עולימתא שפירתא', 'איילתא', 'מטרוניתא', 'כלה', 'רחל ולאה', 'ארץ התחתונה', 'תורה שבעל פה', 'זאת', או סתם 'איהי', וכמובן 'שכינתא'; ספירת יסוד היא 'צדיק', 'יוסף', 'כל', 'סיומא דגופא', 'אות ברית קודש' או סתם 'איהו'; וכן הלאה כלפי מעלה: 'תריין שוקיין', 'גופא', 'דרועא ימינא', 'דרועא שמאלא', 'ליבא', 'מוחא', 'דיקנא', 'גולגלתא'.

ובכל זאת, עם כל הרמזים והזהירות, מדובר ב'דמות האדם שעל הכסא'. וזהו מעפל ששום תורת סוד בעמים אינה עושה, כי בשבילן, כאמור, מקום הדעת הרחוק והנשגב הוא העולמות העליונים, ולא מי שבראם והעומד מעבר להם; אמנם גם הן מצביעות לעתים, כאמור, אל אל עליון שמעבר, אל המקור המוחלט לעולמות; אבל אינן עוברות לשכון, לחיות ולהתבונן בהווייתו הוא. אולי רק לעם קרובו הותר הדבר. כל שכן שלא הגיעו לכך כל השיטות הפילוסופיות הן בעמים והן בישראל. אלה מדברות על העולמות העליונים, ה'נבדלים'; אבל המושג העילאי והאחרון בהן הוא ה'אלוה' שמעבר לעולמות – עד כאן, כמושג גבול, ולא עוד. אכן יש לא־לוה חכמה ורצון, חסד וגבורה – אבל אלה אינם אלא 'תארים', רק "מציאותם" ידועה לנו, אבל "מהותם" נעלמת מאתנו. ואילו משנת הזוהר מתבוננת ממש באיכותם של התארים האלה, כגון דעת, חסד, גבורה; ועוד מוסיפה עליהם מידות כגון תפארת, נצח, הוד, יסוד – שכבר אינן בכחינת 'תארים' של השפה הרתית הרגילה, אלא התבוננויות ממשיות בא־לוהות, מעבר לתחום שפת הדיבור.



אבל שיאה של ההתבוננות אינו בניין עשר הספירות, אלא אזורי הסוד שממעל לו, 'הכתר' וחלקיו. כלשון־שאיננה־לשון וברמזי־רמזים מדובר על אלה בחלקי הליבה של הזוהר, הלא הם ספרא דצניעותא, אידרא רבא ואידרא זוטא. כאן אנו מתוודעים לחלקי הראש – ה'גולגולת', ה'זקן', ה'שיער' וחלקיו; וכולם חידה, משל ורמז למה שמעבר למודע, מעבר לתודעה, השוכנת בחכמה, בבינה ובדעת.

תלת רישין אתגלפן דא לגו מן דא, ודא לעילא מן דא;

רישא חדא – חכמתא סתימאה דאתכסייא ולא מתפתחא, וחכמתא דא – סתימאה, רישא לכל רישין דשאר חכמות;

עלייה צורך ירידה

רישא עלאה – עתיקא קדישא, סתימא דכל סתימין;
רישא דכל רישא – רישא דלאו רישא, ולא ידע ולא אתידע מה דהוי ברישא דא.
[שלושה ראשים מתגלפים זה לפנים מזה וזה מעל זה; הראש האחד – חכמה סתומה
המכוסה ואינה נפתחת, וחכמה זאת – סתומה, ראש לכל ראשי שאר חכמות; הראש
העליון – העתיק הקדוש, הסתום מכל הסתומים; והראש לכל ראש – ראש שאינו ראש,
ולא ידע ולא נודע מה יש באותו ראש].
(זוהר ח"ג, אידרא זוטא, דף רפח ע"ב)

זהו סוף הצפייה, זהו הגבול. מכאן ואילך אין לנו לא כוח לראות, לא לשון לדבר וכל
שכן שלא רשות לכתוב.



חדריו. כאן ראוי לשאול, מניין הגיעה צפייה זו אל הזוהר; מניין לו ההעזה לצפות
במקום שמעבר לצפיית הנביאים וחז"ל, שלא לדבר על תורות הנסתר בעמים.
והעזה גרידא הרי לא מספיקה; כי הרתיעה מגשת אל הקודש הלא באה לא רק
מחוסר תעוזה, ואפילו לא רק מיראת הקודש, אלא מן המפגש במחסום ממשי, במחיצה
רוחנית בלתי-יעבר, שהיא משמעות ה"רקיע כעין הקרח הנורא".



התשובה הנראית לי – "הביאני המלך חדריו".
עם הזוהר, פתח המלך עצמו לפני עמו ישראל את אוצרותיו, התגלה להם בעומק
נוסף. הגיעה תקופה של התקרבות בין המלך לבין בניו הגולים.
בזוהר עצמו, באידרא רבא, יש מקום מכריע, היכול להתפרש כך.
חדי ר' שמעון ואמר: "ה' שמעתי שמעך יראתי" (חבקוק ג). [אמר]: התם יאות הוה
למהוי דחיל; אנן – בחביבותא תלייא מלתא, דכתיב "ואהבת את ה' אלהיך" (דברים ו).
[שמח ר' שמעון ואמר: "ד' שמעתי שמעך יראתי". אמנם שם ראוי היה להיות ירא; אבל
אנו – באהבה תלוי הדבר, שכתוב "ואהבת את ה' אלהיך"].
(זוהר במדבר קכח, א)

כלומר: הנבואה מדברת ממקום של יראה. אבל אנו, אנשי הסוד, נכנסנו למקום שכולו
אהבה. שוב: מקום חדש בא-לוהות, פנימי יותר, הסכים לגלות עצמו לפני בעלי הזוהר,
הזמינם אליו. והם, נפעמים ונרעשים מן הפתח שלפניהם, נכנסים בהתפעמות אל תוך
הערפל.



מהו גבול הדרישה כעת? – שני סודות נשארו בזוהר מעבר לגבול הגילוי והדיבור,
נרמזים אבל בלתי מושגים כל צרכם: סוד עתיקא קדישא, וסוד "מלכי אדום שמתו".
הראש העליון בכתר, שורשה הנסתר של ההוויה – ועולמות קדומים שנשברו – ונתקנו
– כהכנה לעולמנו זה. ואיך שהוא, שני הסודות האלה קשורים זה בזה:

[...] עד דלא הוה מתקלא, לא הוו משגיחין אפין באפין, ומלכין קדמאין מיתו, וזיוניהון
לא אשתכחו, וארעא אתבטלת. עד דרישא דכסופא דכל כסופין לבושיין דיקר אתקין
ואחסין [...]

ד"ר דניאל שליט

וכל עוד לא היה משקל (סדר של קווי ימין, שמאל ואמצע) לא היו מסתכלים פנים בפנים, והמלכים הקדמונים מתו, ותיקוניהם לא נשתמרו, והארץ התבטלה. עד שהראש הנכסף בכל הכיסופים התקין והנחיל לבושי כבוד.
(ספרא דצניעותא פ"א, תרומה קעו)

מי שנפתחו לפניו המסתרים האלה היה האר"י הקדוש.

קבלת האר"י

חידושי האריז"ל הם רבים, והעיקריים שבהם: אור אין-סוף והצמצום, רשימו, קו ואדם קדמון, שבירת הכלים והתיקון, בירור התוהו והתלבשות הפרצופים.¹⁶ במה דברים אמורים? – אם לומדים את משנתו כנהוג, מלמעלה למטה, על פי סדר ספר 'עץ החיים' לרב חיים ויטאל. אבל אם נתחיל את הלימוד לפי סדר הגילויים כפי שנתגלו לאריז"ל במהלך חייו,¹⁷ אז יהיה הכיוון מלמטה למעלה; ואז יתגלה לעינינו החידוש התחילתי והיסודי שלו, והוא: העלייה מעולם האצילות הזוהרי, להוויות אלוהיות שמעבר לו – עד לאור אין-סוף. וכאן לדירוג הגבול, אשר בוודאי מעבר לו אין לדבר ואין ללמד, וכל שכן שאין לכתוב.



הופעת חכם הסוד. ושוב שואלים אנו: מניין לאריז"ל ההעפלה הנועזת הזאת? ולהרחבת השאלה, נביא מה ששואל אדמו"ר רש"ז מלאדי, בספר התניא – וזה כבר בדור הבא של הקבלה, שהיא החסידות – על המקובלים בכלל: מניין להם הכוח לראות מה שלא ראה משה רבנו והנביאים בכלל? כך הוא שואל:

[...] הנה בליקוטי תורה של האריז"ל פ' כ"תשא ופ' ויקרא, כתב, כי השגת משה רבנו ע"ה לא היתה בבחינת פנימיות דחכמה עילאה [...] כי אם בבחינת אחרונים דחכמה [...] וכדרכיב "וראית את אחורי ופני לא יראו" [...] ולכאורה יש להפליא: הרי נאמר "ולא קם בישראל עוד נביא כמשה"; ואיך השיג האריז"ל יותר ממנו [...] ודרש כמה דרושים [...] אפילו בספירות ומדרגות רבות שלמעלה מהחכמה [...].

וכך הוא עונה:

אך העניין הוא פשוט ומוכן לכל, שיש הפרש גדול בין השגת חכמי האמת כרשב"י והאריז"ל שהיא השגת חכמה ודעת, ובין השגת משה רבנו ע"ה ושאר הנביאים שנבואה, המכונה בכתוב בשם ראייה ממש [...] "וארא את ד'" [...] ואף שזהו דרך משל ואינה ראיית עין בשר גשמי ממש, מ"מ הנמשל צ"ל להיות דומה למשל, וכתרגום "וירא אליו ד'" – ואתגליא ליה וכו' [...] מה שאין כן בהשגת חכמי האמת שלא נגלה אליהם הוי' הנעלם ב"ה בבחינת התגלות, רק שהם משיגים תעלומות חכמה הנעלם ומופלא מהם [...].

ולכן אמרו: "חכם עדיף מנביא", שיכול להשיג בחכמתו למעלה מעלה ממדרגות שיוכלו לירד למטה בבחי' התגלות לנביאים במראה נבואתם [...].

16 לא כאן המקום ללמוד אותם בפירוט. הרב יצחק גינזבורג (ספר סוד ד' ליראיו) מסכם אותם בארבעה ראשים: א. צמצום; ב. שבירה; ג. פרצוף (כולל התלבשות וזיווג); ד. בירור – כנגד ארבע אותיות שם הוי'.

17 על התובנה הזאת של התפתחות משנת האריז"ל עלינו להודות לר' יוסף אביב"י, ולספרו בניין אריאל.

עלייה צורך ירידה

(תניא, איגרת הקודש יט)

והמקור לדבריו נמצא בזוהר עצמו:

כל תיקוני דנביאיא מלבר, בגופא, באברים דגופא. מארי דחכמה אינון מלאגא, במוחא.
ובגין דא, חכם עדיף מנביא.

וכל תיקוני הנביאים (הם) מבחוץ, בגוף, באברי הגוף. (ואילו) בעלי החכמה הם
מבפנים, במוח. ולכן, חכם עדיף מנביא.]

(תיקוני זוהר עה, א)

אלא שלפי המקור בזוהר, חכם עדיף מנביא כי מקום יניקתו בא־לוהות גבוה יותר; ואילו לפי התניא, עדיפותו של החכם נובעת מחולשתו: לא מדרגות הא־לוהות בכל עוצמתן הן היורדות ומופיעות אליו, אלא הוא העולה אליהן על ידי צמצום מסוים. כי החכמה בכל הופעותיה ודרגותיה היא תמיד בכחינת צמצום, ובלשונונו: היא בכחינת "פילטר", מסננת, בפני האין־סוף שמעבר לה. באורגניזם של הכוחות הבוראים מאפשר הצמצום את המציאות התחתונה. בלשון הסוד, החכמה היא נקודה אחת, נטף אחד, מן האין־סוף; נקודה שאותה מרחיבה הבינה ומורידה הדעת, אבל סוף כל סוף אינה יוצאת מגדר נקודה מן האין־סוף. וגם כאשר עולה החכם להתבונן בעליונים – גם אז משמשת לו החכמה מסננת, צעיף, מגן בפני אורו וכוחו של האין־סוף.



בראייה לאחור, מסמן התניא לא רק את האריז"ל, אלא גם את הזוהר (רשב"י) כמדרגה חדשה בתורה – מדרגת ההתבוננות, החכמה; ואף בזוהר ישנה מודעות לכך: "והמשכילים יזהירו כוזהר הרקיע – דאית בהון שכל לאשתמודעא ברזין דמאריהון" שיש בהם שכל לדעת בסודות ריבונם (תיקוני זוהר א, א).



ובראייה נוספת לאחור, מסמנים חז"ל עצמם תחילת מדרגה חדשה בתורה באמירתם שהובאה בזוהר: "חכם עדיף מנביא". אלא שכוונתם בזה היא לכאורה רק לחכם תורת הנגלה; ולכאורה רק בעל התניא והזוהר הם המרחיבים את משמעות האמירה גם לחכם הסוד.

אבל נראה לי שחז"ל גם הם מבחינים במדרגה החדשה של דעת הנסתר, במדרש המופלא שלהלן:

וְרֵאִיתִי אֲנִי דְנִיָּאל לְבִדִּי אֶת הַמְּרָאָה וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ עִמִּי לֹא רָאוּ אֶת הַמְּרָאָה אֲבָל
חֲרָדָה גְּדֻלָּה נְפִלָּה עֲלֵיהֶם וַיִּכְרְחוּ בְּהִתְקַבָּא. (דניאל י, ז)

מאן נינהו אנשים?

אמר רבי ירמיה, ואיתימא רבי חייא בר אבא: זה חגי זכריה ומלאכי; אינהו עדיפי מיניה ואיהו עדיף מינייהו: אינהו עדיפי מיניה – דאינהו נביאי ואיהו לאו נביא; איהו עדיף מינייהו: דאיהו חזא ואינהו לא חזו.

וכי מאחר דלא חזו, מאי טעמא איבעיתו?

אף על גב דאינהו לא חזו – מזלייהו חזו.

ומי הם ה"אנשים" ("אשר לא ראו את המראה")? – אלה חגי, זכריה ומלאכי. הם עדיפים ממנו (מדניאל), והוא עדיף מהם: הם עדיפים ממנו – שהם נביאים והוא אינו

ד"ר דניאל שליט

נביא; והוא עדיף מהם – שהוא ראה והם לא ראו. ומאחר שלא ראו, מדוע נבהלו? – אף על פי שהם לא ראו – מזלם ראה.]

(מגילה ג ע"א)

דניאל רואה מה שהנביאים לא ראו! שכן הוא איש החידוש הגדול, חכם הסוד. דניאל ניכר מילדותו כחכם:

לְהִבִּיא מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל [...] יְלָדִים אֲשֶׁר אִין בָּהֶם כָּל מוֹם וְטוֹבֵי מְרָאָה וּמִשְׁכִּילִים בְּכָל חֻקֵּי וַיְדַעֵי דַעַת וּמִבְּנֵי מְדַע וְאֲשֶׁר כָּח בָּהֶם לְעִמּוּד בְּהִיכַל הַמֶּלֶךְ וּלְלַמְדֵם סֵפֶר וּלְשׁוֹן פְּשָׁדִים [...] וְהִילָדִים הָאֵלֶּה אֲרִבְעָתָם נָתַן לָהֶם הָאֱלֹהִים מְדַע וְהַשְׁכֵּל בְּכָל סֵפֶר וְחֻקָּה. (דניאל א, פסוקים ג, ד ו-יז)

ניכר כחכם – אבל גם כמבין בכל חזון.

וּדְנִיאֵל הֵבִין בְּכָל חֲזוֹן וְחִלְמוֹת.

(שם יז)

ובכן, יחד עם חילוף התאורה, עם סילוק הנבואה – הועברה הגלימה מן הנביאים (חגי, זכריה ומלאכי) אל החכמים, אשר בהם חכמי הנגלה (עזרא) וחכמי הסוד (דניאל).



אם כן, לשאלה – מניין לאריז"ל העלייה אל מעבר לזוהר? נביא את התשובה הקודמת – "הביאני המלך חדריו" – בשכלול-מה: הנכנסים בשערי הנסתר מעוטרים לא רק בלב, אלא גם בחכמת הלב – באופן בשל ומתוקן¹⁸ של התבוננות, היכול להיכנס לעומקי האלוהות בלי להיפגע.



וכך התגלה לאריז"ל שהמקום הטמיר, 'עתיקא קדישא', שבשורש הכתר דאצילות, שממנו יוצאים שבירת הכלים והתיקון, הוא למעשה עולם שלם בפני עצמו – אדם קדמון; ואדם קדמון זה עצמו הוא קו אחד מהארת אור אין-סוף המקיפה אותו. אור אין-סוף הוא מעתה הגבול, שממנו ואילך אין לדרוש ואין לחקור.

חסידות חב"ד

חלק מן הקוראים ירגישו כבר במשנת האריז"ל אוויר-גובהי-גבהים, אשר לדרי מטה כמונו קשה בו הנשימה.

אבל עוד לפנינו התפתחות אחת, והיא משנת חב"ד. היא הולכת בשני כיוונים הפוכים. מצד אחד – עלייה נוספת... אפילו ממשנת האר"י!

ומצד שני – תחילת ירידה מורגשת ומורגשת אל עולמנו זה: הדגש על החבורה, על הפשטות, על השמחה, על האהבה, על השירה, על הקשר לטבע. אבל נחזור תחילה אל העלייה הנוספת: אל אור אין-סוף שמעבר לקו הגבול של האריז"ל, אל מה ש"לפני הצמצום".

18 ובמונחי הקבלה – במוחין דו"א, מוחין דגדלות שאחרי הופעת מוחין דעיבור, יניקה וקטנות.

עלייה צורך ירידה

אלא שבאמת, לא מדובר כאן רק על טיפוס נוסף בסולם הגבהים. מדובר ראשית כל על חוויה של נוכחות-א-לוהית-בכל, ובמאמר הבעש"ט: "הכל הוא א-לוהים" ו"א-לוהים הוא הכל".¹⁹

וכשאמרנו נוכחות, כבר אמרנו: נוכחות ה'אתה' הא-לוהי,²⁰ כאמור וכמושר בשירו של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב:

אנה אמצאך, רבוננו של עולם, ואנה לא אמצאך, רבוננו של עולם...
אז מעלה דו, מטה דו, מזרח דו, מערב דו, דרום דו, צפון דו
[הרי למעלה – אתה, למטה – אתה, מזרח – אתה, מערב – אתה, דרום – אתה, צפון – אתה].
אז ס'איז גוט, איז דאך דו; חלילה ניט, אויכעט דו; און אז דו – איז דאך גוט.
[כאשר טוב, הרי זה אתה; חלילה לא (טוב) – גם אתה; וכשזה אתה – הרי (זה) טוב].
דו, דו, דו, דו!

[אתה, אתה, אתה, אתה, אתה!]

ומכאן ה"ירידה" כביכול: דיבוק החברים, הקשר לטבע, אהבת היהודי הפשוט. כיוון שהכל 'אתה', הרי זה בכל אתר בארץ ומתחת לארץ – כמו בשמים. רק במקום שני יש לנוכחות-בכל הזאת ניסוח מחשבתי: "הצמצום אינו כפשוטו", כלומר אור אין-סוף שמלפני הצמצום שורה, בלא כל צמצום, גם כעת, בכל, ובורא ומקיים את הכל.

אמנם, לאור אין-סוף זה יש עומקים משלו, הקודמים לצמצום ולמבני העולמות. "מקומות" כמו קדמון, אחד, יחיד; כמו מחשבת הבריאה, הרצון הפשוט, הרצון להיטיב, מלכות דאין-סוף.²¹

ומעבר לכולם – ה"מאור" שמעבר לכל אור, המאיר ממעמקיו את כל האורות – הלא הוא ה'עצמות', ה'עצם'.²²



הקרוב-והנסתר-מכל. 'עצם' זה – נראה לכאורה שהרב קוק מזהיר מאד-מאד מפני העיסוק בו. לכאורה בעיניו זהו המכשול והסיכון בעניין דעת א-לוהים.

19 בידיש: אלץ איז גאט, גאט איז אלץ.

20 ראה להלן הערה 22.

21 הרב יצחק גינזבורג בונה מ"מקומות" אלה, הנזכרים בחסידות בהקשרים שונים – "פרצוף" בן אחת עשרה דרגות. וראה הרכבת אנוש לראשנו, הוצ' גל עיני, עמ' מא.

22 הריני חייב תודה לר' ישראל אריאל, אשר במאמרו 'דעת האתה' בגיליון זה מפרש את ה'עצמות' שכה מרבים לדבר עליה בחב"ד – כ'אתה' הא-לוהי. לאמיתו של דבר הוא מחזיר את המילה 'עצם' לשורשיה בתורת הלשון, כי המחשבה העתיקה קראה 'שם עצם' לשם הפרטי (כגון אברהם, או שם הווייה), ו'שם תואר' למילים המתארות אותו ('תארים'); וראה על כך פירוש ראב"ע לשמות ג, טו. ואילו מה שהחסידות עושה הוא לדרת לעומק החוויה הפנימית שמאחורי הביטוי הלשוני. בראייה פנימית זאת, ה'עצם' אינו מושג רחוק, נשגב וכמעט חסר פשר, אלא החוויה היסודית שלנו עצמנו, ה'אני' האומר 'אתה'. אכן, ל'אני' זה שלנו עצמו יש שני אופני הווייה: האור והעצם; ההארה אשר לה אני מודע וקורא 'אני' – והשורש הנעלם, שאפילו אינו אור: העצם 'עצמו'. וכן (להבדיל) ביחס לא-לוהות: ישנו האור, אור אינסוף ב"ה; והוא אחוז במקורו הנעלם, ה'עצם' – שהוא הפונה אלינו ואומר "אני ד".

המחשבה הילדותית, שהיא גם הנישאה מכל | והגם הנמוכה מכל, אינה יודעת לעסוק |
| (אלא) רק בעצם; והעצם הלא לפי מושגה הוא נכרין | וזר לה, לא תוכל להכירו כ־אם |
| בדרך ארעי; וכשהיא רואה שהוא מקיף את כל חייה, את כל רגשותיה והויתה, עד |
| שכמעט לא נשאר לה מקום לרגשי עצמותה, שוב היא משתמטת ממנו. ובזה מתחילים |
| נטיות הדרכים, עם צרופי הדמיונות וערבובי האור והחושך, ולמוות של עבודה זרה |
| ושל כפירה תוצאות.

(עקבי הצאן, דעת א־לוהים, עמ' קלב)

מותר לנו, לפי זה, לשאוף לדעת רק את הנובע, הקורן והמושפע אלינו מן העצם, |
| אבל לא אותו עצמו.

אבל דומה שאין בין הרב קוק לבין חב"ד מחלוקת כלל.

מצד אחד, הרב קוק מבהיר לאחד מתלמידיו:²³

ראשית דבר צריך אני להגיה בלשונוך, שכתבת מהתמצית אשר קלטת מאשר קראת |
| בדברי, שחטיבתם המיוחדת של ישראל היא בתור עם המתחש לא־להות "לא לעצמיותו |
| כי אם לדרכיו". השלילה של "לא לעצמיותו" איננה צודקת. אנכי הנני רגיל להבליט |
| רק את החסרון העצום, הנמצא בהקטנות של הרעיון האלהי, כשהוא פונה רק אל |
| העצמיות בלא האידיאליות;²⁴ אבל לפנות אל האידיאל הא־להי בלא קשור לעצמיות |
| אור אין־סוף²⁵ – זהו אבסורד גמור ואי אפשר; כי באין אור חיים, הכל נופל ונובל. |
| אין שום אידיאל חי וקיים במציאות בלא שפע החיים של אור העצמיות האלהית [...]

לא כן, יקירי. לשנן אנו צריכים תמיד, שיסוד עריגתנו הטבעית הפנימית [...] היא דוקא |
| העריגה אל העצמיות הא־להית; שגרעינה הזעיר נטוע הוא בנשמת האדם גם היותר |
| ילדותית, אלא שהיא חסרה את הארת הדרכים, שעל כן היא שוממה ביחס להארת |
| החיים.

(מאמרי הראיה ב, עמ' 507)

אם כן אין הרב קוק פוסל את "העריגה אל העצמיות הא־לוהית", כי אם מדגיש שהנתיב |
| אליה מוביל רק דרך "הדרכים", "האידיאלים", כלומר דרכי התורה.



מצד שני, גם לפי חב"ד, גם אחרי הזיכוך הרב ביותר באורה של תורה, אין לדעת את |
| העצמות הא־לוהית במובן של השגת מהותה, אלא רק במובן של ידיעה עקיפה יותר, |
| "ידיעת המציאות" – הידיעה הברורה ש־העצמות נמצאת.

וכך כותב כבר אדמו"ר הזקן:

ובאמת אין במהות אור א"ס שום השגה אלא השגת מציאותו | והדרות הבאים בחב"ד |
| יקפידו לדייק: "ידיעת מציאותו" | בלבד [...] ומכל־מקום, הא ד"לית מחשבה תפיסא", |
| היינו – השגת מהותו; אבל בעניין הדעת וההרגשה שהוא רק השגת (כלומר, ידיעת) |
| מציאותו בלבד – יכולים הנבראים להגיע ולהשיג.

(ליקוטי תורה ואתחנן ו, ב)

23 שם התלמיד אינו מפורש. לפי סגנון הפנייה – אולי ד"ר משה זיידל.

24 "האידיאליות" היא דרכי התיקון, דרכי התורה, וכדלקמן.

25 כלומר תורה בלא מקור טרנסצנדנטי – כמערכת מסורתית גרידא ולא כהתגלות א־לוהית.

עלייה צורך ירידה

ניסוח מופלא של נקודה זאת מופיע אצל ר' הלל מפאריטש²⁶, בביאור על מאמר 'תכלית הידיעה שלא נדע' של הבעש"ט. שם הוא כותב שהידיעה שבה אנו יודעים את מהותו היא ידיעה שאין לדעת. וכך לשון המאמר המקורי המובא בשם הבעש"ט:

[נכתב] בשם הבעש"ט נ"ע, הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, וביאר כי "תכלית הידיעה – שלא נדע", אך יש בזה שני סוגים. האחד, שאינו נכנס לחקור ולדע, השני שחוקר ודורש, עד שידע שאי אפשר לידע [...] אך הלואי תהיה העזיבה הזאת מתוך הידיעה והחקירה, אחרי ש"תורתי שמרו".

(כתר שם טוב, דף ג סי' ג)

עד כאן מאמר הבעש"ט. הנראה מן המילים "מתוך הידיעה והחקירה, אחרי שתורתי שמרו" הוא – שב'תורתי' המדובר הוא גם על התורה הנגלית, אבל גם על השכבות הנסתרות שלה, עד ל'תורתי' במובן תורתי שלי²⁷, דעת האלוהות; ואז – "אותי עזבו" – ידעו שאת עצמותי – "אי אפשר לידע".

ואילו ר' הלל לוקח את זה אפילו לדרגה שבה מתגלות גם "המהות והעצמות":
אבל –

[...] אחרי ש"תורתי שמרו", שמתוך זה נתפס המהות והעצמות כנשמתן, אז בא אח"כ לבחי' ההרגשה בבחי' לית מחשבה תפיסא ביה כלל, דזהו ידיעה שאי אפשר לידע.

דרגת ההשגה העליונה, אפילו ב"מהות ובעצמות" – היא הידיעה הברורה באי-האפשרות המוחלטת להשגתן.

חלק ב: צפייה לאחור

ארבעה דילוגים

אם נסקור כעת את דרך העלייה, נראה שהייתה כאן שורת טרנסצנדנציות, עליות-אל-מעבר. ארבע במספר:

א. ספרי ההיכלות והמרכבה: עלייה מן העולם הזה אל העולמות-שמעבר, עולם האופנים, חיות הקודש והשרפים (הכיסא) (ובמונחי הזוהר והאריז"ל: עולמות עשייה, יצירה ובריאה);

ב. הזוהר: עלייה מן העולמות-שמעבר אל 'האדם אשר מעל לכסא', עשר הספירות כולל הכתר (עולם האצילות);

ג. האריז"ל: עלייה אל אדם קדמון ואל עיגול הצמצום, שמעבר לו אור-אין-סוף;

ד. החסידות: עלייה אל אור אין-סוף, שמעבר לו – העצמות הנוכח-בכל – אבל הבלתי מושגת.

26 ר' הלל הוא מגדולי החסידים המעמיקים בדורות הראשונים של חסידות חב"ד. הקטע המובא הוא ככל הנראה חידוד וסיכום מבית מדרשם של אדמו"ר האמצעי והצמח צדק, שהרב הלל היה חסיד שלהם. ביאור זה מופיע בספר כתר שם טוב, הערות וצייונים, עמ' פ"ג, ד"ה: "בכוך באברויסק-וואלף נמצא ביאור על תורה זו (ואולי הוא מהרה"ק ר' הלל מפאריטש)". הרב יצחק גינזבורג תומך בייחוס הכתוב לר' הלל.

27 כמאמר החב"די: לעתיד לבוא, "תורה חדשה מאתי תצא" – "מאתי – פון מיר אליין", כלומר, החידוש יהיה הדעת אותי עצמי.

ארבע עליות-אל-מעבר, ארבעה דילוגים, בסוד ד' אותיות השם. ונוכל לומר בעקבות ר' הלל מפאריטש, ששלושת הדילוגים הראשונים הם בסוד ג' קדושות או הבדלות ("קדוש, קדוש, קדוש"²⁸); ואילו האחרון בסוד "מלוא כל הארץ כבודו".



ולכאורה הגענו בסוף המסע, בקצה הדרך – לתחילתה, שהרי זה מה שכתוב בתהלים:

לְגַדְלֹתוֹ אֵין חֶקֶר. (קמה, ג)

אם אֶפֶס שָׁמַיִם – שָׁם אֶתָּה, וְאֶצִּיעָה שְׂאוֹל – הַנֶּךְ. (קלט, ח)

ואם כך נשאלת השאלה, לשם מה היה כל המסע הארוך אל מעבר לגבולין?

התבררות דמות האדם

על זה ייתכנו כמה תשובות.

ראשית, מה שאמר הבעש"ט ופירש ר' הלל: שאין המדובר במי שרואה את הכל כמופלא ממילא, או במי שיודע באופן כללי שאי אפשר לדעת ולכן לא ניסה לדעת – אלא דווקא במי שניסה, ונכנס, והעפיל, ותפס, והשיג – דווקא הוא יודע בידיעה ממשית את אי-האפשרות המופלאה לדעת את האלוהים.

שנית, שהטרנסצנדנציה אינה הולכת ונעלמת עם המסע, אלא אדרבה, הולכת ומתעצמת; שהמסתורין הולכים ונעשים אינסופיים; ההיות-לגמרי-מעבר של הבורא, נעשית יותר ויותר נפלאה, נתפסת בבחינת כלתי נתפסת, בבחינת "קדוש קדוש קדוש", ברוח דברי ר' הלל.



תשובה שלישית, וחשובה לנו ביותר – האדם מגיע יותר ויותר אל עצמו. דמות האדם הולכת ומקבלת את ממדיה הראויים. באופן פרדוקסלי, ככל שעולים גבוה יותר כן נעשה ה"אזור" הנצפה קרוב ורלוונטי יותר לאדם.

נזכור את תחילת עלייתם של יורדי המרכבה. הם הציצו אל מעבר לפרגוד וצפו בעולם המלאכים. והנה אין רחוק ומנוגד לאדם מן המלאך. "כולם ברורים, כולם גיבורים, כולם קדושים", "וגובה להם, ויראה להם" (יחזקאל א, יח). הנצח וההוד והגבורה והתפארת – כל התכונות האלוהיות המתבטאות בהם מבדילות אותם משוכני-בתי-החומר, החלשים, החשוכים וקצרי הימים, גלומי גוש, גרי גיא, דלי מעש. עולם האצילות כבר, באופן פרדוקסלי, קרוב יותר לאדם, לא להווייתו החומרית, אלא ל'צלם האלוהים' שלו; דווקא עולם האצילות האלוהי הוא הדגם האידאלי של האדם, מגמת דרך התיקון שלו.

28 כל "קדוש" הוא הבדלה, טרנסצנדנציה גבוהה יותר מקודמו. ר' הלל מפאריטש רואה את הדילוגים בכיוון ממעלה למטה: "בעניין הדילוגים, דילוג אחד מעצמות לאין-סוף, ודילוג השני מאור אין-סוף לרשימה וקו, ודילוג שלישי מקו לעשר ספירות עד העשייה. וזה בחינת ג' קדושות... (ליקוטי הגהות לספר התניא, הוצאת קה"ת, עמ' פט. מובא בסוד ד' ליראיו לר' יצחק גינזבורג, עמ' קפח). ואילו אנו מתקרמים כאן, כיאה לדורנו, מלמטה למעלה.

עלייה צורך ירידה

עולם 'אדם קדמון' מוסיף לבניינו של האדם יסוד חשוב: את התודעה שהאדם, באמיתותו וברום קומתו, עומד מעבר לשבירת הכלים, כלומר מעבר להישג ידם של כוחות הרע והחורבן. אלה אינם אלא משרתים ומחזקים את חופש הבחירה שלו. ומה נאמר על אור האיך-סוף, האחד היחיד והקדמון, שמעבר לצמצום ולעולמות כולם? הגם שהעזה נוראה היא לומר משהו על "הפסיכולוגיה האלוהית" הפנימית שקדמה לכל בריאה – הנה באמת קרובה הפנימיות הזאת אל האדם מכל, כי היא התשתית העליונה של עצמיותו, של פנימיותו שמעבר לכל, ובוודאי מעבר להווייתו כשבוי החומר.

כי שלושת הדילוגים האלה כלפי מעלה, שהם גם שלוש התגלויות, שהן גם שלוש תקופות בתורת הסוד, עונים גם תשובות ההולכות ומתעמקות על השאלה: האדם מהו? מהו 'צלם האלוהים'? מיהו אותו 'אדם' ראשוני שבצלמו נעשינו? – בתקופת חז"ל כותבים: בצלם מלאכי השרת.

ששה דברים נאמרו בבני אדם: שלשה כמלאכי השרת – יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת. (ושלשה כבהמה: אוכלין ושותין כבהמה, ופרין ורבין כבהמה, ומוציאין רעי כבהמה). (חגיגה טז ע"א)

אכן, החלק המלאכי שבאדם מלובש בחומרי, כבהמי, אלא שמשימתו היא להעלות ולהאיר אותו.

הזוהר אומר: האדם נברא בצלם האדם שעל הכיסא, זעיר-אנפין או האצילות כולה. ובזה הוא עומד לא רק למעלה מן החומר, אלא גם למעלה מן המלאכים. קבלת האר"י אומרת: למעלה מזה, האדם נברא בצלם 'אדם קדמון'. כי הוא מלובש וקשור לא רק בחומר, אלא גם בכוחות הרע הנאחזים בצדו החומרי; אבל בשרשו ובמהותו הוא עומד מעל לכוחות הרע והתוהו.

ואילו החסידות אומרת: האדם נברא בצלם האחד, היחיד והקדמון שמעבר לכל בריאה. זה הרחוק לכאורה מכל, זה שבינו לבינינו יש אינספור צמצומים, המאפשרים לאדם החומרי ושבוי החטא מקום להימצא – הוא גם הקרוב מכל, השורה בכל, הוא אנו, הוא "האדם" העילאי, הוא מושרש בעצם, הוא ה'אני', ה'אנוכי', הוא גם זהות האדם המקורית, והוא זהות האדם הנשאפת לאחר כל התיקונים. (ומותר לנו לומר, שצלם האלוהים מכיל את כל הרעות, את כל הדרגות, מלובשות זו בזו).

חלק ג: ירידה שהיא עלייה

העולם המודרני

ארבעה דילוגים, ארבע עליות; אכן, העפלה לכעין הר סיני של גלויות. אבל מי יעלה בהר ד' זה, ומי יקום במקום קדשו – מי יכול להחזיק מעמד בגבהים האלה?

ההעפלות של תורת הסוד והחסידות אמנם היו עיר מקלט ו"תיבת נוח"²⁹ למי שיכול היה להיקלט בהן – אבל רוב היהודים לא נקלטו בתיבה, ועזבו את בית המדרש לכיוון החיים האירופיים: תחילה ההשכלה, אחרי כן הפילוסופיה, המדע, האמנות, הרפואה והעיתונאות, המסחר והמדיניות; ואחרי כן הפעילות הסוציאליסטית-מהפכנית.

ואולי זה רמז ואת, שבשלב הבא לא תופיע דעת הא־לוהים כעוד עלייה אל שמי השמים העליונים, אלא תאיר דווקא את הארץ ומלואה: את הטכנולוגיה, הכלכלה, החברה והמדינה. ואולי נועדו עזיבת בית המדרש וחלחול היהודים אל רקמות החברה הלא-יהודית לחזור ולהיקוות, עם כל הניסיון שנרכש, אל תקומת ישראל.

כי בינתיים הופיע מסביב עולם חדש.

אנו רואים, שבכל תקופה התמודדה התורה מול הציוויליזציה הראשית של התקופה: תחילה מול האלילות הכנענית ומול האימפריות האליליות הגדולות – אשור, בבל ופרס; אחרי כן, בבית שני – מול התרבות ההלניסטית; ובימי הביניים – מול הנצרות והאסלאם. לענייננו כאן, עניין דעת הא־לוהים, בכל תקופה ותקופה שאחרי האלילות הקדומה הייתה התמודדות מול אופן (מודוס) חדש של השכל האנושי הכללי. השכל היווני היה שכל "ספקולטיבי", כלומר, על ידי התבוננות במציאות (מתוך ריחוק) הניח את מה שמתחייב להימצא מעבר לה (מטה-פיזיקה); על ידי שכל זה הגיעו אפלטון ואריסטו (בעקיפין, על ידי תהליך ה־reasoning) אל קיום אל אחד, המניע את העולם כולו. שכל זה היווה אמצעי ביקורת וארגון הרעת הדתית גם בימי הביניים.

ואילו בזמן החדש הופיע באדם שכל ממין אחר – השכל המנתח הניסיוני-מתמטי, בעל הנטייה הטכנולוגית לשליטה במציאות. שכל זה אינו מתקדם, כקודמו היווני, אל המטפיזיקה ואל האל, אלא נסוג מהם: הוא בוחר, "מקלף" מתוך נתוני החושים את השכבה החיצונית של המציאות, את מה שניתן לכימות; זוהי מעתה המציאות היחידה שהוא מוכן להכיר בה. יתר הממדים – החל מן הממד הא־לוהי, המשך בממד האישי, דרך הממד המגמתי (טלאולוגי) וכלה בממד ההוליסטי (ראיית השלמים) – נדחים מן התמונה כלא-מדעיים, למעשה כלא-קיימים. לעומת זאת השכל המנתח נעשה מדויק יותר, מוצא בממד הפיזי-כימי חוקיות משכנעת ביותר, מרכיב לעצמו תמונת עולם שלם מתוך החלקיקים שמצא, ונעשה יותר ויותר בטוח בעצמו.

29 לפי הרמח"ל (אדיר במרום, בתחילתו), הזוהר חובר בתור "עיר מקלט", או "תיבת נוח", כמגן בגלות מפני כוחות התוהו; הוא בחינה שבה ספירת בינה שולחת מעטפת מגן אל תוך כוחות התוהו שבמלכות, לקלוט את המתחזק בה. והמקור – בזוהר עצמו (רעיא מהימנא קנג, ב): "והמשכילים יזהירו כוהר הרקיע" – אלין אינון דקא משתדלין בזהר דא, דאקרי ספר הזוהר, דאיהו כתיבת נח".

עלייה צורך ירידה

בעזרת השכל החדש נעשה האדם המערבי יותר ויותר עצמאי, אוטונומי. שכלו, וכן מצפוננו, נעשו לו ל"אור הטבעי"³⁰ הבהיר והנאמן. זהו הביטחון העצמי של ה-enlightenment, תקופת ה"הארה", ה"נאורות".
ואל ההארה הזאת, ואל התקופות האירופיות הבאות אחריה, זרמו היהודים מבית המדרש. "כולם נשא הרוח, כולם סחף האור, שירה חדשה את בוקר חייהם הרנינה" (ביאליק, 'לברי').



אבל כעת, בזמננו, אנו כבר מעבר לתקופת הביטחון העצמי של התבונה האנושית. אנחנו כבר בתקופה הפוסט-מודרנית. אנו בתקופת משבר האדם והדעת.

הביטחון והמשבר – המודרניזם והפוסט-מודרניזם – קשורים זה לזה כגאות וכשפל, כפלוס וכמינוס. החוקיות המדויקת והמרשימה שמצאו החוקרים בקליפת המציאות הייתה חייבת להכזיב; היא נחשפה על ידי אותו שכל-מבקר עצמו כלא מספיקה באופן כואב לעומת שפעת המציאות וחידותיה. הלכך הכריז השכל על ייאוש מן הדעת.

כל דור חייב לייסד ולבסס את מעמדו מול הא-לוהים – עם כל הנביעה מלמעלה – גם על מצב השכל הכללי של הדור. כך נתאפשר לדורות הפילוסופים הראשונים, מן הרס"ג עד ליורשי הרמב"ם, לבסס את אמונתם על מצב השכל הספקולטיבי של זמנם. אבל לדורנו מן הנמנע לבסס אמונה כלשהי על מצב-השכל של דורנו, היות ושכל-דורנו הוא כה מרוחק, כה דוחה-אור (להלן). כאן יש הכרח בקפיצה, דילוג, אל מעבר למצב הנוכחי; דילוג זה, כשייעשה (בעזרה שמעבר למצב הנוכחי), יחזור וישקם את מצב השכל עצמו ואת מצב האדם בכלל.

צריך רק להזכיר, שכל ה"שכלים" האלה (היווני, הביניימי, המודרני והפוסט-מודרני) אינם סתם מקרים שהזדמנו לאדם, אלא שורה של תאורות היסטוריות, המעצבות את דמות האדם, ובמקורן – שורת הארות מאת אדון כל התולדות. אמור מעתה: גם הפוסט-מודרניזם הוא הארה חדשה, תנאים חדשים לעבודת האדם – ולהתקרבותו למקורו.

הפוסט-מודרניזם

"מצב הרוח האפיסטמולוגי"³¹ של הפוסט-מודרניזם הוא – "אין לדעת אל-נכון". אין ידיעה בטוחה ומבוססת. אין קריטריונים לשפוט שום דבר. ואם כך מה, לפי זה, טיבם של כל הביטחונות המשוריינים של העבר? – לפי הפוסט-מודרניזם, אלה לא היו אפילו טעויות, שכן הרי אין אמת שלאורה אפשר לומר שמשהו הוא טעות; אלה היו

30 "האור הטבעי" – ביטוי שגור במאה ה-17, בייחוד אצל דקרט, לציין את הכוח התבוני האנושי המזהה אמת כשהיא ברורה ומובחנת.

31 אפיסטמולוגיה – תורת ההכרה, מה ואיך אפשר לדעת. הפוסט-מודרניזם אינו בדיוק תורת הכרה מסודרת, אלא כעין מצב רוח של קהלת, ייאוש מן הדעת, מן ההכרה.

– "נרטיבים". "סיפורים" שמספרת קבוצה לעצמה ולעולם, לשם בניינה, לשם חיזוקה, וכנראה לשם השתלטותה.

"אין נקודת מבט טרנסצנדנטית" (והכוונה לנקודת מבט אנושית, כי הדתית הרי כבר עברה ובטלה), "אין בסיס בלתי תלוי לשיפוט" ("מוסרי או אסתטי"), "אין נקודת מבט בלתי תלויה לכתובת היסטוריה", "אין סובייקט שהוא אחדות טרנסצנדנטית", "הפירוש הוא מסע על פני השטח".³²

עד כאן טענתו הרשמית של הפוסט-מודרניזם³³ – ובזה גם ערכו הגדול – ואגב – הקונסטרוקטיבי! כי מה יותר חיובי ומה יותר קונסטרוקטיבי מלערער ולכסוס את הביטחונות החלקיים המשוריינים של השכל המוגבל?

אלא שמעבר לטענה הרשמית, משדר הפוסט-מודרניזם עוד מסר לא-רשמי, המחלחל לכל מקום, והוא – שאין בכלל אמת, ובמקביל: שאין בכלל טוב מוסרי. הטוב היחידי הוא הפתיחות לכל נרטיב. את הטענות האלה הוא לא יכול לטעון בגלוי, שהרי אלה טענות מוחלטות (אין בכלל), והרי "אין אמת מוחלטת". לכן הוא מסתפק בכסיסה, בערעור ובפירוק כל הטענות הבטוחות-בעצמן לאמת או למוסר. אבל שוב, מה שמחלחל לתרבות בכללה – לתקשורת, לאמנות, לבידור, ואפילו לעולם הכלכלי והמדיני והמשפטי, הוא כעין מצב רוח כללי – שאין אמת, אין טוב, אין יפה, אלא נרטיבים וכו'. אין גם מה שאפשר לקרוא "ממדי הקיום" – נשגב מול שפל, עיקר מול טפל, עמוק מול רדוד, נסתר מול גלוי, פנימי מול חיצוני. "הכל על פני השטח".³⁴

לו היה הפוסט-מודרניזם עוצר בטענה המוצדקת, שאין קריטריון בטוח לאמת ולמוסר – הייתה זאת הצהרת האדם על הענווה ועל הצניעות, הרכנת ראש בפני מה שמעבר לו. אלא שהוא עושה, כאמור, צעד נוסף, "פסיעה לבר".³⁵ ה"פסיעה לבר" היא למעשה הפך-הענווה: היא מצילה את גאוות האדם, ויתר על כן, מביאה אותה לשיא, כאומרת: אני, האדם, והנרטיבים שלי, הננו יוצרי עולמות, אני והפרשנויות שלי יוצרים את יצירות האמנות והדעת, את האמיתות ואת האלים.

אבל באופן פרדוקסלי, אותו אדם יוצר-כל – מוכחש על ידי מחשבתו הוא. גם "האדם" אינו מהות עצמאית; אין הוא אלא ההולך-על-שתיים שעניינו ראות, וכל היתר – "נרטיבים".

מצב מחשבתי, אפיסטמולוגי זה, מצטרף למצב המציאותי: הטכנולוגי, הכלכלי, השיווקי (וגם השטח הפוליטי שייך כיום לשיווקי). ככולם אין מקום לאדם; נותרו

32 כל אלה נקודות מתוך מאמרו היסודי של פרופ' עדי אופיר: "פוסט-מודרניזם: עמדה פילוסופית" בספר *חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי*, עורך: אילן גור-זאב.

33 למען הדיוק: הפוסט-מודרניזם אינו "טוען טענות", בוודאי לא "רשמיות". הוא רק מפרק ומערער. פרופ' אופיר (ראה הערה קודמת) הוא שעשה לפוסט-מודרניזם (במאמרו הנזכר בהערה הקודמת – הכולל את כל ההסתייגויות המתבקשות) את השירות של התרגום הפילוסופי לשורה מסודרת פחות-ארו יותר של שלילות. וכל אלה הן שלילות "רשמיות" במובן זה, שניתן להגן עליהן ולהצדיק אותן. ואילו המסר ה"לא-רשמי" ("אין אמת וכו'), הוא שטות גם מבחינה פוסט-מודרנית, ובכל זאת הוא נותן את הטון הציבורי הניהיליסטי.

34 עדי אופיר (לעיל הערה 32) כותב: "הפירוש ולטקסטן הוא מסע על פני השטח". אבל לפי הפוסטמודרניזם, כל המציאות היא טקסט, ולכן פירושה נמצא רק על פני השטח.

35 "פסיעה לבר" היא במונחי סת"ם הקו הרק שבתחתית ה"רגל" הקטנה של האות ה"א. במונחי הסוד, זוהי ההמשכה הדקיקה של ספירת המלכות לסיטרא אחרא. ככתוב "רגליה יורדות מוות". וכך, בעוד העמדה המוצהרת היא אנושית וצנועה, הרי העמדה הלא-מוצהרת, ככל טוטאליות, היא התלבשות של הס"א שאינו יודע גבול.

עלייה צורך ירידה

מן התקופה הקודמת דיבורים על זכויות האדם ועל ריבונותו, אבל אלה נעשו שלדים חלולים, הצהרות ריקות; לכל היותר מדובר על האדם החיצוני, המייצר והצורך, המצביע והמתברר. אבל לאדם הפנימי, ל"סובייקט" הריבוני של המאה הקודמת (שלא לדבר על צלם האלוהים שמצא את עצמו בעלייה אל הר ד') – אין מקום. ולכן הטענות הפוסט-מודרניות הן לא רק טענות מילוליות, אלא מצב ממשי: דחיית אור, או סירוב לכל אור הבא מעבר; ולכן, ממשית, גם התכווצות, התרוקנות, התייבשות האדם – מות האדם – ביטוי פוסט-מודרני ידוע.³⁶

מעבר לפוסט-מודרניזם: שינוי הממשות

לכן ההתמודדות עם הפוסט-מודרניזם לא תיתכן על ידי טענות מילוליות – כי הוא מפרק ומבטל אותן; זה כישורו וייעודו – אלא על ידי שינוי במצב הממשי. כיצד? הפוסט-מודרניזם מודה רק ב"שטח", בממשות החושית (כל היתר – קבוצות, כללים, אידיאות, בוודאי מציאות על-חושית ובוודאי אלוהים ותורה – הן לדידו "נרטיבים" גרידא). לפיכך ההתמודדות היחידה מולו היא לעבור מעבר לממשות החושית – למיקום אחר בממשות, אשר שם משתנה עצם תפיסת הממשות: המציאות העל-חושית.

כאן יש קושי. שהרי לא כולנו יכולים לעשות זאת בפועל ממש. לא כולנו יכולים "להיות שם", מעבר לחושים. אבל, ראשית: הרי איננו יכולים להיות גם במאדים, וגם לא בגלקסיות, ובכל זאת אנו מקבלים את הכוכבים והגלקסיות אל תוך המערכת האינטלקטואלית שלנו. ממש כך אפשר גם לקבל, בשלב ראשון, אל תוך השכל הנוכחי שלנו כמות שהוא, את עדויותיהם של אלה שהגיעו בהשגתם אל המציאות העל-חושית – (והאלוהית); ולקבוע שם, ולא בעולם החושים, את נקודת הראשית האינטלקטואלית שלנו. הרי לרשותנו עומדת, לפחות כמידע, כל שרשרת ההעפלות מחז"ל ואילך שתוארה כאן. ומנקודת עמידתנו בדור הזה – אנו יכולים לאשר את ההעפלות אלה כמסעות ממשיים אל רובדי מציאות אחרים, עליונים – אל עולמות על-חושיים, אל רמות הוויה אלוהיות.



כל זה לשם התחלה. אבל בהמשך, יש בהחלט אפשרות של התנסות בממשויות שמעבר. עגינת השכל במושגים העל-חושיים אינה רק עור אינפורמציה, אלא היא כוח הפועל בשכל, המשנה אותו לאט-לאט,³⁷ פותח והופך אותו בהדרגה לכלי ראייה על-שכלי, לכלי לקליטת הוויות גבוהות יותר, המשקפות יותר ויותר את הממד האלוהי.

36 במחשבה הצרפתית, החל מקווייב (ההגליאני) דרך לוי-שטראוס אל מישל פוקו ורולאן בארת.
37 השכל נבנה והשתכלל (בעיקר במערב) לכדי פעילות של אנליזה וסינתזה; הוא מפרק את המציאות החושית למרכיביה, וכאמור מקלף ממנה את קליפתה החיצונית, החושית ביותר, הפיזית, ומחלק אותה למרכיבי יסוד, כמו מולקולות, אטומים וחלקיקים תת-אטומיים. אחרי כן הוא חוזר ומרכיב ממנה מערכת התמצאות – ריקה מיסודות של חיים, רגש, אישיות – אבל לעומת זאת מדויקת לכידה ומקיפה. הפוסט-מודרניזם יסודו בקריסתן של המערכות האלה, הטוטליות-כביכול, של השכל האנליטי-סינתטי אל מול אינסופיות המציאות; ומכאן מסקנתו: אין לדעת. אבל מסקנתו זאת אחוזה עדיין בשכל האנליטי-סינתטי, ואילו במעבר אל רמת-שכל אחרת – מתבוננת, קולטת בלי לכפות סדרים – אין כבר אחיזה לייאוש מן הדעת, אלא לענווה ולהמתנה.

ועוד: הנשמה הלא היא גם כיום חצובה מאותם הגבהים. כיום הגבהים האלה לחוצים, רצוצים ומוכחשים בה; אבל מצוקתם דוחקת אותה לחיפוש ולעלייה. הכרתה את עצמה היא גם הכרת גובהי-מוצאה. באופן כזה תצער נפש היחיד בן-זמננו בעקבות דילוגי הדורות אל גובהי צלם הא-לוהים שלה עצמה. והלא כל דילוגי הדורות ההם – הם חלקנו וירושתנו, הלא לא באו ונעלמו כחלום יעוף, אלא הם ענפים, פרחים ופרות מאילן חי וקיים שניטע וטופח למעננו והמחכה לנו מעבר לזמנים – להעפלתנו אליו, איש בררכו, בסוף הימים.



אגב, אחרי הפריצה מכלא השטח, כאשר מתממש ולו חלק מן ההתנסות הטרנסצנדנטית, אזי מקבלות הטענות הפוסט-מודרניות, למרבה הפלא, דווקא חיזוק – אם כי במשמעות חדשה.

אכן, אין אמת משוריינת. אכן, אין קריטריון לאמת או למוסר או ליופי. אכן, המציאות היא טקסט, דיבור. אכן, אינטרפרטציות שונות של המציאות יכולות להתקיים זו בצד זו. אכן, המציאות חיה ונעה ואינסופית, נמנעת-הניסוח-וההגדרה הסופיים. אבל כל אלה מקבלים משמעות ואימות רק ברמות אחרות, טרנסצנדנטיות, של מציאות, לא כשהם מהודקים וכבושים ולחוצים ורצוצים כולם "כשטח" החד-ממדי. כי כן, בעלייה אל מעבר לפוסט-מודרניזם מובא לידי המשך והשלמה המפעל הפוסט-מודרני האמתי. כי ראשיתו הייתה בערעור הביטחונות המודרניסטיים המוגבלים, והמשכו הראוי הוא בייסוד משענות חדשות, מקיפות יותר, לקיום בכלל ולקיום האנושי בפרט.

עבודת היחיד

עד כמה שניתן לראות מתוך המצב הנוכחי, ההארה הבאה עלינו צפויה להיות מצד אחד אישית, ומצד שני כוללת.

אישית – כי ההעפלה מעבר לפוסט-מודרניזם, והעגינה ברמות הוויה גבוהות יותר ויותר, יכולה להיעשות ראשית כל במעבדה של היחיד. תקופתנו היא אישית מאד; בני אדם מתנהלים פחות כשבטים, כמשפחות, כעמים, ויותר כיחידים הבוחרים את דרכם.

אמנם כרגע האישיות הזאת היא מכווצת, מצומצמת, לא מפותחת – כי מקור חיותה אמור להיות ההוויה הא-לוהית שמעבר לאדם, ואילו מצב הקניון מכחיש כל "מעבר". לכן נופלים היחידים ונעשים לגושי המונים. המאה שלנו, ה-21, היא מאת ההמונים, המאסות: mass media, mass communication, mass commerce, mass politics, mass society.³⁸

38 ראה: מרד ההמונים, מאת חוזה אורטגה אי-גאסט, וכן ההמון הבודד (*The Lonely Crowd*) מאת הסוציולוגים דייוויד ריזמן, נתן גלייזר, רעואל דני (שלושתם חשודים על יהדות).

עלייה צורך ירידה

ועדיין, היחיד הופך לאיש ההמון רק מרצונו ולא כתוצאה משום כפייה; ולכן יכול לעמוד לו פוטנציאל היחידות שלו, לשוב ולשחזר מתוך הברידות-בהמון את מצב העצמיות, אשר בשיאה – ובמקורה – היא היחידות המאושרת אל מול הבורא.



כאן הוא מקום העבודה האישית.

עבודה זאת כוללת ראשית כל את תיקון התודעה. ברורות אלה קיבלנו את מתנת הרחבת המודעות העצמית, את יכולת ההסתכלות הבהירה פנימה. הסתכלות זאת, הסכנה שבצדה היא נפילה לתהומות הנפש והשתקעות בהם; או להיפך, הכחשתם והטבעתם ברעש, בפעילות, בחיים חיצוניים. אבל הסיכוי הגלום בה הוא תיקון החיים הפנימיים, אפשר לומר – חיי הלב, או החיים הרגשיים; הבחנה בנטיית ובהרגלים נושנים ומושרשים, כגון פחדים, התנגדויות, שנאות, נקמות וחשבונות, תשוקות והתמכרויות, גאוות וחולשות, אשמות, עצבויות, מסכנויות ורגשות קיפוח. ועצם ההבחנה מביאה שינוי. אין לעבודה הזאת נוסחה כוללת, אלא כל אחד לפי ההיסטוריה המיוחדת שלו, האישית, המשפחתית והחברתית.

כאן יבוא ראשית כל צורך – לא בהאשמה עצמית, אלא בקבלה עצמית, בהסכמה להעלות ולראות את כל הצדדים השליליים, לפעמים המכוערים, של עצמנו. הקבלה העצמית, לצד הראייה העצמית, היא בוודאי חלק מן ההארה ההיסטורית החדשה – הסתר-אור טוטלי מלמעלה, בידוד טוטלי של היחיד בהמון, ובתוך הבידוד: אפשרות לראייה עצמית חודרת עד לעומקי העומקים. וכאמור, לשם הראייה העצמית דרושה קבלת המעמקים האלה. אכן, הקבלה הזאת, חלק מן ההארה החדשה, היא מהפך: היא באה לאחר דורות של פיקוח והכוונה חברתית ועצמית (גם מצד התורה); הכוונה עצמית זאת, שהייתה בה לא מעט כפייה ויר קשה, אמנם הביאה סדר בחברה ובנפש – ייצבה באופנים שונים את תודעת הגבוה לעומת הנמוך, הרצוי לעומת הדחוי, המרכזי לעומת השולי – אבל המחיר היה הדחקה. צדדי הנפש הדחויים לא נעלמו, אלא נצטברו בשולי ההוויה, במרתפי הנפש, כגושים אפלים, מרירים וחותרים. והנה, כאשר כעת מעלים ומקרבים אותם, אמנם יש סכנה שהקירוב יתפרש כ"הכל הולך", וזה אמנם המצב הכללי בפוסט-מודרניזם; אבל בעבודת היחיד הסיכון יכול להתחלף לסיכוי, והוא שיהיה כאן מהלך של בירור שני³⁹ שבו מתוך היסודות הדחויים יתבררו גרעיניהם החיוביים, ומה שיתברר כלא ראוי, מן הסתם יהיה חלש ובטל עד כדי חוסר ממשות.

לדוגמה: כל עניין האהבה והמין, לאחר שהיה רווי ושליט באופן גס למדי ברקמת החיים הפגאניים, הודחק ונרחח בחיים הנוצריים; כעת, כשהגיע הזמן לקרבו מחדש, יש סכנה שישתלט שוב על כל רקמת החיים; ואכן כך הוא במצב הפוסט-מודרני. אבל אין צורך לומר שיש בו גרעינים חיוניים וא־לוהיים, שאין שום צורך ואפשרות "להסדר" בלעדיהם. אלא שמדובר לא על דחייה טוטלית ולא על קבלה טוטלית אלא על בירור; ולבירור מופלא כזה צריך כוח וחכמה שמעבר; על האישיות לפנות אל מעבר לעצמה.

39 מונח בקבלה: הבירור הראשון לפי זה היה הרחייה של היסודות השליליים על פניהם. הבירור השני הוא קירובם וההבחנה בהם של גוונים ומרכיבים, חלקם לקירוב וחלקם להרחקה או אף להתאינות.

הפנייה הזאת יכולה להיעשות בתפילה; אבל גם עם חברים, שגם הם הולכים בדרך הפנות והפתיחות. והיא יכולה להיעשות אל מול מורים – נפשות שכבר התקדמו בטיהורן העצמי, שכבר פתוחים בהן כוחות החסד: ההקשבה, ההבנה, הקבלה, הסליחה. וזה בין שיש למורים כאלה תואר של רב או מורה, פסיכולוג או מטפל, או שאין להם תואר כלשהו: לטהרה האישית אין מבחנים, קריטריונים, תעודות או רישיונות. באופן כזה מתמעטים בנפש הכיסים האפלים, שהם כעין "חורים שחורים" בולעי אור. עם הארתם באור המודעות הם מתחילים להתרכך, להצטרף למבנה האחדות, כך שהיא נעשית ראויה לשקף את האור האלוהי, להשתתף בעונג ובאהבה העליונים. מקום לא קטן בתיקון יש לתיקון הגוף. הדעות והרגשות השליליים מתגבשים ומתקבעים בגוף ובמערכת האנרגיות המחיה אותו. טיהור הגוף כולל הרגלים היגייניים נכונים, תזונה, יציבה ותנועה. כל אלה פותחים את הגוף ואת כוחותיו אל מעבר לעצמו, ככלי לאור שמעבר.

הארת המרחבים

שלוש הדרגות האלה של העבודה האישית – תיקון התודעה, הרגש והגוף – מהוות כבר התחלת הורדת השמים לארץ, הזמנת האלוהי אל הפיזי. מעין דוגמה מצומצמת, כעין מעבדה נקודתית ברמה האישית. אבל ההורדה הפרטית הזאת אינה אלא "אתערותא דלתתא", מעין ייחול או תפילה. כי ההתגלות הכללית אשר אנחנו מקווים לה היא כזאת שלא תקיף רק את היחיד, אלא את כל מרחבי המציאות שנתגלו לזמננו – ואף מעבר להם.

זמננו הוא לא רק זמן האיש היחיד, אלא זמן המרחבים. אופקו של היחיד מתרחבים עד לאין קץ.

האופק הפיזי כולל את מרחבי האין-סוף האסטרונומי.

האופק הביולוגי כולל את עתרת שפעת החיים, החל מאלפי ממלכות החד-תאיים דרך אינספור ממלכות הצומח והחי אל האדם.

האופק הפסיכולוגי ירד עד תהומות הנפש (פסיכולוגיית המעמקים) ועלה עד גובהי המיתוסים, והסוציולוגיה תרמה את מגוון התרבויות ודרכיהן בעבר ובהווה. כל זה עומד לרשותנו בקליק קליל על המסך הביתי או בכף היד. ואל כף היד הזאת מתקבצת ומתכווצת גם התמונה הגלובלית המתערבלת והמתערכנת מדי רגע – הכלכלית, המדינית, הטכנולוגית, הצבאית.

כעת עלינו לזכור, שכל אלה אינם אלא מאורעות הצד הפיזי של העולם, הנתון לתפיסת השכל בן-המוח-החומר-הפיזי. אבל היקום הפיזי הרי אינו אלא צדה החיצוני ביותר של המציאות הרוחנית העשירה שמעבר לחושי הגוף, וכאמור: המציאויות העליונות, הנודעות יותר ויותר לחוקרים בני דורנו,⁴⁰ לא כחלק מעולם האמונה, אלא כחלק מעולם הדעת.

כל זה כאמור אינו עדיין ההתגלות שאנו מצפים לה; אין זאת אלא סקירת המרחבים שהאדם בן דורנו חי בהם למעשה.

40 פרה-פסיכולוגים (ג' ב' רהיין), חוקרי 'החברה למחקר פסיכי' (Society for Psychical Research), פסיכולוגים (ריימונד מורי, בריאן וייס, אליזבת קיבלר-רוס), היפנותרפיסטים (מייקל ניוטון) ורבים אחרים; וכן חוזי-נסתר (רודולף שטיינר, שרי אורובינדו, ברברה-אן ברנאן).

עלייה צורך ירידה

ולתוך כל המרחבים האלה אנו אומרים שצריכה, צפויה ומתבקשת לבוא, להתלבש ולהופיע ההארה האלוהית, באופן שכולם יתגלו כביטוי וכמימוש אינסופיותה שלה. ההתגלות לימינו תהיה אינסופית לא רק "שם", במרחבים האלוהיים העליונים, אלא אינסופית גם "כאן"; בתוך אין-סוף האינסופים שאנו שרויים בהם בכלכול ובמצוקה – בתוכם עצמם תאיר האינסופיות האחת שהיא גם אחדות וגם בריאה וסדר וגם הדרכה, משמעות ואושר.

והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ד'.
כי מלאה הארץ דעה את ד' כמים לים מכסים.
ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד ---



ולעת עתה, עבודתנו כאן היא לראות את אור ד' וידו פועלים כבר כעת, כאן ועכשיו, גם במה שנראה לכל הדעות כהסתר, ככלכול וכהתפרקות: לראות בזה פירוק צורך הרכבה, הריסה שהיא בניין.
והראייה הזאת – היא אולי גם מקצת שותפות בבניין.
אמן.