

## פרק רביעי ר' יצחק סגי נהור

### א

משנת 1200 ואילך מופיעים המקובלים כסיעה לא גדולה, אבל ניכרת ואף בולטת בכמה מקומות שבדרום־צרפת. היום ניתן להבחין יפה בין הזרמים העיקריים ושלבי־ההתפתחות המוליכים מן החוגים הראשונים הללו עד לשיא התפתחות הקבלה בספרד בסוף המאה השלוש עשרה ובמחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה. ספרות עשירה נשתמרה בידינו המגלה את גווני המחשבה וגם גווני האישים השונים שמצאו את ביטויים בתנועה גדולה שכנפיה הלכו וגדלו בלא הפסק במשך חמישה־ששה דורות. אמת נכון הדבר, לא הכל נודע לנו, ודמויותיהם של האישים הדגולים ביותר בתנועה זאת אינן מצטיירות תמיד ציור שלם, בכל זאת ניתן להעלות תמונה ברורה פי כמה משהיינו משערים עד לפני דור. לאישים הראשיים קלסתר פנים משלהם, ולא יעלה על דעתנו עוד להחליפם זה בזה מחמת טישטוש צורתם. והוא הדין גם לגבי הזרמים השונים שלמדנו להבדיל ביניהם: כל זרם וזרם גוון מיוחד לו בין במחשבתו ובין בטרמינולוגיה המיסטית הרגילה בו.

יש כאן מסורת חיה מפה לאוזן, והרמזים המרובים המצויים בספרות זו. כגון „ולא אוכל לפרש יותר“, „וכבר ביארתי לך מפה אל פה“, „וסודו ליודעים ח"ן“, עדיין אינם מליצות בעלמא בדורות ההם. מרובים איפוא למדי הדברים שנשארו סתומים לנו עד היום. המסירה בלחישה התנהלה אף היא, כנראה, בכמה מקרים, ברמזים בלבד שנועדו למבינים מדעתם. ואין איפוא לתמוה שבדרך זאת נולדו בתוך שלשלת המסורת הזאת חידושים עצומים ונתהוותה דיפרנציאציה בין האסכולות השונות. אפילו התלמיד שקיבל תורה מיסטית מרבו, מצא לפניו כר נרחב לפרש ולהרחיב אותה אם היתה דעתו נוטה לכך.

ברם, לא תמיד היה הרב דמות בלבד בשר ודם. בחוליות רבות

של השלשלת הזאת נכנסה הארה מלמעלה, המחדשת דברים לא רק על יסוד ביאור של רמזים ישנים והבנה חדשה בחומר מסורתי ממש, אלא על יסוד חזון, חלום או גילוי. אותם גילויי אליהו שדיברנו עליהם בפרק הקודם, אינם הדוגמאות היחידות של חידוש והתחלה חדשה בתוך שלשלת הקבלה הזאת. מאמר אחד של ר' יצחק הכהן משוריא (Soria) סמוך לשנת 1270, מעמיד אותנו בבהירות רבה על שני מקורות אלו של יניקת המקובלים. „אין בדורנו... זולתי יחיד בכמה מקומות שקיבל מסורת מהראשונים או שחננו הבורא ית' ונשאר בידו רשמים סתומים נעלמים בסיוע אדון העולמים“<sup>1</sup>. מסתבר שברוב המקובלים הגדולים נמצאו שני יסודות אלו כרוכים יחד. ומכאן הפרצוף הכפול של הקבלה ככוח משמר וככוח מחדש. אלו הטוענים לכאורה טענת „קבלה“, אינם נרתעים כלל מלחדש דבר, והם בטוחים בלבם שחידושם, שהוא לעתים קרובות נועז למדי, אינו אלא בירור דעתם של ראשונים, או גילוי הסוד שנעלם מהם ושבחסדי שמים נתגלה עכשיו.

מצב זה של הדברים מוליד אפשרויות שונות, הקובעות במידה רבה את צורתה של ספרות הקבלה במאת השנים הבאות. יש מקובל שכולו שמרני ולא יאמר אלא מה ששמע מרבותיו, ואף זאת בקיצור או ברמז בלבד. יש אחר המתפאר בגילוי בחידושים שחידש על פי ההקדמות שקיבל מרבותיו; כגון ר' יעקב בר ששת בגירונה, המכריז ברוב התפעלות „ואילולא שאני חידשתיו מלבי, הייתי אומר שהוא הלכה למשה מסיני“<sup>2</sup>. ושוב יש הנוהגים להרצות דבריהם בין ברמז בין באריכות מפורשת בלי להגיד משהו על מקורות ידיעתם. סוג רביעי מתבסס על גילויים מלמעלה בלי כל הסוואה, כגון ר' יעקב הכהן ור' אברהם אבולעפיה. ואולם אין פלא שכמה מבעלי ההארה או

<sup>1</sup> עיין מדעי היהדות כרך ב' (תרפ"ז). עמ' 265.

<sup>2</sup> ס' האמונה והבטחון (המיוחס בטעות אל הרמב"ן), פרק ה'.

<sup>3</sup> על גילויי ר' יעקב בן יעקב הכהן עיין בקרית ספר, שנה י"א (תרצ"ד) עמ' 188—189. מאז מצאתי עוד כמה מסודותיו שבאו לו בדרך גלוי מלמעלה ושנשתמרו בכתבי יד שונים.

בעלי הפירוש העדיפו להסוות ולהסתיר את מקורות ההארה שלהם, ורצון־ההסוואה הוא אחד הגורמים העיקריים לשימוש בצורות פסיידו־אפיגראפיות בספרות הקבלה. פסיידו־אפיגראֶץ־פיה זאת, יש לה לדעתי שני שרשים בעיקר, אחד פסיכולוגי ואחר היסטורי. השורש הפסיכולוגי קשור בהרגשה שלא יאות למקובל להבליט את עצמו, מכל שכן אם זכה לשעות של השראה עילאית. השורש ההיסטורי קשור ברצון לפעול על הדור, להשמיע את דברי הקבלה מפיהם של ראשונים, אישי התנ"ך, בעלי התלמוד או גאוני התורה מן הדורות שקדמו לכותב. בקשת הרציפות ההיסטורית וההשפעה על הציבור כרוכה כאן ביסוד של ענווה או רצון באנונימיות אישית. ספר הזהר אינו אלא התעודה העיקרית, אך לא היחידה, של פסיידו־אפיגראפיה כזאת. נמצאו כמה וכמה מקובלים שלא חיבבו צורה זו ולא הסתתרו מאחורי מסכים ומסכות, ודבריהם מסייעים לנו הרבה להבין את מקומם האמיתי של בעלי הפסיידו־אפיגראפיה שביניהם.

## ב

האישיות המרכזית העומדת בראשית צמיחת הקבלה, הוא ר' יצחק סגי נהור, בנו של הראב"ד. הוא אינו כלל המקובל היחיד במשפחתו ואף לא בין תלמידי אביו. אנו יודעים שאחיו ר' דוד היה אף הוא מסיעת המיסטיקאים. כמה מבעלי ההלכה בין תלמידי הראב"ד או תלמידי שאר ישיבות פרובנס — בידוע שנטו אל הקבלה, כגון ר' אשר בן שאול בעל ס' המנהגות או ר' יהודה בן יקר, רבו של הרמב"ן ואחרים. „משכילי צרפת“, כינוי הבא בספרי מקובלי גירונה, מציין את סיעת המקובלים הפרובנסאליים הללו. ר' יצחק סגי נהור בולט בין כל אלה כשיעור קומתו ובהשפעתו העצומה על מקובלי ספרד הראשונים.

<sup>1</sup> ש. שכטר ציין במאמרו על פירוש התפילות לר' יהודה בן יקר כמה מאמרים בעלי אופי קבלי בולט, עיין ברבעון האנגלי לחכמת ישראל, שנה ד' (1888), עמ' 248—250.  
<sup>2</sup> ס' האמונה והבטחון פרק י"ח.

לחוקרי הקבלה במאה התשע עשרה לא היה מקובל זה אלא שם משולל כל תוכן. דמותו האישית ועולמו המיסטי היו לוטים ערפל, עד שאפשר היה לקשור בו כל מיני סברות־סרק כגון זו שעשתה אותו למחבר ס' הבהיר. לאמיתו של דבר שמרה לנו מסורת תלמידיו ותלמידי תלמידיו ידיעות רבות עליו. קונטרסים שנרשמו מפיו וקטעי קונטרסים כאלה, מסורת על מנהגים ומידות, ואין כל ספק באמיתותן. דבריו נאמרו בסודיות רבה, וקשה מאוד לעמוד על כוונתם ואינני מתפאר להבין יותר ממחצית הדברים ששרדו ממנו. לשון משלו, בנין משפטים שכאילו בא לבלבל את הקורא במתכוון, ורעיונות ללא פירוש עליהם — כל זה מוסיף על החדתיות שבדבריו. רק ניתוח זהיר ושיקול כל משפט ומשפט יביאו לידי תוצאות בטוחות באותם החלקים שאינם מתבארים ע"י כתיב תלמידיו. לאשרנו נוכל ללמוד הרבה מדבריהם של אלו, גם במקום שאינם מביאים אותו במפורש, שכן אפשר לומר בבטחון שהמשותף בקבלות תלמידיו — ממנו בא להם.

ר' יצחק כולו „מקובל“: אין ממנו ספרים בנגלה, לא בהלכה ולא בדרוש ובמוסר וכיוצא בזה. אפילו האגרת האחת או תשובה בדיני תפילה שנשתמרה ממנו בכתב־יד אחד, מלאה רמזים סודיים. אם היתה בו גדולה, ברור שלא מתוך הצטיינותו בשאר ענפי התורה באה לו. הוא נמנה עם סיעת הפרושים שדיברתי עליה למעלה, אלא שלא נקרא בכינוי „הפרוש“ או „הנזיר“ כי אם בכינוי הקבוע „החסיד“. ולא זו בלבד אלא הוא הוא „החסיד“ סתם בכתבים של מקובלי ספרד. תלמידיו כמעט אינם מזכירים אותו בשמו אלא מסתפקים בכינוי „רבינו החסיד“ או „החסיד“ סתם. מבחינה זאת דומה מקומו אצלם למקומו של ר' יהודה החסיד אצל חסידי אשכנז. מסורת המקובלים בסוף המאה השלוש עשרה מעידה פה אחד שעיוור היה ויש גם המוסיפים „כי זה החסיד מימיו לא ראו עיני בשרו מאומה“<sup>1</sup>. אין לפקפק באמיתות המסורת, אם כי מפליא שתלמידיו אינם מזכירים את

<sup>1</sup> ר' יצחק דמן עכו בס' מאירת עינים כ"י מינכן 17, דף ק"ם ע"ב.

עוורונו והכינוי סגיינהור אינו מצטרף אצלם אף פעם לשמו. בשאלה אם נולד עיור, יש בשרידי כתביו פנים לכאן ולכאן, ואינני בטוח אם יש לסמוך על השמועה. בכתביו נזכרו פה ושם עניני צבעים, אולם ברור מצד שני שכל המיסטיקה שלו היא בעיקרה בלתי־הסתכלותית. כולה בנוייה, כפי שנראה למטה, על המחשבה ודבקותה בבורא, דהיינו על יסוד בלתי־ציורי. מיסטיקה של אור החשובה כל כך בימי הביניים וגם בקבלה, אינה תופסת אצלו כל מקום מיוחד. הסיפורים עליו הבאים פה ושם בדברי המקובלים, מוכיחים בוודאות רק שהיה עיור משנות בגרותו ואילך. אמרו עליו שהיה מרגיש ב„הרגשת האוויר“ והיה אומר זה חי וזה מת.<sup>1</sup> גם סיפרו עליו שהיה מרגיש באוויר שמסביב לאדם ומכיר בו אם נשמתו היא מן החדשות, דהיינו מאלו שעוד לא היו בגילגול, או מן הישנות.<sup>2</sup> על הכוחות המיסטיים הללו שבו יש להוסיף גם את העדות על כוחו בתפילה „כר' חנניא בן דוסא בעניין החולים“.<sup>3</sup> בלי ספק טובבים גם עליו דברי בן אחיו הכותב על המיסטיקאים שבזמנו ומבליט דווקא את כוחם בתפילה: „משכילי ישראל דורשי האל הצועקים ונענים המצירים לכל צרת חבריהם ומחלים עליהם פני יוצרם ומתענים, המקובלים בתפילתם וכמה ניסים נעשו על ידיהם הן ליחיד הן לרבים“.<sup>4</sup>

אין הוא, איפוא, היחיד בסיעת המתפללים הגדולים, „בעלי תפילה“ במובן עמוק, אם כי הוא הבולט שביניהם. בחיי התפילה המרוכזים הללו כרוכות גם תורת הכוונה שלו וההוראות המפורטות על המידיטאציות שיש לכוון בהן בשעת תפילות

<sup>1</sup> פירוש התירה לר' מנחם ריקאנאטי, פרשת כי תצא, שהעתיק מר' שם ט ב בו י אן, תלמיד הרשב"א.

<sup>2</sup> שם, בפרשת וישב.

<sup>3</sup> שם, בפרשת כי תצא. על כחו בדבקותו מספר ר' יצחק דמן עכו: „כאשר היה רוצה ללכת בשום מקום, היה אוכר לתלמידו ההולך עמו: כאשר נגיע סמוך לעבודה זרה [לכנסיה] מהר פסיעתך כאשר תוכל, וכל זה היה יושה מדעתו לכביד ה' ית' שהיתה מחשבתו דבקה בו“.

<sup>4</sup> עיין כל הלשון במאמרי „תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה“, ספר ביאליק (תרצ"ד) עמ' 151.

מסויימות שנשתמרו ממנו. תורה זאת עיקרית אצלו והיא מוכיחה על התפתחות מלאה של הגנוסיס, דהיינו תורת האיאוֹנים, וקשרה עם המיסטיקה הקונטמפלצטיבית של המחשבה. כל שרידי דבריו בנויים על שיטה שלימה בתורת הספירות כמידותיו של הבורא הנובעות מן המחשבה האלוהית הקדומה, „המחשבה הטהורה“. מחשבה אלוהית זו מוגדרת אצלו בצורה פאראדוכסית כ„מה שאין המחשבה משגת“. המחשבה האלוהית היא הכלי, אפיסת המחשבה האנושית, היא הגבול שכל מחשבתנו שואפת אליו ושואבת מתוכה. כמו בספר הבהיר, הכל בנוי על מחשבה פנימית זו ואין כאן זכר לרצון האלוהי ככוח המפעיל את המחשבה ועומד למעלה ממנה. יחסה של מחשבה זאת למקורה נשאר סתום. בבטחון נוכל לומר שר' יצחק אינו מדבר על אצילותה, אלא נראה שהיא קדומה כקדמות מקורה.

## ג

בעצם מכיר ר' יצחק שלוש דרגות בסוד האלהות שהן אין־סוף, מחשבה ודיבור. ראשונה המקור שהוא סיבת המחשבה, אשר ר' יצחק הוא המקובל הראשון הקורא לו בשם אין־סוף. מונח זה מענין מצד עניינו ומצד בניינו הלשוני. ברור שאין כאן מונח קבוע מלשון הפילוסופים. הרי צורת המלה אין־סוף אינה מתאימה כלל לדרכי התרגומים של מושגי שלילה בספרותנו בימי הביניים. „בלתי בעל תכלית“, „בלתי מושג“, „בלתי מוחש“, „בלתי מתחלק“, — כך מתרגמים בימי הביניים מושגי שלילה. צורת המלה אין־סוף יוצאת דופן. צדק גריץ שצורת המלה התמיהה אותו, עד שראה בה ראייה לחידושה בזמן מאוחר. ואולם חייב היה להוסיף, כי זוהי צורה בודדת ויחידה במינה בעברית של ימי הביניים. רק בתנ"ך מצויות צורות כגון אלה: „אין אוֹנים“, „אין אֵיל“, אבל אחר כך נעלם שימוש זה מכל וכל. האמת היא שהמונח לא נולד מתוך תרגום מכוון של המושג הפילוסופי τὸ ἀπειρον או תחליפו הערבי, אלא מתוך קריאה מיסטית בספרים שהכילו את המלים אין־סוף בקשר דקדוקי אדוורביאלי ונכון ולא כמושג מיוחד.

כל תורתו של ר' סעדיה גאון מלאה הדגשה יתירה של אינסופיות הבורא, וביחוד הפאראפראזה העברית הקדומה שהיתה ידועה היטב גם לחסידי אשכנז וגם למקובלי פרובנס, חוזרת עליה ללא־ליאות. מכאן נבעו המשפטים הרבים בספרי ר' אלעזר מוורמס שהמלים אין־סוף משמשות בהם כתואר־הפועל, וכן משפטים מסוג זה בספר הבהיר. ר' אלעזר כותב: „כשיחשוב למעלה, אל יתן קץ למחשבתו אלא כך: למעלה למעלה עד אין קץ הוא, למטה עמוק עמוק מי ימצאנו, וכן למעלה במרחבי כל הרקיעים... וחוץ לרקיעים לאין־סוף”. או: „בכסא הכבוד נחקקו שמות קדושים שלא נמסרו לשום אדם. משוררים שירות לאין־סוף”. כמה קל היה המעבר מן הפשט להעלאת המושג להוראה חדשה. המונח „אין־סוף” נולד בשעה שאחד ממקובלי פרובנס קרא את צירוף־המילים אין־סוף כשם־עצם והבין מאמרים כאלה כאילו הם מדברים על התעלות המחשבה או פנייה אל דבר עילאי הנקרא אין־סוף. בעלי הקבלה מצטיינים בקריאת המילים כשמות־עצם. זוהי סגולת הפרשנות המיסטית לראות כל מלה, עד כמה שאפשר, כשם־עצם. יש בהדגשה זו של היסוד הסובסטאַנ־טיבי, של השם בלשון, משום סימן לקשר המיסטיקאים עם שכבה נפשית פרימיטיבית בתפיסת הלשון שלהם. בעיקרו של דבר, הרי לפי דעתם השפה מורכבת משמות־עצם בלבד, ושמות־עצם אלה אינם אלא שמות האלוהות. נמצא שבסופו של דבר אין השפה אלא אריגה אחת של שמות מיסטיים.

לא נוכל להגיד בוודאות, מה היו אותם ההקשרים המדויקים שמתוכם הועלה בראשונה צירוף לשוני זה, „אין־סוף” למדריגה של מונח המורה על העצם המוחלט של האל. בספרות חסידי אשכנז משמשת הדגשה זו של האינסופיות כהשלמה לתורת־הכבוד הלוּבש דווקא צורות סופיות בהתגלותו. ויחס כזה היה אפשר למצוא גם בין המידות והספירות שכל אחת מגלה צד או בחינה מיוחדת של האל, ובין מקורם הבלתי מוגבל. לפי זה היינו נוטים לחשוב שהמושג נתהווה בעיקבות התיאולוגיה

<sup>1</sup> ר' אלעזר מגרמישא, הלכות הכבוד, מס' סודי רוזא (תרצ"ו) עמ' 40. המאמר השני מכ"י מינכן 43 דף 217 ונראה שגם הוא מס' סודי רוזא.

של ר' סעדיה גאון, אלא שהמקובלים הקנו משמעות מיוחדת למלה החדשה. יותר משהיא משמשת עוד תואר שלילי של האלהות בתוך מסגרת של השגה שכלית — הריהי באה כסמל האי־אפשרות המוחלטת של כל השגה בו. נעימה זו ולא הנעימה הראציונאלית הנוהגת אצל בעלי האסכולסטיקה, נשמעת יפה בהופעה הקדומה של „אי־סוף“ בספרי המקובלים. הפיכת המושגים הראציונאליים לסמלים מיסטיים, הרי הוא תהליך רגיל במעבר מן הפילוסופיה לקבלה.

ואולם יש לציין שעל אף החוטין שנטוו בין חסידי אשכנז ובין מקובלי פרובנס, אין השפעה ניכרת של רעיונות סעדיאניים מצויה אצל ר' יצחק סגי נהור עצמו, אם כי תפשו מקום רב אצל חבריו בחוגים הקרובים לו בפרובנס. הדבר מפליא כפליים, שהרי ראינו כי אביו ואביו זקנו עוד הביעו דעות השייכות לתחום ההשפעה של מחשבת ר' סעדיה גאון. כל זה נעלם כאן לגמרי. ר' יצחק הוא גנוסטיקאי במלוא שיעור קומתו. על כן הייתי מעדיף שלא לקבוע מסמרות בשאלה זו אם מתוך מאמרי ספר הבהיר או מתוך מאמרים סעדיאניים מתהווה המונח „אי־סוף“, מה שאפשר לקבוע כוודאי, היא השיטה שלפיה נוצר. שיטה זאת נותנת אותותיה גם בעובדה הראויה לציון שעוד בספרים רבים של מקובלי הדורות הראשונים עד הזוהר, ועד בכלל, מצויים מאוד המשפטים המשתמשים במלים „אי־סוף“ בתוך אותם ההקשרים האדורביאליים הנזכרים. לעתים תכופות קשה להכריע אם משפט מסויים מדבר על אי־סוף במונח החדש או רק על התעלות אינסופית של מידה אלוהית וכיוצא בו. ומה שמעניין יותר: ר' יצחק סגי נהור ורוב תלמידיו אינם אוהבים כלל לדבר על מציאות עליונה ונעלמת זו, ששמה „אי־סוף“. כמעט כל הרמזים אליה באו בלשון סתומה ומעורפלת ואי אפשר ששתיקה זו ועירפול זה באו שלא בכוונה תחילה. רק אחד מתלמידיו, הוא ר' עזריאל מגירונה, משתמש במונח „אי־סוף“ באופן חפשי וללא כל מעצור ואף מאריך את הדיבור עליו. אצלו אין משפטים המשתמעים לשתי פנים בשימוש „אי־סוף“. רישומו של מוצא המושג כפי שהוא הוסבר כאן, ניכר



אצלו רק בדבר קטן אבל מאלף, בהעדר ה"א הידיעה כשהוא מדבר על אינ־סוף. אילו היה כאן מונח מלאכותי של לשון הפילוסופים, שום דבר לא היה צריך למנוע את השימוש של המלה המחודשת בה"א הידיעה. לעומת זאת הוא משתמש בה כאילו היא שם פרטי שאין מצרפים לו דיטרמינאציה נוספת. אך לאמיתו של דבר, גם בשבילו אין כאן שם עצם אלא שריד משימוש לשון שעדנו חי בחוגו.

אין כל פונקציה חיובית ל"סיבת המחשבה" ואין גם, אצל ר' יצחק, קביעת אופי פרסונאלי לה, עד שיכולנו לומר בפשטות שזהו האל והבורא וכל השאר אינם אלא מידותיו. קטעי כתביו מעוררים בנקודה זו, כמו בכמה נקודות אחדות, את הרושם שבעליהם נטה למושגים ניאוראפלאטוניים על האלוהות, ודווקא לאותן הצורות המקוריות המטשטשות את האופי הפרסונאלי של האחד. בפירושו לספר יצירה שנשאר בידינו<sup>1</sup> והוא התעודה הראשונה של הקבלה הספיקולאטיבית בשלב שלאחר ס' הבהיר, בולטים הצדדים החדשים הללו המוכיחים על פגישה עם זרם ניאוראפלאטוני חזק. והוא מצרף את הדברים לתורת הספירות של הבהיר שנתגבשה אצלו במסגרת קבועה.

#### ד

אמרתי שעל דרגה ראשונה זו, על אינ־סוף, מיעט לדבר. אבל מרובים הדברים והרמזים על הספירה הראשונה, כתר עליון או המחשבה. ואולם לא דיקדקתי בדברי: נכון יותר לומר שהוא מרבה לדבר על המחשבה, אבל לא כאחד המאמרות, המידות או הספירות. ספק גדול, אם הוא חושב את המחשבה לספירה, ובפרט שיטתו בפירושו לספר יצירה בנוייה כנראה על הדעה שאיננה מכלל עשר הספירות. בעצם מחשבה זאת, ולא אינ־סוף, תופסת כאן את מקום המקור העליון אשר המיסטיקאי שואף להתחבר בו או לינוק ממנו. יש אמנם מציאות לסיבה

<sup>1</sup> ספר זה נמצא בכמה כתבי יד וברובם נשתבש מאד כי הסיפורים לא הבינו את לשונו הקשה. כ"י חשובים נמצאים בספרית האנג'ליקה ברומא, בהיברו יוניון קוליג' בסינסינטי, באוכספורד, בואטיקאן ועוד.

נבדלת של המקור הזה, אבל אפשר לומר, שהאינטרס הדתי של ר' יצחק מרוכז באותה, מחשבה' שהיא הגילוי של האל הנעלם. כל המיסטיקה הקונטמפלטיבית שלו סובבת על ציר זה של המחשבה הטהורה. התחום העליון הזה מתואר אצלו בכמה סמלים וביניהם מופיע באופן ברור בפעם הראשונה — אם לא נתחשב במאמר המובא בשם אביו זקנו שאין לנו אפשרות להכריע על אמיתותו<sup>1</sup> — הכינוי, אין. המחשבה היא אין, לא רק מפני שאין לה תכנים קבועים אלא גם משום שהיא אפיסת המחשבה האנושית המבקשת להתבונן בה. ר' יצחק סגי נהור הוא הראשון שמצא בפרק המפורסם כ"ח בספר איוב המדבר על החכמה ומוצאה, את תורת הספירות ומקורן ב.אין.<sup>2</sup> השאלה הפשוטה של הפסוק „והחכמה מאין תמצא” נהפכת לו למקובל למשפט חיובי לאמור שהחכמה נבעה מדרגה הנקראת, אין. אין זה — הוא האין שכל יש בא ממנו. ועוד אעמוד על האימפליקאציות של תורה זו.

בעצם מתחיל עולם הספירות לדעת ר' יצחק מן החכמה, הפותחת את שורת האיאונים. הוא משתמש כבר במושג, ספירות, אבל עם כל זה הוא מחבב ביותר את המושג, דברים' או, דיבורים'. אמרתי בפרק על הבהיר שספר זה קרא את האיאונים בשם, מאמרות, ואין ספק שיש לנו כאן אותו המושג במלה אחרת. השניות שבהוראת מלת, דבר' משכה, לדעתי,

<sup>1</sup> עיין בספר ביאליק, עמ' עמ' 153 ולעיל פרק ג', עמ' 69.

<sup>2</sup> שם, עמ' 156. נראה ברור שהושפע בפירוש זה מדברי רב סעדיה המעיד בס' האמונות והדעות (מאמר ראשון, הוצאת סלוצקי תרכ"ד, עמ' 24) כי פרק זה נתפרש על ידי אחדים מן האטומיסטים היהודים על תורת „הרוחניים הקדומים” (ר"ל האטומים). מעבר מזה מן האטומים אל הספירות ראוי מאד לתשומת לב, וניכר גם בטכסטים מחוג העיון. בזמן האחרון רבו הויכוחים, אם באמת כיוון סעדיה בפרק ההוא (הדעה השניה במעשה בראשית) אל האטומיסטים ולא אל תורת הבריאה של אפלטון (וונטורה, אלטמן) או הפיתאגוראים (אפרת בס' היובל ללוי גינצבורג, בחלק האנגלי עמ' 133—142), אבל נראה לי בכל זאת שהזכרת חסידים יהודים של דעה זו מוכיחה שסעדיה מדבר על סיעה מיוחדת במינה של אטומיסטים יהודים.

את דעת המקובל: דבר הוא גם עניין וגם מלה. העניינים האלוהיים הם דיבורים אלוהיים; האידיאות הן שמות או מלים. ההשקפה שכל התהליך העולמי בעיקרו ובשרשו אינו אלא תהליך לשוני של התבטאות הבורא בלשונו הוא — היא העומדת מאחורי כל שיטתו של ר' יצחק. כמובן, בשביל המקובל מיסטיקה של לשון היא גם מיסטיקה של הכתב והאותיות. הרי בעולם הרוחני כל דיבור הוא כתיבה, ואין הכתיבה מצדה אלא דיבור בכוח, המיועד להישמע בקול. רוב התיאוריות המיסטיות של הלשון בנויות על הדעה שיש קשר בל יינתק בין „מבטא” ו„מכתב”. מה שלבלשן המודרני אינו אלא בבואה בעלת ערך משני ומפוקפק מאוד של הלשון הריאלי. הריהו בשביל בעלי הקבלה מעוז כל סודותיה. אולי אפשר לומר כך: הקבלה משתמשת בפרינציפ הפונוגראפי הקובע העברה טבעית של דיבור אל הכתב, אלא שבשבילה הצורות הקדושות של אותיות האלפא-ביתא הן הן אותם השירטוטים והקוים שהפוניטיקן המודרני מחפש אותם על הפונוגרמה שלו. דיבורו של אלוהים נחקק בלי כל סילוף וסירוס באותן הצורות הקדושות של האלפא ביתא. על כן תלו המקובלים את סודותיהם בתורת האותיות של ספר יצירה ובתורותיהם של ספרים אחרים המבארים את צורת האותיות העבריות. כן גם לפי דעתו של ר' יצחק, האותיות הנראות אינן אלא גילוי של האותיות הפנימיות שבהן נתגבשו הדברים האלוהיים. כל אות ואות מוכללת מעשר הספירות בצירוף שונה.<sup>1</sup>

עשר הספירות נמשכות מן החכמה עד המלכות, לפי אותה התבנית שנעשית מקובלת מכאן ואילך בחוגי המקובלים. כי ר' יצחק מונה את ספירת החכמה כשתיים, ועל ידי כך הוא משלים את מנין עשר הספירות.<sup>2</sup> ואילו שאר המקובלים,

<sup>1</sup> עפ"י פירושו לס' יצירה פרק א', הוא מפרש „אותיות” מלשון אתא: „דברים הבאים מסיבתן”, ר"ל כחות רוחניים המשתלשלים מתוך הסיבות העליונות.

<sup>2</sup> עיין גם דברי ר' שם טוב ך גאון על שיטת ר' יצחק שפרסמתי בקרית ספר שנה ח', עמ' 405.

הנמשכים בזה אחרי הבהיר, כוללים את כתר עליון כספירה ראשונה במערכת זו. שני חלקי החכמה נקראו אצלו בשם 'חכמה' סתם ובשם 'השפלה' מלה שבאה כנראה להורות על המעבר מן המחשבה אל החכמה. אין פלא שלעתים נזדהה חלק עליון זה שבחכמה עם המחשבה עצמה, כאילו אין זו עומדת מחוץ למסגרת הספירות. החכמה נקראת אצלו, תחילת הדיבור,<sup>1</sup> וכשהוא מדבר על הדיבור או הדברים „המתקנים את המציאות”,<sup>1</sup> כוונתו לכל הספירות שלמטה ממנה. אלו נקראו כאן בשם 'מידות'. במידות אלה פועל האל את פעולותיו ויש להן כאן אופי כפול. הן האיאוניים של הגנוסטיקאים כמו בספר בהיר, אבל הן גם כן הקאטיגוריות הקדמוניות שלפיהן נסדרת ונתקנת כל ההוויה. האופי הקאטיגוריאלי של הספירות בולט יותר בהמשך הקבלה הספק־לאטיבית, לכל הפחות אצל אחדים מתלמידיו כגון ר' עזריאל ור' אשר בן דוד, ואילו אצל ר' יצחק יש למידות פנים גנוסטיות בעיקר. עולם זה של המידות איננו סטאטי בסדר מדרגות הקבוע לאחת ולתמיד אלא הכוחות שבו הולכים ומתחברים, עולים ויורדים, וכל המתרחש למטה רומז לפי פנימיותו על מה שמתרחש שם למעלה. ר' יצחק מלמד בלי כחל ושרק את תורת האמאנאציה של המידות הללו ושל כל הבא מכוחם. ספירת החכמה היא האצילות הראשונה בשלשלת זאת המחברת את הבורא והנברא, כי ברור שהמחשבה אינה נאצלת אלא קיימת מאז ומתמיד.

כפילות זאת של הנמצאים שאינם נאצלים, אין־סוף והמחשבה, הביאה אחדים ממקובלי פרובנס או תלמידיהם לדעה שאין־סוף והמחשבה זהותיים לגמרי ושאין למעלה מהמחשבה שום דבר נעלם וסיבה אחרת, אלא היא הכל והיא הנקראת גם בשם אין־סוף וגם בשם אין, דעה שבזמנים ידועים היתה נפוצה מאוד. עוד במאה הארבע עשרה נמצאו מקובלים הסבורים

<sup>1</sup> מונח זה נמצא פעמים אחדות בשרידי כתביו. בקטע על מעשה בראשית (כ"י האלברשטאם 444 בניוירוק, דף כ"ט ע"ב) הוא מפרש: „נעשה אדם: נמלך בדברים המתקנים המציאות ואשר יצא בהם כל דבר למעשה”.

שזוהי דעת הרוב. שינוי דעה זאת קובע לפעמים את תפישתם היסודית בסוד האלהות; ובפרט כאשר הוכנסה המחשבה האלוהית לתוך מעגל הספירות עצמן, הרי לא נשאר כאן שום יסוד שלמעלה מהן, שום בעל או נושא למידות, וכללות הספירות עצמן הן לא רק אלוהות אלא כל האלהות. אך אין ספק שר' יצחק ותלמידיו הקרובים לא החזיקו בדעה זאת. בשבילם קיים משהו שאינו נכנס בגדר הפרסונאליות של האל שהיא מתגלה רק במידותיו ונראה שגילו באלוהות יסוד נייטראלי, בלתי-אישי, פנימיות לפנימיות שהשתיקה יפה לה ושאין לכנות אותה לא בשמות ולא בסמלים, ומכל שכן לא בשמות אישיים.

## ה

תורתו של ר' יצחק על המידות האלוהיות אינה מובנת בכל פרטיה, וביחוד בפירושו לספר יצירה. הסתום מרובה כאן על המפורש, ואין בדעתי להיכנס כאן לסבכי הפרשנות. ברם עיקרי תורתו בולטים למדי. המידות אינן רק תאריי-האל אלא גם הפרינציפים (התחלות) של העולם שמחוץ ליחוד האלוהי של הספירות. תחום הנקרא כאן, 'עילם הנפרדים', ר' יצחק ותלמידיו פירשו על המעבר מן האצילות הפנימית אל עילם הנבראים את הפסוק „ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד“. מן החכמה האלוהית שהיא העדן הפנימי ועד למלכות או השכינה שהיא הגן הקולט לתוכו את השפעת כל הכוחות, נמשך הנהר של האצילות. בסופו של עילם היחוד האלוהי הזה אין התחלה חדשה לגמרי, בחינת יש מאין, ואין קפיצה. הנהר מוסיף להימשך, אלא במקום להיכלל ביחוד החיים האלוהיים, הוא נפרד להוויות השונות של הנמצאים.

ראוי אמנם לעמוד על שני מושגים הללו שהשתמשתי בהם כאן. אצילות ומידות. רגילי' לתרגם את המלה העברית, אצילות' כ,אמאנאציה/, ולציין בזה גם את אופי התחום שהוא כממוצע בין האחדות המוחלטת של האינ־סוף ועולם הרבוי, כדרך השקפת הניאוראפלאטוניקאים. אבל, אמצעי' אלו של המקובלים אינם

מחוץ לאלוהות אלא מכללה, ודבר זה, הסותר בעצם את ההנחה  
 הניאראפלאטונית ומוכיח שאנו מדברים על התחום הגנוסטי  
 של הפלירומה, מתבטא בהסברה הניתנת כאן למושג האצילות.  
 הוא נגזר, לדעת תלמידיו וחבריו של ר' יצחק, גם מלשון, אצל,  
 ומורה איפוא על תחום שנשאר „אצל” הבורא או המאציל,  
 ותחום זה דבק ואדוק במאצילו. לא לחנם השתמשו הרבה  
 בתחילת המאה השלוש עשרה בחוג מסויים של מקובלים במונח  
 אדיקות במקום אצילות. יש אפילו שלכאורה יוצאים להילחם  
 במשמעות הפילוסופית של מושג האצילות, כגון הרמב”ן הכותב  
 בפירושו לבמדבר י”א י”ז: „והמעתיקים מן הלשונות אמרו  
 אצילות על יציאת כוח מן הכוחות מאת הבורא ומתפשט על  
 הנברא ואומרים בנפש שהיא, אצולה מרוח הקודש, כי הוא  
 אצלם לשון המשכה, ואיננו נכון אצלי כי האצילות יהיה  
 המשכה או הנחה והפרשה אצל הנותן על המקבל”. אמנם מחאה  
 זאת מופנית כנראה נגד שימוש לשון הניאראפלאטוני המבדיל  
 בין האל שהוא האחד, ובין כוחותיו האצולים שאינם אלוהות,  
 בשעה שהמקובל רואה דווקא בכוחות האלה את החיים המיסטיים  
 של האלוהות וחושד אפילו במינות את הכופר במציאות החיים  
 הגנוזים הללו בתוך האלוהות. והרי בכתביו האיטוטיריים  
 משתמש הרמב”ן עצמו באותו מושג המשכה כשהוא מדבר  
 על יציאת הספירות שכאילו בא להתפלמס נגדו במאמר הנ”ל.  
 ר' אשר בן דוד, בן אחיו של ר' יצחק סגי נהור מדבר כמעט  
 בקביעות על המשך הנמשך מאין־סוף ומחייה את המידות,  
 כמובן של אצילות פנימית אשר מצד אחד נמשכת היא מן  
 המקור, אבל מצד שני נשארת אדוקה במקורה, ואם היא  
 מתפשטת על הנברא ופועלת בו, אינה יוצאת בזה מגדר הויתת  
 האלוהית.

כמובן נשארה בזה הבעייה הגדולה של המעבר הרצוף מעולם  
 היחוד של האצילות האלוהית לעולם הריבוי של הנפרדים.  
 המקובלים היו צריכים להגדיר את ההבדל בין פעולת המידות  
 האלוהיות בעולם הספירות ובין פעולת המידות הנאצלות מהן  
 והפועלות בעולמות התחתונים, כדי להימלט ממסקנה פנתיאיסט

טית ברורה מהקדמותיהם. והוא מה שבן־אחיו של ר' יצחק סגינהור ניסה לעשות באמת, כנראה עפ"י תורת דודו. לשון מידות לגבי הבורא אינו בא בעצם אלא לשבר את האוון. כי „אי אפשר להיות בו מידה קצובה וחלוטה לפי שהוא אחד ומתאחד בכולן והוא הפועל בכולן כאחת, או באחת מהן וכולל בה את כולן וגם באחת יפעל דבר והיפוכו כאחד, לפי שכח זו בזה כי כל מידה כלולה בחברתה“<sup>1</sup>. השם „מידות“ נקרא איפוא על הספירות לא מצד עצמן כי אם מצדנו. מידות עליונות אלו נראות ומושגות מצד פעולתן. מכאן יכלו המקובלים לזהות את „תארי הפעולה“ שמותר ליחסם לאל לפי תורת הרמב"ם, עם המידות האלוהיות שהן שבע הספירות הבונות את הבניין של מעשה בראשית. מבחינה זאת נקראו המידות העליונות גם „כלים“ שבהם פועל הבורא או המאציל „כמו כלי האומן שבהן פועל פעולתו, ומאורו יתברך יתנוצצו הכלים האלו וקראו אותם החכמים ספירות“. המידות התחתונות למטה מהספירות נבדלות מן העליונות בזה שכל אחת מהן פועלת רק שליחות אחת, ויש בהן מידה קצובה ממש, ואין כאן מקום לחיבור ההפכים בשורשם העליון האופייני לעולם האלוהי של, השוואת האחדות, דהיינו של האחדות האינדיפרנטית, אשר דבר והיפוכו, שווים בה.

בתור פרינציפים של המציאות שמחוץ לאלוהות נפתחו המידות וניתנו להתבוננות האדם מה שאין כן המחשבה הטהורה או אין־סוף. כל עיקר מגמתו של ר' יצחק היא להראות דרך, כיצד יתקשר האדם, הרואה לפניו רק מידות מוגבלות ותחתונות, עם עולמם של המידות העליונות ועל ידן ידבק במקור העליון של כל ההוויה שהיא המחשבה האלוהית. הוראת דרך כזאת היא סוד כל התורה והיא גם סוד התפילות לפי תורת ה„כוונה“ שלו. נשתמרו בידינו כמה טעמי מצוות על פי הסוד, כנראה מתוך איזה ספר אבוד של ר' יצחק,<sup>2</sup> וגם בהם ניכר הקו הזה. הדברים

<sup>1</sup> בספר היחוד לר' אשר בן דוד, במהדורת הרב חסידה (תרצ"ד) עמ' 18.

<sup>2</sup> בפרט נשתמרו שרידים כאלה ב„ביאור סודות הרמב"ן“ לר' מאיר בן שלמה ן' אבוסהולה, תלמיד הרשב"א, שנדפס בורשה תרל"ה.

התחתונים רומזים לדברים' העליונים שהם שורשם. המצוות הן התנוצצות אור רוחני במציאות התחתונה, ואדם המקיים את המצוה נקלט לתוך האור ודבק במקורו. הרי האדם „נבנה מחיבורי אותיות“, ועל כן נקשרו בו עליונים ותחתונים. באמת, כפי שהוא מתבטא, „האדם הוא חותם גדול שיש בו תחילה וסוף, כלל כל הנבראים“<sup>1</sup>. מה שיש בעולם יש גם בנשמה. מכאן שהאדם המדבק את נשמתו בעליונים, מעלה את כל הבריאה המקופלת בו לשרשיה שהם המידות האלוהיות ומקשר הכל בכל.

## ו

שניים הם מושגי היסוד של המיסטיקה הקונטמפלטיבית המבקשת להראות בסוד התורה והתפילה את הדרך להתבוננות בעליונים ולחיבור אתם: כוונה ודביקות. שתיהן קשורות זו בזו קשר אמיץ. את היסוד התיאוריטי של תורת הכוונה שלו, שאינו ניכר במישרין מתוך ההוראות הקונקריות לכוונות מסויימות בתפילות ידועות, ביאר ר' יצחק סגי נהור בפירושו לספר יצירה. מתוך מה שאדם משיג, נפתח לו דרך להכיר מה שאינו משיג „ולכך נעשו המידות“, כדברים המקשרים את המוגבל בבלתי מוגבל. מתוך המידות התחתונות מתבונן בתוך המידות העליונות, „כי כל מידה מתמלאת ממידה שהיא למעלה“. וזהו סוד התפילה. אין האדם יכול להשיג במישרין את מידת הדיבור האלוהי והאותיות האלוהיות. אבל מתוך דיבור התפילה ואותיותיה, שהן כלולות מן המידות הפנימיות, יכול האדם להתבונן באותן המידות. המלה האנושית נפגשת במלה האלוהית, או כמו שר' יצחק אומר „מתוך המידה הנראית בלב [יוכל] להתבונן עד אין סוף כי אין דרך להתפלל אלא על ידי הדברים המוגבלים אדם מתקבל ומתעלה במחשבה עד אין-סוף.“ דברי התפילה פותחים את השערים לדברים' האלוהיים המתגלים או נרמזים בהם. האדם מעלה את רצונו וכוונתו מן הקליפה של דיבורו לפנימיותה המיסטית, הוא נקלט בהתבוננות זו לתוך

<sup>1</sup> בפירושו על ספר יצירה פרק ג'.



המידות, ומתעלה תוך כדי מחשבתו האנושית למחשבה האלוהית „עד אין סוף“. וניסוח המשפט כולל בלי כל ספק בכוונה את שתי האפשרויות של פירושו: הוא מתעלה עד מה שנקרא אין סוף, או: עלייתו במחשבה היא אינסופית. התעלות זאת של המחשבה דומה להגדרה הקאתולית של התפילה כ־*elevatio mentis ad deum*, אלא שהמקובל מוסיף יסוד חדש: הוא מבקש להידבק מתוך מחשבתו בתנועה האינסופית של המחשבה האלוהית עצמה. זאת היא עיקר מטרתו. הכוונה בתפילה משמשת דרך להוציא לפועל את הדביקות באלוהים שהיא המטרה האחרונה של כל דרך האדם לאלוהיו. דביקות זו אינה ממוגת את שניהם באחדות עצמותית אחת אלא שומרת אפילו בחיבור האינטימי ביותר משהו מהיחס ההדדי של שני אישים נבדלים. אין מזדהים בדבר אשר דביקים בו. על כן אפשר לראות גם נעימה יהודית מיוחדת בהבלטת מושג כזה במקום ה־*unio mystica* של תורות לא־יהודיות. בשימוש ר' יצחק ותלמידיו אין דביקות זו פירושה אפסטאזה, מעשה חד־פעמי של יציאה מן הכלים אשר התודעה האנושית מתבטלת בה. הדביקות אינה העפלה המסתערת על הר־האלוהים אלא מצב מתמיד היונק ומתחדש מתוך ההתבוננות, הקונטמפלציה והכוונה. כמובן, נודע מצב נפש כזה גם למיסטיקאים הלא־יהודים, אך אין רואים בו את סוף הדרך המיסטית, אלא שלב של מעבר או הכנה בלבד, אף כי שלב גבוה מאוד. המקובלים הראשונים לא היו מוכנים ללכת הלאה.

תלמידי ר' יצחק מדברים הרבה על ה„מחשבה הדבקה“. שעת התפילה היא הזדמנות מופלגת לזכות למעמד זה של דביקות, אבל גם כל שאר מעשי האדם, ובפרט קיום המצוות, יכולים לשמש כלים להגשמתה. „אמר רבינו החסיד: עיקר עבודת המשכילים וחושבי שמו, ובו תדבקון. וזה כלל גדול שבתורה לתפילה ולברכות: להסכים מחשבתו באמונת האל כאילו דבקה למעלה, ולחבר את השם באותיותיו ולכלול בו עשר ספירות כשלהבת קשורה בגחלת, בפיו יזכירנו בכינויו ובלבבו יחברנו כבנינו“, דהיינו מכוון את השם לפי אותיותיו וניקודו האמיתי

האסורות בהגייה.<sup>1</sup> וכן מתאר לנו אחד מתלמידי ר' יצחק תיאור רב רושם את עניין הדביקות,<sup>2</sup> וגם בדבריו ניכרת המשמעות הכפולה של המחשבה כאנושית ואלוהית, שדיברתי עליה בפרק על ס' הבהיר.

„והמתפלל צריך שיראה עצמו כאילו הוא [האל] מדבר עמו ומלמדו ומנהיגו והוא מקבל דבריו באימה וביראה ויחשוב כי כל הדברים שהוא מלמד לאנוש אין להם סוף אך המחשבה מתפשטת ועולה עד מקום מוצאה וכשמגיעת שם היא נפסקת ואינה יכולה לעלות עוד. המשל בזה מעין המים היוצא מן המקור. אם תעשה תחתיו חפירה לבל יתפשטו המים הנה והנה, יעלו המים עד מקום המקור ולא יותר, וכן המחשבה אינה מתעלה יותר ממוצאה. וכל ההורס לחשוב בדבר שאין יכולת במחשבה להתפשט ולעלות אינו נמלט מאחד משני דברים, מרוב כפיית המחשבה שהוא כופה להשיג במה שאינה יכולה להשיג תעלה נפשו ותנתק ותשוב לשרשה או יתבלבל דעתו ושכלו... ועל כן החסידים הראשונים היו מעלים מחשבתם עד מקום מוצאה והיו מזכירין המצוות והדברים ומתוך ההזכרה והמחשבה הדבקה היו הדברים מתברכים ומתוספין ומתקבלים מאפיסת המחשבה כאדם הפותח בריכת מים ומתפשטת אילך ואילך, כי המחשבה הדביקה היא המקור והברכה והמבוע אשר לא ייפסק... ועל זה אמרו: בן עזאי היה יושב ושונה והאש מלהטת סביבותיו. בא אצלו ר' עקיבא. אמר לו בן עזאי: מה היום מימים? אמר לו: שמעתי עליך שאתה יושב ושונה והאש מלהטת סביבותיך, אמרתי בחדרי המרכבה ירדת. אמר לו בן עזאי: והלא דברי תורה נמשלו לאש שנ' הלא כה דברי כאש

---

<sup>1</sup> מובא בפירושו ר' עזרא בן שלמה לשיר השירים שנדפס בטעות על שם הרמב"ן, אלטונא תקכ"ד, דף ח' ע"ד, וכן בפירוש האגדות לר' עזריאל, מהדורת י. תשבי (תש"ה), עמ' 16.

<sup>2</sup> עיין פירוש האגדות לר' עזריאל, מהדורת תשבי, עמ' 39—40. הדברים לקוחים מר' עזרא, אבל אין ספק שהם מביעים דעת „החסיד“, רבם המשותף.

<sup>3</sup> שיר השירים רבה א', י'.

נאם ה'; ואני יושב ושוֹנֵה והדברים יורדין ושמחין לפני כיום שניתנו מהר סיני. והבן הסוד: מפני שהיה יושב ושוֹנֵה ומדביק המחשבה למעלה, היו חקוקים בלבו הדברים הנוראים [ההוויות הרוחניות], ומתוך האצילות ההיא ודביקות המחשבה ההיא היו הדברים מתוספים ומתרבים ומתוך השמחה היו ניגלים לו. וכענין זה היתה המשכת הנבואה שהיה הנביא מתבודד לו ומכוון לבו ומדביק מחשבתו למעלה, וכפי דביקות הנבואה היה הנביא צופה ויודע מה שעתיד להיות".<sup>1</sup>

הנה לפנינו תיאור מדוייק של הנקודה המרכזית במיסטיקה קונטמפלטיבית זו. התורה והתפילה ואף הנבואה — כולן מיוסדות על עליית המחשבה המבקשת להידבק ולהגיע לאפיסתה במקורה. קונטמפלציה זאת היא פעולה העוברת מן היסוד השכלי ליסוד על-שכלי. המחשבה מסתכלת, כמו שנאמר במקום אחר אצל אחד מתלמידיו, „בפנימיות עצמה עד היאפס כוח השגתה".<sup>2</sup> במדריגה עליונה זאת אין עוד לדבר על התבוננות האדם בסודות האלוהיים, אלא בלשונו של ר' יצחק על יניקה. יש סכר הסוגר את פנימיות העולם האלוהי בפני החיצוניות, אבל המיסטיקאי מצליח בהגיעו לדרגה העליונה לפתוח את הסכר הזה ולינוק מן הבריכה של המחשבה האלוהית המתפשטת, שהיא בלשון נופל על לשון, גם הברכה המושפעת עליו.

ר' יצחק משתמש בפירושו לספר יצירה גם בתמונה של האילן היונק את כוחותיו מן השורש הנעלם, וכאן, שלא כבספר הבהיר, המחשבה עצמה היא השורש. הוא מפרש את ההתחלה של ספר יצירה על סוד עיקרי זה של דרך המיסטיקאי. „ל"ב נתיבות פלאות חכמה" שבעל ספר יצירה מזכיר, מה הן הן בעצם נתיבות העלייה המיסטית, שלבים בדרך השגת הסודות העליונים במחשבה. מפנימיות החכמה האלוהית יוצאים כעין „חוטי שלהביות שהן נתיבות לגחלים ועל ידי השלהביות אדם רואה

<sup>1</sup> פירוש האגדות לר' עזריאל, עמ' 39—40.

<sup>2</sup> פירוש האגדות לר' עזריאל, עמ' 116.

הגחלת כדרך הפקעת, שעל ידי החוט אדם הולך למקום הפקעת; וכן באילן, על ידי העלים והסעיפים והבדים והגזעים הרבים אדם מוצא מחילות העיקר ודקות מציאות השורש שאינו נראה מרוב דקותו ופנימיותו.<sup>1</sup> יפה ביאר אחד המקובלים את כוונתו של ר' יצחק.<sup>2</sup> לא זאת דרכו של המיסטיקאי למשוך את האור האלוהי אליו, כשם שאיש לא ימצא את הדרך לסתרי הלבירינת, אם ימשיך אליו את חוטה של אריאדנה החוצה; אלא זאת היא הדרך הנכונה: „בעת שיעלה מחשבתו וישלחנה למעלה דרך התחלת האור אשר התחיל להשיג, ילך דרך האור הזה במחשבתו עד בואו אל עיקר מבוא האור כדרך חוט הפקעת. יותר משנתיבות החכמה הן דרכים מלמעלה למטה, הרי הן כאן דרכים המוליכות מלמטה למעלה. חכמתו של האדם המגלה בתוך עצמה את הנתיבות המוליכות פנימה, אל הפליאות ואל שורש כל ההוויות, היא כנגד חכמתו של אלוהים, הספירה העליונה, שממנה מוליכות הנתיבות אל המחשבה הטהורה ואל מה שאין המחשבה משגת, עד לאיך סוף.

ר' יצחק מרבה להשתמש במושג שאינו נמצא לפני דורו לא בקבלה ולא בפילוסופיה העברית, והוא המושג „הויות” (essences). גם ר' אלעזר מוורמשא השתמש בו אז בחוג חסידי אשכנז. צורת המונח העברי מעידה שלא בא כתרגום מערבית אלא דווקא מהלאטינית. הויות אלה אינן הספירות עצמן וכנראה גם אינן האותיות, אלא הן המהות הפנימית הטהורה של כל מה שמתהווה בתהליך הבריאה. במחשבה הטהורה אין עוד היות או הן גנוזות ללא כל אפשרות של הכרה בדרך ההתבוננות מן החכמה והבינה. כי באמת אין כל רמז בכתביו שההויות נתחדשו באקט מיוחד, ויתכן שהפתגם „ההויות היו [תמיד] והאצילות מחודש” השגור בין מקובלי ספרד הראשונים, משקף גם את דעתו אעפ”י שנשארת השאלה היכן היו הויות אלו אם

<sup>1</sup> עיין גם בפ” בחיי בן אשר לס’ שמות ל”ה, ל”ה.

<sup>2</sup> ר' יצחק דמן עכו בפירושו על ס’ יצירה, עיין עליו בספרי פרקים לתולדות ספרות הקבלה, עמ’ 71.

לא היו במחשבה הטהורה. בחכמה האלוהית נכללו כל „ההוויות הנסתרות שאין בהם רשימה“, דהיינו ההוויות בלא ציור־צורה, ואילו בבינה הן לובשות צורה ונראה שכאן הן מתייחסות במידת מה גם לאותיות של ההבעה האלוהית. ההוויות מתגלות איפוא מתוך האין שהוא המחשבה, ומשם ואילך ישנה שלשלת בלתי נפסקת של הויה עד לנמצאים התחתונים והכל כלול זה בתוך זה וזה בתוך זה. „המשכיל מתבונן מתוך ההוויות הרשומות בשאין רשומות, ומתוך השגת מחשבתם מתבונן סיבתם באין סוף“<sup>1</sup>. עולם הנפרדים שהזכרתי, אינו נפרד אלא באופן יחסי: „כל הדברים והמידות שהן נראות שהן נפרדות, אין בהן פירוד שהכל אחד כמו ההתחלה שהוא מיחד הכל“. על האחד הזה נאמר אצלו שהוא „מיוחד בכל והכל מיוחד בו“. אנו מוצאים איפוא בתחילת הקבלה ניסוח עיוני של האלוהות ביחסה אל הנבראים, הדומה מבחינה ידועה לניסוחים של ר' דוב בער ממזריטש ותלמידיו בראשית התנועה החסידית, יותר מחמש מאות שנים אחרי ר' יצחק סגי נהור. במשך כל תקופה זו המקפלת בתוכה את מחשבתם הפרודוקטיבית של המקובלים על סוד העולם, נשנים וחוזרים הנסיונות להגדיר איך־שהוא את מידת האימננציה האלוהית בעולם או, לפעמים, גם את מידת האימננציה של העולם באלוהים. אין לומר שיש תשובה כוללת וריפריזנטאטיבית לבעייה זו, אבל חיינויותה של הבעייה עצמה ועמידתה במרכז מחשבתם של המיסטיקאים אינה מוטלת בספק.

ר' יצחק סגי נהור לא ילאה להדגיש את הקשר הקוסמי בין כל הנמצאים מתוך בחינות ופרספקטיבות שונות. מצד אחד הכל כלול באין־סוף, במחשבה ובמידות, ואין נמצא אמיתי זולתו, כשאתה רואה מלמעלה למטה; ומצד שני כל תחתון קשור בעליון ומתקיים ע"י מה שהוא דבק בשלשלת הקוסמית עד למקורו העליון. „כל בריות הארץ תלויות בכוחות העליונים ואותם בעליונים מהם עד העילה שאין סוף“<sup>2</sup>. קשר זה איננו מתבטא רק במושג היגיקה מן המקור שיש בו בלי ספק

<sup>1</sup> בפירוש ס' יצירה פרק א'.

<sup>2</sup> מובא אצל ר' מאיר ן' סהולה, דף ד' ע"ג.

אלמנט פנתיאיסטי, — הרי יניקה מן הבריכה והמקור היא תמונה הכוללת יותר מאשר אצילות־הכוח בלבד, שמדובר עליה בשאר שרידי כתביו — אלא גם בפירושו המיסטי על מושג הצפייה. לא רק הספירות אלא כל דבר ודבר צופה זה לזה ונקשר מתוך צפייה זו. „והצפייה היא התבוננות דבר מתוך דבר... והצפייה היא שכל סבה וסבה מתקבלת ומתעלה וצופה מסבה עליונה ממנה... הכל זה בתוך זה וזה מתוך זה, והכל קשור זה בזה וזה עם זה”<sup>1</sup>. ר' יצחק פירש את האגדה הקדומה שהאל ברא את העולם ע"י מה שהיה מביט בתורה, אגדה בעלת אופי אפלטוני (התורה כעולם האידיאות), כאילו היא מדברת על ראיית ההויות שבתוך עצמו<sup>2</sup>. ובכן, האקט של הבריאה כולל יסוד של הבטת אלוהים בתוך עצמו, וכן יש צפייה או הבטה. גם באקט של החזרת הנברא למקורו במיסטיקה הקונטמפלאטיבית. הצפייה אינה משאירה את הצופה והצפוי במקומותיהם, אלא מציינת מעשה של התעלות אינטואיטיבית מצד הצופה. כל הדברים הצופים זה לזה נקשרים בשלשלת מגניטית אחת שהעליון מושך אליו ושואב לתוכו את הויות התחתון המתעלה אליו. עולם הנפרדים מחוץ לאלוהות יונק מהספירות האלוהיות וכולו אינו אלא בבחינת פירות האילן היונקים ממנו עד תכלית גמר בישולם „ובגמר בישולם יפלו ממקום יניקתם ויתחדשו במקומם אחרים תחתיהם”<sup>3</sup>. מציאות נפרדת זאת של ה„פירות” מוחזרת למקורה במעשה הקנטמפ־לאטיבי של המחשבה הדביקה.

לאמיתו של דבר יש שתי פנים לחזרה זו של כל הדברים ל„שורש עיקרם” בתורתו של ר' יצחק, והייתי קורא להם האונטולוגי והאֶסְכָּאטולוֹגִי. גם לפני קץ הימים ישנה חזרה זאת לפי התשוקה הטבעה בטבע כל הנמצא לחזור למקור מחצבתו, ומעשה הכוונה והדביקות מסייע ליצור אותו סולם־

<sup>1</sup> בפירוש ס' יצירה פרק א'.

<sup>2</sup> מובא בשמו בס' האמונה והבטחון, פרק י"ח.

<sup>3</sup> בפירוש ס' יצירה פרק ב'.

<sup>4</sup> שם פרק ג'.

העלייה וההתקשרות בחוליות השלשלת הקוסמית שכל הווייה חזרת בה למוצאה על ידי התכללותה בתוך השלשלת המגניטית החיה. ר' יצחק סגי נהור מרבה להשתמש, בדברו על הקוסמוס, בתמונות השאלות מציור הבנין. כל מעשה בראשית הוא בנין הבנוי מאותיות שהן אבני־היסוד. אבל אין לנו להבין בנין זה כסדר סטאטי של שכבות ונדבכים הקבועים במקומם, ותמונת השלשלת המאגניטית מביעה אולי את כוונתו ביתר דיוק. סוד הדביקות בא להראות לאדם דרך־חזרה בתוך ההקשרים האונטולוגיים של הבנין והשלשלת ההם, מחוץ לפרספקטיבה האסכאטולוגית. מצד שני אין להעלים עין מן העובדה שבבית מדרשו השתמשו ברעיון של חזרת הדברים לשורשם גם בהקשרים אסכאטור לוגיים ברורים: בסוף הימים, אחרי תחיית המתים, תתעלה כל המציאות ותחזור לקדמותה, וקדמות זו אינה מעמד מתוקן של ההווייה שאין בה פגם, אלא הסתלקותה לתוך אותה המציאות המיסטית של המידות והספירות ומקורן שמשם נאצלה. גוון זה של רעיון החזרה איננו בולט בשרידי כתביו של ר' יצחק, אבל קרוב לשער שגם הוא בא ממנו, ובפרט כשאנו משווים את ריבוי החומר הדין על בעיות האסכאטולוגיה בדור תלמידיו עם מיעוט הדברים ששרדו ממנו בסוגיא זו. מאמר ארוך אחד על תוספת־התפתחותם של הצדיקים לעולם הבא מוכיח שעסק בשאלות כאלה, ועסק בהן ברוח הקרובה למה שאנו מוצאים אצל תלמידיו: „צרור החיים“ שהנפש צרורה בו לעתיד לבוא אינו אלא כלל שבע המידות או ספירות הבניין. ולא יוכל אדם לעלות במעלה ההיא עד שיזכה בכל שבע המידות ההן, דהיינו יסגל אותן לעצמו בהנהגתו בחייו. אבל „יש צדיקים גמורים לפי דורם ובינוניים לפי דורם, ומי שלא זכה להשלים בחייו די־הצורך כדי לעלות במעלה הגדולה והכוללת ההיא, הריהו עולה באותה מידה שדבק בה בחייו וקיים אותה במילואה, ושם תהיה נפשו צרורה כשתצא מן הגוף עד בוא חליפתה גם היא ותשוב לסיבתה ותחזור“ וזהו סוד תחיית המתים לצדיקים שלכאורה אין בה טעם כי לעתיד לבוא ישלים הצדיק ללכת בדרכי ה' במלואם „ויתעלה באותה המעלה לאין סוף ותכלה ממדרגה למדרגה“.

קליטת הנפש לתוך המידות העליונות מותנית איפוא בהתנהגותה לפי דרכי המידות האלה במשמעותן המוסרית.<sup>1</sup> דברים אלו של ר' יצחק סגי נהור מתווים את הדרך להבנת הרמזים על צרור החיים ב"שער הגמול" לר' משה בן נחמן, המקור המפורסם ביותר לאסכטולוגיה של בעלי הקבלה הראשונים.

## ז

הבלטתי את הצד שבו נראה לי עיקר תרומתו האישית של ר' יצחק סגי נהור להתפתחות הקבלה הקדומה. תורת הכוונה כדרך אל אלוהים שהדביקות הבלתי־נפסקת עומדת בסופה, עובדה כאן באופן יסודי וסיסתימאטי וכל אותם המושגים העיקריים המופיעים אצלו ושעוד לא השתמשו בהם בבהיר, באים לסייע לבנין תורה זו. יחד עם זה הקדיש מקובל זה בלי ספק מאמצים רבים, בין לבדו בין בצוותא עם חבריו, לעיבוד של מסגרת קבועה לתורת הספירות. כאן היתה בידו מסורת מסויימת גם מצד ספר הבהיר וגם מצד אבותיו, אך נראה שהוא וסיעת חבריו הוסיפו הרבה. בחוגו נבדקה המסורת של מדרשי האגדה כדי לגלות את המקומות בהם אפשר לתלות את תורת הספירות והמידות האלוהיות, וכאן נקבעו גם פרקים מסויימים בתנ"ך הנוחים ביותר לפירוש גנוסטי. על ידי כך נוצרה כעין מסגרת קבועה, וכבר נמצאו בין תלמידי ר' יצחק שאינם מעיזים לזוז ממנה ימין ושמאל.<sup>2</sup>

אם המיסטיקה הקונטמפלטיבית של הדביקות היה לה אופי מעשי, דהיינו אופי של הוראת־דרך, הרי אין זה חל על עיבוד הצד הגנוסטי של תורת הספירות. צד זה הוא עיוני בעיקרו, ואם תמצא לומר: פרשני. סיפור התורה על מעשה בראשית, אם

<sup>1</sup> מאמר זה מובא בס' מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו בפתיחה: "לשון הח' ר' אשר בשם דודו הרב החסיד ר"י בן הרב" (כ"י מינכן 17 דף קמ"ח ע"ב). הלשון ארוך וקיצרתי כאן.

<sup>2</sup> אופי זה בולט ביחוד אצל ר' עזרא, עיין מאמרו של י. תשבי על עזרא ועזריאל ב"ציון" שנה ט' (תש"ד) עמ' 178—185.



כי הוא „מדבר בתחתונים“, הרי הוא „רומז בעליונים“ (כדברי הרמב"ן), דהיינו הוא מכיל, לפי הבנתו הסודית, את ההיסטוריה הפנימית של התפתחות האצילות מהמחשבה האלוהית ולמטה. מרובים הנסיונות בבית מדרשו של ר' יצחק לבאר פרק זה בפרטיו על עולם ההוויית הפנימיות הכלולות בסוד האלוהות. ודרך אחת ורציפה מובילה מביאור מעשה בראשית של ר' יצחק עצמו שנשאר בידינו בלשון קצרה ורבת-חידות, אל הביאור הרחב והמפורט על פרשה זו שניתן אחרי שנים או שלושה דורות בספר הזוהר. וכן נקבעה מגילת שיר השירים כטקסט יסודי לתורת הספירות החדשה. כנראה, היו שני גורמים להבלטה זו של מקום שיר השירים בפרשנות הקבלית. ראשית כל יש לזכור כאן את תיאורי הידיד בכמה פרקים שכבר בעלי שיעור קומה קשרו אותו ל„הגשמה“ המיסטית שלהם. שנית נוסף עכשיו הפירוש החדש של „כנסת ישראל“ אשר עליה מדברת המגילה לדעת כל המדרשים, כסמל לספירה העשירית שהיא השכינה. על פי פירוש זה מדובר איפוא בשיר השירים על היחסים הפנימיים של האיאונים ובפרט על יחסם של שניים מהם שהם המלך והכלה. אבל ראוי להדגיש שבניגוד להתפתחויות מאוחרות יותר, ובפרט בניגוד לספר הזוהר, לא השתמשו בחוג זה באפשרויות של הסימבוליקה המינית הבולטות כל כך. אדרבה, הפירוש המיסטי בא כאילו לטשטש את הצד המיני ולהוציא אותו לפנים אחרות במקום להדגיש אותו. הכיוון הוא להתרחק מן האירוטיקה גם בסמלים המיסטיים הנפתחים ביתר קלות לפירוש כזה.

לפי זה נוכל לצייר לנו במידה ידועה מה היו פני הקבלה כשהופיעו אחדים מבני החוג הפרובנסאלי והתחילו להפיץ ברבים דיעות שמן ההכרח היה שיעוררו תמיהה ורוגז בכמה חוגים. אמנם ראשי הסיעה ידעו לשמור על מוצא שפתם ולא

<sup>1</sup> בתור „פירוש קצר לענין מעשה בראשית“ מ„לשון החסיד“, כגון בכ"י האלברשטאם 444, פאריס 680 ואחרים. יש לנו גם פירוש מעשה בראשית מבן אחיו ר' אשר בן דוד (בכ"י פאריס 823), פירוש תלמידיו ר' עזרא ור' יוסף בן שמואל, ופירושי ר' יעקב בן ששת והרמב"ן.

יצא מפייהם הרבה שעלול היה לעורר התנגדות. הם לא כתבו בשביל קהל רחב, ואפילו בינם לבין עצמם בחרו בלשון קצרה המובנת לעתים קרובות רק למי שכבר קיבל את התורה מתוך צנרות אחרים. בכל זאת, לא נמלטו גם אחדים מהם מלהסתבך ו"לחטוא" בלשונם באריכות יתר על המידה. שתי פנים שונות להיפעת בעלי הקבלה בראשית צמיחתה. מזה הם חשודים על מינות וקילקול האמונה, ומזה הם לוחמים לצד מגיני האמונה המסורתית, ואפילו בשורותיהם הראשונות, נגד בעלי דיעות חפשיות. בשתי פנים אלו נחשפת לעינינו כל הבעייה המיוחדת של הפונקציה ההיסטורית של הקבלה ושל הכוחות הפועלים בה במאה השלוש עשרה.

בקשר עם תופעות אלה עלינו לסכם מה שאנו יודעים על חוגי המקובלים בשליש הראשון של המאה השלוש עשרה. הכרנו את ר' יצחק סגי נהור. אבל חסיד זה אינו היחידי מחוגי הפרושים שהמסורת שמרה על זכרו. אפשר לפקפק בדבר מציאותם ההיסטורית של אחדים מאישים אלה. בספר פסיידואפיגראפי על "סוד דרכי השמות, האותיות והנקודות וכח הפעולות [המאגיות] לחכמי לונל", שנתחבר כנראה בסוף המאה הי"ג, מסופר על פטירת חכם אחד בשם ר' יצחק הפרוש, שאיננו יכול להיות בנו של הראב"ד. ספר זה יודע גם על אסיפת מקובלים מספרד, אשכנז ודמשק בישיבת הראב"ד כדי לשמוע את גילויי-הסוד שלו. מוצאם הגיאוגראפי של בעלי הסוד המתאספים כאן אופייני לתמונה על יניקתה ההיסטורית של

---

<sup>1</sup> "ילמען יתכן סדר העגולה ותבנית כח כל פעולה הוצרכנו לקבץ כמין סנהדרי גדולה ובכח מעלת חכמ' מורי' אדוני'... ר' אברהם ב"ר דוד מלאנו לבנו לבוא עד מקום היכל המלך... כי בקשנו ולא מצאנו ואיש אין בארץ לבוא עמנו זולת עין החכמה השכלית ר' יעקב ב"ר משולם מדמשק ור' עזרא בר שלמה כ"ץ מאשכנז [בכ"י אחרים: ר' סוריה הכהן] גם ר' יעקב הספרדי וכן לרבותינו נזרי הקדוש רבני ספרד אשר המה היום [ליתא בכ"י אחדים] הגבורים... אנשי השם". הספר מזכיר בסגנונו לפעמים את ר' משה די ליאון, ובוודאי נתחבר בזמנו. הוא נמצא בכתבי-יד רבים כגון ניריורק 844, פאריס 770, וואטיקאן 441.

הקבלה והסתעפותה, שהיתה רווחת גם בין אחרים ממקובלי ספרד. אך אם אישים וסיפורים אלו חשודים בעינינו, ובצדק, הרי אין ספק במציאותו ההיסטורית של מקובל פרובנסאלי אחר משכבה זאת, הוא ר' אברהם הנזיר. קטע מתוך איגרת המדברת עליו כתובה בידי אחד מתלמידיו, נשתמרה בידינו<sup>1</sup>. כאן אנו שומעים שר' אברהם נזיר זה, כמו ר' יעקב הנזיר, היה קשור מצד אחד בחוג הראב"ד ומצד שני בר' יהודה החסיד ור' אלעזר מוורמס. תלמידו של ר' אברהם הנזיר משתדל לקבוע שאין כל הבדל בשאלת הרכבת השכלים הנפרדים או המלאכים בין שיטת הרמב"ם בספר מורה נבוכים השולל מציאות חומר במלאכים ובין קבלת ר' אברהם הנזיר ורבותיו, "שכולם קיבלו דרך קבלה מבלי מופת או ראיה כאדם המוסר סוד לחברו ואינו מביא עליו ראיה". עם זה הוא מודה שלכאורה הורו רבותיו של ר' אברהם הנזיר את ההפך, דהיינו שגם המלאכים מורכבים מחומר וצורה ודבריו בענין זה חשובים מבחינה היסטורית. תלמידו מבקש לפרש את הדברים כנראה שלא כפשוטם. אין לו כל הרגשה על ניגוד בין המורה ותורת הספירות שהוא מדבר עליה. אין לו גם כל ידיעה על זה שהמסורת על הרכבת המושכלים מחומר וצורה באה מבית מדרשו של שלמה ׳ן גבירול. הריהי אחת מעיקרי משנתו. אבל בעיני כותב האגרת היא קשורה בהבנה מוטעית של ענין שיעור קומה. "חשבו כי המציאות חזק יותר בצורות שיש להם גולם, ועל כן יש מהם שחשבו כי ענין שיעור קומה כפשוטו [דהיינו לגבי הספירה האחרונה שזכרה שם לפני כן], אמנם כולם הושוו לדעת זה שלא להאמין גשמות בבורא ושלא יוכל שום נברא להשיג מהותו". ובאמת תופשת סוגיא זו של חומר וצורה בעולם המרכבה ומקורם בעולם הספירות מקום רב בספרות המקובלים מהמחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה. שאלת הספרות הזאת מחזירה אותנו לבעיה שעוררנו. כי

<sup>1</sup> איגרת זו נתפרסמה במאמרי "עקבותיו של גבירול בקבלה" ב"מאסף סופרי ארץ ישראל" ת"ש, עמ' 175—176.

מלבד אותם האישים שהכרנו. מתגלים לפנינו שני סוגים של מקובלים וכנגדם שני סוגי פעולה ספרותית. הסוג האחד כולל אנשים השייכים לסיעתו של הראב"ד ובנו, בין שהיו תלמידיו ובין שהיו קשורים בו רק בעקיפין. הם אינם מסתירים את עצמם תחת מסווה של שמות בדויים ופעולה פסידאפיגראפית, ואם לעתים שמותיהם לא נודעו לנו, אין הדבר תלוי אלא בגילגולי כתבי היד ובשכחה שגברה עם הדורות ואין הדבר תלוי בכוונתם תחילה. לעומתם עומדות קבוצות של מיסטיקאים הבוחרים את האנונימיות מתוך כוונה תחילה, כל פעולתם הספרותית מתנהלת בצורות פסידאפיגראפיות, והצלחתם במלאכת-הסוואה זו היתה גדולה כל כך עד שגם היום אנו מתקשים ביותר לזהות אפילו אחד או שניים מביניהם. שתי הקבוצות הללו ממשיכות את הדרך בה הלכו מקובלי פרובנס בדור אחרי פירסום הבהיר, אמנם בכיוונים שונים ולא יקשה כלל להבחין ביניהם. על שתי קבוצות אלו אדון בפרקים הבאים אם כי בקיצור רב ובדרך סיכום כללי.