

## עולם שבור ומתעלה

### הראי"ה וקבלת האר"י – בין אימוץ לעצמאות

העיסוק ביחסים בין קבלת האר"י למשנת הרב קוק הוא נרחב ופורח, ומשמש אבן דרך בהבנת הגותו של הרב קוק כמו גם יחסו למשנות קדומות. הראי"ה עצמו באחד הציטוטים המפורסמים מפיו אמר כי: "אין שום דבר מהדעות והמחשבות שלי שאין לו מקור בכתבי האר"י ז"ל".<sup>1</sup> באיזה מובן משנת הראי"ה מיוסדת על תורת האר"י? אחדים מתלמידיו של הראי"ה טוענים כי משנתו היא בסך הכל פופולריזציה של הקבלה הסודית של האר"י. במהלך העיונים בנושאים השונים במאמר, אצטרף לטוענים כי קיימים חידושים משמעותיים במשנת הראי"ה לעומת קבלת האר"י, ואם כך נשאר השאלה – באיזה מובן מיוסדים הדברים על משנת האר"י?

במאמר להלן, ברצוני להציע כיוון להבנת היחסים בין השיטות והאופן המיוחד שבו שיטת הראי"ה אכן מבוססת על תורת האר"י.<sup>2</sup> הקשר בין משנת הראי"ה לקבלת האר"י שוזר חלקים גדולים ממשנת הראי"ה, והבנה מספיקה של כל היקפו של הקשר מחייבת עיון מעמיק במרחבי ההגות כולה. עם זאת, כיוון מסוים להבנת היחסים והצורה של היחס בין המשנות, אפשר להבנתי לחשוף כבר בעיון מצומצם בהיקפו במספר סוגיות מרכזיות במשנת הראי"ה. המאמר להלן יעסוק בחלקים מהיחסים בין המשנות במושג הרע ובמקורו, במושג השבירה והרציפות ובמושג הצמצום והיחס לאלוקות. דרך עיון זה ננסה לחשוף את מרכז היחסים בין השיטות ואת צורתם.

#### א. מקור הרע

אחת הסוגיות העמוקות ביותר במחשבה האנושית בכלל, ובתורת ההאצלה הקבלית בפרט, היא שאלת מקורו של הרע. בעץ חיים<sup>3</sup> נכתב על מקורו של הרע כך:

1. לשלושה באלול, חלק א' פסקה מ"ו.
2. מאמרים חשובים בנושא שמאמר זה במידה רבה מגיב אליהם הם המאמרים של בן שלמה, קבלת האר"י ותורת הרב קוק, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל (תשנ"ב); רוס תמר, מושג האלוקות של הרב קוק, דעת 8-9 (תשמ"ב); אביב"י יוסף (תשע"א), אקדמות למשנת הראי"ה, אור חדש (13); שילה אלחנן, רבדים קבליים בהגותו של הרב קוק, זיקתם לפילוסופיה של היגל ולרוח התקופה, תש"ס.
3. שער הכללים פרק ב'.

וא"ת למה המאציל העליון לא עשה מתחלה ה' פרצופין אלו ולא יעשה אותם נקודות יהיו נשברים והלא גלוי וידוע לפניו כי בהיותן נקודות לא יוכלו לסבול האור. התשובה כי כוונת המאציל העליון היתה כדי שיהיה בחירה ורצון ביד האדם באשר שתהיה טו"ר בעולם מפני ששורש הרע בא ממאנין תבירין והטוב בא מהאור הגדול ואם לא היה כן לא היה רק טוב בעולם ואז לא היה שכר ועונש אך עתה שיש טוב ורע יש שכר ועונש שכרר לצדיקים ועונש לרשעים שכר לצדיקים שע"י מעשיו הטובים הניצוצין הקדושים שירדו הם מעלין אותם מתוך הקליפות ועונש לרשעים שהוריד ע"י מעשיו הרעים מאור הגדול אל הקלי' והקלי' בעצמה היא רצועה של מלקות ליסר הרשע.

מקורו המידי של הרע בתורת האר"י הוא בשבירת הכלים, הנובעת (בהכללה) מהיווצרותם של כלים שאינם מסוגלים לעמוד בשפע האור. היווצרותם של כלים כאלו נובעת מהצמצום, או נכון יותר: תפקידו של הצמצום הוא לאפשר את היווצרותם של הכלים, וכך הצמצום הינו מקורו העמוק והפנימי של אפשרות יצירת הרע.

פרופ' יוסף בן שלמה טוען כי בניגוד לתורת האר"י, שם מקורו של הרע הוא בצמצום, במשנת הרב קוק מקורו של הרע הוא במושג השלמות האלוקית. בחלק השלישי של אורות הקודש, בסדר הנקרא 'חירות והכרח', מובא רצף פיסקאות על היחס בין החירות וההכרח ועל מקורם של המושגים הללו. הטענה המרכזית ביותר בפסקאות הללו היא כי מקור ההכרח הוא במושג מחויב המציאות או השלמות האלוקית, בניגוד לחירות שמקורה הוא הרצון המהווה את העולם:

ההכרח הוא מצד העליוניות המוחלטה, האמת כשהיא לעצמה, והרצון מצד היחס של תואר הויה<sup>4</sup>.

מושג ההכרח שמקורו ב'שלמות האלוקית' הוא המייצר את הרע העולמי:

בכל מה שיש איזה צד הגבלה, יש לחלק בו בין רצון והכרח. כל רצון חפשי סופו לטוב, וכל הכרח סופו לרע, עד שיחזירנו הרצון לטוב. בכל מצוי, כיון שיש בו צד הגבלה, יש בו צד הכרח, וזהו צד הרע שבו<sup>5</sup>.

לתפיסתו של בן שלמה במשנת הרב קוק לא הצמצום - החשכת האור האלוקי ומיעוטו - הוא מקורו של הרע, כי אם דווקא האור במלואו, או השלמות במלואה, הם המייצרים את הרע העולמי. בן שלמה רואה בעמדה זו של הרב קוק חריגה

4. קובץ א, תשפ"ח.

5. קובץ ה', ק"ע.

משמעותית מהקבלה הלוריאנית, ותולה בה את המקור לתמונת העולם הרציפה של הרב קוק, בניגוד למשנת האר"י הקטסטרופלית במהותה<sup>6</sup>.  
עמדתו של בן שלמה נתקלת בשתי בעיות: ראשית, העמדה של הצמצום כגורם לרע אכן מופיעה במשנת הרב. שנית, השלמות האלוקית נתפסת במשנת הרב גם כמקור הרצון והחופש.

נדון בבעיות הללו לפי הסדר.

#### **הצמצום כגורם להכרח ולרע:**

התהוות חק הנמנע היא הכלי הראשון, שהוצרך להיות מוקדם להתפשטות הטוב הראשון של הארת היכולת, שעל פי עומק החכמה והחסד העליון. והצמצום הקדמון של כינוס היכולת המוחלטה (ההדגשה שלי, א"א), גרם התגלות חק הנמנע, שממנו מתענפים כל הנמנעות המוכרחות<sup>7</sup>.

הפסקה הזו היא טרנפורמציה מדויקת ממושג הצמצום של האר"י, כפי שהוא מופיעה בניסוחים שונים, למונחים של הרב קוק, והיא מכילה בתוכה את היסוד לפיו הנמנע מקורו בצמצום, וכי הנמנע הוא אבי ההכרח שממנו (כפי שראינו לעיל) יוצא הרוע. כלומר התפיסה המקובלת מבית מדרשו של האר"י מופיעה בשלמותה אצל הרב, ואת הפער בין העמדות בתוך משנת הרב קוק צריך לתרץ לפי קריטריון פנימי שונה מההסבר של בן שלמה.

#### **העצמות האלוקית כמקור החופש:**

כאמור, בן שלמה מסתמך על שורה של פסקאות המתארות את המושג 'העצמות האלוקית' כמקור ההכרח והרע<sup>8</sup>. לצד הפסקאות האלו קיימים במשנת הרב אף מקורות הפוכים כמעט, המדברים על 'העצמות האלוקית' כמקור החופש והטוב:

במה שהעצמות האלהית זורחת בקירוב גדול, אין לומר טבע כלל, אפילו טבע רוחני מוחלט. ולכן אין באוזן חוטם פה בחינות עיגולים, רק יושר לבר. רק בהשפעות שנתרחקו הרבה, כמצח ועינים, יש גם עיגולים, כלומר הטבע

6. על כך בהמשך המאמר.

7. קובץ ז, נ"ג.

8. כך לדוגמא בפסקה זו: "ובעומק טוב זה (של המושג מחייב המציאות) גנוז שורש השרשים של הרע, הכופר בניסים, באפשרות, וטוען הכל חיוב וטבע, כופר בחידוש ואומר קדמות, מפני שרוח פנימי גבוה מעל גבוה מתנוצץ בו".

הרוחני, שהוא מגביל, לעומת החפץ החפשי העליון, המבוע של הרצון המוחלט<sup>9</sup>.

הפסקה הזו, המיוסדת באופן ישיר על מושגי היושר והעיגולים של האר"י, מזהה את ההכרח עם העיגולים ואת היושר עם החופש<sup>10</sup>. העובדה שלפי האר"י<sup>11</sup> העיגולים היוצאים מ'אדם קדמון' מתחילים רק מהארות המצח והעיניים, ולא מהארות האוזן החוטם והפה, מתפרשת בידי הרב כתוצאה של קרבתה של 'העצמות האלוקית'. המשמעות של זה במשנת הראי"ה היא שההכרח, המתבטא בעיגולים, מתחיל רק היכן שלא זורחת העצמות האלוקית במלוא עוצמתה, או במקום שבו המפגש עם המושג עצמות אלוקים נמוך יותר<sup>12</sup>.

לצורך הבנה מדויקת יותר של מקור הרוע ושל היחס של משנת הראי"ה לתורת האר"י, אגיד כי להבנתי במשנת הרב המושגים כולם נמצאים בתוך הצמצום, אין מושג אנושי במשנת הרב שנמצא מעל ולפני הצמצום<sup>13</sup>. מכאן שגם המושגים 'מחויב המציאות' ו'שלמות אלוקית' אלו מושגים אנושיים, שתכליתם לתאר מפגש מסוים עם העניין האלוקי, ולא ניסיון להמשגה חיובית באלוקות.

מכאן ניגש לפתרון הבעיות שעלו לעיל: המושג 'מחויב המציאות' הוא מושג אנושי המחייב את המוחלט ולא עצם מחויב מציאות 'כשלעצמו'. הפגישה של העולם עם אלוקים כמחויב המציאות היא מפגש עם הממשות המוחלטת כיוצאת חוץ לעולם, ועל כן היא מבליטה את הפער – את מושג ההצטמצמות כשלעצמו, וממילא היא המייצרת את המושג המגביל ואת שורש הרע. לעומת זאת, המפגש של העולם עם 'העצמות האלוקית הזורחת', כלומר עם עצמת הכח האלוקי המופיע בתוך הקו, הוא מפגש עם עצמת הכח שלא הצטמצם בתוך העולם, ועל כן הוא מעצב את הרצון החופשי והקו.

9. מוסר הקודש, י"ט.

10. על כך ראה במאמר: פכטר מרדכי, עיגולים ויושר – לתולדותיה של אידיאה (מקבלת האר"י עד משנת הרב קוק), בתוך דעת 18 (תשמז), עמ' 59-90.

11. עץ חיים שער ח פ"א: אותן האורות הנ"ל שיצאו מאח"פ של א"ק אין בהם בחי' עגול ויושר רק הכל יושר לכך אך בחי' המצח והעין של זה האדם שהם סוד הנקודות האלו יש בהם בחי' עגולים ויושר.

12. אני מודע לגמרי לתוספת המילה זורחת – מילה שמשמעותה האצלה ולא מפגש ישיר. עם זאת, כפי שאטען להלן, כל מושג מחייב מפגש שלנו איתו, ולכן האצלה פירושה מפגש ברמה מסיימת. והבנת ההבדל בין המפגש עם האצלה של המושג שלמות אלוקית ובין עם המושג כשלעצמו מחייבת כשלעצמה עיון והסבר, כפי שאציע להלן בע"ה.

13. ההנחה הזו היא הכרחית להבנתי לכל פרשנות הולמת לכתבי הראי"ה, אם כי היא כמובן מצריכה ליבון מעמיק ומצרף החורג מגבולות מאמר זה.

מקורו של הרע אם כן הוא לא 'המוחלט כשלעצמו', אלא המפגש האנושי (שבתוך הצמצום) עם המושג המוחלט. הצמצום בקבלת האר"י הוא מקורו של הפער בין האדם לאלוקים, וההבנה האנושית כי בניגוד לאדם המצומצם והחסר עומד המושג השלם של האלוקות - היא יצירת הפער בתוך התודעה האנושית. אלו שני צדדים של אותה מטבע, ולא תמונת עולם שונה. מכיוון שכך, להבנתי (ובניגוד לעמדת בן שלמה) אין כאן מחלוקת עם המושגים של האר"י, אלא טרנספורמציה מעניינת שלהם. במרכז של טרנספורמציה זו, עומדת העברת הכבוד מהתהליך של הצמצום עצמו<sup>14</sup> כפי שזה משתקף בכתבי האר"י, אל המפגש שבין העולם המצומצם למושג הצמצום המהווה אותו, בין המוגבל והמוכרח למה שמעליו. מתבצעת כאן השלמה ל'מהפכה הקופרניקאית' בתורת האר"י, מתורה אונטולוגית המתארת תהליכים חיצוניים ובלי תלויים לתורת מושגים אנושית. מהפכה המתחילה בפרשנות האליגורית לתורת האר"י, ומקבלת משמעות חדשה אצל הראי"ה<sup>15</sup> כפי שנראה בהמשך.

### ב. מושג הרע

הדיון לעיל נסב על מקור הרע, תוך שהוא מתעלם למעשה מהרע עצמו. לצורך השלמת הדיון ניגע במושג הרע של הרב. בן שלמה טוען על סמך הפסקאות שהובאו לעיל כי מקורו של הרע נמצא במושג השלמות האלוקית, מושג המייצר את ההגבלה ומוביל לרע. מכאן נגזר מושג של רע כהגבלת הטוב והקטנתו. אבל במשנת הראי"ה הרע הוא אינו רק מוגבלות, אלא גם רצון יוצר:

החרשות והאלמות שברצון, הן התגליות של השדרה התחתונה של כח היצירה בתכונה המעשית, שיש מטרה עליונה להשאירו במצב מטומטם כזה, כשם שיש מטרה כזאת בשלילת הדעת של האדם מבעלי חיים אחרים. ובראשית הקו, הרצון הוא הכל וכולל הכל, והוא הולך ומשתפל, מתגלה במיעוט אחר מיעוט, עד שבסוף מתגלה רק יסודו העצמי הנקודתי, שהוא רצון לבד, שאין עמו שום תאר חיובי אחר<sup>16</sup>.

הירידה של הרצון וההתערטלות שלו מכל מושג חיובי מייצרות את הרע. הרע כאן מקבל ממשות מתוך ההתגלות הרצונית של העולם בתוך שדרת הרצון והחופש ולא

14. ולא חשוב לעניין זה אם הצמצום הכרתי או ממשי.

15. בעניין זה רוס ובן שלמה מציגים שתי גישות הפוכות, כאשר רוס טוענת כי הרב קוק הוא המשך ישיר של המסורת האליגורית ואילו בן שלמה טוען כי המרכז של משנת הרב נמצא ב'קבלה כפשוטה'. לטעמי שתי הגישות אינן ממצות את משנת הרב. אתייחס לכך בקיצור בדיון על הצמצום ובדיון על המתודה.

16. הטוב הכללי ט"ז.

כמושג הפוך להם. הטענה המרכזית של הסדר 'הטוב הכללי' בחלק השני באורות הקודש (בקיצור נמרץ) היא כי הרע מתגלה בכמה רמות, שהעמוקה שבהן היא בתחתיתו של הרצון העולמי - של התגלות החיות האלוקית בעולם. מקורו של הרע הזה אינו בצמצום, כלומר בחוסר ומוגבלות, אלא בצרכיה של ההשתלמות - כלומר הוא אינו הגבלה אלא רצון, הוא אינו הכרח אלא חלק ממושג החירות, והוא (במושגים אותם בארנו לעיל) נגזר מהמציאות העולמית כשלעצמה ולא מהיחס אל העומד מחוץ לה. רק בצורה זו הרב מניח כי הרע מקבל את הישות שלו בכל תוקפה.

האם מושג הרע כפי שהוא נגזר במוסר הקודש (מתוך ההכרח) ומושג הרע כפי שהוא נגזר מהטוב הכללי (כתחתית התגלות הרצון) סותרים זה את זה? כלומר האם הרע הוא הגבלה של רצון או רצון ערום? האם הוא החלק התחתון של ההכרח או חלק מהחירות המייצרת? להבנתי לא רק שהדברים אינם סותרים, אלא שהם אף משלימים ומאירים זה את זה: לצורך הבנה צריך לחזור אל הכלל שהצבתי בסוף הדיון הקודם. הערכים אינם ערכים טרנסנדנטיים חיצוניים אלא ערכים אנושיים. העולם האנושי, זה שמתחת למסך הצמצום, מהווה בתוכו מסכת ערכים המייצרת את הרע, כלומר את חוסר השלמה עם הקיים והניסיון להרוס אותו. תפיסת הרע כהרס הקיים מכילה בתוכה שני מבנים משלימים של דעת - תפיסת המציאות כהכרחית כלומר כמכילה בתוכה את המבנים המגבילים שלה, הנובעת מתפיסת עמידתה כנפרדת מול המציאות השלמה (הרע כנובע מההגבלה), הבאה עם תפיסת היכולת הפנימית להתנגד לחוסר ולמצב הקיים החסר (הרע כנובע מהרצון הפנימי)<sup>17</sup>. שני הצדדים האלה יחד מכוננים את העולם האנושי כעולם משתלם - כזה המסרב להכיר במוחלטות של מגבלותיו ומנסה בכל כוחו להמשיך את פעילות ההשתלמות.

בסופה של ההתגלות, בסופו של ה"אקט הספונטני של חסד הרצון האלוקי"<sup>18</sup>, מתגלה הרצון ההורס כלומר המשמיד את ההתגלות המוגבלת, המסרב להכיר במוגבלות. תפקידו של הרע הזה הוא בהכוונת העולם המוגבל לעלייה והשתלמות, והוא עתיד להשלים את תפקידו כאשר ההגבלה עצמה - מקורו של מושג הרע האונטולוגי - תכיל בתוכה את הכלים להשתלמות ללא תלות בהריסתה:

17. להבנתי שני מבני הדעת המשלימים והשונים הללו עומדים גם כל אחד לעצמו, ומבססים בנפרד מבט שונה ומיוחד על העולם ועל הרע: מחד הרע כהעלם, כהגבלה, וכניתן להתעלמות עד בוא העת המאושרת, ומאידך הרע ככוח נברא, פעיל, תקיף ומסוכן, המצריך התמודדות מעמיקה. בסופו של חשבון שני המבנים הללו ביחד בונים ומאפשרים את העולם המשתלם - זה המכיל בתוכו אלמנט של יציבות ורצף מצד אחד, ומצד הני מסרב להגבלה ומנסה להשתלם ללא הפוגה.

18. בן שלמה, שם

האיטיות שבסדר המציאות, ההגבלה שבטבע... כל אלה מחזיקי היסוד של ההתעלות הבלתי פוסקת, שהוא היסוד הפנימי של המציאות, שיש לו גבול בתוך גבולו, שתספיק הירידה של התגלות המציאות העולמית, עד עומקה היותר ירוד, ועד מחשכה היותר אפל, לעליה נצחית בלא שום הפסק... ולעד לא תכלה הופעת ההתעלות, ותוספות האור, העדן והחיים, ההולכים ומתבסמים, ומתמלאים תמיד ערך יותר גדול ונשגב, עד שישתוו יחד צורת ההשלמה הגמורה, וצורת ההשתלמות הבלתי פוסקת, הבאה מסבת החסרון הקדום. ויספיק הזכר של חסרון העבר, לתן דחיפה תמידית להשתלמות הולכת ונוספת.

הדיון המושגי במקור הטוב והרע ובמשמעותם חשוב לא רק בגלל המושגים העדינים בהם הוא עוסק, אלא גם בשל ההשלכות הרחבות של מושגי הרע והטוב על תמונת העולם ותפיסת העולם של הרב. בן שלמה מסיק מכך ש'מקורו של הרע אינו ברצון הבורא אלא במושג השלמות שלו', לפי התפיסה הלא קטסטרופלית של הרב, בניגוד לתפיסת האר"י הקטסטרופלית ביסודה. אבל אם הרע כן מצוי בתוך הרצון, אזי הסיבה לאי הקטסטרופליות במשנת הרב אינה נמצאת במקורו של הרע כפי שכן שלמה הבין אותו אלא בניסיון המשיחי להפנים את מושג הרע ההורס, אל תוך המוגבלות, ולפתוח בה כך אפשרויות של עלייה ללא הרס קטסטרופלי. נדון בזה בסעיף הבא.

### ג. הרצף במשנת הרב

בתפיסת האר"י העולם רווי כולו בשבירות איומות ובתיקונים המהווים עולמות חדשים. התפיסה הזו אינה מוצאת מהתפיסה של הרב. העולם אצל הרב מלא בשבירות ובתהומות אין סופיים:

סדר העולם, עולמה של חטיבה זו, היא של החיים עצמם. כשסדר עולם זה צריך להתפרק, להתפוצץ ולהשתנות, יש בזה יסורים של חורבן עולמות. אלה היסורים רק לבעלי נשמה מתגלים הם. כצער ילדים על אבדן שעשועים קטנים נחשבים הם כל יסורי העולם הרגילים, לגבי יסורי היצירה של חורבן עולמות. אלמלא יש כאן אור חסד מקיף, שתיכף לחורבן עולמים בא אור של הויית עולמים, וההויה היא בודאי יותר חשובה מן החורבן, ויותר רוממה מן כל היש שנחרב, וההויה מנחמת את האבל של החורבן, וההויה משיבה את כל האבדות של החורבן, וההויה מחיה את כל המת שבחורבן, לולא חסד גדול זה, לולא רחמים רבים הללו, לא היה אפשר לעמוד בפני יסורי החורבן של העולמים שבצער היצירה<sup>19</sup>.

יחד עם ההפנמה העמוקה של השבר אל משנת הראי"ה, אנחנו מוצאים בה גם ביטוי אחר - ביטוי לרצף הנמשך ולחוסר הנתק בין השלבים השונים בעולם:

כל נתיקה שבמערכי הלב מהקוים העליונים הארוכים, במרחקי אידיאליהם העליונים, כשהיא באה, בין ביחיד ובין בציבור, הרי היא מערערת את יסוד האושר והטוב כולו<sup>20</sup>.

כיצד עולם שנשבר באופן עמוק וכאוב כל כך הוא גם עולם 'ללא נתיקה'? להבנתי, מה ש'מציל' את העולם מהשבירה שבו הוא העתיד, כפי שאכן ממשיכה הפסקה לעיל:

אורו של משיח, האושר העליון בחיי החברה והכלל, בצירופו העמוק אל האושר הפרטי, מחובר הוא עם האושר וההצלחה המוחלטה של כל היש בתחיית המתים. לגודל העתיד הזה מוכרחת כל עין לצפות.

כל עוד העולם מתבסס על יסוד העבר, והסדר הוא כזה שבו הדברים מתבססים לאיטם על יסוד העבר, השבירה נוכחת במלואה בתוך החוויה של העולם. אבל יש אפשרות לסדר אחר, סדר שבו המשיכה קדימה אל העתיד תהיה החוויה המלאה. מנקודת מבט בה העתיד מוביל, יש אפשרות לחוות עולם שהחוויה המלאה בו אינה חווית הקטסטרופה. השבירה נוצרת מפני שהיחס בין העולם הזה למקורות שלו הוא יחס פסיבי - העולם נשען על מקורותיו ההיסטוריים ההכרתיים והאונטולוגיים (מקורות ההאצלה שלו), ואולם כאשר מרכז החוויה של העולם נמצא במשיכה כלפי העתיד - העולם הופך להיות עולם מתעלה ולא נחוה כעולם נברא, והחוויה המרכזית בו היא חווית היצירה וההתעלות ולא חווית השבר. המשל הטוב ביותר להסברה של חוויה זו הוא הלידה, אשר עם כל הכאב הנורא שבה, היא אינה חווית שבר בעיקרה (אף שזו אכן נמצאת בה) אלא חוויה נמשכת אל היצירה החדשה, ובמרכזה עומדים החיים החדשים המבצבצים<sup>21</sup>. מנקודת המבט של ההולדה, חווית הלידה נמצאת ברצף אחד עם גידול הילד ואינה קו שבר בלתי ניתן לאיחוי.

לתפיסת העולם הזו ישנה משמעות אפיסטמית משמעותית. תפיסת ההכרה כפי שנוסחה במקורות קבליים לוריאניים היא של התגלות שבורה, "רצוא ושוב". עקרון הרצף נבע או מהתגלות תכופה, או חלילה מחוסר שימת לב להתגלות. הראי"ה, נאמן לדברים, כותב גם הוא כי ההכרה יסודה בהתגלות שבורה ומקוטעת, אבל הוא מציל את עקרון הרצף דרך מושג העתיד:

לפעמים נפסקת היא הופעתו הרוחנית של האדם על ידי מה שהוא חפץ בהשגה נמשכת כנחל, שאין לה הפסק, ואינו שם אל לבו, שאין טבע השגתנו את

20. ישראל ותחיתו כ'.

21. עיין הגיון הקודש כז-כ"ח, וכן אורות התשובה ד' א'.



המחשבות העליונות והצורות הרוחניות כי אם בהשגה מופסקת, שהיא הולכת בצורה של ברקים. וכל ההבדלים שבין השגה להשגה תלויה היא באיכות הברקים ובקרבתם זה לזה, עד שאפילו הצורה הנמשכת בצירוי אינה גם כן כי אם המשכה של ברקים תכופים שאין הפסקתם מורגשת. וזה נוהג בכל השגותיהם של בני אדם, אפילו העליונה שבעליונות. ואין החשק התדירי של הופעה דבוקה נמצאת בנו כי אם מצד הצפיה של העתיד הגדול של עולם הבא, שאז נאמר ירויון מדרשן ביתך ונחל עדניך תשקם<sup>22</sup>.

כלומר מושג העתיד מאפשר את הדבקות התדירית, ההפסקות של ההתגלות הן הפסקות כאשר נשענים על מושג העבר, ואילו ההישענות על העתיד מאפשרת להתבונן על ההדבקות באלוקים כחוויה רצופה ונמשכת. מושג העתיד כפי שדנו עליו כאן נמצא במקורות רבים בכתבי הרב, ונביא להלן מספר מקורות מרכזיים. עיקר עניינם של ישראל הוא אמונת העתיד:

אמונת ישראל נעוצה היא באין סוף, שהוא למעלה מכל תוכן של אמונה. ומתוך כך נחשבת באמת אמונת ישראל להאידיאל של האמונה, אמונת העתיד, הגבוהה באין ערוך מתוכן של אמונה בהוה<sup>23</sup>.  
ויסוד קדושתן של ישראל הוא קשור בעולם העתיד<sup>24</sup>.

הרב מתבסס בעיקר על הכתוב "אהיה אשר אהיה" כאמונת העתיד לבוא<sup>25</sup>, האמונה שהכל זורם והולך אל העתיד, וכי בעתיד (לא במובן של הזמן אלא במובן של המגמה) הדברים מתקבצים לאחד, מתחברים ביחד ומתעלים:

כל מחשבה של תשובה מאגדת את כל העבר אל העתיד, והעתיד הרי הוא מתעלה בעילוי הרצון של התשובה מאהבה<sup>26</sup>.

זו התשובה העמוקה שהרב נותן לתפיסת העולם הקטסטרופלית שיצאה מבית מדרש האר"י (ולביתה החורגת השבתאות). הגאולה אינה קיום בצורה אחרת מהקיום שקדם

22. קובץ ה', קס"ה.

23. קובץ א, שי"ז.

24. קובץ א תנ"ו.

25. אגב, הביטוי "אהיה אשר אהיה" שימש גם את ארנסט בלוך "הפילוסוף של האופטימיות" לקביעת העתיד כציר המרכזי של האמונה היהודית המקראית. עם זאת, מושג העתיד של הראי"ה שונה לחלוטין ממושג העתיד של בלוך. על רגל אחת: ההתפתחות של בלוך היא כולה בתוך מושג הזמן ואילו אצל הראי"ה היא עוברת אותו, ולכן העתיד של בלוך אינו כולל את העבר באופן כלשהו, ואילו העתיד של הראי"ה מעלה את כל המציאות הזמנית על כל זמניה השונים.

26. קובץ ב, ק"ה.

לה, שהרי בכך הגאולה מפנימה את מושג השבר לתוכה; הגאולה היא חווית לקיחת העולם הזה כולו אל העתיד, היא חווית העלאה של העולמות כולם<sup>27</sup> ולא של בירור וליקוט ניצוצות. המשמעות העמוקה של הביטוי 'עולם הבא' היא 'עולם ההולך ובא' כלומר התעלות בלתי פוסקת. מתוך עמדה זו, הדגש הוא על הרצף אותו הגאולה מעלה כלפי מעלה, על היכולת שלה להביט אל העולם כמקשה אחת, כהתגלות אחת, ולא על הקטטורופה והשבירה.

המקור של הרצף לפי הפרשנות המוצעת כאן אינו במושג אחר של מקורו של הרע, כפי שהבין בן שלמה, אלא כמובן אחר של תפיסת הגאולה - במקום גאולה חיצונית לעולם הקיים כמו בתפיסות מבית מדרש האר"י, הראי"ה מדבר על גאולה המעלה את העולם עצמו<sup>28</sup>. לצורך הבהרת העניין נדון במושג אחד בכתבי הראי"ה ובמקורו בכתבי רמח"ל (לענייננו - כמייצג את בית מדרש האר"י):

כנסת ישראל היא מגלה בכל חליפות הזמנים אחת מהצורות הרבות שבאורותיה המרובות. והעתיד שלה הוא ההתפשטות המוחלטת של כל האורות שכל אחת שמש תקופה מיוחדת, שיאירו בה כולם בבת אחת, ובתפארת הכללית הזאת תאיר על פני תבל<sup>29</sup>.

פיסקה זו מבוססת ככל הנראה על ספר 'אדיר במרום' לרמח"ל:

והנה סוד רה"ר הזה הוא שאינו מניח חיבור האורות כנ"ל, וע"כ כל אור מעכב על השאר כי הוא אור בפני עצמו וזהו עניין הזמן כמו שפירשנו, אך כאשר יהיה נשלם החיצוניות... כן יאירו כל המאורות בבת אחת והוא הנצחיות<sup>30</sup>.

התפיסה לפיה בעתיד יאיר הכל מבוססת אם כך על כתבי רמח"ל<sup>31</sup>, ועם זאת ההבדל בין התפיסה של הרב לתפיסת רמח"ל נראה לעין. אצל רמח"ל, כאשר ישלם העולם הזה - או הסדר הנוכחי של ההנהגה - אזי נצא ממושג הזמן אל המושג הנצחי ושם יאיר הכל בבת אחת, בעולם אחר השונה מסדר העולם שלנו לחלוטין. לעומת זאת, אצל הרב מושג הזמן כשלעצמו מכיל את גאולתו במושג העתיד הטמון בו. גאולת

27. המושגים הללו נמצאים לרוב בקבלת האר"י, מה שמשתנה הוא המשמעות שלהם שהופכת להיות אימננטית.

28. מושג העתיד של הראי"ה לפי דעתי אינו 'הופעת השלמות האלוקית' כפי שטוען אביב"י (אביב"י, הסטוריה צורך גבוה, תשנ"ב), המבטלת את המצב החסר, אלא עלייתה של ההשתלמות מעבר למושג השלמות כפי שנכתב במפורש בכתבי הראי"ה. העתיד הוא מצב הדינמי המעוצב על ידי הרוח, ולא מצב מוחלט. 'ולעד לא תכלה הופעת ההתעלות ותוספת האור'.

29. קובץ א', שכ"ג.

30. אדיר במרום, ל:.

31. לפי הכרתי הדלה, אם כי כמובן יתכן שיש לכך מקורות נוספים.

העתיד היא גאולת ההליכה אל העתיד ואל המעבר, בתוך העולם ולא מחוץ לו. המילים 'והעתיד שלה' המופיעות בפסקה מבטאות את ההתממשות של הארת כל האורות באחת דרך מושג העתיד שהוא מושג זמני.

בשולי הדיון נעיר כי כאן נעוץ המרכז של ההבדל בין המשיחיות של הרב למשיחיות השבתאית. תפיסת העולם השבתאית ראתה בחריגה מהקיים את המעשה המשיחי, בעוד המשנה של הרב רואה בחריגה ליווי (לעיתים הכרחי) לרצף, המציין את המשיחיות. המשמעות המעשית היא פשוטה: הגאולה במלואה, כך הרב מניח, יכולה להתבצע רק באמצעות היהדות המסורתית. אין זה אומר שאין מקום לכוחות אחרים במציאות, להפך, הרב יודע להעריך ואף לקדש אותם והם חלק מתהליך הלידה וההתהוות, אבל הגאולה השלמה מחייבת את המסורת - את לקיחת המטען כולו ולא רק חלקים ממנו. בכך הגאולה הופכת להיות חוויה של רציפות ולא של 'עולם חדש על חורבות עולם ישן', ונושאי הגאולה הם נושאי המסורת<sup>32</sup> המציינת את לקיחת הכל.

#### ד. הצמצום במשנת הרב

הדיון עד כאן נסוב סביב השוואת מושג הרע ומקורו בתורת האר"י ובתורת הרב, וההשלכה של המושג השונה על תמונת העולם הכללית ועל מושגי העתיד והגאולה במשנת הראי"ה. מחקר כולל ומעמיק המשווה בין שתי משנות אלו ידרש לעוד רצף ארוך של מושגים כמו חכמה ורצון, בינה ודעת, כלל ופרט וכדומה, המצויים בעומקן ודורשים את פיתוחם. המאמר הנוכחי לא בא להידרש לכל מכלול הנושאים הללו, אלא רק להצביע על מגמה כפולה הנמשכת לאורך משנת הראי"ה. מהצד האחד הידרשות מעמיקה למערכת המושגים של האר"י ואימוצם אל משנתו של הראי"ה, ללא עימות כפי שמציג בן שלמה, ומהצד השני פיתוחם המחודש של המושגים לאור משנתו העצמאית של הראי"ה. להבנתי שני הכיוונים הללו מגיעים לשיאם בכיוון החדש שהראי"ה נותן למושג הצמצום. כיוון אשר למיטב ידיעתי טרם נכתב עליו.

מושג ה'צמצום' ניצב בראשית משנת האר"י כמבוא לכל שיטתו. מושג הצמצום סבל פירושים שונים ורבים לאורך השנים, ונמצא במוקד המחלוקת בין מביני ה'צמצום כפשוטו' למביני ה'צמצום כמשל', כמבוא לאחד הנושאים החשובים ביותר בתורת האר"י. גם במשנת הרב קוק חלוקים בן שלמה ותמר רוס לגבי הבנת הצמצום, ומשייכים את הרב האחד לצמצום כפשוטו והאחת לצמצום כמשל. מבלי להיכנס לנושא החשוב הזה, אני רוצה להציג פסקה מפתיעה ומהפכנית של הראי"ה, המציגה את תורת הצמצום כתורה המתאימה לתקופת הגלות או אולי התוהו, ולא לזמן המתוקן אותו חווה הרב. לאור החשיבות שאני רואה בפסקה אציג אותה במלואה:

32. לדוגמה בישראל ותחיתו כ"ד.

הסוד של מהות האדם אי אפשר שיוכן גם במקצת ממנו, כי אם בתור ניצוץ מבריק במרכז מהמון אורות אין קץ שבסביבה אין סופית, שהיחש התדירי של הופעות גילויי החיים והישות אינו פוסק לרגע, ובזה האדם מקושר עם כל היש. ובהיותו מתרומם לתכונתו היותר נאצלת, הרי הוא שליט על כל, רודה על החיים, ועל כל שמתחת וממעל לחיים, והגילוי האלהי העליון הוא רק תוכן טבעי מתאים לרו מהותו. וכל המאוויים ההולכים אל מול הצמצום, המנגד לתעודת אין סופיותו, הינם הולכים ואובדים, נמחים וכלים, ביחד עם צמצווי החיים הרבקים בהם. ושבים ומתחדשים באנפין חדתין, קמים על במת ההויה, ומנצחים סוף כל סוף את כל הצללים, וחוללים את מחול שמחת נצחם, בעתיד המובטח ממעל לפסימיותה הכללית של כל התרבות המוגבלת, האסורה בהבלים של תאוות מאוסות ודמיונות נכזבים. עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה עליו באצבעו, שנאמר הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו, זה ד', קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו. ואל ידח נידח, ואל יפול צרור ארץ. הכל צפוי והרשות נתונה, ובטוב העולם נדון, והכל מתוקן לסעודה<sup>33</sup>.

החלק הראשון של הפסקה מציג תמונת עולם מוכרת של מושג הצמצום. האדם עומד במרכז הצמצום, הוא נקודת ההתייחסות לכל המרחב והסביבה והוא הנקודה סביבה הצטמצם העולם. כך לדוגמא כותב ר' יצחק אייזיק חבר בתחילת 'פתחי שערים':

והכל ע"י שרש האמונה כי אין מלכדו. והוא ית' ממלא כל עלמין. ומצדו ית' אין פירוד ואין מקום פנוי. כמ"ש בזוה"ק לית אתר פנוי מניה. ועי"ז כל הנמצאים שהם בערכנו ומצדנו כולם מקבלים אור הא"ס בהשוואה גמורה מכל צד בבתי' אור המקיף כמו שיתבאר איה"ש לפנינו<sup>34</sup>.

אבל ההתחלה של הפסקה היפה הזו אינה מעידה על המשכה המהפכני, המתחיל במילים 'וכל המאוויים העומדים אל מול הצמצום' - כל תפיסת העולם הזה כצמצום של אלוקות מתאימה לתפיסת עולם בו הכל מלא בתאוות מצומצמות, בו הצורה האנושית מצומצמת. כאשר האדם מתגלה כהתגלות אין סופית - תפיסת הצמצום מתבטלת. העיגול שבתפיסת האר"י היה עיגול שהכל הצטמצם סביבו הופך להיות עיגול של התגלות, שהצדיקים מצביעים על נקודת המרכז שלו - האלוקות.

החלק האחרון של הפסקה יוצר חידוש של ממש בתמונת העולם מיסודו של האר"י. תמונת העולם שהרב ירש תיארה עולם שהוא תוצר של צמצום, האור שבעולם היה התגלות אין סוף בתוך הצמצום. הרב מציע, גם אם ברמז, תפיסת עולם אחרת ושונה. העולם אינו צמצום של האלוקות כי אם התגלות מחודשת שלה, ומרכזו של העולם

33. קובץ ב' רס"ח.

34. שער הצמצום פרק ח'.

אינו הצמצום אלא ההתגלות וההתרחבות של המושג האלוקי<sup>35</sup>. הצד המקשר בין החלק הראשון הסטנדרטי של הפסקה ובין החלק המהפכני הרמוז בה, הוא ההתרוממות אל החירות האנושית כהתגלות אלוקית, הנבנית במשפט השני בפסקה:

ובהיותו מתרומם לתכונתו היותר נאצלת, הרי הוא שליט על כל, רודה על החיים, ועל כל שמתחת וממעל לחיים, והגילוי האלהי העליון הוא רק תוכן טבעי מתאים לרוז מהותו<sup>36</sup>.

החידוש בתמונת העולם מקורו בנשמת האדם, ברום מעלתה, בשליטתה על הכל – גם על מערך המושגים שלה. מכאן ניתנת ההתגלות כולה להערכה מחודשת, להתעלות וליצירה של תמונת עולם מחודשת ומתחדשת.

להערכת תפיסת הצמצום כפי שהיא מתבטאת כאן אינה מקומית בלבד, ויש לה השלכות רבות במשנת הראי"ה. אחת מהן היא בתפיסת המוכן של הביטוי "וראית את אחורי" שנאמר למשה רבנו. התפיסה המקובלת יותר של מושג ראיית האחור היא שמשא אינו יכול לראות את ההתגלות האין סופית כשלעצמה, וכי בסופו של דבר הוא כבול למצב הממשי העולמי גם אם במידה פחותה באופן יחסי. ואולם הראי"ה

35. היסוד לפיו הצמצום הוא רק מבחינתנו, ואילו באמת הוא הוספה באור, נמצא אצל רמ"ע מפאנו (יונת אלם פרק ד'): "אין להמלט שהצמצום יחשוב היותו מפועל הדין בערך למי שהאור מסתלק... אך כלפי אור עצמו היא תוספת רב כי באור פני מלך חיים". אמנם שם ההקשר הוא שונה.

אביב"י (שם) זיהה את מושג ה'קו' בקבלת האר"י עם מושג ההשתלמות במשנת הראי"ה. ואולם הקו בתורת האר"י משמש את תהליך ההאצלה, קרי תהליך יציקתו מבחוץ של האין סופי בסופי, ואילו ההשתלמות היא תהליך הפיכתו של הסופי לאין סופי. הקו נידון להישברות ולמשבר, ואילו ההשתלמות היוצאת 'מהמרכז המלכותי' תכליתה להביא את הרצף ואת התיקון באופן אימננטי למציאות. בנוסף תהליך ההשתלמות כפי שראינו מבטל את מושג הצמצום מיסודו, ולא 'מביא אותו לתכליתו' כמו אצל אביב"י.

36. שם. הבנת ההשתלמות כתהליך אימננטי לעולם האנושי המוחשי, הנעשה בהובלת האדם או הצדיק, מבטלת למעשה לחלוטין את 'שתי ההיסטוריות' המקבילות שאביב"י מזהה במשנת הראי"ה. לטעמי אין במשנת הראי"ה שתי היסטוריות שונות – זו של הכלי וזו של האור – הכלי או ההגבלה בסדר המציאות הם חלק מתהליך הפיכתה למציאות משתלמת שבמהלכו הכלי עצמו (עם האור הפנימי שבו) משתלם והולך. קדושתו של החול עוברת את קדושת הקודש, או במילים אחרות קדושתו של העולם הזה מתעלה על קדושת הקו החודר אותו. אומנם יש נקודות מבט אנושיות שונות, הקשורות עם הקישור השונה של בני האדם למושג האלוקי. ובקצרה, ככל שהאדם נתפס יותר כגילוי אלוקי ופחות כיצור מצומצם ונחות, כך עולה ומתגברת בו תודעת ההתעלות וההתפתחות.

מציע כיוון הפוך<sup>37</sup>: ה'אחור' של משה רבינו הוא תפיסת המציאות מצד התורה - מצד ערכים חיוניים הנכפים על מציאות חסרה, ואילו תפיסת הפנים היא תפיסת 'נשמות ישראל מצד עצמן' קרי המציאות ללא המסך המבדיל של הצמצום. לתפיסה הזו של מושג התורה והמציאות ישנן השפעות דרמטיות על תפיסת המציאות של הראי"ה, שלא כאן המקום להידרש אליהן.

החידוש או המהפכה כנגד מושג הצמצום, לצד השימוש הנרחב של הראי"ה במושג, מבטאים טוב יותר מהכל את שתי המגמות שזיהינו במאמר ביחס בין משנת הראי"ה לתורת האר"י: הסתמכות על המושגים ויצירה מתוכם ועל ידם, ללא השתעבדות להם. מושג הצמצום, כמו המושגים כולם, משמש את התודעה האנושית להבהרת היחסים שלה עם האלוקות, כאשר ביכולתה של האנושות להתעלות מעל המושג, להבינו בהקשר היסטורי נפשי מסוים, וליצור מערך מושגים עליון יותר. המושג אינו משמש מחסום בין התודעה האנושית למקורה, אלא מבוא לעילוי נוסף שלה.

#### ה. המתודה

לסיום אני רוצה 'בקצירת העומר' להתייחס אל המתודה, אל האופן שבו מתפתחות משנת הראי"ה ותורת האר"י. נקודת המוצא המתודית והאונטולוגית של העולמות המתגלים במשנת האר"י היא מ'רישא דלא איידע', כלומר אותו מקום שאפשרויות השונות והסותרות לכאורה נמצאות ונראות בו חליפות כמראה הבזק. מושג הרדל"א הפך לאבן יסוד מרכזית במשנת רמח"ל, שמסביר את רדל"א כך:

רישא דלא אתידע היא הארה אחת שבה עומדים כל החיבורים האלה של מ"ה וב"ן. אך היא הארה שאינה מושגת, ואין עומדים עליה כלל. ומי שמביט בה, נשאר בכמה מיני ספיקות, שאין נראה שיהיו בה כל מיני חיבורים... ובאמת אין נראה מה שיש בה, כי לפעמים נראה שיש בה חיבור זה, ולפעמים נראה שיש בה חיבור אחר, ואפילו הפכי מזה. ונמצא שאפילו שכבר ידענו שיש בה כל החיבורים - ההארה עצמה עומדת בדרך שאין עומדים עליה, ונראה שהוא בדרך אחד, ונראה שהוא בדרך אחר<sup>38</sup>.

בפתח הבא רמח"ל מסביר כי ברדל"א ניגודים אינם מתיישבים, כל צד נראה עד הסוף כאמתי בפני עצמו, ובו זמנית גם הצד השני הסותר לכאורה נראה עד הסוף כאמתי. זו התגברות על חוק הסתירה לא מפני שניתן להשלים עם חיסרון לוגי, ולא מפני

37. קובץ ח' קנ"ז. אמנם לדרשה המובאת שם ישנם מקורות בספרות הקבלית - חסידית, ואולם דומני כי מושג הצמצום כפי שהוצג כאן מעמיק ומשנה את הבנת היחס ל'נשמות ישראל מצד עצמן'.

38. קל"ח, פתח פ"ח.

שהטענות הסותרות משלימות בניהן באיזו דרך ביניים או במגמה משותפת, אלא מפני שהטענות השונות אף פעם אינן באות בשביל להגיד לנו דברים מוחלטים וסופיים, הן תמיד חלק מנביעה שהתחלה והסוף שלה אינם יכולים להיות מודעים. מאותו מקום, הטענות הסותרות והשונות אינן נראות כעומדות זו מול זו אלא כנובעות ממקור חזק מההיגד הסופי המצומצם, המצדיק את ההתייחסות המלאה לשתי הטענות הסותרות לכאורה. חוק הסתירה הוא חוק הנובע מהכרת החסר, מהמציאות המצומצמת, ולעומת זאת במרחבי כוח אין סופיים הכל יכול להתקיים במקביל ממקורו, במלוא העוצמה המרוצה והשטף. רדל"א מהווה את ראשיתה של המתודה אצל האר"י ורמח"ל, והוא משמש כמקום המטהר את השיטה מהצורך בעקיבות סיסטמטית מוגבלת. הצירופים השונים יכולים לעמוד בו זמנית בסתירה ללא הפרעה. זו לפי רמח"ל המשמעות של הספקות המתגלים ברדל"א, וניתן להוסיף כי אף לחלק מהציורים הסותרים לעיתים במשנת האר"י<sup>39</sup>.

הנושא של אחדות ההפכים במשנת הראי"ה נידון בהרחבה על ידי רבים, והנושא חורג בהרבה מגבולות המאמר, אבל ללא ספק מושג רדל"א, כפי שהוא מושג על ידי האר"י, כמקום בו ההפכים נראים בו זמנית ביחד ללא סתירה, עומד ומשמש כבסיס ליצירת אחדות הניגודים של הראי"ה לצד הענקת משמעות חדשה - רדל"א כמקור הכרה אנושי אימננטי, ולא כמקור האצלה חיצוני:

הצדיק הקדוש האמיתי הוא מאחד בתוכו את כל ההפכים, וכל הטוב המפורז בעולם, שבמצב הקטנות כל אחד סותר את חבירו, כשהם באים בפגישה במעמד אחד, בכלי אחד, הוא מאחדם בכחו הגדול, המקיף והרחב, כי הוא מתעלה תמיד<sup>40</sup> במחשבתו ורצונו לעולם העליון הרוחני, שבו אין מצרים, והכל יכול להכנס שם, וממילא יוכל כל הטוב להתקבץ ביחד<sup>41</sup>.

39. וגם דרך פרשנות מרתקת העומדת בניגוד לכמה מסורות פרשניות שונות. בעיקרו של דבר כאן מצוי ההבדל העמוק והמוחלט בין החשיבה המיתית למסורת הקבלה הישראלית. המיתוס מנסה לספק לאדם מסגרת מושגית בלתי תלויה המספקת את צרכיו הרוחניים; להבדיל, במרכזה של מסורת הקבלה נמצא הניסיון הבלתי פוסק של האדם לעצב מחדש את המושגים ואי קבלת המסגרת והמושג כעומדים בפני עצמם. המקור המוחלט של המושגים והציורים מחייב את הציורים להנעה בלתי פוסקת, ואכמ"ל.

40. ועיין פרי עץ חיים שער השבת: "אמנם סעודה ג', היא סוד התעלות ז"א כולו תוך אבא ואמא עלאין, ג' תחתונים שבו, בג' תחתונות שבהם, וג"א שבו בג"א שבהם, וג' מוחין שבו בג' מוחין שבהם. וזהו נקרא נחלה בלי מצרים, כי אין קליפה שולטת שם, כיון שכלם נכללין באו"א עילאין, ולא נשאר ממנו כלום בסדר האצילות הראשונה, וכאשר יעלה למעלה ויהיה כולו נכלל בא"א, יהיה סמוך למצח העליון בסוד ג' ראשונות שבעתיקא קדישא וזהו עת רצון".

41. קובץ א תקע"ה.

כפי שראינו במאמר, הציורים שהאר"י צייר מקבלים אצל הרב משמעויות מפתיעות. מעבר להיבטים תוכניים עליהם הצבענו במאמר, שבהם השתקפו הרציפות וההתחדשות של הציורים של האר"י במשנת הרב, אנחנו רואים את הרציפות המתודית. הרעיונות והציורים אינם רעיונות מוגבלים או ציורים סופיים, כי אם אופני נביעה והתחדשות. במשנת הראי"ה הציורים והמושגים אינם לעקר את יכולת ההתחדשות, ואינם מאיימים על האוטונומיה האנושית<sup>42</sup>. להפך, הם כלים בידיים של האדם, מסורים בידיו, ולפיכך דרישתם המחודשת וציורם מחדש אינם דרשה בעלמא אלא חלק מגוף השיטה:

אל יבלעו נשמתך השמות, המילים, הניבים והאותיות. הם מסורים בידך, ואי אתה מסור בידיהם. עלה למעלה, עלה, כי כח עז לך. יש לך כנפי רוח, כנפי נשורים אבירים, אל תכחש בם, פן יכחשו לך, דרש אותם, וימצאו לך מיד.

42. הנושא של הקשר בין משנתו של הראי"ה למשנות פילוסופיות שונות והיחס בין הראי"ה כמקובל לראי"ה כפילוסוף, שנמצא במרכזו של דיון ארוך בקרב חוקרי משנתו של הראי"ה, מקבל כאן משמעויות קצת שונה. לענ"ד בתפיסתו של הראי"ה, הוא ממשיכה של המסורת הקבלית היהודית, שבתוכה הולכת ומזדככת עליונות הרוח על המושג. הרוח, כאשר היא מתעצבת ממקורות שונים (כמו גם פילוסופיה), היא חוזרת אל המושג המסורתי, חוזרת ודורשת אותו לפי עניינה בצורה מקורית וחדשה, והדרשה הזו מחדשת בתוכה את הרוח, או אם נרצה הופכת את הרוח לרוח פעילה וחדשה.