

היסטוריה צורך גבוה

מאת

יוסף אביב"י

נדפס בתוך

ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב

היסטוריה צורך גבוה

א

מקראות מלאים דיבר הכתוב על המצווה אשר יצווה ה' את האדם לעשותה ועל הגמול אשר יגמול ה' לאדם על מעשהו. אפשר לו לגמול שיהיה ברכה אנושית – ברכה לאדם בכל עמלו אשר יעמול בו. ואפשר לו לגמול שיהיה הופעה אלוקית – שכינת ה' בתוך עמו. אילו הובטח לו לאדם ברכה אנושית בלבד, כבר היתה ההתגלות המוחלטת של ה' לישראל קיימת בכל חומרת ההבדלה בין אלוקים לבין האדם. הווי אומר, אלוקים בורא, מחליט, מצווה, משגיח ומשכיר ומעניש, ולעומתו אדם נברא, שומע, מקיים, נשפט ומקבל את גזר דינו. אלא שהובטחה לאדם גם ההופעה האלוקית, וכיוון שכך יש לאלוקים עניין וחפץ בה, כלומר רצון שההופעה האלוקית תתגדל ותתברך. כיוון שההופעה האלוקית מתגדלת בעקבות מעשי האדם, נמצא שהאדם אינו רק נברא העושה את רצון הבורא אלא הרי הוא שותף במפעל האלוקי והוא משלים את חפצו של הבורא. אל ההבדלה החמורה שבין אלוקים ובין האדם מצטרפת השייכות ההדדית שבין שותפים שעניין אחד להם – ההופעה האלוקית.

העניין המשותף, שיש לקב"ה ולישראל עמו, שתהא ההופעה האלוקית בעולם הזה שלמה, נזכר בדברי חכמים על השכינה.¹ 'ואומר, מפני עמך אשר פדית לך ממצרים גוי ואלהיו... ר' עקיבא אומר, אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאמרו, כביכול אמרו ישראל לפני הקב"ה, עצמך פדית. וכן את מוצא בכל מקום שגלו ישראל, כביכול גלתה שכינה עמהם. גלו למצרים, שכינה עמהם... גלו לבבל שכינה עמהם... גלו לאדום שכינה עמהם... וכשתידין לחזור, כביכול שכינה חוזרת עמהן'.² כן נזכר עניין זה בדרשות חכמים על 'כח ה', הנזכר בדברי משה 'ועתה יגדל נא כח ה' (במדבר יד יז). 'וטהר יוסיף אומץ, זה משה שהוא מעצים כחה של גבורה... ר' עזריה בש"ר יהודה ב"ר סימון, כל זמן שהצדיקים עושין רצונו של מקום הם מוסיפין כח בגבורה, כמד"א ועתה יגדל נא כח ה', ואם לאו כביכול צור ילדך תשי'.³ ובמקום אחר אמרו, כשדרשו את הפסוק הנ"ל, כי אדם יכול, וגם צריך, לעזור לקב"ה. 'א"ר יהושע בן לוי, בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות... אמר לו היה לך לעזרני, מיד אמר לו ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת'.⁴ דרשות חכמים כי השכינה משתתפת בצערן של ישראל, וכי אדם יכול לעזור לו לקב"ה, מבטאות את קרבת ה' לעמו ישראל – הקב"ה וישראל מעוניינים בה, חפצים בברכתה ובתוספת כוחה, ויכולים לגדלה ולהשלימה.

משבא ספר הבהיר להוסיף וללמד כי ההופעה האלוקית נובעת מהכוחות האלוקיים, הם 'הצורות הקדושות', עמד וחידש כי עבודת האדם מגדלת ומחזקת את הכוחות האלוקיים. השייכות ההדדית של הבורא ושל הנברא מתבטאת בעניין המשותף – מלאותם של הכוחות האלוקיים. מעתה, לא רק הבורא גומל לאדם חסד, אלא אף האדם גומל חסד עם בוראו.

1 העיון הכולל בדברי חכמים בעניין זה, ובפירושים ובמחקרים שנכתבו עליהם, חורג מגבולות מאמר זה, ולא נכנס אליו כאן.

2 מכילתא דרבי ישמעאל, מס' דפסחא פר' יב, מהד' האראוויטץ-רבין, עמ' 51-52 ומקבילות.

3 פסיקתא דרב כהנא, סליחות, מהד' מנדלבוים, עמ' 379-380.

4 שבת פט ע"א.

'ובמה יתחסד עם קונו, בתלמוד תורה, שכל הלומד תורה גומל חסד לקונו, דכתיב רוכב שמים בעזרך, הוי אומר כשאתם לומדים תורה לשמה אזי אתם עוזרים לי ואני רוכב שמים'.⁵ 'שמים' הם כינוי לכוחות האלוקיים, ועבודת האדם גורמת לשלמותה של ההופעה האלוקית בכוחות אלה.

עניינו של הבורא בשלמותה של ההופעה האלוקית בספירות נקרא כפי הרמב"ן – צורך גבוה. וכך כתב הרמב"ן על השכינה. 'יש בענין סוד גדול כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב ישראל אשר בך אתפאר, ואמר יהושע ומה תעשה לשמך הגדול'.⁶ והסבירו רבנו בחיי ב"ר אשר, 'כי השראת השכינה בישראל צורך גבוה הוא גם כן, לא צורך הדיוט'.⁷ ונימוקו עמו. 'שהשכינה בישראל לא צורך הדיוט בלבד אלא צורך גבוה, כי כיון שהשם המיוחד המפורסם על ידי הכבוד הנה הכבוד מקבל תוספת רוח הקודש... ולכך יש להם כח לישראל להיות מחלישין או מוסיפים כח בגבורה של מעלה כפי מעשיהם'.⁸

השכינה, שעליה דיברו חכמים, היא, על פי המקובלים, ספירת מלכות. תוספת הכח בגבורה של מעלה, שעליה דיברו חכמים, היא, על פי המקובלים, תוספת רוח הקודש בספירות הנאצלות. ההופעה האלוקית כגמול על עבודת האדם, שעליה דיברו חכמים, היא, על פי המקובלים, שלמות כוחן של הספירות האלוקיות, ועל כן היא צורך גבוה. עבודת האדם המוסיפה כח בגבורה, שעליה דיברו חכמים, היא, על פי המקובלים, גמילות חסד עם הבורא.

סיכום הדברים, בשם 'עבודה צורך גבוה', יצא מתחת ידי ר' מאיר אבן גבאי. על הדברים דלעיל הוא הוסיף את שהורו המקובלים כי ייחוד הספירות זו עם זו גורם את שלמות כוחן ואת המשכת החיים האלוקיים בהן, וכי עבודת האדם היא המייחדת את הספירות.

להודיע כוונת העבודה ותכליתה האחרון שהוא לצורך גבוה... ודומה לזה הוא שאמרו חכמי האמת שכינה בתחתונים צורך גבוה, והסוד הנסתר בזה הוא כי בזמן שישראל עושין רצונו של מקום ועוסקים בתורה ובמצות לשמן הם מייחדים שמו הגדול ומקרבין כחותיו זה בזה ומקשרים אותם בקשר אמיץ מיוחד בייחוד אחד עד אין סוף, והפרי הנמשך מזה הייחוד כי השכינה סוד ה"א אחרונה שוכנת ביניהם בתוכם למטה, וזו היא סגולת פועל התורה ועסקה ומעשה המצוות.⁹ כי העבודות צורך גבוה לא צורך הדיוט בלבד, ובם מתפאר הכבוד בתפארת עוזו, וכל זה בהתעוררות התחתונים בכשרון מעשים.¹⁰

עבודה שהיא צורך גבוה נותנת לאדם כח עצום – הוא יכול לעורר את הספירות העליונות ולהשלימן, ומטילה עליו חובה אדירה – הוא חייב לעבוד רק למען צורך גבוה ולא למען צרכו שלו.

העבודה צורך גבוה לא צורך הדיוט בלבד... ולזה היה כח וחיל ביד החסידים ואנשי מעשה להמשיך הרצון מהעליונים אל התחתונים בעבודתם ובמעשיהם הטובים... כי

5 ספר הבהיר, מהר" מרגליות, סי' קפה.

6 ביאור שמות כט, מו.

7 ביאור שמות כט, מו.

8 ביאור שמות כ, א.

9 עבודת הקודש, הקדמה.

10 עבודת הקודש, חלק העבודה, פרק א.

הנה העליונים יתעוררו בהתעוררות התחתונים ולכן החסיד העובד על הכוונה הראויה כאלו עוזר את השם המיוחד בפעולתו.¹¹

כי זה תכלית העמל אשר יעשה ויעמול העובד השלם ואליו יפנה בכל עמלו ואליו יכוין בכל מעשיו, והוא שישתדל לצורך גבוה שהוא הייחוד הנזכר בלבד לא לצרכו.¹²

האר"י, כיוון שלימד על מיתת המלכים ועל תיקונם, על ניצוצות קדושה שנפלו למטה מעולם האצילות ועל עבודת בירורם והעלאתם המסורה בידי האדם, הוסיף וחיידש כי עבודת האדם כוללת את תיקון כל הנבראים כולם. כשם שהאדם עובד את בוראו בקיום תורה ומצוות, כך הוא עובד את בוראו בבירור הניצוצות ובהעלאתם אל עולם האצילות. זאת היא עבודת התיקון, הנעשית הן בקיום המצוות עצמן והן במלאכות הרשות הנעשות כהוגן על פי הוראות המצוות.

על פי האר"י, עקרון 'עבודה צורך גבוה' מתרחב, והוא מקיף את כל מעשי האדם ואת כל הנבראים, עד שהוא ראוי להקרא – 'תיקון צורך גבוה'.

ונמצא כי כל תכלית התפילות והמצוות שאנו עושים בעולם הזה אינו אלא לברר וללבן אלו המלכים ולהחיותם ממיתתם... נמצא כי המלאכות הם הוראות היות הדברים צריכים תיקון ע"י מעשינו למטה, כי אם הקב"ה היה בורא מתחילה כדרך שעתידי לעשות בימי המשיח להוציא הארץ גלוסקאות יפות... לא היינו צריכים לטרוח בכמה מיני מלאכות חרישה וזריעה וקצירה כו' עד שהמאכל נתקן, אבל עתה אנו צריכים לחרוש ולזרוע ולהוציא התבן והקש שהם הקליפות מן החטים ואח"כ מוציאים הסובין והמורסן שהם קליפות יותר דקות ואח"כ לאפותו ולתקנו על ידי האש כי זה הוא גמר המלאכות ועד"ז שאר כל המלאכות שבעולם... כי אין דבר בכל הארבע עולמות שאינו נעשה מבירור אלו המלכים, ולכן כל ענייני העולם הזה השפלים שהם מן הבירורים הגרועים אינם יכולים להתברר אלא אחר כמה מלאכות ותיקונים וכל זה ע"י המצוות שעושים בני אדם בהם... והנה בוודאי שאין הבירורין מתבררין לא ע"י התחתונים לבדם ולא ע"י העליונים לבדם, והם צריכים זה אל זה, כי העליונים צריכים למעשה התחתונים בסוד תנו עוז לאלהים, והתחתונים צריכים לסיוע העליונים וכמ"ש ומעשה ידינו כוננהו.¹³

יסוד אחד לעקרון 'עבודה צורך גבוה' ולעקרון 'תיקון צורך גבוה', והוא – העניין המשותף של הבורא ושל הנבראים שתהא ההופעה האלוקית בספירות הנאצלות שלמה. יסוד זה, שהניחיהו המקובלים, נתבסס על העקרון שלימדו חכמים – העניין המשותף של הבורא ושל הנבראים שתהא ההופעה האלוקית בעולם הזה שלמה. השכינה וגבורה של מעלה, שעליהן דיברו חכמים, היו לספירת מלכות ולספירות הנאצלות כולן, שעליהן דיברו המקובלים. 'צורך גבוה' הוא, איפוא, חפצו ועניינו של הבורא שתהא הופעתו בנאצלים ובנבראים מלאה ושלמה.

ב

רמח"ל חידש כי חפצו ועניינו של הבורא אינו רק שתהא ההופעה האלוקית בספירות הנאצלות שלמה, כאשר לימדו קודמיו, אלא שתהא התכונה המוחלטת של האלוקות גלויה

11 עבודת הקודש, חלק העבודה, פרק א.

12 עבודת הקודש, הקדמה.

13 שער המצוות, פרשת בהר, דין השביעית והיובל.

וידועה ומוכחת. ראשונים לימדו כי אין סוף מתגלה בספירות מוגבלות, ותכלית הכל היא ההארה השלמה של אין סוף בספירות. האור האלוקי שבספירות הוא הנגלה לאדם, והוא סופי ומוגבל. רמח"ל מחדש כי תכלית הכל היא הופעתה של האלוקות האינסופית. גם רמח"ל מודה שאין סוף מתגלה בספירות, ואף הוא מודה כי האור האלוקי שבספירות הוא המתגלה לאדם, אלא שהוא מחדש כי חפצו ועניינו של הבורא הוא לגלות את תכונתו האינסופית של אור אין סוף. הכיצד? אור אין סוף הוא רצונו של הבורא, היחיד ואין זולתו. תכונתו האינסופית היא מציאותו המוחלטת והגמורה, שרצונו יחיד ואין רצון אחר בלתו. טרם ההאצלה וטרם הבריאה נמצאת תכונה זאת בכח ולא בפועל, שהרי השלטון המוחלט של הרצון האלוקי לא הוכח עדיין. השלטון האלוקי המוחלט עתיד להתגלות בפועל בסופה של ההיסטוריה, כאשר יוכח לעין כל כי מראשית ההיסטוריה ועד אחריתה שלט בה הרצון האלוקי לבדו. גילוי השלטון האלוקי המוחלט אינו גילוי של אור אין סוף בספירה מסוימת, אלא גילוי של אור אין סוף בכלל הספירות, והוא גילוי תכונתו האינסופית – היחידות המוחלטת שאין זולתה.

מחידושו של רמח"ל, כי עניינו של הבורא הוא בהתגלותו של השלטון האלוקי המוחלט, נובע חידוש נוסף – היסטוריה צורך גבוה. לא רק עבודת האדם היא צורך גבוה, ולא רק תיקון כל הנבראים הוא צורך גבוה, כי אם ההיסטוריה כולה היא צורך גבוה. שהרי רק מהלכה של ההיסטוריה, המוכיח בסופו כי הרצון האלוקי כונן אותו ושלט בו מראשו ועד אחריתו, ולא שלט בו כל כח אחר, הוא המגלה את השלטון האלוקי המוחלט.

נבאר עתה שני חידושים אלה בפרוטרוט.

חפצו ועניינו של הבורא הוא בגילוי היחוד, הוא השלטון האלוקי המוחלט.¹⁴ יחוד הא"ס ב"ה הוא שרק רצונו ית' הוא הנמצא, ואין שום רצון אחר נמצא ממנו, על כן הוא לבדו שולט ולא רצון אחר, ועל יסוד זה בנוי כל הבנין.¹⁵ ואמנם המאמין ביחוד ומבין ענינו, צריך שיאמין שהקב"ה הוא אחד ויחיד ומיוחד, שאין לו מונע ומעכב כלל ועיקר בשום פנים ובשום צד, אלא הוא לבדו מושל בכל. לא מבעיא שאין רשות נגדו ח"ו, אלא הוא עצמו בורא הטוב והרע, כענין הכתוב ויצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע, אני ה' עושה כל אלה. שאין אחר תחתיו שיהיה לו שליטה בעולם דהיינו שאין שם שר ולא שום כח שני... ולא עוד אלא שהוא לבדו משגיח על כל בריותיו השגחה פרטית ואין שום דבר נולד בעולמו אלא מרצונו ומידו...

14 אנו נעסוק כאן רק בכוונת גילוי היחוד, שהיא חידושו המכריע של רמח"ל. כוונה זו נתחדשה לו לרמח"ל בשנת תצ"א. קודם לכן ביאר כי כוונת הבריאה היא כוונת ההטבה לאדם על פי שכר ועונש, ובזאת הלך אחרי כתבי האר"י. ראה מאמרי, כוונת הבריאה בחיבורי רמח"ל, המעיין כה (תשמ"ה), גליון ד, עמ' 18-1. טעות שטעיתי במאמרי הנזכר, אני מתקן כאן. שם, עמ' 6, כתבתי כי הרשימו שהזכיר ר' משה זכות בהערותו, ועליו נסמך רמח"ל בתיאור הצמצום, מקורו בכתבי ר' יוסף אבן טבול. ולא היא. מקורו בכתבי ר' ישראל סרוק, על פי שני עדים: א. ר"י אבן טבול מבאר כי הסתלקות אור אין סוף מגלה את כח הדין. הרשימו הוא אור שנשאר מאור אין סוף, והוא נמצא יחד עם כח הדין, רחמים ודין יחד מעורבים. כלומר, הרשימו הוא אור רחמים. לעומת זאת, ר"י סרוק מבאר כי הסתלקות אור אין סוף מגלה את הרשימו הנשאר, והוא כח הדין. ב. ר' משה זכות הזכיר גם את 'אור נערב', והוא נמצא בכתבי ר"י סרוק ולא בכתבי ר"י אבן טבול. ראה: פירוש ספרא דצניעותא לר' ישראל סרוק, כת"י מנטואה 124, דף 2 ע"ב.

15 קל"ח פתחי חכמה, פתח א.

אלא הוא השופט כל הארץ וכל אשר בה וגוזר כל אשר יעשה בעליונים ובתחתונים עד סוף כל המדרגות שבכל הבריאה כולה.¹⁶

הוכחת השלטון האלוקי המוחלט היא גילוי בפועל של התכונה המוחלטת של אור אין סוף – היחוד, הרצון האלוקי היחיד שאין זולתו. היחוד מוכח רק בדרך השלילה. רק שלילתה של ההנחה כי יש שלטון אחר היא הראיה בדבר יחידותו של הרצון האלוקי ושלטונו.

אי אפשר לומר יחוד אלא אם אומרים השליטה הגמורה בלי שום מונע, ואז ממילא אם ירצה לפרט ענין זה לגלותו בפועל יעשה המונע ואח"כ יבטלהו.¹⁷

הנה כשאנו אומרים שהקב"ה הוא יחיד, הלא אנו מבינים שאין זולתו, שאין הפך לו, שאין מונע לו... נמצא, שלא די לקיים בו ית' הטוב, אלא שצריך לשלול ממנו ההפך. אך כל שאר המעלות שנוכל לחשוב בו אין שייך בהם ההפך כלל. פירוש, דרך משל, בגדר החכמה אין שייך הסכלות, כי הלא חכמה יגדור אותה מה שהדעת מלא מציורי הדברים על יושרם... אך בגדר היחוד שייך ההפך, כי גדרו הוא יחוד שאין אחר עמו. הרי, שגדר שאר המעלות הוא קיום הטוב מצד עצמו, וגדר היחוד הוא שלילת הרע.¹⁸

כיצד היא ההוכחה בדרך שלילת ההפך. תחילה יש להניח כי אכן קיים כח אחר, כח הפכי, ואחר להראות כי לא שלט כלל וכל שעשה בגזירת השלטון האלוקי עשה. הופעת השלטון האלוקי המוחלט, על ידי ההוכחה בדרך השלילה, נקראת 'תיקון כללי'.

והנה המאציל העליון ב"ה וית"ש יש לנו להאמין שהוא יחיד בכל ענינים, פי' שהוא יחיד במציאות, שהוא לבדו מוכרח המציאות ואין אחר כלל, ושהוא יחיד בשליטה. וזהו פשוט שהוא נמשך מן הקודם, כיון שהוא יחיד במציאות פשיטא שיהיה הוא לבדו שולט שהרי כל א' שיש עתה הוא רק עלול ממנו, אעפ"כ גם זאת היא ידיעת אמונה בפ"ע. כי היו יכולים המינים לומר ח"ו שאמת הוא שבתחלה היה לבדו והוא רצה וברא כל הברואים, אך כיון שברא ברואים בעלי רצון היה אפשר, לולי יחודו השלם, שהרצונות האלה יהיו מעכבים על ידי רצונו, פי' כיון ששםם בעלי בחירה הרי הם יכולים לבחור גם הפך מרצונו, ולא זו בלבד כי גם מהלך מקרי העולם לכאורה מראים כן, כי הוא ברא העולם לטובה אך ברא הס"א שהיא רעה, וברא האדם בעל בחירה שיכולים להיות רשעים... על כן צריכה הידיעה הזאת לדעת לבד מיחוד המציאות גם יחוד השליטה, וזה יחוד רצונו ית"ש שאי אפשר שיהיה שום דבר מבטל רצונו בשום פעם בעולם אלא הוא לבדו השולט, וכל זה שאנחנו רואים שלכאורה הוא הפך מרצונו אינו אלא שהוא מרשה כך על פי עצה עמוקה המושרשת במחשבתו שסוכבת והולכת עד שיושלם הכל בתיקון כללי גמור, שמניח עתה בחירה כל זמן שרוצה אך בסוף הכל או ע"י תשובה או ע"י עונש הכל חוזר לתיקון גמור, וזה נקרא יחוד א"ס ב"ה.¹⁹

כדי להבין את חידושו של רמח"ל בדבר 'התיקון הכללי' עלינו להביא תחילה את דברי האר"י על תיקון הנבראים ועל הגאולה הבאה בגמר מלאכת התיקון, ואחר לשוב אל דברי רמח"ל.

כיוון שלימד האר"י כי יש לתקן את כל הנבראים, הוסיף וביאר כי רק כאשר תושלם מלאכת תיקון הנבראים תבא הגאולה. על האדם, בתפילותיו ובמצוותיו ובמלאכותיו, לברר את כל

16 דעת תבונות, מהד' ר"ח פרידלנדר, סעיף לו.
 17 קל"ח פתחי חכמה, פירוש לפתח ד, חלק ב, הבחנה ב.
 18 דעת תבונות, סעיף לח.
 19 קל"ח פתחי חכמה, פירוש לפתח א, חלק א, הבחנה א.

ניצוצות הקדושה ולתקנם ולהעלותם חזרה אל מקומם באצילות, ואז יכלה כל הרע מן הבריאה ויבא המשיח.

וזהו סוד תיקון התפילות שתיקנו לנו חז"ל כדי לעשות תיקון למעלה בכל עת מאלו שלשה תפילות ולהחזירם פנים בפנים במקומם לפי שעה בעת הזווג, ומבררים קצת ניצוצות מועטות מאותן המלכים ומעלין אותם בסוד מיין נוקבין עם חיבור מיין דכורין העליונים ומחיבורם נוצרים נשמות בני אדם... אבל הדבר נעשה לאט לאט, ובכל זיווג וזיווג מתבררין קצת ניצוצות כפי המצוות וכפי זכות הדור בעת ההיא, ועל דרך זה הולך ונעשה הביורור הנזכר, וכאשר יכלו להתברר כולם אז נתקיים מה שאמרו רז"ל אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף... נמצא כי לא ישאר שום חיות בקליפות ויתבטלו ויאבדו מן העולם וכדין אתי משיחא.²⁰

רפ"ח ניצוצות קדושה נפלו כאשר נשברו הכלים, וגאולת הכל תלויה בבירורם ובתיקונם של מאתים שמונים ושמונה ניצוצות אלה. וכבר שאל ר' יעקב צמח, אם צריכים ישראל לתקן רק מנין זה של ניצוצות, היאך לא שלמה כבר המלאכה בכל המצוות שעשו ישראל מאז ועד הנה, ומדוע לא באה כבר הגאולה. 'איך מבריאת העולם עד ביאת המשיח לא נשלמו לעלות ע"י כמה צדיקים שבכל דור ודור'. על שאלה זו השיב ר' יעקב צמח שתי תשובות. האחת, יש ניצוצות רבים 'עד אין קץ', ועל כן לא שלמה מלאכת עלייתם של ניצוצות רבים כל כך. מנין רפ"ח מונה רק את הניצוצות הראשיים בלבד, ואלה כוללים ניצוצות פרטיים רבים עד אין קץ. השניה, אמנם עשו ישראל מצוות והעלו מן הקליפות ניצוצות קדושה רבים, אלא שעשו הם גם עבירות והורידו שוב את הניצוצות אל הקליפות. 'ועוד מי יודע שהצדיק מעלים ויש עבירה גורמת ירידתם'.²¹ קץ הימים, שכבר היה יכול לבוא בגלל המצוות המתקנות ומעלות את ניצוצות הקדושה, מתעכב בגלל העבירות השבות ומורידות את הניצוצות אל הקליפות. ההוויה כולה נתקנת ומתקלקלת חליפות, וההופעה האלוקית נעה בין תוספת לבין חסרון, הכל על פי מעשי האדם. אילו היתה נעה ההיסטוריה בתנועה קבועה של עליו, הנובעת מהעלאת הניצוצות ותיקונם, כבר היתה מסתיימת, שהרי כבר היו נתקנים כל מאתים שמונים ושמונת הניצוצות הצריכים תיקון, והגאולה היתה באה. עתה, שההיסטוריה נעה בתנועה מתנדדת של מעלות ומורדות, הנובעת ממעשי האדם המתקנים את הניצוצות וגם מקלקלים אותם כל העת, זמנה מתמשך ואין קצה מגיע. עליותיה של ההיסטוריה מגדלות את ההופעה האלוקית ומזרזות את גמר תיקונה, ואילו ירידותיה מחסרות את ההופעה האלוקית ומעכבות את קצה. הספירות הנאצלות אינן יוצאות נשכרות מתנודותיה של ההיסטוריה אלא מעילויה.

לא כך לימד רמח"ל. השלטון האלוקי המוחלט, שאותו רוצה הבורא לגלות, מופיע מתוך סיכומה של ההיסטוריה כולה. כל מעלותיה וכל מורדותיה של ההיסטוריה מגלים, בסיומה, את השלטון האלוקי ששלט בכל מאורעותיה ובכל קורותיה בכל הזמנים. אדרבה, מורדותיה של ההיסטוריה, הם זמני קלקוליה בפעולות הרשע, הם שיוכחו, לעתיד לבא, כי אף הם לטובה נתכוננו בידי השלטון האלוקי, ועל כן לא משל בהיסטוריה כל מושל וכל כח זולת השלטון האלוקי המוחלט. דווקא תנודותיה של ההיסטוריה, שבהן פועלים הכוחות המתקנים והכוחות המקלקלים, הן שיוכחו כי באמת לא התנודדה ההיסטוריה אלא נעה בתנועה קבועה אל גילוי היחוד, על פי הכוונת השלטון האלוקי המנהיג את ההיסטוריה בפנימיות מהלכיה.

20 שער מאמרי רשב"י, באור זוהר ח"ב רנד ע"ב.

21 הגהה על מבוא שערים, שער ב, חלק ג, פרק ט.

יחוד רצונו ית"ש שאי אפשר שיהיה שום דבר מבטל רצונו בשום פעם בעולם אלא הוא לבדו השולט, וכל זה שאנחנו רואים שלכאורה הוא הפך מרצונו, אינו אלא שהוא מרשה כך על פי עצה עמוקה המושרשת במחשבתו וסובבת והולכת עד שיושלם הכל בתיקון כללי גמור.²²

ההיסטוריה כולה – טובותיה ורעותיה, תיקוניה וקלקוליה, מעלותיה ומורדותיה – היא המגלה את השלטון האלוקי המוחלט. על כן ההיסטוריה היא צורך גבוה. רמח"ל מבאר כי תיקון ההיסטוריה כולל לא רק את תיקון הנבראים כולם בהעלאת כל ניצוצות הקדושה עד כילוי הרע והקליפה בקץ הימים, כפי שלימד האר"י, אלא גם את תיקון הרע למפרע – ההודעה כי הוא כלל לא שלט במהלך ההיסטוריה, וכי רק הרצון האלוקי שלט לבדו מראשית דברי הימים עד תומם. החזרת הרע לטוב, והגילוי כי הרע לא שלט מעודו כלל, היא הוכחת השלטון האלוקי המוחלט. תיקון ההיסטוריה כולה, הכולל את תיקון כל הנבראים ואת תיקון הרע למפרע, הוא התיקון הכללי.

ואמנם שורש הימצא הרע בהנהגה כבר פירשנוהו שהוא מטעם גילוי יחודו ית', שצריך לגלות הרע ולהניחו לעשות כל מה שבחוקו, להראות אחר כך יחוד שליטתו ית' בהחזירו אותו לטוב. ומטעם זה כל עוד שיתעלם ויסתיר פניו האדון ב"ה, ויניח לרע להתגבר עד הגבול האחרון שאפשר לו להתגבר... הנה זה יהיה טעם יותר להיגלות ולהיראות אחר כך אמיתת יחודו ית', בתקנו את הקלקולים ההמה בכח שליטתו.²³ הנה זה הוא מחוקו של היחוד העליון לבדו ב"ה, להראות עוצם ממשלתו השלמה. שכל הזמן שהוא רוצה, מניח העולם להיות סוער והולך בילדי הזמן, עת אשר שלט הרע בעולם... אפס כי לא מפני זה יאבד עולמו, כי הממשלה לו לבדו, והוא עשה, והוא סובל, והוא מחץ והוא ירפא, ואין עוד מלבדו... כי אדרבה, הרשה הקב"ה והניח לרע לעשות כל מה שבכחו לעשות... ובסוף הכל, כל יותר שהקשה הרע את עול סבלו על הבריות, כן יותר יגלה כח יחודו ית' וממשלתו העצומה אשר הוא כל יכול.²⁴

עוד לימד רמח"ל, כי התיקון הכללי מסיים את ההיסטוריה. אילו נברא העולם על פי הכוונה להטיב לנבראים בשכר ועונש על פעלם יכולה היתה ההיסטוריה שלא להסתיים, כי לעולם יקבלו הנבראים שכר ועונש על מעשיהם. מהלכה המתנודד של ההיסטוריה במעלותיו ובמורדותיו, הנובע מבחירתו המתמדת של האדם בטוב וברע, היה נמשך והולך, והגאולה לא היתה באה כלל. כיוון שנברא העולם על פי כוונת גילוי היחוד, חייבת ההיסטוריה להסתיים. השלטון האלוקי המוחלט מניע את מהלכה לקראת גילוי היחוד, והוא מסיימה בעת גמר התיקון הכללי וגילוי יחודו ית'.

רצה הרצון העליון לגלות ולברר אמתת יחודו שאין שום יכולת נגד יכלתו כלל ועיקר, ועל היסוד הזה בנה עולמו בכל חוקותיו. והכלל הוא, מה שהוא מסתיר פניו ונותן מקום לרע לימצא עד שיחזור ויגלה טובו והרע לא ימצא עוד ונראה יחוד ממשלתו... למה אנו צריכים לומר שהכל עומד על ענין היחוד הזה, הלא טובה הסברה הראשונה אשר שמעתי מפיו בתחילת דבריו, שרצה הקב"ה להטיב הטבה שלמה אל נבראיו, וראה שצריך לזה שיקבלו בזכות ולא בצדקה... אבל המעשה מוכיח שהיחוד הוא העומד להתגלות. כי אנחנו רואים הבטחות הנביאים שהבאנום למעלה כבר אשר הם מבטיחים שהקב"ה יגאל את ישראל על כל פנים, אפילו בלא זכות, ושיסיר יצה"ר מבני

22 קל"ח פתחי חכמה, פירוש לפתח א, חלק א, הבחנה א.

23 דעת הבונות, סעיף קסו.

24 דעת הבונות, סעיף מ.

האדם ויכריחם לעבדו, והנה כל אלה הם נגד השכר ועונש ונגד הבחירה. ואם היתה הכונה באמת להעמיד ענין הבחירה והשכר ועונש, דהיינו שיהיה העולם תמיד בנוי מבני בחירה להיות צדיקים או רשעים כרצונם ותמיד יהיה טוב לצדיקים או לרשעים, היה צריך שזה יהיה תמיד ולא יהיה לו הפסק, וזה היה שהקב"ה היה רוצה להחזיק במדת המשפט, להעמיד כל בריותיו בה כל הימים, אבל זה ידענו שאינו כך, כמו שהוכחנו מן המקראות וכמבואר לנו בדברי חז"ל, שסוף כל סוף תסור הבחירה מן האדם, ולא יהיה עוד רעות בעולם, וכבר אמרו יתמו חטאים מן הארץ כתיב, אם כן אין סוף הכונה על השכר ועונש אלא על התיקון כללי.²⁵

כללה של ההיסטוריה, המהלך לקראת הופעת התיקון הכללי, יוצא ללמד על פרטיה – כי קורותיה הן מסיבות מתהפכות ומאורעותיה הם גלגולים מתגלגלים על ידי השלטון האלוקי המוחלט לקראת הופעתו של גילוי היחוד. גלגולי נשמות, שנתפרטו בכתבי האר"י, מנשמת אדם הראשון ועד נשמות דורו של האר"י, היו, על פי רמח"ל, לגלגולי מאורעות מראשית ההיסטוריה עד אחריתה.²⁶ שני אלה, המהלך אל התיקון הכללי והמסיבות המתהפכות, מקנים להיסטוריה תנועה מתמדת – היא מתקדמת תדיר לקראת תכליתה, וכל יום בה מעולה מקודמו.

שב על כל פנים והשקיף במדת טובו ולפי חק ממשלתו להשלים סיבוב כל ההנהגה הזאת בתיקון הכללי... אם כן כל יום ויום שעובר נמצא העולם קרב יותר אל שלמותו, ולא עוד אלא שהקב"ה מסיבות מתהפך בעומק עצתו ומגלגל גלגולים תמיד להביא העולם אל השלמות הזוה... כי ודאי אין הקב"ה רוצה לאחוז בדרך הטוב ורע כל כך זמן ואחר כך לעזבה ולתפוס בדרך הממשלה והיחוד ברגע אחד כאדם המתחרט ומתנחם, אלא מעומק עצתו ית' הוא לגלגל מסיבותיו מעומק חכמה כל כך עד שמתוך הטוב ורע עצמו נגיע סוף סוף לדבר זה שיהיה הכל נשלם ויהיה הוא ית"ש מגלה יחודו.²⁷

על פי רמח"ל ההיסטוריה כולה היא ניסוי שבא להוכיח כי הרצון האלוקי מוחלט ויחיד הוא. המאורעות ההיסטוריים הם אוסף של הוכחות בדרך השלילה לקיומו של השלטון האלוקי המוחלט. כל מאורע בהיסטוריה הוא הוכחה נוספת למוחלטות השלטון האלוקי, כי בו, במאורע ההיסטורי, נשלל שלטונו של כח מסוים והוכח כי השלטון האלוקי יחיד הוא. רק צירוף כל ההוכחות החלקיות, כלומר שלילת כל הכוחות המתנגדים האפשריים, מסיק את ההוכחה הכוללת כי השלטון האלוקי יחיד הוא ואין זולתו כלל. ההיסטוריה כולה היא איפוא מסכת אחת ההולכת וממלאה את חפצו ועניינו של הבורא בגילוי היחוד, כלומר בפעולתו של השלטון האלוקי המוחלט.

עתה כשנשיב אל לבנו כל סדרי מעשיו ית', כל המעשה הגדול אשר עשה מני שים אדם עלי ארץ, וכל אשר הבטיח לנו לעשות ע"י נביאיו הקדושים, הנה מה שמתברר לנו מכל זה בירור גמור הוא עוצם יחודו יתברך... ופי' עליון מעיד בעצמו ומודיע, כי כל הנלקט מכל מסיבותיו הגדולות אשר הוא מתהפך בעולמו הלא הוא גילוי יחודו הגמור הזה, כענין אמרו ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי, ומקרא זה נאמר אחר שכלל כל סיבוב הגלגל שהיה עתיד ומזומן להיות סובב בעולם, שנכלל הכל בדברי השירה ההיא של האזינו, וכמו שפשטן של כתובים עצמן מוכיח, והנה חותם החזון שלו חתם בלשון

25 דעת תבונות, סעיפים מב-מד.

26 'סיבובים' הוא מונח קבוע לגלגולי נשמות בכתבי יד איטלקיים של קבלת האר"י. ראה למשל בחיבור הפותח 'ברוך המקום ברוך הוא', מבית מדרשו של ר' ישראל סרוק, כת"י ירושלים, שוקן 57, דפים מד ע"ב-סח ע"ב. נראה ש'מסיבות' הוקש כאן ל'סיבובים'.

27 דעת תבונות, סעיף מח.

הזה ראו עתה כי אני אני הוא וגו', ובדברי הנביא ישעיה נתבאר בהדיא למען לדעו ותאמינו לי ותבינו כי אני הוא, לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה, אנכי אנכי ה' ואין מבלעדי מושיע, וכמו שכתב אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים... נמצא שכל מה שמתברר לנו באמת מעוצם שלמותו הבלתי בעלת תכלית הוא רק יחודו השלם, שכאשר נביט בהבטה עיונית על כל המעשים אשר נעשו תחת השמים נראה הילוך אחד שסובב והולך והיתה מנוחתו רק גילוי האמת הזאת.²⁸

ג

ראי"ה הלך בעקבות רמח"ל, ואף הוא ביאר כי חפצו ועניינו של הבורא הוא בגילוי התכונה המוחלטת של האלוקות. אלא שהוא חלק על רמח"ל בביאור התכונה המוחלטת של האלוקות. אליבא דראי"ה, התכונה המוחלטת של האלוקות היא שלמות הכוללת כל ואין היא חסרה מאומה. כיוון שהשלמות המוחלטת אינה חסרה מאומה, צריכה היא לכלול הכל, כלומר גם את פעולת ההשתלמות והוספת השלמות, וזאת היא תכלית הבריאה – להופיע את פעולת הוספת השלמות.²⁹

מה אנו חושבים על דבר המטרה האלהית בהמצאת ההויה. אומרים אנו, שהשלמות המוחלטת היא מחויבת המציאות, ואין בה דבר בכח, כי אם הכל בפועל, אבל יש שלמות של הוספת שלמות, שזה אי אפשר להיות באלהות, שהרי השלמות המוחלטת האין סופית אינה מניחה מקום להוספה, ולמטרה זו שהוספת שלמות גם היא לא תחסר בהויה, צריכה ההויה העולמית להתהוות.³⁰

והתוכן המפורט, היותר נאה במגמה התכליתית, שיהיה מבוסס על יסוד השקפת השלמות המחויבת האין סופית, היא השכלת מגמה של הטוב המתעלה תדיר, מפני שאף על פי שתנאי השלמות המוחלטת היא האי אפשרות של הוספה, מכל מקום גם התוספת התדירית וההתעלות היא גם כן ברכה ועדן מיוחד, וכיון שזה אי אפשר באין סוף מצד עצמו, מתהווה הוא מצד פעולותיו, ונבנה העולם בצורה כזאת, שעדי עד

28 דעת תבונות, סעיף לד.

29 על מושג השלמות והחסרון שבדברי ר' עזריאל מגירונה ור' יוסף אבן טבול, הנבדל ממושג השלמות וההשתלמות שבדברי ראי"ה, ראה להלן הערה 54.

המושג שלמות, הנזכר בכתבי רמח"ל פעמים רבות מאד, שונה ממושג השלמות בכתבי ראי"ה. השלמות, בכתבי רמח"ל, מובנה – מעלה, כשימוש מלה זו בלשון ימי הביניים, ואילו בכתבי ראי"ה משמעה – כללות הכל.

י' בן שלמה זיהה את המושג שלמות המופיע בכתבי רמח"ל עם המושג שלמות המופיע בכתבי ראי"ה, ראה: שלמות והשתלמות, עיון לג (תשמ"ד), עמ' 306-307. לדבריו, עקרון השלמות וההשתלמות הוא יסוד שיטתו של רמח"ל, כשם שהוא יסוד שיטתו של ראי"ה. על כן יצא להבחין הבחנות משניות בין שתי השיטות. הוא ציטט את קל"ח פתחי חכמה, פתח ד, וממנו הסיק כי לדעת רמח"ל 'הטעם לאצילות ולבריאת העולם, ותיאור תהליך ההשתלמות ותכליתו, מתייחסים בעיקר לאדם ולא לעולם בכללותו', בניגוד לדעת ראי"ה הסובר שתהליך ההשתלמות מתייחס לעולם כולו. כן ציטט את קל"ח פתחי חכמה, פתח כז, שבו מופיעה המלה שלמות, וממנו העלה כי לדעת רמח"ל 'סיום תהליך ההשתלמות בגאולה הוא בהגעתו לשלמות העולם ולא לשלמות האלהית' (שם, הערה 36), ואף זאת בניגוד לדעת ראי"ה.

שתי קביעות אלה, המסתמכות על שני ציטוטים בודדים ומתעלמות מכלל שיטתו של רמח"ל, והמפרשות פירוש מוטעה את המלה שלמות, אינן נכונות. על פי רמח"ל, טעם האצילות הוא גילוי היחוד, ולא ההשתלמות. גילוי היחוד כולל את האצילות, את הנבראים ואת האדם, והוא כולל אף את ההיסטוריה כולה, כפי שראינו לעיל. גילוי היחוד מופיע את הרצון האלוקי בפועל, ואם כן הוא שייך גם לשלמות האלוקית. ההבדל בין רמח"ל לראי"ה הוא מהותי, הוא ההבדל שבין גילוי היחוד ובין גילוי השלמות, והוא נידון בדברינו להלן.

30 אורות הקדש (להלן: אוה"ק) ב, ירושלים תרצ"ח, עמ' תקמט (=ירושלים תשכ"ג-תשכ"ד, עמ' תקלא).

יתעלה. ונמצא שהשלמות כלולה משני הצדדים, מצד אין סוף, הבלתי מתואר בתוספת מצד שלמותו, ומצד ההויה, ההולכת ומשתלמת ומתברכת תמיד.³¹

ההשתלמות מופיעה בפועל את השלמות המוחלטת, שהרי היא מגלה בפועל כי השלמות המוחלטת אכן מוחלטה היא, כוללת כל ואינה חסרה מאומה.

וכשחודרים בתוכיותו של יסוד ההתפתחות המתעלה, אנו מוצאים בו את הענין האלהי מואר בבהירות מוחלטת, שדוקא אין סוף בפועל, מחולל הוא להוציא אל הפועל מה שהוא אין סוף בכח.³²

האר"י לימד כי מהלך ההיסטוריה הוא תיקון רפ"ח הניצוצות שירדו אל הקליפות. גמר תיקונם של ניצוצות אלה הוא כילוי הקליפות והטבת ההויה כולה, והוא זמן הגאולה. הגאולה מתעכבת כיוון שהצדיקים מבררים ניצוצות ומעלים אותם, אבל הרשעים מורידים אותם חזרה אל הקליפות. עליית ניצוץ שאחריה באה ירידה לא עשתה ולא כלום, כי הגאולה תלויה ברפ"ח ניצוצות מתוקנים ובהויה שאין בה קליפות. לא כך לימד ראי"ה. מהלך ההיסטוריה הוא התעלות מתמדת של כל חלקי ההויה. ההתעלות, היא ההשתלמות, היא תכלית ההויה, שהרי היא מגלה את השלמות המוחלטת, ועל כן עלייתו של ניצוץ, גם זו שאחריה באה ירידה, מופיעה את השלמות. פעולת ההתעלות ותוספת השלמות היא התכלית, והיא המגלה את השלמות המוחלטת הכוללת גם את ההשתלמות. נמצא, כל תיקון וכל עילוי וכל שכלול בהיסטוריה, אם תיקון ראשון לניצוץ שנפל ואם תיקון שני לניצוץ שנפל ועלה ושוב נפל, מגלה את השלמות האלוקית. מהלך ההיסטוריה הוא איפוא התעלות מתמדת של כל ההויה.

העולם מתעלה תמיד... העלויות והירידות הן תדיריות, במצב האדם היחיד, ובמצב העולם בכללו, ומכל מקום התנועה בכללה היא תנועת עליה וביסוס.³³

ההתעלות המתמדת של ההויה כוללת כל המציאויות, כל התופעות וכל המאורעות שבהיסטוריה העולמית.

בחזיון כל כח הולך ומתעלה... הכל הולך ושוטף, הכל מתעלה... כל מקשיב ברוח הקודש פוגש הוא את כל היש בעליותיו, וקל וחומר לאדם, וכל שכן ללאומים ונשמותיהם, ועל אחת כמה וכמה לעולמים שלמים, ובכל תקף ויתרון לכללות כל העולמים וההויות.³⁴

וכל ניצוצי החיים, כל נשמות הרוחות והנפשות, וכל זיקי החיים שבכל היש, הרי הם אחודים עם יסוד ההשתלמות הבלתי פוסקת, שהוא אור ד' המהוה הישות, זרוע ד' אשר נגלתה... והנה הכל כוסף לעלית אור עולמי עולמים, להארת זיו שכינת אל, הדר כבוד אל הכבוד, ההולך ומשתלם, יוצא מההעלם אל הגילוי, בכל התנועות השונות של ההויה, ובכל מיני התסיסות שברוח האדם וכל היצור כולו, ההולך להעשות אגודה לעשות רצון קונו בלבב שלם.³⁵

כיוון שפעולת ההשתלמות שבמהלך ההיסטוריה היא שלמה וכוללת כל, קורא לה ראי"ה – 'התיקון הכללי'. ראי"ה נטל שם זה מרמח"ל, כפי שראינו לעיל, אלא שהבדל גדול יש בין התיקון הכללי אליבא דרמח"ל ובין התיקון הכללי אליבא דראי"ה. התיקון הכללי, על פי

31 אוה"ק ב, עמ' תפב (תסה).

32 אוה"ק ב, עמ' תקנה (תקלז).

33 אוה"ק ב, עמ' תקלט (תקכא).

34 אוה"ק ב, עמ' תקלג-תקלד (תקטו).

35 אוה"ק ב, עמ' תקמח (תקל).

רמח"ל, הוא מהלך השולל למפרע את שלטונם של כל כוחות הרע, ומגלה כי לא שלטו אלה בהיסטוריה כלל כי אם השלטון האלוקי המוחלט לבדו. על פי ראי"ה, התיקון הכללי הוא מהלך המצרף את כל הטוב ומעלה את כל היש ומשלים את כל כוחות ההוויה בהופעת השלמות האלוקית המוחלטת. כל העליות והתיקונים וההטבות הנעשות במהלך ההיסטוריה הן חלקים מן השלמות הכוללת, והתיקון הכללי אוגד את כל החלקים ומצרפם וכוללם בשלמות המאוחדת.

מה שלומדים, ומה שמתפללים, ומה שעוסקים בישובו של עולם, בין בדברים המוכרחים לאדם ולבריות לקיומם המצומצם, בין בדברים העשויים להרחיב דעתו של אדם ולשפר את חייו, הכל עולה לאגודה אחת, לחטיבה אחת, להשלים את התיקון הכללי של העולם כולו, ולקרבו יותר ויותר להמטרה האידיאלית המבוקשת, לעשות את החיים טובים והגונים, ויותר ראויים להקשר בקשר נצחי, בקשר הקודש, בקשר שמחת עולמים, בקשר עדני עדנים, בקשר זיו ונהורא מעליא, באור חי העולמים, דידע מה בחשוכא ונהורא עמה שרא.³⁶

וכן לימד ראי"ה כי תנועת ההוויה, ההולכת על פי הקדושה העליונה ועל פי הרצון האלוקי העליון, כלומר ההתעלות של העולם, שואפת 'לתקן הכל'.

הקדושה העליונה, כשהיא מופיעה על היחיד ועל הצבור, היא מעמידה אותם על המעמד של הרצון העליון, המופיע בכל ההויה כולה... כל התורות, הדינים, הרעיונות, המוסרים, הטבעיות, הסדרים, הנימוסים, החכמות, השירים, הרצונות, זעזועי החיים, תנועות ההויה, התקימותה, אחיזתה במדות הישרות, אינם אלא אוצרות מלאי אושר, שהרצון המתעלה מכל, בעדנו, בגבורת עוזו ובהוד נצחו, ביסוד תפארתו וברום חשק תפארת מלכותו, יגלה וירא בהם בזוהר מלא... אמנם השאיפות היותר עליונות לא ידלגו שום דרגה, הכל צריך להתבסס על ידן ומהן. כשרוצים לתקן הכל, כשרוצים להכשיר את נשמת כל היש לעדן עליון שבעליונים, צריכים לתקן את המדות האנושיות כולן, צריכים להכשיר את חיי הפרט וחיי החברה בהכשר הראוי... לכל מגמה עליונה שבעליונות צריכים להשתמש בכל האמצעים ולשלב את כל הדרכים יחד, לזווגם זה עם זה, באופן שכל דרך יוסיף לחברו אומץ וחיים. אמנות ומלאכה, כשרון מסחר ועז אמת, גבורה וחיל, שירה ויופי, תפלה ותורה, אהבה וחסד מלא, ואומץ רוח מלא עז, בהירות דעה ובקרת רחבה ועשירה, ותם לבב באמונה עליונה... כל היש, כל התארים, כל הניצוצות הכל בחוברת והכל בסדור, הכל בהבלטה והכל בהתאמה, הכל בחזיון ובכח והכל בפועל ובשליטה ממשית, במלא מובן המציאות והישות, הכל בכלל, הכל יוכל וכוללם יחד.³⁷

כיוון שהשלמות האלוקית המוחלטת מתגלה רק על ידי ההשתלמות של ההויה, הרי שההתעלות המתמדת של ההויה, כלומר מהלך ההיסטוריה שלה, היא צורך גבוה.

מגמת ההויה כולה, מצד החפץ הכמוס האין סופי, היא כפי הגלותה לנו, עצה גדולה של התעלות והוספה נצחית. שאם אין מציאות של קוטן וחסרון לא יוכל להיות רק גודל ומילוי, אבל לא התגדלות, ודריכה תדירית לתוספת ברכה. ואף על פי שאין קץ להעילוי של השלמות המלאה, שאין בה עילוי מצד אין סופיותה, מכל מקום כלול בה גם כן זה הכח הנשגב של התעלות תדירית, וזה נחשב כאלו השלמות המוחלטת משתלמת על ידי ההשתלמות, הבאה על ידי הופעת הקוטן הבא אל הגודל, ועבודה זו היא צורך גבוה.³⁸

ראי"ה, כרמח"ל קודמו, לימד כי מאורעותיה וקורותיה של ההיסטוריה הם מסיבות מתהפכות ומתגלגלות לקראת ההופעה האלוקית שבה חפצו ועניינו של הבורא. ההכוונה האלוקית, הפועלת בתוך מאורעות ההיסטוריה ומסבכת אותם, אורגת אותם יחד באורה האלוקית השלמה הכוללת כל. ראי"ה נבדל מרמח"ל במשמעותן של המסיבות המתהפכות, כאשר נבדל ממנו במשמעותו של התיקון הכללי. על פי רמח"ל, המאורעות השליליים בהיסטוריה מוכיחים, בסופה של ההיסטוריה, את היחוד על דרך השלילה – אז יתגלה כי הם נתכוננו בידי השלטון האלוקי, ורק הוא לבדו שלט בהיסטוריה. לעומת זאת, מבאר ראי"ה כי המאורעות השליליים בהיסטוריה מוכיחים, בסופה של ההיסטוריה, את השלמות האלוקית על דרך החיוב – אז יתגלה כי הם חלקים מן השלמות האלוקית, והכל נארג בה ונכלל בה.

הגיע הזמן, שבו אנו צריכים להכיר את קול ד' מכל המסיבות המתהפכות, מכל יצרי הלב, מכל תנועות החיים, הפרטיים והכלליים.³⁹

37 אוה"ק ב, עמ' רצח-ש (רפח-רצ).

38 אוה"ק ב, עמ' תקמח (תקל).

39 חזון הגאולה, עמ' רמה.

וכל ההארה התרבותית שבעולם מצדו המתוקן, וכל העומק של המוסר והעבודה שביסוד תורת ישראל, וכל התפשטותו הגדולה בעולם, אורגים יחד את שלמת האור הגדולה, שאחרי כל המסבות הרבות המתגלגלות בעולם, במעלות ובמורדות, בארחות מסובכים כל כך, עתידה היא להיות נטויה על כל העולם כולו, וכל היצורים כלם יביטו וינהרו.⁴⁰

הסקירה הרואה את הכח האלהי החי ופועל בתועפות גבורותיו ורוממות קדשו בכל מסבות הטבע, בכל הליכות רוחות האדם, בכל סבוכי המלחמות, בכל תכני תעתועי האישים והעמים, היא מסדרת אור קדוש על מלא כל העולם... כשאור ישראל מתגלה על יד עמק הדעת ומעמקי האמונה לראות, איך כל העלילות מראש ועד סוף, מראש מקדמי תבל עד אחרית ימים ואחרונים, מתועפות תנועות רוחניות אדירות, הופעות שכליות ומוסריות מלאות וטובות, חדושי חכמות ומדעים נשגבים ומשוכללים, כל הארות תוריות בכחות כלליים ופרטיים, כל זהרי רוח הקודש וכל השפעות צדיקים יסודי עולמים, הם וגורמיהם העליונים והתחתונים הכל תנועת עולמים גדולה אחוזה בהם, תנועת הארת אורו של משיח... הדעת מכרת את אור ד' החי המופיע בהם ואת קול ד' הדובר וקורא מתוכם, וכל אשר תיטיב הדעת להכירו ולהבינו כה תגלה את האורות של המסבות, כן תישרם אל מטרם וכן יתחברו האורות העלומים עם הגלויים.⁴¹

על פי ראי"ה ההיסטוריה כולה היא מפעל הבא לשכלל ולהשלים את ההווה ולהופיע את השלמות האלוקית המוחלטת. המאורעות ההיסטוריים הם אוסף של שאיפות המצטרפות יחד לשאיפה הכוללת של בקשת השלמות האלוקית. בקשת השלמות, היא ההשתלמות, היא עצמה חלק מן השלמות האלוקית המוחלטת. כל מאורע היסטורי הוא שאיפה חלקית אל השלמות המוחלטת, והוא פעולה נוספת של תיקון ושל שכלול ושל תוספת חיים אלוקיים להווה. רק צירוף כל השאיפות כולן מופיע את השלמות בכל מילואה. ההיסטוריה כולה היא איפוא מסכת אחת ההולכת וממלאה את חפצו ועניינו של הבורא בהופעת השלמות האלוקית המוחלטת.

החפץ האדיר של לאשתאבא בגופא דמלכא, לשוב אל מקור המציאות, העליונה, הטהורה, החפשית, האיתנה, במקור אור אין סוף, נטוע הוא בכל היקום, בכל היצור כולו. והוא הוא הכח היסודי המגלגל את כל תנועת ההויה, ההתפתחות, והמכונה המשכללת, המוציאה אל הפועל את כחותיה בכל עולם ובכל שדרה לפי ערכם, והוא הוא היסוד הפנימי, המניע את הגלגל התרבותי אשר לאדם, למפלגותיהם, ולגוייהם. והוא סובב והולך בכל היצור, לא יצא מכללו החלק היותר זעיר שבחלקים היותר קלילים שבההויות היותר דלולות מעבר מזה, ולא יעברו גבולו המוני עולמים נעלמים ונערצים של שרפי קודש, אראלי שחק ואצילות יפעת רוממות קדשם מעבר מזה.⁴²

כל המתעורר בעולם מדור דורים עד אחרית, הכל הוא חלקי שאיפות וחלקי הכרות, שהולכות ומצטרפות ליצירה שלמה, עד שלא באה הצורה המשלימה, המכנסת את הכל אל שלמותה. יש בהם טוב ורע, אמת ושקר, טומאה וטהרה, קודש וחול. אבל כשיופיע האור של ההתאחדות הכוללת, שיהיה מבורר כל אלה השאיפות וחלקי ההכרות למה

40 אוה"ק א, עמ' רעד.

41 אורות, עמ' כז.

42 אוה"ק ב, עמ' שפח (שעו).

הן באות, אז הכל יוכר לטוב, לאמת, לטהרה, ולקודש, עולם שכולו שבת, שכולו טוב.⁴³

ד

עקרון היסטוריה צורך גבוה משמעו כי ההיסטוריה, המסתכמת כהופעה אלוקית ההולכת מראשיתה עד אחריתה וכוללת את כל מאורעותיה וקורותיה, היא, ורק היא, ממלאה את התכלית האלוקית של גילוי התכונה המוחלטת של האלוקות. סיכום ההיסטוריה כולה כהופעה אלוקית הוא 'התיקון הכללי', כפי שקראוהו רמח"ל וראי"ה.

'התיקון הכללי' נסמך על התיקון שלימד האר"י. האר"י לימד כי יש לתקן את רפ"ח הניצוצות שנפלו בעת מיתת המלכים, ואילו רמח"ל וראי"ה מלמדים כי יש לתקן את כל מאורעות ההיסטוריה, כוחותיה ותופעותיה. תהליך תיקון הניצוצות, על פי האר"י, שואף לזמן שבו יתקנו כל הניצוצות ויכלה כל הרע מן ההווה. תהליך התיקון הכללי, על פי רמח"ל וראי"ה, שואף לזמן שבו תתקן ההיסטוריה כולה ויוכר שמראשיתה ועד אחריתה נכללו כל מאורעותיה ותופעותיה במעשה התיקון. המחלוקת בין רמח"ל לבין ראי"ה, במשמעותו של תהליך התיקון הכללי, אם הולך הוא לגלות את היחוד האלוקי או אם הולך הוא לגלות את השלמות האלוקית, נובעת מדרך הרחבתו של התיקון, אליבא דאר"י, לתיקון הכללי, אליבא דרמח"ל וראי"ה.

תיקון הניצוצות, אליבא דאר"י, הוא תהליך הכולל פעולות אחדות, וכשהרחיבוהו רמח"ל וראי"ה על פני ההיסטוריה כולה, הדגישו בו, כל אחד על פי דרכו, פעולות מסוימות, ואלה היו למגמתו של התיקון הכללי. תיקון הניצוצות, אליבא דאר"י, כולל פעולות אלה: בירור הניצוצות שנפלו אל הקליפות, העלאת הניצוצות אל עולם האצילות כמיין נוקבין המעוררים את זיווג הספירות, זיווג הרחמים עם הדינים וביסוס הדינים בעת הזיווג, זיווג הספירות העליונות, המשכת מוחין מהן כמיין דכורין היורדים מספירות עליונות אל ספירות תחתונות, כניסת מוחין בספירות תחתונות, זיווג מיין דכורין עם מיין נוקבין, הולדת נשמות חדשות.

רמח"ל הדגיש במעשה התיקון את פעולות הבירור והביסוס, כלומר המאבק בין טוב לבין רע – בירור הטוב מתוך הרע, כילוי הרע והקליפה, והופעת הטוב לבדו. רמח"ל עשה פעולות אלה עיקר, והתווה את דרכו של התיקון הכללי על פיהן: גילוי היחוד האלוקי המוחלט, שהרע לא שלט כלל בהיסטוריה, וכל כח רע שנראה היה כי שולט הוא, לא היה אלא כח מכוון על ידי השלטון האלוקי. הכרעת הרע, בעת גמר תיקון הניצוצות, אליבא דאר"י, היתה, על פי רמח"ל, להוכיח למפרע כי לא שלט הרע כלל מראשית ההיסטוריה ועד אחריתה, וכי השלטון האלוקי שולט לבדו ואין זולתו.

ראי"ה הדגיש במעשה התיקון את פעולות ההעלאה והחידוש וההולדה, כלומר התעלות היש ושכלולו – התעלות המציאות הירודה, יצירה חדשה של מציאות מעולה, השתלמות המציאות הקיימת במציאות המעולה הנוספת בה. ראי"ה עשה פעולות אלה עיקר, והתווה את דרכו של התיקון הכללי על פיהן: גילוי השלמות האלוקית המוחלטת, שכל התעלות וכל שכלול וכל השתלמות ותוספת נכללות בשלמות האלוקית הכוללת כל. התעלות הניצוצות, חידוש המוחין והולדת נשמות חדשות, על פי האר"י, היו, על פי ראי"ה, לאריגת השלמות האלוקית הכוללת את כל תופעות ההיסטוריה מראשיתה ועד אחריתה, ולהוכיח כי אין היא חסרה מאומה.

43 אוה"ק ב, עמ' תקכח (תקי).

התיקון הכללי הוא ה'קצה' האחרון של עקרון היסטוריה צורך גבוה, הוא סיום ההיסטוריה וסיכומה כהופעה אלוקית. ה'קצה' הראשון של עקרון היסטוריה צורך גבוה הוא קביעת המגמה לגילוי התכונה המוחלטת של האלוקות, שעל פיה נאצל ונברא הכל, ולמילוייה מסובבת ומונעת ההיסטוריה כולה. כשם שהתיקון הכללי נסמך על דברי האר"י, כך גם מגמת גילוי התכונה המוחלטת של האלוקות נסמכת על דברי האר"י – על צמצום אור אין סוף שבראשית סדר ההאצלה שלימד האר"י.

צמצום אור אין סוף כולל פעולות אחדות: הסתלקות אור אין סוף, השארות מקום פנוי ורושם של אור אין סוף בו, התפשטות קו אור אין סוף במקום הפנוי וברושם האור שבו. על פי הצמצום נאצלה האצילות כולה בהסתלקות ובהתפשטות, בכלים ובאורות, בדינים וברחמים, בסיגים ובברורים. האר"י לימד כי מגמת ההסתלקות וההתפשטות היא לברר את העולמות ולתקן את הדינים, ולתת בחירה ושכר ועונש לנבראים על פעלם, אם יקלקלו יענשו ואם יתקנו ישתכרו. כלומר, מגמת הצמצום היא כי יתקן האור את הכלי וכי יבסמו הרחמים את הדינים.

רמח"ל וראי"ה לימדו כי מגמת ההסתלקות וההתפשטות היא לא רק תיקון הכלים וביסוס הדינים, כי אם גילוי תכונתו של האור עצמו. רמח"ל וראי"ה לימדו כי מגמת ההסתלקות וההתפשטות שבצמצום היא כי תגלה אינסופיותו של האור, כלומר תגלה בפועל תכונתה המוחלטת של האלוקות.

מחלוקת, שנחלקו בה רמח"ל וראי"ה בדבר עיקרו של התיקון, היא המחלוקת שנחלקו בה רמח"ל וראי"ה בביאור התכונה המוחלטת של האלוקות. רמח"ל סובר כי עיקר התיקון הוא המאבק בין טוב ובין רע, ועל כן ביאר כי התכונה המוחלטת של האלוקות היא היחוד, וההסתלקות וההתפשטות שבצמצום באות לגלותו בפועל – כי לבדו הוא ואין זולתו. ראי"ה סובר כי עיקר התיקון הוא התעלות היש ושכלולו, ועל כן ביאר כי התכונה המוחלטת של האלוקות היא השלמות, וההסתלקות וההתפשטות שבצמצום באות לגלותה בפועל – כי היא כוללת כל ואין חסרה מאומה.

עקרון היסטוריה צורך גבוה, שנתחדש על ידי רמח"ל ושב ונתבאר על ידי ראי"ה, נסמך על קבלת האר"י. כבר ראינו כי הוא נסמך עליה בשני 'קצותיו' – מגמתו, שנקבעה בראשית כל, נסמכת על צמצום אור אין סוף, ומעשהו, המתגלה בסוף כל, נסמך על התיקון. אמנם עקרון היסטוריה צורך גבוה מבאר גם את מהלכה של ההיסטוריה ואת דרכה בין ראשית לבין אחרית. רמח"ל וראי"ה גזרו מעקרון זה את הנהגת ההיסטוריה ואת פעולתה, וגם באלה נסמכו על קבלת האר"י. כפי שנראה להלן בפרוטרוט, ביארו רמח"ל וראי"ה, כל אחד על פי שיטתו, את כל סדר ההאצלה שבכתבי האר"י על פי עקרון היסטוריה צורך גבוה. האר"י לימד כי מהצמצום נמשכו שני אורות, אור בלתי מוגבל ואור מוגבל, ומהם נמשכו האורות והכלים שבעולם האצילות. רמח"ל לימד כי ממגמת גילוי היחוד האלוקי נובעות שתי הנהגות המסבבות את הכל, והן הנהגת הממשלה הגמורה והנהגת המשפט. ראי"ה לימד כי ממגמת גילוי השלמות האלוקית נובעות שתי פעולות המניעות את הכל, והן פעולת ההשלמה והעילוי ופעולת ההטבה והסידור. האר"י לימד כי האורות והכלים מתפרטים בתיקוני ספירות אחדות. רמח"ל לימד כי הנהגות מתפרטות במידות אלוקיות אחדות. ראי"ה לימד כי הפעולות מתפרטות באידיאלים אלוקיים אחדים.

על כרחנו, אם רוצים אנו להבין את דברי רמח"ל ואת דברי ראי"ה לאשורם, חייבים אנו להביא את מקורותיהם בכתבי האר"י, ולערוך אלה כנגד אלה – דברי האר"י וביאורי רמח"ל וראי"ה. כך יתלבנו דברי רמח"ל ודברי ראי"ה, וכך יתברר כי הרצאותיהם בחכמת האלוקות נובעות מחידושם היסודי והמיוחד להם – עקרון היסטוריה צורך גבוה.

נחזור איפוא אל הדברים שדברנו בהם, ונראה כיצד נסמכו רמח"ל וראי"ה על צמצום אור אין סוף, שעליו לימד האר"י, בקבעם כי מגמת האצילות היא גילוי התכונה המוחלטת של האלוקות. אחר נוסף ונפרט כיצד נסמכו רמח"ל וראי"ה על סדר ההאצלה שבכתבי האר"י – כיצד למד ממנו רמח"ל על ההנהגות ועל המידות שבהן השלטון האלוקי מסבב את מהלך ההיסטוריה, וכיצד למד ממנו ראי"ה על הפעולות ועל האידיאלים שבהם השלמות האלוקית מניעה את מהלך ההיסטוריה.⁴⁴

ה

נשוב אל דברי רמח"ל וראי"ה על מגמת האצילות לגלות את התכונה המוחלטת של האלוקות, ונראה כיצד למדו הם מגמה זו מן הצמצום העומד בראש סדר ההאצלה בקבלת האר"י.

רמח"ל הסביר כי צמצום אור אין סוף בא לגלות את היחוד האלוקי המוחלט. הכיצד? אור אין סוף משמעו הרצון האלוקי המוחלט, אמיתת היחוד. הרשימו, הנשאר מאור אין סוף אחר שנסתלק, הוא השורש למציאותם של כוחות הטוב והרע. קו אור אין סוף, שחזר והאיר ברשימו, הוא השלטון האלוקי ההולך להחזיר את הרע אל הטוב ולגלות כי הרצון האלוקי מוחלט הוא ויחיד הוא.

שמקום בריאת כל העולמות הוא באמצעות האור בנקודת המרכז שלו, וסוד הדבר כי רצה המאציל ית"ש להראות יחודו שנראה ממש בענין החזרת הרע לטוב, והיינו איך שמה שנראה הפכו אינו זולתו, אלא הוא הכל, וההפך הוא לכאורה, כי סוף הכל הוא טוב, ונמצא שרק מציאותו הוא הנמצא ודאי ואין מציאות לאחר זולתו, אך למען לא יוכל איש לטעות ולומר בזה הענין מגיע כחו אך יכול להיות ח"ו רשות אחר בענין אחר, ע"כ עשה הענין הזה בכל יכלתו הבלתי תכלית, ואז נודע שאי אפשר להיות רשות אחר בשום צד. כי כל מיני כח אשר יוכל איש בשום צד לחשוב, כבר ישנם בו, וכנגד כל אלה המציא את הרע שהוא ההפך שלו, וכשלא נמצא אלא זה השיעור של רע, נודע שאין נמצא הפך לבלתי תכלית אלא זה... וכשזה ההפך עצמו נראה בסוף איך שאינו זולתו, הרי נתברר יחוד בבריור גמור. ועל כן נקרא שזה הצמצום נעשה במרכז של כל האור, כי הוא כמרכז בעיגול שכל הקוים פונים אליו, כך כל קוי הבלתי תכלית שהם באמת בלא תכלית פנו אל זה ולא נמצא הפך אלא זה, והוא נקרא הפך של הכל, שבהתברר שאינו זולת היחוד ית"ש יתברר כח היחוד בכל מכל כל.⁴⁵

בזמן הצמצום הניח הא"ס ב"ה את הרשימו שהניח, שהוא הבחינה שממנה משתלשל ג"כ הרע בסוף הכל, והרי יש בו כוחות הרבה בזה הרשימו, אך גם בכלל הכוחות היה גם שורש הרע, וזה מה שצריך להתברר ע"י כמה גלגולים ודברים שבסוף הכל יהיה כל רע חוזר לטוב... ועל כן הכניס ברשימו הזאת את הקו מאורו... לברר הרשימו מן שורש הרע שבו... וכשנעלה יותר לשורש הדברים נבין איך עיקר הכל הוא יחוד א"ס ב"ה,

44 דברי רמח"ל ודברי ראי"ה אינם נסמכים על קבלת האר"י בלבד, הם נסמכים על כל ספרי המקובלים שקדמו להם, על שאר החיבורים בכל מקצועות התורה, על ספרי הפילוסופים וכו'. אלא, שסדר האצילות וסדר ההנהגה שבקבלת האר"י הם התבנית הכוללת של ההויה שעמדה לנגד עיניהם של רמח"ל ושל ראי"ה. לתוך תבנית זאת הוסיפו רמח"ל וראי"ה דברים הרבה שאין להם מקור בדברי האר"י, דברים שנטלו משל קודמים וחדושים שחידשו בעצמם. על כן, אף על פי שיש לתור אחר כל מקורותיהם של רמח"ל וראי"ה כדי לבאר נכונה את כל דבריהם, בראש ובראשונה יש לבנות את שלד שיטותיהם של רמח"ל וראי"ה על פי סדר האצילות וסדר ההנהגה שבקבלת האר"י.

45 פירוש אדרא רבא, המכונה אדיר במרום, ירושלים תשמ"ח, עמ' לח-לט.

שהוא מה שרק מציאותו הוא הנצחי והקדום והמוכרח וכל הנמצא רק ממנו הוא נמצא, וזהו כל יכלתו שהוא תכלית הטוב ויכול לפעול גם רע, והיינו עושה שלום ובורא רע, לאפוקי מן הרשעים האומרים ב' רשויות ח"ו א' פועל טוב וא' פועל רע, ועיקר היחוד שאפילו הרע עצמו אינו כי אם בתחלתו וסוף הכל יחזור הכל לטוב... ונמצא שזהו מה שעושה הקב"ה בענין הצמצום שנתצמצם, והקו שחזר והכניס בהרשימו הוציא הדין והכניס בו טובו להחזירו אליו, סוף הפעולה תהיה בסוף הכל... להחזיר הכל אל היחוד.⁴⁶

ראי"ה הסביר כי צמצום אור אין סוף בא לגלות את השלמות האלוקית המוחלטת. הכיצד? אור אין סוף הוא השלמות המוחלטת שאין להוסיף עליה. הרשימו, הנשאר מאור אין סוף אחר שנסתלק, הוא הגרעון והחסרון. קו אור אין סוף, שחזר והאיר ברשימו, הוא פעולת ההשלמה ותוספת העילוי.

באין סוף מונחה היא השלילה של אפשרות התוספת, כי מה יוסיף על אין סוף, על השלמות המתעלה מכל עומק הדר עוז. ויש מכון לריכוז מלכותי, לכוונן השלמה בלתי פוסקת המתעלה, בגרעון המכשיר את התוספת, בצמצום המכשיר את ההרחבה.⁴⁷

במלים 'מכון לריכוז מלכותי' כינה ראי"ה את המקום הפנוי שנתגלה במרכז אור אין סוף אחר הצמצום, ואת הרשימו שנשאר בו. בזאת הלך אחרי רמח"ל שכתב כי הרשימו הוא מלכות אור אין סוף. 'הגילוי הנשאר אחר הצמצום הוא כמו מלכות א"ס ב"ה'.⁴⁸ 'אשר בעשות המאציל ית"ש הגבול לאורו הניח הרשימו... והוא בחינת מלכות'.⁴⁹ במלים 'השלמה בלתי פוסקת המתעלה', וכן במלים 'תוספת' ו'הרחבה', כינה ראי"ה את הארת קו אור אין סוף ברשימו.

ה'גרעון' נקרא אצל ראי"ה גם מניעה המקדימה את התכלית. ראי"ה מציג שתי אפשרויות של 'נמנע בחק אין סוף', שהרי אין סוף שלם הוא אין בו כלל מניעה. אפשרות אחת היא – מניעה שהיא מתאימה לשלמות העליונה. אפשרות שניה היא – יצירה והויה של דבר חדש, שאינו נובע מהשלמות המוחלטה.

כל מטרה צריך להקדים לה איזה מניעה, על כן אין מקום לחקר התכליתי של ההויה בכללה כי אם על ידי יסוד של איזה מניעה קדומה. וכאשר הנמנע בחק אין סוף הוא גם כן דבר שאינו הולם כלל, יש לנו על זה רק שני דרכים, דרך אחד הוא שיבואר, שבעצמות יסוד המניעה יש מעלה עליונה, הראויה להיות הולמת למושג השלמות העליונה, שהננו יכולים על כל פנים לסמן לנו בו איזה רשימה של השלמות המוחלטה, והדרך השני הוא לצייר את המניעה הקדומה בתור יצירה והויה.⁵⁰

שתי הדרכים הללו הן שני התיאורים של צמצום אור אין סוף. הדרך הראשונה היא – אור אין סוף נסתלק ונשאר ממנו רשימו, ואחר חזר קו אור אין סוף והאיר ברשימו והאציל ממנו את הספירות. במלים 'איזה רשימה של השלמות המוחלטה' כינה ראי"ה את הרשימו של אור אין סוף. הדרך השניה היא – אור אין סוף נרחק ונשאר מקום וחלל פנוי, ואחר חזר קו

46 אגרות פתחי חכמה ודעת, כג ע"א-ע"ב.

47 אוה"ק ב, עמ' תקמו (תקכח).

48 קל"ח פתחי חכמה, פירוש לפתח כו, חלק א, הבחנה ג.

49 רמח"ל ובני דורו, אוסף אגרות ותעודות, תל אביב תרצ"ז, אגרת פג.

50 אוה"ק ב, עמ' תפא (תסד).

אור אין סוף והאציל בו ספירות. במלים 'יצירה והויה' קרא ראי"ה לספירות הנאצלות במקום הפנוי.⁵¹ ראי"ה העדיף, כמובן, את הדרך הראשונה, המלמדת 'שעצמיות המניעה היא עם כל כבודה היא מחודשה לכוונה מגמתית עליונה', היא 'השכלת מגמה של הטוב המתעלה תדיר', ככל הדברים שציטטנו לעיל בעמ' 12. המניעה והגרעון המשתלמים והמתעלים בחידוש 'ההוספה הנצחית' הם המגלים את השלמות המוחלטה.

וזאת היא נחלת ד' בכל דרך הקודש, הפרדה על מנת התחברות... האצלת האורות, הפרדת השכלים, והבדלת העולמים, הרי היא תכונה פירודית, המביאה לידי ההתאחדות העליונה, לידי ההוספה הנצחית ורויית העונג המתחדש בעוצם פנימיות טובו בהתאחדות השעשוע העליון של הכללת אור אורי אורים של השלמות האין סופית, שאין לה תוספת מרוב שלמותה, עם ההשלמה הבאה מתוך החסרון. שבהתאחדות העליונה הרי זורם אור השלמות הבלתי אפשרי להתוסף מרוב תוספת עזו מיסוד עולם עולמים על אור השלמות ההולכת הלך ואור, וזיו עדנים הולך ומתרבה, הולך ומתברך.⁵²

במלים 'אור אורי אורים של השלמות האין סופית' ובמלים 'אור השלמות הבלתי אפשרי להתוסף' כינה ראי"ה את קו אור אין סוף. במלים 'ההשלמה הבאה מתוך החסרון' ובמלים 'אור השלמות ההולכת הלך ואור' כינה ראי"ה את הרשימו הנתקן ומשתלם בתוספת האור הבאה אליו מקו אור אין סוף. במלה 'זורם' כינה ראי"ה את תוספת האור הבאה מקו אור אין סוף אל הרשימו, לברכו ולהשלימו.

דברי ראי"ה על השלמות נסמכים על דברי ר' עזריאל מגירונה. ר' עזריאל ביאר כי הספירות נאצלות מאין סוף כי אין סוף שלמות הוא, שלמות הכוללת גם את הגבול, כלומר את הספירות. 'אין סוף הוא שלמות בלי חסרון, וא"ת שיש לו כח בלי גבול ואין לו כח בגבול אתה מחסר שלמותו... והנמצא ממנו תחילה הם הספירות, שהם כח השלם וכח החסר, כשהם מקבלים מהשפע הבא מהשלמתו הם כח שלם, ובהנפע השפע מהם יש בהם כח חסר, לכך יש בהם כח לפעול בהשלמה ובחסרון'.⁵³ השלמות, על פי ר' עזריאל, מאירה בגבול, וכך היא כוללת כל. ראי"ה נטל את עקרון השלמות מר' עזריאל והסביר על פיו את הצמצום שבקבלת האר"י, וכך נתעמק עקרון השלמות והיה לעקרון השלמות המוחלטה – לא רק שהשלמות כוללת את הגבול ואת החסרון, אלא שהיא כוללת גם את ההשתלמות והעילוי והתוספת. אור אין סוף החוזר ומאיר ומתקן את הרשימו, כלומר שלמות החוזרת ומאירה ומתקנת את הגבול, הוא על פי ראי"ה שלמות המתקנת את החסרון ומשלימה ומעלה אותו תמיד, והיא השלמות המוחלטה.⁵⁴

כדרך שביארו רמח"ל וראי"ה את הצמצום כך ביארו את שבירת הכלים.

51 שתי הדרכים האלה מקבילות, אמנם לא בדיוק, לשני תיאורים של הצמצום בכתבי האר"י, ראה בספרי בנין אריאל, ירושלים תשמ"ז, עמ' תזו. הן מקבילות, בדיוק, לשני התיאורים של הצמצום בכתבי רמח"ל, ראה מאמרי, כוונת הבריאה בחיבורי רמח"ל, עמ' 5-6. י' בן שלמה, פירש את שתי הדרכים באופן זה: דרך אפיסטמולוגית ודרך אונטולוגית. ראה: שלמות והשתלמות, עמ' 292-293. המלה 'רשימה', ופירושה המדויק ככינוי לרשימו, נתעלמו ממנו ועל כן פירש כפי שפירש.

52 אוה"ק ב, עמ' תנד-תנה (תמ-תמא).

53 שער השואל, נדפס בראש דרך אמונה, ברלין תר"י.

54 הערה זו תופיע בסוף המאמר מפאת אורכה.

רמח"ל ביאר כי השבירה מייסדת את כח הרע, כדי שיוכל הטוב להתגבר ולשלוט על הרע ולהופיע את היחוד.

שרש מציאות קלקול ותיקון הוא ענין שבירת הכלים ותיקונם, כי אם לא היה קלקול בהם לא היה קלקול בעולם, ואם תיקונם היה נשלם לגמרי היה סוף הכל. אך בהיות שהיה הקלקול בא, ואח"כ התיקון, ולא גמר אלא בשעור שהיה נותן שרש לקלקול ותיקון לסבב בעולם, וסוף הכל יהיה תיקון שלם שלא יהיה אחריו עוד קלקול כלל.⁵⁵

ראי"ה ביאר כי השבירה מייסדת את כח התיקון וההשתלמות ותוספת היצירה, עד כדי נתינת כח אלוקי בלתי גבולי ביד הנברא.

למה באה השבירה. לפי שהאלהות נותנת היא לפי כחה, והמקבל מוגבל הוא, אם כן תהיה הטובה מוגבלת, על כן נותן הוא הטובה בלא שעור, לפי מדתו, ותהיה אלהית בלתי גבולית, ואף על פי שלא יוכל המקבל הנברא לקבל, כי אם כשישבר לגמרי. ויבנה בתשוקתו לשוב למקורו הבלתי גבולי, להתאחד באלהות, ובזה יעשה הנברא את עצמו, ויהיה במדרגת השלמות של בורא, ויתעלה ממעל לגבול של נברא, מה שלא היה אפשר בלא שפעת רב טוב למעלה ממדרגת אפשרות קבלתו, שהיה תמיד רק במדרגת נברא, ולא במעלת בורא כלל.⁵⁶

ו

ראשיתו של עקרון היסטוריה צורך גבוה היא בשמים ממעל – צמצום אור אין סוף וקביעת המגמה לגילוי התכונה המוחלטת של האלוקות, ואחריתו בארץ מתחת – גילוי התכונה הנ"ל בפועל בסיומה של ההיסטוריה בעולם הזה.

העקרון מסביר את התיקון הכללי, כלומר את המהלך הכללי של ההיסטוריה. התיקון הכללי מצטרף מכל מאורעות ההיסטוריה, על ידי שלילת שלטונם של כל הכוחות שפעלו בהיסטוריה אליבא דרמח"ל, ועל ידי כלילת עילויים של כל הכוחות שפעלו בהיסטוריה אליבא דראי"ה. אין התיקון הכללי מסביר את עניינו של כל מאורע ומאורע בהיסטוריה ואת משפטו, כי התכונה המוחלטת של האלוקות אינה מתגלה במאורע הבודד בהיסטוריה, כי מדוד ומוגבל הוא, אלא רק בצירוף המאורעות כולם ובתיקונם הכולל. המאורע הבודד בהיסטוריה מונהג על ידי האלוקות המדודה – הנהגה אלוקית הקובעת על פי אמת מידתם של הנבראים. התכונה המדודה של האלוקות שופטת כל מאורע בהיסטוריה לעצמו, על פי כללי הצדק והיושר, והיא פועלת להיטיב את תופעות ההיסטוריה, על פי כללי ההגיון והסדר.

שתי התכונות של האלוקות, שמהן שתי הנהגות, נסמכות על שני הפנים שבאצילות – אור וכלי. רמח"ל וראי"ה ביארו כי האור שבאצילות הוא הנהגה המוחלטת, כי הוא נמשך מקו אור אין סוף, והכלי שבאצילות הוא הנהגה המדודה, כי הוא נמשך מהרשימו. אור הוא הנהגה לעצמו, וכלי הוא הנהגה לעצמו. אין המוחלט מובע על ידי המדוד, ואין המדוד מביע את המוחלט.

ביאורם של רמח"ל וראי"ה חולק על ביאורו של האר"י. האר"י ביאר כי אור וכלי הם הנהגה אחת. האר"י לימד כי דינים היו בכלים, והם צריכים תיקון. האורות הם רחמים המתקנים את הכלים ומבסמים את הדינים ומוסיפים ברכה וחירות בעולם. אין האורות פועלים לעצמם,

55 קל"ח פתחי חכמה, פתח לו.

56 אוה"ק ב, עמ' תקמה (תקנז).

וודאי שאין הכלים פועלים לעצמם. על כן אור וכלי שבאצילות מנהיגים את ההיסטוריה בהנהגה אחת ההולכת לתקן את הניצוצות שנפלו ולכלות את הרע ולחדש מוחין ונשמות. מעשי האדם העולים ויורדים גורמים את תנודות ההיסטוריה במעלותיה ובמורדותיה, בתיקוניה ובקלקוליה. רמח"ל וראי"ה מודים כי מעלות ומורדות יש בהיסטוריה, וכי היא מתנודדת על פי מעשי האדם, אלא שהם סוברים כי מהלך זה הוא רק מהלך אחד שבהיסטוריה, הנובע מההנהגה המדודה, ובתוכו יש מהלך נוסף בהיסטוריה, הנובע מההנהגה המוחלטת, והוא אינו יורד אלא לעולם עולה ומתקדם לקראת תכליתו.

על כן שני מהלכים יש בהיסטוריה גופה, בין ראשיתה לבין אחריתה. המהלך המוביל לתיקון הכללי של ההיסטוריה כדי לגלות את התכונה המוחלטת של האלוקות, והמהלך הנוהג על פי כללי הצדק והסדר הנובעים מהתכונה המדודה של האלוקות. שני המהלכים הולכים לתכלית אחת, ואין המהלך המדוד יוצא מתחומו של המהלך המוחלט. המהלך המוחלט מדריך ומכונן את המהלך המדוד אל מילוי התכלית הכוללת של עקרון היסטוריה צורך גבוה – גילוי התכונה המוחלטת של האלוקות. רמח"ל וראי"ה חלקו על האר"י ולימדו כי אור וכלי הם שתי הנהגות עצמאיות באצילות, אבל הסכימו לדבריו של האר"י כי אור מתקן את הכלי, ועל כן לימדו כי ההנהגה המוחלטת מתקנת את ההנהגה המדודה. כאן אנו שבים אל עקרון היסטוריה צורך גבוה – כשם שהתיקון הכללי של מאורעות ההיסטוריה מופיע את התכונה המוחלטת האלוקית, כך תיקון ההנהגה המדודה מופיע את ההנהגה המוחלטת, כלומר מהלכה של ההנהגה המדודה מתקרב אל מהלכה של ההנהגה המוחלטת ודרכה של ההנהגה המוחלטת מתראה בדרכה של ההנהגה המדודה. עתה נכללת גם ההנהגה המדודה בעקרון היסטוריה צורך גבוה, כי אף היא מגלה את התכונה המוחלטת של האלוקות. אמנם אין היא מגלה אותה בהווה, בגופו של כל מאורע ומאורע, אבל היא תגלה אותה בעתיד, בסיומו של התיקון הכללי, בדרך השלילה על פי רמח"ל ובדרך ההתעלות על פי ראי"ה.

עקרון היסטוריה צורך גבוה גוזר איפוא את עניינה של ההיסטוריה גופה ואת ענייניו של כל מאורע ומאורע בה. שני פנים להיסטוריה. הפן האחד – ההיסטוריה היא תנועה יחידה ושלמה המובילה את הכל להופיע בפועל את התכונה המוחלטת של האלוקות. הפן השני – ההיסטוריה היא פסיפס של תנועות רבות ותופעות שונות הנבחנות על פי כלליה של התכונה המדודה של האלוקות. בשני מהלכים נעה ההיסטוריה. המהלך האחד, ההולך לקראת התיקון הכללי, הוא המהלך המוחלט, הנסתר, הפנימי, המתקדם מראשית ההיסטוריה ועד אחריתה ומאגד את הכל על פי דרכו. המהלך השני, השופט ומתקן ומסדר, הוא המהלך המדוד, הגלוי, החיצוני, העולה ויורד על פי מעשי האדם ומשפטיו. ענייניו של כל מאורע ומאורע בהיסטוריה צריך להחקר על פי שני מהלכים אלה – צדק וטוב על פי המהלך המדוד, ותרומתו לתיקון הכללי על פי המהלך המוחלט.

עקרון היסטוריה צורך גבוה מורה כי שני המהלכים שבהיסטוריה מקבילים זה לזה, והאידיאל הנמצא במהלך המדוד בצורה מדודה נמצא במהלך המוחלט בצורה מוחלטת. הכיצד? הצדק האלוקי הנגזר מהמהלך המדוד הוא צדק הגיוני, גמול הניתן על פי מעשי האדם לטוב או לרע. לעומתו, הצדק האלוקי הנגזר מהמהלך המוחלט הוא צדק עליון, חלוקת הטוב והרע על פי תפקידו של האדם וחלקו בתיקון הכללי. הצדק האלוקי המדוד מחייב כי כל פרט ופרט ישפט על פי מעשיו, כלומר צדיק וטוב לו ורשע ורע לו. לעומת זאת, הצדק האלוקי המוחלט מחייב כי הפרט יבחן על פי חלקו בתיקון הכלל, ואפשר שיהיה גם צדיק ורע לו ורשע וטוב לו. פעולת ההטבה הנגזרת מהמהלך המדוד היא פעולת הטבה הגיונית, שאיפה כי יעשה האדם את הטוב וכי תהיה חברתו מסודרת על פי כללי ההגיונות והיושר. לעומתה, פעולת ההטבה הנגזרת מהמהלך המוחלט היא פעולת הטבה

עליונה, שאיפה כי כל ההוויה תהיה טובה ותעשה את הטוב, וכי הטוב יתחדש בה ויתוסף עליה למעלה ממידתה. ההכרה הנגזרת מהמהלך המדוד היא הכרה הגיונית, הבנה מסודרת של המציאות הנלמדת מתוך כללי ההיקש וההיסק. לעומתה, ההכרה הנגזרת מהמהלך המוחלט היא הכרה נבואית, ידיעה שלמה ואינטואיטיבית של המציאות המושגת בהשראה וברוח הקודש.

עקרון היסטוריה צורך גבוה מעמיק את אמונת האדם בבוראו ואת הליכתו בדרכי המקום. דרך כלל, מאמין האדם בבוראו כי מנהיג הוא את העולם על פי הצדק והיושר, כי מיטיב הוא לאדם וכי דואג הוא לסדר העולמי. ודאי יודע המאמין כי הצדק האלוקי והסדר האלוקי נעלים מבינתו האנושית ואין הוא מסוגל לדעתם בפרטי פרטיהם, אבל כלל המגמה האלוקית הגיוני הוא – צדק ויושר, טוב וסדר, שהם אידיאלים אלוקיים כשם שהם אידיאלים אנושיים. על פי עקרון היסטוריה צורך גבוה הנהגה זאת היא רק אחת משתי הנהגות שבהן מנהיג הבורא את עולמו, ולא עוד אלא שהיא הנהגה השנייה בחשיבותה ואין היא מבטאת את התכלית האלוקית עצמה. הנהגה הראשונה, ההולכת למלא את התכלית האלוקית, היא הנהגה שנעלית מכללי ההגיון האנושיים, היא הנהגה אלוקית מוחלטת שהאדם נדרש להאמין בה ולכוון את דרכו על פיה. האידיאל האלוקי המוחלט איננו אידיאל אנושי הידוע לאדם מטבעו ומשכלו. רק אחר שאלוקים מודיע לאדם, הודעה נבואית, על האידיאל המוחלט, יכול הוא להאמין בו ולשאוף אליו. כיוון שהמהלך המוחלט נסתר הוא, ועתיד להתגלות במלואו רק בעת התיקון הכללי, מתעמקת אמונתו של האדם והיא נדרשת לדעת כבר עתה כי אמנם המהלך המוחלט הוא המנהיג את העולם ופועל להשלמתו. על כן נדרש האדם להאמין כי השלטון האלוקי יתגלה ויוודע שהכל נתכונן מאתו ולא היה כל כח אחר בתולדות ימי עולם, נדרש האדם להאמין כי משפט הצדיק שרע לו והרשע שטוב לו נובע מן הצדק האלוקי המוחלט, נדרש האדם לפעול להטבה הכללית של ההוויה כולה ולעילוייה המתמיד, ונדרש האדם להשיג ברוח הקודש את הידיעה השלמה של כללות ההוויה.

עניין שני המהלכים שבהיסטוריה טעון תוספת ברור ודיוק. לעיל אמרנו כי שני המהלכים נובעים משתי הבחינות שבעולם האצילות – אור וכלי, שהן נמשכות מקו ורשימו שנתגלו בעת צמצום אור אין סוף. נבהיר עתה כיצד קשרו רמח"ל וראי"ה את שני המהלכים אל שתי הבחינות שבעולם האצילות ואל שורשיהן למעלה ממנו. שלושה יסודות הם: אור אין סוף, רשימו הנשאר בעת הצמצום, קו אור אין סוף החוזר ומאיר ברשימו. מן הקו ומן הרשימו נמשכים האור והכלי שבעולם האצילות, ומאלה נובעים שני המהלכים שבהיסטוריה, ומכאן שרק שלושה יסודות לפנינו ולא עוד. על כן שומה עלינו להבהיר כיצד ביארו רמח"ל וראי"ה שלושה יסודות אלו, ועל פי שלושה אלו יתבארו גם תולדותיהם.

רמח"ל מבאר כי אור אין סוף הוא היחוד האלוקי, הרצון המוחלט שאין זולתו. רשימו שנשאר בעת הצמצום הוא כח הטוב והרע. קו אור אין סוף שחוזר ומאיר ברשימו הוא השלטון האלוקי המגלה את היחוד. מה בין היחוד לבין השלטון? היחוד הוא הרצון המוחלט, שהתכונה המוחלטת של האלוקות היא בו בכח. השלטון האלוקי מגלה את היחוד בפועל, בדרך השליחה, ככל אשר נתבאר למעלה. מעתה יובנו התולדות – אור וכלי ושתי הנהגות. מן הרשימו נמשך הכלי, וממנו נובעת הנהגת המשפט, השכר והעונש, הטוב והרע. מן הקו נמשך האור, וממנו נובעת הנהגת הממשלה הגמורה, השלטון. פעמים שרמח"ל קורא להנהגה זאת גם בשם הנהגת היחוד, אע"פ שאין היא מבטאת את היחוד עצמו, כלומר אור אין סוף, אלא את השלטון האלוקי ההולך לגלות את היחוד, ושמות משותפים יש כאן.

ראי"ה מבאר כי אור אין סוף הוא השלמות האלוקית, השלמות המוחלטת שאין חוץ ממנה מאומה. רשימו שנשאר בעת הצמצום הוא מציאות של גרעון וחסרון. קו אור אין סוף שחוזר ומאיר ברשימו הוא פעולת ההשלמה ותוספת העילוי המגלה את השלמות האלוקית. מה בין השלמות לבין ההשלמה? השלמות היא המציאות המוחלטת, שהתכונה המוחלטת של האלוקות היא בה ככח. ההשלמה מגלה את השלמות בפועל, בדרך ההתעלות, ככל אשר נתבאר למעלה. פעמים קורא ראי"ה לפעולה זאת בשם השתלמות והתעלות, אע"פ שאין הקו זקוק להשתלמות, כי הוא קורא אותה על שם הרשימו הנתקן והמשתלם והמתעלה בתוספת האור שמאיר בו הקו. כלומר, ראי"ה קורא לרשימו כשהוא לעצמו – חסרון, ולקו ולרשימו כשהם מאוחדים – השתלמות והתעלות. מעתה יובנו התולדות – אור וכלי ושתי השאיפות. מן הרשימו נמשך הכלי, וממנו נובעת שאיפה הבאה להיטיב אמנם את המציאות הפגומה, אלא שאיפה זאת פגומה אף היא – חזונה מצטמצם בגבולות ההגיון האנושי וחוקי הטבע. מן הקו נמשך האור, וממנו נובעת שאיפת ההשלמה של ההווה כולה בתוספת ובחידוש טוב אלוקי בה, תוספת שהיא למעלה מגבולותיה. אף כאן, פעמים קורא ראי"ה לשאיפה זאת בשם שאיפת ההשתלמות והתעלות, על שם המציאות החסרה המבקשת להשתלם ולהתעלות. כלומר, ראי"ה קורא לכלי כשהוא לעצמו – שאיפת הטבה, ולאור ולכלי כשהם מאוחדים – שאיפת השתלמות והתעלות.

נבאר עתה כיצד הסיקו רמח"ל וראי"ה מעקרון היסטוריה צורך גבוה את שני הפנים של ההיסטוריה, כל אחד על פי דרכו.

כיוון שביאר רמח"ל כי התכונה המוחלטת של האלוקות היא גילוי היחוד האלוקי, הסיק כי שני הפנים של ההיסטוריה הם שתי הנהגות: האחת – הנהגת הממשלה הגמורה, היא הנהגה המוליכה את הכל אל גילוי היחוד האלוקי, והדואגת לתיקון הבריאה בכללותה. השניה – הנהגת הטוב ורע, היא הנהגה השופטת כל פרט ופרט על פי מעשיו וגומלת אותו לטוב או לרע על פי הצדק והישר.

הנה המציא סדר חדש ממש... והוא דרך הטוב והרע, השכר והעונש, שלפי הדרך הזה, הנה הטוב והרע שקולים הם ובאים שניהם בעוה"ז, וכך מזומן הוא הטוב לטובים וכמו הרע לרעים, ועל פי הדרך הזה נמצא הבריות מתקלקלות לפעמים ונתקנות לפעמים... זה כלל הדרך אשר חידש הרצון העליון לפי ענין התעלם שליטתו ויחודו, ואין דרך זה תלוי אלא בהסתר פני טובו ית'. ... ואמנם בהיות הכונה התכליתית רק גילוי היחוד, ולא העלמו... על כן, אף על פי שהסתיר פניו לחדש בו דבר הנהגת הטוב ורע הזאת, שב על כל פנים והשקיף במדת טובו ולפי חק ממשלתו להשלים בסיבוב כל הנהגה הזאת בתיקון הכללי... ונמצא שבאמת בשתי מדות אלה אוהז האדון ב"ה תמיד, ושתיים אלה קבע בחוקו מוסדי ארץ. א' מדת השכר ועונש, היא הנהגת הטוב והרע בשיקול אחד לזכות ולחובה, ונקראת הנהגה זאת הנהגת המשפט, שהקב"ה יושב ודן כל העולם כולו לפי מעשיהם הטובים והרעים. ואתא תוך משפטו זה מדת טובו אשר לפי חק שלמותו, לפי ענין ממשלתו, שבכחו הוא רוצה לתקן את כל נבראיו.⁵⁷

שתי הנהגות הן קו אור אין סוף ורשימו, שנמשכו מצמצום אור אין סוף.

הרשימו הוא הכח הנשאר לשרש עניני העולם... והוא שורש עניני הטוב ורע שבאים בשיקול אחד... הקו שיורד האור מאין סוף ב"ה... הוא כי כל הפעולות הוא ית"ש פועלם לפי שלמותו... אך הגזירה שגזר להיות פעולתו מגעת רק בדרך שמגעת, הוא

השביל הקטן שבו האור נעשה קו אחד לבד... ובקחתה הגבול הזה, אז חוזרת להיות הנהגת היחוד שזכרנו, המנהגת היא עצמה את החוקים של הרשימו עצמו.⁵⁸

שתי ההנהגות נמצאות בכל מעשה ומעשה שבבריאה. כלומר, אין הן מתחלפות בזמן או במקום, אלא הן משמשות יחד בכל זמן ובכל מקום. שתי ההנהגות משמשות זו בתוך זו, האחת נסתרת והשניה נגלית.

שתי מידות שם הקב"ה לנהג בם את עולמו, אחת מידת המשפט, ואחת מידת השליטה והממשלה היחידית. מידת המשפט היא מידת הטוב ורע, שבה תלויים כל ענייני הטובות והרעות בכל תולדותיהם, ומקור המידה הוא הסתר פני טובו והעלם שלמותו. מידת הממשלה היחידית היא מידת תיקון כל הנבראים בכחו ית', אע"פ שמצד עצמם לא היו ראויים לזה והיא הסובבת והולכת בעולם בכל דרכי המשפט עצמו, לסבב כל דבר אל השלמות לבד, ומקורה הוא חק טובו הפשוט ית' שאף על פי שנתעלם לא זו מלהשקיף עלינו לטובה. מידת המשפט היא המתגלית ונראית, מידת הממשלה היא המתעלמת ומסתרת לפנים.⁵⁹

ודאי בכל מדה ומדה שהוא ית"ש מודד לנו, נבחין שני ענינים, הנראה והנסתר. דהיינו, הנראה הוא השכר והעונש, למי שנמדדה לו המדה ההיא לפי מה שהיא הטובה היא אם רעה. והנסתר היא העצה העמוקה הנמצאת תמיד בכל מדותיו, להביא בהן את הבריות לתיקון הכללי. כי כך היא המדה ודאי, שאין לך מעשה קטן או גדול שאין תוכיות כוונתו לתיקון השלם, וכענין שאמרו כל מאי דעבדין מן שמיא טב. והם הם דברי הנביא ישוב אפך ותנחמני, כי יודיע דרכיו הקב"ה לעתיד לבא לעיני כל ישראל איך אפילו התוכחות ויסורין לא היו אלא הזמנות לטובה, והכנה ממש לברכה.⁶⁰

על כן כל מאורע ומאורע בהיסטוריה הוא תוצאת שתי ההנהגות, כלומר הוא תוצאת שני שיקולים, השיקול הנובע ממשפט המאורע באשר הוא, והשיקול הנובע מהמהלך המכוון הכל אל התיקון הכללי.

ועל כן נדע שבהיות שרצה האדון להשקיף בחק טובו שזכרנו על בריותיו, הנה כל המעשים המגיעים לנו עתה על פי דרך השכר ועונש, יש בתוכם מה שאין כברם ודאי – מה שמגלגל ומסבב בטובו תמיד להשלים תיקוננו.⁶¹

הנהגת הממשלה הגמורה גוזרת את תפקידו של אדם על פי צרכי תיקון כל ההווה ועל פי צרכי גילוי היחוד, ועל כן אפשר לו לאדם שיהיה צדיק וגמולו יהיה רע כי הוא חלקו בגילוי היחוד. אמנם על פי דרישת הצדק והיושר ועל פי שיקול המעשים גוזרת הנהגת המשפט את דינו של האדם ושל הדור לשכר או לעונש. אלא שיש דרישה שאינה מתחשבת בדרישת הצדק, והיא דרישת התיקון הכללי. דרישה זאת נולדת מהמגמה המוחלטת, היא המגמה לגלות את היחוד האלוקי, ועל פי התפקידים הנדרשים למילוי גוזרת הנהגת הממשלה את תפקידו של כל אדם ושל כל דור. הנהגת הממשלה אינה מוכרחת להתחשב במעשי האדם, ועתים נגרמת רעה לצדיק וטובה לרשע, כי כל מגמתה היא התיקון הכללי של כל הבריאה.

הנה כיון ששם האדון ב"ה הנהגת השכר ועונש, מעתה יגיע לכל אדם כפי מעשיו, טוב לטובים ורע לרעים. אמנם העצה העמוקה של האדון ב"ה הוא לגלגל הדברים באופן

58 כללים תצ"ד (=הכללים שכתב רמח"ל בשנת תצ"ד, המכונים שלא בצדק 'כללים ראשונים', ובאמת הם הכללים האחרונים שכתב רמח"ל), מהד' ר"ח פרידלנדר, כללים ה-1.

59 דעת תבונות, סעיף נ.

60 דעת תבונות, סעיף נד.

61 דעת תבונות, סעיף נד.

שלא תהיה ההנהגה אלא לטוב, ולא יהיה מציאות רע כלל בעולם, וזה נקרא תיקון ההנהגה עצמה וזיכוכה... שצריך לגלות הרע ולהניחו לעשות כל מה שבחוקו, להראות אחר כך יחוד שליטתו ית' בהחזירו אותו לטוב. ומטעם הזה, כל עוד שיתעלם ויסתיר פניו האדון ב"ה, ויניח לרע להתגבר עד הגבול האחרון שאפשר לו להתגבר... הנה זה יהיה טעם יותר להיגלות ולהיראות אחר כך אמיתת יחודו ית'... ואמנם השכר ועונש אינו תגבורת הרע, כי על כל פנים אין רע אלא לרעים... אך תגבורת הרע הוא היות הקב"ה מסתיר פניו לגמרי מעולמו... והיינו כי לפי הסדר והנהגה הזאת אין משגיחין על הזכות או החובה, אלא ההנהגה נוהגת לפי סדריה, דהיינו להניח תגבורת הרע כדי להראות אחר כך שליטת הטוב... נמצא שאם האדון ב"ה רוצה לנהג העולם לפי הנהגת היחוד להכיר האור מתוך החושך ולעשות שהרע עצמו יחזור לטוב, הנה יצטרך לתת תגבורת לרע בלא השקיף אל זכות הצדיקים, אדרבא, אז נבנו עושי רשעה, והצדיקים נשפל ראשם לעפר. ואחר זה יגלה ממשלתו ופרי הגילוי יהיה להחזיר הרע עצמו לטוב... אך אם הוא מנהג לפי השכר ועונש, אז לא יהיה אלא טוב לטובים ורע לרעים... ולפי שהקב"ה רוצה באמת תיקון הגמור של העולם וביטול הרע לגמרי, על כן הוא רוצה ללכת עם הצדיקים בדרך הנהגת היחוד שזכרנו שלא יועיל להם צדקתם להצילם מיסורי העוה"ז.⁶²

שתיקון הבריאה מתחלק בין הנשמות, שניתן חלק לכל אחד ואחד... ואמנם אם האדון ב"ה היה רוצה לנהג העולם ע"פ דרך זה, הנה היה צריך שיתן לכל אחד לפי שמגיע לו מצד מהות הבריאה והתחלקות התיקון, המתחלק בין כל הנשמות, או טוב או רע, לא לפי מעשיו כלל... אך אם רוצה האדון ב"ה לנהג לפי מעשי בני האדם, אז ינהג בהנהגת השכר ועונש, ולא ע"פ הדרך הזה.⁶³

כיוון שביאר ראי"ה כי התכונה המוחלטת של האלוקות היא גילוי השלמות האלוקית, הסיק כי שני הפנים של ההיסטוריה הם שתי פעולות: האחת – הפעולה השלמה, היא הפעולה המשלימה ומעלה את ההווה כולה לקראת גילוי השלמות האלוקות. השנייה – הפעולה המדודה, היא הפעולה המיטיבה ומסדרת את ארחות האדם וחברתו.⁶⁴ שתי הפעולות מתבטאות בשתי שאיפות שבהווה כולה. שאיפת ההשלמה באה לתקן את כל ההווה ולהשלימה בתוספת של הופעות אלוקיות ('טל של תחיה'), ושאיפת הסידור באה לסדר את חיי האדם וחברתו ולתקנם.

השאיפה להשלמות האלהית, בהתפתחות כל כחותיה של הנשמה, במלא עזה, הוא הכח הרודה, הדוחף את החיים הרוחניים לתעודתם. בצמאון הנורא לטל של תחיה, מהאורה העליונה, כלול כל המילוי המעשי והשכלי... אי אפשר לה לנשמת החיים שתהיה מסתפקת בבקשת סדרים מעשיים, תיקונים בארחות החיים והחברה, ובהטבות מדיניות וקבוציות... את האורה האלהית, השלמות, המעשית והשכלית, הרגשית והתכונית, את השלמות במילואה היא מבקשת.⁶⁵

62 דעת תבונות, סעיף קסו.

63 כללים תצ"ד, כלל לד.

64 'בן שלמה כתב כי 'שלמות היא הטוב המוחלט, וההשתלמות היא ההטבה' (שלמות והשתלמות, עמ' 302). נכון הוא שהשלמות היא הטוב המוחלט, אבל ההשתלמות אינה ההטבה, אלא ההטבה המוחלטת. ההטבה היא אינה השלמות, אלא ההטבה על פי כללי ההגיון האנושי, שהיא מדודה וקטעית ואינה מביאה להשתלמות ולהתעלות ההווה כולה. ראה להלן עמ' 32.

65 אוה"ק ב, עמ' שפז (שעה).

השאיפה אל השלמות האלוקית כוללת ומעלה את כל היש, ולעומתה שאיפת ההטבה היא חלקית וקטענית. השאיפה אל השלמות האלוקית היא כח פועל ומחדש, ואילו שאיפת ההטבה היא כח מסדר.

הצורך של הדבקות האלהית... מקורו הוא בהתאגדות הכללית, שצורך החיים הכלליים אגוד הוא ביחד... שבאמת לא את עצמיותו לכד מעלה ברוממותו המקודשת... כי אם את הכל הוא מעלה, את כל הנשמה, כל החי, כל היש... וישנם אדירי אמונה, גדולי נשמה, שמעולם אין עליה עליונה זו של דבקות אלהית, מאירה ושמחה, סרה מאתם, והם הם יסודי העולם, מדריכי התבל, משכלליו ומיסדיו, המרבים בו שלום ואושר. וכל הצדדים של ההטבות והעליות למצב החיים, כל העצות הממלכתיות, הספרותיות, הכתתיות, וכדומה, אינם כי אם קטעים קטנים מגדולת פעולתם של גדולי נשמה הללו, שאור החיים הגדול שלהם מצד עצמו ממלא את העולם כולו תקון ואורה. ובזכותם המחשבה שבאדם הכללי חיה ומתהפכת לכח פועל ומרבה להטיב, לשפר ולהעלות את החיים הלאומיים והאנושיים, הכלליים והפרטיים, דרגה אחר דרגה, אל מעלתם העליונה.⁶⁶

על כן שני סוגי צדיקים יש. צדיקים נסתרים, הפועלים את פעולת השלמה. צדיקים נגלים, הפועלים את פעולת הסיודור וההטבה.

הצדיקים הנגלים הם שהם נתונים אל הטובה הכללית החברותית, הטובה המוגבלת המעשית והרוחנית, שיכולה להיות משוערה וממודדת. והצדיקים הנסתרים עולים על זה במה שהם רואים, שכל טוב מדוד ושקול, מנוי וספור, הוא באמת רק תוכן של איזה מיעוט רע... על כן הם שואפים אל הטוב העליון, הטוב שהוא למעלה מכל מדה ושיעור. רק בתור שימוש של מבוא, של כלי, משתמשים הם גם כן בהדברים, שעל ידם מתגלה הטוב המדוד, האורה המוגבלת. אבל כונתם ושאפתם, אופי נפשם, וחפץ חייהם העמוק התדירי היא רק התעלות עצמנו, והתעלות כל העולם, כל היש, כל ההויה למעלת יסוד כל המרחבים, לאור כל האורות, לנחלה בלא מצרים.⁶⁷

הפעולה השלמה היא פעולת הצדיק המוסיף על ההויה ומשכלל אותה ביצירה חדשה של ברכה אלוקית. אין הוא כפוף לחוקי הטבע ואין הוא זקוק לשרשרת של סיבות ומסובבים כדי להוציא את רצונו אל הפועל. רצונו נכלל ברצון האלוקי ומקבל ממנו את יכולתו – הוא אמר ויהי. הפעולה החלקית היא פעולת האדם המיטיב ומסדר את ההויה על פי חוקי הטבע וסדריו.

כמה יכול האדם להתעלות, עד כמה יכול הוא לעשות את רצונו שליט ופועל בעולם, עד כדי לברך את מי שהוא חפץ, עד כדי להמשיך סדרי גורל החיים ע"פ המשכת חפצו, והיה ברכה, הברכות מסורות לך. בבהירות צריכים להביט על יסוד הידיעה הנפלאה הזאת בתכונת האדם והעולם, ביחש האדם לשלטונו על ההויה. מתעופה עליונה זו יורדים לעולם המעשה ומוצאים את השליטה המעשית החיצונה, לרדד את הטבע והקיום תחת רגליו, שהוא רק לבוש חיוני לאותו השלטון הפנימי שלטון היות ברכה, להיות הברכה באה לרגלו, ונמשכת לרצונו ומוצא שפתיו, ותגור אומר ויקם לך ועל דרכיך נגה אור.⁶⁸

66 אוה"ק ב, עמ' שנר (שמב).

67 אוה"ק ג, עמ' שמז. ההבדל שבין שתי הפעולות מבדיל גם בין ישראל לעמים, ראה: אוה"ק ג, עמ' סז, ובין ארץ ישראל לארץ העמים, ראה: אוה"ק א, עמ' קלג.

68 מוסר אביך, ירושלים תשל"א, עמ' קמח-קמט.

שתי הפעולות מכירות את ההווה בשתי הכרות. ההכרה השלמה, הנבואית, הפנימית, היא האור הפנימי שבעולם האצילות. ההכרה הקטעית, השכלית, החיצונית, היא הכלי שבעולם האצילות. 'כשם שמדברים בחכמת הנפש, בפסיכולוגיה, מצד השירה והפיוט שבהסתכלות הפנימית במעמקיה, ובמדע מצד הופעותיה בחיים הגלויים, כן מדברים באצילות האלהות בתור נפש ההויה, מצד ההסתכלות השירית שברוח הקודש, באור הפנימי, ומצד המדע האלהי, בהופעות הסדרים, המעשים והחזיונות, בכלים'.⁶⁹ 'ההכרה הפנימית, המתגברת בתוכיותו של האדם כמעין נובע, וההכרה החיצונית, השכלית, שבאה מתוך הכרת העולם והמציאות, שתיהן בנות את רוח האדם, משכללות את בינתו ואת רצונו'.⁷⁰ שתי הכרות אלה נקראות גם 'הופעה פנימית' ו'הבנה פרטית'. 'ההופעה הפנימית, הבאה לאדם לחוש ע"י את הנשגב, היא מנגדת בטבעה להבנה הפרטית, באיכות ובכמות של החזיונות... ההכרה האלהית בעומק ובהירות תוכנה, וההבחנה המדעית, בניתוח הכרת היש הפרטי והכללי וסעיפיו, הן סותרות זו את זו סתירה סוביקטיבית, כשם שהן מאוחדות זו עם זו אחדות אוביקטיבית'.⁷¹ וכן 'הזרמה נשמית' ו'ארחות הלמוד'. 'כל מגמת... היא לשום קו מבדיל בין ההזרמה הנשמית, שהיא נותנת חיים עצמיים, המסוגלים לאומה בריאה בכל חילה ועז שאיפתה, ובין ארחות הלמוד הנקנים ע"י הדרכה איטית, ברוח של שינון ושימור של ענינים נלמדים, הנשמעים מפי הורים ומורים'.⁷² על כן אומר ראי"ה כי 'אין האמת מתגלה לאדם קטעים קטעים, אלא על ידי הופעה כללית בבת אחת. וכל טורח הלימוד, של הקטעים, הוא בא להכשיר את האדם להופעה כללית זו'.⁷³ 'ההופעה הפנימית' נובעת מרוח הקודש, ו'ההבנה הפרטית' נובעת מההגיון. על כן מושגיה של ההופעה הפנימית הם מושגי בני חורין שאין להם גבול, ואילו מושגיה של ההבנה הפרטית הם מושגים צרים ומצומצמים.

העבודות השכליות מתחלקות לשתי מערכות כלליות. האחת היא פונה להכניס ולהלביש את שפעת רוח הקודש בלבושי ההגיון והשכל האנושי, בין כל אותו האוצר הגדול של רוח הקודש וענפיו שיש לנו ע"י קדושת התורה כולה, בין מה שהאדם בעצמו, היוצר, משיג בתור התגלות ורוח הקודש, שיעבד את ההתגלות הזאת עצמה בעבודה עיונית. אע"פ שלא כל העומק ולא כל הגובה, לא כל החיים וכל המקוריות

69 אוה"ק ב, עמ' שס (שמח).

אי"ש ציטט דברי ראי"ה אלה בספרו הנ"ל, עמ' 220. הוא הדגיש את המלה 'בכלים', ולמד מן הקטע כי 'הרב קוק רואה בסמלים הקבליים מעין מונחים טכניים המציניים רק את הממד החיצוני של המציאות ונראה שלדעתו דווקא הסגנון הפיוטי מיטיב לבטא את הממד הפנימי'. אילו הדגיש אי"ש גם את המקבילה של 'בכלים', כלומר את 'באור הפנימי', כי אז היה מבין את הקטע לאשורו – 'אצילות האלוהות בתור נפש ההויה' מול 'המדע האלהי', 'הסתכלות שירית ברוח הקודש' מול 'הופעות הסדרים המעשים והחזיונות', 'אור פנימי' מול 'כלים', והיה מסיק ממנו כי הראי"ה הולך בעקבי ספירות האצילות ומונחי הקבלה, אלא שהוא מבקר את ההולך אחרי כלי הספירות והחזיונות המונחים ואינו רואה את אור הספירות ואת פנימיות המונחים. זאת היא משמעותם של דברי הראי"ה המצוטטים שוב ושוב על ידי החוקרים: 'הבט אל האורות, בתוכיותם. אל יבלעו נשמתך השמות, המלים, הניבים והאותיות, הם מסורים בידך, ואי אתה מסור בידיהם' (אוה"ק א, עמ' פג). משורות אלה למדו המצטטים כי לדעת ראי"ה הדיוק, הסדר והשיטתיות אינם חשובים, ולא היא. דברי ראי"ה מכוונים אל לומד הקבלה שלא ילך אחר הציורים החיצוניים של הקבלה אלא יחפש את המשמעות הפנימית של מושגיה. דרישה זאת כבר הועלתה לפני הראי"ה, ראה על כך להלן בנספח.

70 אוה"ק א, עמ' נח.

71 אוה"ק א, עמ' מז.

72 אגרות ראי"ה, אגרת רסו, עמ' שד.

73 אוה"ק א, עמ' קעט (קעז).

שבשפעת רוח הקודש יכול להכנס במסגרת העיבוד ההגיוני, מ"מ כמה שיוכל להכנס בתוך אותם הכלים, כמה משפע הנשמה העליונה שתוכל להחיות אלה הגופים, הוא טוב עליון ועבודה מועלת מאד להרמת הערך של כל התוכן האנושי. והעבודה השניה, היא להכניס את מערכי הלב ההגיוניים, העושים את דרכם על פי סדרם וטבעם, אל האצילות העליונה של רוח הקודש, להוציאם מתוך החיים הצרים והמצומצמים, שהם נתונים בהם, למרחביה, לעולם החרות העליון.⁷⁴

שתי הפעולות ושתי ההכרות הן שתי אחדויות של ההווה. האחת, האחדות הכוללת, הנקראת גם היחוד העליון. היא מקפת את הכל בסקירה אלוקית אחת שלמה, כמנורה של מקשה, ונודעת בהכרה האלוקית הפנימית. השניה, האחדות הקצובה, הנקראת גם היחוד התחתון. היא מאחדת את כל המדוד וקצוב ומפורט, כמנורה של פרקים, ונודעת בהכרה השכלית החיצונית. מה בין שתי ההכרות? ההכרה האלוקית, הנבואית, יודעת את האלוקות בוודאות, ידיעה שהיא ראייה, מיניה וביה. כאשר שורה הזיו העליון על הנשמה היא מכירה את ההווה בדרך ההכרה האלוקית הפנימית, אבל כאשר סר ממנה הזיו העליון היא מתנחמת בהכרה השכלית החיצונית. ההכרה השכלית, ההגיון הקצוב, אינה יודעת את האלוקות בוודאות, כי אין לה מבוא בה, ועל כן היא נאלצת לשער את האלוקות על פי הכלל של 'מבשרי אחזה אלוה' – על פי המציאות הברואה היא משערת את המציאות האלוקית הנאצלת, וללמוד על המציאות האלוקית על פי כללי חכמת הקבלה וההיסק בדרכי ההגיון מהו מעמד הספירות האלוקיות וכיצד הן צריכות להתייחס זו אל זו.

הרעיון העליון, הנובע מיסוד ההכרה העליונה בגדולת אין סוף... עד אשר בא לידי אותו האור הנאצל באצילות הטוהר, שמכחו כבר ראויים הם עולמים להיות מתיצרים... כל אותה האחדות המאירה, כל אותם העדנים מלאי החיים והעז, ברום קדשי קדשיהם, הרי הם בכלל היחוד העליון... ברוממותה של הנשמה היא משוקה רק מזה הטל העליון, משעשוע האחדות האין סופית... מני אז והלאה מוכר הוא אור האחדות בהיצירה הפעלית, עולמים ועולמי עולמים... והכל מופע באור האחדות העליונה, האלהית, המלאה והרוויה. אמנם משבא לכלל עולמים הדבר מצומצם, שם כבר יש הויה וחדלון, עליה וירידה... בעת ההארה המלאה שואפת היא הנשמה למילוי העליון, למרומים האלהיים... כל מה שהוא כבר גדור בהגדרה עולמית הרי הוא אוסר אותה בכבלים... על כן עיניה ולבה אל הרום, אל היחוד העליון, יחוד האור האלהי במקורו בעצמיות עצמיותו. בסור הזיו העליון מאת הנשמה, הרי היא... מתנחמת בעניה בהשערותיה, במשפטי הגיונותיה... בונה בניני רוח וגשם שכל ודמיון מהמושכלות הקצובות, חוזה את צללי הטוהר של האור התולדתי במעשה ד' אשר בעולמים, משערת היא את אור המדות והכחות האלהיים, מחיי העולמים, בונייהם ומכוונניהם, מקשרת היא את כל העולמים הרבים אל מקור שפעת שרשם... יחודא תתאה.⁷⁵

שתי אהבות נובעות משתי האחדויות. אהבת ה' העליונה תולדת האחדות העליונה היא, והיא 'אהבת השלמות המוחלטת והגמורה'. ואהבת ה' התחתונה תולדת האחדות התחתונה היא, והיא אהבה מצומצמת ומפורטת.

גדולי הנשמה אינם יכולים להיות נפרדים מן הכללות היותר מקיפה, כל חפצם ושאיפתם היא תמיד טובת הכלל כולו... הכללות העליונה, המשלימה כל, היא מונחת בתנועת דעת ד' ואהבת ד'... דעת ד' באהבה רבה, כשהיא מלאה את האור האמתי

74 אוה"ק א, עמ' סח-ט.

75 אוה"ק ב, עמ' תיט-תכ (תה-תו). המשכה של הערה זו בסוף המאמר.

שלה... היא מבהקת באורה המוחלט את אהבת עולם, אהבת העולמים כולם... הם שואבים את אהבת כל ההויה, המגוונת ברבוי יצוריה מאהבת ד' העליונה, מאהבת השלמות המוחלטת והגמורה של סבת הכל, מחולל כל ומחיה את כל. כשהאהבה יורדת מעולם האצילות לעולם הבריאה, היא יורדת בהתפרטותה לפרטי פרטים, לניגודים וסתירות, לצורך של צמצום ומיעוט ערך ואהבה.⁷⁶

הפעולה השלמה היא פעולת הקודש, ואילו הפעולה הקטענית היא פעולת החול. ההכרה האלוקית הפנימית היא הכרת הקודש, ואילו ההכרה השכלית החיצונית היא הכרת החול.

הקודש והחול יחד משפיעים הם על רוח האדם, והוא מתעשר על ידי קליטתו מהם מכל אחד את הראוי, מהקודש את אור החיים והפנימיות המהותית, מהחול את הכלי, התפיסה החיצונית, לביסוסם של החזקת התוכנים, חומר למשלים והסברות, וחוגי השקפה לדרכי עולם ומדות דרך ארץ.⁷⁷

ויזכה אז ביותר להבחין בין קודש לחול, ויראה כי מתוך מאד האור האלהי הבא משפעת הקודש של התגלות אלהית, אשר בסוד ד' ליראיו, באין ערוך יותר מהנועם המוגבל, שיוכל ליתן השכל האנושי.⁷⁸

החול מסוגל רק לסדר ולצייר, ואילו הקודש מסוגל לפעול ולהוות ולחדש.

כל עניני הקודש ממקור חיי החיים הם באים, מיסוד החיים המהוה את הכל, ויש בכח התוכן המקודש להוות המון ברואים לאין תכלית, לנטוע שמים וליסד ארץ, וק"ו להטביע צורה חדשה ומבולטת על הנפש ההוגה. וכל המדעים של החול אין בהם זה הכח, כי הם אינם מחדשים ומחוללים חדשות מצד עצמם, אלא הם מציירים ומציגים לפני ההשקפה השכלית את מה שהוא נמצא במציאות, ועל כן אינם יכולים גם לעשות את ההוגה בהם לבריה חדשה.⁷⁹

השכל האלהי הוא שכל יוצר, שיש לו פועל בכל מילואיו, ושכל הברואים הוא שכל מצייר, שאיננו יכול כי אם להציג לפניו את מה שישנו.⁸⁰

הקודש והחול הם שתי הפעולות בהויה – הפעולה השלמה והפעולה המדודה. שאיפת ההשלמה ושאיפת הסידור, ההופעה הפנימית וההבנה החיצונית – כוללות את עולם האצילות ואת עולם הנבראים גם יחד. יסודם של הקודש והחול, על פי ראי"ה, הוא באורות ובכלים שבעולם האצילות. הקודש והחול הם שתי האצילות – ההאצלה הבלתי מוגבלת וההאצלה המוגבלת, והם מתייחסים זה אל זה כחיס שבין האור הפשוט והאין סופי ובין הכלי המדוד והקצוב.

אחת מהתעודות של התגלות רזי תורה בעולם היא להשקיף על החול מתוך האספקלריא של קודש, לדעת מתוך כך שאין באמת חול מוחלט בעולם ושלעומת זה כל המדידות של קודש הלא חול הן לגבי אור הקדש העליון ממקור אין סוף.⁸¹

ראי"ה מסכם את שתי הפעולות שבהויה וטוען כי ההתפתחות שבהויה מלמדת על התגלותה של השלמות האלוקית בהויה, על הקודש שבה, ועל ההכרה העליונה והאהבה השכלית העליונה. כל אלה עומדים כנגד הכרת ההויה על פי חלקיה, שהיא הכרת החול.

76 אוה"ק ב, עמ' תנו (תמב).

77 אוה"ק א, עמ' סח.

78 אוה"ק א, עמ' צב.

79 אוה"ק א, עמ' א.

80 אוה"ק ג, עמ' סז.

81 נאדר בקדש, עמ' ב.

וכל מה שהמדע הולך ומתבסס על יסוד ההתפתחות, הולך הוא ומתקרב אל האורה האלהית היותר בהירה, ובא אל החזון היותר עליון, שאין לדון על ידו את ההווה כולה מצד יחוסה החלקי, כלומר על דבר היחס שיש בין חלק אחד ממנו לחברו, כי לא בזה ימצאו הערכים האמתיים שלה, כי אם עיקר דינה הפנימי הוא בדבר יחוסה הכללי של כולה וכל חלקיה אל השלמות האלהית, שהוא הוא הדבר היותר נכבד, והיותר ראוי ליסוד עליו את היסוד המוסד של ההווה כולה. וההכרה העליונה מעבדת את חוש האהבה השכלית העליונה, עד שבא האדם לידי הכרה, שאם היה האידיאל של הבריאה פחות משיגוב עליון זה של השלמות הנוראה הזאת... לא היה לכל האידיאליות שום ערך, שום שיגוב של קודש לא היה להם, כי אם דברים של חול, פרדים יבשים, והתפעלות בהמית.⁸²

ז

ביאור עקרון היסטוריה צורך גבוה לא יהיה שלם אם לא נבאר כיצד הסבירו רמח"ל וראי"ה על פיו את ספירות האצילות ואת השפע הנמשך מהן אל הנבראים. האר"י מלמד כי אריך אנפין (כתר) הוא מקור השפע, וכולו רחמים ואין בו דינים כלל. זעיר אנפין ונוקביה (ו' קצוות ומלכות) נותנים את השפע אל הנבראים, ויש בהם רחמים ודינים. אבא ואימא (חכמה ובינה) מקבלים את השפע מאריך אנפין ונותנים אותו לזעיר אנפין ולנוקביה. נמצא, אריך אנפין מתקן את זעיר אנפין ונוקביה. כשבאו רמח"ל וראי"ה להסביר את פרצופי עולם האצילות על פי עקרון היסטוריה צורך גבוה, ולתארם על פי שני המהלכים שבהיסטוריה, הקפידו אף הם כי אריך אנפין יתקן את זעיר אנפין ונוקביה. על כן ביארו הם כי אריך אנפין מניע את הכל על פי מגמת המהלך המוחלט של ההווה, וזעיר אנפין ונוקביה מניעים את הכל על פי כללי המהלך המדוד. אבא ואימא הם ההכנה אל התנועות הללו. נמצא, תיקונו של אריך אנפין את זעיר אנפין ונוקביה הוא תיקונו של המהלך המוחלט את המהלך המדוד. כיוון שרמח"ל הסביר כי שני המהלכים הם הנהגות המכוונות לגילוי היחוד, על כן הוא מבאר כי אריך אנפין וזעיר אנפין ונוקביה הם מידות שעל פיהן הבורא דן את בריותיו וממשיך אליהן את שפעו, ואבא ואימא הם בחינת הנבראים ומעשיהם ובחינת השפע המעוטד להגיע אליהם. כיוון שראי"ה הסביר כי שני המהלכים הם שתי שאיפות המכוונות להופיע את השלמות, הוא מבאר כי אריך אנפין וזעיר אנפין ונוקביה הם האידיאלים של ההווה, ואבא ואימא הם תיאור האידיאלים וצירום. רמח"ל מלמד כי אריך אנפין קובע את שינויי ההווה על פי הנהגת הממשלה הגמורה, והוא מידת האהבה, ואילו זעיר אנפין קובע את שינויי ההווה על פי הנהגת המשפט, והוא מידת המשפט ומוסרו.

הכוונה התכליתית בכל ענין הספירות והנהגותם הוא כדי להטיב הטבה גמורה ושלימה, רק שכדי לבא אל התכלית הזו צריך להתגלגל עד שיגיע אל הסוף, שיהא העולם מתנהג במשפט ולהעניש החייבים עד שע"י זה תהיה אח"כ הטבה שלימה. הרי שמן הכוונה עצמה התכליתית יוצא המשפט הצריך קודם שתגיע אל הסוף, ואע"פ שנראה שהם דברים הפוכים, וזהו ענין א"א וז"א, שהא"א בסוד הטבה הגמורה שאינו כי אם מטיב, ואעפ"כ ממנו יוצא ז"א שהוא בסוד המשפט כי הוא נולד מענינו ממש.⁸³

82 אוה"ק ב, עמ' תקנ-תקנא (תקלב-תקלג).

83 קל"ח פתחי חכמה, פתח צב.

א"א הוא לפי סוף הענין שלא יהיה כי אם טוב, כך א"א כל ענינו אלא להטיב בסוד היחוד המחזיר כל רע לטוב כידוע, שבספירות עצמם יש ענין זה לצורך קיום העולם, שאם לא היתה ההנהגה בנויה על זה והיה העולם מתנהג תחת הנהגת המשפט מצד הספירות לא היה קיום לעולם מפני הרשעים, לפיכך הקדימה המחשבה העליונה ועשתה בספירות עצמם, מלבד עניין הקו הנמצא בכל מקום, עשתה א"א, שהוא סוד מה שיהיה בסוף הכל שהספירות עצמם יהיו מתקנות בדרך היחוד בהטבה גמורה, שהוא סוד הקו המזכך את הרשימו.⁸⁴

אריך אנפין וזעיר אנפין בכלל הם היותר עיקרים שבהנהגת האצילות, והם מידת אהבתו ית' ומידת מוסר משפטו. וכל הענינים הנבחנים בז"א הם מה שיש להבחין במידת משפטו ית', וכל הנבחנים בא"א הם מה שיש להבחין באהבתו ית'. והמיתוקים שעושה א"א לז"א הם מה שאהבתו ית' ממתקת מוסרו, כענין האב המכה את בנו, שאינו מכהו אלא באהבה המסותרת בלבו. ויש המיתוקים המעבירים הדין לגמרי, כגון גילוי מצח הרצון, ויש שמניחים אותו אך ממתקים אותו, כגון הפנים דא"א וכל שאר תיקוניו, והם מה שהאהבה שבחיק האב גורמת לו לעשות עם בנו, שגורמת לו שאפילו בשעה שמכהו לא יכהו מכת אויב, ועוד גורמת לו לעבור על שורת הדין לגמרי לפעמים כשהשעה צריכה לכך.⁸⁵

ראי"ה מלמד כי אריך אנפין הוא האידיאל השלם והמלא של ההויה, ואילו זעיר אנפין הוא האידיאל המוזער שלה. אריך אנפין, הוא עתיק יומין, מכונה כאן 'יסוד העולם היותר עתיק', וזעיר אנפין מכונה כאן 'המציאות הזעירה'.

זורח הוא באספקלריא של קודש האידיאל המלא של העולם, לא אותו האידיאל המוזער, הנופל בהויה המצומצמה, אלא האידיאל המרומם האלהי במלא מילואו, הוא יסוד העולם היותר עתיק, מציאות העולם היותר ממשית, המציאות הזעירה רק מיניקת לשדו העליון היא מתקימת ומתברכת.⁸⁶

עוד לימד כי אריך אנפין הוא האידיאל הנשגב של ההויה, הנוהג על פי השלמות שאין לה כל גבול, ואילו זעיר אנפין הוא האידיאל הרגיל של ההויה, הנוהג על פי הגבולות המדודה. אי אפשר להבין את דברי ראי"ה בלי להשוותם למקורם בדברי האר"י, ועל כן נערכם אלה מול אלה.⁸⁷

האר"י

ראי"ה

כיצד יוצאים האידיאלים הרגילים, ונבאר תקון ז"א ונוקביה... המאירים את האופקים המוגבלים,

84 קל"ח פתחי חכמה, פירוש לפתח צב, חלק א, הבחנה ב.

85 כללים תצ"ד, כלל כא.

86 אוה"ק ב, עמ' תעב (תנה).

87 תודתי לידידי ר' הלל רחמני שהעמידני על ההקבלה בין דברי ראי"ה אלה לבין מקורם בכתבי האר"י.

י' בן שלמה, ציטט מדברי ראי"ה אלה, וכתב: 'כאן מופיע תיאור מסובך, ובלתי ברור די צרכו, על יציאת הספירות שהן "הגבוליות שבבלתי גבולי", ממקורן האינסופי' (האידיאלים האלוהיים בתורתו של הרב קוק, בר אילן ספר השנה, כ"ב-כ"ג, רמת גן תשמ"ח, עמ' 77 הערה 24). במקום אחר כתב י' בן שלמה כי 'תורתו של הרב קוק קרובה לקבלת קורדובירו הרבה יותר מאשר לזו של האר"י' (שלמות והשתלמות, עמ' 292 הערה 7). כיוון שסבר כי יש לבאר את דברי ראי"ה על פי שיטת ר' משה קורדובירו, וכיוון שאין מקור לדברי ראי"ה בכתבי רמ"ק, נראה היה לו התיאור בקטע זה מסובך ובלתי ברור. השוואת דברי ראי"ה כאן למקורם בדברי האר"י היא מאלפת, וקטע זה לא ללמד על עצמו יצא, כי אם ללמד על הכלל כולו יצא – דברי ראי"ה יהיו פשוטים וברורים רק כאשר יושוו לדבריו של האר"י. ראה עוד לעיל הערה 44.

מתוך האידיאלים הנשגבים, שהם עומדים ברום עולם למעלה למעלה מכל גבול קצב ומדה. האידיאלים הנשגבים בתעצומתם הם מתפשטים בכל ההמשכים כולם. גם הגבולים והמצרים כולם נכללים הם במדה בלתי גבולית בתוך המרומים... הבלתי גבולים... וכשהתוכן הגבולי הפנימי הגנוז בתוך הזיו הבלתי גבולי מתגמר בצירור ועומד להיות יוצא בצביון גבולי, מתעלים הם כל הערכים המתפשטים של הגבוליות שבבלתי הגבולי ומתעלים למעלה למעלה, וממלאים הם זיו חיים גדול גבולי את הככר המוכן להחזקת התוכן הבלתי גבולי שעתיד להיות עומד לעצמו. ומתוך כך נעשים אותם הארחים של ההתפשטות הגבולית שבערך הבלתי גבולי מקודרים מהארת הזיו הנמשך בהם תדיר, והזיו הנוסף בתוך החביקה הבלתי גבולית, שהערך הגבולי... מצויר שם, דוחק הוא את הערכים הללו לצאת מתוך ההבלעה הבלתי גבולית, ולהגלות בלידה גמורה על השדרה הגבולית.⁸⁹

והנה גם הם מלבישים את א"א... סיום שיעור קומת א"א הוא ממש סיום שיעור קומת עולם האצילות... והנה אי אפשר שיתוקנו... זו"ן [=זעיר אנפין ונוקביה] אלא עד שיעלו ויכנסו בסוד עיבור תוך או"א [=אבא ואימא]... זו"ן הם עומדים באמצע בין נה"י [=נצח הוד יסוד] דאריך ובין פנימיות... או"א... שאז נגמר תקון כל האורות... בתחלה אסף א"א את רגליו למעלה... אח"כ עלו החסד והגבורה והת"ת [=והתפארת] דז"א והלבישו על גבי הנצח וההוד ועטרת היסוד דא"א, אח"כ עלו נה"י דז"א והלבישו על גבי חג"ת [=חסד גבורה תפארת] דז"א עצמו... ונמצא כי זו"ן הם עומדים באמצע בין נה"י דאריך ובין פנימיות ותוך או"א... ואמנם בחינת המוחין שבזמן הגדלות הם הויו"ת אחרות עליונות נמשכות מן האורות יותר עליונים של המוחין דאו"א עצמם ומאשר הם ממשיכים מלמעלה מהם א"א וע"י [=ועתיק יומין]... ז"א הוא הולד הנתון במעי אימא אותם ט' חדשי העיבור... מתעלים כל האורות... והוא במקום שהז"א נתון שם... והם אורות רבים מאד ואין כלי הבטן דאימא יכול לסבול כל כך אורות, ולכן להיות כי אורות דאימא הם העיקרים ובעלי המקום ההוא הם דוחקים באורות ז"א אשר שם, ודוחים אותו לחוץ בסוד הלידה.⁸⁸

88 ר' חיים ויטל, שער ההקדמות, ירושלים תרס"ט, לב ע"ב-לד ע"ב.

89 אוה"ק ב, עמ' שסה.

רמח"ל מלמד כי חכמה ובינה הן הסתכלות הבורא על הנבראים לידע את המעשה אשר עשו, ועל פי ידיעה זאת ייקבע המשפט. המשפט הוא זעיר אנפין, ויציאתו מאריך אנפין תלויה בידיעת מצב הנבראים ומעשיהם.

ואו"א, שהם חו"ב, הם ההשקפה על המשפט איך ליסדו, והם כלל כל שרשי וטעמי המשפטים הצריכים להיוסד, פירוש, למה שצריך להשקיף ליסדו כראוי. וחכמה כשמה כן היא ההשקפה הכללית, ובינה כשמה גם כן, ההשקפה הפרטית.⁹⁰ והנה אחר שבאה הגזירה גם על יציאת המשפט לפועל, הנה יצטרך ההשקפה על הבריות כולם כפי מה שהם, לראות מה הוא המצטרך להם לפי דרכם, ומה יהיה המשפט אשר יווסד לצרכם... ואחר כל ההשקפה הזאת יושמו המשפטים על סדריהם, כי ודאי לא יהיו המשפטים בלא טעם מספיק לכל פרטיהם... אבל נדע שכל המשפטים אשר שם האל ית' לכל צבא השמים והארץ, וכל ההנהגה שהוא מנהג אותם, הם מסודרים לפי מה שהשקיף בחכמתו ותבונתו על כל הנבראים, לגזור את המצטרך להם, ולשום אותו חוק בהנהגתו. ובהשקפה הזאת יוכלו כל טעמי המשפטים האלה.⁹¹

ראי"ה מלמד כי חכמה ובינה מציירות את האידיאלים המוגבלים, כלומר את זעיר אנפין.

החכמה ברוממות קדשה היא למעלה מהחרות... רק בהכנתה של החכמה אל הציוורים, האידיאלים, בתור השלטה על ערכים מציאותיים, מתהווה זה האור, ששם העולם של החרות מתראה. שם בעולם החרות, בעדן הציוורים וביצירת האידיאלים באופן הראוי לרדת לתפיסת היות אידיאלים מוגבלים, יוצרי עולמים, מהוי חיים, ממציאי נשמות... מתגלה הוד הבינה.⁹²

האר"י מלמד כי הנהגת הנבראים כוללת שני זיווגים בעולם האצילות. האחד – הזיווג הקבוע, לקיום הכל, שלא יחזור לתוהו של מיתת המלכים, והוא אינו זיווג שלם. זיווג זה הוא באבא ואימא (חכמה ובינה), ורק בהם. אריך אנפין (כתר) אינו משפיע אז את שפעו, וזעיר אנפין ונוקביה אינם מזדווגים, ועל כן נותנים הם לנבראים שפע מצומצם ומוגבל. השני – הזיווג השלם, להוספת מוחין ונשמות, שהם שפע של ברכה וחירות, והוא נעשה לפרקים, בעת שהנבראים ראויים לו. הזיווג השלם הוא בכל ספירות (פרצופי) האצילות. זיווג פנימי באריך אנפין (כתר) ממשיך את המוחין לאבא ואימא, המזדווגים אף הם וממשיכים את המוחין לזעיר אנפין ולנוקביה (ו' קצוות ומלכות), המזדווגים אף הם ונותנים את המוחין אל הנבראים. המוחין הנמשכים מאריך אנפין ובאים ונכנסים לזעיר אנפין הם הדעת הממלאת את זעיר אנפין בכל חדריו ומשלימה את קומתו. המוחין מתקנים את האצילות ומביאים את ההוויה אל מילוי מגמתה.

עניין שני הזיווגים, בצורתו זאת, הוא תמציתה של ההנהגה האלוקית אליבא דאר"י. האר"י עצמו בארו בבהירות גדולה בעצם כתיבת ידו.

תפלת האדם המתכוון בה כראוי היא למעלה בעומק העליון בסוד נקודת ציון, ושם חביון ברית קודש עילאה. ומשם נמשכין שני מיני שפע על ידי הזווג העליון, אם שפע ברכה וחירות... ואם שפע חיות וקיום והעמדה לספירות ולכל הנמצאים בסוד ואתה מחיה את כולם, כי הנה המלאכים אם יפסק מהם השפע העליון כרגע לא יוכלו לעמוד... ושני שפעים אלה נעשים על ידי הזווג העליון, וכאשר יחסר מהם דהיינו שפע הברכה לא יקרא זווג שלם, וזמ"ש בפ' אחרי מות בדף ס"א ע"ב וז"ל, ת"ח כתיב ונהר

90 כללים תצ"ד, כלל כד.

91 דעת תבונות, סעיף קנד.

92 אוה"ק ב, עמ' רצג-רצד (רפג-רפד). המשכה של הערה זו בסוף המאמר.

יוצא מעדן להשקות את הגן, האי נהרא אתפשט בסטרוי, ובשעתא דמזדווג עמיה בזווגא שלים האי עדן כו' כדין כתיב עד שהמלך במסיבו כו' ומתברכאן עלאין ותתאין כו' עכ"ל. ביאור הדברים, כי הבינה מתפשטת בשש קצוותיה לעטר הבן הנעים, וזה כשהזוג העליון שלם בשני מיני השפע שכתבנו... והזוג השלם הוא כשהוא בהוא נתיב דלא אתידע לא לעילא ולא לתתא, והענין הוא כי צריך התעוררות תחתונים כדרך הזוג התחתון להעלות מיין נוקבין... ואז הנתיב הוא יעלה מים נקבות לקבל מים זכרים... ואין הזוג שלם אלא על ידי נתיב זה. וכאשר אין התעוררות תחתון אין הזוג ע"י נתיב זה כי אין מיין נוקבין... ואין הזוג לצורך ברכה וחירות אלא לשפע השני שהוא קיום והעמדה לבד. וזה היה משנחרב בית המקדש... אבל לעולם יש זוג עליון, ולפיכך לא פסיק יוד מאתר דא לעלמין, כי השפע השני אי אפשר זולתו אלא שאין הזוג שלם לברכה ולחירות... וכאשר הזוג שלם, אשתכחו ברעותא, דהיינו הרצון המתגלה במצח ומתפשט עד המזל, אשר על ידו הוא זוג חכמה ובינה, דבמזל תליא זוגא דלהון... ואפשר דברכה וחירות ולקיימא כולא שלשה אלו הם בני חיי ומזוני... ומשם נמשכין למלכא קדישא, וכדין כתיב בעטרה שעטרה לו אמו, בסוד ששה קצוותיה המתפשטין ומאירין בו בכל שש קצוותיו... והענין הוא, כי סדר אצילות ת"ת למטה מחסד וגבורה, ועל ידי זוג זה יורש את אביו ואת אמו לעלות למעלה על חסד וגבורה... ואז יקרא בן חורין כי אינו משועבד לחסד וגבורה אלא לאבא ואימא בעלותו למעלה אליהם, ואין מגיעים שם הקליפות אלא חירות בסוד היובל... ונמצאו לבן שני ענינים, אם הארת שש קצוותיו על ידי המבועין והנחלים היוצאין מהנהר, והם שש קצוות הבינה המאירים בשש קצוותיו, וזה יקרא ברכה לרבו בריכות המים הנמשכות מהנהר, ויקרא גם כן תפנוקא, ותפנוקי מלכים שהם השש קצוות, ואם אחסנתא דאבוי ואמיה לרשת מקום חסד וגבורה, בקחתו את שרשם הגנוז למעלה וזה יקרא חירו, בן חורין כדפרישית, ויקרא ענוגא, כד"א אז תתענג על ה', והיינו כדאמר התם בפ' ויחי כל ברכאן וכל חירו... הנה עלה בידינו שהזוג השלם הוא לברכה וחירו ולאפקא מבויעין ונחלין.⁹³

רמח"ל וראי"ה הסבירו את שני הזיווגים שבעולם האצילות על פי שני המהלכים שבהויה. הזיווג הקבוע הוא פעולה מתמדת המכינה את פעולותיהם של שני המהלכים, והזיווג השלם הוא הכוונתו של המהלך המוחלט את המהלך המדוד ופעולתו והופעתו בו. כיוון שרמח"ל הסביר כי שני המהלכים שבהויה הם שתי הנהגות הנובעות מן המגמה לגילוי היחוד האלוקי, הוא מבאר כי הזיווג הקבוע הוא הסתכלות הבורא במעשי הנבראים וידיעתם, והזיווג השלם הוא פעולת גילוי היחוד. המוחין הם הופעתה של הנהגת הממשלה הגמורה בתוך הנהגת המשפט, כלומר התווית דרכה של הנהגת המשפט על פי הנהגת הממשלה הגמורה, והשתלטותה של הנהגת הממשלה על הנהגת המשפט והשכר ועונש. כיוון שראי"ה הסביר כי שני המהלכים שבהויה הם שתי שאיפות הנובעות מן המגמה להופיע את השלמות האלוקית, על כן הוא מבאר כי הזיווג הקבוע הוא התקווה להופעת השלמות, והזיווג השלם הוא פעולת ההשלמה המופיעה את השלמות האלוקית המוחלטת. המוחין הם הויה אלוקית שאין לה גבול המתווספת להויה המוגבלת, והם המשלימים את ההויה ומופיעים את השלמות האלוקית. הזיווג המתמיד של חכמה ובינה נתפרש על ידי רמח"ל כידיעה אלוקית מתמדת את הנבראים. ידיעה זאת היא חלק מן השלטון האלוקי כי היא קובעת ומייסדת את המשפט ואת תוצאותיו.

93 שער מאמרי רשב"י, באור ספרא דצניעותא, ירושלים תשי"ט, לא ע"א-ע"ב.

והנה חו"ב ישקיפו תמיד על העולם, ויקיימו המשפט קיום תמידי... והנה חו"ב הם מידות ההשקפה, ומהשקפתם יוסד המשפט, והם המשקיפים תמיד לקיום התמידי, והוא הזיווג התמידי דאו"א לקיום העולמות.⁹⁴ אבל נדע שכל המשפטים אשר שם האל ית' לכל צבא השמים והארץ, וכל ההנהגה שהוא מנהג אותם, הם מסודרים לפי מה שהשקיף בחכמתו ותבונתו על כל הנבראים, לגזור את המצטרך להם, ולשום אותו חוק בהנהגתו... ואמנם ההשקפה הזאת לא תחסר לעולם, ותולדתה להעמיד העולם על קיומו בכל עת ובכל שעה, ובכל רגע, ובעתו ושעתו.⁹⁵

הזיווג המתמיד של חכמה ובינה נתפרש על ידי ראי"ה כחיבור אידיאל החירות של ההווה עם האידיאל שלמעלה מכל הכרה וידיעה. קיום העולמות נובע מתקוותם המתמדת של העולמות אל אידיאלים אלה. תקווה זאת היא חלק משאיפת ההשלמה האלוקית, כי היא המבוא לפעולת ההשלמה של ההווה על פי האידיאלים שמעל לחוגה.

בינה היא האידיאל העליון איך שהעולם צריך להיות, בתכלית הטוב, הנועם והאושר. לא כמו שהוא עם גבוליו ומצריו, וזעירותו, כי אם ברעיון הדרור, המוחלט מכל מועקה שבעולם, עולם מלא, עולם עליון. וממעל לבינה היא החכמה, מה שעולם זה עומד להכיר ממנה שיותר עליון ממנו, ומה שהוא יותר עליון מכל אידיאל עולמי בהכרה, ואידיאל עולמי מלא בעתיד, הם תמיד מקושרים זה אל זה. וחיי כל העולמים וקיומם באים על ידי הצפייה הנסתרה שיש אל הכל להאושר העליוני הלזה, שהוא נותן בלא הרף את דחיפת ההויה מכלליות כלליותה עד פרטיות פרטיותה, ומהאצילות היותר טהורה ומאירה עד החמירות היותר טמאה וחסוכה, הכל עומד להתעלות להאיר ולהתאחד.⁹⁶

הזיווג השלם, על פי רמח"ל, הוא התיקון הגמור וגילוי היחוד. המוחין הם אור הנמשך מן הקו אל הרשימו, ועל כן הם מגלים את היחוד האלוקי.

כל חיבור שני דברים מוליד תמיד דבר נוסף אמצעי ביניהם, וזהו הנמצא מצד קו א"ס, שמן הכניסה עצמה נולד דבר זה, והאמת שבהכנס הקו בתוך הרשימו מזהיר ממנו זוהר לפי הכניסה הזאת, והוא מתייחס אל המקום שנכנס בו, וזהו הנשמה של הכלי, וז"ס מוחין הפרטים של כל פרצוף.⁹⁷ בסוד המוחין נמצא ענין זה של המצא ענין היחוד גם בזמן ההעלם, להיות המוחין הכח היותר חזק ומתקרב ומתייחס אל השלמות.⁹⁸ בכל מקום המוחין הם הלבוש לקו א"ס ב"ה, דלא אשתני בכל אתר, והם מה שמקבלים המידות בהבדל זו מזו מן הקו... ונמצא שעל כל פנים אפילו תנועת המידות עצמם באה מן הקו. וסוף תועלת זה הדבר הוא שהקו יחזיר הרשימו אליו, להיות ההנהגה בהשוואת היחוד.⁹⁹

זעיר אנפין לעצמו הוא מידת המשפט השופטת את הנבראים על פי בחירתם בין טוב ובין רע, ואז חומר הנבראים שפל וחשוך. לעומת זאת, זעיר אנפין המעוטר במוחין הוא מידת הממשלה הגמורה המגלה את היחוד, ואז ישלוט האור והקודש על החומר עד שיזדכך חומרם של הנבראים ויתקדש.

94 כללים תצ"ד, כלל כד.

95 דעת תבונות, סעיף קנד.

96 אוה"ק ב, עמ' תקפט (תקעא).

97 קל"ח, פירוש לפתח כט, חלק ב, הבחנה ב.

98 קל"ח פתחי חכמה, פתח ל, פירוש לחלק א, הבחנה ה.

99 כללים תצ"ד, כלל כג.

נבחין בז"א הו"ק, והם שרשי החומר, והג' ראשונות שהם המוחין הבאים לו מאו"א, והם הם ההארה הנרכבת בחומר... ושיעור מוחין... הוא שיעור ההארה הנרכבת בחומר... כי הנה במידת המשפט תהיה ההארה הארה שפלה וחשוכה, מולידה ענינים שפלים וחומרים, והוא מה שנולד מהסתר פני שלמותו וטובו ית'. ובמידת אהבתו ובמידת רוממותו שהוא ית"ש אינו משעבד הנהגתו למעשי התחתונים אלא משתמש מרוממותו... תהיה ההארה הארה רבה וגבוהה מולידה ענינים אלקיים וקדושים... ופירוש זה הענין הוא, כי הנה העה"ז להיות בתיקון, הנה אע"פ שצריך שיהיה בו החומר, אך צריך שההארה תשלוט כל כך עליו עד שיהיו כל עניניו מקודשים... ונמצא שבהארה שמרכיבים או"א בז"א מגבירים עליו ענינים כל כך עד שהוא עצמו חוזר להיות שורש לעולם בהיותו קדוש ממש, אלא שיש בו החומר, אבל החומר עצמו מקודש... שההארה רבה על החומר, עד שהחומר עצמו מתקדש והנבואה פשוטה על ישראל... ואז תהיה החכמה מוטבעת בבני אדם בחוקם כמו שהיא במלאכים.¹⁰⁰

הזיווג השלם, על פי ראי"ה, הוא פעולת השלמת ההוויה. המוחין הם אורות חדשים, תוספות חיים להוויה.

ושפע המעין השכלי וההרגשי הולך ומשתפך בהם מכל הצדדים... וחירות היצירה וברכותיה מתרחבות במוחם ולבם. בכל רגע עולמות חדשים באים ומתילדים, נוצרים ומתהווים.¹⁰¹ באים אורות הקודש, על ידי לימוד התורה, על ידי הגיון חכמה... והם מתרכבים בתוך הנשמה העסוקה בהם, מרוממים את ערכה, מוסיפים לה חיים עצמיים מקוריים. והאורות הרוחניים בעצמם, שמהם באו תוספות החיים הללו אליה, חוזרים ומאירים באור יקר... וברכת שדי מתגדלת ועולה כפורחת.¹⁰²

תוספת המוחין היא ברכת ההוויה, שאיפה אין סופית להתווספות מתמדת.

משטף דקיק של חיים הוחל אות החיים, והרי הוא עולה ומתרחב, עולה ומתעלה במסלולו, קונה לו תמיד נכסים חדשים... ורעידת רוממות עוברת על כל היקום, והכל מתרומם, עלו ומתקדש, מכין אוצר חיים לעולמות עתידים, מחדש אותם ומתחדש בהם, ומתעלה על ידם... באור החיים שמתוסף בנו הננו מוסיפים חיים ואור בכל היש... ואנו כולנו בעלי החפץ וההכרה קרואים אנו לפתח את היש כולו, להרחיב את גבול הוייתו... בלי מצרים היא שאיפתנו, ובכל מצר וגבול הננו נותנים ברכות נצחים.¹⁰³

תוספת המוחין, הנקראים 'אורות חיות הויותיות', היא התעלות הכל המופיעה את השלמות האלוקית המוחלטת.

באור אין סוף אין שייך הוספה, והתעלות, מצד עצמו, אבל באמת אי אפשר שהיתרון של התעלות הנצחית תחסר מהשלמות המוחלטת. וזאת היא תורת ההוויה, הופעות אורות חיות הויותיות, על ידי רושם של ירידה, במדה כזאת, שלעולם תהיה אפשרות לתוספות ועליה... וההתאחדות תוסיף אור ויתרון בלא הפסק, ברכה תמידית, ותוכן הברכה היא התעלות.¹⁰⁴

נספח: שפת כינויים

100 כללים תצ"ד, כלל כג.

101 אוה"ק א, עמ' קעא.

102 אוה"ק ב, עמ' שד (רצד).

103 אוה"ק ב, עמ' תקצ (תקעב).

104 אוה"ק ב, עמ' תקנב (תקלד).

רמח"ל וראי"ה כתבו בלשון הנגלה, דיברו כתיבהם בלשון בני אדם. אלא שעיון מדוקדק מלמד כי לשונם רצופה כינויים לספירות ולפרצופים שבעולם האצילות ושבעולמות שלמעלה הימנו. רמח"ל ערך ספר לעומת ספר – ספר כללים תצ"ד בלשון הקבלה, וספר דעת תבונות בלשון הנגלה. הנאצלים, הספירות והפרצופים, אשר נקבו בשמותם, בספר כללים תצ"ד, נתכנו בכינויים בספר דעת תבונות.¹⁰⁵ ספרים אחרים שכתב רמח"ל, כגון דרך ה', נכתבו אף הם בלשון נגלה, ולשונם רצופה כינויי הנאצלים, הספירות והפרצופים. חסד שעשה עמנו רמח"ל, כשערך ספר מול ספר ונתן בידינו את המפתח לביאור הכינויים שבלשונו, לא עשה עמנו ראי"ה, כי כל שכתב בלשון הנגלה כתב. אלא שאף הוא פתח לנו פתח כחודה של מחט. פעמים הרבה הבליע את מונחי הקבלה בלשונו, כגון, אין סוף, שבירה, תקון, שמות הספירות והפרצופים, ורשם בסופי דברים שלו פסוקים רבים שדרשו המקובלים על עולם האצילות וספירותיו. ואמנם, לשונו של ראי"ה רצופה כינויים, ולא עוד אלא שכינוייה רבים מכינויי לשונו של רמח"ל. שהרי רוב כתביו של רמח"ל בלשון הקבלה נכתבו, ולא נזקק רמח"ל ללשון הנגלה ולכינוייה אלא בספרים אחדים, ואילו כל כתביו של ראי"ה בלשון הנגלה נכתבו, ובכולם נזקק ראי"ה לכנות את מלותיה של הקבלה.¹⁰⁶ רמח"ל וראי"ה סברו כי דברי האר"י, המוגשמים והציריים, אינם אלא משל, וכי משמעותה האמיתית והפנימית של קבלת האר"י היא נמשל דבריו ותוכיותם. כך כתב רמח"ל.

הכל להסיר הגשמות ממאמרי הרשב"י והאר"י זלה"ה ולהסיר מעוות מחשבות נחשבו במ להאמין שימצאו אורות מתגלגלים בצורות יושר או עגולים, גם כי בדרך רוחניות לא נודע מהו, ושמצד אחד יכנס קו הא"ס ב"ה כפשוטו, מה שא"א לאזן לשמוע, כי איך יאמר צד במה שהוא עצמות המאציל ב"ה... ויובן במ איך כל צורות החכמה הקדושה צורות המהות הם ולא הכמות לפי ירידת האור בהשתלשלות הפעולות, ונמצא כלל הכונה בכללים ההם לבאר הנמשל בדברי האר"י זלה"ה לפי דרך משלו.¹⁰⁷

וכך כתב ראי"ה.

מה נתבהל מפני המשלים הספונים... ולחיים קורא הרז, המושיט לנו את אורותיו על ידי מחשכי משליו, שמכאוביהם הרוחניים הם הם מעוררים בנו את חיי הרוח האיתנים.¹⁰⁸

רמח"ל וראי"ה נתכוונו לבאר בכתיבהם את נמשל דברי האר"י ותוכיותם, ועל כן כל הכינויים שבלשונם הם תוצאת ביאור הנמשל וחלק ממנו. כיוון שביאר רמח"ל כי נמשל דברי האר"י הוא ההנהגה האלוקית ההולכת לגלות את הרצון האלוקי המוחלט, כלומר היחוד, כינה את קו אור אין סוף בכינויים אלה: הנהגת היחוד, הנהגת הממשלה הגמורה, רוממותו ית', מידת השליטה והממשלה היחידית, השגחת השליטה והיחוד, ממשלה שאינה משועבדת לשום חוק, ממשלת טובו השולט לבדו. כיוון שביאר ראי"ה כי נמשל דברי האר"י הוא הפעולה האלוקית ההולכת להופיע את השלמות האלוקית המוחלטת, כינה את קו אור אין סוף בכינויים אלה: השתלמות בלתי פוסקת, התעלות תדירית, התעלות והוספה נצחית, התגדלות, דריכה תדירית לתוספת ברכה, שאיפה אצילית, עילוי תמידי.

105 כבר העיר על כך ר"ח פרידלנדר, דעת תבונות, בני ברק תשל"ג, עמ' 14.

106 הערה זו תופיע בסוף המאמר מפאת אורכה.

107 רמח"ל ובני דורו, אוסף אגרות ותעודות, אגרת נ.

108 אוה"ק א, עמ' קי-קי"א.

כבר נזקקו המקובלים לכינויים. מקובלים ראשונים פירשו את המקרא על דרך הסוד בבארם את מלותיו ככינויים לספירות. 'ארץ' היא מלכות, 'שמים' – תפארת, וכו'. הביאור על דרך הסוד הוא משמעותו הפנימית והעמוקה של המקרא. רמח"ל וראי"ה דרכו בדרכם של הראשונים, וכשבאו לפרש את משמעותה הפנימית והעמוקה של קבלת האר"י כינו את הספירות בכינויים. אלא שנבדלים הכינויים שרשמו המקובלים הראשונים מן הכינויים שרשמו רמח"ל וראי"ה. המקור שעמד לפני המקובלים הראשונים היה ספר בלשון הנגלה, המקרא, והם מצאו בו את המלים שעתידיים היו לבארם ככינויים. מלאכת הראשונים היתה מלאכת פרשנות – הם סימנו את המלים ככינויים וביארו את משמעותם על פי הקבלה. לא כן רמח"ל וראי"ה. המקור שעמד לפנייהם היה ספר בלשון הקבלה, דברי האר"י, והם יצרו על פיו את הכינויים, צירפו אותם ועשו מהם שפה חדשה. מלאכת רמח"ל וראי"ה היא מלאכת יצירה – הם חידשו מלים ומונחים המבטאים את עומק משמעותם של דברי האר"י. מקובלים ראשונים מצאו שפת כינויים כדי לבאר את עומק מובנו של הנגלה, ואילו רמח"ל וראי"ה יצרו שפת כינויים כדי לבאר את עומק מובנו של הנסתר.

הבדל נוסף יש בין כינויים ראשונים לבין כינויים אחרונים. לשון הנגלה של המקרא עומדת לעצמה ומתבארת על פי פשטה, גם ללא ידיעת הכינויים השזורים בה. רק הרוצה לבארה על דרך הנסתר חייב לדעת כינוייה. לעומת זאת, לשון הנגלה של רמח"ל וראי"ה אינה עומדת לעצמה ואינה מתבארת על פי פשטה, כי היא אינה מקור, אלא תולדה – תולדה מלשון הנסתר של קבלת האר"י. הורתה של לשון רמח"ל וראי"ה בנאצלים ובספירות ובפרצופים, ולידתה בכינויים. סודן של שפות הכינויים שיצרו רמח"ל וראי"ה הוא פשט דבריהם, ועל כן אין להבין את פתחי רמח"ל ואת אורות ראי"ה בלא לדעת את שפות הכינויים שבהן נכתבו.

יש לערוך איפוא מילונים לשפות הכינויים הללו, שיפתחו פתח להבנה נכונה של החיבורים שנכתבו בשפות אלו. התחלה צנועה לבאורי מלים ולמילונים של שפת הכינויים אשר לרמח"ל ושל שפת הכינויים אשר לראי"ה תיעשה כאן, ועל ידה אפשר יהיה לאמוד את צורתן של שפות אלה ואת דרך יצירתן.

באורי מלים.

אצטט שורות אחדות מכתבי רמח"ל וראי"ה, ארשום את הכינויים המובלעים בהן ואבאר את משמעויותיהם על פי קבלת האר"י.

א. כתב רמח"ל.

אין חפצו של הקב"ה אלא להיטיב, והנה הוא אוהב את ברואיו כאב האוהב את בנו, אלא שמטעם האהבה עצמה ראוי שייסר האב את בנו להיטיבו באחריותו... ואולם משורש זה נולדים שני ענינים, האחד שהמוסר בעצמו יהיה ממותק ולא קשה ואכזרי, כי האהבה בעצמה תמזוג את הדין ברחמים, והשני שלפעמים כשהשעה צריכה לכך יעבור האדון ב"ה על שורת הדין לגמרי וינהג ברחמים... והנה בהיות שרצה הקב"ה בבחירת האדם במעשיו וביושר משפט הגמול לשלם לאיש כמעשהו, הנה כביכול משעבד הוא את הנהגתו למעשה האדם שלא ייטיב לו ולא ירע לו אלא כפי מעשיו. אך באמת הנה האדון ב"ה אינו משועבד לשום חוק ואינו צריך לזולתו ולא מתפעל משום דבר, ועל כן כשירצה להשתמש מרוממותו הנה יפעל וינהג כפי רצונו בלי הכרח או עיכוב כלל, ואולם להנהגת המשפט ינהג כפי השעבוד שזכרנו, אך כשתגזור חכמתו היות נאותה העברה על שורת הדין, הנה ישתמש מרוממותו ויחוד שליטתו ויעבור על

פשע ויתקן כל קלקול בעוצם כוחו. נמצאו כאן שני מיני השגחה, השגחת משפט השם ית' והשגחת השליטה והיחוד, ובשני הדרכים משגיח כבודו ית'ש תמיד על ברואיו, כי הנה הוא משגיח בהשגחת המשפט לשפוט תמיד את כל המעשה, ומשגיח בהשגחת השליטה לקיים בכוחו ויכלתו את הבריאה ולא תחרב ברוע מעללי בני האדם.¹⁰⁹

'אהבה' – אריך אנפין.

'ייסר האב את בנו', 'מוסר' – זעיר אנפין.

'מוסר ממותק' – תלת רישין דאריך אנפין המשפיעים לזעיר אנפין.

'יעבור על שורת הדין לגמרי' – גלגלתא ומוחא דאריך אנפין המשפיעים לזעיר אנפין.

'רוממותו', 'השגחת השליטה והיחוד' – קו אור אין סוף, אור בעולם האצילות.

'הנהגת המשפט', 'השגחת משפט השם ית' – רשימו מאור אין סוף, כלי בעולם האצילות.

ב. כתב רמח"ל.

ענין הסוכה והלולב הוא, כי הנה ענני הכבוד שהקיף הקדוש ברוך הוא את ישראל, מלבד תועלתם בגשמיות, שהיה לסכך עליהם ולהגן בעדם, עוד היתה התולדה גדולה נולדת מהם בדרכי הרוחניות, והוא כמו שעל ידי העננים ההם היו נמצאים ישראל מובדלים לבדם ונשואים מן הארץ, כן היתה נמשכת להם מציאות הארה המשכנת אותם לבד, נבדלים מכל העמים, ומנושאים ומנוטלים מן העולם הזה עצמו, ועליונים ממש על כל גויי הארץ. ודבר זה נעשה בשעתו לישראל, להגיע אל המעלה העליונה הראויה להם, ונמשכת תולדתו זאת לכל אחד מישראל לדור דורים, שאמנם אור קדושה נמשך מלפניו יתברך ומקיף כל צדיק מישראל ומבדילו מכל שאר בני האדם ומנשאו למעלה מהם ומשימו עליון על כולם, ומתחדש דבר זה בישראל בחג הסוכות על ידי הסוכה.¹¹⁰

'אור קדושה נמשך... ומקיף כל צדיק' – לימד האר"י: 'ענין הסוכה הוא אור מקיף אל הנקבה מבחינת החסדים דאימא. ואנחנו ישראל בני מלכים, בני מלכות הנקראת רחל נוקבא דז"א, עושים סוכה ויושבים בצל אור המקיף ההוא' (שער הכוונות, ענין סוכות, דרוש ד). רמח"ל פירש כי אור מקיף הוא אור המקיף את האדם ומבדיל אותו מסביבתו, וכך עלתה לו כי הסוכה היא מקיפה כל צדיק ומבדילה אותו משאר בני האדם.

ג. כתב רא"ה.

הדעת הולך הוא וזורם, יוצר הוא ופועל. המחדש העליון איננו מחדש, כי אם מעתיק, מביא אורות חדשים חיים ממקום עליון מקורי, אל המקום שעוד לא היו שם, ממקום לא ידעו עיט, ולא שזפתו עין איה, אשר לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם.¹¹¹

'דעת' – דעת, המוחין הבאים אל זעיר אנפין ונכנסים בתוכו.

'מחדש עליון' – זעיר אנפין המוליד את הנשמות החדשות.

'מעתיק' – זעיר אנפין מקבל את המוחין מאריך אנפין. כך היא משמעותה של המלה על פי פשטה. אמנם רא"ה נטל שורש זה דוקא, עת"ק, כדי לרמוז בו למשמעות נוספת. אריך

109 דרך ה', חלק שני, פרק ח, סעיף א.

110 דרך ה', חלק ד, פרק ח, סעיף ב.

111 אוה"ק א, עמ' קפ (קעח).

אנפין נקרא גם עתיק יומין. מעתה תקרא 'מעתיק' בקריאה נוספת, במ"ם צרויה, שמשמעה – מן עתיק יומין.

'אורות חדשים חיים' – מוחין.

'מקום עליון מקורי' – אריך אנפין, הוא עתיק יומין.

'מקום שעוד לא היו שם' – זעיר אנפין.

'מקום לא ידעו עיט' – כתב האר"י: 'וחסד עלאה היוצא דרך נתיב לא ידעו עיט נקרא אוריא דכיא' (שער מאמרי רשב"י, כד ע"ב). 'דעת עליון הנכנס בנקודת ציון שבה, ונקודת ציון תקרא נתיב לא ידעו עיט' (שער מאמרי רשב"י, ל ע"ד). כלומר, אבא ואימא (חכמה ובינה).

ד. כתב רא"ה.

מדת הקדושה העליונה, שהיא השאיפה האצילית, באה אחרי שהשכל מתמזג עם הרצון, עד שאין להם כלל אותו הטבע ואותה התכונה שיש לכל יסוד מהם בפני עצמו, אלא אור של איזה מה חדש יוצא ממיזוגם.¹¹²

'השאיפה האצילית' – עולם התיקון.

'השכל' – אור טעמים דהוי"ה דס"ג דאדם קדמון.

'מתמזג' – מדדוג.

'הרצון' – אור הוי"ה דע"ב דאדם קדמון.

'אור של איזה מה חדש' – אור הוי"ה דמ"ה החדש היוצא ממצח דאדם קדמון לתקן את עולם האצילות. אין להבין את 'איזה מה' אלא כרמז ל'מ"ה'. רא"ה החביא כאן אור שלמעלה מעולם האצילות במלה פשוטה שלכאורה משמשת מלת קישור (תחליף ל'משהו') ותו לא.

ה. כתב רא"ה.

ההופעות הכלליות, כשהן מתגלות ברוח האדם, אינן יכולות להוציא פרטים מתוכן, כ"א באצילותן העשירה הן מתנוססות בעושר גוניהן, המאוחדים כולם יחד בחטיבה אחת. זהו החסרון הבא מתוך רום ושיגוב. כשבא התור להוצאת פרטים, מתקטנת היא ההופעה העליונה, האורה מתמעטת, והפרטים, רבים וחשובים, הולכים ונזרחים, מתהדרים ומתגדלים הם, נובעים ממענים הנובע, אשר כפי פך קטן הולך הוא ונפתח. העסק הפרטי שבפרטים מרחיב הוא את הדעת לפי ערך העומק הלשדי שיש בתמציתם של הפרטים, שהוא טל החיים של הכללים העליונים המופיע בהם מאור חייו. גניזתו של טל אורות זה היא בנקודת הרצון שבהכרה, המתעלה לאידיאל עליון בחיי הפרטים, תולדות הכלל.¹¹³

'הופעות כלליות' – אריך אנפין.

'פרטים' – זעיר אנפין.

'מתקטנת ההופעה העליונה' – תיקוני אריך אנפין, שערות היוצאות ממנו.

'פרטים... הולכים ונזרחים' – הארות הנמשכות מאריך אנפין לזעיר אנפין.

'מתגדלים' – זעיר אנפין מגיע אל זמן הגדלות שלו.

'מענים הנובע' – חכמה ובינה.

112 אוה"ק ג, עמ' פה.

113 אוה"ק א, עמ' מד.

'דעת' – דעת, כלומר המוחין, הבאה בתוך זעיר אנפין ומתפשטת בכולו.
'עומק לשדי שיש בתמציתם של הפרטים' – מוחין שבראש זעיר אנפין.
'טל החיים של הכללים העליונים' – המוחין הבאים מאריך אנפין אל זעיר אנפין.
'נקודת הרצון שבהכרה' – דעת, שהיא חיבור הכתר (רצון) עם החכמה והבינה (הכרה).

מילון.

אציג כאן ערך אחד לדוגמה – מוחין, ואף הוא יובא כאן ברישום חלקי בלבד.

מילון כינויי רמח"ל.

1. **קודש, קדושה** (אר"י: זרע קודש... להוציא נשמות קדושות לעולם). שפע אלוקי וקדוש (דעת תבונות, סעיף קנב). ענינים אלקיים וקדושים (כללים תצ"ד, כלל כג). קדושה וטהרה (דרך ה', חלק א, פרק ה, סעיף ט). ההארה הקדושה והטהרה וכל דבר טוב (דרך ה', חלק ד, פרק ד, סעיף ג). ענין קודש ובהירות (דרך ה', חלק ד, פרק ד, סעיף ה).
2. **ברכה** (אר"י: שפע ברכה וחירות). ברכה (דרך ה', חלק א, פרק ה, סעיף ט). ברכה (דרך ה', חלק ד, פרק ד, סעיף ג).
3. **אור**. אור (דרך ה', חלק א, פרק ה, סעיף ט). מקור ההארה (דעת תבונות, סעיף קנב). הארה הנרכבת בחומר (כללים תצ"ד, כלל כג).
4. **יקר וזוך**. היקר האלהי (דרך ה', חלק ד, פרק ב, סעיף ה). הארה מעולה והשפעת יקר (דרך ה', חלק ד, פרק ד, סעיף ה). הריבוי, הזכות והיקר (דרך ה', חלק ב, פרק ח, סעיף ג). הזוך והשלמות (דרך ה', חלק א, פרק ד, סעיף י).

מילון כינויי ראי"ה.

1. **קודש, קדושה** (אר"י: זרע קודש... להוציא נשמות קדושות לעולם). אור קודש (אוה"ק ג, עמ' צה). אורות הקודש (אוה"ק ב, עמ' שד (רצד)). זוהר קודש (אוה"ק ג, עמ' קעה). טל קודש של נועם עליון (אוה"ק ג, עמ' קעו). תוכן קדוש ומרום... מעולם עתיק וחדש, מעולם רחוק וקרוב זורם הוא (אוה"ק א, עמ' קצ (קפח)).
2. **נשמה חדשה, הויה חדשה** (אר"י: נשמות חדשות). אוצר חיים חדש ומלא רעננות, נשמות חדשות, מלאות הופעת חיים גאיונים (אוה"ק ג, עמ' ססח). נשמות מופלאות... לחדש חיים חדשים (אוה"ק א, עמ' קלז (קלח)). שפעת חיים חדשים... בתוספת מרובה (אוה"ק ב, עמ' שמב (של)). קנין של הויה יותר מטהרה, יותר מפוארה וחזקה באשיות רוחניים (אוה"ק ג, עמ' מט). הצדק המחדש והמהוה (אוה"ק ג, עמ' ע). חידוש של עולם (אוה"ק א, עמ' קפא (קעט)).
3. **חיים** (אר"י: נשמות חדשות). אור וחיים, ברכה (אוה"ק ג, עמ' נז). שפע אור וחיים (אוה"ק ג, עמ' עב). גילויי חיים (אוה"ק א, עמ' קצה (קצג)). נחלים אדירים של חיים רוחניים (אוה"ק ב, עמ' שמב (של)). חיים אדירים (אוה"ק ג, עמ' קיח). טל החיים (אוה"ק ג, עמ' מא). טל החיים היסודי (אוה"ק ג, עמ' קלז). טל חיים של שמחת עולמים (אוה"ק ג, עמ' שיא). טל החיים של הכללים העליונים (אוה"ק א, עמ' מד). טללי חיים, לשדי אורות (אוה"ק ג, עמ' שמג). תוספות חיים (אוה"ק ב, עמ' שד (רצד)). חיים עצמיים מקוריים (אוה"ק ב, עמ' שד (רצד)). זיו חיים (אוה"ק ב, עמ' ססה (שנג)). אוה"ק ג, עמ' צ). אורות חיות הויתיות (אוה"ק ב, עמ' תקנב (תקלד)). גנזי החיים (אוה"ק ג, עמ' נז). שפעי חיים (אוה"ק ג, עמ' עד). קו חיים (אוה"ק ג, עמ' צט).

4. **שפע וברכה** (אר"י: שפע ברכה). הברכה של הקודש (אוה"ק ג, עמ' פ). ברכת עולמים (אוה"ק ב, עמ' שד (רצד)). שפעים עליונים, ברכה (אוה"ק ב, עמ' שמד (שלב)). פלגי נחלי שפעת הברכה (אוה"ק ג, עמ' מא). טל החסד של אור הברכה העליונה (אוה"ק ג, עמ' רט). נחלי עדן עליונים זורמים ושוטפים (אוה"ק ג, עמ' קעב).
5. **חירות** (אר"י: שפע חירות). חיים עליונים ממקור החירות (אוה"ק ב, עמ' תקצא (תקעג)).
6. **שכל, דעת** (אר"י: מוחין, דעת). התוכן גמור הנכמס האצור במרומיה של הנשמה השכלית (אוה"ק א, עמ' לג). שכל תוכי (אוה"ק ג, עמ' לג). השכל הנאצל העליון בצורת הופעת קודש (אוה"ק א, עמ' סו). הדעת הפנימית המתרחבת ומתפשטת בכל קומתו הרוחנית של האדם (אוה"ק א, עמ' יג). אור חכמה (אוה"ק ג, עמ' צט).
7. **אור, זוהר**. אורות נשמתיים (אוה"ק ג, עמ' רפו). אור הגנוז, אור הכללי, הגנוז בנשמה העליונה (אוה"ק א, עמ' נד). הזרחות רוחניות (אוה"ק ג, עמ' קעג). הזוהר שיש בכל פעולה (אוה"ק ג, עמ' רסד). הגורם הפנימי של האורה העליונה (אוה"ק ג, עמ' קכג).

הערות ארוכות

הערה 54

ראי"ה עצמו הסביר כי נטל את עקרון השלמות מדברי ר' עזריאל. ר' דוד כהן, הנזיר, מספר: 'מרן הרב שליט"א... הודיע לי ג"כ מעיקרי שיטתו כדלקמן: השלמות האלוהית היא מוחלטה שאין בו כל חסרון... אך מצד שני ההתעלות וההתרוממות מעלה מעלה בקודש – ג"כ שלימות היא. ויהי חסרון בשלמות, אם לא תהי התעלות בה. ואמר, זה כמו שר' עזריאל אומר: שהגבול בא"ס, השלב העליון שאין בו חסרון, שלמות היא. וכשהערוותי, על ההבדל העיקרי שבין שיטת ר' עזריאל, שעיקרה התנועה, הסכים לזה שודאי הוא כך, והדמיון הוא רק באופן חיצוני, בצד הנ"ל. כשם שבשלמות יש שלמות מצד החסרון, כך בשלמות יש שלמות מצד ההתעלות. והנה זהו יסוד ועיקר לכל השיטה, ההתעלות בנפש האדם, ההשתלמות וההתפתחות בדורות, התיקון, הכל הוא משפע חיות הקודש העליון, ושם תנועה, ענין, התעלות'. (נזיר אחיו, ירושלים [תשל"ז], עמ' רפז–רפח).

פירושה של שיחת ראי"ה ורד"ך כך הוא. ראי"ה טען כי השלמות אינה שלמה אם אינה כוללת גם את ההשתלמות, והוסיף כי טענה זו דומה לטענת ר' עזריאל כי השלמות אינה שלמה אם אינה כוללת את החסרון. רד"ך העיר כי שיטת ראי"ה נבדלת משיטת ר' עזריאל, כי התנועה, שהיא יסוד בשיטת ראי"ה, אינה נמצאת בשיטת ר' עזריאל. ראי"ה הודה כי הדמיון בין שתי השיטות הוא 'חיצוני, בצד הנ"ל, כלומר, הן שוות רק בצד אחד – השלמות אינה שלמה ללא הפכה, והן נבדלות בצד אחר – בענייניו של הפך השלמות, האם חסרון הוא או השתלמות. הווי אומר, ראי"ה נטל את עקרון השלמות מר' עזריאל והוסיף עליו את עקרון התנועה, ועל כן במקום שעומד החסרון, אליבא דר' עזריאל, עומדת ההשתלמות, אליבא דראי"ה. ההשתלמות וההתפתחות הן התנועה שהוסיף ראי"ה על דברי ר' עזריאל, והוא גם הראה מקום למקור מושג התנועה – התיקון. 'תיקון' נמצא כבר בספר הזוהר, אבל רק בקבלת האר"י היה לעקרון כולל המניע את כל סדר האצילות וההנהגה. על פי שניים אלה, ר' עזריאל שדיבר על השלמות הכוללת את החסרון והאר"י שדיבר על התיקון, קם דברו של ראי"ה על השלמות הכוללת את התיקון וההשתלמות, ועל פי הדבר הזה הסביר ראי"ה את צמצום אור אין סוף, כפי שצוטט והוסבר למעלה.

תלמיד אחד מבין תלמידי האר"י, ר' יוסף אבן טבול, הזכיר את השלמות. 'שאם לא תאמר ששרש הדין היה שם יהיה עול ח"ו בחוקו ית' שאינו נק' שלם בתכלית השלימות אלא א"כ שלא חסר בו שום דבר, ואם לא נאמר שיהיה שם דין נמצא שהוא חסר ח"ו' (י"ז דרושים, המכונים דרוש חפצי בה, נדפסו בראש שמחת כהן, ירושלים תרפ"א). וביתר חריפות. 'ואל תשיב איך יתכן לומר שיש בקב"ה שורש דינים. דע בני שדבר זה אנו מאמינים באמונה שלימה שיש לנו שאין נקרא שלם אלא מי שיש בו כל מציאות הדברים שיעלו במחשבה ובדעת, ואם יחסר אפ"ו דבר קטן לא יקרא שלם לפי שהשלם צריך שיהיה שלם בכל השלימות. ומהאמונות שצריך האדם להאמין הוא שהב"ה ית' שלם בכל השלמות. וא"כ כל מה

שנאצל ונברא ונצטייר ונעשה אפי' הקליפות וכל הדברים הגשמי' מוכרח שנאמין ששורשם היו בו ית' וממנו יצאו ומהתרחקם מאור פני מלך נתגשמו' (כת"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 10627, דפים רח ע"ב-רט ע"א). דברי ר' יוסף אבן טבול אינם שונים באופן עקרוני מדברי ר' עזריאל. שניהם מדברים על שלמות הכוללת חסרון, ולעניין זה חסרון, גבול ודינים הם היינו הך, ואילו ראי"ה חידש ואמר כי השלמות כוללת השתלמות והתפתחות, כלומר מציאות של תיקון מתמיד.

שיחת ראי"ה ורד"ך צוטטה גם על ידי ב' איש שלום, הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב תש"ן, עמ' 25. ממנה הוא למד כי 'היה אפשר לשער שמקורותיו של הרב קוק נעוצים בקבלת האר"י, והנה הרב קוק עצמו, משבא להצביע על מקורותיו בסוגיה זו, ראה לנכון להזכיר דווקא את ר' עזריאל מגירונה, ומשהועמד על ההבדלים ביניהם, חזר בו מקביעתו' (עמ' 26). דברים אלה מוטעים מיסודם. ראי"ה לא למד את עניין השלמות והחסרון מקבלת האר"י, כלומר מדברי ר' יוסף אבן טבול (כפי שציין אי"ש בהערה 28 למשפט הנ"ל), כי אין בהם יותר משיש בדברי ר' עזריאל מגירונה. ראי"ה לא חזר בו כלל מדבריו על אודות יחסו לר' עזריאל, אלא רק פירשם – כי נטל דבר אחד מדברי ר' עזריאל והוסיף עליו דבר אחר מדברי האר"י, ומשני אלה בנה את היסוד לשיטתו בדבר השלמות והשתלמות. על כן מופרכת מסקנתו של אי"ש, כי 'דומה ששיחה זו מוכיחה בעליל כי הרב קוק לא היה מודע למקורותיו. הוא יצר הגות מקורית שבה נתעצבו מחדש יסודות רעיוניים ממקורות שונים וקשה לדבר על היוקקות מודעת של הרב קוק למקורות מסוימים' (שם). אדרבא, שיחה זו מעידה כמאה עדים כי ראי"ה ידע יפה מה שאב מר' עזריאל ומה שאב מהאר"י, ומה חידש בעצמו, ומה מקום תופס חידושו בדבר ההשתלמות בכלל שיטתו. עוד הסיק אי"ש מן השיחה הנ"ל. 'פעמים הרבה יש בגילוי מקורות לציטוטיו של הרב קוק או למונחים, ביטויים, פרפרזות וסמלים שהוא משתמש בהם, כדי להאיר ולהעשיר את הבנת דבריו. ברם, האחריות המדעית מחייבת שלא להתייחס למקורות כאלה במידת רצינות וחומרה שאינה הולמת את מעמדם האמיתי, וכאמור, יש להיזהר מהפרזה אשר תפר את היחס הנכון בין מחקר השוואתי ובין דיון מעמיק במשנתו העיונית עצמה ובמגמותיה העיקריות' (שם). כבר נוכחנו לדעת כי ידע ראי"ה גם ידע את מקורותיו, ולהלן עוד ניווכח לדעת כי ידיעת מקורותיו מוכרחת היא להבנת דבריו ובלעדיה לא יתכן כל דיון מעמיק בשיטתו. הסתירה שהעמיד אי"ש בין מקומות שונים שמדבר בהם ראי"ה על היחס שבין הרצון לבין החכמה, שהיא הבסיס לכל ספרו של אי"ש, לא היתה ולא נבראה, וכל כולה נתדמתה לו בגלל התעלמותו ממקורותיו של ראי"ה – יסודי קבלה שהסכימו עליהם כל המקובלים בכל הדורות. ראה על כך להלן בהערה 106. כן לגבי הדרך שבה פירש אי"ש את ה'השערות', להלן הערה 75. אין, וגם לא יכולה להיות, אחריות מדעית המשחררת את החוקר מעמל המחקר המדויקדק בביאורם הנכון של מונחי היצירה העומדת לפניו על פי מקורותיהם. ההשתמטות מהמחקר השוואתי יכולה להוביל אמנם לדיון מעמיק, אלא שהוא יהיה מיוסד על תוהו, וההשערות הרצופות בו יסיימו אותו במסקנות מופרכות. על ההקבלה בין דברי ראי"ה לבין דברי ר' עזריאל והאר"י, שהגיש לנו ראי"ה עצמו, עלינו להוסיף עוד כהנה וכהנה, ורק על סמך באורים ברורים אלה יהיה הדיון מעמיק ואמיתי גם יחד. ראה עוד לעיל הערה 44.

הערה 75

ההזרחה הרוחנית, ההכרה השכלית וההשערה נידונות גם בדברים אלה. 'האהבה אל המדע הברור צריכה להיות מוגבלת במדה שלא תפריע אותנו מלהיות תמיד שוקקים למה שהוא יותר נשא ונשגב ממדענו הברור, עד אשר לא נוכל להגיע אליהם כי אם על ידי השערות ישרות... ואנו מתוך חפץ שלם ונפש מלאה תשוקה להזרחה רוחנית, הננו נדחקים לתור גם במה שמופלא ומכוסה מבינתנו המבוררת, ואנו באים לדון בדרך השערה, ולהתעדן במעדנים רוחניים ומטרות יקרות, על ידי הגות נפש פנימית, ועזרת הדמיון... ועל זה נאמר, במה שהורשית התבונן... ואף על פי שהדבקות האלהית מצד המציאות האלהית היא גם כן שכלית הכרית מבוררת במדע, מכל מקום אותם רגשי הלב של ההשגות הפרטיות בהתוכנים הרוחניים שהם בעולם האלהי, תעופת החזיונות של ההנהרה הנבואית, אורת החיים של הנשמה, וההזרחה של הענין האלהי בכבודו, כל אלה מביאים את האדם לאושר גדול, וסעיפיהם תלויים הם בכח ההשערה והדמיון העליון שהוא יקר מכל שכל והגיון' (אוה"ק א, עמ' רכ-רכב (ריח-ריט)). ההכרה האלוקית הפנימית נקראת כאן 'תעופת החזיונות של ההנהרה הנבואית', 'ההזרחה של הענין האלהי בכבודו'. ההכרה השכלית החיצונית נקראת כאן 'המדע הברור', 'שכלית הכרית מבוררת במדע'. כאשר

חסרה לאדם ההזרחה הרוחנית משתמש הוא בהכרה השכלית, ומשלים את החסר ב'דרך ההשערה' שבה הוא משער את 'מה שמופלא ומכוסה' מההכרה השכלית.

מהו 'מה שמופלא ומכוסה מבינתנו המבוררת'? ראי"ה רמז למוכנו במלים 'ועל זה נאמר, במה שהורשית התבונן', ופירש אותו בדברים ברורים שכתב בסופו של אותו קטע: 'בכח ההשערה והדמיון העליון הננו מתרוממים למקור החכמה, ומקום הבינה, שהם נעלים מהחכמה והבינה עצמן. והחכמה מאין תמצא, ואי זה מקום בינה, אלהים הבין דרכה, והוא ידע את מקומה' (אוה"ק א, עמ' רכב (ריט)). אין אנו יכולים להשיג את ספירת כתר, שכינויה – 'אין', שהיא מקור החכמה ומקום הבינה. רק בכח ההשערה והדמיון אנו יכולים לשער ולדמות את עניינו של הכתר. עניין גבולות השגת האדם, עד בינה ולא עוד, חוזר פעמים רבות בספרי המקובלים, והפסוק שהביא ראי"ה בסוף דבריו חוזר ונדרש על כך. נביא כאן את דברי ר' יוסף ג'קטילה בסוגיה זו: 'וזהו סוד קוצו של יו"ד, הקוץ העליון, שהוא רמז לכתר עליון הנקרא אין, הנשלל מכל ההשגות... ומה שהוא נרמז בקוצו של יו"ד ואין לו אות מסוימת בפני עצמו, לפי שאין מי שיוכל לשער אותו ולא לדמותו ולא לציירו אפילו בצורת הוראת אות ידועה... ועליו נאמר, ואל מי תדמיון אל, כלומר, אפילו בצורת האותיות, המורות על עצם ההו"ה, אין לו דמיון אות ידועה להורות עליו, זולתי מצד אות הבינה שהיא מורה ומעידה עליו. וזהו "ואל מ"י תדמיון א"ל" – בכוח הבינה הנקרא מ"י יכולים אנו לדמות מציאותו, לא דבר אחר' (שערי אורה, מהד' בן שלמה, ירושלים תשל"א, כרך א, עמ' 189–190). על כן, 'ההשערה והדמיון העליון' הן כח הבינה, שבה יכולים אנו לשער ולדמות את מציאותו של הכתר, באין בנו הכח להשיג את מהותו של הכתר עצמו.

אי"ש, שם, עמ' 48, ציטט את דברי הראי"ה הנ"ל, ולמד מהם כי ההשערה מנוגדת אל המדע הברור, ועל כן הסיק כי ההשערות הן הספקולציות המטפיסיות שאין להן ערך של אמיתות ודאיות, וכי הספקות חשובים לו לראי"ה. אי"ש ציטט את ראשו של הקטע הנ"ל והתעלם מן 'ההזרחה הרוחנית' שבו, לא ציטט את סופו של הקטע שבו כותב הראי"ה על 'ההנהרה הנבואית' ועל 'ההזרחה של הענין האלהי', ואף לא את סופו של סופו העוסק במקור החכמה ובמקום הבינה. אילו למד את כל הקטע בשלמותו, ועמו הקטע המצוטט למעלה, ועוד קטעים רבים אחרים, כי אז היה נוכח לדעת כי כנגד 'המדע הברור' מציב הראי"ה את 'ההזרחה הרוחנית' ואת 'תעופת החזיונות של ההנהרה הנבואית', ואילו 'דרך ההשערה' אינה אלא דרך דליגה מן המדע הברור אל ההנהרה הנבואית, שהמשיג דורך בה בצר לו, כשמסתלקת ממנו ההנהרה הנבואית או כשהמושג נפלא ומכוסה מבינתו. על כן, ההשערה איננה ספק ואיננה כלל ספקולציה שאין לה ערך של אמת ודאית, אלא ציור מחשבתי, כשימושה בעברית של ימי הביניים – שיעור, אומדן דעת. ההשערה, כאן, היא הציור המחשבתי שאדם מתאר בו את הוודאות שהושגה קודם לכן על ידי הראייה הנבואית או את הוודאות שהוא לומד עליה ואין הוא מסוגל להשיגה.

עוד הזכיר ראי"ה את ההשערה. 'והערכים המשויים שלנו... כי אם פנימיים, עצמותיים... הכל הוא רק דוגמת אטם אחד, לעומת אור אין סוף. וזאת ההשערה היא המקרבת אותנו יותר אל בהירות האמת' (אוה"ק ב, עמ' תו (שצא)). אי"ש ציטט שורות אלה, בספרו עמ' 52, וכתב: 'המעניין הוא שחרף העובדה שהרב קוק מייחס להנחת "השתוות הערכים" משקל רב ביותר מבחינת ערך האמת שבה, הוא רואה בה השערה בלבד, גם אם אמנם היא "מקרבת אותנו אל האמת"'. אילו כתב ראי"ה שורות אלה לבדן היתה יכולה להתקיים השערת אי"ש על טיבה של 'השערה' בכתבי ראי"ה, אלא שהקטע הבא באורות הקודש חוזר על תוכנו של הקטע הנידון ובה ללמד עליו: 'חכמת האמת מלמדת אותנו את האחדות העולמית, את הצד של השיווי שיש למצא בהויה כולה, עד למעלה למעלה, לדמוי הצורה ליוצרה... זאת היא המגמה של הדבקות האלהית הבהירה, העולה ממעל לכל המדעים המוגבלים, שרוח האדם המעורפל רואה אך בהם את עולמו הרוחני' (אוה"ק ב, עמ' תז (שצג)). ה'שיווי' הוא 'דמוי הצורה ליוצרה', והם ה'השערה', כלומר, הציור המחשבתי המשער ומדמה ומשווה את הנברא לבורא. על כן, ההשערה, כי ה'השערה' בדברי ראי"ה היא ספקולציה שאין לה ערך של אמת ודאית, אין לה על מה שתסמוך.

גם הלומד בכתבי המקובלים נזקק להשערה, שתסביר לו את עמקי הסודות שעליהם הוא לומד: 'עמקי הסודות האלהיים פשוט הוא שאין להבינם בבירורם בשכל האנושי, אלא על פי הקבלה, מאנשים מופלאים, שהאור האלהי חדר לתוך נשמתם. וכשלומדו את דבריהם בהכנה הראויה, באה ההשערה הפנימית ומישבת את הענינים על הלב, עד שהם דומים למושגים בשכל הטבעי הפשוט' (אוה"ק א, עמ' קא). השערה זאת היא תולדת 'הקבלה מאנשים מופלאים', כשם שההשערה, שעליה למדנו למעלה, היא תולדת ההכרה הנבואית וההזרחה הרוחנית.

פעמים קודמת ההשערה לוודאות. 'החכמה האלהית, ברום הטרחה, תוכל לחולל מחשבות השעריות בלב כל נבון, אבל הוודאות שלה היא מסורת נקיה, וזאת היא תהלתה. ההבדל שבין המשוער ובין הוודאי, אפילו באותה ידיעה עצמה, הוא עמוק מכל תהומות... העוסק בתורה לשמה נעשה כמעין הנובע ונכנה שאינו פוסק, על ידי מה שעולות החדשות השעריות, במלא חייהן, אל מרום המסורת האלהית העליונה' (אוה"ק א, עמ' קב-קג). כאן מובנן של 'מחשבות השעריות' הוא הנחות, כלומר ספקולציות שאין להן ערך של אמת ודאית, אלא שראייה אינו מחשיב את ערכן של 'המחשבות השעריות' עד שיסכימו למסורת העליונה, שהיא ורק היא ודאית. ההשערות, במובן של הנחות, הן התחלות בלבד, וזקוקות הן לאישורה של הוודאות: 'ומאותן ההתחלות השעריות האדם נכנס לטרקלינין הפנימיים, ששם הבטחה והוודאיות' (אוה"ק א, עמ' ריג (ריא)).

נמצינו למדים, כי ההשערה יכולה להיות תולדה מההכרה הנבואית הפנימית, ומוכנה – ציור מחשבת, ויכולה היא להיות מבוא לאישורה של המסורת האלוקית הפנימית, ומוכנה – הנחה. כאן וכאן ההשערה אינה עומדת לעצמה – היא תלויה בוודאות של ההכרה האלוקית הפנימית, היא נובעת ממנה והיא זקוקה לאישורה. על כן לא נוכל להסכים לדעתו של אי"ש כי 'עמדתו של הרב קוק' 'טוענת ליחסיותו ולא ודאותו של כל הידיעות המטפיסיות' (עמ' 52), ולקביעתו כי 'הכרתו הבסיסית כי בתחום המטפיסי אין לנו אלא השערות בלבד' (עמ' 51), וממילא נשמט כל הבסיס מהמשך הדיון שם על ההשערות ועל הוודאיות. ראייה לא עסק בבעיות ההכרה הקאנטניאניות, אלא בבעיות ההכרה הנבואית וההכרה ההגיונית, ובלשון המחקר – בבעיות ההשגה הפניאומטית וההשגה הרצינולית, ומסקנותיו ברורות – כי האמת האלוקית נודעת בוודאות רק על ידי ההכרה הפנימית הנבואית, ואילו ההכרה ההגיונית יכולה רק לשער ולדמות אותה, וכי האמת האלוקית נודעת בוודאות רק על ידי המסורת, ואילו השערת הלומד יכולה רק להצטרף אליה.

כדי להוכיח את טענתו כי הראייה הסתפק בידיעות המטפיסיות מביא אי"ש דוגמה מכתבי הראייה על ענין הרצון. וכך כותב אי"ש: 'הרב קוק דן... ומסגנון דבריו מבצבצת ועולה אי הוודאות הבסיסית. אחת הדוגמאות הבולטות לכך היא דיונו בנושא "הרצון". במקום אחד כותב הרב קוק בזו הלשון: "הרצון החופשי המואר מהשכל העליון, הוא התמצית של ההויה בפנימיותה, וזאת נשמת אדה"ר בכל מילואה" [אוה"ק ב, עמ' שעט (שסז)]. במקום אחר מביע הרב דעה הפוכה לכאורה, לאמור: הרצון "איננו עצמות המהות" [אוה"ק א, עמ' רסב (רנט)]. ובמקום שלישי שוב נדון נושא זה, והפעם בלשון יותר ספקנית: "החופש הגמור המחולל בקרב רצון שאין בו שום מועקה מבחוץ, על ידו מתגלה העצמות של מהות החיים, המקבלים את התכנית של הגורל הטוב או הרע... אולי הרצון החופשי הוא עצמותם של החיים... אין לנו שום צורך ליתן את המהותיות לענין אחר חוץ מהרצון החופשי" [אגרות, ב, עמ' מא]. אנו רואים אפוא כי בנושא הרצון שהוא מן המרכזיים והעקרוניים בהגותו אין לרב קוק תפיסה חד משמעית, ברורה ומדויקת. זאת, כאמור, בשל הכרתו הבסיסית כי בתחום המטפיסי אין לנו אלא השערות בלבד, ועל כן לא רק פרטים שוליים כי אם גם גופי עניינים עשויים להשתנות כפעם בפעם מבחינת ניסוחם והגדרתם בכתבי הרב קוק' (עמ' 50-51).

נברוק את שלוש הציטטות שהובאו הנה, ואת המסקנה שהעלה אי"ש מהן. הציטט הראשון עוסק ב'נשמת אדם הראשון בכל מילואה', כלומר 'אדם הראשון ומעלתו קודם שחטא', כפי לשון המקובלים. נשמת אדם הראשון בכל מילואה היא נשמת אדם הראשון שהדעת מופיעה בה בשלמות, ראה: שער הפסוקים, ירושלים תרע"ב, דפים א ע"ד-ב ע"ד. הדעת היא המוחין שמקורם באריך אנפין (כתר, בלשון ראייה: הרצון החפשי), וניתנים על ידי אבא ואימא (חכמה ובינה, בלשון ראייה: השכל העליון), בתוך זעיר אנפין (בלשון ראייה: התמצית של ההויה בפנימיותה). הדעת היא המשך הרצון, כיוון שהיא עומדת ב'קו האמצעי' המחבר את כתר עם תפארת ועם יסוד ועם מלכות. הדעת היא המשך השכל, כיוון שהיא חיבור חכמה עם בינה, וכיוון שהיא מוחין דזעיר אנפין. על כן קורא ראייה, כאן ובמקומות נוספים רבים, ל'דעת' – רצון ושכל המחברים יחד. ראה להלן הערה 90. הציטט השני עוסק בסדר הספירות בעולם האצילות, והראייה כותב בו דבר פשוט שמקובל דחד יומא אינו טועה בו. אצטט את הקטע ואוסיף בו את באורו. 'על הרצון הפנימי (כתר, אריך אנפין) אפשר לומר, שהוא ההתגלות הראשונה של המהות הרוחנית [אור, קו אין סוף], אבל ודאי גם הוא איננו עצמות המהות היסודית של הרוחניות הנשמית [עצמות האצילות, כנ"ל]. השכל [חכמה ובינה, אבא ואימא] והמדות [ו' צוות ומלכות, זעיר אנפין ונוקביה] הם התגלות שניה ושלישית'.

הציטוט השלישי לא צוטט בשלמותו ע"י אי"ש. הוא ציטט מדברי ראי"ה את האפשרויות השונות שהעלה בדבר ענין הרצון, אך לא הביא את מסקנת הראי"ה. וכך הוא הציטט השלם. "החופש הגמור המחולל בקרבו רצון שאין בו שום מועקה מבחון, על ידו מתגלה העצמות של מהות החיים, המקבלים את התכנית של הגורל הטוב או הרע". ואין אני בא לעסוק כעת בשאלות פסיכיות, לברר מה היא עצמות זו של מהות החיים, המתגלה ע"י הרצון החפשי. אם עצמותו של "בעליו הפרטי", כלשונך, יקירי, היא אך מתגלה ע"י הרצון החפשי ונראית על ידו, אבל המהויות הן שתיים: המהות העצמית לבד והרצון החפשי לבד, או אולי הרצון החפשי הוא (!) עצמותם של החיים, – לנו אחת היא... כמובן הננו יותר נוטים לאחדות הענינים, ואין לנו שום צורך ליתן את המהותיות לענין אחר חוץ מהרצון החופשי".

ראי"ה פותח בציטוט מדבריו שלו באגרת קודמת (אגרת רפג) ששלח לד"ר זיידל, ובהם הוא קובע כי 'העצמות של מהות החיים' מתגלה על ידי הרצון, כשם שהוא כותב על העצמות והרצון שבעולם האצילות, לעיל בציטוט השני. אחר הוא ממשיך בהצגת שתי דעות, זו של ד"ר זיידל מקבל האגרת, לפיה מהות החיים והרצון הם שתי מהויות שונות, וזו שלו, לפיה מהות החיים והרצון מהות אחת היא. הוא טוען כי מחלוקת זו אינה חשובה לנושא האגרת, זכות אבות, ועל כן אין הוא מברר שאלה זו. והוא מסיים, כי כמובן דעתו היא שמהות החיים והרצון מהות אחת היא. על כל פנים, ברור הוא כי המשפט הפותח 'אולי' שציטט אי"ש אינו ספק שמסתפק בו ראי"ה, אלא חלק מהצגת המחלוקת בינו לבין מקבל האגרת. דעת ראי"ה אחת היא בכל האגרת, והיא ברורה וחד משמעית.

סיכום הדברים. אי"ש הביא שלושה ציטטים מדברי ראי"ה על אודות הרצון, שכל אחד מהם עוסק בו בפנים אחרות. ציטט ראשון – הרצון המתגלה בדעת, ציטט שני – הרצון שהוא כתר דאצילות, ציטט שלישי – רצון האדם. אין כל סתירה בדברי ראי"ה, ואין דבריו 'עשויים להשתנות כפעם בפעם', אלא רק שיתוף שמות הנובע מחוסר הבחנה בין מושג למושג ובין מהות למהות. דברי אי"ש כי מדברי ראי"ה 'מבצבצת ועולה אי וודאות בסיסית', וכי 'אין לרב קוק תפיסה חד משמעית, ברורה ומדויקת', אין להם על מה שיסמוכו.

92 הערה

ב' איש שלום, בספרו הנ"ל, עמ' 84-85, ציטט קטע זה ולמד ממנו כי 'הרצון הוא יסוד הנאצל מן ה'חכמה'', ומכאן הוא מסיק כי 'הרצון אינו בגדר הישות הראשונה, הוא נאצל מן החוכמה ומהווה בתנועתו את הממשות כולה'. אחר (עמ' 86) הוא מצטט קטע אחר של ראי"ה (אוה"ק ג, עמ' קח-קי) ממנו הוא למד כי 'הרצון הוא יסוד ראשון'. מסתירה זאת הוא למד כי 'קיומן של שתי תפיסות מנוגדות בדבר מעמדם של הרצון והחוכמה משקף, כך יש לשער, התרועעות בין שתי אינטואיציות יסודיות בתפיסת עולמו של הרב קוק' (עמ' 87).

עברתי על הציטט הראשון שוב ושוב ולא מצאתי בו כלל את המונח 'רצון'. כל שאמר בו ראי"ה הוא כי החכמה היא מעל לחירות. אי"ש מחליט כי החירות היא הרצון, על פי לשוננו שלנו, אך החירות איננה רצון על פי לשון הקבלה ומונחיה. חירות היא בינה, על פי כל המקובלים, וחכמה היא למעלה מן הבינה על פי כל המקובלים. בינה נקראת חירות, וכן דרור, כי היא שייכת לשלוש הספירות הראשונות שאינן מוגבלות, שעליהן נאמר 'הנסתרות לה' אלוקיננו, ואילו למטה ממנה נמצאות שבע הספירות המוגבלות, המנהגות את הנבראים, שעליהן נאמר 'והנגלות לנו ולבנינו'. ראי"ה שמר על מונחי הקבלה, ועל כן 'חירות' מיוחדת היא לספירת בינה, וכל שאפשר ללמוד מציטט זה הוא כי החכמה היא למעלה מהבינה, כאשר לימדו כל המקובלים הראשונים והאחרונים. גם במקומות נוספים לימד ראי"ה כי הבינה היא חירות ודרור, ראה למשל: אוה"ק ב, עמ' תקפט (תקעא). הרצון, שלא נזכר בקטע הנ"ל, נזכר במקומות רבים אחרים בכתבי ראי"ה. ראי"ה מלמד כי הרצון אינו משועבד ואינו מוגבל, וכבר היה צריך לכתוב כי בן חורין הוא. דוק ותמצא שלא כך עשה ראי"ה. הרצון הוא ספירת כתר, ואילו 'החירות' נתייחדה לספירת בינה. על כן חידש ראי"ה מונח קבוע לרצון, הוא 'החופש'. עד כמה שידיעתי מגעת, בכל מקום שראי"ה מדבר על חופש כוונתו לרצון, לספירת כתר, ובכל מקום שהוא מדבר על החירות כוונתו לשחרור מן הגבול, לספירת בינה. רק מקום אחד מצאתי, שבו חירות ורצון נאמרים בנשימה אחת, אוה"ק ג, עמ' לה-לו, בו מדבר ראי"ה על חופש הבחירה שניתן לישראל ביציאת מצרים ובאכילת מצה שהיא לחם חירות בחג החירות.

בדקתי את הציטט השני במקורו, ונוכחתי לדעת כי במקום אחד ציטט אי"ש התחלה של משפט ודילג על המשכו, החשוב מאד לענין הרצון והחכמה שבו הוא דן. הוא ציטט: 'אלמלא אור החכמה... היו טובעים

בתהומות הרצון במקום רפשי באין מעמד, בהגלותו ביצורים לפי עמדותיהם, ואלמלא הרצון, המחיה כל, לא היה קשר ותמות מוחלטת בכל ההווה, ואפס כל תקוה, וכל אושר כליל כל שכיות חמדה'. ובמקור נאמר: 'אלמלא אור החכמה, החוגר כחוט הסקרא בין תחתית התגלות הרצון ועליונותו, היו...'. אי"ש למד מהקטע כי הרצון הוא היסוד הראשון וכי הוא למעלה מן החכמה, אבל במשפט שעליו דילג נאמר במפורש כי החכמה היא הן למטה מעליונות הרצון והן למעלה מתחתית התגלות הרצון. מאי משמע? אין להבין דברי ראי"ה אלה בלא לדעת את מקורם בכתבי האר"י: 'ואמנם שאר כל הרגלים דיושר כגון רגלי עתיק יומין ורגלי א"א ורגלי ז"א ורגלי נוקבא דז"א כלם נמשכים בשקול ובהשוואה אחת, והוא עד חצאים התחתונים של עגולי א"א מצד מטה, באופן כי עגולי א"א הם מקיפים וסובבים מתחת כל הרגלים דיושר הנז'. האמנם יש פרצופים אחרים שאינם גבוהים ורמי הקומה על דרך אלו הששה הנז', כגון אבא ואמא, ששעור קומתם הוא מן גרון דא"א עד הטבור דא"א... ולכן אין הפרצופים האלו מגיעים עד עגולי א"א כנז' להיותם קצרי הקומה' (שער ההקדמות, ירושלים תרס"ט, ט ע"א). אריך אנפין (ועתיק יומין עמו), הוא הרצון, מגיע עד סוף האצילות (ועוד למטה הימנה כמבואר בשער ההקדמות, שם, בהמשך הדברים), ואילו אבא ואמא, החכמה והבינה, מאירים במקומם ואינם מגיעים עד סוף האצילות. על כן אומר ראי"ה כי החכמה היא 'חוגרת כחוט הסקרא' בין 'תחתית התגלות הרצון', כלומר רגלי אריך אנפין שבסוף האצילות, ובין 'עליונותו' של הרצון, כלומר ראשו של אריך אנפין שבראש האצילות. סיכום הדברים. ראי"ה מלמד כי הרצון החופשי, ספירת כתר, עומד בראש האצילות, ויורד עד תחתיתה. החכמה, נאצלת אחר הרצון. הבינה בת החורין נאצלת אחר החכמה ועומדת תחתיה. דברי ראי"ה מתאימים לדברי המקובלים, ראשונים גם אחרונים, עד שאתה שואל מה חידש ראי"ה מה שלא כתבו מקובלים שלפניו. שאלה זו היא המבוא לכתבי ראי"ה, היא השאלה היסודית שצריכה להשאל על דבריו, והיא הפותחת פתח לתשובה מדויקת וברורה.

אלא שאי"ש לא הלך בדרך זו. הסתירה, כביכול, שמצא בדברי ראי"ה על אודות הרצון והחכמה היא אבן הפינה לבנינו, והיא חוט השדרה בכל מהלך טענותיו בספרו. סתירה זו הביאתו, בסיום כל הרצאתו, למסקנה הנחרצת כי 'מושגי היסוד, ה"רצון" וה"חכמה" והמתח שביניהם אינם נושאים משמעות אונטולוגית בלבד. הם עמודי התווך של שלושת תחומי העיון העיקריים כאחד: התחום האונטולוגי, התחום האפיסטמולוגי והתחום האנתרופולוגי או האתי. תפיסה רלטיביסטית ופרגמטיסטית של הרב קוק בתחום האפיסטמולוגי מונעת עמדה דוגמטית בתחום האונטולוגי, וכך עובר מוקד ההתעניינות אל התחום האנתרופולוגי אתי' (עמ' 226). אבל באמת אין דעות מנוגדות ואין כל התרוצצות פנימית בדברי ראי"ה על אודות הרצון והחכמה, 'התפיסה הרלטיביסטית' לא היתה ולא נבראה, וממילא אין רגלים לשאר המסקנות שהסיק אי"ש בהמשך המשפט הנ"ל.

אדרבה, במקומות הרבה כותב ראי"ה כי הרצון והשכל מתאחדים ומתקשרים זה עם זה. 'השאיפה, במובן האצילות שלה, היא מזיגה של השכל והרצון... מדת הקדושה העליונה... באה אחרי שהשכל מתמזג עם הרצון... בצביון של דעת המלא תפארת' (אוה"ק ג, עמ' פה). 'הדעת צריכה להתרחב ולהתעמק... מעלת הרצון מוכרחת היא להיות בשלמותה, שזה למעלת ההכרה' (אוה"ק ג, עמ' צא). כבר כתבנו לעיל, הערה 75, כי הדעת קושרת את הרצון עם החכמה, כי היא המוחין הנשפעים בזעיר אנפין, כלומר חכמה ובינה שלו, והיא נמשכת מהרצון (כתר) ומחכמה ובינה שבאצילות. ובמקום אחר כתב ראי"ה כי השכל והרצון מתאחדים ב'שפע החיים', הוא המוחין הנמשכים מאריך אנפין אל זעיר אנפין. 'מגמתה של חכמת הרזים, לכל מהלכה, היא פתוח כח הנשמה, עד כדי עמידה על כחה הפנימי, לשאוב ממקורה... ומתוך ההכרה העצמית הפנימית נמשך שפע החיים, באיחוד השכל והרצון, באין הפסקה של גבולים ושל פרטים' (אוה"ק א, עמ' צה). הדעת, במלא מובנה על פי הקבלה – כלומר השפע, המאחד את הרצון ואת החכמה, והמתחדש ונוסף בהוויה על ידי פעלו של האדם מישראל – היא תכלית עיונו של ראי"ה ואליה שאיפתו.

הערה 106

נחלקו פרשנים וחוקרים האם ראי"ה מקובל היה אם לאו. י' בן שלמה סבר כי 'תורתו של הרב קוק קרובה לקבלת קורדובר' (ראה לעיל הערה 87). ת' רוס הסבירה כי דברי ראי"ה הולכים בשיטותיהם של ר' שניאור זלמן מלאדי ושל ר' חיים מוולוז'ין, וקבעה כי 'על רקע שתי שיטות אקוסמיות אלו... קמה משנתו המטפיזית של הרב קוק, המבוססת על אותן הנחות יסוד' (מושג האלהות של הרב קוק, דעת 8 (תשמ"ב), עמ' 115). שתי דעות אלו התקרבו אל העיקר, ואליו לא באו. דברי ראי"ה מבארים, בצורה שיטתית, את דברי האר"י. הדמיון לדברי הרמ"ק הוא דמיון חיצוני בלבד. ההסברה הרציונלית של

הראייה נדמית כנובעת מן ההסברה הרציונלית של הרמ"ק. אלא שסדר האצילות שאותו מסביר הראייה הוא סדר האצילות שבכתבי האר"י, וההסברה הרציונלית של הראייה היא ביאורו שלו את הנמשל של דברי האר"י, ככל האמור למעלה. רש"ז ור' חיים אינם אלא מבארים של דברי האר"י, כל אחד בשיטתו שלו, וכבר יכול היה הראייה לגשת ישר למקור ולבארו בדרכו שלו. ודאי נטל ראייה דברים משל רש"ז ומשל ר' חיים, ויעידו על כך ציטוטים מפורשים משל דבריהם שבאו בדבריו של ראייה, אלא שציטוטים אלה מעטים ואין הם עיקר. ראייה חידש דרך מיוחדת לבאר את דברי האר"י, ובה שילב גם דברים אחדים מדברי ר' שניאור זלמן מלאדי ומדברי ר' חיים מוולוז'ין. הנסיון להסביר את שיטתו רק על פי כתבי רש"ז ור' חיים מוסיף לה כוונת שכלל אינן בה, ומחסר הימנה עיקרים חשובים שאינם מתבלטים אלא בהשוואה למקורה – דברי האר"י.

ר"ע שטיינזלץ סבר כי ספר אורות הקודש הוא 'ספר קבלה הנכתב ככוונת מכוון בשימוש בטרמינולוגיה שאיננה קבלית' (הבעייתיות באורות הקודש, קובץ הראייה, 'ירושלים תשכ"ו, עמ' קב), וכי ראייה ביקש 'לעשות את הקבלה ומסקנותיה פופולריים ונהירים יותר לכל אדם מ'ישראל' (שם, עמ' קג). לדעתו, נשתוו דרכיהם של המהר"ל ושל הראייה בהסברת הקבלה בלא להשתמש במונחים, והם העמידו 'עולם מחשבה אחר שיהיה מקביל לעולם המחשבה והמונחים של תורת הסוד'. לעומת זאת שונה דרכו של רמח"ל. הוא עשה 'נסיון לפשט את מערכת החשיבה הקבלית', ועבודתו 'היתה להסיר מן המערכת הקבלית הסבוכה מאד (בפרט קבלת האר"י) את הפרטים המורכבים השונים ולהעמיד את הדברים על גופי יסודותיהם, תוך נתינת מפתחות מסוימים המשמשים להעברתו של התוכן הקבלי ותרגומו לצורות אחרות בעלות משמעות' (שם, עמ' קד). ההבחנה בין רמח"ל ובין ראייה, באשר ליחס אל הקבלה, אינה נכונה. היא נובעת מן ההבדל הסגנוני ביניהם – מונחי הקבלה גלויים בכתבי רמח"ל יותר מאשר בכתבי ראייה. אחר שנחשפים כינויי ראייה למונחי הקבלה אין הבדל זה מהותי, ועל כן שוות דרכי רמח"ל וראייה ביחס אל הקבלה, ותיאור דרכו של רמח"ל נכון גם לדרכו של ראייה.

ב' איש שלום, בספרו הנ"ל, מביא את דעתו הנ"ל של ר"ע שטיינזלץ, והוא מקשה מדברי ראייה עצמו, ומסיק, בצדק, כי 'הרב קוק אינו מעוניין בהפצת תכניה של הקבלה ורואה בזה דבר מזיק' (עמ' 215). אי"ש ציטט את דברי הראייה היותר חשובים לעניין זה, אבל לא הוציא מהם את המסקנה הנכונה. וכך כתב הראייה: 'רוזים צריכים להיות מוסברים ומובנים על ידי רוזים דוקא, ולא על ידי דברים גלויים. זוהי השטה הטבעית של גילויי האמתיות, שהיא נעלה באין ערוך משטת התרגום, שהוא בגמטריא תרדמה. דוקא הנעלם בנעלם מתבאר' (אוה"ק א, עמ' קח, מצוטט אצל אי"ש בעמ' 215). כוונת דבריו: רוזים, דברי המקובלים, מוסברים ומובנים על ידי רוזים – שפת כינויים, כגון זו של רמח"ל וזו של ראייה, דוקא. כ'תפוחי זהב', דברי האר"י ושאר המקובלים, 'במשכיות כסף', בשפת הכינויים של רמח"ל ושל ראייה, דבר דבור על אופניו! רמח"ל וראייה נתכוונו לדבר אחד, לבאר את הנמשל של דברי המקובלים בכלל, ושל כתבי האר"י בפרט. כל אחד מהם יצר שפה שלמה, שפה מדויקת, שפה מקבילה לשפת המקובלים, המבארת את עומק דבריהם ואת משמעותם. מעתה סרה התלבטותו של אי"ש, 'אם אמנם שולל הרב קוק את תרגום לשון הקבלה, מדוע דרך כלל אין הוא משתמש בלשון הטכנית הקבלית, וכיצד מתיישבת התנגדותו להפצת הקבלה עם אמונתו שדורו אמנם מוכשר להבנת רזי תורה' (עמ' 216), ואין אנו נזקקים לתשובותיו ולמסקנתו כי אין הראייה 'נזקק לסימבוליקה הקבלית הקלסית ומשתמש בלשון דרך חירות' (שם).

חוקרים אחרים סברו כי ראייה לא היה מקובל, ואף לא היה הוגה דעות שיטתי. ש"ה ברגמן כתב: 'מסופקני אם יש לנו רשות ללחוץ את דבריו של הרב קוק לתוך מיטת סדום של שיטה מנוסחת... הוא היה יותר משורר מאשר הוגה דעות סיסטמאטי' (אנשים ודרכים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 358). כיוון שסברו חוקרים כי הראייה לא דרך בדרך שכבשה הקבלה ומונחיו אינם מונחים, החליטו כי 'כתיבתו נטולת מערכת קואורדינטות אינטלקטואליות מפורשת' (ר' ש"ץ, אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק, כיוונים 1 (1978), עמ' 15). קביעה זאת חוזרת אצל אי"ש בספרו הנ"ל: 'כתיבתו הבלתי שיטתית נראית מליצית ומעורפלת, או נטולת מערכת קואורדינטות אינטלקטואליות מפורשת' (עמ' 13). על סמך החלטות אלה הסיק אי"ש כי 'היסוד המיסטי שבהגותו של הראייה הוא יסוד אשר גם אם חפצים לגלותו אין הוא ניתן לגילוי' (עמ' 219). ועוד הסיק כי ראייה יצר 'שפה מיסטית שתהיה תואמת את התנסותו האישית ואת הגיונותיו... ומכל מקום, ודאי שאין היא סניף לסימבוליקה הקבלית הקלסית' (עמ' 219). טענותיהם של חוקרים אלה הן טענות לא מצינו, לא מצינו את מונחי הראייה בכתבי המקובלים. אך כלל גדול הוא כי לא מצינו אינה ראייה, ויזכחו כל הציטוטים מכתבי ראייה המובאים במאמר זה

וביאוריהם בצד. כאן נעשתה התחלה לבנין סדר האצילות על פי הראי"ה, על פי ביאורו המיוחד לו, והרואה יראה עד כמה כתיבתו של הראי"ה היא שיטתית ומדויקת, ואין היא מעורפלת כלל וכלל. על כן אפשר ואפשר לגלות את יסודות הקבלה שעליהם נסמכים דברי הראי"ה, וודאי הוא שכל מונחיו של הראי"ה הם תולדה וסניף והמשך למערכת המונחים של הקבלה בכלל, ושל קבלת האר"י בפרט. להוכחת דעתו הביא אי"ש משפטים אחדים מכתבי ראי"ה וטען כי אין להם מקור בקבלה. אעיר כאן רק על משפט אחד. ראי"ה כותב כי 'נמצאת עליונה תורה שבע"פ בשרשה משורש תורה שבכתב' (אורות התורה, עמ' ב). אי"ש טוען כי 'האסמכתא שמביא הרב לרעיון זה אין מקורה בקבלה, כי אם בדברי חז"ל: "חביבין דברי סופרים יותר מדברי תורה" (עמ' 223). אמת היא כי ראי"ה ציטט רק מאמר חז"ל, אך האם תפקידו של החוקר והמבאר מסתיים בקריאת דברי הנחקר ותו לא, או שמא חובתו לגלות מקורות נוספים, ועל פיהם להעמיק בחומר הנחקר וכו'? ראי"ה ציטט דברי חז"ל ולא דברי מקובלים כשם שהוא כותב בשפת הכינויים שלו ולא בשמות הספירות והפרצופים שדברו בהם המקובלים. הדעה כי מלכות גבוהה בשורשה מן התפארת כבר נאמרה על ידי מקובלים אחדים, והיא נלמדת מן הפסוק 'אשת חיל עטרת בעלה'. ראה: תיקוני זוהר, תיקון תשס"ו. רמח"ל, כללים תצ"ד, כלל כו. הגר"א, ביאור תיקוני זוהר, וילנא תרכ"ז, קלח ע"א, וביאור תיקוני זוהר חדש, וילנא תרכ"ז, ח ע"א, יא ע"ג, יב ע"ד. ובמפורש, כתב רש"י מלאדי כי תורה שבעל פה גבוהה בשורשה מתורה שבכתב: 'זו"ש אשת חיל עטרת בעלה, כי התורה שבע"פ הנק' אשת חיל... וכולן הן בחי' גילוי רצון העליון ב"ה הנעלם בתושב"כ, ורצון העליון ב"ה הוא למעלה מעלה ממעלת חכמה עילאה' (אגרת הקודש, אגרת כט). רק עתה, כשיש בדינו המקורות לדברי ראי"ה, רשאים אנו ויכולים אנו לרדת לעומק דבריו ולברר מה נטל מקודמיו ומה חידש בעצמו, ורק עתה יכולים אנו לדעת מה היא שיטתו שלו. כי לא דבר ריק הוא מכם, ואם ריק וכו'.