

שני פירושים לתורת הצימצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי

כאח

תמר רוט

עד לאחרונה מקובלת היתה בקרב חוקרי תולדות הפרשנות לתורת הצימצום ההנחה כי בצד האינטרפרטאציה האלגורית לתורה זו¹, שהמעמיקים מבין הוגי החסידות אימצוה ופיתחוה², המשיכה האסכולה הכתנגדית לספה את התפיסה הלוריאנית כפסוטה, על סמך מסורת הגר"א. לדידה, אין הצימצום הסתתרות אלא הסתלקות, ההלל שנוצר לאחר הצימצום הוא חלל ממשי ולא דמיוני, והעולם שבברא בתוך חלל זה נחנה מנוכחות אלוהית בצורת "השגחה", אבל לא משום בחינה של העצמות האין-סופית. טיפוחה של התפיסה נבע מחשש של הגאון מצילנא כי התפיסה החסידית תטשטש את האבחנה שבין האל ונבראיו. הנחה זו, כל ביסוסה ככל הנראה בעדותו של הוב שניאור זלמן מלאדי לגבי שיטתו של הגר"א³, לאחרונה נתעוררו אמנם ספיקות לגבי ההצדקה של קביעת הב"דית זו⁴.

1 אינטרפרטאציה אלגורית לתורת הצימצום הוצעה כנראה לראשונה על ידי ר' יוסף ארגס ב"סוחר אמונים" ברלין תרפ"ז, ויכוח שני, עמ' לד, עמ' לט. עיי' מ' טייטלבוים "הרב מלאדי ומפלגת חב"ד", ירושלים תש"ל, (להלן טייטלבוים), כרך ב', עמ' 47-49.

2 עיי' טייטלבוים, שם, שם, עמ' 62-87.

3 עיי' "ספר הייחוד והאמונה" (מדרש בספר התניא, ברקלין, תשי"ד — הכולל גם ספר ליקוטי אמרים, אגרת התשובה, אגרת הקודש וקונטרס אחרון) סרך ז, עמ' צג; וקביעת טייטלבוים שם, שם, עמ' 62, הערה ו, שדברי רש"י אלה (על "שגגת מקצת הכמים בעיניהם, ה' יספר בעדם, ששגגו וטעו בעיונם בכתבי האר"י ויל והבינו עניין הצמצום המוזכר שם כפשוטו, שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מעוה"ז, רק שמשיגה מלמעלה") מתייחסים לגר"א. ראה גם שם, עמ' 87; כאן מתייחס טייטלבוים גם למכתב רש"י, בו הוא מביע דעתו על הבנת הגר"א בתורת הצמצום. ראה להלן הערה 4 בסוף.

4 ראה Encyclopedia Judaica, Jerusalem 1974, Vol. 10, "Kabbalah", p. 593 ומאמרו של ר' יואל קלוטט "ספר התניא וספר נפש החיים" בכתב העת "הנאמן",

וכמה אין ר' חיים רואה בטבע מקור להתגלות הקדושה⁶⁵, אף בדרך החב"דית העקיפה, בשמשו "אמצעי תזכורת" לעובדת תלותה הטוטאלית של הבראה בבורא, המקיימה כל רגע בהבל פיו.

מאמרים חסידיים רבים רואים בפחד מפני עבירה ובנטייה לדקדק דקדוק מרחיק-לכת בסוגי המצוות ופרטיהן מתצלולי הסטרא-אחרא, המבקש להשרות עצבות על האדם ולהחסיאו⁶⁶. ומדגישים לעומת זאת את התביעה שכל מעשה מצווה או תפילה יעשה מתוך טוהר המחשבה ובדביקות⁶⁷. ר' חיים רואה דווקא בתביעה חסידית זו להעלות את האדם למדרגה ספיריטואלית גבוהה בעבודת ה' מעצת היצר הרע, "המחפש להידמות אל האדם כיצר טוב... ולהטעותו", שכן, היצר מתאמץ לשכנע את האדם ש"כל עיקר תורה ומצוות המה דווקא כשהן בכוונה עצומה בדבקות אמיתי, וכל זמן שאין לב האדם מלא לעשותו בכוונה קדושה ובדבקות וטהרת המחשבה, אינה נחשבת למצווה ועבודה כלל"⁶⁸. ר' חיים רואה בהפלגה יתירה זו בערך הכוונה סכנה למסגרת ההלכתית, ואם כי אין הוא מזלזל בערך הכוונה המתלווה לעבודת ה', אין הוא מוכן להדגישה על חשבון הדקדוק בפרטי-המעשים כדרך שהם מגדירים בהלכה. בניגוד לרש"ו, הטוען כי בלב כל יהודי מלידה "אהבה טבעית נסתרה" שיש לגלותה⁶⁹, בוודאי שאין ר' חיים רואה את טיבה בדביקות שיכולה להיות מושגת גם במעשים שמחוץ למסגרת ההלכה המוגדרת. אין האדם מגביר את הקדושה בעולמות העליונים אלא על ידי עשיית המצוות כפשוטה, ללא נסיונות ספיריטואליים, מתוך מגמה לעשות רצונו של הבורא. אין הקדושה מצויה בעולמו אלא בתורה ובמעשה ההלכה העקב

תלמוד תורה מתוכנה חלמיש, בעמ' 291—294, עם כביעתו של לאם שרש"ו ייחס חשיבות-יתר להפילה על חשבון תלמוד תורה, אך אף הוא מזהה שאצל רש"ו "התפילה זכתה למעמד נכבד באמצעי לדביקות לצדה של תורה", אם כי לא בכעמד שווה.

63 לאם, "תורה לשמה", עמ' 82—83.

64 האנציקלופדיה הצברית, ערך "חסידות", עמ' 806.

65 ראה: S. Schechter in "Studies in Judaism", 1st series, Philadelphia: 1938 — Chapter I, "on Hassidism" "The Important thing in keeping the law is not how many separate injunctions are obeyed, but how and in what spirit we obey them. the object of fulfilling these various ordinances is to put oneself, as it were, on the same plane with god and become one with him, or be absorbed in him. If I therefore fulfill but one mitzva in and through the love of god, it is as though I have fulfilled them all".

66 "נפש החיים", דף לו עמ' א.

67 ראה הקדמתו ל"שער הייחוד והאמונה", עמ' 150; ליקוטי אמרים פרק ט. עמ' יד; אגרת הקודש פרק יח עמ' 252; תורה אור. פרשת רגש, עמ' מד, סור ב, ד"ה: "וילקט יוסף".

על-ידה, המכוונים להגברת ה"התחברות" בין אלוהי אור טובב לבין אלוהי אור ממלא. כשהשפעת התחברות זו על עולם העשייה היא תוצאה עקיפה בלבד, ולא מגמתה הראשית כל העבודה — המכוונת לאל ולא לאדם.

עם כל האמור לעיל, יש להסתייג מקריקטורה הדו-צדדית שנעשית לעתים מתפיסתו הדתית של ר' חיים, כאילו שניתן לאפיינה במוטיב האנטי-ספיריטואלי בלבד. אין הדבר כן. ר' חיים בודאי שלא הכהיש את חשיבות הכוונה וההתעוררות הדתית של יחיד סגולה. יתר על כן, למרות הגדרתו האינטלקטואלית את המושג "תורה לשמה", הוא אף טוען בקטע אחד בספרו⁶⁸ ש"ראוי ונכון שיבטל (האדם) ברצונו ביטול גמור כל הכוחות, עליזים ותחתונים, וגם כל כחותיו, כאילו אינם במציאות" לא רק בשעת התפילה, אלא אף בשעת תלמוד תורה, כדי שגם פעולה זו "תתקיים אצלו כראוי", ולתאורי תחושת ההתבטלות שלו מתלווה נימה מיסטית ברורה⁶⁹. אולם אין תודעת הביטול שר' חיים ממליץ עליה מכוונת לגילוי האל שמעבר לצמצום במציאות הקוסמית. למרות שתוצאתה העקיפה של ההתבטלות היא ההתחברות בין שתי הבחינות האלוהיות של "מצדו" ו"מצדנו" ללא תציעה⁷⁰. רק ביחס למשה רבנו נאמר שהוא השיג בחינת הוויה⁷¹ ומדרגה זו תושג שוב בביאת הגואל לעתיד לבא⁷². המוטיב העיקרי בדרישת ההתבטלות באותם מקומות בודדים בהם היא מופיעה בספר "נפש החיים", הוא מוטיב השיעבוד וההכנעה שבהתבטלות העבד בפני רבו, והעמדת כל העבודה על המגמה התיאוצנטרית הבלתי אנוכית. כשאין עומדת מאחוריה תקוות גילוי "האחדות השווה" שמעבר לצמצום בתור גילוי חיובי בנפש האדם. כל פרשנות אחרת של דרישתו זו של ר' חיים תהווה חריג מזר לגבי המגמה הכללית של ספרו, שהיא — להטעים שהפריצה הישירה אל האל שמעבר לצמצום היא יומרה אסורה.

משמעותה של מחשבת ביטול היש אצל רש"י שונה. חשיבותה היתרה במשנתו מונחת לא רק בקביעת מדת התאפסותו של האדם בפני אלוקיו, אלא גם בהיותה השלב אחרון שלפני הדביקות. דביקות זו איננה "טוהר המחשבה" בלבד, כהגדרה המקובלת על ר' חיים⁷³, אלא מצע בלתי אמצעי עם אותה מציאות מוחלטת שמעבר ליש, המתגלה בתוך היש דוקא על ידי ביטולו. העולמות אינם עולים בהתאפסותם אל מקורם — כבתפיסת ר' חיים, אלא מזרידים את האלוהות אל תוכם.

68 נפש החיים, שער ג, סוף פרק יד.

69 שם, שער ב, פרק יד, יח.

70 שם, שם, פרק יח.

71 שם, שער ג, פרק יג.

72 שם, שם, פרק יד.

73 שם, מביא לשער ד, פרק ב.

למעשה אכן מפרש הגר"א את הצימצום כפשוטו, כמו שמסתבר מדברי בעל ה"לשם שבו ואחלמה" ⁵. לדעת הרב אלישיב, נותנת גם הבנה כזו מקום לתימרון ולאנטרופרטאציה בלתי-כגשימה, שכן "כל דברי האר"י ו"ל הם כנל דברי התורה שהם הפרד"ס, וכל מה שאמרנו הנה הוא רק בבחינת הפשט. אך הסוד בזה הוא נעלם מאוד" ⁶. דעה זו מסתברת גם על פי דברי ר' יצחק חבר, שאף הוא כרב אלישיב, היה ממסבירי שיטת הגר"א ⁷. השאלה מה היתה האינטרפרטאציה

גליון כא, חידוש שבט, תשכ"א, (להלן קלוטט) עמ' 21, קלוטט מתייחס לדברי ר' שלמה אלישיב, בעל ה"לשם שבו ואחלמה" ירושלים תש"ח, (ב"הלקי הביאורים", ענף ב, בסוף אות ה) לפיהם מסתבר שאף רש"י לא התכוון בדבריו לגר"א, אלא לבעל ה"יושר לבב". מ' הלמיש, ב"משנתו הציונית של ר' שניאור זלמן מלאדי, (ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות)" — חיבור לשם קבלת תואו דוקטור למילוסופיה, האיניברסיטה העברית, תשל"ו, (להלן חלמיש) עמ' 91, הערה 15, מביא דעת חוקרים נוספים החולקים על קביעתו של סייטלבוים שהפיקא הנ"ל ב"ספר היחוד והאמונה" מתייחסת לגר"א. מאידך גיסא, במכתב המובא ב"אגרות בעל התניא יבגי דורו" (בעריכת דוד הילמן, ירושלים תש"ג, עמ' 62 מכתב נו), מנסח רש"י במפורש כיצד הוא מבין את יחס הגר"א לתורת האר"י. כאן אין טענתו שהגר"א הבין את הצימצום כפשוטו, אלא שהגר"א ראה את שיטת האר"י כשיטה מבריקה, אך המצאה אנושית לגמרי, שמתור לחלוק עליה. וזה לשונו של רש"י: "ידוע לנו בבירור גמור שהגאון החסיד נ"י אינו מאמין בקבלת האר"י ו"ל בכללה, שהיא כולה מפי אליהו ז"ל, רק מעט מועיר מפי אליהו ז"ל והשאר מהכמרו הגדולה ואין חיוב להאמין בה וכו', וגם הכתבים השתבשו מאד וכו'".

5 שם, שם, דף ב עמ' א. כאן כותב ר' שלמה אלישיב: "ומה שנמצא בשם הגר"א ז"ל בליקוטיו שבסוף הספרא דצניעותא... שהצמצום הוא ברצונו הגלתי בעל תכלית וכו' — הנה ראיתי נראה לי לעיקר שכל הליקוט שם הוא אינו מדברי הגר"א ז"ל, אלא הוא מאיזה תלמיד אשר לא נודע לנו מי הוא. כן נראה לי ברור כבר נודע שהוא ורצונו חד הוא. אלא הכוונה היא להבינו דעת גם לפי השתנו, שא"א לנו להשיג את מהות הצמצום רק בבחינת רצון לבד, שצמצום את רצונו הגלתי בעל תכלית כדי להמציא את המציאות בנכול ותכלית, כי אנחנו אין אנו יכולים להשיג ממנו ית"ש אלא מרצונו לבד". אמנם, חלמיש, (שם, שם), חולק על דעת ר' שלמה אלישיב שבקטע הנ"ל, שפירוש הנריא לספרא דצניעותא, היא הוספת מאוחרת של תלמיד הגר"א. השערתו זו מקבלת חיזוק מדברי בעל ה"פתחי שערים" המובאים להלן, הערה 7.

6 שם, שם.

7 ב"פתחי שערים", תל-אביב 1961, (להלן פתחי שערים) הלק א, ר' יצחק דבר באמת מפרש את הצימצום כהל על הרצון ולא על בעל הרצון "כי המאציל ית"ש אין אנו מדברים ממנו כלל". ובעמ' 2 סעיף ה מוסיף: "כבר כתבנו שענין הצמצום שגילה האר"י ז"ל הוא דרך מ של ו מ ל י צ ה (הטעמה שלי — ת.ר.)" ובהמשך, עמ' ד, סעיף ו: "הכוונה בזה שכל מה שאנו מדברים מענין הצמצום וכלוק אור א"ס ומציאות הספירות והעולמות וכל העניינים שאנו עוסקים בהם אינם אלא לפי ערכנו ומציאתנו... אבל מצינו ית' הכל אחד ממלא כל עלמין ואין שד מלבדי

של הגר"א לתורת הצימצום עדיין בגדר כאלה היא עומדת, הטענה בדיקה. מכל מקום, על פי הנחה אחת שהיתה חזונית עד לאחרונה, שמביא איתה טייטלבוים, הרי שלאחר... בכזה המחלוקת בין חסידים ומתנגדים, חלה הידברות והתקרבות רעיונית בין שני הפלגים, עד שאף תלמיד מובהק של הגר"א כר' חיים מוולוז'ין, בעל "נפש החיים", נטה מסיסת רבו בעניין זה של פירוש רעיון הצימצום והתקרבות לתורה של חב"ד.

תהיה שיטת הגר"א אשר תהיה, קביעה זו ביחס לר' חיים ודאי אינה צודקת. גם רש"י וגם ר' חיים מתבססים, כמו שנראה להלן, על פירוש אלגורי לתורת הצימצום, כדי להגיע לתיאורים אקוסמיים של המציאות מבחינה אונטית. ברם, האמת היא ששניהם מגיעים למסקנות שונות לחלוטין ביחס לטיבו של העולם מבחינת הגבראים, וביחס לדרך העבודה הדתית החייבת להתבסס על בחינה זו, (כשייתכן שהמחקר יגלה את שרשיה של עמדת ר' חיים בשיטת הגר"א המקורית). על ההבדלים בין שיטת ר' חיים לבין שיטת רש"י כבר עמדו כמה חוקרים שעירערו על קביעתו של טייטלבוים — ביניהם קלופט, וירצבורג ולאס. לאס וירצבורג מבססים את הגדרת ההבדל בין רש"י ור' חיים כשהם מזהים את ההגדרה הכפולה שבזהר ליחס שבין אלוהים לעולם — "ממלא כל עלמין" ו"סובב כל עלמין" — שאותה מאמצים גם רש"י וגם ר' חיים — עם המונחים

כתיב כמו קודם הבריאה ממש, והבריאה לא עשתה שום שינוי חיו בא"ס המציאות, והוא אמונת הייחוד שאנו מחוייבים להאמין כמו שהאריך בזה הגאון הנזכר בספרו שם. ונמצא שמצדו ית' הוא סובב לכל הגבראים בשיור גמור... וגם זה מה שאנו מדברים הוא רק ברצונו ית'...".

8 טייטלבוים, שם, שם, עמ' 94—95. בעמ' 92, הערה 4, הוא טוען שההבדלים בין ר' חיים לרש"י הם טרמינולוגיים גרידא. ראה גם מאמרו של ע. אטקס, "שיטה ופעלו של ר' חיים מזולצ'ין", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, כרך 38—39, עמ' 1—15. סקירת דעותיהם של חוקרים נוספים שראו בר' חיים נטיה בילטת לחסידות מובהקת, "תורה לשמה", ירושלים 1972, (להלן, "תורה לשמה") של נ' לאס, עמ' 58.

9 הרב יואל קלופט במאמרו הגיל (הערה 4); הרב ר'ש וירצבורג במאמרו "ר' חיים מזולצ'ין", בספר "גוטר'י-מורשת" בעריכת א' יונג, ירושלים 1968, (להלן וירצבורג) עמ' כו—לט; הרב נחום לאס בספרו "תורה לשמה", ראה גם מאמרו של תשבי, "קודש-א-ברך-הוא, אורייתא וישראל כולא חד-הוא מקור האמרה בפרוש אדרא רבא לרמב"ל", ב"קריית ספר", (תשל"ה), עמ' 148, הערה 32. כאן מתווכח תשבי אף עם תפיסתם של לאס ואטקס שהנצימה המתונה המרוסנת בדברי הפילמוס של ספר נפש החיים באה ללמד, שכל אף התנגדותו החזקה לעיקר חזון החסידות, התייחס בסלחנות והבנה לחסידים. משום שראה בהם שונים בסטיות דתיות בכיוונה לשם שמים". כלומר, שלדעת תשבי אף בתחום החברתי-אישי, ולא רק בתחום הרעיוני, נשארה ההתנגדות של ר' חיים חריפה.

10 למקורו הראשון של צמד מונחים זה ראה חלמיש, עמ' 59א, הערה 2.

"אימאננטיות" ו"טראנסצנדנטיות" יי. כלומר, לפי רש"י אלוהים שלפני פעולת הצימצום הוא "אור סובב", אך מתגלה לאחריה כ"אור ממלא", ואילו לפי ר' חיים המצב הפוך, (האל שלפני הצימצום הוא "אור ממלא" ולאחריה "אור סובב"). כיוון שכך, המסקנה לפי רש"י היא, שהאל כשלעצמו ("מצדו") הוא טראנסצנדנטי, המזפיע הופעה אימאננטית בעולם הנברא ("מצדנו"), ואילו לפי ר' חיים — האל כשלעצמו הוא אימאננטי, אך מופיע לנבראיו הופעה טראנסצנדנטית. לאם טוען שטייטלבוים "הרניש בהבדל במינוח" בין ר' חיים ורש"י, "אך לא הבין את משמעותו"¹¹, אולם לדעתי אף קביעה זו של לאם ווירצבורג אינה מדויקת. לאמיתו של דבר, (כפי שמציין לאם — לפחות לגבי ר' חיים)¹², גם ר' חיים וגם רש"י דנים בשלושה אספקטים של המציאות: שניהם מסכימים כי קיימת מציאות עליונה של עצמות אין סוף בבידודה המוחלטת, והיא עומדת מעל לאבחנות שבין אור סובב ואור ממלא. ביחס אליה אין כלל מקום לתיאור של "מצדו" ו"מצדנו", ואשר לפיה סובב וממלא הם למעשה דבר אחד, והם בלתי ריאליים באותה מדה¹³. הווייה זו ניתן לכנותה בשם אקוסמיות מוחלטת, באשר כאן הכוונה למציאות שמעבר לשפת הדת¹⁴, כדברי לאם: "רק על אלוהים בהתחברותו

11 ראה "תורה לשמה", עמ' 71; ווירצבורג, עמ' לו.

12 ראה "תורה לשמה" סס, הערה 272.

13 ראה "תורה לשמה", עמ' 72.

14 לפי רש"י, בס' "ליקוטי אמרים", ברקלין תשי"ד, (להלן לקוטי אמרים) פרק גא דף עב עמ' א': "והנה מהותו ועצמותו של א"ס שזה בעליונים ותחתונים... דאפי' בעלמין סתימין דלעילא הוא סתום ונעלם בחוכם כמו שהוא סתום ונעלם בתחתונים, כי לית מחשבה תפיסה ביה כלל אפי' בעולמות עליונים, ונמצא כמו שמצי' שם, כך נמצא בתחתונים ממש": ובס' "ליקוטי תורה", כפר חב"ד תשל"ו, פרשת בהר, דף פא ע"א, ד"ה "וצנין העלייה יובן", ודף מב ע"א, ד"ה "אך ענין העליה כהו". ולפי ר' חיים, בס' "נפש החיים", וילנא תרל"ב, (להלן "נפש החיים") שער ג פרק יא עמ' לג: "אבל שם העצם הוי"ה מורה על הבהינה והענין כפי אשר הוא מצדו ית' שנתבאר למעלה (ואף שגם שם הוי"ה כ"ה נקרא ג"כ מצד התחברותו להעולמות, כי עצמות אדון יחיד א"ס ב"ה בבחינת היותו מופשט מהעולמות לא אתרמיו בשום שם כלל. אע"פ כן העולמות בטלים ומבוטלים במציאות נגדו ית' מצד זה השם הנכבד. והוא מצי' הבהי' כפי אשר מצדו ית'...) וזש"ה כי ה' הוא האלוקים וכי' ר"ל: עם כי מצד השגתו הוא נקרא בשם אלוקים, ומצדו ית' נקרא בבחי' שם הוי"ה ב"ה — באמת הכל אחד וה' הוא האלוקים וכי'. כמש"ל פיו ענין הצמצום והקו דכלא חדא". ראה גם שם, שער ב, פרק ב, עמ' 40: "עצמות א"ס ב"ה הוא סתים מכל סתימין ואין לכנותו ח"ו בשום שם כלל, אפילו בשם הוי"ה ב"ה... ומה שכושג אצלנו קצת, ואנו מכנים ומתארים כמה תארים ושמות וכינויים ומדות כמו שמצינום בהורה ובכל מטבע התפילה, כולם הם רק מצד התחברותו ית' אל העולמות והנחות מעת הבריאה".

15 בדרך כלל המעמד האונטולוגי של העולם לעומת האל מוגדר במונחים "קוסמי" או "אקוסמי", כשלפי העמדה הראשונה האל והעולם קיימים מבהינה אונטית, ואילו

ליקום ייתכן לומר כי מצדו הוא מביר באי-מציאותו של זה אשר אליו הוא מחובר¹⁵, ואילו ה' ביחידותו המוחלטת אינו מותיר כל מקום לדבר על זולתו, אף כדי לבטלו¹⁶. ברם, מתחת להזיה סוטאלית זו, קיימים שני שלביות-חיצה אחרים:

1. השערתנו לגבי יחס ה' למציאות "מצדו" — שהיא אותה בחינה של האל, המוסתרת מעיני העולם כתוצאה מן הצימצום. בחינה זו היא ההבנה המעולה ביותר שנוכל להגיע אליה כל עוד אנו מותירים מקום למושג של עולם שאיננו-הוא, ולו רק כדי לבטלו. שלב זה מכונה בשם "צימצום" ובו האל פועל בבחינת "הזיה".

2. ראייתנו אנו את יחס ה' למציאות, "מצדנו" — שהיא אותה בחינה של האל המתגלה לעולם על ידי הצימצום. שלב זה מכונה בשם "קו", ובו פועל האל בבחינת אלהים.

העמדה השנייה בוסתה במעמדו הראלי של העולם. לפי טענה זו יכול העולם להיחסס כאשליה גמורה, או כאשליה רק במידה שמדובר בו מחוץ לקונטקסט האלוהי. אולם ברור כי בהקשר זה אף המושג "עולם" אינו מחזור כל צורכו. בקונטקסטים לא דתיים, אף על פי שיש למלה "עולם" מובנים רבים, בדרך כלל הבחנה ל"כל מה שנמצא". כנגד זה מובאת בדרך כלל, בקונטקסטים דתיים, המלה "עולם" בניגוד לאל, ומתכוונת להצביע בכך על "כל שאינו אל", מתוך הנחה שרק במשמע זה, האחרון, יש טעם לדון בשאלת היחס בין "אל" ו"עולם" ובמעמדו האוטונומי של העולם לעומת האל. אך תיתכן גם עמדה דתית מיסטית, שמתוך טירובה המוחלט להגדיר את האל, תסען שאף האל המבטל את ה"עולם" (כשהמלה עולם מובנת בהוראה המצומצמת של הקונטקסט הדתי) אינו "קיים" מבחינה אונטית, משום שאין כל מציאות אונטית חוץ מ"כל שנמצא". לכן אף במסגרת דתית, תיתכן עמדה שלפיה רק ה"עולם", בהוראה שבדרך כלל מיוחסת לקונטקסטים חילוניים, של "כל שנמצא", קיים במציאות אונטית, ואילו האל המבטל את ה"עולם", (במשמע המצומצם יותר של "כל שאינו אל"), הוא מציאות מדומה באותה מידה שאף ה"עולם" בהוראתו המצומצמת הוא מדומה. מה שקיים הוא רק ח"כל שנמצא", שמעבר כל שפה ולשון, ואין לתארו אפילו כדי להגיד עליו שהוא קיים. את האקוסמיות מן הסוג הראשון אנו נכנה אקוסמיות יחסית (או אקוסמיות למחצה), ואילו אקוסמיות מן הסוג השני נכנה בשם אקוסמיות מוחלטת. לאם, ב"תורה לשמה", עמ' 72, מבנה את שתי העמדות הללו כ"טראנסצנדנטיות יחסית" ו"טראנסצנדנטיות מוחלטת", אולם לדעתנו הטרג'נולוגיה שאנו מציעים עדיפה, מפאת רב-משמעות המושג "טראנסצנדנטיות" (כפי שיתברר להלן).

16 "תורה לשמה", עמ' 72.

17 כפי שכותב ר' חיים, ב"נפש החיים", שער ג פרק ג, עמ' כס — "וכן אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו. והוא ממש במשמעו, שאין עוד מלבדו יתב' כלל בשום בחינה ונקודה פרטית שבכל העולמות עליונים ותחתונים והבריות כולם. רק עצמות אחדותו הפשוט ית"ש לבד".

כשם שרש"ז ור' חיים מסכימים באשר לאופי האקוסמי המוחלט של השלב העליון, כן הם מסכימים ביחס לאופי האקוסמילמחצה יי של שלב הצימצום יי. ייתכן שהמינוח "ממלא", שבו בחר ר' חיים, מבטא ביתר בירור את אופיה הטוטאלי של המציאות האלוהית של השלב השני, המבטל את עצמיותה של כל מציאות וולתה, אך גם רש"ז מסביר במפורש שביחס לתואר "סובב כל עלמין" — "אין פירוש סובב ומקיף מלמעלה בבחינת מקום ח"ן, כי לא שייך כלל בחינת מקום ברוחניות, אלא ר"ל סובב ומקיף מלמעלה לעניין בחינת גילוי השפעה". כלומר, האור הזה "נקרא מקיף וסובב מאחר שאין השפעתו מתגלית בתוכם (כלומר, בתוך העולמות)... וכל אור א"ס ב"ה נקרא סובב עליה (על הארץ) אף שהוא בתוכה ממש, מאחר שאין השפעתו מתגלית בה יותר, רק משפיע בה בבחינת הסתר והעלם וכל השפעה שבבחינת הסתר נקרא מקיף מלמעלה, כי עלמא דאתכסיא הוא למעלה במדרגה מעלמא דאתגליא" (כלומר, אין הכוונה ב"סובב" שהוא מקיים מגע חיצוני עם העולם או אף טקיים עולם הנבדל סובסטיציאלית מן האל, אלא רק שמבחינת העולם הנברא אין שיעור נוכחות מוחלטת זו ניתן להשגה יי. ר' חיים יי מסכים להצחה זו, לפי שאף הוא

- 18 ראה לעיל, הצרה 15, לבירור מונח זה.
- 19 לפי רש"ז בספר "שער הייחוד והאמונה", פרק ו עמ' 164: "כמו שהיה לבדו קודם בריאת העולם, כך הוא לבדו אחר שנברא", ולפי ר' חיים בס' "נפש החיים" שער ג פרק ו עמ' 60: "ובאמת מצדו ית', המשיג עצמותו, הוא מלא את כל בהשוואה נמורה, בלא שום הציצה ובלא שום חילוק ושינוי מקומות כלל, רק הכל אחדות פשוט בקודם הבריאה ממש". וכן גם בשער ג פרק ד עמ' ל: "עת שהיא ית' ממלא את כל וכל המקומות, מקומות הטהורים ומקודשים ואשר אינם טהורים, אע"פ כן אינם הוצצים כלל ולא גורמים שום שינוי חלילה לקדושת טהרת עצמותו ואודותו הפשוט ית'".
- 20 ליקוטי אמרים, פרק פא, עמ' 134—135. ראה גם שם, שם, דף טז, עמ' א—ב, ד"ה: "וכל אור א"ס ב"ה נקרא סובב עליה".
- 21 ראה למשל, בשער הייחוד והאמונה פרק ו עמ' 166: "כשם שא"א לשום נברא בעולם להשיג מהות הבורא ועצמותו, כך א"א להשיג מהות דעתו וכו' — כאן משתמש רש"ז בטענה הרכב"מית (שידעת האל ועצמותו הם מהות אחת), כדי להגיע למסקנה הפוכה מזו של הרמב"ם — דהיינו, שהעולם הוא מציאות בלתי נבדלת מזו העצמות האלוקית, שהיא אחדות טוטאלית ובלתי-מורכבת. על נקודה זו עומדת גם ר' שץ, בסאמרה: "אנטי-פריטואליזם כחסידות — עיונים בתורת רש"ז", מולד ב (1962). עמ' 513—528. כשהיא מתבססת על דף טז עמ' א—ב בתניא כדי לקבוע שגם מושגי "מקיף" ו"סובב" אינם מוצאים את האימאנציה, אלא רומזים רק למידת הגילוי של אימאנציה זו.
- 22 נפש החיים, שער ג פרק ו עמ' 60: "ואף שבאמת שמצד ית' המשיג עצמותו הוא מלא כל בהשוואה נמורה בלא שום חציצה ולא שום חילוק ושינוי מקומות כלל, הכל אחדות פשוט בקודם הבריאה ממש, אבל אין אנו יכולים וגם לא הורשינו ליכנס כלל

תופס את מהות פעולת הצימצום מבחינת האל שאנו מדברים בו בהסתחרות ולא כנסיגה. בשלב זה, ההבדל במינוח בין רש"י ור' חיים איננו בא, איפוא, מתוך הבדלי-השקפה, אלא משום שרש"י משתמש במונח "סובב" לתיאור מצב אפיס-טמולוגי (של היעלם), ואילו ר' חיים משתמש במונח "ממלא" לתיאור מציאות אונטולוגית (של נוכחות מוחלטת).

עד כאן צודק, אם-כן טייטלבוים. אך הבדל חשוב בין "אור סובב" של רש"י לבין "איר ממלא" של ר' חיים טמון בכל זאת בעובדה שאצל רש"י קיימת אבחנה בין אין סוף לבין אורו, שאינה מופיעה בכתבי ר' חיים י. כלומר, אפשר למקד את ההבדל בין בחינת "מצדו" אצל השניים לא בתיאור היחס של שלב זה לשלב שמתחתיו, אלא לשלב שמעליו. בעוד ר' חיים מקבל פירוש אליגורי לתורת הצימצום, עדיין הוא ממשיך בפירוש הצימצום כפשוטו במשמע זה: שהצימצום חל על בהיגה שאנו מדמים כוהה עם עצמות אין סוף אף לאחר הצמצום י. הנה, בשלב זה מבקש רש"י להעמיד תריס בפני כל מסקנה פאנתי-איסטית המניחה מקום לשיתוף סובסטנציאלי כל-שהוא בין האל והעולם. טענתו היא, שאף אותו ה"אל", או הרצון, שאנו בכל זאת מתירים לעצמנו לדבר בו כמי שמבצע את אקט הצימצום אינו עצמות האל אלא אורו, ויחסו אל העצמות הוא ביחס קרני השמש אל השמש; שבהיותו במקורו הן גבלעות על-ידו ואין להבחין בינו לבינו, אך במרחק מן המקור הן מתגלות כהוויה נבדלת י.

חשיבותו של הבדל זה בין ר' חיים ורש"י מתבררת על רקע חילוקי הדעות המחריפים ביניהם ביחס לתיאור מקומו ואופיו של השלב השלישי, שלב ה"קו" — המביע את השתקפות יחס ה' לעולם מצדנו — ואשר רש"י מתאר אותה כ"אור ממלא" ואלו ר' חיים מתאר אותה כ"אור סובב". ר' חיים מתכוון להביע במונח "סובב" את אפס הכללתו של האל במציאות הנבראת. אמנם, מבחינת האל (שלב שני), הוא ממלא את העולם גם לפני הבראה וגם לאחריה במידה שווה;

להתבונן בינה בזה העניין הנורא, לידע ולהשיג איך אדון יהיד ב"ה מלא את כל וכל המקומות באחדות פשוט ושנינו גמור הלילה והלילה.

21 על אבחנה זו עמד קלוטט במאמרו הנ"ל, אך לאס ווירצבורג אינם סתייחסים אליה כלל.

21 ר' חיים מזהה בחינה זו עם "רצון ה'", המתגלם בתורה, אך מטעים כי "הוא ית' ורצונו הר — כמ"ש בזהר". ראה "נפש החיים" שער ד פרק ו, עמ' 78. ראה גם בסוף פירוש הגר"א לספרא דצניעותא, ערך "סוד הצמצום", בקובץ פירושים על ס' זוהר, הוצאת מקור, ירושלים, תשל"ב, כרך א. עמ' לח. נשגם שם נקבע שהצימצום חל על הרצון, אך שרצון זה זהה עם מה שאנו מכנים אין סוף. מכאן שאף אם נקבל את דעת הרב אלישיב, שקטע זה היא תוספת מאוחרת של תלמיד הגר"א (ראה לעיל, הערה 5), עדיין נשמר בקטע זה הווייה בין עצמות אין סוף לבין "אור ממלא" אף מצדנו.

25 ראה חלמיש, עמ' 40—41, עמ' 52.

אך מבהינתני (שלב שלישי) אופיה האבסולוטי של המציאות האלוהית מוסתר, והעולם מופיע בתור מציאות מגוונת, מוגדרת ומלאת ניגודים²⁶. אך אף-על-פי שר' חיים מתאר עולם זה כ"נבראים מיוחדים"²⁷, אין המונח "סובב" בא לשלול אף מצדנו כל יחס מהותי בין העולם הנברא לבין האל, שהרי ההבדל בין ראיית ממלא וסובב, המתבטא בקו, אינו גוצר מצד סיבו האיכותי של הקו היזרד, אלא מצד קליטתו על ידי הנבראים, ההולכת ופוחתת עם השתלשלות העולמות. כלומר, מידת ההסתר בפעולת הצימצום אינה מופיעה "בהשוואה נמורה בכל המקומות" (לאמור: במידה שווה) "כענין עיגול המקיף שלא יצדק בו מעלה ומטה וחילוק מקום"²⁸, אך הסתר ההולך וגובר הוא אשר יוצר את הקו המשתלשל, המתיר מקום לגילוי אלוהי כל-שהוא, אלא שהוא מדורג. משמע שיחס השלב הממלא לשלב הסובב הוא של אימאגוציה ההולכת ופוחתת, המתבטאת בעובדה שר' חיים עדיין מגדיר את עולם האצילות בכללותו (כמקובל בתורת האר"י)²⁹ כעצמות ו"אלוקות גמור" לעומת עולמות בריאה, יצירה ועשיה³⁰. אף לעולמות בריאה ויצירה מייחס ר' חיים אלמנט של קדושה כלשהו, למרות אפס-שיתופם

26 "נפש החיים" שער ג, פרק ז, עמ' לא דף א: "השגחנו מה שאנחנו משיגים מציאות השתלשלות עולמות זה למעלה מזה בבחינות שונים מכנים אנו בשם קו, שהיא כעין קו המשתלשל... אבל בבחינת עצמותו לא יצדק מעלה ומטה; ורק מצד הקו — היינו, מצד השגתנו — שאנחנו מצדנו משיגים סדר העולמות דרך השתלשלות כעין קו — יצדק מצדנו מעלה ומטה". ראה גם שם, שם, פרק ה עמ' ל, שם כותב שאם כי ה' ממלא את כל העולמות בשווה, "אע"פ כן צמצם כביכול כבודו ית' כדי שיוכל להימצא עניין מציאות עולמות וכחות ובריות נבראים מיוחדים בבחינות שונים ועניינים מחולקים, וחילוקי-מקומות שונים, מקומות קדושים וטהורים, ולהיפך — טמאים ומסוגנים. והוא הבחינה אשר מצדנו — היינו, שהשגתנו אינה משנה בחוש רק עניין מציאותם כמו שהם נראים".

27 שם, שם, פרק ה, דף ל.

28 שם, שער ג, פרק ז, דף לא, עמ' א: "אף שהוא ית"ש צמצם והסתיר מהשגתנו אור עצמות אחדותו הממלא כל, עכ"ז לא יצדק בו מעלה ומטה אף מצד השגתנו — אם היינו משיגים הסתר שווה בהשוואה נמורה בכל המקומות כעניין עגול המקיף שלא יצדק בו מעלה ומטה וחילוק מקום. אך מצד הקו, היינו — שמאחר שגורה רצונו ית"ב, שגם אחר הצמצום וההסתר אין ההסתר שווה להשגתנו בכל המקומות בשווה, ואנחנו משיגים השגות שונים בחילוק כחי' פרטים דרך השתלשלות כעין קו אור הנאיר השגתנו להשיג התגלות אורו ית' בעולמות וכחות חלוקים... וגם השגתנו התגלות אורו ית"ב בזה העולם הוא גם כן כחי' ומדרגות שונות במקומות חלוקים... זו למעלה מזו כערך קדושתם", וכו'. דעה זו מובעת גם בס' "פתחי שערים" לר' יצחק חבר, בנהיב הצמצום עמ' 3—1.

29 Encyclopedia Judaica, "Kabbalah", p. 606.

30 "נפש החיים" שער ג, פרק ב, עמ' א: "אצילות כולו, גם בחינת הכלים, נקרא אלוקות גמור, מה שא"י בו ב"ע".

באלוהות יי. רק ביחס לעולם העשייה הוא קובע שעולם זה כה מרוחק ממקורו האלוהי, עד שבעיבוי ובגסותו הוא כונה לחלוטין מן היסוד כממנו התלכלך ונחשב חול גמור, כשמגע העצמות האלוהית עמו הוא בצורת הסגחה בלבד. וכמו כמסכם לאם בדין יי, עולם העשייה "מסמל את מקורו האלוהי, אך אינו שותף במדכרין לאופיו האלוהי".

כנגד זה לפי רש"י עדיין בא תיאור היחס של האל אל העולם "מצדנו" כמלא, להביע את נוכחותו המוחלטת של האל בעולם גם מצדנו. אך כמא דווקא מכוס כך, אף ההסתר הנוצר על ידי פעולת הצימצום אינו חלקי אלא מוחלט — באשר אין העולם מצדנו מציאות בעלת קדושה מדורגת, אלא מציאות בה נעדרת הקדושה כליל; עצם הגדרתו של העולם (כעולם לעומת אל) חוסכת אותו מבחינה איכותית לניגודו הגמור של הקודש, והדירוג הנוצר הוא מעצמותו של הקו, הנבדל לחלוטין מן האור שהולידו. ביסודי לשוני המהותי שבין סלב שני לשליכי מצוי בתיאור פעולת הצימצום והמעבר מאור סובב לממלא כ"בריאת יש מאין" — הנוצר על ידי "דילוג" או "זריקה" יי, כשכוונת ביסויים אלה לשלול כל הנחה של התהוות אמנאסיבית וקירבה מהותית בין הבורא והנברא; כל זאת בניגוד לסדר ההשתלשלות של "יש מיש" המצוי בעולם האור הממלא, המגיע קיום יחס כל-שהוא בין עלול לעילתו יי. האור הממלא, המשתלשל ומתבסס בדירוג של ערכיות, אינו נחשב אף בקצהו העליון והעבה ביותר (במרום עולם האצילות) כעצמות יי, בעיקרו של דבר מעדיף רש"י את הראייה הרמ"קית של

31 שם, שער ד, פרק כו, עמ' מז.

32 "תורה לשמה", עב' 81.

33 חלמיש, בעמ' 120, מביא המקורות לשימוש בביסויים האלה לשם תיאור המעבר מ"אור סובב" לספירת חכמה; ראה גם טייטלבוים, כרך ב, עמ' 81—85.

34 יורם יעקבסון, "תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי", אשל באר-שבע, א (תשל"ו), (להלן יעקובסון) עמ' 314. אמנם כפ' שמצביע חלמיש עמ' 116, הערה 56, יש בעובדה שרש"י עדיין נאמן למבנה החיצוני של התפיסה הניאו-פלאטונית

בתארו את ארבעת עולמות אני"ע בניגודים: "קודש הקדשים", "קודש", "חולין שנעשו על טהרת הקודש", ו"חולין" — כדי להפיג מהחלטיותה של קביעה זו.

35 ביסודי לכך, למשל ב"תורה אור", ברוקלין תש"ח, פרשת בשלה, עמ' סד טור ד; עמ' סה טור א, כשנאמר שכאשר דלתחא ניתן למשוך שפע מחכמה, אך "בתר עליון אין לו שייכות כלל עם בחינת חכמה, שאין ערוך כלל. ע"כ אין אתעדלית יכול לעורר כלל לבחינת בתר, רק הוא דבר שהל ממלא. שבחי בתר מתגלה ממלא כלי אתעדלית". השווה לעומת זאת, את הגר"א, בסוף פירושו לספרא דצניעותא, עמ' 76, הראה אה תחילת הקו ברצון, ומדגיש את הרצף בין אין סוף, רצח והשתלשלות (בדיה: "והוא דבוק בקו מלמעלה") ואת הגדרת ר' חיים את תכלית האדם כהגברת עוצמת הקדושה השופעת מעצמות אין סוף מצידו לעולם הספירות, שהן עצמית אין סוף מצידנו.

הספירות ככלים". יתר-על-כן, לא זו בלבד שהספירות מוגדרות ככלים לעומת עצמות אור טובב, אלא שהן גם אינן מהוות עצמות עולמות בריאה, יצירה ועשיה; הקו מסתיים לדעת רש"י, במלכות באצילות³⁶. כשרק הארה קטנה יותר ("הארה דהארה")³⁷ מספירות-כלים אלו המסתנות דרך הפרסא זוכה לשמש בעצמות בריאה, יצירה ועשיה. יהס אור משני זה לספירות כתואר כ"בריאת יש מאין" הדשה, שנתהוללה על ידי צימצום שני, שעוד פחות קרוב למשמעות הקבלית הקלאסית של מושג זה מאשר הקפיצה בין כתר לחכמה, ומציין בשלב זה את התהוות הגשמיות מן הרוחניות ויצירת דבר זר ו"נפרד בפני עצמו"³⁸.

מכאן שאם ניצלו הפרשנים הקלאסיים של קבלת האר"י שתי ברירות שונות כדי להגביל את מידת היסיוף הסובסטנציאלי בין עולם האצילות לבריאה, יצירה ועשיה³⁹. הרי שרש"י ור' חיים בכל זאת נחלקים בבחירתם בין ברירות אלה בהווה ש"מצדנו", הדות לפירוש האליגורי לתורת הצימצום מתווקים שניהם בתמונת-עולם אקוסמית-למחצה באופן עקרוני (מבחינת ה'). ר' חיים בוחר בדרך הראשונה והמתונה יותר של הגדרת עולמות בריאה, יצירה ועשיה ככלים המחזיקים הארה משנית של הקדושה המסתננת דרך מסך מן העצמות המקורית של אין סוף בעולם האצילות. רש"י לעומתו, לא זו בלבד שהוא בוחר בדרך השנייה והמפלגה יותר של הגדרת עולמות ב"ע בעצמות הדשה לבמרי הגובעת מכלי-ספירות עולם האצילות, אלא שהוא אף מוסיף סייג חשוב שני, בהטעומו שאין יחס עצמות חדשה זו לכקור הארתה (כלי עולם האצילות) יהס של השתלטות כלל, אלא בריאת יש מאין הדשה. משנוסף על כך את העדפת רש"י את ההגדרה הרמ"קית של הספירות ככלים מבחינת הנכראים, ואת אבחנתו בין אור אין סוף לבין עצמות איר זה, לא ניתן להימנע מראיית המגמה העקיבה והברורה בתורת-הבריאה של רש"י. היא מנצל את כל האמצעים העומדים לרשותו בתחומי המיתוס הלוריאני והכלל-קבלי כדי להתקרב לעמדה תיאוסטית ככל שניתן במסגרת היקפה אקוסמית ביסודה. אף הוא בא להגדיר את מגע האל עם העולם כנבדל באופן מוחלט ממהותו הסובסטנציאלית בקיומה הטוטאלי, יחד עם תלותו המוחלטת של העולם בנוכחות האלוהית הנלווה וחודרת הכל במישור הפינקציונאלי של השפעה והנהגה. אף ר' חיים מדגיש את הילוניותו הגמורה של עולם העשייה מבהינה סובסטנציאלית

36. "עקבסון, עמ' 111; קלופס, עמ' 21; חלמיש, עמ' 61-65. אמנם, חלמיש רואה ברש"י מגמה של מיווג בין שיטות האר"י והרמ"ק בשאלת מעמד הספירות כעצמות או ככלים.

37. "עקבסון, עמ' 111.

38. למקורות, ראה חלמיש, עמ' 116, הערה 62.

39. ס' "שער הייחוד והאמינה", פרק ז, עמ' 162. ראה גם חלמיש שם, עמ' 117.

40. כסי שמציין תשבי, ב"תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י", ירושלים תשכ"ח, עמ' כא, הערה 4, עמ' כב.

(אם כי אין הוא מגיע לקיצוניותו של רש"ז), אך בניגוד לרש"ז הוא מעוניין להדגיש את תחושת הגיתוק גם בתחומי המגע הפונקציונאלי, ולראות עולם העשייה כנכבדל בעיני הנבראים לא רק מצד המהות האלוהית, אלא גם מכל גילוי של נוכחותה, כשהקשר ביניהם הוא של "התחברות" בלבד יי. למרות הכרתו בתלותו המוחלטת של העולם במציאות האלוהית לקיומו ממשי יי. רק בתחום אחד מותר ר' חיים את נוכחות הקדושה גם בעולם העשייה, וכאן לא בצורה מדולדלת דרך השתלשלות, אלא בכל עוצמתה המקורית, בדרך שהיא מצויה בעצמות אין סוף מצידו ב"אור המלא". כוונת ר' חיים לתורה — שהיא הביטוי הפנימי ביותר לרצון האלוהי. רק באמצעות תלמוד תורה, "האדם מדבק בו ית' ממשי, כביכול, כי הוא ורצונו חד, כמ"ש בזהר" יי. "ואין תורה אלא קב"ה, וגם שרשה העליון של התורה הקדושה היא בעליון שבהעולמות הנקראים עולמות הא"ס... והאמת יקדמה כביכול גם לעולם האצילות ית' כנ"ל" יי. כפי שמסביר לאם, "התורה נחלכשה אמנם בלבושים שונים (חוקים, סיפורים) כדי לקרב אותה להשגת אדם, אך בניגוד לעולם הטבע אשר איבד את קדושתו כליל כשהליך ההשתלשלות, עצמות קדושת התורה נשמרת אף בהתלבשה בלבושי-הנגלה, בדיוק כגווייתם הנסתרת בעצמות א"ס" יי.

מכאן שתיאורם של לאם ווירצבורג את השלב השני של רש"ז כ"טראנסצנדנטי-סיות" ושל ר' חיים כ"אימאננטיות", ואת השלב השלישי אצל שניהם כהיפוך חוזר של שתי העמדות, כלל לא מדויק. ככל הנראה, חוסר-ההבחנה באפשרות שיהיו תחומים שונים של התייחסות בין האל והעולם שאליהם ניתן לכיון את המינוח התיאולוגי, היא שהטעתה אותם בזהיתם את המונחים אור "טיב" ו"מלא" עם האבחנה בין טראנסצנדנטיות ואימאננטיות. שהרי לאם ווירצבורג אינם השים שהם נשתמשים במונח טראנסצנדנטיות בשתי משמעויות:

(א) במישור השיתוף הסובסטנציאלי — לציון מהות נבדלת לגמרי מן העולם (העמדה התיאיסטית).

(ב) במישור המגע הפונקציונאלי — לציון נוכחות והשפעה נעלמת ובלתי ניתנת להשגה. כשלאם ווירצבורג משווים את האור הסובב של השלב השני

41 למשמעות מושג ה"התחברות" נציין ב"תורה לשמה", בעמ' 66, הערה 28: "אין זו האימאננטיות שבהסירות זו האחרונה מורה על מציאות ה' בהוך העולם, ואילו התחברות פירושה קשר ההדירות שבדו-שיה שבה השניים, האלוקים והעולם, נפרדים וגבולים זה מזה".

42 "נפש החיים", שער ב, פרק ב, עמ' 40: "הוא ית' מתחבר ברצונו להעולמות להוים ולקיימם כל רגע".

43 שם, שער ד, פרק ו, עמ' 78.

44 שם, שער ד, פרק י, עמ' מ' — 80.

45 "תורה לשמה", עמ' 78.

אצל רש"י עם האור הסובב של השלב השלישי אצל ר' חיים, הרי שתואר הטראנסצנדנטיות תופס לגבי שניהם רק בתחום המגע, לשם ציון מידת גילוי ההשפעה, אך במשמע זה הוא תופס גם לגבי השלב השני של ר' חיים. כלומר, בכל השלבים האלה הכוונה לאל "טראנסצנדנטי" במובן זה שמגעו עם העולם נסתר ונסגב מהשגת נבראיו. מאידך גיסא, אם לאם ווירצבורג משתמשים במונח טראנסצנדנטיות במשמעו הראשון של אי-שיתוף סובסטנציאלי, אין כל הצדקה להגדיר את השלב השני של רש"י כטראנסצנדנטי, שהרי גם לפי רש"י — כמו לפי ר' חיים — העולם איננו קיים כלל בשלב זה כישות נפרדת מן המציאות האלוהית. כמו-כן, תואר האימאננטיות בתהום השיתוף הסובסטנציאלי לגבי השלב השלישי של רש"י אינו זהה עם תואר האימאננטיות של שלב ב' אצל ר' חיים. שהרי כוונת ר' חיים ב"אור ממלא" של השלב השני אינה לישות אחת המתלבשת בישות שנייה, כבשלב השלישי של רש"י, אלא למצב של השתוות גמורה — לפיה אין להבחין כלל בין שני עצמים. וכאן הוא מסכים לחלוטין עם תיאור רש"י את השלב הזה. יתר על כן, אילו היז לאם ווירצבורג מבחינים בהשעמה המודגשת של רש"י בשוני המהותי בין האור המסתגן בעולמות בריאה, יצירה ועשיה לבין עצמות אור אין סוף, נדמה שהיו מוכרחים להגיע למסקנה שהעלינו לעיל — דהיינו, שהטראנסצנדנטיות של האל במישור הסובסטנציאלי בשלב השלישי מוחלטת עוד יותר, דווקא על פי רש"י מאשר על פי ר' חיים.

חשיבות ההבדלים המספיקים האלה בין ר' חיים ורש"י מתבטאת בהשלכותיהם המעשיות, דווקא משום שלפי רש"י התמצית הפנימית של אשליית הצימצום היא תחושת-קיום, שמבחינה סובסטנציאלית היא היפוכו הגמור של הקודש. לדעתו, העבודה הדתית הנעלה ביותר היא זו השואפת לביטול ההגדרה של קדוש כ"נכדל"⁴⁶, על ידי ביטולו בתודעת האדם של המעמד הריאלי של העולם הנברא. משתביטל מחיצה זו שבתודעה, תתגלה המציאות האלוהית המוחלטת של "מצדו", המסתתרת אף עתה בכל פינות החיים, מעבר לאור הממלא המקיים את העולם בפירודו. מאמץ החשיפה של הקדושה העליונה מתבצע בשני שלבים:

1. ביטול היש — ספיריטו ביטול אשליית הקיום הנפרד של עולמות בריאה, יצירה ועשיה על ידי התכללותם באור הממלא של עולם הספירות. התכללות זו מתבצעת כשעולמות בריאה, יצירה ועשיה משמשים כלי בלבד לאור זה, ללא כל עצמיות נפרדת. בכך הם הופכים כלי לכלי — בריאה, יצירה ועשיה כלי לאור הממלא של הספירות, והאור הממלא של הספירות כלי לאור סביב של עצמות אור אין סוף.

46. למקורות בכתבי רש"י להגדרת הקדושה כ"נכדלת" ראה יעקבסון, עמ' 300—311.

2. דירה בת חתונים — שפירושו ביטולה הגמור של התודעה העצמית של עולמות בריאה, יצירה ועשיה על ידי התכללותם באיר סובב שמעל לצימצום, וביטול כל ההבדל בין עליונים ותחתונים. התכללות זו מתבצעת, בשאף האור הממלא של עולם האצילות עולה ומתכלל באור סובב של "המאציל העליון", ועולמות ב"ע בתור כלי אי-סופי מאוחדים ללא דיפרנציאציה באופן בלתי-אמצעי עם מקורם".

האמצעים הראשיים לחשיפה הם, אמנם תורה ומצוות, אך זירת העבודה היא כל ה"ישי". הגחת חוקרים בר' יצ"י שאבחנות רש"י בין אור סובב לבין אור ממלא, שעשויות היו לשמש בסיס לכל מאמץ ספיריטואלי לביטול היש הן רק "נוסחאות מחליקות", ושלמעשה הגיע רש"י — כמתנגדים — למסקנה שאין כל טעם לחפש אחר ערכים ספיריטואליים שמעבר לתלמוד תורה וקיום מצוות כפשוטן, משום שלדעתו אין הבדל, לאמיתו של דבר, בין קצמו של האל כשלעצמו לבין קיומו בתחתונים, מוצדקת כל זמן שהיא מסתמכת על מובאות מן ה"תניא". ספר זה נכתב לציבור החסידים הרחב, שלא נחשב מסוגל לעבודה ספיריטואלית אינסנסיבית, וגם מתוך מגמה אפולוגטית של פיוס כלפי הביקורת המתנגדת, ששללה את הרשות לעסוק בה. אך בספרי הדרושים מבוררת אבחנה זו יותר. היא פותחת פתח חזרה למגמה אקטיביסטית של עבודה בגשמיות, שאיפיינה זרמים חסידיים שקדמו לרש"י, עם פעולות תיקון בעלות מגמות מרחיקות-לכת, כגון הפיכת הרע לטוב והחזרתו לשורשיו האלוהיים, המתבססות על האמונה באפשרות ובחובה ליישם את נקודת הראות האלוהית אף בעולם הנברא הנבדל ממנה. ולפי רש"י ממקד את שאיפותיו הדתיות האופטימאליות בדבקות עם השלב העליון של אור סובב, המבטל את מעמדו הריאלי של העולם הנברא, מובנת עתה חשיבות האבחנה שהוא מבחין בין עצמות אין סוף לבין אורו, הבא להעמיד תריס סופי בפני מסקנות פנתיאיסטיות אף לעתיד לבוא.

הוראותיו המעשיות של ר' חיים שונות לחלוטין. אמנם אופיו חודר-הכל של אין סוף, ואף נוכחותו המוחלטת נסתרים מן העולם לאחר הצימצום, אך אין המגע בין קודש וחול אף במציאות הזו חסום לחלוטין. לאדם ניתן הכוח להוסיף קדושה בעולמות העליונים", בהתאם להשקפה הקבלית המסורתית. ואגב

47. לתיאור מפורט יותר של שני השלבים, ראה יעקבסון, עמ' 345—359.

48. במאמרה הגיל (הערה 21) "אנטי-ספיריטואליזם בהסידות — עיונים בתורת רש"י", עמ' 318.

49. האנציקלופדיה העברית, ערך "הסידות", עמ' 777, 790, 806; ביקורת זו נגד הגדרת עמדתו האמיתית של רש"י כ"אנטי-ספיריטואליזם" מפותחת בעבודתו של תלמיד, עמ' 253 ואילך.

50. "נפש החיים", שער א, פרק ג — ד.

כדי להגביר את עוצמת השפעתה גם על עולמו. זו, לפי ר' חיים, הכוונה במושג הברכה כבתפילה י^א — לא שאנו מוסיפים קדושה לעצמנו אין כוף כל אור ממלא (ש"כ כל מעשה האדם הטובה היא אם רעה איננו נוגע לו כלל), אלא לאספקט הנגלה שלו בעולמות העליונים המסתלסלים ממנו.⁵⁰ רק מתוך הופעת האל ב"אור טובב" אנו למדים שהאל של "אור ממלא", רצה ("מטעם כמס עמו"), ליצור בעולם הנברא רוחם שעולמותיו העליונים (בדמות הספירות) וקוקים לעזרת האדם, כדי להגביר את התחברותם עם קדושת האור הממלא שהולידם י^א, למרות שעולמות עליונים אלה עדיין מופיעים מצדנו כעצמות אין סוף ו"אלקות גמור". אין הוספת הקדושה נוגעת בכים פנים למציאות האלוהית של "מצדו", העומדת מאהוריהם, והגברת "ההתחברות" בין השניים ודאי שאין פירושה ביטול המחיצה המהותית בין עולם העשייה החילוני לבין מקור הקדושה באור הממלא שמעבר לצימצום. כלומר, אף-על-פי שלדעת ר' חיים חלק מאכליית הצימצום הוא הרעיון הנוצז האופייני לקבלה כעניין התלות ההדדית בין האל והאדם והודקקותו של האל לעזרת האדם בהנהגת העולמות, הרי האספקט הנוקק של האל הוא חלק מן הבריאה, ואין העזרה הניתנת לו מביאה לגילויים ספיריטואליים מרחיקי-לכת הפורצים את מעגל הבריאה והטבע ומבטלים את מעמדו הקוסמי של העולם החילוני. רק קיום המעשה החיצוני כמצוה בתורה ובהלכה, הוא המקיים קשר זה, משום שכל מנע אחר עם האלוהים איננו מתאפשר בעולם העשייה. חשיבות מעשי-האדם נמדדת בקריטריונים שאינם מוגדרים על פי מדת הנוכחות האלוהית

50 שם, שער ב, פרק ב, עמ' כ: "והעניין כי מלת ברוך אינו לשון תפילה ושבת כמו שסומה בפי ההמין... אבל האמת כי ברוך פירושו לשון חוספת וריבוי".

51 שם, שער ב, פרק ב, עמ' כא: "לא שאנו מדברים אליו כביכול על עצמותו, ית', בבחי' היותו מופשט ומופרש כביכול לגמרי מהעולמות כעניין שהיה קודם הבריאה, דא"כ איך נתארה ח"ו בכל ברכותינו ותפילותינו בשם יינינו בעולם כלל, וגם דאם לא מצד שהראנו ית' שרצונו להתחבר להעולמות... לא היינו רשאים כלל להתפלל לעצמותו ית' שיתחבר להעולמות, ולכן מקדימין אנהנו לומר אתה ה' מלך העולם. פי' אחר שרצונך היה להיות העולמות ולהתחבר אליהם... לזאת בקשתנו שית' מקור הרצון לאמלכא כן לעלמין. כל כוונת לבנו בכל הברכות והתפילות צריך שתהיה לעצמות א"ס ב"ה מצד התחברותו ברצונו ית' אל העולמות שמצדם הם כל התוארים והשמות מתחלפים לפעול ולהמשיך בהם אור ושפע קדושה מעצמותו ית' כפי התעוררות המניע אליו ממעשי האדם של כל איש מעם סגולה".

52 שם, שער ב, פרק ב, עמ' 42: "אמנם עניין הברכה לו ית"ש אין הכוונה לעצמות ארון יחיד ב"ה כביכול, חלילה וחלילה, כי הוא מרום מעל כל ברכה". אבל "והו רצונו ית' מטעם כמים אתו ית', שנתקן וניחד על ידי הברכה והתפלות הכחות העולמות העליונים שהיו מוכנים וראויים לקבל שפעת קדושת אור עלית, ולהמשיך ולהוסיף בהם קדושת האור ורב ברכות מעצמותו ית' המתחבר אליהם ומתפשט בתוכם, וממילא יושפע זה בתוספת ברכה והקדושה גם על עם סגולה שגרמו וסבבו לכל הכבוד הזה".

שגם משקפים, כי אורח־החיים התלכתי מחבסם לא על האמת המטפיזית הנסתרת של מציאת האל הטוטאלית, אלא על דרך מגעו עם העולם, כפי שגולה לשיכל האנושי המוגבל, כשנוכחותו זכל־הודרת של האל נשארת בגדר סוד שאין לבגוי אדם לא הרשות וגם לא היכולת להבינה⁵⁴. בכך ביקש ר' חיים להילחם בטכנה האנטינומיסטית של טשטושי־הגבולין בין הקודש והחול שהוא ראה בהכרעה החב"דית ל"ביטול הרש". רצון האל הוא שהאדם בעבודתו יתוויח לעולם כמות שזוהא, על הבדליו צינודיו, על אף ידיעתו שעולם זה איננו המציאות האמיתית. מכאן שלפי ר' חיים נעוץ עיקר תשיבותו של המעשה הדתי בערכו האובייקטיבי, לדעתו, אפילו אין עיקרה של מצוות תלמוד תורה, חוויית הדבקות בקדושה שהיא מעצמות אין סוף, המורגשת מצד הלומד, אלא ההשגה האינטלקטואלית⁵⁵, לא כל שכן לגבי שאר המצוות. בעוד רש"י מייחס את מקורן אף להוויית "סוכב כל עלמין" (שהיא מעל לבחינת ממלא כל עלמין — ממנה, לשיטתו, נובעת התורה)⁵⁶, ורואה את מעלתו כמגשרות בין הוויית "מצדו" ו"מצדנו", הרי שלפי ר' חיים קדושתו איננה תכונה קבועה במהותו. אלא נובעת מן התורה⁵⁷, שכן לפיה בלבד נקבע קנה־המידה לקדושת עצוינים שמחוץ לתוויה האלוקית⁵⁸, מחלוקת זו בין רש"י ור' חיים ביחס לגורם תמצויות את קדושת המצוות מתבטאת, בין השאר, בהכרל בין השניים ביחס לחובת התפילה, שזוהא — כפי שמציין לאם⁵⁹ — המצוות, בה"א הידיעה, אף על פי שר' חיים מוסיב את התפילה עד כדי כך שהוא מקדיש לה רבע מספרו "נפש תחיים", ואף מגדיר את הכוונה הרצויה כביטול רצון הפרט בפני הרצון האלוהי⁶⁰, עם כל זאת הוא רואה את התפילה ככפופה למצוות תלמוד תורה, "כי הכל ארעי נגד התורה"⁶¹, כנגד זה מוסיב רש"י את התפילה כמקור "התגלות" עצמאי להשגה צרופה של האלוהות, אף כי פירושה של התגלות זו איננו השגת הכרתית, כפי שהיא חוויה רגשית הממחישה לאדם את יחסו להווייה האלוהית הכוללת⁶², על אחת כמה

54 נפש החיים, שער ג פרק ה, דף ל, עמ' ב, ד"ה: "ואף שבאמת שמצדו ית" ...".
55 לאם, "תורה לשמה" עמ' 161.

56 "ליקוטי תורה", פרשת ראה, עמ' לג, ד"ה "אני לדודי".

57 "נפש החיים" שער ב, פרק ל, דף כח, עמ' ב, ד"ה: "זלא עור אלא שגם אותה הקדושה", וכ"י.

58 הלנויש, בעמ' 271, אכנס מתווכח עם הערכתו של לאם שבכחבי רש"י מודגשת משום כן מעלת המצוות המעשיות מעל ערך העסק בהלמוד תורה, ולדעתו פנים בכתבי רש"י לכאן ולכאן.

59 "תורה לשמה" עמ' 121.

60 "נפש החיים", שער ב, פרק יד, עמ' כו.

61 "רתה חייח" על אבות, פרק ב, יג — על דברי המשנה: "וכשאחת מהפלל, אל העצה תפילתך קבש".

62 לאם, "תורה לשמה", עמ' 130—131. אמנם גם בנושא ערך התפילה לעומת ערך