

תורה לשמה במשנת הרב קוק

מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

עמית קולא

הוגש לסינאט אוניברסיטת בן גוריון בנגב

אישור המנחה

אישור דיקן בית הספר ללימודי מחקר מתקדמים ע"ש קרייטמן

יוני 2006

תמוז ה'תשס"ו

באר שבע

העבודה נעשתה בהדרכת

פרופסור זאב גריס

במחלקה למחשבת ישראל

תודות:

לבני ביתי –

אם לא היתה היא – לא היה זה.

לישיבת מרכז הרב

– בית גידולי.

לבאי בית המדרש בעין צורים ולחברי קבוץ עלומים

– מותחי ענפי.

ולתלמידי – מנביעי פירותי.

למנחי פרופסור זאב גרים

שדקדקנותו הברוכה והייחודית

הסירה סיגים והשביחה את עבודתי.

להורי: אשר ועליה קולא

שהביאנו, שלימדנו, ועודדנו

- מנחה.

השירה היפה אינה מבקשת לה מגמות,
אלא יוצאת היא מרות אלהים שבנשמת המשורר.

וכן הוא בכל יצירה

שהתעלותה ממגמתיות היא עלויה.

וכן הוא בתלמוד תורה,

בידיעתה ובחדושה,

ובחדוש המעשי של כל מצוה ועבודה,

שכל מה שהעושה מתרחק ממגמתיות,

הרי הוא מתקרב לאצילות עליונה, לצרור החיים העצמיים.

עשה דברים לשם פועלן ודבר בהן לשמה.

אז באה נשמה עליונה מעלמא דחירו ושורה על האדם

וממלאתו בינה פנימית, ונשמת שדי תבינם.

הדוחק שרוח הזמן דוחק את החיים הרוחניים המוסכמים,

הוא בא משאיפה פנימית של רוח ד',

המתנשא ממעל לכל שעבוד מגמתי, ושואף לחירות, ולשחרור מכל מגמתיות.

בעורתו הקטנה הרי הוא נראה במעטפת הקליפה של כפירה, חוצפא, רשעות ופריצות,

ובפנימיותו גנוז בו היסוד העליון של החכמה המוחלטת,

של שירת העולם האלהית,

המתעלה מכל תכליתיות,

הששה בגונים שלה.

(קובץ ג קעט)

תורה לשמה - במשנת הרב קוק

תוכן:

מבואות

חלק א' - מבוא היסטורי - עמוד 1-51

רקע כללי - עמוד 1

תורה לשמה בחסידות - עמוד 10

תורה לשמה במשנת ר' חיים מוולוז'יין - עמוד 23

תורה לשמה במשנת ר' שניאור זלמן מליאדי - עמוד 36

ניתוח המושג 'לשמה' בהקשר של לימוד תורה לשמה - עמוד 49

חלק ב' - לחקר משנתו של הרב קוק - עמודים 52-88

שאלת המקורות - עמוד 52

העמימות הסגנונית והשלכותיה על המחקר - עמוד 65

משנת הרב קוק שורש מתנגדי ופירות חסידיים - עמוד 70

הקדמה לעבודה - עמוד 78

תורה לשמה במשנת הרב קוק

פתיחה - עמוד 89

פרק א' - לשמה כדבקות - עמודים 94-171

א. פתיחה - עמוד 95

ב. הדבקות במשנת הרב קוק - עמוד 96

ג. דבקות וגווייה - עמוד 101

ד. מהות הדבקות - עמוד 103

ה. אבחנות בין תפיסת הדבקות בחסידות לתפיסתו של הרב קוק

בסיוע ביאורו של בובר - עמוד 114

ו. דבקות ותורת הרזים - עמוד 120

ז. לשמה ותורת הסוד - עמוד 124

ח. תורת הסוד - עמוד 125

ט. תורה לשמה - איחוי הנגלה והנסתר עמוד 131

י. רעיון הרצף – עמוד 144

יא. תורה לשמה, דבקות, נגלה ונסתר – מן העיקרון למימוש –

עמוד 154

יב. אגדה והלכה – עמוד 158

פרק ב' - לשם התורה – לשם החכמה – עמודים 173-204

א. מבוא – עמוד 173

ב. לשם התורה וחכמתה – עמוד 176

ג. לשם החכמה – הרעיון והחיסרון – עמוד 181

ד. ספירת החכמה – עמוד 182

ה. אותיות התורה – עמוד 192

ו. סכום – עמוד 204

פרק ג' – לשם כנסת ישראל – עמודים 205-239

א. מבוא – עמוד 206

ב. תורה וישראל - עמוד 208

ג. התורה כנשמת האומה – עמוד 214

ד. ישראל כמקורה של תורה – עמוד 219

ה. תכונותיה של האומה הישראלית לדורותיה או אופייה של כנסת

ישראל – עמוד 230

ו. כנסת ישראל כקיר – עמוד 234

פרק השלמה – שלא לשמה – עמודים 240-247

פרק ד' – עיון מחדש וסיום – עמודים 248-267

פרק ה' נספחים – עמודים 268-299

נספח 1 – תורה לשמה אצל בעלי התוספות וחסיד אשכנז – עמודים

268-279

נספח 2 – תורה לשמה במשנת המכתב מאליהו – עמודים 280-292

נספח 3 – משנתו הרוחנית של הרב קוק ואפשרות השפעתה על נפש

הדור – ביקורת ופשר – עמודים 293-297

נספח 4 – 'לשמה' והצדיקים העליונים – עמודים 298-299

פרק ו' – ביבליוגרפיה – עמודים 300-318

תקציר אנגלי

ממלאות

מבוא חלק א'

מבוא היסטורי

להעמדת תשתית נכונה לעיון במשנתו של הרב קוק יש לסקור את היצירה היהודית לדורותיה. סקירה זו תחשוף את מצע הגידול ואת זירת הבירור הן מצד הלשון והן מצד התוכן של תפיסותיו בערך 'תורה לשמה'.

רקע כללי

א. לימוד תורה ומקומו בתרבות ישראל

כדי לעמוד על מרכיבי הסביבה בהם צומח הדיון של 'תורה לשמה' יש לעמוד על מקומו של תלמוד תורה בחיי עם ישראל ויחידיו.

על פי תודעתו התרבותית, לימוד התורה היווה ציר מרכזי בחיי הדת של עם ישראל מאז ומעולם¹. ישנן עדויות כי מאז תקופת חז"ל, כנראה שגם בשלהי בית שני ואולי אף לפניו, הלימוד עמד במרכז החיים הדתיים². לימוד התורה קבע את דפוסי חיי הדת והחברה והיה שותף מרכזי בעיצוב חיי הכלכלה והתרבות וביצירת המעמדות החברתיים³.

מרכזיות זו, הטילה על חכמי הדורות את הצורך, לא רק להמשיך את מסורת הלימוד, אלא גם לקבוע לה כותרת ולסמן את מסגרתה ואת ערכיה העצמיים. הטלת

¹ ראו מסכת עירובין דף נד עמוד ב – הלימוד בבית מדרשו של משה רבינו וכן מסכת יבמות דף עו עמוד ב: בית המדרש בתקופת דוד המלך. ואף אברהם אבינו זקן ויושב בשיבה היה כמו גם יצחק ויעקב – מסכת יומא דף כח עמוד ב. זאת בנוסף לבתי המדרש הקדומים יותר של שם ועבר - מסכת מגילה דף יז עמוד א, וראה גם מדרש שיר השירים רבה פרשה ו פסקה יג. נקודת זמן בעלת חשיבות עליונה בתודעה זו קשורה לדמותו של יהושע תלמיד משה. שכן ההוראה הבהירה ביותר במחייבת את ההשקעות בלימוד לדורות מופיעה בספרו בפרק א פסוק ח:

לֹא יְמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהִגִּיתָ בוֹ יוֹמָם וְלַיְלָה [...] {מכאן ואילך - הסימון [...] מלמד כי בהבאת המקור נערך קיצור שלי – עמית קולא}. ומכאן להופעת דמותו של יהושע אצל חז"ל כהוגה קבוע בתורה (מסכת תמורה דף טז עמוד א) והנבחן במנהיגותו על כך (שם וראו גם במסכת עירובין סג עמוד ב ובמקבילות).

² את חידושה של התופעה הזו על פני הרצף ההיסטורי מזהה י' עמיר במחקריו בשלב המעבר מן המקרא לחז"ל החל ממאמרו על מזמור קיט בתהילים (תשמ"ב), עמודים 80-57 ובכותרת מאמרו 'מדרישת אלוהים המקראית אל דרשת התורה של חז"ל' (תשנ"ו), עמוד 128. תיאור דתי-פסיכולוגי של התופעה ניתן למצוא אצל ב' דה פריס (תשכ"ב), עמ' 14. גם א' רופא (תשנ"ד) עמ' 628-622, רואה בשלהי התקופה המקראית אותות להעמדת ההגות בתורה כהצעה חילופית לברית עם ה'.

³ ראה כץ (תש"ן) עמ' 143. וראה גם ע' אטקס, (תשמ"ו) עמודים 106-87. לאמור במאמר זה חשיבות לנושא העבודה שכן הוא כולל דוגמאות לנאמנות המוחלטת ללימוד התורה, מחיי האדר"ת (חותנו של הרב קוק) ואף בנוגע ליחסיו עם הרב קוק עצמו שם עמ' 100-98, 103.

המוקד, של החיים הדתיים לחיקה של מצוות תלמוד תורה, חייבה נקיטת עמדה, בדבר היחס בין התורה ולימודה למקורה האלוקי ולאלקים עצמו. מרכזיותה בחיי החברה והתפשטות למודה בקרב ההמונים דרשה סינון, על מנת לשמר את מעמדה הדתי. היותה תופעה אינטלקטואלית חייבה ברור ביחס שבין חופש הלימוד לְמחויבות המוסרית ולמעשה הדתי.

מצוות לימוד התורה שהפכה להיות מעין מתווך⁴ בין האלוקים: רצונו ופנייתו אל האדם, לבין האדם, החברה וסדרי החיים האנושיים, בקשה לעצמה גדר, מחד גיסא, להגדרתה העצמית, להעמדת יחודה בתוך החיים הדתיים, ופתח וגשר, מאידך גיסא, אל שורשיה התיאולוגיים, הפילוסופיים והמוסריים ואל ענפיה החברתיים והפולחניים⁵. ערוצים אלו נוקזו אל השפה הדתית בסידרת מינוחים שהחלו נלווים אל תיאור המשימה המעשית של לימוד תורה. אצל חז"ל אנו מוצאים מינוחים המבחינים בין תורה של חסד לתורה שאינה של חסד (מסכת סוכה דף מט עמוד ב'). אבל דומה שהמינוח הממצה ביותר את מרחב גווניה של הסוגיה הוא היחס שבין תורה לשמה לתורה שאינה לשמה.

⁴ משה אידל (תשמ"ב) עמוד 23, למשל, רואה מתאם בין תפיסות תיאולוגיות משתנות לבין תפיסת התורה המשתנה בהתאם, הוא רואה בזה ממאפייניה הבולטים של ההגות היהודית. כשר (תשמ"ו), עמודים 71-81, גורסת כי אופייה הממשי של מצוות לימוד תורה, סדרי הלימוד ומוקדיו מכוונים במובהק כלפי התכלית התיאולוגית. דוגמא לתפיסת התורה כעומדת בתווך בין אלוקים ואדם ניתן למצוא למשל בשלל הגדרותיו ר' דוד מסיר ליאון לטיבה של התורה – ראה תירוש-רוטשילד (תשמ"ב) עמוד 97 ובאופן כללי במאמרה שם (עמודים 94-117).

⁵ מספר ישומים יחודיים לעקרונות אלו ולבחינתם מחדש הוצעו בשנים האחרונות. הרב מ' ברויאר (תשנ"ז), עמודים 33-41, מתפלמס עם דודו (יצחק ברויאר) ומעמיד את שאלת הצידוק הדתי לציונות בשאלה זו עצמה – זיקה לה' או זיקה לתורה. הערה חדשה ומקורית, מזווית מפתיעה, לזיקה שבין לימוד התורה למכלול הדתי הקשור אליו העלה ג' ברעלי (תשנ"ט). מאמרו (שהוא על גבול הפרובוקטיבי). העוסק בהגדרה פילוסופית של המושג 'חילוני' (שהוא פחות מענייננו) ובמושג 'לימוד תורה' מעלה את הסברה שהמסורת היהודית ראתה את לימוד התורה כעונה על התיאור הבא: 'תפישת תכנים מסוימים ועצם הבנתם כרוכים בקשר פנימי הדוק, בקבלת אמיתות, ארחות חיים וקדם הנחות שבלעדיהם תכנים אלו הם חסרי שחר' [...] (עמ' 19). והשווה לניסוח דומה בפתח המאמר עמוד 9.

⁶ לאבחנה זו מציעה סוגיית הגמרא שני פירושים. האחד מבחין בין תורה לשמה לתורה שלא לשמה והאחר בין תורה ללמדה ותורה שלא ללמדה.

ב. תורה לשמה בספרות חז"ל

1. ערך הלימוד לשמה

במספר מקומות בתלמוד נבחן ערכו הדתי של מקיים המצווה תוך התייחסות לכוונתו בביצועה. דומה כי היסוד הנסתר באותן סוגיות הוא אפשרות קיום ערך עצמי לקיום המצווה ללא תלות בכוונתו המזדמנת של מקיימה⁷.
א"א אורבך⁸ מבאר את הדילמה במילים הבאות:

הבעיה שעמדו חכמים בפניה ידועה בכל דת ובכל תורת מוסר. כלום יש טעם להתנהגותו של אדם, לשמירת חוקי המוסר והדת, כמעשים קבועים ועומדים, מבלי שישווה להם משמעות פנימית. יש [...] האומרים: זו 'מצוות אנשים מלומדה'; ומעשים, שהם חיצוניים בלבד ואינם מלווים הרגשה פנימית, דבקות פנימית, יש בהם רק קללה, ומוטב לוותר עליהם. מצד אחר יודעים, שלא כל בני האדם מסוגלים להיות תמיד באותו מתח גבוה של התנהגות מכוונת ומודעת לשמה. דתות וכיתות בעלות אידיאלים ותביעות חמורים - שהתחילו מתוך כוונה ברורה לשמור על תודעת האידיאלים בחיי יום יום, ושלא גרסו את קיום המעשים, אם חסרה להם האמונה הפנימית - חלה בהן לא רק התפרקות המתח, אלא על רוב גם פריקת עול. לאור ניסיונות כאלה מתעוררת השאלה, אם אין בעצם התביעה המוחלטת - הגורסת שאם אין יכולת לקיים דברים לשמם, מוטב שלא

⁷ ראו למשל: מסכת ראש השנה, דף ד עמוד א: "תניא: האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני, ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא - הרי זה צדיק גמור!" ניתן להבחין בין מצוות בצדקה בה התכלית המעשית היא הענין המבוקש לעומת מצוות דתיות שבהן תכלית יותר חובת הכוונה (כפי שמנסח זאת שו"ת מנחת יצחק חלק ב' סימן פד ד"ה (ז): דבצדקה העיקר הוא התכלית המבוקש, ועל איזה אופן שעושה שהתכלית נעשה, כגמולו ישלם לו, א"כ בצדקה א"צ כוונה, כלומר בודאי אם עושה מצד שצוה השי"ת שכרו הרבה מאד, מכל מקום קיים המצוה אף בלא כוונה הראויה, כיון שנעשה התכלית המבוקש), אולם סוגיית התלמוד בשתי הזדמנויות מבקשת להסיק מסקנה כללית בנוגע לכל המצוות (בדיקת חמץ - מסכת פסחים דף ח עמוד א, תרומה למקדש - מסכת ראש השנה דף ד עמוד א) ובמידה רבה גם לכל סוגי הכוונות (הנוגעות להפקת רווח אישי - חיפוש מחט בפסחים או חיי המלך ובטחון הממלכה במסכת ראש השנה) מאימרה זו.

סוגיה מרכזית נוספת מתגלגלת במסכת נזיר דף כג עמודים א-ב. בליבה של הסוגיה מחלוקת בין ר' יוחנן וריש לקיש ביחס למי שאכל קרבן פסח לשם אכילה גסה. לפי עמדת ר' יוחנן מצוה ללא כוונה אינה מצווה כלל. לפי ריש לקיש העובדה שהאדם קיים את המצווה (אכל את הקרבן) היא עובדה שאין להכחישה גם לא מבחינת מעמדה המשפטי-הלכתי. ולכן אדם שקיים מצווה מבחינה מעשית, לא ניתן לכנותו פושע, אף אם ברור שעדיף היה שיקיים מצווה זו באופן שהכוונה תתיישב עם מעשה המצווה (שאו זו מצווה מן המובחר). עמדת ריש לקיש העמדה 'המקילה' מנוסחת באופן יחודי בו היא כוללת גם בקורת על עמדת ר' יוחנן.

⁸ אורבך חז"ל, עמודים 7-346. בדבריו הוא מתייחס למחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש המוזכרת בהערה הקודמת.

לקיימם כלל - משום פיתוי ומעין הזמנה מראש למבקשים שטר שחרור מעול המצוות? נראה, ששיקולים מעין אלה עמדו בפני חכמים⁹ [...] הערך של קיום מצוות לשמן לא פחת בעיניהם¹⁰ אלא הקושי שבדבר [...] הביא אותם לכלל הכרה [...] שאין לו לאדם לדחות קיומה של מצווה עד שיגיע לכלל עשייתה בשלמות [...]

האם פשרה זו תקפה גם בהתייחסות ללימוד תורה? לימוד תורה המצוי בסביבה נפשית¹¹ שלילית נידון בהרחבה בספרות חז"ל ומושמעות ביחס אליו מגוון של עמדות. בחלק מן המקומות מבטא התלמוד את יחסו לענין זה בשימוש במילה 'לשמה' או 'שלא לשמה'..

יש הרואים בתופעת הלימוד שלא לשמה מציאות חסרה הראויה לתיקון¹². יש המעמיקים את הביקורת וגורסים כי המעלות השונות של לימוד התורה ותפוקותיה תקפות רק ביחס ללומדי התורה לשמה¹³. יש הגורסים כי רק תורה לשמה מעניקה חיים ללומדיה ואילו הלומד תורה שלא לשמה נהפכת לו לסם המוות...¹⁴, הגישה

⁹ לא כל החכמים כפי שמציע אורבך עצמו שם. יש שטענו שעבירה לשמה עדיפה על מצווה שלא לשמה. באופן זה העצימו את ערכה של הכוונה תוך התעלמות מוחלטת מאופיו המובהק של המעשה. ראה שם אצל אורבך.
¹⁰ ניתן כמובן להציע הצעה אלטרנטיבית הגורסת שזו בדיוק נקודת המחלוקת. האם המעשה הוא ההיבט הדתי העיקרי ובו עיקר חשיבות הדת. הכוונה היא נספח רצוי אך לא חיוני. או שמא ללא כוונה אין למעשה הדתי ערך רב ואולי אף לא ערך בכלל. יש לבחון האם יש משקל בעמדות חכמים לגישה ביהבירויסטית, מעין גישת ספר החינוך (מצוה טז): 'אחרי הפעולות נמשכים הלבבות'.

¹¹ אני משתמש במינוח מעורפל זה כדי לכלול בתוכו מניעים, תכליות, מידות אופי ומצבי רוח ואוריינטאציה של הלומד. הברור המדויק במשמעות של 'לשמה' יעשה בשלב מתקדם יותר בעבודה.

¹² תורה שאינה של חסד – עמדת ר' אלעזר במסכת סוכה דף מט עמוד ב. ותפילתו של רב ספרא – מסכת ברכות דף יז עמוד א המתפלל על לומדי שלא לשמה שיטיבו דרכם וילמדו לשמה. וראה גם אורבך הנ"ל עמוד 343.
¹³ ראו מסכת שבת דף סג עמוד א באימרת ר' אלעזר בדרשתו את תהילים מו: יכול אפילו שלא לשמה (גם אז יזכו למעלות של הצלחה וגדולה) - תלמוד לומר על דבר אמת...

סוגיית גמרא זו טומנת בחובה חידושים חשובים בסוגיית 'תורה לשמה'. ראשית, יש כאן זיהוי (או לפחות דימוי) בין 'תורה לשמה' לבין 'אמת'. שנית, בהמשך הסוגיה עולה המסקנה שה'מימינים' בתורה זוכים לעושר ואורך ימים. אך גם ה'משמאילים' בה זוכים לפחות לעושר. אמנם רש"י מבאר את הפער בין שני סוגי לומדים אלו ללא קשר לסוגיית 'לשמה'. אך פרשנים אחרים (כמו המאירי, בית הבחירה (למסכת שבת), ירושלים, תשל"ו. עמ' 232) מבאר אבחנה זו (וכך לכאורה הוא גם הפירוש הפשוט בסוגיית הגמרא) כאבחנה בין לומדי לשמה ושלא לשמה. אם כן, גם לומדי לא לשמה זוכים לשכר טוב וסוגיה זו מצטרפת לעמדה שיש ערך רב גם ללומדי התורה שלא לשמה.

ולעצם האבחנה בין מעלתה של תורה לשמה על פני זו שלא לשמה ראה גם במסכת סנהדרין דף כו עמוד ב: מחשבה מועלת לדברי תורה.

¹⁴ ע"פ אימרת ר' בנאה במסכת תענית דף ז עמוד א.

הביקורתית ביותר מבטלת את ערך חייו של העוסק שלא לשמה: נוח לו שלא נברא¹⁵
(!)

האימרה החשובה בסוגיה זו היא אימרתו של רב¹⁶. יש בדבריו מעין פשרה בין העמדות החלוקות אולם לליבונו יש צורך בבירור מקיף. זו לשונו: תלמוד בבלי מסכת סנהדרין¹⁷ דף קה עמוד ב:

אמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוה¹⁸, אפילו¹⁹ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה - בא לשמה. שבשכר ארבעים ושתים (!) קרבנות שהקריב בלק²⁰ זכה ויצאה ממנו רות²¹.

אמירה מורכבת זו מותירה בקרב פרשני הדורות מספר שאלות פתוחות. ראשית, מה היחס בין שני חלקי האימרה. האם הלשון: "שמתוך שלא לשמה בא לשמה" מבקשת לתת צידוק לעיסוק של 'לא לשמה'²² או שמא החלק השני של האימרה הוא חלק נספח בלבד ולחלק הראשון של האימרה יש ערך בפני עצמו²³. האפשרות הראשונה רואה את העיסוק שלא לשמה כעיסוק שאין לו צידוק בפני עצמו ורק על בסיס התקווה שעיסוק כזה יוליך ללשמה ניתן לו היתר ע"י רב. האפשרות השנייה היא שבאימרה הכרעה בשאלה האם יש ערך למעשה הדתי – מצווה ותורה - אם ניפעלו שלא לשמה. רב פוסק שאכן יש ערך. לכן, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות

¹⁵ מסכת ברכות דף יז עמוד א. וראה והשווה לירושלמי שבת פרק א הלכה ב לקראת סופה.

¹⁶ היא מופיעה 7 פעמים בתלמוד הבבלי (במסכתות: פסחים דף נ עמוד ב, נזיר דף כג עמוד ב, סוטה דף כב עמוד ב, סוטה דף מז עמוד ב, סנהדרין דף קה עמוד ב, הוריות דף י עמוד ב, ערכין דף טז עמוד ב) ופעם אחת בתלמוד הירושלמי (מסכת חגיגה פרק א הלכה ז) בשינויים קלים (אך אולי משמעותיים). בכל מקום היא מופיעה כעמדה מרכזית מכריעה שיש לצרף אליה פרשנויות וגישות של אמוראים אחרים.

¹⁷ זהו כנראה המקור של דברי רב. בשאר המקומות מובאים דבריו כתגובה לדיון התלמודי בסגנון של דאמר רב יהודה אמר רב וכו'.

¹⁸ בשאר המקורות מופיעה מצוות וראה בדקדוקי סופרים.

¹⁹ הגרסא בחלק מן המקורות היא אע"פ.

²⁰ והוא הקריבן מתוך מגמה שלילית של קללת ישראל.

²¹ יש לעיין ממי הראיה המוצעת כאן מבלק ורות. האפשרות המקובלת היא שמשכרו של בלק (יצאה ממנו רות) למדנו שיש ערך גם לקיום מצוות שלא לשמה. אמנם מצאנו גם פרשנות אחרת ראה שו"ת משיב דבר א' מד המבאר שרות שיצאה מבלק היא התוצר של הלשמה מן העיסוק שלו שלא לשמה. ז"א הראיה אינה לרישא של דברי רב (ערך ה'לא לשמה') אלא לסיפא (בא לשמה).

²² הפתיחה באות ש' מרמזת לכך שיש כאן מגמה לתת נימוק.

²³ שלא הובא במפורש בדברי רב. הנימוק יכול להיות זה שיש ערך לקיום מצוות שלא לשמה, או שיש חשש שאם לא יקיים מצוות שלא לשמה תתבטל התורה כולה, ראה דברינו לעיל ועי' אצל אורבך, חז"ל, עמ' 344 ובהערה 83 שם. אורבך, להבנתי, מנסה לרמוז שהחלק השני של דברי רב:

"שמתוך שלא" אינו נימוק, אלא סרח העודף.

שלא לשמן²⁴. אמנם יש תקווה שמתוך עיסוק זה יבוא לעלות בקדש ויעסוק בהן לשמן²⁵.

בין פרשני התלמוד ניתן למצוא מחלוקת שבה הדעות החלוקות נוטות כל אחת לאחד משני הכיוונים המוצאים²⁶.

2. משמעות המושג לשמה

מה תוכנו של המושג 'לשמה' במחשבת של חז"ל²⁷. למיטב בדיקתי לא נמצא בשום מקום במשנתם בירור מדויק בענין זה. העיון בסוגיות שאינן מפורשות מעלה אפשרות לדמות את המושג לתורה שיש עימה מסירה גם לאחרים²⁸. יש בספרות חז"ל העצמה ללימוד תורה לשמה ושפע של הערכות ביחס ללימוד כזה. יתכן שמהערכות אלו יהיה אפשרי להצביע על אופי הלימוד ועל מגמתו.

²⁴ אפשרות זו נראית כפרשנות הפשוטה לאימרת רב במסכת פסחים (דף נ עמוד ב) בה מבקש התלמוד לראות את דברי רב כמתאימים לדברי רבא שם. רבא מציע לראות גם בקיום מצוות שלא לשמה דבר בעל ערך וכך נאמר שם: אמר רבא: הני נשי דמחוזא, אף על גב דלא עבדן עבידתא במעלי שבתא - משום מפנקותא הוא, דהא כל יומא נמי לא קא עבדן, אפילו הכי - שפל ונשכר קרינן להו. רבא רמי: כתיב כי גדל עד שמים חסדך (תהילים פרק נז) וכתיב: כי גדל מעל שמים חסדך (תהילים פרק קח), הא כיצד? כאן - בעושיין לשמה, וכאן - בעושיין שלא לשמה. וכדרכי יהודה, דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה - בא לשמה.

הצמדת הדעות של רב ורבא ע"פ הגמרא מרמזת שתפיסתה את עמדת רב היא כעמדת רבא: גם לעיסוק במצוות לא לשמה יש ערך.

²⁵ רב הולך ע"פ עמדה זו בדרכו של ר"ל במחלוקתו עם ר' יוחנן במסכת נזיר גף כג עמוד א.

²⁶ ראה איגרות הרמב"ם, עמ' תס (חלק ב). על פיו אין היתר לעיסוק שלא לשמה אלא שעדיף העוסק שלא לשמה מזה שלא עוסק כלל שכן מתוך שלא לשמה יבוא לשמה!

ולעומתו ר' ד' בן לוי, ספר המכתם, ניו יורק, תשי"ט, על פסחים (דף נ עמוד ב) מבאר את דברי רב בתחילת לימודו של האדם ושם ללימוד שלא לשמה יש היתר גמור. רק מי שלמד ולא בחן האמת מעצמו ולא למד לשמה רק הוא נוח לו שלא נברא...

²⁷ היה מקום לבחון יחס אפשרי בין מינוח זה למינוח 'לשמה' המופיע בהקרבת הקרבנות ובמצוות נוספות. ראה את נסיונו של לאם בתחום זה בעמ' 135-137. בירור מעניין עורך מ' סמט בעבודת גמור שלו משנת 1962 – האידיאל האינטלקטואלי של חכמי המשנה והתלמוד. הוא מעלה את האפשרות כי תורה לשמה משמעה אידיאל אינטלקטואלי אך נוטה (לאור המקורות) בסופו של דבר אל המחשבה כי גלום כאן אידיאל דתי ('לשם שמים') – בעבודתו עמודים 6-7.

²⁸ על בסיס סוגיית הגמרא במסכת סוכה מט ב.

למשל בסוגיית הגמרא בסנהדרין²⁹ מעלה בכמה גווני דעות את השפעת לימוד התורה לשמה במספר מישורים. היא מעלה את ערך הלימוד הזה למישור המיסטי (פמליה של מעלה) המישור הקוסמי-אוניברסלי (מגן על כל העולם) והאכסטולוגי (מקרב את הגאולה).

האם מידע זה צריך לעמוד לפני הלומד על מנת שיכווין למטרות אלו בלומדו? או שמא אין כאן אלא תיאור של תוצאותיו של הלימוד המושגות אולי דווקא ללא מודעתו של הלומד הלומד בתמימותו בכוונה פשוטה יותר³⁰?

בירור דומה ניתן לערוך במשנה באבות ראש פרק ו המבררת את מעלותיו ותכונותיו של לומד התורה לשמה. בחלק מן העניינים מבורר שההישגים הרוחניים והמידותיים הם תוצאה של הלימוד לשמה המכשיר את האדם למעלותיו העליונות שכן התורה: מלבשתו (ענוה ויראה) מכשרתו (להיות צדיק וחסיד וישר ונאמן) מרחקתו (מן החטא) ומקרבתו (לידי זכות) נותנת לו (מלכות וממשלה וחקור דין) ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים.

אך יש תוצרים שזיקתם ללימוד אינה מנוסחת כה בבהירות כמו: ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק והוי צנוע וארך רוח ומוחל על עלבונו. כמו כן יש תכונות³¹ בהן מתואר לומד תורה זה שיתכן והן דרישות מוקדמות יתכן והן תפוקה נלווית (זוכה לדברים הרבה - כפי הכותרת) ויתכן שקשורות הן וחבוקות (אולי כמו גם התכונות הקודמות) למגמת הלימוד ובפרשנות המונח 'לשמה'.

אולם מרחב התופעות מגוון ההסברים מעמיד אותנו במבוכה ביחס להוראה המדויקת של לימוד תורה לשמה.

ניסיון לברור מדייק יכול להיעשות בדרך ההפוכה. מהו 'לא לשמה'? נראה מתוך העיון ש'לא לשמה' כולל כוונות אגואיסטיות המבקשות למצוא בקיום המצווה הנאה גשמית, המטה את מגמת קיום המצווה מעניינה העצמי, לטובת עניינים נספחים. כך עולה מן הסוגיה בפסחים (דף ח עמוד ב) ביחס למצוות. כך גם ביחס

²⁹ בבלי, סנהדרין דף צט עמ' ב: [...] כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של

מטה [...] כאילו בנה פלטרין של מעלה ושל מטה

[...] אף מגן על כל העולם כולו

[...] אף מקרב את הגאולה [...]

³⁰ פרופ' זאב גריס מציע את המחשבה שהסוגיה בסנהדרין המפליגה בשבח הלומדים לשמה באה להורות

שהישג זה של 'תורה לשמה' אינו שכיח ומעטים הם הזוכים לו.

³¹ נקרא ריע אהוב אהוב את המקום אוהב את הבריות משמח את המקום משמח את הבריות וכו'.

לתורה בכלל כפי שעולה מן המשנה באבות (פרק ד משנה ה³²) ובפרשנותה בברייתא במסכת נדרים דף ס"ב עמוד ב'.

על רקע זאת יש חשיבות רבה בניסוח של הספרי לתכלית הלימוד³³:

שמה תאמר הריני למד תורה בשביל שאעשיר, בשביל שאקרא רבי, בשביל שאקבל שכר לעולם הבא? תלמוד לומר: לאהבה את ה' אלהיכם, כל שאתם עושים לא תהו עושים אלא מאהבה.

יש מקום לבחון שתי אפשרויות פרשניות במדרש זה. שתיהן ממקדות באהבה, את המשמעות של האלטרנטיבה למגמות מחפשות השכר. האפשרות האחת גורסת, כי זהו הלימוד מתוך או לשם - אהבת הבורא. נוסחה זו תזכה להרבה אהדה במהלך הדורות - לשמה=אהבת הבורא.

האפשרות האחרת היא כי המילה אהבה אכן מציינת בעיקר את שלילת האפשרויות האחרות. ז"א לימוד שאין בו שום מגמה אחרת מעבר לעצמו³⁴.

ג. תורה לשמה בהגות הדורות

מעתה העיסוק ב'סביבה הנפשית' של העוסק בתורה איננה רק צורך פילוסופי או תיאולוגי העולה ממיקומה המרכזי של התורה בחיי הדת היהודית. מעתה יש פרק נוסף, תחום - נושא ששייך ללמוד התורה - סוגיית 'תורה לשמה'. לאחר שהספרות התלמודית אמרה את דברה, מצאו חכמי הדורות והוגיו נקודות אחיזה לדיוניהם ההגותיים. המקורות התלמודיים כמו ספרות חז"ל בכלל היוו אתגר פרשני ומקור רב עצמה של השראה לדיונים שהתחוללו בהמשך הדורות. לשונם של חז"ל היוותה את השפה שמעתה תידון סוגיה זו בהגות הדורות. פרשנות הדורות תולה את עמדותיה בשפה של חז"ל ולמרות שיש לראות בה בעיקר שיקוף של העולם התרבותי-דתי המשתנה, יש מקום למחקר מקיף בדבר האפשרות, שפרשני הדורות קולעים לעמדות מקוריות שרווחו אף אם בשינוי אדרת גם בתקופת חז"ל³⁵.

³² רבי צדוק אומר: אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדם לחפור בהם. וכך היה הלל אומר: ודאשתמש בתגא חלף. הא למדת: כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם.

³³ ספרי דברים פסקא מא (מהדורת פינקלשטיין עמ' 87).

³⁴ זוהי המשמעות הקרובה לביאור המקור המקביל בספרי פסקא מח: שמה תאמר הריני למד תורה בשביל שאקרא חכם, בשביל שאשב בשיבה בשביל שאאריך ימים לעולם הבא, תלמוד לומר לאהבה, למוד מכל מקום וסוף הכבוד לבוא.

³⁵ כדוגמא לדבר יש לראות את המתח שבין חסידים ואנשי מעשה לבין אנשי הלימוד, כפי שעולה יפה במאמרו של ש' ספראי (תשנ"ד) חסידים ואנש מעשה. למתח זה ענפים רבים גם בפרשנויות המופיעות בעבודה זו. יש

סקירה מורה כי הוגים מרכזיים ותנועות דתיות העמידו במקום מרכזי במשנתם את סוגיית 'הלשמה'. כך ניתן להצביע על משנתו האתית של הרמב"ם המציב בתכליתה העליונה את העושים מאהבה - לשמה³⁶. הרנסנס הלימודי של בעלי התוספות מלווה בוויכוח גדול בסוגיית לימוד תורה לשמה כפי שבא לידי ביטוי בפרשנות בעלי התוספות לש"ס וביצירותיהם של חסידי אשכנז³⁷. גם תנועת המוסר המאוחרת מיסודו של ר' ישראל מסלנט זו הבוחנת כליות ולב בכוונותיו של המעשה האנושי והדתי העמידה חידושים מופלגים בסוגיה זו כפי שבא לידי ביטוי ביצירתו של ה'מכתב מאלהו'³⁸.

בימי עליית החסידות הבעש"טית והמחלוקת על דרכה, נתברר שמרכזיות לימוד התורה בחייו של העם ותרבותו מעמידה אותו כמודל מאפיין. שאלת מעמד התורה ולימודה לשמה, ניקזה אליה את מגוון השאלות הדתיות, התרבותיות והחברתיות בהן נחלקו אנשי החסידות ומתנגדיהם האידיאולוגיים (נ' לאם, תורה לשמה, פתח דבר עמ' ראשון ושני).

עם התפשטות החסידות והאתגרים שהיא העמידה בפני המסורת היהודית, הושם דגש בסוגיה זו על המתח שבין הפורמלי והמסגרותי לבין החווייתי והספונטני – בין המשפטי לרליגיוזי.

הרב קוק נאמן הרוח של שני הזרמים (החסידי והמתנגדי), שראה אתגר ביצירת הרמוניה בין השיטות החלוקות, משקע במשנתו היבטים מן הפרשנות המתנגדית (של ר' חיים מוולוז'ין) ומן הפרשנות החסידית³⁹.

עבודה זו תנסה לסקור היטלים של תפיסת הרב קוק במשניותיהם של תלמידיו ולבחון על בסיס ההשפעה [או אי ההשפעה] את מוקדי גישתו.

להציע לדבריו אלו גם המשך במתחים רוחניים שבדורות אמוראי בבל. זאת למשל סביב שאלת סיבת התרחשות הניסים (מסכת ברכות דף כ' עמ' א' ובמקבילות) וסיבת אריכות הימים (מסכת ראש השנה דף יח עמ' א' ובמקבילות). השאלה העומדת על הפרק היא: האם הכל תלוי בתורה בלבד או בגורמים נוספים שעשויים להיכנס תחת הכותרת של גמילות חסדים, ואכמ"ל.

³⁶ הלכות רמב"ם תשובה פרק י הלכה ה. וראו שם את ההקשר בפרק הנ"ל הלכות א-ד.

³⁷ ראה נספח 3: תורה לשמה בין בעלי התוספות לחסידי אשכנז.

³⁸ ראה נספח 4: תורה לשמה במשנת הרב דסלר.

³⁹ מפאת חשיבותן של עמדות אלו להבנת תשתית ההגות של הרב קוק בסוגיה יוקדש פרק נפרד להבהרת המושג תורה לשמה בהגות המתנגדית ובמגוון ההגות החסידית.

תורה לשמה בחסידות

החידוש של תנועת החסידות ביחס ללימוד תורה ובכונה הראויה לו נוגעים במידה רבה בלבה של התנועה ובמגמותיה. מושג 'תורה לשמה' בתפיסת החסידות⁴⁰ נוגע בשני רכיבים הקשורים להווייתה המיוחדת של התנועה. הרכיב האחד הוא, מקומו של לימוד התורה בחייו של החסיד, הן בפן האידיאולוגי והן בפן המעשי והשני, הדבקות - מושג שלדעת רבים נחשב מושג היסוד של התנועה⁴¹. מובן שאי אפשר להתעלם מהצעות אחרות בנייתוח יסודה של החסידות⁴².

⁴⁰ היכולת לטעון משהו בשם 'תפיסת החסידות' היא יומרנית מדי במקרים רבים. זאת בין השאר משום שלחסידות פלגים רבים שבחלקם מעמידים פרשנות שונה למהות של התנועה, לדרכה האידיאולוגית ובדבר הכוונה הנכונה של דברי ראשיה ומחולליה. בנוסף לכך כבר העמידו חוקרים פערים בעלי משמעות קריטית, גם בסוגיה שלנו, בין הדורות הראשונים של החסידות לבין הדורות המאוחרים. לכן יש לקבל מינוח זה בהסתייגות ולומר שיש כאן ניסיון להצביע על קיומן של תופעות הנחשבות כמרכזיות בזרם בכללו, אף אם אין הם מייצגות את כולו. אמנם לא כל מקור שיוצג, מייצג את התנועה כולה אך רוחם של הדברים (לפחות במה שנוגע לתחילתה של התנועה ודורותיה הראשונים) משקפת נכונה, לענ"ד, את תפיסתה של החסידות. שכן גם מ' פייקאז' (שדבריו יובאו בהמשך) השולל את המחשבה שהדבקות הינה היסוד המדביק את החסידות לכלל תנועה אחת, מודה שרעיון הדבקות דומיננטי בדורותיה הראשונים של התנועה (אף אם אינו חידוש מובהק שלה).

בנוסף לכך עיקר כוונת פרק זה היא לשקף פן מסוים בתפיסת 'תורה לשמה', פן שיש לו חשיבות מרובה בהתפתחותו של המושג וכמבוא למשנת הרב קוק. לכן אף אם האמור בפרק זה אינו מייצג את התנועה החסידית, הלא הוא מייצג זרם מסוים ופרשנות מסוימת ל'תורה לשמה', פרשנות שאותה מגמתי להבליט.

⁴¹ כפי שהצביע על כך ג' שלום ואחרים.

בשיפולי גלימתם של חוקרי החסידות אני מבקש להעיר הערה ביקורתית. הערה זו מכוונת כלפי מ' פייקאז' בעיקר אך יש בה כדי להעמיד סימן שאלה על המסקנות הנחרצות שמעלים חוקרים מסוימים ביחס לתופעות הנחקרות כמו תופעת החסידות שלפנינו. מ' פייקאז' לאחר דברי שבה גדולים לי' וייס ביחס למחקריו בחסידות ברסלב, הוא מעמיד בקורת על מחקריו שלא יצאו מתחום הבירור הרעיוני והפסיכולוגי ועל כן: "אין בהם כדי לייצג את הקונסטיטוציה הנפשית והרעיונית של דמות חיונית זו (ר' נחמן)". אולם דרכו של פייקאז' לוקה במקרים רבים בלקותא דומה בכך שהוא מכניס את תופעת החסידות בכלל ואת חסידות ברסלב בפרט לסדר של הבחינה החברתית ורואה בה את חזות הכל.

⁴² שאלת הבריה התיכון של החסידות נוגעת גם לאופייה של הדבקות. ענין זה יורחב לקמן אך יש להעיר הערה מבוא כבר עתה. ז' גריס בספרות ההנהגות (עמ' 202-203) מעמיד את השאלה: האם ביסוד התנועה החסידית עומדת הדבקות שהיא כעין מגע אינטימי עם האל (גישת ג' שלום – ראה בהמשך) או דיבוק חברים בין ובתוך העדה החסידית (גישת מ' בובר, פרדס, עמ' קז-קכב). גריס עצמו מפשר בין העמדות, אך נוטה לכיוונו של בובר מן השיקול הפרגמאטי: "לדעתנו לא היתה צומחת תנועה המקיפה את רוב בית ישראל... לו תביעתה העיקרית היתה התנתקות מן העולם הזה מתוך דבקות" (שם עמ' 203). וראה גם דבריו המאוחרים יותר בענין זה: ז' גריס (תשנ"ב), עמ' 99.

א. דבקות

הדבקות, כמושג בעל ערך דתי, אינה המצאה של החסידות. מה חידשה החסידות בתחום זה?

המענה לשאלה זו נתון לוויכוח רחב בין החוקרים. בצד המבקשים להפליג במרחב חידושיה של החסידות בתחום חיי הדת יש מגמה בקרב חוקרים שונים לצמצם היבטים אלו.

כמו כן, יש לדעת שאופייה של הדבקות בה עוסקת החסידות אינו אחיד אצל הוגיה השונים ואף לא תמיד אצל אותו הוגה עצמו. הפרשנות המחקרית למינוח זה נעה מן הדבקות המבוססת על ההתאיינות האישית של הדבק⁴³, דרך: "ההתלהבות ואש רוחני הבווער בלב האדם והתשוקה לעלות למעלה להדבק בשורשו"⁴⁴, עבור דרך התלהבות וחשק: "כמו שיש חשקות ודביקות גדול בזיווג כן ישראל בדביקות

דומני, יחד עם דברי אמת אלו, כי ניתן למצוא את קיסמה של החסידות דווקא בהעמדת אתגר דתי, שעל אף שאין הוא בר מימוש הלכה למעשה בחיי ההמון, הוא מאפשר ולו באופן מגושם מגע עם עולמות עליונים – עם הנסתר והנעלה.

{ בספר התניא לאדמו"ר הראשון של חב"ד יש טיפול רחב בתחום זה. ראו עמ' 111-127. הדיון שם עוסק בעבודת ה' מתוך אהבה ומתוך תודעה ככוליות האלוהית. המחבר מודע לכך שתודעה מסוג זה אינה שכיחה, אך הוא מאיץ בקוראיו לאחוז בה ואפילו בניסוחיה החיצוניים, שאינם אמת, אף אם אין הם מחלחלים לחווייתו הממשית של האדם:

"אף אם בכל זאת לא תפול עליו אימה ופחד בהגלות לבו מכל מקום... (עמ' 112). "מכל מקום יש לאדם להרגיל עצמו בכוונה זו כי אף שאינה באמת לאמיתו לגמרי בלבד מכל מקום... (עמ' 115). "ואף אם נדמה לו שהוא כוח דמיוני לא יחוש מאחר ש... (עמ' 126).

מגע מסוג זה, ואפילו דבור או מחשבה עליו, עשוי להיות גורם מדרבן, מאיץ ומנחם גם המונים מגושמים ועשוי, בצד גורמים נוספים, להיות מפתח לחידת החסידות.

בהקשר זה, על אף שיש לקבל את דברי גריס (וראה גם את ניתוחו המקביל של מ' פייקאז' הטוען שרעיון הדבקות לא מומש בחיי ההמון החסידי, בכל אופן אין להכריז שהדבקות: "לא הנהגה יומיומית מחייבת לכל חסיד" (ספרות הנהגות עמ' 203), שכן יש להבחין בין חובה דה יורה – המעמידה את האתגר את המתח הרוחני ואף את הפער המתבקש בחיי החסיד – לבין החובה דה פקטו המוליכה את החסיד למימושה השלם של הדבקות. גם גריס עצמו (בספר סופר וספור עמ' 99) מציע רעיון הקרוב לאמור לעיל.

⁴³ ראה ר' שץ אופנהיימר, (תשכ"ח) עמודים 34-26 ועוד. וראה הערכה ובקורת לדרך זו אצל מ' פייקאז' (תשנ"ד) עמ' 151-150.

⁴⁴ אוהב ישראל פרשת שקלים בסופה, עמ' קטז.

וחשקות גדול לעבודתו ית'⁴⁵, כולל שעשוע ותענוג⁴⁶ ועד נאמנות ומסירות⁴⁷ ואפילו עד ריכוז בלבד⁴⁸.

אפשרות מיוחדת מעלה י' וייס בסגנונה של הדבקות. הוא מציע לראות בדבוק החברים את הפעילות שהיא היא המבוא לדבקות בקב"ה⁴⁹.

אולם גם תיחום מחודד של הפרשנויות למינוח דבקות יש בהם מן ההפרזה. העובדה היא שמילה זו הפכה להיות מילת מפתח בשפה החסידית והעולם החסידי מתכוון מסביבה. מטבען של תופעות תרבותיות וחברתיות שהן אינן נושאות אופי שווה אצל קהלים שונים ואצל אישים שונים. אבל החסידות אכן חידשה בשפה הדתית בהעמדת ה'דבקות' (על משמעויותיה המרובדות) בלב הפעילות הדתית המוצהרת.

ע"פ שלום⁵⁰ חידושה של החסידות (בדור הראשון) ממוצה בהעברת רעיון הדבקות מן התכלית האחרונה של חיי הדת, כפי שהוצע בדורות הקודמים לה, אל עבר נקודת המוצא של חיים אלו. הדבקות מועתקת מאידיאל רחוק המיועד ליחיד סגולה לאתגר שכל אחד יכול להגשימו. ההשוואה, החוזרת בדרשות הדורות הראשונים בחסידות, המצמידה את הדבקות עם האמונה⁵¹ מרמזת לקו מחשבה זה. חיוניות הדבקות לחיי הדת והאמירות שבלעדיה הם חסרי ערך⁵², מחדדות מאוד זויות מבט

⁴⁵ אור האמת עמ' 55. השתמשתי כאן בפרשנותו של פייקאד' (תשנ"ד) עמ' 56. זאת אע"פ שאת משל הזיווג ניתן לשייך לעומק פנימי יותר ולראותו כמשיק לחווייה המיסטית. וראו גם ג' שלום, פרקי יסוד, עמוד 255 הערה 88, המביא מן הנ"ל דימוי לקשר של הצדיק הדבק בתפילתו לקשר של נואף ונואפת. משל מוקדם בהקשר זה ניתן למצוא בשל"ה ח"א, בעשרה מאמרות מאמר שלישי ורביעי, דף לו עמוד א עמודה שניה, המבחיין בין קשר הזיווג באשה שאינו תמידי (עם כל עוצמתו) לעומת הדבקות באל שאין לה גבול והיא אהבת עולם.

⁴⁶ אהבת דודים - עמ' כג.

⁴⁷ קדושת לוי, עמ' תקיב - ע"פ פייקאד' הנ"ל עמ' 157.

⁴⁸ ר' משה מדאלינא, דברי משה, ישראל, לפרשת וירא ח ד ע"פ פייקאד' עמ' 155. פרשנות הדבקות כריכוז מזכירה בלא ספק את דברי הרמב"ם והרמב"ן שהוזכרו לעיל בסקירתו של שלום.

⁴⁹ וייס (1955). וראה מה שהרחיב בענין זה ז' גריס (תשמ"ד), עמ' 126-120 ועמ' 146-133.

⁵⁰ דברים בגו 330-332.

⁵¹ דוגמא ביחס ללימוד תורה ניתן למצוא אצל ר' אלימלך מליז'נסק בספרו נועם אלימלך, ליקוטי שושנה ד"ה: שמרו משפט (עמוד שכט): 'וזהו העוסק בתורה לבד כו' דעל ידי עסק התורה זוכה אדם לבא אל הדביקות ולהתעוררות רחמים ואם עוסק בתורה לבד פירוש בלא דביקות כי אם שלומד תורה בודאי הוא מחמת מעשיו המקולקלין וזהו דומה כמי שאין לו אלוה כיון שאין לו דביקות בהבורא יתברך שמו' [...].

⁵² ראה צוואת הריב"ש, סימן עד. על עריכת ספר צוואת הריב"ש מקורותיו ורעיונותיו המרכזיים ראה אצל גריס (תש"ן) עמ' 230-149. וראו לאחרונה אצל ג' שמלו (תשס"ה) עמודים 35-27.

חדשה זו⁵³. אולם, לעמדה זו של שלום, קמו מתנגדים שגרסו כי הדבקות (העליונה) אינה ערך מעשי בשביל המתחיל בעבודת ה' גם ע"פ השקפתה של החסידות⁵⁴. יש מי שראה בהעמדת ערך הדבקות במרכז ההווייה החסידית: "נויטרליזציה של הרעיון המשיחי" והיו שחלקו על כך⁵⁵. בדרך זו, עוברת הזירה של העבודה הדתית, מן החזית ההיסטורית הלאומית אל עבר חיי הנפש של האדם היחיד⁵⁶. יש מי שמוצא בדבקות ניסיון של צמצום פערים, בתודעה של האדם, בין אפסיותו וקטנותו אל מול הגודל האלוהי. הדבקות העמוקה, שבה נוצרת סוג של אינטימיות וחיבור בין האדם לאל, מצמצמת את הפער בין הסופי לאין סופי ויוצרת השלכות מרחיקות לכת ביחס למעמדו של האדם הדבק. הדבקות מעצימה את כוחו של האדם, לאחר שביטל כל כוחותיו כדי לזכות בה. יש מהלכי מחשבה בהגות של הדבקות⁵⁷ המזכירים את התהליך בו האדם מתאיין (מלשון אין) מול האלוקים והתאיינות זו עצמה מוליכה להעצמה אדירה שכן האדם סופג את גדלותו האין סופית של הא-ל אל תוך הווייתו⁵⁸.

אכן יש מי שבקש לראות את עיקר חידושה של החסידות במאמצים: "להגשים את מגמת ההפנמה בחיי הדת על ידי תנועה חברתית"⁵⁹. עיקרון הדבקות, הרחיב את המעגל של חיי הקדושה, והוליד את 'העבודה בגשמיות', שמשמעה: 'ביטול המחיצות בין קדש לחול, בהחלת הסגולות והערכיות של עבודת

⁵³ יש שערערו על התפיסה כי יש כאן חידוש של החסידות ביניהם מ' פיקאז' (תש"ן) עמודים 144-129. ואכן ניתן למצוא במקורות מוקדמים בסיס לרעיון הערך המוחלט של הדבקות כמו למשל מאמר תיקוני הזוהר שיוזכר בהמשך בהערה 72.

⁵⁴ ראה נגאל (תשנ"ט) עמ' 43 וראה גם מ' פייקאז' (תשנ"ד) עמ' 8-157.

⁵⁵ ראה אצל ג' שלום (1972) עמודים 176-202. וראו גם דברים בגו עמוד 339. יש לפקפק במוחלטותה של סברה זו שכן ראו את עמדתו של י' תשבי (תשנ"ג) [שכלפי עמדתו ובניגוד לה מכוונים דברי שלום], עמ' 475-519. אף על פי כן, יש בהצעה זו כדי להעמיד באופן נכון את הפניה החסידית לנפשו של האדם הפרטי ומיקודה של עבודת אלוקים בזירה זו. גישתו של מ' בובר בסוגיה זו תובא בהמשך.

⁵⁶ הועלתה גם הצעה לראות את המהלך החסידי בהעדפת האקסטטי על פני האתי – ראה הערות מעניינות בתחום זה אצל אלשטיין (תשנ"ח), עמ' 40-139.

⁵⁷ וראה קדושת לוי, פרשת ויחי ד"ה: 'עוד באופן אחר גד' עמ' פב: 'שהאדם בתפלתו מתדבק עצמו בהקדוש ברוך הוא והאדם הוא דבר שיש לו סוף והקדוש ברוך הוא אין לו סוף ונמצא אדם עולה ממדריגת סוף למדריגת אין סוף' [...] או בספר אוהב ישראל - פרשת קדושים עמוד קע"ז: 'וכשאדם בא לידי דביקות הש"י באמת ובאהבה וביראה, אז הוא בסוד (איוב לב, ח) נשמת שדי תבינם ויכול לבוא לבחי' זו להדמות לקונו כביכול בבחי' זו שהוא פרישות וקדושה כי הוא חלק אלוה ממעל ומה שישנו בהשורש ישנו ג"כ בגדר הענפים'.

⁵⁸ תאור של תהליך חסידי זה, בניסוח בהיר ומשובח, מופיע אצל יעקבסון (1992), עמ' 64-49.

⁵⁹ מ' פייקאז (תשנ"ד) עמ' 151. ראה לעומת זאת בהרחבה ר' מרגולין, (תשס"ה) עמודים 204-202, ועמודים

אלוהים על פעולות שנועדות לספק צרכים אנושיים רגילים⁶⁰. תביעה זו הולידה וויכוח עז בין חוקרי החסידות ביחס לטיבה של הדבקות וביחסה של החסידות לעולם הזה.

על פי בובר תפקיד האדם החסידי הוא לגאול את ניצוצות הקדושה - את הנצחיות האלוקית הטמונה בתוככי המציאות הממשית והמעשית של העולם. גאולה זו נעשית על ידי הייחודי⁶¹ שהוא הקידוש של היומיומי, של הפעילות האנושית. קידוש זה פועל בדרך עשיית המעשים כהלכה, בהשתתפות מלאה של תשומת הלב הנפשית וריכוזה. בדרך זו מחבר האדם את הנצח אל היכאן והעכשיו⁶². מטרתו של היחוד אינה לבטל את הקונקרטי - הממשי באור האלוקי העליון (כמגמת ה'זן') אלא להגשים את הכאן והעכשיו במילואו⁶³.

לדעתו: בשורת החסידות התגברה באחדות אמתית וממשית על הפירוד שבין 'חיים באלהים' לבין 'חיים בעולם' (בפרדס עמוד יד) וממילא '...עוררה התנועה החסידית... שמחה בעולם כמות שהוא, בחיים כמות שהם, בכל שעת חיים בעולם כמות שהיא... בלי לסטות אל פנתיאיזם המכלה'⁶⁴.

ג' שלום סבור כי בובר מפרש באופן שגוי את תביעת הדבקות - הקדושה - היחוד החסידיים. להבנתו, מציאת היסוד האלוקי שבמציאות - שחרור ניצוץ הקדושה מן הקליפות, מבטל והורס את המציאות של 'כאן ועכשיו'. מחרה אחריו ומחזקת את

⁶⁰ י' תשבי (תשל"ח) עמוד 207. עדויות למחשבה כי ניתן לקיים את המתח הרוחני של עבודת אלוקים גם בשעה שאדם עסוק בצרכיו הגשמיים ניתן למצוא בספרות החסידות הקדומה למשל: מגיד דבריו ליעקב עמוד 44, צוואת הריב"ש עמוד א-ה, כתר שם טוב סעיף קב. ועכשיו אצל ר' מרגולין (תשס"ה) עמודים 255-216. ובעבודת הדוקטור של צ' קויפמן, בין אימננציה להתנהגות דתית - עבודה בגשמיות בראשית החסידות, האוניברסיטה העברית, תשס"ה.

⁶¹ הגדרת היחוד - מ' בובר, בפרדס החסידות, ירושלים - תל אביב, תשכ"ג (להלן בפרדס), עמודים צה-צו. ותיאורו עמודים נו-נז, נט-עד, קלח ועוד. יש לציין כי ניסוחיו של בובר בתיאוריו את החסידות (לפחות בספר הנ"ל) מנוסחים בסגנון סיפורי שעל הקורא להתאמץ כדי למצוא את הדיוק ההגותי. ראו ביקורת דומה על אופי הכתיבה של ר' ש"ץ אופנהיימר (תשכ"ח) עמוד 10. בדברי, נסמכתי, בין השאר, על פרשנותו של שלום לגישת בובר שכן לפי מיטב ידיעתי לא הכחיש בובר את עצם הפרשנות וביקש בתגובותיו רק לדחות את הביקורת עליהם.

⁶² מילות מפתח בהגות הבובריאנית המפורזת גם במאמריו על החסידות פעמים רבות. משמעותם הפשוטה היא החובה למצות את הרגע ואת המציאות ההווה ולא לדחותם בשם עבר עשיר, עתיד מופלא או בשם עולם אחר. משהו על כך - ראו: 'כאן ועכשיו עיונים בהגותו החברתית והדתית של מ"מ בובר' עמודים 15-14. היבט יחודי בסוגיה זו ראו אצל א' שפירא (תשנ"ד) עמודים 219-215 (ביחס שבין הרגע לנצח).

⁶³ בפרדס עמוד קמד, ע"פ פירושו של שלום דברים בגו עמוד 373. עוד ראה עכשיו אצל מרגולין (תשס"ה) עמודים 428-434, 16-28.

⁶⁴ אור הגנוז, עמוד 16. וראה בכל הענין את סיכומו ופירושו של ג' שלום - דברים בגו עמודים 373-371.

גישתו ר' ש"ץ אופנהיימר⁶⁵ בטענה כי אין החסידות שמחה בקונקרטי כמות שהוא, אדרבה, האדם נדרש 'להתחבר' אליו כדי לבטלו. 'העבודה בגשמיות' החסידית מותנית בכך שרוחו של העוסק במעשה גשמי, דבוקה ב'מקום אחר'⁶⁶. 'הדביקות אינה ריאליזציה של החומר (- כגישת בובר) אלא ריקון החומר כחומר והצמדה לאספקט האידיאלי שלו שהוא שטף החיים האלהיים בו'⁶⁷.

יש לציין כי מבקרים שונים האשימו את בובר בליקוט סלקטיבי מן המקורות החסידיים ובהטלת השקפת עולמו האישית אל חיקה של התנועה החסידית⁶⁸. על אף שביחס לחקר החסידות יש כנראה להסכים עם ראיותיהם של מבקריו⁶⁹ הרי

⁶⁵ עיקר ביקורתה על גישת בובר הוא במאמרה במולד (תשכ"א) עמוד 596-609. בובר השיב על דבריה בספר:

Philosophen des, 20, Jahrhunderts, Martin Buber, p.627.

⁶⁶ החסידות כמיסטיקה עמוד 17. פיזור האותיות במקור.

⁶⁷ לשונו של ג' שלום כפי שמובא במאמרה ש"ץ (תשכ"א) עמוד 367.

⁶⁸ ראו למשל ג' שלום, דברים בגו, עמוד 382 ואצל שינדלר (תשל"ג), עמוד 177 המבקר את בובר בהתעלמו מן ההלכה החסידית (שבספריה הרשמיים ההגותיים) ובפנייתו רק את אגדתה (הסיפורת העממית) – בענין זה ראו גם: דברים בגו, עמודים 369-366]. שינדלר טוען כי בובר מפנה בכך עורף לשיטתו עצמו בדבר הנכונות והחובה לקיים שיח עם האחר בפגישה של אמת. ההתחייבות לא להטיל מראש את תפיסתך על הזולת אלא ה'אני' להיות נכון להיות קשוב ופתוח לקלוט מה שיש ל'אתה' לומר. וראו גם אצל מ' אידל, החסידות, עמוד 26 (המבקר באופן דומה – אובדן הדיאלוגיות - גם את ג' שלום). תשובת מה יש בדברי בובר למבקריו בטענתו כי לפי אופייה של משנת החסידות היא אינה יכולה להירשם על ספר כתיאוריה דתית, אלא עיקר גילוייה בחיים, בחיי המנהיג, הצדיק ובחיי העדה (בפרדס עמודים כב-כד, עמוד 10). התעלמות מבקריו בכלל ושינדלר בפרט מבחינת מנהגם של החסידים בפועל והעדפת העיון בספרות הדרוש לא נותנת תמונת אמת ביחס לתנועה (תמצית ביקורתו של ז' גריס – בלשוני). על תגובתו הישירה לדברי ג' שלום וסקירה כללית של מחלוקתם בסוגיית התנועה החסידית ראו אצל סימון (תשמ"ה) עמודים 326-314. סימון גורס כי המחלוקת נובעת מיסוד הגישה השונה של שני האישים בבואם אל החסידות. לעומת הגישה המחקרית הרואה את החסידות כנספח של הקבלה (של גרשם שלום), מועמדת הגישה הדתית המחפשת, הרואה בחסידות את הפתח לכל עולם הנסתר של בובר (עמוד 322). יש לציין גם את מושג 'הנפדה' שעולה במאמר הנ"ל (הניפויה העצמי שמחולל חוקר וסופר במקורות הקדומים) שסימון מכנהו אקזיסטנציאליסטי (עמוד 319). ניסוחיו המובהקים והעקרוניים עשויים לגרום לראות בו הטרמה של היגד פוסט מודרני.

⁶⁸ יש מקום לבחון, והדבר ילובן בהמשך העבודה, באיזה אופן משפיעה הגישה ההגותית, במקרה זה הגישה החסידית, על עצם אופיו של לימוד התורה תכני וגבולותיו. עסק בזה י' וייס (תשכ"ז) עמודים 169-151.

⁶⁹ אמנם ראו לאחרונה מרגולין (תשס"ה) עמודים 204-202, 302-288, המרבה להביא ראיות לאישוש גישת בובר.

שמא יש לומר: 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים' - והמקורות המעידים על טיבה של התנועה החסידית מורים כי מגמות הפוכות אלו מתרוצצות בתוכה, שמא חלק מהוגיה נוטה לכיוון הפאנתאיסטי ואחרים אל חבור העולם והנצח – לכל זה יש צורך בבירור מקיף שאינו מטיבה של עבודה זו.

שלהגדרתו את ערך הדבקות ואת טיבה יש חשיבות עצמאית שניתן לראותה מיושמת דווקא במשנת הרב קוק.

העמדת הערך של החבירה את מקור הדת כערך העליון ובחינת כל ערכיה האחרים של הדת ע"פ קריטריון זה יוצרות זעזוע במבנה הישן של הדת. ערכי על כמו: לימוד תורה והקפדה על שמירה מדוקדקת של ההלכה, מועמדים בספק ובמבחן בעקבות חידושים אלו.

גם המושג או הערך של 'תורה לשמה', נכנס בכור ההיתוך החסידי ונאפה בחום הדבקות. אחד מן התוצרים האפשריים של ה'בישולי' הזה הוא הנסיון, המופיע במספר מקורות חסידיים, לזהות או להקביל את תופעת הדבקות עם המינוח של 'תורה לשמה' ולפחות לפרש את מושג 'תורה לשמה' בערכים 'דבקותיים'.

ב. תורה לשמה בחסידות^{68א}

מרכזיות רעיון הדבקות התנועה החסידית מקרינה על רבים ממהלכיה התרבותיים של התנועה. מה תורם רעיון זה לסוגיית 'תורה לשמה'? ניתן לבחון זאת בשלושה מישורים: ההגדרה, התחרות והתוכן.

1. ההגדרה

מהי תורה לשמה? לשם מה? קבלת צפת הולידה בערוציה השונים פרשנות מיסטית למושג. על פיה – 'תורה לשמה' לימוד לשם אחדותן של הספירות האלוהיות ופרשו: לשמה – לשם (האות) ה'⁷⁰. בחסידות, העתיקו את הכוונה ממיקודה בעולם הספירות הקבלי אל התחום של כוונה דתית 'פשוטה יותר' והיא לשם ה'⁷¹. את רצף המעבר מן הפרשנות הפשטנית ל'תורה לשמה' אל עבר הפרשנות החסידית ניתן לראות בנתיב פרשנותו של ה'דגל מחנה אפרים'⁷².

⁷⁰ היא ספירת מלכות המיועדת לחבור לספירת תפארת. פרשנות זו מופיעה במסורת האר"י בפרי עץ חיים שער הנהגת הלימוד בהתחלה. לפני כן, בספר ראשית חכמה (שנכתב על ידי ר' אליהו די וידאש תלמיד הרמ"ק) – שער הקדושה פרק שביעי (דף קנ"ב עמוד א), המפתח את הנאמר בתיקוני זהר דף ב' עמוד א: ועוד אלן דעסקין באורייתא לשמה, ונטרין פקודהא דאינון תרי"ג מצות דתליין משם יקו"ק כענבין באתכלא, כדי לייחדא בהון לשם ה' בשכינה'.

⁷¹ ראה במיוחס ל רבי י' בעל שם טוב, כתר שם טוב עמ' יט ג'. לאם עמ' 154 באזור הערה 70.

⁷² במשנתו של בעל דגל מחנה אפרים ניתן למצוא מגוון של ביאורים ומעין מגמה מתפתחת של המושג 'תורה לשמה'. ראשית, הוא רואה את העיסוק בתורה לשמה: "לא לשום צד הנאה וקיבול שכר רק עובד השי"ת בזה באמת" ו"הוא בבחינת בן" (עמ' 14) – פרשנות שניתן לראותה כמתאימה לביאורים שהציעו בסוגיה פשטני הדורות. פרשנותו הולכת ומשתכללת ומתנסחת בלשון חדשה: "ועיקר תורה לשמה היינו שיהיה התעסקות התורה בדחילו ורחימו" (עמ' 29 – על משקל דברי תיקוני הזהר ח"ב: "אורייתא בדלא דחילו ורחימו לא פרח

צריך להדגיש, שעל אף שניתן למצוא בפרשנות החסידית, שיבה לעמדה דתית פשוטה יותר (ביחס לביאור האר"י) פרשנות שניתן למצוא לה מקבילות בדברי חז"ל ובקרב הפרשנים הפשטנים, הרי ששיטה פרשנית המכירה את הכיוון הקבלי של האר"י ומתנסחת באופן מדויק: לשם ה' (ולא לשם שמים⁷³) יש בה יסוד של אינטימיות-של חבירה לאל והענות למגמות של תיקון העולם ולא רק נקיות של כוונה (- לשם שמים ולא לשם כוונות אגואיסטיות)⁷⁴.

לעילא", מהדורת מרגליות, ירושלים, תשל"ח, דף כה עמ' ב. ביטוי זה רווח בספרות החסידות וזוכה לגרסה דומה לזו של בעל הדגל אצל ר' דב ממזריץ', מגיד דבריו ליעקב בסוף סימן לט). לא זו אף זו - הדימוי המופלא והכל כך מוכר (בעיקר) מן המשנה הרזית: "כי מי שלומד תורה לשמה נעשה התורה לו לבחינת אשה והוא נעשה לה לבעל... (עמ' 67). עד הפרשנות הקבלית 'הידועה': "וענין לשמה הוא ידוע מה שכתוב בכתבים שהוא לשם ה' היינו שיתחד ה' אחרונה שהיא השכינה כביכול עם יה"ו שיהיה נעשה הוי"ה שלם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה. (עמ' 90). מגוון פרשנויות אלו צריך להבחין בבחינה מדוקדקת. יתכן שיש כאן פירוש 'מעין הענין' (לפי תוכן הפסוק המתפרש וענינו), יתכן שיש כאן פניה אל קהלים שונים, אך יתכן שהמחבר אינו רואה סתירה בין הפרשנויות השונות ורואה את ה'לשמה' בגווניו השונים. זו אגב סיבה חשובה, לענ"ד, שלא להתפעל יותר מידי מן הניחוחים המדויקים של פייקאד' ביחס לתופעת הדבקות. שכן מחברים שונים, בבארם מינוח זה, לא התכוונו לכך שביאורם במקום מסויים ממצה את המושג, אלא יתכן שהם ראוהו כתופעה רחבה בעלת היבטים שונים, ואכמ"ל.

ראה עוד את הערתו של י' וייס (תשכ"ז) הערה 10, כי בעל דגל מחנה אפרים זיהה את השוני בין פירוש הבעש"ט לתורה לשמה לפירושו של האר"י. וראו עוד: R. Goetschel, "Torah lishmah as a Central Concept in the Degel Mahaneh Efrayim of Moses Hayyim Ephrayim of Sudylkow", *Hasidim Reappraised*, London 1996, 258-267.

⁷³ ראה לאידך גיסא אצל המגיד מקוד'ניץ [מן האדמו"רים בעלי ההלכה בפולין]. עליו ראה אצל רבינוביץ (תש"ז), וראה גם גריס (תשנ"ד) בעיקר עמ' 127-132] – עבודת ישראל, ליקוטים דף יז ב, שם מבחין המחבר בין המינוח לשם שמים למינוח לשמה: "אך על הענין הזה היה די לנו לכתוב כל כנסיה שהוא לשמה, ומלת לשם שמים רומז על מדת אחרת, היינו כי שמים רומז לשמות הבורא יתברך שמו, כמ"ש (מלכים א' ח, לב) ואתה תשמע השמים, והשמות הן מה שכינה הבורא יתברך שמו לעצמו אחר בריאת עולמו להיות נקרא באילו השמות שהם רמוזים על יחודו ואחדותו בעולמו".

⁷⁴ ראה למשל את ביאורו של הדגל מחנה אפרים - עמ' 10: "וצריך להבין תיבת לשם שמים ופירושו, והענין הוא ידוע דזה כל מגמתינו בתפלתנו ובתורתנו כל ימינו לאקמא שכינתא מעפרא כביכול וליחד קודשא בריך הוא ושכינתיה... לשם היינו השכינה הנקראת שם כידוע, ושמיים הוא הקב"ה והיינו לאחד קב"ה ושכינתיה והוא הנקרא צדיק". דברים אלו של בעל הדגל נסמכים ומהווים אינטרפרטציה לעיקרון של בעל הזוהר [ח"א דף פ"ו עמוד א] כי 'אתערותא דלעילא לאו איהו אלא כד אתער לתתא' [וראו עוד ניסוחים שונים לעיקרון זה וזהר ח"א דף ע"ז עמוד ב, דף פ"ח עמוד א, דף רל"ה עמוד א, דף רמ"ד עמוד א, ובחלק ב': דף ל"א עמוד ב, דף רל"ב עמוד ב, ובחלק ג': דף צ"ב עמודים א-ב, דף ק"ה עמוד א, דף ק"י עמוד ב].

אמנם בלשונם של כמה מראשי החסידות אנו מוצאים במפורש פרשנות של 'לשמה' המבקשת להוליך את הלומד אל הדבקות. כך למשל יש לראות את המובאות של ר' יעקב יוסף מפולנאה בשם רבו הבעש"ט⁷⁵:

עיקר עסק תורה ותפילה הוא שידבק את עצמו אל פנימיות רוחניות אור א"ס

שבתוך אותיות התורה והתפילה⁷⁶ שהוא הנקרא לימוד לשמה...

נראה כי מגמת פרשנות זו היא להוליך את הלימוד 'לשמה' אל עבר הדבקות של האדם הלומד באור אין סוף. אולם ניתן לשים לב שהחידוש שבמגמת הלימוד כולל בתוכו גם שינוי באופן הלימוד. יש כאן מהפכה עצומה בהבנת ערכה של התורה ולימודה. המבוקש בלימוד אינו עוד הכוונה וההוראה הגלומה במילים אלא טיבן של האותיות והסוד האלוהי הרמוז בהן. לאס מזהה את התופעה ומנסחה בתמציתיות⁷⁷:

התורה ואותיותיה מקבלות חשיבות עצומה לא בשל המושכלות שהן מקנות לאדם ואפילו לא בשל ההוראה וההדרכה הלכתית בחיי המעשה אלא ככלים שבאמצעותם יכול האדם לחדור לסוד ההאצלות הא-לוהיות הטהורות ביותר ולהדבק בהן.

2. תחרות

תפיסה זו, בכוונה הראויה ללימוד התורה והעמדת חווית הדבקות כתוצר הנחפץ, גם של לימוד התורה, מוליד השלכות רבות על אופיו של הלימוד. ראשית, ניתן לשים לב שנוצרת תחרות (כפי שנרמז בדברי לאס) בין המטרה של הבנת התוכן הלימודי לבין חווית הדבקות⁷⁸.

⁷⁵ תולדות יעקב יוסף - עמ' פט.

⁷⁶ רעיון זה חוזר בפנים שונות במסורת החסידית. מעין מיצוי למחשבת הדורות החסידית ניתן למצוא בגירסה של חסידות גור: שפת אמת ח"א: עמ' 21-22 (בשם זקנו חידושי הרי"ם בשם רבותינו...) וראה שם עוד בעמ' 24 ד"ה: איתא ועוד. על חשיבותה של מגמה זו בחסידות ראו מאמרו של אייגוס (תש"ח) עמודים 558-563 המתאר את גישת הדבקות באותיות ומייחד חלק נכבד (עמודים 3-562) לעמדת החסידות וכן אצל רוסמן (1999) עמ' 135-136 בשם ר' מאיר מרגליות ועוד.

⁷⁷ לאס עמ' 155.

⁷⁸ ג' שלום – דברים בגו עמוד 336 מצפה שתיווצר התנגשות בין הדוגלים בדבקות לבין לימוד תורה במובנות המסורתי פלפול ושקלא וטריא. תחרות זו הובילה לשתי דרכים להעמדת היחס בין לימוד התורה לדבקות ראו אצל י' ווייס (תשכ"ז) עמודים 167-168. לתחרות זו יש השלכה גם לעצם המקום של לימוד תורה כחלק מן החובה הדתית של האדם וכנורמה של החברה הדתית. החסידות הואשמה לא פעם אחת שמגמותיה ופעולותיה מוליכות לביטולם של הלומדים מלימודם. ראה מ' וילנסקי (תש"ל) עמודים 17-19. וראה הפרק העוסק בלימוד התורה בחסידות אצל ר' שץ (תשכ"ח) עמ' 157-167.

כבר בשם הבעש"ט מופיעה האמירה הרואה את הלימוד שמגמתו ידיעה בלבד כלימוד נחות הנחשב 'דבר קטן' זאת לעומת לימוד שמגמתו 'דבקות השי"י'⁷⁹. בדרך זו נוצרת לעיתים העדפה של מצוות התפילה וחוייתה על פני עולם הלימוד והישגיו האינטלקטואליים⁸⁰.

תחרות זו מולידה אנקדוטות המונצחות באופן המוצלח ביותר בסיפורת החסידית⁸¹. הלימוד אינו אלא פעילות אינטלקטואלית. מבחנו הדתי הוא ביכולת הריכוז ללא הפרעה תוך התעמקות בא-ל וביכולת להנפיק ממנו תפוקות דתיות ולא ידיעות גרידא. התפיסה העולה מן הפולקלור החסידי הזה חושפת כמה מיסודותיה של התנועה: יש בה העמדת היררכיה ברורה המעמידה את הדבקות למעלה מן הלימוד ועיונו, יש בה הבהרה שאף בלימוד אין היתר להפרד מן הדבקות ויש בה הבהרה שיש אכן תחרות בין שני הדברים - העמקה בלימוד אינה עולה בקנה אחד עם דבקות שכן מדובר כאן בשתי כוונות שונות בעלות תוכן נפרד. הבנת הלימוד לא רק שאינה מבטיחה דבקות היא עלולה להפריע לו⁸²! תכלית הדבקות מולידה וורסיות לימודיות שונות, שאף בתוך עולם החסידות עצמו אנו שומעים מעין הסתייגות ממנו⁸³.

מסורת מענינת שמובאת בספרות חב"ד על התביעה מן האדמו"ר שלמה מקרלין (ע"י האדמו"ר החב"די) שלא לנהוג זלזול בלומדים על כך ראה אצל ז' רבינוביץ (תשכ"א), עמ' 34 – מבוסס על הילמאן (תשל"ל), עמ' 128 הערה ב. סוגיה זו ראויה לליבון מפורט ונוגעת למעמד לימוד ההלכה בחסידות על ענפיה ואאל"י. יש בכל אופן להעיר כי היו שפקקו באותנטיות התיאורים ההיסטוריים שבכתבי חב"ד – ראו גריס (תשנ"ב), ספר סופר וספור, עמוד 33.

⁷⁹ ראה כתר שם טוב עמ' 43 אות קעד.

⁸⁰ ראה כתר שם טוב עמ' 50 אות קצז.

⁸¹ רבי ר' שמעלקא (ר' שמואל הלוי הורוביץ - ר' שמילקע מניקלשבורג). תלמיד המגיד ממזריץ' נחשב יחד עם אחיו (ר' פנחס מחבר ספר הפלאה) כתלמידי חכמים הגדולים המצטרפים בדור השני לתנועת החסידות. הקים במקום רבנותו ישיבה שהיתה על פי המסורת החסידית תל פיות לכור היתוך לתנועה החסידית) היה דבוק במחשבותיו הקדושות בה' יתברך ואפילו בעת שלמד. כשבא ר' יעקב יצחק (רבי יעקב יצחק, לימים החוזה מלובלין [1745-1815]). ממיסדי תנועת החסידות בפולין ובגליציה. גדולי האדמו"רים בדור הבא היו תלמידיו ללימוד אצלו, בקש ממנו, בשעה שיראה שמעמיק מאד בלימודו ומסיח דעתו מהדבקות, שיזכרהו, על ידי שיגע בלבשו. ספר החוזה שמעולם לא היה צריך להזכיר כי ראה שלא סר מדבקותו אף לרגע. פעם אחת כשראה שהעמיק מאד בלימודו, חשב שמא נפרד מדבקותו ורצה לנגוע בלבושו, באותו רגע פנה אליו בני, הנה נזכרתי בעצמי... - גדולי ישראל בילדותם עמ' קנא.

⁸² השווה לעמדתו המקבילה אך ההפוכה של ר' חיים בפרק הבא עמ' 38 (הבעיה המעשית).

⁸³ ראה ספורי חסידים, עמ' 417 (מספר 410). בספור זה נשמעת מפיו של ר' שמעלקא (הצדיק הדבק מן הספור בהערה 81) דווקא נימה של ביקורת על עודף דבקותו של ר' זושא המעדיף לקחים של יראה מאשר לימוד הסוגיה התלמודית כפשוטה.

מובן, שהיו זרמים שונים בחסידות, שפרשו את המונח 'לשמה' באופן שונה והציעו דרך למדנית שלא סתרה את התביעה הפשוטה של ידע והבנת החומר הנלמד.⁸⁴ אולם לדרך שהוצעה כאן יש תשתית רחבה בהווייה החסידית.

3. תוכן

בדרשה ארוכה של רבי יעקב יוסף מפולנאה המתמקדת בענין לימוד התורה מופיע הבירור המחודד במשמעות המושג 'תורה לשמה'. מוזכרים בדרשה זו מינוחים ישנים ויש שם הכרעות במחלוקות שחלקו בהם גדולי עולם.⁸⁵

בעל התולדות מבקש ליישב את קושיית התוספות⁸⁶: כיצד לפרנס את המקורות הסותרים, בספרות חז"ל, בשאלת ההיתר ללמוד תורה שלא לשמה. הנחת היסוד שלו כי 'תורה שלא לשמה' במובן הפשוט (של מגמות אגואיסטיות) נחשבת כאסורה בהחלט.⁸⁷ א"כ מה הכוונה באימרת חז"ל: 'לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה ומתוך שלא לשמה בא לשמה'⁸⁸?

בעל התולדות מיישב קושייה זו במשל קבלי שעוסק בתהליך החבירה של הכלה לבעלה. בראשית, יש לקשט את הכלה על מנת לקרב בינה לבין חתנה ("לעורר תאוות הזיווג"), שכן החתן עדין אינו מכירה, אולם המטרה היא להגיע להתייחדות ממש ואז יש להסיר את כל המלבושים, בקירוב בשר: **והוא דיבוק עצמו ודבק עצם בעצם והיו לבשר אחד**.⁸⁹

⁸⁴ ראה למשל תניא, עמ' 17-18. וראה גם בשולחן ערוך הרב, עמ' 3-162 ועוד.

מזווית מבט אחרת ראה את ניתוחו של י' וייס (תשכ"ה) עמוד 616. למסורת של לימוד תורה בזרם חסידי (שמנהיגו הוא ר' מנדל מפרימישליאן) הפותר באופן שונה מן הבעש"ט ותלמידיו את היחס בין דבקות ללימוד. יש לציין כי הערכתו של וייס את תורת ר' מנדל מפרימישליאן כקיצונית יותר מעמדת הבעש"ט (כפי שעולה ממאמרו הנ"ל) צריכה בדיקה. שכן דווקא האופציה של שיתוף דבקות בלימוד מבית מדרשו של הבעש"ט מרחיקה את הלימוד עצמו מאופיו המסורתי, כפי שעומד על כך וייס עצמו שם. לעומת זאת הגישה הקובעת זמנים לדבקות וזמנים ללימוד, על אף שממעטת את הלימוד בכמות ובמעמד, היא מותרת ללימוד זמן אוטונומי ומסוגלת לקיים רצף ושותפות עם לומדים שאינם חסידים כמו למשל תלמידי ר' חיים שאף הם מקיימים הפרדה שכזו (ראה בהמשך המבוא ההיסטורי ליד הערות 134-135).

⁸⁵ למשל יש שם הכרעה ברורה שאין מקום להתיר לימוד תורה לקנטר ואפילו לא בשביל שיקרא רבי: "כי לא דברה תורה ברשעי ישראל [...]". - תולדות יעקב יוסף - עמ' תקב. עמדה זו מזכירה את גישתו של רבי יהודה החסיד ראה בנספח 3 באזור הערות 61-65.

⁸⁶ ראה בפרק העוסק בבעלי התוספות באזור ההערות 4-5.

⁸⁷ ראה שם גם עמוד תקד שלימוד להתכבד ולהתפאר אסור "ובשמתא (-בנידוי) מאן דאית ביה"..

⁸⁸ ראה בפרקון העוסק בחז"ל באזור הערות 17-21.

⁸⁹ חלקיו של המשל מפורזים שם על פני מרחב הפרשנות ראה בעמ' תצג, תצט, תקב, תקד.

הנמשל מבקש לראות סוגים שונים של לימוד תורה⁹⁰. לימוד ההלכה הוא עיסוק בתכשיטי הכלה (הכלה אותיות הלכה). לימוד הפלפול מגמתו להסיר את לבושיה השחורים (מהשפעת הקליפות) של הכלה ולקשטה בפלפולי ההלכה, כדי להכין את הלימוד העילאי הפושט מן הלכה-תורה את כל בגדיה, בלא שום לבוש, לדבק עצמו באותיות התורה ונקרא סוד נשיקין: ישקני מנשיקות פיהו... ובתמצית לשונו⁹¹:

ובזה יובן, לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה, דהיינו בלבושי התורה, שנקרא קישוטי התורה והלכה אותיות כלה. שיעסוק תחילה בנגלה, שמתוך כך יבוא לשמה - שהיא דביקה חשיקה חפצה⁹¹ בו יתברך, לשמה: בפנימיות התורה, שהיא שמו ית' ממש, שנקראת תורת ה' וק"ל.

ביאור דבריו: לימוד ש'לא לשמה' הוא לימוד הנגלה - לימוד ההלכה, שהוא רק כתכשיט המעורר את האפשרות להגיע לתורה ממש - ליתורה לשמה' שהיא ההתייחדות עם תכניה הפנימיים - החלק הנסתר שבה⁹².

⁹⁰ רבי יעקב יוסף מציג תחילה לראות במשל זה את היחס בין אדם הלומד תורה כדי להשיג מטרות משניות (כמו עולם הבא) שהוא כלבוש, לעומת ההתייחדות המלאה של הלימוד לשם דבקות- לימוד 'לשמה'. אולם עיקר החידוש בא במפורש באמור לקמן.

⁹¹ עמ' תקה.

⁹¹ צירוף משולש זה מופיע לראשונה במדרש בראשית רבה פרשה פ' אות ז. הצירוף זוכה לניתוח בספר ראשית חכמה, שער האהבה פרק ג [דף נ"ט – דף ס'] וראה שם גם בפרק ד.

⁹² יש להעיר כי הפרשנות הזו של בעל התולדות מנוגדת ברוחה לפרשנות המקורית של הדרשה: 'הלכה - הכלה'. מקורה של דרשה זו אצל 'נגיד ומצוה' ולפי הערתו מכוונת פרשנות מיוחדת זו להוליך את לומד ההלכה לראות בלימודו את הערך הגדול של קישוט הכלה (בעוד שבעל התולדות רואה את הערך הגדול בהסרת קישוטיה...). וכך שם נאמר (דף לו עמ' א):

"העוסק בתורה יכוין כי כל קושיא שמתרץ בהלכה מסיר קש ותבן שהם הקליפות מן ההלכה שהם אותיות הכלה העליונה ומקשטה בכ"ד קישוטים י"ב משלו וי"ב משלה [...] ובקראו ההלכה ישים לעומת פניו שהוא מקשט הכלה."

ובכלל בספר זה על אף הזיהוי של נשמת התורה בקבלה ואת ההלכה כגופה של תורה אין הוא מזניח וממעט בערך לימוד ההלכה אלא מחייבה לשומרה בשלמות (שם דף ה עמ' ב):

"אך חכמת הקבלה היא נשמת התורה ואי אפשר לגוף בלא נשמה או לנשמה בלא גוף [...] ונמצא כי כל העוסק בזה (בלימוד הקבלה - ע"ק) בלתי זה (לימוד ההלכה - ע"ק) כמעט שאין מקיימים בעצמם תורת חכם מקור חיים..."

אמנם גם הוא רואה את לימוד ההלכה כמבוא חיוני ללימוד הקבלה (שם דף ו עמ' א):

"אחר שהסוד הוא העיקר והחביב למה הוצרך הפשט?

"[...] כן הפשט הוא להפריד האדם שהוא עדין דבוק בחומר שלו ואחר שהופרד מעט מהחומר ומדברי העולם הזה (ע"י לימוד ההלכה - ע"ק) יכול אח"כ ללמוד הסוד."

כדי להבין את עומק החידוש ואת הקרע שיש בפירוש זה לעומת התפיסה המקובלת, יש לראות בכך שבעל התולדות משתמש במשל זה של תכשיטי הכלה, שאין להם מגמה עצמית, אלא מכשיר המוליך אל העיקר, גם כדי לבאר את תפקידו של פרעה. פרעה, ע"י רדיפתו אחר ישראל, הקריב את ישראל לאביהם שבשמים כלשון המדרש⁹³. לדבריו, פרעה וכל הרשעים, הגורמים לישראל להתקרב לשכינה, דומים ללבוש שמקשט את הכלה וברגע שמושגים הקירבה והיחוד, אין בו צורך, והוא מוסר, ואז: יתפרדו כל פועלי און⁹⁴.... מובן שניתן וצריך להבין שמשלים מקבילים לא רומזים תמיד לאותה איכות של תוכן נמשלי. ובאמת נראה שלימוד ההלכה, אף שהוא משני לתורה האמיתית, יש לו ערך חיובי במלחמת הקליפות (ראה שם בעמ' תקג בראשו - מנהג האר"י) אולם עם כל זאת החידוש מופלג: עיקר לימוד התורה הוא הלימוד המביא לידי יחוד (או שהוא היחוד עצמו) והוא הנסתר שבתורה. ללימוד הנגלה יש רק ערך מכשירי - ערך מכין בלבד. סוגיית תורה לשמה מן הזווית החסידית⁹⁵, של הדבקות, מעלה חידוש מופלא לתכני הלימוד הראויים לשם לימוד תורה!

וראו משל דומה במינוחים אם כי שונה במשמעות הנמשל בשל"ה: עשרה מאמרות מאמר שביעי סימן רו: 'הרוצה להזדווג עם בת המלך ושלא תפחד ממנו לעולם צריך שיקשט עצמו בכל הקישוטים ומלבושים נאים והם תיקוני המידות הנזכרות כולן'.

⁹³ ראה שמות רבה פרשה כא אות ה.

⁹⁴ עמ' תצג-ד.

⁹⁵ כפי שהערתי בהערת הפתיחה לפרק זה קשה יהיה לתמוך בטענה שפרשנות זו של בעל התולדות משקפת את ההגות החסידית בכללה. יתרה מזאת אנו מוצאים בהגות החסידית ואפילו מן הדורות הראשונים תפיסות המצמצמות את הפער שבין לימוד התורה (ואפילו לימוד ההלכה) לבין תביעת הדבקות (ראה למשל צוואת הריב"ש הנהגות ישרות סעיף ל או בספר התניא פרק ה עמ' 17-18). אולם הצעתו של בעל התולדות היא, בלי ספק, מיצוי (יותר מאשר) אפשרי של הקו האידיאולוגי החדש, המדגיש את ערך הדבקות כערך דתי עליון. עצם קיומה של מחשבה כזו, כשל בעל התולדות, העשויה להיות שופר (ולו בדרכה הקיצונית) לתביעות של ההתחדשות הדתית המאפיינות של התנועה החסידית, יכול להיחשב חידוש של התנועה החסידית כולה בסימון דרכה הייחודית וחידושיה.

'תורת לשמה' במשנת ר' חיים מוולוז'ין

א. האיש ויצירתו

ר' חיים מוולוז'ין (1749-1821)⁹⁶, הוא תלמידו המובהק⁹⁷ של הגאון מווילנא⁹⁸ ונחשב יורשו הרוחני. יסד את ישיבת וולוז'ין שבמשך כ- 100 שנה נחשבה לחשובת הישיבות באירופה. עם כוננותה של הישיבה זוכה מנהיגותו בקרב קהילות ישראל למעמדה הגבוה ואיתה הוא נכנס לפנתיאון היהודי לדורותיו⁹⁹. גישתו התורנית מאופיינת בשמירת המשכיות מסורתית, מחד גיסא, ומעצמאות למדנית ופסיקתית מאידך גיסא¹⁰⁰. ספרו נפש החיים ממצה את השקפת עולמו התיאולוגית ואת הערכתו ללימוד התורה כמצווה מרכזית בדת היהודית. בכך הוא מייצג, את קו המחשבה של המתנגדים המתחדד אל מול עולמה של החסידות¹⁰¹. בספר ביקורת¹⁰² כלפי תופעות או מחשבות בעולם החסידות¹⁰³ אולם אין לראות את עיקר מטרתו רק כביקורת או כפולמוס.

ב. לימוד התורה במשנתו

"במרכז הגותו של ר' חיים עומד המאמץ לבצר מחדש את מעמד לימוד התורה בראש סולם הערכים הדתיים"¹⁰⁴. אולם הנדבך החדש שמוסיף ר' חיים להגות הדורות בתחום זה אינו נעוץ רק באריגתו את דבריו במקורות הקבליים כמשקל נגד

⁹⁶ יודאיקה, עמ' 118.

⁹⁷ לאם עמ' 3-5. על אפשרות ההיזון החוזר מר' חיים לגר"א (ר' חיים גילה את הגר"א) ראה נריה (תשכ"ג) עמ' 527.

⁹⁸ על הגאון מווילנא ומעמדו בעולם התורני ראה: ב' לנדוי (תשכח) עמ' שלח-שלט, וראה עוד אצל ש' גריינימן, קובץ אגרות מאת חזון איש, בני ברק, תשלו עמ' נח ובמאמרו המקיף של בן ששון (תשכ"ו) ולאחרונה אטקס הגאון עמ' 41-43.

⁹⁹ לאם עמ' 1-2. וראה גם אצל אטקס (תשמ"ב) עמ' 41.

¹⁰⁰ ראה אישים ושיטות, עמ' 18. ראה גם פירושו של ר' חיים לאבות, רוח החיים, עמ' 14-15: וניתן לנו רשות להתאבק וללחום בדבריהם [של חכמים מדורות קודמים – ע"ק] [...] ולא לישא פני איש רק לאהוב האמת [...] ולכן יהיה אך בענוה יתרה [...] והכנעה לדון לפניהם בקרקע.

¹⁰¹ זו עמדתו של לאם עמ' 62. ראה גם בקורתו של אטקס (תשל"ה) עמ' 638.

¹⁰² יש ראו בכך את עיקר מטרת הספר - מיצויין של דעות אלו אצל לאם עמ' 57-58. הוא מביא שם גם דעה הרואה בספר תמיכה באידיאולוגיה החסידית. אולם הוא עצמו מצביע על מופרכותה של עמדה זו (שם עמ' 58-59). אמנם גם הגישה הנוספת המובאת בגוף הפרק מלמדת על יחס אמביוולנטי של המחבר לחסידות ולדרכה.

¹⁰³ כמו למשל, בקורת כלפי ביטול הזמן המחייב של תפילות (שער הביניים פרקים ד, ח. עמ' 92) וראה אצל לאם עמ' 15-20.

¹⁰⁴ אטקס (תשמ"ב) עמ' 45.

לתפיסות החסידיות¹⁰⁵ אלא בעיקר בתכנים החדשים שהוא מחדד ביחס לתורה ולמשמעות לימודה. כמעט כל השער הרביעי של ספרו אינו אלא שירת הלל לתורה וללימודה. הוא מטייל במקורות התלמודיים והקבליים וטווה מהם מגוון של סופרלטיבים: התורה קדמה לעולם¹⁰⁶ ומקורה למעלה מעולם האצילות, באין סוף¹⁰⁷... היא קיומה של הבריאה המושג ע"י לימודה ע"י ישראל¹⁰⁸. ובניסוח שירי: לימוד התורה הוא התגשמות התכלית האלוהית בבריאה ומאיר את כל העולמות בחדווה עליונה¹⁰⁹. ביטויים מסוג זה מוליכים את אטקס לכנות את פועלו של ר' חיים: 'מיסטיפיקציה של דרך הלימוד המסורתית'¹¹⁰.

ההשלכות העולות מניסוחים אלו ביחס לתורה עשויות להיות מגוונות. לאם טוען, שמקורה האצילי של התורה, מוליך את ר' חיים להבחין בינה לבין שאר המציאות העולמית ולדחות את התפיסה האימננטית החסידית¹¹¹. אולם את דחיית התפיסה החסידית ניתן להסביר באופנים אחרים¹¹². ניתן להעלות זיקה בין שבחי התורה ולימודה שבספר לבין הרציונל המעמיד של ישיבת וולוז'ין ושל הוויית לימוד התורה בכלל ושבישיבה בפרט¹¹³.

ג. תורה לשמה

ניתן למצות את גישתו של רבי חיים למושג 'תורה לשמה' בשלושה רבדים. ביקורת כלפי העמדה החסידית, פרשנותו שלו, ובירור ההשלכות העולות ממנה ליחס שבין לימוד התורה לערכים הדתיים של יראת ה' ודבקות.

1. הביקורת

¹⁰⁵ כפי שטוען אטקס שם עמ' 46.

¹⁰⁶ נפש החיים שער ד פרק י.

¹⁰⁷ שם. בדבר המשמעות הקבלית הנועזת של קביעה זו ראה אצל לאם עמ' 2-81.

¹⁰⁸ שם פרק יא ופרק כה.

¹⁰⁹ שם פרקים יג-יד.

¹¹⁰ אטקס גאון עמ' 188. וראה גם את ניסוחו בעמ' 197: 'כך הופך לימוד התורה להתרחשות בעלת אופי מיסטי'. אולם לענ"ד יש להדגיש שלדעת ר' חיים האופי המיסטי של לימוד התורה לא כולל בהכרח חווייה של חבירה אל העולמות האלוהיים. ויש לפרש ביטויים אלו כשירטוט תיאורי של התורה ולימודה ולא כשיקוף חווייה ממשית של הלומד ראה לקמן בסוף הפרקון: 'הדבקות האמיתית'.

¹¹¹ לאם עמ' 83.

¹¹² ראה בשער ג' החל מפרק ג' ובמיוחד בפרק ו ופרק ח. וראה גם במאמרה של ת' רוס, (תשנ"ז) עמ' 153 ואילך. וראה גם אצל לאם עצמו עמ' 70-71.

¹¹³ ראה אצל לאם עמ' 95 ואצל אטקס עמ' 58 ואילך.

ר' חיים החרד מירידת קרנה של התורה ולימודה¹¹⁴, מתאר קהילות שאין באוצר הספרים שלהן ש"ס שלם¹¹⁵ ולימוד התורה של בני הקהילה רובו ככולו בספרות המוסר והיראה¹¹⁶. הוא מוחה אל מול התופעה של העדפת תחום המוסר על פני לימוד התורה¹¹⁷: אין דרך זו נכונה על פי הדת, היא מעוררת חשש לביזיונה של התורה ולהמשכיות הוראתה. באופן כללי, כך הוא מורה, אם מגמרא¹¹⁸ אם מסברא: לימוד התורה מצריך אוטונומיה אינטלקטואלית שתאפשר את ההישג הלימודי באופן שלם. הוא מראה כי התפיסה המסורתית אכן רואה בידע ההלכתי עצמו¹¹⁹ ובעצם העיסוק וההתעמקות בו - ערך עצמאי. ערך שאינו תלוי בהשלכתו המיידית על דבקות האדם באל או יראתו אותו.

ב. הגדרת ה'לשמה'

לימוד תורה לשמה הוא לימוד לשם התורה – לשם ידיעתה והבנתה בכל העומק האפשרי. כידוע המונח 'לשמה' מתבאר פעמים רבות כעשייה או כלימוד מאהבה

¹¹⁴ ביורר מקיף בתחומים אלו ראה ע' אטקס (1971) עמודים 45-1. לאחרונה הובא מחקר זה בתוך ספרו של אטקס על הגאון (תשנ"ח) תוך שינוי הפרולוג, תיקוני סגנון ותוספת בהערות למחקרים החדשים. המובאות המדויקות יובאו מתוך הספר. על כן ראה שם עמ' 183-166.

¹¹⁵ את חסרונם של ספרי הלימוד, בתקופת ר' חיים, ניתן לתלות בשקיעתו של הדפוס העברי בפולין בין מחצית המאה ה-17 למחצית המאה ה-18. את ריבויים של ספרי הדרוש והמוסר ניתן לתלות בעליית יכולתם של חלק מן ההמונים לקרוא. קהל חדש של קוראים שלא היה קיים קודם לכן העמיד 'סחורה' חדשה מתאימה לרמתם התורנית והאינטלקטואלית. עם זאת המאה ה-18 היא עידן הפריחה הגדול ביותר לביאורים תלמודיים. כל זאת למדתי מתורתו (שבעל פה ושככתב) של פרופ' ז' גריס.

¹¹⁶ יש מקום להזכיר את הדעה המשוקפת בהערתו של י' תשבי (תשל"ה) עמ' 487 הערה 32 שבה הוא טוען שוויכוחו של ר' חיים כאן אינו עם החסידות אלא עם גרורותיה.

¹¹⁷ שער ד' פרק א.

¹¹⁸ למשל שם שער ד' פרק ב': המדרש (מדרש תהילים מזמור א אות ח) בו דוד מבקש ששירת תהילים תחשב כמו עיסוק בהלכות נגעים ואהלות. מכאן אומר ר' חיים ששירת תהילים וחוויית הדבקות שהיא מספקת פחותה מלימוד תורה. מה גם שלא נאמר כי בקשת דוד נתקבלה... יש להעיר כי במהלך הדורות נחשבה תפילת דוד כאילו התקבלה. ראה דיון בענין בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח סימן ב עמוד טו, ד"ה: ובמיוחד כותב. בנוסף לכך המשמעות הפשוטה של דברי דוד במדרש ("ואל יהו קורין בהן כקורין בספרי מירס, אלא יהיו קורין בהן והוגין בהן, ונטולין עליהן שכר כנגעים ואהלות") מכוונים לאפשר את הכנסתו של הספר לכלל הספרות התורנית הן בתודעת הלומדים, הן ברצינות לימודם והן בעיני הקב"ה. הניסיון להקיש, כפי שעושה ר' חיים, מן המדרש העוסק בתקופה ה'טרום תהילית' לזמן שבו נתקבל הספר בישראל, נחשב מכתבי הקדש ומשמש חלק מן הפולחן הדתי, הוא היקש בעייתי.

¹¹⁹ שם, שם, שבחי ריב"ז השולט בכל מכמני התורה – על פי מסכת סוכה דף כח עמוד א.

כאשר נשוא האהבה הוא הבורא¹²⁰, ר' חיים, לעומת זאת, מדגיש שהאהבה בהקשר של התורה ולימודה מיוחסת לתורה עצמה!

ועוסק בה מחמת אהבתה עצמה ממש. היינו להוסיף בה לקח ופלפול...¹²¹

ר' חיים נשען בפירושו זה לביאור הרא"ש לסוגיית התלמוד במסכת נדרים מדגיש את השינוי שהרא"ש עומד עליו בלשון הגמרא, בין עשיית הדברים, שהיא לשם ה'¹²² לבין הדבור (הלימוד) שהוא 'לשמך' - לשם התורה עצמה ולא לשם ה'¹²³! ז"א כאשר האדם לומד את התורה התכלית שהוא צריך לשים לפניו הוא:

"לידע ולהבין להוסיף לקח ופלפול"¹²⁴.

הדגש המעשי מבחינתו של ר' חיים הוא כי:

בשעת העסק והעיון בתורה ודאי שא"צ אז לענין הדביקות כלל¹²⁵.

תחושת הקרבה לא-ל, כמו גם העמקה רליגיוזית או אקסטטיבית, אינה נחוצה וגם אינה רצויה בשעת הלימוד. מה שהעמידה החסידות כשיאו של הלימוד וכתכליתו

¹²⁰ ראה למשל רמב"ם, הלכות תשובה פרק י הלכות ד-ה. אכן הרמב"ם קובע שהאהבה תלויה בתוספת הדעת ראה שם הלכה ו: "ועל פי הדעה תהיה האהבה [...] לפיכך צריך אדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות" [...]

אולם לימוד זה שאליו מפנה הרמב"ם, אינו בהכרח הלימוד אליו מפנה ר' חיים. שכן הרמב"ם קובע שמדובר בחכמות ותבניות: "המודיעין לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג" על היחס בין מקצועות הלימוד השונים אצל הרמב"ם בין תלמוד לחכמות העולם ראה רמב"ם הלכות תלמוד תורה פרק א הלכה יד. והשווה בין רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק יד הלכה יט-כ לבין מורה נבוכים חלק א פרק לד (הסבה הרביעית) בדבר מקצועות ההכנה ללימודי האלוהות. וראה גם מאמרו של הרב קאפח (תשמ"א), עמ' 242-251 ואכמל".

¹²¹ שער ד' סוף פרק ג. וראה גם בתחילת פרק א בכפל המשמעות ועוד.

¹²² שם מודה ר' חיים שהקיום הנשגב של מצוות התורה הוא מתוך טוהר המחשבה וחוויה של דבקות. אמנם הוא מדגיש שקיום המצווה אינו מותנה בחוויה זו ויש לו ערך גם ללא דבקות וטוהר המחשבה. – שם בשער ד' פרק ג ומכוון לדבריו בשער א סוף פרק כב.

¹²³ באופן פשוט כוונת הרא"ש היא בעיקר לשלול את הלימוד שלא לשמה. כאשר לומדים אין ללמוד ע"מ להתגאות או לקנטר. מותר וראוי ללמוד לשם התורה וידיעתה. האם הרא"ש חשב שזוהי הכוונה המעולה בלימוד? האם כיוון לשלול את כוונת אהבת ה' ר' חיים עצמו כאשר חוזר לדברי הרא"ש משמיט מהם את הסיפא: "ולא לקנטר ולהתגאות".

גם כאשר הוא מבקש להתמודד עם פרשנות רש"י שגירסתו היא: "ודבר בהם לשם שמים" הוא מבאר שעיקר כוונת רש"י לשלול את כוונת הקינטור והגאות. ולא חל ולא חש שפירוש כזה עשוי להיות טמון גם בכוונת הרא"ש.

¹²⁴ לשונו של ר' חיים בפרק ג.

¹²⁵ שער ד' פרק י. ענין זה יובהר בהמשך בהקשר של תפישת הדבקות אצל ר' חיים.

העיקרית, שולל אותו ר' חיים כתופעה נחוצה או רצויה בשעת הלימוד, שכן ללימוד תכלית נשגבה יותר, והיא ההבנה והידיעה של התורה עצמה¹²⁶!

ג. מקום היראה והדבקות ביחס ללימוד התורה

גם ר' חיים מודה שהיראה והדבקות הינן מצוות דתיות ויש בהן נחיצות רבה לחיי לומד התורה¹²⁷. למרות רצונו להפריד בין הלימוד ולהותיר אותו חופשי מתלות והתנייה בתחומי היראה והדבקות הוא איננו פטור מלמקם מצוות אלו בהשקפת עולמו הדתית. אף אם הוא נוטל מן הדבקות את מעמדה הבכיר, בראש הערכים הדתיים, הוא משלב אותה כחיונית בחיי הדת יחד עם לימוד התורה. הוא עושה זאת בשלוש דרכים: בהפרדה בצמיחה ובזהות מושגית.

1. הפרדה

עיקר פועלו של ר' חיים הוא במיקומן של היראה וטוהר הכוונה ב'משבצות סגורות' בחיים הדתיים. הביקורת החסידית בדבר העדר 'היראה' אצל לומדי התורה מוצאת אוזן קשבת במחשבתו. הוא מודע לכך כי תורה ללא יראה נמאסת הן בעיני אלוקים והן בעיני בני אדם¹²⁸. את האידיאל הנכון הוא רואה בדמותו של תלמיד חכם הוגה בתורה ומלא ביראת שמים¹²⁹:

¹²⁶ מרתקת עשויה להיות ההשוואה, בין גישתו של ר' חיים לגישת בן דורו הצעיר, אך הלא פחות מפורסם, הלא הוא ר' משה סופר (החת"ס – 1762-1839). גם הוא מעמיד את העיקרון של הלימוד לשם התורה כערך העליון - כ'תורה לשם שמים ממש': "אך עיקר מצות עסק התורה הוא מצוה בפ"ע, להגות בה יומם ולילה ולהעמיק ולעיין בכל תוצאותיה ומבואיה כי עמקן מחשבותיה" – חידושי חת"ס, עמ' 37, לדף פא עמ' א, ד"ה: שלא ברכו. וראה גם דבריו בדרשותיו (דרשות חת"ס, דף רנב עמ' ב): "כוונתם רק לחיבת התורה להיות עמלים בה ומעינים בה ומחדשים בה...". יש להעיר כהערה מקדמית שמלחמתו של החת"ס אינה בתלות שיש ללימוד התורה בדבקות כמאבקו של ר' חיים, אלא במחשבה שלימוד התורה אינו אלא מכשיר לידיעת ההלכה כדי לשמור את המצוות. אולם גם הוא טורח לבאר, להוכיח ולהעמיד את לימוד התורה באופן אוטונומי וכערך עצמאי - ממש כמעשהו של ר' חיים! תופעה זו ראויה לליבון ומחקר הן בדבר זיקה אפשרית בין שני הרבנים והן ביחס לתקופה שמעוררת מזוויות שונות את אותו הרעיון עצמו.

¹²⁷ אטקס (תשמ"ב) טוען (עמ' 54-53) שהודאתו של ר' חיים בערכי היראה יחד עם הלימוד כוללת גם שני ענינים נוספים. הענין האחד הוא החובה להסיק מן הלימוד את המסקנות המעשיות העולות ממנו והחובה לכוון לאמיתה של תורה (כל זה מוזכר בפסקה קצרה בשער ד' בתחילת פרק ז). ביחס לענין הראשון לענ"ד אין להפריז במשמעותו ויש לראותו כשולי בתפיסתו של ר' חיים את הלימוד. הענין השני עם כל חשיבותו אינו אלא חלק מן החובה ללמוד את התורה כראוי (כפי שאטקס עצמו מציין בעמ' 54) ואין הוא נוגע בדווקא בזיקה אל יראת ה' והחובות הדתיות. מעבר לכך יש לזכור שר' חיים מעמיד שני אתגרים אלו כחלק מההכנה שלפני הלימוד כפי שציינתי בגוף העבודה.

¹²⁸ שער ד' פרק ה בסופו..

¹²⁹ שער ד' פרק א.

כי דורות הראשונים היו קבועים כל ימיהם בעסק והגיון תוה"ק תקועים באהלי המדרשות בגפ"ת (גמרא פרוש [רש"י] תוספות = לימוד התלמוד ובעיקר צדדיו ההלכתיים) ושלחבת אהבת תוה"ק היה בוער בלבם כאש בוערת באהבה ויראת ה' טהורה.

אולם עצת היצר וירידת הדורות הולכה למצב שבו:

כמה מן התלמידים שמו כל קביעותם ועסקם בפלפולה של תורה... ושנינו אם אין יראה אין חכמה¹³⁰...

על רקע זה, יחוד העיסוק בנושאי היראה, בצורת ספרי המוסר, נכנס כהשלמה חיונית, במצב הלא שלם שנוצר בקרב לומדי התורה. לספרי המוסר יש ערך בהיישרת הדרך אל ה' והם מהווים נספח ללימוד התורה (כשהוא כאמור מקרא והלכות) אך לא נחשבים לגוף הלימוד.

יראת ה' היא הכלי ('האוצר')¹³¹ או החומר המשמר ('קב חומטין')¹³² המעמיד ומכיל את התכנים המהותיים והם דברי התורה עצמם, בידע ובהבנה. לאור דימוי זה ברורה המופרכות של העיסוק האינטנסיבי בספרי מוסר ללא התמדה וקביעות בלימוד התורה עצמו¹³³.

להגדרות אלו יש השלכה כמותית. ר' חיים טוען שהמינון הוא 1:180! על כל 15 שעות לימוד די ב- 5 דקות של עיסוק בספרות מוסר ויראה (בלשונו: "ה' מינוטין יראה")¹³⁴. אולם חידושו של ר' חיים לא מתייחס רק לקיצוץ בזמן לימוד המוסר אלא גם במיקום ותיחום מוגדר ללימודים אלו.

הצעתו של ר' חיים כוללת הפרדה. לפני זמן הלימוד ואפילו תוך כדי מהלכו יש מקום להפסקות מתודיות שבהן ישגן אדם לעצמו את התכלית הדתית של הלימוד, את זיקתו לבורא העולם וחיוב יראתו ועבודתו. זמן זה מסוגל לשמר את הנתב הדתי של יראת ה' אצל לומד התורה אך אין הוא חודר ואינו מפסיק ומפריע את הלימוד בכל עומקו ועצמאותו¹³⁵.

¹³⁰ שם.

¹³¹ שער ד' פרקים ד-ה.

¹³² שם פרק ד.

¹³³ שער ד' פרק ח.

¹³⁴ רוח החיים לאבות, פרק א, משנה א, ד"ה: הם אמרו שלשה דברים (עמ' 8). וראו שם את הספור על בעל הט"ז: 'שאשה אחת צעקה אליו אהה אדוני והנה בני נחלש למות. ויאמר לה התחת אלקים אני? ותאמר: אל התורה שבאדוני אני צועקת, כי קב"ה ואוריתא חד הוא. ויאמר לה הלא זאת אעשה לך, הדברי תורה שאני עוסק כעת עם תלמידי אני נותן במתנה להילד, אולי בזכותו יחיה, כי בדבר הזה תאריכו ימים – כתיב [דברים] ל"ב מזו]. באותה שעה חלצתו חמה. בענין היחס בין התורה לקב"ה – בשיטת ר' חיים ראו בהמשך ליד הערה 142.

¹³⁵ שם בנפש החיים פרקים ו-ז.

2. צמיחה - זוכה לדברים הרבה

ר' חיים, נאמן לציורו של הלימוד בימי קדם, בהם לא היה כלל צורך להזניח את לימוד התורה, שכן הלימוד כולו נעשה מתוך יראת שמים ותחושת שליחות למען התורה ונותנה¹³⁶. המשמעות היא כי לימוד התורה יכול לספק ללומד את כל התכונות הראויות אדם דתי בלי יגיעה מכוונת להשגת יראה ודבקות:

כי התורה הקדושה מעצמה תלבישהו יראת ה' על פניו... כי כך זרחה וסגולתה של התורה הקדושה¹³⁷.

ז"א, הזנחה או המעטה בלימוד המכוון להישגים בתחום המעלות הרוחניות של יראה ודבקות לא תפגע בלומד התורה המשובח, הלומד לשמה, שכן הוא יגיע להישגים אלו כבדרך אגב ע"י התמדתו בתורה. ז"א על אף שיראה היא חיונית לחיי הדת אין בהכרח חובה להעמיק ולהרחיב את העיסוק בהם. יש כאן נסיון נוסף לחזק את דרך הלימוד הישיבתית שאינה מרחיבה את גבולות הלימוד הרוחני של מוסר וספריו¹³⁸.

3. הדבקות האמיתית

מבחינה הגותית יתכן שבנקודה זו מונח הטעון המרכזי של ר' חיים. לאור תפיסתו את התורה ומקורה הוא טוען את הטיעון הבא:

... שבהעסק ועיון לבד¹³⁹ הוא דבוק ברצונו ודבורו יתברך והוא יתברך ורצונו ודבורו חז¹⁴⁰

ובזה הוא דבוק בו יתברך ממש כביכול¹⁴¹,

ולכן:

יתכוון להדבק בלימודו בו בתורה בו בקב"ה¹⁴².

¹³⁶ יחד עם אהבת ה' ויראתו חבר החפץ להגדיל כבודה (של תורה) ולהאדירה – שם פרק א.

¹³⁷ שם סוף פרק ט.

¹³⁸ לפני למעלה מ- 20 שנה השתתפתי (ע"ק) בפגישה של תלמידים בוגרים מישיבת מרכז הרב עם הרב שך [מנהיג היהדות הליטאית באותו זמן]. בין השאלות שהוא נשאל היתה השאלה מדוע בישיבתו (פוניבז') לא לומדים לימודי מחשבה ואמונה (דבר המודגש מאוד בישיבת מרכז הרב של אותם ימים). השיב הרב שך שהוא ממשיך בישיבתו את מסורת ישיבת וולוז'ין וגם שם לא למדו לימודים אלו...

¹³⁹ ללא דבקות חווייתית-אקסטטי-מודעת.

¹⁴⁰ שער ד' פרק י. ר' חיים מציין מקור לרעיון זה בזוהר. הוא מציין את האמירה השכיחה בו, המזהה בין קוב"ה ואוריתא – ראה זוהר חלק ב דף ר עמ' א, ח"ג דף פט עמ' בועוד. וראה גם חלק ג דף עג עמ' א. וראה מאמרו של תשבי המוזכר לעיל הערה 25.

¹⁴¹ שם פרק ו.

¹⁴² שם.

הדבקות המהותית, שאינה רק חוויה רגשית או היערכות אנושית לקראת אלוקים, הדבקות האמיתית באלוקים היא הדבקות בתורה. שכן התורה עצמה היא השם הגדול¹⁴³ ובעיקר בהלכותיה, שמשקפת את רצונו של האלוקים והיות ו'הוא ורצונו אחד'¹⁴⁴ - הדבק ברצון דבק בו¹⁴⁵.

תפיסה זו של ר' חיים מעבירה את המשמעות של המושג דבקות באל מן המישור החווייתי המורגש אל התחום העקרוני-פורמלי¹⁴⁶. ע"פ טענתו עצם העיסוק בתורה הוא דבקות ולתחושתו של הלומד (האם הוא חש דבק או לא) יש משמעות שולית בלבד. תפיסה זו אופיינית לר' חיים. גם כאשר הוא מתאר את המשמעות של קיום מצוות התורה ואת ההשפעה שלהם על העולמות העליונים (שער א' מפרק ג' ואילך) הוא עושה זאת בין השאר במשל החבל:

כענין החבל שאם ינענע קצהו התחתון מתעורר ומתנועע גם ראש קצהו העליון¹⁴⁷.

¹⁴³ עבודת הקדש, ח"ב טז, ח"ד לד – 'ממש' וגם של"ה תולדות אדם בית חכמה תנינא (ה) טו עמוד ב.
¹⁴⁴ לזיהוי התורה כחכמת אלוקים וממילא כאלוקים ממש יש תשתית רחבה בספרות הסוד. ראה למשל איילת אהבים, דף ד' עמ' ב, דף יב' עמ' א ואצל שלום פרקי יסוד עמ' 46-47. ואפילו לתפיסה הגורסת כי הלומד לשמה, בעצם, דבק באלוקים, מעצם לימודו את התורה - יש תשתית קדומה [ר' יצחק אדרבי – בן המאה ה-16 בסלונקי]: "העוסק בתורה לשמה, אינו אוהב כי אם להב"ה, להיות שהתורה היא חכמתו ית', ואינה דבר נוסף על עצמותו ומהותו. כי חכמתו ומהותו – הכל אחד. נמצא שאוהב המקום ממש" – דברי שלום דף נח עמ' ב. הפער בין ה'דברי שלום' לבין ר' חיים (בנוסף לשוני הטרימינולוגי בין אהבה לדבקות) הוא במגמה. גישתו של הדברי שלום היא שהמטרה העליונה היא 'אהבת הקב"ה' והצעתו היא לראות בלימוד תורה לשמה דרך אפשרית לקיומה אתגר זה. ר' חיים, כך נראה, מבקש לקיים את הערך של לימוד התורה במרכז החיים הדתיים ולכן משתדל לספח אל הפעילות הזו את המעלות הדתיות העליונות ביותר.
¹⁴⁵ ההוגה שמשקף באופן מופלא את עמדתו זו של ר' חיים אינו אלא בן הפלוגתא שלו - האדמו"ר הזקן של חב"ד בספרו תניא. דבריו בפרק החמישי עמ' 17-18, חופפים ממש (בהבנת ערך הדבקות המגיע דרך הלימוד) את גישתו של ר' חיים ומוסיפים אף נופך של הסבר לדבריו. וראה בהמשך בפרקון העוסק בתורה לשמה במשנת חב"ד.

¹⁴⁶ ראה אייגוס (תש"ח), עמוד 549-550 המתאר סוג של דבקות שהוא קורא לה דוגמטית שייחודה בכך שאין מצב הדבקות דבר של מציאות המורגש על ידי האדם. ריה"ל בספר הכוזרי, לפי דעתו, תיאר סוג דבקות כזה הקשור לקיומם של תנאים מסוימים (שמירת מצוות על ידי עם ישראל בארץ ישראל [מאמר שני סעיף יב]) המחוללים את 'הדבקות'. אייגוס אמנם ממאן לראות בגילוי שכינה בדרך של מעשי פלא היבט של דבקות (שם עמוד 550) ועל כך יש מקום לבירור נפרד, אך הדגשתו היא כי גישת ריה"ל השפיעה על מגוון של הוגים בדורות שבאו אחריו (שם עמוד 552). בין המקובלים המושפעים הוא מזכיר את השל"ה אך איננו מזכיר את נפש החיים. לפי העמדה המוצגת בעבודה זו גישת נפש החיים באופן קיצוני יותר מאשר דרכו של ריה"ל מייצגת את שיטת הדבקות הדוגמטית.

¹⁴⁷ הג"ה המתחילה בדבור: כי עיקר האדם, בשער א פרק ה.

מקורו של משל זה קדום כפי שהעיר בצדק גריס (תש"ן) עמ' 3-172 בהערה 88.

ההשפעה הזו, הנעשית בעולמות העליונים, ע"י הקשר שקיים באדם, כאותו חבל ארוך ונענועו, מתקיימת גם ללא תלות בתודעת האדם או בהבנתו את מעשיו - כאותו חבל המתנועע, אף העומד למטה אינו חש ולא חל בדבר נענועו למעלה - אף על פי כן נוע תנוע¹⁴⁸ ...

גם הדבקות בלימוד התורה מקיימת מערכת יחסים כזו. הדבקות היא תוצר מוכרח מעצם הפעילות האינטלקטואלית של הלומד, ללא תלות בכוונות או בתחושות המלוות את אותו ...

לשם העמדת הרעיון של הדבקות המושגית-פורמלית הזו, מרחיב ר' חיים לבאר את הזהות שבין דברי התורה לבין האל. עליו להזדקק לרעיון שכל דברי התורה, כולל כל המופיע בתורה שבעל פה, כולם מקורם באלוקים ברצונו ובדבורו¹⁴⁹. וממילא בכל לימוד יש בו את ההדבקות באל - ברצונו ובדבורו.

ד. סכום

לר' חיים מגמה ברורה של שימור צורת החיים הדתית הישנה, שלפי הבנתו התקיימה לפנות פרוץ החסידות וענפיה לעולם. הוא מבקש להעמיד את המשמעת ההלכתית המעשית הפשוטה, כנורמה מחייבת בחיי היהודים. הוא מבקש לבצר מקום ללימוד התורה המסורתי ללימוד העיוני ההלכתי - זה המבקש לחתור להבנה הטקסט הנלמד ולהפיק ממנו בדרך של עיון שכלי מסקנות. הוא מבקש להעמיד אל מול האתגר החסידי של הדבקות הקוסם לרבים אתגר חילופי המושרש אף הוא בעולם הקבלי אתגר קיום העולם דרך לימוד התורה¹⁵⁰.

הוא אמנם מודה בערך של הכוונה הטהורה. הוא תומך בהעמדתה כערך חשוב מבחינה תורנית. אולם הוא מבקש ליטול ממנו את הסמכות הבלעדית לקרב ולרחק

אולם ר' חיים משתמש במשל זה בדרך ייחודית האופיינית לדרך מחשבתו. אין הוא גורס שלנענוע יש ערך לדבקות או שמעשי האדם משפיעים בעליונים. אורכו של החבל בין חלקו התחתון לחלקו העליון מעמיד פער המוליך לנתק בעולם החוויה של המושך. ההשפעה בעולמות העליונים מתבצעת אך ללא מודעת ממשיית של מקיים המצווה.

¹⁴⁸ ראה גם אצל אטקס גאון עמ' 189 שמדגיש כי ר' חיים אינו דורש ידיעה והכרה בדרך ההשפעה על העולמות העליונים. עיקר גישתו היא להטיל את כובד האחריות של האדם על מעשיו בהיותם משפיעים בעולמות העליונים. אמנם ראו בנפש החיים ש"ד פרק יד בדבר ההיזון החוזר המתעורר מלימוד תורה לשמה בדבקות.

¹⁴⁹ שער ד פרק ו. הוא נסמך לדרשת חז"ל המופיעה פעמים רבות בש"ס. הוא מציין 7 (!) מקורות. נראה שהוא מציין זאת בע"פ שכן לחלק מן המקורות אינו מציין את הדף המדוייק כמו למשל למקור במגילה מציין: "סוף פ"ב דמגילה" וכוונתו למגילה דף יט עמ' ב וכו'. ר' חיים מוסיף כאן ניסוחים שלא מופיעים במקור כמו התלות בדבור האלוהי.

¹⁵⁰ ראה אטקס גאון עמ' 192.

בחיי הדת. לשם כך הוא מצמצם את חובת טוהר הכוונה ומדגיש מאוד את השלמות הדתית המתקיימת בעצם המעשה. לא דייק לאם בכותבו¹⁵¹:

כל אותם דברי סנגוריא שרבי חיים מהפך בהם לזכות הלימוד 'שלא לשמה',

בהכרח אינם אלא בזכות היותו אמצעי או שלב שעל ידו יגיע אדם ל'לשמה'.

להבנתנו את מגמתו יש לומר כמעט להיפך: ר' חיים משתמש בטיעון של 'השלב' וה'אמצעי' כדי לתת לגיטימציה ללימוד שלא לשמה ולחבבה אצל קוראיו¹⁵². הוא רואה את האפשרות של לימוד התורה שלא לשמה כאפשרות לגיטימית ואפילו הכרחית¹⁵³. ויש שתהו, בעקבות העמדתו את הלימוד כערך העליון בדת, בדבר דמותה של הדת (הלא פילוסופית) המעמידה את הרציונאלי למעלה מן הרליגיוזי¹⁵⁴. היעד של 'לשמה' – לשם התורה עצמה – הוליד מגוון של פירושים לעמדת ר' חיים. היו שראו בלימוד זה לימוד מתוך הנאת הלימוד ולשם ההנאה¹⁵⁵, או לימוד הבא מתוך סקרנות ולשם סיפוקה¹⁵⁶. עמדות אלו זכו לביקורת קשה על ידי לאם:

...הנמכת קומת שיעור שיטתו של ר' חיים בענין 'לשמה' והורדתה לדרגה

של סיפוק הסקרנות האינטלקטואלית גרידא, כמילוי התשוקה לדעת בלבד,

יש בה משום סילוף גמור של השקפתו על התורה ועל היהדות¹⁵⁷...

¹⁵¹ ראה את הפרק 'שלא לשמה' בספרו עמוד 174 ואילך. בחלק המצוטט הוא מעמוד 179.

¹⁵² גם לאם עצמו תוך כדי דבור מביא מתוך דרשתו של ר' חיים בספרו רוח החיים את המחשבה שלימוד שלא לשמה הוא לימוד חוקי העונה על כל הקריטריונים המשפטיים אע"פ שאינו חסד – עי"ש.

¹⁵³ נפש החיים שער ביניים פרקים ב-ג. יש שראו בגישתו זו סטייה מדרך רבו הגר"א, סטייה הנובעת מן הצרכים החינוכיים של דורו המאבק אל מול העמדה החסידית המעצימה את תנאי הכוונה אף בעיכוב המעשה - אטקס (תשמ"ב) עמ' 66. אך ראה לעומתו את לאם בעמ' 196 ואילך המעמיד את ר' חיים כיונק מדמותו ותורתו של הגר"א בסוגיה זו.

¹⁵⁴ ראה לאם עמ' 187 ואילך.

¹⁵⁵ מכתב מאליהו ח"ב, עמוד 28. וראה גם חלק ג עמוד 121. על עמדת הרב דסלר בסוגיית לימוד לשמה ראה נספח 2. גם לאם כפי שעולה מן ההערות הבאות הכיר עמדה זו והתקומם נגדה ללא ציון מקורה.

החשיבות המרכזית בנספח, לצורך עבודה זו, היא האפשרות שנספח זה מציע, להשוואה בין התגובות של שני ההוגים הדתיים [הרב קוק והרב דסלר] לסוגיית לשמה, לאור המתח והניגוד [ששניהם היו מודעים להם] בין הפרשנות של עולם הישיבות והלמדנות – פרשנות ר' חיים ל'לשמה', לבין הפרשנות בעלת הלהט הדתי הבאה מעולם החסידות.

¹⁵⁶ דווקא בשם הרב סלוביצ'יק (שנ' לאם היה מקורבו ואולי תלמידו) מופיעה מסורת לחזק את גורם הסקרנות כמניע הראשי של הלימוד ראו פרקים במחשבת הרב סלוביצ'יק עמוד 57: 'באופן אידיאלי איננו לומדים תורה כדי למצוא חן בעיני אלהים, אלא כדי לשבור את צמאוננו לתורה. ר' חיים מוולוז'ין הגדיר תורה לשמה כלמוד להוסיף דעת. המניע שלנו צריך לנבוע משאיפה אינטלקטואלית לידיעה'. יש לציין כי מובאה זו כספר הנ"ל כולו אינה יצירה מקורית של הרב סלוביצ'יק, אלא שחזור הרצאותיו בידי המחבר (שם עמוד 8).

ומעין דברים אלו גם שמעתי בעל פה מפרופ' י' בלידשטיין כפרשנות לשיטתו של ר' חיים.

השוללת בתוקף גילוי ענין אינטלקטואלי צרוף בלימוד התורה ללא מניעים דתיים¹⁵⁸.

אולם דומני שכל העוסקים בפרשנות זו מימין ומשמאל מטריחים עצמם לשווא. אכן לפי ר' חיים לימוד התורה אמור להגיע מאהבת הלומד את התורה, אך לא מאהבת עצמו והנאותיו¹⁵⁹. אכן ערך לימוד התורה שזור במגוון נימוקים דתיים אך יסוד ה'לשמה' המדויק איננו חלק מהם¹⁶⁰. מטרה שכלית כעומדת בפני עצמה לא מתיישבת בקלות אצל חוקריו ולומדי לקחו. כיצד תורה דתית שאינה פילוסופית תשים בראש ערכיה יסוד אינטלקטואלי? ומה פשרה של המגמה הזו בחיי הנפש של הלומד? לאם הוטרד מן השאלה הראשונה ולכן בחר בדרכו. האחרים נטו אל השאלה השניה ולכן בחרו בדרכם. מגוון הפרשנויות צומח מתוך חוסר בהירות לשונו של ר' חיים וצמצום בלשון ההגדרה של 'תורה לשמה'. שכן, ר' חיים בניסוחיו (בספר נפש החיים), מדבר במפורש על מטרה אינטלקטואלית והוא איננו ממקם אותה על פני הרצף הדתי אלא ברמוז. הרב קוק הרחיב את אופק המבט ונתן לגישת ר' חיים פרשנות המשיבה לשאלות משני עברי המתרס. אולם גם כאן במבוא יש לדייק את גישתו ולשלול ממנה כוונות שאינן מכוונות, לעני"ד.

מצטרפות בשיטת ר' חיים שתי מגמות המחייבות את דיוקו במושג תורה לשמה. מחד גיסא, יש לזכור את רצונו לשמר את לימוד התורה המסורתי על היבטיו ההלכתיים הפשטניים (בשונה מן היבטי הדרוש החסידיים והלימוד המוסרי-קבלתי)¹⁶¹. בנוסף לכך, יש לתת את הדעת, לתפיסתו התיאולוגית את מעמדה של התורה כישות היחידה שקדושתה לא נפגמה בירידת העולמות¹⁶².

¹⁵⁷ תורה לשמה עמוד 168.

¹⁵⁸ שם עמוד 169 בסוף הערה 62.

¹⁵⁹ שלא כרצף הפרשנות הזו שעושה בעל המכתב מאליהו (ראה כאמור בנספח 4) הולכת הכוונה של ר' חיים למקום זה אכן מגמיכה את שיעור הקומה של גישתו ומוליכה את בעל המכתב מאליהו עצמו לראות ב'לשמה' של ר' חיים 'לא לשמה' ביחס לכוונת ה'לשמה' של החסידות.

¹⁶⁰ כחלוקה המדויקת שעושה ר' חיים בין הלימוד עצמו לבין ערך הדבקות ויראת השמים – ראה לעיל בפרק זה באיזור הערות 135-130. ולכן אין צורך בערבוביא שעושה לאם עמודים 173-169. חשיבות הדבקות ויראת השמים קיום התורה ותיקון העולמות כבודם במקומם מונח ואין הם נחוצים להגדרת 'לשמה'!

¹⁶¹ ראו את בקורתו של אטקס (תשל"ה), עמוד 638 על מחקריו של לאם בדבר האיזון הנדרש בין המחקר העיוני-מושגי לבין ההיבטים ההיסטוריים. גם ביחס לפרשנות המדויקת ל'תורה לשמה', יש לעני"ד לתת משקל לשיקול הדידקטי – חברתי בניסיון לפענח את המניעים היסודיים של הפרשנות. במילים אחרות השיקול החינוכי עשוי להיות חלופה לדבק ההגותי בחיבור אבני הפסיפס של משנת ההוגה. ועד שאנו מפליגים את

על כן אין ר' חיים מתיר לצרף לכוונה המדויקת של לשמה כל היבט דתי זולת עצם הלימוד להבנת משמעותה הפשוטה, המדויקת וההלכתית של התורה, שכן כל תוספת גורעת. על אף שהתורה מקיימת את העולמות ובהעדרה ישובו הם לתוהו, אין לצרף מחשבה זו לכוונת לשמה. שכן מודעות זו משיגה שתי תוצאות שהן שלוש. ראשית, היא מלהיבה את האדם ומטילה עליו הכרח גמור לעיסוק בתורה. תוצאה זו רצויה בעיני ר' חיים ויש מקום למחשבה שבשביל תוצאה זו (ואולי רק בשבילה) הוא מביא את רעיון תלות העולמות בתורה¹⁶³. שנית, ההתלהבות מגודל הרעיון, עלולה להסיח את הדעת מן העיון המבקש להבין את המשמעות הקונקרטית של הסוגיה הנלמדת. משמעות זו אינה רצויה בעיני ר' חיים, כפי שהתנסח פעמים רבות¹⁶⁴. המשמעות השלישית, שממנה יש לענ"ד להזהיר, בהבנת שיטתו, היא שהכוונה וציור התכלית של הלימוד ינותק מן המשמעות המעשית של הבנת הנלמד, ויועק למקום אחר. לא יתכן להטפיל את ערך לימוד התורה והבנתה לשום ערך ולו לרעיון הנעלה של קיום העולמות. שכן העולמות הינם נחותים במשמעותם הדתית מן התורה.

משנת ר' חיים למרומי התיאולוגיה המיסטית לחפש שם את שורשי רעיונותיו שמא נלקטם בהתמודדותו עם תחלואיו הרוחניים של הדור – לפי השקפתו.

¹⁶² נפש החיים שער ד פרק כז.

¹⁶³ ספר נפש החיים - שער ד - פרק כה: 'אבל אם היה ח"ו העולם פנוי לגמרי אפילו רגע אחת ממש מעסק והתבוננות עם סגולה בתורה הקדושה, תיכף כרגע היו כל העולמות נחרבים ונבטלים ממצאות לגמרי ח"ו, ואף גם איש א' מישראל לבד, רב כחו, שבידו להעמיד ולקיים את כל העולמות והבריאה בכללה ע"י עסקו והתבוננותו בתוה"ק לשמה [...] ואיך לא יתלהב לב האדם בהעלותו על לבו ומתבונן בזה הענין הנורא, ותפול עליו אימתה ופחד לבל יתרפה ח"ו מעסק התוה"ק תמיד, כאשר יחשוב בלבבו אולי ח"ו לעת כזאת העולם כולו מקצה ועד קצהו פנוי לגמרי מעסק התור הקדושה, ובלתי עסקו והגיון לבו עתה בזה העת בתורה, היו נחרבים כל העולמות וכרגע ספו תמו ח"ו':

המחשבה כי טיעונים אלו מגמתם ליצר הנעה ללימוד התורה יותר ממה שהם מבקשים לשקף את התפיסה העיונית של הכותב, מעוגנת בשני רמזים. ראשית, המיקום של הטיעון בשער הרביעי. אין טיעון זה נספח למושג 'תורה לשמה והגדרתו' (המצויים בפרקים הראשונים של הספר) אלא בסדרת פרקים שעניינם המרכזי הוא שבחי התורה. בנוסף לכך ר' חיים משתמש בסגנון זה של הלהטת הרוחות ('עשיית מונפולאציה') לדבקות בנתיב הדתי, פעמים נוספות בספרו. כך בשער א פרק ד' בחובת תשומת הלב למעשים למידות ולמחשבות ('לבו בקרבו החיל ורעד [...] גם על זאת יחרד לב האדם' [...]). כך גם בשער וכן בשער ג פרק ח בו הוא קובע שרעיון הצמצום אין להתבונן בו, אך ניתן להשתמש בתוצאותיו הנפשיות: 'להלהיב מזה טהר קדושת מחשבתו לעבודת התפילה.... גם להיות ירא וחרד מזה לעבור ח"ו על אחת ממצותיו יתברך'. על כן יש להזהר מלקבוע כי מטרתו של ר' חיים 'דתית-מסטית' – ראה בהמשך בהערה 228.

¹⁶⁴ ראו לעיל בפרק זה ליד הערות 125-126.

הבנת התורה ולימודה הם הערך העליון, לשיטת ר' חיים, ואת הערך העליון אין לתלות בערכים נמוכים ממנו¹⁶⁵.

לפיכך ניתן לקבל את דברי לאם כי:

הגדרתו של ר' חיים את 'לשמה' – 'לשם התורה' היא, איפוא, תפיסה שכלתנית רק מן הבחינה הטכנית, באמצעה. המטרה הסופית בעיקרה היא דתית מיסטית עמוקה¹⁶⁶.

- כל עוד המילים: 'דתית מיסטית עמוקה' מבקשות לשלול את האפשרות לפרשם כמכוונות לספוק הנאה סובייקטיבית, או כבאות לבאר את ההקשר של 'לשם התורה' לראותו בהקשרו הדתי הכולל ולא כאירוע אינטלקטואלי המנותק מן התודעה הדתית.

אולם אין להפריז בזיקה התועלתנית (עליה ממליץ שם לאם), שכן כל הוצאת הלימוד מתוך עצמו, תוך בקשה שהוא ישרת מגמה הנוספת על עצמיותו – יש בו משום חילול הקדש וטעות בהבנת היעד. הדבקות באלוקים בתבנית החסידית סולקה מהבנת התורה, שכן אי אפשר בעולם הזה לדבוק באלוקים כמושג מופשט וכמהות עצמאית¹⁶⁷. גם התחום של המחשבות המיסטיות על חיבור העולמות וחיותם שיך לאופק התודעה האנושית המוגבלת, וממילא יכולתו לעמוד בפסגת הערך של לימוד התורה מוגבל.

לעומת זאת לימוד התורה והבנתה הוא דבר אפשרי ולא זו בלבד, הוא הדבר האמיתי [=העיקרי] מזווית המבט של הקדושה העליונה. היות ור' חיים משווה בין התורה לרצון האלוהי הזהה למהותו הרי שזהו הדבר בעל הערך העליון במציאות העולם התחתון ולכן: עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע.

לר' חיים נודעה השפעה רבה על פרצופו של לימוד התורה בדורות הבאים. יותר מספרו הוא השפיע בישיבתו¹⁶⁸. לפיכך להגותו ערך רב ופרשנות מסועפת.

¹⁶⁵ אלא שטיעון זה לא השמיע ר' חיים במפורש למרות שנראה כי זו כוונתו ועיי"כ הניח מקום לפלפולי פרשנות בו. דבר שבניסוחיו של הרב קוק יתוקן.

¹⁶⁶ תורה לשמה עמוד 172.

¹⁶⁷ ראו את ביאורו של ב' גרוס, (תשמ"ח), עמוד 144.

¹⁶⁸ ראה לעיל הערה 54. ואת הפרק העוסק בישיבת וולוז'ין אצל אטקס גאון עמ' 216-222 ועוד.

תורה שלמה במשנת ר' שניאור זלמן מליאדי

א. מבוא

מחוללה של תנועת חב"ד ומנהיגה הראשון הוא הרב שניאור זלמן (=רש"ז)¹⁶⁹. גדלותו התורנית, משנתו ההגותית המגובשת ויכולתו המנהיגותית¹⁷⁰, הולידו ענף חדש באילן החסידי המתפתח, ענף - שיש לראותו כתנועה עצמאית¹⁷¹, שמעטות כמותה¹⁷² בעולם החסידי בפרט ובחיי עם ישראל בכלל. ספריו של רש"ז ותורותיו שבעל פה (שנכתבו לבסוף)¹⁷³, מהווים את התשתית ואת חוט השדרה האידיאולוגי של חסידות חב"ד לדורותיה¹⁷⁴. משנתו ההגותית היא המגובשת ביותר בכל התנועה החסידית¹⁷⁵ וכלולה בה מורכבות מובנית של חבור בין מסורות שונות וניסיונות

¹⁶⁹ ביחס לשנת לידתו ויחוסו המשפחתי ראה חלמיש (תשל"ו) עמודים 3-2. יש לציין את מחקרו של חלמיש, שהוא המחקר המקיף הראשון את משנתו של רש"ז והעומד באופן מקיף על מורכבויותיה.

על תולדות המחקר של מחשבת חב"ד ראה אליאור (תשנ"ג) עמודים 210-211.

¹⁷⁰ ראה חלמיש (תשל"ו) עמודים 12-9 ועמוד 353.

¹⁷¹ ראה למשל את הויכוח בין החוקרים בדבר שאלת ההמשכיות לתורת הבעש"ט והמגיד ממזריטש, שבתורת רש"ז: ש' דובנוב (תשכ"ז) עמודים 241-238, ש"ץ (תשכ"ג), עמודים 528-513 (במיוחד עמוד 516), ולעומתם את השל (תשי"ב) עמודים 4-223, וגם וייס (תשל"ה), עמודים 87-95. וייס ובעיקר ש"ץ בוקרו על בידי חלמיש בהתבוננות חלקית ובלתי ממצה (וממילא לא מדוייקת של התורות החב"דיות), ראה אצל חלמיש (תשל"ו) עמודים 34-33. וראה עוד חלמיש עמוד 9-398 (יש לציין שעל אף שמסקנתו של חלמיש מורכבת וממצעת בין החולקים, הרי שבגוף מחקרו הוא מנצל כל הזדמנות כדי למעט בפערים שבין רש"ז לרבו – ראה למשל עמודים 254, 259, 261, 300 [ושם הערה 31], 341, 363 ועוד. ואף ר' אליאור (תשנ"ג) עמודים 153-159.

יש לתת את הדעת לכך, כי החוקרים שמצאו תמימות דעים, בין רש"ז ורבו המגיד, עשו זאת על רקע השוואת שיטתם (של רש"ז ורבו) לשיטת מנהיגים אחרים בחסידות (השל משווה לר' פנחס מקוריץ, וויס לר' נחמן מברסלב). יש מקום למחשבה שהשוואה החיצונית לגישות אחרות ושונות, טשטשה אצל חוקרים אלו את הפערים שבין התלמיד לרבותיו.

¹⁷² מבחינת אורך חייה, מספר חסידיה ושפע יצירתה במהלך הדורות. ראה ע' שטיינזלץ, אנציקלופדיה עברית (יז), תשכ"ט, ירושלים, עמוד 41.

¹⁷³ את רשימת הספרים ותיאורם, כמו גם תיאור הבעייתיות בזיהוי משנתו האוטנטית לעומת תוספות המעתיקים, ניתן למצוא אצל חלמיש (תשל"ו) עמודים 31-13. היות שעבודתי מבקשת לברר שיטה הגותית ולא שיטת הוגה, לא כִּרְחֵי במקורות. אמנם במקרה אחד היה לבירור זה חשיבות (קושי להעלות בקנה אחד את מגוון המקורות) ראה לקמן.

¹⁷⁴ אם כי ביחס לרציפות האידיאולוגית קמו ערעורים. ראה ר' אליאור (תשנ"ג), עמוד 12 ואת תגובתו של י' דן (תשנ"ג) עמוד 144.

¹⁷⁵ גם יחסו של הרב קוק למשנת חב"ד היתה כזו. הוא ראה ביסוד תפיסתה התיאולוגית בסיס איתן למחשבה הראויה (קובץ א צו): 'ההשקפה המונותאיסטית הנוטה להסברה השפיונית [באורות הקדש ח"ב עמוד שצט = הפאנתיאיסטית] המזדככת מסיגיה המובלטת בחלקים רבים ממנה בחלק התבוני של החסידות החדשה/ רבים

איחוי בין תפיסות מקוטבות¹⁷⁶. אחת הדוגמאות לניסיונות איחוי אלו ניתן למצוא ביחסו ללימוד תורה ובעיקר בסוגיית 'תורה לשמה'.

ב. תורה לשמה במשנת רש"ז

היחס של עולם החסידות ללימוד תורה בכלל וללימוד 'נגלה' בפרט היה אחת הסוגיות היותר תוססות במחלוקת עם המתנגדים. המחקר העלה תובנות שונות ביחס למחלוקת זו, הן ביחס לעובדות הריאליות (האם אכן הוזנח לימוד התורה בחסידות?) והן ביחס לתפיסות האידיאולוגיות המנחות את ההתעצמות¹⁷⁷. רש"ז עצמו¹⁷⁸ העמיד את לימוד התורה כערך מרכזי במשנתו ההגותית¹⁷⁹ וכנורמה מחייבת לחסידיו בהנחיותיו החברתיות¹⁸⁰. במשנתו אנו מוצאים שני הסברים¹⁸¹ (שהם ארבעה) לתכלית הלימוד ויחודו. בספר התניא מודגש היסוד של ההתייחסות עם האל על ידי הלימוד – 'תורה לשמו' ואילו בליקוטים מוצע פן אחר שהוא לימוד למען התורה ותיקונה – 'תורה לשמה'.

פירשו [למשל ת' רוס (תשמ"ב), עמוד 115] מינוחים אלו כהתייחסות למשנת רש"ז. וראה גם באגרות ראי"ה ח"ד עמוד סה: 'גדול ונשגב הוא הלמוד במקצוע החב"ד. המקצוע המחכים והמאיר ביותר את תורת הרב קדוש ישראל הבעש"ט נ"ע, שבודאי לגאולה הוכן'.

¹⁷⁶ התורמת המרכזית להבלטת רעיון זה בתפיסה החב"דית היא ר' אליאור במחקריה, במיוחד בספרה (שכבר הוזכר בהערות, לעיל) תורת אחדות ההפכים – התיאוסופיה המיסטית של חב"ד.

¹⁷⁷ ביחס לכל אלו ראה בפרק העוסק בחסידות.

¹⁷⁸ מניין העצמת ערך לימוד התורה אצל רש"ז? יש שהעלו את אישיותו הלמדנית על נס: טייטלבוים (תרע"ג) עמוד 181, יש את אופיו האינטלקטואלי (שהשפיע על תחומים נוספים), ויש על רצונו לצמצם את הפערים שבין חסידים למתנגדים, כמו דובנוב (תשכ"ז) עמוד 241, וראה גם חלמיש (תשמ"ח) עמוד 52. יש להוסיף כי תפיסה זו (כפי שנראה בהמשך) חבוקה ואולי אף יונקת מתפיסתו התיאולוגית – בדבר אופי הקשר שבין הבורא למציאות העולם הזה – כפי שמזהה נכונה לאם, עמוד 111.

¹⁷⁹ ראה טייטלבוים (תרע"ג), ח"ב עמודים 177-184 המביא מגוון רחב של מקורות ממשנת רש"ז המעטרות כתרים לערך לימוד התורה וקדושתו. מן הראוי לציין כי החיבור הראשון של רש"ז שהודפס היה הלכות תלמוד תורה שלו. עליו ועל שבחיו ראה, הלכות תלמוד תורה משלחן ערוך אדמו"ר הזקן, כפר חב"ד, תשמ"ג, פתח הדבר והערות 3,4,5. מן העניין הוא להעיר לדיון בין החוקרים (שיתכן ומשקף ויכוח פנימי בתורת רש"ז עצמו) בשאלת היחס בין לימוד התורה לשמירת המצווה ר' ש"ן, מולד עמוד 523, לאם עמודים 110-115, חלמיש (תשל"ו) עמודים 266-271.

¹⁸⁰ ראה חלמיש (תשל"ו) עמודים 279-280. – חובה אישית לכל יהודי בכל מקצועות התורה כולל נגלה ונסתר.

¹⁸¹ תודות לישראל לוינגר, על דבריו המחכימים בסוגיה זו.

ג. 'לשם הקישור בקב"ה' – תורה לשמו

אחד האתגרים הגדולים של הוגה דתי הוא להעמיד תובנה ביחס לקשר האפשרי (או הלא אפשרי) בין האדם לבין האל. במסורת היהודית התורה ומצוותיה שמשו כמתווך וכמגשר בין היהודי לבין הקב"ה או בין עם ישראל לאלוהיו. אולם התפיסה הקבלית, הרואה את האל כישות טרנסצנדנטית, שילית מחשבה תפיסה ביה כללי, מעצימה את הקושי. שהרי עם מה שהוא מעל לכל מחשבה - אי אפשר לתקשר על ידי תורה, המדברת בלשון בני אדם ובאמצעות מצוות, הנעשות בכלים גשמיים.

רש"י פותר בעיה זו על ידי שימוש במינוח, שהתסיס את העולם הקבלי והחסידי במשך דורות רבים: 'צמצום'¹⁸² (לקוטי אמרים עמוד 16):

וצמצם הקב"ה¹⁸³ רצונו וחכמתו בתרי"ג מצוות ובהלכותיהן ובצירופי אותיות תנ"ך ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חכמינו ז"ל בכדי שכל הנשמה או רוח ונפש שבגוף האדם תוכל להשיגן בדעתה ולקיימן בכל מה שאפשר לקיים מהן במעשה דבור ומחשבה ועי"ז תתלבש בכל עשר בחינותיה בשלשה לבושים אלו.

אלא שכבר מימות הזוהר והרמב"ם ידענו כי (שם עמוד 15):

חכמתו ורצונו של הקב"ה והקב"ה בכבודו ובעצמו כולא חד

ממילא האחיזה בתורה ובמצוות על ידי הלימוד והקיום היא המגע והקשר עם חכמתו ורצונו של הקב"ה וממילא אתו עצמו! ועל אף שהחכמה האלוקית התלבשה בלבושים גשמיים, עדיין הוא האלקים (דרך רצונו וחכמתו שהם הוא עצמו) נמצא שם! אחיזה בתורה היא: כמחבק את המלך ההדור בלבושיו – דבקות בבורא ממש! (שם עמוד 17).

¹⁸² על החידוש והיחוד שיש בתפיסה זו ראה רוס (תשמ"ב) עמודים 165-155, מ' חלמיש (תשמ"ח) עמוד 46 הערה 24. על המייחד את תורת הצמצום החב"דית (והחסידיית בכלל) מתורת הצמצום של האר"י ראה אצל חלמיש (תשל"ו) עמודים 95-106 (במיוחד עמודים 6-105), אליאור (תשנ"ג) עמודים 79-89, וראה גם מ' אידל (תשס"א) עמודים 164-171 - המתאר את הפער שבין הרעיון בתורת האר"י לאופן שבו הובן ונלמד בחסידות. יש מקום לציין את ניסיונו של פונקשטיין (1974) עמודים 83-89, המבקש להשיב את התורה החב"דית אל חיק משנת האר"י. תפיסתו לא זכתה להמשכיות (אלא בהקשר של השפעת הרמ"ק על החסידות בכלל - עקרון שמ' אידל לקח לו לקו - ראה דבריו במקור שמוזכר בהערה זו עמודים 67-83).

¹⁸³ וראה שטיינזלץ עמוד 118, המביא מסורת פרשנית הגורסת כי צמצום זה נובע 'לוגית' מהיות הקב"ה בלתי מוגבל: 'אם אינו יכול להתלבש בבחינת גבול - זה עצמו הוא גבול'. רעיון זה בניסוח שונה עומד ביסוד אחד הרעיונות המרכזיים במשנת הרב קוק: 'שלמות והשתלמות' - ראה נזיר אחיו עמודים רפז-רפח, ואת פירושה של השיחה אצל אביב"י (תשנ"ב) עמודים 762-764.

אולם, כך מציע רש"י, 'התפיסה' או 'הדבקות' של האדם מישראל המקיים מצווה שונה ונחותה באיכותה מן הדבקות של לומד התורה¹⁸⁴. שכן תהליך הלמידה יוצר זהות בין התוכן הנלמד לבין שכלו של הלומד (שם עמוד 17):

הנה כל שכל שמשכיל ומשיג בשכלו איזה מושכל הרי השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו והמושכל נתפס ומוקף ומלובש בתוך השכל שהשיגו והשכילו וגם השכל מלובש במושכל בשעה שמשגו ותופסו בשכלו¹⁸⁵.

התאחדות שְׁכָל הלומד עם תוכן למידתו מולידה תפוקה מיוחדת כאשר הלימוד הוא של התורה. שכן, היא כזכור: חכמתו ורצונו של הקב"ה (שם עמוד 18):

הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או בגמרא או פוסקים הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו וברצונו וחכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא ביה ולא ברצונו וחכמתו כי אם בהתלבשותם בהלכות הערכות לפנינו וגם שכלו מלובש בהם והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו.

לימוד הלכות התורה והבנתן על בוריין ('מכל צד ופינה'¹⁸⁶), מאחה את שכלו של האדם עם חכמתו ורצונו של הבורא (המלובש בהלכות), ומגשר על פני מה שלא ניתן לגישור – בין שכל האדם המצומצם והדל לבין חכמת הבורא שאין לה גבול וסייג: אכן יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו¹⁸⁷! ...!

אולם יש יחוד עמוק ממנו. הקישור שנעשה בלימוד, בין שכלו של הלומד לחכמתו של הבורא¹⁸⁸, מתפשט ומתרחב למכלול האישיות של האדם ולעצמיותו. שכן השכל

¹⁸⁴ העדפת התורה כמחוללת דבקות על פני המצווה מופיעה כבר בדברי המהר"ל בתפארת ישראל עמוד מו. עמדתו של רש"י עצמו בדבר היחס שבין לימוד התורה לשמירת המצוות מורכבת. ראה דבריו בתניא עמוד 97 וראה התעצמות החוקרים בענין: לאם עמודים 110-115 וחלמיש (תשל"ו) עמוד 271.

¹⁸⁵ יסודם של הדברים בתיאור תהליך הלמידה האריסטוטלי – ראה חלמיש (תשמ"ח) עמוד 51, וראה גם מורה נבוכים, חלק ראשון פרק סח, עמודים קיב-קיג. וראו גם את ניתוחו של הרי"ד סולוביצ'יק להגדרה זו, לפי שיטתו – איש ההלכה, עמוד 33 וגם עמודים 49-59 ועמודים 73-78. וראו את הערותיו של ד' שוורץ (תשס"ד), עמודים 199-200, לזיקה ולפער שבין הגות הרי"ד לחב"ד.

¹⁸⁶ יש להבין את ההלכה לאשורה – ליקוטי תורה ויקרא ד ג.

¹⁸⁷ טענתו של חלמיש (תשמ"ח) עמוד 52, כי רעיון זה בא כדי לגשר בין למדנים מתנגדים לבין החסידים נראה לי כלא יאה – לא מתוך רצף הרצאת הטיעון כאן ולא מתוך משנתו ההגותית – בתחום לימוד התורה – כולה. וראה מה שכתב הוא עצמו בהערה 12 שם.

¹⁸⁸ בתניא, מדגיש רש"י כדבר פשוט כי: 'קב"ה ואוריתא כולא חד'. בליקוטי תורה הוא מפרק במקצת אחדות זו. ע"פ דבריו חכמה דאצילות היא כלי לאור א"ס ולבושו. אף היא נתלבשה בחכמה דבי"ע וזו התורה שלפנינו. זאת במקביל למערכת היחסים שבין הנשמה לבין שכל האדם (ראה למשל ויקרא ד ג). למטרת עבודתי לא ראיתי צורך להרחיב על כך את הדבור.

הינו רק כלי לנשמה, אך פעילותו האינטלקטואלית בהבנת התורה, שבה גנוזה חכמת הבורא, מולידה את היחוד המלא (לקוטי תורה ויקרא ד ד):

א"כ בהתקשרות ויחוד של האדם בחכמת התורה נעשה גם יחוד עליון יותר מזה והוא התכללות עצמיות הנשמה בעצמיות אור א"ס ב"ה. וכ"ז נעשה דוקא על ידי התקשרות השכל בחכמת התורה¹⁸⁹...

ואין ספק שראוי יחוד זה (על רכיביו ורבדיו) להיות המטרה הנעלה של לימוד התורה (עמוד 19):

והתורה היא המזון לנשמות שעסקו בתורה לשמה¹⁹⁰... ולשמה הינו כדי לקשר נפשו לה' ע"י השגת התורה איש כפי שכלו.

אם כן, היות ולימוד התורה הוא המקשר באופן העמוק ביותר האפשרי, בין האדם לבין הקב"ה, הרי שהיעוד של הלימוד - התכלית שלו, הוא הדבקות בבורא - דבקות של קשור הנפש, על ידי איחוי השכל של הלומד עם חכמת הבורא, המצויה בתוכן של החלכות.

לשמה' הוא אם כן 'לשמו' - לשם ה'¹⁹¹.

אולם יש לשים לב כי רש"ז לא משתמש (או שמא יש לומר: מקפיד שלא להשתמש¹⁹²) במינוח דבקות. הוא נכון לומר: 'יחוד', הוא יעדיף לומר: 'קישור', ואפילו 'התכללות' - אך לא דבקות¹⁹³! - מדוע¹⁹⁴?

¹⁸⁹ במקור הנ"ל מובא פירוש אחר לביאור ההתכללות השלמה: תנאי לכל פעילות רוחנית-דתית - מסירות נפש של התבטלות גמורה כלפי הבורא. התבטלות זו היא פעולתה של הנפש עצמה ולכן היא עמוקה יותר מכ פעילות אינטלקטואלית הנעשית בשכל, שכאמור אינו אלא כלי לנשמה. רק מסירות נפש כזו - 'בכל נפשך' מבטיחה מיצוי דתי של אהבה רבה - התכללות עליונה באל (שם ד ג). במסקנת הדברים שם מוצאות שתי חלופות לדבקות: מסירות הנפש ולימוד התורה: כי המס"נ ליבטל ולהכלל בא"ס ב"ה ובעסקו בתורה גם כן מתכללת נשמתו בא"ס ב"ה (שם ד ד)...

מצורת ההתנסחות נראה ש'התכללות ע"י מסירות נפש' (המובאת ראשונה במקור) הוא ביאורו של הדרשן (שאינו רש"ז) ורק אח"כ הוא 'מיישר קו' עם פירוש הרב - הרש"ז ('וידוע דיש גם כן עוד פירוש'...) אך יתכן שזו תחושה סובייקטיבית של הקורא, שאיני רואה דרך לאששה - מלבד העובדה, שעליה עמד חלמיש (תשל"ו), עמוד 26, כי ידיים רבות נגעו בדרושים ושמעות עקשניות רומזות כי לא כל המצוי בליקוטים משל רש"ז הוא.

¹⁹⁰ הוא מבחין בין לבוש, היאה לתאר את קישור המצוות לבורא, לבין מזון, המתעכל והופך להיות חלק מגופו של האוכל, המתאר את משמעות לימוד התורה.

¹⁹¹ ראה בתניא עמוד 106.

¹⁹² עלי להבהיר כי המצאי הלשוני הזה: רש"ז לא מזכיר דבקות בהקשר הנ"ל - אינו אלא טיעון נספח. עיקר הברור אינו לשוני אלא הגותי - מה טיבו של הקשר הנוצר בין האדם לבורא תוך כדי לימוד? - והתופעה

כמו כן, יש לתת את הדעת לכך כי, ע"פ רש"י, יש ניתוק מוחלט בין תכלית הלימוד לבין פעולת הלימוד המודעת. הלימוד עצמו מחוייב להיות ענייני ומטרתו הקרובה היא להבין את הסוגיה ההלכתית הנלמדת על בוריה¹⁹⁵. רק באופן הזה תוכל להיווצר ההתאחדות בין שכל האדם לתכנים של התורה. ההתאחדות עם הרצון האלוהי הגנוז בתורה נעשה ללא התכוונות ישירה וכנראה גם ללא תחושה מודעת¹⁹⁶. פער תודעתי זה, מתחדד על רקע טענת רש"י כי הלימוד המאפשר את הקישור העמוק הוא רק בתחום לימוד החלק הנגלה של התורה (החלק ההלכתי) – שכן רק התכנים הארציים, השייכים לחלק זה של התורה, יוכלו להיות מובנים על בוריים על ידי הלומד¹⁹⁷. אם כן, דווקא עיסוק בהלכות שבת או במצוות פאה שתוכן ארצי

הלשונית אינה אלא סיוע אגבי, שיתכן ואכן משקף את התפיסה ההגותית המחייבת התנסחות זהירה ומדוייקת יותר.

¹⁹³ חלמיש (תשל"ו) [עמוד 273, ואף בביאורים שמן הדרושים הבין כן – עמוד 274 ואף בדברו על המשמעות השניה – עמוד 275], הבין שעיקר משמעות ה'לשמה' היא כוונת הדביקות. אף אני מסכים שניתן היה לתת כותרת זו (- כקריאת כיוון). אולם רש"י לא נתנה (באף אחד מן המקורות שמובאים ע"י חלמיש ולפי מיטב בדיקתי גם לא בשום מקום אחר בהתייחסותו 'לתורה לשמה'. זאת, על אף שכיחותה של משמעות זו בהגות ובספרות החסידיית של זמנו). משמעותה של תופעה זו היא, כי המושג 'דביקות' רחב ורב משמעי מדי, ולכן לא יוכל לתאר תיאור נכון ומדויק את כוונתו בתכלית הלימוד – 'לשמה'.

¹⁹⁴ ראה ש"ץ (תשכ"ח) החסידות כמיסטיקה עמוד 7-166. לטענתה בדור שאחר המגיד הוקהה עוקץ הניגוד שבין הדבקות ללימוד. רש"י הוא חלק מתהליך זה, אך כדרכו הוא אינו מטשטש את התחומים אלא מנסחם מחדש.

¹⁹⁵ עד לאחר החקירה היטב בראשונים ואחרונים עד האחרון שבאחרון – אתהלך עמ' כד.

¹⁹⁶ כך מבואר בליקוטי תורה ויקרא ד ד: ואע"פ שהאדם אינו מרגיש כלל התכללות זו בשעת עסקו בתורה ועיקר עסקו וטרדתו הוא בהחכמה להשיגה ולא עוד אלא שאפשר שיתערב מקצת ישות באמצע אם השכיל בטוב כו' מ"מ מאחר שעיקר כוונתו לשמה ובתורת ה' דוקא חפצו לכן עצמיות נשמתו נכללת בא"ס ב"ה ואע"ג דאיהו לא חזי מזליה חזי.

¹⁹⁷ ליקוטי תורה ויקרא ה א: ...מעלה... זו שבעסק התורה ששכל האדם... מתקשר ומתאחד בחכמתו ית'... זהו דייקא בעסק התורה הנגלות... המדברים מכשר ופסול טמא וטהור וחייב וזכאי כו'... שחכמתו יתברך שבאצ"י שבתוכה אור א"ס ב"ה נסעה וירדה עד שנתלבשה בדברים גשמיים שבענייני עוה"ז בכדי שהאדם הלומד ההלכה יהיה שכלו משיג ותופס מהות ועצמיות החכמה שבההלכה מכיון שמדברת בעניינים גשמיים שמהותן מושג... אבל בלימוד חכמת הקבלה... אין שכלו תופס ומשיג ומתקשר כ"כ במהות חכמתו ית'... ואין זה יחוד והתקשרות כמו בנגלה ולכן עיי"ז (לימוד הנגלות) דוקא נעשה ג"כ התכללות עצמיות נשמתו באור א"ס... משא"כ בלימוד ידיעת סדר ההשתלשלות שהשיג רק מציאיות מחכמתו ית' ולא מהות ממש.

- טיעון פרדוקסלי: העיסוק בקשר שבין האדם לבורא יוצר פחות קשר מאשר עיסוק בתחומים אחרים לגמרי. צריך להבהיר כי בעוד שלימוד הקבלה הוא לימוד אופיו של הקשר בין האין סוף לעולמות הרי שלימוד ההלכה

וגשמי מאפשר את היחוד המלא עם הבורא, בעוד שעיסוק בעולמו של הבורא – בסתרי הקבלה וההשתלשלות האצילית¹⁹⁸ – לא יוכל לתת את עומק¹⁹⁹ תפוקה זו²⁰⁰! תפיסה זו, על ההיבטים המתנגדיים החריפים הגלומים בה (ניתוק המעשה של לימוד התורה מן הכוונות הרליגיוזיות שלו), מרוככת מעט על ידי רש"י במערכת של התנייות מרוחה של החסידות. ראשית, הוא גורס כי (ליקוטי אמרים עמוד 106):

לשמה ממש אי אפשר בלא התעוררות דחילו (=יראה) ורחימו (=ואהבה).

כדי שהאדם יוכל לדלות מעצמו את הכוונה הראויה ללימוד: 'לקשר נפשו', עליו למצוא בה התעוררות של אהבת ה' ויראתו. יש להדגיש: 'לשמה' אינו 'אהבה

הוא הקשר עצמו... וראה גם ליקוטי תורה, שיר השירים, ג. ג. וראו אתהלך, עמוד כד, מובא ביאור, ברוח שונה במקצת, המוליך לתוצאה דומה.

¹⁹⁸ על פי רש"י גם לימוד המקרא טומן בחובו תכנים עליונים ששכל האדם אינו יכול להשיגם (חשיפתם היא בעשייה: בגופו של ספר התורה ובצורות אותיותיו). דמיון זה בין לימוד המקרא לבין לימוד הקבלה (על אף שמקור הבעייה בהבנת תורת הקבלה הוא אחר. שייכותה לעולם האצילות שמעל הבריאה מעמידה אותה גבוה מהשגת האדם) מוליך למסקנה כי הזמן ללימוד הקבלה על חשבון הזמן של לימוד המקרא (על פי החובה לשלש זמן ללימוד: שלישי למקרא שלישי למשנה ושלישי לתלמוד) – ליקוטי תורה ה. ג. טיעון זה עומד בסתירה לפסיקתו של רש"י בשו"ע שלו – שולחן ערוך הרב², עמוד 1672: 'וחכמת הקבלה תחשב בכלל שלישי תלמוד'. פסיקה זו המעוגנת בדברי הרמב"ם (משנה תורה, הלכות תלמוד תורה פרק א הלכה יא: 'והענינים הנקראים פרדס בכלל הגמרא הן'), אך סותרים לדבריו שלו בליקוטים. וראה ר' מנחם מנדל שניאורסאהן, שערי הלכה ומנהג יורה דעה, ירושלים, תשנ"ג, עמודים קעב-ג שמיישב בדוחק (וראה שם בהערה 11). יתכן שיש לבחון את היחס בין פסיקותיו ההלכתיות בשו"ע להערותיו ההלכתיות בשאר ספריו ואכמ"ל.

יש להוסיף כי הפער שבין לימוד מקרא ללימוד התורה שבעל פה מובחן גם בענין בעל חשיבות לנידון שלנו. חובת ההבנה המדוייקת שנידונה לעיל שייכת רק לתורה שבעל פה: 'שנתלבשה בחכמה לכך שאינו מבין אינו ממשך'... בעוד שתורה שבכתב: 'ממשך אף שאינו מבין ואינו תלוי כ"כ בהבנת הפירוש יען מקור המשכה זו הוא למעלה מן החכמה' (לקוטי תורה ויקרא ה. ג.). רש"י משליך מכך השלכה הלכתית והיא: כי עם הארץ שאינו מבין פירוש המילות אבל קורא מקיים בזה מצוות תלמוד תורה (בלימוד מקרא בלבד) – ראה שם ה. ב ובשולחן ערוך הרב² עמוד 1680 הלכות יב.ג. וראה את האבחנה הלמדנית שמציע לכך הרב זווין בספרו לאור ההלכה, עמוד תרד ואילך.

¹⁹⁹ לפי דברים אלו, נראה ששגגה יצאה מלפני חלמיש (תשל"ו), עמוד 273, שהציע לראות את דבריו של רש"י בסוגיה זו מכוונים ל'לימוד ע"פ תורת הסוד'. אולם לשגגה זו יש טעם שיבואר בהמשך.

²⁰⁰ גם לרעיון זה יש תשתית במחשבה של המהר"ל. ראה תפארת ישראל, פרקים י' ויא. חלקים נרחבים שם מזכירים את הדיון של רש"י. אמנם המהר"ל מבחין בין הלימוד של 'שור שנגח את הפרה' – לבין עיסוק בפילוסופיה (היוונית) או בדיעת הגלגלים (- חכמת הטבע), רש"י מבחין אף בין התורה הנגלית לבין תורת הסוד, שהיא חלק בלתי נפרד ויסוד מקודש בתורת ישראל.

ויראה²⁰¹, אולם כוחות נפש אלו נחוצים כדי להעמיד את האדם במצב בו יוכל לכוון את הכוונה הראויה ללימוד.

בנוסף לכך, הוא מגנה גינוי נוקב את לימוד התורה שלא לשמה²⁰² כתורה שאינה עולה למעלה ונשארת במדור הקליפות וכל ערכו של לימוד זה מותנה בחזרה בתשובה. התשובה היא המפתח להבנת היתרם של חז"ל לעסוק בלימוד שלא לשמה, שכן: 'בודאי סופו לעשות תשובה בגלגול זה או בגלגול אחר'. ללא תשובה, לא היה מקום לפתוח פתח ללימוד 'שלא לשמה'. אף לימוד סתמי, הבא מהרגל²⁰³, מצריך תיקון, על ידי לימוד מחודש, כדי שיהיה הנלמד ראוי לתפקידו²⁰⁴.

באופן הזה משיב רש"י את הערכים החסידיים, המסננים את קיום המצוות ולימוד התורה ע"פ ערכים של טהרת המחשבה וכוונת הלב, אל משנתו בלימוד לשמה. אולם תפיסתו שונה בבהירות מן התפיסה החסידית²⁰⁵ הרואה בדבקות האקסטטיבית המודעת והמורגשת את התכלית הנכבדה של האדם ושל לימוד התורה²⁰⁶. שכן, לדעתו, אין להפריע ללימוד הדיסקורסיבי בשום מחשבה והרגשה, שכן אם תמועט

²⁰¹ על אף שדבריו בענין זה מעט עמומים, ראה למשל בתניא, עמוד 107, שם נראה כאילו הוא מזהה בין אהבה ויראה ו'לשמה', אך תמכתי יתדותי בדבריו בעמוד 110, שם הוא מבהיר כי 'התורה והמצוות הן עיקר היחוד העליון... והדחילו ורחימו הן כנפיים להן להעלותן למקום שיתגלה הרצון וכו'. וראה גם עמוד 308. לאם (בעמוד 156) לעומת זאת ראה בדברים הנ"ל פרשנות נפרדת ל'לשמה' – 'כוונה מודעת למתן ביטוי חיצוני לאהבת ה' ויראת ה' הטבעיות'. דברים אלו, לענ"ד, הולכייהו לפקפק בעקביות שיטתו של רש"י. דומה, שאם היה מאמץ את האבחנה בין 'תכלית' ל'מניע' או ל'רקע' (כאמור במבוא) היה מזהה כי אין בדברים אלו משמעות נבדלת.

²⁰² הוא רואה בכל פנייה אישית בלימוד תורה שלא לשמה: 'כגון להיות תלמיד חכם' (עמוד 106). ישנו הבדל, סמנטי דק, בין ניסוח זה למקור בדברי חז"ל. בספרי, פרשת עקב, פסקא יב עולה כי הכוונה הלא רצויה היא 'בשביל שאקרא חכם' ולא 'בשביל שאהיה חכם'. דחיית הכוונה השניה מעלה את הרף של לימוד לשמה, באופן שלא יהיה מקובל על ר' חיים.

²⁰³ שהורגל מקטנותו שהרגילו אביו ורבו... (עמוד 106) או 'מאהבה המסותרת הטבעית' (עמוד 308).
²⁰⁴ השווה לנפש החיים עמוד מב. לאם (6-175) טוען כי בענין זה יש תמימות דעים בין ר' חיים לרש"י. לענ"ד יש פער משמעותי ביניהם. שכן ר' חיים גורס ביחס ללומד ללא כוונה אנוכית: 'אלא עיקר עסקו בה בסתמא אשר כלשמה דמי, הרי עסק תורתו יקר מאד בעיניו יתברך יותר מכל המצות לשמה בקדושת וטהרת המחשבה כראוי... לתפיסה הרואה 'סתמא כלשמה' ולטיעון כי גבוהה מעלתו מעוסק במצוה לשמה – וודאי לא יסכים רש"י.

²⁰⁵ של בעל תודות יעקב יוסף שתוארה לעיל.

²⁰⁶ ביחסו של רש"י לדבקות האקסטטיבית נחלקו הדעות. חלמיש (תשל"ו) מרצה את ספקותיו ומתנסח: 'לאדם מתגלה האלוהות... לא באכסטזה והעפלה למרומי האלוהות מתוך שרון חושים' (עמוד 336), למרות שהוא עצמו מביא מקורות רבים בהם מציב רש"י את התביעה לדלג אל 'מעבר לעולם' (עמוד 335). וראה את נטייתה של אליאור (תשנ"ג) עמודים 5-174.

ההבנה השכלית לא יוותר דבר! יתירה מכך, לדביקות המושגת על ידי המצוות ועל ידי לימוד התורה אין נגישות אל המחשבה או ההרגשה המודעת של האדם²⁰⁷.

ד. לשם התורה עצמה - 'תורה לשמה'

במסורת החב"דית (על פי 'התורה שבכתב' שלה) שוקעה פרשנות שונה, מזו המתוארת בפרק הקודם, ל'תורה לשמה'. מקורה בכתביו המאוחרים יותר של רש"י ואף בה שתי פנים או שני מישורים. יסודה של התפיסה בתמונת העולם הקבלית הרואה את האדם כמשפיע על קיום כל העולמות ועבודתו הדתית שמלמטה מעוררת את ההשפעה שמלמעלה. האדם נדרש להשלים את חסרונותיה של הבריאה הנובעים מעצם ירידתה מאלוהיות לעולמיות. וכך מציע רש"י את הסברו הראשון (תורה אור, מגילת אסתר, צה ג):

התורה ירדה ונתכסה (!) בכסויים גשמיים כמו כל עניני זרעים ומועד כו'... ירדה ונתלבשה בעניני עולם הזה הגשמיים... והנה בעסק התורה צריך להיות לשמה. פירוש: בשביל התורה עצמה להמשיך בה בחינת האל"ף²⁰⁸ כמ"ש ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ שממשיכים בחינת יחודו יתברך אפילו בארץ²⁰⁹....

כשם שישראל ממשיכים את יחודו אפילו בארץ, כך הלומד צריך להמשיך את יחודו בתורה. שכן אף התורה, זו שמצויה לפנינו, כמו הארץ, נפרדה ממקורה – החכמה האלוקית. לימוד לשמה משלים את הכסא בצרפו את שורש התורה (החכמה) אל לבושיה (עניני זרעים ומועד וכו')²¹⁰.

²⁰⁷ ראה לקוטי תורה האזינו עו א: 'ואף שלא רואה'...

²⁰⁸ הדרשה שם בנויה על היחס בין ה'כס' המתאר מצב בו אין שמו של הקב"ה שלם (בגלל פועלו של עמלק), לבין הכסא השלם הכולל את האות א'. אות זו נדרשת 'בחינת אל"ף אאלפך חכמה' – לרמוז על חכמה דאצילות שהיא שורש התורה.

²⁰⁹ ראה גם ליקוטי תורה, נצבים מו ד: 'כי אורייתא מחכמה נפקת, והחכמה מאין תמצא, וע"י מסירת נפש ממשיך מהמקור וכל מה שלומד וקורא אח"כ הוא נקרא תורה לשמה לשם התורה שממשיך הארה מהמקור לתורה'. דברים אלו טעונים ליבון, שכן עולה, כי התנאי ללימוד תורה לשמה הוא 'מסירת נפש'. בולטת כאן התפיסה כי 'תורה לשמה' ניוזנת ממצב או מדרגה בנפש, שבהתקיימם כל לימוד שילמד אז - יהיה: 'תורה לשמה'. יש מקום למחשבה שמסירות הנפש הנחוצה לצורך 'לשמה גבוהה זה קשורה לסוגיית היחודים שתבואר לקמן.

²¹⁰ גירסה מיוחדת לטיעון זה בלקוטי תורה בשלח א ב: ... זהו העוסק בתורה לשמה לשם התורה פי' שממשיך בחי' השעשועים העצמיים שבתורה לידי גילוי בדבר הלכה... עי"ש, גם בהרחבת הדבור על ענין השעשועים והתענוג וזיקתם לא"ס (ב ג-ד).

במקורות אחרים מושם דגש על קטע אחר של איחוד הנוצר עם הלימוד: איחוד בין אור א"ס ובין התורה העליונה (לקוטי תורה שלח מז א) ²¹¹:

... מחבר תורה שלמעלה עם קוב"ה. שהיה ממשיך השראת אור א"ס בחכמה

וזהו פי' עוסק בתורה לשמה ממש לשם התורה עצמה ²¹²...

או בניסוח אחר: יש לפעולה הלימודית יכולת להשיב את החכמה אל מקורה באין סוף ²¹³:

... החכמה נחשבת בחינת עשייה גשמיית לגבי אור א"ס המאציל... כדי

להעלות את החכמה שבתורה ולקשרה באור א"ס היינו לשמה לתיקון

התורה...

אינני משוכנע ²¹⁴ כי יש כאן משמעויות שונות ²¹⁵. אולם במידה ואכן כך, יש מקום להשוות שתי פנים של המשמעות הגבוהה של לשמה, לשני סוגי היחודים שהספרות

²¹¹ וראה גם לקוטי תורה האזינו עו א (שם הנוסח: בתורה – במקום בחכמה), וראה גם תורה אור תצוה פב ג-ד ושם הנוסח: ... גלוי אור א"ס בחכמה שהיא בחינת התורה דאורייתא מחכמה נפקת... וראה גם לקוטי תורה שיר השירים יז א. גם בהגה"ה בויקרא ה א: 'לגילוי אור א"ס למעלה מהקו'...

²¹² במקום אחד (לקוטי תורה מטות פו ב) חוזר רש"ז לפרשנות האר"י כנספחת לפרשנות הנ"ל: 'וגם לשמה לשם ה' יען שעי"ז נעשה חיבור אותיות י"ה'. הוא מאריך בכירור שורשה של החכמה מן הכתר שהוא קוצו של היוד וכו'. וראה גם לקוטי תורה שיר השירים לב ד.

²¹³ סידור חב"ד, עמוד 255.

²¹⁴ ישנם מקורות בהם מתוארת המשכה מ'ראש ועד סוף' – מאור אין סוף עד גשמיות תורה עולם הזה, כמו למשל לקוטי תורה ויקרא ד ד – ה א. אולם מקור זה, כך טוען חלמיש (עמוד 275 הערה 38), הוא משל העורך (ואכן בחלק מן ההוצאות של לקוטי תורה מופיע קטע זה בסוגריים). בנוסף לכך האבחנה בין העלאה (ע"פ הסודר) להמשכה (ע"פ הביאור למגילת אסתר) לא עומדת במבחן כל המקורות.

²¹⁵ לאחר שלמדתי חפוש מחפוש מצאתי מציאה יקרה. בדור הרביעי של חב"ד אכן נתפס שיש לכוונת 'לשמה' זו שתי משמעויות, בדומה מאוד למה שהצעת. דברים אלה מופיעים בהמשך תרע"ב, א' תה.

לאחר שמוצעת הפרשנות הראשונה של 'לשמה' – הפרשנות של ספר התניא, שאדם עושה לדעת עצמו, מובאים הדברים הבאים: ... אך אח"כ צ"ל לימוד התורה לשמה היינו לשם התורה עצמה כו'. והענין הוא דהנה התורה נתלבשה למטה בדברים גשמיים כמו המחליף פרה בחמור ושנים אוחזים בטלית וד' רשויות דשבת וכה"ג, ולמעלה התורה מדברת בענינים האלו ברוחניות וכמו דרה"ר ורה"י הם בחי' תהו ותיקון וכה"ג בכל הדברים ... וצריכים לחבר בחי' התורה כמו שהיא למטה לבחי' התורה כמו שהיא למעלה כו'. אמנם י"ל לשמה לשם התורה כמו שהיא למעלה והיינו להמשיך המשכת אוא"ס בתורה שלמעלה, וע"ד מ"ש בס' הבהיר: דוד הי' מחבר תורה שלמעלה בהקב"ה... לדברים אלו היתה השפעה במסורת החב"דית והם חוזרים פעמים נוספת בכתבי האדמו"רים שלאחריו (בשינוי סגנון ודגשים).

החב"דית מדברת עליהם²¹⁶: היחוד התחתון בו יש להעמיד משכן לאור האלוקי בתחתונים²¹⁷ לעומת היחוד העליון שענינו להשיב את המציאות אל קיומה האמיתי – להתאיין ולהבלע בעליונים²¹⁸.

ה. היחס בין שני הרבדים של 'לשמה'

משמעות זו של 'לשמה' – לשם התורה, היא הכוונה העליונה והאידיאליסטית. היא דורשת מן האדם להתכוון לתיקון ההווה והתורה ולשכוח את עצמו ותקונו. היחס בין כוונה זו לבין המשמעות הראשונה של 'לשמה' (קשור נפשו בה') נערך ע"פ רש"י כיחס שבין 'לשמה' ל'לא לשמה'! להבנתו הדרכת חז"ל כי 'לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות... שלא לשמה'... תובן רק²¹⁹ לאור הבהרה כי ה'לא לשמה', אינו עוסק בלומד תורה להשגת טובת הנאה אישית, אלא בלומד 'לשמה' במובן של ספר התניא! להבנתו אין אפשרות לדלג²²⁰ אל הכוונה העליונה של תיקון התורה ללא מעבר דרך דבוק הנפש אל האל ע"י לימוד התורה, שזוהי כאמור הכוונה הראשונה (לקוטי תורה האזינו עה ד):

דהיינו מה שהאדם לומד התורה ע"ד שארז"ל לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות שלא לשמה פי' שלא לשם התורה עצמה אלא כמארז"ל מעיקרא כי קעביד אינש אדעתיה דנפשיה קעביד²²¹ דהיינו ע"ד תכלית חכמה להשיגה שעוסק בתורה כדי להשיג הלכותי' ודיניה²²² שעיי"ז מקשר נפשו בחכמתו ורצונו ית'...

²¹⁶ להגדרה ממצה שלהם ראה: ר' אליאור (תשמ"ו), עמוד 137. למשמעותם בתורת חב"ד, ראה: הנ"ל (תשנ"ג), עמודים 43-47.

²¹⁷ פרשנות זו אכן מתאימה מאוד לרוח הדברים ולשונם בתורה אור למגילת אסתר: 'ממשיכים בחינת יחודו ית' אפילו בארץ'.

²¹⁸ פרשנות זו אכן מתאימה לרוח הדברים ולשונם בביאור הסדור: 'ומקשר החכמה באור א"ס ביחוד גמור...'

²¹⁹ שכן היאך ניתן לצוות על לימוד נחות שכדי להפכו לראוי מבחינה דתית יש לשוב בתשובה?!

²²⁰ סדור: 'ואם לא היה עביד אדעתא דנפשיה תחילה לא היה יכול לעסוק בתורה לשמה לשם התורה עצמה כו' וד"ל... הסבר למניעה זו ניתן למצוא בדרושי חתונה לאדמו"ר האמצעי עמוד תפג.

²²¹ כוונתו לסוגיית הגמרא מסכת פסחים, סח עמוד ב, התוהה על דבריו של רב ששת שמשמח את נפשו בתורה שנלמדה על ידו. הלא יש בכך משום המעטת ערך בדברי התורה שכן:

והאמר רבי אלעזר: אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר: אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמת. מעיקרא כי עביד אינש אדעתא דנפשיה קא עביד... ז"א על אף הערך העצום של התורה הלומד מתכוון תחילה בלימודה לדעת (=לצורך) נפשו.

²²² בלקוטי תורה ויקרא ד ג מזכיר במפורש שזו הכוונה שהזכרה בתניא פ"ה.

²²³ מקור הביטוי הרעיון בזהר ח"א דף פ"ו עמוד ב.

אלא שלימוד בכוונה כזו מעורר מיד את התוצאה והכוונה הגבוהה יותר את תיקונה של התורה ממש :

ובחי' זו (= של הלימוד לקשר נפשו) נמשלה למטר שהרי התורה זו נלקחה מלמטה מן האדם כנ"ל כמטר שהוא מאיד שעולה מהארץ כנ"ל אבל מה שאח"כ מתוך שלא לשמה בא לשמה הוא בחי' הנק' טל. שהטל הוא שיורד מלמעלה וכך ארז"ל: כל היושב ועוסק בתורה הקב"ה קורא ושונה כנגדו²²³ והיינו שמתגלי' בנשמתו בחי' דבר ה' והלכה זו כמו שהיא למעלה ממש ע"ד שהיה בעת שניתנו בסיני. כי גם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה בסיני והיינו בחי' גילוי אותה ד"ת שבאותו החידוש כמו שהוא בתורה שלמעלה²²⁴.

התוצר הנלווה, הסימולטני, ללימוד בכוונת 'מטר' (להעלות הנפש מלמטה למעלה) הוא תורה של טל – דברי התורה כפי שמצויים למעלה (בחכמה העליונה) הבאים לעולם ולאדם, ע"י הקב"ה, השונה כנגדו, וזוהי הכוונה העליונה בלימוד. יש מקורות בהם התפוקה העליונה של הלימוד, המשכת החכמה וחיבור התורה למקורה העליון, מתוארים כפעולה מדורגת (ולא סימולטנית) ומכוונת של הלומד (ולא נספח הבא ממילא ע"י הקב"ה) (לקוטי תורה שיר השירים יז א) :

..והנה המשכה זו להיות התלבשות אור א"ס ב"ה בחכמה הוא על ידי אתערותא דלתתא²²³.. וזהו לעשות את כל דברי התורה הזאת שישראל הם העושים את התורה ..וממשיך גילוי זה למטה על נפשו היא ההארה המלובשת בגוף. וזהו שאמרו רז"ל א"ת בניך אלא בוניך שבונים את ההארה המלובשת בגוף להיות שורה ומתגלה בה המשכת יחוד אור א"ס ב"ה על ידי עסק התורה²²⁵.

לסכום, המשמעות הראשונה של 'לשמה' גררה משמעות ב'לא לשמה'. ה'לא לשמה' הראשון חשף נטיה איגוצנטרית חסרת מעוף אידיאלי אצל הלומד וכל תקנתה היה בתשובה. המשמעות השניה והעליונה של ה'לשמה' הותירה את המשמעות השניה

²²³ כוונתו לתנא דבי אליהו רבה פרק יח: ...מכאן אמרו כל ת"ח שיושב וקורא ושונה ועוסק בתורה הקב"ה יושב כנגדו וקורא ושונה עמו... הוא משתמש במדרש זה גם במטות פו ב.

²²⁴ סוגית התורה שלמעלה דוגמאות לפירושים שונים וכו.

²²⁵ אולם יתכן שאלו שני צדדים של אותו מטבע שכן המקור הנ"ל מסתיים במין ניסוח של תוצר טבעי ומידי: 'וזהו קומי לך פי' לך לעצמך דהיינו לבחי' הנשמה שלמעלה דהיינו להיות דביקות הנפש שלמטה בשרשה שלמעלה. ואזי תוכל להיות רעיתי להמשיך'...

של 'לשמה' בעמדה נחותה והפכה אותה לכוונת 'לא לשמה'²²⁶. אלא שכוונת 'לא לשמה' זו היא בעלת ערך עצמי והינה חיונית בדרכו של הלומד אל השגת המטרה הדתית²²⁷.

²²⁶ תופעה דומה ניתן לזהות בעיונו של הרב דסלר בפרשה זו. הוא גורס כי ה'לשמה' של ר' חיים (ע"פ הפרשנות שמציע הרב דסלר עצמו) הוא למעשה ה'לא לשמה' שיוכיל ל'לשמה' החסידי של דבקות. ראה

בנספח 4 באזור הערה 37.

²²⁷ ראה בסדור חב"ד עמוד 255.

ניתוח המושג לשמה

בהקשר של לימוד תורה לשמה

חקר המושג 'לשמה' חושף את העובדה כי מושג זה נטען במהלך הדורות ואצל פרשנים שונים במגוון של משמעויות.

היות ובטיבה של ההגדרה המדוייקת של 'לשמה' נחלקו גדולי עולם, והיות והקריטריונים שהועלו במחקר לביאורה של המחלוקת ולאבחנה בין השיטות השונות לא תמיד מספקים²²⁸, מה גם שביחס לאחד מפירושיה (הדבקות) הוצאו למעלה מעשרה הסברים שונים²²⁹, יתכן, שיהיה נכון להציע לכל פרשנות של 'לשמה' שאלות מבחן. המענה לשאלות אלו עשוי לדייק את משמעותה של כל שיטה ולפחות לזהות ולהבחין בינה לבין העמדות האחרות. אין כאן ניסיון להחליף את המדדים שהועלו עד היום במחקר אלא להציע סוג נוסף ואחר של מדד לבחינת המשמעות של 'לשמה'.

א. האם 'לשמה' הוא מבוא ללימוד או תוצר שלו? פירוש: האם 'לשמה' הוא כוונה, השקפה או תכונה שעל הלומד להגיע איתן אל הלימוד או שמא 'לשמה' הוא תוצר של הלימוד - סוג של הישג שהלימוד אמור להעמיד²³⁰? תתכן, כמובן,

²²⁸ למשל הצעתו של לאם המעמידה 3 הגדרות, שלושה פירושים חילופיים במונח לשמה (עמוד 135) לא מאפשרים לחדד את הפער שבין הפרשנות של ר' חיים לפרשנותו של רש"י. לאם עצמו שנוקק להבחנה, מציע מחד גיסא, ביחס לאחד מן הפירושים של רש"י, את ההגדרה: 'קרובה במידה רבה לנקודת ההשקפה המתנגדית על ההטעמה האינטלקטואלית שבה' (עמוד 156), אין הוא מבאר במה היא קרובה ומדוע אין היא זהה, שכן אין לו מדדים להשתמש בהם לאבחנה זו – דבר שהשאלות המוצעות יכולות לחדד. מאידך גיסא, ביחס לפירוש אחר של רש"י הוא נזקק למדד שאיננו חלק מן הלקסיקון שלו (עמוד 157): 'הבחינה המיסטית' (שנמצאת בשיטת רש"י ואינה מצויה בגישת ר' חיים) דבר המלמד, פעם נוספת, שלא די באבחנות היסוד שהיא עצמה העלה (וגם דבר המוליך אותו לחוסר דיוק בהגדרת השיטות – גם בשיטתו של ר' חיים יש 'בחינה מיסטית') ויש להזדקק לנוספות. כך גם בטיפולו של חלמיש בסוגייה זו בולט החיסרון של משענת שיטתית לאבחנה בין פירושים שונים והוא נזקק לביטויים כמו: 'דרישה פושרת יותר' ואינו מבחין בין כוונת הלומד לבין תכלית הלימוד (עמוד 274) ועי"כ מוליד, לענ"ד, פרשנויות נוספות ללא צורך.

²²⁹ ראה מ' פיאקז' (תשנ"ד) עמודים 154-160.

²³⁰ לאם (עמוד 133) סבור כי סוגיית 'לשמה' היא סוגיית המניע, או המניע הראוי, ללימוד. כפי שעולה מעמדותיהם של הוגים שונים אין זה הכרחי ואולי אף לא מדוייק. כאמור, תוכן 'לשמה' עשוי להיות התכלית של הלימוד או התוצר שלו ואפילו התכונות של הלומד כלפי התוצאה והתולדה, בעוד שהמניע המעורר את הלימוד עשוי להיות שונה. לאם עצמו, בתורו אחר הופעת המינוח 'לשמה' בתלמוד, מזהה כי עיקר משמעותו שם:

- השקפה שתאמר כי שני צדדי השאלה נכונים: 'לשמה' הוא הישג שאליו צריך הלומד להתכוון עם בואו ללמוד.
- ב. במידה ו'לשמה', הוא תכלית הלימוד, האם היא אמורה להיות 'מורגשת' על ידי הלומד? האם היא מובילה אותו להישג שהוא יכול או אמור להיות מודע אליו?
- ג. האם 'לשמה' (ככוונה או כמצב נפשי) משפיע או אמור להשפיע על תכני הלימוד²³¹? ובאופן חריף יותר, האם יתכן כי המשמעות המעשית של הלימוד – ניסיון אינטלקטואלי להבין תכנים לימודיים – תפגע ע"י 'הכוונה'²³²?
- ד. האם 'לשמה' הוא תביעה נורמטיבית שעל האדם להתכוון אליה או להגות בה בשעת הלימוד (או לפניו או לאחריו), או שזהו תיאור מצב – ציור תמונה של הלומד האידיאלי? שאלה זו איננה שאלה מושגית נקודתית (מהו 'לשמה')? אלא שאלה הבנה מרחבית (מהו האופן בו משובח מושג זה בעולם הדתי?).

לאור זאת, מן הראוי להעיר, כי איזכור המושג בדברי חז"ל נושא אופי כפול. מחד גיסא, הוא מופיע כהנחיה אופרטיבית: 'ודבר בהם לשמם'²³³, מאידך גיסא, הוא מופיע כתיאור אוטופי-חזוני של איש המעלה: 'כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה'²³⁴.

'פעולה של תכלית' או פעולה המצריכה תודעה תכליתית (שם עמודים 6-135). וראה בהערה הקודמת ביחס לחלימיש.

²³¹ למשל, לימוד שיעודו הוא 'לעשות' אמור להיות מכוון הן בתחומי הלימוד והן בנטייתו (באוריינטאציה שלו) - 'לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא'. לעומת זאת לימוד המעמיד במרכזו את הדבקות כתכלית הנרצית עשוי לבחור באופן טבעי במקצוע האגדה (או המוסר) כתחום מרכזי יותר בלימוד – ראה למשל: 'וייס (תשכ"ז) עמודים 168-169.

²³² .בלשון אחרת: בין הלימוד לבין ה'לשמה' מתקיימים יחסי (התנגשות) סתירה, יחסי השלמה (הרמוניה) או אנדרפונטיות?

²³³ מסכת נדרים, דף סב עמוד א וראה ספרי, עקב, סוף פיסקא מח (עמוד 114).

יש לשים לב שעמדה זו היא חריגה. שכן, בספרות חז"ל יש ביקורת (לעיתים קשה) על הלומד שלא לשמה ודברי שבח על הלומד לשמה (ראה הערה הבאה), אך רק ראב"צ (בתלמוד ובספרי) הוא התובע באופן מפורש את העיסוק בתורה 'לשמה'. בספרי הנ"ל (עמוד 113), לפני עמדת ראב"צ, מובאת דעה המעמידה אל מול הלומד האינטרסנטי – 'שלא לשמה', את התביעה: 'למוד מכל מקום' ולא את התביעה ללמוד 'לשמה'. אמנם יש ציווי לקיים את המצוות וללמוד את התורה מאהבה – השווה לספרי, עקב, פיסקא מא (עמוד 87) ואכמל"י.

המקור המרכזי שבתלמוד (שנידון בהרחבה לעיל) גורס: 'לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה' התביעה הנורמטיבית היא ללימוד עצמו אפילו 'שלא לשמה' – לימוד 'לשמה' אינו נדרש מן הלומד הוא סמוך, נלווה, בא אחרי או תוצר של הלימוד 'שלא לשמה'.

²³⁴ אבות פרק ו משנה א.

כל זאת, כמובן, בנוסף לצורך לבחון את התוכן של 'לשמה' ולתרגם אותו מבחינה לשונית ומושגית.

כדי לחדד את משמעות חקר זה, מוצעת בזה טבלה הכוללת את הגישות שנידונו וידונו בעבודה. היות ומדובר בטבלה ברור שאין בה מיצוי מדויק ומקיף. היא משרטטת את הטיעון העיקרי של ההוגים כפי שהוצג בעבודה זו. גם עמדת הרב קוק, שעדין לא הוצגה הועלתה בטבלה כדי לתת רושם ראשוני של חשיבות ההשוואה ושל כיוון החידוש.

הוגה וגישה	מבוא או תוצר?	מורגשת או לא?	השפעה על תחום הלימוד ואופיו	תביעה או מצב
חסידות דבקות	תוצר	מורגשת	כן פגיעה	תביעה
נפש החיים לשם התורה	מבוא	מכוונת דבקות מורגשת לא	לא הרמוני	תביעה
חב"ד דבקות	תוצר	מורגשת	כן אינדיפרנטי	תביעה
חב"ד לשם התורה	תוצר	לא מורגשת	כן אינדיפרנטי	תביעה
הרב קוק	מבוא	מורגשת	באופן חלקי	בעיקר מצב

מבוא חלק ב'

לחקר משנתו של הרב קוק¹

שאלת המקורות

א. גישה פנורמית

אחת מדרכי המחקר המקובלות היא לבחון את מקורות היניקה. חשיפת מקורות יניקה או ההשפעה, של נשוא החקירה, מאפשרת לזהות הן את האורנטציה של משנתו, בהיותו קשור בזרם מחשבתי מסוים, והן את החידושים היחודיים שלו, על בסיס השונות ביצירתו מתוכני מקורות יניקתו.

הניסיון לזהות את מקורותיו של הרב קוק הוא מן הסוגיות היותר שנויות במחלוקת בחקר משנתו. כל ניסיון לזהות מקור השפעה, על ידי חוקר אחד, הוליד מבול של השגות או חלופות על ידי חוקר אחר.² חוקרים שונים העלו, מחד גיסא, רשימה מגוונת של מקורות השפעה³ בעוד אחרים, מאידך גיסא, התייאשו מלהצביע על מקורות מובהקים כאלו.⁴ נעשו ניסיונות בודדים להעמיד את משנתו כהמשך ופיתוח לתורת חכמי דורות סמוכים שקדמוהו⁵, אולם משימה זו לא תמיד צלחה⁶ והולכה חלק מן החוקרים ליאוש מן האפשרות למצוא מסגרת והמשכיות יהודית לשיטתו.

¹ על הדרכים הראויות לחקר משנתו ראה גם רוזנברג (תשמ"ו) עמודים 317-318.

² ראה לדוגמא את ההתדיינות שבין איש שלום לאביבי. ראשיתה, אצל איש שלום (תש"ן) עמודים 26-21 המשכה אצל אביבי (תשנ"ב), עמודים 762-763, וסיומה (?) אצל איש שלום (תשנ"ו) עמודים 525 ואילך, במיוחד עמודים 535, 556.

³ על הזיקה לרמב"ם ראו למשל את המקורות הכלולים בספרי עין אי"ה, ראש לכולם בפער עצום (על פי מפתח העניינים) – מורה נבוכים לרמב"ם. וראו עוד ביק (תשמ"ו) עמודים צא-קו. לקוטי הראי"ה תש"ן, עמודים 357-368, וראה גם בתוך יובל אורות עמוד 229 ואילך. וראה עוד רשימה בביליוגרפיה של דינסטאג (תש"ס) עמודים קלה-קלה. היטב חשוב של ההשפעה נפתח במאמרו של הרב י' שרלו (תשנ"ז) עמודים 148-123. ועוד את עדותו היחודית של הרב גרוסברג בחיי הראי"ה עמוד קסז בהערה.

מהר"ל – ליפשיץ כתבים עמוד רלא, ד' כהן (תשל"ל), עמוד קעח ושם בהערה קיט. לקוטי הראי"ה, (תש"ן)

עמוד 65, ועיין מאמרו המקיף של הרב מ"צ גריה בתוך בשדה הראי"ה עמודים 215-181.

רמח"ל – קול הנבואה, עמוד שיו. וראה גם חיי הראי"ה עמודים קסח-קסט בהערה.

על זיקתו לעולם החסידות ראה בפרק על המסורת המתנגדית לקמן הערה 130.

⁴ ברגמן (תשכ"ז) עמוד 358: הרב קוק – 'הוא יותר משורר מאשר הוגה דעות סיסטמאטי'. דיסון (עמוד 62: 'כוח המדמה הוא אשר נותן לו את היכולת... לסרוק עולמות רחוקים זה מזה למצוא את המרכיב המשותף ולחברם זה לזה' ובתמצית ראה אצל איש שלום (תש"ן) עמודים 21-20.

⁵ ראה רוס דעת 8 (תשמ"ב) עמודים 110-108.

⁶ דוגמא מאלפת (לחוסר היכולת להעמיד רצף הדוק בין משנת הרב קוק להוגי הדורות שקדמוהו) יש בספרו של גוטל (תשס"ה) עמודים 225, 249, 256-7. המחבר מתאמץ להצביע על המשענת המסורתית שיש לרב קוק

יש מי שביאר כי 'אין אוניס' מחקרי זה שורשו בזניחת היסוד המיסטי במשנתו תוך תשומת לב כמעט בלעדית ליסודות הרציונאליים והפילוסופיים.⁷

בקרב תלמידיו של הרב קוק בולטת מאוד גישה הגורסת שהשוואת הגותו למקורות אחרים לא ראויה או לפחות לא יעילה. חלק מתלמידיו וממשיכי דרכו מתנגדים להשוואה למקורות חוץ⁸ אך חלק גם לבחינת המקורות הקבליים.⁹ הסירוב לחשוף את המקורות הקבליים של משנת הרב נעשה כנראה לא רק חשש של פריצת החומות שמסביב ל'תורת הסוד' אלא גם מתוך רצון לשמור על האוטונומיה של משנת הרב.¹⁰

גם מי שלא נמנה על תלמידיו או חסידיו פקפק בערך של תיאור הזיקה לכתבי הקבלה. זאת משום שהרב קוק לא שימר את הלשון הקבלית במקורה ואף את צירוף רעיונותיה במידה רבה של עצמאות.¹¹ או משום היכולת המוגבלת להכריע בדבר המקור הוודאי בגלל שפע המינוחים שמתוך המסורת היהודית המעורבים תדיר על לשונו.¹²

בגישתו 'החדשה' בתחום ההלכה. מתברר כי משענת זו היא הספרות ההלכתית הקודמת לרב קוק לפחות בכ- 500 שנים. אין פעילותו בתחום מתיישבת לא עם פוסקי דורו (כפי שמראה עבודה זו) וכנראה שלא עם פוסקי הדורות הקרובים שלפניו... וראו גם בקובץ ב פ- את ההצבעה על התופעה: כי 'ישנם דורות שההשפעה הכללית שלהם מדלגת למפרע על דורות שקדמוהו כסדר, ומושפעים הם מדורות קדומים מאד'....

⁷ ס' שרלו (תשס"ד עמודים 5-2).

⁸ בנו הרב צ"י הכהן קוק, לנתיבות ישראל ב, עמודים קמב-קמג ('סכנה של סתירה', 'מין בשאינו מינו', 'יראה').

⁹ הרב צ"י קוק ממליץ בחום על בחינת המקורות כולל הנסתרים: יש ויש מקום וצורך במפולש ומלכתחילה בהקבלות והשוואות [...] מתוך דברי התורה [...] והמדרשים הנגלים והנסתרים עד דברי חכמי הקודש. אמנם ראה את דברי הרב צב"י בחתימת עולת רא"ה ('ח"ב עמוד אחד לפני סוף הספר – אין מספרי עמוד שם) המתנצל על כך שהעמדת מקורות לספר כללה בתוכם גם נגיעה בספרות הסוד וחותרם בדברי ענווה שאין בקיאותו בתורה זו שלימה.

דברים אלו שמשו אצל תלמידי תלמידיו מקור לצורך להמנע או לפחות לצמצם את הברור הפומבי במושגים הקבליים – ראה מילון הרא"ה עמוד יג, ואת הדרך המורכבת בה מבאר הרב צ"י טאו, לאמונת עתנו ג, עמודים קלג-קלד את האיסור ללמוד את תורת הנסתר גם מתוך זיקה למשנת הרב קוק. על אף שמודה כי: 'דברי הרב כולם מקורות יש להם בדברי הנסתר', אך אין צריך ידיעה בנסתר על מנת להבין את משנתו כראוי.

¹⁰ הדבר בולט כי בשיעורים שעל פה ואף במאמרים שנכתבו שבמרכזן עומדת משנת הרב קוק אין ניסיון של השוואה וחיפוש מקור אף בספרות שאינה קבלית או לפחות שנחשבת כ'מותרת להלמד' (נפש החיים, תניא ועוד). יתכן כי המשמעות הבלועה היא כי משנת הרב קוק היא תופעה ייחודית שאין כמותה גם בהגות היהודית וממילא השוואה לא תהיה הוגנת.

¹¹ שטיזלץ (תשכ"ו), עמודים קב-קה.

¹² איש שלום (תש"ן) עמוד 25. הוא חוזר מתוך הקשר שונה במעט על טענות הרב שטינזלץ מן ההערה הקודמת.

יש לתת את הדעת לכך, שהרב קוק הפנה את הגותו, לפחות זו המפורסמת, אל הצבור הרחב והמשכיל¹³ אך לאו דווקא הבקיא בתורת הסוד. הוא ציפה שמשנתו על רקעה הקבלי ולשונות תורת הסוד המשוקעות בה תילמד על הרקע של תרבות זמנו ומושגיה יעוכלו דרך השפה המקובלת. אין זה פותר את החוקר מלעמוד על מקורות היניקה, אך יש בכך כדי להצביע על הקושי בחקר המקורות. מאידך גיסא, חלק גדול מכתביו של הרב קוק נכתבו מלכתחילה כיומן רוחני אישי¹⁴ ולא כמאמרים לצבור הרחב.

הרב קוק עצמו, המליץ לשומעי לקחו להעמיד תשתית הגותית רחבה ביותר כבסיס ליצירה רוחנית-דתית. הספרות עליה הוא המליץ כוללת יצירות שזמן הופעתם על בימת ההיסטוריה מתפרש על פני למעלה מאלף (!) שנים.

אותם קוי האורה הנמשכים והולכים בשטף הדורות כשהם נסקרים בסקירה מעגלית רפלקסית, ההולכת וחוזרת, מתאדרת ומתברכת במרוצת גליה והכפלת רעידותיה, מן התחלת התגלות המחשבה העברית בספרים שאחרי כתבי הקדש, התלמוד והמדרשים – למשל מן ספרי רב סעדיה גאון, הרמב"ם, הכוזרי, חובת הלבבות, העקידה, העקרים ודומיהם. וכה ילך הקו לאטו עד ספרי ראשית חכמה, של"ה, מהר"ל מפראג, וכל הדומים להם, עד ספרי הדורות המאוחרים, ספרי הגר"א ותלמידיו, הגר"ז מלאדי וכל בעלי ההסברה שבחסידות [...] ספרי רמ"ח לוצטו, יסוד ושורש העבודה [...] והם מולידים חזיונות ורעיונות חדשים ורעננים לאין חקר...ומהם ענפים ישתרגו ונחלים ישטפו עד מרום המחשבה והרגש אשר לישראל [...] הוא ספר הזוהר וכל אגפיו לכל תולדותיו [...] אור הזוהר היוצא בכל השפעותיו על בחירי גדולי הנפש שבעמנו¹⁵.

ראוי לבחון בהצעה מקיפה זו שני היבטים. הראשון והוא הפשוט – הרב קוק מבקש להעמיד יניקה רבת פנים ממקורות היהדות כדי להציעה בתפארתה. ואכן, הבוחן את משנתו לא יכול שלא להבחין בכך שהגותם של מורי דורות רבים משוקעת במשנתו, הן במובלע¹⁶ והן בגלוי¹⁷. לעיתים יש קושי בזיהוי המקורות שכן, משקעים

¹³ ראה בענין בחירת האותיות לאורות הקדש - נזיר אחיו עמוד שא, וראה אגרות ראי"ה ח"א עמוד ריג.

¹⁴ ראה בהמשך פרק זה הערה 145.

¹⁵ אדר היקר עמודים טז-יז.

¹⁶ מובלעות של פסוקים ולשונות חז"ל, של הגות סודית ומשפטי מפתח פילוסופיים. אולם לא רק בלשון אלא אף בתוכן. תיאורים ממקור ראשון בענין זה יש בכתביו של הרב דוד הכהן – הנזיר, תיאורים שהם פרי שיחותיו של הנ"ל עם הרב קוק. ראה למשל בפרשת משנת ההשתלמות ומקורה אצל ר' עזריאל, ראה דיון בהמשך הפרק הערה 81.

אלו פשטו צורה ולבשו בגדים אחרים¹⁸, אבל העוקב אחר דרך חייו התרבותיים של הרב קוק, את השיג והשיח שלו עם עולם ההגות היהודי לדורותיו¹⁹, והרגיש לעמדותיהם של הוגי הדורות היהודיים, ימצא את השפעתם, הרב דורית, על הגותו בכלליה ופרטיה²⁰. עובדות אלו (כשל המחקר להצביע על מקורות יניקה מסויימים, ותביעת הרב קוק להעמיד מצע רחב ככל האפשר בספרות הדורות להגות המתחדשת) יוצרות פיתוי לנקוט בגישה הפנורמית²¹, לחקר משנתו ומקורותיה²².

ב. רמ"ק²³

ההיבט השני זועק בהעלמו. מחד גיסא מעמיד הרב קוק את ספרות הזוהר בפסגת היצירה היהודית לדורותיה²⁴. מאידך גיסא, כתבי האר"י לא מצויינים בתמונה המקיפה במפורש²⁵. מדוע? שאלה זו מתעצמת דווקא עקב תיאור של תלמידיו וחלק

¹⁷ בנוסף להוגים ולהגות שזיקת הרב משנת הרב קוק אליהם תבואר בהמשך ניתן למצוא באופן גלוי בדבריו הערות ועיונים גם בספר הכוזרי (קובץ א רלו, קובץ ז קסט, הכרעה כעמדת הראב"ד במחלוקתו עם הרמב"ם – קובץ א לא כמו גם ציטוטים מספר חובת הלבבות (קובץ ב רכו, קובץ ה קפא), התייחסות לתרומת הרמב"ן למסורת ההגות היהודית (קובץ ז צד), הרחבת רעיון של ר' חסדאי קרקש (קובץ א רלו) ועוד.

¹⁸ גם כחלק מתפיסה אידיאולוגית מכוונת אגרות ראי"ה ח"א עמודים קצב-קצג. ושם ח"ד עמוד סח.

¹⁹ דוגמא מחדדת יש לראות בבירור שעורך הרב קוק בסוגיית ההשגחה. שאלת ההשגחה האלוקית היא תמיד שאלה אקטואלית אך הויכוח הפילוסופי: האם היא השגחה 'פרטית' או 'כללית', לא עולה באופן משמעותי מאז ימי הביניים. הרב קוק נכנס לסוגיה זו, באינטנסיביות מרובה, מכריע בה לפי תפיסתו, ו'מציל' את הרלב"ג (ר' לוי בן גרשום, הוגה ופרשן יהודי מן המאה ה-15 (!)) מעוון (ראה אורות הקדש ח"ב עמוד תקמט)... זהו חלק מן) העולם שאליה מתייחס הרב קוק וגם מתוכו יש להבין את שורשי הגותו.

²⁰ ראה למשל את אופק המבט ומקורות השפעה שעולים במחקרו של גוטל (תשס"ה) עמודים 246-225.

²¹ הגישה המשלבת בין התבוננות בנסיבות היסטוריות (סמיכותיות – proximism) קרובות לבין התבוננות ברקע תרבותי רב דורי המאפשר לשיקולים נוספים (שמעבר להמשכיות ותגובה) להשתתף בהבנת יסודותיה של תפיסה הגותית או תנועה אידיאולוגית. – נסמך לאבחנתו של מ' אידל בין גישתו לגישת ג' שלום ומ' בובר בהבנת החסידות, ראה אידל (תשס"א), עמודים 38-22.

²² על הצורך בתמונה היקפית רחבה להבנת תשתית משנתו עמדו רבים, למשל לקוטי הראי"ה תש"ן עמוד 67.

²³ פרקון זה מוצע כאן להטרים פרשנות בסוגית תורה לשמה שתצביע על זיקה בין רעיונות רמ"ק לחידושיו של הרב קוק.

²⁴ ויש בכך כדי לחזק את הדבר הברור כי מבחינת תודעתו העצמית של הרב קוק המקור המרכזי שראוי לינוק ממנו את הלכות הדעת והרגש הוא ספרות הסוד כשהזוהר במרכזה.

²⁵ בהזדמנויות מקבילות מבחינת הענין והתקופה הרב קוק מזכיר את כתבי האר"י בראש: ראה – אגרות ראי"ה ח"א עמוד פא שם מפליג הרב במעלת העוסקים בתורת הסוד: 'בספר הזהר וכל הנלווים עליו ובדברי חכמי האמת וביותר בכתבי האריז"ל הברורים... יש מקום למחשבה שלמכותב האגרת יש השפעה על העמדת האר"י

מחוקריו את משנתו כממשיכה במובהק את שיטת האר"י²⁶. יש מקום למחשבה כי זיקה זו היא הסיבה שספרות זו לא הוזכרה - דווקא משום היותה הפרשנות היחידה או העיקרית לספרות הזוהר²⁷. אולם ניתן להציע הסבר אחר. הרב קוק מדבר על מרכזיותו של הזוהר במובן של השפעתו - 'על בחירי גדולי הנפש שבעמנו' אין ספק שביטוי זה מתייחס לאר"י אך באותה מידה מתייחס לרמ"ק! לאור זאת, יש לבחון בזהירות שמא רעיונותיו של רמ"ק מצאו אחיזה בהגות של הרב קוק²⁸ אם

בראש. אגרת זו נכתבת לרב שמעון צבי הורוביץ, רב מקובל ירושלמי, מחבר ספרי: 'באור המאיר' - על לימוד חכמת הקבלה ו'קול מבשר' על חיפוש עשרת השבטים [שהמחבר טרח בחפוש אחריהם במסעותיו (!), ראו מ' ולדמן, הרב קוק ויהודי אתיופיה, בתוך סיני קב, תשמ"ח, עמוד רעז]. היות ואגרת זו נכתבת לרב מקובל משתמש הרב קוק במטבעות לשון המקובלות בעולמם של לומדי קבלה בני זמנו השמים את כתבי האר"י בראש.

²⁶ לשלושה באלול, עמוד כג. [איש שלום (תש"ן) עמוד 23], וראו גם אביבי, (תשנ"ב) עמודים 750-747, ואת ההערה בעמוד 770. וראו גם הערה 44 בעמוד 728.

²⁷ אינני מזכיר את האפשרות שזמן כתיבת מאמר זה, לא יאוחר משנת תרס"ו, מוקדם לזמן שהרב קוק נתוודע למשנת האר"י באופן מקיף [על משקל תפיסתו של גולדמן ראה למשל דבריו בדעת 11 (תשמ"ג), עמודים 103-107], זאת משום שעל פי כותבי תולדותיו הכשרתו בתורת הסוד היתה קדומה מאוד עוד בתקופת רבנותו הראשונה בשנות ה-20 לחייו - ראה מ"צ נריה, טל הראי"ה עמודים קד, קכג-קכה, הנ"ל, שיחות הראי"ה עמודים קנט-קס (ומצייין במפורש לימוד כתבי האר"י), ואף הרב י"ל מימון, הראי"ה, עמודים ס-סב. וראה גם איש שלום, תש"ן, עמוד 22 המציין את העובדות ומגיע למסקנה דומה (שאינן לקבל את גישת גולדמן). וראה גם אגרות ראי"ה ח"א עמוד קסו (הערה 8), וח"ב עמוד רפח (הערה 9).

בנוסף לכך, ביומנו ההגותי מאותה תקופה, משוקעים יסודות ממשנת האר"י כפי שמורה הרב הנזיר בהערותיו לאורות הקדש (המופיעים בחלק ב' מעמוד תקעז ואילך).

למשל רעיון התאחדות החי בצומח ובדומם שמופיע בקובץ א קמג (ונדפס באורות הקדש ח"ב עמוד שסג) שורשו בספר הגלגולים פרק ל"ח ופרק נ"ד כפי שמורה הרב דוד הכהן בהערותיו לאורות הקדש ח"ב עמוד תרד. כך גם השידוך שבין העלמות ההופעה באופן חלקי ועשרת הרוגי מלכות שמופיע בקובץ א שב (נדפס אורות הקדש ח"ב עמוד תקכה) ומקור לו בעץ חיים שער הכללים פרק א כהוראת הרב הנזיר שם בעמוד תריג. או סוד מצוות מעקה המופיע בקובץ א תקא, (ונדפס באורות הקדש ח"א עמוד קיא) יונק מעץ חיים שער מ"ב אבי"ע פי"ד (אצל הנזיר עמוד תקפו). ועוד. כפי שידוע לנו נכתבו סעיפים אלו בקובץ א' בחלק הראשון של שהות הרב קוק ביפו. וא"כ כבר אז יניקתו ממאוצרות האר"י מורגשת בברור.

ובמיוחד עתה שנתגלה גם פנקס יג שכותרת מגיהו וסגנונו העצמי מוכיחים עליו שהוא מן הכתבים הראשוניים ממש שכתב הרב קוק בארץ ישראל, חושף יסודות ממשנת האר"י - אציע דוגמא אחת: 'סוד דדי הבהמה' (פנקס יג קמד) לקוח רק מכתבי אר"י ופרשניו (למשל: עץ חיים, שער יג פרק א). וראו גם בתוך ההערה הבאה. מעניין הוא כי באותה שנה עצמה - תרס"ו, נותן הרב קוק הסכמה הכוללת מאמר הערכה להוצאת ספר 'עץ הדעת טוב' של ר' חיים ויטאל תלמיד האר"י... ראה אזכרה ח"א עמוד רסג מספר 28a.

²⁸ יש לשים לב כי בציון מקורות משנתו מציע הרב הנזיר מקורות מספריו של הרמ"ק לא פחות מאשר מכתבי תלמידי האר"י.

בדרך ישירה ואם בתרגום בעל אורנטציה רמ"קית של הגישה הלוריאנית²⁹. זאת במיוחד לאור הטיעון העיקש של מספר חוקרים כי משקלה של קבלת הרמ"ק בהגות המקובלים של הדורות האחרונים גדול יותר מן המוצהר³⁰. אמנם ישנן מסורות שבעל פה שבהן הרב קוק קבע העדפה מובהקת קבלת האר"י על פני קבלת הרמ"ק³¹ אולם דווקא בקריטריון שהעלה להבחין בין רמ"ק לאר"י³² יש תשתית רחבה מאוד במשנת הרב קוק (גם) לתפיסה של הרמ"ק. ואכן מספר איפיונים, עליהם העירו חוקרי הדורות³³, המייחדים את גישתו הבסיסית של הרמ"ק מתאים לתבנית המחשבה אותה רואה הרב קוק כישרה וראויה³⁴.

הרב קוק עצמו מזכיר את הרמ"ק ויצירותיו. את אור הנערב בפירושו לאגדות רבה בר בר חנה – מאמרי רא"ה עמוד 425 [אגב, יצירה זו היא משנת תר"ן – טל רא"ה עמוד קכד, ויש בה מגוון של מובאות מספרות הקבלה והחסידות. יש בכך עדות נוספת לאמור לעיל בהערה הקודמת], ספר פרדס רימונים מוזכר בעין אי"ה ברכות ח"א עמוד 15, פנקס יג מג.

²⁹ יש מקום לפרפרזה, על משקל רעיונו של תשבי (1964), עמודים 23-25, כי הרב קוק עשה לתורת האר"י מה שהרמ"ק עשה לזוהר - ממיתוס (זוהר) לעיון (רמ"ק) ושוב למיתוס (אר"י) וחזרה לעיון (פרשני האר"י כולל הרב קוק). ועל רקע זה יסודות מן החשיבה הרמ"קית אולי חוזרים לפחות בדרכי הניסוח וראה הערה 33.

³⁰ ב' זק (תשמ"ו) עמודים 229-246. אידל (תשס"א), עמודים 67-86.

³¹ ראה מועדי הרא"ה עמוד תמה. שם מופיע ציטוט ממכתב שבו נרשמה השקפתו של הרב קוק ביחס לתולדות הקבלה על ידי ר"ד מינצברג. ושם מופיעה מעין ביקורת על גישת הרמ"ק שדרכו 'לקרב במשלים גשמיים', שכן חכמת הרזים היא למעלה מן השכל, לעומת הדרך הנכונה המופיעה אצל ר' חיים ויטאל. וראה גם לקוטי הרא"ה, תש"ן, עמוד 58 שם מסורת של הרב נריה בענין זה. וראה גם בהערה הבאה.

³² ההליכה אחר השכל האנושי ועירוב פילוסופיה עם דבר הקבלה. נימוק זה מעוגן היטב במסורת קבלת האר"י. כך מופיע בהקדמת מהרח"ו לעץ חיים, עמוד יט: והנה כל ספרי המקובלים האחרונים, שהיו אחרי הרמב"ן ז"ל, אל תקרב אליהם...ועליהם בנו המקובלים האחרונים ז"ל דבריהם בשכל אנושי... וכבר י' תשבי, בחקרי קבלה ושלוחותיה, ירושלים, תשמ"ב, עמוד 230 בהערה 207, הוכיח במישור כי דברי בקורת אלו מופנים בראש ובראשונה לקבלת הרמ"ק. וראה גם מימון (תשי"ג), עמודים 110-111.

³³ ראה י' תשבי (1964), עמודים 23-29. על פי הקריטריון המבחין שלו בין הפשטה עיונית [משנת הרמ"ק] לבין ההגשמה המיתית [תורת האר"י] יש לראות את הרב קוק כממשיך כיוון היצירה והפרשנות של הרמ"ק אפילו בפרשנות תורת האר"י עצמה (!) ראה למשל: פכטר (תשמ"ז) עמודים

59-90 [בעיקר בעמוד 90], המראה בעליל כי הרב קוק ממשיך את מסורת ההפשטה הפרשנית לתורת האר"י [ועל פיה מבאר את דמות האדם המטפיזית כדמות האדם המוסרי אידיאלי], כמקובל בבית מדרשם של הרמח"ל והגר"א [לעומת המשמעות הראשונית של דברי הרח"ו המייחסים למושגים יושר ועיגולים משמעות צורנית – גיאומטרית] (שם עמוד 62).

³⁴ ראו למשל את דברי בן שלמה (1965), עמודים 283 ואילך, המאפיין את יסוד דרך החשיבה של הרמ"ק כ'הרציפות במציאות'. רעיון זה שוזר את משנתו של הרמ"ק ונוגע להיבטים רבים כמו ליחס אל הרע'. שם מבחין בן שלמה במובהק בין גישת הרמ"ק לגישת האר"י (שם עמוד 290). רעיון הרצף הוא מן הרעיונות השוזרים את משנת הרב קוק מן הקצה אל הקצה. ראו למשל את החובה לקיים מעמד לעולם החומרי והרגשי

והתביעה לא לבטלו אל מול העולם הרוחני אלא לתאר את ההמשכיות והזיקה ביניהם - קובץ ו רמז, ואף את ההשלמה והחיוניות שלהם זה לזה - מאמרי ראי"ה עמוד 406 אות ו. כך גם את ההשלכה העולה מסוגיה זו - סוגיית ההשכלה הרציונלית אל מול הסודית וחובת עשיית השלום ביניהם - קובץ ו קיד. וראו גם קובץ א שצז, קובץ ג נז, ומזווית מבט נוספת את קובץ ח קלז. ואת הצורך ההדדי שלהם זה בזה - קובץ א תרכח. כך גם היחס בין הטבע לאידיאליות - קובץ ג נה, ובין האדם לשאר חלקי הבריאה קובץ ג צה.

שורש לתפיסה זו ביסוד 'ההשתוות שבההוויה' [יש להבחין בין המינוח 'השתוות' שענינו קבלת שבח וגנות, צער ושמחה בשוויון נפש והוא רכיב במידת הענווה - ראו קובץ ו יז - לבין יסוד זה של 'השתוות ערכים']. פרוף גריס העיר כי מקור המונח השתוות הערכים הוא בספר חובת הלבבות, על פי תרגומו של אבן תיבון ומפרשיו המסורתיים שעמדו לפני הרב קוק. ראו ספר חובת הלבבות, לעמברג, תרכ"ג - 1862, עם שני פירושים טוב הלבנון ומרפא לנפש - דף נ"ג עמוד ב:

'שתקבלי עליך ממי שלמעלה ממך מה שאת רוצה שתקבל ממך עליו מי שהוא למטה ממך עם השתוות הערכים'. המשמעות היא שהנפש יכולה לקבל מושג על עומק מחויבותה לאל לאור הטובות שגמל וגומל עמה, על פי ובהשוואה לציפיתה למחויבות ממי שהיא גמלה עמו טוב [כך על פי פירוש טוב הלבנון שם, אך ראו גם בפירוש מרפא לנפש, שרואה במינוח זה רמז להשוואה מבחינה ומבדילה בין הטוב האלוהי הכולל והמיוחד לטוב הארון לעברו המוגבל. הנטייה הפרשנית של בעל מרפא לנפש מגובה במקור הערבי].

א' צפרוני תיקן במהדורתו [חובת הלבבות, ירושלים, תרפ"ח, עמוד 99, הערה 6] ל'השתנות הערכים' - על פי המקור הערבי [שהוציא פרוף א"ש יהודא, 1912], ואף בתרגום הרב קאפח [ספר תורת חובת הלבבות, ישראל, תשל"ג, עמוד קסא והערה 19 שם] משמעות המינוח היא - שינוי ערכים ולא שיווי.

ההשתוות בהוויה - קיומו של גורם שווה בחלקיה הנבדלים של המציאות - יסוד שווה המאפשר הכללה והקשה בין רכיב אחד של המציאות למשנהו וממילא מהווה תשתית לאחדות הפכים וניגודים בה - קובץ א תקנו [וכיאה לרעיון אחדות הפכים כותב שם הרב קוק כי זיהויו של הגורם השווה נבנה דווקא על הכרת ההבדל שבין ערך לערך: 'החטיבה המבדלת היא מבררת את עומקך השיווי...']. יש לשים לב במיוחד (לענין שהוזכר במפורש בכתבי הרמ"ק) להשלכה לסוגיות הטוב והרע: קובץ ז ד, החול והקדש קובץ ח פו - שיש לראותם כמדרגות רציפות ולא כשני הפכים. ראה גם קובץ ה נ וקובץ ח רנד.

הרב קוק טוען טענה זו באופן כללי ביחס ליחס בין רעיונות גבוהים לרעיונות נמוכים - קובץ ז צז, שם הוא משתמש במינוח עילה ועילול לתיאור היחס בין המדרגות. מינוחים אלו הם מן התיאורים הרמ"קיים היותר מובהקים בכלל ובסוגיה זו בפרט (ראה בן שלמה שם עמוד 285) לעומת מיעוט הופעתם בכתבי האר"י. בכלל רעיון הרצף הרמ"קי עומד בניגוד לתורת השבר הלוריאנית. סוגיה זו ואולי נוספות משקפת הטיה של הרב קוק לכיוון המחשבה הרמ"קי. ניתן להציע סוגיות נוספות כמו הניסיון להתאים את גישתו של הרמב"ם למחשבה הסודית ואכמ"ל.

בן שלמה, עצמו (תשמ"ד), עמוד 292, הערה 7, סבור כי: 'תורתו של הרב קוק קרובה לקבלת קורדובירו הרבה יותר מאשר לזו של האר"י... את ההשגה של אביבי (תשנ"ב) על טיעון זה ראה שם בהערה 87.

היות ואותו היבט עליו אצביע, אותו חלק מתפיסתו של הרב קוק ב'תורה לשמה' שינקו ממשנת הרמ"ק, לא נוגע ישירות ל'סדר האצילות', פטור אני מלדון במחלוקת הנ"ל. זאת משום, שהכל מודים כולל אביבי, כי הרב קוק הושפע מן הרמ"ק - כל המחלוקת היא ביחס למשקל ההשפעה בהגות הרב.

ג. מקורות חוץ

אחד הוויכוחים התוססים ביחס למקורות משנתו נוגע למקורות הבאים מחוץ לעולמה של היהדות. את הקטבים המנוגדים מציגים א' גולדמן³⁵ הרואה את משנתו של הרב קוק כיונקת במובהק מן ההגות האירופית ותרבותה בת המאה ה-19³⁶. בדרך זו, רבו הזיהויים של משקעי הגות הגליאנית ושפינוזית³⁷ בשיטתו, כמו גם רשימה ארוכה ומכובדת של פילוסופים, שהוזכרו בשמם³⁸ או (לפי ראות עיני החוקר) נמצא טעם ממשנתם בהגותו של הרב קוק³⁹. גם הרב קוק עצמו מדגיש כי חובתה של משנה הגותית כמו גם ערך דתי מרכזי להיות מעוגן בזמן ובתקופה⁴⁰. אולם במחקרים שונים היבט זה של משנתו לוקה בהפרזה עקב שימוש חלקי וסלקטיבי בענפי יצירתו⁴¹. הרב קוק ראה את עצמו בעיקר כממשיכה הנאמן של

³⁵ ראו בעיקר את מאמרו (תשמ"ה) בתוך יובל אורות עמודים 115-122. נוטה לגישתו, למרות שמציב תמונה מורכבת יותר, הוא ב' איש שלום, הן בספרו (תש"ן), בעמודים 22-25 והן במאמרו (תשנ"ו), בעמודים 535, 541-546. וראו גם את הערתה של ס' שרלו (תשס"ב), עמוד 101 הגורסת, כי לפי איש שלום, מבחינת עוצמת ההשפעה על משנת הרב קוק, ניתן להצביע על: 'עליונותם של רעיונות פילוסופיים מודרניים על פני רעיונות קבליים...'

³⁶ זיהויו כדוגל בגישה הקיצונית מופיע אצל איש שלום (תשנ"ו), עמוד 528 הערה 11.

³⁷ הגל למיטב ידיעתי לא הוזכר בכל כתבי הרב קוק שפורסמו עד כה. שפינוזה לעומת זאת הוזכר מספר פעמים. כמו - פנקס יג קיב, קיז, קלה, קובץ א צו, ועוד.

³⁸ הרב קוק מזכיר את הפילוסופים האחרונים שפינוזה, קאנט, ברגסון, שופנהאור (1778-1860),

³⁹ מעט מזעיר – פ"י שלינג (1775-1854). המזהה גולדמן (תשמ"ה) עמוד 118 ואילך וראה גם א' רוזנק (תשנ"ח), עמודים 27-36.

גיתה (1749-1832) איש שלום, (תשנ"ו), עמודים 541-544.

⁴⁰ ראה אדר היקר עמד קכט, בדבר החוכה של כל בן תורה להכיר את המצב הכללי של החכמות בעולם כולל רגשות החיים (המצב התרבותי). כך גם בדברו על התשובה ובוהותו כי כל זמן מאיר בתכונתו.

⁴¹ כך למשל א' גולדמן במחקריו [ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה, בתוך דעת 11 (תשמ"ג) עמודים 103-126, זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית, בתוך יובל אורות (תשמ"ה) עמודים 115-122, התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק, בתוך בר אילן (תשמ"ח) עמודים 87-113] כמעט ואינו משתמש בדבריו של הרב קוק שבאורות הקדש. אמנם במאמרו הראשון (דעת 11 עמ' 103) הוא מבאר שהשימוש הסלקטיבי במקורות נועד לתאר באופן שאינו אנכרוניסטי את גיבוש משנתו (שכן אורות הקדש חובר בתקופה המשתרעת על פני 16 שנים). אולם חלקים מאורות הקדש (שאנו יכולים היום לזהותם עם היציאה לאור של שמונה קבצים) וודאי נכתבו על ידו באותה תקופה. וההתעלמות (במאמרו משנת תשמ"ח) הכמעט מוחלטת מערפילי טהר (שהוא וודאי שייך לתקופה הרלוונטית וזה דבר שהיה ידוע לכל גם בשנת תשמ"ח), מטילה צל כבד על שלמות מחקרו. מה גם שהשימוש רב החכמות בדבריו הרב קוק מאגרות ראי"ה ומן המאמרים שפורסמו בעתונות באותן שנים תוחם לא רק את התקופה הנחקרת אלא גם את הסוגה הספרותית שמעצם טיבעה היא יותר פופוליסטית ומנסחת בפחות חדות את האוטנטיות המחשבתית. ראה בענין זה גם ח' לפשיץ, שבחי הראי"ה עמ' רלב-רלג.

המסורת היהודית ויונק ממקורותיה⁴². יתירה מזאת, את ליקוטיו ממקורות חוץ יהודיים הוא ראה, כנראה, כהשבת ניצוצות של עושר היהדות שנתפזרו בין האומות, ואין הם אלא יסודות יהודיים אוטנטיים⁴³.

ד. יצירה עצמית

לא ניתן למצות סוגיה זו ללא הדגשה בהירה כי הרב קוק הוא בעיקר יוצר מקורי⁴⁴. בעשרות רבות של הזדמנויות הוא קורא ליוצרים לסופרים ומשוררים לשמר⁴⁵ את עולמם הפנימי ולהופיעו: לכתוב, לשיר, לנגן ולעשות על ידי כך את העולם טוב יותר ושלם⁴⁶. אולם בלב לבה של פניה זו הוא קודם כל פונה לעצמו⁴⁷ ולנשמתו ללכת בראש המחנה ולגלות את האור הגנוז. הוא מזהה את כישוריו⁴⁸ ואת נטייתו הרוחנית פיוטית⁴⁹ ותובע⁵⁰ מעצמו למצות את כשרונותיו ולהופיע יצירה רוחנית גדולה למרות הקשיים החיצוניים והפנימיים⁵¹.

⁴² ראה אגרות ראי"ה ח"ב עמוד קלב – הרב קוק מדבר על עצמו בגוף שלישי: 'מקורות מחשבותיו מפכים הם רק מאהלי שם'. אמנם איש שלום טוען: 'הרב קוק לא היה מודע כנראה להשפעת הפילוסופיה האירופית עליו' (תש"ן, עמ' 268 הערה 29). אולם איש שלום לא דקדק באמירתו של הרב קוק ולא יכול היה להכיר את גישתו המפורשת. כמו בתפיסתו כי גם הבא מאומות העולם – תורת ישראל הוא – קובץ ו קמא – וראה בנספח 2.

⁴³ תפיסתו העקרונית, של הרב קוק, בדבר האפשרות להישען ולהתבסס מן ההגות האנושית הכללית בתחום האמונות והדעות, כמו גם נטייתו האישיית בתחום זה – היא סוגיה סבוכה הראויה לליבון מכובד שדומני ולא נעשה במילואו עד כה – ראו תקציר לסוגיה בנספח 2.

⁴⁴ מאסה על הערכתו ככזה – 'יוצר היהדות החדשה' ראה מאמר מאת עורכו הראשון של מעריב - קרליבך, ספר הדמויות, תל אביב, תשי"ט, עמודים 220-234.

⁴⁵ מעט מזעיר: קובץ א פ – אנשים בעלי נטיה לדעת את ד'... קובץ ב קסב, רל – לדבוק בעצמיות ללא קנאה באחרים. קובץ ג נב – פיתוח הדמיון. קובץ ה קנב – חובת הדבקות כל אחד בעולמו שלו... קובץ ח ט – שמירת הנפש השירית פיוטית מאובדן זהותה העצמית... ענין זה יורחב בסוגיית דרכי לימוד התורה.

⁴⁶ ראו קובץ ח ט, באורו עמוד 511, אגרות ראי"ה ח"א עמוד כה ח"ב עמוד רכו ועוד רבים.

⁴⁷ דבוריו של הרב קוק עם עצמו הינן פרשיה שראוי לתת אליה תשומת לב ובירור מסודר ונפרד. מספר מחברים קבצו אוספים של האמירות האוטוביוגרפיות שלו. היות ולא כל הרשימות זהות הרי הן לפניכם: בשדה הראי"ה עמוד 57-47, חדריו (כל הספר), אופן (תשס"ב) עמוד 131. ועוד.

⁴⁸ קובץ א רצה: 'נשמתי רחבה, גדולה ואדירה', קובץ ב רכא (אהבת המצוות) קובץ ג רח: 'ברק אחר ברק חבריק נשמתי', קובץ ג רכט, קובץ ו, ו, קובץ ז קפט: 'אני צריך לדבר הרבה אודות עצמי', קובץ ח קטז, קכב, קעה, רח. וראו גם מבוא למדבר שור, שם מזהה הרב קוק את חידושי היחודיים בתחום האגדה. והשווה לגוטל (תשס"א) עמוד 6.

⁴⁹ קובץ א קסד: 'אני מלא אהבה לאלהים', קובץ ב עו: 'אני אוהב את הכל', קובץ ג רכב, רלג – רלו, רעט (-) 'מרחבים מרחבים...אֶתָּה נפשי', רפ (- 'צמאתי צמאתי לאלהי') רצא, קובץ ו עב, קובץ ז קצה. קובץ ח קטז, קכז, קלו.

התעוררי נפשי,
התעוררי בגדולה האלהית שלך,
אל תתבטלי

ולא תכנעי מפני גאים סוררים, שאינם יכולים להשיג את הלך רוח ועדנות (!)
נפשך בציוריה הטהורים, ובעריגתה העליונה אל השיגוב העדין, השיגוב
האלהי, ואל היושר, האמת והטוהר הנערץ.

דעי את ערכך,
והתרוממי⁵².

למה אצער את נשמתך, שהיא חפצה בחופש. אם היא מרגשת את עצמה בת
חורין, למה אשים על רגליה כבלים של אסירי עוני? תשוט המרחבים, תצייר,
תתרומם כפי מידת שאיפתה, תעלה מעלה, מעלה⁵³.

לא לחנם נטע בי אלוה כל הנפשות את התשוקה בתדירית לכל נסתר, לכל
נאצל ונשגב. ולא לחנם הביאני לארץ ישראל⁵⁴ [...] כל אלו נטעו בקרבי כדי
להשתמש בהם להאיר לעולם, ליצור ספרות מלאה אור רזי תורה, פפולרית

⁵⁰ קובץ ב עז, קובץ ג רנז: 'אש קודש היוקדת בלבבי [...] הנני מחויב לכבד הערה קדושה זו', ג רפ. קובץ ו א:
'אני צריך לכרות ולשתות מים מבארי [...] מחלק התורה שבנשמתך', קובץ ו קח: 'אני מוכרח לדבר על הכל',
קובץ ח כד.

⁵¹ קובץ ג רלז, רמד, רצ, קובץ ו ט, נב, רטו - ריח, קובץ ז קצב.

⁵² קובץ ח סט.

⁵³ קובץ ח רטו.

⁵⁴ את המודעות הזו לשליחות שהוטלה עליו כותב הרב קוק לא רק ביומנו הפרטי והאינטימי אלא אף בשיגו
ושיחו עם אחרים. ראו מכתבו לרב יצחק אייזיק הלוי, אגרות ראי"ה ח"א עמד קפט: 'ידעתי כי למחיה שלחני ד'
אל ארמת הקדש'. וראה את תגובתו של הנמען (ספק ברצינות ספק בצניות) - אגרות הלוי, עמודים 151,152.
בין הרב קוק לרב הלוי התנהלו חילופי אגרות מלאות ענין בהן פרס הרב קוק לפני הלוי את השקפת עולמו ביחס
למוקדי החינוך הראויים לישיבות הארצישראליות [צירוף הלכה ואגדה - למשל] והשינויים האמורים לחול
בהם [שיתוף תכנים מחקרניים בלימוד התלמודי - למשל]. בין שני האישים היו עליות ומורדות וכנראה שתקוותו
של הרב קוק מאפשרות של שיתוף פעולה עם הרב הלוי לקידום השינוי נכזבה בסופו של דבר על מערכת יחסים
זו ואכזבתה ראו ע' קולא, דרשוני וחיו - בכל התורה כולה, בתוך צהר י"ג, תשס"ג עמוד 75 בתוך הערה 15.
הרב יצחק אייזיק הלוי (1847-1914) - רב וחוקר בתולדות תורה שבעל פה חיבר את 'דורות ראשונים', בו הוא
מחזק את תפיסת המסורת מסיני על רציפותה ומבקר את חוקרי מסורת ההלכה שלפניו ומאשים בגלוי פנים
שלא כהלכה. תרם לחיזוק האורתודוקסיה והיה מראשוני 'אגודת ישראל' [י' הורביץ, אנציקלופדיה עברית חלק
יד, תשכ"ז, עמודים 468-469]. בענין תחושת השליחות של הרב קוק ראו גם בקובץ ג עח ואצל ס' שרלו,
(תשס"ב) עמודים 136-99.

ושוה לכל נפש, מלאה שירה וגבורה, חמושה בשכל טוב ובבקורת נאמנה, להרים קרן לעם ד' ולתשועת עולם אשר החלה לזרוח לו בארץ ישראל⁵⁵.

אבחנת המקום של היצירה העצמית במשנת הרב קוק תגדיר באופן מדויק את אופי משנתו ואת מקומה בשלשלת הדורות. 'הרב קוק', כך קובעת ר' ש"ץ אופנהיימר⁵⁶, 'הוא סופר בן דורו [...] הוא מתבטא במסגרת החשיבה של תקופתו מבלי לדלג אף על השאלות שהציבה ההשכלה היהודית למערכת התרבות היהודית'. אמירה זו צודקת בהחלט. הרב קוק יוצר ומחדש ומגיב ופועל על זמנו ודורו ובתוך זמנו ודורו⁵⁷. כאן אכן מתגלים החידושים הגדולים המייחדים את משנתו⁵⁸.

ניתן גם להסכים עם קביעתה הנוספת כי 'אל העבר הוא פונה לצורך פרשנות ההווה'⁵⁹. מקורות היהדות פושטים צורה ולובשי צורה ופנים חדשות באות כאשר הוא מבקש למצוא את דרך האורה לזמנו ומקומו⁶⁰. אולם לא ניתן לקבל את עמדתה כי 'הוא עצמו איננו המשך ישיר של המחשבה הימית ביניימית'...

הרב קוק רואה את עצמו כפועל במסגרת עולם ההגות הדת והיצירה היהודית הוא שקוע בשאלות הנצח של היהדות גם באלו הרחוקות מן השאלות המודרניות

⁵⁵ קובץ ג רנט. על אחריותו וזיקתו הטוטלית לכלל ישראל, ראה גם בקובץ א קסג. ואת אחריותו על הנשמות הנפולות ראה בקובץ ו פו.

⁵⁶ ש"ץ (תשל"ט) עמודים 15-16.

⁵⁷ ראה למשל: שבייד (תש"ן) עמודים 63-64, הגורס כי בדברי הרב קוק יש תגובה לביאליק, ברדיצ'בסקי וברנר ואף הודאה במקצת לדבריהם (בענין ההשתעבודות לפרטים, מניעת היצירה וזיקתם לגלות וכו'). וראו גם אבן חן (תשל"ד) עמודים א-יא, וגם ד' שטרסברג הקדמה עמוד 9. עמדה חריגה והפוכה מציע ביק (תשל"ג). לדעתו הסגנון מורה כי הרב קוק שלא מתנסח באופן ישיר לבעיות הדור הוא יוצר ברצף העולם הדתי מסורתי. אולם משנתו שנכתבה בהשראה ובטרמינולוגיה פיוטית קבלית כוללת מענה למצוקות הדור.

⁵⁸ ראה שם בעמוד 16 בהערה 1.

⁵⁹ וראו את ניתוחו של הרב צ' טאו, לאמונת עתנו ח"ג (תש"ס):

'יודעים אנו שהרב היה מגדולי המקובלים והקיף שיטות שונות בתורת הקבלה, אך לא מצאנו פירוש שלו על הזוהר, מפני שהוא חשב שלא זו היא דרך החינוך של הדור. הרב מסר את נפשו לתקן את המחשבות שבדור ליישר את האמונה ולטהר אותה מסיגיה וכל דבריו בענינים האלה הם נגלה עם היותם מבוססים על פנימיותה של התורה' (עמודים קלד-קלה).

'משנתו של הרב קוק אינה משנת מקובלים על אף ידיעתו המופלגת בקבלה. משנתו נועדה לתקן הדור ולכן יצר בשפה נגלית ששורשיה בפנימיות התורה הוא מייך את האמיתות של תורת הנסתר וסינן על פי תפיסתו את מצב הדור בקביעת האיזון בין שימור הפנימיות שבנסתר לבין הצורך לבטאם בשפה נגלית' (עמוד קלו).

⁶⁰ כך ניתן לראות כיצד מושגי העצמיות והטבע מוטלים למרכז משנתו ההגותית והם סופחים משמעויות בנות הזמן כדי להדריך את הדור ולחדש מסלול ודרך בתורה.

הבוערות⁶¹. הוא מבקש, כמו שהוא מאמין שהיהדות או תורת הסוד יכולה, להתייחס להווה ולשאלותיו מתוך זווית מבט של היקף הדורות. על פי תחושתו האינטואיטיבית הדבקות בנצח ובשאלות הנצח נותן מענה חי ושלם יותר למצוקות הדור והעכשיו⁶². הוא מאמין כי התאחות המקורות היהודיים – האמת הדתית העליונה - בהווייתו של ההוגה מסוגלת להוליד יצירה חדשה שכולה מלאה ישן⁶³. היצירה העצמית אצלו קשורה וחבוקה בתחושת הדבקות הדתית⁶⁴ המצריכה חרות גמורה בתחושת הנפש ובאופן המילול. היצירה היא כמין השראה מתמדת, כמין מעין ההולך ומשתפך בכל רגע כהמון משברים⁶⁵, זרם הולך ושוטף הולך ומצייר⁶⁶. מכאן פתח להבנת הסגנון המיוחד של הרב קוק:

מכאן השירה האין-סופית שבקבלת הראי"ה [...] מכאן המעיין הנובע בלי הרף של מילים ע"ג מילים, והישנות דברים הנראה לכאורה כשטף מליצות. ובאמת הוא שפע של דבקות אלוקית, חזיונות ומשא נפש לרום העולמות האציליים⁶⁷.

⁶¹ ראו למשל את דיונו בסוגיית ההשגחה הפרטית – קובץ א יג, קובץ ח קנד, רנו. שאלת התארים השליליים – קובץ א ססג, קובץ ו עה, קובץ ז סד. ושאלת תכלית העולם – קובץ א רמו, קובץ ב רלח, קובץ ז נח. שאלות מובהקות של הפילוסופיה הימית בניימית. יש מקום לראות זיקה בין תגובתו של הרב קוק לשאלות אלו לשאר משנתו ההגותית, אך לא ניתן לומר כי הוא פונה אל העבר רק כדי לפרש את ההווה (במובן הצר של שאלות מודרניות וציוניות).

⁶² קובץ א תנה.

⁶³ התייחסותו יצירה כחלק בלתי נפרד מעולמו של לומד התורה וההוגה באלוהים היא פרשיה הראויה לביורור נכבד. אזכיר ראשי פרקים שנוסחו בתמצית בגוף העבודה.

הרב קוק מתאר את היצירה בחוויות של גוף ראשון ובתיאורים מלאי חבלי יצירה והדרה למשל: קובץ א רצ, קובץ ג שמ. הוא רואה בה שלב וסולם אל הנבואה דרך תיאור הזיקה שבין יצירת האדם ליצירת הבורא: קובץ ב ריו, ובעיקר היחס בין החידוש שביצירה לתרבות הישנה: קובץ ד קא (אין יוצרים כל חדש) וראו קובץ א רב, קובץ ב ס, קובץ ה יט, ואגרות ראי"ה ח"ג עמוד ד, מאמרי ראי"ה עמוד 204, וראה גם מוסר אביך עמודים מח-מט. שמירתה מהפרזה וקלקול על ידי יצירה בעלת הקשר: מאמרי ראי"ה עמוד 12, אורות הקדש ח"א עמוד קסה.

⁶⁴ ראו קובץ ג רצא, קובץ ח ח,

⁶⁵ קובץ ד עא.

⁶⁶ קובץ ד פב. וראה בשדה הראי"ה עמוד 56: "יצירתי זורמת כמעני מי".

⁶⁷ ה' צייטלין, הצופה (ערב ראש השנה, תרצ"ט) מופיע באוצרות הראי"ה ח"א עמוד 215. ראו גם בהמשך באזור הערה 70. וראו גם את המשך דבריו החושף את האופן המורכב בו תפס צייטלין את יצירתו של הרב קוק, שכן בצד היות הגותו זרם כביר של דבקות המשתוקקת אל העליונים: 'שביחד עם זה משכנם גם פה בארץ בהיאבקותה של כנסת ישראל על קיומה המשיחי, ייסוריה ותקוותיה שהם היחד עם זה גאולתם של העולמות,

היצירה החופשית, כמו גם הניסיון לתת את המענה לשאלות הדור בשפה הקרובה אליו, סירבל את היכולת של החוקר לעמוד על שורשי משנתו הן בתחום השפה והן בתחום הרצף המחשבתי אולם אין הוא מונע אפשרות זו מכל וכל. לאחרונה נעשה ניסיון לתאר ולמיין את תפיסתו ואת דרכו היצירתית לאור העמדתו כמיסטיקן. באופן זה ניתן להכיל את הניגודים המצויים בדרכו כמאפיינים דרכם של מיסטיקנים לאורך הדורות.⁶⁷

ה. העיון במקורות הקדומים בעבודה זו

להבנתו, בסוגיית 'תורה לשמה' יש לתור אחר המצע הממשי למשנתו, בהגות הנפוצה במסורת היהודית המזרח אירופית, בת זמנו ומקומו של הרב קוק. כוונתי לשיח שבין תורת הסוד בעלת הגוון המתנגדי לזו בעלת הגוון החסידי. הן הזרם המתנגד לחסידות⁶⁸ וודאי התנועה החסידית⁶⁹ יצרו פרשנות לתורת הסוד ובמיוחד למשנתו של האר"י בלב יצירתם התרבותית. הרב קוק הגדל על הן על המסורת הלימודית והן על ההווייה הדתית, שבין מתנגדות לחסידות, יונק אל נפשו היוצרת מקורות השפעה אלו. נוכל לקדם את הבנת משנתו אם נעמיד את הגישות המרכזיות ליתורה לשמה' בענפי הגות אלו כמצע משווה לפרשנותו שלו. כדי לעמוד על משקעי תנועות אלו בהוויית רוחו של הרב קוק יוקדש פרק מיוחד במבוא לסקירת הזיקה העקרונית של הרב אליהן (בנוסף לסקירת גישתו בסוגיית תורה לשמה). בנוסף לכך יש לבחון ענפים שונים במשנת תורה לשמה שלו תוך זיקה למקורות נוספים כמו רעיונות של הרמ"ק ואולי השראה של הרמב"ם. באחת מנקודות המפתח יש מקום להיעזר בהשוואה ליוצר וחוקר בתורת החסידות מ' בובר. ניסוחיו של בובר בהגדרת התופעה של תנועה החסידית, הגדרות ששנויות במחלוקת, עשויות לסייע להעתיק את רעיונותיו של הרב קוק לניסוחים המקובלים בעולם המחקר.⁷⁰

צירופם, העלאתם, זיכוכם והשבת כולם ל'זיהרא עילאה דאדם הראשון'. ביחס למונח זה ראו לקמן בפרק 'לשם כנסת ישראל' הערה 77.

⁶⁷ שרלו (תשס"ד) עמודים 200-240.

⁶⁸ ספרי הגר"א, נפש החיים ועוד.

⁶⁹ על ספרותה הפרשנית – דרשנית לגוניה.

⁷⁰ ראו בפרקון הבא את הבירור בסוגיית הלשון והניסוח.

העמימות הסגנונית והשלכותיה על המחקר

מתוך רצון לדייק ולהימנע מלהטיל (שלא בצדק⁷¹) על מושא המחקר את התובנות של החוקר, תכלול העבודה, במקרים שונים, גם הימנעות מהכרעה. הרב קוק נוקט פעמים רבות בדרך, המקובלת על פרשני הדורות, של יצירת פרשנויות אלטרנטיביות⁷². בדרך כלל הוא אינו מצרף את מגוון הפירושים למקום אחד (בסגנון של 'או יבואר' של הפרשנות החסידית⁷³ או בדרך של ריבדי המשמעות כמו למשל אצל ר' בחיי⁷⁴ והשל"ה⁷⁵) אך בכלל כתביו ומשנתו נמצאים ביאורים שונים לאותם מקורות⁷⁶ או תופעות⁷⁷.

⁷¹ על אף שבמובן מסויים זוהי נשמת אפו של המחקר: לתרגם ללשון המחקרית את הרעיונות של מושא המחקר. אולם טענתי היא כי יש לעשות זאת בזהירות יתירה ובצדק הכולל את הסכמת הלב והמוח לפרשנות המוטלת על מושא המחקר.

⁷² ראה בשירת החיים, עמוד 8, המתאר את הסגנון הפיוטי המטשטש את הבהירות המושגית. לדעתו הדבר נובע מתפיסת ההווייה כישות דינמית המתפתחת בלא הרף ולכן אי אפשר לתארה ולבאה במושגים פרוזאיים סטאטיים וחד משמעיים. יש להוסיף את אבחנתו (שם בעמוד 18) כי הרב קוק (ע"פ עדות עצמו) כותב לפי הברקות ולפיכך כתביו אינם ערוכים בשיטתיות. עדות לאופייה של שפיעת היצירה של הרב קוק ניתן למצוא בחיי הראי"ה עמוד רלו – כתיבה ביד שמאל... וראו בפרקון הקודם את הדיון על היסוד היצירתי שבהגותו. על הקושי בפענוח משנתו החופשית ראה גם מ' קליין (תשמ"ו), עמוד 153, המצביע גם הוא על כתיבה מתוך שפע הפנימי ללא שיטתיות. ולאחרונה קדרי (תשס"ג) עמודים 255-261. המתאר את הקושי בפענוח כוונות הרב קוק בגלל לשונו העשירה והחופשית מהתחייבות לפרשנות תקינה ומסורתית של המילים (דוגמאות שם בעמודים 256,7 ועוד וראו גם שבחי הראי"ה עמוד קעו). שימו לב גם לזהירותו של א' רוזנק (תשס"ג) עמוד 274 הערה 89 – הנמנע מהכרעה גמורה...

⁷³ ראה למשל בקדושת לוי, כמעט בכל פרשה. ראה שם למשל עמוד קטו-קטז: שמונה ביאורים לאותו פסוק. הפירושים החילופיים פותחים במילים: 'או יאמר' ו-'או יבואר'.

⁷⁴ רבינו בחיי בן אשר פרשן התורה (נפטר 1340) עמוד ה: דרך הפשט... דרך המדרש... דרך השכל... דרך ה'.....
⁷⁵ לר' ישעיה בן רבי אברהם הלוי הורביץ (1560-1630), בספרו של"ה (שני לוחות הברית), עמוד 5 ביאור נתיבי הפרשנות של: (א) נר מצוה (ב) ותורה אור (ג) ודרך חיים תוכחות מוסר שבה המחבר פוסע בכל ספרו.
⁷⁶ ראה למשל את עושר פירושו [למעלה מ-20 (!) פירושים שונים] ל'בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא' (מסכת סוטה, דף מט עמוד ב) בנספח 1.

⁷⁷ כמו תופעת הכפירה והריחוק מן הדת בכלל או עזיבת התפילה בפרט. לקשיי המתפלל בן זמנינו הוא מציע הסברים הקשורים להרגל של המתפלל היחיד כמו בעולת ראי"ה ח"א עמוד יא – תפילה בלא כוונה או בעולת ראי"ה ח"א עמוד טז – קיומה כחובה חסרת רגש פנימי ועד הכללות הנוגעות לתרבות הכללית כמו קובץ א לג – התמעטות הרגש הלאומי ועליית ההגיון, או קובץ א עג – סמיכותה בתודעה להחלשת הרצון. באופן מהותי יותר הוא קושר את ההבנה בדרך פעילותה של התפילה ליכולתה להתקיים כראוי בנפש - קובץ ב שכד וראה גם בקובץ א תרסה (ובענין זה גם קובץ ז צב) ועוד.

מובן שעל המחקר לנסות ולתת תמונה כוללת ובמידה האפשרית אחדותית של מושא המחקר⁷⁸, ואכן כך יעשה גם בעבודה זו. אולם על החוקר להיות זהיר שלא יחבר את מה שאינו ראוי לחיבור, על פי מיטב שיקול הדעת הסביר. בסוגיה זו יתכן שיש מקום להבחין בין כתבים ואף סעיפים בודדים בהם הרב קוק עוסק בפרשנות מקור או מקורות לבין ההזדמנויות בהם הוא דובר את הגותו באופן חופשי⁷⁹.

את לשונו המורכבת והלא חדה דיה, ניתן לבאר לאור מתודת העבודה של הרב קוק. לא רק הרצון לתווך בין המושגים המסורתיים לבין התרבות בת זמנו מחולל אותה, אלא אף המגמה למצות מתוך המושגים (הישנים) משמעויות רבות ככל האפשר. הלא הסתירה, לפי הרב קוק, נובעת מן ההתבוננות השטחית שלא מצליחה להתעלות לזווית מבט עליונה⁸⁰. החיפוש אחר 'הכתוב השלישי', כולל מסלול של התעמקות בכל גילוי תרבותי ודתי. התעמקות זו, החודרת אל שורשה של התופעה או הדעה, מגלה בה פנים חדשות ומגוונות, הרחבות הרבה יותר ממה שמתגלה בהתבוננות המצומצמת. ההתרחבות, של כל תופעה, מצמצמת את הפער שבין התופעות ומזהה את נתיבי הגישור שביניהן⁸¹. כשהרב קוק חושב על מושג מסויים

⁷⁸ ראו - נ' רוטנשטרייך, (תש"ו) עמוד 253: הגורס כי ניתוח תפיסתו הפילוסופית כרוך בקושי ספרותי: משנתו של ראי"ה לא ניתנה כמשנה סדורה; היא בנויה רבדים רבדים של פתגמים ואמרים, וחובה למצוא את החוטים המקשרים... וראו גם את התרשמותה של ת' רוס (תשנ"ו) עמוד 36 כי אנו נותרים לעיתים קרובות עם המשימה הכבדה של פענוח מדויק של הנאמר, הנתמכת בתחושה חזקה שמבעד לכל הערפול והמלל השירי, עומד בכל זאת חזון מאוד מוגדר וממתין לחשיפה... וראה שם בהערה 5, הפנייה להתייחסות לתופעה בכתבי הרב קוק ובדברי חוקרים שונים. יש לשים לב לאינטואיציה של בן שלמה בשירת החיים עמוד 18 המתאר את הקושי בהבנת משנתו עקב היותה שיטה הוליסטית המעמידה את הבעיה המעגלית שאי אפשר להבין את תחילתה ללא הבנת סופה. קושי זה עשוי להיות הפתרון עצמו...

⁷⁹ מובן שהבחנה זו מצריכה דיוק ועיגון. דיוק - לאמור: מהו הגבול שבין הפרשנות ליצירה מקורית הלא אף בפרשנותו הרב קוק מבליע את גישתו והגותו ומאידך גיסא גם הסעיפים של היצירה החופשית בלועים במקורות היהדות לענפיה. עיגון: הנוגע להגדרת סוגי המקורות ואישוש להבחנה זו מתך כתביו. היות ואין כוונתי, במסגרת עבודתי זו, לעגן ולדייק, יש לראות הערה זו כגורם מעורר לבחינה ועיון בלבד.

⁸⁰ קובץ א תקעג, תרלז, תשמ, קובץ ב רלב, רע, קובץ ה סא, קובץ ח קה, רמ

⁸¹ מעין פעילות הפוכה מזו שהרמב"ם מציע על מנת לזהות סתירות - ראה מורה נבוכים הקדמה ההקדמה השישית. דוגמה לתופעה זו ניתן לראות בפרשנות של הרב קוק את סוגיית התארים החיוביים. ראה: קובץ א שסג. להבנת עמדת הרב קוק יש לראות גם את קובץ א ק ואת שורש הרעיון בניזיר אחיו, ירושלים תשל"ז, עמוד רפז-רפח וההפניה לר' עזריאל. ראה דרך אמונה עמוד 3 (עמודה שניה) ועמוד 4. וראה גם תשבי (תשמ"ג), עמוד 178, ושם בהערה 4. פרשנות ר' עזריאל אכן עשויה להיות מצומצמת יותר ממה שיחס לו הרב קוק (- לאין סוף כוח בגבול ולא שהגבול הוא באין סוף - ויש לעיין). דווקא המקור אותו הביא אביבי (תשנ"ב) עמוד 763 - מ' אלחדאד, שמחת כהן, דרוש חפצי בה, דף א עמוד ב - מתנסח בבהירות רבה יותר ובהתאמה קרובה לתפיסת

הוא משתדל לראותו במלוא הרוחב האפשרי ועל בסיס זה, מתרחשת כתיבתו. מתודה זו עשויה להקרין לסוגיית 'תורה לשמה' באופן הבא. כאשר יציע הרב קוק את המחשבה כי תכלית הלימוד היא למען התורה, לא בהכרח תהיה בזה סתירה לתפיסה החסידית והכרעה לכיוון משנתו של ר' חיים. שכן במילה תורה יכול הרב קוק לכלול את כל השאיפות הרוחניות וכליון הנפש לאלוקים⁸². בעיית הפענוח של דיוק כוונותיו מתחדדת איפוא.

כך גם לשאלת המשמעות הלשונית על רקע של מקורות היניקה⁸³. הדילמה היא: היכן לחפש את המשמעות של המילה חכמה. כאשר יאמר הרב קוק שלימוד תורה לשמה הוא לשם החכמה - האם יש לחפש את משמעות ההיגד הזה בספירת החכמה הקבלית, או שמא במשמע של חכמה המובן לקורא הממוצע איש התרבות והספר. נטייתי היא לקבל את האפשרות השניה אך לא להתעלם מן הראשונה ולבחון את ההיבטים שהיא תוכל להוסיף לבירור הכללי. מובן שזהו כלל שיש לו יוצאים מן הכלל ועל בחירת הנתים הראוי עשויה להשפיע צורת ההתנסחות, ההקשר הכללי של הרעיון ומפורשות (או אי מפורשות הניסוח הקבלי). לשאלת השפה: התלבטות אישית שלי האם לנסות לתרגם את הרב קוק למערכת קורדינטות מלאכותית או זרה לעצם הגותו ועל ידי כך להקל על ההבנה של משנתו על ידי שיבוצה במערכת כללים ידועה אך על ידי כך ללקות בחוסר דיוק או לנסות ולהשאר בתוך השפה שלו או על ידה על מנת לשמר את האוטנטיות של הרעיון⁸⁴. עבודה זו תפסע בשני

הרב קוק – 'כח הדין... מוכרח שיהיה שורשו למעלה... שאם לא תאמר ששורש הדין היה שם יהיה עול ח"ו... שאינו מקרא שלם בתכלית השלימות אלא א"כ שלא חסר בו שום דבר, ואם לא נאמר שיהיה שם דין נמצא שהוא חסר ח"ו, אלא ודאי שיש שם כח הדין'. את הפולמוס סביב מקור זה אצל איש שלום (תש"ן), עמוד 6-25 ואת תשובתו של י' אביבי, היסטוריה צורך גבוה, תשנ"ב עמודים 762-763, וראה גם קל"ח פתחי חכמה, פתח כד ואכמ"ל.

⁸² הלא כך ממש הוא פירש את יסודה של הגישה הליטאית-מתנגדית בתפיסתה את תכלית הלימוד, ראה קובץ ח רל.

⁸³ שנתבררו בפרק הנ"ל.

⁸⁴ דיון בסוגיה זו דן הרב קוק עם עצמו ביחס לשפת יצירתו. מחד גיסא, הוא קובע כי רזים צריכים להיות מוסברים ומובנים על ידי רזים דוקא... וזוהי השיטה... שהיא נעלה באין ערוך משיטת התרגום שהיא בגמטריא תרדמה'. (ולא על ידי תרגום)... דוקא הנעלם בנעלם מתבאר (קובץ ו פא) וכן: שפת הרזים צריכה שמירה שלא להנמיכה ולתאמה לשפת העולם המעשי הגדוש בשקר (קובץ ה רלז). מאידך גיסא, הוא קובע כי ישועת הדור תלויה בחשיפת עולם הרזים (קובץ ב כט, רפב וראה גם קובץ ד יט-כ). ולכן יש צורך... שנדבר עמו (עם הדור – ע"ק) מכל נשא ונשגב בשפה היותר פשוטה ונמוכה, בדברים היותר מורגלים ומובנים ל' (אדר היקר עמוד קיב) ומכאן קריאתו לתרגום – 'ע"פ הסגנון הזמני את כל האוצר הקדוש שלנו... לקרבם לבני דורנו... אוצרי אוצרות של אמנות-קדש גנוזים הם ועלינו לדלותם בכל יום תמיד ולתתם בספרות הסגנונית של ההוה' (אגרות ראי"ה ח"ב עמוד רכו). אולם דרך זו, אצל הרב קוק באופן אישי, נתקלת בקשיים גדולים. ראה את תיאור קשיי הביטוי:

הנתיבים. מחד גיסא, יערך ניסיון של תרגום למינוחים מקובלים בעולם המחקר (ואולי אף יוצעו מינוחי משנה חדשים) אולם באותם מקרים שניסיון הגישור יפצע את המשמעות המקורית תשוקף עמדת הרב קוק בניסוחים הקרובים ללשונו מתוך מחשבה שהבאתם יחד בפרק אחד כשמובאה אחת משליכה על חברתה יהא בכך משום תרומה להוספת הבנה במשנתו אף ללא הזדקקות לתרגום מדויק⁸⁴.

הרב קוק יצר בהגותו עולם חדש של יהדות⁸⁵, של דת ושל יחס לאלוקים. הוא הכיר את דרכו המיוחדת וראה בה ערך רב⁸⁶ אולם לפי טבעו וחינוכו המסורתי הוא מיעט לקרוא לעצמו יוצר ואולי אף ברוב⁸⁷ עיתותיו לא ראה עצמו אלא כמפרש וכמורה את הדרך המסורתית הישנה מקדמת דנא.

רוב ביאוריו למינוח 'תורה לשמה' לא באו כמשנה מסודרת⁸⁸, ולרוב⁸⁹ אין מגמתם הראשית לבאר את המונח 'תורה לשמה'. את הבנתו במושג הזה יש לרוב לחלץ מן ההקשר, משרשרת המושגים הנתלית בו⁹⁰.

עושר ההסברים (או לפחות מגוון ההשלכות) שמעלה הרב קוק במושג 'תורה לשמה' טעון ביאור. נראה כי בין השאר ליסודות המניעים את חייו הרוחניים ומשנתו יש

קובץ ב קסא (מרגישים אנו את האילמות הרוחנית) וההסברה: אגרות ראי"ה ב' עמוד לו וראה גם בשבחי הראי"ה עמודים רלב-רלג – כיצד לכתוב? וההתנסחות: אגרות ראי"ה ח"א עמוד קכ, ח"ב עמוד ז. על כל הסוגיה ראה ירון (תשל"ד), עמודים 21-32.

ואת מסקנתו של הרב נריה, בשדה הראי"ה עמוד 63: 'הוא שדרש לבוא אל הדור, בשפה ברורה ומוכנת, שהרשה לעצמו לגלות נסתרות – נשאר בלתי מובן לדורו'...

⁸⁴ על הדילמה בדבר הדרך הראויה לחוקר וביקורת כלפי המחקר הבא עם 'מושגים המוכנים מראש' ראו ר' גרבר (תשס"ה) עמודים 23-26 ובמיוחד בהערה 14. יש לומר, כי החלופה המוצעת של גרבר, לבחון את משנתו דרך ריבדי התפתחותה היא עוד זווית מבט ואין בה יתר אובייקטיביותאציה בהשוואה לשיטות האחרות של התלמידים והחוקרים (כפי שרוצה גרבר לטעון שם בסוף הערה 12).

⁸⁵ ראה למשל קרליבך (תשי"ט), עמ' 220 (222).

⁸⁶ ראה לעיל הערה 54, וראה עוד חדריו עמ' צ"ה ואגרות ראי"ה ח"ב עמוד קפו ועוד.

⁸⁷ יש חריגות מסויימות שאף הן מגיעות ממקור שני. ראה למשל את עדות הרב הנזיר ביחס להשוואת הגות הרב קוק לתורת חב"ד, שעל זה הגיב הרב: אני יוצר האומה - אורות הקדש ח"א במבוא עמוד 21.

⁸⁸ למרות שהביאורים העיקריים סודרו על ידי בנו בפרק אחד בספר אורות התורה – פרק ב. די לעקוב אחר מקורותיהם של הסעיפים בפרק זה כדי לראות את פיזורם במחברותיו של הרב קוק ואף את פער השנים שבין סעיף לסעיף.

⁸⁹ מתוך מאות המקומות בהם נזקק הרב קוק למונח תורה לשמה רק בפעמים בודדות (שלא לומר פעם בודדת) הוא עוסק בהגדרתו של המושג.

⁹⁰ תופעה זו מצריכה בירור האם לרב קוק היו פירושים שונים למושג לשמה או שמא פירוש אחד ומגוון של השלכות. בירור זה יערך בעבודה.

בכך חלק. תפיסת התיקון של העולם הקבלי ותודעת השליחות האישית החריפה⁹¹, שהיוו מניע מרכזי בפעילותו הרוחנית של הרב קוק, היו בין הגורמים שהולילו אותו אל המחשבה כי הנושא החשוב ביותר בחיים הדתיים אינו ניסוח מסויים של האמונה או האמת, אלא הכוח הדוחף שהאדם סופג מציור האמונה לעשותו טוב, ישר ודבק באלוקים⁹². תפיסה זו שיש בה הפחתת ערך ביחס לניסוח⁹³ ויש בה ספקנות ביחס ליכולת האנושית להגיע אל האמת, מעצימה אצלו את ערך התפוקה המוסרית-הדתית⁹⁴ המוכחת על פני ניתוח (פסוודו) אמיתי של המציאות⁹⁵. לענין זה יש השלכה על חופש הפירוש וגווניו השונים, בהגותו של הרב קוק. כך גם על האוריינטציה של הפירושים, שיונקים מן הזיקה שיש להם אל מציאות החיים התרבותית ואל אפשרות תיקונה.

לפיכך, יש מקום לראות בתפיסתו של הרב קוק ובביאוריו את המושג 'תורה לשמה' מעין שקוף ומיצוי של חלקים נכבדים מיצירתו ההגותית בכלל. יצירה שיש בה באופן מתמיד משא ומתן בין המטען התרבותי המסורתי לבין המציאות המתחדשת⁹⁶.

⁹¹ ראו בנוסף להערות 53,85 גם את מאמרה של ס' שרלו (תשס"ב).

⁹² מאמרי ראי"ה עמ' 111.

⁹³ ראה אורות האמונה עמ' 25 ד"ה: 'יש כפירה' ובמיוחד את משפט הסיום.

⁹⁴ ראה קובץ ו' סעיף נב בו מטה הרב קוק חיבה לדמיון הנוטה אל הקדושה גם משום: "ומי יודע את האמת לאמיתה בין בני אדם שמחשבותיהם הבל".

⁹⁵ ראה בראשונות ובתמצית: רוס (1997), עמ' 427-432 ובהרחבה: רוס (תשס"א) עמ' 185 ואילך. ראה גם איש שלום (תש"ן), עמוד 47. אמנם אין בהערתו זו כדי לחוות דעה האם יש לרב קוק תורת יש עקיבה או לא.

הסכמתי עם איש שלום היא בהעברת כובד המשקל אל תחום תורת ההכרה או המוסר.

⁹⁶ 'הישן יתחדש והחדש יתקדש' - אגרות ראי"ה ח"א עמוד ריד, וראה לעיל הערה 63 והמקורות הנוגעים לענין

משנת הרב קוק

שורש [זהות] מתנגדי ופירות חסידיים

א. בין חסידים למתנגדים

יש שרצו לראות ברב קוק את המתווך בין עולם החסידות לעולם המתנגדות. בקשו לראות באישיותו ובמשנתו את איש הביניים המחבר בין העולמות המנוגדים. על אף שיש בגישה זו יסודות אמיתיים, יש חשיבות רבה בדיוק נקודת המוצא ודרך המחשבה של הרב קוק כדי לעמוד באופן נכון על שיטתו.

מהי המשמעות של המחלוקת התוססת ורבת השנים בין חסידים למתנגדים? בהתעצמות בין החסידות למתנגדות רואה הרב קוק⁹⁷ 'מחלוקת לשם שמים' שיסודותיה המנוגדים בנו יחדיו את חיי האומה הישראלית בתקופתם. הוא מוצא ערך ב'הזרמה הנפשית האלוהית', שבאבות החסידות, המפייחים בעולמה של היהדות: 'חיים רעננים ורוממות נפש'. כך גם העמידה על החינוך המעשי (לשמירת המצוות וההלכה) המסודר ועל לימוד התורה כערכי יסוד, מבית מדרשו המתנגדי של הגר"א, נתפסים כחיוניים לקיום האומה. אולם המעיין בניסוחו ובסגנונו לא יוכל שלא להבחין כי הצגת העמדות אינה מאוזנת ושוויונית⁹⁸. כלפי הדבקות החסידית הוא טוען כי:

⁹⁷ במאמרו דרך התחיה שפורסם ב - הניר, ירושלים, תרס"ט, עמודים 8-9. החלק המצוטט מובא גם במאמרי רא"ה עמודים 6-7 (משום מה ציינו שם [עמוד 9] בטעות שנת תרסו).

⁹⁸ דוגמה נוספת, לשוויון דמיוני וחסר איזון, יש בדבריו באדר היקר (עמודים כה - כו) ביחס להתקרבות שהתחוללה בין החסידות למתנגדות עקב מאבקן המשותף בהשכלה הברלנאית. העיון מורה כי על החסידות היה להתאמץ: 'לדאוג הרבה בעד קיום התורה בפועל, לשמירת הפרטים ורוממות הערך של עיון ההלכה והרחבתה, הכל אמנם ברוח החסידות ובמטבע העקרית שלה... ' לעומת זאת: ההתנגדות התגברה ג"כ להכניס ביותר את כל הכח של נטית הקדושה באהבתה של תורה, ובשקידה עליה מאהבה, ותראה להגביר את יסוד שקידת התורה, בגרסא ובעיון, במדה גדולה כ"כ עד שהיא בעצמה תתן מזון נפשי, גם אל הרגש הפנימי, ותשפיע על קדושת המדות ורוממות המוסר בכלליו. ע"כ נתרבו אז השקדנים הנפלאים... במילים אחרות: על החסידות היה לשנות את התנהגותה, בעוד שהמתנגדות היה צריכה להתאמץ יותר במה שהיא עשתה כל הזמן... ניסוח דומה מתוך שמונה קבצים יובא בהמשך. מן הראוי לציין כי הציטוט החלקי של דברים אלו אצל ת' רוס (תשמ"ב) בדעת 8, עמוד 123 הערה 64. משנה את שיווי המשקל של הדברים.

צורתה היתה בלתי למודיית כל צרכה, ולא יכלה [...] להתבסס יפה ע"י חנוך מודרג מסומן בסימנים תוריים קצובים, המגדירים אותו ועושים מעקה לאור המתרחב שלא יפול החוצה ולא תרבה המכשלה.⁹⁹

לעומת זאת ביחס ללמדנות ולחינוך, מבית מדרשו של הגר"א, שאמורים להיות יבשים וחסרי רענונות, הוא נזהר בלשונו וקובע כי הוא (הגר"א):

כפל בקרבו גם את ההזרמה החיה, אבל אצלו היה זה טפל לגבי עיקר [...] ¹⁰⁰

ב. הרב קוק כמתנגד מובהק

הרב קוק ראה עצמו כנאמנה של הדרך המתנגדית – ליטאית¹⁰¹. אמנם עוצמתה של ההתנגדות לחסידות שכחה עם הדורות¹⁰², אך הזהות האישית של הרב מונחת עם 'הליטאיות'¹⁰³. לדבר זה שורש במסורת המשפחתית¹⁰⁴, המסורת הלימודית ששיאה לימודו בישיבת וולוז'ין¹⁰⁵ על מטעני המתנגדות הספוגים ביסודותיה, ואולי אף על המסורת הקבלית¹⁰⁶.

⁹⁹ מאמרי ראי"ה עמוד 6. וראה גם קובץ ה קכט שבו מתוארת 'תופעת החסידות' (אין שם איזכור מפורש של התנועה הזו) כרוח סער, פורץ גדרים כולל בתוכו את המידות הרעות: חוצפה ועזות. מתגדר באגדה עליונה, בחכמות נסתרות, בפלאים ובמופתים...

¹⁰⁰ מאמרי ראי"ה עמוד 7. הוא רואה את הבקורת של הגר"א, כפעולה שהצילה את התנועה החסידית מהתנכרות לאומה בדורותיה הבאים. מקורה של התנגדות זו הוא: 'הזיו היותר עליון של נקודת הנשמה הישראלית במוכן הלמוד והחנוך המעשי...'

¹⁰¹ יש לזכור כי גם ליפו הוא הובא כרבה של הקהילה המתנגדית. על סבך הסמכויות בענין זה ראה הראי"ה עמודים עז-עז. וראה עוד חיי הראי"ה עמוד צא ושם בעמוד רעא בהערה. וראו גם 'אבינרי (תשמ"א), עמודים 37-47.

¹⁰² הרב קוק מזהה כי תנועת החסידות בימיו איננה התנועה המקורית, ולא למעליותא! – החסידות [...] שיסוד הווייתה היה להאיר את האור האלקי בעשירות [...] שינתה את הטעמה והיא הולכת עכשו רק בדרך החרדות הפשוטה, עד שאין בינה ובין המתנגדות מאומה [...] אגרות ראי"ה ח"א עמוד קסא.

¹⁰³ כל כך נחרצת תודעתו המתנגדית שכשנשאל מנין עומק ידיעותיו בחסידות? השיב: 'מנפש החיים' ... ראה שיחות הראי"ה עמוד רב בהערה.

¹⁰⁴ דרך רבו של אביו - ראה טל הראי"ה עמ' לט וכן מצד המסורת המשפחתית בכלל - ראה שיחות הראי"ה עמ' לא, לו.

¹⁰⁵ ראה טל הראי"ה עמ' נט-עג.

¹⁰⁶ ראה פכטר (תשמ"ז), עמ' 78-81 - הרב קוק פוסע בנתיב של מסורת בית מדרשו של (הרמח"ל) והגר"א ועמדתו מיושבת ע"פ גישת ר' חיים מוולוז'ין (שם עמ' 80 למטה). וראה גם אצל ת' רוס, (תשמ"ב) בתוך דעת 8, עמ' 120-121. וגם בשיחות הראי"ה, עמוד רא. וראה לעומתם את הערתו של ש' רוזנברג (תשמ"ו) עמ' 318, המוליך את גישתו של הרב קוק אל עבר: 'פרשנות חסידית של הקבלה'.

יש לראות את יחסו המיוחד¹⁰⁷ לראש וראשון למתנגדים¹⁰⁸, הגר"א - הגאון מווילנא, כחלק מן הזהות הליטאית-מתנגדית של הרב קוק. היחס המיוחד לגר"א בא לידי ביטוי בדרך לימודו¹⁰⁹, ביצירתו הספרותית¹¹⁰, באזכורו ובזכורו הקבועים¹¹¹ ובהערכתו העצומה אליו כחוליה מרכזית במסירת התורה לדורות¹¹². תמצית זיקה זו, מצא בטוי בלשונו של אחד ממקורביו: 'הרב היה איש הגר"א'¹¹³.

פרסום שמונה קבצים איפשר לנו לחשוף זהות זו מזוויות נוספות. ראשית, הרב נכון להטיל בקורת חדה על תפיסת העולם החסידי בתחומים מרכזיים בהגותה¹¹⁴ ואף

¹⁰⁷ ראו כביטוי לאינטימיות הקשר את שיחתו על ערש דווי – שיחות הראי"ה עמוד רח. ולמעשה כל הפרק שם מעמוד קצו עד עמוד ריג.

¹⁰⁸ על הגר"א כמנהיג ההתנגדות לחסידות ראה למשל אטקס הגאון, עמודים 11-12, 104-108.

¹⁰⁹ שיחות הראי"ה עמוד קצט-ר. הערה מיוחדת בענין זה בדבר זיקת הרב קוק למסורת הגר"א כתשתית יחסו ללימוד הירושלמי אצל הרב נ' גוטל (תשנ"ו), עמוד 392.

¹¹⁰ למשל ספרו באר אליהו - המשמש נושא כלים ופירוש לביאור הגר"א לשולחן ערוך על הלכות דיינים. גם רעיון הלכה ברורה ובירור הלכה יונק מתפיסת הגר"א, ראו הרצאת הרב, בתוך אורות התורה, עמודים ט-י ועוד.

¹¹¹ שיחות הראי"ה עמוד קצו – העלאת זכר ביום פטירתו (וראו שבחי הראי"ה עמוד רעב), שם עמוד רג – איזכור הנחייתו בענין לימוד ספר הכוזרי, ועוד רבים.

¹¹² 'האיר עיני ישראל' – הרצאת הרב עמוד י, 'הענק הגדול אשר שלחו ה' למחיה לישראל ולעולם בדורות האחרונים' שם עמוד טו. 'הגורם היותר גדול לאיתנה של תורה והשבת אורח הלמוד לישרו ואמתתו היתה הופעתו של רבינו הגדול הגר"א' – ספר היובל, עמוד עה.

¹¹³ שיחות הראי"ה עמוד קצו. וראה לפשיץ (תרצ"ח) עמוד קע: 'רבו מובהק היה הגאון ר' אליהו מווילנא...'

¹¹⁴ כמו בנטייתו למעט את הממשיות של העולם – קובץ ה סעיף מ (אמנם, סעיף זה לא מפרש בגלוי את עיסוקו בתנועת החסידות והיה מקום לראותו כעוסק בתכונת [הנפש] החסידות. אולם מנטיית לשונו נראה כי הוא מתייחס לתופעה היסטורית ריאליסטית שניתן לסמנה בגבולותיה ולבקר את פעולותיה). הספיריטואליזציה של ההגות החסידית כמו גם יסודותיה האקוסמיים שבוארו יפה על ידי חוקריה, העלו תהיה ביחס ליכולתה לקיים את העולם המסורתי על תביעותיו למימוש מוחלט של המעשה הדתי וההלכה, לאור הנחותיה הרוחניות. ראה למשל את הערותיו של י' דן (תשנ"ג), עמודים 139-141. זהו בדיוק החשש אותו מעלה הרב קוק בעקבות נטיה זו: 'הנטיה החסידית מיעטה את הממשיות של העולם, ועל פיה גם הוחלש המרץ המעשי'. 'היהדות האמיתית' - 'אורח התורה אינו עסוק בנטיית הממשיות של העולם, כי אם באחדות השליטה'... הרב קוק אמנם מודה כי החסידות ידעה לאזן את עצמה (ובזה היא נבדלת מן המינות [=נצרות] שנכשלה 'בהגביהה עצמה מתוך התוכן המעשי והמעשי'... - עצם ההשוואה ולו במחשבה הראשונית מלמד על חריפות הבקורת!) אך דבריו לא מטשטשים את העובדה שהוא רואה את 'אורח התורה' כשונה מן הנתיב החסידי.

על האקוסמיזם וחשש ביטול הממשיות והמצוות ראה גם בקובץ א סעיף צו (לאור סעיפים צה-צו – שם עולה שהגישה האקוסמית מצויה בחלק התבוני של החסידות החדשה – שהכוונה בכך לתפיסת חב"ד). דברים אלו מופיעים, במעט שינוי סגנון, באורות הקדש ח"ב עמודים שצט-תא.

ראה דיון נוסף (קובץ ז קלח) בעיקרון חסידי מרכזי: קירוב עמי הארץ כולם, עם יסוד התגברות התפילה על התורה... אמנם שם הביקורת מרוככת ומאוזנת (אבל ההשוואה לנצרות מופיעה גם שם!). וראה עוד קובץ ב

לראות בה תופעה חולפת – מן 'הרעיונות המתילדים מזמן לזמן... שיש להם תפקיד של ענפים, צבעים וזהרורות המתטפלים לעצמיותה' של היהדות. הוא מעמיד את החסידות בקו אחד עם תנועות ההשכלה, הלאומיות והציונות (!) ורואה את כולן: 'מקרים העוברים על היהדות'... והיהדות עצמה אינה אלא: 'הצבור הגדול של שלמי אמוני ישראל'¹¹⁵, העומדים על הבסיס התמים של אחיזת החיים של תורה שבכתב ותורה שבע"פ'¹¹⁶...

תפיסתו זו נחשפת במילואה כאשר הוא מצייר¹¹⁷ את 'היהדות הליטאית' (ממש בשם זה!), כממזגת וכממצעת בין האורתודוכסיה האשכנזית על משטרה המסודר –

לד (רגש וטהרה) ואת הדיון בדבקות בצדיק: בקובץ א רכז והשווה לקובץ ב קנו (וראה שינוי הנוסח, בסוף הסעיף, בערפלי טהר עמוד נו!) ואף לאורות עמוד קמו (סעיף ג) ולאחרונה מאמרי ראי"ה עמודים 3-52.¹¹⁵ התודעה 'המתנגדים' כי הם 'גופה של היהדות' עוברת כחוט השני בפרסומיהם. טבעי הוא כי טיעון זה ישמע בעת פריצת המחלוקת והופעת החידוש החסידי, כפי שמתואר בהרחבה בספריו של מ' וילנסקי (תש"ל), וראה גם בהקדמתו של ר' שלמה חעלמא לספרו מרכבת המשנה, מצולם מדפוס פרנקפורט דאדר, תקי"א, דף ג ב, המבקר ברמז את החסידים ומנהיגיהם ומבקש להחזיר עטרת היהדות ליושנה ולמקוריותה בספרו הנ"ל. אולם מתברר כי תודעה זו שומרת על רציפותה גם לאחר שעוצמת המחלוקת שכחה, ראה למשל י"ק, מיקלישנסקי, למהותה של מתנגדות, בתוך הדאר, ניו יורק תשל"ה (גליון ז), עמוד 99 [מאמר פולמוסי הרצוף אי דיוקים אך משקף את התודעה הבסיסית]. דומה שיש בטיעונים אלו אף להסביר את התופעה הליטאית במציאות התרבותית-חברתית העכשווית ראה הערה קצרה בענין תודעה זו אצל ד' אסף, שאול שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, בתוך ציון (שנה ס ד), תשנ"ה, עמוד 480. וראה הערה אינטואיטיבית ביחס למקור השם 'מתנגדים' (כמקביל ל'חסידים') אצל וייס (תשכ"ז), עמוד 151 הערה 2.

אמנם אין בזה חידוש שכן כמעט כל תנועה ולו החדשנית ביותר רואה עצמה כמשקפת את חוט השדרה את לב הענין - שנשכח או סולף או נסתר וכו'. חשיבות הדבר מזווית המבט של עבודתי היא בכך שהרב קוק מצטרף לתפיסתם של המתנגדים הרואים את השקפת עולמם כאוטנטית ואת דרך חייהם כיהדות האמיתית והשורשית. על רקע זאת יש לסייג את כיווני הביקורת והמחקר המבקשים להטיל פקפוק בעומק זיקתו של הרב קוק לזרם המתנגדי ואת עמידתו מנגד לזרם החסידי. תודעתו העצמית, כפי שהובאה כאן – ברורה. אמנם העובדה שרעיונות שמצאו משכנם בתנועה החסידי מופיעים גם בהגותו [כפי שיובא בהמשך] גררו ערבוב תחומין (בין זהות לזיקה, בין שותפות ברעיון להשתייכות לאסכולה) שכלפיו יש להתריע – ראו אצל מאיר (תשס"ה) עמודים 206-208.

¹¹⁶ קובץ ז קלא. הוא מודה שם כי לחסידות (וגם לתנועות האחרות) יש ערך של תיקון לחולשות המתגלות 'בכללות התוכן של כנסת ישראל הקבועה'. אולם הניסיון להטות את היהדות לכיוון של תנועות אלו ולעשות את היהדות הכללית הקבועה כמו טפל אליו – זה דבר המכחיש פמליא של מעלה... בתיקון פנימי של המסלול התקני של היהדות (בסיוען ובזירוזן של 'תנועות המחאה') יתבטל ממילא צורך קיומן העצמאי והן תבלענה באור השלום והאחדות.

¹¹⁷ בקובץ ה סב.

היאה לצדיקים גמורים, לבין החסידות על ברקיה הפתאומיים, מעלותיה ומורדותיה - היאים לבעלי תשובה¹¹⁸.

נתנת הבכורה לזרם הליטאי בכל תחומים אלו, יותר ממה שהוא משקף את מציאות החיים היהודית – הוא מצביע על נקודת ההזדהות העצמית של הרב קוק. בתודעתו, הוא ממשיך מסורת הגר"א ושיבת וולוז'ין. כליטאים, הוא נושא על שכמו את דגל היהדות תוך דבקות בתורה שבכתב ותורה שבעל פה.

ג. חיבור וגשר בין עולמות

מובן, שאין בהקדמה זו כדי לומר כי באופן אולטימטיבי הרב קוק יזדהה תמיד עם 'העמדות המתנגדות'. במידה רבה הטיעון המרכזי עשוי להיות הפוך. השיך והנאמנות התודעתיים של הרב קוק עלולים לחייב אותו לראות בתפיסות הליטאיות יסודות שיתאימו לשיטתו (שעשויה בתחומים מסוימים להיות קרובה דווקא לקו המחשבה החסידי¹¹⁹) ואולי אף להעמיד פרשנות שיהיה בה גשר בין העולמות. בהמתיקו¹²⁰ סוד שיח עם ידיד נפשו ('רוחו ונשמתו'... - אגרות ראי"ה ח"א עמוד שא) הרב פנחס לינטופ¹²¹ בדבר משימות היצירה התרבותיות הנחוצות לדור, על מנת לחשוף את:

מעין הגבורה, אשר יורה אותנו ואת כל העולם דעת, להכיר ... כמה נשגב הוא אוצרנו המלא עושר רב...עד אשר נכשיר את העולם להבין את יקר ההתגלות האלהית'... (אגרות שם עמוד שב).

¹¹⁸ על רקע דבריו אלו, ניתן להבין כי בקורתו החריפה (קובץ ה קכט) על רוח הסער, פורץ הגדרים שאינו מתחשב בסדר העולמי הראוי, המתגדר בחכמות נסתרות, בפלאים ומופתים, בתפילה של מסירות נפש, אך חסר את אותו היושר העליון האור המתוקן והמקובל, של מימי השילוח ההולכים לאט' – מופנה גם הוא כלפי החסידות על זרמיה השונים.

¹¹⁹ שכן כלפי מי מופנית הבקורת הקשה (באגרות ראי"ה ח"ב עמוד קכג-ה, אגרת זו מופנית לרבי יהודה ליב זעלצער – עליו ראו אצל רפאל (תשכ"ה) חלק ב, עמודים 332-334). בדבר עזיבת נשמת התורה וריכוז כל המאמץ התורני רק בחלק המעשי, אם לא כלפי המנהיגות המתנגדות? יוכל הרב קוק לטעון כי היא עזבה את מסורתה הנאמנה, או שהדור זקוק לדבר חדש – אך ברור שאין הוא נגרר אחרי המקובל בעולם המתנגדי או אחר אופי הלימוד הנהוג בישיבותיו רק בשם 'קדושת המתנגדות'.

¹²⁰ אגרות ראי"ה ח"א עמודים שא-שה.

¹²¹ עליו ראה אצל רפאל (תשכ"ה) ח"ג, עמוד 189-190. מעניינת הערכתו של הרב מימון (בספרו, הראי"ה עמוד סב) עליו כי 'היתה לו תוכנית רחבה לאחד לחטיבה אחת את קבלת האר"י והגר"א יחד עם שיטת החסידות' וכי איחוד זה יביא (כדברי הרב קוק עצמו!) 'לידי אחדות האומה ותחייתה'. וראה, אכן, בספרו של הרב פנחס לינטופ (וואבאליניק), פתחי שערים, ווילנא, תרמ"א, עמודים 40-34 את תוכניותיו לתקן האומה...

הוא מציב משימה, שהיא לדעתו חזון השלמות:

ואיני מוצא את עצמי בזה רואה את חזון השלמות כ"א בחיבורם של כל חלקי הטוב אשר השפיעו לנו מכל הצדדים השונים, מאז מקדם ועד הדור האחרון. עבודת הקודש של סלילת הדרך ועשית הגשרים בין היתהומות המפרידים, - זאת היא העבודה שהייתי חפץ שתהיה חביבה על כל העוסקים בנשמתא דאורייתא, כמו שהיא חביבה עלי עד לאחת. ובדורות האחרונים יפה לנו מאד כל שיחתם של תלמידי הגר"א יחד עם תלמידי הבעש"ט¹²², שהיו עומדים במצב כ"כ ניגודי זה לעומת זה בשעתם. (אגרות שם עמודים שד-שה)

חשיבותה של עבודה זו היא באיחוי הקרעים ברוח האומה וממילא השכנת השלום בין חלקיה:

אבל מה יקרה היא התולדה, שעתידה לצאת מעבודה זאת, שהיא אחויה של האומה בפועל. (אגרות שם עמוד שד).

גם עשר שנים מאוחר יותר, הוא איננו נלאה מלצייר את תוכניתו האחדותית. בתשובה לחסיד חב"ד¹²³, המבקש להעמיד את משנת חסידות זו על נס לימודי החלק הפנימי של התורה, הוא משיב¹²⁴:

יחד עם המקצע של החב"ד צריך לשנן את חכמת חכמינו הקדמונים, החוקרים האלקיים, עד הדורות האחרונים. וכן כל שיטות המקובלים וכל ארחות גלויי הרזים של הגר"א ז"ל ותלמידיו. וע"י השתלבות הרעיון והרחבתו יצא אור גדול לקדושה ולגבורה ולדרכי שלו' בכללות האומה, ומכל הרוחות יחד יתנוצץ אורו של משיח בהתחלת - הופעותיו, להאיר את דרכי תחיתנו.

אין לנו מידע על הצלחת התעמולה של הרב קוק בסוגיה זו. יש לנו מושג מסוים ביחס לאופי תוכניתו, המחקר לא חשף עד כמה הוא עצמו פעל בתחום זה¹²⁵, אולם הידיעה שהוא ראה ערך גדול בחבור בין שתי מסורות קבליות אלו יש בה כדי לשפוך אור על פועלו בתחום 'תורה לשמה'.

¹²² ראה גם אדר היקר עמוד טז בתוכניתו הקדומה להיקף כל המעגל של ההגות היהודית הוא אכן מציב את: 'ספרי הגר"א ותלמידיו, הגר"ז מלאדי וכל בעלי ההסברה שבחסידות'... זה בצד זה.

¹²³ הוא ר' שניאור סלונים, מי שמונה ע"י עדת החסידים כמורה לקהילתם בשנת תר"ס - גוטל (תש"ס), עמוד קד - עם בואו של הרב קוק ליפו והפך לאוהבו, ראה הראי"ה, עמוד עז ולעיל בהערה 101.

¹²⁴ אגרות ראי"ה ח"ד עמוד סה.

¹²⁵ מלבד הערות בודדות ומאמר אחד ששם רעיון זה כבסיס לעיונו (רוס (תשמ"ב) ובעיקר בדעת 8, בעמוד 123 שם).

ד. הסוד והדבקות ומשכנן בחסידות

דווקא בענין תורת הסוד - הקבלה¹²⁶ הוא משבח את הביאור שניתן לה בעולם החסידי¹²⁷ (קובץ ב' קלא¹²⁸). אמנם אין כאן נטיה מפורשת מן המסורת של קבלת הגר"א, אך בתורה שעניינה להנחות את המחשבה ולרמוז לה את מקום החיפוש הראוי לביאור המדויק והמתקבל על הנפש יש חשיבות גדולה.

יש שהצביעו בסוגיה פרטית או בהשקפה כוללת כי משנתו יונקת מבארות החסידות¹²⁹. כך למשל בסוגיית הצדיק, חייו הפנימיים ומעמד בעולם^{129א}.

גם באופי הכרת האל חוזר השבח לביאור החסידי. הגישה הגורסת: 'כי אין שם דבר מבלעדי האלהות', שהיא ההשקפה המונותיאיסטית הנוטה להסברה השפינוזית (קובץ א צו)¹³⁰ והיא המחשבה העליונה (קובץ א צז) באמונת האלהות,

¹²⁶ הוא מבחין שם בין הקבלה המעשית לקבלה העיונית-האידיאלית, שעליה הציעה החסידות החדשה את ביאוריה הנכונים.

¹²⁷ כאמור מעלה מרכזית שמוצא הרב קוק בתנועת החסידות הוא זיקתה לתורת הסוד והחיות והחסד שזיקה זו שפכה על משנתה וחייה. ראה גם באגרות ראי"ה חלק ב עמוד סט, בגנזי ראי"ה עמוד 138 ובעין אי"ה ברכות חלק א' הקדמה עמוד כד.

¹²⁸ וראה שם סעיף קלב.

¹²⁹ ראו למשל הרב י' שפירא, בתוך ההד חוברת יב, תרצ"ה, עמוד ב. ואת עמדתו של ה' צייטלין, בהצופה, ערב ראש השנה, תרצ"ט וגם בספרו צייטלין (תש"ם) עמוד 237: 'ספרי החסידות הבעש"טית עליהם נשען הראי"ה עוד יותר מעל ספרי הקבלה הראשנים וכתבי האריז"ל'. מפתח ומרחיב בכיוון משנת החסידות שרגאי (תשמ"ו) עמודים קמד-קנב. הערה לסגנון הדומה למשנתם של רבי החסידות, מתוך הסמכות משותפת למקור קדום יותר מציע לפשיץ (תש"ט) ח"ב, עמוד רלא – המהר"ל.

עוד ראה, את ההשוואה לר' צדוק הכהן מלובלין במאמרו של הרב הדרי (תשכ"ו) עמודים קנד-קסז, ואצל נאור (תשמ"ג), עמודים עח-פז. על זיקתו המיוחדת של הרב קוק לתורת חב"ד, החוזרת ונשנית אצל כתבי תולדותיו, עמד כבר ג' שלום, דברים בגו, עמוד 465. וראה גם בתוך שיחות הראי"ה, עמוד רנא ואילך. על זיקה לר' נחמן ראה חיי הראי"ה עמוד קעא, לקוטי הראי"ה תש"ן, עמוד 64, בשם ה' צייטלין ובעמוד 66, בשם הרב הנזיר.

^{129א} ראו בהרחבה שרלו (תשס"ד) עמודים 83-23, בעיקר בעמודים 79, 56, 53, 42, 38, 26, 24-23 והערות מרכזיות בפרק הנ"ל – 93, 125, 223 ועוד. כאן המקום להעיר הערת ביקורת על ערעורו של י' גארב (תשס"ה), עמוד 76 הערה (24) על המצביעים על קרבה בין הרב קוק לחסידות. טענתו הצודקת כי בתורת הצדיק שלו (הקרובה בפנים שנות לתפיסות החסידיות) קהילת הצדיק אינה העדה אלא כלל ישראל – לא בהכרח מוליכה אותו אל מתנגדי החסידות אלא שיש לראות גישה זו כנוסח יחודי בתורת הצדיק. מה גם שראשוני הצדיקים וההוגים החסידיים ראו במקרים רבים את מעגל ההשפעה של הצדיק על כנסת ישראל כולה והעולם כולו ועוד חזון למועד.

¹³⁰ באורות הקדש ח"ב עמוד רצט במקום שפינוזית הוצע: פאנתיאיסטית.

והיא היא השקפתו של הרב קוק עצמו¹³¹ הלא השקפה זו: 'מובלטת [...] בחלק התבוני של החסידות החדשה'¹³².

במיוחד, יש לתת את הדעת לכך, כי באחת מן הסוגיות היותר מרכזיות במחלוקת שבין החסידות והמתנגדות, ניסוחיו של הרב קוק קרובים ביותר אל הגישה החסידית ואפילו לגישה הרדיקלית שבה. אמנם בדיוניו על תנועת החסידות הוא ביקר את קיצוניות עמדתה בתחום זה, אך בדיוניו בסוגיה עצמה הוא מתבטא בניסוחים חסידיים מובהקים. הסוגיה היא סוגיית הדבקות¹³³.

איך ניתן לפרש את הפער הזה? איך ביארו הרב קוק עצמו? כפי שנרמז המפתח נתון בפרשנות או באופן יותר מדויק ברוחב הפרשנות ובהיקפה¹³⁴.

¹³¹ ראו קובץ א נה, סה, ואף קובץ א שצג. ושירת החיים, עמוד 39.

¹³² מקובל לראות גישה זו כגישת רש"ז מחולל חב"ד – רוס (תשמ"ב), דעת 8, עמודים 115-116. יש מקום למחשבה כי רק תורת חב"ד – בהשוואה לתורות חסידיות אחרות – 'מזדככת מסיגיה' של ההשקפה השפינוזית – ראה אגרות ראי"ה ח"ד עמוד סה: חב"ד – 'המקצוע המחכים והמאיר ביותר את תורת הרב הקדוש הבעש"ט נ"ע'. שירת החיים שם עמודים 39-40, ורוס שם עמוד 116. טענתה של רוס כי השאיפה ל'ביטול היש' נשללת ע"י הרב קוק יש לה על מה שתסמוך. אולם יש לעמול קשות אל מול מספר היגדים של הרב קוק המכוונים לרעיון כי 'ביטול היש' הוא חלק בלתי נפרד מן הדבקות באל – למשל קובץ א שיב: 'השמחה העליונה מתגברת דווקא על ידי ביטול גמור של מהות עצמו. לזכותה של רוס יש לומר כי ביטויים אלו לא היו ידועים לה, כנראה בזמן כתיבת המאמר (תשמ"ב), שכן הם לא הופיעו מחוץ לשמונה קבצים שהופעתם לעין השמש היתה רק בשנת תשנ"ט.

¹³³ לענין זה יוקדש פרק שלם בגוף העבודה.

¹³⁴ ראה לעיל בפרק זה באזור הערות 79-81.

הקדמה

הרב קוק נחשב לגדול הוגי הדת היהודים בדור התחיה הלאומית, אם לא כגדול בדורות האחרונים¹³⁵. משנתו חובקת עולם¹³⁶: הוא נושא את משלו על הארץ אשר בלבנון ועד האזוב אשר יוצא בקיר. כמעט שלא היה דבר, במרחב הנושאים שהעסיקו את בני תקופתו, שְׁזָר היה לו. להפך, הוא ראה אתגר במפגש שבין השקפת העולם הדתית-מסורתית לבין קולות החיים המתחדשים. הרב קוק יצר בהגותו עולם חדש של יהדות, של דת ושל יחס לאלוקים. משנתו השפיעה על דורות של תלמידים ומקשיבי לקח עד ימינו אנו.

הרב קוק חי בתקופה של זעזועים עולמיים (מלחמת העולם הראשונה למשל) ושל תזזית, הַמְשָׁנָה סדרי עולם, בתוככי עם ישראל. משנתו, היונקת מתורת הדורות, מתגבשת בעולם זה של שינוי ותסיסה, חורבן הישן ותקווה לבנין עתידי.

בדור שהתרחק מדרך התורה ולימודה, הרב קוק האמין בחיוניותה ובאפשרות שלה לשוב לתחיה מחודשת בקרב עם ישראל. במשנתו פזורים אלפי היגדים בשבח התורה ולומדיה. מקום של כבוד תופס המינוח העתיק 'תורה לשמה'.

אחת הסוגיות המרכזיות שהעסיקה את הרב קוק היא השבר בחיי הדת¹³⁷. התופעה ההולכת ומתפשטת של יהודים העוזבים את חיי הדת, מואסים בציות לחוק ההלכה ומסרבים להישמע לנורמות הקהילתיות, תופעה זו ובקשת תיקון לה, מהוות את אחד האתגרים המרכזיים של יצירתו ההגותית¹³⁸.

¹³⁵ הערכות מסוג זה על דמותו ואיכות יצירתו ניתן למצוא באזכרה ח"א עמודים קצו-רד, רלב-רמו ובמיוחד עמודים רד, רלב, רמה.

¹³⁶ ראה קובץ ז סעיף א: 'צריך אני לשאוב מכל' וסעיף קו: 'אני מוכרח לדבר על הכל' וראה גם קובץ ז סעיף קיב – שיר מרובע.

¹³⁷ בדבריו שבראש אורות התשובה: "וכל רעיונותי רק בה (- בתשובה) הם מרוכזים" יש הד להתעסקותו האינטנסיבית בסוגיה. וראה א' שביד (תש"ן), עמודים 368-373, הרואה במושג התשובה מפתח אפשרי למשנת הרב כולה.

¹³⁸ להבנתו, דבר ברור הוא שאין לפרש את הגותו, רק במישור האפולוגטי או התעמולתי. הרב קוק רואה בחידושי התקופה, הן התחומי התרבות והן בתחומי החברה, בסיס מאתגר לחשיפת פנים בתורה שלא נחשפו עד כה (ראה דבריו באגרות הראי"ה ח"א עמ' קסג-קסד ועוד וראה גם [רוזנברג (תשמ"ה), עמ' 84]. מי שבקש להותיר את משנת הרב קוק במישורים הפובליציסטיים בא במבוכה ולענ"ד גם לא קלע למטרה [ראה למשל י' רוס (תשכ"ג), עמ' עג-צג במיוחד בעמ' צב-צג]. מאידך גיסא, וודאי שאי אפשר לנתק את משנתו ההגותית

הוא חש כי ניסיונותיו המוקדמים למקם את ההלכה כחוק החברה, כשפה הפנימית המאחדת את הקהילה היהודית הגדולה, לא צלחו, או לפחות לא נראו בעיניו כמצליחות לחלחל לתודעה הציבורית¹³⁹. כרב וכמנהיג ציבורי הוא המשיך בקריאותיו הגדולות בתביעה להיענות לצו המעשי של התורה¹⁴⁰, אולם כהוגה דעות, האוחז בידיו את נשמת התורה, הוא מחפש נתיב אחר להאיר את העולם הפרגמטי של המצוות ולהחיות את קיומן בקרב ישראל. הוא מזהה כי ההלכה כשיטת משפט וכדרך החיים המסורתית של עם ישראל בכלל ושל כל יהודי בפרט, לא מצליחה להכיל את מציאות החיים המתרקמת: לא במובן החברתי-היסטורי¹⁴¹ ולא במובן האישי-חיוני¹⁴². עיון בהגותו המתרקמת עם הגיעו לארץ¹⁴³ חושף את החשיבה הגרעינית שלו בסוגיה זו¹⁴⁴.

מסביבת החיים בו היא מתעצבת. לענין זה משקפים נכון יותר את היחס שבין משנת הרב קוק ובין התקופה בה חי, ניסוחיו של איש שלום (תשמ"ה) עמ' 7-296.

¹³⁹ ראה את בקורתו על דברי הרב ד"ר דרכמן במאמרי ראי"ה עמ' 42. דברי דרכמן אלו תואמים להפליא את גישתו הישנה של הרב קוק כפי שמנוסחת במקורות שבהערה הבאה.

¹⁴⁰ ראה למשל 'תעודת ישראל ולאומיותו', הפלס, תרס"א, מופיע באוצרות הראי"ה ח"ב, עמודים 65-25. על הרעיון חוזר הרב קוק בניסוח מגובש יותר באורות התשובה פרק יב סעיף יא וראה אצל קרליבך (תשי"ט) עמ' 226. או קובץ א פו וראה גם קובץ א אות קסא: 'הוי מי יגלה פני הלוט, יראו ויכירו כמה צריך לכבד כל חק ודין' ...

¹⁴¹ ראה למשל (קובץ א תריב) את הודאותו בדבר היסוד האנכרוניסטי שבדקדוקי התורה הנראים מיותרים ודומים למשא על הבריות. מקורם של דקדוקים אלו הוא בעולם בו כוחו של הרע שולט בשונה (לכאורה) ממצאות החיים התרבותית-פסיכולוגית ההווית! ולחילופין ההבנה שהתעוררות של הרוח הפנימי (כפי שהרב קוק מזהה ברור) מתחזקת הקובלנה על ה'הזנה התכופה' (ריבוי החיובים של תורה תפילה וברכות וכו') שלא היתה נחוצה בתקופת המקדש (קובץ א תשט). או התפשטות זרם האהבה למצוות ומנהגים 'יותר מן השיעור הראוי לו, וסוחף בשטפו גם דברים שהדעת טועה בהן, מנהגים שאינם טובים אלא שהוקדשו בטעות'. (קובץ ג יג). כך גם את הצורך בגערה להגביל את ההגבלה העולה משטף הדקדוק של מעשה המצוות: 'לא תאמר חטא לכל אשר יאמר הדמיון חטא הוא' (קובץ ז פה).

על תופעה זו במשנתו העירו החוקרים. ראה למשל: א' לוז (עמודים ב,ג) בהצבעתו על מודעות הרב קוק למתח שבין התפיסה ההלכתית לבין שאיפת ההתחדשות ברוח האוטופית של התקופה.

¹⁴² ראה את תיאורו לנשמות של עולם התווה (קובץ א סעיף קלה) ואת הישום הממשי בחיי היחיד והחברה 3 סעיפים אחר כך (קלה). שם נראית התפיסה המתפתלת שלו, המבינה מנין באה עזיבת המעשים הדתיים (במעבר מעולם של 'שכר ועונש' לעולם אידיאליסטי של 'למען הכלל') והמבינה כי הניסיון להחיותם בעולם החדש עם כל ההכרחיות בכך היא דרך לא קלה ולא מורגשת וכו' ...

¹⁴³ על חשיבות ביאתו לארץ בהתפתחות משנתו ועל הערך של המעקב הכרונולוגי אחר התרקמותה ראה גולדמן (תשמ"ג), עמוד 103. וראה את הסייג שהעמדתי לדבריו לעיל בפרק זה בהערה 41.

¹⁴⁴ ניתן לסמן מספר תחנות בחשיבתו המתפתחת בתחום זה. כך, למשל, בקובץ א מא, בו הוא מזהה כי המעשים לא יוכלו להיות נשמרים אלא בהסברה והטעמה של הדעות המגינות עליהם והמסקנה העולה היא כי:

בתשע פסקאות שבתחילת שמונה קבצים (קובץ א: אותיות א-ט), שכונסו לסעיף אחד באורות התחיה (סעיף ו – אורות עמודים ס-סא) מציע הרב קוק תמונה מקיפה של תפיסתו את משבר הדת ודרך תיקונו. יתכן, שיש חשיבות בכך שאלו הסעיפים הראשונים שהוא כותב ביומנו האישי¹⁴⁵ מאז בואו לארץ¹⁴⁶.

‘התעמולה של קנין הדעות ההן חובה שווה היא להתעמולה של הקנאת המעשים’. מכאן ואילך פתוחה הדרך לרכז את המאמץ ההסברתי והיצירתי בתחום הדעות והאמונות (השלמת הרעיון בקובץ א ריד). כך גם ההבנה המתעוררת (בקובץ א סעיף סג) כי הסבה הפנימית של המכשולים אינה: רוח בערות, בהמיות וטמטום הלב אלא: הארה פנימית לקראת הכרה ברורה. הבנה זו מאפשרת לא לפנות אל המעשים בתהליך התיקון כי אם להאיר את הרוח ולשכלל יותר ויותר את ההכרה הפנימית. מעניין לשים לב שכאשר פורסמו בפומבי עיקרי הרעיונות שבפסקה זו ב’העברי’ בשנת תרע”א, היסוד, הנכון להזניח את הטיפול הישיר והעכשווי במעשים, טושטש לחלוטין – ראה את הנוסח המעובד במאמרי ראי”ה עמוד 30 והשווה לנוסח הסעיף בקובץ א. תחנה חשובה נוספת יש לראות בקובץ א סעיף פ (תיאור חריף וחוייתי יותר יש לתוכן הנ”ל בסעיף קנא – חריפותו משוקפת גם בכך שבעוד סעיף פ’ מדבר על ‘המיוחדים שבבני אדם’, סעיף קנא, לעומתו, מדבר על האדם – סתם), שם כבר בשלה הקביעה שריכוז הנפש בעולם בדעות – דעת ה’ יכול לבוא גם על חשבון: ‘כמה ענינים של מצוות מעשיות’. אמנם הרב קוק נזהר בדבריו ומתאר את ההתנגשות כדמיונית (‘אפילו אם יתדמה להם...’), אולם מהמשכו של הסעיף מתברר שההתנגשות היא ממשית (אם כי זמנית) וכך יאמר במפורש בדברים שיכתבו בהמשך.

לתחנה זו יש ביטוי חריף מאד (המאפשר לראותו כתחנה נוספת) בסעיף צג. על פי האמור שם העולם המעשי (הכולל גם את ‘המעשים הרוחניים של חובת התורה והמצוה עם כל דקדוקיהם, בשמירתם וידיעתם’) – מייגע מאוד את הנפש המשכלת ו’מטשטש את הצורה הרוחנית של האדם ושל האומה’. עצת הרב היא לסדר את החיים המעשיים אידיאולוגית ומעשית באופן ‘שלא יוכלו להחשיך את האור האצילי של החיים הרוחניים’. { התנגשות זו בין העולמות ושאיפת ההתעלות לעולם הרוח היא סוגיה שמעסיקה את הרב קוק רבות. יש לכך תשתית בתקופה הזו עצמה ראה שם בקובץ א’ בסעיף פג. }.

אמנם שם בסעיף פו יש מעין נסיגה, מן הקו ההולך ומתרחן, שכן בסעיף זה שב הרב אל הקריאה לשמור את חקי היהדות. (וראה גם בסעיף קח) אולם השוואה בין סגנון הקריאה בסעיף הנ”ל לבין קריאותיו הישנות באותו ענין מגלה פער גדול של סגנון (דבור בנימוס, באהדה ובהזדהות על מחפשי הדרכים) ושל תוכן (נימוק לשמירת המצוות כנתינת החיים העצמיים של ישראל וכו’). לחילופין ניתן לראות כי קריאותיו לשמירת המצוות נעשות יותר ויותר בלועזות בזיקתם של המעשים אל עולם האמונות, השכל והרגש ואף האידיאולוגיה של בנין הארץ.

ראה דוגמא מפורטת לכך בקובץ א סעיפים רכא-רכט (שכונסו לסעיף אחד באורות עמודים טט-ע)

¹⁴⁵ על שמונה קבצים כיומן רוחני אישי ראה לראשונה: הרב ד’ הכהן בתוך נזיר אחיו ח”א, עמוד רצח, ודברי העורך לספר חדריו, עמודים ט-י, וכן י’ אביבי (תש”ס), עמוד 93. אמנם ראה את דברי הרב י’ שרלו, (תשנ”ח),

עמוד 15.

יש לזכור כי דבריו אלו נכתבו לפני פרסומם של שמונה הקבצים על היסודות האוטוביוגרפיים הרבים הנמצאים בהם, יסודות שטושטשו או כלל לא הובאו בספרי הרב קוק שפורסמו. כדוגמה יש לציין כי בקובץ ג’, למשל, יש

נקודת המוצא היא היחס שבין 'התורה' לבין 'נשמת האומה'. הרב קוק ממשיך כאן את קו המחשבה הקבלי¹⁴⁷ אך נותן לו ממשות תרבותית והיסטורית.

בכללותה של התורה, הכתובה והמסורה, ובהשתרגות כל פרטיה, ספון הציור הרוחני היותר עליון ומקורי של חפץ האומה, מצד מגמת חייה היותר עליונים, בצורה מאירה בכלל הבנתה והרחבתה, בהגיונותיה, בסגנוני הרצאותיה, בתוצאות השקפותיה על ההויה, על האלוהות, על העולם, על האדם, על היחיד, על החברה, על הטוב ועל הרע, על החיים ועל המות. (קובץ א ג)

היצירה התרבותית של האומה, המתעוררת על ידי האינטראקציה עם ההתגלות האלוהית¹⁴⁸, מסמנת בכללות רכיביה את שאיפותיה הנישאות. בהקשר זה יש לחלק המעשי של התורה – קיום המצוות בפועל – תפקיד חיוני:

והמעשים הם הבסיסים, החמרים, הנושא הממשי שהתיאוריה הגדולה הזאת מנחת בם את אוצרותיה¹⁴⁹ (קובץ א ד).

השבר בחיי הדת נוצר בשל קצר בין השאיפות הנישאות של האומה לבין חייה הממשיים¹⁵⁰. או אז גם המעשים – מעשי המצוות – ערכם מתכסה ובהתגלותם ללא נשמתם המאירה, ללא המגמה האידיאלית הגנוזה בהם, הם מעוררים סלידה.

יש אשר יכשלו החיים במהלכם ולא יעצרו כח ללכת עם הציורים הרוחניים, וייעף אז הרוח השואף להגשימם במעשה. (קובץ א ה)

למעלה מ-20 סעיפים בהם התנסחותו של הכותב היא בגוף ראשון יחיד. 16 מהם נותרו גנוזים בקובץ. שלושה טושטשו (הועבר מגוף ראשון יחיד לגוף ראשון רבים) ורק שניים פורסמו (באורות הקדש ח"ד שכידוע יצא מאוחר יותר וכנראה שהמסננת העריכתית היתה בעלת 'חורים' גדולים יותר...).

¹⁴⁶ על זמנו של קובץ א' ראה בשמונה קבצים כרך א עמוד 15. אמנם בינתיים (תשס"ד) יצא לאור פנקס י"ג שעדות המלבי"ח"ד (בשורה השלישית של ההקדמה: 'ראשון ליפו' – על רקע ידיעתנו כי שמונה הקבצים נכתבו בארץ) ועדות לשון הספר וסגנונו מלמדות כי הוא קודם לקבצים הידועים. בענין זה ראה בפרק 'לשמה – לשם התורה' בסוף הערה 91 באריכות. ואמנם ראה דבריו של עיטם (תשס"ד) עמודים 33-34 ביחס לזמנו של קובץ א.
¹⁴⁷ ראה ג' שלום, פרקי יסוד, עמוד 49, תשבי (תשל"א), (ח"ב) עמודים שעב-שעג, י' תשבי (תשנ"ג), עמודים 941-953, אך בעיקר מכתבי הרמ"ק – ב' זק (תשנ"ה), עמודים 103-109 בעיקר עמוד 107: 'הענין כי התורה ונשמתן של ישראל ענין אחד ובחינה שווה'.

¹⁴⁸ ראה קובץ ב רכג, מופיע באורות התורה פרק א סעיף ב (יש שינויי נוסח שלא צויינו על ידי המגיה). יתכן שלאחד מהם משמעות: דרכה – ברכתה. אמנם גם בנוסח של ערפילי טוהר מופיע: 'ברכתה', ואולי טעות דפוס היא בשמונה קבצים).

¹⁴⁹ לדימוי זה ראה גם קובץ ג עז.

¹⁵⁰ הרב קוק אינו עוסק כאן בביאור סיבותיו ונסיבותיו של הקצר. בענין זה עסק במקומות אחרים בהגותו. על אף חשיבות הענין הוא חורג מתחום עיונינו. אך ראה למשל אדר היקר עמוד קח – מאמר הדור, ואת הפרק: 'משבר הדת' אצל צ' ירון עמוד 33 ואילך, ואכמ"ל.

כשפוגמים את הרעיון, כשמתרחקים על ידי השיקוע בקטנות של החיים הרגילים - מרוממות המחשבות העליונות, שהן מחוללות את המעשים הגדולים [...] המעשים הולכים ממילא ונפגמים ממילא, ערכם משתפל, והדרם הולך ומועם, עד שהם מתגלים בצורה קצופה המעוררת קפדה ושממון, תחת שהעז וההדר הוא לבושם הטבעי להם. (קובץ א ז)

וכאן מתעורר 'מעגל קסמים' – נפילת המעשים ממעטת, עוד יותר, את הרעיון היהודי – את שאיפת החיים של האומה – וחוזר חלילה:

וכשהמעשים נפגמים, הולך הרעיון ומתרחק, עד שהוא נהפך למין מחשבה קלושה, המעוררת גם היא בוז מכל איש מעשה, מצד מרחקה מן החיים, ומצד רפיון פְּהָה לפעול עליהם¹⁵¹ (קובץ א ז).

איך מתמודדים עם שבר שכזה? ראשית - 'עזרה ראשונה' - הקריאה שלא לעזוב את הדבקות במעשים הדתיים, למרות החסרון שבחיוניות שלהם בעת המשבר. יש לראות, גם עתה, את המעשים כגילום בפועל של המחשבה הישראלית הגדולה, גם אם הדבר מחייב נשיאת עול כבדה מנשוא. יש להיעזר בסבלנות, לעת בה ישו בו כוחות החיים והרעיונות העליונים לְפָעֵם בחלק המעשי של הדת. יש גם מקום למחשבה, שבתור תקנת שעה, על פי דרכה של תורה, יש מקום להקל את עולם הכבד של המעשים הדתיים¹⁵².

אולם המזור לחולי – התקנה הגדולה היא הניסיון לשוב אל המצב הבריא. העלאת כוח החיים שנחשל תלויה בהעמקת התודעה של ערכי התורה:

¹⁵¹ ביטוי דומה לרעיון זה ראה בקובץ א ריד ועוד.

¹⁵² דברי הרב קוק בנקודה זו סתומים מעט. האם כוונתו לויתור חלקי על קיום המצוות?! באיזו דרך? - תקנת חכמים? לרעיון זה – הקלה בעול הכבד של המצוות - אין כמעט הד בשאר משנת הרב ואדרבה, נטייתם של חוקרים רבים היא לראות את גישתו ההלכתית כגישה מחמירה וקשוחה שאינה פתוחה לשינויים ברוח הדור – ראה נהוראי (תש"ן), עמוד 481 ואיש שלום (תש"ן), עמוד 190.

יתכן שיש כאן רמז לרעיון ישן שהעלה הרב קוק בדבר חידוש הסנהדרין ופעולתה העתידית ליתר התאמה בין מסורת ההלכה לבין החיים המתחדשים ראה על הציונות ועל חידוש הסנהדרין, בתוך אוצרות הראי"ה חלק ב' עמודים 235-244 ובאגרות ראי"ה חלק א עמודים קב-קג. ואכן איש שלום שם עמודים 178-192, מוצא אצל הרב קוק ניסיון מתמיד להקל את עולן של המצוות מעל הצדיק ומעל כל מי שרוח של חופש מפעמת בלבו. אולם לשונו של הרב קוק, בסעיף המטופל בגוף העבודה, מורה על איזושהי תקנת שעה ולא על תורה לדורות, שבה אולי אכן תעסוק הסנהדרין. לענ"ד יש כאן רמז להיתר לשעה, כמו היתר המכירה של הקרקעות בשביעית (או הסכמה שבשתיקה ליראי שמים המבקשים לילדיהם גם חינוך כללי – אגרות ראי"ה א עמוד קלט). כך אני רואה היתרים אלו בניגוד לאיש שלום, שגם בהם הוא מוצא את רוח החרות של משנת הרב קוק (שם בעמודים 1-190), וראה דברי רוזנק (תשנ"ח), על דברי איש שלום (עמוד 9 ועמוד 13). וראה עוד ערפילי טהר עמוד כב ד"ה: אמנם.

כל מה שההבנה וההכרה התוריית יותר מתגלה באומה, מתבססת יותר ויותר נשמתה בקרבה, וכח החיים שלה מתעלה ומתאדר (קובץ א ג).
 אך גם היכולת לראות את מעשי המצוות כנושאי ערכי הנצח של האומה תלויה באותו דבר עצמו: בהופעת הערכים בתודעת האומה בפועל.
 ... כפי אותה המידה שתתגדל ההבנה התיאורית בגדולת ערכה, כן יוסיף להתנוצץ בקרב האומה כולה האור החבוי אשר במעשים כולם, ותתגלה מדת התפארת שביהדות המעשית בכחה לאלהים (קובץ א ד).
 לכן התרופה כפולה היא:

למצא תרופה לעומת מצב איום זה, לעומת מחלה כזאת, האוכלת את שתי הקצוות אשר לחיים, וממילא ניחר תוכם, אנו צריכים להתאמץ כפי היכולת בשמירת המעשים, לחבבם ולאמצם כפי המדה שנוכל, אבל לא לעמוד על תחום זה [בלבדו]¹⁵³. מאומה לא נשא בעמלנו, אם לא נצרף, אל רוממות המעשים [את]¹⁵⁴ ההשבה אל תעופת הרעיון האצור והגנוז בהם. כשישארו המעשים מצות אנשים מלומדה, לא לבד שלא יועילו, אלא גם ישפילו עוד את הרעיון, וסוף שפלות הרעיון להגמר בביטול המעשים בשאט נפש (קובץ א ח).
 הסעיפים המתארים הצעה זו¹⁵⁵, לביאור יסוד משבר הדת ותיקונו, נתונים בין סעיפים¹⁵⁶ שבולט בהם היסוד האישי – האמונות והדעות המפעמות בלבו של הרב קוק עצמו - עליהן הוא נכון לאסור מאבק שברוח.
 הוא חי תוך הזדהות, עם מה שהוא מזהה, כשאיפה של נשמת האומה. בכל מישור של חיים - מישור ארצי של מקום, מישור מעשי של פולחן או מישור של מחשבה ורעיון - הוא פוגש את 'ניצוצות האור' של אותם ציורים רוחניים. הוא רואה עצמו כנציג של האומה המבקשת להתייחד עם נשמתה וחייה הפנימיים. לאור זאת, הוא משמיע איום כלפי מי שיבקש למעט את ערכה של התייחדות זו:

מי שבא לקוץ סעיפים אלו, מי שבא למעט חילם, את כבודם וחשיבותם אצלנו, הרי הוא ממעט את לשד חיינו, ולנגדו אנו מתקוממים בכל מלא כוחנו.
 (קובץ א ב)

¹⁵³ כך נוסף באורות עמוד סא וחסר בשמונה קבצים.

¹⁵⁴ תוספת שלי (עמית קולא) למען ירוץ הקורא בו.

¹⁵⁵ כאמור הסעיפים הראשונים בשמונה קבצים: קובץ א סעיפים ג-ח. תבנית החשיבה בסעיפים אלו מופיעה רבות במשנתו. ראה למשל קובץ א' סעיפים קנח – קנט, המעמידים מודל שווה אם כי מנוסחים בלשון שונה – כללית ואוניברסלית יותר.

¹⁵⁶ סעיפים קובץ א סעיפים א, ב, ט.

מיהם המבקשים למעט את השפעת 'הציורים הרוחניים שבהשאיפה של נשמת האומה'?

בסגנון דומה אך בלשון כללית מתאר הרב קוק את מאבקה של האומה ב'נמהרי לבי' המזלזלים ברוחה 'ובועטים ברגל זדון בתכסיסי חייה'¹⁵⁷:

היא מתחלחלת ויודעת כי עת צרה היא לה [...]

ואם תראה שיבא איזה רוח זר להעתיק אותה ממקור חייה המיוחדים¹⁵⁸

ולהטותה לצד הספוק רק בכלכלה הכללית¹⁵⁹ [...] תדע כי אויב נצב לה, ובכל

עז כחה הפנימי תעמוד על נפשה. (אורות עמוד נא)

¹⁵⁷ אורות עמוד נא. סעיף זה על פי דרך הרצאת הרעיון ועל פי הסגנון נראה מאוחר לטעיפים בשמונה קבצים (יש בו למשל שימוש במינוחים של: 'אידיאה אלוהית ואידאה לאומית' שנתחדשו בהגותו של הרב קוק מספר שנים לאחר בואו לארץ וקשורים למאמרו הגדול: 'למהלך האידיאות בישראל' שנתפרסם רק בשנת תרע"ב [ורפל (תרצ"ח), עמוד רסד]. בכל אופן, אין הופעה של מינוחים אלו אצל הרב קוק לפני אייר תרס"ח – באגרתו לאלכסנדרוב - אגרות ראי"ה ח"א עמוד קעו. בין אגרת זו לאמור בסעיף הנ"ל באורות ישנם קשרים מרובים. למרות זאת, אופי השימוש במינוחים 'אידיאה אלוהית' ו'אידיאה לאומית' קרוב יותר למשמעותם במאמר 'למהלך האידיאות' מאשר למשמעותו באגרת הנ"ל.

לשאלת הסדר של יצירת הפסקאות יש חשיבות כפולה. התבוננות בדברי הרב קוק בפסקה שבשמונה קבצים מגלה שעל אף שהסוגיה בה הוא דן, זירת ההתרחשות שלה היא החברה – משבר הדת, למרות זאת התנסחותו ממקמת את הדיון בין מושגים: רוח האומה, תורה, מעשי מצווה. במיוחד, בולט הדבר בהקשר של מעשה המצווה, שמוצגים כבסיסים הממשיים של הרעיון. התנסחות פורמלית-מושגית זו זוכה להרחבה של ממשות היסטורית וריאליה חברתית בפסקה שבאורות התחיה. האינטואיציות האישיות המדברות בגוף ראשון ('אצלנו'... 'לשד חיינו'... 'מתקוממים בכל כוחנו'... 'אותנו'... 'הננו'... 'לנו') מתנסחות כרעיון מלא בגוף שלישי ('היא מתחלחלת [...] אויב נצב לה'...).

המחשבה, שראשיתו של הרעיון מתנסחת בלשון אישית ובזירה המושגית ורק לאחר מכן הרעיון זוכה למעין אובייקטיביזציה ולבשר עור וגידים של ממשות חברתית לאומית והיסטורית עשויה להקרין לשתי נקודות חשובות.

ראשית, יש לזיהוי זה השלכה ונקיטת עמדה בוויכוח מהיכן שאב הרב קוק את הגותו ומה המקום למקורות הקבליים במשנתו. אם אכן החשיבה המושגית היא הגרעין והרחבת הרעיון לתיאוריות חברתיות ולאומיות שונות מגיעה בהמשך כפיתוח וביאור, הרי שסביר לטעון כי עולם הקבלה הוא הרובד הראשוני של הגותו שזוכה להעשרה מתוך מפגשה עם תיאוריות חברתיות שונות.

שנית, ולדבר זה נגיע באחת מנקודות השיא של עבודה זו, יתכן שהחשיבה המושגית, שהיא כאמור הגרעינית והראשונית, ממשיכה להיות דומיננטית גם במשנה המפותחת יותר. לשון אחרת על אף שהרב קוק יודע לתאר את ההתרחשות החברתית הלאומית והפסיכולוגית, בכל אופן זירת המאמץ הדתי ממשיכה להיות הזירה המושגית. פירושו של דבר: התיקון והגאולה מתחילות מן הבירור שבעולם הפנימי ומן התודעה של המאמין - הצדיק.

¹⁵⁸ = מן הנאמנות לדרך המצוות והאמונה הייחודית בה' אלוקי ישראל.

¹⁵⁹ = התרבות האנושית הכללית.

כפי שעולה מאותו סעיף, הצר והאויב הם המבקשים לנתק את האומה ממורשתה הדתית היחודית, מי בשם החובה להשתתף בתרבות האנושית הכללית ומי בשם התנועה הלאומית של השבת האומה לארצה¹⁶⁰. תביעות אלו שחיוניות הן לאומה ולקיומה הרוחני כשהן ניצבות כתחליף או כאיום לרוח האומה המיוחד, נדחות על ידה והיא סותמת את חלונותיה נגד האורה החיצונה:

מפני שבשם יצירה ומדע זה באים הלוחמים הללו למחוק את דמותה. (שם)

אם כן, המאבק הוא בתפיסות לא מסורתיות ואולי אף אנטי מסורתיות המתפשטות בחברה היהודית. גישות אלו: רוממות התרבות האנושית הכללית (ויתכן שלחילופין או בצירוף), גם דגל התנועה הציונית בגרונו, וחרב הניתוק משאיפותיה הרוחניות (כפי שמבין אותם הרב קוק) של האומה בידם. אולם הרב קוק מוצא לו מלחמה לא רק לפני אלא גם מאחור. הצעתו לשוב אל תעופת המחשבה נתקלת במבול של השגות:

לא נבהל כלל מן המפחידים אותנו מתעופת המחשבה¹⁶¹, מהאומרים שהננו מתאמרים לעלות מרומי שחקים באין סולם. לא כן, יש לנו סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, המאור שבנשמתנו, בנשמת הכלל ונשמת הפרט, אשר תתעורר יפה על ידי אור גנזי תורה (קובץ א ט).

מי הם המשיגים הללו? האם גם הם שייכים לקבוצה המתרחקת מן המסורת הדתית? יתכן. אולם, על פי דבריו של הרב קוק עצמו, יש גם קבוצה כזו השייכת ללב העולם הדתי ולמנהיגותו. בקבוצה זו יש רתיעה מלעסוק בעניינים שברוח ויש הסתייגות מעיסוק ב'גנזי תורה'. עם תפיסה כזו יש לרב קוק מאבק מר:

...ואם יבא אחד ויאמר שישועתנו מונחת היא בנשמתה של תורה, בהגדלתה והאדרתה העליונה והאמיתית, יבאו כל הטוענים¹⁶² מעברים וימטירו עליך מבול של השגות: מה אתה חפץ, בקבלה¹⁶³, במוסר, בחקירה, בפילוסופיה, בדרשנות, בספרות, בשירה, הלא כל אלה פשטו את הרגל, ולא נתנו לנו את

¹⁶⁰ מסעיף זה, כמו מסעיפים אחרים, נראה שעיקר חששו של הרב קוק ועיקר המלחמה שאותה הוא אוסר היא אל מול הבאים בשם המדע והיצירה – התרבות האנושית הכללית. העדפתו היחסית את הזרם הלאומי על פני הזרם ההומניסטי-אוניברסלי אינה חד משמעית ותלויה בגלגולי רעיונות רבים שאין כאן המקום לפרטם. ¹⁶¹ השגות והפחדות כאלו כלפי הרב קוק נמשכו כנראה זמן רב. הגותו נראתה לאחרים כ'מעופפת' והוא עצמו הואשם בשיגיון בדמיונות – ראה הערה אישית מרשימה בענין זה בקובץ ו סעיף נב.

¹⁶² על פי האמור באותה אגרת (שנשלחה לר' יהודה זעלצער – עליו ועל האגרת ראה לעיל הערה 118) הכוונה היא לחלק מן המנהיגות התורנית של זמנו. הם מכונים על ידו שם: 'אנשים קטנים ומצומצמים' (!) ...

¹⁶³ למאבקו של הרב קוק נגד החפצים המיעוט השפעתה של הקבלה על עולם היהדות יש פרקים שונים ראה למשל קובץ ו אות כג, אגרות ראי"ה ח"ב עמודים רמז-רמח ועוד.

מה שהבטיחו בעת שהתחילה תסיסתם, וטענות כאלה מספיקות כבר להחניק את קול ד' הקורא בנו מקרב מעמקי נשמתנו וממלא העולמים כולם, דרשוני וחיו, בעת כזאת אנו חייבים להפגין על הגדול שבחסרונות...

(אגרות ראי"ה ח"ב עמ' קכה)

אם כן, הדרך שאותה רואה הרב קוק כפתח של תיקון לשבר הדת, יראו אותו אחרים כחסר ממשות, שאין בו סיכוי לישועה ואולי אף מסוכן למלחמת ההשרדות של היהדות.

מוטל, אם כן, על הרב קוק, בבקשו לייסד את משנתו ולעשותה מכשיר ממשי לתיקון הדור, להיאבק בזרמים ובדעות המתנגדות לרעיונותיו ולבסס את טיעוניה המרכזיים הן אל מול החפצים בעזיבת הדת והן אל מול אלו, שהרב קוק רואה אותם, כחונקים את רוחה. עליו לצייר באופן מלא יותר את חיוניות הדת על כל רבדיה, כולל הפן המעשי שלה ומוטל עליו לייצב את בסיסו של הסולם: המאור שבנשמה (בכלל ובפרט) ואור גנזי התורה.

ניתוח הסוגיה על ידו, כמו גם ההבנה והרוח האמפטית שהוא משרטט כלפי מניעיהם של מואסי הדת¹⁶⁴, מבחינים שטיבו של המשבר, אינו ממוקד במרחבי החברה והקהילה בלבד, אלא תוסס גם בנפשו של היחיד - ונפשו של הרב קוק עצמו בכלל!¹⁶⁵

הרב קוק מודע לאובדן הסמכות של ההלכה. יתירה מזאת, הוא מכיר את הנסיבות ומשער את הסיבות שהוליכו לאובדן זה. לאור זאת אין הוא מצפה (במשנתו הבשלה, בשונה ממשנתו הראשונה) לאחיזה הסכמית ומלאכותית בעולם ההלכה על ידי היהודים לקהילותיהם. תביעה מסוג זה, המדלגת על הבירור האידיאולוגי, מוותרת על עולם האמונה והחוויה, מתוך מחשבה, שאחדות המעשים בקרב היהודים, תגשר על הפערים הקשים ותבטיח את חוסנו של העם היהודי – נתפסת על ידו כאנכרוניסטית, כחסרת הבנה במציאות וכשוגגה בהבנתה את העולם היהודי¹⁶⁶. דרך ההתמודדות שהוא מציע לא מנסה לרכך או למעט בסמכותה של ההלכה אלא רק לעדן את נוקשותה (או נוקשותה המדומה). אין הוא מטשטש את גבולותיה, את רוחב הדעת ואת המצע האידיאולוגי הוא רואה כרכיב נפרד של התורה – עולם

¹⁶⁴ ראה לעיל הערה 10 ועוד.

¹⁶⁵ על מצוקת עולם ההלכה כתוכן לימודי וכחובה מעשית מזווית מבט אישית, של הרב קוק עצמו, ראה בקובץ ו סעיף כד, וכן חדריו פרקים אישיים, עמ' קה-קו עוד רבים. ענין זה יבואר בהרחבה בפרק ב' של גוף העבודה.

¹⁶⁶ ראה במאמרי ראי"ה שם בעמ' 3-4.

ההגות: ריבדי הדעת והרגש. עולם זה הראוי לישות אוטונומית (כמו גם עולמה של ההלכה) מיועד לאיחוד הרמוני עם עולם ההלכה¹⁶⁷.

את המשימה הזו של יצירת הרצף בין האתי להלכתי בין המעשה לרגש ולאידיאולוגיה הוא מטיל אל חיק לימוד התורה לשמה¹⁶⁸!

כיצד לימוד תורה לשמה יוכל להתמודד עם הניכור כלפי הדת? מהיכן תצמח התפוקה המאחדת את הרעיון והמעשה? מה המקור לתפיסה המולידה פרשנות כזו למינוח 'תורה לשמה'? מהי אומרת על טיב הכוונה שב'לשמה' וכיצד היא מבינה את המושג 'תורה'? אלו מקצת מן השאלות שעבודה זו מבקשת לתת להן מענה. עלי להדגיש כי עיקר מגמת המחקר בעבודה זו היא לזהות את תפיסתו האידיאית – ההגותית של הרב קוק – בה הוא ציפה לראות מזור למחלות הדור. לפיכך יינתן מעמד בכורה בכל העבודה למצוי ב'שמונה קבצים' על פני מקורות אחרים שנכתבו לא כיצירה הגותית אוטנטית ויתכן שהתערבו בהן מגמות אחרות. בזה נבחנת עבודה זו גם מעבודתה של שרלו (תשס"ד) שבקשה לפגוש [בעניינים הקרובים לנידון בעבודה זו – כמו סוגיית הדבקות] לא רק את ההגות אלא גם [ואולי בעיקר] את ההוגה. בעבודה זו תבחן אישיותו של הרב קוק ופועליו הציבוריים והפרטיים לפי אותה מידה שעניינים אלו יסייעו לעמידה על תפיסתו ההגותית.

כאמור, רוב ביאוריו למינוח תורה לשמה לא באו כמשנה מסודרת, ולרוב אין מגמתם הראשית לבאר את המונח 'תורה לשמה'. את הבנתו במושג הזה יש לרוב לחלץ מן ההקשר, משרשרת המושגים הנתלית בו. ניתן לסדר את פרשנותו של הרב קוק ל'תורה לשמה' ב-4 תחומים מרכזיים:

א. 'לשמה' – משמעו לשם החכמה. פרשנות זו מעמידה מתח עז בין ה'מוחלט' ל'יחסי' בין הכללי והאובייקטיבי לאישי והיחודי¹⁶⁹. נשזרת כאן גם פרשנות עמוקה במינוח עצמיות.

¹⁶⁷ על האיחוד שבין הלכה והאגדה כמפתח לתיקון שבר הדת בדורו, ראה גם א' לוז (1986), עמודים ג ואילך.

¹⁶⁸ ראה למשל אדר היקר עמוד קיז – קיח: 'רק לימוד התורה לשמה וההתעלסות באהבתה תביא את כל התוצאות הטובות הבאות מאורה של תורה [...] וגם על חלקת המעשה [...] גם עליה תופיע נהרה, ושמה של מצוה תעטרנו תמיד, עד שנוכל להגלות על ככר החיים והפעולה בתור פועלים מלאי צהלה [...] עד שהכל יכירו וידעו שכל הדבק בתורה טל תורה מחייהו, שנאמר "כי טל אורות טלך, וארץ רפאים תפיל". בסגנון שונה אך בתוכן דומה – ראה קובץ א קיא ועוד. וראו גם איש שלום (תש"ן) עמוד 180.

¹⁶⁹ הקרע שבין האני הספונטני והסובייקטיבי לבין ערכי החברה והדת האובייקטיביים.

- ב. 'לשמה' – מצוי בכללי - בסודי - ברוחני – בעליון – באלוקי. פרשנות כזו מעמידה מתח עצום ותהיה היחס ללימוד הפרטי, הגשמי, המעשי, וקונקרטי. במיוחד בהקשר של פרשנות זו יש להבהיר את תפיסתו של הרב קוק לדבקות הדתית.
- ג. לימוד לשמה והשלכותיו על כנסת ישראל ועל תיקון הדור והגאולה. בסוגיה זו יש לבחון את היחסים שבין שלושת צלעי המשולש: עם ישראל, תורת ה' וגאולת העולם.
- ד. גבולות ה'לשמה', והיחס לתחושת ההנאה והשמחה בלימוד. לענין זה יש להוסיף את היחס ללימוד שלא לשמה ומקומו.

מטרותיה של עבודה זו הן:

- א. לזהות באופן מדויק את פרשנותו (או פרשנויותיו) של הרב קוק למושג תורה לשמה. להבהיר את מיקום ה'לשמה', על פי תפיסתו, לאור שאלות המבוא.
- ב. לעמוד על מקורות היניקה שלו לפרשנויות אלו ולבאר אגב כך את תפיסתו הייחודית.
- ג. להבהיר את הזיקה שבין הפירושים השונים ולעמוד על הקשר שבין פירושים אלו לתפיסות היסודיות של כלל משנתו ההגותית.
- ד. להבהיר את התפקיד שראה הרב קוק ללימוד לשמה בתיקונו של העולם ובקידום הגאולה. להסביר את קו המחשבה המצרף מושגים אלו.

תורה לשמה

הגמלת ישרה את
לבבך

במשנת הרב קוק

שירה ל'לשמה'

השירה היפה אינה מבקשת לה מגמות, אלא יוצאת היא מרוח אלהים שבנשמת המשורר.¹
 וכן הוא בכל יצירה, שהתעלותה ממגמתיות היא עילויה.²
 וכן הוא בתלמוד תורה,³
 בידיעתה⁴ ובחידושה,⁵
 ובחידוש המעשי של כל מצוה ועבודה,
 שכל מה שהעושה מתרחק ממגמתיות,
 הרי הוא מתקרב לאצילות עליונה,⁶ לצרור החיים העצמיים.⁷
 עשה דברים לשם פועלן ודבר בהן לשמה.⁸
 אז באה נשמה עליונה מעלמא דחירו ושורה על האדם וממלאתו בינה פנימית,⁹ ונשמת שדי
 תבינם.¹⁰

¹ על יחסו של הרב קוק לשירה וזיקתו להיותו משורר ראה לקוטי הראי"ה (תשנ"ה) עמודים 219-241. וראו גם י' בן שלמה, החוקים שבשירה והשירה שבחוקים (על היצירה האסתטית במשנת הרב קוק), בתוך נתיב 8,4 (תשנ"ה) עמודים 78-82. וראו לאחרונה י' גארב, הראי"ה קוק הוגה לאומי או משורר מסטי, דעת 54 (תשס"ד) עמודים 69-96.

² על ערכה של יצירת האמנות במשנתו ועל חובתה לנאמנות עצמית לא מגמתיות ראה עולת ראי"ה ח"ב עמוד ג. כמו כן ראו אגרות ראי"ה ח"א עמודים לז-לח שם הוא משתמש באותו סגנון עצמו לתאר את אופי יצירת האגדה: 'כשם שאין התפעלויות שירית נכתבת לשם תכלית...שירים שנכתבים לשם מגמה אין רוח השיר הטהור חל עליהם, וכמו כן הגדות שנכתבות לשם כך הן בכלל הגדות של דו-פי [כמו דו-פרצופין]'. מענין להשוות לדבריו של ג' שלום הטוען (דברים בגו עמוד 345) כי תורה לשמה אינה אמנות לשם אמנות אלא 'שיקוף הכמיהה לגילוי הנסתר'. על פי הרב קוק יש לומר כי גם באמנות יש כמיהה כזו לגילוי הפנימיות שהוא מעלת 'תורה לשמה'. ראו עולת ראי"ה ח"ב עמוד ג: 'וכל זמן שחסר גם שרטוט אחד הגנוז בעומק הנפש, שלא יצא אל הפועל, עוד יש ובה על עבודת המנות להוציאן'. הרב קוק מאמין ברצף בין פנימיות הנפש אל האלהי והנסתר ולכן יכול לראות באמנות לשמה משל נאה לתורה לשמה.

³ תשוקתו של הרב קוק להעמיד גשר בין התורה וחוקיה לשירה נידון בהרחבה בעבודה זו וראו גם אדר היקר עמוד קכט.

⁴ ידיעת התורה כמצוה ראה הרב ש"י זווין, לאור ההלכה (תשס"ד) עמודים ר"מ-רמ"ו.

⁵ חידוש בתורה וחידוש התורה במשנת הרב נידון בעבודה זו בהרחבה.

⁶ האצילות העליונה וצרור החיים העצמיים כינויים להיבטים הנשגבים של הגילוי האלוקי בעולם.

⁷ העצמיות במשנתו נידונה בהרחבה בעבודה זו.

⁸ מסכת נדרים סב ע"א. מקור זה נידון בעבודה זו במספר הקשרים ופירושים.

הדוחק שרוח הזמן דוחק את החיים הרוחניים המוסכמים¹¹,
 הוא בא משאיפה פנימית של רוח ד'¹²,
 המתנשא ממעל לכל שיעבוד מגמתי, ושואף לחירות ולשחרור מכל מגמתיות¹³.
 בצורתו הקטנה הרי הוא נראה במעטפת הקליפה של כפירה, חוצפא, רשעות ופריצות¹⁴,
 ובפנימיותו¹⁵ גנוז בו היסוד העליון של החכמה המוחלטת¹⁶,
 של שירת העולם האלהית,
 המתעלה מכל תכליתיות,
 הששה בגוונים שלה¹⁷.

(קובץ ג שט)

⁹ היחס בין נשמה – עלמא דחירו – ספירת הבינה יבואר בעבודה זו.

¹⁰ איוב פרק לב פסוק ח. הזיקה בין הנשמה לבינה – 'אם הנשמות' מבואר בפרדס רימונים שער כג פרקא, על בואה של הנשמה בעקבות לימוד התורה ראה מדרש הנעלם פרשת בראשית מאמר תוצא הארץ נפש חיה.

¹¹ ניסיונותיו האינסופיים של הרב להתמודד ולהסביר את ההתרחקות מחיי הדת המסורתיים נידון בכמה במות וגם בעבודה זו.

¹² אחת מן הדרכים המרכזיות ביצירתו ההגותית מציאת היסוד הבונה בעולמו של החורבן.

¹³ זוהי רוח הגאולה החפיצה לחדש חיים עצמאיים ללא שעבוד חיצוני.

¹⁴ ביאור נמיכות הקומה הרוחנית של הדור כבקשה להגיע לעולם רוחני עמוק יותר תוארה במבוא.

¹⁵ האבחנה בין פנימיות וחיצוניות ושינוי הנוסח

¹⁶ חכמה כתכונה וכספירה האלוקית העליונה ממנה בא הכל – יבוארו בעבודה זו.

¹⁷ היכולת לשוב בגווניה שלה – למצוא בתוכה את מגמת החיפוש כולם ולא לחפש צבעים אחרים – היא ההתעלות מן המגמתיות. אולם במילים אלו יש רמיזה עמוקה יותר הקשורה למקורן. יש כאן בדברי הרב קוק פרפראזה לדברי התלמוד במסכת שבת דף כח עמוד א. שם מובא תרגום למילה תחש שמוזכרת בבנין המשכן (במדבר פרק ד פסוק ו – כסוי עור תחש) – ססגונא. האמורא רב יוסף מפרק מילה זו לרכיבים – סס גונא - 'שש (=ששמת) בגוויין הרבה'. אולם הרב משתמש במינוח 'גוונים שלה' (ולא 'גוונים הרבה' כפי שמופיע בתלמוד) ולכן יש לחפש את משמעות משפט זה בתיקוני זהר דף יט ב המתאר את התפשטות ההארה האלוקית ממידת החכמה והבינה אל גווי המידות של ספירת המלכות:

דוודאי כד איהי (- ה' התחתונה שבשם הויה המרמזת לספירת מלכות) נהירא בגוויין דילה אתמר בה:

וראיתיה לזכור ברית עולם (- בראשית ט טז - ביחס לקשת וגווייה...) וראיתיה בתכשיטהא, ככלה דמקשטא לגבי בעלה (ביחס לתכשיטי הכלה ראו במבוא ההיסטורי באזור הערות 90-92) ומיד נוטה שמים כיריעה דאתי בעלה לגבה.

הגילוי העליון המתגלה בתחתונים, בהופעתו, מרמז ומבשר את חיבור כל העולמות לאחד.

פתיחה

גישתו של הרב קוק ביחס לתורה לשמה לא נחקרה כלל. במיעוט הנכתב עליה בולטת הגישה הרואה את הרב קוק כנאמן בית וולוז'ין וכפוסע בעקבות גרסתו של ר' חיים בתפיסת תורה לשמה – 'לשם התורה'¹⁸. אולם כאשר נעשה ניסיון לבחון את משנתו באופן מקיף יותר (ולו באופן חלקי מאוד) התעוררו קשיים למצות את גישתו כענף של שיטת ר' חיים¹⁹. יש להוסיף כי הוזהרנו כבר על ידי הרב קוק עצמו מלהיחפז למסקנות מן המבע המילולי במקום לחקור היטב את התוכן הרוחני²⁰.

הבעיה המרכזית היא מגוון הפירושים הנטיות והמשמעיים שעולים מן ההתייחסות שלו לסוגיית ה'לשמה'. ניסיון ראשוני לתת תמונה ממצה ומקיפה לתפיסתו²¹ נעשה באורות התורה שהפרק השני שלו נקרא תורה לשמה והוא כולל בתוכו לפחות שלושה מוקדים להבנת לשמה.

על פי הסעיף הראשון נראה כי תורה לשמה הוא לשם התורה. בסעיפים השני והשלישי נראה כי מקומו של לשמה הוא בסביבה של קרבת אלוקים – דבקות. ואילו הסעיפים השלישי הרביעי והחמישי לוקחים את הלומד לשמה לראות בתכלית לימודו את כנסת ישראל והזנתה הרוחנית. בנוסף לכך מותנה הלימוד לשמה בחיבור האור העליון²² – היושר והצדק האלוהי²³ – התכלית הנשגבה של התורה²⁴ עם הפרטים – פרטי התורה – העניינים המעשיים – הדברים הפשוטים.

¹⁸ הדני (תש"ן). לא ברור למה מציין לסעיף ד.

¹⁹ הדני שם. וראה גם במקורות לאורות התורה שיובאו בפרק הבא.

²⁰ קובץ א תרלג וראה במבוא בפרק לחקר משנתו של הרב קוק בין הערות 71-77.

²¹ ראה בהמשך את ההערה היחס לעריכה ומשמעותה הפרשנית.

²² פרק ב סעיף ג.

²³ פרק ב סעיף ב.

²⁴ פרק ג סעיף ה.

יש לציין כי מגוון ההיגדים של הרב קוק בסוגיית תורה לשמה שלא נכנסו לפרק זה מחזקים את המשמעות השניה ולעיתים את השלישית. לכך יש להוסיף את הזיהוי או לפחות השיוך שבין לימוד לשמה לבין לימוד החלק הפנימי והסודי של התורה²⁵ כמו גם מגוון הערות לשיוך בין תורה לשמה לבין השמחה²⁶ הגאולה²⁷ והעצמות²⁸. לבירור זה יש להוסיף הערות מגוונות הנוגעות ללימוד תורה שלא לשמה²⁹.

כאמור³⁰, גיוון כה רחב של ביאורים עשוי להוליך למחשבה כי יש כאן פרשנות לקטנית (אקלקטית). אולם ראשית מוטלת החובה לנסות ולהעמיד חוט שדרה רעיוני שסביבו יאוחו הפרשנויות השונות לספור אחד. האתגר המרכזי מבחינה זו הוא להבהיר את הנוכחות, זו בצד זו, של הדעות שעמדו במחלוקת חריפה במהלך דורות: העמדה המתנגדת של ר' חיים (סעיף ראשון) והעמדה החסידית של דבקות (סעיפים שני ושלישי).

נבחן את הפרשנות החסידית תחילה, בהיותה דומיננטית במספר הופעותיה בכתביו. לאחר מכן תבחן הפרשנות של 'לשם התורה' ואת אפשרות זיקתה לפרשנות החסידית. לאחרונה יבחן הפן השלישי שמעמיד במוקד את כנסת ישראל.

²⁵ אורות התורה פרק י סעיף א, עולת ראיה ח"ב עמוד קפה.

²⁶ פנקס יג עז, קובץ ה ב..

²⁷ קובץ ב רלו, קובץ ז קעד.

²⁸ קובץ ב קעב, קובץ ה רפא.

²⁹ נושא זה ידון בפרקון בפני עצמו.

³⁰ ראה במבוא בפרק לחקר משנתו של הרב קוק הערות 72-77.

לשמה

מדביקות
לשמה
לשמה

לשמה כדבקות

א. פתיחה

הרב קוק, כמו הוגים מן התנועה החסידי¹, רואה זיקה עמוקה בין 'תורה לשמה' לבין דבקות מודעת ומורגשת של האדם בבוראו – 'להעמידו בעומק של קשר ובקרבת אלוקים'. בעשרות היגדים מסומנת הזיקה הזו ובדרכים מדרכים שונות. כשהנפש היא בריאה [...] ²תלמוד תורה לשמה בדבקות מורגשת הוא דבר המובן מאליו³.

סגולת תורה לשמה לקרב אל הקדושה ואל המאור האלקי⁴,

והאדם דבק [...] באור החיים [...] האלהיים [...] והרי הוא עולה במעלות עוסק בתורה לשמה⁵.

עיקר הכוונה של עסק התורה – לשם ה' לבדו. על אף שהיא גורמת לרוחב לב קורת רוח ושמחת הנפש – המעידים על שלמותה הנצחית – אך אין אלו עיקר התכלית⁶.

והתורה שהדבקות האלהית היא מגמתה [...] היא תורת החיים לכל העולם, שעתידה להיות המעין העולמי לאוצר רוח האדם⁷.

בפסגת שאיפת עסק תורה לשמה מצוי היחס אל הדבקות האלוקית⁸.

¹ ראה לעיל במבוא בפרקון לחקר משנתו של הרב קוק באזור הערה 133. יש לציין כי היות וכוונתי כאן במונח דבקות למובנה או יותר נכון למיקומה בהיררכיה הדתית בעולם החסידות (ולאו דווקא למובנה בחב"ד – דבקות הכוונת אל האיון) הרי שסיוגה של ת' רוס את נטיית הרב קוק לכיוון הדבקות החב"דית על ידי כושרות גישת ר' חיים [דעת 9 (תשמ"ב) עמוד 69], לא חלה כאן. העמדת הדבקות כערך עליון במשנת הרב קוק אינה מסוייגת.

² הסימון [...] מלמד כי בהבאת המקור נערך קיצור שלי – עמית קולא.

³ קובץ ו כ.

⁴ עין אי"ה ברכות ח"ב עמוד 202.

⁵ קובץ ב קמג. וראו גם קובץ ג עה כי: הדבקים באור קדושת הבורא בוחרים לעסוק בתורה לשמה.

⁶ עולת ראי"ה ח"ב עמוד קפה.

⁷ קובץ א תתפא. וראו גם קובץ ח רמח: 'כל העבודה, כל התורה כל החכמה, כל המוסר, כל כוונות העולם כולם, הנם הכנות להעלות את העולם כולו ואת האדם בכללו, למעלת הדבקות האלהית'. ועוד בקובץ א תתצה.

הקורא בדקדוק, מובאות הללו, יחוש כי רובן אין מכוונות לזהות בין 'לשמה' לבין 'דבקות'. אלו מושגים שיש ביניהן זיקה ישרה (תורה לשמה מוליכה, מכינה, או מקרבת לדבקות) והפוכה (הדבק בוחר לעסוק לשמה או מתעלה במעלות לשמה) יש ביניהן מקבילות (בבריאות הנפש הלימוד לשמה והלימוד בדבקות טבעיים⁸), אך יש גם רמז כי האידיאל התורתי ושיא ה'לשמה' הוא הדבקות (המגמה והפסגה). בירור מדויק בטיב היחסים בין אלו השניים מחייב התבוננות בפרשנויות נוספות של הרב קוק ל'לשמה', אך יש לפתוח, לשם בירור זיקה זו, בבחינת תפיסתו המדויקת של הרב קוק בעיקרון הדבקות. יש לזהות את המשמעות של המונח, את המקום המיועד לו בחיי האדם, ואת מיקומה של הדבקות בסולם הערכים הדתי.

ב. הדבקות במשנת הרב קוק

1. ערכה ומיקומה בעולם הדתי

דומני, שאין הוגה דעות יהודי, שדגל בערכה של הדבקות בראש סולם הערכים הדתי, מחד גיסא, אך ידע לתאר בהיקף ובעומק מופלאים את הקושי למקמה שם, מאידך גיסא – כרב קוק. יצירתו התורנית של הרב קוק מזהה מגוון רחב של קשיים בפני החפץ בדבקות באלוקים ובה בשעה מבקשת למצוא להם פתרון כדי לקיים את הערך הנשגב הזה בחיים. יתכן, שהיכולת להצביע על הקושי במיקום הדבקות בלב החיים הדתיים, נובעת מהיותו בן למסורת מתנגדית, שידעה לדחות את השפעתה של תביעת הדבקות ולהוליכה לשוליים של החיים הדתיים¹⁰. גם היותו איש הלכה ופוסק לדור, כמו גם היותו איש צבור ומנהיג חברתי ולאומי ואף המודעות שלו, באופן טקסטואלי ובאופן נפשי, למשמעות הוויכוח ההיסטורי על דבר הדבקות, כל אלו השפיעו על כתיבתו. והתוצאה היא יצירה תורנית מורכבת שיש בה תביעה 'חסידית' לדבקות בלי דילוג על הקשיים לקיומה בחיים - בפועל.

הדבקות באלהים, כך מורה הרב קוק, היא תוכן החיים העיקרי¹¹. היא עטרת החיים¹², תפארת כל היקום¹³, האור העליון של השלמות¹⁴ - היא האושר היותר גדול

⁸ אגרות ראי"ה חלק ג עמוד ד. ראו בהמשך הפרק, בהערה 73, דיון ביחס לפירוש הנכון למקור זה.

⁹ יתכן שמקבילות זו רומזת אכן לזהות. יש מקום לפרש, ואכן כך נציע בהמשך, כי אין מדובר בשתי תופעות או תולדות של הנפש הבריאה אלא לדבר אחד – לימוד תורה לשמה שהוא לימוד בדבקות.

¹⁰ או לפחות לדאוג שלא תאפיל על ערכי דת התורה ולא תעמוד במעמד שתוכל לבקרה בעוצמה.

¹¹ קובץ א רנח.

¹² קובץ א תתפא.

¹³ קובץ ג ח.

¹⁴ קובץ ו רב. וראה אגרות ראי"ה ח"א עמוד מב.

בחיים¹⁵ – הופעת הנועם העליון¹⁶ - שהיא, רק היא – מקור ההצלחה ומגמת החיים וההווה כולה¹⁷. הדבקות היא הערוץ הפותח בפני האדם את היכולת להתגברות על הפחדים הקשים של מחלות, ייסורים ומוות¹⁸.
 מחד גיסא, היות והיא התוכן העיקרי של החיים¹⁹ - הכל כלול בה²⁰, כל ערכי העולם, כל הנחשב לערך ולדבר בעל משמעות, אינם אלא אמצעים להשגתה²¹. ומאידך גיסא, היא המבסמת את הנשמה²², מבססת ומרוממת את קיומו של העם, מאששת את יסודות המדע ואת כל ההתפתחות האנושית²³ - השאיפה המרוממת את הכל²⁴.
 הדבקות, בשיאה, מחברת את האדם לכל היש²⁵ ומעצימה את כוחו המדעי והמוסרי²⁶. התכללותו בדעה העליונה²⁷, השאבותו בגוף המלך²⁸, עושה אותו לאיש אלוקים - השלמות האלוקית היא נחלתו¹⁶. זה ההסבר, טוען הרב קוק, לכוח

¹⁵ קובץ ד סט. ראה גם עולת ראי"ה ח"א עמוד רט"ז, עולת ראי"ה ב עמוד קעא.

¹⁶ קובץ ה קכב.

¹⁷ קובץ ג של.

¹⁸ קובץ א תתפא.

¹⁹ קובץ א רנח.

²⁰ היא כוללת בתוכה: 'את כל ההרגשה, את כל החיים, את כל המפעל ואת כל השכלול' – קובץ ה קו וכן קובץ ו מח. וראה גם קובץ ז עז, המתאר שלבים שונים במרחבה של הדבקות. וראה גם קובץ ח קס. יש להשוות לחובה שמטיל הרב על דעת ד' להתמלא בתורה וחכמה במוסר ותרבות באומץ הגוף וגבורת הנפש – קובץ א פא.
²¹ קובץ ח רמח וראה בסגנון דומה בקובץ א תתצה, ובקובץ ה רעו. וכן בקובץ ג רסז (ביחס: ל'אור האהבה העליונה').

²² ראה קובץ א נח: השתקעות עמוקה בדעת אלהים...

²³ קובץ א תתפא, קובץ ה קו וקובץ ח קלא. וראה גם ביחס לאמונה – מאמרי ראי"ה עמוד 71, ואף ביחס ליראה - קובץ ג רכ.

²⁴ קובץ ב קעה.

²⁵ ראה למשל קובץ ה כו: ... 'שאיפת המציאות אינה אחרת משאיפת היש האישי' ועוד.

²⁶ קובץ א קכט-קל.

²⁷ ראה אורות האמונה עמוד 117.

²⁸ הרב קוק מזכיר מינוח זה בהקשר הדבקות למעלה מ- 15 פעמים: קובץ א צט, קובץ א קל, קובץ א שיב, קובץ א שצג, קובץ א תרנו, קובץ א תשפח, קובץ א תשפח, קובץ ב קעה, קובץ ב רסא, קובץ ג ז, קובץ ג סז, קובץ ג קע, [קובץ ד עז], קובץ ה קצב, קובץ ו רמח, קובץ ח קס, עולת ראי"ה ח"א עמוד מז, עמוד סז, עמוד קס. וראו לקמן החל מהערה 74.

השפעתה של התפילה²⁹, כוח השפעתם של הצדיקים³⁰, ולכוח היצירה שלהם עד כדי בריאת עולמות³¹!

נראה, שהרב קוק משקיע השקעה מרובה בתיאור, בשפע של מינוחים מופלגים, צבעוניים ועזים, את תכונת הדבקות האלוקית. הוא מודע לכך שאין זו תכונה, שהאדם הפשוט או הקורא המצוי של כתביו, נפגש בה תדיר בחיי היום יום. לכן הוא מרבה בתיאורים הנוטים במקרים מסוימים לפיוטיות ממש. הדבקות והמצוי בדבקות מתוארים בנעימות ובסערה: 'כרוח צח מלא נועם בשמי עדן ועם זה סוער והומה כהמות ים לגליו'³², כנחל עדנים ושירת זמרת נגינת נועם³³, שבר הוויה ומתיקות הידידות³⁴. האדם, המתוודע לתחושת צמאונו לאלוקים ולבקשת קרבתו ודבקות בו, ידע כי אור נשמתו מתגלה לו – נשמתו הפנימית שולחת לו את אותותיה³⁵.

²⁹ קובץ ב פב וראה גם קובץ ו מז.

³⁰ קובץ ב רנד, קובץ ח קלט.

³¹ קובץ ד קי ועוד.

³² קובץ ג רסז. אמנם תיאור זה מתייחס ל'אור האהבה האלהית העליונה' ולא לדבקות, ולמרות שיש פער בין שני המושגים – ראו תשבי (תשל"א) ח"ב, מבוא ליראה אהבה ודבקות, עמודים רפ – שו, אך אצל הרב קוק ישנה זיקה עמוקה בין שני המושגים עד כדי כך שתיאור האהבה בסעיף זה מתאים גם לדבקות. הרב קוק מתאר את הדבקות והאהבה באותם מינוחים – מדובר בתכונות הכרחיות (קובץ א קב – דבקות, קובץ א תרצו – אהבה. ראו גם לשון דומה 'מי יוכל לעצור' – קובץ ג רסז וקובץ ח רס), המלוות בנועם (קובץ א רנז – דבקות, קובץ א תקז – אהבה) ועונג (אהבה – שם שם, דבקות – קובץ ב פג). לשתייהן השפעה על קיומן של מידות מתוקנות (קובץ א רנה – דבקות, קובץ ג רסז – אהבה). ישנם מקומות שנראה שהרב קוק מטשטש בין שני המושגים עד כדי זיהויים כאחד: קובץ א נח, קובץ א רלה, קבץ ב ר, קובץ ד טו. האהבה היא הביטוי של הדבקות ומפה נטיית הזיהוי ביניהם – קובץ א תשעה [וראו קובץ ב פב], קובץ ג ג. באופן מלא ומדויק יותר: היראה והאהבה כאחד הם הביטוי לדבקות ומיזוגם המשותף מקיים את הדבקות במצבה האידיאלי – קובץ ב רעח, קובץ ו קסט וראו גם קובץ ד צט, קובץ ח רכה.

וראו קובץ ב רנד: 'הדבקות השכלית באלהים אין בה עמל כי אם שמחה וענג. אבל הדמיונית, לפעמים מרגישים בה עונג וחדות לב ולפעמים טועמים על ידה טעם של מרירות'. על רקע זאת ניתן להציע כי 'הדבקות השכלית' נוטה לאותם היבטים פיוטיים שמופיעים בתיאורי האהבה, בעוד שהיבטי היראה והצער משקפים יותר את 'הדבקות הדמיונית'.

³³ קובץ ד ח. זהו תיאור הנשמה המצויה במצב של דבקות: 'שלהבת אש קדש וצמאון אלהי עליון [...] הצמאה ומתענגת כאחד.

³⁴ קובץ ד צט. וראו גם קובץ ד טו.

³⁵ קובץ ז קצז וראה גם קובץ ג רמח.

בצד מאמציו לתאר את מופלגותה של התכונה הוא מציע גם את טבעיותה ואת אי האפשרות לביטולה³⁶. אולם על אף טבעיותה, אין היא מצרך מצוי – מטבע עובר לסוחר. זאת, הן מבחינת תולדות המין האנושי³⁷ והן מבחינת הביוגרפיה של היחיד. למרות ערכה הרם ואולי דווקא בגללו, בגלל עליונותה ומשמעותה המרכזית לחיי האדם – לא קל לקיימה כתכונה - כמצב נפש, כעובדה, בסדר יומו של האדם. חשיבותה של הדבקות מושגת דווקא בהיותה מונחת בתודעה הגלויה של האדם³⁸:

כל העילוי של כל היש תלוי באותה המציאות של הדבקות האלהית המתנוצצת בהכרה והרגשה, והמתגלמת בחיים ובמפעלים.

כדי להעמידה, בפועל, יש, להתגבר על מגוון מאוד רחב של מכשולים – מכשולים אידיאולוגיים, חברתיים ופסיכולוגיים. הוא פונה, פעמים רבות, בקריאה לאלו החשים כי הדבקות האלוהית מדברת אל לבם – להקשיב לתחושה זו ולגדל בדאגה, את שורשי הדבקות הנובטים בהם, כגדל צמח חלש ומוגן, ולפתחם למרות כל המכשולים³⁹.

ראשון לכל המכשולים הוא העובדה שהדבקות אינה שכיחה ולא מטופחת כאידיאל חברתי רצוי. על כן, כל הנוטה אחריה חש כמוטה מן השביל המרכזי של חיי החברה והדת⁴⁰. ערכי היסוד של החברה, כולל ערכיה הדתיים, מתייצבים לעיתים כמנוגדים לתביעה ולצורך של הדבקות⁴¹. הניסיון של הרב להתמודד עם בעיה זו מופיע

³⁶ קובץ א קב. וראה גם קובץ ד כח, קובץ ו סד, קובץ ז פט. ובסגנון אישי: קובץ ח רס, וגם קובץ ג רסז, מידות ראי"ה אהבה ד (מוסר אביך עמוד צג).

³⁷ העובדה, שהכרח זה לא מתממש בתקופות רבות בהיסטוריה האנושית, מוליכה את הרב קוק לבאר כי התקופות של העדרה הינן 'הילדות בהתפתחות האנושית' (קובץ א קב) או 'נסירת פרצופים', שמגמתה להוליך את הדבקות מהכרח טבעי לבחירה שלילית (קובץ א שכה).

³⁸ קובץ ז פט.

³⁹ קובץ ה רעו.

⁴⁰ ניתן לחוש זאת מאופייין של הקריאות לבעלי נגישות לדבקות לשימור תכונתם גם אל מול חברה המנוכרת לתכונה זו. ראה למשל קובץ ג קיח: 'מי שיש לו נטיה לחסידות, לדבקות אלהית, ולחכמות רוחניות עליונות מופשטות, צריך הוא לדעת שלכך נוצר. ואם ירף מעבודתו העליונה, שרק שרידים יחידים מוכשרים לה, מי זה ימלא את החסרון הגדול הזה. על כן ישמח בחלקו, ואל ירע בעיניו, ולא יבוז לחלקם של אחרים, אף על פי שהם רחוקים מזה מאד, כי בודאי יש להם מקצועות אחרים של טוב ותועלת, שהם רחוקים ממנו, ויהיה תמיד עשיר בדעתו, וטוב עין, ומכבד את הבריות, ואוהבם כולם, ושוחר טובתם ועילויים'. וראה עוד קובץ ב צו, ובקובץ ח קכב ביחס לתכונת היראה.

⁴¹ קובץ א תסד: 'הקדושה העליונה שהיא הדבקות האמיתית, סובלת היא מן הכל, אפילו מן תורה ומצוות מפני הלבושים הגשמיים שלהם'. וראה גם בסגנון אישי בקובץ ח רח. ראה בהמשך מתוך קובץ ב ר: 'כל תשוקות

בשלושה מישורים. ראשית, קריאה גדולה ומפורטת אל האדם להכיר את ערכה של הדבקות ללא כחל ושרק ולהוקיר את מעמדה בנפשו.⁴² הכרה זו מלווה בהכרעה ערכית ברורה בדבר עליונות הדבקות על כלל הערכים הדתיים:⁴³

אפילו אם התכונה של הדבקות האלהית בולעת הרבה מאד מהתכונה המדעית והמעשית, אין לשום על לב, כי הסגולה הפנינית⁴⁴ של האורה העליונה שקולה כנגד הכל⁴⁴. והיא משלמת בעד כל המגרעות של כל הדברים⁴⁵, שהם כולם למטה הימנה, כי היא התכונה המבוקשת של דעת אלהים טהורה, המלאה חוסן וחיל, אשר כל סגולה לא תערך לעומתה⁴⁶.

שנית, הוא מזהיר אזהרה חריפה כי התעלמות מנטיית הדבקות וממקומה אינה ויתור על מעלה - אובדן הזדמנות - ותו לא. הסחת הדעת מן הפוטנציאל הדביקותי מוליכה את מאבדו לחשכה ולאובדן דרך, בה לא ימצא מנוח לנפשו בעולם הדתי או הערכי נטול הדבקות.^{47 48}

שבעולם, כל קנאות סופרים שבעולם, וכל חמדות של תורה וחכמה שבעולם, לא יזיזו את הצדיק העליון מיסוד הדביקות האלהית הקבועה...

מכלל לאו אתה שומע הן. לעזיבת הדבקות רבים הפיתויים: תשוקות העולם כמו קנאת סופרים ואפילו חמודותיה של תורה וחכמה מתייצבות ל'שטן' וכפיתוי מסית (ומסיט...) בפני מבקש הדבקות. וראו גם קובץ ג שלט.

⁴² קובץ ד נה, ובסגנון אישי: קובץ ג רנז ועוד בקובץ ח רעו. ואף בקובץ א צ - בסגנון האנרכי של: דבקות עליונה מכל מעשה וסדר חיובי...

⁴³ קובץ ח רמט. הכרעות מסוג זה מצויות במקומות נוספים, ראו למשל קובץ א תרסג.

⁴⁴ למרות שאין כאן הערות נוסח, יש לתת את הדעת לכך ש'הפנינית' היא מילה יחידאית בהגות הרב קוק [לפחות איננה בשמונה קבצים] ועל כן, אולי צריך להיות 'הפנימית'.

⁴⁴ קובץ ב צו: '[...]אינם רשאים להיות בדאגה מפני מיעוט תכנים מעשיים ותורניים'...

ואפילו: קובץ ח רלז: 'ואל יפול בדעתו מפני כל פגם מעשי ומדותי, כי ודאי לא יאונה לו כל און'. וראו גם תיאורים פיוטיים כמו בקובץ א ריב וקובץ ב קפו.

⁴⁵ וראה גם קובץ ג סעיף רו: 'מה שנאבד בעד התשוקה של הדביקות בד', הרי הוא מתעלה'...

⁴⁶ ממש כענין זה על כל מילואו בקובץ א פ בהתייחסות לבעלי הנטיה לדעת את ד'.

⁴⁷ קובץ ח רמד. וראו גם קובץ א צט.

⁴⁸ תופעה זו של אובדן מעלה המוליך לנפילה מתואר אצל הרב קוק בהזדמנויות רבות נוספות. למשל קובץ א קכד, שפט. וראה גם קובץ ד סט. יש להשוות עמדה זו לדבריו בנושא הוויתור על התכונה האישית והמעלה היחודית של האדם (ראה בפרקון אותיות התורה). יש מקום למחשבה כי הזהות הנ"ל נובעת מן היסוד האוטוביוגרפי - תכונתו האישית הייחודית של הרב קוק היא הדבקות (כפי שהצביע על כך פעמים רבות). ניתן לפענח את הזיקה במישור המושגי - נאמנות לתכונה האישית לנשמה הפנימית היא דבקות או לפחות רכיב בתוכה - ראו באופן כללי תיאור של הזיקה בין עצמיות ודבקות ראו קובץ ה לט. וראו גם אצל איש שלום (תש"ן) עמוד 227 שרואה זהות בין המימוש העצמי או השלמות העצמית לבין הדבקות.

ושלישית, הוא מציע מגוון של פתרונות פרטיים ואף פרגמטיים לקיומה של הדבקות כנגד כל אחד מן המכשולים שעלולים לעמוד על דרכה; בין אם מכשולים אלו באים מן הדת הממוסדת⁴⁹, בין אם מתפיסה הגותית דומיננטית⁵⁰, ובין מתפיסה מוטעית של מהות הדבקות⁵¹ או מחולשות הגוף והרוח⁵².

דווקא בסוגיה זו של מאבק על קיומה של הדבקות בתוך ואל מול הערכים הדתיים האחרים מתגלה נחישותו ועומק דבקותו בערך הדבקות. הרבה מן המתודות המרכזיות של יצירתו הגדולה מתגלות כאן בצורך לגשר ולפשר בין הערכים השונים, כמו ביכולת להיות קשוב אל הכל בלי להתנתק מחוט השדרה ומסולם הערכים הקבוע. נחישות זו במאבק על קיום הדבקות כערך עליון בחיי הדת נותנת לרב קוק מקום של כבוד בקרב אבות החסידות שאף הם העצימו את ערך הדבקות וחתרו במאבק לקיימו ככתר בראש הזרם הרוחני של תנועתם⁵³. ראוי לברר איפוא את ההיבטים בהם משנת הרב קוק ממשיכה את תפיסת החסידות ואת ההיבטים בהם היא נבדלת ממנה. אולם קודם כל יש לצייר את פרופיל הדבקות במשנתו – מהי דבקות?

ג. דבקות וגוניה

כפי שעלה בהקדמה למושג דבקות פרשנויות מגוונות⁵⁴. לא רחוק הדבר כי הוגה דעות אחד ישתמש במונח זה במשמעויות שונות⁵⁵. דבר זה איננו בגדר 'אפשר' במשנת הרב קוק⁵⁶ אלא הוא דבר וודאי – על פי ניסוחיו שלו עצמו. מושג הדבקות מופיע אצלו

⁴⁹ ואז על הפתרונות להיות כאלו שמצמצמים את הפגיעה בערכי הדת האחרים למינימום ובעיקר מבקשים הרמוניה בין הדבקות לבין לימוד התורה ושמירת המצוות: קובץ א שפט, קובץ א תסד, קובץ ב קפו, קובץ ג צט, קובץ ח רח, קובץ ח רכה, אורות התורה פרק ה סעיף ג.

⁵⁰ קובץ ג ח.

⁵¹ למשל הרואים בה נהנתנות רוחנית ואגואיסטיות דתית – ראו קובץ ו רב. ובענין זה עוד באורות התשובה ו ז, וקובץ ג שנו. ועל היחס שבין המגמה הערכית לבין השכר ראה למשל מאמרו הגדול 'למהלך האידיאות בישראל' בתוך ספר אורות ובמיוחד בעמוד קי. וכן מאמרו 'יסורים ממרקים' אורות עמודים קכד – קכט. וראה עוד מידות ראי"ה, בתוך מוסר אביך, יראה, סעיפים ו, ז. וראה עוד קובץ ח רטז, רכז ועוד.

⁵² קובץ ו י.

⁵³ ראה לעיל במבוא ההיסטורי באזור הערות 50-56.

⁵⁴ לעיל במבוא ההיסטורי פרקון הדבקות לפני ובאזור הערות 43-50.

⁵⁵ לעיל שם במבוא וגם במבוא 'לחקר משנתו הערות 73-75.

⁵⁶ לעיל במבוא 'לחקר משנתו הערות 72,76,77.

בסמיכות לכעשרה⁵⁷ מושגים כשכל אחד מהם מעצב את תופעת הדבקות בסגנון אחר. בראש סולם הדבקות מועמדת הדבקות השכלית.

דבקות פילוסופית – מחשבתית - שכלית

המחשבה על אלוקים, היא דבקות בו – דבקות פילוסופית. אולם התנאי לקיומה של דבקות זו שהמחשבות על אלוקים תהיינה מזוקקות - נקיות מדמיונות שוא ומבוקרות על ידי אור הדעת⁵⁸. כאשר המחשבה מלאה בדמיונות כוזבים היא מכשילה את האדם והעולם⁵⁹. לכן יש להתרגל באורחות חיים טובים – דרכי חכמה ומוסר⁶⁰, להתרחק מן התאוות הבהמיות⁶¹ ולכוון את המחשבה למקומות הנכונים: המוסר הטהור והגבורה העליונה והצגתם באור ה' במקום לחשוב את המחשבה החצופה על מהות האלקות⁶², וגם זיכוך מתמיד של המחשבות הללו מן הסיגים של הדמיונות הכוזבים⁶³. על המחשבות בעניני האלוקות לבוא מתוך חשק פנימי בהכרת האמת⁶⁴.

⁵⁷ דבקות שכלית (קובץ א תכא), דבקות מדעית ('המחוברת אל הדבקות ההרגשית' - קובץ ג קכה), דבקות רגשית (אורות עמוד קכד), דבקות דמיונית (קובץ ו קיט), דבקות רצונית (קובץ ג של), דבקות פילוסופית לעומת דבקות טבעית (קובץ ב רצא), דבקות מצד התורה ודבקות מצד הנשמה (קובץ ב רט).

⁵⁸ קובץ ב רצא. הוא מבחין בין 'הציור של האלוהות שהאדם מצייר מדעתו' לבין 'הרעיון על דבר אלהים [...] בלא שום ציור פרטי'. זוהי אבחנה בין התייחסות ל'עצם' לבין 'האידיאלים האלוקיים' ראו בהערה 62 בסמוך. יש לשים לב, כי מה שבדבקות רגשית-אינטואיטיבית הוא בגדר סביר, בדבקות השכלית הוא בלתי נסבל ובלתי נסלח. מבחן הדעה המדוייקת אינו מבטל את ערכה של הדבקות הטבעית 'שאינה מעוטרת בחכמה ודעה עליונה בגלוי' [מעין דבריו על הדבקות הדמיונית שלשכלית אין זכות ווטו כנגדה – קובץ ב קיד]. אולם אם בדבקות שכלית אין בה 'שכל טוב' – אין בה מאומה היא: 'אינה דבקות אלהית, כי אם העולה על הרוח, והיא אינה מעלה אלא ירידה'.

⁵⁹ קובץ א נ.

⁶⁰ קובץ א נ. וראו גם קובץ א פז.

⁶¹ קובץ א נז.

⁶² קובץ א סד. הכוונה היא לאבחנה בין מחשבה על האידיאלים האלוהיים ('המוסר הטהור והגבורה העליונה') לבין מחשבה על העצמות האלוהית כפי שנתבררה במאמר 'דעת אלהים', אדר היקר, עמודים ק"ל – קמ"א וראו גם בן שלמה (תשמ"ח) עמודים 86-73. וראו בהמשך הפרק באזור הערות 173-177.

⁶³ קובץ א קו. וראו את התגובה לדמיונות הכוזבים בעניני האלוהות בתופעת הכפירה – הכפירה המזככת – קובץ א סד, קובץ א קז,

⁶⁴ קובץ א מז.

לאור זאת מרבה הרב קוק לקרוא למחשבות על אלוקים. ורואה בעצם המחשבה דבר הפועל לטובה על האדם ועל העולם.⁶⁵ יתירה מזאת המחשבה על אלוקים ובעניינו היא התכלית העליונה של הכל ואין למדוד אותה בתרומתה לסדר חייו הרוחני של האדם שכן: 'אין מחפשים תכלית למקור המגמות כולן'.⁶⁶

בצד ערכה העליון של הדבקות השכלית יש חשיבות גם לצדדיה הנוספים ברגשי והדמיוני. יתירה מזאת צירופם של חלקיה השונים של הדבקות למציאות נפשית אחת הוא השלמות האמיתית של ערך הדבקות מצד אחד, ומפאת הצורך החיוני שקיומה של הדבקות בנפש אחיזה בכל אחד מצדדיה, אף הפחות מעולים שבה, יש לה ערך בל ישוער.

ד. מהות הדבקות

להיכן מוליכה הדבקות את האדם? לאיזה מצב תודעתי היא מובילה? האם היא מנתקת את התודעה מן העולם הריאלי?

האם פרשנותו של הרב קוק למושג הדבקות, כוללת יסודות קוויאטיסטיים⁶⁷ ואקסטזיים⁶⁸? האם היה הרב קוק מיסטיקון⁶⁹? המענה לכל שאלות אלו העולה מתוך עיון בכתביו ההגותיים והאוטוביוגרפיים הוא לכאורה חיובי. אמנם יש לקבל ריסונים לקביעה זו בהבלטת היסודות הרציונאליים של השקפתו ואולי יש מקום לקבל את ההגדרה לתפיסתו כפילוסופיה מיסטית⁷⁰ אולם יש לחדור מבעד להגדרות ולקבל רושם ממשי מתוך משנתו כדי לדייק את האבחנה.

מהי אם כן הדבקות במשנתו?

הדבקות היא 'עירוב המהות'⁷¹, היא המאפשרת את התפלשות אור ד' בחיים⁷², היא קישור פנימי נשמתי במה שהוא הכל ומקור הכל ויותר מן הכל⁷³. תפיסה זו

⁶⁵ קובץ א מז

⁶⁶ קובץ א קיא. אמירה זו מצטרפת לרשימת היגידים בהם קובע הרב קוק כי הדבקות היא המגמה העליונה של החיים.

⁶⁷ 'אל האלוהים תוך נטישת האני' – ראו ר' ש"ץ - החסידות כמיסטיקה – עמודים 21-31.

⁶⁸ על המינוח ומשמעותו בהקשר שלנו ראה מ' אידל החסידות, עמוד 61.

⁶⁹ להגדרת פנומן זה נדרש יותר מהערה קצרה אך אסתפק בדברי אידל (קבלה עמוד 53) כי תמצית המיסטיקה היא חוויית האיחוד עם האל. למענה רחב לשאלה זו כדאי לעיין אצל י"ב אייגוס (תש"ח), עמודים 528-545, ואת הכרעתו בדבר אישיותו של הרב קוק ומשנתו שם עמודים 573-578. וראו גם ס' שרלו (תשס"ד) עמוד 2.

⁷⁰ ראו איש שלום, תש"ן, עמודים 198, 200.

⁷¹ קובץ ה כט. מינוח זה טרד את מנוחתו של עורך המהדורה השניה של שמונה קבצים (תשס"ד). על כן, בהערות הנוסח (לאחר הבהרה שכן ממש: 'עירוב המהות' מופיע גם במהדורה הראשונה וגם באורות הקדש

ב'דבקות' מקבילה למושג הלקוח מן הזוהר המתאר את החבירה של האדם אל המציאות האלוקית:

החפץ האדיר⁷⁴ של לאשתאבא בגופא דמלכא⁷⁵ – לשוב אל מקור המציאות העליונה, הטהורה, החפשית, האיתנה, במקור אור אין סוף, נטוע הוא בכל היקום, בכל היצור כולו. והוא הכח היסודי המגלגל את כל תנועת ההויה, ההתפתחות, והמכונה המשוכללת, המוציאה לפועל את כוחותיה בכל עולם ובכל שרה לפי ערכם, והוא הוא היסוד הפנימי המניע את הגלגל התרבותי אשר לאדם למפלגותיהם ולגוייהם [...] תשוקת היש והחיים הפנימיים היא אך חזות הכל, חמדת הכל, תשוקת התשוקות, וחמדת החמודות, לאור באור החיים, להכלל⁷⁶ ביסוד המקורי של כל עז ההויה⁷⁷ – לאשתאבא בגופא דמלכא⁷⁸ ...

[ח"ד עמוד תנא] הציע מגוון של פירושים, ואף תיקון נוסח אפשרי, המבקשים להפחית או לעדן את המשמעות החריפה של הגדרה זו – ראה שם במהדורה הנ"ל ח"ב עמוד תצט.

⁷² קובץ ב קל

⁷³ אגרות ראי"ה ח"ג עמוד ד. גם קלנר במילון הראי"ה שלו (עמוד נא) ראה במילים אלו הסבר או הגדרה לדבקות. אמנם ניתוח המשפט שם מעלה מחשבה כי יותר ממה שזו הגדרה בדבקות זו הבהרה של 'יסוד החידוש' שהוא נושאה של האגרת שם (גם הלשון 'הוא' ולא 'היא' שם במקור רומזת לכך ועוד ראיות). אמנם הרב קוק עורך שם רצף של זיהויים ליסוד החידוש וממילא אם החידוש = לדבקות והחידוש = לקשור הפנימי... ממילא הדבקות = לקישור הפנימי... יש להעיר כי אחת מן הצלעות של השוויון שם היא 'עסק תורה לשמה' וענין זה עוד ישוב ויבחן.

⁷⁴ וראו קובץ א צט: 'בזוהר גדול של שכל בהיר וחשק אדיר של רצון כביר מאד'

⁷⁵ זוהר ח"א דף ריז עמוד ב: 'לאשתאבא בגופא דמלכא' - להשאב בגוף המלך (=הקב"ה). לשון של דבקות גמורה והתאחדות (או התבטלות) של הנברא בכורא. סמיכות משמעות זו עולה גם מן העובדה שהזוהר מדבר במספר מקומות על דבקות בגוף המלך כמו בזוהר חלק א: דף רטז עמוד א, דף ריט עמוד א, דף רכג עמוד ב, חלק ב: דף פו עמוד א ועוד (וראה גם חלק ב: דף קצג עמוד ב – אתחבק) ובספרות החסידות לרוב. 'ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר (תשל"ז), עמוד 227 משייך הישאבות זו לרוח האדם לאחר המוות (וכך עולה מנושא הדיון שם בזוהר), זאת לעומת המינוח: 'אתדבק בגופא דמלכא' שמתייחס לדבקות גם בחיים (שם). הרב קוק משתמש, אם כן, במינוח זה שלא על פי משמעותו במקורו, על פי הקשרו. יש מקום למחשבה כי ההישאבות היא מדרגה או מצב שונה מן הדבקות, אך סקירה של מינוחים אלו (דבקות והישאבות) אצל הרב קוק מורה כי מדובר באותה תופעה עצמה.

⁷⁶ וראו קובץ ב קעה: 'היא עריגת הדבקות העליונה שאינה משארת אחריה שום דבר חוצץ' ואף בקובץ א שצג: וכירצה את הטוב המוחלט ישתאב בגופא דמלכא, ולא תהיה שום הבדלה בינו ובין אלהיו גם בקובץ ב רסא סמוכה הדבקות העליונה ל'אשתאבא בגופא דמלכא'.

⁷⁷ וראו עוד קובץ א תשפח-תשפט.

⁷⁸ קובץ ח קס.

הדבקות המדוברת היא איפוא סוג של התאחדות עם אלוקים. אמנם היו חוקרים שמיאנו לראות בתורת הרב קוק אוניו מיסטיקה וראו את הדבקות כ'קרבת אלוהים' 'בלבד'⁷⁹. מה טיבה של התאחדות זו היש בה יסוד קוואטיסטי – האם היא מצריכה 'ביטול עצמי'?

במקום אחד מתוארת דבקות זו, במפורש, כנוטלת מן האדם את עצמו ואת עצמיותו:

השמחה העליונה מתגברת דוקא על ידי ביטול גמור של מהות עצמו, מפני שהנשמה מתחילה להכיר את כל הטעות שיש במהותיות עצמותית והחפץ מתגבר לאשתאבא בגופא דמלכא בשלמות אין סוף של נועם העליון. והיא הענוה הגמורה, השפלות העמוקה, שהעצמיות היא בה רק שיריים, כלומר ענין של חסרון, שנשאר בלתי כלול בשלימות העליונה, משים עצמו כשיריים והרגשה זו היא ההרגשה המיוחדת לישראל, שהם ממעטים את עצמם בכל גדולה הניתנת להם⁸⁰.

טיפול רעיון זה של ביטול עצמי עומד בסתירה לרוח משנתו הכוללת של הרב קוק⁸⁰. הוא, הקורא לשימור עצמיות האדם ורואה בה את הפתח הבלעדי לקשר עם מקור ההווייה⁸¹, ואת המבוא היחידי לגאולה⁸² ולעולם הבא⁸³ – הוא יגלה אמפטיה

⁷⁹ ראו אייגוס (1946) עמוד 145, בן שלמה (תשל"ט) עמודים 38-40 – הדבק ביסוד התיאיסטי במשנת הרב. חוקרים אלו יותר ממה שמבססים את דבריהם על לשונותיו של הרב קוק נשענים, כנראה על הנחת יסוד כי התאחדות עם האל לא אפשרית ביהדות (שאם לא כן איך נסביר את התעלמותם מלשונותיו המפורשות ו'הבשרניות' של הרב קוק בסוגיה והטייתם לפרשנויות 'חלבויות'?) כדרכו של ג' שלום המתוארת אצל אידל (תשנ"ג) עמוד 77. מחלוקת דומה ביחס לחסידות ראו ג' שלום (תשל"ו) עמודים 350-345, לעומת ר' ש"ץ אופנהיימר (תשכ"ח) במיוחד עמודים 21-31. וסכומו הנרחב של מ' אידל (תשנ"ג) עמודים 91-75.

⁸⁰ קובץ א שיב. יש כאן משקעים של דברי חז"ל: 'משים עצמו כשיריים' – מסכת ראש השנה דף י"ז עמוד ב. ישראל ממעטים את עצמם: 'אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני' – מסכת חולין דף פ"ט עמוד א.

וראו את מאמרו של יצחק איזיק הלוי אפשטיין, מתלמידי הרש"ז [בעל התניא] ובנו [האדמו"ר האמצעי לבית חב"ד], בספרו: מאמר השפלות והשמחה, ירושלים, תשנ"ו, הדין באמביוולנטיות שבין חובת הענוה – השפלות, המחוייבת לכל עובד ה', לבין ערך השמחה, שהוא לב חיי האדם [השמחה התמידית היא האדם עצמו] – עמוד ה' שם]. מאמר זה, שהוצאתו הראשונה היא משנת [וילנא] תרכ"ח, סביר שעמד לנגד עיני הרב קוק בניתוח שלו למתח שבין ביטול האני לבין הרחבת תחושת העונג והשמחה.

⁸⁰ ראו ת' רוס דעת 8 (תשמ"ב) עור 21 הקובעת: אין הרב קוק דוגל באידיאל החב"די של 'ביטול היש' כדי להגיע לאחדות השוה אלא להיפך טוען בעד הדגשת 'היש' הפרטי. וראו גם את תיאורה של ס' שרלו (תשס"ד) עמודים 179-181 ובמקורות שמביאה שם לקיומה של תופעת התאחדות באל ללא ביטול עצמי.

⁸¹ קובץ ח ריג.

⁸² קובץ ג כד.

לרעיון הביטול העצמי ויראה בעצמיות רק ענין של חסרון?⁸⁴! מה גם שהאורינטציה בחלק מתיאורי הדבקות עצמה היא הפוכה ומדברת על התעצמות האדם, מעלת רוחו והשלטת רצונו (שלו – של האדם) על ההווייה⁸⁵.

ניתן היה להציע פתרונות חלקיים לשאלה זו. פתרונות ברוח אקלקטית⁸⁶ או באבחנת מושגית⁸⁷ אולם ההסבר הנכון מצוי במקום אחר. יש לתת את הדעת לכך כי דבקות חמורה זו שלא מותירה כל חוצץ בין האדם לאלוקים מוזכרת בכתבי הרב, בדרך כלל, כחזון וכשאיפה ולעיתים אף ככזו שלא ניתנת למימוש: 'היא השלמות העליונה בהויה, ואין כח להשיג ערכה'⁸⁸. במקומות מסויימים דבקות זו מוצגת כהרהור אנושי - ייחול הנובע ממצוקה. הדבקות מיוסדת על נטיית הנפש המתוסכלת מן השלמות האלוקית הנטולה מן האדם⁸⁹!

יתירה מזו. המצב של: 'דבקות מבטלת כלי' אל האור האלוקי שיש בה מן היסוד הפאנתאיסטי, מבטלת את העולם כולו על ערכיו ועל ממשותו⁹⁰. תפקיד האדם והדרך הישרה הרצויה בעיני ה' היא להרפות מן 'השאיבה המוחלטת' ולקיים סוג

⁸³ קובץ ב קעד.

⁸⁴ שם בקובץ א שיב.

⁸⁵ למשל בקובץ ב קפז – 'השלטת רצונו על ההויה [...] זאת היא המגמה של הדבקות האלהית'.

⁸⁶ יש מקום למחשבה כי רעיון ההתבטלות מלוקט ממשנת חב"ד שוודאי היתה מול עיני הרב קוק בסוגיה זו (על הביטול במשנת חב"ד ראו למשל אצל ר' אליאור תשנ"ג עמודים 131-139). וראו גם מאמר השפלות והשמחה (שהוזכר בהערה 80).

מדוע שובץ רעיון זה דווקא כאן? יתכן שבשעת כתיבת הסעיף משנתו העצמית של הרב קוק עדין לא גובשה באופן מלא או משום שבקש לחדד באופן חריף את צורך הדבקות וערכה או משום סיבה נעלה הרומזת שאת הפתרון יש לבקש במקום אחר...

⁸⁷ יש להבחין בין עצמיות שבקדש שהיא המעלה ואין לבטלה לבין עצמיות חולית שאין בה ממשות ראו קובץ ה לט. אולם בסעיפים הנידונים לא רק שאבחנה זו לא מופיע אלא שהשימוש הלשוני במושגי העצמיות הוא אותו שימוש כפי שמופיע באותם מקורות בהם הרב קוק מביע הערצה ומנסח את חובת השמירה כלפי העצמיות.

⁸⁸ קובץ א שצג.

⁸⁹ וראו גם: קובץ א תרנו: 'אף על פי שהמעשה והחיים מכריחים את האדם לדרוך בדרך מיצוע, מכל מקום החשק הנשמתי לאשתאבא בגופא דמלכא הוא בלי גבול'. ובמיוחד בתיאור שבקובץ ג ז: 'לעולם ישאר [...] נחלה לבני אדם להיות אגודים באידיאל הקיצוני, העליון שבעליון מקור הכל - לאשתאבא בגופא דמלכא קדישא'.

⁹⁰ קובץ א צה-צו. וראו גם את הכעס המתעורר בקובץ ג קע.

של אוטונומיה (אולי דמיונית – אך הכרחית) לאדם בעולמו⁹¹. אוטונומיה זו תאפשר לדרוש את טובת העולם ותפתח את הפתח לתפילה על צרה⁹² ולקיום המצוות⁹³. על כן, יש לפענח את הסתירה כמשקפת התרוצצות שבין קטבים. מחד גיסא, הרב קוק מדגיש כי ישועת האדם, מקום מנוחתו ואושרו אינו אלא באלוקים⁹⁴. האלוקים אכן ראוי להיות הענין, שכל ההווייה כולה תתבטל כלפיו, שכן הוא השלמות הגמורה⁹⁵. תודעה זו חיונית להכרה נכונה של המציאות ובלעדיה לא תיכון דרך ה' הראויה. אולם לאחר הוודאות הזו - ההכרה בערך המוחלט של האלוקים המצדיקה התבטלות כלפיו - על האדם להכיר כי לא זה רצון האלוקים. הרצון האלוקי אינו דוחה חפצים אלא מאדיר אותם⁹⁶. הדבקות בערכי עולם הבא לא אמורה להמאס את העולם הזה⁹⁷ אלא לרומם ולהאדיר את האהבה אליו⁹⁸. על האדם להכיר כי זירת הפעילות שלו וחלק מכלליה חבוקים בתמונת העולם הזה על מוגבלויותיו. שהיית הנשמה – התודעה בעולם העליון על אף מעלתה יש בה משום בריחה משדה הקרב והסתלקות ממילוי היעוד האנושי.

תפיסה מורכבת ומקוטבת זו מלווה את משנת הרב קוק בסוגיות נוספות הקרובות ברוחן לסוגיית הדבקות. דוגמא לדבר היא פרשנותו ל'עקידת יצחק'⁹⁹. מחד גיסא,

⁹¹ קובץ א צז. ובענין 'רצוא ושוב' ראו גם קובץ א תרצב. מדויק הרעיון שבסעיפים אלו עולה כי החלטתו של איש שלום (תש"ן) עמודים 55-56, כי הרב קוק דחה את הגישה הפאנתאיסטית אקוסמית איננה מדויקת. הרב קוק דחה את בלעדיותה ואת מלוא שליטתה על החיים והאדם. אולם הוא הותיר אותה כביאור הנכון ליחסי אלוקים אדם ועולם, המקרין ומזריח מאורו על התנהלות החיים שלוקחים בחשבון ובמידה מסוימת גם מתנהלים לאור חלופה תיאולוגית. ניסוח מאוזן יותר לשאלה זו ניתן למצוא אצל ת' רוס במאמרה 'תורת האלוהות' וראו שם בדעת 8 עמוד 123.

⁹² ראו הסבר מפורט בקובץ ג סז. וספור מעשה מדגים שבבחי הראי"ה עמוד רפ: 'נשמה כללית' ובמקום נוסף על חוסר יכולתו להתפלל על ענינים פרטיים.

⁹³ ראו קובץ א ריב, תסד ועוד. וכן אצל ס' שרלו (תשס"ד) עמוד 103 אות ב3.

⁹⁴ אורות עמוד קיט.

⁹⁵ 'איני יכול להשביע את נשמתי באותה האהבה הבאה מקשרי הגיון, מחיפוש אור אל שעל ידי העולם שעל ידי ההויה החודרת לתוך העינים [...] אלהים מתגלה, שולט בנו, כובש את כל רוחנו רוח כל היקום'... – קובץ א קסד.

⁹⁶ קובץ ז פט.

⁹⁷ ראו וידויו של הרב קוק כי לו עצמו חסרה אהבת העולם הזה... חדריו עמוד קכד – מקור זה יופיע בשלמותו בפרק 'שלא לשמה' באזור הערה 27.

⁹⁸ קובץ א תנה.

⁹⁹ על עקידת יצחק במשנת הרב קוק כתבו א' ביק, עקידת יצחק במשנתם של הרב קוק וקירקגור, בתוך למרחב (1970), עמודים 6 ואילך, הרב ע' קלכהיים, אדרת אמונה, (תשל"ו), עמודים 115-60,

יסוד הניסיון בעקידה הוא להורות על עליונות הענין האלוהי מעל כל ערכי מוסר. הדבקות האלוהית היא הערובה לשכלול והתפתחות כל ההווה ולכן היא מתבטאת גם בפעולות שהינן הפוכות מן המוסר¹⁰⁰. לאור זאת, מחויבת ההתבטלות של האדם, צרכיו וערכיו אל מול נשמת אל חי אשר בקרבנו, מול תביעת הדבקות העליונה הממלאת כסער את הווייתו העצמית¹⁰¹. אך מאידך גיסא, אין לשכוח את דברי המלאך המונע את אברהם מלשלוח ידו אל הנער. דברי המלאך חושפים כי אין סתירה בין ערכי המוסר ואהבת הורים לילדיהם לבין אהבת ה' העליונה. ערכי אנוש אלו נותרים במעלתם גם, עם ולאור גילוי חזון דבר ה' וחובת הדבקות בו¹⁰².

על כן על אף שיש לשלול באופן מוחלט, מעשית ואידיאולוגית, הקרבת הבנים למען אהבת האל, למרות זאת, בתוככי התודעה הדתית ממשיכה לנסר האינטואיציה – ההכרה - השאיפה כי¹⁰³ דבר ה' יקר מן הכל: מכל הערכים, מכל הטוב ומכל החיים. יתירה מזאת, דווקא הכרה זו המתפלשת בחיים, נגד ההנחיה המעשית, היא זו שסוללת דרך להעמדת זיקה, המשכיות ורצף, בין הדבקות העליונה לבין החיים הרגילים על ההיבטים האנושיים והערכיים שלהם.

¹⁰⁰ י" גלמן עקידה (1994) עמודים 99-120, א' רוזנק (תשס"ב) עמודים 311-330. אגרות ראי"ה ח"ב עמוד מב. וראו גם את תפיסתו – פרשנותו למעלת מצוות הקרבנות (בתור מקור החינוך לדבקות האלהית) על המוסר (שהוא: 'מסובב מוכרח מסבתו העליונה') כפער שבין התורה שהיא אספקלריא המאירה לבין הנבואה שהיא אספקלריא שאינה מאירה – קובץ א שצ.

¹⁰¹ עולת ראי"ה ח"א עמודים צא, צג. לא הרחבתי בסוגיית המותאמות של הצו העליון אל טבע הנפשות המתעלות כפי שעולה במספר היבטים פרשניים של הרב קוק לסוגיה וכפי שמדגיש בצדק רוזנק (לעיל הערה 99) עמודים 322-325, שכן ענין זה חורג ממוקד הדיון של פרקו זה.

¹⁰² עולת ראי"ה שם עמוד צג.

¹⁰³ לא הכנסתי ראשי להכריע בין פירושו הסינטטי היגלאני של גלמן לבין פירושו השלינגיאני של רוזנק. עלי רק להעיר כי לשם פירושו ההרמוניסטי-סינטטי, נזקק גלמן לתוספת פירוש שלא מצויה אצל הרב קוק. הוא טוען כי לאחר העקידה שב אברהם במבט חדש ומורכב יותר אל נעריו ולומד ומלמד שאין להתנתק מהם כפי ששיער מתחילה (שם עמוד 115). כבר קדמו הרב ע' קלכהיים (עמודים 101-102). בפירושו דומה ובעיגונו בלשון המקרא. על אף, שלעניות דעתי, זהו פירוש נכון בהבנת הפרשה המקראית, אין זה פירוש מדויק למשנת הרב קוק. הרב קוק לא מבליט בתחום זה פער בין השלב שלפני העקידה שבו אומר אברהם: ונשתחוה ונשובה אליכם (ראו עולת ראי"ה ח"א עמוד פח) לבין סיום העקידה בו שב אברהם אל נעריו (ראו עולת ראי"ה ח"א עמוד צו: ...לא פעל עליו שום דבר להפרד מאותה המדה הגדולה של השפעה על העולם והסביבה...). בהסברי בגוף העבודה נטיית מעט לכיוון המבקש להמשיך לקיים מתח בלתי מפושר בין הקטבים השונים בדומה לעמדתו של רוזנק, שמשום מה גם הוא נזקק לשיבת הנערים אל החמור כמפתח לחידושה של העקידה (עמוד 325) ללא זיקה של ממש לדבריו הכתובים של הרב קוק (בנוסף לחוסר הבנה שהוא מגלה ביחס לעולמו הדתי של הרב קוק כפי שבא לידי ביטוי בשאלות החותמות את מאמרו).

כי רחמי אב ואהבתו בנשמה טהורה היא היא לבת אש קדש, הולכת ישרה מאהבת אלהים הטהורה ורחמיו על כל מעשיו שהופעתה בעולם מרבה את ההוד והתפארת של הקדושה המגמתית העליונה המרימה את החיים ואת היקום כולו לרום מעלתו¹⁰⁴.

זה האופן בו מבוטאת השתקעות באהבת העולם הבא שמחזקת ושמעמיקה את ערכי העולם הזה¹⁰⁵. זוהי הנחרצות לדבוק בקדושה המרוממת את ערכי החולין, זוהי האמפטיה כלפי רעיון ההתבטלות המעצים ומרומם את ערך הקיום¹⁰⁶. יש לדייק בניסוחיו של הרב קוק בסוגיה ומהם ניתן לראות כי בדרך כלל אין הוא קורא לביטול עצמי אל מול האינסופיות האלוקית. גם במקומות שמועלה רעיון ההתבטלות הוא מופיע כתופעה – כנטיה, המזוהה על ידי הרב קוק, מתפרשת על ידו כבעלת חשיבות¹⁰⁷ אולם לא זו התכלית ולא זה סוף הדרך:

כשחושבים על דבר האלוהות, לפעמים הולכת היא המחשבה בצורה שוללת את העולם, כלומר שהציור האלהי בגודלו, בעזו, בקדושתו, ביופיו בגבורתו, באין סופיותו מאפס את ההויה כולה, וכלא כלא חשיבא כאין דומין¹⁰⁸.

גם כאן עולה התייחסות אמפטית ומלאת הבנה אל המחשבה המאפסת. אולם מכאן מתקדמת המחשבה ומתחיל המסלול החילופי:

זאת היא המחשבה הבאה מתוך הגבורה, המתלבשת במידתה [קובץ ב קפד].

זהו פן אחד של התייחסות ליחסי הויה – אל. יחס הביטול הוא שייך למידת הגבורה העליונה הכובשת כל תחתיה. אולם מעצם השיוך של מחשבה זו למידה ממידות האל, מובן שיש גם מחשבה אחרת:

ויש עוד ציור יותר מבוסס, שהמחשבה האלהית משלמת היא את העולם, היא נותנת להויה כולה את ערכה הנכון. בצד מחשבה שממקור חסד כזאת, הולכת אהבת העולם וכל הבריות ומתגברת בכל המילוא שהאהבה האלהית,

¹⁰⁴ עולת ראי"ה עמוד צג. וראו גם קובץ ה צה.

¹⁰⁵ וראו בקובץ א תנט: 'מיוחד הוא יצחק מאחר העקדה, שחי בו רק רוחא דעלמא דאתי [זוהר חלק א דף ס עמוד א] [...] המתנשא מעל לעלמא הדין, אשר יוכל להחיותו תמיד, ולהשקיף עליו השקפה לטובה, בכל עומק פרטיותו וכלליותו. ומי שהוא למעלה מכל העולם הזה, מוצא את כל טוב העולם הזה לפניו, וזורע מאה שערים, והולך הלוך וגדול [בראשית פרק כו יב-יג].'

¹⁰⁶ מהלך דיאלקטי מסוג זה מופיע אצל הרב קוק בסוגיות תרבות, מהן הקרובות ברוחן לנושא הנבחר. למשל הצורך בסיגוף עצמי על מנת להגיע לתיקון מוסרי והתעלות דתית – 'מרירות הסם' מוסר אביך פרק ב סעיף א (עמוד לד). או פרישה מן העולם החומרי באופן מוחלט דבר המעצים את היכולת לבנות באופן נכון את העולם המעשי והחומרי – קובץ א פג ועוד.

¹⁰⁷ ראו למשל קובץ א שיב – חלק מן הפסיקה הובא לעיל ליד הערה 80.

¹⁰⁸ קובץ ב קפד. וראו גם קובץ ב רא.

והמחשבה הצלולה בענין האלהי, תופסת יותר מקום בעולם. בזה החושב לא נפרש מן העולם אלא מעלה את העולם אל העדן העליון, העדנה והרוממות האלהית [שם שם].

המתח הזה הוא אף אחד המפתחות להבנת ערכה של התפילה במשנת הרב. יכולתה של התפילה להשפיע מבוססת על הקיטוב שבין הבלעת הרצון האנושי בשורשו, שהוא הרצון האלוקי, וההכרה כי רק הוא באמת קיים, ובה בשעה מתקיים החפץ האישי - הצורך האנושי, שרוכב על גבי התודעה הפאנתאיסטיית ומשיג את מבוקשו¹⁰⁹.

למתח פנימי זה יש השפעה גם בסוגיית הקשר החברתי של האדם הדבק עם סביבתו האנושית והארצית. מחד גיסא, עולמו הפנימי של הדבק מרוחק מענייני העולם הזה ומהשקפת עולם ותרבות המעמידים בלבם את צרכיו הגשמיים ואפילו הרוחניים¹¹⁰.

אותם אנשי קדש אין העולם כולו משיג כמה הם זרים מכל עניני העולם הפעוטים, והם מיושבים רק בהחשק האלהי ומעוף קדשו. השתתפותם עם כל בני אדם היא רק חיצונית¹¹¹...

¹⁰⁹ קובץ ז נד, קובץ ז קכה. וראה גם בקובץ ב פב, קובץ ג יח, וקובץ ח עז. וראה דבריה של ת' בתוך רוס דעת 9 (תשמ"ב) עמוד 55, שנוגעת באופן חלקי בטיעון המובא בגוף העבודה. תפיסה חלקית של התפילה במשנת הרב קוק זכתה להארה על ידי תלמידים וחוקרים למשל: י' מוריאל, התפילה במשנתו של הרב קוק, בתוך באורו עמודים 49-64. וכן רוזנברג שם (תשמ"ו). עמוד 339. כך גם שדה מחקריו של הרב מ"צ נריה: אורות התפילה, ירושלים, תשל"ט, וכן מאמרו: וכך היה מתפלל, בתוך בשדה הראי"ה, (תשמ"ז), עמודים 103-128, וראו גם הערה של א' ביק, עיוני תפילה במשנת הרב בתוך פתחים, תשל"ל, ירושלים, עמוד 17-19. ועוד. אולם נראה שבמיוחד בתחום שבו עוסקת העבודה בשאלת השפעת התפילה והצידוק ההגותי ליכולתה להשפיע עוד לא זכינו להתבוננות מקיפה במשנתו ועוד חזון למועד, ראו בינתיים, ע' קולא, התפילה והמתפלל – ההתמודדות במסורת הדורות, בתוך להטות לבבנו אליו – אסופת מאמרים על מקומו של הלב בעבודת ה' (תשס"ה) עמודים 96-99. וראה לאחרונה י' כאהן (תשס"ה) עמודים 62-54 המסביר ת כוחה של התפילה על פי גישתו הרואה במשנת הרב קוק גישה פאנתאיסטית אופי פעולת התפילה. פרשנות זו היא חלק מן התיאוריה הכללית של כאהן והביקורת הבסיסית על טיעונו בסוגית התפילה כמו בטיעון הכללי היא שכל ראיותיו לא מחייבות כי הרב קוק דוגל בפאנתאיזם 'שפינוזיות' – בלשונן] אלא מתיישבות היטב גם עם הגישה הפאנתאיסטית דבר העולה בקנה אחד עם פרשנות הרב הנזיר לגישת הרב קוק [אורות הקדש ח"א עמוד 20 בראשון] ועם דבריו המפורשים של הרב קוק בגנות הגישה השפינוזית [יובל אורות עמודים 353-354].

¹¹⁰ קובץ ב קנב, קובץ ח קפה, וראו ווידוי אישי של הרב (קובץ ח קכב): מורא שמים הוא שיחי ושיגי הפנימי בו כל מעיני. החברה, הסביבה, והחיים המעשיים, הם מונחים על דרכי כאבני מכשול [...]. והנני מוצא בכל עת בואי בחברת בני אדם בא במבוכה וההסתרה של תכונת היראה מתגברת היא מאד, עד שהנני מוצא את עצמי עלוב ונעזב, אמנם תוחלתי לד' היא.

הדבר יוצר חיץ בין הדבק לבין החברה הכללית ההמון. חיץ זה איננו רק תוצאה של הפער בין העולמות הפנימיים אלא שיש בו אף נחיצות כדי לבצר לאנשי המעלה את הלגיטימיות לעומם הייחודי והנעלה¹¹². אולם מאידך גיסא, חיץ זה לא רק שחוסם את השפעתו של איש המעלה על ההמון¹¹³ אלא שגם התכונות בעלות הערך של ההמון – הארציות הטבעיות היושר וההגיון הפשוטים – מסולקות מאיש הדבקות הפנימית¹¹⁴. לכן התביעה היא למצוא את צידוק האידיאולוגי¹¹⁵ ואת הדרכים המעשיות¹¹⁶ לשמור את אפשרות המפגש וההתקרבות בין רכיבי אוכלוסיה אלו, לטובת כל חלק ולתיקון שלם של העולם. ויחד עם זאת, בה בשעה, לקיים את הנבדלות המתייחדת של איש המעלה מן השפלות שבהמון¹¹⁷:

ומתוך אלה שני המשפטים המתנגדים זה לזה, צריך החושב האציל להיות

עומד באמצעיתן של שתי הנטיות – ההבדלות וההתקרבות.

מצבו המהותי של האדם בעולם הזה הוא הקיטוב בין יסודות שאינם מגושרים לפי טיבם – בין העולם האלוהי העליון חסר הגבולות ומלא התפארת הנשגבת לבין העולם הזה על ארציותו הקטנה והמוגבלת. ההימשכות הראויה לעולם העליון היא מניע יסודי בכל הפעילות האנושית וודאי אצל אנשי המעלה. את הסתירה החריפה שמשוכה זו גוררת אל קיומם בחברה אנושית, במציאות חומרית ובעולם מוגבל, עליהם לקבל ולנסות בדרכי רעיון או דרכי מעשה להעמיד גשר ודרכי עידון (סובלימציה). זיהוי סתירה קיומית זו ודרכי ההתמודדות איתה הוא מפתח חשוב למשנת הרב קוק ומוליך לכיוון אחד מחידושו ההגותיים הגדולים עליהם עמדו

¹¹¹ קובץ ב קנב. אמנם בהמשך הסעיף הוא כותב: 'וקישור האצילי שלהם במרומי הרוחניות העליונים הוא פועל את הקישור הכללי של כל הדור אל הקודש והנשגב'. אנשי הקדש מתווכים בין עולם הספירות העליון לבין ההמון והעולם כולו. אולם במובן הגלוי - החברתי והתרבותי הר גובה בינם לבין שאר בני האדם.

¹¹² קובץ ח ו. וראה גם בקובץ ח י.

¹¹³ ולשם השפעה זו יש צורך בגבורה המבחינה את שטפי הגסות ההמונית כדי להבדל מהם ולא לשקוע בהם יחד עם מידת חסד מזוקקת המולידה אהבה מושכלת לכל – ראו קובץ ה קצה ואת חשיבות האבחנה באגרות ראי"ה ח"א עמוד שה, ח"ב עמודים קפז-קפח, וראו גם קובץ ב קטו – שתי בחינות במשה רבינו.

¹¹⁴ קובץ א כב, תסג, קובץ ב סז, וראו גם קובץ ב פו וקובץ ח כ.

¹¹⁵ ראו קובץ ג עט,

¹¹⁶ הערך של חבור ההמון הרחב עם המלומדים ובעלי שאר הרוח העסיק רבות את הרב קוק. המשימה נראתה בעיניו כל כך לא פשוטה עד שטען כי: הנבואה, הבאה מהצינור האלהי, באה דוקא לשם מטרה זו של איחוד הרוח ההמוני עם הרוח האצילי המיוחד ליחיד סגולה (קובץ א קמ). אף בתפילה כתופעה חברתית ונפשית הוא ראה אמצעי חיוני ובלעדי לחבר בין המלומדים וההמון (קובץ ג פ)...

¹¹⁷ קובץ ח י – התבדלות והתקרבות. בכל הסוגיה הזו ראו את הרחבת הדברים וניתוחם אצל ס' שרלו (תשס"ד)

חוקרים בני זמנינו¹¹⁸. מנגינת היסוד שלו היא אחד הבסיסים החשובים להבנת מקום תורה לשמה בעולם.

ההתרוצצות הפנימית בין המודעות לאינסופיות האלוקית חובקת כל וההתבטלות כלפיה, לבין המחויבות כלפי העולם הקונקרטי ואחיזה בו כהכרח או כאידיאל מנוסחת בלשון המקראית של רצוא ושוב¹¹⁹:

מקור הגלים הרוחניים בנפש היחידית ובעולם, הם באים מפני ההתאמצות הפנימית שהכל מתאמץ להתאים אל שפעת אור אין סוף. וברגע אחד מבריק האור והחיים מתפשטים מפני הרצון המתמלא, והשביעה של הטוב הבאה מהשגת ההתאמה אל הטוב הגמור של אור אין סוף, ונחת רוח שוטף והולך בכל השבילים והארחות של החיים וההויה כולה. ואחר כך באה מיד ההכרה כמה הכל חושך הוא ומחוסר כל ערך לגבי אור אין סוף ואיך תהומות אין קץ מבדילים בין הבורא והנברא, ואיך ההתאמה הרצויה נראית בלתי אפשרית, ואז הכל מתיבש ומתרוקן. ומתוך דכדוך נפש זה, ומתוך ההכרה העמוקה בהאפסיות של הכל והכליות של מקור הכל וחוזק המציאות העליונה של אור העליון, חיובו ובהירותו הולך וממלא את כל חדרי נפש רוח ונשמה, והצער של הצעירות, ההתבטלות הגמורה, מצחצח את היש ומרחיב את הגבול ואפשרות ההתאמה לאור אין סוף חוזרת [...] רצוא ושוב כמראה הבזק¹²⁰

כך הוא גם מורה את הדרך בנתיבות התיאולוגיה ודרכיה:

...אף על פי שהעולם העיוני, וההרגשי השירי, הוא יותר מזדכך ומתעלה על ידי המחשבה השניה¹²¹, המלאה מאור הענוה וביטול היש, מכל מקום העולם המעשי איננו יכול להיות הולך את דרכו על פי ההסתכלות התדירית העליונה הזאת, ומוכרח הוא האדם...להיות קשור במחשבה ההיכלית הראשונה¹²²,

¹¹⁸ רעיון השלמות וההשתלמות.

¹¹⁹ היות ומונח זה במקורו הינו חלק מתיאור מעשה מרכבה (יחזקאל א יד) נעשה בו שימוש רב בספרות הקבלה החל מספר יצירה (ספר יצירה פרק א ז) ואם רץ פיך לדבר ולבך להרהר שוב למקום, שלכך נאמר רצוא ושוב. מונח זה מבטא בדרך כלל (כפי שעולה מספר יצירה הנ"ל) הנחייה שלא להתעמק יתר על המידה בסוד מן סודות שכן אין הסודות יכולים להתעכל כראוי והרהור מרובה בהם עלול להוליך לתקלה ולקלקול אמוני (ראו למשל נפש החיים שער ג פרק ו). אצל הרב קוק משמש מונח זה יותר מאשר הנחייה מוסרית ודתית תיאור של מצב נפשי ותודעתי שהוא טבעו של עולם ואדם.

¹²⁰ קובץ א תרצב. פיזור האותיות שלי.

¹²¹ אותה מכנה הרב קוק קודם לכן בפסקה זו: ההשקפה המונוטאיסטית הנוטה להסברה השפינוזית או כפי שנוסח באורות הקדש ח"ב עמוד שצ"ט: 'ההסברה הפנטאיסטית'.

¹²² המכונה לפני כן בפסקה צה: הדעה המונוטאיסטית, שהיא ההשקפה היותר מפורסמת מצד האמונה. השקפה זו רואה את הבורא כנפרד מן הבריאה,

אבל בידיעה ברורה שהיא איננה מחשבה ברורה כשהיא לעצמה...ואז העולם המעשי נעשה מזורז ומלובן ומלא צדק ועולם המחשבי מתגבר ועולה מברכת מקורו, והם מתאחדים תמיד...ביחודא שלים.¹²³

במילים אחרות ההשתוקקות אל הדבקות העליונה היא מבוע החיים האנושיים על תנועותיהם התרבותיות והמוסריות. אולם די בנטיף זעיר שלה ואולי אף בהשתוקקות וגעגוע עמוק ונחרץ אליה כדי להניע את גלגלי החיים הגשמיים. כך תיאר נ' רוטנשטרייך את התרשמותו מן הרעיון הזה אצל הרב קוק:

החוויה הדתית המונחת ביסודה של תפיסה זו אינה חוויה של אפסות האדם.

חוויה תפיסה זו – היא העריגה להתעלות ולדבקות¹²⁴.

שיבה זו למקור, חזונה של השאיפה הדתית, אינה השלב האחרון של חיים בתוך האמונה: משולה היא לטבילה ולא להשתקעות. היא שבה למקורה כדי

לחזור לעולם של המציאות ולא כדי לשקוע במעמקי האין¹²⁵.

לדעתי, יש להדגיש כי השיבה למקור איננה אמצעי כדי לשוב למציאות ברעננות ומלאות פנימית (כפי שמשמע מדברי רוטנשטרייך). השיבה למקור היא ערך בפני עצמו¹²⁶. יתירה מכך, בתודעת האדם, היא חקוקה כערך העליון. אולם תפקיד הדבק במקור לא להתנתק מן המציאות הארצית אלא להביא אליה את הבשורה של החיים העליונים עד כמה שהמציאות התחתונה מסוגלת לקולטה. ממילא מובן כי יש צורך לשמר את קיומה של המציאות באופן שהיא לא תבלע בעליוניות האלוקית,

¹²³ קובץ א צז.

¹²⁴ נ' רוטנשטרייך (1966), עמוד 275.

¹²⁵ שם עמוד 266. וראו גם את ניתוחו של בן שלמה (תשמ"ח) עמודים 84-86 לסוגיה זו. גם הוא סבור כי 'נמנע הרב קוק ממסקנה מיסטית קיצונית' אולם הוא מטיל את 'ביטול היש' ל'חוויה קיומית רגעית' שאינו לא אמונה ולא תורה. את הצעתי לאמביוולנטיות המדוברת – ראו בהמשך.

¹²⁶ ביקורתי זו כלפי רוטנשטרייך, על תפיסתו החד מימדית, המעניקה את המעמד הדומיננטי אם לא היחיד, לעולם המציאות, יש להטילה גם כלפי הדברים שכותב א' שביד (תשנ"ב) עמוד 104, גם ביחס לרב קוק: 'אין לו שום ענין בפענוח הנסתר בכלים המיוחדים לו, אין לו לנביא שום פעילות ישירה בספירות העליונות. פעולתו העצמית היא משירת השפע האינסופי אל תחום הנגלה'. די בפסקאות המוזכרות בפרק זה ונוספות בפרקים האחרים, כמו למשל – בקשת תיקון הפרצוף הכמוס של עולם הנסתר (קובץ ז קעב) וראה בהמשך בפרק 'לשם החכמה' הערה 47 ואף את ביקורתה של שרלו על שביד (תשס"ד) עמוד 9.

עלי להוסיף כי רוטנשטרייך לא נתן דעתו על ההיבט הדיאלקטי והיסודות המקוטבים שמשנת הרב קוק מבקש להכיל. על אף שהוא זיהה את היסוד הדינמי של משנתו (שם עמוד 266) אולם מסקנת התרשמותו היא כי עולמו הדתי של הרב קוק הוא עולם ש'ניטלה ממנו הדראמטיות הדיאלוגית' (עמוד 276) ולא נתן דעתו על היסוד המרכזי של המתח והתנועה מן האלוקיות לעולמיות ובחזרה..... ממילא גם לא נתן משקל ליחסי שלמות והשתלמות שיבואו בהמשך.

לפחות לא בטרם היא מימשה את יעודה – לטפס טיפוס אינסופי תוך הבלטת הפער שבינה לבין המציאות השלמה ובה בשעה לעשות את הצעדים הקטנים של גישור על הפער הזה. אתגר דינמי זה מכונה בלשונו של הרב קוק ערך ההשתלמות המצטרף לערך המוחלט של השלמות¹²⁷.

'פער הפוטנציאליים', שבין השלמות המוחלטת, בעלת המימד הטרינסצנדנטי לבין העולם והאדם, על סופיותם ומוגבלותם, הוא מבוע הכוח לתהליך התעלות העולם והתנועה הקבועה שלו אל היותר טוב¹²⁷.

ה. אבחנות בין תפיסת הדבקות בחסידות לתפיסתו של הרב קוק בסיוע ביאורו של בובר

עמידתו של הרב קוק על כך כי אל לה לדבקות ולתביעת ההישאבות לבטל את העולם הזה הקונקרטי ואדרבה מתוכה זוכה הקונקרטי למלוא עוצמתו וממשותו יש לה שכנות בפרשנותו של מ' בובר את הדבקות החסידית ויחסה לעולם¹²⁸. הזיקה שבין הגותו של בובר להשקפתו של הרב קוק לא נחקרה. יש מקום למחשבה כי קווי הגות דומים שימצאו במשניותיהם ניתן לראותם כנובעים מהשפעתו של האחרון על הראשון¹²⁹, אך לא סביר כי זהו ההסבר לדמיון בתורת הדבקות¹³⁰. אולם פרשנותו

¹²⁷ הצעה זו נותנת מענה שלם יותר לוויכוח שבין איש הדת לבין איש ההלכה. במקום החלופה שמציע איש ההלכה לתכלית בריאת העולם – 'למען רצונו' המנוגדת להצעת איש הדת: 'למען טובו' או 'למען חסדו' מציע הרב קוק את: 'למען שלמותו' הכוללת את ההשתלמות. הצעה זו לא זונחת את החפץ הדתי בטרנסצנדנטי, אך מסירה (לפחות באופן הגותי תיאורטי) את הצער בעולם הזה המוגבל והדל. זאת שום שהעולם הזה מהווה את זירת ההשתלמות האנושית השותפה להשתלמות האלוקית ולא רק מקום מגורים משותף עם הבורא על בסיס רצונו. – ראו בענין זה את עמדת הרב י"ד סולוביצ'יק, איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים, תשל"ט, עמודים 51-52.

¹²⁷ ראו בהקשר זה את פרקי התעלות העולם באורות הקדש ח"ב עמודים תקטו-תקעד. פרקים שבליכם נשתל רעיון השלמות וההשתלמות. הרב הנזיר מצא את ההגיון שבתורת ההתעלות – ההתפתחות הזו בתפיסה הקבלית של השתלשלות העולם, שתורת השלמות וההשתלמות נותנת צידוק תיאוסופי ומכני (!), לקיומה (הקדמת אורות הקדש ח"א עמוד 21). ביאור זה נוגד ומבטל את ההגיון שבחלופה הפנתיסטית שהציע י' כאהן למשנתו ההגותית של הרב קוק. ראה אצלו (תשס"ה) עמודים 17-19, 21-22, ראה גם בהמשך.

¹²⁸ ראה לעיל במבוא ההיסטורי ליד הערות 61-64.

¹²⁹ ראה ספרו של בובר בין עם לארצו, ירושלים, תש"ה, בו הוא מודה בהשפעת הרב קוק על משנתו (עמוד ח) אותה הוא מתאר בהרחבה בספרו הנ"ל (עמודים 154-161). אולם התוכן המדובר הוא הזיקה שבין עם ישראל לארצו ואין קשר ישיר בין הנושאים המדוברים שם לנושא שלנו. הערה קצרה על הקבלה [לא מובהקת] בין ההוגים בתחום היחסים שבין הלכה אגדה מעיר א' לזו בהערה 18.

¹³⁰ בובר פרסם דבריו בסוגיה זו לראשונה בשנות העשרים של המאה העשרים עוד בטרם נתפרסמה משנת הרב קוק בענין.

של בובר לתורת הדבקות החסידית, פרשנות שזכתה לביקורת כבדה¹³¹, תסייע לניסוח מדוייק של תפישת הרב קוק בענין זה. גם בובר כרב קוק¹³² מדבר על דבקות טבעית¹³³ ומתוך שגרת לשונו הוא מכוון לרעיון ההשתלמות של הרב קוק¹³⁴. הוא גם פורש את מעשה הדבקות והחבירה אל הניצוץ האלוקי בכל תחומי החיים על גווניהם. הוא ממצה את הרעיון החסידי דרך האנקדוטה הבאה:

לשאלת הרבי מקוצק את תלמיד ר' משה מקוברין – מה היה העיקר אצל רבו? השיב

'בכל זמן אותו הדבר שעסק בו באותו שעה'¹³⁵

בובר מסיק מכאן כי:

'עושה האדם את מעשהו כהלכה ובא טעמו הפנימי של המעשה על מילואו...'¹³⁶

וממילא: **לא נתכוונה החסידות להוציא איזה חלק שהוא מכל המצוות והחוקים שהרי**

לפיה אין חלק שאין למלאו כוונה או לגלותו בכוונתו'¹³⁷.

דברים אלו מתאימים באופן מעורר השתאות לתפיסתו המדויקת של הרב קוק. לעומת המחשבה הרואה את הדבקות בזיקה אל הקבוע והבלתי משתנה (שם ה'¹³⁸,

¹³¹ ראו לעיל בפרק המבוא ההיסטורי בין הערות 65 ל-69.

¹³² ראו לעיל בפרק המבוא ההיסטורי לפני הערה 64.

¹³³ 'רק קדושת הדבקות הטבעית בעולם, רק בהם הכח הגואל' - בפרדס עמוד טו. אמנם מאוד יתכן כי הוא מתכוון לדבקות בעולם, כפי שיטתו, ולא לדבקות באל. מכאן המקום לדיבור על טבעיות הדבקות, כפי שהוא רומז במבצע אוטוביוגרפי שזה אחד מן הדברים שהכניס את החסידות אל חייו: - 'הרי עם כל סירובי נבא הלב, שנגזר עלי לאהוב את העולם' עמוד טו.

¹³⁴ בדברו על תכלית הבריאה הוא אומר: 'משום שרצה [הבורא] להעלות מתוך ישותו האחדותית בתכלית... את הזולתיות השואפת לאחדות' - בפרדס עמוד סב. בעמוד סג הוא אפילו משתמש בשורש ש.ל.ם בבנין התפעל בהקשר שלנו ('בעולמנו אנו משתלם גורל אלהים').

¹³⁵ בפרדס עמוד קלח

¹³⁶ וכן בעמוד סו: 'לעשות את השכיח ואת המובן מאליו ולעשותו כאמתו וכתוכו'...

¹³⁷ עמוד סו.

¹³⁸ כיוון זה בולט בחסידות ראו למשל: ספר מאור ושמש - פרשת חקת ד"ה וזהו: אבל הצדיק אשר זכה לפנימיות התורה הוא דבוק באין סוף ב"ה והוא למעלה מכל העולמות... דהיינו שהוא תמיד בדביקות ה' - היינו שם הוי"ה ב"ה שהוא נשמת ופנימיות התורה וכן בתפארת שלמה פרשת חיי שרה ד"ה ויעתר ובפרשת וישב ד"ה: אלה תולדות ועוד.

או הרהור בדברי תורה¹³⁹) אצל הרב קוק יש להכיר את אלוקים בתוכיותם ובייחודן של כל הדרכים :

בכל דרכיך דעהו¹⁴⁰, צריך לבקש את הקב"ה בכל הדרכים שהוא מתנהג בהם... וכן בכל הדברים שעושה הרי באמת אין דבר בעולם שאינו לכבודו יתברך...ויבקש בהם שמו יתברך...

גם על פי הרב קוק מיצוי הערך הדתי של ידיעת אלוקים מתעורר אגב ריכוז מכסימלי באותו דבר בו אדם עסוק באותה שעה :

...כיוון שהוא בעבודה זו הקב"ה כביכול שורה מצדו בזו העבודה דוקא ובה ימצאנה ולא במקום אחר... כשישתדל בכל שכלו וכוחותיו לעשות את מה שעושה בתכלית השלמות בכל צדדי השלמות...והב' הוא ב' ה'בתוך' שבעצמותם של הדרכים הוא יודע את הקב"ה. על כן הוא (!) פרשה קטנה¹⁴¹ שאין הצווי בה גדלות והרחבה של חכמות ומחשבות, אדרבה צמצום בדבר זה שהוא עסוק לבדו, ומכל מקום כל גופי תורה תלויים בה, כי בזה יעשה הכל כשורה, ומזה ימצא כבודו של הקב"ה בתכלית.

אין הדבקות בשורש מבטלת את חשיבותם של הענפים אלא אדרבה היא מעצימה את משמעותם. לעומת התביעה להפשיט את חוויות העולם הזה כמו תכונת ה'אהבה' מממשותן ולדבוק בשורש הרוחני של העולם האלוהי, המצויות תדיר בעולם החסידי¹⁴², אצל הרב קוק נמצא את הרצף מן השורש הרוחני בעולם העליון אל משמעותן האנושית כמו בסוגיית אהבת הבנים¹⁴³, וכמו בסוגיית החומר והרוח¹⁴³.

¹³⁹ כגישת ר' חיים מוולוז'ין שרק באופן זה התיר את העיסוק בפרנסה – ראו נפש החיים שער א פרק ח (פירוש ל'הנהג בהם מנהג דרך ארץ'). גישה זו נעשתה דגל לחסידי הלמדנות הליטאית ראו למשל את הספור על ר' ישראל מסלנט – ד' כץ (תשל"ד) עמוד 314. לעומת זאת ראה שם גם עמוד 350 : 'חנוך והמנעלים' – אמנם המניע של תנועת המוסר בספור זה הוא : 'נאמנות בממון אחרים' ושוויון ערכה לעומת ההיבטים הרוחניים – 'בין אדם למקום' של התורה. המיוחד בפרשנות זו שנוטה לרוח גישתו של הרב קוק שמבוארת בסמוך מתחדד לאור הפרשנות המוקדמת שניתנה בעולם הקבלה והחסידות לכוונותיו של חנוך. על כך ראו מ' אידל (תש"ס) עמודים 265-285.

¹⁴⁰ משלי פרק ג פסוק ו.

¹⁴¹ הרמז כאן הוא לדברי התלמוד על הפסוק הנ"ל : דרש בר קפרא איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה ? בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך - מסכת ברכות דף סג עמוד א.

¹⁴² ראו דוגמאותיו של שלום – דברים בגו עמוד 375.

¹⁴³ ראו לעיל בסוגיית העקידה ליד הערות 104-106.

הדביקות על פי הרב קוק, כבשיטתו של בובר, אינה מבקשת לפגוע בקונקרטי אלא מבקשת למצות אותו עד תום. אובדנו של הקונקרטי יפגע במטרה העליונה של ידיעת אלוקים שמחייבת גיוון ללא גבול ומיצוי וצמצום ללא מידה.

ההתקשרות האלהית העליונה והטהורה, אינה מנגדת כלל את העולם ואת החיים לכל עמקי תכניהם, אלא גם מכשרת אותם ומרחיבתם¹⁴⁴ ... זוהי תכונת אורו של משיח¹⁴⁵.

מתוך כך ברור שהעמדת ערך הדבקות בראש סולם הערכים לא מחייבת ביטול המוקד של תיקון העולם ובקשת גאולה ומשיח¹⁴⁶ אלא מתאפשר רצף מן הדבקות האישית אל הגאולה הכללית המשיחית ללא צורך לבטל את ממשיותו של העולם¹⁴⁷. כך עולה מדבריו, שעל אף שלא נכתבו בגוף ראשון, יש בהם יותר מרמז לתהליך התודעתי, שהוליד אצל הרב קוק עצמו את האהדה לתנועה הציונית:

הרעיון של העלאת הניצוצות, כשהוא מתגלה בנשמה בתור הכרה פנימית, כבר מחייבת היא את המשיג ללכת תמיד בדרך עבודת קדש זו, שהוא יסוד של בכל דרכיך דעהו. ומתוך עבודת הפרט בא הוא לעבודת הכלל, להצדיק את כל התנועות של הטבת המצב החמרי שבאדם ושבאומה, עד שהוא מתדבק לאהבת ישוב ארץ ישראל שנתגלה בימינו וברב אורה הוא מעלה את הרעיון ואת נושאו ומאירם באור החיים¹⁴⁸.

'בכל דרכיך דעהו' הפרטי הוא הבסיס לתורת הגאולה הכללית שהיא תורתם של ישראל:

¹⁴³ 'השניות של חומר ורוח אינה אשליה, כאן הרב קוק רואה אף את הופעתה של הרוחניות בלבוש גשמי כמצב שלילי אשר המיסטיקאי שואף להתגבר עליו' – שירת החיים (תשמ"ט) עמוד 60.

¹⁴⁴ לשם הגילוי הנאות יש לומר כי בסעיף זה יש הרחבת דברים על גלגול הגלויות בהם הרעיון של הרמוניה בין הדבקות לגווני העולם לא עלה יפה עי"ש.

¹⁴⁵ קובץ א תצו.

¹⁴⁶ כפי שסבור ג' שלום ביחס לתנועה החסידית (דברים בגו, עמוד 339) ראו במבוא ההיסטורי באיזור הערה 45. עמדתו של בובר בסוגיה מתוארת בפיוזר פרטיה בפרדס וניתן לקבל רושם מקיף ממנה בפרק השמיני – הגאולה בעמודים קכג-קלב.

¹⁴⁷ שני ענינים נוספים מונעים את שימת החיץ בין מרכזיות רעיון הדבקות לבין הגאולה. האחד הוא המרכזיות של כלל ישראל במשנתו דבר שמונע את האפשרות לנתב את הפעילות הדתית לאדם הפרטי בלבד ועל ידי כך להתנתק מן ההיסטוריה הממשית של העם ומתקוות גאולתו. הדבר השני הוא החידוש ההיסטוריוסופי שלו בדבר הרחבת אפשרות הדבקות עם בוא התקופה המשיחית – ראה גם לעיל בפרק זה באזור הערה 50 ובה עצמה.

¹⁴⁸ קובץ ב רנט. ביטוי זה של רצף בין העולמות החומרי והרוחני החילוני והדתי מוזכר פעמים רבות כשייך ל'תורתו של משיח', ראו: קובץ א תשעז, קובץ ב קפח, קובץ ה נא וראו גם קובץ ה קצב ועוד רבים.

בכל דרכיך דעהו, שהיא פרשה קטנה שכוללת כל גופי תורה, שיוצאת אל הפועל בגלוי ביחידי סגולה, נחלת הכלל [ישראל] היא באמת¹⁴⁹...

יחד עם זאת יש להבדיל בין הגישה הבובריאנית לבין גישת הרב קוק¹⁵⁰. בובר איננו מעוניין בתפיסה הפאנתאיסטית, שלא לומר כי הוא חושש ממנה¹⁵¹. הוא עוקרה ביד רמה מן התפיסה החסידית, מתוך מגמה לגונן על 'הכאן והעכשיו'. המיסטיקה האקסטטיבית גורמת, לדעתו, לבריחה לחוויית האחדות מן האפשרות לנצל את הפוטנציאל המונח בחיים הריאליים¹⁵². לעומת זאת אצל הרב קוק המפתח לדבקות נמצא דווקא ברעיון של 'מלוא כל הארץ כבודו'. המתח שבין ההכללות באלוהות, כחפץ רצוי, כשאיפה מכוננת תודעה, לבין החובה לשמר את גבולות העולם הזה ולבנותו מתוכו, מתח הפוטנציאלים שבין עולם השלמות האלוהי לבין מציאות העולם החסרה - מולידים את נתיב ההשתלמות והאנרגיה שלו. התודעה האנושית ששבה מטבילה בים האלוהות האינסופי אל העולם הסופי מתמלאת בהנעה לתיקון עולם ולדינמיקה של הולכת העולם המוגבל ועילוי אל האלוהות¹⁵³.

...ואז העולם המעשי נעשה מזורז ומלובן ומלא צדק והעולם המחשבי מתגבר

ועולה מברכת מקורו¹⁵⁴....

גם כאשר הרב קוק מזכיר את המונח דבקות בהקשר של נאמנות לאלוקים ולצו שלו (כמו בעקידה), מדובר במשמעות משנית, שכן גם שם, יש בה בדבקות, מן האקסטטיביות הלוקחת את חוויית הנפש של האדם אל מחוץ לעולמו המודע הרגיל. אולם הרב קוק מטה תהליך זה אל העולם הטבעי – אין כאן ביטול ממשי של המהות העצמית ושל העולם שכן אין המהות העצמית קיימת בפני עצמה באמת, ולכן יש כאן בהאחדות זו משום שיבה אל המצב המקורי והטבעי של ההווה ושל האדם. הפרשנות האונטולוגית הזו הנוגעת לטיבו של העולם ויחסו לאל משתלבת

¹⁴⁹ קובץ ו רצ.

¹⁵⁰ אבחנה זו מקבילה ומהווה מעין פרפראזה לאבחנה שעורך הרב הנזיר בין תורת ההתפתחות המודרנית כולל משנת 'המעפילים המודרניים' לבין תורת התעלות העולם המבוססת על יסוד ההשתלשלות האצילית – אורות הקדש ח"א עמוד 21.

¹⁵¹ בובר, אור הגנוז, עמוד 16, 'קורן עמודים 245,248.

¹⁵² ר' מרגולין, נביא הדתיות החילונית, מקור ראשון, 24/06/05, עמוד 4 במוסף שבת (5).

¹⁵³ תהליכים מורכבים מסוג זה המעידים על המקוטבות שבין העולמות והתסיסה הדינמית שביניהם ניתן למצוא למשל בקובץ א תרסח. היטלטלות מן הסוג המתואר שם מגרה את הדמיון וניתן למצוא לה מקבילות אצל טובי הבדינאים כמו אצל א' אסימוב, השאלה האחרונה, בתוך מחר כפול תשע, גבעתיים, 1972, עמודים 173-186.

¹⁵⁴ קובץ א צז.

היטב במגמה 'הטבעונית' – הקריאה לשוב אל הטבע – הפזורה במשנת הרב קוק. אידיאולוגיה זו כמו גם היבטים באוטוביוגרפיה של הרב קוק מעמידים את אחד הפערים המובהקים שבין תפיסתו את הדבקות לבין התפיסה הרווחת, בסוגיה זו, בחסידות בראשית דרכה.

האבחנה שבין הגישה החסידית 'התובענית' לגישה של הרב קוק 'הטבעית' מתגלה בשאלת האפשרות לקיים את ערך הדבקות, בטרם השלים האדם את חוק חובותיו הרוחניות ועדין הוא מלא בקלקולים. גם בחסידות וגם אצל הרב קוק רווחת הגישה כי ערך הדבקות גובר על הכל ויש לו מקום בחיי האדם גם לפני התשובה. תפיסה הגותית זו מדגישה כי למרות הקושי, קושי המוצג לעין כל, לקיים ערך עליון זה בסביבה קלוקלת, למרות הכל יש לאחוז בדבקות. אולם הניסוח מבחין את הפער (הרחבת האותיות היא שלי).

ונמצא תמיד צריך האדם להכריח את עצמו להתקרב להשי"ת אע"פ שלא יכול... וכן להשיב מעבירות שבידו אפילו קודם התשובה צריך להכריח א"ע להתדבקות הש"י ע"י תורה ותפילה בדבקות ככל האפשר... כי הנה מצות האמונה ואהבה והיראה והדבקות הן מצוות שהן מחויבים להיות על האדם תמיד¹⁵⁵...

בעוד שאצל הרב קוק הדבקות היא תכונה טבעית¹⁵⁶ והנוטה אליה אין לו לחשוש ואין לו להטות אוזן לשיקולים דתיים נורמטיביים המורים לו כי איננו ראוי לה: לעולם אין אדם צריך לעזוב את גדולת אור הנועם בדבקות האלהית העליונה, בהרחבת הדעת, ולא יחוש כלל מה שנראה לו שלא נתבררו עדיין מעשיו... ואף על פי שהוא מרגיש את חולשת רצונו, מכל מקום הוא יעשה את שלו¹⁵⁷ ויהיה נדבק באור העליון שהוא יסוד התורה¹⁵⁸.

¹⁵⁵ מ"פ הדר, דרך האמת, עמוד לו. מופיע אצל פייקאז (תשל"ח) עמוד 349.

¹⁵⁶ ראו לעיל בפרק זה באזור הערה 36. אמנם יש שם שימוש במינוח 'הכרח' אולם אין זו כפיה בחירית שהיא חלק מתביעה נורמטיבית לאדם הדתי (כבתפיסת החסידות) אלא היא 'הכרח טבעי' כחוקי הטבע שיש להסתגל אליהם יותר מאשר להשמע להם.

¹⁵⁷ ראוי לתת את הדעת לכך שהנחיייה כזו הקוראת לא לעזוב את המעלה מפני תחושת אי השלמות וחוסר המעלה הראויה, מופיעה גם ביחס ללימוד הרזים, תוך שימוש באותו מטבע לשון: 'הוא יעשה את שלו' – קובץ ב שלו. גם תופעה זו מצטרפת לזיקה העמוקה הקיימת במשנת הרב בין הדבקות ללימוד הרזים.

¹⁵⁸ קובץ א תרסג. חשוב לשים לב עד כמה זהירה הלשון מלהשתמש במינוחים שיש בהם הכרח וכפיה: 'ויהיה נדבק' – מאליו, כביכול...

אף על פי שצריך לשוב בתשובה גמורה מכל חטא... כשמרגיש בעצמו עדיין חוסר שלמות בתשובה... בכל זאת... לא יערבב את הרחבת הדעת העליונה ואת השמחה הרוחנית בהשגה ובדבקות האור העליון¹⁵⁹...

אבחנות אלו בין משנת הדבקות של הרב קוק למשנת החסידות חשיבות רבה להן להבנת דרך לימוד התורה המבקשת להשיג בו את העליון והאלוהי ובכל אופן לא נגררת לטשטוש המשמעות הקונקרטי של הנלמד אלא בוחרת לקיים בינו לבין התכנים העליונים של הדבקות קשר ורצף.

יתירה מזאת. הישג הדבקות בשעת לימוד התורה מתואר בחסידות כמתבטל בעקבות ריכוז תודעתי במילים ובשמות. החסידות מתארת תהליך פאראפסיכולוגי הנוטל את התודעה של האדם מסביבתו החברתית תרבותית על בסיס ריכוז נפשי המנותק מן המשמעות הפשוטה וההוראות הקונקרטיים של התוכן הנלמד¹⁶⁰.

אצל הרב קוק הישג הדבקות נוגע להתחברות והבנת התוכן הפנימי של הנלמד. ההכרה כי התורה עוסקת בסוד הקשר בין הענין האלוקי לבין הנפשות והחיפוש המתמיד בדרך הלימוד ובתכניו אחר ההוראה הזו היא המבשילה את חוויית הדבקות ומקיימת אותה. מובן אם כן שהישג דתי כזה יקויים בדרך קלה כאשר התוכן הלימודי הוא התכלית עצמה – הקשר שבין אלוקים לאדם – המופיע בחלק הרוחני של התורה. אולם בלימוד פרטי ההלכות הנכנסות למבוכים היותר מסובכים של המציאות – אפשרות הדבקות תוך שמירה על המשמעות המקורית של התוכן הלימודי קשה ביותר. ואכן זהו אחד האתגרים העצומים של הרב קוק בהוראת לשמה בלימוד הן ברמה העקרונית והן בהנחייה המעשית.

1. דבקות ותורת הרזים

כדי להטיב את ההתבוננות בהתמודדות של הרב קוק עם האתגר שמטיל לפתחו לימוד התורה הדבקותי בעיקר בתחום של לימוד החלק הנגלה של התורה, יש לבחון את המשמעות שהוא נותן לחלק הנסתר של התורה ויחסו לאתגר של תורה לשמה. מתברר כי בין הדבקות כערך דתי מרכזי לבין לימוד תורת הרזים מצוי קשר עמוק במשנת הרב.

הרזים, פנימיות התורה והנסתר מופיעים אצל הרב קוק בצמידות לפנומן הדתי המרכזי ביותר במשנתו 'הדבקות באלוהים'. תורת הסוד והדבקות הינם: 'תרין

¹⁵⁹ קובץ א תתכז:.... 'אפילו בדברים שבין אדם לחבירו... שהתשובה נצרכה ומוכרחת מאוד... אף על פי כן' –

דבקות!

¹⁶⁰ ראו במבוא ההיסטורי באזור ובתוך הערות 81-84.

ריעין דלא מתפרשין. ממגוון ביטויים¹⁶¹ בכתביו עולה שצמידות זו, כשני צדדים של אותו מטבע, הן ביחס למבוא החיוני להשראה לידיעות העליונות¹⁶² כמו בהיתר להפסיק את לימוד ההלכה לריענון רוחני¹⁶³ או בתנאי הגדול לפיתוח שני תחומים אלו: החופש הגמור¹⁶⁴. זאת משום שרזי התורה הינם המפתח, המבוא, המורה והמדרבן לדבקות:

תביעה של שקר היא לבקש מהנשמה דבקות אלהית אמיתית בלא שיגוי של לימוד במעמקי רזי תורה¹⁶⁵.

כשנפגם העצמיות הפנימית בנפש ובעולם, אי אפשר להחזיר לידי תיקון כי אם על ידי התעמקות פנימית ברזי תורה, מעלמא דחירו, בקדושה גדולה, שתוצאותיה היא הדבקות התדירית כתרין רעין דלא מתפרשין¹⁶⁶...

מתי הוא טוב ללמוד סתרי תורה? כשהתשוקה הפנימית של קרבת ד' היא חזקה, מתעלה ומגברת, עד שלא תתן מנח לנפש... זאת היא התכונה של עסק תורה לשמה, שעל זה שנינו וכל העוסק בתורה הרי זה מתעלה¹⁶⁷.

תוכנה של תורת הסוד ורעיונותיה המרכזיים מניחים את התשתית התודעתית והמוסרית לדבקות כתופעה נפשית. הכוליות, האחדות וההרמוניה של תורת הסוד

¹⁶¹ בנוסף לאמורים להלן יש עוד רבים. מענין במיוחד לבחון את המקבילה הנוגעת באחד מן הרעיונות הקשורים ל'לשמה' והוא הנטייה המתגלה אצל בעלי הסוד לפרוש מן העולם ולשקוע בעולם הרזים הנסתר. נטייה הרואה בנסתר את חזות הכל וממילא מאבד העולם הגלוי את משמעותו. תופעה זו תזוהה גם בעולמו של הדבק המבקש לשקוע בעול האלוהות העליון ולזנוח את העולם הקונקרטי על חולשותיו וזיופיו. לעומת נטייה זו מבקש הרב קוק להעמיד מחשבה שבסופו של חשבון דווקא בעלי הדבקות מקיימים את העולם ודוקא לומד הרזים העולם נעשה לו יקר וחביב עשרת מונים, מאשר היה אצלו... על פי התיאוריות הנגלות... – קובץ ב שי.

¹⁶² דבקות והגיון רזי תורה – קובץ ב כו.

¹⁶³ לצורך סתרי תורה או דבקות כי זה כל האדם – קובץ א שלג.

¹⁶⁴ ביחס לדבקות – קובץ ג קצד: רק בחופש דיעות גמור יבוא לידי הדברות האלהית... ביחס לרזי תורה ראו קובץ ד מג: ההגיון הרזי הוא החופש הישראלי. וכן בקובץ א תתי.

¹⁶⁵ קובץ א שצא. יש לפרש את המילה שיגוי כהתמסרות גמורה כמו משלי ה יט: באהבתה תשגה תמיד, ואולי עיגון קרוב יותר רמב"ם הלכות תשובה פרק י הלכה ו: דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבנו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה...

¹⁶⁶ קובץ ו רכה. והשווה לדברי המגיד ממזריץ', מגיד דבריו ליעקב, סימן ק"ב, עמוד 181. גם שם התשובה קשורה לסוד 'עלמא דחירו' ומוזכרים אף 'תרין ריעין'. וראו גם קובץ ב רג.

¹⁶⁷ אורות התורה פרק י סעיף א. משמעות ה'לשמה' כאן תפוענח בהמשך. על יסוד 'החשק' כמסמן את החובה ללמוד רזי תורה ראו גם באורות התורה פרק ט סעיף יב.

הינם החמצן לנשמתה של הדבקות¹⁶⁸. זאת משום שהצורך של הדבקות באלוהים נובע מן ההתאגדות הכללית שצורר החיים בכלליים אגוד בו יחד¹⁶⁹. תורת הסוד המשרטטת את תמונת העולם האחדותי, מנסחת באופן מילולי את חשק הלב ואת התכונה האינטואיטיבית בדבר ה'אגודה האחת' של כל היצור ובה מעצימה¹⁷⁰ ומעצבת את התגלות תשוקת האחדות באדם ובאנושות. שפת הרזים מתירה סגנון ומפתחת תפיסה ששיטות חשיבה אחרות (כמו האסכולה הפילוסופית) לא מכילות בקרבן.

ההסברים הנסתרים, שבחכמה האלהית, מועילים הם להעמיד את העניין האלהי בכל התוארים החיובים¹⁷¹, בסילוק הגמור של החסרון שבהם ובהשתלמות העליונה של השלמות שבהם, שרק באופן זה באה הדבקות האלהית למדרגת פועל החיים בכל פרטיהם. מה שאין ההגיון והסילוק השלילי יוכל לגרום כי אם לפרנס אחד מארחות ההכרה האנושית לבד.¹⁷²

תפקיד מיוחד לחכמה האלוהית ולתורת הרזים הוא לכוון את שיקת הדבקות לכיוון ולכתובת הנכונים. היכולת לדעת אלוקים ולהתדבק בו חייבת להיות מכוונת לא כלפי העצמות האלוקית אלא כלפי מידותיו או כפי שהרב קורא להן 'האידיאליים האלהיים'. שכן העצמות האלוקית היא מחוץ למעגל הישג התודעה של האדם ובהיותה זרה ונוכריה היא מנכרת את המין האנושי ממנה בבריחה של כפירה או בסטייה לכיוון של עבודה זרה¹⁷³. בדילוג הזה אל האלהות יש גם קלקול מוסרי וגאווה של ההתיימרות:

לחשוב שהוא יכול להשיג את האלהות בעצמותה, במידתה העליונה שלמעלה

מן המדות וקדם דברא עלמין¹⁷⁴.

¹⁶⁸ ראו קובץ א קפז.

¹⁶⁹ קובץ ג ג – עיינו שם.

¹⁷⁰ קובץ ג ו – הסגנון הרזי שהולך ומתפרש יותר ויותר בדורות האחרונים עושה את התוכן האלהי הזה (- בקשת הדבקות) יותר שוה לכל נפש.

¹⁷¹ כידוע פיתחה הפילוסופיה הדתית את תורת התארים השליליים ביחס לאל. ניסוח מרכזי יש לגישה זו בשיטת הרמב"ם. ראו מורה נבוכים חלק א' פרק נ"ח. הרב קוק דן ומתווכח עם הרמב"ם ושיטתו זו במספר הזדמנויות והוא מעלה בהן, על אף ומתוך ההיכרות את הביקורת על התארים החיוביים את הצורך החיוני ליחס לאלוקים תארים חיוביים המסוננים מן המשמעויות המגשימות שבהם. ראו קובץ א שסג, קובץ ו עה-עו, קובץ ז סד. אחד העקרונות המודגש בשיח זה כי לא ניתן לוותר על תיאור חיובי לאל וליחס אליו ומסורת הסוד מוצאת את האיוון הנכון.

¹⁷² קובץ א תמ.

¹⁷³ ראו את המאמר דעת אלהים, בתוך אדר היקר עמודים קל-קלב וכן בהמשך שם.

¹⁷⁴ קובץ ג נו. וראה שגם שם מדגיש הרב קוק כי ניסיון כזה מוליך לכלל: פסל ומסיכה תועבת ד'...

לדבקות לא מכוונת עלולות להיות תוצאות הרות אסון גם מבחינה דתית:
**אי אפשר להנצל משמץ של עבודה זרה כי אם על ידי השינון שהדביקות, של:
 ואתם הדבקים בד' אלהיכם חיים כולכם היום, היא הדביקות במידותיו של
 הקב"ה, כי אי אפשר להדבק בשכינה אלא הדבק בדרכיו¹⁷⁵...**
**מלמדת היא לנו החכמה האלהית את המידות, את הספירות האלהיות, כדי
 לדעת שבמידותיו של הקב"ה אנו צריכים להתדבק¹⁷⁶.**

תפקידה הנכבד של תורת הרזים הוא אכן, להורות את מקום כבודו, בסמנה את השמות, המידות והספירות כמושא הדבקות האפשרי וההכרחי. כפי שראינו¹⁷⁷ אחת ההשלכות העולות מן המחשבה שהדבקות היא במידות זו המסקנה שעל תביעת הדבקות להיות מאוזנת בין הקול הקורא להיאפסות העולם ועזיבתו לטובת האלוהות העליונה לבין החובה והאתגר לקיים את העולם ולהעלותו. הנחיה זו, שנלמדת כאמור מתורת הרזים, היא המאפשרת את הדבקות כתופעה ששייכת לחיי האדם ולא כתופעה שמבטלתם, אך גם קובעת את המדד לבחינת איכות הדבקות וערכה.

הרב קוק מזהיר מפני דבקות העלולה לנתק את האדם מן המציאות, מן החיים, מן היוזמה ועלולה להוביל לפאסיביות בטלנית העומדת עצלה אל מול תחושת המגע בשלמות האלוהית. היא עלולה להתהפך לאשליה – להזיה חסרת ממשות ריאלית. לכן, כך הוא דורש, זקוקה הדבקות למקור השראה עשיר בתוכן המציע פשר לכל היש: למדע ומוסר, לאדם לחברה ולעם, לזיכוך הנפש ולשמחת החיים. הדבקות זקוקה להנחייה ולהשראה של תורת הסוד. תורה זו המנחה את סדר תיקון המידות של האדם תכוון גם את אופי ההתקשרות של האדם באל. על ידה תנצל הדבקות מן האילוזיה ותהיה כפי שנוסח לעיל – הגרעין והמבוע לאוצר ההתפתחות וההתעלות של המין האנושי. רק דבקות כזו ראויה לעמוד המגמת לימוד התורה ותכלית החיים הדתיים¹⁷⁸.

¹⁷⁵ מידות ראי"ה (בתוך ספר מוסר אביך) מידת דבקות עמוד קיט סעיף ה. הוא חוזר ומשנן עיקרון זה גם

בקובץ ה קלג

¹⁷⁶ שם עמוד קיח סעיף א. הרב קוק בונה כאן גשר בין המידות האלוהיות במובנם הפילוסופי – תארי, לבין מובנם בתורת המקובלים – ספירות. הדגש המשותף לשתי התורות שאין ציווי הדבקות על העצמות האלהית אלא על מידותיו. יש כאן רמז לתפיסת הרב קוק את הספירות שהינן כלים ולא 'עצמות'. ראו בענין זה את הדיון אצל רוס (תשמ"ב) חוברת 9 עמודים 40-45 וכן אצל בן שלמה (תשמ"ד) עמודים 289-295.

¹⁷⁷ ראו לעיל בדיון בקובץ ב קפד, באזור הערה 108.

¹⁷⁸ ראו למשל קובץ א תתפא.

יש איפוא לבחון את גישתו של הרב קוק לתורת הסוד: לימודה, תוכנה וערכיה ואת זווית המבט שהיא מעניקה ללימוד התורה לשמה, כחלק בלתי נפרד מבירור מעמד הדבקות בהגותו.

ז. לשמה ותורת הסוד

במספר היגדים מגלה הרב קוק כי לימוד תורה לשמה קשור בטבורו בלימוד תורת הסוד וברעיונותיה. יש בכך להזכיר את התופעה שתפסה מקום בהגות החסידית¹⁷⁹ אולם העיון מורה שיש פער בין ההשקפות¹⁸⁰.

לעסוק ברזי תורה מצד עצמות ערכם, תורה לשמה ממש¹⁸¹.

העוסק בתורה לשמה נעשה כמעין הנובע וכנהר שאינו פוסק, על ידי מה שעולות החדשות ההשעריות במלא חייהן אל מרום המסורת האלהית העליונה¹⁸².

¹⁷⁹ כפי שהוזכר במבוא בשיטת בעל התולדות – מבוא היסטורי בין הערות 92-90. וראו עוד מאור ושמש פרשת חוקת ד"ה: א"י או ישיר (דף קעב עמוד ב). ואצל ג' שלום, דברים בגו, עמודים 341-340.

¹⁸⁰ אחת האבחנות היא שהחסידות מדגישה את הדבקות באותיות התורה או דרכן אייגוס (תש"ח) עמודים 562-564, לאם עמוד 155. לעומת הדבקות של הרב קוק הנוגעת באופן ישיר בתכנים, בערכים ובמושגים.

¹⁸¹ קובץ א תרכא. יש מקום לספק: האם ההיבט של 'הלשמה' מרוכז במינוח 'מצד עצמות ערכם' הבא לשלול עיסוק ברזים מתוך מגמות אחרות (ומגמה זו תתכן גם בלימוד הנגלות לפי שיטת ר' חיים) או שהדגש הוא על לימוד רזי תורה שהם ודווקא הם מצויים במוקד של 'לשמה' (כשיטת בעל התולדות). עיון בכללותו של הסעיף במקומו בקובץ לא מאפשרי הכרעה. אולם ברור שהרב בחר לראות בלימוד תורת הרזים, ולו בלימוד בעל כוונות מסוימות, תורה לשמה ממש. כפי שיובהר בהמשך תוכנה של תורת הרזים נוגעת במגמה העליונה של התורה ולכן דווקא לימודם הוא 'לשמה' מ מ ש'. וראו גם קובץ ה רנב. וגם אגרות ראי"ה ח"א עמוד כו שמעלות תורה לשמה [רע, אהוב וכו'] משויכות לקובע זמן ללימוד תורה בתחום הדעת והמחשבה [החלק הרוחני של התורה החבוק וקשור לתורת הסוד – כפי שיבואר בהמשך פעמים מספר]. תפיסה דומה (גם בעמימותה) ניתן למצוא לבעל 'הכלי יקר' ר' שלמה אפרים מלונטשיץ, ראו י' אלבוים (תש"ן) עמודים 314-315.

¹⁸² קובץ ב רלו. סעיף זה עוסק בלימוד הסוד בו מתעוררות 'השערות' – ראה שם בקובץ ב רלה. ובקובץ ב י, קובץ ז קנז ועוד. ביחס לטיבה של ההשערה נחלקו החוקרים – איש שלום (תש"ן) עמוד 50, רואה בהן ספקולציות מטפיזיות מסופקות, 'י' אביבי (תשנ"ב) עמודים 765-766, מורה כי קיימים שני מושגי השערות במשנת הרב: הנחות תחיליות מחד גיסא, אך בעיקר: ציור מחשבתי המדלג ומדמה מן הבורא לנברא. ראו גם את המענה של איש שלום (תשנ"ו) עמודים 553-551. לביקורת זו. שורשה של מחלוקת לשונית זו היא השאלה האם תורת ההכרה של הרב קוק רלטיביסטית אם לאו (איש שלום שם עמודים 57, 216, אביבי שם עמודים 766-767). השלכה ממחלוקת זו לענין עבודתי עשויה להיות שאלת הלגיטימיות להבנת יסודות במשנת הדתית מתוך זיקה למגוון של הוגים (צירוף רמ"ק למשל) ולא תוך דבקות בתמונה מטפיסטית או מוסרית אחת.

וכשאנו עוסקים בתורה לשמה הרי חסדנו עולה מעל השמים ואמתנו על שחקים, ושמי קודש שחקי טהר הם מתמלאים אור וחיים משיקוי טללי אורות של אותה הגות הכמוסה¹⁸³.

מה פשר הזיקה בין לימוד 'הפנימיות' – 'ההגות הכמוסה' – ללימוד לשמה? על כך מבקש הפרק הזה להשיב. רמז לדבר, בדרך המבהירה את הפער בין לימוד לשמה בתחום העניינים הרוחניים לבין קיומו בדברים המעשיים:

עיקר לימוד תורה לשמה, בעניינים הרוחניים מתקיים הדבר כפשוטו, כי קרבת ד' ורוממות הקדושה גלויה בהם, והאדם מתרומם על ידם¹⁸⁴.

ביאור דברים אלו כמו גם חלקו השני של הסעיף יתבררו בפרק זה. אולם הבירור המקיף מצריך שיבה אל המקורות.

ח. תורת הסוד

1. מעמדה וערכה של תורת הסוד במשנת הרב קוק

הרב קוק¹⁸⁵ רואה את תורת הסוד כעיקרה של תורה. היא היסוד והיא התכלית. היא מכוננת את הבסיס והיא דוחפת את העוסק בה להגיע אל תכלית החיים הדתיים. שכן בה גנוזות המגמות היותר עילאיות של האדם והעולם¹⁸⁶.

רק הסוד הוא נשמת האמונה נשמתא דאורייתא¹⁸⁷ ומלשד חיינו חי כל הגלוי, כל הקצוב, כל ההגוי בהגיון וכל הנעשה במעשה¹⁸⁸.

¹⁸³ קובץ ז קעב. אמנם יתכן שמשמעות סעיף זה היא כי כל לימוד לשמה כולל של התורה הנגלית מופיע בנשמה את אותו ניצוץ סודי עליון. ומתאימים הדברים למה שכותב ר' חיים עצמו וגם מה שכותב הרב קוק על ר' חיים ראו בהמשך הפרק באזור הערה 354. אך ראו מאמרי ראי"ה עמוד 290 [ההדגשות שלי – ע"ק]: 'על ידי עסק תורה לשמה במובנה הרחב[...], שהיא מתמלאת בו בעסק קבוע בדרך טהרה, חכמה, גבורה, וענוה, ברזי תורה'...

¹⁸⁴ אורות התורה פרק ב סעיף ב.

¹⁸⁵ על פנימיות התורה ומעמד תורת הקבלה במשנת הרב קוק ראו – צ' ירון (תשל"ד) עמודים 73-83, הרב צוריאל (תשמ"ו) עמודים 212-221.

¹⁸⁶ קובץ ב קי.

¹⁸⁷ ראו גם אגרות ראי"ה עמודים קעא-קעב, כינויים נוספים לתורת הסוד: חכמת האמת – החכמה האלהית העליונה (קובץ א תשנח),

¹⁸⁸ קובץ ה קעה. הרב קוק מעמיד בסעיף זה את תורת הסוד מול הפילוסופיה שהיא: 'אינה משתרעת כי אם על חלק ידוע [מסוים = חלקי – ע"ק] של העולם הרוחני' – לכן אין בכוחה לצייר תמונת עולם מקיפה ואחדותית: 'ולזאת תשאר תמיד הגיון אריסטוקרטי, מיוחד ליחידים שבבני אדם'.

הסוד משפיע על כל החיים הוא מעדן ומרומם אותם¹⁸⁹ ובעלי תורת הסוד מרימים את החיים בסגולתם הפנימית¹⁹⁰. רזי התורה מגלים את הערך של הרצון האנושי ומעמדו המרכזי במציאות¹⁹¹.

הסוד פורץ גבולות ומדלג מעל ההגבלות שהעולם בצורתו הגלויה, על חוקי הטבע שבו, כמו גם על חוקי ההלכה וסדרי חברה ותרבות שבו, מטיל על האדם היחיד ועל החברה. תורת הסוד מורה את הדרך אל החופש הגדול¹⁹², אל המרחב האלוהי ואל החובה והיכולת להביאם אל חיי האדם.

רזי תורה מרוממים את הרוח, נותנים לו אופקים רחבים ונשאים להשקפותיו, ומשאלותיו מתעלות, עד שהוא מתרומם להקשיב את הקשב של קול ד'... והוא מתאחד באחדות נשאה עם כל המון העולם¹⁹³...

2. משנת תורה הסוד וטיבה (או אופי לימודה)

עיקרון העל של תורת הסוד הוא היסוד האחדותי. כחלק מאופק מבטו הכוללי הוא מבקש לראות את כל חלקיה של המציאות על יסודותיה החומריים והרוחניים¹⁹⁴ כרכיבים של אותה ישות, כצבעים וכאותיות באותה תמונה - באותו מארג של חיים¹⁹⁵. מתוך כך הסוד מצמצם את הפער שבין קודש לחול ומעמידם על סולם אחד בו גם מדרגות הקודש הופכות להיות חוליות יחסית לעומת מדרגות נעלות מהן¹⁹⁶. זוהי פרשנותו של הרב קוק לרעיון הישן של 'העלאת ניצוצות' והוא רואה בו את התביעה של רזי התורה להעלאת כל המציאות למסלול מלוכד ומאוחד¹⁹⁷.

¹⁸⁹ קובץ ח רמא – ואפילו לימודם ללא הבנה מלאה משפיע! וראו גם אורות התורה פרק י סעיפים ו, י.

¹⁹⁰ קובץ א רנג, תרכא, תשנח, קובץ ב כו.

¹⁹¹ קובץ ב קו, קובץ ד א. בסוגיית הרצון כדאי לראות את הפרק הרצון הכללי הפועל באורות הקדש ח" עמוד לז ואילך.

¹⁹² קובץ א תתי.

¹⁹³ קובץ ח פט.

¹⁹⁴ קובץ ה ד: 'כשבאים למידת רזי עולם המשפיעים על כל החיים [...] מתאחדת הארת הנשמה עם הארת חיי הגויה... קובץ ח רכו: 'מרוממת את כל הגשמיות לרוחניות'.

¹⁹⁵ קובץ ב קפז, קפת. וראו גם קובץ ב רכו.

¹⁹⁶ קובץ ח פו.

¹⁹⁷ קובץ ג ט, קובץ ה יד.

מרום ההתבוננות הכוללת והמקיפה של תורת הסוד, הממשיות של העולם, כמו גם ערכי הטוב והרע שבו, נעשים בהירים יותר ומשולבים אף הם בהשקפה ההרמונית¹⁹⁸. הקבלה העיונית מכריעה:

הטוב הוא המוחלט, עומד והרע איננו כי אם דמיוני¹⁹⁹.

הסוד, בשונה מאסכולות רוחניות אחרות, ביכולתו לחדור אל כל המחשבות והרגשות, למצות את עיקרן ולמצוא את החיבורים והקשרים הפנימיים שביניהם. לכן דווקא הוא יכול להיות המדריך את הכלל ולא הפילוסופיה הנותרת בפירושה האריסטוקרטי מן ההמון הרחב²⁰⁰.

הסוד פונה אל היסוד הנעלה שבאישיות האדם ומעורר אותו לחיים²⁰¹. הוא מצווה על העצמיות הייחודית של האדם לתפוס פיקוד על החיים ולהובילם בדרך הישר²⁰². המיוחד בהתלמדות של תורת הסוד נוגע במגמתה.

מגמתה של חכמת הרזים לכל מהלכה, הוא פיתוח כח הנשמה עד כדי עמידה על כחה הפנימי, לשאוב ממקורה, בלי שום הצטרפות של התלמדות אמצעית²⁰³.

אין עיקרה של תורת הסוד להוסיף ידע אלא לכוון את האדם את מקורות הידע הפנימיים שלו. הידע האמיתי הוא זה שבא בהשראה מן האדם עצמו – מפנימיותו. ידע זה בלול מחכמה וממוסר – מיסוד קוגניטיבי ויסוד רצוני²⁰⁴. לכן העיסוק בתורה הסוד מחוייב להתכוון למגמה. על לומד הקבלה לשוטט בתחילה בשכלו לדעת את ה' ולא להלעיט את עצמו ברמזי הלימודים. כשילמדו הסודות על גבי ומתוך החיפוש העצמי יוכל למצוא בנפשו את ההד שלימודים אלו מחוללים ודרכו אל ההתעלות תהא סלולה לפניו²⁰⁵.

זהו הפשר לשמחה ולעונג המלווים את לימוד הרזים – השיבה אל המקור, אל העצמיות, אל הנשמה:

¹⁹⁸ קובץ ה מה: 'עומק הטוב הוא המסבב את עומק הרע, כדי שיתעמק הטוב גם כן על ידי רע'... וראו גם קובץ

ב יח,

¹⁹⁹ קובץ ב קלא

²⁰⁰ קובץ ה קעה.

²⁰¹ קובץ ח רכו.

²⁰² וראו קובץ ב רמא.

²⁰³ קובץ ב קעג. יש לשים לב שם גם לסעיפים קעב וקעד. הנושא בכללו נידון בעבודה זו בפרק 'לשם החכמה'

באזור הערות 105-109.

²⁰⁴ ראו מוסר אביך עמודים כד-כה.

²⁰⁵ אורות התורה פרק י סעיף ז.

סתרי תורה מתאחדים בשמחה. האדם מוצא לו את כל רוחב לבבו, את כל אידיאליו מתמלאים, על ידי חכמת אמת עליונה, שאינה משועבדת לאותו המצר הדחוק של הגיון לב האדם על פי הקישיו המצומצמים [...].
 השמחה הגדולה הממלאה את הלב חדות קודש, מפני שמשאלותיו העליונות מתמלאות, זו אינה באה כי אם על ידי רזי תורה, שמציגים לפני האדם את האספקלריא המאירה של נשמתו החיה העליונה כמו שהיא²⁰⁶.

התבטאות זו, הרואה את מגמת הרזים להציג לפני האדם את תמונת נשמתו הוא (ולא כפי שרגילה המחשבה לצייר – את עולם האלוהות על רכיביו וסעיפיו²⁰⁷) חושפת את תפיסתו של הרב קוק במשמעות תורת הרזים, אך גם את גישתו ביחס לנקודת המפגש בין אדם ואלוקים דרך 'הנשמה העליונה'²⁰⁸. ענין זה יפותח במקום אחר בעבודה זו²⁰⁹.

²⁰⁶ קובץ ו מא. יש מקום למחשבה כי גילוי הנשמה הבא על ידי רזי תורה מציג את החלק העליון שבנשמה הוא ה'חיה'. ראו את חמישה השמות שמציע המדרש לחלק הרוחני באדם – מדרש בראשית רבה פרשה י"ד אות ט והשווה לזוהר ח"ב [רעיא מהימנא] דף קנ"ח עמוד ב. בספרות הסוד לא נטו לראות בשמות אלו שמות נרדפים אלא דרגו אותם כמתארים רכיבים שונים בנפש. הראשון שמצאתי שעורך חלוקה זו הוא ר' עזריאל בביאור עשר ספירות שלו אות י'. וראו מאמרו של רמ"מ מלובביץ', ענינה של תורה החסידות – שיחת יט כסלו תשכו, ניו יורק, תשנ"א, עמוד ז': 'כי ד' החלקים פרד"ס [פשט, דרש, רמז, סוד] הם ד' בחינות נרנ"ח [נפש, רוח, נשמה, חיה] שבתורה, ותורת החסידות היא בחינת יחידה שבתורה'. יש להשוות גם לקובץ ד מג (יובא בפרק לשם כנסת ישראל ליד הערה 113 ראו שם) שם משתמש הרב קוק במינוח 'נשמה יחידה'. יש מקום להשערה כי המחשבה המשותפת, של שני ההוגים, בדבר הזיקה בין בחינת 'חיה' לתורת הסוד, מתפצלת בבירור משמעות החלק של 'יחידה' - אצל האדמו"ר מלובביץ' משמעו 'תורת החסידות', ואילו אצל הרב קוק הם רזי תורה במשמעות של 'החופש הישראלי' – היצירה הישראלית המקורית – ראו שם בפרק 'לשם כנסת ישראל'.

²⁰⁷ ג' שלום, קבלה, בתוך האנציקלופדיה העברית כ"ט (תשל"ז) עמוד 72: היסוד התיאוסופי בקבלה מבקש לגלות את 'מסתרי החיים' הגנוזים של האל... מ' חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים, תשנ"א, עמוד 13: במרכזה ניצב סוד ידיעת האלוהות, 'רזא דמהימנותא', וכל יתר העיונים הם ענפים וסניפים שורש המרכזי.

²⁰⁸ ראו אורות התשובה פרק טו סעיף י: התשובה הראשית שישוב האדם אל עצמו, אל שורש נשמתו, ומיד ישוב אל האלהים, אל נשמת כל הנשמות, וקובץ ח ז – אם אל מקור התורה שואף אתה, התרומם והתאזר לקראת אותה העליוניות הפועמת ברוחך פנימה (= מקור התורה העליוניות הפועמת בתוך האדם!!). וגם אורות עמוד קיט: השער הוא האלוהות המתגלה בעולם... בכל רוח ונשמה, בכל חי ורמש, בכל צמח ופרח... ברעיונות כל סופר בדמיונות כל משורר...

²⁰⁹ בשיאו של פרק 'לשם החכמה' – ראו בהמשך בפרק הסכום שם. יש להעיר גם לעובדה שעצם המחשבה שהדבקות קשורה למידות לאידיאלים האלוקיים המתגלים מבחינתנו יש כאן מבוא לחיפוש האמת והדבקות בנשמה פנימה ולא במקורות חוץ – ראו למשל אדר היקר עמוד קל"א.

3. חשיבותה בתקופת הגאולה לדור וליחיד

בדורו, רואה הרב צורך מיוחד בהופעת מלאה יותר של תורת הסוד. אין ספק, שביסוד המחשבה עומדת המסורת של המקובלים בדבר הזיקה שבין גילוי רזי התורה לבין הגאולה²¹⁰. יש לראות את חזון הנסתר בדבר אחדות העולמות כתורה היאה לזמן הגאולה²¹¹. כמו כן:

גאולת העולם תלויה היא ברוממותן של ההכרות הפנימיות, שהן באות ומאירות על ידי העסק הכביר במעמקיהן, שהוא עצמו העסק הנלבב ברזי תורה²¹²...

הרב קוק מנמק תביעה זו גם בפרופיל הרוחני תרבותי של בני דורו. דורו הוא דור שבו מתגלה צימאון רוחני גדול והציפיה להופעת רעיונות גדולים שיוכלו להזין את החיים ולדחופם קדימה ואל על מגיעה בשיאה. בשעה זו לא ניתן להסתפק בערכים ובתכנים ששייכים לעולם הגלוי. זוהי שעתם של רזי תורה להגלות²¹³.

עד שאי אפשר עוד להסביר גם אמונה פשוטה לאנשים בינונים כי אם על פי הרחבת הצעת רזי עליון, שהם עומדים ברומו של עולם²¹⁴.

בנוסף לכך ההתרחקות העמוקה של אנשי הדור מן המסורת היהודית מחייבת גשר רחב וגדול לחברם אל תורת האבות. יסודותיו של הגשר - האינטלקטואליים (הנוגעים להבנת התורה²¹⁵ והמציאות²¹⁶) והמוסריים (הנוגעים ללימוד זכות על הדור²¹⁷) מצויים רק בעומק תורת הסוד וממנה התרופה הרוחנית לתחלואיו של הדור²¹⁸ ולניצחון המלא על הרע²¹⁹.

²¹⁰ ראו למשל מסורת הגר"א - אבן שלמה, ניו יורק, תשל"ב, פרק יא סעיף ג. ובדברי הרב קוק: קובץ א תתסט, קובץ ב כא, קובץ ב כט, קובץ ד יט ('סתרי תורה מביאים את הגאולה, משיבים את ישראל לארצו'), קובץ ו רכה, אגרות ראי"ה ח"א עמוד צב.

²¹¹ וראו גם קובץ ד א - שם דווקא הזיווג שבין הנסתר לביקורת (המדעית - רציונאלי) בונה את היסוד האיתן...

²¹² קובץ א רסב.

²¹³ קובץ ג שיז

²¹⁴ קובץ א תקצז.

²¹⁵ קובץ א פח. וראו גם קובץ ה רה - הרזיות כמשמרת את היסוד המעשי של התורה (בניגוד לנצרות).

²¹⁶ יסודות תורת הסוד להתמודדות עם המדע החדש (איבולוציה וכו') - קובץ א קכא-קכג.

²¹⁷ קובץ ב רמ, אגרות ראי"ה ח"ב עמודים קפו-קפת. וראו גם אורות עמודים קמח-קמט (סעיף ב)

²¹⁸ קובץ ב קפב. בשיטתו המיוחדת גם ירדת הדור זוכה להערכה חיובית שכן היא זו שמחייבת לפתוח את אוצרות התורה הפנימית... וראה גם בענין זה בקובץ ב קח.

וראו גם קובץ ו מב ומאמר הדור עמודים קיא - קטז.

²¹⁹ קובץ ו רסד.

ומכאן התביעה הגדולה לעסוק בתורת הסוד ולהפיץ את ערכיה שכן בלעדיה החיים תלושים מן הממשות וכלואים בהשקפת עולם צרה ומוגבלת.²²⁰ הראויים להצעות רוחניות' עלולים, במיוחד, להיפגע מן ההצטמצמות בעולם הנגלה והמעשי.²²¹ הנתב המסורתי של החיים הדתיים עלול למצאו עצמו בתוהו לא דרך, ללא האופציות שפותחת לפניו התורה הפנימית.²²²

ופנימיות התורה היא רפואה לכל²²³.

הרב פונה במגוון של קריאות²²⁴ אל ברי היכולת, אך בעיקר אל גדולי הרבנים שבדורו, לתת כתף למשימה הקדושה מכולן והיא הבאת מי החיים של תורת הסוד לתודעת הדור.²²⁵

בלא ספק לשיר ההלל שנושא הרב קוק לתורת הסוד יש גם יסוד אישי עמוק. הרב קוק מאוהב בתורת הסוד²²⁶. הוא רואה בתכניה את המגע בנעלה שאלו הוא כל כך משתוקק²²⁷ ובנתיבותיה הוא מוצא את הדרך לגילוי עולמו הפנימי - למימוש העצמי ולתועלת העולם²²⁸. גם בענין זה הערכתו של הרב קוק את התחום מבוססת לא רק על ידיעותיו הלימודיות אלא על חוויותיו הפנימיות העזות ביותר²²⁹.

²²⁰ קובץ ה קצט, קובץ ח פט. וראו גם אגרות ראי"ה ח"א עמוד קי: 'דעבדין לאורייתא יבשה'.

²²¹ קובץ ב רנב. ולאידך גיסא את השפעת העיסוק ברזים לטובה ראו בקובץ ב שלח.

²²² חשיבותה של תורת הסוד היא באפשרויות האינטלקטואליות שהיא פותחת בפני יודעי סתריה. כך למשל ניתן למצוא פתח מן המבוכה של הדור בו אנשים רחוקי תורה פועלים טובות בתחומים מסוימים יותר משומרי תורה. הבנת הערך הנסתר של התורה (קובץ ה קצט וראו גם קובץ ח ריז) כמו גם היכולת הסודית לאסוף את כוחם המוסרי והלאומי של רחוקי התורה לטובת קירוב הגאולה (קובץ ב כא) מעמיד את ערכה של התורה גם בדור המבוכה.

²²³ קובץ ו רסח. וראו גם קובץ א תרסא: דוקא מאור חיים זה, שממנו יצמח תמיד אסון העולם, ממנו תצמח ישועתו, ישועת עולמים שלו... וכן קובץ ז לב.

²²⁴ ראו גם מאמר מיוחד שלא זכה לפרסום בימי חיי הרב ונתפרסם עתה באוצרות הראי"ה ח"ב עמודים 317-330 'מאמר על פנימיות התורה'. מאמר זה עיקרו בקריאתו הגדולה להשיב עטרת לימוד הנסתר למקומה ונוגע ברבים מן הבירורים שעלו בעבודה זו בענין תורת הנסתר.

²²⁵ קובץ א פח, רכה, קובץ ג שיז. וראו גם קובץ א שח. וראו את קריאותיו הגדולות המלאות בחלקן צער ותסכול באגרות ראי"ה ח"א עמוד פא, ח"ב עמודים קכד-קכה, רלא-רלג, רלח, רמג. מאמרי ראי"ה עמוד 327 (הכותרת: קריאה גדולה).

²²⁶ קובץ ב רכו, קובץ ו מה, נב,

²²⁷ קובץ א שי וראה שירת 'מרחבים' שלו (המקור – קובץ ג רעט). אוצרות הראי"ה ח"ב עמוד 561 (ושם גם עמודים 555,557). וב'חדריו' עמודים סה, ע.

²²⁸ קובץ ב עז.

²²⁹ קובץ ב שלח, קובץ ח כד, מח. חדריו עמודים צה-צו.

הרב קוק מצטרף כאן לחבורה נכבדה של חכמי ישראל שראו את העיסוק בתורת הסוד - ביסודות הרוחניים של הדת - נעלה על פני העיסוק ההלכתי. כמו להם כך לו, הכרעה זו מלווה במאמץ גדול לקיים את הערך של התורה המעשית ולימודה וניסיון אינטלקטואלי ורגשי לביטול המחיצה הברורה שבין שני תחומים דתיים אלו.²³⁰

ט. תורה לשמה – איחוי הנגלה והנסתר

הנסתר מנוגד בהשקפתו לנגלה²³¹. שכן הנסתר רואה את האיכותי ולא הכמותי²³², את הכולל ולא את הפרטי²³³, את הפנימי ולא את החיצוני, את הנצחי ולא את החולף - את המהותי ולא את המקרי²³⁴. על רקע זאת שקיעה בנסתרות גורמת לערעור העולם המוחשי וחוקיו בתודעת האדם²³⁵. המלאות ויסוד השלמות שיש בעולם הנסתר מטפיל את עולם הנגלה ומראה אותו כמיותר. הרב קוק עושה מאמץ הסברי והגותי כמו גם חינוכי, לגשר על פערים אלו ולהציב מחשבה הרמונית המזקיקה את החיבור והאיחוד שבין שתי ההשקפות. כמשורר, הוא פונה למי שמבקש 'תמיד את הגנוז והחבוי' ומלא צער כי נעלם ממנו 'מהגלוי והשטחי' בדברי עידוד וחזון²³⁶:

וסוף הכבוד הגדול לבוא, השערים יפתחו, ומלך הכבוד בוא יבוא, יבא מלך גבור ועזוז, יבא גבור מלחמה, יבוא מלך צבאות עליונים ותחתונים. יבוא דודי

²³⁰ ראו למשל את מפעלו של הרמב"ם הרואה בהישג האמיתות הפילוסופיות 'חכמת התורה על האמת' (מורה נבוכים ח"א פתיחה), ואת העיסוק במעשה מרכבה לעומת דיוני ההלכה כדבר גדול מול דבר קטן (הלכות יסודי התורה פרק ד הלכה יג) ועשה מאמצים אין ספור לגשר ולהשלים בין מקצועות דעת אלו, כפי שתיאר 'טברסקי (תשנ"א), עמוד 61 ועמודים 269-281, וכן אצל הנ"ל, (תשנ"ב), ח"א עמוד 146. ולעצם ההתנגשות ראו תפארת ישראל למהר"ל פרקים י-יא. מסילת ישרים, מהדרת אביבי, עמודים נג-סו [וראו דיון משיק אצל ז' הנסל (תשנ"ו), עמודים לז-נא]. משנתם של שלושה אישים אלו לא רק שעמדה לפני הרב קוק, אלא שימשה בסיס, מקורות יניקה והשראה כפי שתואר במבוא 'לחקר משנתו' הערה 3.

וראו עוד י' כ"ץ (תשמ"א), עמודים 68-37.

²³¹ קובץ ח קעו.

²³² קובץ ה ה.

²³³ קובץ ד א, קובץ ה קמ.

²³⁴ ראו גם קובץ ו רפג: הנגלה מדבר בשפת סמלים השפעה פסיכולוגית הנסתר חושף את הסגולי – המהותי.

²³⁵ אורות הקדש ח"א עמוד קו (סעיף צ), קובץ א קכה, קובץ ב רכו, קובץ ה קעו, קובץ ח קנו. וראו גם קובץ ב

ע. וקובץ ה עג, קכד.

²³⁶ קובץ ה קמ

לגנו ויאכל פרי מגדיו. יתאחדו העולמים, יתמזג הגלוי והנסתר, תתאחד הגויה והנשמה, יתקשרו האורות והכלים...

ביטוי להבנתו המורכבת את ערך לימודי הנסתר והנגלה כמשקפים את השקפתו עולמו הנעה בין נטיית ההיבלעות באור האלוקי הגדול לבין חובת שמירת מסגרת העולם והמחויבות כלפיו באה לידי ביטוי בתגובה הכפולה להתעוררות התשוקה הרוחנית:

מחד גיסא, הוא חוזר ומשנן כי לימוד הנסתר – הלימוד הנעלה – זמנו המתאים ביותר הוא שעת התשוקה ובשעה זו הלימוד הוא האידיאלי – 'לשמה':

מתי טוב ללמוד סתרי תורה? כשהתשוקה הפנימית של קרבת ד' היא חזקה, מתעלה ומתגברת, עד שלא מנח לנפש, ואינה משביעה חפצה בשום תוכן רוחני וקדוש שבעולם, כי אם עם ההגיון הפנימי המדבר ברזי עולם. זאת היא התכונה של עסק בתורה לשמה...²³⁷

אולם לעיתים התשוקה מסוכנת ויש להנמיך את להבותיה:

כשהתשוקה הרוחנית מתגברת הרבה באדם, ומוציאה אותו חוץ מהמדה הראויה לו על פי קישורו עם העולם הריאלי, טוב לו אז לעסוק בדברים מוחשיים, בחכמות מעשיות ובתורה המעשית, במחשבות המראות את החובה ואת התועלת של הקישור אל החיים המעשיים. ואז, אחרי שביעה הגונה מהטוב הרוחני, תהיה לו הפגישה בעולם המעשה רק להועיל לבסס את נטיותיו הרוחניות אבל יכיר וידע כי אי אפשר רק להסתכלות לבדה [...]. שיסוד יסודות הכל הוא כל התכן של האורה האלהית...²³⁸

המעגל נסגר. מתוך ההבנה, שבנסתר נמצא היסוד ונמצאת התכלית, יש לפתוח את שעות ההשתוקקות לנשגב, כזמני השיא של ההתפתחות הרוחנית ולעסוק בשעות אלו בתוכן הנעלה של התורה. תוכן זה מרומם את האדם ומקרר את רוחו ושאיפותיו את העליונות האלוקית, אולם לפעמים עד כדי חוץ למחיצה. גבול זה מסמן כי זוהי השעה לשוב אל הריאליות העולמית, אל המחויבות למסגרת העולם וקיומו, ולעסוק בתורה המעשי. אולם עם זיכרון שהענין האלוקי נעלה מכל ובנסתר מצוי השורש ומסומנת המטרה. מסלול זה הינו חיקוי או מקבילה למורכבות היחס לדבקות באינסופיות האלוקית²³⁹ ולרעיון העקידה כפי שתואר לעיל.

²³⁷ אורות התורה פרק י' סעיף א. וראה גם קובץ ב קסט, אורות התורה פרק ט סעיף יב.

²³⁸ קובץ ב כג.

²³⁹ חיזוק למקבילה זו ניתן למצוא בקובץ ג קסט. שם מבואר כי לימוד הרזים מחדש את הנשמה ומרומם אותה, אולם קביעות טוהר המידות שייך למצוות המעשיות ולימודי ההלכה. יש כאן מקבילות ברורה לביאור שבקובץ

הפער בין שתי צורות מחשבה והסתכלות אלו בא לידי ביטוי גם במעין תחרות שבין שני תחומי הלימוד ואופי החוויות שנמשכות מהן אל הלומד. התמודדות זו קורעת את עולמו הפנימי של הרב קוק²⁴⁰, העומד בין תשוקתו הפנימית אל הנסתר והנשגב לבין חובת העיסוק בהלכה כחלק מן המסורת היהודית המקודשת.

עינוי גדול יש לנכנס מתוך הרחבה גדולה של עיונים טהורים, ממוזגים ברגש ושירה כלילת תפארת, אל הקצובות ההלכתיות שהן שחורות כעורב²⁴¹.
המסתכלים הפנימיים רואים הם בחוש, שאי אפשר להם לעזוב את הלימודים הרזיים²⁴².

ובלשון אוטוביוגרפית:

כמה דקדוק הפרטים ההלכתיים והפלפול מעכירים לפעמים את רוח השואף לגדלות וכללות²⁴³.

בלשון מתונה יותר, מחפשת פתרון ומרמזת לכיוונו הוא כותב:

צריך אני לעצה, שאותה השמחה וקורת הרוח שאי מרגיש בשיטת מחשבותי הרוחניות, ובעסק הדעות הנסתרות, תהיה עמדי גם בעת עשיית המצות המעשיות והתפילה, ובעת העסק בגופי התורה הנגלית²⁴⁴.

א צו המבחיין בין הגישה הפנתיאיסטית הקוראת לדבקות גמורה שמעודדת את השירה וההתפתחות הרוחנית לבין העולם המעשי המצריך גישה מונותיאיסטית כדי לקיים את המחויבות לקיום הקונקרטי²⁴⁰ ראו חדריו עמוד קטו-קטז.

²⁴¹ קובץ ג רנ. המינוח שחורות כעורב מקורו בשיר השירים ה יא: קִוְצוּתְיוּ תְּלִמְלִים שְׁחֹרֹת כְּעֹרֵב. יש לשים לב למשחק הלשוני בין 'קווצותיו' המקראי לבין ה'קצובות ההלכתיות' של הרב קוק. בהתייחסות להלכה מופיע מינוח זה במדרש אותיות דרבי עקיבא השלם נוסח א - אות ר. יש לציין כי במקור הנ"ל שחורריתן של האותיות נתפס לשבח ('שכל הלכה והלכה טוענת חן בפני עצמה') אלא שכנראה שהרב קוק נטל את המבנה הלשוני משם אך פירש את השחוררית כמקובל בספרות חז"ל כאות לכיעור ראו למשל מדרש שיר השירים רבה ה ה. לתיאור המצב הנפשי בתהליך של המעבר בין תלמוד לתלמוד ראה גם קובץ ג קז.

²⁴² אפילו על מנת ללמוד את חלקי התורה הגלויים – קובץ ב קנת. וראו קובץ א שי – גדולי ההשגה בוחלים לפעמים בלימודים המעשיים, וראו בקובץ א שפט, שמעבר מן היחודים העליונים אל התורה הנגלית שווה בקושי ובסיכון שלו כמעבר מלימוד התורה אל חיי החולין. ומעבר כזה מצריך מגינים מיוחדים לכל יפגע הנוסע במסעי מקצועות התורה השונים. וכן קובץ א תי – הגדולים בכואם לעסוק בפרטים 'נמוגים ברב יגונם'. וכן קובץ א תיב: ללא הארה מענגת מתוך הסתכלות כללית, נמוג ביגון חרדתו ומתבטל על ידו מתורה ותפילה. קובץ א תטו: על ידי הפרטים מתכתש באדם יצר הרע.

²⁴³ קובץ ג רכח. קובץ ג רכב: מה קשה לי הלימוד, מה קשה עלי ההסתגלות לפרטים. וראו גם בקובץ א קפח: את זיהוי ה'תוגה הנסתרת בלימוד הגמרא [...] שבאה מתוך התעוררות רצונות לשאלות רוח רחבים מאד [...] והקצב מעיק על זרם רוח זה, ומעציב את הנשמה המרגשת', ואת מקבילתו בקובץ ח קא: 'לפעמים מתלווה איזה רגש עצוב בעת הימד, מחבר הוא עם הניגון הלימודי, והוא בא מרוב געגועים אל המרום והנשגב...'.

²⁴⁴ קובץ ו כד. וראו גם קובץ ו קה.

את הגשר בין העולמות מטיל הרב קוק אל חיק לימוד תורה לשמה²⁴⁵:

וכל מה שיוסיף האדם אומץ בתורה לשמה בדעה צלולה והעמקת אמת, יותר יפתחו לו פתחי אורה להבין ולהשכל, איך שבאמת כל הופעה רוחנית היא מוסיפה בהירות ובירור מוחלט להשגה הבריאה של העולם החומרי על כל אגפיו. וכל העוסק בתורה לשמה כל העולם כולו כדאי לו, ונותנת לו מלכות וממשלה חקור הדין.

כשלומדים תורה לשמה, ממשיכין מהרצון את התכלית הנשגבה של התורה שהיא מתפשטת בכל ענין פרטי, וחסד עליון הולך ומתרבה על השונה בעצמו ועל כל העולם עמו²⁴⁶.

אבל העוסק בתורה שלא לשמה פרטיו מיובשים הם מלשד הרצון האידיאלי²⁴⁷.

אבל כשלומדים שלא לשמה, אז ההופעות הפרטיות מתגלות על הפרטים כשהם לעצמם, ושכלם הכנוס בהם הוא מצומצם, ולפי מדת השכל הרצון הוא קצר, ומלא קפדנות וזעף, ונח לו שלא נברא²⁴⁸.

הרב מציע הנחיות מעשיות בדרך לחיבור בין נסתר לנגלה ומורה לנבוכי הדרך את מסלול ההיחלצות מן התנאים המגבילים של עולם הנגלה והיקפו הרוחני. בראשית דרכו²⁴⁹ הוא מעלה מחשבה שעל פיה היכולת לשחרר את הרוח לתעופתה הרוחנית תלויה בנתינת המקום הראוי לעיון ההלכתי וידיעתו. כחלק מן הפשרה הכוללת שבין העולם הרוחני לעולם החומרי המבוססת על החובה לתת לכל כח מכוחות הנפש והגוף את החלק המגיע לו בצדק²⁵⁰, הוא קובע כי הצטיידות בידיעה

²⁴⁵ קובץ ח קנו.

²⁴⁶ קובץ א שפח.

²⁴⁷ קובץ ג נט.

²⁴⁸ המשך קובץ א שפח.

²⁴⁹ קובץ א צג. טענתו היא כי הניסיון לברוח בריחה מן החיים המעשיים רק תגדיל את עולם על האדם (אין פרנסה צריך עוד יותר פרנסה...) לכן הפתרון המוצע הוא לעסוק בהלכה ובידיעתה באופן מסודר אך לא להיבלע בתוכה בסבך של פלפולים. נתינת הראוי מפנה את הנפש והדעת לחיות חיי נשמה עליונה. פתרון זה שיש בו מחאה כלפי מחפשי דרך ההתפרצות ועזיבת הדת אך עדין אין בו את המחשבה ההרמונית המבקשת לצבוע בגוונים זוהרים גם את החלק המעשי של התורה.

²⁵⁰ פרפראזה על לשונו של ריה"ל, כוזרי מאמר שלישי סעיף ה.

ברורה של ההלכה מסיר את ההפחדה ובלבול הדעת ומשחרר את הנשמה להתגבר באורה האלהית²⁵¹. מחשבה זו מגובשת לכלל השקפת עולם פסיכולוגית מסודרת כעשר שנים לאחר מכן²⁵²:

הבירור של ההלכה, בכל החוגים, מועיל להסיר את המחשך של הדמיון מעל אורח החיים. המחשבה הבלתי ברורה בתורה המעשית, מוכרחת היא להרחיב את גבולות האיסורים מאפס ידיעה, וממילא מתרבה החוג המעכב את הנטיות הנפשיות והמעשיות מלהתפשט בפעולותיהן. וכשעל פי היסוד של ההלכה הברורה אין צורך בצמצומים הללו, הרי התכונה הנפשית, המרגשת בגודל החיים של חושה הפנימי את הראוי והנמנע, אינה עוזרת לאותן המניעות [=החומרות ההלכתיות – ע"ק], וממילא נכשל בהם האדם בתכונה של שגגה מזידית, הדומה למתכוין לבשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, שצריך סליחה וכפרה²⁵³. ואין דבר המציל ממבוכה זו כי אם הישרתה של אמתת ההלכה, בליבונה ובירורה, שהיא המנהירה את המחשכים, ונוטלת את הערבוביה הדמיונית מהמרחב הרחב של מהלך החיים, שבהיותו בלתי מסודר, אז אותו האבק הדמיוני מחשיך הוא את עולמו, בונה מחיצה של ברזל המפסקת בינו ובין אביו שבשמים. ומאורות הקדש ויסודות החיים העליונים בטהרת קדשם מסתתרים ממנו על ידי ערפילי הדמיון, אשר שם מעכבים כאלה, אשר באמת לא היו ולא נבראו. זאת היא הגדולה הנולדת מיסוד העסק של התבררות ההלכה בכל ענפי החיים והמעשה...

הקריאה לליבון ההלכה בבירור ויושר, מתוך מחשבה כי העמדת הלכה ברורה הוא הבסיס לשחרור הרוח והתעלות החיים, מקדימה כאן בשנים בודדות²⁵⁴ את חזונו הגדול של הרב קוק למפעל הלכה ברורה ובירור הלכה²⁵⁵. אי ההיכרות עם התורה הגלויה, לא רק שמעיקה באופן פסיכולוגי על התודעה ומעכבת אותה מלהתפתח באופן חופשי, חוסר הידיעה בנגלה חוסם את הידיעה הסודית²⁵⁶:

²⁵¹ שם קובץ א צג.

²⁵² קובץ ח פב. וראו מעין זאת גם בסיפא של קובץ ו צב.

²⁵³ ראו מסכת נזיר דף כג עמוד א.

²⁵⁴ הפיסקה דלעיל מקובץ ח נכתבה בלונדון כנראה בשנת תרעו – תרעז. בכ' בטבת תרפא נשא הרב קוק, כבר רבה של ירושלים וארץ ישראל, בעת ההיא את חזונו בדבר מפעלי היצירה התורנית ובכללם מפעל 'הלכה ברורה' ו'בירור הלכה'.

²⁵⁵ ראו הרצאת הרב, נספח לאורות התורה עמודים י-יא. על שיבוץ מפעל זה בחזונו הכללי של הרב קוק ראו גם א' רוזנק, תשנ"ח, עמודים 293-296 הנוטה לכיוון אחר.

²⁵⁶ קובץ ב קעט.

**כל חלק שאינו מוכר כראוי, בין מן התורה, בין מן העולם, עומד הוא כמו מסך
מבדיל שמסתיר את האור הנשגב של החלק החבוי והנסתר [...]
הסדר התדירי הוא לבוא מן הגלוי אל הנסתר, מהפריטים אל הכלל.**

אי שמירת הסדר הראוי היא אחת הסיבות להתנגשות בין העולמות ולשנאתם
ההדדית זה לזה. קיפוץ אל הנסתר ללא עולם נגלה מסודר יש בו את שלילת
הממשיות ואת התדמית של שנאת החיים המגולגלת לפתחם של אנשי הסוד. לכן:

מילוי הכרס בלחם, בשר ויין מוכרח להיות קודם לטיול בפרדס²⁵⁷.

חשיבות ביצורו של עולם הנגלה הוא בנתינתו את הצעד הראשון²⁵⁸ את הבסיס יציב
לסולם שראשו בערפילי טוהר של עולם הנסתר.

**משתוממים הם בעלי הפנימיות, בעת שהחיצוניות נושאת דגלה ברמה
בחיים. אבל עליהם לדעת כי הפנימיות היא אז, רק אז, מנצחת, כאשר היא
מוצאת לפניו עולם ערוך ומסודר, אברים בריאים ולב אמיץ, חושים
מפותחים וסדרי יופי, נקיות וטהרה, מוסר נימוסי דרך ארץ, ומרץ ואהבה
לחיים ולעולם. אז תוכל הפנימיות לשלוט על ממלכה מלאה אונים²⁵⁹.**

ולכן על אף שהמבט הסודי מרומם את ענייני המוסר ולשון התורה חייב להיות
מוקדם להשקפת העולם הסודית בנין של 'פשט' על פי דרכי החשיבה הנגלות
בלימוד, בדרך ארץ וברגש הבריא של האנושיות²⁶⁰:

**הקדש השמימי מתברך לפי הערך של היסוד התחתיתי של החול שהוא
מתייחס אליו.**

השלמת התמונה המעגלת היא ההבנה כי העיסוק בתורה המעשית הוא חלק
משלמות העולם המתחילה בשמי שמים ויורדת לארץ²⁶¹:

²⁵⁷ קובץ ד ג. 'לחם, בשר ויין' הינם משלים ללימוד תורת הנגלה, הטיול בפרדס הוא העיסוק בנסתר. מקורו של
משל זה בדברי הרמב"ם, הלכות יסודי התורה פרק ד, הלכה יג: 'ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי
שנתמלא כריסו לחם ובשר ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצות... יש להדגיש כי
הרב קוק לא דבק תמיד בהדרכה מאוזנת ומתונה זו והתיר לעיתים מחיבת הנסתר ומעלתו, שלא להקדים את
לימוד הנגלה, ראו אורות התורה פרק ט' סעיף יב.

²⁵⁸ ראו קובץ ח יב. וראו ביאור שונה לחשיבות הקדמת התורה המעשית ללימוד הרוחני המופשט – קובץ ה
רמג – 'לשמירת הצורה הישראלית במילואה'.

²⁵⁹ קובץ א תפח.

²⁶⁰ קובץ א תקנט, קובץ ב יח, קובץ ח צא. בקובץ א יט יש שיקוף ראשוני של רעיון זה ועל פיו ללא הקדמת
התורה המעשית הקפיצה אל הנשגב תוליד הזיות אמוניות או כפרניות. דבריו בסעיף זה מזכירים את גישתו של
הרמב"ם, המוזכרים לעיל בהערה 257 המבאר את חובת הקדמת לימוד הוויות אביי ורבא בכך שהן: 'מיישבין
דעתו של אדם תחילה' [שם]. וראו גם קובץ ד יב בדבר כוחו של התלמוד המעשי לסנן מן הלימוד את הדמיון
המתעתע הנספח להשגות האלוהיות.

שלמות העולם צריך הורדת התורה לארץ [...] וכל מה שיתרבה הזוהר והבירור באותם התוכנים שהעבודה הגופנית, ציור המעשה ודיוק הרעיון בקישור החושים טעון בהם, ככה יצלל יותר הרעיון הרוחני המופשט [...] והרי הוא מרחיב את גבול הקדש ומגביר ממשלת האמת...

שמירת כבודו וצביונו של כל עולם בפני עצמו הוא הקומה הראשונה בהתמודדות של הרב קוק מפני 'מלחמת העולמות'²⁶². הקומה השניה והיא הנתיב העיקרי, של גישור בין עולם הנסתר לעולם הנגלה, מבוסס על שבירת המחיצות בין העולמות. מתוך הידיעה שברזים נמצא השורש, מסתתר מבוע החיים הרוחניים, הרי אל המעין הזה יש לפנות, כאשר יבשה פנימיות החיים:

כשאדם מרגיש בעצמו עניות דעת ומיעוט הפריה רוחנית, מיד ירוץ אל המעין הכמוס, יחסה בצל שדי, ישתה לצמאו מהבארות העמוקים של גדולי חכמי לב, יגרוס אף על גב דלא ידע מאי קאמרי²⁶², ומריח המים העליונים יפריח, וכחו הרוחני ישוב אליו [...] ונהיה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק. כי מקור הברכה הוא במקום התעלומה, בסוד סתר רזי הרזים אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין, שנאמר יצו ד' אתך את הברכה באסמין²⁶³.

יתירה מזאת. לא רק חופשות בים העלומה או בחופיו - שינוי האווירה הרוחנית - יועילו לנפש היגיעה. הביקור בתורת הנסתר ובעולמו הפנימי אמור לא רק לתת השראה כללית ולפתוח את צינורות היצירה העצמית אלא הוא אמור לתת את החבל

²⁶¹ קובץ ו רסב עין שם היטב.

²⁶² בנוסף לאמור לעיל ראו גם קובץ ה קעו: 'שמירת הגבול בין שני העולמים הללו, באופן שכל אחד קיים הוא תמיד בצביונו'. עמדה זו של שמירת הגבולות ומניעת הטשטוש בין העולמות הועצמה במשנת הבן הרב צבי"ה הכהן קוק. לתלמידיו, הוא חזר ושינן את דברי ר' משה סופר (שו"ת חת"ס או"ח סימן נא) כי: 'כל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקות – חייב משום זורע כלאיים'. אור לנתיבתי (תשמ"ט), עמוד מז, וכן לנתיבות ישראל ח"ג (תשנ"ז), עמוד קמו, ועוד, מתוך התורה הגואלת, (תשמ"ג), עמוד יז, מתוך התורה הגואלת ח"ד, (תשנ"א), עמוד כג, שיחות הרב צבי יהודה 12 – תלמוד תורה ב', עמודים 2-3. וראו ניתוח שיטתו בהשוואה לחת"ס ולאביו, הרב ל' זילבר, ערוך נגלה ונסתר, בתוך צהר 10, (תשס"ב) עמודים 79-88, ושם בהערת העורך בסוף המאמר אגרת מהרב צ"י קוק משנת תרפ"א.

²⁶² לימוד קבלה גם ללא הבנה וערכו נידון בכמות שונות. ראו למשל תשבי (תשל"א) ח"א עמודים 43-44 ומה שהוסיף עליו גריס (תש"ן) עמודים 13-14 והערה 53. גם הרב קוק מעיר על כך פעמים נוספות, ראו אורות התורה פרק י סעיפים ה,ו,י,ב.

²⁶³ קובץ ה קל. הדרשה בסוף הפסקה לקוחה ממסכת תענית דף ח' עמוד ב לפסוק בדברים פרק כ"ח פסוק ח. וראו גם קובץ ב שכא.

ואת הכלים לראות בעולם הנגלה על מוגבלויותיו את מפתחות החופש שבו, את שירת החיים הזורמת בתוכיות ובגבולות העולם המעשי – ההלכתי הגלוי.

כשהנשמה מתנוצצת מבקשים בכל מה שלומדים את הנשמה הכללית ואורותיה, שהוציאו אל הפועל את אותם הענינים הנלמדים²⁶⁴.

השירה האלהית ערה היא בנשמת גדולי הצדיקים עד שכמה פעמים אינם יכולים להתעסק בשום דבר פרטי הדורש חשבון ומחשבה, מפני שנועם השירה מתגבר על הכל, ומטשטש את כל הצורות הפרטיות במתיקות זהרו. הם ממשיכים אל כל הענינים המעשיים, ואל כל עניני התורה המעשית, את נועמה של השירה העליונה²⁶⁵....

אך, אין לסמוך רק על האינטואיציה ולצפות למצב שבו 'תתנוצץ הנשמה', יש להנחות את הלומד להגיע להישג של חיבור הכלל עם הפרטים הגנוז עם הגלוי²⁶⁶:

כשבעל ההסתכלות הרוחנית מרגיש בעצמו שאין לבו הולך ללימודי ההלכה בדקדוקי הפרטים שלהם, צריך הוא להתעלות עוד בהסתכלותו הרוחנית, המידה יותר בהירה ועליונה, עד שימשיך מרוממות האצילות של החכמה העליונה את הכח המחדש את כל הפרטים. בנועם גדול ואהבה רבה, והאותיות של גופי תורה יתנוצצו לו בכל מילוי נשמתם, וירגיש את מתקם, ואת הכלליות הגדולה המתפשטת בהם בשפעת חייהם, כנשמה המתפשטת באור חייה על כל הגוף כולו.

כשחוסר החיבה ללימודי ההלכה וחלקיה הנגלים של התורה מגיע מנפש החפיצה בנסתר וביסודות הכללים הערכים של התורה יש לכך צידוק וההדרכה הרוחנית נותנת בדרך כלל מקום לתשוקת ההתעמקות בנסתר על חשבון הנגלה²⁶⁷. אולם, כך מדגיש הרב קוק פעמים אין ספור, אין זו המעלה העליונה²⁶⁸. על איש הרוח למצות את עולמו הרוחני ולמצוא בתוכו את המקום שממנו נובע העולם הגשמי – למצוא בעולם הנסתר את המבוע של עולם הנגלה 'את הכח המחדש את הפרטים'. מציאת

²⁶⁴ קובץ ב קמג

²⁶⁵ קובץ א רו.

²⁶⁶ קובץ ג קפא. וראו גם קובץ א תא: רפואת ייסורי העיסוק בפרטים ההכרה כי בכל פרט גלום עולם מלא, קובץ ב קסז – רעיון שווה תוך שימוש בטרימינולוגיה של דבקות.

²⁶⁷ אמנם ראה למשל את הפטור שזוכים לו הכהנים מכל עול מעשי שכן הסוד האלהי המוחלט ממלא את חגוי נשמתם – קובץ א תפג. יש לזכור כי הרב קוק עצמו – כהן היה. על מודעתו לכהונתו כגורם בעיצוב דמותו הרוחנית ראו למשל: שבחי ראי"ה עמוד לח: כהן מרגיש יותר ועמוד קטו: ברכת כהנים.

²⁶⁸ ראו למשל קובץ א ריב – הפער שבין קרח לנזיר בין טהור לקדוש.

נקודת האחיזה של עולם הפרטים בעולם הנסתר – 'עולם האצילות של החכמה העליונה' מוליך לכך שלימוד הפרטים אינו מנותק עוד משורשם וגם בשעת לימודם ניתן לחוש 'בכלליות הגדולה המתפשטת בהם'. על הלומד למצוא את הדרך היאך²⁶⁹:

לרפד את היצוע של התוכנים המעשיים לפרטיהם הקשים ברפידות רכות, מלאות יפעה של עדינות החיים.

כך גם הצדיקים הגדולים שאינם יכולים לפרוש מהדבקות האלוקית אפילו לשם עיסוק במצוות או בלימוד התורה הנגלית²⁷⁰:

עליהם להכין להם מגינים, שלא יפגעו בהעתקם ממעלתם הטבעית שלהם, שהיא ההתקשרות בצרור החיים את ד' אלהיהם.

או בלשון אוטוביוגרפית²⁷¹:

אני צריך להמשיך את העונג הקדוש של הדבקות האלהית בכל מה שאני לומד, עושה, מתפלל ומדבר. הנגלות ההלכותיות יעשו רטובים^{271א}, מלאי חיי נועם של קודש עליון....

הדבקות האמיתית משחקת במגוון תענוגותיה בכל הליכות החיים קל וחומר בעניני תורה ומצווה²⁷². ומוטל על הצדיקים מלאי הדבקות²⁷³ לחבר את הקישור לתורה לעומק האמונה -

עד שתהיה ההשפעה של האהבה, היראה והדבקות האלהית האמיתית שופעת וחודרת בכל פרטי הפרטים של גופי התורה²⁷⁴.

²⁶⁹ קובץ ג רנ.

²⁷⁰ קובץ א שפט.

²⁷¹ קובץ ו קה. וראו בקובץ א ת תיאורו את בעל הנשמה הגדולה (שעל אף שאינו בלשון מדבר יש כאן את אחד הווידויים והתיאורים האישיים היותר נוגעים ללב של הרב קוק עצמו) שבכל מצווה בה עוסק: 'נשמתי ממנו שואלת – מהי תכליתה של המצווה? איך היא פועלת לטובה? באיזה אופן אפשר לקשור אותה עם הדעת והרגש? ואותו בעל נשמה לא מסתפק בתשובה הדתית – כך רצון ד' – כי הוא מוכרח לראות איך הכל יונק מעיקר שורשו ודרך אחר לא ידע, ולא יוכל ללכת. ולכן בודד הוא בעל הנשמה הגדול ורבו מאד יסוריו יסורי הבדידות הפנימית...'

^{271א} רטיבות על פי המדרש היא תהליך הפריחה – פתיחת עלי הפרח הסגורים וגילוי צבעוניותם – ראו מדרש שיר השירים רבה פרשיה ב אות א [ושם בפירושו ענף יוסף]. בלשונו של הרב קוק נראה כי רטיבות מציינת חיות המסומנת בלחלוחית לעומת יבשות ומות.

²⁷² קובץ ח ריב. עיקרו של סעיף זה לעודד את מי שלא הגיע למדרגה העליונה ודבקו באלוהים גורמת לו חוסר נוחות בהתעסקות בענינים אחרים.

²⁷³ שנייתם הטבעית היא למעט בלימוד כדי לשמר את האיכות העליונה של הדבקות גם בשעה שלומדים תורה – ע"ש בסעיף האמור.

נוהל זה של הרטבת הנגלות ההלכתיות בחיי הנועם של הקדש העליון חיוני לצורך עסק תורה לשמה. הרב קוק מרבה לעסוק בהיבט זה של תורה לשמה ומציע מיגוון²⁷⁵ של קשרים בין היכולת למצוא בתורת הנגלה את שאר הרוח של הנסתר לבין תורה לשמה. מחד גיסא קישור זה הוא תנאי לאפשרות ללמוד לשמה או תנאי לקיום התנאים המאפשרים תורה לשמה:

עיקר לימוד תורה לשמה, בעניינים הרוחניים מתקיים הדבר כפשוטו, כי

קרבת ד' ורוממות הקדושה גלויה בהם, והאדם מתרומם על ידם.

[אורות התורה פרק ב סעיף ב]

החלק העיוני של התורה, העוסק בהלכות הדעת והרגש, הפילוסופיה השירה האגדה ועליהם סתרי תורה הוא חלק שבו קיום הערך של לימוד תורה לשמה מתממש בקלות. עצם העיסוק בבירור היחס בין הבורא לעולמו, גוף הלימוד של פנימיות התורה ונפש האדם מרוממים את האדם בקדושה ומציבים אותו בתחושה של קרבת אלוקים.

ההישג הדתי של התעלות רוחנית וקרבת אלוקים הם הינם התכלית העומדת ביסודו של הלימוד.

הבעיה המתעוררת היא בתחום לימוד החלק המעשי הפרטי והנגלה של התורה שבו: **'הרוח מתעצב והלב מתכווץ'** וההישג של הדבקות וקרבת אלוקים לא מושג מצד תכנם של הלימודים והאווירה הנלווית אליהם. לכן, נחשף חסך, בתנאי יסודי, שיאפשר את הלימוד לשמה: **וקשה מאד להמשיך אז את אותה הצהלה הנפשית הראויה לעסק התורה לשמה**²⁷⁶.

החסך ברוממות הרוח בנטיית הדבקות בעיסוק בחלקים המעשיים של התורה פוגע הן ביכולת לראות לימודים אלו כלימודים לשמה והן ביכולת לקיים בהם תנאים ואווירה שתאפשר לימוד כזה. כאן מתעורר אתגר הקישור בין רוחניות התורה ומגמתה – חלקה הנסתר, לפרטי ההלכה. השגת אתגר זה היא קודם כל בניית תודעה המאמינה ומכירה כי הקשר קיים:

ובעניינים המעשיים צריכים להבין שהם כולם סעיפים ולבושים של אור היושר והצדק האלהי, ובתוך כל הפרטים יחד נמצאת הנשמה האלהית של שכלול העולם... וממילא נוקב האור ויורד ג"כ בכל פרט ופרט.

[שם שם באורות התורה]

²⁷⁴ קובץ ח רכה.

²⁷⁵ ראו גם את חזון המחשבה, הפלגים, הנהררים, הנחלים, השטפים, הזרמים, הנורות, הקונקנות – קובץ א שטו.

²⁷⁶ קובץ ג קז

ידיעה זו בצירוף ההכרה בערך של העולם המעשי וידיעותיו על הרוחניות הכללית²⁷⁷ מאפשרת השבת מנוחת הדעת וחדוות ד' ללימוד²⁷⁸, אך גם למעלה מזאת. רוממות הרוח וקרבת אלוקים המושגת על ידי העיון בנסתר, כשנלווית אליה הידיעה כי גם בפרטים מסתתר האור הגדול, כנמשך מן העקרונות הכלליים - מחוללת תוצר חדש ומופלא: הקשר מתגלה בפועל! הלומד משיג אם באופן עמום וכללי ולעיתים אף באופן גלוי ומפורט, את הרצף מן האור העליון עד עולם המעשה:

וכיון שרגש הלב והשכל הפנימי נתון להארה האלהית הכללית, המסתתרת בכל המון הלימודים המעשיים, מתהווה על ידי זה גילוי פנימי בכל פרט ופרט, שיוצא לאור לפי כשרון הרוח של כל אחד ואחד. לפעמים מתרחב הרעיון ומתגלם עד שאפשר ג"כ לבטא ולבאר את יצוץ האור האלהי, ולפעמים מתגלה הדבר רק בתור התנוצצות עדינה בחדרי הלב, אבל מ"מ היא מעלה את הנשמה למצב נעלה שהחיים כולם מזדככים על ידה. [שם שם]

הישג זה משיב ללימוד הנגלה את המעלה של לימוד הנסתר ואת האפשרות ללמוד לשמה.

לפי דרך זו העמדת הרצף בין העולמות מאפשרת לנפש ולתודעת הלומד את הלימוד לשמה. במקום אחר מציע הרב זיקה הפוכה לבירורה יש לשוב לרעיון הרצף. הנחיצות של החיבור בין הנסתר לנגלה לא באה רק לריפוי חוליי הנפש והקושי הסובייקטיבי של הלומד. יש לו ערך מוסף כפול. ראשית, לתקנתה של התורה והעצמת ערכה:

כשרוצים להוסיף חיים אור בענפים, כשהם נראים כמושים, ואינם לוקחים את הלב בקסמם והזרם, צריך לנוון את יסוד ההוספה של האימוץ של תוספת הכח והברכה, במקור היותר עליון, היותר מקורי, שמכוחו יונקים הם את חייהם²⁷⁹.

וזהו היסוד, שהרזיות העליונה מחזקת את יסוד הוויות אביי ורבא, והאידיאליות המוסרית את העולם הטכני וחברותי²⁸⁰.

ענין זה עצמו הוא תפוקה הנספחת ללימוד תורה לשמה:

וכל מה שיוסיף האדם אומץ בתורה לשמה, בדעה צלולה והעמקת אמת, יותר יתגלו לו פתחי אורה להבין ולהשכיל, איך שבאמת כל הופעה רוחנית מוסיפה

²⁷⁷ ראו לעיל באזור הערה 260.

²⁷⁸ קובץ ג קז.

²⁷⁹ קובץ ח ב.

²⁸⁰ קובץ ג רנב.

בהירות ובירור מוחלט להשגה של הבריאה של העולם החומרי וכל
אגפיו²⁸¹.

שנית, לקיים ולגלות את הרצף בין העולמות כמימוש לרעיון האחדות:
הכרח הוא למצא את הקו הממצע²⁸² בין הרעיונות האציליות הרוחניות (!)
ובין הרעיונות המעשיות (!), עד שתקבע מסכת שלמה והרצאה כוללת
העוברת על כל השטח הלמודי, שסגנונו יהיה אוהז במדה אחת בהצד המעשי
והצד האצילי, באחדות מתואמה²⁸³.

הכרח זה נובע מן ההזדקקות של העולמות זה לזה:

כל מחשבה רזית צריכה המון מחשבות גלויות להגלימה, ולהיות לה למגן
ומעקה, שלא יפלו אורותיה לתהום הדמיון, השקר וההירוס. וכל מחשבה
גלויה צריכה ניצוץ רזי לעדנה, לשמרה מסרחון ומהתהפכות לסם מות, תחת
תכונתה המקורית להיות סם חיים²⁸⁴.

כך גם טבעה של מערכת היחסים בין הדבקות ויראת ה' הפנימית לבין הלימוד
הפשוט. עם ההתעצמות וההתרחבות של העולם הפנימי הוא מבקש לעצמו בסיסים
- עוגנים בעולם הלימוד המעשי והממשי. לימוד זה המבקש להקיף ולהרחיב את
הידע כחלק מתהליך ההתעצמות הרוחנית הוא סוג של לימוד לשמה:

²⁸¹ קובץ ח קנו. דברים אלו נאמרים על רקע הרשלנות של המעמיקים הרוחניים ביחסם לעולם החומרי
המאפשר לרשעי עולם ליטול את הנהגתו. הליכה אחר משה רבינו שיחד עם החזונות הגדולים לא כהתה עינו
מלהורות את הדרך, בנבואת אספקלריא מאירה שלו, גם לעולם המעשי וכל מכשיריו.

²⁸² ביטוי נאה ל'קו הממצע' יש בספור גילוי אליהו בלב – ראו שבחי ראי"ה עמוד פא וראו נוסח מלא ומדויק
יותר בשיחות הראי"ה עמוד קצא בהערה: "...ישנם כמה דרכי גילוי-אליהו וביניהם גם בדרך השכל'. אגב ענין
הגילויים ראו גם לשלשה באלול עמוד ו.

²⁸³ קובץ ח קנח.

²⁸⁴ קובץ א תריג.

²⁸⁴ א קובץ ה רנד. מענין לשים לב היאך הופך הרב קוק את משלו של ר' חיים על פניו. לר' חיים האוצרות –
הכלים המחזיקים את התבואה הם התכונות של יראת ה' והדבקות (נפש החיים שער ד' פרקים ד'-ה' במבוא
ההיסטורי ליד הערות 131-133): התוכן של הכלי הוא הלימוד עצמו וידיעותיו. לפי הרב קוק תוכני הלימוד הם
הכלים הנפתחים להכיל את התפשטות היראה. יתכן שזו הסיבה שבשלה נקט הרב קוק את המינוח 'יראה פנימית
בעומק התום' מינוח שעל פי השוואה למקומות אחרים (ראו למשל עולת ראי"ה ח"ב עמוד נז העוסק ביראה
פנימית המלווה את בני האדם תמיד – 'בסתר נשמתם מקננת התכונה הפנימית, שהיא העצמית היותר טבעית של
נשמת כל חי...' כמו גם מעלת התום על המוסר המודגשת אצלו מספר פעמים כמו למשל קובץ ז קעח) מלמד
שהשימוש במילה דבקות בהקשר זה היה מתקבל לא פחות על הדעת.

אחת מהצורות של תורה לשמה היא, כשהתוכן של היראה הפנימית, בכל עומק התום שלה, מתעמק, מתגדל ומתרחב כל כך, עד שהוא מבקש בלא הרף את התפשטותו, ולצורך ההסתעפות הגדולה שלו, מבקש הוא כלים רבים במה להכניס את אורותיו המרובים, ההולכים ומתרבים, הולכים ומתאדרים, ולמטרה זו הוא בלא הרף שוקד על דלתי תורה יומם ולילה.²⁸⁴

הטקטיקה המומלצת כאן שונה מן הקודמת. לעומת התעלות בעומק תורת הנסתר כדי להביא משם מים קרים לנפש עייפה, מים, שמפאת גובה מקורם, יכולים ללחלח גם את היבושת של העולם המעשי הנגלה, כאן ההצעה היא למצוא את נקודות התיווך - את 'הקו הממצע' בין העולמות כדי לקיימם סימולטנית באחדות אחת. יש כאן קריאה לשפה דתית לכלים מחשבתיים שיוכלו לדלג בין העולמות בשבירת החיץ הטבעי המצוי ביניהם. זהו תפקידו של רוח הקדש העמוק בישראל:

החותר להשוות את החיים המעשיים עם החיים האציליים בפועל, הוא הכוח המפרה את ההלכות ודקדוקיהן, הנותן את העמילן להפלפול.²⁸⁵

במקום אחד הוא רומז שהתיווך נעשה בעולם לימוד התורה באמצעות הרמז והדרוש.

יסודות התורה הם הפשט והסוד. הדרוש והרמז הם אמצעיים לקשר ולשלב את הרום עם התחתית.²⁸⁶

הרעיון של יצירת שפה, או לפחות דרכי מבטא, המצליחים לכלול בתוכם מן הנסתר והגלוי היא מן התשוקות המרכזיות של חזון הרב. כבר בעומדו על סיפה של ארץ ישראל הוא קורא במאמר דורו:

לדבר עמו [עם הדור האידיאליסטי המתרחק מדרכי התורה] מכל נשא ונשגב, מכל נעלה ונהדר, בשפה היותר פשוטה ונמוכה, בדברים היותר מורגלים ומובנים לו כדי שימצא גם בעמק התהום שהוא שוכב בה את הזיו והנועם האדיר והעליון שהוא מחפש.²⁸⁷

ליצור ספרות מלאה אור רזי תורה פופולרית ושוה לכל נפש²⁸⁸
עירוב העולמות והשפעתם ההדדית היא התפוקה העליונה של תורה לשמה. יש מקום לראות מטרה זו כפסגת הערך של הלימוד לשמה:

²⁸⁵ קובץ א תפא. על מעלות ומדרגות איחוד זה ראו בקובץ ז קסג.

²⁸⁶ קובץ א תתעא. בענין זה על תפקיד הרמז ראו קובץ ה קיט.

²⁸⁷ אדר היקר עמוד קיב. יש מי שטען כי הרב קוק לא מימש בעצמו את קריאתו זו (ראו במבוא 'לחקר משנתו הערה 84) ויש מי שראה את כל עולם היצירה של הרב קוק על תוכנו ולשונו ניסיון אינסופי למצע בין העולם הפנימי וסודות התורה לבין לשון הדור ותרבותו - הרב צ"י טאו, לאמונת עתנו ח"ג (תש"ס), עמוד קלו.

²⁸⁸ קובץ ג רנט.

וידע ברור שהאור הזה, המצומצם כל כך בתיבות ובאותיות, במנהגים, במעשים, בדינים, בפלפולים ובסברות, פוגש הוא את האור העליון המרומם מכל אלה, ומתרחף בו ומשתעשעים הם יחד. ואור חי העולמים מתמלא זיו ועונג גדול מהפגישה התמידית הזאת, שבאה מכח העוסק בתורה לשמה, שעושה שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה²⁸⁹.

י. רעיון הרצף

ההשתקקות לאחדות²⁹⁰ ולשלום²⁹¹ בין עולמות רחוקים היא מן המאוויים היותר עמוקים באישיותו ובמשנתו של הרב קוק. מתיחת היריעה²⁹² או העלאת המחשבה²⁹³ כדי למצוא את הנקודה המאחדת או את הרצף בין דעות מנוגדות היא הטקטיקה המחשבתית שהרב קוק נוקט בה תדיר וממליץ עליה תמיד. תמונת העולם שהרב

²⁸⁹ קובץ א תתנן. וראו דימוי לתפקיד הצינור המחבר את המרומים והתהומות את המים העליונים למים התחתונים בקובץ ו צז.

²⁹⁰ קובץ ב קעח -'האחדות של ההויה היא מעניינת אותנו יותר מכל דבר' [הציטוט לפי הרעיון הכללי ולא לפי משמעותו של המשפט]. קובץ א קא - 'גדולי הנשמה אינם יכולים להיות נפרדים מן הכללות היותר מקיפה...אינם יכולים להתאחד...בשום מפלגה, כי הם חפצים להתאחד עם האומה כולה - דווקא כולה בכללה'. ממש בתוכן זה בלשון מדבר פרסם הרב קוק בההד, תמוז תרצ"ד ופורסם ב - הרב, ירושלים, תרצ"ח, עמוד 8 [מופיע בתוך משנת הראי"ה תש"מ]:

מעיד אני עלי...שחבתי היא גדולה...לכלל עמינו ולפרטיהם ולכל מפלגותיהם...בכל סיעה ובכל תנועה ישנם בוודאי דברים שאיני יכול להסכים עליהם, אבל זה לא יוכל לגרום, שאהבתי... תהיה נפגמת אפילו כחוט השערה... וראו קובץ ב טז. ואף ב' אפרתי, הרבנות והמפלגות בישראל בתוך קובץ עמודים נט-סח.

²⁹¹ אגרות ראי"ה ח"א עמוד קסח: ואנכי הנני איש שלו' [=שלום] ורודף שלו', אפילו במקומות כאלה שרוב בנ"א [=בני אדם] אינם מעלים על דעתם ששם נמצאהו, אבל כך היא מדתי, וביחוד שמזרעא דאהרן קא אתינא, שברית השלו', נאמנת לו. וראו גם קובץ ה רע.

²⁹² אגרות ראי"ה ח"א עמוד שד: עבודת הקדש של סלילת הדרך, ועשיית הגשרים בין התהומות המפרידים - זאת היא העבודה שהייתי חפץ שתהיה חביבה על כלה עוסקים בנשמתא דאורייתא, כמו שהיא חביבה עלי עד לאחת... וראו (ההדגשות שלי) - קובץ א שמג: 'והעין נעשית צרה, ואינה יכולה לסבול שום הופעה שנראית זרה לה...עד שההכרה עצמה תתרחב כראוי ואומרת: כל פעל ה' למענהו'. וקובץ ב רע: - המחשבה המתפשטת (שאינן בה קטנות שכל וצמצום השקפה) תופשת את אוצרות הטוב שבכל מקום. וקובץ ו קד: הרחבת הכלים מוצאת את התוכן של השלום הפנימי.

וראו גם מאמרי ראי"ה עמודים 11-13 התוויית הדרך למציאת הקשר בין אבני היסוד הגדול של היהדות..

²⁹³ אגרות ראי"ה ח"א עמוד פד: ההשקפה היותר מאירה...היא לצאת מהחוג הצר, שבו נמצאים שיטות מחולקות, הצוררות זו את זו ומבטלות אלו את אלו, ולבא עד מרום הפסגה, שמשם נשקפות כל הדעות בשרשן, איך שכולן עלולות למקום אחד, ורק שינוי תנאים בארצות החיים ובמצב הנפשות הוא המחלק ביניהם. וראו גם קובץ ב רפ וקובץ ו קז.

²⁹³ ראו בעוצמה רבה, כמלחמת עולמות, את המתואר בקובץ ה עד.

קוק מבקש לפרוס או לסנן אל מול עיני המתבונן היא אחדותית, אורגנית ובעלת נשמה אחת. באותם מקומות בהם ההכרה האנושית ותרבותה, כמו גם האידיאולוגיות הדתיות והפילוסופיות הצביעו על פירוד וניכור בין ערכים ותופעות, שם הוא מכריז בקול גדול כי יש אפשרות אחרת - אפשרות של חיבור והשלמה הדדית²⁹³.

התפיסה הדואליסטית היונקת מן ההשקפה האפלטונית או מן הגנוסטיקה הקדומה הקרינה על ההגות העולמית בתיאור היחסים שבין החומר והרוח, הטוב והרע הקדש והחול. גם בעולם המחשבה היהודי היתה הודאה ולו במקצת בדבר מורכבות העולם וחוסר היכולת להביא השלמה בין היסודות השונים²⁹⁴. אם בתחום התיאולוגי נאבקה היהדות מאבק חסר פשרות בתורת 'שתי הרשויות' הרי שבתחום האתני והחינוכי הותירה את מחיצת הברזל המעשית וההשקפתית ביניהם²⁹⁵. ניסיונות בוסריים לפרוץ את המחיצה הולידו תנועות שערערו על עצמותה של הדת המסודרת ונסתיימו בשבר ופרישה מן העולם היהודי²⁹⁶.

בא הרב קוק, מודה בהיסטוריה התרבותית הזו, אך מייחל וטוען - אפשר אחרת:

הגיע הזמן לפרסם בעולם שהקודש [...] הוא יונק מהחול [...]

ויסור אז מהעולם אותו המצב של המארה העתיקה הרובצת עליו, המתבטאת

במאמר הפילוסופי-מוסרי של החסיד בחוה"ל [=בחובת הלבבות]: 'שכל מה

²⁹⁴ מחשבה קיצונית במהלך זה ראו אצל דן (תשמ"ז), עמודים 16-5.

²⁹⁵ אמנם, ח' בן ארצי, (תשמ"ז), עמודים 45-46, מציע במסורת היהדות 3 עמדות ביחס לחיי החומר אך דומני שלא דק. עמדתו של ריה"ל היא הרמונית רק במובן הפרקטי שכן במובן האידיאולוגי אף הוא סבור (מאמר חמישי סעיף יב) כי הגוף הוא המונע הגדול של הנפש מלהגיע אל שלמותה. אמנם, בישוב הסתירות בין חלקי הספר, נאמרו דברים רבים ראו אצל סילמן (תשמ"ה) [למעשה בכל ספרו ראו למשל עמודים 110-103] ואצל ע' קולא, (תשס"ג) עמודים 109-101. אך לא כאן המקום להאריך בדבר. גם פרשנותו, כי רמח"ל שואף להפוך את החיים החומריים לחלק מהחוויה הרוחנית של האדם נאמרו שלא בדקדוק. שכן על אף שהרמח"ל רואה את מדרגת הקדושה כמהפכת את המעשים הגשמיים להיות עניני קדושה ממש (מסילת ישירים פרק כו) אולם באופן זה המעשים הגשמיים מאבדים את זהותם העצמית שכן החומר כפי שכותב הרמח"ל (דרך ה' חלק א פרק ג סעיף ב) הוא 'ארצי ועכור' ולכן גם האדם בחשך גדול וצריך להשתדל לחזק נשמתו נגד כוח חומריו (דרך ה' חלק א פרק ד סעיף ב) ורק לאחר תחית המתים תתאפשר עליית הגוף (שם) או מן האלף השביעי ואילך (דעת תבונות סעיף צב). ובזה חלוקה עמדתם של רמח"ל והרב קוק בעצם תפיסתם את תכלית העולם, כפי שציין בצדק י' אביבי (תשנ"ב) בעמוד 727. לפי רמח"ל עיקר התיקון הוא המאבק בין הטוב לרע, בעוד שלפי הרב קוק עיקר התיקון הוא בהתעלות. לכן לרמח"ל, חיי הגוף, כמו גם הרע, ימצאו במציאות העולם הזה, בהתנגשות עם חיי הנשמה והטוב, בעוד שלפי הרב קוק יהיה מקום לרעיון של ההשלמה והרצף.

²⁹⁶ על האידיאולוגיה השבתאית בהקשר זה ראו שלום (תשל"ד), עמודים 24-23, 31-33, וגם שלום, (1967),

שמוסיף העולם ישוב, מוסיף השכל חורבן²⁹⁷, ויהיו ישוב השכל וישוב העולם הולכים בהדדיות גמורה, ויהיה כבוד ד' לעולם וישמח ד' במעשיו²⁹⁸.

הכוח הרוחני שבאדם לא אמור לבטל ואפילו לא לטשטש את החושניות הגופנית ואת הרגשות הנפש. הוא אמור להעצים אותם ולעדן ולשמור שלא יטשטשו הם את כוחות השכל וההשראה הרוחנית – האור הרוחני לכל מילואיו²⁹⁹. בתוך מאבקי האידיאולוגיות וכוחות החיים השונים - המעלה העליונה ביותר היא לבוא למידת השלום שלא תפריע הגופניות את הזוהר הנפשי ואדרבה בכל אשר יוסיף הגוף אומץ יאדיר הכח הרוחני כן... כל מה שיגדל הכח ההשכלה הנגלית יגדל כח הידיעה הנסתרת³⁰⁰...

אולם לא רק החומר והרוח עומדים בחזית האתגר הגדול של התיקון והאיחוד אלא גם הטוב והרע³⁰¹ שבהם ממוקדת ההתמודדות בין אמונת הייחוד לבין הדואליסטיות הגנוסטית. חידושו של הרב קוק בתחום זה משקף בתבנית החשיבה שלו את רעיון הרצף כולו:

מתגלה במהות האידיאליות המרוממה, שאין הפכים במציאות, אין טוב שלעומתו יש רע, אבל יש מדרגות במציאות³⁰², יש טוב שלעומתו יש טוב יותר עליון, חיים וחיין דחיין. ומזיו אורו מתגלה, שהתיאור של רע שאנו מתארים במציאות המוגבלת, הוא רק תיאור עראי, לפי הגבלתה של הכרתנו, ובאמת כל שחרות היא רק לבנונית מוקטנה, וכל רשע צדק מוזער³⁰³.

רעיון הרצף הוא רעיון הסולם ששורשו האחדות המתפתחת והמתעלית. למעשה הוא נוגע לכל, לכל ההווה כולה על כל ערכיה שכן:

²⁹⁷ ספר חובת הלבבות - שער תשיעי שער הפרישות - פרק ב (חלק שני עמוד 131): 'וכל אשר נוסף העולם ישוב נוסף שכלם חורבן'. פרק זה גדוש בביקורת עזה ושיטתית כלפי עניני העולם הזה וערכיו וקריאה להפנות להם עורף.

²⁹⁸ מאמרי הראי"ה עמוד 406 אות ו.

²⁹⁹ קובץ ו רמו.

³⁰⁰ קובץ ו קיד והשוו לקובץ א שצו.

³⁰¹ ראו גם קובץ ה קצג, קובץ ז ד, קכט-קל.

³⁰² ראו גם: 'איני יכול לחלק חילוק מוחלט בין מצוי למצוי, כי אם חילוק הדרגי. מתגלה לי ההווה בכל

הקיפה'.... - קובץ ב ככז.

³⁰³ קובץ ז ד. וכן קובץ ז עה, קסב. וראה רעיון דומה במערכת היחסים שבין חול קדש בקובץ ח פו.

ובאורך ימים³⁰⁴ כלולים הם כל הימים וכל ההשפעות כל ההופעות וכל
ההזרחות כל המדעים וכל ההרגשות כל צדדי ההסתכלות וכל אורחות
הדעה³⁰⁵.

כל הצדקות וכל הרשעות, כל האמתיות וכל השקרים, כל הטובות וכל הרעות,
מצטרפות הכל לאגודה אחת גדולה ונפלאה, שהטוב העליון של היצירה זורח
על גבי כולם³⁰⁶.

זאת ועוד אחרת. בהויה יש יסוד משותף השווה בין רכיביה השונים. היסוד 'הגנטי'
הזה, המשתף את כל התופעות המציאות הוא הבסיס והרציונאל של החכמה
(המחפשת את החוק - את השווה - הכללי) ובלעדיו לא תוכל להתפתח. יסוד
משותף זה מאפשר למבקשי האחדות לראות את התופעות השונות מזווית
מאחדת³⁰⁷.

ניתן למצוא שורש לרעיון הרצף בתפיסתו של הרב קוק את תורת האצילות הקבלית.
בניגוד לעמדתם של ר' חיים ושל בעל התניא, הוא רואה רצף מעולם האצילות –
עולם הספירות – לעולמות בי"ע. עולם האצילות הוא הכח המהווה, מחיה ומתסיס
את כל פינות החיים³⁰⁸.

יש להדגיש³⁰⁹ כי השקפת עולם מאחדת זו תלויה ברוח האדם. התעצמות האישיות
ביסוסה המוסרי, הרמת שאיפותיה ופתיחת אופק הכרתה הם המבוא לתורת
האחדות כמשנה חיה ומשפיעה³¹⁰:

³⁰⁴ יתכן שהרב קוק נשען כאן על הפרשנות הקבלית למינוח 'אורך ימים'. שער הכוונות, דרושי קבלת שבת,
דרוש א, ענין הבו לה', וכן במקומות נוספים 'אורך ימים' הוא עולם האצילות. בשל"ה, הגהות לשער האותיות –
פ – כינוי לספירת כתר. אם כן, מ'אורך הימים' משתלשלים כל 'הימים' וכל ערכיהם. ראו במציאת המקור של
הרב הנזיר, אורות הקדש ח"ב עמוד תקפא לסעיף מט שמוליך לכיוון אחר. יתכן שיש כאן גם רמז להערת הזהר
(ח"א דף פח עמוד א) שאורך ימים הוא שכרו של המיימין בתורה ועוסק בה לשמה (וראו גם מסכת שבת דף סג
עמוד א). הלומד תורה לשמה – כפי שמבקשת עבודה זו להורות – מאחד את כל העולמות נגלה, נסתר ומה
שביניהם.

³⁰⁵ קובץ ו קיד.

³⁰⁶ אורות הקדש ח"ג עמוד קפה. וראו שם את המשך שירתו: אשרי אדם מעמיק בעומק הקפת הכללות, הוא
ימצא נועם בכל מר, טוהר בכל טומאה, אמת בכל שקר, צדק בכל רשע, ויכוף את כל רע... להיות מתהפך לאופי
האמת והצדק, האור והטוב.

³⁰⁷ קובץ א תקנו.

³⁰⁸ ראו אצל ת' רוס, דעת 9 עמוד 39 בהרחבה. וראו גם בן שלמה, שלמות והשתלמות עמודים 69-67..

³⁰⁹ ראו הרחבת דברים בענים זה בפרק האחרון – 'מצב בנפש'.

³¹⁰ קובץ ב רד.

יגדלרוחאדם³¹¹, יסקור את החומר והרוח בסקירה גדולה אחת [...]
הטבע הרוחני והטבע החומרי, הטבע ונשמת הטבע, הטבע ולמעלה מן הטבע,
הכל יעשה אגודה אחת.

ההליכה אל הגישה המאחדת ומציעת הרצף יש בה שיקול דעת פרגמטי. היכולת להביס את עמדות הכפירה המאיימות על המסורת היהודית 'ללא תנאי' איננה מעשית.

אי אפשר לנצח שום התקוממות רעה כללית, בין בעולם בכלל בין בישראל
בפרט, כי אם כשלוקחין את כל הצדדים שיש בה, ומנהיגין אותם בדרך הטוב
והקודש³¹².

וכך הוא קובע את העקרונות שמנחים אותו ובהם הוא מבקש לצייד את שומעי לקחו למלחמת האמונות והדעות: אין לחוש מפני המאבק הרוחני ואין לברוח ממנו, או בלשון צבאית – 'יש לחתור למגע' עם הדעה המנוגדת שכן רק דרך המפגש (או ההתנגשות) המחייב להקשיב רוב קשב ליסודות האמת שיש בדעות האחרות – רק בדרך זו - נוצרת ההתעלות וההכללה הלוקחת את צדדי הטוב שבדעה החולקת ועל ידי כך מנצחתה³¹³.

אולם התפיסה הפרגמטית מונעת מיסוד אידיאולוגי. לא ניתן לנצח ולבער את העמדות המנוגדות כל עוד יש בהן יסוד אמיתי, ערכים טובים, שבלעדיהם העולם חסר³¹⁴. באמונת היהדות – 'הגבוהה שבדתות', האמונה 'הכוללת' 'הוודאית' ו'הייחודית' מתגלה בסובלנות³¹⁵ קנאית:

[...] חפץ הסבלנות היסודי שלה [של האמונה הודאית והכללית – ע"ק] הוא
לתן מקור לכל נטיה של אור, של חיים ושל הופעה רוחנית. יודעת היא כי בכל

³¹¹ פיזור האותיות שלי.

³¹² קובץ ארטז

³¹³ ראו תיאור מלא של המתודה במאמרי ראייה עמוד 19 בתחילת חלק ב.

³¹⁴ קובץ א רמ: 'כשעוסקים בתשובה, צריכים להגדיר ביותר את מהותם של הטוב והרע, כדי שהחרטה וזעזוע הרצון מחיוב לשלילה, יפול רק על הרע ולא על הטוב. ועוד יותר, שצריך לברר את הטוב הנמצא בעומק הרע, ולחזק אותו באותו כח עצמו שבורחים מן הרע'. וראו גם קובץ ג שז.

³¹⁵ תפיסת הסובלנות במשנת הרב קוק ומקורותיה ההגותיים נחקרו חקור היטב, החל ממאמרו הראשוני של צ' זינגר [ירון], (תשכ"ח), עמודים 665-686, מאמר ששובץ לאחר מכן בשינויים ותוספות בספרו (תשל"ד), עמודים 323-371. בירור ביסודות העיוניים של ערך הסובלנות במאמרו של ב' איש שלום, (תשמ"ח), עמודים 151-168. הזכיר את הסוגיה גם י' הדני (תשנ"ט), עמודים 169-173. שבה ועיינה בשורשי המושג ובהגדרתו המדויקת ברוח ביקורתית ת' רוס (תש"ס), עמודים 388-406. ולבסוף, גם בחינה בעלת הקשר חברתי אקטואלי, במאמרו של הרב י' שרלו (תשס"א) עמודים 499-516. עסקו בסוגיה זו גם הרב ב' אפרתי (תשי"ט), ואף בהיבט מסוים, א' שבייד (1974), עמודים 178-192.

יש ניצוץ של אור [...] לכן תחת לדחות את [...] הניצוצות הקטנים של הטוב [...] עלינו להרבות את האור המקורי לגלות את הרוחב ואת העומק את הכלליות ואת הנצחיות שיש באורן של ישראל [...] אז מכל הנצוצות המתגלים מחדש יתוסף אור וחיים לנשמת האומה [...] ויצורפו כל הניצוצות לאבוקה היותר גדולה, ואז תהפך אל העמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ד, 316.

ובתמצית חריפה: האמת המהותית של העולם היא - שאין רע ו'הכל טוב':

ואחרי הזינוך והסרת הסיגים, יאיר התוכן הטוב של אור החיים בכל המפעלים כולם, באין הבדל בין צדיק לרשע, בין טוב לרע³¹⁷...

אולם הליכה זו על הסף - הניסיון לדלות מכל רע את ערכו, כמו גם הדיבורים על קיומו הדמיוני של הרע, עלולים לשבור את המחיצה בין הסדר החברתי הדתי הרגיל המבחין בין ערכים חיוביים ושלייליים לבין החזון האחדותי הכולל שאינו מבחין ביניהם. בין עולם החזון לעולם המציאות נפתח פער המעמיד מתח לא מגושר המחולל סכנה ותחושת חטא:

ההשגה המתפרצת לעלות עד לחוץ לתחום הציור האנושי, מטשטשים אצלה ההבדלים שבין טוב לרע, בין טמא לטהור. ואף על פי שהדבר בא מרוב אור וקדושה עליונה, ששם באמת חוזר הכל לטוב וקודש, ואין שטן ואין פגע רע, אבל בתחום החיים המוגבלים שלנו הלא באמת רב מאד הרע והטמא [...] ועל כן בעלי מחשבה פורצת זו מרגישים בקרבם עצבות קודרת בכל עת כדוגמא של עצבון שעל חטא, הבא ממוסר כליות, מפני שחירות מחשבתם וקדושתה העליונה הרי היא באמת חוטאת מצד הערכים המעשיים³¹⁸.

המפתח הרעיוני שמציע הרב קוק לסכנת הקריעה בין המחשבה העליונה לבין הדת והמוסר הארציים, גם הוא בנוי בתבנית של הרצף המתפתח. הרתוקות בהם מתחברת הדת המוסדית על כלליה החברתיים והארציים:

האדם בכל מהותו באופיו ומאוייו איננו עומד בזה עולם העתיד, שיתגלה בו אור המשווה את הטוב ואת הרע, כי אם בעולם ההווה, וגם העתיד הקרוב, שהטוב והרע בהם שני ערכים שונים ומתנגדים מן הקצה אל הקצה, על כן הוא אחוז במוסרות המוסר והדת.

³¹⁶ אורות עמודים קל-קלא. חלק מן המאמר מבוסס על קובץ א קסז, כדאי לעיין שם.

³¹⁷ קובץ ז קנח.

³¹⁸ קובץ ג רפח. וראו קובץ ב קכ. על משמעות התופעה מבחינה פילוסופית ראו ת' רוס, (תשס"א) עמודים 194-201. על משמעות התופעה מבחינה דתית ראו נפש החיים שער ג פרק ו. ומובן שיש זיקה בין התיאור הנ"ל לשאלת הפאנתאיזם שהועלתה מספר פעמי בעבודה זו וראו גם קובץ ד ב.

והדרך המובילה את כל יחיד, ואת הכלל כולו, אל העולם הגדול של הטוב המוחלט שערכי ההבדלה שבין טוב לרע מתבטלים בו, מרוב טובו ושפעת חייו האדירים, הרי הוא מפולש דווקא דרך אלו העולמים, ההוה והעתיד המתיחס אליו, שבהם הקוים מובדלים ומתוכם בא הכל אל האורה העליונה של **ההשויה**³¹⁹.

בין העולם הזה שיש בו טוב ורע לעולם הבא שאין בו אבחנה ערכית, שהוא עולם שכולו טוב, יש רצף. דווקא העולם הזה הוא המבוא לעולם הבא לכן אין לפגום בערכיו. אולם יש לשוב ולשנן את התמונה המלאה על רכיביה הדיאלקטיים:

אתה הוא בעולם הזה ואתה הוא לעולם הבא³²⁰.

לא יקרעו העולמות זה מזה,

לא יקרעו הפרטים מעל הכלל,

לא יקרעו ולא יפרדו המדות האלהיות אלו מאלו,

ולא ינתק הכל מאין סוף,

ולא יעורטל אור אין סוף מכל התיקונים הפרטיים, פרטי הפרטיים

שהכל משתגב בשיגוב אחד

הכל מבורך מעולם ועד עולם³²¹.

השימוש הכל כך בולט ועקרוני ברעיון הרצף, לעומת המרכזיות של רעיון השבר במשנת האר"י³²², מעלה את המחשבה כי יש כאן יניקה במודע או שלא במודע דווקא ממשנתו של הרמ"ק³²³. ההליכה בנתיב זה מאפשרת לרב קוק לחבר את

³¹⁹ קובץ ז קנט. וראו גם קובץ ב רכב: 'העריגה היותר עליונה [...] היא להשלמות הנשמית [...] שתתאחד באור ד' על ידי הגלמת חייה על פי התורה והמצוה' [...]

³²⁰ מתוך קריאת שמע קטנה שלפני תפילת שחרית. ראו עולת רא"ה ח"א עמוד קי ובפרשנות שבעמוד קיא.

³²¹ קובץ ה רכב.

³²² רעיון המטיל חיץ בין עולם האלוהות לבריאה ראו ג' שלום (תשל"ז), עמודים 117-113: רעיון הצמצום ושבירת הכלים מבהיר באופן חד את הפער הבלתי מגושר בין האלוהות העליונה והעולם. וראו גם י' תשבי, (תש"ך), עמודים יד-כ. אמנם ישנם חוקרים (המבקשים להדגיש את עומק השפעתו של הרמ"ק על מקובלי הדורות הבאים) המגלים כי גם אצל הרמ"ק יש תורת צמצום – ראו למשל ב' זק, (תשנ"ה), עמודים 82-57, אולם עם כל גילויים אלו, שיש לדון בהם, הטרימינולוגיה הראשית והעיקרית של הרמ"ק היא שפת הרצף ולא השבר.

³²³ ראו במבוא – לחקר משנתו של הרב קוק באזור הערות 28-34, בירור עקרוני בענין זה. ואת דבריו של י' בן שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדברו (תשכ"ה), עמודים 283-290: הרציפות במציאות. אף ס' שרלו (תשס"ד) מצאה בסוגיות קרובות זיקה בין משנת הרב קוק לבית המדרש הרמ"קי. כך בסוגיית 'העלאת עולמות' מול 'בירור בירורים' – עמוד 77 והערה 216, וכך בשאלת תפיסת הניגודים: מקוטבים או משלימים – עמוד 145 והערה 370.

נועזות חידושו ההגותיים במיוחד אלו הנוגעים לתקופת הגאולה אל התפיסה המסורתית. הרצף משמר את הזיקה לא רק בין הנגלה לנסתר אלא גם בין העולם המתוקן לעולם ההווי. ועל כן אין הכרח כי התגלות העולם השלם תפרק ותבטל העולם המסורתי כפי שקרה בשבתאות שבנתה את תמונת עולמה על משנת האר"י³²⁴. בשעת הגאולה, לפי שיטתה, החליטה לקפוץ אל העולם השלם שאין בינו לבין העולם הזה החסר כל יחס ואפשרות של גשר. ומכאן הזהירות הרבה של הרב קוק שגם בחשיפת הקדושה שבחומר מזהיר ומורה לא לטשטש את הגבולות ולהעלות את החומר והחולין רק לאחר הבדלה והבחנת ערכים³²⁵. כך הוא נוזף³²⁶ במי שמבקש ביטול מצוות שלעתיד לבוא, כבר עכשיו, ומכריע כי גם בימות המשיח תמשך מחויבות קיומן³²⁷. כך הוא יכול לדבר על שינויי התקופה ביחס לנופלים

³²⁴ תורת המשיח השבתאית מבטלת את דיני התורה הישנים – ג' שלום (תשי"ז), עמודים 130-132, 704-705 ועוד. זיקה של קריעה זו מן העבר אל תורת האר"י רמוזה שם עמוד 259 אמנם עיינו גם שם בעמודים 50-51, 94-95. וראו בעיקר את דברי י' תשבי (תש"ה), עמודים 14-16. וגם ג' שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה (תשל"ד), עמודים 30-35. עוד על היחס המורכב כלפי קבלת האר"י בין שבתאי צבי לנתן העזתי ראו אצל י' ליבס, סוד האמונה השבתאית עמודים (תשנ"ה) 25-27. דרך אחרת לבאר את השווה והשונה באנטינומיזם השבתאי לעומת היבטים אלו במשנת הרב קוק, ראו ת' רוס, דעת 9 (תשמ"ב), עמודים 68-69.

³²⁵ מאמרי רא"ה עמוד 407 אות ח, עמוד 408 אות יב, עמוד 409 אות טו.
³²⁶ רב שמואל אלכסנדרוב, אגרות רא"ה ח"א עמודים קעג-קעד. וראו גם קובץ א שעו – 'אבל הפסקת זריזות קיומן בעוד שהעולם כל כך נבוך ומעורפל, אינו כי אם מוסיף מבוכה, ומצריך זמן יותר ארוך לרפואת כל התחלואים', וקובץ ה צו. אמנם גם הרב קוק מודה כי ישנם יחידים שמבחינתם 'לעתיד לבוא' כבר בא (שם באגרת, וגם קובץ א תי), אלא שחובתם של יחידים אלו להתחשב במעמדו של שאר העולם ולא לבטל ולא להתבטל מן המצוות: 'על כל צופה באמת החובה מוטלת להזהיר את העם ואת הסגולות [= המעולים שבעם – ע"ק], בכל דרכי אורה ושכל, לאהבת המצוות הקבועות והחיובים המקיפים'...

³²⁷ אגרות רא"ה ח"ב עמוד רנ. אמנם במקום אחר הוא מתבטא כמסופק בדבר – קובץ א תי וראו גם קובץ א תטז, קובץ ג שיח, קובץ ג שלו, קובץ ה צו. יש לדייק, כי באגרת לאלכסנדרוב [ח"א עמוד קעג] הוא קובע כי: 'יש לעתיד לבוא שאין המצוות בטלות בו ויש לעתיד לבוא שהמצוות בטלות בו [...] החובה מוטלת להגביל יפה את התנאים, הסימנים והגדרים המגבילים את שני מיני 'לעתיד לבוא' אלה. בגוף העבודה ביארתי כי ימות המשיח הם בתוך תחום הזמן שהמצוות בתוקף, וזאת לאור דבריו באגרת לשטמפפר [ח"ב עמוד ר"נ].

אמנם יתכן שנחרצות חיוב המצוות בימות המשיח המופיעה באגרת לשטמפפר ונעדרת מן האגרת לאלכסנדרוב נובעת מן האופי השונה של המכותבים. לאלכסנדרוב [על תולדותיו ראו – ג' בת יהודה, רבי שמואל אלכסנדרוב (1865-1941), בתוך סיני ק (א), ירושלים, תשמ"ז, עמודים קצה-רכא. על הגותו ראו א' לוז, ספיריטואליזם ואנרכיזם דתי במשנתו של שמואל אלכסנדרוב, בתוך דעת 7, תשמ"א, עמודים 121-138. על השוואות עמדותיו לעמדות הרב קוק נכתב מחקר של ד' שני, הרב קוק והרב אלכסנדרוב: דיאלוג על מאמר הדור, ירושלים, (2002)], ההוגה, הנוטה חיבה לתפיסות אנרכיות, הדוגל במובהק בקו של 'מצוות בטלות לעתיד לבוא', מציע

ברשת המינות שבאיה ישובון (!)³²⁸ ולגלות הבנה לתופעת עזיבת התורה והמצוות³²⁹ ועם כל זאת ואף על פי כן להיות קשור בטבורו למסורת הישנה ללא הרפיה. במחקר הועלו מספר אפשרויות לפיענוח הרציונל של עיקרון רצף זה³³⁰ ועדיין יש מקום לתוספת הבהרה בו. על רקע מתיחת הזרועות העצומה בניסיון לחבר בין העולמות הואשם הרב קוק לעיתים בחדשנות מופלגת שיש בה זניחת הקו המסורתי³³¹ ולעיתים בחוסר עקביות מחשבתית ושמירה על הישן ללא כל הרפיה³³².

דוגמא נאה להילוך זה בין העולמות כחלק מתפיסת הרצף וההכרח להעמיד גשרים בין הפנימיות לחיצוניות הוא הנושא של 'מצוות בטלות לעתיד לבוא'. שאלת ביטול המצוות לעתיד לבוא, על פי דברי התלמוד³³³, העסיקה את הרב קוק הן בהגותו

הרב קוק עמדה מעורפלת ביחס לזמן ביטול המצוות ומדגיש כי אין הוא חולק על כך שיתבטלו לעתיד לבוא [השאלה רק – מתי?]. לעומת זאת, שטמפפר, שנקודת המוצא שלו היא שמרנית, התובעת את היסוד של נצחיות התורה – כלפיו מדגיש הרב קוק, כדבר ברור, שבימות המשיח לא יבטלו מצוות.

³²⁸ זאת לעומת אמירת התלמוד (מסכת עבודה זרה דף יז עמוד א) כי כל באיה לא ישובון - אגרות ראי"ה ח"א עמודים שט-שע. והשוו לתפיסת נתן העזתי המובאים אצל ג' שלום, שבתאי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו (תשי"ז), עמוד 232, המעמיד אתגר למשיח לתקן את קליפת ישו הנוצרי... הרב קוק כמובן לא מדבר על תיקונו של ישו אלא על היכולת להציל את הנופלים ברשות המינות או הכפירה, שכוחה נחלש בתקופה הסמוכה לגאולה. השוואות דומות ראו י' ליבס, (תשל"ח) עמוד 94 הערות 112-113. הערות דומות לשינוי התקופה ביחס לתיקונם של רחוקי תורה ניתן למצוא גם בקובץ ב שכו.

³²⁹ ראו במבוא 'לחקר משנתו' הערה 144.

³³⁰ למשל ניסיונו של א' רוזנק בעבודת הדוקטור שלו – הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק.

³³¹ ביקורת שליוותה את הרב קוק במאבקיו הגדולים בעיקר מצד זרמים היהדות החרדית. בהם הוא מואשם: כי 'גבה לבו מאוד', 'יחולל חדשות לילך בדרכים עקלקלות', וכתביו הם: 'ברוח הכפירה', 'אסור לעין וצריך ביעור'... ראו אוסף של ביקורות מרבנים מרכזיים על הגותו של הרב קוק במיוחד על המופיע בספרו 'אורות', בלשון בוטה ולעיתים אף בשפה גסה, אצל מ"מ גערליץ, מרא דארעא ישראל – מסכת חייו של הגאון הקדוש רבן מושיען של ישראל מרן יוסף חיים זוננפלד זצ"ל, ירושלים, תשכ"ט, ח"ב עמודים שג-שי וכן אוסף רחב יותר בכתובת: www.yoel-ab.com/katava.asp?id=83.

ביקורת מאוזנת ומנומקת, בטוב טעם ודעת, ניתן למצוא אצל גוטל (תשס"ה) עמודים 256-247 [יש לציין כי עיקר עיסוקו של גוטל הוא בתחום ההלכה והפסיקה]. מן העניין לציין כי גם א' בן יהודה קובע (השקפה, שנה שישיית גליון נב, ירושלים, 1905, עמוד 3), כי סובלנותו של הרב קוק ואי דרישתו לאוטוריטה בתחום האמונות והדעות (אגרות ראי"ה ח"א עמוד יח, וראה הבהרת ענין זה שם באגרות עמודים יט-כא) הינם 'כפירה בהעבר שלנו' במילים אחרות עמדותיו של הרב קוק (שבן יהודה שמח לאמצן: 'ומי יתן והיה לב כל הרבנים שלנו כמוהו') נתפסות בעיניו כסטייה חמורה מן המסורת היהודית התקינה.

³³² למשל - נהוראי, (תש"ן) עמודים 505-481, רביצקי, (תשנ"ג) עמוד 162.

³³³ מסכת נידה דף ס"א עמוד ב.

הפנימית והן בתשובה לשואלים³³⁴. סוגיית ביטול המצוות בדור שמתרחק מקיומן אינו הלכתא למשיחא אלא מחייב ליבון מדויק והכרעות ברורות. אחד ההיבטים העולים מפרשנותו לסוגיה היא התפיסה, שהצידוק לביטולן של המצוות הוא כי 'לעתיד לבוא', שלמותו של העולם לא תצריך את הפעולה המכוננת ומחנכת של המצוות, שכן העולם יהיה נתון בתכליתו התכלית שאליה מכוונות כל המצוות³³⁵. תכליתו של העולם היא העונג הגדול מזיו השכינה³³⁶. תפיסה זו מעוררת את המחשבה כי היות וההישג של הדבקות וההתענגות על השלמות האלוקית הוא התכלית - המבטלת לעתיד לבוא את הצורך בשמירת האמצעים – שהם שמירת התורה והמצוות, שמא יש למצב זה של דבקות, גם יכולת או היתר לבטל את המצוות במציאות של העולם הזה, אצל היחידים המצויים במעלה זו³³⁷.

דיונו של הרב קוק בסוגיה זו הינו חלק מן הדיון הרחב שלו בשאלת היחס שבין הדבקות והעיסוק בתורת הנסתר לבין חובת קיום ההלכה והעיסוק בחלק הנגלה של התורה. ביטוי מקיף למקבילות זו ניתן למצוא בשאלת המבחן מדוע אדם מתרחק מן התורה המצוות. מובן הוא כי אם הסיבה היא שפלות מוסרית ונטייה חומרנית יש לשוב בתשובה ולתקן את הקלקול המידותי אולם³³⁸:

...לפעמים באה [החציצה – הקיר המבדיל בין האדם לבין הקישור העמוק לתורה המעשית בתלמודה וקיומה – ע"פ ראשית הסעיף שם – ע"ק] מצד עליה עליונה נשמתית, שזורח עליה אור העתיד, של ימים שאין בהם חפץ, אלו ימות המשיח, ועולם הבא³³⁹, שהוא למעלה מכל חק וגבול, ומכל מעשה ותלמוד השייך לו. אמנם בשני האופנים הרי חציצה זו מחלה היא, שצריך האדם להתרפא ממנה אלא שהבדל גדול במהלך הרפואה. הרפואה נגד החומריות, היא נטיה רוחנית והחלשת החומריות, והרפואה נגד התגבורת הרוחנית היא התחזקות חמרית, ועם זה גם הוספה של הארה רוחנית, עד

³³⁴ ראה את שלל המקורות שמופיע לעיל ליד ובתוך הערה 327.

³³⁵ אגרות ראי"ה ח"ב עמוד רנא, קובץ א שנו.

³³⁶ אגרות ראי"ה שם.

³³⁷ קובץ א תי.

³³⁸ קובץ ג שיח.

³³⁹ הדברים מבוססים על דרשת התלמוד במסכת שבת דף קנא עמוד ב: 'זהגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה'. אמנם התלמוד תולה פרשנות זו בשאלה האם ימות המשיח נבדלים מן העולם הזה אם לאו. זו הסיבה בשלה הרב קוק מוסיף ליד ימות המשיח את עולם הבא כדי לא להכריע במחלוקת.

כדי הזיקוק של התוכנים (!) המעשיים שבתורה המעשית, באופן שיתאימו להציחצוח האידיאלי הזורח בנשמה הגבוהה.

יא. תורה לשמה, דבקות, נגלה ונסתר - מן העיקרון לדרכי מימוש.

תורה לשמה כוללת את הקפיצה אל עולם הדבקות האלוהי ומתוכו דווקא נפגשת עם הלימוד על כלליו ופרטיו כשהדגש הוא על פרטיו שכן דווקא בלימוד הפרטים מועמד הרעיון של תורה לשמה לא רק במבחנו הקשה ביותר אלא הוא מעמיד את משמעותו המלאה ביותר – רצף שלם של משמעות, של חיים, המסונטז מן האור הכללי ומן הניצוצות של הפרטים הכוללת הכל.

איך הדבר נעשה? איך הרעיון הזה משפיע על הלימוד ודרכו?

שיטת ר' חיים גרסה כי כדי לאפשר ללימוד ההלכה להגיע להישגים עצמיים – הבנה מלאה של הסוגיה על משמעויותיה הפשוטות – חובה לנתק בין הדבקות כחויית נפש לבין הלימוד. יש לבצר אוטונומיה ללימוד הן מבחינה מעשית – לדחוק את הדבקות לזמנים מוגבלים מחוץ לתהליך הלמידה, והן מבחינה תודעתית – הקביעה כי עצם הלימוד הוא הדבקות³⁴⁰.

החסידות, בהעלאתה את ערך הדבקות על כל ערכיה, בחרה בדרך ההפוכה. בהיות הלימוד, בעיקר הלימוד ההלכתי – הנגלה, מנוגד לדבקות המורגשת, יש לצמצמו באופן איכותי (לא להתעמק יתר על המידה) ובאופן כמותי (להתרכז בלימוד הנסתר על חשבן הנגלה)³⁴¹.

הרב קוק בהכירו מקרוב את שתי האסכולות הללו פורש את ניתוחו ביקורתו עליהם דרך זווית המבט הקרובה אל ליבו. על פי השקפתו הרב קוק סבור שיש להעמיד את הדבקות במרכז כעמדת החסידות³⁴², אולם על פי מוצאו הרב קוק הוא נאמן בית המדרש המתנגדי³⁴³. מצב מורכב זו מוליד פרשנות מורכבת³⁴⁴:

אותם הגדולים שהיו על פי טבע נפשותם בעלי אגדה ושירה³⁴⁵, והצד הפיזי שבנפשם היה גדול ועצום מאד, לא היו יכולים למצוא קורת רוח בתלמוד

³⁴⁰ לעיל במבוא ההיסטורי באזור הערות 141-149.

³⁴¹ ראו לעיל במבוא ההיסטורי באזור הערות 78-83.

³⁴² כפי שתואר בתחילת הפרק בתפיסתו את הדבקות ערכיה והכרעתה את הלימוד בעדיפותה. וראו גם בהערות הבאות באופן יותר מפורט [אם כי מדגמי].

³⁴³ כפי שתואר במבוא 'לחקר משנתו' בין הערות 101-118.

³⁴⁴ קובץ ח רכט.

³⁴⁵ חדריו עמוד סה, קובץ ו סט,

ההלכות מצד עצמן³⁴⁶, אלא מצד המקוריות שלהן שכולן נובעות ממקור מיס חיים של האורה האלהית, שהדבקות האלהית היא עיקר יסודה. על כן דרשו תמיד שעסק התורה יהיה בדבקות³⁴⁷, וחיבו להתבונן, ולהניח זמנים רבים³⁴⁸ מגופי תורה³⁴⁹, גם באמצע הלימוד, כדי לפנות את הלב לרעיון הדבקות האלהית, כל אחד לפי כשרונו וטהרת רוחו ועומק הדעת שלו. אמנם אותם שהיו בעלי שכל הגיוני, והשכל המנתח והמעשי היה אצלם חי ומלא כח, הרגישו שפעת עונג ומילוי נפש בנתוח ההלכות ובציוריהם המעשיים והרגישו בעצמם ריווי רוחני ותכונת עבודה מלאה מעצם התלמוד לבדו³⁵⁰. על כן הוכיחו שעצם הלימוד ההלכותי הוא המכוון התכליתי³⁵¹,

³⁴⁶ חדריו עמוד נ, עמוד קו-קז.

³⁴⁷ חדריו עמוד קיא, קובץ א שי, וראה בסמוך קובץ א תתכא.

³⁴⁸ ראו למשל, בספר ההדרכה 'דרכי ישרים' של הנהגות חסידות [המיוחס לר' מנדל מפרימישליאן כפי שמביא וויס (תשכ"ה) אולם ז' גריס (תש"ן) עמודים 156-165, הוכיח כי ספר ההדרכה זה אינו אלא לקט הנהגות של הבעש"ט ושל הרב המגיד, שנערכו כנראה בידי ר' לוי יצחק מברדיטשוב].

במאמרו של וויס (תשכ"ה) עמוד 616 ליד הערה 11: 'וכשלומד צריך לנוח מעט בכל עת ובכל שעה כדי לדבק עצמו בו יתברך'... במשנת הרב קוק יש זכר להפסקות הלימוד לשם עירנות דתית בתוכניתו לתלמידי חכמים בינונים (אורות התורה פרק ט סעיף ג): 'וריוח זמן למחשבה עצמית, להרחבת ההרגשות הטובות...' וראו גם קובץ ח רכה.

יש לציין כי הערכתו של וויס את הנהגות אלו כקיצוניות יותר מעמדת הבעש"ט (כפי שעולה ממאמרו הנ"ל) צריכה בדיקה. שכן דווקא האופציה של שיתוף דבקות בלימוד מבית מדרשו של הבעש"ט מרחיקה את הלימוד עצמו מאופיו המסורתי, כפי שעומד על כך וויס עצמו שם. לעומת זאת הגישה הקובעת זמנים לדבקות וזמנים ללימוד, על אף שממעטת את הלימוד בכמות ובמעמד, היא מותירה ללימוד זמן אוטונומי ומסוגלת לקיים רצף ושותפות עם לומדים שאינם חסידים כמו למשל תלמידי ר' חיים שאף הם מקיימים הפרדה שכזו.

³⁴⁹ חדריו עמוד כה, קובץ ו ו:לא מהתרשלות בא ביטול תורה שלי, כי אם מגעגועים פנימיים על טוב ד' של רזי תורה, על דבקות עליונה...

³⁵⁰ גם באורות התורה (פרק י סעיף ד) הרב מעלה נקודה זו כנקודה מטרידה את אנשי הסוד. גם שם הפתרון דומה לשלנו: אפילו אם נמצא אנשים גדולים בתורה, ביראה ובחכמה, שאין בענינים של סתרי תורה נוגעים לה, מפי גודל מעלתם, מפני שיש להם רכוש רב להעסיק בו את רוחניותם במכמני התורה והחכמה הגלויים, אל יפול בזה לבו של אדם, שהוא מרגיש בקרבו חושפנימי, ולחץ של עריגה נשמית אל אורחות הרזים. כי אפילו אם נחליט שתשוקה זו באה לו מפני מיעוט כשרונו לענינים הגלויים, מה בכך, סוף סוף זאת היא מתת חבלו, וראוי לו לשמוח בחלקו, כי קרוב ד' לכל קוראיו באמת ובתמים, ולא ניכר לפניו שוע מפני דל'. אך ברור מאיזו עמדה וכלפי מי הדברים מופנים ועם מי מזדהה המחבר.

³⁵¹ נפש החיים שער ד' פרק ג. וראו לעיל במבוא ההיסטורי באזור הערות 120-124.

ופינוי הלב באמצע התלמוד אל ההכנה של הדבקות, הוא בכלל בטולה של תורה³⁵².

ואלו ואלו דברי אלהים חיים, כי לאחרונים, עצמותה של ההשכלה התורית בכל מקצועותיה, היא בעצמה מקנה להם את התכונה האצילית של הדבקות השירית או ההרגשית, וקל וחומר המדעית התבונית.

הפיכתו את הלמדן מבית המדרש המתנגדי למיסטיקן בנסתר, יותר ממה שיש בה ניסיון לגשר בין העולמות המתנגשים³⁵³, ויותר ממה שיש בה ניסיון להסב את רבותיו מבית המדרש המתנגדי לשותפים עמו בדעת אלוהים ובבקשת הדבקות, יש בה את האמונה הגדולה בצדקת הדרך, את ההכרה כי אכן הפרטים ההלכתיים הנידונים בבית המדרש הליטאי סופנים בתוכם את האצילות העליונה את הרז המביא את הדבקות לעומק הנפש³⁵⁴.

דרכו של הרב קוק עצמו, בבקשו לגשר בין העולמות מצאה נתיב פשרה אחר שאין בו וויתור על הדיוק ההלכתי ומסוגל להכיל בתוכו את הדבקות. צורך הדבקות כמו הנתיב המחבר את הלחלוחית הערכית שבסוד עם המסגרת הגלויה המעשית מוליד הנחייה מעשית מכוונת לדרך הראויה ללימוד התלמוד ולהגיון הפלפולי³⁵⁵:

³⁵² נפש החיים שער ד' פרק י'. וראו לעיל במבוא ההיסטורי באזור הערות 125-126.

³⁵³ בין תלמידי הגר"א ותלמידי הבעש"ט.

³⁵⁴ אם כי, יש לציין, ר' חיים עצמו ביטל כחסר ערך את תחושת הדבקות המורגשת. וראו גם את ניתוחו של 'שוורץ (תשס"ד) לתפיסת איש ההלכה של הרב סלובייצ'יק – עמודים 211-210, וגם עמוד 254.

³⁵⁵ קובץ א תתכא. ראו גם את קריאתו להרחבת הדעת ולו בשכל עיוני ומעשי (שהם הכרה חיצונית ופשוטה) המולידים את ההכרה הפנימית וחושפים בתודעת האדם 'רזי תורה' (קובץ ב שלד). וראו עוד ניתוח עצמי של שיטת הרצאת רעיונותיו המטפל באותה תופעה (אגרות ראי"ה ח"א עמוד קלא): 'בענינים הרוחניים הננו תמיד קשורים אל היסוד הסודי שזהו האמת היותר גדולה שבהכרתם. ע"כ אין לתמוה אם בתוך דברים מובנים, ההולכים בהרצאה במובן רגיל ומעשי, נפגש בפתע דברים המנשאים אותנו מעל כל החוג החושי והגיוני הרגיל... וראו גם את ניתוחו של י' וויס (תשכ"ז) עמודים 152-154, את הדילמה של לימוד תורה אצל הבעש"ט. רכיבי הבעיה שווים לאלו שמציג הרב קוק – הפתרון המעשי שונה.

יש להעיר כי הכרעה זו לדרך העיון הלימודי המאפשרת קיום תודעת דבקות בעת ובעונה אחת עם לימוד 'ההוויות ההלכתיות' היא פתרון משוכלל ובשל יותר מאשר האינטואיציות הראשונות של הרב קוק בסוגיה זו. ביצירה מוקדמת שלו [ביחס לזמנה ראו במבוא 'לחקר משנתו' הערה 28], אנו מוצאים נטיה שונה ביחס לאותה תופעה עצמה (מאמרי הראי"ה עמוד 436 – כדאי לראות מתחילת הפסקה שם בעמוד 435): 'זוה החכם העוסק עם עיונו באלקיות, גם בחלקים המעשיים, הוא נעבד לשדה, ומ"מ הוא זו משדה ועולה בהשגתו בגבהי מקומים, ודבק בהשגתו בענינים אלקיים, אע"פ שעיוניו בדברים חומריים'. בפרשנות זו קיום הדבקות הוא על ידי תזוזה מן השדה [הזירה של העיונים המעשיים] – דבר המזכיר את הפתרון החסידי של ניתוק ונטרול העיסוק הקונקרטי.

איני יכול לזוז מהדבקות האלהית ועל כן אני מחוייב להשתדל שאראה את האור האלהי ונועמו בכל מילי דרשות, בכל דבור ובכל מעשה ותנועה, בין של עצמי בין של אחרים, וקל וחומר להרגיש את גילוי האור העליון דרך צנורות האמת והצדק בכל התורה כולה, גם בפשטיה ובהיות ההלכותיות והפלפולים. וזהו הטעם מה שאני נוטה תמיד לצדד את הפלפול באופן ההגיון הרעיוני, שיש בו גם כן רגש הלב, והכל הוא מתוך הנטיה הפנימית, שאני חפץ בכל לב שהאור האלהי בתענוגו ואורו יהיה מגולה לכל, ושהכל יתעדנו ויתענגו בו.

יש לדבקות השפעה מסוימת על דרכי הלימוד. הדבק צריך להיות נכון לשאת צמצום בגיוון דרכי לימוד התורה - לא כל דרכי העיון יהיו פתוחות בפניו. אולם שיטה זו מאפשרת למצות את המשמעות הפשטית של התוכן הלימודי ולהורות את הנתב המעשי של התורה ללא התנתקות מן התוכן הקונקרטי ומן ההנחייה שיש לו לסדר החיים של האדם.

יש מקום לראות כי נטייתו של הרב קוק אחרי העיון המכליל³⁵⁶ ושקידה על ספרי הכללים³⁵⁷ כמו גם הקריאה ליצירת מבואות כלליים לספרות הקדש³⁵⁸ יסודה בנטייה זו עצמה - העיקרון הכללי של ההלכה, היסוד הכללי של הפשט והנגלה - יש בו שאר רוח והוא משמש מבוא וגשר אל התורה הפנימית הנסתרת.

השקפת עולם גלויה ורציונלית, צריכה היא תמיד להתאחד עם השקפת עולם נסתרת מיסטית. ומשתיהן יחד, לכללותן והמון פרטיהן, תפרח שירה, תעוז גבורה, יתהדר היופי ותרבה הדעת³⁵⁹.

כולי האי ואולי... קולות התסכול והקושי המאפיינים את כתיבתו של הרב בתחום מלמדים שעם כל התוכניות והעצות עדין האתגר של חיבור העליוניות של התורה כללותה - עם פרטיה רחוק ממימוש, גם באישיותו, והם מצפים לגאולתם:

ואני עוד לא באתי לזאת המדרגה לסכות מראשית עד אחרית, להבין נועם שמועה, להרגיש מתק כל דקדוק, להיות צופה באור שבמחשכי עולם. והנני מלא מכאובים, ומצפה אני לישועה ואורה לרוממות עליונה, להופעת דעה ונהרה, ולהזלת טל של חיים גם בתוך אלה הצינורות הצרים³⁶⁰ [...]

³⁵⁶ אורות התורה פרק יג סעיף ו.

³⁵⁷ אגרות ראי"ה ח"ב עמוד רצז.

³⁵⁸ קובץ א תרפג,

³⁵⁹ קובץ א תרב

³⁶⁰ קובץ ג רצ.

לא יהא פרק זה שלם ללא התבוננות עצמאית בסוגיה שהוא מימושו של כל הרעיון. חיבור בין הפנים לחוץ, העמדת עיקרון הרצף גם בשפה ומיצוי עיקרון ההשלמה ההדדית בין הקטבים המקוטבים – סוגיית ההלכה והאגדה.

יב. אגדה והלכה³⁶¹

1. אגדה חשיבותה וחשיבות לימודה

הבא בשערי משנתו של הרב קוק, לא יכול שלא להתרשם מן האינטנסיביות העצומה בה הוא קורא ללימוד אגדה³⁶², מתביעתו להשוות את ההתמדה והעיון בה כמשקל ללימוד ההלכה³⁶³ ומביקורתו העזה על הזנחתה על ידי לומדי התורה³⁶⁴. אגדה, במשנת הרב, היא שם כללי לאותו חלק של התורה העוסק בענייני מחשבה ורגש – באמונות ובדעות של היהדות ובתפיסת המוסר שלה³⁶⁵, אותו חלק הנבדל מן ההלכה

³⁶¹ ההפרדה שערכתי בין הדיון על האגדה והיחסים בינה לבין ההלכה לבין הדיון על הנסתר ויחסו לנגלה היא במידה מסויימת מלאכותית ו'קורעת בבשר החי'. גם בלשונו של הרב קוק מינוחים אלו מופיעים במעורב ובמקביל וגם בקרב רוב חוקריו לא נתנו דעתם להבחין בין המושגים בניתוח הגותו. נראו למשל את השימוש שעושה רוזנק (תשנ"ח) עמוד 93 לאבחנה בין הלכה ואגדה, במאמרו של קליין (תשמ"ו) המבחין בין הלכה לנבואה ועוד].

הסיבה שאני עורך אבחנה זו, אבחנה שתחייב כי ברוב המקורות המוזכרים בפרקון זה יהיה שימוש מפורש בלשון אגדה (והלכה) ולא במינוחים המקבילים, רמזה בסוף הפרקון הקודם. השימוש בלשון של הלכה ואגדה מבקש להיות גשר בשפה ובתודעה של המסורת היהודית אל מרכזיות הנסתר, חיי הנפש הפנימיים וזיקתם אל עולם החוץ - הנגלה ההלכתי. השימוש האוטונומי של הרב קוק במינוחים הלכה ואגדה משמש בידו מכשיר להכשיר את מרכזיות הנסתר, הלגיטימיות בלימודו, זיווגו בנגלה ולכל אותה השקפת עולם שהוזכרה בפירקונים הקודמים. שימוש לשוני זה משמש מתווך ומהווה רצף בין עולמו הפנימי של הרב קוק והאידיאלים הנסתרים אותם הא מבקש לקדם לבין התודעה התרבותית והמסורתית בנות זמנו. וראו את הסכום של הפרקון.

³⁶² 'זאת היא העבודה היותר קדושה של עבודת התורה בדורותינו אלה' – אדר היקר עמוד קמ, האגדה המאגדת את הפעולות ההרגשים והמושכלות... היא... תתן לכל חלק מחלקי האומה לכל דור ודור את מחסוריו... – אדר היקר עמוד קמד. '...יקבצו לעדרים רועי ישראל הגבורים, להגדיל גם את תורתה אגדה ולהאדירה... – עין אי"ה, הקדמה, עמוד יז. כמו כן, בחזונו החינוכי, הוא כולל את לימוד האגדה כחלק חיוני ובלתי נפרד מתוכנית הלימודים: אגרות ראי"ה ח"א עמוד קפז.

³⁶³ עין אי"ה עמודים יז-יח, וראה עדותו על אופי לימודו את המדרש – טל הראי"ה עמוד כגב.

³⁶⁴ 'אורות עמוד קא – גם אנו נואלנו וחטאנו... אדר היקר עמוד קכו, אגרות ראי"ה ח"ב עמוד ס: אפילו גאונים בהלכה יש ואינם יודעים אלא ידיעה שטחית. וראה את רוח הסערה שבאגרות ראי"ה ח"ב עמודים קכג-קכה – אגרת שהוזכרה פעמים מספר בעבודה זו ראו למשל במבוא 'לחקר משנתו' הערה 119.

³⁶⁵ 'אגרות ראי"ה ח"א עמוד קכ"ג [לרב יצחק אייזיק הלוי. עליו ועל יחסי הרב קוק איתו, במבוא: 'לחקר משנתו' הערה 54]: 'חכמת הלב והרעיון', ושם עמוד שמא [באגרת לרב ח"מ מיכלין (1867-1937) – תלמיד חכם מקורב לראשי הרבנים בארץ ישראל (שימש כמזכירו של הרב שמואל סלנט) עסקן צבורי (ממקימי שכונת שערי צדק בירושלים), עתונאי וחוקר. הפנה אל הרב קוק שאלות בתחומי הלכה, הגות ומחקר – מכתבי

- העוסקת בפן המעשי של התורה - והוא עולה ומחפש את רז ההווייה וסוד הדת³⁶⁶ ומטה אל הדבקות³⁶⁷.

לקריאה זו, תשתית בנטייה האישית של הרב אל הנסתר ואל חיי הרוח³⁶⁸, והוא מבקש לעגן אותה במסורת הדורות³⁶⁹ לקבוע בה סדרי לימוד³⁷⁰ ולאפשר בה מרחב

הראי"ה עמודים 139-140 וראו שם גם בעמוד קכב]: 'כולה מעניני דעות'. ובעין איה ברכות ח"א עמוד יז: אגדות חז"ל [...]' חלק המוסרי שבתורה, על החלק של האמונות והדעות וכל המושגים הרוחניים'. ושם עמוד כ: 'בחכמת האגדה שהיא חכמת המוסר לאמתתה', וראו י' קלנר, מילון הראי"ה עמוד יט, ואף נ' גוטל, תשס"א, עמוד 288-289 בדבר הכללת הפילוסופיה והקבלה תחת השם אגדה ושם עמוד 294 הערה 13.

³⁶⁶ אדר היקר עמוד קמג: 'האגדה הגדולה והאדירה היא כוללת רזי תורה וכל מחקר נשגב וקדוש'. יש לתת את הדעת גם לסגנון של אגרות ראי"ה ח"ב עמוד סט: 'עצם דברי החכמה [לימוד חכמת הקבלה בשונה מאשר עיסוק ב'קבלה מעשית'] הם כמו לימוד דברי אגדה'. אמנם אגרת זו הנכתבת לרב א' ראבונסקי [רב ואיש הלכה. כתב לרב קוק דברי ביקורת על מוסדות ומהלכים בארץ ישראל – ראו גם אגרת תקל"א] היא למעשה כתב הגנה על אגודת 'שער השמים' ללימוד חכמת הקבלה. הביקורת על לימוד קבלה ברבים, כמו גם פקפוק בזכות אגודה זו להנות מן התמיכה הניתנת לשיבות, מוביל את הרב לצמצם את החידוש שבה ולהובילה [אולי בדיעבד] ללב הקונצנזוס. זאת, על אף שכנראה אף רוחו של הרב קוק לא היתה נוחה מכל המהלך של אגודה זו [ראו שם עמוד ע]. בכל אופן אנו פוגשים כאן את התופעה עליה מבקש פרק זה להצביע כי השימוש במינוח 'אגדה' יש בו כדי להכשיר את עולם הנסתר והקבלה בעיני רבים.

תפיסת האגדה כטומנת בחובה את [תורת] הסוד מצויה כבר בכתבי הרמב"ם כמו בהקדמתו לפרק חלק – פירוש המשנה, סנהדרין פרק י' משנה א – שלוש הכתות בפרשנות דברי חכמים. וראו גם שו"ת הרשב"א ח"א תשובה ט. אולם ראיית האגדה כמסתירה את סודות הקבלה במשמעות שניתנה להם בדורות האחרונים – תפיסה זו משויכת לאר"י 'שו"ת אבני נזר, חלק יורה דעה, תשובה תנד] ומצאתי משכנה בספר משנת חסידים, מסכת השכיבה - פרק א סעיף ג [דף מו עמוד א]: 'ונכון לו שילמוד דבר שמכפר עונותיו של אדם ושרוב סודי תורה גנוזים בה והיא האגדה'....

המחבר הרב עמנואל חי ריקי, הינו רב מקובל איטלקי (1743-1688). ע"פ עדות המחבר עצמו (בהקדמה השנייה) מקור משנתו במסורת האר"י: 'כי אצלתיו מפי האר"י ותלמידו הרח"ו ושאר תלמידיו המפורסמים... אם באולי יעלה על הדעת שיש בספר הזה דברים שהם נגד האר"י זה"ה אל ידנני לכף חובה אלא יתלה הטעות בחסרון ידיעתי שלא הבינתי דבריו, אבל ח"ו לא זדון לבי השיאני להוסיף....

ספר זה היה כלי ההפצה העיקרי של תורת האר"י במאה הי"ח וקדם להדפסת תורות האר"י בכתבת ר' חיים ויטל ובנו. גם לאחר הדפסת ספרי ר' חיים ויטל, הדפסות ספר משנת חסידים והפצתו גברו. במאה הי"ח ידועות שמונה הדפסות של ספר זה: אמשטרדם תפ"ז, שם ת"ק, שם תק"ב, זאלקווא תק"ד, אמשטרדם תק"ח, שם תקכ"ד, קוריץ תקמ"ה, פולנאה [או קוריץ] תקנ"ב [או תקנ"ג]. כל זאת ממשנתו של פרופ' זאב גריס.

³⁶⁷ עין א"ה ברכות חלק ב עמוד 352.

³⁶⁸ ראו קובץ ב סעיף עז: ...אני מרגיש עונג ונחת רוח בעסק הנסתר בהרחבה וחופש, זוהי עיקר מטרת. קובץ ג רנט: התשוקה התדירית לכל נסתר, לכל נאצל ונשגב וכן קובץ ח סעיף כד: ואני שהנני כל כך מתמלא תנחומות אל בלמדי ברזי תורה. ראו גם קובץ ז קצב או בתמצית (קובץ ז סט) : ...אני הנני בטבעי בעל אגדה ובעל מסתורין... ושוב ראו באגרתו לחמיו האדר"ת – טל ראי"ה עמוד קכה. וראו את בקורתו של חמיו, בגלל ריבוי עיסוקו בעניני מחשבה – שבחי הראי"ה עמוד פו.

לבעלי נטייה כמותו³⁷¹, אך יש בה גם מגמה ואתגר בהתמודדות ובמציאת פתרון לבעיות הדת שבדורו³⁷². רוממות הלחלוחית הערכית של האגדה עשויה לתת חיים ופשר למואסי החוקיות והעול ההלכתי³⁷³. הספרות האגדית, כשתיווצר באופן מקצועי, יש בה תקווה, להיות חלופה הגונה ליצירות התרבות בנות הזמן, ולהיאבק על תשומת הלב, שעות הפנאי וזמן הקריאה של הדור הצעיר³⁷⁴.

מה היחס בין האגדה לבין הנסתר ותורת הרזים?

מחד גיסא, הוא מבקש לראות את הספרות הקבלית כחלק מיוחד מן הספרות האגדית. בשאלת ההיתר ללמוד תורת הסוד ברבים³⁷⁵ נוטה הרב קוק לסברא³⁷⁶ כי לימוד זה אינו אלא 'כמו לימוד דברי האגדה', אלא שהם: 'בבינה יותר עמוקה

³⁶⁹ גם התחום האגדי היה חלק בלתי נפרד ממסורת הלימוד של הדורות הראשונים – אגרות ראי"ה ח"א עמוד קצה [לרב יצחק אייזיק הלוי – ראו לעיל בהפנייה שבהערה 365 וגם בהערה הבאה].

³⁷⁰ ראו אגרות ראי"ה ח"א עמוד קפז [וגם שם עמוד קצה] בתכנית הלימוד לשיבה שבמרכז הישוב החדש - מקום של כבוד לאגדות וכן בתוכנית לשיבה המרכזית העולמית – מאמרי ראי"ה עמוד 64 [כדאי להשוות לתוכנית הרב דוד הכהן – הנזיר – לאותה ישיבה עצמה בתוך נזיר אחיו (ח"א), ירושלים, תשל"ח, עמודים רעח – רפא], וכן בתוכנית האישית לתלמידי חכמים בינוניים באורות התורה פרק ט סעיף ג מקומה לא נפקד.

³⁷¹ אורות התורה פרק ט סעיף ו וראו גם מאמרי ראי"ה עמוד 290. יש לשים לב לקריאתו לבעלי הנטיה אל הנסתר שלא לפול מהשתוקקותם זו קובץ ג קמד, קובץ ה קמ ועוד.

³⁷² ראו, הקדמת עין אי"ה עמוד כ': המאור שבהם יחזיר למוטב [...] את האנשים שנפגעו בדעותיהם, על ידי רשת השחתת הדעות הפרושה על בני דורנו אשר מעיקרה באה לרגלי העדר ההשכלה בחכמת האגדה. ושם עמוד כב: 'העיון [...] באגדות [...] דבר שהשעה צריכה [...] השבת לבן של ישראל לאביהם שבשמים', אגרות ראי"ה ח"א עמוד קצב – 'ובזה תלויה ישועת הדור' וכן: קובץ ו סעיף רסח: 'פנימיות התורה היא רפואת הכל'. כמעט בכל דיון בסוגיית לימוד ותפיסות חינוכיות עולה אצלו הצורך בבירור עניני האגדה במקום ראשון. ראו: לענין תורת ארץ ישראל, מאמרי ראי"ה עמוד 79: 'ראשית עבודתה של תורת א"י צריכה להיות מכוונת ביחוד להסיר את הבורות של החלק המדעי והפנימי שבתורה. זהו החלק הנשגב של כל עניני הלב, התלוי ברגשות, בדעות ובאמונות, שהוא כללות תוכן האגדה, המוסר והמחקר [...] עיקרון זה מאובחן גם על ידי צ' ירון (תשל"ד), המייחד פרקון בתוך הפרק משבר הדת להלכה ואגדה (בספרו עמודים 48-50).

³⁷³ מאמרי ראי"ה עמוד 290

³⁷⁴ עין אי"ה, הקדמה עמוד יט.

³⁷⁵ כנגד הוראת המשנה [חגיגה פרק ב משנה א וכפי שמפורט בסוגיית התלמוד הבבלי דפים יא עמוד ב – טז עמוד א] כי סתרי תורה שהם מעשה בראשית ומעשה מרכבה מוגבלים בכמות הלומדים.

³⁷⁶ שמקורה כפי שכותב שם הוא בדברי ר' יוסף ג'יקטילה בספרו שערי אורה. לפי דעתו האיסור נאמר על ההיבטים המעשיים של הקבלה כמו שימוש בשמות וכו'.

מהדרך הפשוט לכלי³⁷⁷. מאידך גיסא, הוא מבחין וגורס כי האגדה היא היסוד הרגשי הבונה את נפש הלומד והאומה לעומת הנסתר שהוא דרך המושכל העליון³⁷⁸.
הסתירה עשויה לנבוע מן המטרה והכתובת הנבדלות לכל אחת מן המובאות³⁷⁹ אולם עשויה גם לתאר התפתחות³⁸⁰ בתפיסתו של הרב קוק את משקלה של תורת הסוד וערכה הייחודית בהשוואה לאגדה.
קריאותיו של הרב קוק להעצמת העיסוק באגדה מופנות ליושבי בית המדרש, לנאמני מסורת ישראל וההלכה. דווקא משום כך, יש מקום למחשבה, כי שיקול הדעת של הרב קוק ביחס למקומה של האגדה מתעצב גם אל מול לתפיסתה בעיני אנשי דורו, שאינם דווקא משומרי אמונים³⁸¹. עיון בהלך הרוחות דומיננטי בדורו בתפיסת האגדה עשוי להעמיד תוספת לתשתית העיון במשנת הרב קוק.
יש חוקרים שבחרו להצביע על היחס מפחית הערך כלפי האגדה אצל חכמי הדורות הראשונים והאחרונים³⁸². הם הדגישו את היסוד העממי של האגדה ואת מיעוט

³⁷⁷ אגרות ראי"ה ח"ב עמוד סט. יש דמיון בין הבלעת הנסתר באגדה על מנת להעניק לגיטימציה ללימודו להכללה היותר מופלגת המופיעה בשיטת הרמב"ם לפילוסופיה ולימודה בכלל לימוד התלמוד – ראו רמב"ם הלכות תלמוד תורה פרק א הלכה יב: 'והענינים הנקראים פרס בכלל הגמרא הן'.

³⁷⁸ עין אי"ה שבת ח"א עמוד 197.

³⁷⁹ כדי להקל ולהתיר (או להצדיק מנהג של) לימוד קבלה ברבים מזווית מבט חברתית, אין צורך להכנס לאבחנות דקות בין ספרות האגדה לספרות הסוד. אולם בשאלה של תרומת כל אחת מן הסוגות הספרותיות לנפש האדם יש מקום לדייק יותר ולהעצים את האבחנה.

³⁸⁰ כדי לטעון התפתחות יש ראשית להוכיח כי האגדה נכתבה לפני הפיסקה בעין אי"ה. האיגרת נכתבה בשנת תרע"ב ואילו הפיסקה בעין אי"ה נכתבה לפני תרס"ו – שרלו (תשנ"ט) עמוד 98.

³⁸¹ כך עולה מהתייחסותו ומביקורתו כלפי מכבדי האגדה ומפאריה שאינם נאמניה של המסורת ההלכתית, ראו הקדמת עין אי"ה עמוד יט והשוו את הביטויים למאמרו על העיסוק בהגות היהודית לדורותיה מאמרי ראי"ה עמודים 12-13. יתכן שגם הדיון שלו ביחס למקום הרגש בלימוד האגדה, סיוגו והגבלתו, נערך מול התפיסה המוצאת משכנה בראש מאמרו של ח"נ ביאליק (כל כתבי ח"נ ביאליק, תל אביב, תרצ"ה, עמוד רז) המוצא באגדה את 'שלטון הרגש'. אמנם אין זו עמדת כותב המאמר וגם זמן כתיבתו מאוחר ככל הנראה לדברי הרב קוק בעין אי"ה (הקדמת עין אי"ה מסתבר שכבר ערוכה בשנת תרס"ב ראו דברי הקדמת העורך לעין אי"ה עמוד ד. בענין תיארוך כתיבת הספר ראו גם: 'הוטנר (תשמ"ה), עמוד קיא, ואצל ס' שרלו (תשנ"ט) עמודים 95-98). מאמרו של ביאליק פורסם רק 15 שנים מאוחר יותר, בשנת 1917 (תרע"ז), אולם ברור שראש המאמר הנ"ל מייצג עמדה הרווחת בקרב חכמים ובעלי תרבות אליהם מפנה ביאליק את דבריו. וכלפי עמדות אלו מפנה הרב קוק את דברי ביקורתו.

³⁸² ל' גינצבורג, (תש"ך), עמוד 220 – באגדה מושל הדמיון החסר את ממשלת השכל, מ"ד הר, (תשכ"ו) עמודים סג – סט: 'באגדה – גוזמאות, אין למדין ואין סומכין ואין מביאין ראייה מן האגדה, והיא איננה אלא מה שכל אחד דרש מה שעלה על לבו כגון אפשר ויש לומר ואפילו יש אגדות שאינן אמת [...] ואינה אלא ספור דברים'

הקריטריונים בהעמדת פרשנותה³⁸³. מצאנו מי שהדגישו את מעלתה בעיני החכמים בדורות שונים. מעניינת במיוחד סקירה³⁸⁴ המבליטה את התפיסות הרווחות בזמן גידולו הרוחני של הרב קוק. האגדה במאה ה-19 זכתה לתשומת לב מרובה אצל חוקרי היהדות והחוגים הליברליים. התעניינות זו נבעה בין השאר מאכזבה מן השכלתנות האוניברסאלית של ההשכלה, מחד גיסא, ומן המסורת ההלכתית, מאידך גיסא. מוסר ההשכלה האגדי שימש יסוד רוחני ליהדותם של אלו שאבדו את העוגנים האחרים בדת. בדרך זו הלכה האגדה ונתפסה כיסוד רוחני ומתקדם ביהדות המרכז כביכול את ההלכה היבשה והשכלתנית. צונץ³⁸⁵ למשל רואה בחז"ל את ממשיכיהם של הנביאים שכן הם מעוררים כמותם הלהבות דתית מוסרית ומרוממים את רוחו של הקהל³⁸⁶. יש אף שראו בה את השירה היהודית הקדומה. אחד החוקרים אף נטה לשלב באופן אינטואיטיבי את תחומי האגדה והקבלה ולהצביע על הקרבה שביניהן. היה מי שראה את בעלי האגדה כחופשיים ברוחם והאגדה מייצגת את חופש היצירה הפיוטית שמטבעה אינה מוגבלת.

³⁸³ כלשון רב האי גאון: 'דברי אגדה לאו כשמועה הם, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו כגון אפשר... ולא דבר חתוך לפיכך אין סומכים עליהם. וכדעת רב שרירא גאון – ...ואגדה אומדנא נינהו...לכן אין סומכין על האגדה... – אוצר הגאונים חלק ד, אותיות סז-סח. וראו י' פרנקל (1991), עמודים 491-492. וראו ל' גינצבורג מן ההערה הקודמת (המעייין יראה שהוא מבחין בין שני סוגי אגדות ומקור יצירתן) עמודים 220-222, ואת מסקנתו של א' שנאן, (תשמ"ז), עמודים 77-85 ובמיוחד סכמו בעמוד 80 וגם פרנקל הנ"ל עמודים 492-495.

³⁸⁴ של מ' ניהוף (תשנ"ח), עמודים 119-122.

³⁸⁵ יום טוב ליפמן צונץ (1794-1886), מייסד החברה לתולדות ישראל, חוקר 'חכמת ישראל' – מדרש ופיוט. מחבר 'הדרשות בישראל והתפתחותן ההיסטורית'. עמד בתווך במאבק בין הרפורמה לאורתודוכסיה. עליו, ראה: נ' גלאצר, יום טוב ליפמן צונץ, האיש חייו ויצירתו, ירושלים, 1988.

³⁸⁶ על כך ראו אצל מ"ה ניהוף (תשנ"ה), בעיקר עמודים 444-445, 450-452. תפיסה שונה ביחס למוקד גישת צונץ אצל י' גוטמן (תשכ"ג), עמוד 306.

³⁸⁶ סקירה על מפעלים אלו ראו אצל א' אופק, ספרות הילדים העברית: ההתחלה, תל אביב, תשל"ט, עמודים 284-294. ביניהם: יצחק מרגליות, ספורי ישרון, ברלין, תרל"ז, ז' יעבץ, שיחות מני קדם, ווארשא, תרמ"ז, ספר שהודפס על ידי שאול פנחס רבינוביץ (שפ"ר) כמתנה לחותמים על הקובץ שהוציא לאור - 'כנסת ישראל', וגם י' לבנר שפרסם (69!) חוברות של קבצי אגדות ויצאו לאור אחר כך בספרו 'כל אגדות ישראל' שהפך לספר נפוץ וזכה למהדורות והדפסות [בספריה הלאומית מצאתי כ-15 הדפסות תוך פחות מ-80 שנים: 1898-1977]. על לבנר ראו אצל א' אופק, ספרות הילדים העברית: 1900-1948, א, תל אביב, תשמ"ח, עמודים 36-41.

³⁸⁶ על כך ראו אצל א' אופק, תנו להם ספרים, תל אביב, תשל"ח, עמוד 98

³⁸⁶ ראו את ספרי הפירוש: מ"א שאצקס, וארשה, תרכ"ו – תר"ל, א"ד דובזוויץ, המצרף, אודסה, 1876, ותיאור הפולמוס אצל י"ד מילר, מלחמת הסופרים, וילנה, 1871.

תפיסות אלו, חוללו יצירה ספרותית עניפה, בה עובדו קטעי אגדה בסגנונות שונים כחיבורים עצמאיים הפונים לקהלים מגוונים: בני נוער ומבוגרים^{386א}. יצירות אלו נערכו לפי נושאים או לפי רצף היסטורי ובחרו לעצמם, בדרך כלל, את לשון המקרא כשפת הבעה^{386ב}. ליצירות אלו, כך ראו העורכים, יש ערך חינוכי ביכולת לחבר את הדור הצעיר אל שורשיו: '...אל הנבואה והאגדה, שהם יוצרי העם ויצוריו, וחיתה נפשכם, ואורו עיניכם וחזקו ידיכם וידעתם מי אתם ובני מי אתם' (וואלף יעבץ, שיחות מני קדם, וורשא, תרמ"ז, עמוד 11 – הקדמת יעבץ לקובץ האגדות שלו). בצד עריכות אלו, שמגמתם היתה לגשר בין הקוראים העבריים לבין נכסי האגדה המסורתיים, התפתח פולמוס סביב שאלת הפרשנות הראויה לאגדות, לאור ביקורת הרציונאליות^{386ג}.

זוהי הסביבה המשכילה שבה מתחדשים פני האגדה. ועל כולם המשורר הלאומי³⁸⁷ ח"נ ביאליק ששירת ההלל שלו לאגדה הפכה למעשה הלכתי של סדור, מיון ופריסת חכמתה, דמיונה ורגשותיה עלי ספר³⁸⁸. קביעתו שהאגדה היא 'ספרות' היא: 'התבנית הספרותית ששלטה כמה מאות שנים בעולם היצירה החופשית [...] של האומה הישראלית'³⁸⁹. 'יצירה קלסית של רוח עמנו [...] אחד מן הגלויים הגדולים של רוח האומה ואישיה [...] נהייתה אבן יסוד לתפיסתה של האגדה בדורות שבאו אחריו'³⁹⁰.

³⁸⁷ כך כונה ח"נ ביאליק (1873-1934) על מעמד זה ראו י' קלוזנר, האנציקלופדיה העברית חלק ח, תשכ"ט, עמודים 240, 246, 255-6. חלק מיחסו של הרב קוק אליו נחשף באגרתו עם עליית ביאליק ארצה אגרות רא"ה ח"א עמודים קצא-קצב. באגרת זו הוא מכנה את ביאליק: משוררנו הגדול, האהוב, חביב ונחמד, אביר שירתנו. הוא מצפה ממנו לשיר את שירת האומה המתעוררת לקראת מקור חייה בארץ ישראל. יחד עם כל הברכות שהוא מברכו אין הוא מברכו בברכת שלום – כפי שמקפיד במגעיו עם אלו שאינם נאמנים לתורה ולמצוה. על קשרים נוספים ראו אצל בארי (תשמ"ט) עמודים 137-79.

³⁸⁸ ספר האגדה – מבחר האגדות שבתלמוד ובמדרשים, סדורות לפי הענינים ומפורשות על ידי ח"נ ביאליק וי"ח רבניצקי תל אביב, תש"ח (מהדרה שלישית). ספר זה זכה לסופרלטיבים רבים די לציין שבין המהדורה הראשונה (תרס"ח) עד לשניה (תר"ץ) הוא נדפס 18 (!) פעמים בעשרות אלפי (!) עותקים (ע"פ הקדמה למהדורה השנייה). מיצוי ההערכה ו(בעיקר) הביקורת על הספר ניתן למצוא אצל אלבוים (תשמ"ז-תשמ"ח), עמודים 375-397.

³⁸⁹ ספר האגדה, הקדמה עמוד ראשון.

³⁹⁰ ראו למשל, י' היינימן (תשל"ד), עמוד 84. ובאופן שונה סכום והתבוננות עתידית אצל י' פרנקל, (תש"ן), עמודים 21-30.

^{390א} הכוונת העריכות האגדיות החדשות לכיוונם של בני הנוער, גם היא לא עולה בקמנה אחד עם תפיסת הרב הרואה באגדה מקצוע תורני המצריך עמל ויגיעה של גדולי תלמידי החכמים כשאר המקצועות התלמודיים, ראו למשל לעיל הערה 363.

בתשומת הלב היתירה שמבקש הרב קוק לתת לאגדה גם יש משום היענות לרוח התקופה. אולם כדרכו מסיט הרב קוק רוח זו מן המגמות האנטי מסורתיות ואנטינומיסטיות שלה, ומשתמש בה להפחת מפרשי ספינת היהדות המקורית להשיטה למקום מבטחים בלי לוותר על כל הסערות שבדרך. הפרדת האגדה מן הקונטקסט התלמודי ועיטורה כספרות יפה או עממית מעקרים, לפי עמדת הרב קוק, את זכות ויכולת ההשפעה שלה על חיי הרוח של היחיד והצבור³⁹⁰. יסוד מרכזי באבחנה שבינו לבין חכמי דורו נוגעת לאפשרות השילוב וההשלמה שבין האגדה להלכה.

2. הלכה ואגדה – דיכוטומיה

בתודעת לומדי התורה ומקיימי מצוותיה הלכה ואגדה הינם שני מקצועות תורניים שונים ונפרדים³⁹¹. הרב קוק מקבל אבחנה זו ומציע לה תשתית אפיסטמית, נפשית, והיסטורית.

מהלך המחשבה, הרחבה האידיאלית, האלהית, היא הולכת ומתרחבת בטבעה, מקפת היא חזיונות רבים ואופקים גדולים, ותכונת הציורים שלה הנה שונה מתכונת הציורים של דקדוקי הפרטיות שבתורת המעשה וניתוחי ההלכה. ומצב הנפש הדרוש לעמקה של הלכה, על פי סגנונה הקבוע, המושגר אצלנו זה מאז חותם התלמוד, הוא בטבעו אינו מתאים למצב הנפשי של ההתהלכות ברחבה במרומי האידיאלים האלהיים ורזיהם, שאיפותיהם והרחבת עידוניהם. לזה נפלגו ההגדה וההלכה, הנגלה והנסתר בהבדלה מקורתית³⁹².

הפעילות הלימודית בתחום האגדה היא לפי עצם טיבה מרחיבה את המושגים ומשתמשת במקור המתבאר כרכיב אחד המשרטט חלק מרעיון גדול. משמעותו מתבארת רק בהיותו נתון במכלול ההיבטים והמושגים הקשורים אליו. דרך הלימוד

³⁹¹ ראו אישים ושיטות עמוד 231: תחומים תחמו: הלכה לבעלי תריסים, אגדה לבעלי מחשבה....בשעה שעוסקים ב'הוויות דאביי ורבא' אין מלאכי האגדה מרחפים בכנפיהם, ובזמן שהמוח והלב מסורים ונתונים למסתרי האגדה וללקחי מוסרה, אין הדעת פנויה להתעמק בנבכי ים ההלכה...בבירור דין ובביאור סוגיה, אין מערבים דברים שהם כבשונו של עולם.... וראה שם בהמשך בעמודים 232-233, בהם נטען כי אצל הרב קוק התקיים שילוב עמוק בין הלכה ואגדה שלא כמקובל – כפי שיבואר בהמשך פרק זה.

³⁹² קובץ ב שיג, מופיע בשינויים קלים באורות עמוד פט סעיף נה. שם נשמטה המילה 'האלהית' מן המשפט הראשון. תיקון לשני אחד ערכתי בכתוב בגוף העבודה לפי המופיע באורות.

באגדה דומה למעיין הנובע או לדליה מן הבאר³⁹³. זאת בשונה מלימוד ההלכה שתכליתו להוציא את הסדר המעשי ולפיקך נוטה לצמצם את האורה – ללמוד את הפרטים ולהבין את תוכנם של המאמרים היחידים כעומדים בפני עצמם³⁹⁴. אבחנה זו של דרכי הניתוח והעיון השונות בין העיסוק בהלכה אגדה מחייבת אבחנה מקבילה במצב הנפש. הלימוד ודרכי העיון מזיקים סביבה לימודית מתאימה בתוך אישיותו של הלומד ולא בכל שעה יש בנפש הכנה לכל שיטה ולכל תחום לימודי. מצב הנפש בשעת לימוד ההלכה הוא קפוף, לחוץ, יגע, מחובר לקונקרטי – לממשי, עם נטייה לאנליטיות, לעומת מצבה בשעת לימוד האגדה והחלקים הרוחניים בתורה בה היא נינוחה, זורמת, פתוחה, ומשתוקקת אל על³⁹⁵. אולם יחד עם ההבנה ואף הניתוח שעורך הרב קוק להפרדה בין לימוד ההלכה לימוד האגדה, הוא רומז כי הפרדה זו אין ימיה כימי עולם. היו זמנים בהם הניתוק לא היה חמור כבזמנים אחרים היו מקומות בהם הסינטזה בלטה יותר.

³⁹³ ראו גם את אבחנתו של הרב קוק בין פירוש לביאור ואת זיקת הביאור דווקא לחלק האגדי – עין איה ברכות חלק א עמוד יד. וראו גם את ההדגשה כי בתחום ספרינו הפנימיים (מורה נבוכים וכוזרי למשל) – רק אז תיראה היהדות בשלמותה, אם נשקיף על כל ספר וספר כעל אחת מאבני היכל גדול שכלן מתחברות יחד לבנין אחד ענקי ושלים – מאמרי ראי"ה עמוד 12.

³⁹⁴ עין איה שם עמוד יד.

³⁹⁵ באופן כללי הוא טוען כי לימודי ההלכה האגדה מצריכים כשרונות שונים – העומדים בסתירה זה לזה: קובץ ח קמב: 'מפני שדרכי הלימוד של התלמודים שונים הם, וצריך לכל אחד מהם כשרון הסותר להכשרון השני המסוגל להתלמוד האחר' (במינוח תלמודים מעבר לזיקתו לתלמודים הבבלי והירושלמי כמו שעוד יבואר יש יחס ללימוד הרוחני לעומת הלימוד המעשי בתורה – ראו קובץ ג רנ).

לימוד החלק הרוחני שבתורה בהרחבתו ועומקו מצריך לפי הרב קוק הכנה נפשית שיש בה התעוררות ותשוקה אל הרוחניות העליונה. קיומה של תשוקה זו בנפש מרחיב אותה ועושה אותה כלי קיבול ראוי. העדרה מרמז כי זוהי שעת לימוד ההלכה... קובץ ב קסט: לא בכל עת ראוי האדם להופעות רוחניות עליונות, והעיתים הרבים שאין בהם הארה עליונה, הם הם הראויים להיות מוקדשים ללימודים הנגלים בגופי תורה, ולעבודה מעשית. אבל כיון שאור הנשמה מתפרץ, מיד צריכים לתת לו את חופשו...או בלשון אורות התורה פרק י סעיף א: מתי הוא טוב ללמוד סתרי תורה? כשהתשוקה הפנימית של קרבת ד' היא חזקה, מתעלה ומתגברת, עד שלא תתן מנוח לנפש... (וראו גם אורות התורה פרק ט סעיף יב).

אמנם דרכו היא לשרטט את התנאים הנחוצים ללימוד החלק הרוחני של התורה, אך מכלל הן ניתן לשמוע לאו – מה אופייה ומעמדה של הנפש בשעת לימוד ההלכות: ראו קובץ ח יב, או למשל ההארה כי לימוד ההלכות הפרטיות הוא שעה של רדיפה – לחץ של הישג וחיפוש – לעומת הנחה ורווח הנחוץ למציאת לשד החיים האצור בתוך המעשה והתלמוד – קובץ א תשלא.

ובכלל, אופי הנפש של לומדי הרזים שונה מאופי נפש אנשי ההלכה – קובץ ג רלא. וראו עדות (עם חילופי נוסחאות בעלי ערך) מפי הרב ר' מרגליות המוסר מפי הרב קוק עצמו כי בדומה לקאנט יגיעו במחשבה מוליכה אותו ללימוד מעשי של הלכה על מוצקותה וממשותה – א' צורף (1947) עמוד 139, עם ולעומת שבחי הראי"ה עמוד רצח.

ההפרדה מן האגדה קשורה ללימוד ההלכה באופיו העכשווי, שהוא כזה: 'מאז חותם התלמוד'³⁹⁶. מה מסתתר מאחורי רמז זה³⁹⁷? יש לתת את הדעת לכך כי חתימת התלמוד יש לפרשה כחתימת תלמוד בבלי³⁹⁸ זאת למרות ויחד עם השיך המובהק של הפירוד בין הלכה ואגדה לגלות ותפיסת האחדות של אלו המקצועות בתלמוד הירושלמי³⁹⁹.

להבנתו הרמז יש לעמוד על כך כי הרב קוק מציע אבחנה בין ההלכה והאגדה גם במקורות היניקה שלהם. האגדה נובעת מהנפשיות של האדם (בדומה לרוח הקדש ונבואה הבאים מפנימיותו של האדם⁴⁰⁰) לעומת התורה (שהמייצגת שלה היא ההלכה) באה מתוך האמת העליונה, שבה אין שום הבדל בין פנימיותו של האדם להעולמיות כולה ומקורה⁴⁰¹. לכן ההלכה אמורה להיות עליונה ומרוממת מן האגדה עקב התוכן העליון ממנה יניקתה. התגברות האגדה היא איפוא צרת הגלות.

³⁹⁶ במקור שהובא לעיל קובץ ב שיג.

³⁹⁷ כוונתו הראשונית היא וודאי העובדה שהתלמודים מכילים בתוך מסגרת ספרותית אחת הלכה ואגדה כאחד. לעומת היצירות הספרותיות הבתר תלמודיות שנטו להפריד את ספרי פירושיהם בין הלכה ואגדה. ראו למשל את התגלגלות פירושו של המהרש"א לתלמוד כפי שמתואר בדף הקדמתו לפירוש מסכת ברכות, דף א עמוד א (בדפי הפירושים שלאחר הרא"ש) ובהערת הכוכבית של המלבה"ד שם.

³⁹⁸ כסתם חתימת תלמוד המתייחסת לחתימת התלמוד המאוחרת יותר (והעיקרית יותר מבחינת מסורת הלימוד התלמודי). וכך מפורשת בקובץ א תתלד: 'אמנם חתימת הבבלי באה לתן האפשרות לאור התורה שיאיר גם במחשכים' – ז"א, הניתוק מן האגדה נותן אוטונומיה ללימוד ההלכה ומאפשר את קיומה ללא זיקה להשראה האגדית שמיקומה היותר טבעי הוא ארץ ישראל – אגרות ראי"ה ח"א עמודים קכ"ג-קכ"ח. וראו גם קובץ ב תפב, בו מתואר התלמוד הבבלי כמנותב לריבוי הפלפול והחיקור המעשי על רקע שקיעת הרוח מן העולם האצילי ודחיקתה לתחום המעשה המנותק.

³⁹⁹ עוד על הפער בין התלמודים ראו – קובץ ו עז, על הפער בין התלמודים במשנת הרב קוק וזיקתו ליחס שבין הלכה ואגדה ראו: נ' גוטל (תשנ"ו) עמוד 390, א' רוזנק (תשס"ה) עמודים 70-26.

⁴⁰⁰ על השנוי בנוסח סעיף זה מן הקבצים לאורות הקדש ח"א עמוד כג ומאמרו של רוזנק (תש"ס) עמודים 257-291, ובעיקר עמודים 274-275.

⁴⁰¹ קובץ ה כזו. לאבחנה זו תשתית בהגדרת רב האי גאון (אוצר הגאונים חגיגה אות סז) המבחין: 'כי דברי אגדה לאו כשמועה הם אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו'. וראו צונץ (דרשות), פ"ד עמוד 32: 'ההגדה הוא פרי עיונו החופשי של היחיד', לעומת זאת: 'ההלכה צריכה היתה להיות

נ ש מ ע ת שהמודיע עליה שמע אותה; ואילו האגדה די לה שהגידו אותה בלבד'.

וכן של רש"ר הירש, חורב בהקדמה למהדורת הלשון אשכנזית – שני חוגי העוסקים בתורה הא' עוסק בהלכה ומקורו המסורת ונתון בשמעתתא... והב' ענינו מחשבה ועיון בתורות, ומקורו אור-הרוח של כל יחיד ויחיד, ונמצא באגדתא. – מתוך קול הנבואה עמוד ו' הערה ד.

ג' שלום⁴⁰² קובע כי: ההפרדה בין ההלכה לבין שורשיה האמוציונאליים היא אחד התוצרים המובהקים של היהדות הרבנית הנורמטיבית. לדעתו זהו הישג בעל אופי מסוכם ודו משמע. אף הרב קוק רואה בהפרדה זו תוצאה של תהליך תרבותי היסטורי ולא תופעה מקורית אוטנטית. גם הוא מבין כי הפרדה זו היא הכרח שמניעיו שימור המסורת היהודית והיא איננה חסרה סיכונים⁴⁰³.

לטענתו של הרב קוק הפרדת ההלכה מן האגדה היא מפעל של השקפת העולם של המינות⁴⁰⁴ בחלחלה בדרכים שונות גם לעולם היהודי.

המינות על פי הרב קוק מתרחקת מן הטבע שוגה הדמיונות של מלכות שמים ומזניחה את היסוד הארצי⁴⁰⁵, בורחת אל עולם האגדה הסוער ומזלזלת בדברי חכמים והלכותיהם – מעמידה את הנבואה (המקבילה לאגדה) מעל התורה (המקבילה להלכה) ודוחקת אותה מוחץ (את ההלכה) לעולם הדתי.

ההפרדה מן ההלכה המאפשרת לאגדה לסעור ולדרוש ריחוק מן הטבע יחד עם זלזול בסדרי חיים תקינים ודקדוקי ההלכה⁴⁰⁶. זהו הארס המחלחל לאגדה דרך דרשות של דופי. תופעה זו הולידה ריסון עצמי משמעותי בחייה של האגדה בקרב ישראל, כדי למנוע את ההשפעה ההרסנית של נתיב האגדה הנוצרי מלהמית את האמונה היהודית הקושרת שמים וארץ⁴⁰⁷.

⁴⁰² ג' שלום, פרקי יסוד (תשמ"א) – עמוד 93. השתמשתי המינוח תוצר ולא במינוח הישג כפי שמופיע במקור, שכן יש במושג זה כדי להטעות. שהרי במשפט הבא מסייג שלום את ה'הישג'.

⁴⁰³ ההתנכרות של אלו העולמות, שהם כל כך דבקים ומותאמים בעצמותם זה עם זה, מביא לידי פירוד חולני בטבע העיון והרחבתו ומצמצם הוא בעוגה צרה את שני החוגים גם יחד, בין החוג ההלכתי ובין החוג האגדי – קובץ ה ב.

⁴⁰⁴ בכתביו יש ביקורת נוקבת להשקפת העולם הנוצרית בה הוא רואה שורש כל רע וזיוף היהדות. לא מצאתי מי שניתח וסיכם את עמדתו בסוגיה זו ואת מניעיו. בינתיים ניתן לראות רשימה ביבליוגרפית חלקית אצל ב' אופן (תשס"ב) עמודים 184-185 עליה יש להוסיף עוד כהנה וכהנה – ראו למשל קובץ ג סב [וראו שם גם קובץ ג ו], קובץ ה לג, קסד ועוד.

⁴⁰⁵ ראו גם קובץ ה לב, לו, מ, מח, סח, צט, קמג, קובץ ז לה.

⁴⁰⁶ ראו גם את התיאור בקובץ ה קכט: 'יתגדר באגדה עליונה, בחכמות נסתרות...בפלאים ובמופתים...אבל אותו היושר העליון, האור המתוק, המתוקן והמקובל, מימי השילוח ההולכים לאט [שהם: 'רוח ההלכה...] המסדרת את הקודש באורח החיים' – ולא נגדם ולא חוצה להם], זה יחסר לך' – ולכן: 'פירות מסודרים וקבועים להיות ראויים למחית דור דורים לא יתן. לעיל הועלתה האפשרות כי סעיף זה כוללת בתוכו ביקורת על החסידות הבעש"טית (ראו במבוא בפרק 'לחקר משנתו' הערה 99). אולם אזכור הפרושים בסעיף זה רומז שהנושא רחב יריעה (היסטורית) יותר. יתכן שהרמז הוא ביקורת על האיסיים והחזונונים שלהם – ואולי הערה נוספת לכיוונה של הנצרות.

⁴⁰⁷ קובץ ז לז.

בתקופת הגלות על נסיבותיה התרבותיות והגיאוגרפיות הועצמו המחיצות המבדילות בין הלכה לאגדה – אך עתה עם תחילת השיבה לארץ והניצנים הראשונים של ביטול הגלות – עתה ישנן דרישות חדשות:
והזמן דורש כעת להחזיר את ההופעה לאיתנה⁴⁰⁸.

3. תביעת האחדות ומימושה

למרות הסיבות האידיאולוגיות, הדידקטיות והפסיכולוגיות שדרשו הפרדה בין הלכה ואגדה, תביעת אחדותן לא פסקה.

אמנם הונחה שאיפה פנימית במעמקי הנשמה, לשלב את ההלכה והאגדה יחד. עשו ניסיון זה מפלפלים בפילפולים שונים, שאנו רואים בהם רוח קדוש של ניסיון יצירה, משוקה מטל החיים של חפץ האחדות והשלום הגמור שבין העלמין דאתגליין ובין העלמין דגניזין. אמנם לא יצא בצורה של גדלות וגמור פרי כי אם בתורה קטנותית ובוסרית. ותכלית נטיה נפשית זו, היא האחדות הרוחנית המוחלטה של עולמות הללו, הנראין כנפרדים⁴⁰⁹.

המחשבה בדבר חיבור והרמוניה בין הלכה אגדה תמיד התקיימה כציפיה וכתודעה בקרב לומדי התורה – אולם מחשבה זו לא היתה דומיננטית והיא פסעה במהלך הדורות, בשוליים של בית המדרש ובעיקר זרמה מתחת לפני הקרקע. עתה, כך טוען הרב קוק הגיע עת פריצתה ועליה לכובש מקום מרכזי בהוויית לימוד התורה לאחדות המקצועות השונים והתעלותם.

לתודעת החיבור יש תשתית באופיין של ההלכה ואגדה ובמשקע ההדדי שמקצועות אלו מניחים האחד בחבירו.

באמת יש בתוך האגדה תמיד תמצית הלכותי, וכמו כן בהלכה תוכן אגדי פנימי. על פי רוב מונח התוכן האגדי בצורתה האיכותית של ההלכה, והתוכן ההלכותי בתיאורה הכמותי של האגדה⁴¹⁰.

שותפות זו

ההלכה מרסנת את כוחה הפרוע של האגדה ומהווה מכון ובסיס יציב לגילוי הרוח העליונה שלה:

זה רוח ההלכה [...] המסדרת את הקודש באורח החיים. כשרוח זה מתוקן ומשוכלל כל צרכו, הרי הוא נעשה כסא ובסיס לרוח העליון של האגדה העליונה, המשוטטת בגבהי מרומים, ותופסת את המאוויים הנצחיים⁴¹¹.

⁴⁰⁸ קובץ א תתלד. חלק מן הסעיף הובא לעיל בהערה 398. הסעיף בשלמותו יובא עוד מעט קט ליד הערה 414.

⁴⁰⁹ קובץ ב שיג.

⁴¹⁰ קובץ ה ב.

ואילו האגדה מסוגלת למצוא ולהביא אל דקדוקי ההלכה את החיוניות הרוחנית, את המטענים הערכיים הכלליים ביותר⁴¹²:

ישנם צנורות כאלה, המובילים את לשד החיים של טעמי המצוות עד לכדי ההתפרטות היותר מיוחדת של דקדוקי ההלכות. במהלך הרגיל של חיפוש ודרישה אי אפשר לתפוס מידה זו, אבל על ידי ההתגלות, על ידי הופעת השירה, אפשר שיבואו תעלומות כאלה לידי גילוי. ובראשית הצעד של מהלכים עליונים כאלה, לא יוכלו להגיע לידי האיתנות המעשית, ומכל מקום יש בהם משום הופעת האורה של ההגדה הנהדרה. ואחר אשר יתבססו הדברים יפה, יתמזגו עם התוכנים המעשיים, עם אורחות הסברא וסוגית ההתעמקות ההלכותית, והיה למעין נובע מקור חיים גם למעשה⁴¹³.

זוהי המשמעות של נגיעתה של ההלכה בצד הכמותי של האגדה וקיומה של האגדה באופן איכותי בהלכה, אולם רק מגע מכוון ובלתי אמצעי בין מקצועות אלו יחשוף את הפרייטם ההדדית בפועל. תביעה זו לעירוב תחומין שותפות מקצועות השפעה הדדית ותקוות אחדותם היא גם חזון אישי של הרב קוק⁴¹⁴:

שאיפתי גדולה לחבר את התורה הרוחנית עם התורה המעשית. בימים הראשונים, בימי הנביאים בודאי, היו שתי התורות מחוברות בחיבור גמור, וגם בימי התנאים והאמוראים גם כן, ומהלך התלמוד הירושלמי הוא בודאי בצורה של איגודם של שני חלקי התורה הללו. אמנם חתימת הבבלי באה לתן את האפשרות לאור התורה שיאיר גם במחשכים.

והזמן דורש כעת להחזיר את ההופעה לאיתנה.

יתירה מזאת היא יותר ממה שהוא מייחל לחיבור הוא איננו יכול לחיות בעולם מפוצל המבחין בין המקצועות כל אחד לבדו⁴¹⁵:

קשה לי לעסוק בעניני הלכה לבד, וכן בעניני אגדה לבד, בעניני נגלה לבד, ובעניני נסתר לבד [...] כי כל הזרמים שולטים בי, האמונה והחקירה, הלאומיות והמוסר, ההלכה והאגדה, הנגלה והנסתר, הבקורת והשירה, את

⁴¹¹ קובץ ה קכט.

⁴¹² קובץ ח קסו.

⁴¹³ וראו גם קובץ ה קסו. התהליך המתואר כאן של מיזוג הרעיונות של טעמי המצוות ואורה של האגדה עם דקדוקי ההלכות והתכנים המעשיים מקביל לאיחוייה של תביעת הדבקות בנתיבי לימוד ההלכה כפי שמתואר בקובץ א תכא ובואר בפרק 'לשם דבקות' באזור הערה 355.

⁴¹⁴ קובץ א תתלד.

⁴¹⁵ קובץ ג רלג.

הכל אני מוכרח לספוג, ומתוך האחדות של המרומים העליונים אני הולך

וצועד לדבקה בד' אמת.

מצטרפות זו המושגים 'הלכה ואגדה' למושגים 'נגלה ונסתר', 'פנימיות וחיצוניות' 'דבקות ומעשה' לתיאור הרצף האפשרי בין הקטבים, ההשלמה ההדדית והמוכנות הפנימית לאחדות המיוחלת ביניהם. יותר מאשר בתופעות האחרות יכול הרב להצביע את ניסיונות החיבור המוקדמים – הבוסריים לדעתו – המלמדים מתוך הניסיון ההיסטורי עצמו על שאיפה עמוקה להתאחדות ולאחדות.

אולם הלכה ואגדה משמשים גם גשר ורצף בשפה התרבותית וכמכשיר חינוכי תעמולתי נסתר. האגדה – כפן הרוחני-דבקותי-נסתר בצמד הקטבים פחות מרתיע את בני שיחו, את המתגוררים בכתובת אליו מופנית משנתו. אנשי המסורת הישנה הדבקים במצוות התורה לא פתחו אנטיגוניזם כלפי האגדה כפי שנתפתחה כלפי פילוסופיה, קבלה ושירה⁴¹⁶. כך גם אנשי חכמת ישראל והמשכילים בני התקופה פתחו יחס חם לאגדה (כמתואר בתחילת פרקון זה) ורתיעה אינטלקטואלית ראויה לתורת הנסתר⁴¹⁷.

למרות, כפי שעלה בפרק זה מתוך מספר הערות של הרב קוק, שגם באגדה יש חומר נפץ הרסני⁴¹⁸ – לא פחות מן הנסתר, השימוש במושג זה מיקל על הטמעתו של

⁴¹⁶ שימו לב, שבאותה אגרת חריפה לר' יהודה זעלצער [ראו במבוא לחקר משנתו הערה 119], בה תוקף הרב את המתנגדים להתחדשות הדתית, הכרוכה בשיבה אל 'נשמת התורה', הוא שם בפיהם דברי ביטול וביקורת לחלקיה הרוחניים של התורה – והמילה אגדה לא מופיעה שם [שכן על לימוד האגדה אין איש מאנשי הלימוד המסורתי שמערער!] – אגרות ראי"ה ח"ב עמוד קכה!

⁴¹⁷ ראו את מאמציו הכבירים של הרב קוק לקרב את מושגי תורת הנסתר ואת ההגיון הפנימי של תורה זו באגרתו לתלמידו ב"מ לעווין (בעל אוצר הגאונים) אגרות ראי"ה ח"א אגרת קעז ושם עמוד רלא-רלב, ושם את ההבנה בתחושת המחנק שתורת הנסתר חסרת דעת עלולה לחולל בנפש הבריאה: 'אז עלולים אוצרות כאלה להתהפך לרועץ, לטוות חוטים שחורים במעמקי הנשמה, אשר יוכלו להיות למקור מושחת של השקפות עולם הפוכות ומדולדלות, שבכחן להרעיל נשמות רבות ולחלחל ארסן גם בירושה של דורות. עד אשר תקום נטיה של חיים ריאליים, שאינה חפצה בשום נסתר, ובמטאטא השמד, תטאטא את הקורים הללו, ובראותה שהגדילה את האורה, תדמה כי רמה ידה וכי אין חביון ואין סתר במלא ההוויה. אבל מיד תרגיש את חולשתה....'

מפליא איך הוגה דעות הסבור כי בנסתר מונח יסוד החיים תכליתם ותיקונם, יכול לתאר באופן כל כך ריאלי מדוייק ואמפטי את הטיעון של שוללי הנסתרות החריפים.

⁴¹⁸ העוצמה האגדית וסיכונה מונחים בדינמיות שלה. ביכולתה להטמיע ערכים חדשים הבאים מן החוץ ומתעוררים על פי חילוף העיתים, ראו שרלו (תשנ"ט) – במאמר כולו ובמיוחד בעמודים 96, 107-118) וגם בתובענות הבלתי מתפשרת שלה לאידיאל ולעולמות העליונים (כפי שתואר במהלך פרקון זה – במיוחד בהתייחסות לתפישת המינות). אמנם הריסון ההלכתי משמש עוגן קבוע גם להתחדשות המתמדת וגם כסייג

הרעיון אצל מקשיבי לקחו. יש להדגיש, אין הרב קוק משתמש כאן בתעמולה ריקה מתוכן. הוא עצמו הקדיש מזמנו וממשאביו הרוחניים רבות על מנת ללמוד אגדה וללמדה לפרשה והאירה באור חדש. אך יחד עם זאת, הבלעת המושגים המתמדת של הלכה ואגדה ואגבם נספחים גם הנגלה והסתר⁴¹⁹ משמשת גשר חיוני להבאת רעיון דבקות הנסתר אל העולם הריאלי המעשי והתרבותי בן זמנו.

בפני התפרצות חסרת רסן ממציאות החיים הארצית – וזהו בדיוק חלק מחלומו הגדול של הרב קוק באיחוד

שבין הלכה ואגדה.

⁴¹⁹ כפי שתואר במהלך פרק זה.

לשמר

לשם התורה

לשם החנמה

תורה לשמה – לשם התורה – לשם החכמה

א. מבוא

הפרשנות המובהקת של הרב קוק ל'תורה לשמה' מצויה בסעיף אחד בראש פרק ב' של אורות התורה. סעיף זה לא מצוי בקבצים וכדאי לערוך מחקר בדבר מקורו וזמן כתיבתו.¹

זהו סעיף יחודי: הן בתוכנו והן בסגנונו. בסגנונו - הוא כמעט היחיד שניתן למצוא בכתבי הרב קוק שעוסק באופן חזיתי ומובהק בהגדרה או בפרשנות למונח 'תורה לשמה'. כמעט כל ההיגדים האחרים מובלעים אגב בירור בסוגיות אחרות מה שאין כן בסעיף זה, משפטיו הראשונים אומרים – זוהי ההגדרה למונח. המשפטים הבאים מבקשים לבחון את ההשלכות העולות מהגדרה זו.² יחודו של התוכן הוא בכך, שהרב קוק נוקט בו עמדה שלא בקלות עולה בקנה אחד עם רוב התבטאויותיו בנושא. ההכרעה ש'לשמה' משמעו 'לשם התורה' לא מופיעה, בזיהוי מובהק זה, כמעט בשום מקום בכתביו.³

יחוד זה⁴ עשוי להוביל למסקנות מנוגדות בדבר משקלו של הסעיף בהגות הכללית של הרב קוק. מחד גיסא, המפורשות - לעומת המובלעות של הפרשנויות האחרות - נותנת לו מעמד בכיר וראוי הוא להחשב כנקודת המוצא בהבנת תפיסתו בתורה לשמה. מאידך גיסא, המובהקות הלשונית – כעין הכרעה הלכתית – שלא מאפיינת את כתיבתו במקומות אחרים, מעוררת חשד כי המבנה הלא רגיל של הפירוש כמו גם צורת ההתנסחות^{4א}, אינם אלא חיקוי מחשבתי – העתקה של המושג המקובל - ואינם משקפים בהכרח את החשיבה המקורית של הרב קוק. במילים אחרות, הרב קוק פותח את הדיון בפירוש המקובל – שאינו הפירוש המועדף עליו בדווקא – עוטף אותו בפרשנות משלו ומטיל עליו סייגים כדי להוליך אותו, כדי לחבר אותו, אל תפיסתו ההגותית העצמית. התזזית של המשך הסעיף: המעבר מצידוק ההגדרה להנחייה דתית וממנו להדרכה לימודית, כאשר תשתיתן ההגותית של ההנחייה

¹ ניסיונות לעמוד על רקע כתיבתו של הסעיף העלו חרס.

² מהבחינה הזו, מציאת נסיבות כתיבת סעיף זה, חשובות ביותר, שכן לא ברור אם הרב קוק מבקש להכריע במחלוקת בין הפרשנים השונים בביאורו של המונח או שהוא מבקש לפתוח הדרכה מוסרית ולימודית בעקבות הכותרת. במילים אחרות על אף מפורשותו של הסעיף יתכן שאף כאן הגדרת תורה לשמה נטפלת למשמעות הביצועית אליה הרב קוק מבקש לכוון.

³ מלבד הפרשנות שבעין אי"ה שתטופל בהמשך ואף היא לא מנוסחת בסגנון כה מובהק שבסעיף הנ"ל.

⁴ יחודו של הסעיף השפיע גם על פרקו זה. ניתוח ההיבט השכלי, בביאור הרב קוק ל'תורה לשמה', מתנהל סביב לסעיף המיוחד הזה. שאר הביאורים לתורה לשמה נסקרו לפי התוכן המלוקט ממקורות שונים. בפרקו זה המקורות הנוספים נספחים אל חוט השדרה של הסעיף המרכזי.

וההדרכה (מיקומו של היחיד בלימוד) לא מונחת בסעיף עצמו, עשויה להיות שיקוף לתהליך זה של גירעון ותוספת בדרישת המשמעות של לשמה, המוציאה במידה רבה מידי פשוטה, ומוליכה למקום שדעתו של הרב קוק יכולה לנוח בו והמושג מתיישב בו בקלות יותר עם השקפת עולמו הכוללת.

אין ספק שעריכת הספר - אורות התורה⁵ - , הכוללת כאמור את העמדת הסעיף בראש הפרק הנקרא תורה לשמה, יש בו כדי להטות את הכף אל הפרשנות

⁴ בסעיף זה יש שמוש במטבעות לשון, שעל פי סקירת השדה הסמנטי של כתביו, משוייך כנראה לתקופה מוקדמת של יצירתו [על איפיון זמן הכתבים על פי סגנון ומטבעות לשון, ראו גם אצל עיטם (תשס"ד) עמוד 22 באיזור הערה 22]. שני צירופי המילים: 'רצון השי"ת' או 'רצונו יתברך' המופיעים בסעיף זה שייכים באופן מובהק ליצירות מוקדמות שלו. יצירותיו המוקדמות מכונסות בספר

מוסר אביך שזמן יצירתו - 'משנות התקופה הראשונה להזרחת אורו... בשנות הנונים' - הקדמת המהדורה הראשונה לספר. וכן בספר הדרשות מדבר שור שזמן פרסומו על ידי המחבר הוא - תרנ"ט - עמוד 2 בספר הנ"ל. לקבוצה זו יש לשייך גם את עין איה לפחות את החלקים הראשונים (הפירוש על מסכת ברכות) זמן כתיבת עין איה לברכות הוא לפני העליה לארץ [סביבות תרס"ב] ראו שם במבוא לברכות ח"א עמוד ד, ובפרק לשם הרבקות הערה 381.

הבדיקה מורה כי בספר מוסר אביך מינוחים אלה מופיעים יותר מעשר פעמים [למשל: עמודים: כו, מא, מו, נא, נב (3), נה (3), נט, עט (2), פ].

במדבר שור עשרות פעמים [למעלה מ-90 הופעות] [דרושים: א - 2, ב - 2, ד - 4, ה - 1, ו - 2, ח - 2, ט - 1, י - 1, יג - 1, יד - 2, טז - 5, יז - 2, כא - 3, כב - 3, כג - 3, כד - 3, כו - 1, כז - 4, כח - 4, כט - 5, ל - 9, לא - 4, לב - 2, לג - 11, לד - 2, לה - 8, לו - 1, לח - 3].

ובעין איה לברכות ח"א כעשר פעמים [עמודים: 5,6,24,34,52,53,56,81,121]

לעומת זאת שימוש במטבעות לשון אלו ביצירות המאוחרות מועט ביותר. בשמונה קבצים, שעומד במרכז מחקר זה, אין אף לא הופעה אחת של מטבעות הלשון הנ"ל!

להשלמת התמונה יש לומר כי ישנן מספר הופעות [כ-10] של מטבע זו בעולת ראי"ה.

פירושו של הרב קוק לסידור שם מחולק בין יצירה מקורית שנכתבה כפרשנות מסודרת לסידור לבין השלמות שלוקטו מכתביו לאותם חלקים של הסידור שהוא לא הספיק לפרש. פרשנות הסידור החלה בתקופת מלחמת העולם הראשונה [אחרי תרע"ד] ונמשכה עד סוף ימיו [הקדמת עולת ראי"ה ח"א עמוד ז]. ז"א פירוש זה שייך לכתביו המאוחרים. הבדיקה מורה כי מטבעות הלשון הללו לא מופיעות בפירוש המאוחר אלא רק בחלק הליקוטים [שיתכן וזמן יצירתו מוקדם. חלק מן הליקוטים ידוע מקורם וזמנו שהוא מוקדם - למשל ח"א עמוד רסח הלכות מעין איה ח"א, כך גם ההופעה בעמוד רצב לקוחה מעין איה פ"א אות קיט] וכן שאר ההופעות [עמוד טז בהקדמה - ליקוטים מאת העורך - ע"פ ההקדמה עמוד ז, וכן עמודים שכב, תכב מחלק א', עמוד לט (2X), עמוד קעח עמודים רעד-רעה (3X) מחלק ב' כולם מליקוטים ואינם הפירוש המקורי המאוחר]. יש להוסיף התייחסות להופעות אלו באגרות ראי"ה ובספרים נוספים אך עוד חזון למועד. החלופה ללשונות אלו ביצירות החדשות מגוונות וחלקה אינו חדש אלא שהופיע יותר בצמצום בכתבים הישנים [הרצון העליון, 'הרצון האלוהי ועוד].

הראשונה: זוהי העמדה המרכזית של הרב קוק בפרשנות לשמה. אכן העורך של הספר, הרב צבי יהודה קוק⁶, בפרשנותו שלו למסכת אבות הוא מצטט את הסעיף הזה כביאור לתורה לשמה כפירוש הפשוט למושג⁷.

אבקש להורות בפרק זה כי שתי הפרשנויות יחדיו צולפות לאמת בהערכת מקומו של הסעיף בהגותו הכללית של הרב קוק. מחד גיסא, הרב קוק, כנאמן בית המסורת הוולוז'ינית, הממשיכה את השקפת העולם של הגר"א ותלמידו ר' חיים, רואה את

⁵ השתמשתי במהדורה של הוצאת חשן, שנת תשל"ג. ככותרתה (מהדורה מתוקנת ומשוכללת) כן היא. למשל מראי המקומות – 'ציוני מרן רבי צבי יהודה הכהן קוק שליט"א' – לא מופיעים במהדורה הראשונה של שנת ת"ש ולא במהדורה המאוחרת של שנת תשמ"ה.

⁶ ראה הקדמתו של הרב צבי יהודה לאורות התורה: '...לקטתים...וסדרתים לפי פרקי ענינים, וקראתים בשמות, העולים מתוך גופם של הדברים'.

על העריכה כפרשנות בכתבי הרב קוק (בעיקר בהתייחסות לאורות הקדש) ראה דיסון (תש"ן), עמודים 86-41, וגם שוורץ (תש"ן) עמודים 92-87. לד' שוורץ ישנה הערה פולמוסית בסוגיה זו, בספרו (תשנ"ט), עמודים 201-202 בהערה 4, פולמוסית, אך צודקת בהחלט. כאשר נערכות מאות פסקאות, שכתבם הוגה, לא לשם חיבור מקיף ומסודר, לעריכה יהיה משקל פרשני שלא ניתן להתעלם ממנו. וראה לעיל, במבוא, בחלקו הראשון של הפרקון: 'העמימות הסגנונית והשלכותיה על המחקר'.

על נטייתו של הרב קוק להוציא לאור את ספריו ללא עריכה ראה: 'תקפו עלי רגשי תשוקה להדפיס איזה מרשימותי כסדר כמו שהם...בלא שרק ועיבוד...ואולי מהם ימצאו שברכתם תבולט דוקא ע"י חסרון העיבוד, 'לחם חם כיום הלקחו' – אגרות ראי"ה ב עמוד רצג. עמדה זו של הרב קוק נתקלה פעמים רבות בהתנגדות קרוביו ועורכיו, כולל הרב צבי יהודה. ראה באגרות ראי"ה ח"א עמוד קנא, קס (אל מול אחיו הרב שמואל), ובאגרות ראי"ה ח"ג עמוד עד (אל מול הרב צב"י), שבחי ראי"ה עמוד רצו: צנזורים... וראו גם י"ב בארי (תשמ"ט) ח"ב עמודים 326-248, ש"י עגנון, ספר סופר וסיפור (תש"ס) עמוד 372, שרלו (תשס"ד) עמודים 16-20, אבינר (תשס"ה), עמודים 28-27, 63, 93. עוד על עריכות והוצאות אצל עיטם (תשס"ד) עמודים 38-19.

על כל אלו ראו לאחרונה מאמר מקיף על כתבי הרב קוק עריכותיו ועורכיו אצל מאיר (תשס"ה) עמודים 163-247. אמנם יש להעיר שלמרות היקפו הגדול וההערות החשובות והנכונות שיש בו, חלק מטיעוניו לא הוכחו. בקשת המחבר להוכיח כי מגמות ארציות – פוליטיות הנוגעות לזמן שלאחר הקמת מדינת ישראל הנחו את טיב העריכה של הרב צבי יהודה (עמודים 189-190) תוך התבססות בעיקר על קטע 'המלחמה' (אורות עמוד יג) אינו עומד במבחן הביקורת. זאת בשל כך שקטע זה (גם מאיר עצמו יודע זאת - שם בהערה 90) פורסם כבר בשנת תר"פ – בימי חייו של הרב קוק והרבה לפני תקומתה של מדינת ישראל. נראה כי ראוי היה להבחין בשאלת המגמתיות בין פרשנות לבין עריכה. בנוסף לכך הניסיון לטוות מתאם בין השקפות העורך לכתבים שבחר לערוך (שם עמוד 189) אסור לה להתעלם מן המשקל של עריכת ספרי הרב שאינם בעלי 'סדר יום פוליטי' כמו ספרי ההלכה של הרב והספר שעומד לפנינו – 'אורות התורה' שלהם הקדיש העורך שנים ארוכות.

⁷ קנין תורה (תשמ"ב) עמוד יד. וראו גם שיחות הרב צבי יהודה 20, עמוד 8 – נוסח דומה. לעומת זאת במהדורתו של י' אלנקוה (תשמ"ה) עמוד טו, בהתייחסות לאותו מקור, היבט זה מטושטש ואולי יש לתלות בעובדה שזהו רישום של השיעור (ראה שם עמוד ז). אך ראו מתוך התורה הגואלת ח"א עמוד י ועמוד קמג, שמקשה את עוקץ המחלוקת והסתירה בטיעון: 'אורייתא וקוב"ה חד הוא' ולכן אפשרי 'לשמה', לשם התורה יחד עם לשמה לשם נותנה.

הפרשנות שלהם 'תורה לשם תורה' כפירוש העיקרי. אך בהיות נופו ההגותי נוטה אל הכיוון החסידי הוא מעניק למושג זה ניחוחות ומטענים השייכים לתורת הדבקות⁸ החסידית.⁹

ב. לשם התורה וחכמתה

מושג החכמה בהקשרו הדתי – על פי הפרשנות שבעין איה

ענין תורה לשמה - לשם התורה¹⁰.

ביאור זה זכה לכותרת 'המשמעות השכלית של לשמה'¹¹. ואכן, מספר פרשנים זיהו את זיקת ההגדרה הזו לספר נפש החיים¹². אולם כאשר ניתן ביאור זה בהקשר של משנת ר' חיים מוולוז'ין היה לכך עיגון בהסבריו המפורטים:

גון ליצע ולהבין להוסיף בה לקח ופלפול¹³

אצל הרב קוק הלשון רזה והדוקה. כל מה שנאמר במשפט זה הוא כי אין לחפש את מגמת התורה בדבר שהוא חוצה לה. אולם אין הוא ממקד את התכלית והכוונה

⁸ גם דבריו של הרב צב"י מן ההערה הקודמת רומזים לכך, וכן אצל הרב אבינר נ=מן ההערה הקודמת)

⁹ כפי שהוקדם במבוא בפרק לחקר משנתו של הרב קוק באזור הערה 133.

¹⁰ אורות התורה פרק ב סעיף א. מכאן ואילך יובאו חלקי הסעיף ויבוארו. מקומות נוספים שבהם נראה שזו נטייתו הפרשנית בנוסף לאלו שיוזכרו במפורש בגוף העבודה או בהערות יש למצוא באדר היקר עמוד ק"ז: 'רק לימוד התורה לשמה וההתעלסות באהבתה...'. על פי ההקשר נראה שאלו מינוחים נרדפים: לימוד לשמה = התעלסות באהבתה.

¹¹ לאם עמוד 135.

¹² כך מציין הרב צב"י במראי המקומות, לנפש החיים שער ד פרקים ג,ו, בתוך אורות התורה עמוד פד (אמנם הוא מציין שם גם לספר התניא וענין זה ידון בהמשך). וראה גם 'הדני (תש"ן) הטוען כי הרב קוק דבק בהגדרת ר' חיים (עמוד 247). וראה גם את דיונו של הרב 'י' שרלו (תשנ"ח) עמודים 137-134.

¹³ נפש החיים ראש פרק ג. ראה במבוא ההיסטורי באזור הערות 120-124. מינוח זה: 'להוסיף לקח ופלפול' – יחודי לר' חיים ולא מצאתיו לפניו [מצאתי שמופיע גם בפירוש נכדו לתורה. הרב נצ"י ברלין, ספר תורת אלהים – חומש עם פירוש העמק דבר, ירושלים תשנ"ט, שמות לח פסוק כא – יתכן שדווקא מרבו – הנצי"ב קיבל הרב קוק מינוח זה. על הזיקה בין שני האישים ראו – טל ראי"ה עמודים נט-עג]. שימוש שעושה הרב קוק במינוח זה מלמד כי הוא לא ראה בנתיב זה את המעלה הגדולה של הלימוד. כך הוא מפרש בביאוריו לאגדת רבה בר בר חנה [מאמרי ראי"ה עמוד 435 – הדגשת האותיות שלי]: 'אע"ג דאמר חז"ל 'דבר קטן - הויות דאביי ורבא, דבר גדול – מעשה מרכבה' (סוכה כח ב'), מ"מ גדול החיוב לעמול ולדעת חוקי דיני התורה, ולהוסיף לקח ופלפול בחכמה הנגלית שבתורה...אלא שאין זה סוף מעלת האדם כי האדם נברא לדעת את ד', ולהשיג כפי יכולתו צפונות סתרי תורה ורזי עולם בסוד ד' ליראיו'.

אם כן מה שר' חיים ראה כפסגת הלימוד וכתכליתו לשמה רואה הרב קוק כערך חשוב וחיוני אך לא הערך העליון.

בתחום האינטלקטואלי דווקא. סקירה של המקורות, בהן יש משקל להיבט זה של מגמת הלימוד, תכוון אותנו למשמעות המדוייקת בדבריו. במספר הזדמנויות מברר הרב קוק את טיבה של התכלית האינטלקטואלית בלימוד. לימוד תורה שענינו המרכזי הוא השגת דעת זוכה לבקורת שלילית והוא ממוקם יחסית במקום נמוך בסולם הערכים. התבוננות בדיונים אלו תבהיר כי גישתו איננה גישה שכלית (אינטלקטואלית) טהורה.

הערך העיקרי של לימוד התורה הוא השגת האמיתות המצויות בה¹⁴. ערך זה, נעלה מן התפוקה המעשית העולה מן הלימוד¹⁵, כולל התפוקה הנוגעת לשמירת התורה והמצוות¹⁶. הרב מוצא לכך רמז בלשון המשנה¹⁷ המעניקה ללומד לשמה את

¹⁴ עין אי"ה ברכות ח"א עמודים 103-104.

¹⁵ מצטרף כאן הרב קוק לאסכולה הרואה את התלמוד גדול מן המעשה. אמנם עדיפותו של התלמוד עשויה להיות בכך שהוא המבוא היחיד לעשיית המעשה (ראו את דבריו של השאלות שאילתא ז - עמוד מו). החידוש בדבריו של הרב קוק הוא כי לא רק מעשה הלימוד עדיף על מעשה המצווה אלא שאף כוונת הלימוד אסור לה שתשתעבד למעשה (וראה גם בהערה הבאה).

ביחס לכל הסוגיה של תלמוד ומעשה ראו את סכומו ההיסטורי, המושגי והתוכני של לאם עמודים 100-132. יש להעיר על דבריו בנקודה הנוגעת לסוגיה שלנו. תפיסתו הקבועה של לאם את הערך השימושי של הלימוד מוליכה אותו למסקנות שבחלקן אינן הכרחיות ובאחרות אינן נכונות. הוא מציב את ריה"ל כסבור שעשיית המצוות חשובה מתלמוד תורה (שם עמוד 104), זאת משום שגישתו היא אנטי-רציונלסטית והוא מעדיף את מעשה המצוות על השגת הדעות הנכונות. להכרעה זו לא רק שאין תשתית בספר הכוזרי עצמו אלא שהיא מטילה על המחשבה הריה"לית תבניות מחשבה זרות. תפיסת ריה"ל להעדיף את המעשה שצויה האל בשל ערכו הסגולי חל על הלימוד כשם שחל על המעשים. על אף, שכאמור אין דיון מפורש על שאלת ערך הלימוד [החכמה] מול ערך המעשה, הלא דבריו [מאמר שני סעיף כח] על הנביאים – נושאי חכמת האלוהות והכהנים – נושאי חכמת התורה [ולא קבע מעלתם כעובדי המקדש] כראש האומה מרמזת לערך העליון שריה"ל נותן לחכמה ולנושאייה.

¹⁶ ראה והשווה לפירוש הגר"א לספר משלי פרק יז פסוק כד. גם הגר"א רואה חסרון בלומד שכל מגמתו ידיעת הדינים (הוא מכנה אותו כסיל). אל מולו הוא מעמיד את הלומד המכוון בלימוד לקיים את מצוות ה' [שניתן לכנותו לומד לשמה – ראה בן ששון (תשכ"ו) עמוד 61]. לומד זה רואה ברכה בכל אות שלומד ונהנה בלימוד עצמו שכן אין לו מטרה מחוץ ללימוד עצמו... אצל הרב קוק המוקד החילופי מונח בקניית החכמה והשגת האמיתות המצויות בה!

על דברי הגר"א הללו מעיר לאם (עמוד 161 הערה 10) ורואה בהם שוני מגישת ר' חיים תלמיד הגר"א. אולם נראה שצודק בן ששון כי על אף שהגר"א מציין את הלימוד הנעלה כלימוד על מנת לקיים מצוות ה' (וא"כ, יש כאן נימה רליגיוזית) הלא מצוות ה' היא הלימוד עצמו! אמנם גם לימוד לדעת הדינים לקיימם היא מצוות ה' אלא שהיא מצות ה' רחוקה. הדגש בדברי הגר"א הוא ללמוד לשם הלמוד עצמו (כפי שנרמז לעיל) היות וזו ההוראה המדוייקת והראשונית של מצוות ה'. אף אם אין כאן את דברי ר' חיים עצמם (הניסוח המפורש של לימוד לשם לימוד) האטמוספירה המכוננת את הערך העצמי בלימוד כבר מופיעה כאן.

¹⁷ אבות פרק ו משנה א

הרוממות על כל המעשים¹⁸ (-כולל מעשי המצווה¹⁹!). תפיסה זו, שלובה היטב בהעדפה, אותה רואה הרב קוק, בערך 'הסגולי' על פני הערך 'השימושי', ביחס כלפי תלמידי חכמים ותורתם²⁰. זיקה זו מעמידה את ערכו של הלימוד לשם ההשגה, כערך הנובע מ'הוד עצמיותה' ו'קדושתה העצמית' של התורה. שלוב זה נתמך בחלוקה נוספת, אותה מציע הרב²¹, לערכה של תורה בין סגולתה הפנימית, הנובעת מקדושתה האלוהית של התורה, לבין ידיעתה המלמדת לאדם נתיב יושר בחיי העולם הזה. את סגולתה הפנימית הוא מזהה באותו חלק של אותה משנה באבות: ומרוממתו על כל המעשים²². הצד השווה הוא שאין להשפיל את ערך ערך הלימוד אל ההנהגה המעשית של חיי העולם הזה, ואפילו הנהגה זו אינה אלא הליכה בדרך התורה והמצוה. אולם המתאם המתגלה, בין הערך העליון של הלימוד לשם השגה האמיתיות שבתורה, לבין סגולת התורה וקדושתה, מרמז ש'הידיעה' הנחפצת בלימוד איננה ידיעת הלכות פרטיות אלא נוגעת במטען הרוחני שבתורה - ב'דעת

¹⁸ אי אפשר שלא להתפתות ולראות בהעדפה זו של הרב קוק זיקה להעדפתו את האגדה על ההלכה. רמז לדבר בעין אי"ה, שבת א, עמוד 76 שם הוא קובע כי: 'מתחלק אור התורה למעשי ועיוני.. היא הלכה והגדה ומעלתן מפורשת: 'וודאי בערך אדם גדול נמצא מי שעיקר יסוד גדלותו מוכנת יותר לדברים עיוניים מופשטים'. הכרעה מסוג זה מצויה במקומות רבים נוספים: עין אי"ה, שבת א, עמוד 78 (אות לג), עמוד 92 (אות נו, וראה לענין זה [העדפת איכות הפרט על הכלל] קובץ ב קלט, ואורות התשובה טז יא), עמוד 155 (אות קע). העובדה שרוב ההכרעות מן הסוג הזה מצויות דווקא בכרך של מסכת שבת, עשויה להיות שיקוף להתפתחות בהשקפתו של הרב קוק גם בתחום זה – ראה שרלו (תשנ"ט) עמודים 124-95.

¹⁹ כפי שמדייקת סוגיית התלמוד במסכת מועד קטן דף ט עמוד ב: אפילו חפצי שמים לא ישוו ללימוד התורה. וראה שם שהרב מביא מקור מסוגיית מסכת עירובין והערה 2 של העורך.

²⁰ אורות עמוד קסח סעיף ג. סיומו של הסעיף המזכיר את הרז של מלאכי השרת המקדימים עשייה לשמיעה לא נובע מהעדפת המעשה על הלימוד (שכן זה בניגוד גמור למגמת הסעיף כולו) אלא מהעדפת הסגולה הפנימית על המשמעות השימושית של המעשה, כפי שביאר הרב קוק רז זה במספר מקומות ראו למשל אורות התורה פרק ח סעיף א ובסגנון אחר בקובץ ז קד. [ראו גם קובץ ד ל, צז, קובץ ה קכו, רעב]. שורש אפשרי לתפיסת הרב קוק מצוי בדברי מהר"ל בתפארת ישראל עמוד פז. היבט נוסף של העדפת ה'סגוליות' נמצא בדברי הרב צבי יהודה קוק ראו לנתיבות ישראל ח"א, עמוד כז, וכן שיחות הרב צבי יהודה, בראשית, עמודים 18-19. וראה צ' ירון (תשל"ד) עמודים 251-248.

²¹ בעין אי"ה לברכות, חלק ב, עמוד 202, אות ד.

²² לאור זאת אין לראות בהעדפת ערך הלימוד להשגה (עין אי"ה, ברכות א, עמוד 104) סתירה להטפלת ערך הלימוד לשם ידיעה לערך הלימוד המבקש השגת קדושתה של תורה (עין אי"ה, ברכות ב, עמוד 202). שכן הצד השווה הוא המגמה להורות שערך הלימוד מצד עצמו נעלה על פני הלימוד המבקש להשיג תפוקות מעשיות ואפילו הינן ידיעת קיום המצוות או השגת נתיב היושר לילך בו בעולם הזה.

^{22א} במובן זה קרוב הרב קוק לרמב"ם הקובע כי התכלית העליונה בידיעת האל (רמב"ם, הלכות דעות פרק ג הלכה ב, הלכות תשובה פרק י הלכה ו, מורה נבוכים ח"ג פרק נ"ד) יותר מאשר לר' חיים הסבור כי התכלית העליונה היא ידיעת ההלכה.

אלוקים'. במילים אחרות על אף שהתכלית הנרצית בלימוד היא הידיעה אין כאן תכלית אינטלקטואלית טהורה. ההישג השכלי מאוחה עם המגמה והמודעות הרלגיוזיים²². ענין זה בולט גם בבירור הבא.

הרב קוק מבחין בין לומד, החפץ והשמח בלימוד, בשל תוספת הדעת שבו, לבין לומד החפץ בעונג הנספח לכל שעשוע אינטלקטואלי²³. הלימוד בעל המגמה הראשונה הוא 'התכלית העצמית'. לכן, לומד תורה לשמה, גם כאשר הוא מורה [=מלמד לאחרים], ייכסוף להיות במעמד של תלמיד בעת הלימוד, שכן עצם צבירת הידע 'בקניית חבילות חבילות של חכמה' היא התכלית הרצויה!²⁴

אולם אין הרב קוק מבחין, שם, רק בין לימוד לשם הנאה ללימוד לשם ידיעה. הוא מבחין במפורש גם בין אהבת התורה כנושא לימודי ודבקות בה בעיון האינטלקטואלי שהוא: 'חשק כל ידיעה שהוא בטבע האדם' לבין הכוונה הראויה באהבת התורה מצד 'ערכה הקדושי'²⁵. רק הזיקה השניה יש בה את מעלת הלימוד לשמה בעוד שהיחס הראשון עלול לבטל כלל את אפשרות הלימוד – 'כי רוצה ד' [דווקא] את יראיו'²⁶.

היחס הדתי לתורה – הבנת ערכה וקדשתה - הינו תנאי ולא יעבור להישג של הלימוד הנעלה - הלימוד לשמה. ההישג הדתי הראוי מותנה בתודעה דתית מוקדמת. הנאת הלימוד או ההישג אינטלקטואלי האפשריים גם בלימודים חילוניים מובחנים באופן חד מן המשמעות הראויה של לימוד התורה. העתקת מושגי חול אלו אל לימוד

²³ עין אי"ה לשבת, חלק א', עמוד 122.

²⁴ שם בעין אי"ה לשבת, ח"א, עמוד 122. התפיסה המעדיפה את המעמד הנפשי של תלמיד על פני המעמד של מורה, ראויה לבחינה לאור סוגיית הגמרא במסכת בבא קמא דף יז עמוד א. הגמרא שם מבחינה בין תלמוד תורה במובן של הלימוד העצמי לבין תלמוד תורה במובן של ההוראה לאחרים. חלק נכבד מן הפרשנים סבורים כי האבחנה היא נטיה יוצרת העדפה לטובת ההוראה לאחרים (רש"י במקום על הדף, תוספות ד"ה: והאמר מר, בתוספות המקביל במסכת קידושין דף מ' עמוד א, ועוד רבים. לעומת זאת הערוך (ערך גדל – עמוד 144), הריטב"א (למסכת קידושין דף מ' עמוד ב ד"ה: אבל עיקר. בהוצאת מוסד הרב קוק (תשמ"ה) עמוד ת"ו) פירשו כי למוד עצמי עדיף על הוראה לאחרים. אמנם הם תלו את ערך הלימוד העצמי שכן שהוא מעורר את האדם אל המעשה בעוד שלפי הרב קוק ערכו של הלימוד בכך שהוא מותיר את האדם בלימוד כתלמיד... ואכמל"י...

²⁵ בניסוח זה הוא מזכיר את הערתו של רש"י: לקוטי תורה האזינו עו א, שיר השירים ג ג, וראו גם פרדס רימונים, שער כז פ"א.

²⁶ פירוט הדיון בעין איה, ברכות, חלק ב, עמ' 185 אות לז.

התורה, לא רק שלא יזכו בהכרה בעלת ערך, אלא עלולים להתהפך לרועץ ותמאס התורה על לומדה!²⁷

אולם חובה זו של תודעה דתית מוקדמת להבנת הערך המקודש של התורה לא משפיעה בהכרח על אופיו של הלימוד. יש הלומדים שלא לשמה אבל מבחינת מעשה הלימוד – אופיו של העיון האינטלקטואלי והסקת המסקנות בישרות הדעת - הם: 'כאילו לומדים לשמה'. המטרה של 'הכרת האמת' היא מטרתו של מי שלומד לשמה ויכולה להיות גם מטרתו של מי שלומד שלא לשמה.

האבחנה בין הלומדים מצויה בשאלת הכרת הערך העליון של לימוד התורה²⁸. הרב קוק מבחין, אם כן, בין הפרקטיקה של לימוד לשמה, שמשמעה הלימוד הענייני המבקש לעמוד על האמת, לבין המגמה הנפשית-ההכרתית של הלומד - האידיאולוגיה המכוונת את מעשיו ודרך לימודו - הנקנית רק מתוך התודעות לכך שזהו אכן הערך העליון. תוכנה של פעולת הלימוד הטוב והראוי היא ידיעה נכונה וישרה. תוכן ה'לשמה' מצוי במניעים התודעתיים העמוקים הנגזרים מהכרת מעלת התורה וערכה²⁹.

תורה לשמה - אכן לשם התורה. אולם המושג 'לשם התורה' כולל בתוכו את מעמדה הדתי של התורה - על קדושתה ורוממות היחס שלה לאל. לשם השגת 'לשמה' נחוצה, איפוא, הבנה בערכה ובמעלתה של התורה. יעוד הלימוד הוא הופעת החכמה. אולם לא כל חכמה הופעתה היא הערך, אלא דווקא החכמה המיוחדת הזו, בעלת האפיונים בעלי ההקשר הדתי. חכמה של קדושה וזיקה מובהקת לאל.

²⁷ יתכן שיש בדברים אלו ניסיון נוסף של הרב קוק לבאר את תופעת המתרחקים מן התורה ולימודה. תופעה שזכתה אצלו למגוון הסברים, כולל כאלו הנוגעים לדרך לימוד התורה, ראה למשל באורות התורה פרק ז סעיפים א,ד,ז ופרק ט סעיף ו. וכן לעיל במבוא משנתו של הרב קוק. הערה 144.

מבחינה זו אנו מוצאים שהעיסוק של הרב קוק בשאלה ההגותית של הכוונה הראויה ללימוד תורה מציץ לכיוונה של השאלה האקטואלית הבודעת מבחינתו – ריחוק ודרכי קרוב לזונחי המסורת.

²⁸ דיון זה מצוי בעין אי"ה, ברכות ח"א, עמוד 80.

²⁹ יש להעיר על כך כי כל הדיונים, שהובאו בעמודים האחרונים, הדנים בטיבה המדויק של המגמה להשיג את חכמת התורה, דיונים אלו מופיעים רק בעין אי"ה. יש בכך אישוש לזיהוי האופי היחודי של ספר זה, כפי שהציע הרב י' שרלו (תשנ"ו), עמודים 259 ואילך. עמידתו על כך כי אחד המאפיינים של הספר הוא מיקודו ביסודות הקיומיים של האדם עובד האלוקים ולא ביסודות התיאולוגיים או הפילוסופיים (שם עמוד 276) יש בה כדי לתת פתח של ביאור להופעת הדיונים הנ"ל דווקא בעין אי"ה.

ג. לשם החכמה – הרעיון והחסרון

כי מציאות החכמה הוא רצון השי"ת שתהי' בפעל, והיא מציאות יותר נחמדה ומעולה מכל מה שאפשר להחשב, ואין החסרון כי-אם מצדנו, שמצד היותנו שקועים בגוף אין אנו מכירים כל ענין גודל וחוזק ועילוי מציאותה.

המעבר מן השימוש במילה 'תורה' לשימוש במילה 'חכמה' טעון הבהרה. ראשית, יש לתת את הדעת לכך כי חלקו הראשון של המשפט מבהיר כי 'המטרה' - ה'לשמה' היא ערך כללי (שלא לומר קוסמי) הן מבחינת התוכן והן מבחינת ה'מקום'. מבחינת התוכן כיצד? הערך העצמי שבלמוד - למען החכמה - איננו עוסק במיצוי ההבנה של שורה מסויימת בתלמוד או הלכה פרטית³⁰. המטרה היא חשיפת ה'חכמה בפועל'. המושג 'חכמה בפועל' הנטול מן העולם הפילוסופי³¹ איננו זהה להבנת סוגיה מסויימת בעיון הלכתי. שכן החכמה בהקשר זה מכוונת לתחום רחב יותר – קוסמי, ואיכותי יותר, הנוגע למהות האדם, העולם או התורה - יותר מאשר להבנת ההלכה הפרטית.

מבחינת המקום כיצד? השימוש בחכמה כמטרת העל, התיאור שלה כמעין ישות אוטונומית שאיננה רק תיאור תכונה של אדם – לומד מסויים - ממקמים את ההתרחשות של התפוקה התכליתית לא (רק) באישיות של הלומד הפרטי אלא בעולם - בתודעת המין האנושי או בכנסת ישראל.

שתי אבחנות אלו מעמיקות את הפער הנחשף בין תפיסת ר' חיים לבין תפיסתו של הרב קוק. ההישג המצופה של לומד 'לשמה' (במידה ואנו יכולים לדבר על הישג בגישתו של הרב קוק³²) איננו ממוקד בהבנת סוגיה תלמודית זו או אחרות ואפילו לא בהבנה של סוגיות רבות. ההישג הוא הופעת החכמה האלוהית במציאות העולמית. מה הזיקה בין החכמה העליונה לבין הבנת הלומד פסוק מן המקרא או סוגיה תלמודית? זוהי שאלת האתגר, שהרב קוק יציע לו פרשנות מגוונת.

אולם בטרם נפנה לפרושינו יש לתת את הדעת לכך כי הרב קוק מודע לקושי שהעמדת החכמה או גילוייה כתכלית העליונה, עמדה זו עלולה להתקבל בחוסר אמון או בחוסר הבנה. המחשבה האנושית הרגילה רואה את הלימוד כאמצעי להשגת מטרות ולא כתכלית עליונה. החכמה נועדה לשרת את סדר חייו של האדם להקל עליהם ולעשותם נוחים וטובים יותר.

מציאות החיים בגוף, כך טוען הרב, מונעת את היכולת להשיג את הערך האמיתי והעליון של קיום החכמה. בזה הוא מצטרף להוגים קדמונים שאף הם תלו את

³⁰ כפי שעולה מניסוחיו של ר' חיים מוולוז'ין. ראו לעיל בפק זה באזור הערה 22א.

³¹ למשל: מורה נבוכים ח"א פרק לד: 'ואשר עלו בידו החכמות בפועל הוא הנקרא חכם חרשים'.

³² ראה בהמשך בסכום.

מגבלות ההשגה של האדם בהיותו נתון בגוף³³. יתכן שהקושי בהבנת ערך ערך החכמה נעוץ בזיקה שרואה הרב קוק בינה לבין ספירה בעלת אותו שם – 'ספירת החכמה'.

ד. ספירת החכמה

ספירת החכמה³⁴ היא השניה בג' ראשונות³⁵. אפיונה: תמצית כוללת כל בנקודתה האחת³⁶:

'אין לה שיעור וגבול אצל דבר מכל מה שבא אחריה'³⁷, היא היש העליון – המקור הראשוני וחסר הדיפרנציאציה לכל יש מובחן³⁸.
זו גם תרומתו של הרב קוק לזיהוייה:

החכמה

ההכרה לבדה

זוהר האידיאות העליונות בהיותן ברום עליונותן

בלא שום הגבלה,

בלא שום פרטיות של צביון,

אפילו של כללי כלליות אשר במציאות.

שהכל הוא פרטי ומוגבל לגבי הרוחב ואי הגבוליות של החכמה העליונה ברום עיזוזה³⁹.

בעקבות הזוהר⁴⁰ הוא מצביע על זיקה בין החכמה למינוח מפורסם נוסף:

³³ ראו למשל, כוזרי, מאמר חמישי סעיף יב: 'אין לנפש מונע מהדבקות בעצם השכלי אם לא הגוף ובהשתחרר הנפש מן הגוף היא נעשית משלמת בטוחה מכליון דבקה באותו העצם הנעלה המכנה בשם השכל העליון'.

וכן עמדת רמב"ם במבוא לפרק חלק (הקדמות הרמב"ם עמוד קל"ה): 'כי כמו שלא ישיג הסומא עין הצבעים ואין החרש משיג שמע הקולות ולא הסריס תאות המשגל, כן לא ישיגו הגופות התענוגים הנפשיות'.

³⁴ היות שידעתי כי איבוחנן של הספירות והגדרתן שנוי במחלוקת ובהסברים שונים הרחוקים זה מזה, בחרתי ללקט ולהביא את ההיבטים היכולים לשמש קרש קפיצה לתפיסתו של הרב קוק.

³⁵ 10 הספירות נחלקות למספר קבוצות ובכמה חלוקות. אחת החלוקות מבחינה בין 3 הספירות העליונות (ג"ר) – כתר חכמה ובינה מן השבע השבע התחתונות (חג"ת נה"י = חסד, בינה, תפארת, נצח, הוד, יסוד). ראה, שערי אורה, חלק ב' עמודים 77-78.

³⁶ ראה מבואו של יוסף בן שלמה לספרו לשערי אורה עמוד 19. חלמיש, מבוא לקבלה עמוד 105 ליד הערה 44.
³⁷ שערי אורה שם, עמוד 87.

³⁸ בן שלמה הקדמת שערי אורה שם, ראה הערות קודמות.

³⁹ קובץ ז קעא.

הקדש העצמי הוא החכמה...

הערך העליון של הקדש (=החכמה) שממעל לכל נועם (=בינה) (קובץ ז קעא).
הבנת המושג חכמה המופיע באורות התורה מתוך זיקה לספירת החכמה מבהירה את חוסר האפשרות למדוד את מציאות החכמה ואת ערך קיומה במערכת ערכים הנחותים ממהותה. לכן היא :

מציאות יותר נחמדה ומעולה מכל מה שאפשר להחשב... (אורות התורה שם)
זוהי גם הסיבה שמעלה זו איננה מוכרת באופן טבעי בסדר החיים האנושיים. שכן מידתה של החכמה, להיות היולית וחסרת גבולות ברורים, היא מתגלה דרך הספירה הסמוכה אליה - בבינה. גילוי זה כבר מלא בתכונות החרות והנועם הנתפסים כבעלי ערך בתוך התרבות האנושית.

לימוד התורה – באופן המסורתי, מקרא ומשנה, הלכות ואגדות, מדרש ותלמוד, כאשר הוא לשמה הוא חובר ל'ספרות' נוספת והיא התורה העליונה. 3 תורות הן : תורה עליונה שאיננה עשויה מחומרים גשמיים אלא כתובה אש שחורה על גבי אש לבנה. בה עולם הרעיונות העליון בלי פירוט. על פי מסורת חז"ל תורה זו קדמה לעולם⁴¹ ולא זו בלבד אלא שהקב"ה מביט בה בתורה ובורא את העולם⁴². תורה זו היא החכמה העליונה ספירת החכמה⁴³. תורה שבכתב שניתנה לישראל במעמד הר סיני היא ספירת התפארת ותורה שבעל פה היא מספירת המלכות⁴⁴. התורה הקדומה היא הפסגה, היא הרציונל העליון של התורה שנתנה לישראל וממילא היא מקורה :

אורייתא מחכמה נפקת⁴⁵... וד' בחכמה יסד ארץ⁴⁶ (קובץ ז שם).

⁴⁰ חלק ג' דף צד עמוד ב, כך מזהה הרב הנזיר במקורותיו, ראה אורות הקדש ח"ב בכותרת שלפני עמוד רפג, ובמקורות שבעמוד תקצח. ואכן סגנונו של הרב קוק המדבר על הקדש העצמי וודאי שנשאב מלשון הזוהר המדבר על 'קדש מילה בגרמיה הוא' – עי"ש.

⁴¹ מסכת שבת דף פח עמוד א.

⁴² מדרש, בראשית רבה פרשה א פיסקה א. ראו שם במשמעות התבוננות זו שעניינה כי התורה היא התוכנית של העולם.

⁴³ על זיהוי התורה הקדומה כספירת חכמה ראו פירושו של רמב"ן לבראשית פרק א פסוק א, וג' שלום, פרקי יסוד עמוד 44.

⁴⁴ על דבר היחס שבין התורה הקדומה (ספירת חכמה) לתורה שבכתב – ספירת תפארת ולתורה שבע"פ – ספירת מלכות (חכמה תחתונה) ראו – תשבי, (תשל"א) ח"א, עמודים קנג-קנד. וראה גם חנוך (תשל"ח). עמודים 36-38 בעיקר הערה 81.

⁴⁵ ראה זוהר חלק ב דף קכא עמוד א: 'אורייתא מחכמה נפקת, מאתר דאקרי קדש, והחכמה נפקת מאתר דאקרי קדש הקדשים' (קדש הקדשים הוא ספירת כתר – שם בתרגומו פירושו של בעל הסולם). אמנם עי"ש בהמשך המאמר שאף בינה נקראת קדש ! וראה לקמן.

אמירה כפולה זו הקובעת את מקורה של התורה בחכמה ובה בשעה את יסודה של הארץ באותו ענין עצמו, מוליכה להבנה מדוייקת של תורה לשמה ומשמעותה. לימוד תורה לשמה, הוא זה המכוון לראות בחלקיה השונים של התורה הנגלית, את החכמה העליונה של התורה הקדומה. התבוננות זו פותחת את הפתח לראות את כל הבריאה כזקוקה וכמסתעפת מן ההתפשטות של התורה.

כשהעיניים מתפקחות, רואים בתחילה איך שמהחכמה העליונה מתפשטת

כל התורה כולה, שבכתב ושבועל פה. ואחר כך סוקרים בעין בהירה איך מהתפשטותה של תורה מסתעף כל העולם כולו, וכל מעשיו ועלילותיו. מי שהוא בקי בהסתכלות הראשונה, עוסק הוא בתורה ובמצוות לשמה. ומי שהוא בקי גם בסקירה השניה, הוא פועל עם אל תמיד, בכל דרכיו ועלילותיו, וכל שיחתו תורה, וכל פעליו מצות וקדושות הם. זה הוא החסיד הנוטל אורח חייו מיסוד חסד ד' המלא הארץ. (קובץ א תתטז)

רעיון זה של חשיפת הרצף שבין החכמה העליונה לבין כל התורה כולה מנוסח במקום אחר בדרך הפוכה. לעומת המהלך הראשון הסוקר את הרצף מ'למעלה למטה' מן החכמה העליונה אל התורה הנגלית, יש מהלך הפוך שבו לימוד התורה הגלויה מבקש להשיב ולהעצים בחכמה העליונה את אורותיה.

אותה האידיאליות הכמוסה שממעל מכל העולמים⁴⁷, היא היא המבוקשת מכל טהורי לב וקדושי רעיון [...] אותו הפרצוף⁴⁸ הכמוס של העולם הנסתר⁴⁹ אנו מבקשים לתקן למלאותו אורה להשלימו בכל תיקונו, עד שיוכלו כל העולמים ושאיפותיהם, כל הנשמות ומגמת חייהם על ידו להתברך.

במאמרים אחרים (כמו למשל בזוהר ח"ב דף סב עמוד א) יש דגש כי: 'אורייתא נפקא מחכמה עלאה' להבחין בין ספירת חכמה לספירת מלכות, שאף בה היבטים של חכמה ראה שערי אור, שם עמוד 87.

⁴⁶ משלי פרק ג' פסוק יט. וראה בזוהר חלק א עמוד רז, העומד על מגוון של קשרים בין קיומה של הארץ לתורה. אך בעיקר שם ח"ג עמוד רמח.

⁴⁷ וכבר למדנו, בסעיף הקודם לו בשמונה קבצים, כי זהו התוכן של ספירת חכמה – הקדש העצמי. כך גם עולה מן המשפטים הראשונים של הסעיף המובא בגוף העבודה, בהם היא מתוארת כ'אינה יכולה להגלות בשום מחשבה מפורטתה [...] מתעלה על כל הגיון [...] מחיה מעורדת מרוממת ומקדשת את [...] כל מסכת החיים' [...]

⁴⁸ הפרצופים ותיקונם מיוחדים לקבלת הארץ. למרות ששורש להם בספרות האידרות ואף ביצירתו המאוחרת של הרמ"ק, עיקר משכנם במשנת הארץ. ראו קול הנבואה עמוד רט ושם בהערה קצט.

⁴⁹ עולם הנסתר הוא עולם הספירות שמעל ספירת חסד – ראו ש' טולדנו, ספר הקדמות ושערים לחכמת הקבלה (תש"ן). [להלן מובא לחכמת הקבלה], חלק א שער ד פרק ב. הפרצוף הכמוס של עולם הנסתר מתייחס, ככל הנראה, לפרצוף העליון - עתיק יומין המקביל לספירת כתר. תיקון הכתר נעשה על ידי מילוא החכמה החבוקה בו ונאצלת ממנו.

וכשאנו עוסקים בתורה לשמה, הרי חסדנו עולה מעל שמים⁵⁰, ואמתנו על שחקים, ושמי הקדש ושחקי טוהר, הם מתמלאים אור וחיים משיקוי טללי אורות של אותה ההגות הכמוסה, היושבת בסתר⁵¹ עליון וצל שדי... (קובץ ז קעב).

ניתן לראות בשתי דרכים אלו מקבילות לשתי הדרכים העליונות בתורת חב"ד⁵² של לשמה – לשם התורה⁵³.

העולה מתוך עיונינו הוא כי המושג חכמה משמש אצל הרב קוק לתחום רחב יותר מאשר תחום האינטלקט. הדגש בשיטתו הוא כי בחכמה מצוי המקור לא רק להיבטים הקוגניטיביים של המציאות אלא גם לערכים של חירות ותחושת שלמות ונועם⁵⁴. אבחנה זו מחודדת יפה בסוגיה מקבילה המצביעה על פער בין אופן ההיכרות של האדם את האל שמציע הרמב"ם⁵⁵ לבין דרכו של הרב קוק, שוודאי מכיר את הרמב"ם וטווה עם משנתו שיח נסתר המחדד את האבחנה שביניהם⁵⁶.

⁵⁰ יש כאן רמז לסוגיית התלמוד במסכת פסחים דף נ עמוד ב, המבחינה בין מי שחסדו עד השמים – עושה שלא לשמה, לבין מי שחסדו מעל השמים – עושה לשמה. הרב קוק מבחין בין: 'עד השמים' – שזהו לימוד תורה הרגיל הפועל לתיקון של המידות (ספירות) שבלבן תפארת ובראשן חסד, שהוא תקון זעיר אנפין – שעניינו העולם שתחת השמים. לעומת לימוד לשמה – לשם החכמה העומדת מעל כל ערכי העולם הזה וממילא יכולה לתקן גם את מה שלמעלה מערכיו.

⁵¹ זוהי רמיזה לספירת כתר שהשם מיוחד לה הוא אכתירא"ל בגימטריא = בסתר. ראו פרדס רימונים שער כ"ג אות א: אכתירא"ל = כתר. ובספר מגלה עמוקות על התורה פרשת ויצא: בסתר = אכתיראל. וראו גם מבוא לחכמת הקבלה, חלק א שער ו פרק ה אות נה. לפי העולה מכתבי מקובלים אלו כנראה שבדובר בכותר של עולם הבריאה המשיק למלכות של עולם האצילות כפי שנרמז בפרדס רימונים שם.

⁵² אמנם הפן השני, המדבר על תיקון התורה העליונה, מנוסח באופן שונה אצל שני ההוגים. רש"ז מדבר על העלאת חכמת התורה וקישורה באור אין סוף בעוד שהרב קוק מדבר על תיקון הפרצוף הנסתר (ספירת כתר) על ידי העיסוק בחכמה. וראו דבריה של ת' רוס בדעת 8 (תשמ"ב) עמוד 118, ובדעת 9 (תשמ"ב) עמוד 56 בהערה 189 שלעיתים אצל הרב קוק יש טשטוש ועירוב תיאורים בין ספירת כתר לספירת חכמה.

⁵³ ראו לעיל במבוא ההסטורי בין ובתוך הערות 182-189.

⁵⁴ מחפשי האידיאליות הכמוסה הינם קדושי הרעיון וטהורי לב... (לעיל קובץ ז קעב).

⁵⁵ ראו רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ב הלכה ב: 'והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול [...] וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפתח ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות כמו שאמר דוד כי אראה שמך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו. הרמב"ם מפגיש את האדם עם האל דרך ברואיו הגדולים שמהם הוא מזהה את האינסופיות של חכמת הבורא ומשם פתח לאהבתו ויראתו'.

הרב קוק מזהיר מפני המחשבה כי תחושת הנועם או רעיון החירות הם התכלית של הכל וממילא גם המבוע שלו. בראש הפירמידה עומדת החכמה – האמת העליונה והיא המקור של היש בכלל ושל תורת ישראל בפרט. ההכרעה כי בראש הפירמידה עומדת החכמה:

החכמה ברוממות קדשה היא למעלה מן החירות (קובץ ז קעא)

מחדדת את המסקנה ההפוכה שהרב קוק מטעין אותה בנימה של איום ותחושת סכנה קיומית:

אם מתשוקת תאות עדנים וחשקת נועם, המתגברת בתוכן הנשמה מצד תגבורת פרטיות צביונה, יחשוב כל חושב את הנועם למקור ההויה, לתוכן היש, ואליו ישים כל מגמתו, בתואר בנצח ומגמת דורי דורות, אם כי חשק נפלא בפליאות צדקת עולמים ישים שם את משטרו, הרי יסודי החיים הולכים ומתמוטטים, מפני עזיבת האור המרומם אשר לחסנת הקודש שממעל לכל חרות וכל נועם. (קובץ ז שם).

מה פשרם של איומים אלו המולכים אפילו לעברי פי פחת?⁵⁷ לאלו תופעות מציאותיות רומז כאן הרב קוק? רמז אחד יש בישומו של רעיון זה על נדב ואביהו:

בהראות כבוד ד' לישראל במשכן, נקדש בכבודו⁵⁸ [...]

ונדב ואביהו, אשר בזריחת פאר רוחם שאבו תוכן הארתם אז ממעין הבינה⁵⁹, המוכנה כבר להאציל אצילות מוגבלה, להיות משתווה לערכי עולמים, אש

הרב קוק לעומתו המבקש מפגש בין האדם לאל בתוככי מתיאות החיים מפנה את מבקש האלוקים לכל, לכל נשגב ונעלה בין בחכמה (במובנה הפשוט והאינטלקטואלי) בין התחומי החיים האחרים והמגוונים מאוד (אורות עמוד קיט):

...השער הוא האלוהות המתגלה בעולם, בעולם בכל יופיו והדרו, בכל רוח ונשמה, בכל חי ורמש, בכל צמח ופרח, בכל גוי וממלכה, בים וגליו, בשפירי שחק ובהדרת המאורות, בכשרונות כל שיח, ברעיונות כל ופר, בדמיונות כל משורר, ובהגיונות כל חושב, בהרגשת כל מרגיש ובסערת גבורה של כל גבור.

⁵⁶ ולכן על אף שאין הרב קוק מזכיר חכמה במאמרו הנ"ל, עצם ההתכתבות עם הרמב"ם מורה כי מושג החכמה אצלו רחב יותר, כי שאכן עולה במפורש מן המקורות שנחנו לעיל.

⁵⁷ ראו שם בהמשך: 'ובירידה אחר ירידה בשטפי הדורות, יוכלו התכנים להזרות עד כדי מאפליות המחשכים אשר לכל רשע וכסל, אשר למוקדי השאול'....

⁵⁸ הרב קוק רומז כאן למדרשיהם של חז"ל הקובעים כי חנוכת המשכן מחוייבת לכלול בתוכה את הבהרת קדושתו, דבר הנעשה על ידי מות מי שפגם בכבודו. ראו למשל: זבחים דף קטו עמוד א, מדרש תנחומא, פרשת שמיני א.

⁵⁹ מקורו של הרב קוק הוא ר' ח' וויטל, ליקוטי תורה (תשל"ב) תחילת פרשת ויקרא, דרוש נדב ואביהו. שם מבואר כי משה ואהרן אחים כי שניהם יסוד אבא. נדב ואביהו לעומת זאת הם מנצח והוד של אמא (=ספירת בינה). וזהו דיוק לשונו של הרב קוק: 'שאבו תוכן הארתם אז ממעין הבינה' – הארתם היא נצח והוד ומעין ההארה הוא בבינה.

זרה הקריבו, ובקרבתם לפני ד' וימותו. ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי⁵⁷. וידע ישראל אז עדי עד את יסוד חייו ועולמו, כי ממקור חכמה יצא [...]. (קובץ ז שם)

הקמת המשכן ודרכי עבודתו הינן השלמה למתן התורה⁶⁰. פרשת נדב ואביהוא ביום חנוכת המשכן מחדדת את התובנה שמקור התורה, יסוד עולמם וחייהם של ישראל, הוא ממקור החכמה. שכן נדב ואביהוא שהבליטו דרך שמקורה בבינה, מתו בקרבתם לפני ד'.

במה המעשה של נדב ואביהוא הינו שיקוף ליניקתם מספירת הבינה? לשם כך יש לשוב ולחדד את תפיסת הרב קוק בפועל-חטאם של נדב ואביהוא. דבריו באותו מקום בהירים:

וצמאון ריווי הנועם, אשר לנשמות הטהורות, של מיודעיו של מקום, שבם נקדש הכבוד, פועל את פעולתו המעוטרתה לחיי השעות אשר בשטפי הנצחים [...].

המניע לפועלם של נדב ואביהוא הוא הרצון העז בחיי דת שיש בהם תחושה פנימית של שלמות, של צדוק הצוויי, של חווייה אישית בלתי אמצעית. החכמה לא יכולה לספק זאת, היא תמציתית מידי, נצחית מידי, בשביל מי שחי בעולם הזה - הזמני. האש הזרה היא ההתלהבות הדתית הבאה מן האדם עצמו, מנשמתו האישית, במסלול שלא בהכרח פוסע בנתיב המדוייק אותו מורה החכמה⁶¹.

האם הרב קוק רומז כאן לאיזושהי תופעה חברתית או תרבותית? האם דבריו מכוונים אל תנועת החסידות? הרב קוק פורש, על פי גישתו, אפיונים שונים של החסידות במקומות שונים למשל (קובץ ב רלד):

החסידות האחרונה פנתה אל הרגש ואל הדמיון יותר מאשר אל השכל ואל המעשה⁶².

יש מקום למחשבה כי גם בתיאורים הבאים עמדה רוחה של החסידות מול עיניו (קובץ ה קכט):

⁶⁰ ראה שם בקובץ ז קעא: ...במשכן נקדש בכבודו. ההוראה התורית ממכון החכמה יוצאת...

⁶¹ יש לשים לב לתיאורה של התורה הנובעת מן החכמה – 'היא מנתחת את כל קויה לפרטיהם ולפרטי פרטיהם... על פי מעמק הקודש אשר לחכמה'... (קובץ ז קעא), יש כאן הדגשה על הדיוק המפורט של החכמה בקביעת הגבולות המדוייקים – דבר שאינו מכשורונה של הבינה.

⁶² ובשביל כך העירה הרבה את תביעת הטהרה – רמז להתעצמות ערך הטבילה בחסידות הבעש"טית, ראה על כך בקובץ א רסג, וקובץ ו פה. בערוצי תורת הסוד ניתן מצוא כי מקוה שייך לספירת בינה – ראו: ספר מבוא לחכמת הקבלה חלק א שער ו פרק ה.

כרוח סער[...] פורץ את כל הגדרים אינו מחכה להסידור העולמי שיבוסס [...] לא יוכל להתערב עם חיי בני אדם המסודרים[...] פירות מסודרים וקבועים להיות ראויים למחית דור דורים לא יתן. יתגדר באגדה עליונה, בחכמות נסתרות [...] בפלאים ובמופתים, בתפילה של מסירות נפש, בסגולות של קישור נשמות⁶³ [...]

המחשבה החסידית פורצת גבולות מבקשת את נועם הדבקות באלוקים גם ללא התחשבות במסגרות ההלכתיות המקודשות מבקשת את המגע עם עולם האלוהות 'כאן ועכשיו'. היא חסרת יכולת לחשוב מחשבות ארוכות של חיי נצח וקיום חברה מקודשת לאורך זמן.

יתכן אם כן, כי זוהי הקריאה של הרב קוק בתביעתו לאחוד תורת הגר"א עם משנת הבעל שם טוב להעמיד את החכמה [המתנגדית] במקומה הראוי: במרום הפסגה תוך צירוף הבינה [החסידית] הנלווית אליה⁶⁴.

לאחרונה, נתגלה, כי שאלת מיצויה של ספירת הבינה בלב החיים הדתיים מתחדדת מאוד בתוככי בית מדרשו של הרב קוק עצמו.

בקטע יומן של הרב הנזיר, תלמידו של הרב קוק ועורך אורות הקדש שלו, הוא חושף מחלוקת בסיסית בינו לבין רבו, מחלוקת הנוגעת לאושיות חייו והשקפת עולמו. את השקפתו של הרב קוק הוא מתאר באופן הבא:

תורת הרב היא אורות הקדש, אור מקיף שהוא ברזי החכמה ולא הבינה [...]. החכמה, התוכן המלא של הקודש[...] רואים את הקודש ברחבות עולם בכל היקפו. ולכן קשה לרב לגדור דעותיו בשיטה, כי זה חלק הבינה [...] אבל החכמה הוא היש העליון, נשמה דנשמה, בכללות הקדש, באחדות עליונה [...].

לעומת זאת את שיטתו שלו שיטת ההגיון העברי השמעי הוא מתאר כך:

[...] והכל בדרך אישי. מהשמיעה של רוח הק' [=הקדושה] עד כדי שיהיה אומר ודבור עליון. וההגיון סולם ומעבר לרגש נבואה. הבינה שסודה קולות הגיון מופשט ברוח עליון ונשא [...] והעקר אצלי הבחנה. בהבחנה מחוטבת

⁶³ תיאורים אלה אינם רומזים רק לעולמה של החסידות כי אם גם לעולמם של נדב ואביהוא כי ששרטטו חז"ל. הם הרי לא נטלה עצה זה מזה לא היו להם ילדים הם נכנסו שתויי יין ופרועי ראש ולא יכלו להמתין למותם של משה ואהרן בבקשתם להנהיג את הדור.

⁶⁴ וראו עוד בהמשך בסכום פרק זה (פרק ו).

וגדורה. לאמר על כל ענין ומחשבה זהו. וכך הוא [...] מה שאין כן תורת הרב. היא שופעת במלאה ממקור הקודש העליון⁶⁵ [...]

הרב הנזיר מבחין בין משנת הרב שהיא אחדותית כללית, חסרת מבע אישי⁶⁶ וחילוקי שיטות לבין שיטת עצמו שהיא 'בדרך אישי', מובחנת וגדורה. את שיטת הרב קוק הוא מסמן כ'חכמה' שענינה צפייה והסתכלות⁶⁷ לעומת שיטתו שלו כ'בינה' שעיקרה שמיעת שירת הנשמע⁶⁸.

אם כן מבית מדרשו של הרב צומחת שיטה המבקשת את הבינה ללב החיים הדתיים וחפצה בנועם האידיאליים האישיים ולא בכללות חסרת הנפח הניכר והממשי של החכמה העליונה!

צריך כמובן לומר כי אין הנזיר כופר בעליוניותה של החכמה ובהיותה מהות היש. המחלוקת יותר ממה שהיא תיאוסופית היא מחלוקת חינוכית דידקטית. מהי הדרך

⁶⁵ קטע זה מתוך יומנו של הנזיר פורסם (באופן מלא יותר ובסדר משפטים שונה) אצל איש שלום (תשנ"ו), עמוד 536.

⁶⁶ ועם כל זאת הוא טוען (שם) כי: תורת הרב וחייו הוא ס ו ד... הוא חי חיים סודיים עליונים בכל עומקם כשיודע ומכיר זאת עד נפלאות...

ראה גם אצל איש שלום שם עמוד 531, המזהה את הפער שבין שני האישים בנקודה זו עצמה. קרויו לאבחנה זו ניתן למצוא בספור התכלת, ראו: שבחי הראי"ה עמוד קנט [נוסח אחר לספור התכלת, המטשטש את האבחנה בין ההיבט האישי לעיקרון הכללי, ראו נזיר אחיו ח"א עמודים נג-נד]. על הזיקה בין הציצית, הבחנת תכלת ולבן, לספירת הבינה ותקוות הגאולה - ראו שער הכוונות, דרושי הציצית דרוש ד, והנ"ל, פרי עץ חיים שער הציצית פרק ה.

⁶⁷ אבחנה זו לקוחה מן היומן במקום אחר אותו מביא איש שלום בעמודים 3-532. לענ"ד לא דייק שם איש שלום בפיענוח כוונת הנזיר כשכתב: דרך 'ההגיון השמעי'... מביאה בסופו של דבר למעלה הגבוהה יותר של 'צפייה והסתכלות עליונה'. לרב הנזיר ההקשבה ולא הצפייה היא המעלה העליונה. הרב הנזיר מביא בהקדמת ספרו קול הנבואה (עמוד 9) אחיזה למשנתו מדברי ס' שערי אורה:

כי לרוב התעלמות ספירת כתר והיותה נסתרת מכל הנבראים אין מי שיכול להתבונן בה, זולתי בשמע אוזן.

במילים אחרות הגילוי העליון ביותר הוא השמיעה (וראה גם בספרו עמוד נד, סט, קטו וביחס לשפינוזה עצמו הוא מאשים שיסוד כשלוננו המראה [ולא השמיעה] שם עמוד קיט). לכן יש להבין את דבריו כבקורת לתורת האחדות העליונה (משנת הרב קוק) המסיימת בצפייה והסתכלות עליונה בשונה משיטת ההגיון השמעי: בינה השומעת.

⁶⁸ על רקע אבחנה זו יש אכן לתמוה על ד' שורץ שבספרו אתגר ומשבר, עמודים 143 ו-161-154, בדיונו המקיף בסוגיית השמיעה והראיה בכתבי הרב בשאלת הזיקה שבין משנת הרב הנזיר למשנת רבו כלל לא נתן משקל לעדות זו של הרב הנזיר בגוף ראשון ובאבחנה חדה. אין לי אלא לסמוך על הערתו המקיפה של י' גארב (תשס"ד), עמוד 274 הערה 45, הסומך אף הוא, בסופו של דבר, על עדותו של הנזיר כמכריעה בסוגיה זו.

הראויה לחבור אל עולם האלוהות. כבר הרב הנזיר עצמו מזהה כי אין בהכרח דרך אחת וכי יש אבחנה בין איש לאיש⁶⁹.

אולם בהפנייה זו אל נדב ואביהוא יש רמז נוסף שלא ניתן להתעלם ממנו.

כשהולכים אחרי ההרגשה העליונה של הופעת רוח הקדש, ושל כל חכמה והופעה שבעולם, בלא התקשרות אל התורה ומעשיה בפרטיות ובמידת המידות הטובות המשוערות על פיה, הרי זה חטא נדב ואביהו, הפרדת יסוד אבא מאימא עלאה (קובץ ורסה).

מה תיקון חטאים?

וחוזרים בהולדה שניה בפינחס זה אליהו, המלא רוח ד' וקנאת ברית. ההתעלות העליונה המכבדת את הקדושה [...]

רוח הנעורים הסוער המתעורר בעז ובגבורה, עם רוח הזקנה המסודר, המלא כובד ראש וזהירות, יחד מתאגדים לאגודה לפעול פעולתם בחיים הרוחניים והגשמיים, להחיש ישועה, ולהעשות בסיס לצמח ד', ערכית נר לבן ישי, משיח ד', רוח אפנו, אשר בא יבאו אלינו שניהם יחד, אליהו הנביא עם משיח בן דוד (שם)

מיהם אלו ההולכים אחר הופעות בעולם בלא התקשרות אל התורה ומעשיה? מיהם אידיאליסטים בכל הווייתם אך רחוקים ממסורת ההלכה? מיהם 'המקריבים אפילו אש זרה' בלא איגוד עליון של תורת משה מורשה? במה מונחת התקווה של פנחס הוא אליהו? מה אליהו מייצג ואיך מהלכיו מתחברים לגאולה? מה המשמעות הקונקרטי של חיבור רוח הנעורים הסוער עם רוח הזקנה?

אין ספק, שהרב קוק רואה מול עיניו את צעירי דורו⁶⁹. הדור שלו בו נפער פער בין הדור הישן של האבות לדור הבנים הצעיר והתוסס. הדור הצעיר המאבד את נתיבו המסורתי בשם הרגשות עליונות ואידיאולוגיות חדשות⁷⁰ הוא ממשיכם המודרני של

⁶⁹ עוד בענין זה ראו - י' גארב (תשס"ד), עמודים 274-275.

⁶⁹ זיהוי זה עולה ממגוון של ראיות. אציין אחת מהן. הזיקה בין פועלם של נדב ואביהוא לאליהו ממסמן במגוון מקומות אצל הרב קוק את הפריחה של הדור הצעיר שתובע את הקדושה שבטבע. זהו שם קוד ל'בנים' הזונחים את תורת 'האבות' כשם מקביל ל'שוב הישן על מסורתו לעומת הישוב החדש על חרותו הלאומית. כך למשל בקובץ ה' קי אך בעיקר בקובץ ג רכג: 'הנני רואה בעיני אור חיי אליהו עולה, כחו לאלהיו הולך ומתגלה, הקודש שבטבע פורץ את גדריו [...] הרוח הצעיר התובע את ארצו, שפתו, חרותו וכבודו, ספרותו וכחו, רכושו, רגשותיו, נורמים הם על ידי שטף של טבע, שבתוכיותו מלא הוא אש קודש'. וראו גם שם את הסעיפים הבאים בקובץ ג: רכד-רכה. ומעניין במיוחד הסעיף הקודם, סעיף רכב, בו מתאר הרב קוק את צמאונו לאלוהים ואת המצוקה והצער על כך שאיננו יכול לרוות את צמאונו בחיי הדת הרגילים: 'מה קשה לי הלימוד, מה קשה עלי ההסתגלות אל הפרטים. הימים אני אוהב, השיטות השמימיות, להן אני מתגעגע' - ממש חוויית נפש של נדב

נדב ואביהוא. אמנם דרכם עלול לכשלון, אך אין לראות את עזיבת המסלול המסורתי המקודש כהפניית עורף לדבר ה' אלא כניסיון אישי סוער, הבא מגדלות פנימית, להדבק באידיאלים הגדולים האלוהיים. הבינה נראית גדולה יותר מלאת ערכים ותקווה לנפש יותר מתורת הזקנים העליונה. תקוות הגאולה הוא באיחוי בין המלאות הצעירה של הבינה לבין העליונות המסורתית המסורתית של החכמה. פרשת נדב ואביהוא אינה עוד פרשה מקראית חתומה ואפילו לא רק ביאור לתופעות היסטוריות תרבותיות מן העבר. היא מפתח להבנת הדור ודרכו והיא קובעת מסמרות ודרכי פעולה להוביל לתיקונו!

אם באיזכור הראשון של נדב ואביהוא הושם הדגש על כשלונם והגבהת החכמה באופן מוחלט מעל הבינה⁷¹ הלא שבאיזכור השני יש ניסיון להשיב את השלום המשפחתי ולאחות בין שני הרעים לדבקותם המקורית להיותם תרין רעין דלא מתפרשין.

מהי המשמעות של כל התיאור הזה לענין 'תורה לשמה'⁷²?

ואביהוא ומתוכה מזהה הרב קוק את הקדושה שבטבע המעולה ומתגלה בדור הצעיר המתפרץ ופורץ את גורי המסורת שבסעיף הבא.

⁷⁰ זו דוגמה חשובה למנגנוני היצירה של הרב קוק. מחד גיסא, ההעזה העצומה מבחינה הגותית לקשור בין מבקשי קרבת ה' – נדב ואביהוא – למבקשי אידיאלים חילוניים ע"פ הגדרתם ולראות אותם בתופעה אחת שלמה על ידי בניית רצף לשוני המתחיל ב'הולכים אחר הרגשת רוח הקדש' וממשיך 'בכל חכמה והופעה שבעולם'. ומאידך גיסא להיות נכון ויכול לראות את את הצידיק לקישור זה – לזהות את האידיאלים ואת להט המסירות המניעים את המתרחקים מדרך ה'. דוגמה נוספת, מעין זו, ניתן למצוא באגרות ראי"ה ח"א עמודים קע – קעא: מחד גיסא, יצירת רצף בין טיעון אונס בעריות, בגלל פיתוי השפחה, אל האונס התרבותי אידיאולוגי של הסוציאליזם המתעורר, ומאידך גיסא, היכולת למצוא את ההיסט האידיאליסטי בעל הניחוח של מידות החסד אצל העוזבים את דרך התורה המצווה. ועוד.

⁷¹ אם כי גם שם ניתן מקום לחיי שעה שאינם פוגמים בחיי עולם – עי"ש.

⁷² ישנו איזכור נוסף בכתבי הרב של נדב ואביהוא – מאמרי ראי"ה עמוד 464. אולם שם המגמה להדגיש את ההשלמה של משה ואהרן בזיקה לשני הלוחות וערך התשובה (וראה גם מגלה עמוקות, אופן רכח).

לימוד לשם החכמה – היסוד והמטרה העליונה של המציאות – הוא לימוד לשמה. לימוד מתוך מטרה אחרת, אפילו מטרה עליונה ונשגבת – כמו ההליכה את הנועם = הוד הבינה, הוא טעות וגורם ליסודות החיים להתמוטט. אולם מתברר כי היחס בין החכמה לבינה ותפקידם בלימוד לשמה מורכב יותר. לעיתים יש מקום לבידול של החכמה מן הבינה – להפרדת הערך העליון הלא אישי, חסר המובחנות, מפירוטו ומתחושת העונד וחוויית החרות הנלווית אליו. אולם ברוב הזמנים המטרה לקיים רצף של ערכים, שאינם מטשטש את ההיררכיה, אך גם אינו פוצע ואינו מנתקאת קשר החיים בין 'אבא' ו'אמא'. ענין זה נידון במשפטים הבאים של אורות התורה והוא מחייב עיון ב'אותיות התורה'.

ה. אותיות התורה

והנה כל הלומד תורה הוא מוציא מהכח אל הפועל את מציאות חכמתה מצד נפשו, ובודאי אינו דומה האור המתחדש מצד חיבור התורה לנפש זו לאור הנולד מהתחברותה לנפש אחרת, ואם כן הוא מגדיל התורה ממש בלימודו⁷³ [...]

המעבר מן התיאור של ערך החכמה הכללית חסרת המבע האישי לבירור של לימוד אישי ייחודי שאין כדוגמתו מחייב בירור מקיף. הוא נוגע ביסודות חשובים במשנת הרב קוק.

את מאמר הזוהר החדש⁷⁴ בדבר ששים ריבוא האותיות המקבילות לחשבון שבטי ישראל, פירשה המסורת הקבלית כאותיותיה של התורה⁷⁵. היא אף זיכתה רעיון זה בנוטריקון:

ישראל – יש ששים ריבוא אותיות לתורה⁷⁶.

⁷³ המשך אורות התורה פרק ב סעיף א.

⁷⁴ זהר חדש, שיר השירים, אות רסא, במהדרות הסולם: עד דסלקין אתוון לשתין רבוא, כחושבן שבטי ישראל, דאינון תריסר וסלקין לשתין רבוא אוף הכי אתוון... אלף בית...שין תו. אלין אינון סליקו אתוון לשתין רבוא בגין למהוי שלימו ברזא דאתוון בשייפי כולהו.

⁷⁵ העובדה כי אין בתורה ששים ריבוא אותיות (אלא רק 304805 לפי נוסח המסורה) הולידה מגוון של הסברים לישוב הפער. ראו בענין זה הרב ר' מרגליות, המקרא והמסורה קובץ מחקרים (תשכ"ד), עמודים מא-מו, מ' כ"ץ, יש ששים רבוא אותיות לתורה – האמנם?, בתוך תחומין (כא), (תשס"א), אלון שבות, עמודים 555-560.

⁷⁶ מגלה עמוקות, אופן קפו: 'כל אחד מישראל יש לו אות אחת בתורה שהוא סוד אבן', (ולכן ישר"אל, נוטריקון "יש ששים רבוא"אותיות לתורה).

המשמעות הרעיונית של תופעה זו, המלמדת כי כל אחד מישראל יש לו את 'האות שלו בתורה', זכתה למגוון ביאורים במהלך הדורות.⁷⁷ הרב קוק לקח רעיון זה כנקודת אחיזה לתפיסתו המקיפה בדבר חובת השימור של הייחודיות האישית בדרך עבודת ה'.

כל אדם צריך לדעת, שקרוי הוא לעבוד על פי אופן ההכרה וההרגשה המיוחד שלו, על פי שורש נשמתו, ובעולם הזה [המיוחד שלו – ע"ק], הכולל עולמים אין ספורות, ימצא את אוצר חייו [...]. הוא צריך לרכז את חייו בעולמותיו הוא [...]. חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם⁷⁸ [...] ובהיותו צועד בדרך חיים בטחה זו, במסלולו המיוחד, באורח הצדיקים המיוחדת שלו⁷⁹, ימלא גבורת חיים ועליזות רוחנית, ואור ד' עליו יגלה, מהאות המיוחדת שלו בתורה יצא לו עוזו ואורו⁸⁰.

⁷⁷ הפירוש המרכזי שם דגש על נקודת האחיזה הייחודית של כל נפש בישראל בתורה, ראש לכל המבארים כך הוא הרמ"ק בעיקר בפירושו לזהר – ראו את המובאות והניתוח אצל ב' זק (תשנ"ה) עמודים 107-109. ביאור מעין זה הובא על ידי פרשנים רבים כמו הפני יהושע למסכת קידושין, דף ל' עמוד א ד"ה: שם בגמרא, ומחנה אחריו בסגנונו החסידי, דגל מחנה אפרים, פרשת וארא, ד"ה או, וכן שו"ת חת"ס תשובה נב, ועוד רבים. בצידו נמצאו הערות דתיות ופרשניות ייחודיות. ר' נחמן מברסלב רואה ברעיון זה את נקודת אחיזתו של הח"ש בתורה ואת פתח תשובתו, כמו גם את החובה שלא להתבונן במומי איש ישראל – ליקוטי מוהר"ן, מהדורא קמא סימן יד אות ג. גם אצל ר' חיים מוולוז'ין הרעיון מעמיד תשתית לפרשנות ייחודית במשנה באבות – רוח החיים פרק ו משנה ג [דף לח עמוד ב]. חלק מן ההשראה לפרשנויות אלו סיפק השל"ה שרעיון זה מופיע בספרו למעלה מ-10 פעמים למשל: בית חכמה, ח"א דף יב עמוד א [עמודה שניה], מסכת פסחים, מצה עשירה, דרוש ג' לשבת הגדול שחל בפרשת מצורע, ח"ב דף טז עמוד ב, תורה שבכתב, פרשת כי תשא, ח"ג דף נ' עמוד ב [עמודה שניה], תורה שבכתב, פרשת קרח, ח"ג דף סט עמודים א-ב ועוד.

⁷⁸ הניב, על פי המשנה, סנהדרין פרק ד, משנה ה. השו"ת – קובץ א תכט. חוסר אמונה בכשרון ובטהרת השאיפות הפנימיות המתגלה כמין ענווה (מזויפת) עלול להוליך להרס אישיותי, בשל אי ההתאמה בין התביעה העמוקה של האדם לתכלית חייו לבין האופן בו הוא חי בפועל - על פי נורמה שאינה ראויה לו; ראו קובץ ח' ו (וכן קובץ א תשה, קובץ ז קמז).

הזיקה שבין הנטייה אחר העצמיות לבין הגאווה והענווה נידונת על ידו במקומות שונים למשל: קובץ ב טז, קובץ ב רל וקובץ ב שכה.

⁷⁹ שימו לב לביטוי השווה בקובץ ג שד. המינוח 'אורח צדיקים' לקוח ממשלי פרק ד יח: וְאִנְךָ צְדִיקִים קָאוּר נִגְה הוֹלֵךְ נְאוּר עַד נְכוֹן הַיּוֹם. במדרשים השונים יש רמזים לכך כי אורח הצדיקים יחודי ומתבדל מדרכי אחרים (ספרי, פרשת ראה, פיסקה א), ואולי אף פתוח למגוון ערוצים. ראו בזוהר ח"ג דף קכט עמוד א, הגורס כי מאורח הצדיקים נחלקים שש מאות ושלוש עשרה דרכי התורה. יש להעיר כי לתפיסה הבסיסית של דרכים ייחודיות בעבודת ה' יש תשתית בפרשנות הגר"א לספר משלי הנאחזת ברמזים דומים בכתובים. ראו למשל פירושו למשלי פרק יד פסוק א.

⁸⁰ קובץ ד ו. וראו הערה פרשנית מעניינת לדבר בסוגיית הגויל המקף את האותיות – מי מרום ח"ג עמוד סג.

הרב קוק רואה בהדרכה זו חיי נפש ממש⁸¹. הוא מזהיר מפני ההתפתות להשתקע בעולמם של אחרים - רק להציץ בהם מותר אך לא להשתרש! שכן, אם יקבע דירתו בעולם שאינו שלו, ימצא עצמו יושב 'אל עקרבים במעוף צרה ואפלה מנודח'⁸². במקום אחד הוא רומז כי הדבקות באות המיוחדת היא היא המסלול של לימוד לשמה⁸²:

**כי רק בהיותו אחוז בשורשו הרענן, באותן אותיות התורה השייכות ביחוד
לנשמתו, ובהיותו מעורה יפה עם כשרונו הפנימי, ושוקק תמיד להתעמק
בהשלמתו, יפתחו לפניו שערים על כל הסעיפים המצטרפים לו, בין בעבודת
החיים והמעשה בין בעבודות רוחניות צדדיות. וכל העוסק בתורה לשמה
דוקא זוכה לדברים הרבה.**

הנחייה זו נכונה במיוחד לאלו החפצים בדעת אלוקים ודבקות בו⁸³ המחויבים לשמר כישרונם ונטייתם הייחודית מכל משמר⁸⁴. הצידוק להנחיה כזו מונח במחשבה כי בייחודיות האישית מונח היסוד האיכותי של האדם, ההיבט הנעלה והנצחי שלו, לעומת התכונה ההמונית המשקפת חיי חברה

⁸¹ ראו את הניסוח בקובץ ג רלא: 'ומזה בא ההכרח לתלמידי חכמים שאור ד' הרזי קרוב ללבם, שלא יעזבו את דרכם להסתפק בפשטין דאורייתא, כי עומד להם הדבר בסכנה נפשית, שלא תזוכך נפשם הבהמית' [...] ישנו גם סגנון מרוכך יותר כמו: 'מניעת הנחת רוח הפנימי בא לאדם ממה שהוא מתרחק ממה שהוא מוכשר לזה מסגולות נפשו' – קובץ ב קכג. וראו גם את התיאור הפיזי בקובץ ח רי.

⁸² ראו קובץ ה קנב. חשוב לציין כי אין כאן קריאה לצמצום הרוח וכליאתו. שכן בסעיף הסמוך (קובץ ה קנג) מכיר הרב קוק בתכונתם העצמית של שאינם יכולים לשקוע במקצוע אחד או בשיטה אחת – לפעמים יש שתכונתו המיוחדת היא דווקא לסכם רעיונות המפוזרים במרחבים שונים. (וראו גם קובץ ה מט). הרב קוק מכיר היטב אישיות מעין אלו, שכן הוא עצמו נמנה עליהן ראו קובץ ו סעיף א. וראו גם בקובץ ב ריג. הערה יחודית להבנה זו מצויה בקובץ א תתנד: 'צריך לחפש בחדרי הנשמה, למצא בה הכל, כל העולם וכל התורה. באות היחיד של התורה, שכל נשמה מישראל אינה ריקה ממנו, כל התורה כולה כלולה. רק צריך למלא ולחזור ולמלא את האור של האות, עד שיחולל אורות של אותיות באין סוף ותכלית'...

אם כן, עיקר מגמתו להעצים את הערך של דבקות האדם באות שלו בתורה במנגינת נפשו המיוחדת. ההתראה היא לא להתפתות לקול ההמון, לבינוניות ולמה שנמצא בחוץ – העיקר הוא התביעה הפנימית ועל פיה על האדם לנווט את חייו. בענין אחרון זה ראו עוד בקובץ ב קד, קובץ ב קמז, קובץ ו רפ, קובץ ח כד, קובץ ח קכג. וראו גם במבוא בפרק לחקר משנתו באזור הערות 45-51.

⁸² קובץ ה רנב. בסעיף זה מעלה הרב קוק דילמה שהטרידה אותו רבות. האם ריכוז בעולם הפנימי לא גורע ומפחית את פתוח הכשרונות והפעילות בתחומי חברה מקובלים כמו בירורי הלכה ומעשי חסד. בחלק המובא בגוף העבודה מוצע הפתרון להדבק בתכונות הייחודיות ולזכות בזה במעלת לומד תורה לשמה שמובטח כי יזכה בדברים הרבה... ראו שמוש בטקטיקת טיעון דומה בקובץ ז י.

⁸³ קובץ א פ, קובץ א תל, קובץ א תקעד, קובץ ג קיח, קובץ ג קכ, קובץ ז קו, קובץ ח ריט, קובץ ח רמת,

⁸⁴ ראו גם קובץ ה רפ.

זולים ומכנה משותף נמוך⁸⁵. הנטייה למצוא בחיי החברה את חזות הכל מבוססת על הדמיון בעוד שהתרכזות בתכונה הפנימית היא ההיענות אל השכל ואל הרצון העמוק⁸⁶:

יש בהאישיות הפרטית של כל יחיד ענין איכותי יותר נשגב ונעלה ממה שיש בהכלל כולו על ידי ערך הקיבוץ שלו, והצד העליון הזה, האישי, הוא המאיר ומחיה את הכלל כולו⁸⁷.

בנטייה הזו אל העולם הפרטי הפנימי של האדם יש שבירה של סדר חברתי רגיל ושל מוסדות מרכזיים בחיי הקהילה והדת. הרב קוק לוקח מחשבה זו אל קצה גבולותיה⁸⁸:

כל מה שנכנס בנשמה אחת מהשפעת חברתה, אף על פי שמועיל לה הדבר מאיזה צד, שסוף כל סוף הוא מקנה לה איזה ידיעה, או איזה הרגשה טובה ומועילה לפעמים, הוא עם זה מזיק לה גם כן, במה שהוא מערב יסוד זר במהותה. ואין העולם משתלם כי אם במעמד של שלילת ההשפעה הזרה. ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמור דעו את ד' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם⁸⁹.

⁸⁵ וראה קובץ ז קפח: באבחנה בין התשובה העליונה שהיא בעד האדם עצמו ועצמותו לבין התשובה הכללית הנחוצה (אך הנחותה) שהיא בעד העולם שכן 'לעולם הנקודה העצמית המיוחדת של האדם בתוכיותו, הרבה יותר גבוהה, נשגבה ונעלה מכל מה ששופע ממנו ולחוץ'.

⁸⁶ קובץ ח קמ. וראה גם קובץ ד סז וגם בנושא ההבדלות והתכללות שבקובץ ז סט.

⁸⁷ קובץ ב קלט. וראה שם בסעיף קמ בתיאור הסיגים שיש בהתעוררות נטיה כללית בעולם והשווה לאמור בקובץ ח סעיף קמ כשבשני מבעים אלו יש טיפול בחוצפה – בחוצפת עקבתא דמשיחא.

⁸⁸ קובץ ב קעד.

⁸⁹ זו פרשנות מפתיעה לפסוק. בנבואת ירמיהו (פרק לא) לאחרית הימים ולברית החדשה שעתיד הקב"ה לכתוב עם ישראל, שלא כברית הישנה שהופרה הברית החדשה תתקיים לעד, שכן היא תכתב על לוח לבם של ישראל. ועל זה נאמר: 'ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמור דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם...'

מסורת הדורות ראתה בתיאורי פסוק זה ייצוג של המצב הייחודי בזמן הגאולה השונה במובהק מן העולם הזה. רוחב הידע כמו חוסר הצורך בלמידה עקב ביטול היצר – 'ועשות הלב בטבעו מעשהו בטבעו' (פירוש הרמב"ן לתורה דברים ל פסוק ו) או חוסר הצורך בלמידה מאדם (מדרש נחומא עקב פרשה יא) שכן ה' מלמדם (פתוחו של המדרש הנ"ל בילמדנו המופיע בילקוט שמעוני ירמיהו לא רמז שיו) הינם מאפיינים של זמן העתיד. כך גם חלוקה שווה של הידע ושוויון היודע בפני ה' הינם תוכנו של הכתוב (אמונות דעות מאמר שביעי אות ו, ובמיוחד אצל הוגי החסידות כמו מאור ושמש פרשת בשלח ד"ה: 'עוד על הפסק הנ"ל ותקח מרים' דף עז עמוד ב [עמודה שניה], ובכמה מקומות אצל ר' צדוק כמו כתבי ר' צדוק, צדקת הצדיק אות רנא). יתכן ששוויון זה מוליד (בתקוני זוהר, תיקון כ"א, דף מד א) את החזון של תורה הנובעת ללא קושי, קושיה ומחלוקת.

המהלך השולל את ההשפעות הזרות, לגבי כל פרט, אף על פי שנראהו בצורה הורסת, היא הסתירה המביאה לידי בנין, היותר קיים ויותר משוכלל. והוא המבוא היחידי לחיי העולם הבא. שכל אחד ואחד עושה לו הקב"ה עדן בפני עצמו, עדנך אין כתיב כאן אלא עדניך⁹⁰.

למרות פְּנִיָּה ההרסניות של התנועה לשימור הזהות העצמית, הרב קוק נוטה אליה חסד ורואה בה פתח של תקווה. כבר במאמר לפרסום⁹¹ הוא כותב⁹²:

פרשנותו של הרב קוק מעצימה את ערך הלימוד העצמי ואת ביטול המקום ללמידה של אדם מאדם. לא רק שאין בו צורך אלא שלימוד כזה אף מזיק. חזון אחרית הימים אינו מבשר שוויון של: 'תורה אחת תהיה לכם', אלא אדרבה, התעצמות הצבעונית של גווי התורה הייחודיים. בלשון מדוייקת יותר, על פי תפיסתו השלום המיוחל יושג לא בביטולן של המחלוקות אלא דווקא דרכן (כפרשנותו הידועה ל'תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם' – ראה עולת ראי"ה ח"א עמודים של – שלא).

בנוסף לכך הוא לוקח את נבואת אחרית הימים ומטיל את צילה אל מציאות העולם הזה והתפתחותו. גם כאן שמירת הייחודיות היא מפתח להישג הרוחני ולא עוד אלא שהיא המבוא היחידי לחיי העולם הבא...

⁹⁰ הדברים מבוססים על הפסוק בתהילים פרק לו פסוק ט: יְרֵנָן מִדֶּשֶׁן בֵּיתָךְ וְנַחַל עֲדְנִיךְ תִּשְׁקֶם. על פסוק זה אומר המדרש רבה (ויקרא רבה פרשה כז אות א): א"ר אלעזר ב"ר מנחם עדנך [לשון יחיד – ע"ק] אין כתיב כאן אלא עדניך [לשון רבים] מלמד שכל צדיק וצדיק יש לו עדן בפני עצמו. הרב קוק ציטט מדרש זה כנראה מן הזכרון ובמקום כל צדיק וצדיק, כתב כל אחד ואחד. 'ציטוט' זה מתאים יותר לרעיון האוניברסלי אותו הוא מבקש להביע בפסקה זו. עורך אורות הקדש (חלק א עמוד צו) תיקן את המובאה על פי המדרש וערך מחדש חלק זה, עריכה שמעמעמת מעט את נחרצותו של הרעיון.

וראו חסד לאברהם, מעין ב נהר יח, דף יא עמוד א: 'דע כי כללות כל הנשמות הם ס' רבוא, והתורה היא שורש הנשמות של ישראל ולכן יש כנגדה ס' רבוא פירושים, אשר כפי כל אחד מהפירושים משם נתהווה שורש נשמה אחת מישראל. ולעתיד לבא כל אחד ואחד מישראל יקרא וידע כל התורה כפי הפירוש המגיע לשרשו אשר על ידו נברא, וכן הוא בגן עדן'. צודקת ב' זק (תשנ"ה) עמוד 107 הערה 31, כי גלגול רעיונות זה של אזולאי מקורו בפרשנות הרמ"ק, הדבר מחזק את הערותי הקודמות ועוד שיבואו בסוגיה זו [של השפעת הרמ"ק בדרך ישירה או עקיפה על חידושי הרב קוק]. בחרתי להביא את חסד לאברהם ולא את המקור ברמ"ק שכן ישנם בדבריו שני צלילים יחודיים המוצאים הד בדברי הרב קוק. שייך האות המיוחדת בתורה לגן עדן והבטחת מציאתה לעתיד לבוא. מסתבר שהרב קוק הכיר ספר זה למרות שלא מצאתי שהוא מזכירו במפורש. אמנם בנו, הרב צ"י קוק מזכיר פירוש ממנו ומדבר בשבחו – ראו שיחות הרב צבי יהודה – המחזיר שכינתו לציון עמוד 2 והערה 7.

⁹¹ אמנם במאמר זה הוא עורך ניתוח המקביל לתפיסה ההגליאנית הפותרת את המתח שבין הפרטי לבין הכללי בביטולו של הפרטי הן מבחינה לוגית והן מבחינה מטאפיסית (ראה ר' סיגד, אקסיסטנציאליזם (תשמ"ב) עמוד 15). גם הרב קוק טוען: 'הדחיפה הפנימית המוסרית והמדעית היותר גבוהה, שאיננה מכרת את הכלל לחטיבה שיש בה חלקים של עובדים ונעבדים, פועלים ונפעלים. המוסר האידיאלי, במרום טהרתו, איננו חפץ להכיר אישיות מיוחדת; [...] על כן אין כאן כי אם אינדיבידואלי מוחלט' (מאמרי ראי"ה עמוד 20 – תחילת הפסקה מובאת בגוף העבודה באזור הערה 92).

לעומת זאת במקורות האחרים, בעיקר באלו שלא נכתבו מלכתחילה לפרסום, נראה כי נטייתו חריפה יותר לכיוון ההזדהות עם הביקורת האקזיסטנציאליסטית על היגל וקאנט.

התביעה הפרטית שאינה מכרת שעבוד לשום כלל, המבססת את האנרכיות בצורתה היותר איומה היא גם כן נובעת מתוך הדחיפה הפנימית המוסרית והמדעית היותר גבוהה...

ובכלל האנרכיה על היבטיה הפרועים והחופשיים מוצאת מקום של כבוד בלבו ובהשקפתו של הרב קוק⁹³:

האנרכיה היא נובעת מיסוד יותר נעלה מהסוציאליזם⁹⁴. איננה יסוד לתורה המעשית וקיומה, כי אם לדבקות האלוהית, העליונה מכל מעשה וסידור חיובי [...] ובמצבה של עכשיו, ומצב החיים של ההוה, היא [התפיסה האנרכיסטית – ע"ק] פרועה כולה, למרות הניצוץ האלהי הנשגב המסתתר בתוכיותה.

על רקע זה כדאי להדגיש תחנה בהתפתחות השקפתו של הרב קוק בתחום זה. הכוונה למובא בפנקס יג אות קמה. הרב דן שם על המקור לציורי האמונה של האדם. הוא מכריע (על פי זוהר חדש והגר"א) כי עליו השכל העצמי של האדם הוא מקור נעלה יותר מאשר המופק מן התורה וכנסת ישראל – 'התורה טפילה לנשמה'. אמנם אין עדין בהכרעה זו פירוט כל המשמעויות הנולדות ממנה (פירוט שיבוא בהמשך - בשמונה קבצים כפי שהובא בגוף העבודה לעיל), אך יש כאן יסוד של הכרעה המעתיק את הבסיס של עומק האמונה מן המקורות הכלליים הבאים אל האדם מבחוץ (תורה) אל המבוע הפנימי העצמי.

על פנקס יג ציון: 'ראשון ביפו' (שם עמוד ג) וסגנונו כמו גם תכניו מעידים עליו שהוא הגשר הראשון שבין תורתו הישנה של הרב קוק לתורה החדשה. הפער הסגנוני שבין כתבי חו"ל, כמו זה של הספר 'מוסר אביך' לבין סגנונו של 'שמונה קבצים' הוא תהומי. פנקס יג הוא החוליה החסרה החושפת את ההתפתחות המדורגת בלשון, בצורת המבע ובתכנים.

אצבע על נקודה אחת. אחד המאפיינים של הסגנון בשמונה קבצים הוא זרימת תיאור הרעיונות באופן חופשי והבלעת המקורות התורניים ברמז או כמשרתי הרעיון העצמי. לסגנון זה יש תשתית מרכזית בפנקס יג וכמעט לא מצוי בכתביו הישנים. אולם ישנם סעיפים רבים בפנקס יג השייכים לז'אנר הישן. ניתן להבחין זאת דרך נתינת מקור קדום בראש הסעיף כמעין כותרת (סעיף יא, יז, כג, כד, כט, לח, מט, נ, נג, נו, נז, נט, צד, קב, קלא, קלב, קמו). בסעיפים אלו מודגש הפן הפרשני של הכתיבה ופחות הפן של היצירה העצמית (אמנם לקראת סיום הפנקס נראה שנעשה מאמץ לשלב את המקור הקדום באופן יותר אינטגרלי בלשונו של הסעיף). ומצאתי שאף עיטם (תשס"ד) עמוד 22 עמד על אבחנה דומה.

על רקע זאת ניתן לראות במובאה זו מן הפנקס חלק מן היצירה האוטורית של הרב בשונה מן המאמר במאמרי ראי"ה.

⁹² טללי אורות. פורסם לראשונה בתחכמוני שנת תר"ע. מובא כאן מתוך מאמרי ראי"ה עמוד 20.

⁹³ קובץ א צ. עוצמת הדברים מתחדדת בזוכרנו את המקום המרכזי שיש לדבקות במשנת הרב – בפסגת החיים הדתיים. עוד על האנרכיה בהשקפתו – אגרות ראי"ה ח"א עמודים קעד-קעה ואצל איש שלום, תש"ן, עמודים 136-142.

⁹⁴ השיטה הסוציאליזם – סוציאליזם. לשיטה זו מקדיש הרב קוק את הסעיף הקודם (קובץ א פט) במציאת שורשו בקודש.

אמנם בתמונה הכוללת של משנתו ישנם 'בולמי זעזועים' המרסנים את קריאת החופש החריפה וממתנים את אטימת האוזניים⁹⁵ משמיעת קול אחר⁹⁶ של אדם, חברה ועולם⁹⁷. על האדם להיות: 'מודה על האמת'⁹⁸:

כשהציור של האמת בא לו בתכונה כזאת, שהיא רחוקה ממנו, מפני שלא הגיע בנפשו פנימה לידי אותה הכרה בהאמת הנשגבה של הפרט הזה, לא יהיה כנוס כל כך רק בתוך עצמו, עד כדי ההתרחקות מהצצה של אור האמת הרחוק מאתו, שיוכל לטעות שזהו מכלל שמירת צביונו המיוחד, שלא להכניס אל תוכו קנינים של ציור מבחוץ שאינם עצמיים לו ושלא נצטירו לכתחילה, מראשית הוולדס, בהגיונותיו. אלא שהאדם צריך לדעת שיחד עם כל הסגולות החשובות, שישנן לשמירת הצביון העצמי, והוקרת האמת הפנימית המיוחדת לו, הוא צריך להתרחב ולהתרומם עד לכדי התפיסה הבהירה של האמת המוחלטה, ואף על פי שבאה לו לא מתוכיות הכרתו אלא ממקום אחר⁹⁹ [...]

⁹⁵ ראו גם קובץ ז קפב: 'ואין לו [למי ששכח את שמו העצמי - ע"ק] תקנה כי אם על ידי ערלת אוזן כבירה, שמונעתו מכל הקשבה'.

⁹⁶ ראו למשל קובץ א תתלג - 'בעת אשר הרגשת האורה התורית [= של התורה - ע"ק] מתגברת ואור ההרגשה הטבעית נעלמת אסור להניח את ההופעה של התורה לתור אחרי מראה עינים של ההרגשה הטבעית [הרוחניות שבמהלך השכל וההרגשה הרוחנית הטבעית - ע"ק], ועל זה שנינו, המהלך בדרך ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו... (וראו בקובץ ג רמב פרשנות דומה לאותה משנה. שם בהשוואה הניגודית לתורה מופיע 'העולם כולו' [למרות שמוזכרות גם המחשבות וההרגשות] ועל רקע סעיף זה ראוי לפרש כך גם בקובץ א תתלג - וראה בהמשך הערה זו).

הכרעה זו, להעדפת אור התורה על אור ההרגשה הטבעית (עם כל החשיבות והערך של פתח זה לשליטת אור ד' - עי"ש בסעיף הנ"ל) מאזן את הנטייה האישית אך לא עומד בהכרח בסתירה לקביעה כי 'התורה טפילה לנשמה' (ראה לעיל הערה 91) שכן הנטייה הטבעית קשורה להוויית עולמו החברתית תרבותית של האדם ולא דווקא לשורש נשמתו. 'האני הפנימי העצמי של היחיד ושל הצבור, אינו מתגלה בתוכיותו רק לפי ערך הקדושה והטהרה שלו, לפי ערך הגבורה העליונה, הספוגה מהאורה הטהורה של זיו מעלה שהיא מתלהבת בקרבנו' - קובץ ג כד.

⁹⁷ היגדים מאזנים המבקשים לבנות מעגל הרמוני מסוג זה ניתן למצוא בקובץ ג פו: מסורת אבות וההכרות העצמיות.

⁹⁸ עולת ראי"ה חלק א עמודים קא-קב.

⁹⁹ הסתירה בין הקריאה לשלילת ההשפעה הזרה לבין ההנחיה להיסמך למקור 'אחר' חריפה מכדי לעבור עליה לסדר היום. נכון לומר כי יש במשנת הרב קולות שונים המנוסחים כל אחד בעוצמה רבה בעומדם בפני עצמם אך אמורים להשתלב כל אחד במקומו בתמונה השלימה. או בלשון אחרת - סעיפים שונים פונים לאנשים שונים במצבים שונים. למשל בקובץ ז עט הוא מסייג במפורש את הנהגת החיים והעולם על פי שורש נשמתו של

ובכל אופן, בשורה התחתונה, שב הרב קוק אל חידושו הגדול:

[...] **יחד עם ההודאה על האמת הרחבה, הבאה מאפקים כל כך רחוקים,**

יהיה דובר אמת בלבבו לדלות את מי האמת ממעמקיו הוא (שם עמוד קב)

ניתן לראות את התביעה המובהקת הזו 'לדלות את מי האמת מבארו'¹⁰⁰ גם כביטוי לחלקו של הרב קוק במרד האקזיסטנציאליסטי. התפיסות הקנטיאניות ובעיקר ההיגליאניות הואשמו בהקרבת הסובייקט הפרטי על מזבח האובייקטיביות הכללית¹⁰¹ ואובדן הקונקרטי¹⁰². כנגדן מתפתחת תפיסה שלא מוכנה לוותר בהשקפת עולמה על האדם היחיד קֶלֶב ההתעניינות הפילוסופית. יצירתו של הרב קוק בהעצמת ערך האדם ונשמתו, ובביצור אוטונומיה לייחודו, הן אידיאולוגיות¹⁰³ והן מוסרית וחינוכית¹⁰⁴, משתלבת יפה במגמה זו.

גם בתחום הלימוד סבור הרב קוק כי יש להעדיף את 'המובן הפנימי' את 'ההגוי בקרב הנשמה פנימה' מאשר הנרכש בדרכי הלימוד הרגילות מבחוץ. יתירה מזאת לעמדתו¹⁰⁵:

האדם, בטהרת הרצון. כל עוד הרצון לא טוהר על האדם להנהיג את עולמו הרוחני על פי גדולים וטהורי לב חקקה (אף על פי שהיא מדרגה ירודה...). רק משצדף האדם את רוחו ניתן יהיה לקיים: ולא ילמדו עוד... יחד עם זאת אין להכחיש כי תביעות החופש ללא סייג והקריאה לנאמנות חמורה לעצמיות מופיעות בעיקר בשמונה קבצים בעוד שהגישה הפחות רדיקלית והיותר מאוזנת מקורה בכתבים אחרים כמו עולת ראי"ה. בשמונה קבצים הרב קוק הוא יוצר קיומי (אקזיסטנציאליסטי) וכותב בהשראה עליונה את שיגו ושיחו עם עצמו ועולמו הפנימי. כהוגה קיומי הוא מאמין שלמסלול הייחודי שלו יש משמעות כללית הנכונה, לכל הנכון לתת קשב להגותו. לעומת זאת בספרות האחרת לא רק במאמרים הפובליציסטיים אלא אף בספרות הפרשנות שלו (כמו בעין אי"ה וכך גם בעולת ראי"ה – לפחות במה שצוטט בגוף העבודה זהו חלק מן המפעל הפרשני של הרב קוק לסידור – ראה בהקדמת הרב צב"י לעולת ראי"ה ח"א בעמודי הפתיחה עמוד ז') הוא כותב מתוך התחשבות רבה יותר בשקולים חינוכיים וממשיכי מסורת. עניין זה ראוי לליבון רחב יותר ועוד חזון למועד ובינתיים ראה בדברי הרב י' שרלו שמוזכרים בהערה 29 לעיל, המבחין במאמרו המוזכר (עמודים 281-259) בין יצירה פרשנית ליצירה הגותית בין יצירותיו של הרב קוק.

¹⁰⁰ ראה והשווה לקובץ ו א: אני צריך לכרות ולשתות מים מבארי...

¹⁰¹ ר' סיגד עמודים 7, 36-35 ועוד.

¹⁰² ראה גם ברגמן (תשל"ט) עמודים 194-193.

¹⁰³ 'האדם הישר צריך שיאמין בחייו, כלומר שיאמין בחיי עצמו והרגשותיו ההולכות בדרך ישרה מיסוד נפשו – שהם טובים וישרים...' – אורות התורה פרק יא סעיף ב. וראה גם קובץ א תשמ.

¹⁰⁴ מאמץ חינוכי והסברתי עצום לחזק את האדם להחזיק במיוחד שבו אל מול תביעת ההמון והחברה לבטל מובחניות אישיות – ראה לעיל בתחילת הפרקון.

¹⁰⁵ וראו גם את הצורך לעיתים: 'להתרומם מעל לתשוקת ההתלמדות' כדי לפנות מקום 'לזכוכ' המחשבה' - קובץ ח קט ואת אזהרת 'האנשים הגדולים באמת' לבל יחפצו להיות 'מלומדים' (וראו גם קובץ א תשל"א) אלא יתרכזו בהעמקת רוחם הפנימי ב'תורה דידהו' – קובץ ב קעב. וראו גם את משל העבודה והמסחר בקובץ ג קיב.

כל הספרים כולם, בין בקדש בין בחול, וכל הידיעות הבאות לאדם מחוצה לו, אינם כי אם עוזרים לעורר את רוחו הפנימי, להוציא על ידם את הגנוז במעמקיו¹⁰⁶.

כל הנלמד אינו כי אם עצה עמוקה איך לדלות מתוך החבוי בלב, במעמקי הנשמה, את המובן הפנימי מהדעת. הדעת הולך הוא וזורם, יוצר הוא ופועל. המחדש העליון איננו מחדש, כי אם מעתיק מביא אורות חדשים ממקום עליון, מקורי, אל מקום שעוד לא היו שם, מקו לא ידעו עיט ולא שזפתו עין איה, מקום אשר לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם. ובהתגלות הגדולה האישית נוצרת האוזן הנאמנה, הלב השומע, אשר לא יאמר דבר שלא שמע מפי רבו.¹⁰⁷

¹⁰⁶ קובץ א תרט. ראה מקבילות לרעיון זה בקובץ א תשפה (התלמוד = הסרת מסכים), קובץ ב כו ('הידיעות העליונות') וגם קובץ ג סא ובקובץ ג עה: תכלית החינוך לגלות הכוח הפנימי של אור הנשמה.

¹⁰⁷ קובץ ה רפא. ההרמוניזציה בין החידוש העצמי לבין הנאמנות המסורתית שלה תשתית בחשיבה החזו"לית [- ירושלמי, חגיגה פרק א הלכה ח: 'אפילו מה שתלמיד וותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה מסיני' – ולא כפי שמובא בדרך כלל בספרים 'עתיד לחדש', או הערת הבבלי, מסכת קידושין דף לב עמוד ב: 'תורה דיליה' וכפרוש רש"י שם ד"ה: ובתורתו יהגה: 'כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה בתחילה היא נקראת תורת השם ומשלמדה וגרסה היא נקראת תורתו'], זוכה אצל הרב קוק לפיתוחים מיוחדים הנרמזים בלשונו של סעיף זה. התנא עליו נאמר שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו הוא ר' אליעזר הורקנוס: סוכה דף כ"ז עמוד ב. אולם באבות דרבי נתן נ"א פרק ו מופיע כי ר' אליעזר הנ"ל: 'פתח ודרש בדברים שלא שמעתן אוזן מעולם' [דבר שעורר התפעלות גם אצל רבו ריב"ז – ראו שם]. הרב קוק פותר את הסתירה [מאמרי ראי"ה עמוד 204] בטענה כי: 'אנו מבינים שהפה של הרב, אב התורה, רבן יוחנן בן זכאי אמרו, אבל מכל השומעים הצטיין רבי אליעזר הגדול בהקשבתו העמוקה שאזנו שמעה מתורתו של רבו מה שלא שמעו אחרים'. הכשרת השמיעה ופיתוחה מאפשרת למצות בדברי הרב דברים, שיש בהם חידושים מופלגים בעיני בעל 'השמיעה הלקויה והחסרה'. זוהי 'האוזן הנאמנה והלב השומע' עליה מדבר הרב קוק בסעיף שהובא בגוף העבודה.

ומכאן לתפיסתו את המושג 'חידוש': 'החידוש האמיתי הוא נלקח מתמצית כל המהות של היש הקדום לו, שמכחו הוא בא. הפרי יוצא מכל האופי של העץ, מעומק גזעו ושורשו, מיסוד שאיבת לשדו על ראש צמרתו והתפשטות ענפיו ועליו'. – אגרות ראי"ה ח"ג עמודים ד-ה [אגרת של לימוד עם תלמידו הרב דוד הכהן – הרב הנזיר. אגרת זו היא, למיטב ידיעתי, הסעיף היחיד שנכנס למערך אורות הקדש (ח"ד עמודים תפו-תפח) שאין מקורו בשמונה קבצים]. וראו גם 'י' שרלו (תשנ"ח₂) בעיקר בעמודים 447-448. על תפיסת החידוש כהעתקה דבר שיש לו שורש בחשיבה האפלטונית, ראו גם בשדה הראי"ה עמוד 446. על ההיבט ההגותי של הרעיון באורות הקדש ח"א עמוד סג, ובעצם זה תוכן דברי הרב קוק בפיסקה באורות התורה בה אנו עסוקים – פ"ב סעיף א.

סוגיית החידוש הנוגעת גם ליחס שבין דורות ראשונים לאחרונים ראויה היתה להתלבן גם כאן [במיוחד לאור זאת שהסעיף העוסק בלימוד לשמה כולל בתוכו את היחס הנכון והמדויק לחידוש] אולם קצרה היריעה.

אין כאן זלזול והפחתת ערך בדרכי הלימוד הרגילות¹⁰⁸. דרכים אלו הינם תנאי מקדים ונחוץ ליצירה הגדולה¹⁰⁹. הרב קוק מקפיד להנחות ולהורות את הערך של ההתמדה בלימוד התורה גם במובניו המסורתיים המקובלים¹¹⁰. אולם יחד עם זאת הוא מדגיש את החשיבות בתשומת לב של הלומד לאישיותו ולנטיותיו הלמדניות והרוחניות. לנטיות אלו יש משקל בקביעת סדרי הלימוד, המקצועות הנלמדים והיחס ביניהם¹¹¹. תשומת לב זו כוללת בתוכה גם את הנהרת המגמה, את התכלית העליונה - את 'התורה לשמה'.

וכיון שהקב"ה רוצה שיגדיל תורה

הדרך הישר הוא

שילמד האדם מצד אהבתו את האור הגדול, שרוצה השי"ת בגילוי מציאותו,

שיתגדל יותר ויותר¹¹².

על כן, בסוגיית הדרך הראויה ללימוד התורה לשמה, יש לכוון למערכת מאזנת שתכלול מצד אחד את המגע עם 'האמת המוחלטה', ומאידך גיסא תאפשר למצות בלימוד את כל יחודו של הלומד. המפגש עם החכמה האובייקטיבית, חסרת הפניות

¹⁰⁸ ראו אגרות ראי"ה ח"ב עמוד קכד [האגרת לרב יהודה זעלצער – שהוזכרה לעיל מספר פעמים ראו במבוא 'לחקר משנתו' הערה 119]: 'אקוה ששום איש לא יחדשני במיעוט אהבה חלילה לתורה המעשית להתמדת לימודה ולהרחבתה בפלפול וסברא בחריפות ובקיאות'...

¹⁰⁹ מוסר אביך עמודים פב-פג. אין להבחין, באופן עקרוני, בנקודה זו בין תורת חו"ל בטענה שהיא שמרנית ונוטה ללימוד הישן לבין תורת ארץ ישראל החדשה החותרת לעצמיות האדם. זאת, בשל העובדה, שגם במקור הנ"ל, ממוסר אביך, מוצב האידיאל של הנביעה העצמית והדבור ברוח הקדש, וגם בתורת ארץ ישראל המאוחרת אנו מוצאים, שהתנאי להמנעות מהזיות אשליטיות, בתחום היצירה ההשראתית, הוא שימור המסורת כולל נאמנות והשענות למקורות המסורתיים (קובץ ג שלט – ההדגשות שלי): 'בטוחים נהיה מכל הזיה, מכל רשעה, מכל שקר שאפשר להדמיון להעליב אותנו בהם, אם נחזיק בחזקה בעץ החיים של תורת אבות, בנועם מוסרה, במצותיה ופיקודיה, בכל אורחות החיים, ביחשנו הנאמן לאדם הכללי, למשפחה ולאומה, לחיים ולכל משאלותיהם'. אכן ישנם הבדלי ניסוח בין המקורות הישנים למאוחרים, ויתכן שלהבדלים אלו ישנה השלכה על סוגייתנו [כמו באפשרות הקדמת לימוד תורה הסוד לפני השלמת חוק לימוד הנגלה – אורות התורה פרק ט סעיף יב וכן אפשרות ההקרנה מתורת הנסתר ורוח הקדש על לימוד הנגלה – אורות התורה פרק י"ג] אולם לא מצאנו בכל התורה החדשה קריאה לביטול דרכי הלימוד הישנות ואדרבה מתעצמת בהם הקריאה להעמדת התשתית של ההלכה ותורת הנגלה בכל רוחבה – אורות התורה פרק ז יד, כמו גם המפעל העצום שעסק בו הרב קוק בשנותיו האחרונות – הלכה ברורה וברור הלכה – על כך ועל ענינים קרובים ראו בנספח לאורות התורה – הרצאת הרב משנת תרפ"א.

¹¹⁰ ראו צבר העצות וההדרכות המובא כנספח לאורות התורה (עמודים עט-פג).

¹¹¹ אורות התורה פרק ט סעיף ו – היחס בין לימודי הלכה ללימודי אגדה וכן בין לימוד תורה ללימודי מדעים.

ושם בסעיף יב בשאלת ההדרגה והזמן ללימודי הפרדס.

¹¹² המשך אורות התורה פרק ב סעיף א.

האישיות, מחייב השלמה של האינדיבידואל שיכולה להיות מנוסחת בסגנונה של הבינה. מפתח גדול להבנת היחס בין שני אופני הלימוד מצוי בקטע אוטוביוגרפי המחדד את השניות וההשלמה¹¹³:

**אני צריך לדבר הרבה אודות עצמי.
עניני עצמיותי מוכרחים להתברר לי הרבה מאד.
בהבנתי את עצמי אבין את הכל, את העולם ואת החיים,
עד הגעת הבינה למקור החיים.**

מקור החיים הוא הקדש = החכמה. בבינה בולט היסוד הייחודי הפרטי. הטיפול בעצמיות הוא ההבנה השייכת ל'בינה'. ההבנה העצמית היא הבסיס והסביבה שבה יכול להתגלות הסוד של מקור החיים שהוא החכמה.

לכן אי אפשר להתחדש בלימוד התורה – אי אפשר כלל להגיע לידי מושג חדש ברור - ללא השכלת המושגים הידועים על פי ההכרה העצמית, ללא הרקת ההבנה של הדברים הישנים לתוך כליו העצמיים (פנקס יג אות נ). ובלשון אוטוביוגרפית:

אני צריך לכרות ולשתות מים מבארי, באר מים חיים, מחלק התורה שבנשמת, מהאות המיוחדת לי, שכל האותיות שבתורה באות על ידי הצינור הזה אלי, וכל העולם כולו וכל עניניו מתיחסים אלי על פי זה התוכן^{113א}.

אולם גם הקול האחר, המבקש את האמת הגדולה שבתורה - את חיבתה בשל היותה מה שהיא כבסיס להתחדשות, גם קול זה עולה משיפולי גלימתו של הרב קוק^{113ב}:

והנה הוא תנאי מיוחד לתורה שתהיה האהבה אליה מצד אהבתה וערכה הקדוש על כן גם דברים ישנים שכבר שמע, בכל יום יהיו בעיניך כחדשים. ורק אז ישמע גם כן בחדש, שיערה עליו רוח להשכיל גם כן דברים חדשים, ויהיה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק כחוק העוסק בתורה לשמה...

לימוד לשמה החובר למקורה של התורה ומעניק לה מעמד בשל עצם קדושתה – הוא לימוד המנביע זרימה של חידושים עצמיים כמעין. אין חידוש ללא הבלעות במקור ובשורש קדושת התורה וללא היתוך התוכן הנלמד בכור עצמיותו של הלומד. דבקות הבינה בחכמה היא המסלול של התעלות החיים. שכן החכמה בפני עצמה אין לה נקודת אחיזה בחיים הממשיים, במציאות. הבינה לבדה לא נוגעת בשורש. החכמה היא הקדש, היא העצם, העצמיות העולמית, שנטיף ממנה הוא העצמיות

¹¹³ קובץ ז קפט.

^{113א} קובץ ו א. וראו גם הדריו עמוד כב.

האישית. לכן רק מתוך הבנת האני העצמי, יוכל האדם ליצור מגע עם העולם כולו על מהותו ועל שורש חייו.

בסגנונה של שפת התשובה הרב קוק מנסח זאת כך¹¹⁴:

כששוכחים את הנשמה העצמית, כשמסיחים דעה מלהסתכל בתוכיות החיים הפנימיים של עצמו, הכל נעשה מעורבב ומסופק. והתשובה הראשית שהיא מאירה את המחשכים מיד, היא שישב האדם אל עצמו, אל שורש נשמתו, ומיד ישוב אל האלוהים, אל נשמת כל הנשמות [...]. ודבר זה נוהג בין באיש היחידי, בין בעם שלם, בין בכל האנושיות, בין בתיקון כל ההויה כולה, שקלקולה בא תמיד ממה שהיא שוכחת את עצמה.

לכן לימוד התורה הנחפץ - האידיאלי - לשמה, הוא זה שבו האדם אינו מסיח דעתו מן החכמה העליונה - 'לומד מצד אהבתו את האור הגדול', אך מתוך מודעות שניתן לשאוב את האור הגדול רק מצד 'עבודתו ותלמודו'. רק מתוך מעייני הבינה המתרבים ומתפתחים בהופעתן המגוונות מתוך האור המתחדש במפגשו עם מגוון הנפשות מתממש מתממש 'רצון השי"ת' ש'מציאות החכמה' 'תהיה בפועל'.

כמה גדול הוא הערך המבדיל שבין חכמה לבינה. החכמה מקורית היא אינה צריכה את יצירותיה מנושאים זולתה, היא מוצאה את מעינה המתברך ומתגבר, עולה ומפכה תמיד מתוך תוכיותה. ובינה היא בינת דבר מתוך דבר. צריך איזה דבר תמיד לבוא, להזרע, להכנס אל החוג, עד שיאירו החיים חיי הבינה. אמנם האידיאל התדירי של החכמה הוא שהופעותיה יתברכו ויתרבו כל אחת בפרטיותה מתוכן. וזה התוכן מתהווה בבינה בתדירות בלתי פוסקת ובזה כל העולמים מתקיימים, ובעולם המוגבל אשר לאדם עומד בזה כל אופיו המהותי¹¹⁵.

¹¹³ עין איה ברכות ח"ב עמוד 185. אין לראות בשוני שבין מקור זה למקור הקודם אבחנה שבין תורה ישנה לתורה חדשה שכן גם בקובץ ה'ט - חזור הרב קוק על האזהרה לבעלי הנטיה המקורית המבקשים תמיד לחדש מרוחם הפנימית - אם שמע בישן תשמע בחדש.

חוקו של לומד לשמה הנרמז בסעיף זה עולה מתוך דברי המשנה באבות פרק ו' משנה א. משנה שענינה במשנת הרב קוק ילובן בפרק הסיכום.

¹¹⁴ קובץ ח' ריג. על הזיקה שבין התשובה ללימוד הרצון וההכרה ראו באורות התורה פרק ו' סעיפים ב-ג ועוד במקומות רבים. על תפיסתו של הרב קוק בזיקה שבין שני מושגים אלו והחידוש במשנתו ראה איש שלום, תש"ן

עמודים 87-82.

¹¹⁵ קובץ ז קמז.

ו. סכום

לימוד לשמה הוא לשם החכמה.

החכמה היא הקדש, היא העצם - המהות של המציאות. אולם החכמה אינה אלא זרע, רעיון היולי, המצריך מצע להתרבותו ולהופעתו בפועל. הבינה – 'האם העליונה' נושאת בתוכה את זרע החכמה ומרבה אותו ומרחיבה את הופעתו ונותנת לו מקום של מציאות בפועל.

ורצון השיי"ת הוא כי מציאות החכמה תהיה בפועל. לשון אחרת כי התורה – החכמה תתרבה ותתגדל. וכל לומד הפוגש את החכמה פוגש אותה עם נפשו ואישיותו ועל כן עוד בטרם הוא מחדש בה דבר – חידוש גלוי ומקובל בתרבות אנושית - הוא חידש בעצם מפגשו עם החכמה מפגש ייחודי שאין כדוגמתו. בעצם לימודו הוא למד לשמה – הוא הרחיב וגילה את החכמה בפועל.

אולם השאלה האקוטית היא: האם הוא פגש בלימודו את החכמה, האם הוא נגע בעצם - במהות, שמא כל לימודו עסק בדברים חיצוניים שאינם חכמה באמת. על כן על הלומד לבקש את המהות את העצם בלימודו – מאהבתו את האור הגדול. אולם העצם אינו נגיש ישירות, אין הלומד האנושי יכול לכוון ישירות אל החכמה העליונה. כוונה מסוג זה לא תהא אלא רמייה.

על כן עליו למצוא את החכמה בעצמיותו בשורש נשמתו. העצמיות הזו האישית הינה הזרע המתרקם ברחם הבינה. לכן הלומד נתון בין השניים. מחד גיסא הוא מחפש את העצם את האור הגדול. אולם אור גדול זה מבוקש להיות בפועל. ואין הוא בפועל אלא דרך הבינה דרך היסוד הייחודי של הלומד הפרטי. דרך ריבוייה של החכמה.

לשם כנסת ישראל



פרק ג' – לשם כנסת ישראל

א. מבוא

פרשנו של הרב קוק וחוקריו, עמדו בצדק, על המרכזיות של משנתו הציבורית. בלבה תופסת מקום של כבוד השקפתו הלאומית והפנומן – 'עם ישראל'¹. מרכזיות זו נסמכת בין השאר על מסורת פנימית, על פיה הרב עצמו, בבקשו לנסח את ייחודה של משנתו, גרס: 'אני בונה את האומה'². ואכן, מושגים רבים בעולמה של היהדות, שבתולדות ההגות אנו מוצאים אותם ברשות היחיד – בעמידת האדם מול אמונתו ואלוהיו – אצל הרב קוק נפגוש אותם ברשות הרבים ועל ידי כך הם משנים צורה ובאים בפנים חדשות³.

מרכזיות זו באה לידי ביטוי לא רק בפיוט של דברי אהבה לאומה הישראלית⁴, לא רק בעבודה אין קץ לטובתה ותיקונה⁵, לא רק בקשירת סופרלטיבים אין ספור להווייתה⁶ אלא גם בהעמדתה כתכלית ללימוד התורה או כיעד של תורה לשמה:

¹ סקירה של מקורות למושג במשנתו ניתן למצוא אצל בספר חזון ישראל, בעיקר עמודים יא – קה. על זיהוי המרכזיות של המשנה הציבורית ראו ה' צייטלין (תשמ"מ) עמודים 236-237. הרב ד' הכהן (תשכ"ו) עמוד י'. הרב ע' קלכיים (תשנ"ו), עמודים 339-344 (נוגע גם בסוגיית 'תורה שמה'). בחלק מן העניינים האמורים בפרק זה עסקה גם לגיר (תש"ס). אולם דרך מחקרה – תיאור הגותו של הרב קוק כתחנות היסטוריות וכתגובה להתרחשויות מסוימות – כמו גם שפת המינוחים בה היא השתמשה מקשים על יצירת גשר והקרנה לעבודתי. בכל אופן כדאי לראות את סכום דבריה ביחס ללאומיות הישראלית במשנת הרב קוק בעמודים 398,404. לאחרונה רבתה הביקורת על המרכזיות שניתנה ליסוד הלאומי בפענוח משנתו של הרב. על כך למשל אצל הרב י' ברנדס (תשס"א) עמודים 159-160 ומזווית מבט אחרת אצל ס' שרלו (תשס"ד), עמוד 377, ובחריפות רבה יותר אצל י' גארב (תשס"ד), עמודים 69-70. אמנם כבר אייגוס (1946) עמוד 200, באינטואיציה הגותית קובע כי המניע הלאומי אינו היסוד העיקרי בהגות (או בדתיית) של הרב קוק.

² אורות הקדש חלק א' מבוא עמוד 21.

³ עיקרון זה ויחוסו לתורת ארץ ישראל באורות התורה פרק יג סעיף ג.

ראו למשל את הנחיית-העל המוסרית: 'בכל דרכיך דעהו' [משלי פרק ג פסוק ו, מסכת ברכות דף סג עמוד א, רמב"ם הלכות דעות פרק ג הלכה ג, הנ"ל, שמונה פרקים, פרק ה וגם מוסר אביך עמודים לט-מ] ההופכת אצל הרב קוק ל'נחלת הכלל... באמת'. ועל ידי כך משמשת בסיס למאבק היהודי לקיים את משפטי התורה בסדרי החברה כחלק מן הזיקה לאלוקים. או את רעיון 'קידוש החומר' [מסילת ישרים פרק כו, ובחסידות למשל: נעם אלימלך, פרשת חיי שרה ד"ה: או יאמר ואברהם זקן, עמוד לג, וגם קובץ ג לז] שאצל הרב קוק הוא יסוד מוסד לערך עיסוקה החומרי של האומה – אורות עמוד קעא [ה], ואת התהליך המחשבתי באורות עמודים סז-סח [טז], וקובץ ב רנט. וראו קולא (תשמ"ה) עמודים 76-77.

⁴ קובץ א קסג: '[...] רק אתם, רק כולכם, כללכם, כל נשמותיכם, כל דורותיכם, רק אתם הנכם תוכן חיי. בכם אני חי [...] מבלעדיכם אין לי כלום [...] הכל אני מוצא בקרבי רק עמכם, ואני זקוק להתקשר עם נשמותיכם כולכם, אני מוכרח לאהבה אתכם אהבה אין קץ'. קובץ ב רעד: 'אשרי איש שחושב עצמו כשירים לגבי כנסת ישראל כולה'. קובץ ג שמה: 'אהבה הגדולה שאנו אוהבים את אומתנו, לא תסמא את עינינו מלבקר את כל מומיה.

עיקר תורה לשמה הוא, כאשר משים האדם אל לבו, שהחיות הכללית של כלל ישראל, וסוד קיום האומה וצביונה, היא התורה^{א6}

אבל הננו מוצאים את עצמיותה, גם אחרי הבקורת היותר חפשית, נקיה מכל מום. כולך יפה רעיתי ומום אין בך. קובץ ו קכ: 'אהבתיך עמי ולאומי, אייתיך בכל לבי, ובכל נפשי, אחמדך בכל חום לב, בכל אש עצמותי'. וראו גם קובץ ב טו.

⁵ בכל שנות רבנותו ביפו היה רגיל לחתום על אגרותיו: 'עבד לעם קדוש' [אגרות ראי"ה ח"א עמודים: יח, כז, כט, לד, מא, נה, נח, סג, פב, צא, ריא, רכא, רכט, רלח, רנה, רסה, רע, שיח. ח"ב עמודים: י, יח, צג, קה, קיג, קיז, קיח, קלא, קלז, קס, קסה, רטו, רמה, רמח, רנו, רנט. וראו גם מתחילת תקופת ירושלים בח"ד עמודים: כג, כה, כט, לג, מג]. וראו גם את הקריאה להצטרף ל'מפעלו של אליהו' לכתוב את זכויותיהם של ישראל – קובץ ו קכ. אגב בענין זה יש להעיר על ניסוחו של הרב קוק: 'אליהו יושב בכל מוצאי שבת קודש תחת עץ החיים, וכותב זכויותיהם של ישראל'. נוסח זה לא הולם את המקור שהוא ספר מהרי"ל [רבי י' מולין, ספר מהרי"ל, מהדורת שפיצר, ירושלים, תשמ"ט] הלכות שבת סימן מ, עמוד רכג: 'מה שנוהגים לומר פסוקי דאליהו וזמירות המיוסדים על שמו במ"ש [=במוצאי שבת – ע"ק] משום דאמרינן בתוס' [ראו שינויי נוסח שם – ע"ק] דבמ"ש [=דבמוצאי שבת – ע"ק] יושב אליהו ז"ל תחת עץ החיים כותב זכויות של שומרי שבת'.

יש לציין שהמקור הראשוני הוא כנראה מספר מנהגי מהר"ש [הלכות ומנהגי רבינו שלום מנוישטט, מהדורת שפיצר, ירושלים, תשנ"ז] סימן צד, עמוד מ. מהר"ש הוא רבו של מהרי"ל ובספר מהרי"ל הנ"ל מובאים הדברים בשמו בהג"ה. הגהות אלו נוספו על ידי ר' זלמן משוטיגווערא כפי שנכתב במבוא לספר – ראו על כל זה בספר מנהגי מהר"ש הנ"ל במבוא עמוד 12 ובהערה 5 שם. אמנם ספר זה היה מונח בכתב יד עד שנת תשל"ז כשיצא לאור לראשונה על יד מכון ירושלים – ולכן סביר שלא עמד לפני הרב קוק [משא"כ ספר מהרי"ל]. בכל אופן גם במנהגי מהר"ש הנוסח הוא: 'וכותב זכויותיהם של אותם ששמרו שבת', וכך גם מובא בהגהות ספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא [ספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא, מהדורת שפיצר, ירושלים, תשל"ט, אות ד עמוד ו] אף הוא תלמיד מהר"ש: 'זכותן של שומרי שבת'.

יש לציין שנוסח זה מופיע גם בספרים נוספים שעמדו לפני הרב קוק כמו השל"ה, מסכת שבת, נר מצוה ח"א דף צ"ט עמוד א [עמודה ראשונה] בשם המהרי"ל: 'זכויות של שומרי שבת'.

אולם, כנראה ששינוי הנוסח [מזכויות שומרי שבת לזכויות ישראל] אינו יצירה עצמאית של הרב קוק. יתכן והוא נטלה מדברי הרב אליהו שפירא (1660-1712) [הרב א' שפירא, ספר אליה רבה, זולצבך, תקי"ז, סימן רצה סעיף ט דף קו עמוד א בדפי הספר] שזה נוסחו: 'ועוד דבכל מ"ש נכנס אליהו לגן ויושב תחת עץ החיים וכותב זכותן של ישראל'. ספר הלכה זה [שנכתב במקורו כהרחבה ופולפול לספר הלבוש אך נדפס יחד עם השולחן ערוך] עמד לפני הרב קוק אולם לא מצאתי שהוא מביא ממנו אפילו פעם אחת [אמנם מוזכר פעמיים בכתביו ספר אליהו רבא – משפט כהן עמוד צו, אגרות ראי"ה ח"ד עמוד קפא, אולם אין זה הספר בו אנו עסוקים]. בנוסף לכך יש מקום למחשבה כי אצל בעל האליה רבה יש כאן טעות שבזכרון [הוא לא מציין מקור מובהק לנימוק הזה ומוסיפו לנימוקי הלבוש], יתכן שאצל הרב קוק יש כאן כוונת מכוון...

⁶ 'הגילוי הרוחני העליון שבהווייה האנושית' – קובץ ב כח. 'אין להגדיר את מהותה [...] כוללת היא את הכל' – קובץ ג רה. רק לישראל הבחירה במילואה נתונה – קובץ ה ק. הם יסוד האמונה בעולם – קובץ ח נח, והכל בשבילם – קובץ ח רנה. ועוד.

^{א6} קובץ ד צח.

כשלומדים תורה לשמה עושים חסד עם כנסת ישראל.⁷
אחת מהדרכים של עסק תורה לשמה הוא להעשיר את כנסת ישראל בכוחות
רוחניים גדולים.⁸

מה עשוי להצדיק את הקשר בין לימוד תורה לשמה לבין כנסת ישראל וכוחות
נפשה?

ב. תורה וישראל

הרעיון, כי התורה היא היסוד המרכזי בתרבות האומה, מכוננת זהותה הייחודית⁹
וסוד קיומה¹⁰, נוסח במסורת הדורות במגוון היבטים. הקשר המיוחד שבין התורה
לאומה נתפס אצל חז"ל בין השאר כקשר שבין איש לאשתו¹¹ ובספרות הסוד

⁷ קובץ א שעב.

⁸ קובץ ג קא.

⁹ ראו אמונות ודעות לרס"ג מאמר שלישי פרק ז (עמוד קלב): 'לפי שאומתינו בני ישראל אינה אומה אלא בתורתיה', מורה נבוכים חלק שני פרק כט (עמוד רכט): 'וגם זה לדעתי הערה על נצחיות התורה אשר מחמתה יש לנו שם מיוחד'.

¹⁰ וראו גם ספר המצוות לרמב"ם מצוות עשה קנ"ג [עמוד עד]: 'כי הוא הבטיח שלא ימחה אותה האומה מכל וכל' – בהתבטלות חגי התורה מתבטלת האומה... אמנם ראו גם היבט הפוך ומשלים – תלות התורה באומה: כזורי, מאמר שני נו: 'אך לולא בני ישראל לא היתה התורה בעולם'.

וגם בניסוח מאוחר ו'חילוני' על פי י' קויפמן אצל א' שבייד (תשמ"א) עמודים 84-82. הפולמוס בשאלת הקיום היהודי שטלטל את התנועה הלאומית המתחדשת – הצינונות וודאי הגיע לתודעתו של הרב קוק ואתגר חשוב הוא לזהות את ההדברות הגלויה והסמויה שלו ביצירתו עם הקולות הנידונים. בינתיים ראה צ' כגן (תשנ"ד), עמודים 228-210. שם בהערות 38-39 על ההתפתחויות בפולמוס, על המשתתפים ועל המקורות בהם ניתן למצוא סקירה להם. כמו כן יש לשים לב לעמדתו של ברדיצ'בסקי המובאת שם בעמוד 224: 'ישראל קודם הוא לאורייטא' שמוצא הד בדברי הרב קוק שיובאו בהמשך – כמובן מתוך כוונה אחרת ('ישראל' של ברדיצ'בסקי הוא האומה ההיסטורית הארצית בלבד, בעוד שאצל הרב קוק, בשאלת הקדימות, ההתייחסות היא ל'מחשבתן של ישראל' – ראו עוד להלן אזור הערה 61 ובתוכה) ומתוך אוריינטציה הגותית שונה. אולם העובדה שבעולם הדיעות היהודי נשמעים ניסוחים מעין אלו יש בהם לפחות לפתוח צהר אצל החוקר לבחון הקשרים והשפעות אפשריים.

¹¹ מסכת סנהדרין דף נט עמוד א, וראו גם מסכת פסחים דף מט עמוד ב וגם מסכת ברכות דף נז עמוד א. על ההיבט של היחס האישי בין לומד התורה לתורה כיחס אישתי ראו למשל את הפירוש הרחב לשיר השירים איילת אהבים, עמודים 169-139 וכן אצל בויארין (1999). וראו גם את ביאורו של מגלה עמוקות ואתחנן אופן קצו, לכלל ההלכתי של פקוח נפש הדוחה את מצוות התורה בדימוי התורה לנקבה וישראל לזכר, ואת מגוון הדימויים של ר' אברהם אזולאי – פרקי אבות (מהדורת, ניו יורק, תשכ"ד) דפים נד-נה בין יחס הלומד לתורה בענין תורה לשמה ליחסי איש ואשתו.

מועלית מחשבה של ישות אורגנית אחת ואולי אפילו זהות אונטולוגית¹². בחוגו¹³ של הרב קוק, לקשר זה, במיוחד בניסוחו של הזהר, ניתנה חשיבות עליונה והוא הוזכר פעמים רבות במרכז ההגות הדתית¹⁴.

התבוננות באופן בו מתאר הרב קוק את מערכת היחסים שבין התורה לבין העם מחזקת את רושם הזהות בין המושגים או מצביעה לפחות על תלות הדדית גמורה. ניתן להמחיש רושם זה בשתי דוגמאות: 'התקשרות' ו'מיצוי'.

האדם מישראל, המבקש להעמיק את נאמנותו להיסטוריה ולתרבות העם וחפץ להתקשר למושגי היסוד 'תורה' ו'כנסת ישראל', לשתפם בתודעתו ובחייו, אמור על פי הרב קוק לעבור מסלול והיפוכו. מצד אחד כאשר הוא מבקש את כלל ישראל ואת ההזדהות הלאומית עליו לעבור דרך התורה מצוותיה והדרכתה¹⁵:

**כל מה שאדם מרבה בתורה ובמצות, מתקשר הוא יותר בכנסת ישראל,
ומרגיש בקרבו את נשמת הכלל כולו בתמציתו היותר עליונה, וחש בכל מהותו
את הצער של כנסת ישראל בשפלותה, ומתענג משמחת עולמים העתידה
לפניה, ומתפאר בהכרה עמוקה פנימית בהוד עליונותה האלהית.**

זווית קרובה אך שונה – ראיית התורה ככתובה בין האיש – האל, לבין אשתו – כנסת ישראל, יש לו תשתית במדרש רבה (שמות רבה פרשה מו אות א) ונוסח (בין השאר) על ידי ר' דוד מסיר ליאון – ראו אצל ח' תירוש רוטשילד עמוד 113-114.

¹² רמ"ק, אור יקר כרך יד, עמוד רל"א: 'כי התורה ונשמתן של ישראל ענין אחד ובחינה שווה... וראה ספר שערי הלשם ח"ב סימן יג פרק ד: 'אורייתא וישראל חד הוא'. לעיתים (ולמעשה ברוב המקומות) נוספת לזוגיות זו הצלע השלישית: זוהר חלק ג דף עג עמוד א: תלת דרגין אינון מתקשרן דא בדא, קודשא בריך הוא אורייתא וישראל... או כפי שרגילים המקובלים האחרונים 'לצטט' מן הזהר: 'אורייתא וקוב"ה וישראל חד הוא' - משפט שמקורו בלשון זו כפי שהוכיח למישרים י' תשבי (תשל"ה) הוא בכתבי הרמח"ל.

¹³ את המינוח 'חוג' נטלתי מן הטרימינולוגיה של ד' שוורץ במחקריו על הגותו של הרב קוק ושל תלמידיו. שוורץ ביסס את הצידוק לשימוש במינוח זה בהקשר של תכני המחקר בספרו אתגר ומשבר (תשס"א) עמודים 332-336. לא נכנסתי בעבודתי לבירור אם יש צדק בשימוש במינוח אם לאו. יש לראות איפוא שימוש במינוח זה כקוד לשוני שהשתרש במחקר עם השפעת גישתו של שוורץ גם על החוקרים שבאו אחריו (י' גראב למשל).

¹⁴ הרעיון מנוסח במאמר שהרב צבי יהודה קוק המליץ עליו כאחד מן המרכזים של יצירתו הספרותית [על בסיס ידע אישי] הוא המאמר החיות הישראלית – לנתיבות ישראל ח"ב, עמודים קיט-קכג וגם שיחות הרב צבי יהודה 8 – תלמוד תורה עמודים 1-2, וראו את התפיסה המשלבת את הגותם של הרמב"ם וריה"ל לאור זיווגם של יסודות התורה וישראל – מתוך התורה הגואלת ח"ג עמודים כב-כג.

וראו מי מרום חלק ג' עמוד יד: 'ומפני שישראל הם ביסודם גילויי תורה, שכל גילויי תורה מבליטות את מציאותם, ומציאותם מבלטת את גילויי התורה'.

וראו מי מרום ח"ו, עמוד שכה. וראו גם בעמוד שלז [שאמנם מזכיר את הרעיון אלא שמעקר את חידושו על ידי היפוך היוצרות – היות שעם ישראל הוא תורה שבע"פ – כל זלזול בתור שבע"פ הוא התבוללות].

¹⁵ קובץ ג עב.

ובלשון חריפה ותנאית יותר¹⁶:

**אי אפשר להדבק באמת בהיסוד הלאומי של ישראל כי אם מי שכבר נשמתו
הוטהרה על ידי תשובה מחטאת האדם המגונים ומידותיו הפחותות, או מי
שנפשו לכתחילה היא נפש טהורה.**

אך הרעיון מופיע גם בסדר ההפוך. החפץ להתקשר לתורה, לעומקה ולמקורה עליו
לעבור דרך הנהיגה הישראלית¹⁷:

**כשהתקשרות עם כנסת ישראל ברוחניותה ובעוצם מהותה באה למדריגה
הגונה, מתחילה הכרה נעימה פנימית להולד בעצמות הנשמה המרגישה את
קול ד' העובר דרך כנסת ישראל בקול עז, הדובר את המשנה ותורה שבעל פה
כולה, ההולכת וזורמת מתוך אוצר החיים הטהורים והכבירים, מלאי
התפארת והקדושה, של תורה שבכתב. דבר ד' הבא מקול ד'.**

ובלשון פשוטה וחריפה יותר¹⁸:

**מעוט המתיקות של נעימת התורה בא מחסרון בטבע הישראלי של הנשמה,
שצריכין לתקנה על ידי תשובה מכוונת לחסרון זה.**

על כן יכול הרב קוק להטיף ל'ישראליות':

**לחשוב ישראליות, להרגיש ישראליות, לחיות חיים ישראליים, לראות
בשמחת ישראל¹⁹.**

שכן נטיה כזו היא הפתח המרכזי לכל הטוב הרוחני:

**הצמאון לרוח האומה צמאון הוא לד', לאור התורה, ליושר, לחכמה, וכל טוב
נעלה¹⁹.**

¹⁶ קובץ א לד. וראו גם אורות התשובה פרק יג סעיף ג: אי אפשר לאדם שיהיה מצטער באמת כ"א שיקדש דרכיו ויתקן מדותיו וישוב בתשובה שלמה. הצידוק לקו מחשבה זה מבואר באורות עמודים קמג-קמד סעיפים א-ב. וראו גם בהמשך הפרק.

¹⁷ קובץ ג פג [11 סעיפים אחר הסעיף ההפוך הקובע כי לימוד התורה מקשר בכנסת ישראל – ראה לעיל]. חובת המעבר דרך הנהיגה של תרבות ישראל ומסורתה בחיפוש אחר החכמה והצדק מופיע במשנת הרב רבות ויש לעיין בו באופן מדויק יותר. ראו בקובץ א תקכז: הישראלי מקבל מלאומיותו את מהותו ולא רק את התרבות החיצונית [בשונה מכל עם ולשון] וכל המושגים הפנימיים של הדת והאמונה חייבים ללבוש את הבגד הלאומי כדי שיהיו משקל מרכזי בחייו – קובץ ו קמג, אדר היקר (עקבי הצאן) עמודים קכב-קכד.

¹⁸ אורות התורה פרק ז סעיף ד.

¹⁹ אורות עמוד קמז סעיף ה. הרב קוק מודע לצלילים הלאומניים שיש בקריאות אלו והוא מבקש להתמודד איתן בניסיונות אין ספור להעמיד פער בין הלאומיות הישראלית 'הקוסמופוליטית' [קובץ א תתח] לבין הלאומיות האחרת [קובץ א קפו – הוא אמנם מדבר שם על המדינה ולא על הלאום – אך המינוח 'המדינה האושר היותר עליון של האדם' מבקש למצות את גישות לאומניות בנות הזמן והביקורת עליהן – ראו כך שהתמודדותו של הרב היא עם מושג הלאומיות והלאומנות]. ראו בסעיף שהובא בגוף העבודה המבחיין, בין הרגש הלאומי

כשם שהוראת הרב קוק על הדרך הדו סטירית בדרך ההתקשרות מלמדת על זהות או תלות בין האומה והתורה כך גם בסוגיית המיצוי. היאך יכול האדם מישראל למצות את כישרונותיו היכן יכולה האומה הישראלית לבוא לידי ביטוי במלאות? – בתורה²⁰!

אל יחשוב אדם שאפשר לחיות חיים רוחניים בלא אור תורה. כשם שאי אפשר לחיות בלא אור ואור, בלא מזון ומשתה, עוד יותר ויותר מזה אי אפשר לחיות בלא חיות התורה²¹ [...]

כשם שאין כנסת ישראל מוציאה אל הפועל את סגולותיה כי אם בארץ ישראל, כן אין אדם מישראל מוציא את סגולותיו הרוחניות כי אם על ידי התורה, שהיא הארץ הרוחנית הנאותה לסגולת הנשמה הישראלית²² [...]

גם כאן, תמונת הראי של הרעיון אף היא נכונה. אין התורה יכולה להתמצות ולהופיע במלוא תפארתה אם עם ישראל חי חיים מוגבלים ולא מופיע במלוא הדרו. רוח כהה מתגנב בלימוד ההלכה בעומקה, יחד עם השמחה הפנימית והעונג הקדוש, יסוד הכהות היא העצבון על חסרון הכח של כנסת ישראל במילואה, אשר רק בהיותה משוכללה בכל עזה ופארותיה, הרי היא מוכשרת להוציא אל הפועל את כל אותו השימוש של הכח החי והרענן הספוג בים התלמוד²³.

באומות העולם, הרפורד בשנאת הבריות לבין הלאומיות הישראלית, שהינה בעלת אידיאל קדש פנימי. בדברים אלו הוא מרמז לתפיסתו הכללית המבחינה בין מוסר לקדושה והקרנתו על מעמד הלאומיות. ראו קובץ א קלב-קלד, אורות עמוד נב. ועם כל זאת גם הלאומיות הישראלית מצד עצמה טעונה זיכוך והתכוונות כלפי המעלה היותר גבוהה ולכן עתיד משיח בן יוסף ליהרג – אורות עמוד קס סעיף ו.

²⁰ תפיסה זו כורכת עימה חובה של צמצום העיסוק בחוכמות אחרות. על הרעיון והמתח שהוא גורר אחריו ראה במבוא בפרק 'לחקר משנתו' בהערה 43. במקומות שונים מדגיש הרב קוק כי כל הטובה האוניברסאלית אם בחכמה ואם במוסר אצל האדם מישראל מתקבלת ביתר משמעות דרך הלבוש הייחודי של התורה – ראו למשל: אורות התורה פרק ו סעיף יא.

²¹ קובץ ג שלז. וראו בהמשך שם את דרכו התרצנית ליישב תופעה שבה מתגלים אנשים ישראלים בעלי חיוניות וערך ללא קישור נגלה לחיי התורה.

²² קובץ ג קכג. מופיע באורות התורה פרק יב סעיף ז. שם במקום המילה 'הנאותה' מובאת המילה 'המתאימה'. מילה המדגישה את הטיעון המרכזי בו אנו עסוקים – מתאם בין התורה לכנסת ישראל – שכשם שיש לעמוד על טיבו כך יש לברר את משמעותו.

²³ קובץ ז עב. רעיון זה בצורתו השונות מופיע במשנת הרב פעמים רבות – קובץ ג רעד, אורות עמוד קמה סעיף ה וגם אורות התשובה פרק יז סעיף א. היסוד של הכוח המודגש בסעיף זה הוזכר במחקריו של י' גארב. על מקומו במשנת הרב קוק ראו: י' גארב (תשס"ה) עמודים 76-82. אמנם הרעיון שבו אנו עסוקים חסר בדיוניו של גארב. התפיסה היא כי הכוח של כנסת ישראל או של התורה אצור ועצור עד תעמוד האומה בשלימותה. הפועל היוצא מכך הוא החיסרון למימושו הקיים גם אצל הצדיקים - על משקל דברי חכמים (למשל מסכת סוטה, דף

וצריכה ארץ ישראל להיות בנויה, וכל ישראל יושבים עליה, מסודרים בכל סדריהם, מקדש ומלכות, כהונה ונבואה, שופטים ושוטרים וכל תכסיסיהם, אז חיה היא תורה שבעל פה בכל זיו תפארתה, פורחת ומעלה נצה, ומתחברת לתורה שבכתב במלא שיעור קומתה²⁴.

לפענוחה של מקבילות זו יוקדשו שני הפרקונים הבאים. הנקודה שתבחן היא סוגיית המקור והתולדה: האם התורה היא נשמת ישראל או שמא ישראל הם נשמת התורה?...

כדי לדייק בכוונתו של הרב קוק יש להבהיר מושג מרכזי שהוא מרבה להשתמש בו בסוגיה זו: 'כנסת ישראל'. מושג זה עשוי להתפרש בפנים שונות. בספרות הסוד הוא מושג חופף לשכינה או לספירת המלכות²⁵. ממילא עלינו לברר את המשמעות המדויקת בכתביו של הרב קוק בשימושו במונח זה ובזיקתו אל האומה הישראלית הריאלית. והנה בא הרב קוק לקראתנו ומפרש בעצמו את תפיסתו²⁶:

כנסת ישראל היא תמצית ההויה כולה, ובעולם הזה נשפע תמצית זו באומה

הישראלית ממש, בחומריותה ורוחניותה, בתולדתה ואמונתה.

אם כן, במינוח הנ"ל אכן מבוטא פנומן מטפיזי ('תמצית ההויה') אך הוא קשור בטבורו למציאות ריאלית ('בחומריותה ורוחניותה') והיא האומה הישראלית. במילים אחרות כנסת ישראל היא גם האומה הישראלית – היא הגילוי הממשי של הפנומן המטפיזי הנ"ל²⁷.

מח עמוד ב) 'ראוי... אלא שאין דורו ראוי' וכניסוחו בעולם החסידי בדבר התלות של הצדיק בחסידים. ראו למשל אור הגנוז, עמודים 64-65, 357 ועוד. וראו נגאל (תשנ"ט) עמודים 244-245. אמנם צודק גארב [עמוד 76] שהקהילה של הרב קוק אינה עדה מצומצמת של חסידים אלא כלל ישראל, אולם כברעיון החסידי גם אצל הרב קוק אנו מוצאים יסוד של הדדיות כפי שמעלה הסעיף שלפנינו.

²⁴ קובץ ב סא.

²⁵ שערי אורה עמוד 89, פרדס רימונים שער כג פרק יא, מ' חלמיש, מבוא לקבלה עמוד 110. וראו גם אצל הרב קוק: קובץ ג קנו: 'אור השכינה'.

²⁶ קובץ ב קנז.

²⁷ ראו למשל מחד גיסא (קובץ ג קנו): 'כנסת ישראל, האידיאל הישראלי השורה באומה כולה, העושה אותה חטיבה אחת בכל דורותיה' – כאן המינוח מתייחס ליסוד האידיאולוגי המטפיזי, לעומת (עולת ראי"ה ח"א עמוד קנח): כנסת ישראל בתור העדה המיוחדת לקשר את כל ההויה... או (קובץ ב שנא): 'אומת המחשבה האצילית בעולם – היא כנסת ישראל; התייחסות ליחידה הלאומית-אנושית. שימוש כפול זה אופייני לרב קוק והבנתו המדויקת מוסברת בגוף העבודה.

תפיסה מורכבת זו מאוששת במענה שהשיב הרב קוק ל'שאלת היהדות ועתידותיה'. גם בתשובה זו עומד הוא על כך כי ביאור התופעה של 'האומה הישראלית הריאלית' מחייב שבירת מחיצות והזדקקות לעולם העל היסטורי²⁸:

²⁸ אגרות ראי"ה חלק ב' עמודים סה-סו. אגרת זו היא מענה למכתבו של ש"י איש הורוויץ שהפנה שאלה לרב קוק בדבר תפיסתו את היהדות ועתידותיה. מענהו של הרב קוק מנוסח כהבעת דעה אישית: 'הנני להביע בזה את דעתי, הנקלטת מהופעת כל מה שלמדתי וחשבתי בענין זה'. נרמזת כאן המודעות של הרב ליסודות המחודשים והיצירתיים שבהגותו עם יניקתה מן המקורות הישנים. בהמשכה של האיגרת מתאר הרב קוק את יעודה של כנסת ישראל להשקפתו. היבטים מסוימים מתפיסה זו יתוארו בהמשך פרק זה. ש"י איש הורוויץ פרסם מאמר בשם 'לשאלת קיום היהדות' [השל"ח יג, (קראקא תרס"ד), עמודים 287-303]. במאמר זה הוא מציב את שאלת קיום היהדות כשאלה קיומית לאנשי הדור הצעיר ותובע תובנות חדשות שיצדיקו את המשך הקיום. מאמרו חולל פולמוס גדול [ראו שם בהשלח את הערת העורך (עמוד 303) המתנצל על פרסום המאמר בעל הביטויים הקשים ומבטיח באחד מן הגיליונות הבאים תשובה לדברי הכותב...]. ויצירות ספרותיות חשובות (ראו St. Nash, In Search of Hebraism – Shai Hurwitz and his Polemics, in the Hebrew Press, Leiden 1980, pp.131-148, 270-316). פנייתו לרב קוק היא מעין המשך להתעניינותו בסוגיה גם כמעט עשור לאחר פרסום מאמרו הראשון (האיגרת של הרב קוק היא מתאריך י' שבט תרע"ב). אגרת זו פורסמה בכתב העת העברי של תנועת המזרחי בשנת תרע"ב (גליון ח', ברלין, אדר תרע"ב) ביוזמתו של הרב קוק (כפי שעולה מדברי הפתיחה (ראה שם עמוד 88)). יתכן שדברים אלו שמשו כתשתית או זרו לכתיבת 'למהלך האידיאות בישראל' – המסה הגדולה של הרב קוק על חייו ההיסטוריים של עם ישראל [אורות עמודים קב-ק"ח] - שמתפרסם שם באותה שנה בהעברי בגיליונות ט-יב. לא ידוע לי שהורוויץ עשה בדברים אלו שימוש.

ראוי להעיר עוד כי מאמרו של הרב קוק 'כיצד מבקרין' שפורסם לראשונה בהנ"ר, ירושלים, תרס"ט, עמודים 38-40 (מופיע במאמרי ראי"ה עמודים 11-13) ומשום מה רשום שזמנו של המאמר הוא תרס"ו וכן כותב י' ורפל באזכרה עמוד רסג ואין בידי ליישב את הסתירה) נראה שנכתב ישירות כלפי תפיסתו הביקורתית של הורוויץ ביחס להגותו של ריה"ל כפי שבאה לידי ביטוי במאמרו: הערכות בתוך העברי החדש, ורשה, תרע"ב, עמודים 130-141. היות ומאמרו של הורוויץ פורסם מאוחר יותר יש לחפש את מטרת הביקורת אצל כותבים אחרים (אולי מאמרו של אחד העם, שלטון השכל, בתוך השלח טו, קראקא, תרס"ה, עמודים 291-319, המרומם את הרציונאליות של הרמב"ם ומכלל הן נשמעת ביקורת כלפי עמדות אחרות ובהתייחסות מפורשת לריה"ל עמוד 307 הערה 3).

בסיועו של פרופ' גריס מצאתי מאמר מוקדם של הורביץ: ר' יהודה הלוי בתוך העתיד א' (תרס"ח) עמודים 47-99. אולם למרות ביקורתו הבוטה שם על ריה"ל [לא הגיע לגמר בישראל] – עמוד 48, 'פילוסוף בינוני' – עמוד 54], בהשוואה לרמב"ם, אך הוא דווקא משתדל לא להבליט ולהעצים את הפער ביניהם [עמודים 48-50] והוא קורא קריאה להתחדשות היהדות [עמוד 55] שיתכן והרב קוק היה שמח לתמוך בה. יתכן שהרב קוק בבקורתו רומז דווקא לשד"ל שהעדפתו את ריה"ל גרמה לו לדבר סרה ברמב"ם, ונטייתו אל חיי הרגש בטלה את ערך ההשכלה והשכל [שד"ל, בתולת בת יהודה, פראג, ת"ר, עמוד 4 ואצל הורוויץ הנ"ל עמודים 47-48]. יתכן שהדברים מופנים גם ביחס להורביץ שבתחילתו מתלונן על הרמב"ם: 'השפיק בילדי נכרים וזער כלאיים' [השחר י"א, תרמ"ג, עמוד 66], ועשרים וחמש שנים אחר כך חוזר בו מתלונתו והופך בענין זה להיות מחסידי

כנסת ישראל אינה אומה כפי המובן הרגיל אלא התמצית האידיאלית של האדם המופעה בתור קיבוץ חברתי ממולא בכל תכסיסיו, שנקרא 'לאם' בדרך השאלה, מפני שכל הקיבוצים המיוחדים שבבני אדם נקראים כן.

קיבוץ חברתי – אומה בשפה המקובלת אולם אין הגדרה זו ממצה את הווייתו. יתרה מזאת היא מטשטשת את המיוחדות שבו. שכן מהות עצמו היא תביעת 'רוחב הנשמה' ליצירה היסטורית חדשה שיש בה אחדות המין האנושי והליכת באור ה'²⁹.

ג. התורה כנשמת האומה

מה מצדיק את התלות ההדדית שבין התורה לישראל? מהי התורה בשביל ישראל? ממגוון של היגדים עולה כי הרב קוק פוסע בנתיב ששורשו בהגות הקבלית³⁰ ועל פיו התורה היא נשמת ישראל:

...החיות הכללית של כלל ישראל, וסוד קיום האומה וצביונה, היא התורה,

זאת היא העדות הנאמנה, המקפת את ההיסטוריה שלנו כולה.³¹

זאת ועוד אחרת, הדבקות היהודית בתורה, באלפי שנות קיומה, נובעת מהכרה הפנימית שיש בדבקות זו חבירה לשורש – למעין – למקור המנביע את המהות:

וכנסת ישראל לכל דורותיה מכירה היא את היסוד הגדול הזה של אחדותה

של תורה, ומתדבקת היא בו בכל לבבה ובכל נפשה. יודעת היא שתורת ד'

הרמב"ם [שם בהעתידי, עמודים 49-51], אך הצד השווה הוא הלשון הבוטה ובקורתו הקוטלת שלא נחסכת לא רק משד"ל ושאר חכמי תקופתו אלא אף כלפי החכמים הראשונים כמו הרמב"ם וריה"ל.

וראו גם את הביקורת החריפה של הרב קוק על יצירותיו של הורוויץ באגרות ראי"ה ח"ב עמוד צ. ניתן למצות את ההערה בלשון המסכמת כי כנראה לא (חלק מ-) עמדותיו של הרב קוק נשאו חן בעיני הורוויץ ולא (חלק מ-) עמדותיו של הורוויץ היו מקובלות על ידי הרב קוק...

תיאור ההתנהלות מאחורי הקלעים במגע שבין שני האישים ראו גם מתוך התורה הגואלת ח"ג עמודים ריד-רטו. ²⁹ ראו שם בהמשך האיגרת. תפיסה זו של הרב קוק מתאימה במדויק לתשובה השלישית המיטפיזית של הורוויץ שם במאמרו (עמוד 290). אלא שהיא מתפרשת שם אצלו כתפיסה המבטלת את ערך הלאומיות ונכונה לשאת בעול הגלות. הרב קוק לעומת זאת כורך סביב ה'הגדרה המיטפיזית' את השאיפה למניעת פיזור הכוחות ולחידוש מלא של ההופעה הלאומית.

³⁰ זוהר ח"א דף כה עמוד א ובמיוחד זוהר ח"ג דף קנב עמוד א. וראו גם עבודת הקדש ח"ב פרק כו, פרדס רימונים שער כז פרק א, שער הגלגולים הקדמה יז: 'ונהנה התורה היא שורש נשמות ישראל כי ממנה חוצבו'... השל"ה - ספר בראשית - פרשת בראשית תורה אור (ה): 'שעצם התורה היא נשמת ישראל'.

³¹ קובץ ד צח.

**תמימה היא, יודעת שתמצית נשמתה המאוחדת נובעת היא מאור המאוחד³²
אשר לתורת אמת זו³³ [...]**

ולכן:

**כשאנו עוסקים בתורה, הננו חשים שאנו מתקשרים עם עולמנו, יונקים אנו
מאותו טל החיים שהוא טבעי לנשמתנו, והננו הולכים ומתחזקים חיזוק
רוחני, הגורר אחריו חיזוקים שונים בערכים רבים, וכל מה שקשור בנו הרי
הוא מתחזק עמנו חיזוק פנימי ויסודי³⁴.**

מכאן הקריאה הגדולה לחבירה למצוות התורה וללימודה. היות והתורה מותאמת
לנשמת האומה³⁵ הרי שהיא מחזקת את קיומה ואת הסולידריות הפנימית בין
חבריה. במובן זה היא אמורה להוות מכשיר רב רושם לאחדות האומה:

**צריך לעורר את העולם לתשובה גם בשביל קיום האומה. הא כיצד? אנחנו
צריכים להיות אגודים ביחד לדורות, האגד הרוחני שלנו צריך פרנסה,
פרנסתו היא אורח החיים ומהלכי הדיעות. כשמחזקים אותם הדרכים
והמחשבות, התיומת³⁶ האחדותית קיימת, והיא מוסיפה כח לאחדות
הגזע³⁷ [...]**

³² יש כאן רמז חוזר ונשנה כי לא התורה היא נשמת האומה אלא אורה המאוחד – יש לעיין שם בסעיף כדי
להבליט זאת ביתר שאת. ויתכן שיש להדגיש זאת גם בשפת הספירות התפארת כלולה בחכמה שם אחד אומר
אחד וכו' ע"ש.

³³ קובץ ג שמג.

³⁴ קובץ ד כב.

³⁵ במספר מקומות ניסוחיו רומזים לתפיסה שהוצגה בגוף העבודה כי התורה היא 'נשמת האומה' [ענין זה עוד
יוסבר ויבורר] לעומת זאת יש פעמים שהוא מתבטא בסגנון דומה אך מובחן. למשל: 'התורה עושה היא ממש
את הנשמה הישראלית' (אורות התורה פרק יב סעיף ד). האבחנה בין חשיפה וגילוי לבין יצירה ועשיה עשויה
לזכות להרחבת הדעת דרך ניסוחו של הרב בבקשו לאפיין את גישתו של ריה"ל (משנת הרב עמודים קמד-קמז):
המבט השלישי (של רבי יהודה הלוי) המבט ההווייתי האלוהי... על ידי התורה אנו נבראים מחדש. לא חלקים
שכליים נותנת לנו התורה... אלא היא יוצרת אותנו מחדש. אנו נעשים הויות חדשות. אנו יוצרים את עצמנו מן
התורה. על ידי תורתנו נעשה עם ישראל ליצירה חדשה מיוחדת. וראה את המחלוקת לפרשנותם של דברים אלו
אצל ע' קולא (תשס"ד) לעומת דבריו של ש' וינטר (תשס"ד) עמודים 159-167.

³⁶ 'תיומת' הוא הכינוי לשני העלים המרכזיים (או העליונים) בעלי הלולב. מכונים תיומת לפי שדבוקים
כתאומים. באם חלקי עלי זה נפרדים זה מזה הלולב פסול – ראו מסכת סוכה דף לב עמוד א ובפירושו של רש"י
שם. הרב קוק עושה כאן שימוש במינוח נוסף הלקוח מהלכות ארבעה מינים כמו 'אגד' ו'אגודים'. המינים
שבמצוות הלולב אמורים להיות אגודים ליחידה אחת על ידי קשירה. קיימת מחלוקת בין חכמים בשאלה האם
יש חובה באיגוד אם לאו – ראו מסכת סוכה דף יא עמוד ב. היחס בין הערך של האיגוד לבין החובה המוחלטת

מדוע השגת אחדות זו תלויה בקיומה של התרבות הייחודית על השקפותיה ומנהגיה? מדוע לא תתכן שותפות אמת על בסיס יחסים אנושיים ואינטרסים קיומיים כפי שקיימים אצל כל עם ולשון? הרב קוק מכריע במענה לשאלה זו במחלוקת גדולה על מהות האומה הישראלית בתקופתו:

אחד ההבדלים הנמצאים בין לאומיותם של ישראל להלאומיות של כל עם ולשון הוא, שהיסוד הלאומי והרגשתו אצל כל עם ולשון יש לו בהפסיכיקה³⁸ הלאומית אותו הערך של תביעה טבעית בהפסיכיקה הפרטית, שהיא מתקדמת ומתגדלת יחד עם טבע הגידול, בלא פיתוח מיוחד³⁹, מה שאין כן הלאומיות הישראלית היא מיוסדת ע"פ תביעה מוסרית גדולה ועמוקה, ותכונה מוסרית צריכה פיתוח לעולם ואינה מתגדלת בטבע עצמה. מהצד הלאומי, הנמצא בהרבה מצות של תורה בגילוי, ובכללות המצות כולן בגניזה, נמצא קיום המצות הוא היסוד המזין⁴⁰ להחזקת כח החיים של הלאומיות הישראלית, שאוצר בקרבו אותו החומר המזין של המוסריות, הנדרש כדי להעמיד את התביעה הלאומית בכללית על מכונה⁴¹.

ישנן, אם כן, מצוות מסוימות⁴² המקרינות סולידריות חברתית ומחזקות את הקשרים הפנימיים בתוך האומה הישראלית באופן בהיר וגלוי. אולם מה פשר

של אחדות התימות עומד ביסוד המכוון של כוונת הסעיף. יתכן, שאף המדרש (פסיקתא דרב כהנא פסקא כז אות ט ובמקבילות), הרואה בחיבורם של ארבעת המינים זה לזה רמז לאחדות האומה, הזין את כוונת המחבר.
³⁷ קובץ ב קיט.

³⁸ מכלול התכונות הנפשיות.

³⁹ זהו באופן מדויק אחד המוקדים המרכזיים של מחלוקת קויפמן על אחד העם. ראו סולה (תשכ"ט), עמודים 18-19. הרב קוק מכריע כאן כקויפמן שאין ללמוד מהתפתחות האדם הפרטי להתפתחותו וקיומו של עם. ומכאן הצורך בהזנה תרבותית להמשך הקיום. אמנם השקפתו המלאה של הרב קוק גם לא מסכימה עם קויפמן בדבר מהותה של הדת ועל כך בהמשך. עוד על המחלוקת בין אחד העם לרב קוק בתפיסת ה'אומה' ראו אלימלך (תשמ"ב), עמודים 23-33.

⁴⁰ היסוד המזין את התכונות המרכזיות בקיומה של האומה מופיע אצל הרב קוק גם ביחס לאהבה – אהבת ישראל – ראו אורות עמוד קנ סעיף ח. גם שם הוא מבחין בין תופעה זו בקרב האומות המבססים את אהבת בן אומתם על יסוד טבעי פשוט שאין לו צורך בחינוך לבין 'קישור של כנסת ישראל בנוי הוא על מאויים רוחניים משותפים, שבעצמם צריכים אימוץ וחיזוק'... כך גם ביחס לליחס שבין יחיד מישראל לכנסת ישראל – אורות עמוד קמד סעיף ד.

⁴¹ אורות עמודים קנה-קנט.

⁴² דוגמא פשוטה היא מצוות אהבת רעים (ויקרא יט יח) שאליה נספח האיסור של נקימה (שם) המוסבר אידיאולוגית בירושלמי (נדרים פרק ט הלכה ד) בחוסר ההגיון שיד אחת שנחתכה על ידי חברתה תשוב ותחתוך את היד החותכת שכן הכל גוף אחד, המוליך עד הביאור הרעיוני המפורש, המקובל בעיקר בספרות המושפעת מן הקבלה (אך לא רק), כי ישראל: 'נשמה אחת וגופות מחולקים' [תניא פרק לב, וראה גם פירוש הרדב"ז על

היסוד המזין? איך לימוד התורה מחזק ומקיים את הקיום של האומה הישראלית? ובמיוחד מה משמעות קיומו בכללות המצוות כולן? האם ניתן למצוא צידוק הגיוני לטיעון ששמירת התורה, לימודה וקיומה מחזק את האומה? הרב קוק מודה שתפיסה זו מקורה בחזון, באינטואיציה רוחנית - בהתגלות:

רואים בחזון איך ששואבת הנשמה את חייה, בין נשמת הכלל בין נשמת הפרט, מאותו המקום שמזונה הרוחני נלקח משם [...] ובזה יגדל מאד החשק והאהבה להרבות התורה בישראל, להמשיך את שפעת החיים העצמיים של הנשמות ולשד רעננותם בין ליחיד בין לכלל האומה⁴³.

אולם הוא מבקש לתת צידוק לרעיון לא רק מתוך הסמכות לסגולות פנימיות הקיימות בתורה המחזקות קשרים חברתיים אלא גם בהנמקה פרגמטית המבוססת על הנחת יסוד בטיב האומה הישראלית ובגורם העושה אותה למה שהיא לדורותיה⁴⁴:

השקפת העולם המיוחדת לישראל, היא שעושה את האומה הישראלית לחטיבה אחת בעולם, והשקפה זו נעוצה היא בחידוש העולם על פי ההרצאה

הרמב"ם הלכות ממרים פרק ב הלכה ד]. אל אלו יש להוסיף את איסור השנאה [ויקרא יט יז] ואת מצוות התוכחה [שם] הנקשרת לעיקרון הערבות: 'כל ישראל ישראל ערבים זה בזה' [ספרא בחוקותי פרשה ב פרק ז]. או כדברי הלל במסכת שבת דף לא עמוד א: דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא זיל גמור, וכפירוש 'לשון אחר' לרש"י שם בד"ה: דעלך סני.

עוד על רעיון הגוף האחד ראו: מכילתא דרשב"י, ירושלים תש"ם, יתרו יט ה-ז עמוד 139, והשוו למכילתא דר' ישמעאל, ירושלים יתרו פ"ב עמוד 209, ויקרא רבה פ"ד ו, סדר אליהו רבא, ירושלים תשכ"ט פרק יב עמוד 56, וראו מה שכתב י' בער 'היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים, בתוך ציון טו (תש"י) בעיקר בעמודים 11-12. ראו גם את דבריו של ז' גריס (תשמ"ד) עמוד 136 ליד ובתוך הערה 60 המרחיב במצע לרעיון של יחיד כאיבר לאומה ממקורות קדומים יהודיים ונוצריים.

מערכת מורכבת זו הפזורה במגוון מצוות של התורה אמורה להשיג את המטרות שמזכיר הרב קוק לחיזוק האהבה, הסולידריות וכח החיים של הלאומיות הישראלית. מסתבר שהוא התכוון גם למגוון מצוות נוספות הכוללות גם היבטים היסטוריים משותפים ממילא גם היבטים דתיים שונים. כך למשל יש לראות את זיכרון יציאת מצרים כאירוע מכונן באומה הישראלית, העומד ביסודן של מגוון מצוות חברתיות [ויקרא פרק כה פסוקים כה-נה, דברים פרק כד פסוקים י-כב: שמירה על זכויות והעדפות לשכבות החלשות], אך גם בחוקים דתיים שונים [שמות פרק יג פסוקים ג,ט: איסור חמץ בפסח ומצוות תפילין, ויקרא פרק יא פסוק מה: מאכלות אסורים, ויקרא פרק יט פסוקים לה-לו: שמירה על יושר במסחר, דברים פרק ה פסוק טו: שבת]. היבטים אלו קשורים לאמירתו של הרב קוק כי 'היסוד המזין' מצוי בכללות כל המצוות – בגניזה. וראה בהמשך.

⁴³ קובץ ה טז. וראה והשווה לקובץ ח רכ.

⁴⁴ קובץ א תקכח.

התורית: בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ⁴⁵. השקפה מיוחדת זו גורמת היא את המצוות המעשיות כולן ואת ההבדלה הלאומית המצויינת [...]. את התריס בפני הטמיעה, מעמידה ההשקפה המיוחדת, והיא גומרת את פעולתה בהיותה מתגשמת בתורה ובמצוות במעשה שאז הנשמה הישראלית משתמרת מרקבון.

תפיסה זו, המעמידה את אחדות האומה על בסיס תיאולוגי נותנת תשתית רחבה יותר להגיון שבתרומת התורה והמצוות לקיום האומה. לימוד התורה משחזר אצל הלומד הפרטי את יסודות האידיאולוגיה הציבורית ומטמיע אותה - את שורשיה ואת ענפיה בתוככי התודעה. המצוות בכללן נובעות מהשקפת עולם זו ומחזקות אותה. לימוד התורה של היחיד, המפנים לתודעתו את היסודות המכוננים של חוט השדרה של האומה, מקרין ומשפיע על הכלל וממילא מעצים גם את קיומו. **שקידת התורה מציירת יפה בנשמה את התכונה הישראלית וצורתה המיוחדת, ובזה היא ממלאת את האומה חיים. כשימצאו בכללותה שוקדים רבים, וממילא כל אחד ואחד הפועל על פי חלקו, בונה הוא עולם מלא⁴⁶.** אמנם התורה היא מקור הכל, אולם הכרה זו בפירושה היא ענין עתידני שרק בתקופת המשיח תתגלה⁴⁷:

משיח יפרש תורת משה בזה שיתגלה החזון בעולם איך יונקים כל העמים והמפלגות האנושיות את לשד חייהם הרוחניים מהמקור היסודי האחד. ובתודעה העכשווית, עוד לפני ימות המשיח, התורה היא נשמת ישראל וממנה ומלימודה חיי העם:

האיש הישראלי מחויב להאמין, שנשמה אלהית שרויה בקרבו, שעצמותו כולה היא אות אחת מן התורה⁴⁸.

⁴⁵ בראשית פרק א פסוק א. השקפת עולם המנוסחת בפסוק זה עשוי להוליך לרעיון האחדות (שבין שמים וארץ) ולרעיון האחד (שיוך הכל לבורא). שני רעיונות אלו יתוארו בהרחבה בפרקון הבא, כמבטאים, לפי הרב קוק, את הפעולה התרבותית הייחודית של עם ישראל לדורותיו.

⁴⁶ אורות התורה פרק ו סעיף יב.

⁴⁷ קובץ ב קעז. וראה שם שמשמש במדרש: כל דיבור שיצא מפי הגבורה [הרב קוק משתמש במילה הקב"ה] נחלק לשבעים לשונות (מסכת שבת דף פח עמוד ב) – מדרש המתייחס למתן תורה. וראו גם את המדרש במסכת סוטה דף לב עמוד א בדבר כתיבת התורה על הזבח בהר עיבל בשבעים לשון ואת דברי הרב קוק בקובץ ב שנו.

⁴⁸ אורות התורה פרק יא סעיף ב. ראו לעיל בפרקון אותיות התורה בתוך הפרק לשם החכמה פרקון ה'. בדבר הרעיון של אות אחת מן התורה לכל אחד מישראל. מקורו של רעיון זה בזוהר והמשכיותו בדברי ראשי המקובלים מורים על עומק המקבילות שבין ישראל לתורה ואולי אף על היות התורה נשמת ישראל – ואולי להיפך – ראו בפרקון הבא.

וממילא עצמותם של ישראל ושורש נשמתם מונח בתורה וכל לימוד שלה מעורר את חיותה ומחזק את התפתחותם הדינמית ואת חוסנם הפנימי. ואפילו הפלפול, הלימוד שלכאורה לא מכוון לתכלית, ולא עוסק בעניינים שברומו של עולם ואפילו אותו הנאמר לשעשוע ולא עולה על פי האמת, גם הוא נובע מעצמות האומה ומעצים את כוחה שמגלה בפלפול את:

התשוקה הבווערה להשתעשע במקור חייה, הם הם גופי תורה.⁴⁹

אולם מדוע לימוד התורה העושה חסד עם כנסת ישראל צריך להיות לשמה? כל חיזוק תרבותי יפעל אותה פעולה עצמה⁵⁰? ומדוע לימוד תורה שענינו לחזק את כנסת ישראל יחשב לימוד לשמה? לשמה של כנסת ישראל? תשובה לשאלות אלו מצריכה התבוננות חדשה ובה מונח עיקר חידושו של הרב קוק בסוגיה.

ד. ישראל כמקורה של התורה

הרעיון כי כנסת ישראל היא המבוע של תורה שבעל פה זכה לעיגון בתורת הסוד⁵¹ ולבירור מקיף אצל חוקרי ההיסטוריה⁵².

⁴⁹ קובץ ו רכז ושם רכת.

⁵⁰ כמפעלו של ר' חיים מוולוז'ין שבבקשו לחזק את 'נשמת האומה' נטה להקל בסוגיית 'לשמה' ראה במבוא ההיסטורי ליד הערות 151-154.

⁵¹ בתיקוני הזהר (דף יז עמוד א) משוייכת תורה שבעל פה לספירת מלכות. מקור זה מצוטט פעמים רבות בספרות המאוחרת המושפעת מן הקבלה. וראו גם בפרדס רימונים שער כג פרק כב במשנת החסידות יש לדברים עיגון חזק מבחינה טרמינולוגית ובאופן תדיר מופיעה תורה שבעל פה כספירת מלכות מלכות פה שהיא כנסת ישראל. ראו למשל דגל מחנה אפרים פרשת וארא ד"ה: וארא (עמוד 54): 'כי מלכות סוד תורה שבע"פ וא"א להיות בניקוד כי ע' פנים לתורה וצריך לדרש פעם בניקוד זה פעם בניקוד אחר'...

ומתוך כך מועלה שיוך ישיר של תורה שבעל פה לישראל למשל בקדושת לוי קדושה שניה (עמוד שפא): והיא דרבנן ואנחנו הוא הגורם שיפתחו האורות כי היא תורה שבע"פ ואנחנו כנסת ישראל וכיון שאנחנו נשמת ישראל תיקנוה...

ובמיוחד בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין במקומות אינספור ובאופן ממוקד ובהיר בליקוטי מאמרים (בתוך ספרי ר' צדוק חלק ג עמוד 82): 'המכונה תורה שבעל פה שרצה לומר התורה הנובעת מנפשות ישראל, והיא עצמה המכונה כנסת ישראל רצה לומר קובץ כל הנפשות'...

על תפיסתו הייחודית של ר' צדוק ביחס לתורה שבעל פה ראו א' הכהן, ר' צדוק והתפתחות תורה שבע"פ בתוך משלב לה (תש"ס), עמודים 25-15 ושם בהערה 1.

⁵² ראו ח' טשרנוביץ (תרצ"ה), בהקדמתו עמוד v וכן בשער השני בפרק השלישי של ספרו: משנת האחרונים עמודים 101-111. ואת האנקדוטה בסוף ספרו של אורבך (1984) עמודים 235-324. וראו עושר הפירושים להכרעת התלמוד כי 'לא בשמים היא' מסכת בבא מציעא דף נט עמוד ב – למשל רוזנברג (תשנ"ז) וגם שגיא (1996), עמודים 16-11, וכן את הסכום למחלוקת האם המדרש יוצר או מקיים – אגור (תשנ"א), עמודים 110-

אף הרב קוק מדגיש עיקרון זה באופן המחבר את הקוד הרעיוני הקבלי עם השפה של המחקר ההיסטורי⁵³:

תורה שבעל פה מונחת בעצם אופיה של האומה, שמצאה את דרכה⁵⁴ על ידי הגילוי השמימי של תורה שבכתב.

ולמען הסר ספק – תורה שבעל פה בהתגלותה כוללת את כל חידושי ההלכה והמנהג ההגות והערכים שיוצרת האומה הישראלית לדורותיה ומקורן מרוח האלהים של האומה:

כל פרטי תולדותיה של תורה, הקרובים והרחוקים, המעשיים והעיוניים, מרוח אלהים של האומה נוצרו ונתהוו, כמו שעל ידה נתגלו הנבואה וכל התגליות היותר עליוניות⁵⁵ [...]

115. צריך לומר שגישה זו, הרואה את עיקר תורה שבעל פה כיצירת האומה המתפתחת במהלך הדורות, עומדת בניגוד לעולה מכתבי הרמב"ם ביחס למקורה של תורה שבעל פה. הרמב"ם מודה כי היא כוללת בתוכה גם גזירות ותקנות שהן לפי טיבן חידוש שהופיע במהלך הדורות על ידי מפעלם של חכמי התורה. אולם הפרשנות לתורה מקורה אינו באומה אלא כולה ניתן מסיני – משנה עם פירוש הרמב"ם, מהדורת קאפח, סדר נזיקין עמודים קמג-קמד. הרמב"ם מבחין אבחנה חדה בין דין התורה שמקורו בסיני לבין דברי חכמים. (רמב"ם הלכות ממרים פרק ב הלכה ט) בשונה מגישות אחרות כמו של ריה"ל המקיים רצף מושגי והיסטורי בין התורה מן השמים לתורה שמתחדשת בידי ישראל (כוזרי מאמר שלישי סעיפים ט-מא). עמדת הרב קוק במובן זה דומה יותר לתפיסת ריה"ל. וראו גם רוזנברג (תשל"ו) עמודים 131-143.

⁵³ קובץ ב רכג. השימוש במינוח 'אופייה של האומה' המרמז לקבוצה אנושית ריאלית, כמו גם 'מצאה את דרכה' המתייחס לענין תהליכי – משבץ את הרעיון בזירה ההיסטורית ולא רק במישור המושגי כלשון המקובלים. אמנם בהמשכו של הסעיף – שיובא לקמן – בהעמידו דיון של שאלת הבכורה בין שתי התורה והדיון בשורשן יש שיבה ללשון הקבלית.

⁵⁴ באורות התורה פרק א סעיף ב מוחלפת מילה זו ל'ברכתה'. החלפה זו מעוררת מחשבה בדבר האפשרויות השונות של פירוש 'דרכה'. האם תורה שבעל פה המונחת בעצם אופייה של האומה עשויה היתה להתעורר ולהנחות את חיי העם גם ללא הופעת תורה שבכתב. תורה שבכתב מסמנת את הגבולות - את המקומות בהם האינטואיציה של אופי האומה מוליכה לתוהו לא דרך. כמו באורות התורה פרק יא סעיף ב - בדבר חובת האדם הישר להאמין באינטואיציה הפנימית שלו כשתפקידה של התורה לסמן את 'המקום שם הטעות עלולה'. או שמא לא היתה חיה ומשפיעה תורה שבעל פה ללא מגע המחייה של תורה שבכתב ללא הזריעה המחוללת חיים של הגילוי האלוקי העליון. וראו גם קובץ א תעב: 'כשלומדים בקדושה ורוממות נשמה, מצטיירת התרחבותה של כל התורה כולה, איך שהיא יוצאת ממקור קדושתה, מקדושת כנסת ישראל וכל ההלכות הפרטיות מסתעפות בתור ענפים של אור החיים ממקור חיי האומה כולה'. הדגש כאן הוא על התרחבותה של התורה ולא על עצמותה. וכך גם בקובץ א תיח: 'בשעה שרוח הקדש הנובע מכנסת ישראל שורה על האדם, הוא רואה בעיניו איך תרה שבעל פה כולה לכל פרטיה, היא הסתעפות רוחה הקדוש של האומה כולה'. המיוחד בסעיפים אלו הוא שהרעיון מתגלה כבחזון על רקע הלימוד בקדושה. יש בכך צלילים המזכירים את האמור בקובץ א תתטז, הובא לעיל בפרק לשם החכמה בין הערות 46-47.

⁵⁵ אורות עמוד קסד סעיף יא.

בשלב זה, הרב קוק מדבר על 'תולדותיה' של התורה - היצירות החדשות שיש לראותן לא כתגובה מיכנית להשתנות העיתים וכהשפעה הבאה מן המגע עם התרבות האנושית הכללית אלא כיצירה פנימית הנובעת מנשמת האומה מרוח אלוהים שלה⁵⁶.

אולם במקומות נוספים מפליג הרב קוק אל המחשבה כי מקורה של התורה כולה הוא ישראל נשמתם ומחשבתם. תפיסה זו היא מהפיכה במבנה היחסים המקובל בתורת הסוד בין התורה לשאר היצורים בכלל ובינה לבין כנסת ישראל בפרט. כדי להטיב את ההתבוננות בחידוש ואולי אף לעקוב אחר יסודות היווצרותו יש לעיין בפיסקה אחת החושפת את הרעיון ואת הורתו בקדושה⁵⁷.

**עם לבני אשיחה ויחפש רוחי⁵⁸,
יחפש וימצא⁵⁹, בנר ד' נשמת אדם יחפש⁶⁰,**

⁵⁶ זאת אומרת, עם הנכונות של הרב קוק לדבר בשפה ההיסטורית, הוא לא יודה כי חידושי ההלכות הינן תגובות למצבים חברתיים כלכליים בלבד כגישתו המרכזית של ל' גינצבורג (תש"ך), עמודים 20-13. במאמר זה מביא גינצבורג את חידושי ההלכה בתחום דיני טומאה וטהרה מתקופת ה'זוגות' בנסיבות של כלכלה לאומית ובינלאומית. הרב קוק יטען כי תגבורת דיני הטהרה קשורה לצורך לחבר בעבודת הקדש גם את הגוף ולא רק את הרוח (קובץ ה ד) דבר שמתאים לתוכנית הרוחנית של עזרא בבית שני (קובץ ו פה) וראה גם קובץ ב רלד. במובן זה קרוב ביאורי לסיכמו של ש' רוזנברג (תשל"ו) עמוד 136 את עמדת הרב קוק: ...וראה הרב קוק את ההתפתחות ההיסטורית של התורה וההלכה לא כתוצאה מקרית של שרשרת התרחשויות היסטוריות ותגובות הלכתיות, כי אם כהתגלות מתמדת. התגלות זו מקורה בידיעה האלוהית הסוקרת את כל המעשים, והיא מעידה על הרמוניה קבועה מראש בין התגלות התורה הכמוסה ותולדותיו של העם. השיקול הרוחני של מצב העם והצרכים הייחודיים שלו בפניה לאלוהים הם הקריטריון המרכזי להתפתחות ההלכתית בעוד שהמאורעות ההיסטוריים בתחום הכלכלה והחברה הינם שיקוף חיוור ונלווה לסיבות המרכזיות.

⁵⁷ קובץ ו קצח. הפיסקה עשויה מלאכת מחשבת של שיבוץ פסוקים ומדרשים המתארים את מגמת הכותב ומצב רוחו כאילו נכתבו לשמו. בהערות הבאות אשתדל לעמוד על המקורות הישירים והגלויים לנכתב ואנסה לשער כמה מן הנסתרים שבהם.

⁵⁸ ספר תהילים פרק עז פסוק ז: אֶזְכְּרָה נְגִינְתִי בְּלִילָה עִם לְבָבִי אֶשִׁיחָה וַיִּחְפֹּשׂ רוּחִי: פסוק זה והסמוכים לו מתארים התחבטות עצומה של המשורר. התחבטות המדירה שינה מעיניו, נוטלת את הדבור מפיו ומטלטלת את אמונתו סביב מצוקות הרוח עולם. החיפוש המוזכר בפסוק מתפרש על ידי מצודת ציון והמלבי"ם כביורר וחקירה. זהו טיב החיפוש בו עסוק הרב קוק. וראו ליקוטי מוהר"ן מהדורא קמא סימן נד שהתעסקות עם פסוק זה מוליכה לתהליך נפשי של יצירה רוחנית הדומה למתואר בהמשך הפיסקה שלנו.

⁵⁹ רצף החיפוש והמציאה איננו רק רצף טריוויאלי. התלמוד, במסכת פסחים דף ז עמוד ב, לומד הלכה בענייני בדיקת חמץ משירשור פסוקים: מציאה ממציאה ומציאה מחיפוש ומחיפוש מנרות ונרות מנר.... בין הפסוקים המוזכרים שם מופיע גם הפסוק: 'בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות' (צפניה פרק א פסוק יב) וגם הפסוק: 'נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן' (משלי פרק כ פסוק כז) - הפסוק שהרב קוק משתמש בו בהמשך. וראו פסיקתא רבתי פרשה ח' שאף אצלו נשורים פסוקים אלו יחדיו כולל הפסוק הפותח: 'עם לבבי

ומחשבתן של ישראל הקודמת לכל⁶¹ תאיר בראשית עז מקורה

על כל אותיותיה של תורה⁶².

הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא⁶³, הנני פותח את קברותיכם עמי, והבאתי אתכם אל אדמת ישראל, ונתתי רוחי בכם וחיייתם⁶⁴. לשעבר תורה נתתי בכם,

לעתיד חיים אני נותן לכם⁶⁵.

אשיחה'. חיפוש ירושלים וחיפוש בנפש יש בו מבוא להצעה הרעיונית המופיעה בפסקה שלנו – מקבילות בין האדם הפרטי לחיי האומה והיכולת ללמוד עקרונות ולפענח תופעות מתחום לחבירו.

⁶⁰ ספר משלי פרק כ פסוק כז: גַּר ה' נְשָׁמַת אָדָם חַפְשׁ פֶּלַח חֲדָרָי בָּטָן. פסוק זה הרואה את נשמת האדם כנרו של הקב"ה משמש בידי פרשני הדורות כהעמדת מקבילה בין הנשמה לבין התורה. כך אומר התלמוד הבבלי מסכת מועד קטן דף כה עמוד א: העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע למה זה דומה לספר תורה שנשרף שחייב לקרוע. מנין הדמיון בין מות אדם לבין ספר תורה שנשרף? מפרש שם רש"י במקום: 'דתורה קרויה נר, שנאמר (משלי פרק ו פסוק כג) כי נר מצוה ותורה אור, ונשמה נקראת נר דכתיב נר ה' נשמת אדם'. מקבילות זו מרמזת, לפי הרב קוק, כי לא רק בתורה הכתובה ניתן למצוא מענה לשאלות הקשות אלא גם בנשמת האדם. ואולי אדרבה, כפי שיתברר בהמשך, הנשמה עיקר.

⁶¹ זהו המדרש המרכזי בסוגיית חידושו המהפכני של הרב קוק. המדרש עוסק בסודות הבריאה בדברים שקדמו לעולם. מפני חשיבותו לתפיסת הרב קוק אביא את חלקיו העיקריים (מדרש רבה בראשית פרשה א פסקה ד):

'בראשית ברא אלהים' - ששה דברים קדמו לבריאת העולם יש מהן שנבראו ויש מהן שעלו במחשבה להבראות התורה והכסא הכבוד נבראו... האבות וישראל ובית המקדש ושמו של משיח עלו במחשבה להבראות... רבי אהבה ברבי זעירא אמר אף התשובה... אבל איני יודע איזה מהם קודם אם התורה קדמה לכסא הכבוד ואם כסא הכבוד קודם לתורה א"ר אבא בר כהנא התורה קדמה לכסא הכבוד... ר' הונא ור' ירמיה בשם רבי שמואל בר ר' יצחק אמרו מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר. משל למלך שהיה נשוי למטרונה אחת ולא היה לו ממנה בן פעם אחת נמצא המלך עובר בשוק אמר טלו מילנין וקלמין זו לבני. והיו הכל אומרים בן אין לו והוא אומר טלו מילנין וקלמין זו לבני חזרו ואמרו המלך אסטרוולוגוס גדול הוא אלולי שצפה המלך שהוא עתיד להעמיד ממנה בן לא היה אומר טלו מילנין וקלמין לבני. כך אילולי שצפה הקב"ה שאחר כ"ו דורות ישראל עתידין לקבל את התורה לא היה כותב בתורה צו את בני ישראל דבר אל בני ישראל.

ההכרעה שמחשבתן של ישראל קדמה לכל מעמידה את ישראל כתכלית הבריאה וממילא כקודמת לכל היבטיה כולל לתורה. לשון התורה, על פי המדרש מעוצבת לפי מחשבה זו וכוללת את ישראל ככתובת שאליה מופנית התורה – עוד בטרם היה כל.

פרשנים שונים בעיסוקם בסוגיה זו הביאו מדרשים נוספים כמו מדרש רבה קהלת פרשה א פסקה ט: 'וכי מי נברא בשביל מי התורה בשביל ישראל או ישראל בשביל תורה לא תורה בשביל ישראל? ! תנא דבי אליהו רבה פרק יד: 'שני דברים יש בעולם ואני אוהבם בלבבי אהבה גמורה ואלו הן תורה וישראל אבל איני יודע איזה מהם קודם אמרתי לו בני דרכן של בני אדם אומרים התורה קדמה... אבל אני אומר ישראל קדמו'. וראו גם מגיד דבריו ליעקב בראש סימן א.

⁶² ישראל נוטריקון: יש ששים ריבוא אותיות לתורה – ראה לעיל, בפרק לשמה – לשם התורה באזור הערה 76. משמעות דברי הרב כאן היא כי התבוננות על התורה מזווית המבט של מחשבתם של ישראל (שקדמה לכל) מאירה את אותיות התורה באור חדש. ומשמעותה וקיומה יתפסו בהקשר מקורי שלא נראה עד הנה.

⁶³ חלק מנאום בלעם על עם ישראל – במדבר פרק כג פסוק כד. פסוק זה משמש אצל הפרשנים החל מחז"ל לתיאור הנאמנות של ישראל לדבר ה' (מתגברים כארי לקרוא קריאת שמע – במדבר רבה פרשה כ אות כ, וראו זוהר ח"ג דף ריא עמוד א) ואת גבורתם על עמים אחרים (שם בווהר ובאוצרות הרמח"ל, עמוד קה). בחוגו של הרב קוק יש לפסוק זה ולפרשה זו הקשר משיחי ותיאור גאולתי ראו שיחות הרב צבי יהודה, בלק, עמוד 7, י' קלנר, כארי יתנשא, ירושלים, 1986. וכן דרשתו של הרב ש' ישראלי ליום העצמאות – בכתובת: <http://www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?id=2016>. אולי גם אצל הרב עצמו ראו קובץ ו קמג.

⁶⁴ ספר יחזקאל פרק לז פסוקים יב, יד: הִנֵּה אֲנִי פֹתַח אֶת קַבְרוֹתֵיכֶם וְהֵעֵלִיתִי אֶתְכֶם מִקַּבְרוֹתֵיכֶם עִמִּי וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל אֲדֹמַת יִשְׂרָאֵל.... וְנָתַתִּי רוּחִי בְכֶם וְחִיִּיתֶם.... הרב מצטט מן הזיכרון והתחלף לו בין 'הנה אני' ל'הנני'. לא חשו לדבר לא במעבר לאורות הקדש (ח"ג עמוד קלח) ולא עורכי המהדורה של שמונה קבצים (ח"ב עמוד תקיא). אלו פסוקים מ'חזון העצמות היבשות' תחיית המתים וגאולת ישראל. דילוגי הפסוקים ומיקוד בחלק מהם מוליכים למחשבה שהרב מבקש למצוא בהם תחיה לאומית לעם – עזיבת הגלות ושיבה לארץ ישראל - שאיתה יש התחדשות רוחנית נותנת חיים.

⁶⁵ דרשה זו, שעורך אורות הקדש ראה צורך לפזר אותיותיה להדגשה, לא מצויה במקורות ישראל הידועים לי. הדרשה מבקשת להתייחס לרוח שתינתן בישראל עם החייאת המתים (כמובא בפסוקים מיחזקאל). הרב קוק רואה נתינה זו כנתינה חדשה השונה מן הנתינה הישנה. הנתינה הישנה היא התורה ולעיתיד במקומה ינתנו חיים. קו דומה מופיע במדרשים לסוף ספר שמות לפסוק שלנו – (מדרש רבה שמות פרשה מח פסקה ג): 'אמר הקב"ה לישראל בעולם הזה היתה רוחי נותנת בכם חכמה אבל לעתיד לבא רוחי מחיה אתכם שנאמר (יחזקאל לז) ונתתי רוחי בכם וחייתם':

בסגנון שונה מעט מופיע הרעיון במדרש תנחומא ויקהל פרק ה: 'אמר הקב"ה בעולם הזה היתה רוחי נותנת בכם חכמה ולעיתיד אני נותן בכם חכמה ומחיה אתכם שנאמר (יחזקאל לז) ונתתי רוחי בכם וחייתם' [בילקוט שמעוני שמות רמז ריב, מופיע המדרש בסגנון התנחומא תוך טשטוש הפער שבין העולם הזה לעולם הבא]. לפי התנחומא הפער שבין 'העולם הזה' לבין 'לעתיד לבוא' הוא בכך שכח החיים המחייה של התורה – של החכמה לא כל כך בלט במהלך ההיסטוריה, לעומת העתיד בו החכמה תחייה בעליה. לפי מדרש רבה היחס בין הבורא לישראל משתנה. רוחו שבעבר נתנה חכמה – לעתיד תתן חיים. ריסונו של הרעיון על פי התנחומא עשוי לנבוע מהזהרות מרעיונות שיש בה קול פאוליני של קיום ערכה של התורה והמצוות עד גבול מסויים וממנו ואילך 'החיים הטובים' [ראו י' קלוזנר, מישו עד פאולוס ח"ב, (1951), עמודים 197-201]. וראו את המחאה הגדולה של הרב קוק נגד רעיונות אלו בקובץ א לב, בקובץ ז כה. יש להדגיש כי בסגנונו של הרב קוק הרעיון אינו מרוסן ונשמע אנרכיסטי במובהק. יתכן כי השימוש במילות יחס שונות [תורה... בכם – חיים... לכם] מכיון לכך שאין לראות את החיים כחלופה לתורה אלא גילוי חדש שלה. אולם במקומות הנוספים בהם מובא 'מדרש' זה האבחנה אינה נשמרת [קובץ א תשעז: בעולם הזה תורה נתתי לכם, לעתיד לבא חיים אני נותן לכם, כי במקום תורת חיים בשם הלילוי, יגלה אור החיים העצמי'. כך גם בקובץ ח פא: 'עכשיו תורה נתתי לכם, לעתיד לבר חיים אני נותן לכם'].

כמו כן, אי אפשר להתעלם מן המסורת הקבלית הרואה בתורה שניתנה בסיני ובלוחות השניים תורה שמעורב בה עץ הדעת טוב ורע לעומת תורת עץ החיים שנתעלתה לשמי מרומים עם שבירת הלוחות הראשונים. התורה האידיאלית תורת עץ החיים לא מצויה במציאות הריאלית ומה שמנהיג אותה היא תורת הדעת – תיאור של הסוגיה וניתוחה ראו אצל י' תשבי (תשל"א), ח"ב עמודים שפז-שצח. גם הרב קוק מזכיר פעמים מספר את הרעיון כי קיימים מקורות הנעלים מתורת משה ראו בהמשך בהערה 77.

נשמת ישראל, מקורה של תורה, תמצא את עצמה, ובמצאה עצמיותה, יתנוצצו לפנייה כל אותיותיה של תורה בתפארת זיו החיים שלהם, ויקרא בהם שם עולם⁶⁶ שם חדש אשר פי ד' יקבנו⁶⁷. מזהה צפיית ישועת הכלל יאיר אור הפרט, שאין בו אלא מה שבכלל⁶⁸, והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו⁶⁹.

הרב קוק מחפש דרך⁷⁰, תר אחר ישועה. מנין ימצא הפתרון למבוכות הנפש של האדם היחיד? מנין ימצא הכוח לחולשותיו הגופניות, התיקון למחשבותיו הפסולות? היכן נמצא הגשר שיחבר בין זרם החיים הנוכחי של עם ישראל – הפוסע לו בחיזוק לאומיותו ובה בשעה מתרחק ממסורת דורותיו – לבין תורת ה'⁷¹? נטייתו להעדיף

⁶⁶ יש כאן עירוב פסוקים – בראשית פרק מח פסוק טז עם ישעיהו פרק נו פסוק ה (או ישעיהו פרק סג פסוק יב).

⁶⁷ ישעיהו פרק סב פסוק ב: וְרָאוּ גוֹיִם צְדָקָךָ וְכָל מַלְכִים כְּבוֹדְךָ וְקָרָא לְךָ שֵׁם חֲדָשׁ אֲשֶׁר פִּי ה' יִקְבְּנוּ:

⁶⁸ פרפראזה על המידה השביעית משלוש עשרה מידות: אין בכלל אלא מה שבפרט – ספרא פרשת ויקרא פרק א פסקא ז. אצל הרב קוק, לכאורה, מתהפכות היוצרות ובניגוד למדרש שהכלל מתפרש ומוגבל על פי הפרט, כאן הפרט מייצג את הכלל ואת כל מה שיש בו וכל מה שיש בכלל יבוא לידי ביטוי בפרט. יתכן שזוהי הפרשנות שלו למידה זו.

⁶⁹ ישעיהו פרק ד פסוק ג. בכתב היד היה כתוב כל הנותר בציון והנשאר בירושלים. במהדורה שניה של הקבצים תוקן הדבר על פי האמור בפסוק – שמונה קבצים ח"ב עמוד תקיא וכן באורות הקדש ח"ג עמוד קלח. שם גם הושלם הפסוק במילים שלא הובאו במקור של הרב קוק: 'כל הכתוב לחיים בירושלים' השלמה שלפי תוכן הפסקה נראית חיונית.

⁷⁰ ראו באגרתו לר' יעקב דוד [רדב"ז] עמו עמד בקשרי רעות [ראו שבחי הראי"ה עמוד ק-קא וראו גם אגרות ראי"ה ח"ב עמודים רלז-רלח] וחילופי דברי תורה ומחלוקת קשה ביחס למכירת קרקעות בשמיטה והנהגת הדור [אגרות ראי"ה ח"א עמודים רמה-רמו, רפה-רפו, ח"ב עמודים קנג-קנו]. על רקע הקרבה הגדולה חושף הרב קוק לפני רעו את צפונות לבו כתגובה להאשמה הבאה מן הרדב"ז כי למרות גדלותו של הראי"ה הוא הולך בדרך מסוכנת [אגרות ראי"ה ח"ב עמוד קצו], על כך משיב הרב [שם עמוד קצו]: 'אבל הדרך שאני הולך עליה בעבודת ד' ית"ש, ידע אדוני שהרבה עמלתי עליה, בדמי, בבשרי במוח עצמותי, ובכל כחותי, עד שהאיר השי"ת ברחמי את עיני לעמוד עליה ולפני אינה דרך מסוכנת כלל כ"א דרך – הקדש יקרא לה'.

⁷¹ לאור האמור בפסקה הלפני קודמת – קובץ ו קצז: כל החולשות הגופניות והרוחניות, כל המחשבות הפסולות [...] באים רק מחסרון הארה של הנשמה העצמית [...] והאדם סופג לו את רוחניותו מכלים אחרים, מרשמי חוץ של עולמים, ספרים נפשות ומעשים [...] אבד אז את היסוד [...] את הפסוק שלו, את האותיות של שמו שבתורה [...] והוא קבור באדמת העפר של קברו החומרי [...] ואת שמו לא ידע. חיבוט קבר זה עם כל בהלותיו ישנו בכל עת ובכל זמן בין בפרטיותו של כל אחד, בין בכללות האומה. אכתוב להם רובי תורתי כמו זר נחשבו, ותהי להם חזות הכל כדבר הספר החתום [...] והנה תבוא הגאולה, גאולת הכלל וגאולת הפרט, הרוח הפנימי יצא ממחבואו, יעמוד על בסיסו העצמי, יזכר ימים מקדם, שנות עולמים.

חיבוט הקבר הזה, שיש בו כלל ופרט, ומצפה לגילוי האור החדש של האותיות בבוא הגאולה זוכה להתבוננות המקיפה והגואלת של הסעיף שלנו.

את הלמידה העצמית על פני העיון במקורות חיצוניים⁷² מוליכה אותו אל הנשמה הפנימית – שם צריך לחפש ולמצוא⁷³.

התגלית שמצויה בנשמה הפנימית היא מקור התורה!

**אם אל מקור התורה שואף אתה, התרומם והתאזר לקראת אותה העליונות
הפועמת ברוחך פנימה, עם כל שיגך ושיחך, עם כל משאך הרוחני הגשמי
אשר נטל עליך. היה בן חיל והבט נכחך לקראת האור המתגלה לך מבין
החרסים⁷⁴.**

האם מקור התורה הוא האדם או לחילופין העליונות שבאדם? האם הרב קוק כופר בתורה מן השמים? אמנם הוא חושש יותר מזיופם של השמים מאשר החלפתם בעליונות של האדם⁷⁵ אך ברור לו כי אין האדם מקור התורה⁷⁶. אולם לאדם יש מגע עם עיקרון עליון יותר וקרוב יותר למקור האלהי מאשר התורה והיא הנשמה:
כי התורה טפילה לנשמה⁷⁷

⁷² שם קובץ ו קצו וראו בפרקון על אותיות התורה בפרק לשם החכמה.

⁷³ נפשי שואפת להיות חודרת בתוך חדריה הפנימיים... הנני מוצא שכל השרשים של המבוקשים הטהורים, מוכרחים להיות נמצאים במעמקי הנפש – חדריו עמוד כ, הנני מחפש תמיד מה שבתוך נשמתו – חדריו עמוד יט, ... לסקור הכל מרוחי העצמי – חדריו עמוד כב, אני צריך לכוון מים מבארי, באר מים חיים, מחשק התורה שבנשמתו, מהאות המיוחד לי, שכל האותיות שבתורה באים על ידי הצנור הזה אלי... – חדריו עמוד כו.

⁷⁴ קובץ ח ז. הביטוי 'האור המתגלה לך מבין החרסים' נלקח מן הסוגיה במסכת חגיגה דף יג עמוד ב. שם הוא מובא כהסבר לביטוי 'רצוא ושוב' שבמעשה מרכבה, ראו שם ברש"י למשמעות הביטוי. בקישור לשוני זה מבקש הרב קוק לרמוז על טיבה של ההתגלות אליה הוא מצפה – 'כעוסק במעשה מרכבה'.

⁷⁵ קובץ א תרלג.

⁷⁶ 'לא רוח האומה חוללה אור גדול זה' – קובץ ב נו. וראו גם קובץ א צח. לפיכך לא דייק איש שלום (תשנ"ו) - עמוד 539) הנוטה למחשבה כי אפשרי, לפי הרב קוק, שמקור התורה הוא רוח האדם על רקע קובץ ה קכז: 'נבואה ורוח הקדש באים מפנימיותו של אדם', שכן שם 2 שורות למטה מן הציטוט הנ"ל: 'אבל התורה [בשונה מנבואה ורוח הקדש – ע"ק], היא באה מתוך הארת האמת העליונה, שאין בה שום הבדל בין פנימיותו של אדם להעולמיות כולה ומקורה' [- ולא מפנימיותו של אדם – ע"ק]. גישה זהירה יותר מציגה ת' רוס (1997), עמוד 434, המבחינה כי לתוכנה בדבר הזיקה בין רוח האדם לבין התורה יש פן אמיתי. שניהם מתייחסים להעדפה היחסית של הרב קוק את הגישה הכופרת הרואה את יסוד התורה 'מגדולת רוח האדם' על פני הגישה האמונית המעוותת בדמיונותיה – קובץ א תרלג. בענין זה ראו גם ת' רוס (תשס"א) עמודים 196-198, 217-222.

⁷⁷ פנקס י"ג קמה. הרעיון שישנם מקורות הנעלים מתורת משה מופיע בכתבי הרב קוק פעמים מספר. ראשית 'זיהרא עילאה דאדם הראשון'. מינוח נרמז בזוהר ("א דף לו עמוד ב) אך עיקרו מפותח בספרות האר"י למשל: שער הגלגולים הקדמה לא. בשער הגלגולים הקדמה ז' מציין לזוהר ח"ג דף פ"ג עמוד א כמקור להסתלקות זיהרא עילאה מאדם הראשון עם חטאו. שם אמנם מצויין חטאו ואובדן מעלתו בעקבותיו, אך לא מוזכר שם

מחשבה זו, כי הנשמה נעלית מן התורה, תשתית לה בספרי המקובלים⁷⁸. אולם המסקנה המעשית - הרואה את הדרכת הנשמה את האדם כנעלה על הדרכת התורה⁷⁹ או לפחות כבעלת זכות ראשונים בהדרכת דרכו של האדם⁸⁰ – לחידוש זה לא מצאתי מקור! הרב קוק, לעומת זאת, מוצא לרעיון אף מקור בסוגיה תלמודית⁸¹ ומפרש כך⁸²:

בנפש האדם ישנן אמיתיות כאלה שהן נקנות לו דוקא על ידי לימוד ועיון,

ישנן גם כן אמיתיות שהן נעוצות בעמק הנפש והן נעלות מעל כל

המונח 'זיהרא עילאה'. ראו גם זוהר ח"א דף נ"ב עמוד א. סכום לטיבו של המונח זיקתו לאדם, לחטאו ולגאולה – דברים המבוססים על תורת האר"י – ראו אצל שלום (1967), עמודים 32,45. אצל הרב קוק: קובץ ג סו: 'העולה עוד למעלה מהאספקלריא המאירה של נבואת משה רבינו' וכן קובץ ב רצט, קובץ ו קמו וקובץ ח קע. גילוי זוהר האדם הראשון הנעלה מכל גילוי אלהי יתגלה על ידי האורה המשיחית ולכן אפילו תורה שבעולם הזה הבל הוא כלפי תורתו של משיח [קהלת רבה פרשה יא פסקה ז] - קובץ א תטז. וראו גם את המורכבות של היחסים על פי קובץ א תקכ. וראו גם ת' רוס, דעת 9 (תשמ"ב), עמודים 55-57, שדנה בהרחבה ביחסים בין 'אספקלריא מאירה' לבין 'זיהרא עילאה', וקובעת כי אם תורת משה שייכת ספירת תפארת הרי ש'זיהרא עילאה' שייך לספירת חכמה (המתאחדת עם הבינה) שם עמוד 56. וראו גם: ... 'אבל עצמיותה של המחשבה היא יותר נעלה מכל מדרגת תורה שבעולם שהיא נובעת ממקור החיים העליונים, אור ה' השופע תמיד בהוויתם של כל העולמים' – גנזי הראי"ה.

⁷⁸ ראו אור יקר ח"א, עמוד סח: ... 'כי הנשמה היא מבינה והתורה מתפארת ונמצאת התורה לבוש אל הנשמה' [וראה גם ב' זק (תשנ"ה), עמודים 105-106]. בפנקס יג קמה, מצא המהדיר מקור בפירושו הגר"א לספרא דצניעותא [הוא טעה שם בציון העמוד המיקום הנכון הוא ספרא דצניעותא, ירושלים, ללא ציון שנת הוצאה, פרק ד דף כט עמוד א. וראו גם בתיקוני זהר חדש דף צח עמוד א (המצויין שם בדברי הגר"א) המחלק בשאלת עדיפות הנשמה על התורה בין צדיקים לאנשים רגילים – אבחנה הדומה להיררכיה שטווה השל"ה שיוזכר בהמשך.

⁷⁹ כך המשמעות של אותה פסקה בפנקס יג קמה.

⁸⁰ האדם הישר צריך להאמין בחייו... התורה צריכה שתהיה נר לרגלו, שעל ידה יראה את המקום ששם הטעות עלולה, שלפעמים תתע הנפש בתהו לא דרך... האיש הישראלי מחויב להאמין, שנשמה אלהית שרויה בקרבו... וקל וחומר העם צריך בכללו להאמין באמונה בהירה ונלהבת מאד בחייו בנשיותו וללכת בהם בבטחה, אז ידע איך משתמשים לאורה של תורת חיים – אורות התורה פרק יא סעיף ב. אמנם הוא כותב שם גם כי נשמת היחיד 'היא אות אחת מן התורה' אך סוגיית האותיות תבואר בהמשך.

⁸¹ התלמוד במסכת שבת (דף מא עמוד א) מספר על האמורא ר' זירא שגדל בבבל ונפשו חשקה לעלות לארץ ישראל. אולם רבו של ר' זירא, רב יהודה, התנגד לעליה וראה בה איסור. ר' זירא נקט בדרך מתחמקת ונמנע להיפגש עם רבו כדי לא להביא לסתירה חזיתית את רצונו לעלות לארץ אל מול איסורו של רבו. את היחס המורכב בין התלמיד לרבו מבאר הרב קוק במובא לפנינו.

⁸² עין אי"ה שבת ח"ב עמוד 1.

לימוד והוראה. כל היחש הגדול שיש בן הרב אל התלמיד, הוא מוקף בגדר אותם הלימודים שמקורם הוא הלימוד והשינון, אבל אותם הלימודים שהם נקבעים בלבם ובנפשם של האדם מצד הנפש האלהית, שיש בהם מעין קדושתו של אברהם אבינו ע"ה שלא היה לו רב, ועשה הקב"ה שתי כליותיו כשני רבנים והיו מלמדות אותו חכמה⁸³. כשבא אדם למידה זו, ובמקצע הפרטי, שזה הכח הגדול שבנפש משתמש בו, הוא מוצא את עצמו נאזר בגבורת אמת, ועומד אז גבוה מכל השפעה של רב ומורה⁸⁴, כי נפשו מאירה באור אלהי, דיהיב חכמה לחכימין⁸⁵.

ומכן עד המסקנה כי:

נשמת ישראל [היא] מקורה של תורה⁸⁶.

הדרך קצרה.

אולם, זהו חידוש מופלג שלא מצאנו כדוגמתו בספרי ההוגים והמקובלים שקדמו לרב קוק⁸⁷. היחס שבין ישראל לתורה תואר בדרך כלל כיחס הפוך שעל פיו התורה

⁸³ מדרש רבה בראשית פרשה סא פסקה א. במדרש שם מעורבת דרשה על הפסוק בתהילים פרק א פסוק ב שהגמרא במסכת קידושין דף לב עמוד ב מוצאת בו מקור ל'תורה דיליה' – תורה שלו של האדם הלומד [בשונה מ'תורת ה' – שהיא תורת האל ולא האדם].

על היכולת של האדם למצות את מידתו של אברהם אבינו ולינוק מתורתו שלו, בלא הדרך הלימודית הרגילה, חוזר הרב קוק גם בקובץ ח לא, עיינו שם.

⁸⁴ פיזור האותיות שלי – ע"ק.

⁸⁵ על פי דניאל פרק ב פסוק כא. ואפשר שרמזו לרעיון יש בפירוש הראב"ד לספר יצירה – פרק ד משנה ה: וידוע כי הבינה הוא ז' ממטה ולמעלה ומקבלת מן החכמה... ולפיכך הוא ממונה על החכמה ועל ישראל והבינה יחב חכמתה לחכימין...

יתכן שיש כאן שרשור של מושגים שבו הלימוד הרגיל של תלמיד מרבו שייך לספירת מלכות (מאן מלכי רבנן) ואילו הלימוד מעומק הנפש מתחבר לתורה הקדומה שהי החכמה בעצמה – יהיב חכמה לחכימין... בהמשך פירושו הרב קוק מבקש לאזן בין ההקשבה לנפש המאירה שראויה להיות הדרכה ליחיד לבין ההנחיה הכללית הבאה מפי הרב וראויה לכבוד רב גם ממי שנפשו מבקשת הנחייה שונה.

⁸⁶ הובא לעיל הערה 7 (קובץ ו קצח). וראו גם ראו גם קובץ א תעב: כשלומדים בקדושה ורוממות נשמה, מצטיירת התרחבותה של כל התורה כולה, איך שהיא יוצאת ממקור קדושתה, מקדושת כנסת ישראל, וכל ההלכות הפרטיות מסתעפות בתור ענפים של אור חיים ממקור חיי האומה כולה.

אמנם מקור זה כפי לשונו מתייחס להתרחבות של תורה שבעל פה ולא לכללות התורה. לעומת זאת בקובץ ד ה: [...] 'מעומק נשמת האומה [...] ממתיקים סוד שיח קודש. התורה מתגלה בהדר יפעתה, נשמת האומה החיה והמקורית, הרעננה והעשירה [...] הנה היא מוצגה לפנינו בשלל צבעי יפעת כליל חמדתה [...] מתגלה היא התורה בכליל הודה אל הדור הרענן'.

נשמת האומה מתגלה בתורה ללא אפלייה בין זו זבכתב לזו שבעל פה. יתכן שהיותו סעיף זה עוסק בתקופת הגאולה הגילויי הזה של חיות האומה כתורה בשל להתגלות וראו בהמשך.

היא נשמת ישראל ומקורם⁸⁸. ואכן הרב קוק רואה תפיסה זו כחידוש של התורה החדשה - תורת המשיח תגלה⁸⁹:

האבות משפיעים הם את הצד הטבעי שבכנסת ישראל, ומשה רבנו את הצד הלמודי. והם ממוזגים זה בזה ומשפיעים זה על זה. ולעתיד לבא יתחבר לגמרי משה עם האבות, ויגלה במשיח בצורה כלולה מכל⁹⁰, ולמעלה ראש

⁸⁷ רמז אחד מצאתי בשל"ה [ח"ג, ספר בראשית – תורה אור (ב), דף ה' עמוד ב' בראש העמודה השניה]. אגב דינו בעיקר הגדול כי התורה היא נשמתם של ישראל הוא מגיע עקב סתירה במקורות שונים להגבלת העיקר ומציאה של חריג:

'מעלת בני עליה אשר נשמתם מצד התורה הקדומה, היא יותר גדולה ממעלת התורה במקומה, בסוד ישראל עלו במחשבה והם בני עליה. וכן מרומז במדרש קהלת [...] וכי מי נברא בשביל מי, התורה בשביל ישראל או ישראל בשביל תורה, לא תורה בשביל ישראל. אלא תורה שנבראת בשביל ישראל הרי היא קיימת לעולמי עולמים, ישראל שנבראו בזכותן על אחת כמה וכמה. וכן משמע בבראשית רבא (א, ד) ... ר' הונא ור' ירמיה בשם ר' שמואל בר יצחק אמרו, מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר, משל למלך וכו' עיין שם. ועל נשמות רוב בני אדם אזי מעלת התורה גדולה על נשמתם. הרי נשלם עיקר ב', כי התורה נשמת ישראל'.

אולם כפי שעולה זהו עיקרון חריג והכלל הוא הפוך ואין לרעיון זה שום מימד היסטורי כפי שמציע הרב קוק. השיוך של מעלת נשמת ישראל לתורה הקדומה [ספירת החכמה] יפורט באחת ההערות הקרובות. העולה כי מה שמשייך השל"ה לבני העליה – הצדיקים, משייך הרב קוק לכנסת ישראל כולה. צידוק למהלך מחשבתי כזה (העתקת רעיון מעולמם של הצדיקים אל הכלל וכנסת ישראל – שהוא מן החידושים המהותיים והיחודיים במשנת הרב קוק) – מציג הרב קוק בסוגיה אחרת. ראו למשל אורות עמוד קצא סעיף ה': '...ואין צדיק בעולם, שיגיע לקרסוליה של כנסת ישראל כולה.' וראו גם אצל אביבי (תשנ"ב) עמוד 771.

אמנם הרב קוק מביא ראיה מן המונח 'מחשבתן של ישראל שקדמה לכל', אולם התפיסה המסורתית הרואה את התורה ומצוותיה כעליונים ומוקדמים מצליחה לעדן את חריפותו של המקור ולבטל את חריגותו. ראו למשל, כתבי הרמ"ע מפאנו, מאמר שבתות ה' מכת"י חלק ה' ד"ה: 'וכל שבת, המעלה את הטיעון כי אמנם מחשבתם של ישראל קדמה' אך שורש השבת הוא מחשבה בעצמה...'

⁸⁸ ראו לעיל בפרק ג.

⁸⁹ אורות עמוד קנ סעיף ט.

⁹⁰ בקובץ ח קנז הניסוח חריף ואנאליטי יותר: משה רבינו כולל הוא כל נשמות ישראל מצד התורה, ומשיח כולל אותם מצד עצמן [מה שמכונה בסעיף שבגוף העבודה – הצד הטבעי שבכנסת ישראל – ע"ק], מצד מחשבתן של ישראל הקודמת לכל. ומצד הפנימיות, הלא נשמתן של ישראל הוא שורש התורה ופנימיותה, והתורה בשביל ישראל נבראה, על כן וגבה מאד נאמר במשיח, גם ממש [רומז למדרש תנחומא תולדות פרשה יד שם מתואר המשיח כנישא ממש]. מושג זה ראוי להבהר הרבה יותר ממה שיכולה להכיל עבודתי. בתמצית ניתן לומר כי תורת המשיח לפי הרב קוק נעלית מתורת משה [קובץ ח קנז] ומקבילה לתורה הקדומה ולספירת החכמה לעומת תורת משה המקבילה לספירת תפארת. תורת המשיח מגלה את אור החיים עצמו את החיוניות שבחיים ולא רק בחכמה [קובץ א תשעז] בהווייה עצמה ולא רק בפעולות המצווה [קובץ ב לה]. זאת מתוך נאמנות גמורה לעצמיות [קובץ ג כד] וממילא היא המניע הגדול לתשובה הגמורה והאמיתית [קובץ ח ריג]. יסוד אור משיח היא השקפת האחדות החודרת לכל הפרטים [קובץ ז סא] והנגלה והנסתר בה באחדות גמורה [קובץ ז סג] וראו גם קובץ ב שיג] והיא רואה את הכח אלוקי החי ופועל בכל [קובץ ז כז] גם בפיתולי מעשה האדם

ינשא הצד הטבעי שבכנסת ישראל, 'מחשבתן של ישראל קודמת לכל',

ויתראה לעין כל שהוא שורש כל התורה כולה.

גילוי זה המתחדש עם היציאה מן הקברות של הגלות ועם ההתעוררות הרוחנית החדשה – 'ואת רוחי אתן בקרבכם' מצייר היררכיה חדשה ביחס ישראל והתורה בנותנו את הבכורה לישראל ומחייב לימוד התורה באור חדש. מחשבה זו הנותנת את המעמד הבכיר לישראל ומקדימה את הווייתו לתורה הפכה לאבן יסוד במשנתם של תלמידי הראי"ה ובעיקר בהגותו החינוכית של בנו הרב צבי יהודה הקובע כי ארגון היררכי זה הוא המבוא הנכון ללימוד התורה⁹¹. מהו אם כן מעמד 'מחשבתן של ישראל' שהוא נשמת התורה ובמה הוא שונה מן האומה וכנסת ישראל שכוחם בתורה שבעל פה בלבד? ניתן להציע למסגרת הדיון סכימה הנשענת על הקודים הקבליים. כבר בחנו את המבנה המשולש המלמד על היות תורה שבעל פה שייכת לספירת המלכות (בראש פרקון זה), תורה שבכתב, שהיא שורש לה, שייכת לספירת התפארת והתורה הקדומה, שהיא שורש לכל, לספירת החכמה⁹². אולם גם 'מחשבתן של ישראל' משויכת לספירת החכמה⁹³. אם כן, אם ערכו הגדול של הלימוד לשמה הוא לשם החכמה (כפי שלמדנו בפרק ב'), הסכימה הקבלית מאפשרת לטעון כי לשם 'מחשבתן

ובחירתו [קובץ ה לן], וממילא מצליחה למצוא את האור גם במקומות היותר אפלים וירודים [קובץ ב קפת, קובץ ה קצב] ולהעלות את העולמות ולא רק לבררן [קובץ ב נא-נב, קלב]. תורה זו היא תמצית העצמיות של האומה הישראלית [קובץ ה לח]. תיאור תמציתי זה מבהיר את חשיבות אורו של משיח ותורתו לכל ברעיון המקיף של תורה לשמה. וראו גם הרב א"י צוקרמן, 'אורו של משיח' במשנת הרב קוק זצ"ל, בתוך מרחבים ה', תשנ"א, עמודים, 131-162, וגם ברקוביץ (תשנ"ו) עמוד 20-6. פרספקטיבה רב דורית לסוגיה מציעה שרלו (תשס"ו) עמודים 42-87.

⁹¹ לנתיבות ישראל ב', עמוד קפט, שיחות הרב צבי יהודה 16 – כלל ישראל עמודים 3-4, מתוך התורה הגואלת חלק א עמודים א-ג, חלק ג עמוד יט.

וראו גם מי מרום ח"ג עמוד עד, עו.

⁹² ראו בפרק 'לשם החכמה' בין הערות 41-44 ובתוכן.

⁹³ מחשבתם של ישראל כספירת החכמה רמוזה בספרות הזוהר: זהר ח"ג דף רכט עמוד ב ברעיא מהימנא תיקוני זהר דף עט ב. בתיקוני זהר (דף קב עמוד א) מצרפים אף לספירת כתר. וראו גם זהר ח"ב דף קיט עמוד ב. וכך עולה מרמזי הרמ"ק - פרדס רימונים שער ז פרק ב (הצינור השלישי), וכן שער כג פרק י': ישראל הא התפארת... וכן בכתבי האר"י למשל בשער הכוונות - דרושי הלילה דרוש ח: 'זו"ס [=זוה סוד] ישראל עלה במחשבה שהיא חכמה עלאה ועוד.

וראו גם בליקוטי מוהר"ן מהדורא קמא אות עד בפסקה הלפני אחרונה.

של ישראל'י אף הא לימוד לשמה. אולם את השירשור מהמושגי הזה צריך לפענח ולדייק במושגיו.⁹⁴

ה. תכונותיה של האומה הישראלית לדורותיה או אופייה של כנסת ישראל
 יש לסקור את התיאור העשיר שהרב קוק מציע לתיאור המושג או הפנומן כנסת ישראל ולדלות מתיאור זה, מניתוחו וממיונו את פשר החידוש או הזיהוי של מחשבתם של ישראל הקדומה עם ספירת החכמה.
 כנסת ישראל, כל אוצרות הרוח האנושית ספונים ברוחה⁹⁵, היא הגילוי הרוחני העליון ולכן יש לה זיקה לכל דבר נעלה ונשגב⁹⁶. יעודה לקרוא בשם ד' מתוך עצמיותם ורק הם יכולים לעשות זאת⁹⁷. שכן, הסימפתיה האלהית נמצאת בחוגם הפנימי⁹⁸, הגעגועים והאהבה של האומה כולה הם נוראים ועמוקים לאין קץ דוקא לשלמות האלהית העליונה⁹⁹...
 יותר מכל עם סובל עם ישראל מדיסהרמוניה וסתירות פנימיות, שכן סגולתו המהותית שלום ואחדות¹⁰⁰ בצורתם האידיאלית¹⁰¹.
 תכונתם המרכזית של ישראל היא ההסתכלות המלאה במציאות וממילא היכולת להביא להרמוניה ואחדות את ערכיה הסותרים¹⁰² לשאת את דגל השלום בעולם¹⁰³.

⁹⁴ שכן הרב קוק משייך את הלימוד לשמה לא רק ל'מחשבתן של ישראל' [חכמה] אלא גם לכנסת ישראל [מלכות].

⁹⁵ קובץ ז כח. וראו קובץ א שג: 'ישראל בתור תמצית האנושיות כולה, מקבצים בקרבם את סגולת כל העמים כולם'.

⁹⁶ קובץ ב כח

⁹⁷ קובץ ב ק וראו קובץ ה רד.

⁹⁸ אורות עמוד מח.

⁹⁹ קובץ א תשעה. וראו גם קובץ ב רעח: חוש מיוחד הוא להכיר את הקדושה האלהית ביחודה, סגולה זו מיוחדת לישראל. יראה פנימית מיוחדת, ועריגה של אהבה מגודלה, יש בתוכיותה של הכרה פנימית זו.

¹⁰⁰ ראו גם קובץ ח עה: טהרת האחדות האלהית המושרשה בכנסת ישראל, היא נותנת לה את כל צביון חייה.

¹⁰¹ קובץ ג קנג-קנד. אחדותה של האומה עומדת בסימן שאלה לאור העובדה שרוב ההיסטוריה העם חי בגולה, בפזורה ללא מנגנונים מדיניים ותרבותיים משותפים. הרב קוק טוען בסעיף הנ"ל כי התכונה המהותית [אחדות] תגבר על הנסיבות המקריות [פיזור] – 'ולכן כל פיזורנו הוא רק ארעי'. קביעה זו המעמידה את העיקרון הרוחני כנגד המציאות ההיסטורית תוך העדפתו ויצירת השלכה 'בואית' ממנו נטל הרב קוק ממשנת המהר"ל ראו למשל את דבריו בספרו נצח ישראל פרק א. וראו גם את ניתוחה של ש"ץ אופנהיימר (תש"ם) עמודים 11-28.

מיעוט עצמי כתכונת ענווה המוליך לדבקות גמורה – 'לאשתאבא בגופא דמלכא' הוא תכונה מהותנית לישראל הרגילים למעט עצמם עם כל גדולה שניתנת להם¹⁰⁴. דרכם לספר בדרך חייהם את תהילת ד' ¹⁰⁵. להורות כי כל השאיפות האנושיות וכל התנועות שיש בעולם מקורן ותכליתן – דבר ד' ¹⁰⁶. ללמד לעולם את ערך האדם ואת יכולת פעילותו על ההווייה ובעיקר את כישורי הרצון והשפעת רעיונותיו בדרך סגולית¹⁰⁷.

בחינה מארגנת של סקירה זו מורה כי ההיבטים שהוזכרו בפרקים הקודמים כעומדים במהות לימוד התורה ומשרטטים את לימודה לשמה, מצויים בתכונות האופי של האומה הישראלית.

אומה זו לפי עצם טיבה ושורש תכונותיה היא דבקה באל :

אין להגדיר את כנסת ישראל בגבולים מיוחדים ובתוארים מוגבלים. כוללת

היא את הכל, והכל מיוסד על כלות נפשה לאלהים¹⁰⁸.

דורשת בכל עת את חכמת האל ומבקשת לגלותו ולהעמידו כיסוד המציאות וכמבוע לכל תופעותיה וכמפתח לתיקונה וגאולתה¹⁰⁹.

רק החכמה העליונה וכל חירותה, עם כל הרגשת עידוניה ההולכת ועולה על

הספירות של ההכרות האלוהיות, המתנשאות בכל הוד פארן עדי עד, היא

¹⁰² קובץ ה מא. ראו למשל את המהלך המחשבתי שמופיע בקובץ ה קמג – אמונה באל אחד מחדש כל, נותנת בסיס לשותפות ואיחוד בין מדעי הטבע למדעי הרוח והדת. וממילא החכמה רצויה ואינה סותרת את יסודות האמונה. ואין צורך לברוח מן העולם רק לתמם את הופעותיו יחדיו.

¹⁰³ קובץ ו קפט.

¹⁰⁴ קובץ א שיב. ראו לעיל בפרק 'לשם הדבקות' באזור הערות 89-80, דיון נרחב בגבולות משמעותו של סעיף זה. בסעיף יש הבלעה של מדרש חכמים: מסכת חולין דף פט/א: אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל חושקני בכס שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני נתתי גדולה לאברהם אמר לפני ואנכי עפר ואפר למשה ואהרן אמר ונחנו מה לדוד אמר ואנכי תולעת ולא איש....

¹⁰⁵ קובץ ה סו. וראו גם קובץ ה קיח. ואף שם קפה.

¹⁰⁶ קובץ ה קיד.

¹⁰⁷ קובץ ב סג

¹⁰⁸ קובץ ג רה. יש מקום למחשבה כי כלות הנפש וההשתוקקות היא זו שמתווכת בין העליוניות לתחתונים ומעניקה לתחתונים משהו מן הניחוח העליון. בסגנון הפילוסופים אלו ידעתי הייתי נאמר אלו השתוקקתי אליו היתי איתו. או יותר נכון היה הוא איתי. או יותר נכון משהו ממנו היה איתי.

¹⁰⁹ קובץ א תשעה.

היא הנותנת חיים לישראל¹¹⁰. ובחגוי התורה כולה, בכללותה ובפרטיה, כשהיא מצטרפת עם הארת הדעה, שהיא יסודה ונשמתה¹¹¹, הכל הולך ומאיר, הולך ומתגלה, הולך וגואל, הולך ומשכלל, מביא ישועת עולמים לכל נוצר ומאיר עולמי עד מכבודו העליון, הרוכב שמי שמי קדם ומחיה אפסי ארץ, מצמיח כל מיני ישועות, ומעודד כל ענוי ארץ, מאזר ישראל גבורת עולמים, ומשיבם קוממיות לארצם, לחדש אותם כבראשונה¹¹².

הסוד הוא לב חייה והשפה בה היא משרטטת את הגות רוחה הפנימי¹¹³:

ההגיון הרזי הוא החופש הישראלי, כלומר, הנשמה הישראלית, בהיותה בתור נשמה יחידה יונקת מטל החיים של כנסת ישראל, חושבת ומציירת על פי טבעה, ועל פי כל אתם הגורמים שגרמו לה לחשוב, כל אותן המאורעות

¹¹⁰ ספירת החכמה החוברת לבינה (שהיא החרות העונג) עומדת מעל כל הספירות (והיא מקור התורה) – על זאת למדנו באריכות בפרק לשם החכמה פרקן ד: ספירת החכמה בין הערות 73-34. ומעתה אנו יודעים שהיא גם חיות ישראל.

¹¹¹ ניתן לשער כי הרב מתכוון להצביע על כך כי החכמה היא שורש ויסוד התורה (תפארת). השימוש במינוח הארת הדעה מכוון לדעת שהיא תולדת ומיצוי הזיווג שבין חכמה ובינה (ראו מילון הראי"ה עמוד נד ע"פ אורות הקדש ח"ב עמוד תקעא. אמנם במקור שם לא מוזכרת המילה דעת, אך הפרשנות מסתברת על אור הדעת כמחבר עליונים ותחתונים ראו אורות התשובה פרק טז יא*, על הדעת כמתגלה בתפארת תורה משה ראו קובץ ח.ל.

¹¹² כשהנסתר שבתורה (חגוי = סתרי – שיר השירים פרק ב יד) מאיר את כלל התורה ופרטיה נותן בהם חיות בהשיבו להם את נשמתם אז ישנה התעוררות של גאולה עד השבת ישראל לארצם – על זאת למדנו באריכות בפרק לשם הדביקות בין הערות 289-161. מעתה אנו לומדים כי התעוררות זו יסודה בחכמה הנותנת חיים לישראל.

¹¹³ קובץ ד מג. כבר איש שלום (תש"ן) עמוד 53 והערות 26-23 עמד על חשיבותו של סעיף זה. אמנם לענ"ד הוא הפריז על המידה בקביעתו שם שיש בדברי הרב קוק 'לגיטימציה לחידוש באשר הוא חידוש' שכן, גם בסעיף זה, מתנה הרב את יכולת היצירה, בעלת הערך, בחופש מדעות שלא ממקור ישראל. גם במקומות אחרים הוא משרטט תנאים מקדימים ותנאי ביקורת לחופשיותה של היצירה ולטהרתה באמת. ראו למשל קובץ ה יט – חובת שמירת האיזון בחידוש על ידי אמונת חכמים או בקובץ ו ע – הערך של יראת החידוש והיותו תנאי להתחדשות, וראו גם מיצוי לרעיון בקובץ ג קכו. וראו גם את האזהרה שלא לאכול פגה של מידה זו – של מעלת רוח הקדש להיות כמעין הנובע מלא מעניני חכמה חדשים... – מוסר אביך עמוד פב. וכן את אמת הביקורת בהשתבצות (בקוהרנטיות) החידוש בחידושים אחרים או בהשתלבותו 'בעץ החיים של תורת אבות, בנועם מוסרה, במצותיה ופיקודיה בכל ארחות החיים', ביחס נאמן 'לאדם הכללי, למשפחה לאומה, לחיים ולכל משאלותיהם' – קובץ ג שלט והשוו לקובץ ז רכב: כל חידוש בתורה צריך להיות אידיאלי ביסודו, מיוסד על עומק הישירות בתוכנו המוסרי, על עומק הקדש בתוכנו האמוני, על עומק ההגיון בתוכנו השכלי, ורצוף ברגש של שירה ויופי בתוכנו הצורתי.

וראו גם קובץ א תשצח וקובץ ב לט, מא, קטז, שנא-שנב.

אם כן, לא כל חידוש באשר הוא חידוש הוא בעל ערך.

הגדולים המיוחדים לישראל ותולדתו, על פי אותו היחש האלהי העליון המובלט, אשר הופע באומה נפלאה זו. כשהחופש עולה עד מרום פסגתו, כשאינ הנשמה סובלת משום מוטה ועול של כל דעה מוסכמה שיוצאת שלא ממקור ישראל, אז הרעיונות ההולכים ונוצרים על פי קדושה טהורה זו הם רזי תורה. בין כשהם נאמרים באותה השפה ואותו הסגנון שבעלי הרזים רגילים להשתמש בהם, בין כשהם נאמרים בסגנון אחר ובצורה ספרותית אחרת, זה השפע של רוח הקדש הולך וזורם מרוח ישראל בהם, וכנסת ישראל בעצמה קבלה למשה מסיני.

אם כן ליצירה הישראלית יש אחיזה ושותפות (שלא לומר בעלות) בתורת הסוד¹¹⁴ שהיא נשמת התורה והאמונה¹¹⁵. שמירה על זוך התרבות הישראלית מפני השפעות זרות מבטיחה יצירה מקורית שרוח הקדש מקרין עליה והיא חלק בלתי נפרד מנשמת התורה.

לאישושו של הרעיון משרשר הרב את המושג כנסת ישראל (שהיא המעין הגדול ממנו שואבים כל היוצרים הישראלים המבקשים להופיע את רזי התורה) שכאמור מזוהה דרך ספירת המלכות עם תורה שבעל פה והיא הלא קבלה למשה מסיני. אם כן כל יניקה מכנסת ישראל (בדרך עליה מצביע הרב קוק) תהיה קדושה בקדושת התורה¹¹⁶.

תביעת הדבקות במעין תורת הסוד, בקשת חכמת אלוקים השתוקקות האחדות והבאת הכל לידי הרמוניה כל הערכים היסודיים הללו שמשרטטים כל אחד בתחומו את המצב העליון של 'תורה לשמה' – מאפיינים הם את האומה הישראלית לדורותיה – את כנסת ישראל.

¹¹⁴ היה מקום להבחין בין 'תורת הסוד' לבין 'רזי תורה'. אולם מבחן המקורות לא מורה על כך והמבחין ביניהם יצטרך להתאמץ רבות. שכן הזיקה שבין רזי תורה לעצמיות האדם שמודגשת בסעיף שבגוף העבודה ומופיעה גם בקובץ ב קעג בהתייחסות לחכמת הרזים, מופיעה בהקשרים דומים גם ביחס ל'נסתר' קובץ ב רמא.

ועוד סעיפים בהם מושגים אלו מעורבבים – למשל קובץ א שי: רזי תורה – סתרי חכמה, קובץ א תשנח: חכמת האמת – רזי עולם, קובץ ג רנט: נסתר – אור רזי תורה, קובץ ה קל: המעין הכמוס - סוד סתר רזי תורה, קובץ ו מא: סתרי תורה - רזי תורה, אורות התורה פרק י סעיף ז: קבלה - רזים

¹¹⁵ קובץ ה קעה. ראו בפרק 'לשם הדבקות' באזור הערות 186-191.

¹¹⁶ הסתירה בין היצירה העצמית לבין היות תוכנה של היצירה מקובל מסיני שייך לדברי התלמוד (ירושלמי חגיגה פרק א הלכה ח ומקבילה בירושלמי מגילה פרק ד' הלכה א): 'אפילו מה שתלמיד וותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה מסיני, נוסח שהשדרג אצל חכמי הדורות לכל מה שתלמיד וותיק עתיד לחדש ניתן (או - נאמר) למשה בסיני, ראו חסד לאברהם מעין ב נהר כא, כתבי ר' צדוק, רסיסי לילה אות נו ועוד רבים. הרב קוק גורס שמעין היצירה – כנסת ישראל, היא נתנה מסיני וממילא ניתנה כבר למשה.

לכן, לימוד תורה שמגמתו לחזק את כנסת ישראל הלא מבקש הוא את ערכי העל של לימוד לשמה לכן גם הוא לימוד לשמה.

אולם דומה כי השרשור של מבני שוויון מתמטיים לא מניח את הדעת. האם באמת הכל שווה לכל – אם כן מה שונה¹¹⁷? האם הערותיו של הרב קוק אינן אלא דרשות של בחינות במושגים הקבליים ובתורת הספירות המאפשר לפתור סתירות על ידי גילוי של זהויות מושגיות מופשטות בלבד, ללא קשר אל המציאות הממשית?

ו. כנסת ישראל כקיר

כנסת ישראל היא גילוי זרע ד' בעולם¹¹⁸ - קבע הרב קוק. גם לדימוי הביולוגי (זרע) וגם לפונקציה התעמולתית (גילוי) – יש תשתית בשיטת ריה"ל¹¹⁹. ומשיטתו יש מקום להבהרה ראשונית במשמעות תפיסתו של הרב קוק את ערכה הממשי של האומה הישראלית כנושאת בתוכה ועל גבה את אותן זהויות מושגיות מופשטות. **כנסת ישראל נקראת קיר בדרך רז'¹²⁰, כלומר המעמד המוחש שהרעיונות פונים אליו¹²¹, בשביל כל העניינים של היהדות והאמונה.**

ריה"ל, מבאר את תפקידם של לוחות הברית והארון בדרך זו עצמה¹²²:

¹¹⁷ ראו דילמה דומה אצל רוזנק (תשנ"ח) עמוד 50.

¹¹⁸ קובץ ב כח. ספירת תפארת בזיווגה עם ספירת מלכות (= כנסת-ישראל) נותנת תפוקה רוחנית. אם כן בתוככי כנסת ישראל מצוי כל הזמן זרע ד' ולכן יש להתייחס אליה לא רק ע"פ עצמותה אלא גם על בסיס מה שהיא נושאת בתוכה.

¹¹⁹ ראו מאמר ראשון סעיף צט ומאמר שלישי סעיף כג – משל הצמח והלידה בהתייחסות להשפעת המצוות בכלל והקרבת בפרט. ומשל הכרם (מאמר שני סעיף יב) להבהרת הופעת כבוד ה' דרך הזיווג בין עם האלוה עם ארץ האלוה (שם סעיף ח). ועל היות עם ישראל מגלה ד' בעולם ראו במאמר ראשון סעיף קט ובעיקר במאמר שני סעיף נד.

¹²⁰ המקור הוא זוהר חלק ב' דף מד עמוד א (וגם חלק ב' דף קלג עמוד א) – בהתייחסות לעליית הקיר שהתקיינה האשה השונמית לאלישע (מלכים ב פרק ד פסוק י').

¹²¹ הרמז נמצא בפסוק הנספח בדרשות שם בזוהר: 'אבל אמרת נעשה נא עליית קיר קטנה, ונשים לו שם מטה ושלחן וכסא ומנורה, ארבע אלין למה? אלא בגין דאינון תקונא דכנסת ישראל, דאתקריאת עליית קיר, והכי אתקריא, כמה דכתיב (ישעיה לח ב) ויסב חזקיהו פניו אל הקיר'. הסבת הפנים של חזקיהו אל הקיר נתפסה בספרות החזו"לית כהנחיייה מעשית לסדר התפילה (מסכת ברכות דף ה/ב): אמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי מניין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר? שנאמר: ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל. וכך גם בזוהר מספר פעמים (במקור השני המוזכר בהערה הקודמת ועוד – למשל זוהר ח"א דף קלב עמוד א). הפניית הפנים לקיר מתפרשת אצל הרב קוק 'כמעמד המוחשי שהרעיונות פונים אליו' – כקיר שאליו מופנים פני המתפלל.

והנה בני ישראל אף הם הבטח להם כי ירד אליהם מעם האלוה דבר מה אשר יראהו ויכוננו אליו כשם שכוננו בצאתם ממצרים אל עמוד הענן ואל עמוד האש שהיו מסתכלים בהם ומכבדים אותם ופונים אליהם ומשתחווים נכחם לאלוה ית' [...] משה עלה אל ההר מתוך צפיה ללוחות הכתובים אשר יוריד אל העם ולארון [...] והיה להם דבר נראה לעין אליו יכוננו ובארון הברית האלוהית הבריאה החדשה אשר יברא האלוה רצוני לומר שני הלוחות... הם בקשו רק כי יהיה אתם תמיד נעבד מוחש אליו יוכלו לרמז מדי ספרם את נפלאות אלהיהם כאשר עשו זאת לימים אותם המאמינים אשר בראותם את הארון אשר עשה משה ע"ה קראו הנה האלוה וכמו שאנו עושים כיום ברמזנו לשמים...

אמנם אין כנסת ישראל מוחש גשמי לכוון אליו, אך היא מושג שיכולות להתנקז אליו וכלפיו כל התקוות הגדולות כלפי האלוהות המופשטת והעליונה:

העולמים כולם הנם הגוף של הנשמה האלהית, אצילות השכינה, מלכות שמים, העשירה המתפשטת. בעולמנו מרגישים את ריכוזה על פי מדתנו [...] בעזוז קדש הרי היא מתגלה בכנסת ישראל, זאת היא מנוחתה, טרקלינה, הכלול בהדר תפארתו. מי שחודר בנשמה הישראלית [...] הרי הוא מוצא כמה נאה הוא המרכז אשר לבחירה האלהית, אשר לאצילות השכינה. ומתוך דיוקן של מטה, עולה הוא ומסתכל בדיוקן של מעלה ונותן כבוד ופאר למלכותו, מלכות כל עולמים, אשר על ישראל הדרתו.¹²³

כנסת ישראל היא הבסיס המוחשי הנותן נקודת אחיזה באלוהות העליונה. התבנית מתאימה לתוכן ויש בגוף התחתון משום בסיס לשיקוף וסולם לטפס בו אל הנשמה העליונה. משהו מן התכנים העליונים נדבק במסגרת החיצונית ומקדש אף אותה. במובן זה היא משמשת כלי לקבל אור מברכת ה' העליונה¹²⁴, ובה בשעה

¹²² ספר הכוזרי - מאמר ראשון סעיף צז. הענין הכללי בו עסוק הסעיף הוא לימוד זכות על בני ישראל בעשותם את העגל. על פי ריה"ל הצורך במוחש גשמי לנווט את פנייה לאל הוא מניע לעשיית העגל והוא הסיבה להורדת לוחות וארון.

¹²³ קובץ ג קעז.

¹²⁴ ראו קובץ ו ריב. בסעיף שם מתוארת מידת כנסת ישראל שהיא הטבעיות העצמית של האומה הישראלית המיעוט עצמם ותחושתם שאינם אלא כלי לגילוי ברכת ה' העליונה. וראו איש שלום (תש"ן) עמודים 109-113 שעמד על כשרון או תיאור זה אך לא העיר מאומה על הנתיב ההפוך - מלמטה למעלה בה משמשת כנסת ישראל כמכון התקוות האנושיות אל האלוהות העליונה.

והיא משמשת תיווך וגשר בין התודעה האנושית המגושמת והתחתונה אל העליונים¹²⁵.

ובלשון אחרת:

ברוחנו ועצמות נשמתנו חרותים במכתב אלהים כחו וגבורתו של יוצר

בראשית¹²⁶.

באופן זה יש להבהיר את המינוחים החריפים של זהות בין ישראל לאלוהות. עם ישראל או מיצויו בכנסת ישראל האוחזת בתוכה (או 'מלבישה' בלשון חכמי הסוד) את האלוהות העליונה עשויים להיות מתוארים כזהות. לזהות זו יש פרופיל, היא איננה נותרת במישור המושגי בלבד אלא מבוטאת בתופעות תרבותיות ומוסריות הנראות גם על פני האדמה¹²⁷:

כנסת ישראל בעומק חפצה איננה מחולקת מן האלוהות כלל¹²⁸,

היא מלבשת את האלוהות המתגלה שבעולם הכללי,

וחפצה בהיותה את החפץ האלהי של טוב ד' לכל ורחמיו על כל מעשיו¹²⁹.

זה הטוב הוא הסוד של הגאולה, המוכרחת לבוא, הטוב מוכרח לנצח את הכל,

והחפץ המוטבע של הטוב, והשיקוק¹³⁰ הפנימי לו בעצם תוכיות נשמת

האומה, המתבלט בתפילת האומה הפנימית, מסמיך לה את הגאולה, והטוב

בעיניך עשיתי, זה שסמך גאולה לתפילה' (ברכות י)¹³¹.

¹²⁵ וראו קובץ ה פא: 'השאלה היא רק איך יתגלה לאדם המוגבל הטוב לכל המצוי, שהוא כל כך נעלם ממנו [...] זאת היא התורה אשר תצא מציון ודבר ד' מירושלים, שכל העמים ישתוקקו לה באחרית הימים. וראו גם את תיאור הפער (והרצף) – קובץ ז יא ואורות עמוד קסא סעיף ב.

¹²⁶ קובץ ה לה וראו שם: ד' צבאות הוא ד' אלהי ישראל, וצבאות ישראל צבאות ד' הם...

¹²⁷ המובאה מתוך אורות עמוד קלט סעיף ד.

¹²⁸ ניתן למצוא ביטויים דומים בקובץ ח רנה.

¹²⁹ או כפי שמופיע שם בראש הסעיף: 'עצמות החפץ של היות טוב לכל, בלא שום הגבלה בעולם כלל, בין בכמות הניטבים ובין באיכותו של הטוב, זהו הגרעין הפנימי של מהות נשמתה של כנסת ישראל'.

¹³⁰ כנראה הכוונה ל'השתוקקות' ראו א' אבן שושן, מילון אבן שושן חלק ו, 2003, עמוד 1950. יתכן שהשימוש במילה זו ולא במילה השתוקקות מבקשת לכוון גם לעוצמת הקולות הרוחשים בתוך הנשמה בהשתוקקותה (ראו שם המילון בשני הפירושים למילה שיקוק, ואף שם בעמוד 1955 בשני הפירושים ל'שורש שקק) כפי שמתאר הרב פעמים רבות.

¹³¹ הסוגיה במסכת ברכות דף י' עמוד ב מתארת את תפילתו של חזקיהו המלך (שמיסב פניו אל הקיר ומתפלל – שם וראה לעיל ליד הערות 120-121) ומבארת שטובו הוא סמיכת גאולה לתפילה – המשמעות המעשית היא לסמוך את הברכה השניה של קריאת שמע – ברכת גאל ישראל – לתפילת עמידה ללא הפסק ביניהן. הרב קוק רואה בכך רמז שעיקר התפילה – המשקפת את ההשתוקקות הפנימית של האדם – נסמכת ומצורפת לתקוות הגאולה.

רצון הגאולה הוא בקשת התיקון האחרון לעולם בו יוכל הטוב להופיע ללא הגבלה, רצון זה המופיע בקרב האומה הישראלית לדורותיה ואצל בכירי גדוליה, הוא שיקוף לנטיית הטוב האלוקית המוחלטת¹³², שמצליחה להופיע במציאות הממשית דרך היכלה שהוא כנסת ישראל. לכן ידגיש הרב קוק כי היכולת של האדם מישראל לחבור אל הערכים האלוקיים הנצחיים והאוניברסאליים והיות שותף להם בלב ונפש ולדבר אותם בשער – 'רק בעברית'¹³³:

**כל מה שאנו מדברים מתשוקה אלהית, מדבקות קדושה, משמחת אור עליון,
הכל בא לנו על ידי הלבוש של כנסת ישראל שנשמתנו בה דבוקה, ממנה
שואבת אורה
והיא בית לד', היכל מלך מלכי המלכים,
מילוי השם הקודש באורותיו,
אשתו כגופו, אחותי רעיתי יונתי תמתי מלכת עולמים¹³⁴.**

מחשבות אלו מתורגמות לדרישה מודעת לקיים את החיים וערכיהם על פי הרוח של החיים העליונים¹³⁵:

¹³² כפי שנוסחה פעמים רבות על ידי הרמח"ל ראו קל"ח פתחי חכמה פתח ג', אדיר במרום ח"ב מאמר רישא וסיפא: 'כי הוא ית"ש תכלית הטוב, ורצונו רק להיטיב בתכלית ההטבה'. וראו גם דרך ה' ח"א פרק ב סעיף א, ודעת תבונות א' מב.

¹³³ קובץ ו קמג. וראו שיקופו של רעיון זה גם בקובץ א שיד, קובץ ה יח ועוד.

¹³⁴ הביטויים האחרונים בסעיף הינם שיקוע של מגוון ניסוחים ליחוד בין האלוהות העליונה לבין כנסת ישראל. פעמים רבות הדבר מנוסח כיחס שבין מידת התפארת לספירת המלכות – למשל קובץ ב רמט: וכל מגמתנו בכל פינותינו אי אפשר שתהא אחרת כי אם ליחדא שמא דקוב"ה, אידיאל הכל (מידת תפארת – ע"ק, ראו שם בראש הסעיף), ושכינתיה (מלכות = כנסת ישראל) שהיא הכל....

על יחוד זה מלמדים גם הביטויים הלקוחים משיר השירים פרק ה פסוק ב: 'פִתְחֵי לִי אֲחֹתִי יַעֲרֵתִי יוֹנְתֵי תַמְתִּי' – פסוק, שהוליד את הדרשה שהפעימה את רשב"י. ראו שמות רבה פרשה נ"ב אות ה - דרשה המעצימה את הזיקה והתלות שבין ריבון כל העולמים לעמו - לכנסת ישראל.

וביחס לאשתו כגופו ראו זוהר ח"ב דף קיז עמוד ב. ועל פי המינוחים שמופיעים שם גם אחדות זו רומזת לזיקה שבין תפארת למלכות (קב"ה שופט עמודא דאמצעימא...דאיהו ה'. דיין מסטרא דמלכות וכו'). אמנם על פי המינוחים שהרב קוק משתמש בהם בסעיף זה (היכל ובית) נראה שמה שעמד מול עיניו הם דווקא דברי מהרש"ו בעץ חיים היכל אבי"ע שער א, שער מב פרק ב (ח"ב עמוד 179) המדבר על הזיווג שבין עולם האצילות לעולם הבריאה או בין חכמה לבינה עי"ש. לאפשרות זו יש חשיבות לקביעת הגבולות של רעיון הרצף – היחוד מביא לידי ביטוי במלכות את תפארת או מאפשר לשקף בתוכה בממשותה תהליכים ששייכים לחבור בין בריאה לאצילות.

¹³⁵ קובץ ז סח וראו גם קובץ א תרסח. וראו תביעה ומדרג זה גם ביחס לאמונה: קובץ א שיז

אותו הרוח המחיה את החיים החברתיים, צריך שיהיה בעצמו לקוח מאצילות הרוח העליון של החיים העליונים, החיים הקדושים השמימיים, חיי החכמה, חיי העדן הקדוש של נועם ד', וממילא הוא מוכן להיות עושה בחיים החברתיים מעין דוגמתו מעין דוגמא של מעלה, להשכין את שלום המרומים בארץ, ושכינה בתחתונים. זאת היא המגמה היסודית של נשמת ישראל...

לכן גם הגאולה גאולת העולם ותיקונה הופעת הטוב האלוקי המלא כפי רצונו הקדום לכל הבריות ולכל העולמות תלוי בגאולתם של ישראל. שכן רק באומה הזו מתקיים הרצף בין השלמות של העולמות העליונים לבין הממשות המציאותית. כל גאולה שלא כוללת את גאולת ישראל אינה אלא 'התקדמות חיצונית טכנית' ולכן: **נשבע הקב"ה שלא יכנס לירושלים של מעלה עד שיכנס לירושלים של מטה**¹³⁶.

תיאור זה של כנסת ישראל כפנומן אידיאלי המשמש כגורם המתווך בין המציאות החומרית המוגבלת לבין עולמות האלהות רחבי המציאות – מוליך למסקנות מופלגות בשאלה תכלית המעשים ומגמת החיים. ביטויי האהבה וההערצה של הרב קוק לעמו מתבארים עכשיו לא רק כזיקה של בן לאומתו אלא כהשתוקקות האדם אל בוראו וכניסיון לחפש את אותות קיומו ואידיאליו במציאות בה האדם מתקיים באופן זה יש להבין גם את סוד ההשגחה¹³⁷:

סוד ההשגחה מתפרש דוקא ביחודה של כנסת ישראל. כלומר כל מה שנעשה בעולם הוא מכוון בהשגחה מדוייקת, והכל בשביל ישראל¹³⁸, שהוא יסוד העולם. ומסוד ההשגחה הזאת באות כל כוונת התורה והמצוות, שכמו שהכל נעשה מאת ד' ובשביל ישראל, כך הכל מכוון לעשות רצון ד' בשביל טובת

אמונת ישראל נעוצה היא באין סוף, שהוא למעלה מכל תוכן של אמונה. ומתוך כך נחשבת באמת אמונת ישראל להאידיאל של האמונה, אמונת העתיד, הגבוהה באין ערוך מתוכן של אמונה בהוה. הרבה מדרגות במורד יורד הוא הציור הרוחני, עד כדי להקרא בשם אמונת ישראל בעצם, בתור אמונה ממש ולא בתור האידיאל האמוני.

¹³⁶ ראו מסכת תענית דף ה' עמוד א ואת פרשנותו של הרב קוק בקובץ ז קמו ברוח האמור בגוף העבודה.

¹³⁷ קובץ ח רנה.

¹³⁸ פיסקה זו היא מן הפסקאות האחרונות של קובץ ח' שנכתב בלונדון בין השנים תרעו-תרעט. יש מקום לבחון באיזו מידה סעיף זה יחד עם הרעיון ההגותי מבקש גם לתת פרשנות היסטוריוסופית למאורעות מלחמת העולם הראשונה והצהרת בלפור (שהרב קוק פעל את חלקו להשיגה) שבאה בעקבותיה. רוח מסוג זה נושבת באגרותיו של הרב קוק מאותם זמנים ראו למשל:

**ישראל, עבדו את ד' אלהיכם ואת ישראל עמו¹³⁹. וזהו עומק הרצון של יחוד
קוב"ה ושכינתיה שכל כך התפשטה באומה אמירתו על פי המקובלים, כי
אני ד' שוכן בישראל....**

על אף שהשפה הדתית הרשמית קובעת כי המטרה העליונה של שמירת המצוות היא
עשיית רצון ה' הרי שבאופן מעגלי ניתן לראות כי רצון ה' הוא בטובת ישראל (על פי
ההקדמה בענין ההשגחה) ולכן המעלה הגדולה של שמירת המצוות היא חיזוק טובם
וכוחם של ישראל. לכן גם לימוד של תורה לשמה במעלתו העליונה הוא זה ממש¹⁴⁰:

נכנס באוזן צדיקים לפעמים קול קורא:

**קומו צדיקים, עסקו בתורה, לחזק את כחה של כנסת ישראל,
להוסיף אור בנשמתה הכללית, כדי שתתחבר עם דודה,
מלך עולמים, מלך הכבוד, מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא,
בנועם עליון, וחבת ידידות, בגדולה וגבורה, בתפארת, קדושה ומלכות.
והצדיקים מוצאים בלבבם אומץ עליון, מרגישים בקרבם רוח גבורה, נאזרים
בימין ד' רוממה, מקימים הם את סוכת דוד הנופלת, מרימים אותה להיות
עטרת תפארת בראש המלך הקדוש ד' צבאות שמו.
ובאופן זה הם עוסקים בתורה לשמה.**

¹³⁹ דברי הימים ב פרק לה פסוק ג (וראו גם דברי הימים ב פרק לא פסוק ח). הנחייה זו זכתה לפלפול וביורור
ללא המינוחים הקבליים במסריו החינוכיים של הרב צב"י קוק. שחזר ושינן כי לכאורה יש לראות בדרישת
הפסוק 'עבודה זרה בשיתוף' (ראו מסכת סנהדרין דף סג/א: אמר לו רבי שמעון בן יוחאי והלא כל המשתף שם
שמים ודבר אחר נעקר מן העולם שנאמר בלתי לה' לבדו). ואם ציווי זה מתייחס ליאשיהו המלך הצדיק
ולנהגתו הרי שלמדנו ששיתוף עבודת ישראל עם עבודת ה' אינה איסור שכן אין כאן עבודה לשניים אלא
שניים שהם אחד.

¹⁴⁰ קובץ ג קפ.

שלא לשמה

גישתו של הרב קוק ללימוד תורה שלא לשמה ספוגה מהגותם של הדורות הקודמים¹ אך כמו בסוגיות אחרות גם כאן היא חתומה בחתימת ידו המובהקת. עמדתו פרושה מן ההיבט הריאלי לאידיאלי ומהצבעה על החיסרון הקשה עד עמידה על היתרון שבלימוד תורה שלא לשמה.

מחד גיסא, מתוך דאגה להתקדמותו הרוחנית של האדם², הוא קבוע כי עירוב אינטרסים אישיים הוא טבעו של עולם ואין לגזור עליו איסור, שכן אי אפשר לעמוד בו³:

אי אפשר לדרוש מעצמו, ולא מהעולם בכלל אידיאלים נקיים, בלא תערובות סיגים, שבאים מצד טבע החומר והעכירות החברתית. וכלל הכל הוא, בהתקדמות היותר מוצלחה: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה⁴.

¹ אמנם צריך להדגיש, כי רבים, מבעלי המוסר והמקובלים שעסקו בסוגית 'לא לשמה', העמידו עמדה מסתייגת מאוד מלימוד כזה. עמדתם חריפה בהרבה מן השיטה התלמודית, שיש בה גילוי של סובלנות מסויימת כלפי לימוד שלא לשמה. ראו סקירה בתחום זה אצל ג' שמלו (תשס"ה) עמודים 26-9. אם כן, צדדים מסויימים בגישת הרב, ביחס ל'לא לשמה', יונקים מן המקורות החז"ליים ואולי יש בהם חידוש של פרשנות, בהתייחסות ומתוך שאיבה מן המקורות שמעולם החסידות. ראו אצל הנ"ל בביאור שיטת ר' יעקב יוסף בתחום של 'לא לשמה' עמודים 73-59 ועל נקודת הפער שבינו לבין שיטת רבו הבעש"ט. ועל רקע זאת את תפיסת הרב קוק שתואר בהמשך.

² המנסח הגדול של אסכולה זו ביחס ללימוד תורה הוא ר' חיים מוולוז'ין המחפש כל תירוץ וצידוק להעמדת ערך לימוד התורה אפילו שלא לשמה מתוך מגמה לקיימה כסדר אפשרי בחיי החברה היהודית. ראו נפש החיים שער ג פרק ג, וראו לעיל במבוא ההיסטורי בין הערות 149-153.

³ קובץ ח סח. יש לראות בעמדה פרגמטית פתוחה זו חלק מן התביעה לאדם לא להזניח את כישרונותיו ולהיענות אליהם גם כאשר אין אישיותו ומידותיו המוסריות בשלמות – ראו למשל קובץ א קצד, שצב, תרסג ועוד רבים מאוד. רמז לכיוון מחשבה זה ניתן למצוא מן הסמיכות שיש בין הסעיף הנ"ל לסעיף הבא אחריו (קובץ ח סט). שאלה נוספת שיש לבחון היא את היחס בין האמור בסעיף זה, בו כולל עצמו הרב קוק עם אלו שאי אפשר לתבוע מהם אידיאלים נקיים לבין העדויות העצמיות שלו ביחס לנטייתו הטבעית לעשות דברים לשמה – ראה בהמשך ליד הערה 26 יתכן שהסוגיה העומדת במרכז סעיף זה אינה סוגיית 'שלא לשמה' אלא שאלת אפשרות נקייתם של האידיאלים. למשל: היכולת לקיים נאמנות עצמית גבוהה ללא כל ניכור כלפי אחרים ומתנגדים – ראה למשל קובץ ג רנג. זיקה לסוגיה זו גם היא רמוזה מן השייכות לסעיף הבא בשמונה קבצים.

⁴ תבנית חשיבה דומה ניתן למצוא בקובץ ו רס, בו מפציר הרב קוק במי שלבו נוקפו, על כך שעשה מעשה לא לגמרי לשם שמים, ומתוך כך מתחרט על עצם המעשה - שלא לקלקל. רשאי הוא ואף ראוי לבוא חשבון עם הכוונה הלא שלמה, אבל אל לו להתחרט על המעשה – אדרבה, היות והמעשה מעשה טוב היה, ישאב האדם מ טובו של המעשה אומץ לתיקון הכוונה.

אולם מאידך גיסא הוא מתאר⁵ את המצב בו התורה נלמדת שלא לשמה מוזנת בארס של קטנות, וכוללת מחשבות של שקר וחולשה, חנופה ותאוה⁶. מצב זה הוא בלתי נסבל. על אף שכדי לשמר את המסגרת החיצונית - את הצד המעשי שלא יתדלדל לגמרי, יש לעיתים ללמוד גם בתנאים בלתי סבירים אלה, בכל אופן יש חשיבות גדולה בבושה הפנימית, במוסר הכליות ובחשבון הנפש המלווים את האדם על רקע ריחוקו מן התורה לשמה.

הרב קוק עצמו מציע מספר אפשרויות לביאור היחס המנוגד לתורה שלא לשמה⁷. במקום אחד הוא נסמך לאבחנה שראשיתה אצל בעלי התוספות⁸ וחזרה ונשנתה אצל רבים מחכמי הדורות⁹ אבחנה בין לימוד שלא לשמה שמגמתו קינטור לבין שלא לשמה שאין בו גנות זו.

הלימוד המעשי רצוף בו טל של חיים גנוז של המגמות שיש בתוכיות המעשה¹⁰, והנשמה נזונה מזיו גנוז זה בתלמודה. אמנם אם הלמוד הוא שלא לשמה, לשם יהירות וקנטור, מתרוקנת המחשבה, והדברים נשארים יבשים, ולפעמים מתמלאים ארסיות פנימית¹¹. אפס במחשבה גולמית, בלתי מפותחת אף על פי שרק על יסוד מצות אנשים מלומדה היא מיוסדת, מפכה בה איזה לח של חיים¹².

האבחנה בין לימוד לשם קינטור ויהירות לבין לימוד הבנוי על מצוות אנשים מלומדה מרמז על המקורות מהם שאב הרב קוק את אבחנתו. ר' חיים מציע שלושה גוונים בלימוד שלא לשמה¹³: 'סתמא' [ללא כוונה מפורשת לשמה, אך גם לא לכוונה אחרת], 'בשביל איזה פניה לגרמיה' [מגמה אינטרסנטית – אנוכית], ולימוד על מנת

⁵ קובץ א שסט.

⁶ קובץ א שסט. וראה גם בקובץ א תקטו: 'ארסיות פנימית'.

⁷ סתירה שיש לה כידוע תשתית כבר בתלמוד והפרשנים מן הדורות הראשונים ועד האחרונים הציעו לה

פתרונות – הוזכרו הדברים במבוא ראה במיוחד במבוא ההיסטורי סביב הערות 26-12.

⁸ ראו למשל במסכת פסחים דף נ' עמוד ב, בדברי התוספות ד"ה: וכאן בעושים שלא לשמה. בנוסח זה של בעלי התוספות מופיעה יחד עם קינטור מגמת היהירות (כלשונו של הרב קוק בפסקה הסמוכה) דבר שאינו מופיע במקומות אחרים.

⁹ למשל ר' חיים מוולוז'ין בנפש החיים שער ג פרק ב וראה בסמוך המשך ההשוואה בין גישתו לעמדת הרב קוק.

¹⁰ ראו לעיל בפרק הדבקות.

¹¹ ארסיות פנימית רומזת ל'נעשית לו סם המות' מסכת יומא דף עב עמוד ב.

¹² קובץ א תקטו.

¹³ נפש החיים מבוא לשער ד' פרק ב.

לקנטר. לעומתו¹⁴ מציע בעל התניא שני גוונים בלבד. הוא מבחין בין שלא לשמה לשום איזו פניה [היסוד האינטרסנטי - האנוכי] לבין לימוד שלא לשמה שאיננו אינטרסנטי אלא הוא מצות אנשים מלומדה מחמת הרגל¹⁵. הרב קוק חילק את הלימוד 'שלא לשמה' בחלוקה כפולה [ולא משולשת] כבעל התניא וכינה את המדרגה העליונה בשם שנתן לה הרש"ז 'מצות אנשים מלומדה', אך את המדרגה הפחותה לא סימן בלימוד האינטרסנטי – כרש"ז, אלא בלימוד המקנטר – כשיטת ר' חיים. מה פשר הליקוט משתי השיטות¹⁶? האם הרב קוק לא הסכים לראות את 'הלא לשמה' הנסבל והמותיר בו לחלוחית עליונה כלא לשמה של לומד על מנת להשיג הישגים אישיים ככבוד למשל – כעמדת החסידות. או שמא הוא רואה בלימוד אינטרסנטי כלימוד גולמי שאין בו את שאר הרוח השכלי וממילא אינו אלא מצוות אנשים מלומדה¹⁷. אולם נראה כי הפרשנות היותר מדויקת היא שהרב קוק מבקש לפרוש את יריעת התשובה גם אל הלימוד על מנת לקנתר!

¹⁴ על רקע אבחנה זו יש לומר כי לאם (עמודים 175-176) לא דייק בהציגו את החלוקה של בעל התניא כחלוקה דומה לחלוקתו של ר' חיים. השמטת הלימוד על מנת לקנתר מן הדיון על לשמה מבטא את הגישה החסידית המחמירה בענייני כוונות. יתירה מכך, בלימוד לסתמא קובע ר' חיים: 'כי סתמא כלשמה דמי' ואינו מצריך פעולה מתקנת ללימוד הסתמי. ואף לימוד מתוך מגמה אנוכית גם כאשר הוא כזה – 'לא לשמה' יש לו ערך ומזכה את הלומד בשכר. לעומת זאת רש"ז מצריך ללימודים אלו, החסרים את הכוונה הראויה, תיקון – כמובא בהערה הבאה. ממילא גם שיתוף רש"ז עם ר' חיים בתפיסה 'כי שתי הקבוצות בחזקת כשרות הן', יש בה אי דיוק והתעלמות מן האבחנות המובהקות שבין שתי השיטות. זכות, יש ללמד על הדימוי של לאם, בכך שהקריטריון המיוחד 'סתמא' שלא הופיע בדורות הקודמים [למרות שלאם עצמו טוען שיש לו כבר רמז בדברי רש"י – ראה הערה 2 בעמוד 174 שם], וודאי לא אצל בעל התוספות, הוא חידוש משותף לר' חיים ולרש"ז.

¹⁵ תניא פרק לט. האבחנה היא שבלא לשמה לשם פניה ניתן לתקנה על ידי תשובה בעוד שלא לשמה סתמא עצם חזרה על הלימוד לשמה מעלה את הלימוד הסתמי ומצרפת אותו לפריחה אל העליונים – שם.

¹⁶ אמנם: 'יפה לנו מאד כל שיחתם של תלמידי הגר"א עם תלמידי הבעש"ט' [אגרות ראי"ה ח"א עמוד שד וראו גם במבוא לחקר משנתו של הרב קוק פרק ג], אולם ליקוט ובחירה שכזו מצריכים הבנה ודיוק שאם לא כן אין כאן אלא ערבוב שיטות. קשה גם לומר שהרב קוק ביקש להימנע מהכרעה ביחס ללימוד מתוך מגמה אינטרסנטית שבו המחלוקת חזיתית האם לראותו ככשר [ר' חיים] או כפסול [חסידות] – ראה במבוא ההיסטורי סביב הערה 86] או לפחות מצריך תשובה [רש"ז]. שכן בעצם בחירתו יש התערבות במחלוקת מה גם שמשתמע כי רק בלימוד הסתמי שלא מעורבת בו כוונה שלילית יש לחלוחית של חיים ואם כן נטייתו ברורה לכיוון החסידי.

¹⁷ במילים אחרות: האם מדרגה 2 על פי החלוקה של ר' חיים (לימוד אנוכי) הינה, אצל הרב קוק, חלק מן המדרגה הפחותה (קנטור) או מן המדרגה העליונה יחסית (מצוות אנשים מלומדה). האפשרות השניה כנראה נרמזת בביטוי מחשבה גולמית בלתי מפותחת – זו שלא ביררה את ערכה של התורה ולכן הניחה מקום למגמות קטנות להצטרף ללימוד. וראה בהמשך בבירור המובא מעין איה.

אבל הוא [לח של החיים] משתמר בה במדה שלא נתעוות עצם הלימוד מחיפוש האמת והיושר שבדרכו. אבל עיקום השכל גורר אחריו כל אותן מכשולות הלב והיבשות הנפשיות, עם העלילות של דבקות ארסיות מוסרית, כדוגמתה של מדת המחשבה הפגומה של מטרת הלימוד. אבל לפעמים חוזרת היא לטובה, אם החבה המוסרית של קדושת התלמוד יהיה הכח הפועל על הרגש, אשר רק מקוצר בירור שכלי מסתפק הוא באורחות עקלקלות, סוף עקולים אלו להתיישר, על כל פנים במובנם המוסרי¹⁸.

יש תקווה איפוא גם ללימוד בעל מטרה פגומה זאת בתנאי שהאינטואיציה הרגשית תבקש את קדושת התורה בלימודה. יש כאן הצבעה על פער בין הכותרת האינטלקטואלית של הלימוד – שהיא מעוותת ומושחתת לבין הווייתו הנפשית המשמר בתוכה את חיבת קדושת התורה¹⁹.

מהיכן מגיעה נטיית תורה שלא לשמה? – מן המחשבות הקטנות בעניני האלוהות התופסות מקום בנפש²⁰ ומאי זיהוי או אי זיהוי נכון של קדושת התורה²¹. התוצאה של לימוד שלא לשמה היא, שלא זו בלבד שהנשמה לא משתבחת ולא ניזונית מן הלחלוחית הרוחנית של הלימוד, אלא שלחלוחית זו נעלמת לגמרי, הפרטיות נושאת ראש²² וכל התורה על רכיביה מתגלה כעול על הנפש ועל חיי החברה²³ ורצון האדם מתמלא קפדנות וכעס ונוח לו שלא בא לעולם²⁴. הלומד שלא

¹⁸ המשך הסעיף בקובץ א תקטו.

¹⁹ הצעה זו היא למעשה שכלולה של אבחנה פשוטה יותר המופיעה בעין איה ברכות ח"א עמוד 85. שם מבחין הרב קוק בין לומדים שלא לשמה... 'הולכי בתום אינם מכירים מעלת תורה לשמה' שעליה ללמוד כפי הכנתם ומתוכה יגיעו לשמה. לעומת 'משחיתים, שבהכרתם משענת השכל רוצים לעזוב דרכי יושר'... שעליהם נאמר נוח להם שלא נבראו משנבראו. בחלוקה זו אין רק אבחנה בין 'סתמא' לבין כוונה שלילית אלא בין הנסמך למנהג או לאינטואיציה להולך אחר האידיאולוגיה הרעה. בסעיף משמונה קבצים, שהובא בגוף העבודה, חושף הרב קוק את האפשרות כי שתי הגישות או התכונות יכולות להתקיים באיש אחד – בעל אידיאולוגיה מקלקלת אך בעל אינטואיציה שעשויה להיות מחוברת אל הקדש.

²⁰ קובץ א שסט.

²¹ עין איה, ברכות עמוד 80. וראו לעיל בפרק 'לשם החכמה' באזור הערות 29-26 ובתוך הערה 29. לעצם הרעיון של תפיסה לא נכונה של התורה, ראו גם בהערה הבאה כאן.

²² וראה קובץ ה קעא שמי שלא יונק מכללות התורה אלא מחלקים נפרדים שבה התורה נעשית לו סם המוות – ביטוי תלמודי (מסכת תענית דף ז עמוד א) המתייחס ללומד שלא לשמה.

²³ קובץ ג נט.

²⁴ קובץ א שפח.

לשמה לומד באקראי, מחפש את התחומים בהם יוכל להוכיח חכמתו וממילא מזניח את הפשט²⁵ ואינו מקיף את כל התורה כולה.²⁶

תורת 'הלא לשמה' של הרב קוק סובלת, לפי ניסוחו שלו, מחיסרון בולט ומרכזי. משנתו ההגותית האפופה בניסיון אישי, בחוויות אקזיסטנציאליסטיות, עומדת בחסך גדול בבואה לתאר תורה שלא לשמה שכן:

מטבעי אני נתבע לעשות כל הדברים לשם פעלם ולדבר במ לשמן²⁷.

לי חסרה אהבת עולם הזה, וזה מסבב לי חסרון גדול ברוחניות, וגם לימוד תורה ועסק במצוות שלא לשמה – שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ואני צריך הדרכה באיזה אופן לאחוז בדרכים הללו, שהם מצד עצמם ירידות, מכל מקום הם צורך עליה²⁸.

משתמע מהערה אוטוביוגרפית זו כי למימוש מלא של לימוד התורה בחיי הלומד יש ערך בלימוד 'שלא לשמה'²⁹. ומעין חיסרון יש במי שכל לימודו הוא לשמה. כשם שיש ערך לחיים הגשמיים על אף רוממות חיי הרוח הנצחיים, כך המעבר דרך לימוד שלא לשמה הוא צורך וערך³⁰:

יש לפעמים תועלת ממה שתחילת עסק התורה הוא שלא לשמה, שעל ידי זה מתמזגת תשוקת הלימוד גם בהכחות הגופניים והדמיוניים, ואחר כך כשמתקדש האדם ועוסק בתורה לשמה, הכל עולה עמו. אבל אם תחילת העסק הוא לשמה, אין כחות הגופניים השפלים הולכים עם אותו הזרם העליון מהם, ונמצא שתמיד התוכן התורתי שלו הוא עומד ממעל לגופו, שיש אמנם בזה יתרון מצד נקיות התורה ובהירותה, אך לעומת זה יש בזה חסרון מצד התמעטות הטבעיות³¹ שבה. רק במידה עליונה של קדושה, ברוחב דעה

²⁵ הזנחת הפשט כחלק מן הקלקול של תורה שלא לשמה מופיעה גם אצל חסידים אשכנזי, ראו ספר חסידים סימן

תרמח עמוד 174, וראו גם סימן תתתקז עמוד 410, וסימן תתתרטז עמוד 433. ואצל ח' סולוביצ'יק H 341

Soloveitchik, Three themes in sefer hasidim, "A.J.S Review 1 (1976) pp.

וראו בנספח 3.

²⁶ מאמרי ראי"ה עמוד 428.

²⁷ קובץ ג רכט.

²⁸ חדריו עמוד קכד.

²⁹ יתכן שתפיסה זו יונקת מן הנוסחה המקובלת בש"ס ביחס ללימוד תורה שלא לשמה

³⁰ קובץ ה יא.

³¹ טבעיות כאן במובן של 'הגופניות והחברתיות [...] הפשטות, הבריאות, הנורמליות שבחיים'. ראו קובץ ב שט

וגם שם את הערך של בניית שתי הקומות של הקדושה מעל הטבעיות ולא במקומה.

המפלשת את כל העבים, יש קישור אמיץ בכל הכחות כולם עם התיאור המחשבתי היותר עליון דוקא. ואלו הם רשב"י וחבריו, שתורתן אומנותם³², יושבים נטעים וגדרה, עם המלך במלאכתו ישבו, נשמתם של צדיקים שנמלך מלך מלכי המלכים הקב"ה בהם במלאכת עולמו³³.

במילים פשוטות יותר: לומד שלא לשמה מזהה את ערך התורה בטובות הנאה שיקבל עקב הלימוד, בין אם טובות הנאה אלו הינן הטבות חומריות (תשלום כספי) ובין אם הינן טובות דמיוניות (זכייה בכבוד חברתי). מגמה לימודית כזו חשה את ערכה של התורה בגופניות ובדמיון. התעלות אל הלימוד לשמה על ידי התקדשות האדם לא מטשטשת את הזיקה שנקבעה בנפש הלומד בין הנאת הגוף והדמיון לבין ערך הלימוד. היא מרוממת את הלימוד אל ערכו הנשגב ההכרה השכלית ב'לשמה', אלא שלאור ניסיון העבר וחוויות הלימוד של לא לשמה הערך העליון מתפלש עתה עד הגוף והדמיון ויוצר רצף אחד שלם של השפעה: טובו של הלימוד מן המגמות הרוחניות הנישאות ועד ההטבה החומרית והדמיונית.

מה שאין כן בלומד לשמה מעיקרו. הוא מזלזל בטובות החומריות ורואה אותם (בצדק) כטפלות לחלוטין לערך האמיתי שבלומד. לימוד התורה לא אמור להיטיב עם המציאות החומרית אלא לנשא את חיי האדם אל העליונים. תפיסה אידיאלית זו מטהרת דמיונות שווא ודוחה מגמות חומריות ומאפשרת ללומד להתנשא אל מקורה של התורה. אך בה בשעה מעמידה חייץ בין חיי הגוף לחיי הנפש. זהו הערך של לימוד תורה שלא לשמה שמתוכו בא לשמה כשתהליך ה'מתוכו' אין לו תחליף ואינו מושג בדילוג על המדרגה הירודה. שכן באופן כללי 'אין לך דבר שאין לו מקום':

מיסוד האחדות האלהית מתגלה האחדות המחשבתית ואחדות הערכים של השפעת התורה והאמונה. המדרגות התחתונות כמו האיגוד העבדתי של ישראל, יראת חטא מפני שכר ועונש, שכל אלה עומדים במדרגה ירודה, הנם מאוגדים³⁴ עם המחשבות האידיאליות של החרות המוחלטה, לא לבד מפני צורה החינוכית שלהם, אלא מפני הבנין הכללי שכל רעיון מתחבר בחבירו בחיבור מציאותי של עילה ועלול עד שאלמלא היו פנויים אותן המקומות של הרעיונות הנמוכים, לא היה הבנין שלם והיתה הנשמה פגומה בחלקים מערכיה. וממילא שבכל מתמלא, אין אותה ההחשכה של

³² מסכת שבת דף יא עמוד א.

³³ בראשית רבה פרשה ח פסקה ז. תשתית לזיקה בין דרשה זו לבין הרעיון אותו מציע הרב קוק אפשר למצוא

בעבודת הקדש חלק א' פרק יט. ספר עץ הדעת הטוב פרשת ויצא ד"ה: וישא יעקב.

³⁴ המעבר מלשון נקבה לזכר קשורה לחלקים המושמטים.

המחשבות הקטנות מעכבת כלל בעד האורה של הרעיונות הגדולים. וזאת היא גדולתה של תורה, שמביאה לידי הדבקות האלהית במערכתה היותר עליונה, ומדרכת את כל בההדרכה המוסרית הבנויה על יסוד שכר ועונש, שהוא תוכן אמת לאמתו בסדר העולם ובנינו החמרי והמוסרי, והדברים מתאימים ומשלימים זה את זה³⁵.

אם כך הם הדברים בכוונה של לימוד שלא לשמה, הרי שכוונות אחרות, שרק מוצנעת בהם המגמה האנוכית תתקבלנה לעיתים בזרועות פתוחות. שיטת הפלפול ועמידה על מגמותיה האנוכיות והגסות בורה על ידי חסידי אשכנז³⁶. שאלת כשרות ההנאה מדברי תורה בעצם לימודם והלגיטימיות של השמחה בבירורם לובנו אף הם³⁷ אולם האם יש היתר ללמוד או לפלפל בדברי תורה כדי לשמוח? האין כאן שימוש בתורה כקרדום לחפור בה?

כשמתערב בפלפול החפץ לשמח את עצמו בפלפול דאורייתא, אין זה נקרא תורה שלא לשמה ח"ו. כי עצם השמחה והסרת העצבות הוא גם כן מצוה רבה, והוא בכלל הטבת המדות שהיא סגולתה של תורה³⁸.

כשמגמת הלומד היא לשמח את עצמו יש כאן מגע במגמה אנוכית. אין מדובר כאן רק בתוצר לואי של הלימוד אלא בכוונת מכוון – 'החפץ לשמח את עצמו'. עירוב כוונה כזו בלימוד מוליך אותו אל 'תורה שלא לשמה'. שכן כל מגמה אנוכית פוגעת ב'לשמה'. אולם בקשת השמחה אינה דבר עבירה ואפילו לא דבר רשות היא מצווה גדולה³⁹ ולכן אין לימוד מן הסוג הזה בא לכלל תורה שלא לשמה⁴⁰.

³⁵ קובץ ז צז. הנושא המרכזי שם הוא עבודת אלוהים מאימת שכר ועונש לעומת החירות העליונה. מושגים שיש בינם בין 'לשמה' ו'לא לשמה' קשר הדוק.

³⁶ ראה בנספח 3 סמוך להערות 54-49 ואזור הערה 65.

³⁷ ראו אגלי טל בהקדמה בעמוד השני המזכיר גישה שמתוך הרצון ללמוד לשמה מפתחת אסכולה הגורסת שאין ללמוד את התורה בהעמקה אלא רק בפשוטה כדי לא להינות ממנה. גישה זו מזכירה את דברי הט"ז על איסור לימוד תורה בתשעה באב – משום איסור שמחה, הקובע כי גם אותם תחומים המותרים בלמידה: "היינו שילמד בפשוטן של דברים אבל לא בדרך פלפול" – שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תקנ"ד בט"ז סימן קטן ב'.
³⁸ אורות התורה פרק ט סעיף י.

³⁹ לא מצאתי כי נכתבו דברים על ערך השמחה ומניעת העצבות במשנתו. ראו בינתיים: על הזיקה שבין הלימוד לשמחה: השמחה היא תכונה נלוות חיונית והכרחית לקיום המצוות [קובץ א תקו, וראו שם סעיף תקז] – תפקיד הצדיקים לקיים את השמחה בהם ובעולם, וראו גם קובץ ב רכב על רקע סעיף רכא], וכן ללימוד תורה [קובץ ו כד-כה, אדר היקר עמוד קיז]. השמחה נספחת ללימוד לשמה [קובץ ה ב] והיא תנאי ללימוד כזה [פנקס יג אות עז]. מקור השמחה בפתרון הספקות וחוסר הבהירויות [פנקס יג שם, קובץ ה טז], מאורן של האותיות [קובץ ג קכד], ומכוח החיות שיש בתורה שבעל פה [קובץ ה קנח].

לשונו של הרב קוק מותירה את תפיסתו בעמימות. האם הלומד המבקש בלימודו לשמח את עצמו הוא לומד 'לשמה' (או שמא רק אינו נכלל בלימוד 'שלא לשמה' – אך גם ל'לשמה' לא בא)? האם בקשת השמחה לא מפירה את ה'לשמה' בלימוד רק כאשר היא נספחת למגמה הראשית של הלימוד (כשמתערב) או גם כאשר היא המגמה הראשית?

דומה שהתשובות לשאלות אלו מצויות במענה לשאלה הגדולה מהו 'לשמה'? מהי התמונה של תורה לשמה שאליה מתייחס הרב קוק בכל פרשנויותיו ומכוחה מנביעה את מגוון ההתייחסויות לסוגיה. כשנזהה⁴¹ את תורה לשמה עם השקפת עולם – ונמקם אותה כמצב תודעתי בנפש האדם - יובן כי כל מה שנחשב חלק מהשקפת עולם זו הוא בכלל לשמה. ממילא על אף שבקשת השמחה בלימוד יכולה להיחשב תורה לשמה באופן מלא שכן היא מצווה גדולה ומסגולתה של תורה, אך מי שלומד לשמה לא יתכן שכל בקשתו תהיה רק השמחה שבלמוד. ולעולם בקשת השמחה תהיה נספחת לערך המרכזי ומפורש של הלימוד לשמה.

⁴⁰ הרב קוק מזכיר שני נימוקים לכך שאין בקשת השמחה מוציאה את הלימוד מכוונת לשמה. הנימוק האחד הוא שיש בשמחה מצוה. הנימוק האחר שהטבת המידות (התגברות על העצבות שהיא מידה רעה) היא סגולתה של התורה. יש להדגיש באופן פשוט כי רק מגמות שיש להן ערך של מצוה לא יחשבו בכלל תורה שלא לשמה. אך מגמות שהינן בכלל סגולתה של תורה אך לא תיחשבנה מצוות. למשל בקשת עושר, שהוא בכלל סגולתה של תורה: אורך ימים בימינה בשמאלה עשר וכבוד [משלי פרק ג' פסוק טז]... למשמאילים בה עושר וכבוד (מסכת שבת דף סג עמוד א), תחשב כתורה שלא לשמה. אמנם ראו את פירושו של הרב חרל"פ, במי מרום חלק שני, עמוד כ' שלא רואה בבקשת השכר על המצווה פגימה באיכות קיומה כל עוד השכר נתפס כתוצר ישיר של קיום המצווה בשונה מ'קבלת פרס'.

⁴¹ ראה בפרק הסיום.

סיום

מרכזיות לימוד התורה, בהתנהלות היהדות לדורותיה, הולידה מחשבות והגות על לימוד התורה כבירור בעצמיות היהדות. לכן נוצרה הקבלה בין 'תורה לשמה' – הדרך העילאית ללימוד התורה¹ [ולשמירת מצוותיה] – לבין תכלית הדת והחיים היהודיים. כך למשל, הוויכוח בין חסידים למתנגדים ביחס למקומה של הדבקות בחיי האדם הפך להיות הויכוח ביחס לביאור הנכון למונח 'תורה לשמה' ועל האופן הנכון ללימוד התורה.

גם אצל הרב קוק שימש ביטוי זה כר נרחב לפעילות יצירה ולביטוי השקפות. בפרק סיום זה, אנסה לתת תמונה היקפית להגדרותיו וחידושו בסוגיה כפי שעלו בפרקי עבודה זו. הניסיון לתת תמונה כוללת להשקפתו יצריך שימוש בכלים לשוניים ובאבחנות מושגיות שהוזכרו במבוא. אגב כך יבחנו נתיבי יצירתו הייחודית ותוקדש תשומת לב לשאלה שהעסיקה חוקרים שונים: עד כמה אפשרית המשכיות ליצירתו ההגותית.

א. תורה לשמה במשנת הרב קוק – בין מקורות יניקה לצינורות השפעה

הרב קוק רואה את 'תורה לשמה' כמפתח הגאולה². גאולתו הרוחנית של העולם וגאולתו החברתית תרבותית של עם ישראל - בתורה לשמה הם תלויים. לימוד כזה יאיר את העולם בָּאור הבהיר והמלא ויחולל את השינוי הנחוץ בחיי האומה, אומה המתרחקת ממסורתה וזונחת את התורה ואת דרכה³.

מה, אם כן, תוכן המושג לשיטתו של הרב קוק? שיוט במרחבי הגותו – בעיקר בחלקיה העיוניים, מעלה לפחות⁴ 3 כיוונים יסודיים.

הפרשנות האחת, שלה מספר ומגוון ההופעות הגדול ביותר, כורכת [בדומה לגישה מרכזית בחסידות – גישת בעל 'התולדות'⁵] את תורה לשמה בדבקות בבורא.

¹ מקורו של המונח בתלמוד. 4 פעמים בבבלי ופעם אחת בירושלמי. להופעות אלו יש להוסיף את ההנחייה המורכבת שמופיעה בבבלי 7 פעמים ובירושלמי פעם אחת: לעסוק בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

² מאמרי ראי"ה עמוד 290, 292, קובץ ה נד.

³ ראו במבוא לחקר משנתו בין הערות 137-168.

⁴ בראשית חיפושי חשבתי לחלק ל-7 קריטריונים, אולם במשך הזמן חלק מהם נבלעו באחרים וחלק הפכו לטפלים. על קריטריון נוסף ראו בסיום פרק זה.

⁵ מבוא היסטורי בין הערות 85-95.

הדבקות, היא התכלית העליונה של החיים, היא נדרשת מכל והיא טבעית לכל. לתביעת דבקות זו יש אמפטיה גדולה מצידו של הרב קוק והוא מדווח על חוויותיו האישיות בתחום: כדבק וכמתמודד עם העולם החיצוני והפנימי לאור נטייתו אל הדבקות. בהקשר זה הוא מתמודד גם עם הביקורת הקשה של ר' חיים מוולוז'ין⁶ על הדבקות החסידית המכלה כל, המסירה מן הלימוד כל משמעות אינטלקטואלית או קונקרטי ורוֹאָה בכל סוגיה ובכל מילה רק את אותיות הסולם המוליכות אל האקסטאטיות והביטול העצמי⁷. הרב קוק פותר מקוטבות זו [= לימוד או דבקות] דרך תפיסה דבקותית שאין בה ביטול עצמי⁸. תפיסה זו רואה במציאות של העולם הזה דבר בעל ערך, שאין צורך לבטלו, אלא להאירו באור מקורו. בנוסף לכך, הוא תובע יצירת סדר לימודי המחפש את הסברא, את ההרגשה ואת הנעלה גם בלימודים היותר פשוטים ופרטיים ועל ידי כך להעמיד גשר בין הלימוד הענייני-אינטלקטואלי לבין הדבקות וערכיה⁹. למשימה זו הוא קובע מעמד בכיר לתורת הסוד¹⁰ ולאיחוויה עם התורה הנגלית¹¹ – כמפתח של גאולה¹². יש להדגיש, כי הרב קוק אינו מזהה, באופן מלא, את הלימוד לשמה עם הדבקות¹³ ובדרך כלל אינו מבאר את הלימוד כמכוון מטרה – למטרת הדבקות בשונה ממה שעולה מכתבי אבות החסידות¹⁴.

הפרשנות השניה שמעטים היגדיה המפורשים¹⁵, אך כפרשנות, היא המפורשת ביותר: תורה לשמה: לשם התורה – לשם החכמה. עצם גילוי חכמת הבורא, דרך לימוד תורתו, על ידי האדם מישראל, בכישוריו וביכולתו האנושית - הוא התכלית

⁶ את הביקורת ניתן למצוא בספר נפש החיים שער ד פרק א וראו גם במבוא ההיסטורי באזור הערות 114-118.

⁷ לשיקוף תופעה זו בספור החסידי ראו במבוא ההיסטורי בהערות 81,83.

⁸ למרות שמשנתו והויתו כוללות יסודות קוויאטיסטיים, יש בה איזונים שחוקרים כינוה 'פילוסופיה מיסטית'. על כל זה ראו בפרק לשם הדבקות בין הערות 70-67. שם הודגש כי 'הפתרון' שמציע הרב קוק הוא התרוצצות דיאלקטית בין הקטבים של האינסופיות האלוקית ממלאת הכל וסופיותו של האדם והעולם – שם בין הערות 94-127.

⁹ על כך בפרק לשמה כדבקות ליד הערות 355-358. גישה זו היא מולידת הרצף בלימוד כחלק מתפיסתו הכללית שם פרקון י בין הערות 290-338.

¹⁰ שם פרקונים ז-ח בין הערות 179-230.

¹¹ פרקון ט שם בין הערות 231-289.

¹² שם בין הערות 210-230. וראו עוד שם בין הערות 82-83.

¹³ לעיל בפרק 'לשמה כדביקות' בין הערות 8-9.

¹⁴ כמתואר לעיל. המשמעות של אבחנה זו תובהר בהמשך.

¹⁵ למעשה יש רק סעיף אחד כזה וראו בהמשך.

הגדולה שאין צורך לחפש לה משענת וצידוק¹⁶. תפיסה זו נחשבת¹⁷ כענף משיטתו של ר' חיים מוולוז'ין [– תלמיד הגר"א, מייסד ישיבת וולוז'ין ומנסח התיאולוגיה והאידיאולוגיה המתנגדית בספרו נפש החיים¹⁸]. אמנם בשונה מר' חיים הרואה את חזות כל ה'לשמה' בהבנה נכונה של הסוגיה התלמודית, בעיקר זו בעלת ההיבטים ההלכתיים, הרי שאצל הרב קוק מושא החפץ הוא חכמת הבורא בכלל ולא דווקא ההבנה הנכונה והמדוייקת בסוגיה ספציפית או בהרבה סוגיות כאלו. לאור זאת יש לבחון את האפשרות כי נקודת האחיזה של הרב קוק בנקודה זו מונחת בכתבי חב"ד¹⁹. אמנם גם מחולל התנועה רש"י מליאדי דבר על מובנים שונים של לשמה – כ'לשם התורה' [ואף הזכיר בפרשנותו בדומה לרב קוק את החכמה²⁰] אולם הוא מוליך את הכוונה בעיקר לחיבורים של עולם האצילות²¹, בעוד שלשון הרב נראית כפונה אל הגילוי של החכמה במציאות התרבותית והאנושית²².

הפרשנות השלישית, על אף ששורשים לה בספרות הקבלה והחסידות, היא פרשנות חדשה. שכן בספרות המוקדמת לרב קוק לא נוסח הזיהוי שאליו הוא מכוון: 'לשמה' = לשם כנסת ישראל. כנסת ישראל, במשנת הרב קוק, הוא מונח המבקש להכיל בתוכו הן את הגרעין המטפיזי-הרעיוני²³ והן את הקבוצה, הקהילה הריאלית – האומה הישראלית²⁴. לדעת הרב קוק: לימוד שמבקש להעצים את כוחה הרוחני של כנסת ישראל, להעשיר אותה באוצרות רוחה הוא לימוד לשמה. פרשנות זו מרתקת במיוחד שכן היא מחייבת מהפכים שונים בתפיסות מקובלות ביחס שבין ישראל והתורה²⁵. היא משתלבת יפה עם הגותו הכללית של הרב המטפחת את ערך האומה הישראלית ואת מקומה המרכזי בהיסטוריה ובתרבות האנושית²⁶.

¹⁶ בפרק לשם החכמה בין הערות 1-29.

¹⁷ לעיל בפרק לשם החכמה בין הערות 12-14.

¹⁸ לאם עמודים 59-64.

¹⁹ בחינה קצרה של אפשרות זו הועלתה בפרק לשם החכמה באזור הערה 52.

²⁰ ראו במבוא ההיסטורי בין הערות 207 ל-213.

²¹ שמחייבים בחינה שמא גם הרב קוק במינוח 'לשם החכמה' מתכוון לספירה חכמה. וראו לעיל בפרק לשם החכמה בפרקון ד' בין הערות 34-71.

²² דבר שמעורר מחשבה שמא בכלל הרמב"ם הוא העיגון המסורתי של הרב קוק – ראו דבריו במורה נבוכים ח"ג פרק נ"ד ביחס לתכלית העליונה, וכן בהקדמת פירוש המשנה עמוד קלא-קלג. ובפרק 'לשם החכמה' הערה ²².

²³ שבלשון המקובלים נקראת שכינה – ספירת מלכות וכו'.

²⁴ בפרק לשם כנסת ישראל בין הערות 24-29.

²⁵ המקובל הוא שהתורה היא נשמת ישראל. פרשנותו של הרב קוק המעמידה את ישראל כתכלית התורה מחייבת מחשבה כי ישראל הם הם נשמת התורה. על כך בפרק לשם כנסת ישראל פרקון ד בין הערות 51-94.

כיצד נוכל להכיל שלושה כיוונים אלו? במי מן הפירושים לבחור כמייצג שלם יותר את עמדת הרב קוק? בפירוש המפורש ביותר [לשם תורה], במרובה ביותר [דבקות] או במחודש ביותר [כנסת ישראל]?

ניתן אמנם למעט בערכה של הפרשנות השניה [לשם התורה] ולראות בה כסוג של מחויבות לרקע הליטאי-מתנגדי של הרב קוק²⁷. מעין הצהרה כללית וחזרה על המקובל²⁸. על רקע זה אין להפריז בערך הופעת פרשנות זו אצל ממשיכי דרכו²⁸. אולם, כבר ראינו כי גם בפרשנויות המסורתיות נוטה הרב קוק מן ההיבטים הקיצוניים שלהם [מוציא את התורה לשם התורה מצמצומה: 'הבנה נכונה של היגד הלכתי', אל רוחב הדעת והחכמה האלוקית, ולחילופין מנתב את הדבקות למקום בו לא תפגע באפשרות ללמוד תורה בעיון ובמשמעויותיה האינטלקטואליות] ועל ידי כך מקרב במקצת בין העולמות הרחוקים.

בנוסף לכך, דרכו של הרב קוק בחיבור עולמות רחוקים ובמיוחד באתגר שרואה בחיבור עולם תלמידי הגר"א עם הגותם של תלמידי הבעש"ט²⁹, מחייב, או לפחות מרמז שיתכן שהוא מתח גשר בין עמדה הגותית זו לבין העמדה החסידית וסלל דרך פרשנות ייחודית הן למושג התורה, הן למושג הדבקות והן ביחס ל'מושב בחיים'²⁹, בו נמצאת 'תורה לשמה'³⁰.

²⁶ כל זה מבואר בפרק 'לשם כנסת ישראל'.

²⁷ אני חולק בזה על מי שביקש לראות את הרב קוק כמושפעה של החסידות. אין ספק שהוא אכן הושפע ממקורות חסידיים וממשנה חסידית, או לפחות דגל ברעיונות שמצאו משכנם בתנועה החסידית, אך בתודעתו העצמית הוא 'מתנגד' המוצא [ולו באופן דרשני] את חפץ לבו בעולם המתנגדים. ראו במבוא לחקר משנתו בין הערות 118-99. וראו גם בהמשך פרק זה.

²⁸ כמו בפרשנותו של הרב צבי יהודה שהוזכרה ונבחנה בפרק לשם החכמה הערה 7.

²⁸ תפיסת ההגדרה של 'לשם התורה' כמחויבות מגזרית עולה הן מן העובדה שהרב קוק מנסח זאת [בכתביו שנמצאים בדינינו היום] רק פעם אחת, ומיד בוחר להסביר הסברים שמטים את המושג אל עולם הרוח – לשם התורה = לשם החכמה. כמו כן, נוסח אותו סעיף נראה כשייך לכתביו הפרשניים או הישנים ע"פ מטבעות לשון שמצויות בו [רצון השי"ת' – ראו בפרק לשם החכמה בהערה 4]. גם ההסבר שמוצא צידוק לקיום עמדתו של ר' חיים [לימוד לשם לימוד אף ללא תלות וקשר לקרבת אלוקים בו – קובץ ח רכט וראו בפרק לשמה כדבקות בין הערות 354-342] מלמד שהרב קוק מלא כבוד לעמדה זו ומבקש לגשור גשרים בינה לבין עמדתו הנפשית המצויה עמוק בבקשת הדבקות.

²⁹ ראו במבוא לחקר משנתו בין הערות 125-99.

³⁰ ניתן היה לשרשר מושגית את החכמה האלוקית ולחברה לבינה שהם תרין רעין דלא מתפרשין ולשייך את נועם הדבקות לבינה כמו גם את מחשבתן של ישראל להיבט נשגב של ספירת החכמה ועל כך להצביע על היבטים שונים של חכמה ולעשות את פרשנויותיו של הרב קוק אחד. אך לא על זה הדרך תהא תפארתנו. וראו גם בפרק לשם כנסת ישראל ליד הערות 117-116.

מבוכה זו קושרת את הדיון לשאלת המשכיות משנתו אצל תלמידיו, שנידונה בתחומים שונים בעת האחרונה.³¹ מספר חוקרים ולומדי משנתו הצביעו על כשל מובנה בתוך שיטתו – כשל שמקשה על המשכיות. הם הצביעו על בעיה ברצף השפה³² בהעדר רצף בתכנים³³ ובחסרון בסיסטמה³⁴. גם בתחום בירורינו ניתן להבחין כי הרב קוק מציע 3 פירושים שלא עולים בקנה אחד (חוסר סיסטמיות) ופירושים אלו אינם המשך ישיר של אסכולה ישנה אלא חדשים [אם ברכיבים פרטיים (פרשנות א'-ב') ואם בעצם הפרשנות (פרשנות ג')].

כאשר המתודה מעורפלת ורצף הרעיון מן הדורות הקודמים מקוטע – מה הסיכוי שהרעיון יזכה לתלמידים ממשיכי דרך? אכן החיפוש מעלה כי מורכבות תפיסתו של הרב קוק ברעיון תורה לשמה לא זכתה להמשכיות בעלת משמעות מנוסחת³⁵ אצל תלמידיו וממשיכי דרכו. חוץ מהערות בודדות אצל התלמידים ורעיון אחד אצל בנו [הזיקה בין התורה לכנסת ישראל³⁶] שאר התחומים שנידונו בעבודה זו לא זכו להמשכיות מוגדרת לא כל שכן להרחבה. השאלה היא: האם מדובר כאן בכשל של הוראה וחינוך, ברשלנות של התנסחות ועיון, או שמא מהותה של הגישה והתחום של הרעיונות, לפי טיבם מעוררים את הלבבות³⁷ אך לא מפתחים חקיינות³⁸.

ב. הערות לאופי היצירתי של משנת הרב קוק

להבנת טיבה של התופעה יש לעיין בדרך תפיסתו את היחס בין רצף לחידוש וכן את תודעתו העצמית ביצירתו. במוקד של מחקר זה עמדה הגותו הפנימית של הרב קוק

³¹ בעיקר מחקריו של ד' שוורץ (תשס"א) וממשיכי דרכו בתחום הזה כמו י' גארב (תשס"ה) ועוד.

³² שטיינזלץ (תשכ"ו) ראו במבוא לחקר משנתו ליד הערה 11. ראו גם את זווית המבט של אביבי (תשנ"ב) [עמודים 755-762 וגם בתוך הערה 106 שם עמודים 770-769] לסוגיה זו.

³³ ראו למשל את המובא בפרק הדבקות בתוך הערה 331.

³⁴ ש"ה ברגמן (תשכ"ז) עמוד 358. ר' ש"ץ (תשל"ט) עמוד 15.

³⁵ אמנם סוג מסוים של המשכיות הקשור לחלק מחידושו הגדול בתחום ה'לשמה' יופיע אצל תלמידיו במובלע ויתואר בהמשך.

³⁶ ראו למשל בפרק לשם כנסת ישראל הערות 14,91 אמנם כפי שמובא בפרק לשם החכמה בין הערות 5-7 ובתוכן, פירוש לשמה – לשם התורה מופיע גם אצל הרב צבי יהודה. ניתן לראות בכך אישור שאין להשמיט משמעות זו מבחינת הלשמה הכוללת במשנת הרב קוק, אך יש לזכור את ההערות הקודמות – זהו הנוסח המקובל בקרב הלמדנות הליטאית בעקבות ר' חיים וכמעט שלא ניתן לראות באזכור זה נקיטת עמדה ייחודית.

³⁷ ראו הערתה של ש"ץ אופנהיימר (תשל"ט): "...רמת האנרגיה הרוחנית העולה מכל פסקה והמפעילה רמת אנרגיה דומה אצל הקורא'.

³⁸ 'אל תיעשו לי קוקיסטים' כך הורה הרב למקורביו – לשלושה באלול ח"א עמוד מו.

בעיקר כפי שנרשמה ביומניו – שמונה קבצים³⁹. לשם מיצוי פועלו בסוגיית 'תורה לשמה', יש להציע קווי מתאר לאופיה של הגות זו. הרב קוק אינו תיאורטיקן של הדעת, אך במשנתו מגוון של הערות מתודולוגיות לבירור דרכי המחשבה וההגות. יותר ממה שהוא מורה שיטה הגותית, הוא סֵר בעולמות הרוח, המתאר את שרואות עיניו במחוזות עטורי שגב. יחד עם זאת הוא מבקש תמיד לשרטט מפת דרכים לתיירים מלאי סקרנות וצימאון כמותו. באותה מפה הוא טווה את הפרמטרים האינטלקטואליים של משנתו ובכללם כללי חשיבה, דרכי התבוננות וקריטריונים לאמת נטולת הזיה⁴⁰. אולם, קריטריונים אלו, יותר ממה שהם יונקים ממחשבה אפריורית, הינם ההיטל של נתיבי מחשבתו וסירוי הרוחניים⁴¹. בחינה אחת של ניתוחו את נתיבי היצירה ההגותית נוכל להכיר דרך מעקב אחר המושג חידוש. הרב קוק מודע לאופייה של התנהלות מחשבתו ודרך יצירת חידושו⁴². באגרת לתלמידו הרב דוד הכהן⁴³ הוא מגיב על מחשבותיו הראשוניות של התלמיד בדבר היחס שבין מידת הענווה לחידוש וקובע כי:

החידוש האמיתי הוא נלקח מתמצית כל המהות של היש הקדום לו, שמכוחו הוא בא. הפרי יוצא מכל האופי של העץ, מעומק גזעו ושורשו, מיסוד שאיבת לשדו עד ראש צמרתו והתפשטות ענפיו ועליו. כל הבעה מחודשת באמת אינה יוצאת מהסעיף האחד הקרוב, אותה החוליה שההגיון תופסה⁴⁴, אלא מכל

³⁹ ראו במבוא עמוד 105 אחרי הערה 168.

⁴⁰ ראו בפרק לשם החכמה הערה 109. על האמור שם יש להוסיף גם את קריטריון הלכידות [הקוהרנטיות] כפי שמנוסה על ידו בקובץ ב. כו. השווה ל - M. Oakeshott, *Experience and Its Modes* Cambridge: Cambridge press, 1933, pp. 113 וגם ל - L.J. Goldstein, *Historical Knowing*, Austin – and London: Texas University Press, 1976, pp. 44-49.

העוסקים בעיקרון הלכידות כקריטריון עצמאי לאמת המחקר ההיסטורי.

⁴¹ יש בגישתו השקה אינטואיטיבית במחלוקת שבין דיקרט לשפינוזה ביחס לאבחנה בין המתודה לגילוי האמת לבין גילוי האמת עצמה. ראו על כך אצל א' וינריב, רציונליזם ואמפיריציזם – מגמות פילוסופיות במאה ה-17 וה-18 ח"א עמודים 208-214.

⁴² 'אני כותב לפי הברקות' – שבחי הראי"ה עמוד רצב,

⁴³ אגרת זו [אגרות ראי"ה ח"ג עמוד ד – אגרת תשמ"א, מן התאריך: י"ג תשרי תרע"ו] היא למיטב ידיעתי המקור היחיד לאורות הקדש ח"ד [עמודים תפו-תפח] שאיננו מתוך שמונה קבצים.

⁴⁴ ראו גם באגרות ראי"ה ח"ד עמוד סה. לבקשת הוריו לגלות את מקורותיו המסורתיים לחידושו ההגותיים [כמו ספר אורות] הוא משיב: 'לבאר את המקורות אין תועלת, עפ"ר אין המקורות מבארים להדיא את המחשבה שלי, אלא הם מראים ע"ז אחרי התבוננות והרגשה עמוקה. ואלה הנרגנים, או אפילו תיממי הלב שלא הורגלו ברעיונות כאלה, לא יקבלו את התוצאות גם כשיראה להם המקור שממנו הדברים נובעים'. בענין סוגית המקורות ראו גם במבוא לחקר משנתו בעיקר בין הערות 16-22.

המהותיות, המשכלת והחיה, הפועלת וההוגה של המחדש, 'ערוכה בכל ושמורה', וכל חדוש שהוא רק מזדלף מאיזה חלק ומשאר חלקים בלא תנועה רוחנית, איננו חדוש באמת כי אם סדור מכני במערכת ההשכלה⁴⁵.

הצורך למצוא את 'תמצית המהות הקדומה'⁴⁶ כדי לחדש, מחייב, בין השאר, יכולת של איחוד שיטות מנוגדות ומציאת התמצית המשותפת שלהם, שהיא 'המהות הקדומה'. לכן מנחה הרב את מבקשי העיון בענייני האמונות והדעות ובכל דבר נשגב⁴⁷:

לצאת מן החוג הצר, שבו נמצאות הדעות מחולקות, הצוררות זו את זו ומבטלות אלו את אלו, ולבוא עד מרום הפסגה, שמשם נשקפות כל הדעות בשורשן, איך שכולם עולות למקום אחד, ורק שינוי תנאים באורחות החיים ובמצב הנפשות הוא מחלק ביניהן.

בקשת האחדות בדעות ומציאת גרעיני המשותף מאפשרת מחד גיסא להתעלם מהיבטים פרטיים של הגותו כל הוגה והוגה⁴⁸, ומאידך גיסא לראות בתפיסתו הייחודית אבן בנין בארמון היהדות⁴⁹:

ואת הדבר הזה אנו צריכים תמיד לשום על לבנו, כשאנו מדברים על דבר ספרינו הפנימיים, שרק אז תראה היהדות בשלמותה, אם נשקיף על כל ספר וספר כעל אחת מאבני היכל גדול שכלן מתחברות יחד לבנין אחד ענקי ושלם, כי אעפ"י שיש ליהדות צדדים שונים, הרי היא באמת חטיבה אחת: "אלו ואלו דברי אלהים חיים", ורק אז תביא השפעת הספרים ההם את ברכתם המרובה⁵⁰.

כפי שכבר למדנו⁵¹ במהלך העבודה, בקשת הסינטטי בנוסף לאנליטי, הרצון לספוג מן הכל: לעבד, להכליל ולאחד - פעולות אלו הם בנשמת אפו של הרב קוק. לא רחוק הדבר שגם בסוגית תורה לשמה מרחבי היניקה השונים שלו מוליכים אותו לנקודת האחדות לפי תפיסתו שממנה הוא משקיף אל תורה לשמה ומחולל את חידושו.

⁴⁵ בענין זה ראו גם בפרק לשם החכמה בהערה 107.

⁴⁶ לדעת הרב קוק דבר ברור הוא שכל חידוש חייב להתייחס לישן וממנו לנבוע. ראו דבריו באגרתו לבנו, אגרות ראי"ה ח"א עמוד כח: 'וכל עיקר חולי הדור תלוי בזה [...] הם מבקשים חדש באפס ישן, ולא ימצא להם...'. וראו גם קובץ ב' רלו, קובץ ג' פו, ובמיוחד קובץ ג' צא.

⁴⁷ אגרות ראי"ה ח"א עמוד פד.

⁴⁸ ראו אגרות ראי"ה ח"א עמודים קצב-קצג.

⁴⁹ מאמרי ראי"ה עמוד 12.

⁵⁰ עוד בענין זה ראו עולת ראי"ה ח"א עמודים של-שלא.

⁵¹ ראו למשל לעיל באזור הערה 29, בפרק לשמה כדביקות הערות 407-419.

השענות אל טביעת העין - אל האינטואיציה המכלילה - של ההוגה-היוצר בפיענוחן של סוגיות הגותיות רבות עומק, ענפים וחילוקי דעות, מקשה מאוד על מתיחת רצף והעמדת מסורת של תלמידים. אם ימשיכו התלמידים את המבע וההיגד החיצוני, הרי הם חוטאים לכוונת רבם המצווה על חיפוש היסוד המכליל - ההשענות על השרשרת כולה ולא רק על החוליה הסמוכה. ואם ילכו בדרכו המחפשת את החדש בדרך של התבוננות והרגשה עמוקה⁵² הרי שהם לא יהיו ממשיכי דרכו במשמעות הרגילה והגלויה. יתירה מכך. התביעה לחידוש עצמי ותפיסה כוללת מחייבת, יותר מאשר שיטות הגותיות אחרות, מעורבות של זווית המבט האישית ונטיית הלב של ההוגה - התלמיד. מחלוקתם של איש שלום ואביבי - ביחס למקורותיו של הרב קוק⁵³ בוארה על ידי איש שלום כתלויה במרחב הידע של החוקר⁵⁴. יש לומר דברים אלו גם ביחס לממשיכי דרכו הרעיונית של הרב קוק. השקפת עולמם ונטיית לבם הוליכו את אופק משנתו של הרב קוק באופן מסוּן אל הגותם האישית⁵⁵. על כן, העובדה שנמצאו ממשיכים לדרכו ההגותית בתחום הלאומי ובהגות הקרובה לפילוסופיה שלו, קשורה כאמור גם לממשיכי דרכו, שזו היתה נטייתם. יתכן שכיום יש בשלות להמשכיות משנתו גם בתחומי המיסטיקה, האינטואיציה והגילוי הפנימי⁵⁶. בדרך זו תיחשף המשמעות המקיפה של משנת הרב קוק לאור מגוון פירושה, מחקרית וממשיכי דרכה.

הרב קוק ידע והאמין כי ההשפעה האמיתית, לפי טיבה של משנתו ההגותית, אפשרית רק בדרך של הניסיון לעורר את הרוח הפנימית⁵⁷. מכאן תשוקתו להוציא את כתביו ללא עריכה⁵⁸, ערומים מסדור סיסטמתי, אך מסוגלים, כך הוא קיווה, לחדור לנפשות הקוראים ולדרבן אותם לחיים עמוקים של יצירה מתוך התפלשות במסורת ובמקורותיה. כשפרסום כזה לא צלח, או לפחות לא חולל את ההד המקווה - לפי הנראה, דבר שעורר תסכול אצל הרב קוק⁵⁹, יתכן כי הוא התייאש מן היכולת

⁵² ראו לעיל הערה 43.

⁵³ ראו במבוא לחקר משנתו הערה 2.

⁵⁴ איש שלום (תשנ"ו), עמודים 556, 550.

⁵⁵ איש שלום עמד באופן חלקי על התופעה שם בעמודים 530-528 וראו שם בהערה 12.

⁵⁶ וראו הערות מעין אלו אצל ס' שרלו (תשס"ד) עמודים 20-11, 377. ואצל מאיר (תשס"ה) עמוד 245.

⁵⁷ על גישתו הבסיסית בענין זה ראו לעיל בפרק לשם החכמה באיזור הערות 113-106.

⁵⁸ תופעה זו הוזכרה בקצרה בפרק לשם החכמה בתוך הערה 6.

⁵⁹ שבחי הראי"ה עמוד רצא.

להשפיע בדרך זו והניח את כתביו לתלמידיו ויורשיו⁶⁰ שיוציאום באופן המתקבל על דעתם⁶¹.

ג. תורה לשמה כמצב

למיצוב תפיסתו של הרב קוק, יש להזדקק להערת מתודית נוספת. מחקרו המכונן של נחום לאם בסוגית תורה לשמה שימש בשבילי את המודל הראשוני לבחינת הסוגיה. אך מתברר כי הצעתו המעמידה 3 הגדרות, שלושה פירושים חילופיים במונח לשמה (שימושי, רליגיוזי ושכלי - עמוד 135) לא די בהם על מנת לחדד את מגוון הפירושים הנמצאים בסוגיה⁶².

זיהוי יחוד תפיסתו של הרב קוק מצריך כלי או קריטריון חדש לבחינת המושג 'לשמה'. ניתן לראותו כמבחין בין תביעה [נורמטיבית] לבין מצב [תודעה או נפש]. להנהרת האבחנה מוקדש הבירור הבא⁶³.

אחת התופעות המייחדות את עיסוקו של הרב קוק ב'תורה לשמה' היא השימוש בסופרלטיבים⁶⁴. הרב מרבה לתאר את הלומד לשמה ומתאר את דמותו ואת חוויות

⁶⁰ על הכרעה זו ראו גם שבחי הראי"ה עמוד רפ. וראו גם אצל מאיר (תשס"ה) עמודים 181-180.

⁶¹ ראו בנספח 3 בירורים נוספים בשאלת דרך ההשפעה החינוכית הראויה בדרכו של הרב קוק ובהתפלמסות עם מבקריו.

⁶² על הענין ראו במבוא ההיסטורי בסביבות הערות 227 עד סוף הפרק. לדוגמא: בביאורו להפרש שבין הפרשנות של ר' חיים לפרשנותו של רש"ז, לאם עצמו קובע ביחס לאחד מן הפירושים של רש"ז, את ההגדרה: 'קרובה במידה רבה לנקודת ההשקפה המתנגדת על ההטעמה האינטלקטואלית שבה' (עמוד 156), אין הוא מבאר במה היא קרובה ומדוע אין היא זהה, שכן אין לו מדדים להשתמש בהם לאבחנה זו – דבר שהגדרה המבחינה בין מניע לתכלית או בלשון יותר מדוייקת מבוא ללימוד או תוצר שלו היו מסמנים את מיקום הפער בין שני ההוגים.

⁶³ אבחנה זו המתחדשת כאן לצורך הבנה מדוייקת בייחודיות תפיסת הרב קוק את 'תורה לשמה' יש לה חשיבות מרובה בהבנת מרחב משנתו. ז"א על אף שיש בדבריו גם ביטויים הדומים למקובל בסוגיה זו – גישתו הייחודית באה לידי ביטוי דווקא בנקודה הבאה. כפי שמראה פרק סיום זה ההתייחסות ל'מצב', הכולל בתוכו משמעויות וערכים, חיי שכל ורצון, היא זו שנותנת למשנת הרב קוק את טיבה הערפילי ובה מוצבת הדרישה להמשכיות לא חקינית. מבחינה זו יש מקום לראות את הגותו של הרב קוק כהגות תיאורית המשרטטת את היש [כולל ובמיוחד את היש האידיאלי שאיננו מנותק, לדעתו, מן היש הריאלי] ואת הרב קוק כמתאר היש או כאונטולוג, במובן דומה לכינוי שהוענק להיידגר על ידי כתבי תולדות הגותו [ראו ג' יורמסון וב"ע שרפשטיין, פילוסופיה, תל אביב, 1967, עמוד 141].

⁶⁴ במבט ראשוני כשזיהיתי את ריבוי התיאורים, סברתי שאין בכך להעיד על תפיסתו של הרב קוק את המושג. יש כאן, כך סברתי, התפעלות מן התופעה של לימוד לשמה, או שמא רצון לגרור התפעלות אצל הקוראים. אולם עיון מחודש בתופעה, גם בהקשריה הלשוניים [זיהוי תופעות תחביריות של סופרלטיבים כתמורה ללמוד

החיים שלו בהפלגה מרובה⁶⁵ בה הוא מעניק לאישיותו מגוון של תארים. הלומדים לשמה מכונים: גדולי דעה, חכמי לב, גדולי הנדיבים, משוררים, מלאי רוח מוסר וקדוש⁶⁶, נשגבים ואדירים⁶⁷, מבורכים באחדות גמורה של השכל והרגש⁶⁸. חייהם מתוארים כמתעדנים על ידי רוח הקדש או כנחל גדול של טוב וחסד⁶⁹, מסתכלים הם באורו של משיח⁷⁰ ופועלם עז⁷¹: חושבי מחשבות טובות על ישראל ועל העולם כולו⁷² תורתם ראויה להיות ספוגה בהופעה מטל החיים של כללותה⁷³. מחברים בין ההשערות החדשות למרום המסורת האלוהית⁷⁴ מברכתם הכל מתברך מעילוים הכל מתעלה⁷⁵.

בהקשר זה, יש למשנה הראשונה בפרק השישי של מסכת אבות תפקיד מרכזי.

שנינו בפרק קנין תורה (אבות⁷⁶ פרק ו' משנה א'):

רַבִּי מֵאִיר אֹמֵר כָּל הָעוֹסֵק בְּתוֹרָה לְשִׁמָּה, זֹכֵה לְדַבְרֵי הַרְבָּה, וְלֹא עוֹד אֶלָּא שְׂכָל הָעוֹלָם כֵּלּוּ פְדָאֵי הוּא לּוֹ, נִקְרָא רַע, אֶהוּב, אוֹהֵב אֶת הַמְּקוֹם, אוֹהֵב אֶת הַבְּרִיּוֹת, מְשַׁמַּח אֶת הַמְּקוֹם, מְשַׁמַּח אֶת הַבְּרִיּוֹת, וּמְלַבֶּשֶׁתוֹ עֲנֹה וְיִרְאַה, וּמְכַשְׂרֵתוֹ לְהִיּוֹת צַדִּיק חֲסִיד יֵשֶׁר וְנֶאֱמָן, וּמְרַחֲקֵתוֹ מִן הַחֲטָא, וּמְקַרְבֵּתוֹ לְיַדֵּי זְכוּת, וְנֶהְיִין מִמֶּנּוּ עֲצָה וְתוֹשִׁיָה בֵּינָה וּגְבוּרָה, שְׁנֶאֱמַר לִי עֲצָה וְתוֹשִׁיָה אֲנִי בֵּינָה לִי גְבוּרָה, וְנוֹתְנָת לּוֹ מַלְכוּת וּמְמַשְׁלָה וְחַקוֹר דִּין, וּמְגַלִּין לּוֹ רְזֵי תוֹרָה,

לשממה] ובזיקתה למשנה באבות [כפי שיובא בהמשך] מוליך למסקנה אחרת והפוכה [אחד החידושים המרכזיים של הרב קוק נמצא כאן] כפי שיתואר בהמשך הפרק.

⁶⁵ ראו קובץ ו קב: מבריק ברק לעיני מגדולת התורה ואשרה. כמה עז ותפארת, כמה אורה מסודרה מופעת על ידי כל עסק של תורה [...] וכשהתורה היא לשמה [...] כמה אושר מתקפל, כמה החיים מתאדרים – אשרי הוגי תורה, אשרי החיים בזיו כבודה.

⁶⁶ קובץ ג מה.

⁶⁷ קובץ ה נד.

⁶⁸ קובץ ג רסח.

⁶⁹ קובץ ג מה.

⁷⁰ קובץ א תצו.

⁷¹ קובץ ה נד.

⁷² קובץ ג מה.

⁷³ קובץ ה ב.

⁷⁴ קובץ ב רלו.

⁷⁵ קובץ ג רעא.

⁷⁶ על (אי) השייכות של הפרק למסכת אבות ראו ש' שרביט, מסכת אבות לדורותיה, ירושלים, תשס"ד, עמודים

**וְנִעְשָׂה כְּמַעֲיָן הַמִּתְגַּבֵּר וּכְנֶהֱרָ שְׂאִינֵנוּ פּוֹסֵק, וְהָיָה צָנוּעַ וְאֶרְךְ רוּחַ, וּמוֹחֵל עַל
עַלְבוֹנוֹ, וּמְגַדְלֵתוֹ וּמְרוֹמְמֵתוֹ עַל כָּל הַמַּעֲשִׂים:**

משנה זו בסגנונה ובדרך הרצאתה - בקצבה השירי וניחוחה הפיוטי - מצאה הד נכבד בליבו של הרב קוק⁷⁷, אולם גם תכניה משוקעים במרחב משנתו במגוון אופנים⁷⁸. ראשית, הוא משתמש בתיאורי ההעצמה של המשנה כחלק בלתי נפרד משרטוט דמות הלומד לשמה ומשתמש בתיאוריה כדי לעטר את ביאורו לסוגיה זו. למשל, כאשר הוא עוסק בערך החיבור בין ההשגה הרוחנית העליונה לבין העולם החומרי⁷⁹ הוא יאמר⁸⁰ [הציטוטים מן המשנה מובאים בין גרשיים]:

וכל מה שיותר יוסיף האדם אומץ בתורה לשמה, בדעה צלולה, והעמקת אמת, יותר יתגלו לו פתחי אורה להבין ולהשכיל איך שבאמת כל הופעה רוחנית היא מוסיפה בהירות ובירור מוחלט להשגה הבריאה של העולם החומרי, וכל אגפיו⁸¹. 'וכל העוסק בתורה לשמה, כל העולם כולו כדאי לו ונותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין'.

כך גם ביחס לזרם החיות מן האור הכללי שבתורה ללימוד פרטיה⁸²:

⁷⁷ על זיקת הרב קוק למשנה ותוכנה ראו את תיאורו של הרב נריה – מועדי הראי"ה עמוד קיז: כליל שמחת תורה [...] היה פותח בהקפה ראשונה בברייתא דפרק קנין תורה: רבי מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה, זוכה לדברים הרבה [...] היה מבטא את המילים בהתרגשות נפשית [...] חודרת...

⁷⁸ מעבר למרחב המובאות שיובאו בגוף העבודה ובהערות בהמשך, לשונה של המשנה בהקשר כולט ולא מובלע מובא גם במקורות הבאים: עין איה ברכות א עמודים 16, 104, 167, ברכות ב, עמוד 202, קובץ א קלט קובץ ז צד קובץ ח קי.

לאחרונה יצא לאור 'ביאורי הראי"ה' לפרקי אבות ובו בין עמודים תפה-תקי שפע של התייחסויות ופירושים שלו למשנה הנ"ל. רובם הובאו בגוף העבודה ובכל אופן ראוי לציין את אוסף המקורות הנ"ל.

⁷⁹ ראו לעיל בפרק 'לשם הדבקות' הערה 245. וראו גם בקובץ ה קלה באותה מערכת מינוחים תיאור לערך איחודן של הספירות האלוהיות.

⁸⁰ קובץ ח קנו. וראו גם באורות התורה פרק ב סעיף ב, שם מוסברת הכפילות של 'זוכה לדברים הרבה' אל מול: 'ולא עוד אלא שכל העולם כולו כדאי הוא לו' דרך השפעת העיון בפרטים ['דברים הרבה'] לעומת השפעת ההארה הכללית ['כל העולם כולו']. וכך גם שם בפרק ב סעיף ג מוסבר רעיון תלמודי אחר ביחס ללומד לשמה ['עושה שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה'] – מסכת סנהדרין דף צט עמוד ב, וראו במבוא ההיסטורי באסור הערה [29] בעיקרון דומה של הזנת ההארה הכללית את פרטי התורה.

⁸¹ השגה זו של העולם החומרי יש להגיש כי היא מדרגה מקבילה ואולי פנימית ל'תורה לשמה'. לתפיסה זו שורש בגישת המהר"ל ללימוד תורה בכלל ומצאתי מקום שהוא מנסחה במפורש כמעלת תורה לשמה: חידושי אגדות ח"ג עמודים רכח - רכט.

⁸² קובץ ג נט. על כך ראה בפרק 'לשם הדבקות' בין הערות 246-248. שם מופיע גם המשכו של סעיף זה כתמונת ראוי שלילית המתארת את המצב כאשר האדם לומד תורה שלא לשמה.

העוסק בתורה לשמה הרי האור הכללי שמתחבר לרצונו המזוכך הולך ומתברך עמו, ומושך לו שפעת גודל, 'מלכות וממשלה וחקור הדין'.
וכן ביחס לרזים כמבועה של תורה⁸³:

כשאדם מרגיש בעצמו עניות דעת [...] מיד ירוץ אל המעין הכמוס [...] ומריח מים העליונים יפריח [...] יראה, והנה ברכת ד' שבה אליו, והיה 'כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק'. כי מקור הברכה הוא במקום התעלומה, בסוד סתר רזי הרזים.

מקור אחרון זה מלמד כי המינוחים השאולים מתוך המשנה מופיעים גם ללא זיקה מפורשת ללומד תורה לשמה ולעיתים אף ללא זיקה ללומד תורה בכלל! למשל על העוסק בהעלאת ניצוצות הוא רושם⁸⁴:

[...] ולרגעים יפוצו מעינותיו [...] ואהבת הבריות אין קץ מקננת תמיד בלבו [...] 'ונהנים ממנו עצה ותושיה' בכל עת.

וכלפי הכואב כאב עוונות העולם – שעליו מטיל הרב קוק את חובת הסליחה העצמית והעולמית – סליחתו עושה פלאים⁸⁵:

ובזה הוא ממשיך סליחה ואור חסד על ההויה כולה, 'ומשמח את המקום ומשמח את הבריות'.

יתירה מזאת. המעלות המנויות במשנה, כתוצר וכמתן פרס ללומד התורה לשמה, מופיעות אצל הרב קוק כמפתח וכגורם המוליך אל הלימוד לשמה⁸⁶:

וכל מה שהאדם הולך ומתגדל בתורה ובמידות טובות, במעשים טובים והרגלים ישרים, הרי הוא משיג יותר ויותר את גדולתה של ההשגה שאושרה היא מה שמתברר לו תמיד בגוונים בהירים [...] שלא שייך כלל שום השגה ושום שאלה באלוהות המוחלטה בעליוניותה, שהיא למעלה מכל שם, תואר, גדר [...] ואותה השלילה הבאה מתוך עוצם החיוב, מעטרתו הוד ושמחה, 'ומלבשתו ענוה ויראה ומכשרתו להיות צדיק, חסיד⁸⁷ ונאמן, ומרחקתו מן החטא, ומקרבתו לידי זכות, ונהנין ממנו עצה ותושיה, בינה וגבורה'. כי רק

⁸³ קובץ ה קל. וראו גם אורות התורה פרק י סעיף א. על הנושא ראו בפרק לשמה כדביקות בין הערות 185-188.

⁸⁴ קובץ ב רנט. שימו לב גם ללשונות הקרובות כמו תפוצת המעיינות [נעשה כמעין המתגבר] ואהבת הבריות [אוהב את הבריות] בנוסף ללשון המדויקת של 'ונהנים ממנו עצה ותושיה'...

⁸⁵ קובץ ב קנ.

⁸⁶ קובץ ג נו.

⁸⁷ משום מה נשמט מן הציטוט המדויק מן המשנה 'שר'. במקומות אחרים [קובץ א קלט, קובץ ג רעא, קובץ ז צד] מופיע הציטוט המדויק.

מידת השגה זו, הנעוצה בעומק ענות צדק, המבררת לאדם את אמתת מידתו ומידת כל הברואים כולם וכל העולמים לגבי תור עולמים, היא המביאה אותו להיות תמיד עוסק בתורה לשמה.

במילים אחרות: המפתח, המבוא והמבוע ל[לימוד] 'תורה לשמה' מצוי בהשקפת עולם ובתכונת נפש של האדם. לכן אפשרי שיהיה האדם במעלת תורה לשמה גם כאשר אין הוא לומד כלל⁸⁸... ניסוחיו של הרב בתחום זה מולידים את המסקנה הברורה כי מיקום 'תורה שמה' הוא בתודעת האדם:

עיקר תורה לשמה הוא, כאשר האדם שם אל לבו, שהחיות הכללית של כלל ישראל וסוד קיומה היא התורה⁸⁹.

ההשתה אל הלב, בקיאות ההסתכלות, השקפת עולם נכונה בעיני האלוהות והעולם, הנפש הבריאה על מידותיה הנכונות, הם השורש לתורה לשמה – הם תורה לשמה גופה!

'לשמה' בלימוד תורה יותר ממה שהיא כוונה היא תכונה, יותר ממה שהיא אתגר היא מצב. היות והלימוד העיקרי הוא הלימוד העצמי [הלימוד מן העצמי]⁹⁰, היות ואין הדרך אל העצם – אל המהות דורשת מן האדם – מן הלומד – פניה אל מה שחוצה לו אלא פניה אל עצמיותו הרי שאין כאן פעולה המצריכה כוונה אלא מצב או סוג של תודעה.

אבחנה זו בין כוונה לבין מצב ותודעה מנסח הרב קוק עצמו בסוגיה דומה:

⁸⁸ ראו למשל קובץ א תתנט: יודעים הם ישרי לב וצדיקים עליונים, שהם הנם שפע החיים ליקום כולו, מרגישים הם את גלי ההשפעה של הטוב היורד עליהם, ועל ידם בעולם, והרגשתם זאת 'מלבשתם ענוה ויראה', ומביאתם להתעלות תמיד בזוהר השכל ויקר התכונות.

הבאת שפע החיים ליקום על פי המסורת הקבלית הוא על ידי שמירת המצוות. לפי ר' חיים מוולוז'ין מיוחדת השפעה זו ללימוד התורה. על פי הרב קוק הבאת השפע היא בעצם הווייתם ומצבם של הצדיקים העליונים. זרימת השפע דרכם מלבישם בענוה ויראה – דבר של פי המשנה שבפתח הפרק הוא תוצר של לימוד לשמה. אם כן לרב קוק מצבו של הצדיק הוא 'תורה לשמה' גם כאשר אינו לומד כלל! וראו במיוחד בלשון חדה בנספח 4: 'לשמה' והצדיקים העליונים והשוו גם לקובץ ו ג.

⁸⁹ קובץ ד צח.

⁹⁰ ראו בפרק לשם החכמה באיזור הערות 105-110. וראו גם קובץ ב סעיף רכח: הענין האלהי בכללותו הוא מאיר מעצמו בנשמתו של כל בעל נשמה אצילית, והלימודים והעיונים אינם אלא מכינים כלים, שעל ידם תהיה האורה הכוללת את כל הצורות כולן מתפרטת לצורות רבות, כדי שהעושר הרוחני יהיה גדול ואדיר מאד. והשוו לקובץ א תתפח: המדע הפנימי... שהוא מדע הקדש... אינו תלוי בשום מדע אחר, כי הוא נהר עליון אשר מעדן הוא יוצא, מכיפיה מברין. ומה שמחברים את התורה והחכמה, אינו כדי להשלים איזה חסרון, כי אם לחבר חבורים והופעות חדשות. וראו גם בפרקון הסמוך.

כשם שהצדיקים העליונים אין שייך אצלם דברי רשות ולא דברים בטלים, ומדת הקדושה היא למעלה מכל מגמה, שאין צורך לומר שאוכל כדי שיוכל ללמוד ולהתפלל ולעסוק במצוות וכיו"ב, שזאת היא מידה בינונית, אלא שעצם האכילה, והוא הדין הדיבור, וכל התנועות ורגשות החיים, קודש ואור הם מלאים, קל וחומר שכל החכמות שבעולם, הפנימיות והחיצוניות, הטהורות והטמאות, הן לגבי זידהו כולם מכוונים כוונה עצמית, וכל מה שנכנס בחוג ידיעתם הרי הוא מתעלה בעילויים⁹¹.

מעלתם של הצדיקים⁹² שאיננה מכוונת מטרה, במובן הרגיל, שכן היא למעלה מכל מגמה, מעצבת ומכוונת כל מאכל גשמי או תרבותי הבא אל תוכם להיות כמותם – להתעלות בעילויים. לא הכוונה המסויימת והמכוונת של האכילה או הלימוד מרוממת אותם אלא המעלה האישיותית הכוללת – מצבם של הצדיקים ותודעת החיים שלהם.

כיוון שלומד תורה לשמה מכוון כלפי העצם והעצמיות, הרי שזהו תיאור שאינו נוגע דווקא לעוסק בלימוד תורה במובן הפשוט של המילה אלא לכל מי שדבוק בתוכן הקדוש. לכן ידבר הרב קוק על האדם הדבק בגדולת נפש באור החיים האלוקיים (קובץ ב קמג) או על זמנים בהם הנשמה מתנוצצת (שם שם) כמי שעולים במעלות תורה לשמה. לאמור: תורה לשמה ולא כהנחייה או אתגר.

גם אצל ממשיכי דרכו של הרב קוק ניתן למצוא את הערך של קניית השקפת העולם הקודמת ללימוד ומקרינה על אופיו והקשרו. השקפת עולם זו מהווה מפתח לבניינה של הרוח והעלאת הלימוד על מסלולו הראוי, היוצר והמבטיח קיום. תוכנה של ההשקפה חופף באופן חלקי את זו שמתאר הרב קוק והיא מהווה לה פרשנות מסויימת. התרגום, שנתן הרב צבי יהודה, להיררכיה של הקדמת ישראל לתורה,

⁹¹ קובץ ב סה. וראו והשוו לקובץ ז י המבאר כי 'תורה לשמה' גורמת שכל אוצרות הדעת [כולל ידיעות חיצוניות וחילוניות] מזילים אך טל של תורה ואור חיי קדש ועיין לעיל בפרק זה הערה.

⁹² באחד משלבי העיון בעבודה – שקלתי להטות את עיקרה ותכליתה לבירור ענין זה של תפקיד הצדיקים במשנתו ומיקומם המרכזי ברעיון של תורה לשמה. אולם ממספר סיבות נדחקה מחשבה זו לשולי העבודה. ראשית, נתארכו הפרקים הראשונים והגדילו את נפח העבודה למעלה מן המצופה תחילה. שנית, העמדת מוקד כזה היתה מצריכה פרקי מבוא נוספים שהיו מרחיבים את העבודה למעלה מן המידה. לכן צמצמתי בירור עקרוני זה למספר שורות בלבד, מתוך מחשבה שאפשר וחוקרי משנתו יגלו ענין להרחיב היבט זה. יש לציין שעבודות מחקר שנעשו בשנים האחרונות, כמו עבודותיהם של של שרלו (תשס"ד) ושל גארב (תשס"ה) נגעו בהיבטים שונים וחשובים של תורת הצדיק של הרב קוק, אך נותרו ענינים לענות בהם בעיקר בהיבט התיאורטי – אידיאולוגי של הסוגיה ועוד חזון למועד.

את הקשר הישיר שבין תורת הצדיק לבין תורה לשמה ראו בנספח 4 .

הוא שיש ללמוד את התורה מתוך תוכנה של הברכה: 'בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו'. תרגום זה מנסח במניפסט חינוכי את המשמעות של תורה לשמה בעמדת הרב קוק. לימוד התורה הנעשה מתוך ארגון אידיאולוגי מתוך תפיסת מציאות מסויימת או כפי שמכונה בלשון חוגו של הרב קוק 'הגישה לתורה'⁹³. זהו המקום בו נמצא ה'לשמה'. אמנם אם נדייק נמצא שתפיסת החוג חופפת את עמדתו של הרב קוק באופן חלקי בלבד. בין ארבעת הקריטריונים שהוצעו במבוא ההיסטורי⁹⁴ ישנה חפיפה רק בשנים:

הוגה וגישה	מבוא או תוצר?	מורגשת או לא?	השפעה על תחום הלימוד	תביעה או מצב
הרב קוק	מבוא	מורגש	באופן חלקי	מצב
הרב צבי יהודה ותלמידיו	מבוא	מורגש ⁹⁵	לא	תביעה

להבהרת תופעה זו יש לעיין בעיקרון נוסף בו עסקנו במהלך העבודה⁹⁶: העצמיות.

⁹³ ראו מתוך התורה הגואלת ח"א עמודים א-ז. ושם כותרת הפרק הראשון [שנתנה על ידי העורך הרב ח' שוורץ]: 'הגישה לתורה – מתוך קדושת הכלל. וראו חוברת שיצאה בהוצאה מצומצמת בשם 'תלמוד תורה' – שיעורים שניתנו בישיבת מרכז הרב משנת תשמ"ג שבה הטקסט הנלמד והמבואר הוא המקור הנ"ל מתוך התורה הגואלת. וכן הרב צ"י טאו, לאמונת עתנו ח"ג, ירושלים, תש"ס עמודים כה, כח, כט ('הגישה הבריאה לתורה') וכן כותרת משנה לספר שיחותיו של הרב צ' טאו: צדיק באמונתו יחיה, בית שמש, תשס"ד 'על הגישה ללימוד תורה'. במקומות שונים במאמרים הנ"ל נקשרת 'הגישה לתורה' לתכליתה ולתכלית העולם וממילא לתורה לשמה – ראו למשל מתוך התורה הגואלת ח"א עמוד י'.

⁹⁴ בסופו, בעמוד 62.

⁹⁵ יש להדגיש שהיות ובקרב התלמידים לא הודגש עיקרון הלימוד מתוך דבקות, הרי שסוג ההרגשה עליה מצביעה הטבלה שונה. בעוד שאצל הרב קוק מדובר על תחושה של דבקות הרי שהתלמידים יעסקו בהרגשת אחריות בתחושה של עיסוק בדבר בעל ערך מקודש וכו'. הדבר בא בין השאר לידי ביטוי בכך שאצל הרב קוק ציפיות הדבקות מקרינה באופן חלקי על בחירת נתיב הלימוד [לימוד המבקש את הסברה וההרגשה גם בתחומי ההלכות הפרטיות (לעיל בפרק לשם הדבקות בין הערות 355-358)], דבר שאין לו ביטוי בקרב אנשי החוג, כמו גם התביעה לחבור בין ההלכה והאגדה (שם פרקון יב) דבר שבקרב התלמידים לא פותח ואולי אף הועמדה ביחס אליו הסתייגות [בפרק לשם הדבקות הערה 262].

⁹⁶ ראו לעיל בפרק 'לשם החכמה', בין הערות 78-115.

ד. העצמיות – מקור התורה – ומיקום 'תורה לשמה'

העצמת ערך עצמיות האדם מוליכה את הרב קוק לראות את מקור התורה ברוחו פנימה⁹⁷:

אם אל מקור התורה שואף אתה, התרומם והתאזר לקראת אותה העליונית הפועמת ברוחך פנימה, עם כל שיגך ושיחך, עם כל משאך הרוחני והגשמי אשר נטל עליך. היה בן חיל. והבט נכחה לקראת האור המתגלה לך מבין החרסים.

ההתוודעות אל מקור התורה היא עיסוק בתורה לשמה⁹⁸:

כשהעניינים מתפקחות, רואים בתחילה איך שמהחכמה העליונה מתפשטת כל התורה כולה, שבכתב ושבעל פה. ואחר כך סוקרים בעין בהירה איך מהתפשטותה של תורה מסתעף כל העולם כולו, וכל מעשיו ועלילותיו. מי שהוא בקי בהסתכלות הראשונה, עוסק הוא בתורה ובמצוות לשמה. ומי שהוא בקיא גם בסקירה השנייה הוא פועל עם אל תמיד, וכל שיחתו דברי תורה, וכל פעליו מצוות וקדושות הם.⁹⁹

⁹⁷ קובץ ח ז. יש ספק בסעיף מעין זה האם משוחח כאן הרב עם נפשו. האם קריאתו היא אל עצמו והוא דובר עם עצמו בגוף שני [מעין שיח משורר תהילים עם נפשו (תהילים פרק מב פסוק יב): מה תִּשְׁתַּחֲוֶהֱ נַפְשִׁי וְמִה תִּתְקַמֶּי עָלַי הוֹחִילִי לְאֱלֹהִים פִּי עוֹד אֲדַבֵּר יְשׁוּעַת פְּנֵי גְּאֻלְהִי] וראו חדריו עמוד כ: 'איך אומר דברים לאחרים אם לא אומר לנפשי... ושם עמוד נד: התעוררי נפשי התעוררי בגדולה האלהית שלך... ועוד. או שמא יש כאן קריאה לכל אדם באשר הוא אדם. דומני שאפשרות זו נכונה יותר כאן גם לאור הדמיון לדבריו בקובץ א קפא: אם תרצה בן אדם, הסתכל באור השכינה שבכל היקום... דע את עצמך ואת עולמך... מצא את מקור החיים שבקרבך ושממעל לך... עלה למעלה עלה כי כח עז לך, יש לך כנפי רוח, כנפי נשרים אבירים, אל תכחש בם, פן יכחשו לך, דרש אותם וימצאו לך מיד'. על ספקות פרשניים מסוג זה והכרעתם ראו גם אצל שרלו (תשס"ד) עמודים 73, 192-194.

⁹⁸ הן כדבקות – ראו לעיל בפרק 'לשם הדבקות' ליד הערות 74,121 – דבקות היא שיבה אל מקור הכל, הן כחיבור לתורת הרזים – ראו לעיל בפרק הנ"ל ליד הערות 263,279-280 'מקור הברכה בסוד הרזים', הן לחכמה – בפרק 'לשם החכמה' ליד הערות 59-60,113 – מקור העולם התורה והחיים: החכמה, והן מזווית המבט של נשמת ישראל – ראו בפרק 'לשם כנסת ישראל' הערות 17-19 ובעיקר ליד הערה 86 - 'נשמת ישראל מקורה של תורה'.

⁹⁹ קובץ א תתטז. וראו גם קובץ ג רעא: 'מתוך שהתורה נובעת היא לכל פרטיה ממקור הרוחני העשיר והאיתן של כל העולמים כולם, הלומד אותה לשמה מתאגד ומתממם עם כל החי והטהור היש בכל מלוא עולמים... וגם בקובץ ז י, לאחר קריאתו, לצמצם את העיון בעיסקי ידיעות חיצוניות וחילוניות המסיחים את הדעת מלהתקשר במעיינות הקדש של ישראל, הוא קובע כי תורה לשמה גורמת כי 'כל אוצרות הידיעות והעולמים כולם מזילים אך טל של תורה ואור חיי קדש'. יש לשים לב כי אין הא מדבר על לימוד תורה לשמה אלא: 'ובהתורמותה העליונה של גדולת תורה לשמה'. הוא מדבר על תופעה – על מושג – על השקפת עולם או על מצב בנפש – כפי שיבואר בהמשך הפרק.

מיצובו של העיסוק בתורה לשמה בנפש האדם, מוליכים לתיאוריה של מידה זו כתכונות נפש וכתודעה קיומית והם מן ההיבטים המיוחדים את יצירתו של הרב קוק בסוגיה זו. הוא יטען כי שורש תורה לשמה נתון לא בשרטוטה של מטרת-על מדויקת ללימוד אלא מן המצב הנפשי האינטואיטיבי:

הצורך הנפשי שבלימודים הוא היסוד התמציתי של כל מה שעושה פירות בעולם הרוחני והוא המעין הנפשי של תורה לשמה, שממנו נובע כל עושר מדעי¹⁰⁰...

כך ניתן למצוא בהגותו כי לימוד לשמה הוא פשוט תוצר של נפש בריאה...
כשהנפש היא בריאה, אוצר הרגשת הקדושה הוא שלם תמיד [...]. משפיע תדיר מאורו [...]. עד שתלמוד תורה לשמה בדבקות מורגשת [...]. הוא דבר תדירי ומובן מאליו¹⁰¹.

ה. תורה לשמה במשנת הרב קוק

וראו קובץ א קסו: [...]. הסקירה של הרוח הטהור [...]. במידה של תכונת האדם ברוחו ונפשו על דבר ההויה כולה... מוצאת היא את אופי החיים... ערוכים בסגנון כזה, שאפשר להציץ מהם על כל ההויה [...]. וההבטה הזאת, כשהיא קבועה [...]. היא פותחת שערים נפלאים, שערי שמים ממש, במלוא מובנם. אשרי הדופק עליהם תמיד [...]. יתרומם 'ויתעלה על כל המעשים וכל העולם כולו כדאי הוא ל'. ביטוי העצמה הלקוח מן המשנה העוסקת בתארי הלומד לשמה מוענקת למתבונן ב'סקירה השניה'... יש מתאם, מקבילות ואף שותפות מטרה בין שתי ההבטות הללו על התורה והמציאות. יש פעמים שהסקירה השניה אכן נתפסת כלבה ושורשה של התפיסה הראשונה – ראו קובץ א קיא.

¹⁰⁰ קובץ ה י. לדבריו בסעיף זה ניתן למצוא הד מאוחר אצל הרב י"ד סולוביצ'יק. ראו לעיל בפרק המבוא ההיסטורי הערה 156. אמנם דומה כי המושג רעב ללימודים טעון יותר ועשיר יותר ממושג 'השאיפה האינטלקטואלית לידיעה' בה משתמש הרב סולוביצ'יק [הוא אמנם משתמש גם במינוח: 'לשבור את צמאוננו לידיעה'], וממילא יכול להכיל בתוכו יותר מאשר את שיטת ר' חיים מוולוז'ין בלבד – ראה שם במצוין בהערה 156 הנ"ל, ואף להוות בסיס לפרק חדש בתורת 'תורה לשמה'.

¹⁰¹ קובץ ו כ. וראו גם קבץ ב קמג: 'כשהנשמה מתנוצצת [...]. הזיו הרוחני מתגלה, והאדם דבק [...]. באור החיים [...]. והרי הוא עולה במעלות עוסק בתורה לשמה [...]. – התנוצצות נשמתית הגוררת הופעה רוחנית על האדם, והוא עולה במעלות תורה לשמה – מצב נפשי עליון בנפש = תורה לשמה

לשמה' היא השקפת עולם¹⁰² ותכונת נפש¹⁰³ הצומחת באופן טבעי¹⁰⁴ וחופשי בלבו של אדם. התפתחות טבעית זו מתאפשרת בשדה היצירה הישראלי בו הזיקה אל האל היא מכוננת הלאום והתרבות. היצירה הישראלית החופשית מבוססת על כלות נפשה לאלוקים¹⁰⁵. הוא התשוקה למרחבים האלוקיים האינסופיים לתענוג האלוקי העליון שהוא המבוע לכל האידיאלים האנושיים. החתירה האינסופית לחבור מצבו של האדם והעולם לשגב העליון היא תכלית קיומו של עולם היא שלמותו – ההשתלמות¹⁰⁶. תיאורה של השקפה זו מצוי בחלק הנסתר של התורה¹⁰⁷ שהוא היצירה הישראלית בתוקף החיים והמפעל¹⁰⁸.

ניתן לראות את הפרשנויות השונות המופיעות במשנת הרב קוק ל'תורה לשמה' כגוונים כרכיבים משלימים של השקפת עולם – של מצב תודעתי בסיסי: הידיעה כי מקור הכל הוא האל וההשתוקקות לבטא זאת בכל ערוצי החיים.

¹⁰² ראו למשל את הניסוח של אורות התורה פרק ט סעיף יא: יש שהענפים הרחוקים שעל פי פלפול מתרחקים מהרעיון של תורה לשמה אצל כל אחד לפי מדרגת הכרתו ברוחניות התורה. השימוש במונח: 'הרעיון של תורה לשמה', כמו גם המקבילה שלו: הכרת הרוחניות של התורה, מלמד כי 'תורה לשמה' הינה אידיאולוגיה – השקפת עולם – על התורה והתבססותה בהכרתו של הלומד. וראו גם קובץ ו קב: וכשהתורה היא לשמה, כפי גודל המחשבה ועיוונה, כמה אושר מתקפל... 'גודל המחשבה' לא עוצמת הכוונה – השקפת עולם. כך גם בקובץ ה נד... וכמה נשגב ואדיר הוא הפועל העז, הדבק באור תורה לשמה. דבקות באור – איננה פעולה לימודית ואיננה משקפת בהכרח כוונה – היא חיבור לתוכן – להשקפת עולם.

¹⁰³ ראו קובץ א שא: העוסק בתורה לשמה, בקדושת המחשבה, ובחופש הרצון, הפרטים יונקים אצלו מהכללים, ואף על פי שהוא עסוק בדיוקם היחידים של הפרטים, אין הקטנות שלהם עושה חציצה בתכונתו הרוחנית [הדגש שלי ע"ק], או למשל, קובץ ב קמג: כשהנשמה מתנוצצת... והרי הוא עולה במעלות עוסק בתורה לשמה – למרות כל מה שנאמר בתוון, בין המילים הראשונות של הסעיף לבין 'תורה לשמה' – הזיקה נשמרת בין תחיל הסעיף לסופו: המצב הנפשי הוא המפתח ל'תורה לשמה'.

¹⁰⁴ ראו עדות הרב קוק על עצמו כי באופן טבעי הוא נדרש ללמוד ולעשות לשמה – קובץ ג רכט וראו דיון בזה בפרק 'שלא לשמה' בין הערות 26-27. וראו גם את קובץ ז צד: מזלפת היא האמונה הטבעית... טל חיים... ממלאת את הנפש זיו נוגה, הכשרה מאירה להיות צדיק, חסיד, ישר ונאמן... האמונה הטבעית פועלת את מה שמבטיחה המשנה באבות, שפועלת תורה לשמה. משמע כי האמונה הטבעית = תורה לשמה.

¹⁰⁵ אורות התחיה א, אורות ישראל א ג – וראו בפרק 'לשם כנסת ישראל' בפרקון ה'.

¹⁰⁶ וראו בפרק 'לשם הדבקות' באיזור הערות 125-128.

¹⁰⁷ ראו בפרק 'לשם הדבקות' בין הערות 167-178, 194-199, ופרקון ט' כולו.

¹⁰⁸ קובץ ה יח. וראו בפרק 'לשם כנסת ישראל' בין הערות 115-117.

יש מקום לדבר על ה'חכמה' כתכלית התורה שכן היא המקור¹⁰⁹. יש מקום לדבר על דבקות כמהווה את הרצף הרעיוני ובעיקר הנפשי והתודעתי, בין המקור לגילוי, שהוא טיבה של החכמה המבקשת את התפשטותה והופעתה בכל. יש מקום לראות את כנסת ישראל כ'לשמה' שכן היא הפנומן הנמתח בין המחשבה [מחשבתן של ישראל] לגילוי [כנסת ישראל – 'קיר']. אולם תיאור הרמוניסטי כזה מתאפשר רק על בסיס ההבנה שאין 'לשמה' כוונה, או תכלית של הלימוד אלא השקפת העולם – מצב התודעה המכוון את הלימוד. מצב תודעה זה יכול להכיל בתוכו את מגוון הביאורים עם זיקתם למקורותיהם השונים.

זוהי הסיבה שבגינה אין הרב קוק מעמיד את הדבקות כמטרת הלימוד או כלשמה אלא מתאר אותה כחופפת את הלימוד מקבילה לו ואולי אף מכילה אותו¹¹⁰. אין כאן חתיירה חסידיית לצאת מן העולם הזה אל העולם העליון של הדבקות. אלא יש לקיים את הרצף הדבקותי גם בלימוד ובלימוד עצמו. השקפת עולם זאת עומדת ביסודה של חוויית הדבקות באל. החכמה האלוקית שהיא שורשה של ההווייה, כמו גם שורשה של התורה, השגתה חבוקה לעיתים ב'רע הלא מתפרש' – בחוויית הבינה שממנה הדבקות המורגשת¹¹¹. האתגר, של העלאת העולם בנתיב המשתלם, הכולל בתוכו את החובה שלא להזניחו על ידי הדילוג אל השלמות העליונה¹¹², עומד ביסוד המתח הפנימי בלימוד התורה ודרכה. הדבקות ללא ביטול הקונקרטי יש בה יסוד מתנגדי היונק מן האטמוספירה של תורת ר' חיים מוולוז'ין¹¹³. היא קוראת לקיים

¹⁰⁹ יש להעיר כי בניסוחיו של הרב קוק בהקשר של 'לשמה – לשם התורה' אין את ביטויי הגמישות שמופיעים בפירושים האחרים. דווקא בפירוש זה הוא מעלה תביעות נורמטיביות חריפות [להכיר בקדושת התורה – בפרק לשם החכמה בין הערות 14-27, אין אנו מכירים...עילוי מציאותה שם פרקון ג'] אין בפרשנות זו משום פניה אל הדור דבר הבולט יותר בתחום הדבקות וכנסת ישראל. גם תפיסת המצב בולטת בפרשנויות אלו יותר. אם כן ניתן להבין כי הרב קוק מגיע מן הפרשנות המתנגדית ומשתדל להעמיד את הגשר אל הדור דרך הפרשנויות האחרות. פרשנויות אלו מכוונות גם את נתיבי פרשנותו לחכמה בהליכה אל הגילוי העצמי והאות שלו בתורה. דבר המעמיד גם בתחום החכמה סוג של גשר אל העולם תובע החופש והמימוש העצמי.

¹¹⁰ ראו לעיל הערות 13-14. זו הסיבה שהפרק העוסק בדבקות נקרא 'לשמה כדבקות' ולא 'לשם הדבקות'.
¹¹¹ וראו גם קובץ ג רסח: וכל העוסק בתורה לשמה, מתברך באחדותם הגמורה ותמימותם השלמה של השכל והרגש...

¹¹² ראו בפרק 'לשם הדבקות' בין הערות 108-127.

¹¹³ לעיל בפרק לשם הדבקות בין הערות 160-119. הזיקה בין דבקות זו לעולם המתנגדי מבוססת על האמור שם בפרק המבחין בין הדבקות של הרב קוק לדבקות החסידיית [על בסיס ההשוואה לגישת בובר]. וראו גם ת' רוס (תשמ"ב) עמודים 165-169. העומדת על אי קיום רעיון ביטול היש [במובנו החסידי] בתורת ר' חיים. צריך

את החכמה האלוקית בה נברא העולם ולא לבטלו בשם אקסטזה של דבקות. היא מבקשת להוליך את הקשר עם האל אל כל מה שניתן ואפשרי¹¹⁴ וכנסת ישראל היא דוגמא או הדוגמא השלמה לרצף בין הנעלה הנשגב הטרסצידנטי לאינטימי אישי עכשווי ממשי ארצי – כנסת ישראל ככותל¹¹⁵. המאבק על קיום לימוד התורה על פרטיה ההלכתיים הסבוכים, הפתרון לערך קיומו על ידי חיבורו אל שורשי התורה העליונים, המחייב את האחדות הגמורה אף בין המסורת לחידוש¹¹⁶, דרך מציאת הרצף שבין הכלל לפרטים - הוא הוא החיוב לא להזניח את העולם על ידי פרישה לאינסופיות האלוקית אלא להעלותו בהשתלמותו¹¹⁷.

זהו סוד ההתעלות מן המגמתיות בלימוד, המופיע במוטו הפתיחה לעבודה. ההתעלות ממגמתיות היא העילוי, שכן תורה לשמה היא ההתעלות ממטרות: היא לשם עצמה – היא עצמה – היא החכמה היא התורה – לשמה.

להדגיש כי הרב קוק הלך למקום אחר מר' חיים הן ביכולת לקיים מגע עם האלוהות דרך העולם ולא רק דרך התורה, והן בעצם הבנת המושג תורה. אולם הקביעה שאין לשלול את העולם בדרך לאלוקים משוקעת היטב במשנתו.

¹¹⁴ בדומה לגישה החסידית והחב"דית – ראו רוס מן ההערה הקודמת עמוד 165.

¹¹⁵ ראו בפרק 'לשם כנסת ישראל' בפרקון האחרון.

¹¹⁶ ראו קובץ ב רלו, וקובץ ב שסא.

¹¹⁷ ראו בפרק לשם הדבקות באזור הערות 94-127.

נספחים

נספח 1

תורה (שלא) לשמה אצל בעלי התוספות ואצל חסידי אשכנז

א. גבולות ההיתר ללימוד תורה 'שלא לשמה' - הדיון אצל בעלי התוספות

במהלך הדורות נתחדשו מינוחים, ביאורים ותובנות במושג 'תורה לשמה'. כפי שיבואר, קשורים חידושים אלו לחיי הדת בכלל והם משקפים, פעמים רבות, את מוקדי הוויכוח הדתי ואת נקודות החידוש שבו בהשוואה לדורות אחרים. בעלי התוספות עסקו בסוגיית 'תורה לשמה' בעיקר בפרשנותם התלמודית¹. חלק נכבד מן הבירור שלהם הוא בנסיון (האופייני לדרך הלימוד שלהם) להבחין בין שני מקורות (או יותר) העוסקים בסוגיית 'תורה לשמה' ועומדים בסתירה זה לזה. העיון בספרות חז"ל, בסוגיה זו, מצביע על מרחב מגוון של עמדות ביחס ליתורה שלא לשמה². אולם בעלי התוספות אינם רואים במקורות אלו מגוון של דעות בסוגיית 'שלא לשמה' (דעות החלוקות על גבולות הרשות של לימוד כזה וערכו) אלא התנגשות³ בין מקורות העומדים בסתירה אלו לאלו בהערכת 'תורה שלא לשמה' - התנגשות שיש לפותרה⁴. סתירה זו באה לידי ביטוי בהתנגשות בין מקורות המציעים גישה סובלנית ללימוד 'שלא לשמה' מחד גיסא ('לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אע"פ שלא לשמה'⁵), לעומת מקורות המעלים גישה ביקורתית ואפילו אוסרת ללמוד 'שלא לשמה' ('נעשית לו סם המוות'⁶, 'נוח לו שלא

¹ יש מספר הערות, בסוגיה זו, מן התקופה המדוברת, המופיעים כדברי מוסר ודרוש, בעיקר בפרשנות לפרקי אבות. ראה למשל במחזור ויטרי [נירנבערג, תרפ"ג] ס' תכד ד"ה איש סוכו ובאור זרוע [זיטאמיר, תרכ"ב], אלפא ביתא סי' מד ד"ה: צ"ץ צדיק.

² ראה בפרקון העוסק 'בתורה לשמה' בספרות חז"ל.

³ יש פעמים, שהתוספות רואים צורך לבאר את הסיבה שבעטיה הם רואים סתירה חזיתית בין המקורות השונים ולא מגוון דעות. בפירושו למסכת פסחים דף נ' עמוד ב ד"ה: וכאן שעושים שלא לשמה, הם מבהירים שיש סתירה בעמדת אותו אמורא (הגרסא 'רב', בתוספות, כנראה שאינה מדוייקת וצ"ל רבא). או משום שנראה כי אחת העמדות מוסכמת על הכל (למשל התוספות בניזר דף כג עמ' ב ד"ה: שמתוך שלא לשמה בא לשמה, פותח את השאלה בלשון: והא אמרינן בעלמא). יש לצרף, להערות אלו של בעלי התוספות, גם את העובדה שמסוגיות הש"ס עולה כי אימרתו של רב ("לעולם יעסוק") היא העמדה הדומיננטית והמכריעה.

⁴ ולהוליך למחשבה שבעצם אין כאן מגוון דעות אלא עמדה אחת המתיחסת למקרים שונים.

⁵ בשבעה מקומות בתלמוד הבבלי. אחד מהם הוא פסחים, דף נ עמוד ב.

⁶ ראה יומא דף עב עמוד ב.

נברא"7....). בעלי התוספות בהתמודדותם עם שאלה זו מיישבים את הסתירה, בדרכם הם, ע"י ההבהרה ש: "תרי שלא לשמה הוי"8.

אבחנה זו מופיעה, בדברי בעלי התוספות לש"ס, בשתי נוסחים עיקריים. הפרשנות הרווחת, מבקשת להגדיר, את הלימוד 'שלא לשמה' האפשרי והנסבל, כלימוד שייעודו רכישת מעמד מכובד: להתגדר ולקנות שם. לעומת זאת, הלימוד 'שלא לשמה' שאין לו היתר, הוא הלימוד שמגמתו להתייחר"9, לקפח את חבריו ולקנתרם"10.

לביאור הראשון, המציע את האפשרות שמגמת הלימוד היא רכישת מעמד וכבוד, יש תשתית בספרות חז"ל. גם הם מזכירים את 'הלומד על מנת שיקראוהו רבי', 'על מנת שאקרא חכם', או 'על מנת שאשב בישיבה'11. לעומת זאת הפן השני של מטרת הלימוד: 'על מנת לקנתר' או 'לקפח את חבריו' אין לו תשתית בדברי חז"ל. אמנם הקיפוח בהלכה (אפילו בצירוף קינתור...) כתופעה יש לו מופע בתלמוד בהקשר אחד"12. אולם הוא אינו מובא בזיקה לסוגיית 'תורה לשמה', עד שבאו בעלי התוספות והעלו לחזיתתה של הסוגיה"13.

הביאור השני לסתירת המקורות מופיע בתוספות למסכת סוטה (דף כב עמ' ב):

עוסק שלא לשמה (- המותר) כגון מיראת היסורין... ומאהבת קיבול פרס שאינו מתכוין להשלים רצון יוצרו שציוהו על כך אלא להנאתו... אבל היא שלא לשמה (- האסור) אינו עוסק בתורה כדי לקיים לא מאהבה

⁷ ראה מסכת ברכות דף יז עמוד א.

⁸ מתוך לשונו של תוד"ה [=תוספות דבור המתחיל. כך מכאן ואילך]: וכל העוסק, תענית דף ז' עמ' א.

⁹ זו תוספת של התוספות בפסחים.

¹⁰ ראה תוד"ה: העושה שלא לשמה - ברכות דף יז א. תוד"ה: וכאן בעושים שלא לשמה - פסחים דף נ עמוד ב. תוד"ה: וכל העוסק - תענית דף ז עמ' א. תוד"ה: שמתוך שלא לשמה - נזיר דף כג עמ' ב.

¹¹ ראה ספרי לדברים פיסקה מא, מח ובתלמוד הבבלי, נדרים סב ב. הלשון: 'שאקרא רבי' אף מופיע במפורש בתוספות של מסכת תענית.

¹² ראה את הסוגיה במסכת קידושין דף נב עמוד ב ואת הסוגיה המקבילה במסכת נזיר דף מט עמוד א בדברי רבי יהודה על תלמידיו של רבי מאיר וסומכוס.

¹³ האבחנה המוצעת כאן, בין כוונה שלילית - בלתי נסבלת הנקראת: 'על מנת לקנתר' לעומת כוונה שלילית אך נסבלת שעניינה לרכוש מעמד או כבוד, יתכן שיש להעמידה בהשוואה למושגים של 'להכעיס' לעומת 'לתיאבון' המופיעים בתלמוד - ראה במסכת עבודה זרה דף כו עמוד ב וראה גם במסכת סנהדרין דף קג עמוד ב (כוונת 'להכעיס' כמנוגדת לכוונת הנאה). יש להעיר שכוונת 'להכעיס' נחשבת לעיתים כגורם מקל בהלכה לעומת כוונה לשם הנאה - ראה מסכת סנהדרין דף כז עמוד א.

**ולא מיראה אלא להוסיף על חטאתו פשע שעתה שגגות נעשו לו זדונות
שאע"פ שידע שעובר לא מנע מכל תאות לבו...**

'שלא לשמה' הנסבל הוא העובד מיראה (שעניינו: פחד מן העונש והיסורין או הרצון לקבל פרס, לעומת לשמה שעניינו – להשלים כוונת יוצרו), 'שלא לשמה' האסור הוא לימוד תורה שאין בה כוונת קיום המצוות כלל (ואז הידע מתהפך לרועץ שכן הופך שגגות לזדונות). בענין זה יש להעיר הערה נספחת והיא שבעיית הלימוד שאין איתו מטרת קיום מצוות מובלעת גם אצל חלק מבעלי התוספות האחרים¹⁴, אע"פ שאין אבחנה זו מופיעה אצלם כענין העומד בפני עצמו.

ב. מוקד הלימוד – בין אשכנז לצרפת

מה פשר הפער בין שתי הפרשנויות? יש לתת את הדעת על כך, שהתוספות במסכת סוטה מרחיב מאוד לבנות את הצעתו הפרשנית על מובאות רבות מן התלמוד, מתוך סוגיות קרובות לסוגיית 'לשמה'¹⁵ (לעומת חסרונה של תופעה זו במובאות האחרות מבעלי התוספות כפי שבואר לעיל). כמו כן ברוב המובאות (ברכות, פסחים, תענית) מודגש הענין של הלימוד בעוד שהתוספות בסוטה¹⁶ אינו מזכיר במפורש (או ביחוד) את ענין הלימוד.

מה פשר ההבדל? ראשית, יש לדעת שיש פער במקורם של הדברים. מה שמייחד את התוספות במסכת סוטה הוא המקור האשכנזי שלהם. ענין זה עלה פעמים רבות

¹⁴ תוספות בפסחים מבליע אגב: "שלומד כדי להתייר ולקנטר ולקפח את חבריו בהלכה" את התוספת של: "ואינו לומד על מנת לעשות".

¹⁵ למושג ה'לא לשמה' המותר הוא נשען על סוגיית הגמרא במסכת עבודה זרה (דף יט ע"א א): במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצותיו וכן למשנה באבות (פ"א מ"ג): אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס. ועיקר ראייתו מן המקור של התלמוד עצמו בלק וז"ל: שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות גם הוא נתכוין להנאתו שהעלה קרבן לשם להשלים חפציו בשכרו ולא לשם שמים ומכריע עם סוגיית מסכת ראש השנה (דף ד ע"א א): האומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני הרי זה צדיק גמור.

גם ביחס ל'לא לשמה' האסור הוא כמעט ואינו מוסיף על לשון התלמוד אלא מעלה ניתוח אפשרי של האמור בסוגיות השוללות לימוד 'שלא לשמה' כזה. בחירתו לסיים בציטוט כמעט מלא של הסוגיה במסכת ברכות דף יז ע"א א) מצביעה על מגמה זו.

¹⁶ גם במסכת נזיר, בעלי התוספות אינם מזכירים את ענין הלימוד במפורש. אמנם יתכן ששם הקיצור גורם (ההתייחסות של התוספות במסכת נזיר לסוגיה זו היא ההתייחסות הקצרה ביותר לנושא, בהשוואה לכל המובאות האחרות).

בתולדות חקר בעלי התוספות ומוצה במחקרו של א' אורבך¹⁷. לעומת זאת זוהו בעלי התוספות של מסכת ברכות¹⁸, פסחים¹⁹, תענית²⁰ ונזיר²¹ כבעלי רקע צרפתי. חשיבותה של עובדה זו נחשפת ועולה ע"י חוקרים בני דורנו. לעומת המחשבה הרואה את אשכנז וצרפת כיחידה אחת מבחינה תרבותית ודתית, מועלית במחקר גם מחשבה אחרת²².
 על אף ש: "שני מרכזי התורה באשכנז ובצרפת תואמים היו"²³ התוצרים הספרותיים העיקריים של צרפת ואשכנז הם תוצרים שונים²⁴. היצירות הצרפתיות בנויות בעיקר על הדיאלקטיקה הפנימית המאפיינת את הדיון ה'תוספותי'. יצירות אשכנז כוללות בירורי הלכה מקיפים בו מופיעים מכלול המקורות²⁵ שהמחבר מכיר ורואה כרלוונטיים לנושא הנידון²⁶.

¹⁷ א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים, תש"מ, (להלן: א' אורבך) חלק ב' עמ' 637. לעניינינו אין נפקא מינה אם המחבר הוא רבינו ברוך בר' שמואל ממגנצא, כפי שטוען אפשטיין (שם עמ' 638) או 'רק' תלמידו של רבי מאיר קלונימוס שפירא כפי שמסכים אורבך לומר (שם עמ' 637). היות וישנה הסכמה בין החוקרים כי המחבר או לחילופין בית המדרש ממנו יצאו דברי התוספות למסכת סוטה הוא מאשכנז.

¹⁸ המקור המרכזי (אורבך שם עמ' 600) ר' יהודה שירליאון - צרפת.

¹⁹ העורך ר' אליעזר מטוך (אורבך שם עמ' 609) - צרפת.

²⁰ עריכה מאוחרת. לא ברור מי העורך. סביבתו העיקרית צרפתית (אורבך שם עמ' 615).

²¹ מבוססים על תורתו של ר' פרץ מקורביל - צרפת, ותורת חכמי איברא - צרפת (אורבך שם עמ' 635-6).

²² ראה בענין זה גם את הערתו ההיסטורית של י' זוסמן, מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך, בתוך מוסף מדעי היהדות 1, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 49-48 הערה 79.

²³ א' אורבך, שם, עמ' 165. נטיתו הכללית של אורבך היא למעט את האבחנה שבין צרפת לאשכנז תוך מודעות להבדלים שביניהם. ראה למשל את דבריו בעמ' 676, בו הוא גורס שעל אף האבחנה בסוגה הספרותית המבדילה בין אשכנז לצרפת המתודה הדיאלקטית של ה'תוספות' מזינה גם את ספרי ההלכה האשכנזים ומגמת ההוראה למעשה האשכנזית משמשת פעמים רבות כמסקנה של הדיון ה'תוספותי'. זוסמן אכן טוען (שם) שאורבך לא חידד דיו את הפער שבין שני בתי המדרש.

²⁴ א' אורבך, עמ' 345.

²⁵ מכלול המקורות כולל התחומים הפחות נלמדים במסורת הדורות (עניני קודשים למשל) מאפיינים את סדרי הלימוד האשכנזים (ראה י' זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח של הירושלמי, בתוך מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשמ"ג, עמ' 14 הערה 11). יש מקום לראות מוטיבציה לימודית כזו גם על רקע של רעיון 'המצוה הדומה למת המצוה' של ספר חסידים. ראה ספר חסידים, מהדורת וויסטינעצקי, ד"צ תשכ"ט, ירושלים, סימן א עמ' 2 ("כגון שתראה שבני עירך לומדים סדר מועד וסדר נזיקים ואתה תלמוד סדר קדשים...").

²⁶ על אבחנה זו והשלכותיה, ראה ח' סולביצ'יק, הלכה כלכלה ודימוי עצמי, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 83-4.

ניתוח דומה, המתייחס גם ליצירה של בעלי התוספות, מציע י"נ אפשטיין²⁷:

"התוספות של חכמי אשכנז יותר פשטניות, עוסקות יותר בניתוח שיטות התלמוד ובהשוואת המקורות המקבילים שבבבלי ושבירושלמי, שבתוספתא ושבמדרכי הלכה ופחות בסברות ו'פילפולים'. וחכמי אשכנז... אף דברו קשות נגד 'הפלפולים' 'הדקדוקים' ו'הדחוקים' של ה'צרפתים'..."²⁸.

פער זה מבואר בהרחבה במחקרו של ח' סולובייצ'יק. במחקרו²⁹ הוא מתאר את השינוי הגדול שמחוללים בעלי התוספות הראשונים בדרך לימודם. הוא גורס כי דרכו הפרשנית של רבינו תם³⁰ ניפצה את התייב של הפירוש הפשטני הישן ותחת הנהגתו של ר"י הזקן³¹ ארץ התלמוד נכבשה ואורגנה מחדש³². תוך שני דורות התלמוד שוכתב מחדש³³. לעומת האידיאל האשכנזי הישן שטיפח קשת של מיומנויות ושל מקצועות תורניים (תפילה ופיוט, פרשנות תנ"ך, מדרש ודרשה), מגוון של לימודים שביקש ליצור גם איזון בין כוחות הנפש השונים (דמיון ואינטלקט, חושים ומוסר), הרי שהלימוד הצרפתי החדש ריכז את תשומת לבו בתלמוד ובניתוחו העיוני בלבד³⁴. בתחום זה הוא הגיע להישגים מרשימים ביותר. דרך לימוד חדשה זו כבשה את צרפת ובסופו של דבר נכנעה גם אשכנז לברק המאיר

²⁷ י"נ אפשטיין, תוספות אשכנזיות ואטלקיות קדומות, בתוך תרביץ (יב), ירושלים, תש"א, עמ' 190. וראה שם

גם בעמ' 194 בסופו ובעמ' 196 הערכות נוספות לאופיו של הלימוד האשכנזי.

²⁸ לאבחנות נוספות בדרכי הלימוד ובמתח המתעורר בעקבות פערים אלו ראה אצל זוסמן (מהערה 22) הערות

87-88. אני מודה לרב מאיר ליכטנשטיין שהנחה אותי למקור זה.

²⁹ H Soloveitchik, Three themes in sefer hasidim, "A.J.S Review 1 (1976) pp.311-358.

(להלן ח' סולובייצ'יק).

³⁰ ראש וראשון לבעלי התוספות (1100-1171 ע"פ אורבך). עליו ראה אצל אורבך (ח"א) עמ' 60 ואילך. על

השפעתו ותלמידיו ראה את מסורת הרש"ל המובאת שם בעמ' 114.

³¹ בן אחותו של ר"ת. יורשו וממלא מקומו. בעל התוספות בהא הידיעה - ראה אורבך עמ' 227 ואילך. על

מסורת בית מדרשו ראה שם בעמ' 251-2.

³² ח' סולובייצ'יק עמ' 339. הוא מכביר בסופרלטיבים לחדשנות זו ובין השאר טוען כי: המהפכה הזו שהשיבה

ללימוד התורה את חיותו, יש להשוותה להישגים התורניים של ימי האמוראים אביי ורבא!... (עמ' 339) במעט

תקופות בהיסטוריה היהודית כל כך הרבה כשרון השתחרר וכל כך מהר. ההישג היה עוצר נשימה... משכר (עמ'

343)!

³³ עמ' 343.

³⁴ עמ' 346.

בעיון התלמודי החדש³⁵.

ביקורת על דרך הלימוד החדשה, והקונה לבבות, היא אחד מסמניה של התקופה. ביקורת על דרכם של בעלי התוספות ורמיזה לגאווה הפושה בהם נמצא בביקורתו של הראב"ד:

"וידעתי כי הגיע בכם יד הצרפתיים החושבים בלבם כי המה הגבורים אשר מעולם"³⁶.

אולם נתיב של התבוננות בצדדיה השליליים של צורת הלימוד 'הדיאלקטית' לא חסרה גם אצל חכמי צרפת עצמם. בקורת (עצמית - פנימית) על דרך הפלפול המשחיתה משמיע גם ר' אליעזר ממיץ תלמיד ר"ת:

"גם מחשבותי ושעיפי ישיבוני קשה בראותי כי עניי התורה עמלם בפלפול הקושיות על סוגיית התלמוד והלכות מצוות לא ישימו על לבם"³⁷.

ג. התלמוד והחובות הדתיות - עיון בספר חסידים

הבירור המקיף והעקרוני בסוגיה זו, יושג ע"י ההתבוננות בסוגיה דרך עיניהם של חסידי אשכנז ור' יהודה החסיד בראשם.

חסידות אשכנז היא זרם רעיוני דתי שהופיע במרכז אירופה באמצע המאה ה-12. במשך מאה שנים בקירוב זכה הזרם הרעיוני-דתי הזה להשפעה רבת רושם על עיצוב התרבות היהודית באשכנז. הוגי הדעות החשובים בזרם זה היו רבי שמואל חסיד (נולד בערך 1115), בנו רבי יהודה חסיד (נפטר 1217), שהוא גם האישיות המרכזית בתנועה זו ותלמידו רבי אלעזר מוורמס³⁸.

החבור המרכזי אותו יצרה תנועת חסידות אשכנז הוא ספר חסידים. בספר זה נפרסת יריעה מקיפה ביותר בתורתם של חסידי אשכנז שהשפעתה על הדורות הבאים באה לידי ביטוי הן ברעיונות הכלולים בספר (ההופכים לנחלת רבים) והן בתפוצתו של הספר עצמו³⁹. ספר זה בעיקרו הוא פרי רוחו של רבי יהודה חסיד⁴⁰.

³⁵ א' אורבך, עמ' 7-26 ובעיקר בהערה 54 ובאזור הערה 59.

³⁶ השגות הראב"ד על בעל המאור בתמים דעים [וינציה שפ"ב] דף סח עמ' ב.

³⁷ רבי אליעזר ממין, ספר יראים, ספריית בני תורה, ירושלים, בלי ציון שנת הוצאה. עמ' 12.

³⁸ לענינים אלו ראה י' דן, חסידות אשכנז בתולדות המחשבה היהודית, תל אביב, תש"ן, כרך א' עמ' 3.

³⁹ לבירור זה ראה י' דן שם עמ' 165.

⁴⁰ לבירור ענין זה ראה אצל י' דן שם עמ' 196-179.

בספר זה מתגלה מגמה חברתית-דתית יחודית⁴¹ שחלק מהשלכותיה נוגע באופן ישיר לנידון כאן. תפיסותיה של חסידות אשכנז (בעיקר בתחום של לימוד התורה) צומחות גם על רקע השתלטות דרך הלימוד התוספותית על נתיבות התורה⁴². לימוד התורה באשכנז באותה תקופה היה ערך עליון הן ברמה האידיאולוגית והן ברמה המעשית-חברתית. לתפיסה זו הד נרחב בספר חסידים. עשרות רבות של סעיפים מטפלים בדילמות הנוגעות ללימוד התורה במובן המעשי והחברתי והרוח הנושבת בכולם היא הערך העליון של הלימוד והדאגה למימושו הרחב ביותר בחיי היחיד והחברה. לא זו אף זו: לימוד שמצליח הלומד לחדש בו דברים יש לו ערך נשגב⁴³. דרך החידושים המקובלת שאליה מתייחס ספר חסידים היא דרך ה'תוספות'⁴⁴. אולם בצד דברי הערכה אלו עולה גם ביקורת נוקבת המתייחסת לאופי הלימוד הפלפלי – דיאלקטי האופייני לבעלי התוספות:

אם תראה חריף ומפולפל ומביא ראיות לשקר ואינו יודע לשבר דבריו ואחר

שאינו מפולפל כל כך אלא ישרן, היה אתה עם הישר ולא עם המעקל⁴⁵.

לכאורה, לאור הניסוחים המאפיינים את שני האישים העומדים לבחירה ולהעדפה, הכרעתו של ספר חסידים מובנת מאליה ואינה צריכה הבהרה. אולם כנראה שעל רקע המציאות החברתית בזמנו לא היתה הכרעה זו כל כך פשוטה. בנוסף לקושי המובן להגדיר את המפולפל כמי ש'מביא ראיות לשקר', כנראה גם קשה למעט בערך היכולת הפלפולית ותכונת החריפות. תכונות אלו עומדות כחיוניות לדרך הלמדנות של בעלי התוספות, פגיעה במעמדן והעדפת הישרנות (שיתכן ואינה אלא מילה מקבילה או דומה ל'פשטנות'...) לא תתקבל בצבור בקלות. בעל ספר חסידים מצביע על העובדה שכנראה כמות גדולה של אנרגיה למדנית כולתה ביצירתיות עלובה ומפולפלת במקום להיות מושקעת בלימוד הפשוט ולהשיג הישיגי אמת בלימוד⁴⁶.

⁴¹ שבה עסקו רבים. ראה למשל י' בער, המגמה הדתית-החברתית של 'ספר חסידים', בתוך דת וחברה במשנתם של חסידי אשכנז, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 81-130. וכן אצל י' דן שם כרך ב' עמ' 45-49 וכן עמ' 101-141 ועוד.

⁴² ח' סולובייצ'יק עמ' 339.

⁴³ ספר חסידים סימן תשמה עמ' 189.

⁴⁴ ראה לעיל. דרך הלימוד התוספותית-דיאלקטית הפכה לדרך המלך של לימוד התורה בכל המרחב הצרפתי האשכנזי.

⁴⁵ ספר חסידים סימן תתתרטז עמ' 433. כדאי לעיין שם בסימן כולו כדי לעמוד על ההקשר. ההשוואה בין המקרים השונים שמועלים שם בסעיף עשויה לשפוך אור על הצורך שבו.

⁴⁶ סולובייצ'יק עמ' 341.

הסמיכות שבין דרך הפלפול – דרך התוספות לבין הלימוד ש'לא לשמה' שמעורבת בו נימה אישית ונטיית התפארות עוברת כחוט השני במספר נוסף של סעיפים של ספר חסידים :

מי שיש לו ממון, לא יאמר אעשה בית כנסת ובית מדרש אלא יתן לצדיקים שיעסקו בתורה, ולא לאותן שגורסין קושיות...להראות חריפותם, אלא יתן ליראי ה' הלומדים לקיים מצוות⁴⁷.

...אדם שלא עסק לשמה, ועשה פירושים או תוספות, או העמיד תלמידים והכל שלא לשמה, ואדם אחד עסק בכל כוחו לשמה ולא עלתה בידו ולא העמיד תלמידים או לא עשה פירושים ותוספות לזכות את הרבים אחר מותו... זה שלמד לשמה עדיף מיניה מאחר שלמד לשם שמים⁴⁸...

יש להבין כי הכלי הביקורתי הדיאלקטי עשוי להיות חרב פיפיות. בצד הגדלת ההישג האינטלקטואלי וחיפית האמת הלימודית הוא עלול לפגוע במרקם החברתי, ביסודות מוסריים ואף להקשות על ההישגים הלימודיים עצמם. הרבה תלמידים החוזרים הביתה מבתי המדרש המרכזיים של בעלי התוספות, בהם הוכשרו ללימוד המפולפל, השתמשו בהכשרתם הלימודית לא כדי להעמיק את הידע התורני ולהעמידו על האמת, אלא להכניע ולהשפיל את מתנגדיהם⁴⁹. מיצוי של סדרי העדיפויות הלימודיות כולל בקורת על דרך הפלפול אנו מוצאים בסעיף הבא⁵⁰ :

טוב מלא כף נחת (קהלת ד ו) - שידע אדם פוסקי⁵¹ הלכות למעשה, ממלא חפנים עמל (קהלת שם) שידע להקשות ולתרוץ ולהפוך בתלמוד, ורעות רוח (קהלת שם) להראות רוחו הרחבה להתגאות שהוא חריף ומפולפל.
על רקע ההתמקצעות המתפתחת בלימוד התורה מתעוררת האפשרות שתעמיד את לימוד התורה כערך וכענין אוטונומי שאינו נוגע ואינו תלוי בחיי הדת בכלל אל מול סכנה זו מתעורר ספר חסידים בסעיף הבא⁵² : **ואל יאמר אדם אותו**

⁴⁷ ספר חסידים תתתקצו עמ' 410.

⁴⁸ ספר חסידים סימן טו עמ' 21.

⁴⁹ ח' סולובייצ'יק עמ' 340.

⁵⁰ ספר חסידים סימן תרמח עמ' 174.

⁵¹ אולי צ"ל פיסקי.

⁵² סימן תתתרעה עמ' 357.

תלמיד חכם גדול בתורה ובעל עבירות ומה בכך, שקולה תורה כנגד הכל חלילה לא-ל מרשע (איוב לד י) כי מה שאמרו תלמוד תורה כנגד הכל כלומר

שלומד על מנת לעשות כל מה שכתוב בתורה...⁵³

מאבק זה והרקע החברתי-תרבותי שלו קשורים בלא ספק לדרך הלימוד המתפתחת ומשתלטת על בתי המדרש בצרפת ובאשכנז. דרך הלימוד הצרפתית פותחת את השער לשרלטנים להגיע למעמד מכובד דרך הפגנת פלפול שאינו מבוסס על ידע מקיף ומעמיק⁵⁴. אבני הבוחן המסורתיות של ערכי הדת נותצו ע"י הניצחון של הדיאלקטיקה, בלי שמוצעים מדדים אלטרנטיביים מעבר להצטיינות אינטלקטואלית. הדבר מאפשר לאנשים 'לא הגונים' לטעון מקום בהיררכיה הדתית, דבר שקודם לכן לא היה מתקבל על הדעת⁵⁵.

סכומו של תא שמע לסוגיה ממצה את עמדת ספר חסידים⁵⁶:

אין ספר חסידים מכחיש את תוקפו העקרוני, להלכה, של סדר העדיפויות המקובל... הוא מבקר את דרך הגשמתו בפועל... ספר חסידים סומך את שתי ידיו, עקרונית, על דרך לימוד ה'תוספות', על שיטת הפלפול ועל ערך החידוש בתורה... אלא שלדעתו הליכה בדרך...הזו מלאה סכנות, משום שההצלחה בה מביאה, בדרך כלל, לידי גאווה, לידי פלפנות, לתאוות ניצוח וקנטרנות, לידי לימוד שלא לשמה ולקידום מטרות אנוכיות. יחד עם זאת... שיטה זו... ממעטת את הבקיאות...מבטלת את הידיעה היבשה והטובה של פסק ההלכה המעשי בכל מקום. הגאווה מביאה עמה התנשאות אינטלקטואלית ואגואיזם חברתי ומידת הניצוח והקנטרנות מביאה, עם הזמן, לנטישת האמת ולחיפוש דרכי שוא פלפולים שמטרתם הבלעדית היא להרוס את דברי הזולת... אין ספק בדבר כי בקורת זו מרמזת לתוצאותיה החברתיות של המהפכה הלימודית שהכניסו לאשכנז בעלי התוספות הצרפתים (בעיקר)⁵⁷.

⁵³ מציאות זו של תלמיד חכם בעל עבירות כנראה אינה נדירה במציאות אותם זמנים ע"פ עדותו של ספר חסידים עצמו: ... ותדע שהרי כמה וכמה בעלי תלמוד ואין בהם יראת שמים (סימן תרצג עמ' 279)

⁵⁴ ראה ח' סולבייצ'יק עמ' 341.

⁵⁵ ראה ח' סולובייצ'יק עמ' 342.

⁵⁶ הציטוט הוא חלקי, בין השאר, עקב הניפוי שערכתי בדבריו של תא שמע. הנקודות שלעניות דעתי חזקות ומשכנעות הובאו, הניתוח שלע"ד חלש יותר, הושמט. יש לראות, איפוא, את הדברים כסכום עמדותי שלי במילותיו של תא שמע.

⁵⁷ י' תא שמע, מצוות תלמוד תורה כבעיה חברתית-דתית ב'ספר חסידים', בתוך דת וחברה במשנתם של חסידי

ד. שורשי המחלוקת וענפיה

אכן ספר חסידים ומחברו, בדרכם המוסרית ובתובענותם החברתית העמידו, מטען ערכי שאי אפשר להתעלם ממנו. היישרת מבט אל התביעה ללימוד לשמה ואל הביקורת על ההתגאות הקנתרנית, המדכאת את חסרי יכולת הווכחנות והגורמת למעוט כוחם בתורה ובמעמד הרוחני, מעמידה ספק האם דרך הלימוד של בעלי התוספות ראויה לתפוצה בקרב המון הלומדים (כולל אלו שאינם בעלי מידות ראויות או החסרים יראת שמים). יש לחזור ולהדגיש שלחסידי לא היתה שום מחלוקת עם הפלפול החדש בתור שכזה. אבל מטרת הדיאלקטיקה בשבילם לא היתה רק פתרון לקשיים לוגיים כי אם התפתחות האדם כלפי דרישות חדשות שהופנו אליו מן האלוקים⁵⁸. חסידי אשכנז לא בקשו לרוקן את תלמוד התורה מן התוכן האינטלקטואלי שלו אלא בקשו לספח אליו את הצמיחה הדתית⁵⁹.

יש מקום להציע את הפער שבין בעלי התוספות הצרפתים לחסידים האשכנזים גם על רקע המחשבה כי מהפכנים נוטים להיות יהירים יותר מן השמרנים, לכן לא יתכן שהתנועה התוספתית עם כל הישגיה לא שחררה גם שועלים קטנים המחבלים בכרמי הקהילה האשכנזית⁶⁰.

התפיסה שהעמידו בעלי התוספות הצרפתים המבחינה בין לימוד שמגמתו קנתרנות לבין לימוד שמגמתו השגת כבוד אישי תיראה בעיני חכמי אשכנז פלפלנות המבקשת להכשיר את השרץ.

בעל ספר חסידים מתמודד עם הבעיה שהועמדה לפני בעלי התוספות ומיישבה באופן החד והחריף ביותר⁶¹:

לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה, פירוש מיראה⁶² דאילו לקרותו

אשכנז, ירושלים, תשמ"ז. נסתייעתי במאמר זה גם בליקוט המקורות מספר חסידים שהובאו לעיל.
⁵⁸ ח' סולובייצ'יק, עמ' 344. ענין זה חבוק בהערותיו של החוקר הנ"ל על תופעת החסידות וערכיה המחודשים. התפיסה של החסידים היא הניסיון להקשיב לקול ה' העולה ממקורות שונים: מן הטבע כמו מן העולם התרבותי המשתנה. ראה במאמרו הנ"ל עמ' 316 ועוד.

⁵⁹ שלא כמו זרמים מסויימים בחסידות הפולנית המוקדמת (הבעש"טית), ראה ח' סולובייצ'יק עמ' 344.

⁶⁰ ראה ח' סולובייצ'יק עמ' 342.

⁶¹ ספר חסידים סימן תשנג עמ' 191.

⁶² כלשון תוספות במסכת סוטה. עתה מקורם של הדברים ברור!..

ר' 63 – גוי גמור הוא והכי איתא בתורת כהנים (ויקרא כו ג) אם בחוקותי תלכו – כל העוסק בתורה שלא לשמה ראוי לו שלא בא לעולם⁶⁴ שכל העוסק מאהבה יושב בצל השכינה ונהנה מזיו הכבוד.

ניתן להעלות את ההשערה שאף בעל ספר חסידים הכיר את מדרשי חז"ל הכוללים את כוונת על מנת שאהיה רבי יחד עם כוונת חיי העולם הבא⁶⁵, אולם ההתבוננות שלו בחולייה הרוחניים של תקופתו הולכה אותו לשלילה מוחלטת של לימוד שביסודו ובתכליתו עומדת בקשת הכבוד. אין מקום להבחין בין קנתרנות - לימוד שמגמתו ניגוח שאין בו יראת שמיים וכל כולו מריבה ומצה, לבין בקשת הכבוד. בקשת הכבוד היא מניעה את גלגליה של הלמדנות המזויפת ולכן אין לבקר את התופעות ולהסכין לסיבתן.

בעלי התוספות הצרפתים, בצד אבחנתם בבעיה העצומה ששיטת הלימוד של בתי המדרש שלהם מחוללת ובתוספת לגינוי והשלילה המוחלטת שלהם את התופעה של לימוד קנתרני ווכחני לשמו, מודעים לכך, שכדי להעמיד ולקיים לימוד חי, לימוד שיש בו מלחמתה של תורה ויש בו אתגר לכשרונות האינטלקטואלים של חכמיה, יש צורך ב'שאור שבעיסה' כדי לייצר בית מדרש תוסס שכזה⁶⁶. תחילתו של הלימוד - פיתוח המוטיבציה להעמיד את כל הכשרונות האינטלקטואליים לשירותה של התורה והפיכת הלימוד לתופעה מכובדת ומיוקרת - לשם הישגים אלו יש צורך במעט תובענות של כבוד. מובן שגם לדעתם אין זו המעלה העליונה, אך כפתיחה

⁶³ רבי. כשיטת בעלי התוספות הצרפתים...

⁶⁴ לא מצאנו עד כה נוסח כזה במדרשים שבידינו. לא במדרשים ויקרא רבה ובתנחומא הקודמים לספר חסידים ולא בילקוט שמעוני ובמדרש הגדול בני תקופתו (ומאוחרים לו מעט). הנוסח הקרוב במדרש ללשונו של ספר חסידים הוא הספרא [תורת כהנים, ירושלים, בלי ציון שנת הוצאה, עמוד 163] בחוקותי (פרשה א ד"ה אם בחוקותי): 'אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם הלמד לעשות לא הלמד שלא לעשות שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא'. וראו גם זוהר ח"א דף קמ"ב עמוד א.

אם לא נאמר שחילופי נוסחאות יש כאן, ניתן לראות בשימוש שעושה ספר חסידים במדרש ההלכה הזה את תפיסתו האופיינית. לימוד לשם כבוד = לימוד שלא לעשות. בדרך זו הפרשנויות של ספר חסידים ושל התוספות במסכת סוטה חופפות לחלוטין. לימוד לשם כבוד הוא הלימוד שלא לעשות הוא הלימוד שלא לשמה שעליו נאמר שראוי לו שלא נברא (או שלא בא לעולם).

⁶⁵ ראה ספרי לדברים פסקא מא ופסקא מח.

⁶⁶ ראה את תיאור החסיד - המושל בכל כוחותיו ונותן לכולם את המגיע להם בצדק בספר הכוזרי מאמר שלישי סעיף ה': 'וכן הוא חוסם את הכוחות הכעסניים... לאחר שסיפקם ונתן להם חלקם בנצחנות עד כמה שזו נחוצה לוויכוחים בחכמות או בדעות...'

לדרך הארוכה של ההשתלמות הרוחנית והלימודית יש להתיר את האפשרות שהמניע של הלומד המתחיל יהיה הרצון להיקרא רבי ובלבד שמגמה זו לא תאפיל על עצם הלימוד, עצם בקשת האמת ושללימוד זה יהיה חבוק וחבור למעשה הדתי ולא מנותק ממנו.

וויכוח כזה מעבר לתוצאותיו הדתיות בתפיסתו של הלימוד (העומד כאמור במרכז החיים הדתיים) עשוי להשפיע גם על אופיין של היצירות התורניות. יתכן שהאבחנה בין יצירותיהם של חכמי אשכנז וצרפת היא חלק מהלך רוחות זה. התובענות הבלתי מתפשרת על הלימוד הקשור למעשה הדתי וההעדפה של לימוד כזה על פני לימוד של פלפול סרק, תפיסות המודגשות בספר חסידים, עשויות להיות הלך רוח המעודד יצירות תורניות המבררות את החובות הדתיות הלכה למעשה וממעטות בפלפול⁶⁷.

החידוש של בעלי התוספות: הלומד על מנת לקנות ולקפח בהלכה, האבחנה בין התוספות בסוטה לשאר בעלי התוספות הדנים בסוגיית תורה לשמה, הדגש של הלימוד הקשור למעשה הדתי – כל התופעות הללו שעמדנו עליהן בניתוח הפרשנות של בעלי התוספות, חוברות לתמונה אחת שלמה. הרקע של התמונה, הוא תנאי התקופה - חידוש דרך הלימוד הדיאלקטית של בתי המדרש הצרפתים ועיקרה: הוויכוח הנוקב בין חכמי אשכנז (בעיקר החסידים שבהם) לבין בעלי התוספות הצרפתים בדבר הכוונה האפשרית בלימוד התורה וההיררכיה של ערכי הלימוד אל מול ערכים דתיים אחרים⁶⁸.

⁶⁷ וראה אצל תא שמע המעלה מחשבה כזו במאמרו בעמ' 244. וראה גם לעיל (ליד הערה 31) בהערותו של ח' סולובייצ'יק לענין זה מזוית מבט אחרת.

⁶⁸ יש להעיר הערה שיתכן וראויה היא לפרק בפני עצמו. למרות שמרנותם של חסידי אשכנז ניתן לראות חדשנות רבה בתפיסתם הדתית. באמירה של ספר חסידים: 'יצר הרע טוב לאדם' (סימן ב), כמו גם בתורת התשובה של ספר הרוקח ('תשובה הבאה' - ספר הרוקח הלכות תשובה עמ' כה-כו), באופן הבא לידי ביטוי בספור שלושת המתוודים (ספר חסידים סימנים נב-נג), יש ביטוי לגישה דתית בעלת מגמות אקטיביסטיות. יש מקום למחשבה שחסידות אשכנז מבקשת לעודד את ההכנסות לניסיון כדי להוציא ממנו אדם מחושל יותר מבחינה דתית. למרות החשש שהאדם עלול גם להיכשל בניסיון, לא תמיד ניתן להסתפק בדתיות היומיומית הפשוטה (ראה את ניתוחו של י' דן כרך ב עמ' 24-21, 36, 44, 90-92, ואף שיש לפקפק בנחרצות מסקנותיו הרי שכיוון הניתוח שלו מאושש בתכנים המובאים). ללא תסיסה רוחנית ללא מאבק אין שכר.

יש מקום לראות בגישה זו מעין מקבילה רוחנית למחשבה העומדת ביסוד העיון האינטלקטואלי של בעלי התוספות. החשיבה הדיאלקטית הדוחה את הפרשנות הפשטנית, החיפוש אחר המחודש בו יוצר הלומד אבחנות ואינו מסתפק רק במיחזור האינפורמציה התורנית, עשוי להיות שווה ערך לאתגר שבהכנסות לניסיון ולעמידה בחזית מול יצר הרע של התפיסה החסידית ואכמל"י.

נספח 2

'תורה לשמה' במשנת ה'מכתב מאליהו'

כנדבך בהגות הרב דורית במושג זה

תוכן

מבוא: המכתב מאליהו ומחברו הרב אליהו אליעזר דסלר

א. מעמד תורה שלא לשמה

ב. משמעות המושג לשמה

ג. מתוך שלא לשמה בא לשמה - כיצד?

ד. התפתחות בדרך החשיבה בתנועת המוסר, קירבתה לחסידות ופישרה

מבוא

המכתב מאליהו ומחברו הרב אליהו אליעזר דסלר

משנתו ההגותית של הרב אליהו דסלר הפכה בשנים האחרונות למושא עיונם של חוקרים שונים⁶⁹. הלשון הבהירה והמערכות המקיפות, יחסית, של הגותו שימשו לחוקרים קרקע פוריה לבחינת הגות תנועת המוסר וגם להיכרות עם ההגות המאפיינת את החברה החרדית שלאחר מלחמת העולם השנייה.

הרב אליהו אליעזר דסלר (1891-1954) מפעילי תנועת המוסר יליד רוסיה⁷⁰, היה חתנו של רבי נחום זאב זיו⁷¹. רנ"ז עמד בראש בית המוסר הקלמאי לאחר פטירתו של אביו רבי שמחה זיסל זיו, מחוללו של ענף קלם בתנועת המוסר, ולאחר פטירת גיסו - בן דודו רבי צבי הירש ברוידא שהנהיגו מוסד זה לפניו⁷². בית המוסר הקלמאי היה מוסד (או ישיבת) המוסר שהתקיים ברציפות זמן רב ביותר והעמיד תבנית בעלת צביון מיוחד של תורת מוסר⁷³.

על פי כותבי תולדותיו עוצבה אישיותו והשקפת עולמו של הרב דסלר בבית החינוך הקלמאי⁷⁴. אולם גם לשנים שלמד מחוץ לקלם נודעה חשיבות בעיצוב דעתו במיוחד קשריו עם עדת החסידים של הומל⁷⁵. בסוף ימיו היה המשגיח הרוחני של ישיבת פוניבז' בבני ברק לאחר שנים של פעילות תורנית באנגליה⁷⁶.

ספרו מכתב מאליהו (שלושה כרכים ואח"כ רביעי) הוא אוסף של שיחות מאמרים

⁶⁹ ראה א' שאולי-ביק, בתוך **מבוע** (טו) תש"ם, ת' רוס, בתוך **דעת** (12) תשמ"ד, א' כרמל, בתוך **המעין** (כה, א) תשמ"ה, א' שביד, **בין חורבן לישיבה**, תל אביב (1994), פרק ז', מ' רוט, בתוך **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, ד' ספראי וא' שגיא (עורכים) תל אביב, 1997, ועוד.

⁷⁰ ע"פ י' קמרט (עורך), **לקסיקון יודאיקה**, ירושלים, 1976. עמ' 97.

⁷¹ ד' כץ, **תנועת המוסר**, תל אביב, תשל"ג. חלק ב' עמ' 106 (מכאן ואילך ד' כץ ללא ציון חלק).

⁷² ד' כץ עמ' 89.

⁷³ ד' כץ עמ' 90.

⁷⁴ אף אביו הרב ראובן דסלר היה מחשובי בית מדרש זה ואף עמד בראשו במשותף עם בני הרנ"ז לאחר פטירתו - ד' כץ עמ' 90.

⁷⁵ א' כרמל (עורך) **מכתב מאליהו חלק א**, בני ברק, תשכ"ה. עמ' יד (מכאן ואילך יוזכר רק מספר הכרך והעמוד).

⁷⁶ ע"פ י' קמרט (עורך), **לקסיקון יודאיקה**, ירושלים, 1976. עמ' 97.

ודברי תורה שערכו תלמידיו לאחר מותו. ניכר נסיון כן של עריכה מסודרת⁷⁷ שלא תמיד עולה יפה. המפתח הנושאי שבסיומי הכרכים הוא בעל חשיבות גדולה לליקוט עמדתו של הרב דסלר בנושאים שונים הפזורים במרחבי הכרכים.

תורה לשמה במשנתו של המכתב מאלהו

א. מעמד תורה שלא לשמה.

על פי תפיסתו של הרב דסלר לימוד תורה 'שלא לשמה' אינו דבר לגיטימי מצד עצמו. הוא מנסח עמדה זו בביטויים מגוונים השאולים מן העולם ההלכתי, המחשבתי והקבלי. לימוד 'לא לשמה' נחשב כ'חיצוניות'⁷⁸, כקליפות ויש בו חילול ה'⁷⁹. לימוד כזה יש בו הבעה של עמדה נפשית ורצון הנפרדים מן הרצון האלוקי⁸⁰. פירוד זה מצביע על החסרון המהותי (הבלתי ניתן לסליחה) מן הבחינה הדתית⁸¹. לימוד 'שלא לשמה' נחות גם בהישגים הרוחניים והדתיים שהוא מסוגל לייצר בשביל הלומד. לימוד כזה אינו מסלק את המידות הרעות שבנפש האדם כפי שמובטח ביחס ללימוד תורה (רק לימוד לשמה יש לו תכונה כזו)⁸². אע"פ שיש לגיטימיות מסוימת לעיסוק בתורה 'שלא לשמה'⁸³ לימוד מסוג זה מותיר באדם מומים רוחניים גם לאחר שזוכה האדם במעלות לימוד גבוהות יותר⁸⁴. כמו כן, אפילו לימוד 'לשמה' שיש בו תערובת של 'לא לשמה' אינו במעלה העליונה: הוא אינו טהור ואינו מזכה (או אינו במדרגת) העולם הבא (אע"פ שיש לאדם זכות, והקב"ה אינו מקפח שכר בריה)⁸⁵.

⁷⁷ ראה ח"א עמ' כח ואילך.

⁷⁸ מכתב מאלהו (בהמשך יצוין מספר הכרך ומספרי עמודים בלבד מספר זה) חלק א עמ' 228.

⁷⁹ חלק א' עמ' 135.

⁸⁰ חלק א' עמ' 228.

⁸¹ ביחס לעבודת ה' 'שלא לשמה' הוא קובע: "איננה עבודה כלל בשום פנים" חלק ד' עמ' 361.

⁸² חלק ג' עמ' 291.

⁸³ ראה בהמשך הפרק.

⁸⁴ חלק ב' עמ' 131.

⁸⁵ חלק א' עמ' 107.

למרות חסרונותיו של לימוד כזה הרב דסלר נזהר ומזהיר מן האפשרות שלימוד כזה יאבד את אפשרות קיומו בתוך העולם הדתי. שכן, עשויה להתפתח תפיסה הגורסת ש'חיצוניות', 'קליפות' ו'חילול ה'" אלו ענינים שהחדד לדבר ה' צריך לברוח מהם; ואם אין אדם יכול ללמוד 'לשמה' מוטב לו שלא ילמד כלל⁸⁶. לכן הוא מדגיש שאין כאן פטור מקיום מצוות או מתלמוד תורה, על אף שערך ה'לא לשמה' הוא רק 'כאלו' מצוה בהשוואה למצוה הנעשית לשמה אך בכל אופן "הרי עשה מצוה..."⁸⁷ לאור תפיסות אלו מבהיר הרב דסלר כי הלגיטימציה לעיסוק בתורה 'שלא לשמה' הוא רק בכך שעתידה היא להביא 'לשמה'. לצידוק קו מחשבה זה הוא מנסח את משמעותו של התהליך (- המעבר מלימוד 'שלא לשמה' ללימוד 'לשמה') בלשון מיוחדת השאולה מספרות חז"ל. הוא טוען: חילול ה' ('לא לשמה') יביא לקידוש ה' ('לשמה')⁸⁸. במקום אחר הוא גורס: "לא תעשה ('לא לשמה'), הנדחה מפני העשה ('לשמה')"⁸⁹. ולכן אין האדם נענש על קלקולו ב'לא לשמה'. מעין מה שאומרים חז"ל⁹⁰ גדולה עבירה (קיום מצוות ש'לא לשמה') לשמה⁹¹....

ב. משמעות המושג לשמה

כפי שהובא בפרקים הקודמים, התוכן המדויק של: 'לשמה' עלום במידה רבה בתפיסת חז"ל. הוגי הדורות הטילו לתוכו משמעויות שונות. הרב דסלר מקבל בסוגיה זו באופן מובהק את העמדה החסידית!⁹² שלומדה מפני שהיא תורת ה' והוא דבק אליו ית' דבקות נפשית⁹³.

⁸⁶ ראה בנפש החיים שער ד' פרק א, המצביע על קיומה של תופעה כזו כנראה בקרב זרמים בחסידות וראה אצל אורבך חז"ל עמ' 346, ניתוח עקרוני של מחשבה מסוג זה ונסיונות להתמודד איתה.

⁸⁷ חלק ג' עמ' 115.

⁸⁸ חלק א' עמ' 135. ראה גם, תלמוד ירושלמי מסכת קידושין פרק ד הלכה א, (דף סה עמוד ב).

⁸⁹ ראה בבלי, מסכת יבמות דף ג עמ' ב – דף ד עמ' א.

⁹⁰ ראה בבלי, מסכת נזיר דף כג עמ' ב.

⁹¹ חלק א' עמ' 157.

⁹² נטייתו אחר העמדה החסידית, שתטופל בהמשך, עשויה להחשב כחריגה, לאור מגמתם המוצהרת של אישי תנועת המוסר. תנועה זו מראשיתה ביקשה לראות את יסודותיה במסורת הגר"א, תלמידיו ואף ישיבת וולוז'ין. ראה על כך אצל ד' כץ, פולמוס המוסר, עמ' 242, 296. וראה גם ע' אטקס, ר' ישראל מסלנט וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 14-15 ובעיקר 21-25 (להלן אטקס).

⁹³ חלק ד' עמ' 46.

אמנם לא מפורשת אצלו התביעה לריכוז המחשבה ודבקות אקסטטיבית בשעת הלימוד אך את התשתית ואת התכלית הוא מוליך אל אהבת ה' והדבקות: ליחוד מעשיו אל השי"ת לבדו⁹⁴.

גם הטרמינולוגיה שלו ספוגה בהווית הלשון החסידית דבר שמרמז על המקורות מהם שאב הרב דסלר תפיסה זו. במקום מסוים הוא חושף את מקורותיו בגלוי:

בחינה עילאית זו מבאר הר"ר מנדל מוויטבסק בספרו פרי הארץ פרשת ויקהל... אבל הדבקות האמיתי אחר המורגש הוא כשאינו מורגש בשום תפיסה.... [עד כאן מפרי הארץ] - באר לנו בעל פרי הארץ זצ"ל שמדרגת ה'לשמה' אשר היא הפנימיות הטהורה, היא הדבקות שאינה זהה עם שום הרגשה שבעולם⁹⁵.

את תפיסתו של ר' חיים במושג 'לשמה'⁹⁶ הוא רואה בה ערך 'לפי מדרגתנו'⁹⁷, או 'לשמה של תורה'⁹⁸ והיא נחשבת אצלו משנית ביחס ל'לשמה' הדבקותי. הוא אף מכנה את ה'לשמה' של ר' חיים כ'לא לשמה' ביחס ל'לשמה של אהבת הבורא'⁹⁹! אמנם הגישה של ר' חיים ללימוד התורה לשמה היא מדרגה גבוהה בלימוד התורה ואעפ"כ אינה 'לשמה' גמור¹⁰⁰. נסיון ההדרגה הזה מטשטש את המחלוקת הקשה שבין הדעות המנוגדות (העמדה החסידים אל מול 'נפש החיים') ומשתדל לקיים עיי"כ נאמנות גם לגישה הר' חיימית למרות נחיתותה הערכית. נאמנות זו רמוזה בקו המחשבה הטוען שיש לראות בדרכו של ר' חיים את הפתח המרכזי להשיג את ה'לשמה' הגמור. זאת, ע"פ הרעיון של מתוך 'שלא לשמה' (דרכו של ר' חיים) בא

⁹⁴ חלק ב' עמ' 28.

⁹⁵ חלק ג' עמ' 143-144. עורכי הספר נתנו את ליבם לכך שהעמדה אותה מביע הרב דסלר עומדת בסתירה לעמדת רבי חיים ובקשו ליישב מעצמם שיש שני סוגי דבקות... (שם עמ' 145 בהערה 1). ולא חלו ולא הרגישו שיש כאן בחירה של הרב דסלר בדרך שונה. אמנם גם הרב עצמו ניסה לתמם את העמדות כפי שיבואר בסמוך אולם אבחנת שני סוגי הדבקות אינה קולעת לעומקו של הוויכוח והמחלוקת.

⁹⁶ תפיסה שכזכור מוליכה את מגמתו של הלומד לשמה אל עבר העיון בתורה לשם עצמה והבנתה.

⁹⁷ חלק ב' עמוד 28.

⁹⁸ חלק ג' עמ' 122.

⁹⁹ חלק ב' עמ' 28.

¹⁰⁰ שם וכן בחלק ג' עמ' 122.

'לשמה' (דרכה של החסידות)¹⁰¹ ...

מענינת במיוחד פרשנותו המגוונת לעמדת ר' חיים. במקום אחד הוא רואה בה: אהבת לימוד התורה והעיון בה להגיע לבירור דבריה¹⁰².
ובמקום אחר: משום שנהנה מאד ומאושר בלימודה... שהרי לשם הנאתו הוא עוסק בה...¹⁰³

הצד השווה בהגדרות שהוא עוסק בתורה משום יחסו לתורה ולא משום יחסו לנותנה. אולם הטענה שמגמת ה'לשמה' הרי חיימית היא הנאה (אינטלקטואלית) של הלומד היא מרחיקת לכת ועשויה בלי ספק להחשב פרשנות רדיקלית לעמדה זו¹⁰⁴.
ניווט עמדת ר' חיים לכיוון זה, מיקל לראות את עמדתו כנחותה מבחינה ערכית לתביעה של ה'לשמה' החסידי הדורשת את התמסרותו של הלומד אל הא-ל ולא רק פתח למיצוי כשרונות או חוויות הנאה של הלומד עצמו.
העדפתו של הרב דסלר את העמדה החסידית ראוי שתהיה נידונית גם בהקשר של מקורות ההשפעה והיניקה של השקפתו. דיון מסויים בענין זה יוצע בפרק החמישי.

ג. מתוך שלא לשמה בא לשמה - כיצד?

לתפיסתו העקרונית - האידיאולוגית, של הרב דסלר, בדבר היחס בין 'לשמה' ל'לא לשמה' בלימוד התורה כפי שבוארה בפרקים הקודמים יש מחשבה מקבילה בתחום חיי המוסר, הרצון והמעשה. ביסודה של מחשבה זו עומדת פרשנות מיוחדת של הרש"י ז"ו - הסבא מקלם שמפאת חשיבותה לבירור הענין יובאו הדברים בניסוחם המדויק¹⁰⁵:

בגדר שלא לשמה אמר זקננו¹⁰⁶ הגאון החסיד מוהרש"י זצ"ל, שהכוונה שמתחילת

¹⁰¹ נאמנות לר' חיים תלמידו של הגר"א יש לה כנראה חשיבות מרובה על רקע של תשתיתה של תנועת המוסר.

ראה לעיל הערה 92.

¹⁰² חלק ג' עמ' 121.

¹⁰³ חלק ב' עמ' 28.

¹⁰⁴ לאם מתקומם נגד אפשרות פרשנית כזו ואף נגד פרשנויות פחות רדיקליות. ראה את עמדתו בספרו בעמ' 172.

¹⁰⁵ נבחר לציטוט הקטע בו מופיע רעיון זה לראשונה [כרך א עמוד 24]. הוא מובא פעמים רבות נוספות

במרחבי ה'מכתב מאליהו'.

¹⁰⁶ ליחוס המשפחתי, עי' במבוא.

עסקו בתורה שלא לשמה תהיה מחשבתו להגיע לידי לשמה. ודייק זה ממה שאמרו "שמתוך" דמשמע שיעסוק שלא לשמה אשר על ידו יבא אל לשמה. שלא כל שלא לשמה יביא לשמה, ורק אם עיקר השאיפה היא טהורה, ומסתייע בשלא לשמה שיקל לו לעמוד נגד יצרו הרע, באופן כזה יבא אל לשמה.

ניתן לראות בעמדה זו המשך לתפיסת היסוד בנחיתותה המהותית של ה'לא לשמה'. לא תתקיים לגיטמציה ללימוד מן הסוג הנחות אא"כ יתקיים יחס ברור ותלות גמורה בינה לבין לימוד 'לשמה'. אך ברור שמונחת כאן מחשבה נוספת. יש כאן מְעָבָר מן המחשבה התיאורטית לבירור המעשי. ה'ביאה' אל הלשמה נתפסת לא כְּיָחול בלבד אלא כתהליך מציאותי שניתן לעקוב אחרי מרכיביו. הטענה היא שלימוד ש'לא לשמה' בפני עצמו אינו מסוגל לחולל את התהליכים הנפשיים שיובילו את הלומד אל ה'לשמה'. כדי שיתחולל תהליך כזה אצל הלומד או עושה המצוות יש צורך בתנאים מקדימים. בלשונו של הרש"ז: התנאי המקדים הוא הרצון והמגמה של הלומד להגיע אל "לשמה". הרב דסלר עצמו משתמש במינוחים שונים ואולי אף רואה תנאים שונים להבטחת הצלחתו של התהליך. לעיתים הוא מתנה זאת ביראה (יראת ה'), לעיתים הוא מזכיר את מידת הצניעות ולעיתים חוזר לניסוחיו של זקנו. המשמעות של עמדה זו היא, שתהליך המעבר מן ה'לא לשמה' אל ה'לשמה' יכול להתחולל רק כאשר נפש האדם נמצאת ביסביבה אוהדת ל'לשמה'.

על ידי שימוש בניתוח פסיכולוגי ומושגי מעמיק, מגיע הרב דסלר למסקנה כי המעבר אינו מן ה'לא לשמה' ל'לשמה' אלא מן היסודות של ה'לשמה' הטמונים (בנפש הלומד) גם במצב של ה'לא לשמה'. יסודות אלו עשויים להיחשף תוך כדי תהליך הלימוד (או העשייה) המדומה לתהליך העלאת הניצוצות הקבלי. התנאי הוא, אם כן, שכבר בנקודת הפתיחה, בה קיום המצוות נעשה מתוך מגמות זרות, כבר אז חייבת להופיע הכוונה הטהורה המתייחסת לסופו של התהליך. ז"א הרצון להגיע ל'לשמה' חייב להיות כלול בהתכוננות הנפשית ורק אז יתהפך ה'לא לשמה', המשמש כתריס בפני יצר הרע המעכב את ה'לשמה' מלהופיע, לכוונת 'לשמה'.

בתמצית: מה שמחולל את תהליך השינוי מן ה'לא לשמה' ל'לשמה' הוא יסוד ה'לשמה' הכלול מעיקרא בתוך המצב של ה'לא לשמה'¹⁰⁷. יסוד זה מרכז¹⁰⁸ אט אט

¹⁰⁷ אמנם במקום אחד טוען הרב דסלר שהמעבר מן ה'לא לשמה' ל'לשמה' הוא לא מוסבר לא מובן אלא סוד ומעבר לגדר ההשגה האנושי (חלק ג' עמ' 146-145). משמע שיש מעבר ישיר בין שני ההפכים כפי שהוא מכנה שם את שני המצבים ואין זרימה 'טבעית מחלקי הלשמה' שבתוך ה'לא לשמה' ואכמלא'.

את ה'לא לשמה' ומשנהו לכוונה שלמה וטהורה 'לשמה'. בדרך זו יש תפקיד חשוב (כך, חוזר הרב דסלר, מספר פעמים) לתכונת הצניעות (הצנע לכת עם אלוקים)¹⁰⁹ ולימוד המוסר¹¹⁰ לשם עידוד התהליך והעלאת היסודות האמיתיים השייכים ל'לשמה' מכיסויים.

ה. התפתחות בדרך החשיבה בתנועת המוסר, קירבתה לחסידות ופישרה

בפרקים הקודמים הועלו מספר קווים מקבילים בין ההגות החסידית להגותו של הרב דסלר. בולט הדבר בהגדרת המושג 'לשמה' כפי שבואר בפרק ב'. נוסף לכך התביעה הערכית החמורה לקיום מצוות ולימוד תורה 'לשמה' תוך שלילה חריפה של ה'לא לשמה' (כפי שבואר בפרקים א' וב') מצוי יותר בעולמם של החסידים מאשר בעולם המתנגדות¹¹¹.

עמדתו של ר' ישראל מסלנט ביחס לחובת הלימוד 'לשמה' מורכבת ומולידה פרשנויות שונות¹¹². תפיסתו הדתית ממוצה ע"י אטקס בלשון: "אדישות תיאוסופית"¹¹³. בהגותו בולטת ההתעלמות, הכמעט מוחלטת, מן המקורות

¹⁰⁸ כך (!) חלק א' עמ' 230.

¹⁰⁹ למשל חלק ג' עמ' 116, ועמ' 334.

¹¹⁰ למשל חלק ג' עמ' 334. מובן שלימוד המוסר נתפס כפתח הגדול לכל המעלות הדתיות והוא נחשב אצל הרב דסלר כמפתח ל"מבט האמת" המבוא לכל התפתחות רוחנית בעלת משמעות אצל האדם ראה בחלק א' עמ' 52 ואילך.

¹¹¹ על הנכונות לקבלת האופציה של 'לא לשמה' כמאפיינת את הגותו של ר' חיים ראה אצל לאם עמ' 166.

אולם אצל הגר"א יש ביטויים חריפים המחזקים את המוכרחות של ה'לשמה' בלימוד ראה אטקס עמ' 37.

¹¹² מחד גיסא, ע' אטקס הגורס את דבקתו של ר' ישראל בעיקרון ה'לשמה' (גם כמאבק אל מול התפיסה המשכילית הפרגמטית-פרודוקטיבית) ומבאר את המקורות שנראית בהם פשרנות עם עקרון זה כטקטיקה מקומית - בספרו עמ' 161-162, 237, 241, 242. אמנם ר' ישראל לא היסס מלהשתמש בדרך של ה'לא לשמה' אפילו בענינים בסיסיים בהגותו (כמו נסיונו להשפיע את לימוד המוסר בדרכי פרסומת ותעמולה אפילו מעמדית) שם עמ' 193. ואכן נכדו הרב ח"י ליפקין, בספרו, **רבי ישראל מסלנט**, תל אביב, תשי"ג, בעמ' 50 ממצה את פרשנותו של ר"י בלזר לתורת רבו ר' ישראל כי: השתלמות החכמה חיונית לעבודת ה'. הלימוד לשמה לבד הוא לפעמים גורם מפריע להשתלמות בתורה ויראה. ולכן יש לבחור בדרך שלא תצמצם את השתלמות החכמה.

¹¹³ ע' אטקס, ר' ישראל מסלנט וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 104.

הפילוסופיים והקבליים¹¹⁴ המוקדמים¹¹⁵. להבנתי, ממשיך ר' ישראל, במידה רבה, את עמדתו של ר' חיים ביחס לאי התלות של הלימוד בכוונותיו ואת החשיבות בקיומו של שלימוד מעל לכל. ממשיכי דרכו המחדדים את הניתוח המוסרי לא יכולים לקבל עמדה זו¹¹⁶.

אצל הרב דסלר, לעומת זאת, אנו פוגשים השענות על מקורות הכוללים לא רק את ספרי המוסר הקלאסיים (חובת הלבבות ומסילת ישרים) אלא אף כתבי המהר"ל מפרג¹¹⁷ ואף ספרי אדמו"רי החסידות. כמו כן, יש אצלו שימוש רב יותר, מן המקורות המוקדמים של תנועת המוסר, במינוחים הלקוחים מעולמה של הקבלה¹¹⁸.

בלי ספק יש בתופעות אלו בכדי להצביע על התפתחות המתחוללת בתנועת המוסר, או לפחות אצל חלק מענפיה, התפתחות שיש בה העמקה והרחבה של הצד המחשבתי אידיאולוגי ולא רק הצד הפסיכולוגי-מוסרי¹¹⁹.

יש מקום לראות את הפערים הללו שבין תפיסותיו של ר' ישראל ליפקין לבין הרב דסלר על רקע הזמן, המקום וקהל היעד.

תוכניתו המהפכנית של ר' ישראל, אבי תנועת המוסר, היתה לחולל שינוי בחברה

¹¹⁴ מענין לצרף את המסורת על גדולתו של הרב ישראל מסלנט בקבלה (ח"א זייטשיק, המאורות הגדולים, ירושלים, תשכ"ט, עמ' עא אותיות רכו, רכט) מסורת המלמדת בה בשעה על שוליותו של תחום זה בהגות המוסרית בדורות הראשונים של התנועה. וראה גם את התיחסותו של אטקס לענין זה בעמ' 3-132.

¹¹⁵ אטקס שם עמ' 102.

¹¹⁶ די להתבונן בפירושים המפותלים המוצעים אצל מחברים רבים מתנועת המוסר בדורות האחרונים, סביב עמדתו של ר' חיים ליחס שבין התורה ליראה. ראה למשל ר' י"ז סגל, ספר יראה ודעת, ירושלים, תשמ"ח, עמ' פה ועוד.

¹¹⁷ ראה חלק א' עמ' כה.

¹¹⁸ כותבי תולדותיו טוענים (חלק א' עמ' כו) ששימוש במושגים קבליים היה מקובל כבר בקלם. אמנם גם מדבריהם עולה שאצל הרב דסלר יש עליית מדרגה בסוגיה זו. הם בוחרים להביא ציטטה מתוך דבריו המבקשת להעמיד את הערך של העיסוק בקבלה מתוך פרספקטיבה של תנועת המוסר (ראה שם). אמנם לענ"ד אין בדברים אלו כדי למצות את ההתפתחות המתחוללת.

¹¹⁹ ראה אגרתו של הרב קוק המבחין בין לימוד המוסר המבסס את יסודותיה הפנימיים של הנפש לבין המחקר (-ההגותי) ההולך הלאה לרדוף לדעת את ה' - אגרות ראי"ה, ח"א, ירושלים, תשכ"ב עמ' צד. תודה לרב שג"ר שהפנה אותי לאגרת זו.

כולה¹²⁰. קהל היעד של משנתו הוא הצבור היהודי על חלקיו השונים. פניותו המובהקות למעמד בעלי הבתים זכו לתיעוד וניתוח¹²¹. על רקע זאת ניתן להבין את החשיבה הפרגמטית ואת הנכונות להעמיד אידיאל דתי שיש בו גם פשרה מציאותית¹²². לעומת זאת קהל היעד של הרב דסלר הם השרידים אשר קורא ה'. תלמידי הישיבות וצעירים צורבים¹²³ שתורתם אומנתם ומתיחת המיתר האידיאולוגי כלפיהם נתפס כענין טבעי ומתבקש: "כחיצים ביד גבור כן בני הנעורים"¹²⁴....

קיים תחום נוסף שבו נמצאת מקבילות בין ההגות החסידית לבין משנת הרב דסלר בסוגיית ה'לשמה'. לענ"ד, נוצרת מקבילות זו דווקא ע"י מיצוי (נפרד) של מידותיה של החשיבה החסידית ושל החשיבה המוסרית.

השאלה: כיצד מובטח המעבר בין לימוד תורה 'שלא לשמה' ללימוד תורה 'לשמה', שאלה שמעסיקה את הרב דסלר רבות¹²⁵, לא נשאלה כצורתה בדורות הקודמים¹²⁶. לא ניתן למצוא שאלה זו, לא בספרות חז"ל אף לא בדורות הראשונים¹²⁷. אולם במקביל להופעתה בתנועת המוסר¹²⁸ היא מופיעה במחשבה החסידית בסגנונה

¹²⁰ ראה למשל אטקס עמ' 119-120.

¹²¹ ראה ד' כץ חלק א' עמ' 8-176 ואצל אטקס עמ' 193-201.

¹²² ראה למשל את פרשת 'מתוך' שלא לשמה' יבוא לשמה' המוזכר אצל אטקס עמ' 193.

¹²³ כותבי תולדותיו מהגישים את הקשר המתמיד שלו עם הדור הצעיר ראה ח"א עמ' כז.

¹²⁴ יש להעיר שחלק מן המוקדים במשנתו ההגותית כמו גם יעדיו החינוכיים של הרב ישראל מסלנט עברו שינויים בניסיונות הזמן והמקום. הדברים עולים ממכלול תיאור תולדותיו. בענין זה מענין להעיר שלפי ע' קרליבך (**ספר הדמויות**, תל אביב, תשי"ט עמ' 234) מסקנת חייו של ר' ישראל היתה שיש להפנות את עיקר המאמץ החינוכי אל צעירי בית המדרש...

¹²⁵ הוא כאמור מוצא לענין זה מקור אצל הרש"ז מקלם. אולם למיטב ידיעתי לא מצוי מקור זה או דומה לו בשמו של הרש"ז מחוץ לספר 'מכתב מאליהו' מה גם שפיתוח הרעיון ומרכזיותו הינם בלא ספק פרי עמלו של הרב דסלר עצמו.

¹²⁶ אמנם בקרב בעלי המוסר וחכמי התקופה (גם זו הקודמת מעט לרב דסלר) שאלה זו מרחפת בחללו של עולם. ראה אצל ר' י' בלאזער, **כוכבי אור**, ירושלים, תשל"ד עמ' סז: "הלא ראינו רבים שלמדו תורה שלא לשמה ולא באו לידי לשמה?" ומזוית נוספת אצל בני דורו של הרב דסלר: ר' אליהו לאפיאן, **לב אליהו**, ירושלים תשל"ב, עמ' קצח ואצל ר' א' קטלר, **משנת רבי אהרן**, לייקוואוד, תשמ"ח, עמ' נו בשם הגר"ח.

¹²⁷ למיטב עניות דעתי ויכולת חיפושי.

¹²⁸ אצל הרב דסלר או אצל זקנו הרש"ז.

המיוחד אצל ר' צדוק¹²⁹.

ע"פ תפיסתו של ר' צדוק¹³⁰ אין אפשרות לאדם לעסוק בתורה 'לשמה' באופן קבוע. שכן 'לשמה' משמעו 'דבקות' והיא אפשרית רק במידה מדודה¹³¹. העיסוק התמידי ('לעולם...') בתורה הוא 'שלא לשמה'. אך מתוך ה'לא לשמה' - מתוכיותו ומפנימיותו, עיי"כ שאדם חרד על דרכו הרוחנית, הוא יזכה להגיע ל'לשמה'!
א"כ, בסגנון חסידי מובהק, מוצעת תבנית המחשבה של הרש"ז: המעבר מן ה'לא לשמה' ל'לשמה' מושג באמצעות מאמץ רוחני, ע"י פעילות הנוספת על עצם הלימוד ש'לא לשמה'. המעבר בין המצבים אינו מובטח ללא התוספת החיונית הזו. מכתלי דבריו של ר' צדוק ניכר שרעיון זה נבנה מתוך החשיבה החסידית על המושג 'לשמה'. היות ומשמעותו: דבקות, דבקות במובנה האכסטטי (שבלתי אפשרי לקיימה באופן תמידי בחיים הדתיים) הרי שיש לנו מושג 'מדיד'. יש אפשרות לבחון ולראות האם ה'לשמה' - הדבקות, אכן מושגים מתוך הלימוד של 'לא לשמה'¹³². הניסיון והביקורת אכן מעלים שהישג זה אינו מובטח. אם כן כיצד תקויים אימרת חז"ל: 'מתוך שלא לשמה בא לשמה'? לשם כך מתעוררת המחשבה בדבר 'תנאי נוסף' הנחוץ להישג הדתי של 'לשמה' (אצל ר' צדוק הוא הפחד - הדאגה להישג הדתי הנחפץ).

לענ"ד, זו הדרך לביאור הופעת רעיון זה במשנת בעלי המוסר גם כן. בעלי המוסר ממקדים באופן בסיסי את מפעלם הרוחני בבחינת הנפש וכוונותיה. הם מרכזים מאמץ להגיע ל'מבט של אמת' ולשיפוט אוביקטיבי נטול פניות לחיים בכלל ולחיי

¹²⁹ ר' צדוק הכהן מלובלין (תקפ"ג-תר"מ) מן הפוריים שבמחברים החסידיים. תלמידו של ר' מרדכי יוסף ליינר - האדמו"ר מאיזביצה (בעל 'מי השילוח'). ע"פ א' שטיינמן, שער החסידות, תל אביב, תשי"ז ועוד. ר' צדוק הוא למעשה בן דורו של הסבא רש"ז מקלם (תקפ"ד-תרנ"ח).

¹³⁰ צדקת הצדיק, בני ברק תשל"ג, סעיף קסז (עמ' 7-56).

¹³¹ הוא מדמה את פרק הזמן האפשרי לדבקות ל'עונה' של יחסי אישות המוזכרת במשנה כתובות פרק ה' משנה ג. וראה את הדיון התלמודי על כך בבלי, כתובות, דף סב עמוד ב. עונת תלמידי חכמים רגילים היא פעם בשבוע והטיילים הם המטיילים ב'פרדס' פעם אחת ביום לכל היותר (פרשנות 'חסידית'...).

¹³² בקורת מסוג זה בלתי אפשרית למושג ה'לשמה' של ר' חיים. משמעות המושג: 'לשם התורה' אינה מאפשרת בחינה מדויקת האם הישג זה מומש אם לאו. יתירה מזו, הדבקות הר' חיימית היא דבקות מושגית (תורה = רצון ה' = ה'. לכן האוחז בתורה אוחז בה) ואינה כוללת שום סוג של חוויה במובנה המוחשי. מובן שאין בנתיב זה, שום דרך מובהקת לבקר את המחשבה או את הרעיון שאכן האדם השיג את מעלת ה'לשמה' בנוקטו בעצת חז"ל ולמד 'שלא לשמה'.

הנפש העצמית בפרט. ריכוז ובקורת עצמית מסוג זה עשויים לגלות את חולשות הנפש ואת העובדה שגם לאחר שנים של לימוד תורה 'שלא לשמה' עדיין עלול הלומד להיות רחוק ממושא החפץ הטהור של הלימוד 'לשמה'¹³³.

באופן כללי, התפיסה החסידית ותפיסת תנועת המוסר שותפות למחשבה שבנוסף ללימוד התורה ושמירת המצוות יש עוד ענין (או ענינים) העומדים במוקד החיים הדתיים. ענינים אלו עשויים להיות דבקות דתית או שלמות נפשית. על רקע זה עשויים להיות מובנים הקווים המקבילים שבהגות שתי התנועות שנחשפו בפרק זה¹³⁴.

ולסיום יש להעיר על שינוי או התפתחות העולים דווקא מן החסד. העובדה, שאין בכל הגותו של הרב דסלר שום התייחסות לבעיית הפלפול וחסרונותיה מזווית המבט של 'תורה לשמה', מצריכה בירור. סוגיה זו ששורשים לה בהגותם של חסידי אשכנז¹³⁵ זכתה לבירורים מקיפים במהלך הדורות¹³⁶. (גם) בענפים אחרונים של ויכוח זה, הועלתה הטענה שלימוד ללא פלפול בפשטות נעלה יותר, מבחינת הקריטריון של 'לשמה', שכן הוא חסר את הביטוי האישי וממילא את ההנאה העצמית ואת דרישת הכבוד הנלווית אליו¹³⁷.

גם בקרב הלמדנות החסידית כמו גם אצל אבי תנועת המוסר נתקבלה תפיסה ערכית זו בפקפוק ובדחיה¹³⁸. הבחינה הפסיכולוגית של טיעון זה העלתה שדווקא

¹³³ מובן שגם בעמדה זו נחוץ להעיר שמושג ה'לשמה' חייב להיות מדיד כדי שתפתח בקורת מסוג זה. אך הדגש הוא שהמשנה ההגותית במיצויה מולידה בהכרח סוג בקורת כזו. בעולם החסידי עקב חידוד ההגדרה המושגית ובעולם המוסר עקב המתודה של הניתוח העצמי הנוקב.

¹³⁴ ראה דיון נרחב בשאלה זו אצל ד' כץ, פולמוס המוסר עמ' 317-357. מקומו של ר' ישראל מסלנט בסוגיה זו מורכב. מחד גיסא הוא מעלה על נס את חובת לימוד המוסר ומאידך גיסא הוא חף מעקרונות תיאולוגיים קשוחים, ואכמל"י.

¹³⁵ ראה בפרק העוסק בבעלי התוספות וחסידי אשכנז.

¹³⁶ ראה ד' רפל, הויכוח על הפלפול, תל אביב, 1979. וכן א' ריינר, תמורות בישיבות פולין ואשכנז במאות ה"ז-י"ז והויכוח על הפלפול, בתוך כמנהג אשכנז ופולין – ספר היובל לחנא שמרוק, ירושלים, תשנ"ג עמודים 9-81. וראו גם רשימת מחקרים לנושא אצל ד' גריס, הספר כסוכן תרבות בשנים 1900-1700, ישראל, תשס"ב, עמודים 48-49 בהערה 1.

¹³⁷ ראה בהערה הבאה.

¹³⁸ ראה ר' א' בורשטיין (האדמו"ר מסוכצ'וב) אגלי טל, ניו יורק, תשכ"ח, בהקדמה בעמוד השני. וראה ר' י' לפקין (מסאלנט) חוט המשולש, ירושלים, תש"ל, בפתיחת הספר הקדמת אדמו"ר מס' התבונה. ואת

לימוד שיש בו יצירה עצמית ויש בו בירור מעמיק גוררת הישגים לימודיים טובים יותר והזדהות של הלומד עם תורתו באופן מעמיק יותר.

ר' ישראל מסלנט אף מעיד, במעין ווידוי אישי, שניסיונותיו בתחום זה הוליכו אותו למסקנה שהלימוד הפשוט קרוב להיות לימוד של טעות ברוב ההזדמנויות ואף נגוע במה שביקשו דורשי ה'לשמה' לברוח מפניו - 'בנגיעה אישית'.

מדוע היבט זה בסוגיה לא בא לידי ביטוי אצל הרב דסלר? האם משום שטיעוני ר' ישראל מסלנט וחבריו ביטלו את הרלוונטיות של הסוגיה בדורות הבאים? שמא משום שמפעלם של ר' חיים סולביצ'יק ותלמידיו בקביעת סדר היום של הלימוד הישיבתי (הכולל בתוכו מנה הגונה של ניתוח פלפלני) גרם לכך שהפלפול בדרכו המקובלת בזמנו של הרב דסלר לא היווה גורם בעייתי בעולם הדתי או המוסרי של הנ"ל. בין כך ובין כך, יתכן, שחסרונה של סוגיה זו מלמד על ההיבטים החברתיים תרבותיים המזינים את עוסקיה של סוגיית 'תורה לשמה' במהלך הדורות. ניתן להבחין בהיבטים אלו גם דרך חסרונם של רכיבים מסויימים השייכים לסוגיה הרחבה של 'תורה לשמה'.

הניתוחים הרבים שנעשו לקטע זה אצל: ח"י ליפקין, **רבי ישראל מסלנט**, תל אביב תשיג, עמ' סה-סו, וד' כץ ח"א עמ' 4-143, ע' אטקס עמ' 229-234.

נספח 3

משנתו הרוחנית של הרב קוק ואפשרות השפעתה על נפש הדור

ביקורת ופשר

דור שבו רבו האורות בין הצללים ועוזבי תורה מתגלים כאנשי חסד ומלאי מסירות לאידיאלים בעלי ערך מעמיד שאלות קשות ביחס לערך של עבודת אלוהים והחיוניות של שמירת דרך תורה ומצוות¹³⁹. הרב קוק מרבה בקריאות להרחיב את הדעת ולסדר את המחשבות בקרב שלומי אמוני ישראל כחלק מן המאבק על נפש הדור. קריאות אלו כוללות בתוכן את ההבנה שיש לצרף את הטוב הנמצא בתנועות תיקון עכשוויות אל העולם הדתי.

לוז¹⁴⁰ מבקר את הרב קוק בנקודה זו עצמה:

אין ספק כי תופעה זו מגלה אחת מנקודות התורפה במשנתו של הראי"ה. הוא לא הכיר בכך שהכשרתה של מנהיגות רוחנית בעלת השפעה, שתוכל להתמודד עם הכפירה ועם החילוניות בעולם המודרני, מחייבת התערות של ממש ביצירה הרוחנית-תרבותית של יהודים מגוונים שונים.

לוז מודה שהרב עצמו היה מעורב ביצירה החדשה המתחוללת בדורו. אך מבקר את אי הכללתה במשנתו החינוכית.

על כך יש להעיר כי משנתו החינוכית של הרב קוק כוללת בלא ספק את מגוון קריאותיו הגדולות למעורבות ביצירה התרבותית בת הזמן והיא מן המפורסמות. אמנם שאלת ההכשרה הפורמלית בתוככי המוסדות התורניים של תלמידי חכמים להכרת הדור היא סוגיה מורכבת יותר. שכן, מחד גיסא הרב קוק תובע כי סדר הלימוד הראוי להתקיים בישיבות המוסדות מכונני התורה צריך להתחדש וליטול מן הגילויים המדעיים, התרבותיים והנוגעים לכלל סדרי החיים בני הזמן¹⁴¹.

¹³⁹ קובץ ה קצט.

¹⁴⁰ לוז (1986) עמוד כב.

¹⁴¹ ראה למשל את ויכוחו הארוך עם הרב י"א הלוי לדוגמא: באגרות ראי"ה ח"א עמוד קפח. לענין זה ראו לעיל במבוא לחקר משנתו הערה 54. וראו עוד באגרתו לרב ריינס [שאף הוא ביקש וכוונן חדשות בעולם התורה והמסורת – על האיש ופועלו: ז"א רבינר, טללי אורות – ממשנתו של יצחק יעקב ריינס ותולדותיו, תל אביב, תשט"ו, י' שפירא, הגות הלכה וציונות – על עולמו הרוחני של הרב יצחק יעקב ריינס, תל אביב, 2002. על משנתו החינוכית: י' שלמון, ראשית ריפורמה בישיבות מזרח אירופה: מאמציו של הרב ריינס בשנות השמונים למאה שעברה, בתוך מולד ד, תשל"א, עמודים 161-172, י' שפירא, משנתו החינוכית של הרב יצחק יעקב

בנוסף לכך, הוא קורא קריאה גדולה לכל תלמיד חכם להשלים את הכשרתו לידיעת התורה ולחיבור בינה לבין אנשי הדור דרך:

אמנם לא רק בחכמות המפרנסות רק את המחשבה יספיק לאדם להכיר על ידן את התורה, - התורה תכלל ג"כ וביותר את הרגשות, את הלח הפנימי והעצמי של החיים, - שלהכירו יפה צריך שלא יהיו זרים לאדם גם כל רגשות חיים ההויים בעולם ונהוגים בדור (אדר היקר עמוד קכט).

אולם, מאידך גיסא הוא מודע לכך כי ישנן מניעות דתיות חיצוניות ופנימיות לחוסר היכולת להיות מעורבים ביצירה תרבותית זו¹⁴². אולם אין המניעה רק חיצונית הנוגעת להסכמת חכמי הדור. הרב מזהה כי חוסר הכשרה ביסודות התורה והלכות יראת שמים מוליך את חכמי הדור בהכרח לדבוק בדרך הישנה בלי לקחת כל נקודה טובה מהדרכים החדשים. במילים אחרות הקריאה להיות מעורב ביצירה התרבותית בת הזמן מתוך רצון להאדיר את הקדושה ואת שם ה' בעולם מחייבת תשתית דתית חדשה שלהכשרתה בלבבות יש צורך ברוויזיה חינוכית בעלת משמעות. הקפיצה¹⁴³ אל היצירה והשותפות בתרבות הזמן למי שחרד לגורל האמונה והדת לא אפשרית, לפי דעת הרב קוק, ללא הכשרה זו¹⁴⁴.

ריינס: חינוך אינטגרטיבי של תורה וציונות, בתוך מים מדליו, תשס"א, עמודים, 257-279, מ' הלינגר, הרב יצחק יעקב ריינס – מניח התשתית להגות אורתודוקסית מודרנית ציונית, בתוך דרך הרוח א, תשס"ה, עמודים 349-374. על יחס הגותו למשנת הרב קוק: מ"צ נהוראי, למהותה של הציונות הדתית – עיון במשנותיהם של הרב ריינס והרב קוק, בתוך בשבילי התחיה ג, תשמ"ט, עמודים 25-38].

באגרות ראי"ה ח"א עמוד קמח. וראו גם את מצוקת לבבו באגרתו לרבה של חיפה ברוך מאירס [מרקוס], אגרות ראי"ה ח"א עמודים שי-שיא: 'מה רבו פצעי לבבי מכללות המצב [...] קשה לי מאד לבא לעמק השווה עם רב גדולי הזמן, ד' ישמרם, שהם חפצים ללכת רק במסול הישן, להתרחק מכל כשרון ומכל תנועה של חיים, מה שהוא לדעתי ברור נגד דרך ד' לגמרי... ועל כן הולך ההמון ותועה הולך ומתפקר, והם אינם אשמים כלל, כיון שאין מי שיראה להם דרך ישרה, בחיבור קדושת התורה והאמונה, עם החיים'.

וראו גם מה שכלל בסוגיה זו ירון (תשל"ד) עמודים 189-216.

¹⁴² ראו באגרת המוזכרת בהערה הקודמת לרבה של חיפה.

¹⁴³ שיש בה חשש לחולי הדור המבקשים חדש באפס ישן (אגרות א' עמוד כח)

¹⁴⁴ שני דורות אחר הארותיו הראשוניות של הרב קוק בסוגיה עדיין טוענים תלמידי תלמידיו כי אין את ההכשרה המתאימה ראו את עמדתו של הרב י' שפירא [ראש ישיבת רמת גן, מן המנהיגים הצעירים של הזרם החרד"לי בציונות הדתית], כלפיד בוער, בתוך צהר י', תשס"ב, בעיקר עמודים 63-65 בהתייחסות למעורבות כללית בחברה הישראלית [תוך מיקוד בתחומי התרבות], ובדברי הרב צ"י טאו, צדיק באמונתו יחיה, ירושלים, תשס"ב, עמודים לג-לד – בהתייחסות לגישה האקדמית ביקורתית למקורות הקדש.

מכאן נובעת ההתפתלות בדבר המגע עם ההגות בת הזמן¹⁴⁵ והפניית המשאבים להעמדת קדר של תלמידי חכמים שיושפעו מרוחו המאחדת בתוכה את תרבות הנצח והזמן¹⁴⁶ ועל בסיס של חינוך לתורה יראת שמים ומידות טובות מתוך אמפטיה אל רעננות החיים והמפעל הציוני תבנה התשתית ליוצרים וליצירה של הדור הבא.

במילים אחרות היכולת להכיל את התרבות העכשווית במיזוג הרמוני עם מסורת ישראל הוא סוג של סוד ואינטואיציה נפשית שלימודים פורמליים לקראתו אינם ההכשרה המתאימה [או לפחות לא המספקת] שתבטיח את המיזוג הבריא. ציפיותו של הרב קוק שיצמחו לו תלמידים ממשיכי דרך גם במובן של העמדת גשר בין העולמות לא תמומש על ידי תוכנית לימודים מושכלת ורחבה הכוללת ממגוון התרבות ההומניסטית של העולם המערבי או המזרחי. פתוח בעלי כשרון של הקשבה שהכוליות האלוקית נוגעת בלבם היא השדה שיש לקוות ממנו ליבול מזין לנפש הדור¹⁴⁷.

דבריו של נ' אריאלי¹⁴⁸ כי גם הרב קוק ידע כי משנתו ההגותית חסרת ממשות ריאלית, לא משקפת, לענ"ד, לכל הפחות, את מילואה של התמונה. כנגד האינטואיציה¹⁴⁹, הגורסת כי המתלבטים הפונים לרב קוק יודרכו על ידו אל משנתו

¹⁴⁵ ראה הערתו לרב הנזיר בדבר לימוד קרוכמל, נזיר אחיו, ח"א עמוד רעו.

¹⁴⁶ הקשבה לתורתו הכוללת את ההבנה בחוצפת הדור (ראה הערה של חוצפה) או בטיבה של הכפירה – מקורות – מסוגלת לתת תשתית לתלמידים הדבקים לא רק להתמודד עם מתקפת הכפירה אלא להיות מסוגלים לשוג ולשיח איתה.

¹⁴⁷ ראו מחשבות מעין אלו, במובן השלילי: באגרתו לרב ד"ר יוסף זעלינגר [זלינגר היה מנהלו הראשון של בי"ס תחכמוני ביפו, בית ספר שהרב קוק פרש עליו את חסותו (ראו גם אגרות ראי"ה ח"א עמוד קטז). עליו כתלמיד חכם, כמחנך וכעסקן ציוני (מזרחי) ראו אצל רפאל (תשי"ח-תשמ"ג) ח"ב עמודים 329-323. על משנתו החינוכית ובקשתה את המודרניות בצורה ובתוכן כמצורפות ללימוד המסורתי ראו את מסתו החינוך בתוך, ל' זלינגר, כל כתבי הרב ד"ר יוסף זעלינגר, ירושלים, תר"ץ, עמודים רפ"ב – רפ"ו] אגרות ראי"ה ח"א עמודים לח-לט. ומחשבות במובן החיובי: באגרתו לרב פנחס לינטרופ [עליו לעיל במבוא לחקר משנתו הערה 121] אגרות ראי"ה ח"א עמוד קמא.

¹⁴⁸ י' וולמן עורך, עמדה 12, תל אביב, תמוז תשמ"ו, עמוד 12.

¹⁴⁹ דבריו של אריאלי שם ביחס לעגנון [שקבל מן הרב קוק דברי הלכה בלבד - 'אני מעז לומר] – זו תחושה של נ' אריאלי עצמו ולא עדות בשם עגנון, שלא כפי שהביא א' רוזנק, חינוך ומטא-הלכה במשנת הרב קוק, בתוך דעת 46, נ' אריאלי ואחרים עורכים, ישראל, תשס"א, עמוד 99. אמנם עגנון מציין כי קבל תשובה מאת הרב בהלכה – אולם המשפט המלא הוא (ההערות בסוגרים שלי): 'יום אחד לקח אז"ר (הסופר אלכסנדר זיסקינד

ההלכתית ולא ההגותית, עומדות עשרות עדויות של בני דורו של הרב קוק שלא רק שהופנו או הופגשו על ידו במשנתו ההגותית, אלא שהיא תרמה להם תרומה עצומה להשקפת עולמם ולגיבושה¹⁵⁰.

רבינוביץ – מקורבו של הרב קוק) אותי ואותו (את הסופר י"ח ברנר) אצל הרב קוק. ברנר שוב לא בקר אצלו מעולם, ואני - דבקתי בו והיתי לתלמידו. אף השיב לי פעם במכתב בעניני הלכה' [ג' ירדני, טז שיחות עם סופרים, ישראל, תשכ"ב, עמוד 57]. על אף שיש מקום לראות את דבריו על דבקותו כתלמיד כהפרזה 'ספרותית', הרי שמאידך גיסא, אין לבטל את ניתוחו של י"ב בארי (תשמ"ט) ח"ד עמודים 142-156 על ההשפעה שהיתה לרב קוק: לאישיותו ולהשקפת עולמו, על העוגנים המחודשים שמצא עגנון במסורת היהודית והלכותיה.

¹⁵⁰ למשל - הרב ישעיהו שפירא, ראה ש' דון יחיא, אדמו"ר חלוץ, תל אביב, תשכ"א, עמודים 16-19, 179-191. ואת שיחותיו עם הלל צייטלין (צייטלין, תש"ם) עמודים 239-240. הרב ד"ר בנימין מנשה לויץ, בעל אוצר הגאונים, מתאר את התקשרותו לרב קוק על רקע בירור שאלות 'בדברים העומדים ברומו של עולם האמונות והדעות', - ראה טל הראי"ה עמוד קלח, והוא ממצה: בצילו חמדתי וישבתי יותר משנתים, ופריו - פרי יהדותי (!...) - שם עמוד קלט וראו גם בארי (תשמ"ט) ח"ה עמודים 126-121... וד"ר משה זיידל, הסמוך על שולחנו הרוחני, כפי שעולה מאגרות ראי"ה, כותב אגרת (ליקוטי הראי"ה, תשנ"ה, עמודים 398-399 וראה שם גם עמודים 403-405) בה אמון מלא שהרב יוכל להציל נפשות ולעודד רוחות לא רק אצל תלמידיו ומעריציו אלא גם באמריקא... ר' שמואל אלכסנדרוב מבטא את הרושם שהטילו עליו דברי הרב קוק באגרותיו בעניני יסודות היהדות: 'רבות הן ההרגשות הנעימות שהרגשתי בקריאת מכתב כבוד תורת גאוונו, העמוק והחודר לנפשי פנימה... הנני משבח את ארון העולם, על כי הקרה לפני איש ככת"ר גאוונו, אשר הוא חזון בלתי נפרץ בתורתו ובהשכלתו ובאמתו - טל הראי"ה עמודים קמא-קמב. המשורר י"צ רמון - והיה בעיני כבעל 'נועם אלילך', בתוך לקוטי הראי"ה, תש"ן, עמוד 20. גם הרב פרופ' ש"ק מירסקי מספר על השפעת הרב קוק עליו בבחירת נתיב עבודתו [מחקרו לשאלות - שאלות דרב אחאי גאון עם שני פירושים קדמונים ועם חילופי נוסחאות וביאורים והערות ומבוא מאת שמואל קלמן מירסקי - ירושלים תש"ך-תשל"ג], ואת זיקתו לספרו 'עקבי הצאן' - בארי (תשמ"ט) ח"ה עמודים 133-134. ואף את הרב י"ל מימון, רואה בו רב ומורה דרך ולא דווקא בתורתו ההלכתית, הנ"ל, שרי המאה ח"ו, ירושלים, תשט"ז, עמוד 235. והרב בר אילן, ביחס לאחרון ראה למשל אגרות ראי"ה ואת ההנחיה המעשית-תרבותית-מוסרית המעניק הרב, ביחס לאופי הראוי לכתב-עת שהרב בר אילן ערכו (אגרות ראי"ה ח"ב עמודים יט-כ) וראה את מאמרו באזכרה ח"א קצז-רד..

את השפעת רוחו ההגותית ניתן לראות בבירור על תלמידיו המובהקים הדבקים בדרכיו כמו הרב מ"צ נריה, ראה את הווידוי המדהים בשדה הראי"ה, עמודים 78-79.

הרב י"מ חרל"פ, בענין תוכן קבלתו מן הראי"ה, ראה בשיחות הראי"ה עמודים ש"ל - שנ"ג. וכן הרב הנזיר, המתאר את התקשרותו אל הרב כחוויה מיסטית מרטיטה, ראה אורות הקדש ח"א עמודים 17-18 ובקטעי יומנו - נזיר אחיו ח"א עמודים רעד - רעו, רצ-רצא ועוד. הרב הנזיר הלא לא מפסיק לעסוק בבירור משנתו ההגותית של רבו עד סוף ימיו. וכן הרב יצחק הוטנר דבריו המופיעים בשדה הראי"ה עמוד 437: 'הנני מכיר את עצמי עכשו בתור תלמידו של הרב נשמתו עדן יותר מכל אלו שתפסו, כביכול, את תורתו תיכף בזיקה ראשונה'. ושם עמוד 432: 'אלמלא נפגשתי עם הרב היו חסרים לי 50 אחוז מהוית' וראו שם גם בעמודים 423, 429, 433.

יש להוסיף כי הביקורת של חוקרים שונים¹⁵¹, על משנתו של הרב קוק, בטענה שיש בה הרבה מן החלום ומעט מן המציאות, כפי שבא לידי ביטוי בכך שבעולמו ההלכתי לא ניכרת הנועזות והחדשנות שנראתה בעולם ההגותי, ביקורת זו ניתן לראותה כמשקפת ציפיות ממשנת הרב שאינן בהכרח פיתוח טבעי פנימי של הגותו אלא נובעות מן המקום שבו עומדים המצפים¹⁵². על כך יש להרחיב את הדבור במקום אחר.

אין לתפוס שרוב המנויים כאן הינם רבנים דווקא. שכן, היותם רבנים בסופם, יתכן ויש לו קשר עם מפגשם הרוחני עם הרב קוק ומשנתו כפי שמעיד במפורש הרב נריה (עליו ועל בני דורו).... וראה גם ד' שוורץ, הזיקה של שמואל הוגו ברגמן למשנת הרב, בתוך זכרון ראי"ה, י' רפאל עורך, ירושלים, תשמ"ו, עמודים רכה-רלד. וראו עדותם של בני דורו על עומק ורוחב השפעתו בהגותו המיוחדת: י' קלויזנר אצל בארי (תשמ"ט) עמוד 199, י"י ריבלין אצל בארי (תשמ"ט) עמוד 206.

¹⁵¹ איש שלום (תש"ן) עמודים 186,190, רביצקי (תשנ"ג) עמוד 162, ואת תמצית מחקרו של רוזנק (תשנ"ח) עמודים 300-301 בענין זה. וראו גם מ"צ נהוראי (תש"ן) עמודים 481-505.

¹⁵² דוגמת אריאלי דלעיל. שעל הביקורת שעליו יש להוסיף שבמאמר הנ"ל הוא מקבל את חלוקת שלום ל- 3 סוגי מיסטיקנים אנרכיסט – פרנק, מהפכן – שבתי צבי, והולך בתלם – הרב קוק. ההליכה בתלם ע"פ הגדתו שלו היא הניסיון המתמיד לנתב את הדרך עם עולם ההלכה. א"כ מה פשר תלונתו לקפאונה של משנת הרב קוק? וכי ציפיתו מן הרב קוק (שישנה את ההלכה) משמעה שהוא צפה לשבתי צבי חדש? ולעצם הענין, בוודאי שיש יסודות מהפכניים גם בעולם ההלכתי של הרב קוק [כפי שהורה בהרחבה גוטל (תשס"ה) והובא לעיל, וראו גם בן ארצי (תשס"ג)], אך כאמור הינם לא במינון ולא באיכות שאריאלי ודומיו מבקשים.

נספח 4

לשמה' והצדיקים העליונים

ביטוי עז, למיקומה היחודי של 'תורה לשמה' בפרופיל האישייתי של האדם, ניתן למצוא ביחס שבין הלומד לשמה לבין הצדיק. עולמו הפנימי של הצדיק העליון הוא עולם של שלמות - של דבקות תמידית בעולם העליון ובמקור הכל. דבקות זו ראויה לשמש חלופה ללימוד ולעיתים אסור לצדיק לצאת מעולמו הפנימי אף לשם לימוד¹⁵³. הרב קוק מנמק הנחיה זו לא רק בהעדפה ההיררכית שבין דבקות ללימוד¹⁵⁴. אלא בזהות הקיימת בין אותה דבקות, אותו מצב נפש יחודי של הצדיק עם לימוד התורה¹⁵⁵.

הצדיקים העליונים [...] אין הם קובעים זמן לתורה, כי אם תמיד עסוקים בדבקות שכלית, ותורתם מתברכת, והשפעת רעיונותיהם הם הם גופי תורה ונשמתה של תורה¹⁵⁶.

צדיקים עליונים, מיתוק הקדושה שבנשמתם היא למעלה מכל גילוי של תורה ועבודה, היא גילוי התורה והעבודה בזוהר היותר עליון¹⁵⁷...
קדושת הנשמה והשפעת רעיונותיהם של הצדיקים הינם תורה! ולא זו בלבד אלא שהשקפתם ותוכן נפשם הוא היסוד להארת תורה לשמה¹⁵⁸:
בחשאי מתתקנים הם המעשים והמידות, מתיישרים דרכי החיים, על ידי פעולתן השכלית של צדיקים חכמי לה, שנוצרו להיות תמיד מסתכלים כלפי מעלה, אותם יקירי הסגולה שאין דבר בעולם שילבבם, רק העונג של העיון האלהי, בכל זהרו וכל אגפיו. יש אשר מרוממתו שלח פארותיו, ויאיר מעדנת קדשו גם על שארי עיונים, ואז יצא המחזה של לימוד תורה לשמה. והתורה

¹⁵³ קובץ ב לד, לה.

¹⁵⁴ כפי שלמדנו בפרק 'לשם הדבקות' – לעיל הערות 43-46.

¹⁵⁵ יש כאן מהפכה גמורה מעמדת ר' חיים שנימק באותו נימוק עצמו ['זהות'] את חוסר הצורך בדבקות בשעת הלימוד שכן לדעתו הלימוד עצמו הוא הדבקות האמיתית [ראו לעיל במבוא ההיסטורי בין הערות 139-149].
כאן קובע הרב קוק כי לצדיקים אין לעיתים צורך בלימוד שכן דבקותם היא הלימוד האמיתי...

¹⁵⁶ קובץ ו טז. וראו גם קובץ א תכא.

¹⁵⁷ קובץ ב קפט.

¹⁵⁸ קובץ א קיא.

כולה, וכל החכמה, המחקר והדעת, מתעלה הוא באור תורה שלמעלה, בתורה

השמיימית, שחזות נועם ד' היא מהותה.

הוויית נפשם של הצדיקים העליונים, השקפת עולמם, תפיסתם את המציאות ונכונות לבם וחפצם אל אלוקים היא ה'לשמה' הגדול בין בשעה שעוסקים בתורה ובין שאין עוסקים בה, שכן לעולם הם עסוקים בה¹⁵⁹ ...
 הצדיק העליון הוא איפוא 'לומד לשמה' אולטימטיבי שכן השקפת עולמו והנעתו הנפשית צולפות, במצבו הטבעי אל הערך העליון – אל על.

¹⁵⁹ ראו במובא בגוף העבודה, מתוך קובץ א תתטז: [...]מי שבקיא גם בסקירה השניה [...]כל שיחתו דברי

ביבליוגרפיה

חילקתי את הרשימה הביבליוגרפית לשני חלקים. בחלק הראשון, ספרי הרב קוק. בחלק השני רשימת הקיצורים הביבליוגרפים כפי שמופיעים בעבודה. הכללת כל סוגי הספרות [פרט לספרי הרב קוק] ברשימה אחת תקל על המעיין למצוא את מושא חפצו.

בין ספריו של הרב קוק היו שמונה קבצים המקור שנעשה בו השימוש המרובה ביותר. בגוף העבודה אזכורם מופיע באופן הבא: ראשית, המילה 'קובץ', לאחריה מספרו ולבסוף מספר הפסקה [למשל: קובץ ג סב – משמע: קובץ ג' (המופיע בכרך הראשון של הוצאת תשס"ד) פסקה ס"ב (המופיעה בעמוד שפד בהוצאה הני"ל)].

א. ספרי הרב קוק

אגרות ראי"ה חלקים א-ב, ירושלים, תשכ"ב

אגרות ראי"ה חלק ג, ירושלים, תשכ"ה

אגרות ראי"ה חלק ד, ירושלים, תשמ"ד

אדר היקר ועקבי הצאן, ירושלים, תשכ"ז

אורות, ירושלים, תשכ"ג

אורות האמונה, ברוקלין, תשמ"ה

אורות הקדש חלק א, ירושלים, תשכ"ג

אורות הקדש חלקים ב-ג, ירושלים, תשכ"ד

אורות הקדש חלק ד, ירושלים, תש"ן.

אורות הראי"ה, ירושלים, תש"ל

אורות התורה, ירושלים, תשל"ג

אורות התשובה, אור עציון מרכז שפירא, תש"ל

באר אליהו, ירושלים, תשל"ג.

ביאורי הראי"ה לפרקי אבות, ירושלים, תשס"ו.

גנזי הראי"ה, כתבי הראי"ה הממוחשבים [תקליטור נתונים], ירושלים, תש"ס.

הגדה של פסח עולת ראי"ה, ירושלים, תשכ"ג

הגדה של פסח, ירושלים תשנ"ו

חבש פאר, ירושלים, תרפ"ה.

חדריו, הוצאת רעות, תשנ"ה

חזון ישראל, ברוקלין, תשל"ד.

כרוזי הראי"ה, ירושלים, תש"ס

מאורות הראי"ה ירח האיתנים, ירושלים, תשנ"ה

מאורות הראי"ה חנוכה ארבע פרשיות ופורים, ירושלים, תשנ"ה

מאורות הראי"ה שבועות, ירושלים, תשנ"ד

מאמרי הראי"ה חלק א, ירושלים, תש"ם

מאמרי הראי"ה חלק ב, ירושלים, תשמ"ד.

מדבר שור דרשות, ירושלים, תשנ"ט.

מוסר אביך ומידות ראי"ה, ירושלים, תשל"א.

משנת הרב, בית אל, תשנ"ב.

נפשי תקשיב שירו, רמת גן, תשנ"ח

עולת ראי"ה חלקים א-ב, ירושלים, תשכ"ג

עין אי"ה ברכות חלק א, ירושלים, תשמ"ז

עין אי"ה, ברכות חלק ב, ירושלים, תש"ן

עין אי"ה שבת חלק א, ירושלים, תשנ"ד

עין אי"ה שבת חלק ב, ירושלים תש"ס

ערפילי טוהר, ירושלים, תשמ"ג

פנקס י"ג, ירושלים תשס"ד

קובץ א-ח שמונה קבצים, ירושלים, תשס"ד

ראש מילין, ירושלים, תשל"ב

שבת הארץ, ירושלים, תשי"א

שמועות ראי"ה, ירושלים, תרצ"ט

רשימת קיצורים ביבליוגרפיים:

<p>י' אביבי, "היסטוריה צורך גבוה אצל רמח"ל האר"י והראי"ה", ספר היובל לרב מרדכי ברויאר - אסופת מאמרים במדעי היהדות, ערך מ' בר-אשר, ב, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 709-771.</p>	<p>אביבי (תשנ"ב)</p>
<p>י' אביבי, "מקור האורות: 'שמונה קבצים' מאת הרב אברהם יצחק הכהן קוק (תשנ"ט)" בתוך צהר כתב עת תורני (א), תל אביב, תש"ס, עמודים 93 – 111.</p>	<p>אביבי (תש"ס)</p>
<p>אליהו בן שלמה זלמן (הגר"א), אבן שלמה, ניו יורק, תשל"ב. ש' אבינר, צבי קודש – תולדות רבינו הרב צבי יהודה, בית אל, תשס"ה. י' אבנרי, מסורת וחידוש – פועלו של הרב קוק כרבה של יפו בשנים תרס"ד-תרע"ד, עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשל"ט.</p>	<p>אבן שלמה אבינר (תשס"ה) אבנרי (תשמ"א)</p>
<p>י' אבן חן, "שתי שיחות עם הרב ר' צבי יהודה קוק", בתוך ואם בגבורות: אסופת פרקי עיון ומחקר בענייני הארץ, הלשון וספרות ישראל: מנחה לראובן מס ולרעיתו חנה בהגיעם לגבורות, ערך א' אבן-שושן ואחרים, ירושלים, תשל"ד, עמודים א-יא.</p>	<p>אבן חן (תשל"ד)</p>
<p>י' אגור, מבוא לתורה שבעל פה יחידה 2, תל אביב, תשנ"א. א' בורנשטיין, ספר אגלי טל [ענייני מלאכות שבת] ירושלים, תשל"ג. א' רייכל, אגרות רבי יצחק אייזיק הלוי: בעל דורות ראשונים, ירושלים, תשל"ב.</p>	<p>אגור (תשנ"א) אגלי טל אגרות הלוי</p>
<p>י' שילת, איגרות הרמב"ם, ירושלים, תשמ"ח. מ"ח לוצאטו (רמח"ל), אדיר במרום, בני ברק, תשכ"ח. בנימין בן אהרון מזלוויץ, אהבת דודים: פירוש על שיר השירים, ירושלים, תשל"ח.</p>	<p>אגרות הרמב"ם אדיר במרום אהבת דודים</p>
<p>א"י יהושע העשיל, אוהב ישראל השלם, ירושלים, תשנ"ו. ב' אופן, מפתחות לכתבי הראי"ה, רמת גן, תשס"ב.</p>	<p>אוהב ישראל אופן (תשס"ב)</p>
<p>אוצר הגאונים ח"ד, ב"מ לוין (עורך) מסכת חגיגה, ירושלים, תשמ"ד. מ' צוריאלי (עורך), אוצרות הראי"ה חלקים א-ה, ראשון לציון, תשס"ב. מ"ח לוצאטו (רמח"ל), אוצרות רמח"ל, בני ברק, תשמ"ו.</p>	<p>אוצר הגאונים-חגיגה אוצרות הראי"ה אוצרות הרמח"ל</p>
<p>דב בר בן אברהם ממזריץ', אור האמת, בני ברק, תשכ"ז. מ' בובר, אור הגנוז – סיפורי חסידים, ירושלים, תשל"ז.</p>	<p>אור האמת אור הגנוז</p>
<p>מ' קורדובירו, אור יקר [פירוש לזוהר], ירושלים, תשכ"ב - תשמ"ו.</p>	<p>אור יקר</p>

צ"י קוק, אור לנתיבותי, ירושלים, תשמ"ז.	אור לנתיבותי
א"א אורבך, הז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשל"ח.	אורבך הז"ל
י"ל פישמן (עורך), אזכרה לנשמת... רבי אברהם יצחק הכהן קוק - קובץ תורני מדעי ח"א, ירושלים, תרצ"ז-תרצ"ח.	אזכרה
ע' אטקס, "שיטתו ופעלו של ר' חיים מוולוז'ין כתגובת החברה המתנגדת להסידות", בתוך (PROCEEDINGS OF THE AMERICAN ACADEMY FOR JEWISH RESEARCH) P.A.A.J.R, כרך 38-9, 1970-71 בחלק העברי עמ' 1-45.	אטקס (1971)
ע' אטקס, "נחום לאם, תורה לשמה במחשבת ר' חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור", קרית ספר נ' (תשל"ה) עמ' 638-648.	אטקס (תשל"ה)
ע' אטקס, ר' ישראל מסלנט וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים, תשמ"ב.	אטקס (תשמ"ב)
ע' אטקס, "משפחה ולימוד תורה בחוגי ה'לומדים' בליטא", ציון נא (תשמ"ו), עמ' 87-106.	אטקס (תשמ"ו)
ע' אטקס, יחיד בדורו - הגאון מוילנא דמות ודימוי, ישראל, תשנ"ח.	אטקס הגאון
מ' אידל, "תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א, חוב' א, (תשמ"א – תשמ"ב), עמ' 23-84.	אידל (תשמ"ב)
מ' אידל, קבלה היבטים חדשים, ירושלים, תשנ"ג.	אידל קבלה
מ' אידל, "חנוך – תופר מנעלים היה", קבלה ה' (תש"ס) עמ' 265-285.	אידל (תש"ס)
מ' אידל, החסידות בין אקסטזה למאגיה, ירושלים, תשס"א.	אידל החסידות
Jacob Bernarad Agus, The life, times and thought of Abraham Isaac Kuk; New York, 1946.	אייגוס (1946)
י"ב אייגוס, "איש המסתורין (לזכרו של הגא"י קוק זצ"ל)", תלפיות ג (תש"ח), עמ' 528-578.	אייגוס (תש"ח)
שלמה אלקבץ, אילת אהבים, ירושלים, תש"ס.	אילת אהבים
י"ד הלוי סולובייצ'יק, איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים, תשל"ט.	איש ההלכה
ש"י זווין, אישים ושיטות, ירושלים, תשל"ז.	אישים ושיטות
ב' איש שלום, "דת תשובה וחירות האדם במשנת הרב קוק", בתוך יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ערכו ב' איש שלום ו-ש' רזנברג, ירושלים, תשמ"ה עמ' 225-329.	איש שלום (תשמ"ה)
ב' איש שלום, "הסובלנות במשנת הרב קוק ושורשיה העיוניים", דעת 20, (תשמ"ח), עמ' 151-168.	איש שלום (תשמ"ח)
ב' איש שלום, הרב קוק - בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב, תש"ן.	איש שלום (תש"ן)

<p>ב' איש שלום, "בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה: יסודות מודרניים ומסורתיים בהגותו של הרב קוק", בתוך קולות רבים ספר הזכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר ח"ב, ערכו ר' אליאור ואחרים, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 556-525.</p>	<p>איש שלום (תשנ"ו)</p>
<p>י' אלבוים, "ספר האגדה פרקי מבוא", בתוך מחקרי ירושלים בספרות עברית - אסופת מאמרים לזכר דן פגיס, ערך מ' ברינקר ואחרים, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 397-375.</p>	<p>אלבוים (תשמ"ז-תשמ"ח)</p>
<p>י' אלבוים, פתיחות והסתגרות - היצירה הרוחנית ספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש עשרה, ירושלים, תש"ן.</p>	<p>אלבוים (תש"ן)</p>
<p>ר' אליאור, "עיונים במחשבת חב"ד", דעת 16 (תשמ"ו), עמ' 177-133.</p>	<p>אליאור (תשמ"ו)</p>
<p>ר' אליאור, תורת אחדות ההפכים - התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים, תשנ"ג.</p>	<p>אליאור (תשנ"ג)</p>
<p>מ"ג אלימלך, "מושג האומה במשנת הרב קוק", האומה 67-66 (תשמ"ב) עמ' 33-23.</p>	<p>אלימלך (תשמ"ב)</p>
<p>צ"י קוק, שיחותיו של הרב צבי יהודה הכהן קוק על פרק קנין תורה רשם וההדיר י' אלנקווה, גדיד, תשמ"ה</p>	<p>אלנקווה (תשמ"ה)</p>
<p>י' אלשטיין, האקסטאזה והספור החסידי, רמת גן, תשנ"ח.</p>	<p>אלשטיין (תשנ"ח)</p>
<p>סעדיה בן יוסף פיומי [גאון] - רס"ג, הנבחר באמונות ובדעות, ישראל, תשל"ל.</p>	<p>אמונות ודעות</p>
<p>ב' אפרתי, הסנגוריה במשנת הרב קוק, ירושלים תשי"ט.</p>	<p>אפרתי (תשי"ט)</p>
<p>ב' אפרתי, "הרבנות המפלגות בישראל בהשקפתו", בתוך הראי"ה - קובץ מאמרים במשנת מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל עם מלאות שלשים שנה להסתלקותו, ערך י' רפאל, ירושלים, תשכ"ו, עמודים נט-סח.</p>	<p>אפרתי (תשכ"ו)</p>
<p>שניאור זלמן בן ברוך (רש"ז מליאדי) מאמרי אדמו"ר הזקן, אתהלך, ניו יורק, תשי"ח.</p>	<p>אתהלך</p>
<p>י"ב בארי, אוהב ישראל בקדושה - הגות רוחו ושיח לבבו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל (חלקים א-ה), ישראל, תשמ"ט.</p>	<p>בארי (תשמ"ט)</p>
<p>מ' בובר, בין עם לארצו, ירושלים, תש"ה.</p>	<p>בובר (תש"ה)</p>
<p>מ' בובר, בפרדס החסידות, תל אביב, תשכ"ג.</p>	<p>בובר (פרדס)</p>
<p>ד' בוירין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תל אביב, 1999</p>	<p>בוירין (1990)</p>
<p>ר' עזריאל מגירונא, ביאור עשר הספירות, ירושלים, תשנ"ז.</p>	<p>ביאור עשר הספירות</p>
<p>א' ביק (שאולי), "חומר ורוח ותיקון החברה במשנת הרב קוק", מבפנים לג 1 (תשל"ג), עמ' 110-107.</p>	<p>ביק (תשל"ג)</p>

<p>א' ביק (תשמ"ו) "מורה הנבוכים במשנתו", בתוך זכרון הראי"ה – קובץ מאמרים במשנת מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל עם מלאת חמישים שנה להסתלקותו, ערך י' רפאל, ירושלים, תשמ"ו, עמ' צא-קו.</p>	<p>ביק (תשמ"ו)</p>
<p>ח' בן ארצי, "היחס בין חומר לרוח ב'נתיבות עולם' של המהר"ל", דעת 18 (תשמ"ז), עמ' 45-53.</p>	<p>בן ארצי (תשמ"ז)</p>
<p>ח' בן ארצי, הראי"ה קוק כפוסק – יסודות חדשניים בפסיקתו של הרב קוק וזיקתם לעולמו ההגותי, ירושלים, תשס"ג.</p>	<p>בן ארצי (תשס"ג)</p>
<p>י' בן שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדוברו, ירושלים, 1965.</p>	<p>בן שלמה (1965)</p>
<p>י' בן שלמה, "שלמות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק", עיון לג, ירושלים (תשמ"ד), עמ' 289-309.</p>	<p>בן שלמה (תשמ"ד)</p>
<p>י' בן שלמה, "האידיאלים האלוהיים' בתורתו של הרב קוק", בתוך בר אילן כ"ב-כג – ספר משה שוורץ, ערך מ' חלמיש, רמת גן, תשמ"ח, עמ' 73-86.</p>	<p>בן שלמה (תשמ"ח)</p>
<p>ח"ה בן ששון, "אישיותו של הגר"א והשפעתו ההיסטורית", ציון לא (תשכ"ו), עמ' 39-86, 197-216.</p>	<p>בן ששון (תשכ"ו)</p>
<p>ג' בראלי, "על תלמוד תורה שחולן", ד אלפיים, 17 (תשנ"ט) עמ' 9-23, והמשכו : אלפיים 20 (תש"ס) עמ' 169-187.</p>	<p>בראלי (תשנ"ט)</p>
<p>ש"ה ברגמן, אנשים ודרכים, ירושלים, תשכ"ז.</p>	<p>ברגמן (תשכ"ז)</p>
<p>ש"ה ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה, ירושלים, תשל"ט.</p>	<p>ברגמן (תשל"ט)</p>
<p>מ' ברויאר, "עם התורה או עם ה'", בתוך המעיין לז' ג (תשנ"ז), עמ' 33-41.</p>	<p>ברויאר (תשנ"ז)</p>
<p>י' ברנדס, "אורות האדם – בט"ו פסקאות ובשלושה מעגלים", בתוך אקדמות י', (תשס"א), עמ' 159-184.</p>	<p>ברנדס (תשס"א)</p>
<p>ד' ברקוביץ, "אורו של משיח; בין עצמיות לחזון", דימוי 13א, (תשנ"ו), עמ' 6-20.</p>	<p>ברקוביץ (תשנ"ו)</p>
<p>מ"צ נריה, בשדה הראי"ה, כפר הרואה, תשמ"ז.</p>	<p>בשדה הראי"ה</p>
<p>"שמחתה של תורה' במשנתו של דוד הרטמן; עיון בקורתית בפנומנולוגיה של החווייה ההלכתית", בתוך מחויבות יהודית מתחדשת – על עולמו והגותו של דוד הרטמן, ערך א' שגיא ואחרים ח"א, תל אביב, תשס"ב, עמ' 73-105.</p>	<p>גארב (תשס"ב)</p>
<p>י' גארב, "הראי"ה קוק – הוגה לאומי או משורר מיסטי", דעת 54 (תשס"ו) עמ' 69-96.</p>	<p>גארב (תשס"ד)</p>
<p>י' גארב, "נבואה הלכה ואנטינומיזם על פי 'שמונה קבצים' לראי"ה קוק", בתוך שפע טל – עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית מוגשים לברכה זק, ערך ז' גריס ואחרים, תשס"ד, עמ' 267-277.</p>	<p>גארב (תשס"ד)</p>

י' גארב, יחידי הסגולות יהיו לעדרים – עיונים בקבלת המאה ועשרים, ירושלים, תשס"ה.	גארב (תשס"ה)
י' יעקב, גדולי ישראל בילדותם ח"א, בני ברק, תשכ"ז.	גדולי ישראל בילדותם
נ' גוטל, "תורת ארץ ישראל - התלמוד הירושלמי במשנת הרב קוק", בתוך ישועות עוזו – ספר זכרון לרב עזי קלכהיים – בעניני גאולה ומשיח, ערך א' ורהפטיג, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 390-412.	גוטל (תשנ"ו)
נ' גוטל, מכותבי הראי"ה, ירושלים, תש"ס.	גוטל (תש"ס)
נ' גוטל, שיקולים הלכתיים ומטא הלכתיים בפסיקתו של הרב קוק, ירושלים, תשס"א.	גוטל (תשס"א)
נ' גוטל, חדשים גם ישנים – בנתיבי משנתו ההלכתית הגותית של הרב קוק, ירושלים תשס"ה.	גוטל (תשס"ה)
י' גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשכ"ג.	גוטמן (תשכ"ג)
א' גולדמן, "ציונות חילונית - תעודת ישראל ותכלית התורה; מאמרי הרב בהפלס תרס"א – תרס"ד", דעת 11 (תשמ"ג) עמ' 103-126.	גולדמן (תשמ"ג)
א' גולדמן, "זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית", בתוך יובל אורות - הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ערך ב' איש שלום ואחרים, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 115-122.	גולדמן (תשמ"ה)
א' גולדמן, "התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק: הכתבים מן השנים תרס"ו-תרס"ט", בר אילן כב-כג (תשמ"ח), עמ' 87-120.	גולדמן (תשמ"ח)
א' גולדמן, "כתבי הרב קוק בשנים תר"ע-תרע"ג". בתוך תרבות יהודית בעין הסערה ספר יובל במלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב, ערך א' שגיאי ואחרים, תשס"ב, עמודים 347-387.	גולדמן (תשס"ב)
ל' גינצבורג, על הלכה ואגדה, תל אביב, תש"ך.	גינצבורג (תש"ך)
J. I. Gellman, "The Fear, Trembling, and the Fire: Kierkegaard and Hasidic Masters on the Binding of Isaac", University Press of America, Lanham, New York & London, pp 1994, pp. 99-120	גלמן, עקידה
ר' גרבר, מהפכת ההארה – דרכו הרוחנית של הראי"ה קוק, ירושלים, תשס"ה.	גרבר (תשס"ה)
ב' גרוס, "על תפיסת עולמו של ר' חיים מוולוז'ין", בר אילן כב-כג, (תשמ"ח). עמ' 121-160.	גרוס (תשמ"ח)

- ב', ערך [חלק ב'] ש' אטינגר, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 117-146.
דברי שלום
 יצחק אדרבי, דברי שלום, שאלוניקי, ש"מ.
- משה חיים אפרים, דגל מחנה אפרים, בני ברק, תשכ"ט.
דגל מחנה אפרים
- ב' דה פריס, תולדות ההלכה התלמודית, ישראל, תשכ"ב.
דה פריס (תשכ"ב)
- ש' דובנוב, תולדות החסידות, תל אביב, תשכ"ז.
דובנוב (תשכ"ז)
- י"י דינסטאג, "הרמב"ם במשנתו של הרב קוק זצ"ל - ביבליוגרפיה", בתוך ספר
 רפאל – מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות לזכרו של ד"ר יצחק רפאל,
 ערך י"א מובשוביץ, ירושלים, תש"ס, עמ' קלה – קלח.
דינסטאג (תש"ס)
- י' דיסון, "ארבעה מוטיבים ב'אורות הקדש' כבסיס לעריכה חדשה", דעת 24
 (תש"ן) עמ' 41-86.
דיסון
- י' דן, "דואליזם קבלי ודואליזם גנוסטי", דעת 19 (תשמ"ז). עמ' 5-16.
דן (תשמ"ז)
- י' דן, "מפרדוקס תיאולוגי לפרדוקס היסטורי: תורת חב"ד ותולדות חב"ד",
 תרביץ סב א (תשנ"ג) עמ' 137-147.
דן (תשנ"ג)
- מ"ח לוצטו (רמח"ל), דעת תבונות, בני ברק, תשל"ג.
דעת תבונות
- מ' גבאי, דרך אמונה, ירושלים, תשכ"ז.
דרך אמונה
- מ"ח לוצטו (רמח"ל), דרך ה', ירושלים, תשל"ח.
דרך ה'
- משה סופר, דרשות חת"ס, ארץ ישראל, ללא שנת הוצאה, חלק ב.
דרשות חת"ס
- י' הדני, "תורה לשמה' במשנה אחדותית" בתוך מים מדליו שנתון המכללה
 הדתית ע"ש רא"מ ליפשיץ 1 (תש"ן) עמ' 243-250.
הדני (תש"ן)
- י' הדני, "הסובלנות וגבולותיה – עיון במשנתו של הרב קוק", בתוך לזבולון –
 עיון ומעש – אסופת מאמרים לזכרו של זבולון המר, ערך י' הקלמן, ירושלים,
 תשנ"ט, עמ' 169-173.
הדני (תשנ"ט)
- י' הדרי, "שני כהנים גדולים", בתוך הראי"ה – קובץ מאמרים במשנת מרן הרב
 אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל עם מלאות שלשים שנה להסתלקותו, ערך י' רפאל,
 ירושלים, תשכ"ו, עמ' קנד-קסח.
הדרי (תשכ"ו)
- י' הוטנר, "הראי"ה על פי תולדותיו", סיני צז (תשמ"ה), עמ' קז-קכב.
הוטנר (תשמ"ה)
- י' היינמן, "על דרכו של ביאליק באגדה התלמודית", מולד כרך ו חוב' 241
 (תשל"ד), עמ' 5-7.
היינמן (תשל"ד)
- ח"מ הילמאן, בית רבי (1), ירושלים, תש"ל.
הילמאן (תש"ל)
- ר' שלום דובער (אדמו"ר חב"ד), המשך תרע"ב - מאמרים שנאמרו בשנת
 תרע"ב על ידי האדמו"ר ר' שלום דובער חלק שלישי.

- מ"ד הר, "מהותה של האגדה", בתוך מחניים ק (תשכ"ו) תל אביב, עמ' סג-סט.
 י"ל מימון, הראי"ה – רבי אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים, תשכ"ה.
 א"י השל, "לתולדות ר' פנחס מקוריץ", בתוך עלי עי"ן: מנחת דברים לשלמה
 זלמן שוקן אחרי מלאת לו שבעים שנה, ירושלים, תשי"ב, עמ' 213-244.
 י' וייס, תלמוד תורה בראשית החסידות, הדואר לג (תשכ"ו) עמ' 615-617.
 י' וייס, "A Kalisker's Concept of Communion with God and Men",
 J.J.S, 6(1955) pp 87-99
 י' וייס, "תלמוד תורה לשיטת ר' ישראל בעש"ט", בתוך ספר היובל תפארת
 ישראל [ספר ברודי], ערך צ"י צימלס ואחרים, לונדון, תשכ"ז. עמ' 151-169.
 י' וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים, תשל"ה.
 מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ירושלים, תש"ל.
 ש' וינטר, "עיון מחודש במושג 'סגולת ישראל' בשיטת ריה"ל", בתוך צהר י"ט
 (תשס"ד), עמ' 159-167.
 א' וינריב, חשיבה היסטורית חלק א', תל אביב, תשמ"ז
 י' ורפל, "כתבי הרב (ביבליוגרפיה)", בתוך אזכרה ערך י"ל פישמן, ירושלים,
 תרצ"ז-תרצ"ח, עמ' ר"ס-רע"ה.
 ספר הזהר, מהד' ר' מרגליות, ירושלים תשמ"ד.
 ר' שמעון בר יוחאי, ספר הזהר עם פירוש הסולם, ירושלים, תשנ"א.
 ר' שמעון בר יוחאי, ספר זהר חדש עם פירוש הסולם, ירושלים, תשנ"א.
 ל' זילבר, "עירוב נגלה ונסתר (לבירור שיטתם של החת"ס והרצי"ה)",
 צהר 10 (תשס"ב), עמ' 79-88.
 צ' זינגר, "הסובלנות במשנת הרב קוק", מולד כרך א' [סדרה חדשה] (תשכ"ח),
 עמ' 665-686.
 ב' זק, "עיון בהשפעת ר' משה קורדוברו על החסידות", אשל באר שבע
 ג(תשמ"ו) עמ' 216-229.
 ב' זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדוברו, ירושלים, תשנ"ה.
 ר' בחיי אבן פקודה, חובת הלבבות, ירושלים, תשכ"ט.
 ח' ליפשיץ, חזון ישראל, ירושלים, תשל"ג.
 המהר"ל מפראג, חידושי אגדות, לונדון, תשכ"ב.
 משה סופר, חידושי חתם סופר על מסכת נדרים, ירושלים, תש"ל.
 מ"צ נריה, חיי הראי"ה, תל אביב, תשמ"ג.
 מ' חלמיש, משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מליאדי (ויחסה
- הר (תשכ"ו)**
הראי"ה
השל (תשי"ב)
וייס (תשכ"ה)
וייס (1955)
וייס (תשכ"ז)
וייס (תשל"ה)
וילנסקי (תש"ל)
וינטר (תשס"ד)
וינריב (תשמ"ז)
ורפל (תרצ"ח)
זוהר
זוהר הסולם
זוהר חדש
זילבר (תשס"ב)
זינגר (תשכ"ח)
זק (תשמ"ו)
זק (תשנ"ה)
חובת הלבבות
חזון ישראל
חידושי אגדות
חידושי חת"ס
חיי הראי"ה
חלמיש (תשל"ו)

- לתורת הקבלה ולראשית החסידות), ירושלים, תשל"ו.
- חלמיש (תשמ"ח)** מ' חלמיש, נתיב לתניא, תל אביב, תשמ"ח.
- חלמיש מבוא לקבלה** מ' חלמיש מבוא לקבלה, ירושלים, תשנ"ו.
- חנוך (תשל"ח)** ח' חנוך, הרמב"ן כחוקר ומקובל, תשל"ח.
- חסד לאברהם** א' אזולאי, חסד לאברהם, תשכ"ג.
- טברסקי (תשנ"א)** י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים, תשנ"א.
- טברסקי (תשנ"ב)** י' טברסקי הלכה והגות - קוי יסוד במשנתו של הרמב"ם ח"א, תל אביב, תשנ"ב.
- טייטלבוים (תרע"ג)** מ' טייטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד (ח"ב), ורשה, תרע"ג.
- טל הראי"ה** מ"צ נריה, טל הראי"ה, כפר הרואה, תשמ"ה.
- טשרנוביץ (תרצ"ה)** ח' טשרנוביץ, תולדות ההלכה, תרצ"ה.
- יובל אורות** ב' איש שלום וש' רוזנברג עורכים, יובל אורות - הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים, תשמ"ה.
- יודאיקה** י' קמרט, יודאיקה, ירושלים, 1976.
- ילקוט שמעוני** ילקוט שמעוני, ירושלים, תשכ"ז.
- ירושלמי** תלמוד ירושלמי, ירושלים, תש"ך.
- ירון (תשל"ד)** צ' ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים, תשל"ד.
- יעקבסון (1992)** י' יעקבסון, תורתה של החסידות, תל אביב, 1992.
- כאן ועכשיו** ש' טלמון ועוד עורכים, כאן ועכשיו - עיונים בהגותו החברתית והדתית של מ"מ בובר, ירושלים, תשמ"ג.
- כגן (תשנ"ד)** צ' כגן, "מיכה יוסף ברדיצ'בסקי - דוד ניימארק: הפולמוס בשאלת הכוחות ההיסטוריים של הקיום היהודי", בתוך מנחה לשרה - מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה; מ' אידל ועוד עורכים, חיפה תשנ"ד, עמ' 210-228.
- ד' הכהן (תשכ"ו)** ד' הכהן, "יסוד הכללות" בתוך הראי"ה - קובץ מאמרים במשנת מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל עם מלאות שלשים שנה להסתלקותו, ערך י' רפאל, ירושלים, תשכ"ו, עמ' י-יט.
- כוזרי** יהודה הלוי, ספר הכוזרי, ירושלים, תשל"ג.
- ד' כץ (תשל"ד)** ד' כץ, תנועת המוסר ח"א, ישראל, תשל"ד.
- כץ (תשמ"א)** י' כץ, "הלכה וקבלה בנושאי לימוד מתחרים", דעת 7 (תשמ"א), עמ' 37-68.
- כץ (תש"ן)** י' כץ, "על המשמעות הדתית של לימוד תורה", בתוך בחבלי מסורת ותמורה - אסופת מאמרים לזכרו של אריה לנג, ערך מ' כהנא, רחובות, תש"ן, עמ' 143-153.

- כשר (תשמ"ו)** ח' כשר, "תלמוד תורה כאמצעי להשגת האל במשנת הרמב"ם", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה' (תשמ"ו), עמ' 71-81.
- כתר שם טוב** ישראל – בעש"ט, כתר שם טוב, ברוקלין ניו יורק, תשכ"ח
- לאור ההלכה** ש"י זיין, לאור ההלכה, תל אביב, תשי"ז.
- לאם** נ' לאם, תורה לשמה במשנת ר' חיים, ירושלים, תשל"ב.
- לאמונת עתנו** צ"י טאו, לאמונת עתנו חלק ג', ירושלים, תש"ס.
- לוז (1986)** א' לוז (Ehud Luz), "הלכה ואגדה במשנתו של הרב קוק", בתוך AJS Review, 11,1, (1986), בחלק העברי, עמ' 1-23.
- ליבס מילון** י' ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, ירושלים, תשל"ז.
- ליבס (תשל"ח)** י' ליבס, "ספר 'צדיק יסוד עולם' – מיתוס שבתאי", דעת 1 (תשל"ח), עמ' 73-120.
- ליבס (תשנ"ה)** י' ליבס, סוד האמונה השבתאית ירושלים, תשנ"ה.
- ליפשיץ (תרצ"ח)** א"מ לפשיץ, "הרב", בתוך אזכרה ח"א – ערך י"ל מימון, ירושלים, תרצ"ז-תרצ"ח.
- ליפשיץ (תש"ט)** א"מ ליפשיץ, כתבים, ירושלים, תש"ט.
- ליקטי מוהר"ן** נ' מברסלב, ליקטי מוהר"ן, ירושלים, תשכ"ט.
- לנדוי (תשכ"ח)** ב' לנדוי, הגאון החסיד מוילנא, ירושלים תשכ"ח.
- לניר (תש"ס)** מ' לניר, הראי"ה קוק והציונות – גלגולה של תקוה, תל אביב, תש"ס.
- לנתיבות ישראל** צ"י הכהן קוק, לנתיבות ישראל, חלק א, ירושלים תשל"ט.
- חלק ב, ירושלים, תשל"ט.
- חלק ג, ירושלים, תשנ"ז.
- לקוטי הראי"ה** מ"צ נריה, לקוטי הראי"ה חלקים א-ב, כפר הרואה, תשנ"א.
- לקוטי תורה** שניאור זלמן מליאדי (רש"ז), לקוטי תורה, ברוקלין נ"י, תשנ"ט.
- לשלושה באלול** צ"י הכהן קוק, לשלושה באלול, ירושלים, תשכ"ז.
- מאיר (תשס"ה)** י' מאיר, "אורות' ו'כלים': בחינה מחודשת של 'חוג' הראי"ה קוק ועורכי כתביו", בתוך קבלה: כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית יג (תשס"ה), עמודים 163-247.
- מאור ושמש** קלונימוס ק"ה עפשטיין, ספר מאור ושמש על חמשה חומשי תורה, תל אביב, תשכ"ה.
- מאמר השפלות והשמחה** י"א הלוי אפשטיין, מאמר השפלות והשמחה, וילנא, תרכ"ח.
- מבוא לחכמת הקבלה** ש' טולידנו, ספר מבוא לחכמת הקבלה, התקליטור התורני DBS [תקליטור נתונים] גרסה 11, תשס"ה.

מגיד דבריו ליעקב	דב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, מהד' ר' ש"ץ- אופנהיימר, ירושלים, תש"ן ² .
מגלה עמוקות	נ' שפירא, מגלה עמוקות, תשמ"א.
מדרש רבה	מדרש רבה (על התורה וחמש מגילות) ירושלים, תשכ"א.
מדרש תנחומא	מדרש תנחומא, ירושלים, תשל"א.
מדרש תהילים	מדרש תהילים המכונה שוחר טוב, מהדורת בובר, ניו יורק, תש"ח.
מועדי הראי"ה	מ"צ נריה, מועדי הראי"ה, ירושלים, תשמ"ב.
מורה נבוכים	משה בן מימון – רמב"ם, מורה הנבוכים, ירושלים, תשל"ב.
מילון הראי"ה	י' קלנר, מילון הראי"ה, ירושלים, תשנ"א.
מימון (תשי"ג)	ש' מימון, חיי שלמה, תל אביב, תשי"ג.
מי מרום	י"מ חרל"פ, מי מרום, חלק ב – מסביב למסכת אבות, ירושלים, תשמ"ו.
	חלק ג – לחם אבירים, ירושלים, תשל"ז.
	חלק ו – ממעיני הישועה, ירושלים, תשמ"ב.
מכילתא	מכילתא דרבי ישמעאל, ירושלים, תש"ל.
מכתב מאליהו	א' דסלר, מכתב מאליהו חלקים א-ג, בני ברק, תשכ"ה.
מסילת ישרים	מ"ח לוצאטו [רמח"ל], מסילת ישרים, ירושלים, תשכ"ד.
מסילת ישרים	מ"ח לוצטו (רמח"ל), מסילת ישרים (סדר הויכוח), עם מבואות והערות מאת י' אביבי, ירושלים, תשנ"ד.
ויכוח	תלמוד בבלי, ירושלים (דפוס ווילנה), תשכ"ג.
מסכת...	
מרגולין (תשס"ה)	ר' מרגולין, מקדש האדם – ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימית בראשית החסידות, ירושלים, תשס"ה.
מרגליות (תשכ"ד)	ר' מרגליות, המקרא והמסורה - קובץ מחקרים, ירושלים, תשכ"ד.
משנת חסידים	ר' ע"ח ריקי, משנת חסידים, אמשטרדם, ת"ק (1740).
מתוך התורה	צ"י הכהן קוק, מתוך התורה הגואלת חלק א', ירושלים, תשמ"ג.
הגואלת	חלק ב', ירושלים, תשמ"ד.
[חלקים א-ד]	חלק ג', ירושלים, תשמ"ט.
	חלק ד', ירושלים, תשנ"א.
נאור (תשמ"ג)	ב' נאור, "זדונות נעשות כזכויות' במשנתו של הרב קוק", סיני עג (תשמ"ג), עמ' מח-פז.
נגאל (תשנ"ט)	ג' נגאל, מחקרים בחסידות- אוסף מאמרים, ירושלים, תשנ"ט.
נגיד ומצוה	יעקב חיים צמח, נגיד ומצוה, ליוורנו, תקנ"ה.
נהוראי (תש"ן)	מ"צ נהוראי, "הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה", תרביץ נט (תש"ן),

עמ' 481-505.	
ר' אלימלך מליז'נסק, נועם אלימלך, ירושלים, תשנ"ט.	נועם אלימלך
ש"י הכהן ואחרים עורכים, נזיר אחיו: דברי תורה, הגות, מחקר והערכה, זכרון לנזיר אלוהים מרן הרב דוד כהן הרב הנזיר, ירושלים, תשל"ח.	נזיר אחיו
מ"ה ניהוף, "יחסו של צונץ אל האגדה כביטוי לרוחניות היהדות", תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 423-459.	ניהוף (תשנ"ה)
מ"ה ניהוף, תפיסת האגדה של ילינק, מדעי היהדות 38 (תשנ"ח), עמ' 119-12.	ניהוף (תשנ"ח)
חיים מוולוז'ין, נפש החיים, ירושלים, תשל"ג.	נפש החיים
מהר"ל, נצח ישראל, תל אביב, תשכ"ד.	נצח ישראל
מ"צ נריה, "פרקי וולוז'ין", שנה בשנה ד' (תשכ"ג) עמ' 544-525.	נריה (תשכ"ג)
מ"ז סולה, "קיום היהדות במשנת יחזקאל קויפמן", הפועל הצעיר 5 (תשכ"ט) עמ' 18-19.	סולה (תשכ"ט)
ר' סיגד, אקסיסטנציאליזם, ירושלים, תשמ"ב.	סיגד (תשמ"ב)
ש"ז מליאדי, סדר תפילות מכל השנה (סידור), ברוקלין נ"י, תשמ"ו.	סידור חב"ד
י' סילמן, בין פילוסוף לנביא – התפתחות הגותו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, ירושלים, תשמ"ה.	סילמן (תשמ"ה)
ע"א סימון, יעדים צמתים נתיבים – הגותו של מרדכי מ' בובר, תל אביב, תשמ"ה.	סימון (תשמ"ה)
ש"י זוין, ספורי חסידים, תל אביב, תשטו.	ספורי חסידים
א' הלוי, ספר החינוך, ירושלים, תשי"ח.	ספר החינוך
מכון הרי פישל עורכים, ספר היובל לישראל אהרן הרי פישל, ירושלים, תרצ"ה.	ספר היובל
משה בן מימון – רמב"ם, ספר המצוות, ירושלים, תשמ"מ.	ספר המצוות
ספרא דבי רב – מדרש הלכה לספר ויקרא, וינה, תרכ"ב.	ספרא
ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה – מחקרים בתולדות ישראל (ב), ירושלים תשנ"ד.	ספראי (תשנ"ד)
ספרי על ספר דברים, ניו יורק, תשכ"ט.	ספרי
צדוק הכהן מלובלין, ספרי ר' צדוק (5 חלקים) בני ברק, תשל"ג.	ספרי ר' צדוק
מאיר גבאי, עבודת הקדש, ירושלים, תשי"ד.	עבודת הקדש
י' בן שבתי מקוונ'ניץ, עבודת ישראל, בני ברק, תשל"ג.	עבודת ישראל
אוריאל עיטם, "סקירת כתבי ההגות של הראי"ה", צהר יח, אביב תשס"ד, עמ' 19-38.	עיטם (תשס"ד)
י' עמיר, "מקומו של מזמור קיט בתולדות דת ישראל", בתוך תעודה ב – עיונים	עמיר (תשמ"ב)

במקרא: ספר זכרון ליהושע מאיר גרינץ, ערך בנימין אופנהיימר, תל אביב, תשמ"ב, עמ' 57-80.

- עמיר (תשנ"ו)**
 י' עמיר, "מדרישת אלוהים המקראית אל דרשת התורה של חז"ל", בית מקרא 41 ב - קמה (תשנ"ו), עמ' 128-134.
- עץ הדעת טוב**
עץ חיים
הערוך
פונקשטיין (1974)
 ע' פונקשטיין, "IMITATIO DEI ומושג הצמצום במשנת חב"ד", בתוך ספר רפאל מאהלר, ערך ש' ייבין, ישראל, 1974. עמ' 33-88.
- פייקאז' (תשל"ח)**
פייקאז' (תש"ן)
 עמ' 127-147
 מ' פייקאז', בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח.
 מ' פייקאז', "החסידות תנועה חברתית בראי הדבקות", דעת 25 (תש"ן).
- פייקאז' (תשנ"ד)**
פייקאז' (תשנ"ו)
 מ' פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות, ירושלים, תשנ"ד.
 מ' פייקאז', חסידות ברסלב: פרקים בחיי מחוללה, בכתביה, ובספיחיה, ירושלים, תשנ"ט.
- פירוש הגר"א**
פירוש הראב"ד
פירוש הרמב"ן
פכטר (תשמ"ז)
 ספר משלי עם ביאור ר' אליהו מווילנא, ירושלים, תשכ"ג.
 ספר יצירה ועליו המפרשים... פירוש הראב"ד, וורשה, תרמ"ד.
 רבי מ' בן נחמן (רמב"ן), פירוש הרמב"ן על התורה, ירושלים, תשכ"ב.
 מ' פכטר, "עיגולים ויושר – לתולדותיה של אידיאה", דעת 18 (תשמ"ז), עמ' 59-90.
- פני יהושע**
פסיקתא דרב כהנא
פרי עץ חיים
פרדס רימונים
פרנקל (תש"ן)
פרנקל (1991)
פרקים במחשבת הרב סלוביצ'יק
צוואת הריב"ש
צונץ (דרשות)
 י"י פאלק, פני יהושע, למסכת קידושין, ירושלים, תשל"ג.
 פסיקתא דרב כהנא, ניו יורק, תשמ"ז.
 ח' ויטאל, תל אביב, תשכ"ו.
 משה קורדיברו [רמ"ק], פרדס רימונים, לבוב, 1862.
 י' פרנקל, "על מצב המחקר – מחקר סיפור האגדה: מבט לעתיד לבוא", מדעי היהדות 30 (תש"ן), עמ' 21-30.
 י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, ישראל, 1991,
 א' בית דין, פרקים במחשבת הרב י"ד הלוי סלוביצ'יק, תשמ"ד.
 בעש"ט, צוואת הריב"ש, ברוקלין, תשנ"א.
 י"ל צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, ירושלים תש"ז.

- צוריאל (תשמ"ו)**
מ' צוריאל, "הקדש הנסתר והאגדה בחזונו של הראי"ה זצוק"ל", בתוך באורו: עיונים במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק ובדרכי הוראתה, ערך ח"י. חמיאל, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 172-256.
- צורף (1947)**
א' צורף, חיי הרב קוק, ירושלים, 1947.
- צייטלין (תשמ"ג)**
ה' צייטלין, ספרן של יחידים, ירושלים, תשמ"ג.
- קאפח (תשמ"א)**
י' קאפח, "לימודי "חול" במשנת הרמב"ם", בתוך תחומין ב (תשמ"א), עמ' 251-242.
- קדושת לוי**
לוי יצחק (מבארדיטשוב), קדושת לוי השלם, ירושלים, תשי"ח.
- קדרי (תשס"ג)**
מ"צ, קדרי, "אקדמות לתיאור לשונו של הרב א"י הכהן קוק", בתוך מאה שנות ציונות דתית ח"א, ערך א' שגיאה ואחרים, רמת גן, תשס"ג, עמ' 261-255.
- קול הנבואה**
ד' הכהן, קול הנבואה – ההגיון העברי השמעי, ירושלים תשל"ל.
- קולא (תשמ"ה)**
ע' קולא, "יסודות לרעיון 'תורה ועבודה' בכוזרי ובאורות", ביכורים ב' (תשמ"ה), עמ' 81-65.
- קולא (תשס"ג)**
ע' קולא, "המדרגה החמישית – תוספת בירור באופי 'סגולת בני אדם' בשיטת רבי יהודה הלוי", צהר יז (תשס"ד), עמ' 109-101.
- קולא (תשס"ה)**
ע' קולא, "התפילה והמתפלל – התמודדות במסורת הדורות", בתוך: להטות לבבנו אליו – אסופת מאמרים על מקומו של הלב בעבודת ה', ערך י' וסרטייל ואחרים, ירושלים, תשס"ה, עמ' 100-71.
- קורן (תשס"ה)**
י' קורן, המסתורין של הארץ, חיפה תשס"ה.
- קל"ח פתחי חכמה**
מ"ח לוצאטו (רמח"ל), קל"ח פתחי חכמה, בני ברק, תשנ"ב.
- קליין (תשמ"ו)**
מ' קליין, "עקרונות תפיסתו של הראי"ה את ההלכה" בתוך באורו: עיונים במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק ובדרכי הוראתה, ערך ח"י חמיאל, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 166-153.
- קלכהיים אדרת**
ע' קלכהיים, אדרת אמונה, ירושלים, תשל"ו.
- קלכהיים (תשמ"ו)**
ע' קלכהיים, "הסבר רעיוני למתנות כהונה בהארת מרן הרב זצ"ל", בתוך באורו: עיונים במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק ובדרכי הוראתה, ערך ח"י חמיאל, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 171-167.
- קלכהיים (תשנ"ו)**
ע' קלכהיים, "כלל ישראל כערך עליון וראשוני במשנת הרב", בתוך בישועות עוזו – ספר זכרון לרב עזי קלכהיים – בעניני גאולה ומשיח, ערך א' ורהפטיג, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 344-339.
- קנין תורה**
צב"י קוק, קנין תורה, ערך נ' רקובר, אלון שבות, תשמ"ב.
- קרליבך (תשי"ט)**
ע' קרליבך, ספר הדמויות, תל אביב, תשי"ט.
- ראשית חכמה**
א' די וידאש, ראשית חכמה, ניו יורק – ירושלים, תשי"ח.

- ז' רבינוביץ, החסידות הליטאית, ירושלים, תשכ"א.
רבינוביץ (תש"ז)
 צ"מ רבינוביץ, המגיד מקוז'ניץ חייו ותורתו, תל אביב, תש"ז.
רביצקי (תשנ"ג)
 א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב, תשנ"ג.
רוזנברג (תשל"ו)
 ש' רוזנברג, "ההתגלות המתמדת" – שלשה כיוונים", בתוך התגלות – אמונה –
 תבונה - קובץ הרצאות, ערך מ' חלמיש ואחרים, רמת גן, תשל"ו, עמ'
 146-131.
רוזנברג (תשמ"ה)
 ש' רוזנברג, "מבוא להגותו של הראי"ה", בתוך יובל אורות – הגותו של הרב
 אברהם יצחק הכהן קוק, ערכו ב' איש שלום ו-ש' רוזנברג, ירושלים, תשמ"ה,
 עמ' 105-27.
רוזנברג (תשמ"ו)
 ש' רוזנברג, "הראי"ה והתנין העיוור – אורות הקדש' ומשנתו של שופנהאואר",
 בתוך באורו: עיונים במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק ובדרכי הוראתו,
 ערך ח"י חמיאל, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 352-317.
רוזנברג (תשנ"ז)
 ש' רוזנברג, לא בשמים היא – תורה שבעל פה מסורת וחידוש, אלון שבות,
 תשנ"ז.
רוזנק (תשנ"ח)
 א' רוזנק, הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק,
 ירושלים, תשנ"ח.
רוזנק (תש"ס)
 א' רוזנק, מי מפחד מקבצים גנוזים של הרב קוק, תרביץ סט ב (תש"ס),
 עמ' 297-251.
רוזנק (תשס"ב)
 א' רוזנק, "הרב קוק כפונדמנטליסט דתי", בתוך אברהם אבי המאמינים, ערך
 מ' חלמיש ואחרים, רמת גן, תשס"ב, עמ' 330-311.
רוזנק (תשס"ג)
 א' רוזנק, "הלכה אגדה ונבואה בתורת ארץ ישראל במשנת הרב קוק", בתוך
 מאה שנות ציונות דתית ח"א, ערך א' שגיא ואחרים, ירושלים, תשס"ג, עמ'
 285-261.
רוזנק (תשס"ה)
 א' רוזנק, "הבבלי הירושלמי ותורת ארץ ישראל הנבואית במשנת הראי"ה
 קוק", בתוך ארץ ישראל בהגות המאה העשרים, ערך א' רביצקי, ירושלים,
 תשס"ה, עמ' 70-26.
רוח החיים
 חיים מוולוז'ין, רוח החיים – פירוש למסכת אבות, ירושלים, תשל"ג.
רוטנשטרייך
 נ' רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה חלק ב, תל אביב, 1966.
(1966)
י' רוס (תשכ"ג)
 י' רוס, "הערות לזיקת המוסר בשיטת הרב קוק", בתוך שיטתו של הרב קוק –
 בעיות נבחרות, המחלקה לתרבות תורנית, ירושלים, תשכ"ג, עמ' עג-צג.
רוס (תשמ"ב)
 ת' רוס, "מושג האלוקות של הרב קוק", דעת 8 (תשמ"ב), עמ'
 128-109, והמשכו, דעת 9 (תשמ"ב), עמ' 70-39.

- ת' רוס, "שני פירושים לתורת הצימצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כרך א, ח"ב (תשמ"א-תשמ"ב) עמ' 153-169.
- ת' רוס, "אל-מות חוקיות הטבע ותפקיד ההשגה האנושית בכתבי הרב קוק", דעת 36 (תשנ"ו), עמ' 35-46.
- ת' רוס, "סמכות ואוטונומיה בהוראת מחשבת ישראל" בתוך: בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, ערך ז' ספראי ואחרים, תל אביב, 1997, עמ' 421 – 439.
- ת' רוס, בין "פלורליזם מטפיסי לליברלי; עיון מחודש בגישתו הסובלנית של הרב קוק", בתוך יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות, ערך א' שגיא ואחרים, ירושלים, תש"ס, עמ' 388-406.
- ת' רוס, "הראי"ה קוק ופוסט-מודרניזם: הערך ההכרתי של טענות אמת דתיות", אקדמות י (תשס"א), עמ' 185-224.
- מ' רוסמן, הבעש"ט כמחדש החסידות, ירושלים, 1999.
- א' רופא, "המסירות ללימוד תורה בשלהי התקופה המקראית", בתוך, המקרא בראי מפרשיו: ספר זכרון לשרה קמין, ערכה ש' יפת, ירושלים, תשנ"ד עמ' 622-628.
- רמב"ם
רפאל
(תשי"ח-תשמ"ג)
שאלות
שבחי הראי"ה
שבייד (1974)
שבייד (תשמ"א)
שבייד (תש"ן)
שגיא (1996)
שוורץ (תש"ן)
שוורץ (תשנ"ט)
שוורץ (תשס"א)
שוורץ (תשס"ד)
שולחן ערוך הרב
- משה בן מימון [רמב"ם], משנה תורה, ישראל, 1955.
- י' רפאל, אנציקלופדיה של הציונות הדתית, חלקים א-ה, ירושלים, תשי"ח – תשמ"ג.
- אחאי גאון - שאלות דרב אחאי, ירושלים, תש"ך.
- ח' ליפשיץ, שבחי הראי"ה, ירושלים, תשל"ט.
- א' שביד, היהודי הבודד והיהדות, תל אביב, 1974.
- א' שביד, היהדות והתרבות החילונית, תל אביב, תשמ"א.
- א' שביד, תולדות ההגות היהודית במאה ה-20, ירושלים, תש"ן.
- א' שגיא, אלו ואלו – משמעותו של השיח ההלכתי, ישראל, 1996.
- ד' שוורץ, "עריכה מול יצירה - עוד על עריכת 'אורות הקדש' לרב קוק", דעת 24 (תש"ן), עמ' 87-92.
- ד' שוורץ, הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות, תל אביב, תשנ"ט.
- ד' שוורץ, אתגר ומשבר בחוג הראי"ה, תל אביב, תשס"א.
- ד' שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סלובייצ'יק – איש ההלכה: דת או הלכה, אלון שבות, תשס"ד.
- ש"ז (מליאדי), שולחן ערוך (יורה דעה), כפר חב"ד, תשל"ו.

- שולחן ערוך הרב**
שורק (תשס"ג)
שו"ת אבני נזר
שו"ת חת"ס
שו"ת מנחת יצחק
שו"ת משיב דבר
שו"ת ציץ אליעזר
שטיינזליץ (תשכ"ו)
שטיינזליץ (1989)
שטרסבורג (תשמ"ד)
שיחות הראי"ה
שיחות הרב
צבי יהודה
- ש"ז מליאדי שולחן ערוך רבינו הזקן (חלק חמישי), ברוקלין, תשכ"ח.
 י' שורק, "מהי ההלכה?", אקדמות יג (תשס"ג), עמ' 185-199.
 א' בורנשטיין, שו"ת אבני נזר - חלק יורה דעה, ניו יורק, תשכ"ה.
 משה סופר, שו"ת חת"ס, קובץ תשובות, (1958)..
 י' וייס, שו"ת מנחת יצחק, ירושלים, תשנ"ג
 נצ"י ברלין, שו"ת משיב דבר, תרנ"ד.
 א' וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר חלק ח', תשמ"ה
 ע' שטיינזליץ, "הבעייתיות באורות הקדש", בתוך הראי"ה - קובץ מאמרים
 במשנת מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל עם מלאות שלושים שנה
 להסתלקותו, ערך י' רפאל, ירושלים תשכ"ו, עמודים קב-קה.
 ע' שטיינזליץ, ביאור תניא, ירושלים, 1989.
 ש' שטרסבורג, "עצמיות האדם אצל א"ד גורדון והראי"ה קוק", דעת
 12 (תשמ"ד) עמ' 91-97.
 מ"צ נריה, שיחות הראי"ה, תל אביב, תשל"ט.
 צ"י הכהן קוק, שיחות הרב צבי יהודה - ש"ח אבינר עורך, ללא
 ציון מקום וזמן הוצאה. 8. תלמוד תורה
 12. תלמוד תורה ב'
 16. כלל ישראל
 20. 48 מעלות של קנין תורה.
 המחזיר שכינתו לציון
 בראשית, סדרה שניה, תשמ"א
 בלק, סדרה שניה.
 פ' שינדלר, "החסידות לפי מרטין בובר", בתוך מרדכי מרטין בובר במבחן
 הזמן, ק' ירון ועוד עורכים, ירושלים, תשל"ג, עמ' 173-190.
 י' בן שלמה, שירת החיים, תל אביב, תשמ"ט.
 י' הורוביץ, שני לוחות הברית [של"ה], ירושלים, תשל"ל.
 G' Scholem, "The Neutralization of the Messianic Element in
 Early Hasidism", The Messianic Idea in Judaism, New York,
 N.Y. 1972, pp.176-202
 ג' שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים, תשל"ד.
 ג' שלום, שבתי צבי ותנועה השבתאית בימי חייו, ירושלים, 1967.
 ג' שלום, דברים בגו, תל אביב, תשל"ו.
 ג' שלום, קבלה, בתוך האנציקלופדיה העברית כ"ט, ירושלים, תשל"ז.

- ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים, תשמ"א.
- י' שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה – ההקדמה למסכת אבות, ירושלים, תשנ"ב.
- ג' שמלו, תורה ומצוות שלא לשמה בראשית החסידות, ירושלים, תשס"ה.
- א' שנאן, עולמה של ספרות האגדה, תל אביב, תשמ"ז.
- א' שפירא, הרוח במציאות, ירושלים, תשנ"ד.
- ר' ש"ץ-אופנהיימר, "אדם נוכח אלוהים ועולם במשנת בובר על החסידות", מולד כרך יח (תש"ך – תשכ"א), עמוד 596-609.
- ר' ש"ץ אופנהיימר, למהותו של צדיק בחסידות, מולד 144-145 (תש"ך – תשכ"א) עמ' 365-377.
- ר' ש"ץ אופנהיימר, "אנטי ספיריטואליזם בחסידות", מולד כרך כ, חוב' 171 (תשכ"ג), עמ' 513-528.
- ר' ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה – יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידות במאה הי"ח, ירושלים, תשכ"ח.
- ר' ש"ץ אופנהיימר, "אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק", כיוונים 1(תשל"ט) עמ' 15-27.
- ר' ש"ץ אופנהיימר, "תורת המהר"ל בין אכזיסטנציה לאכסטולוגיה", כיוונים 8 (תש"ם), עמ' 11-28.
- ש"ז שרגאי, "הקבלה והחסידות במשנת בראי"ה קוק זצ"ל", בתוך זכרון הראי"ה - קובץ מאמרים במשנת מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל עם מלאת חמישים שנה להסתלקותו, ערך י' רפאל, ירושלים, תשמ"ו, עמ' קמ"ד-קנ"ב.
- י' שרלו, וארשתך לי לעולם, חספין רמת הגולן, תשנ"ו.
- י' שרלו, "טעמי הקרבנות של הרמב"ם במשנת הרב קוק", דעת 39 (תשנ"ז) עמ' 123-148.
- י' שרלו, תורת ארץ ישראל לאור משנת הראי"ה, חספין רמת הגולן, תשנ"ח.
- י' שרלו, "חליפת מכתבים בענין הענווה והחידוש בין הרב קוק לרב דוד כהן", עיון מ"ו, תשרי תשנ"ח, עמ' 441-450.
- י' שרלו, "הסובלנות במשנת הרב קוק – בחינה מחודשת", בתוך על דרך אבות - קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך, ערך א' בזק ואחרים, אלון שבות, תשס"א, עמ' 499-516.
- י' שרלו, "דמותה של ההלכה הנבואית – תשתית עיונית להתחדשות ההלכה", אקדמות י"ב (תשס"ב), עמ' 7-48.
- שלום, פרקי יסוד**
- שמונה פרקים**
- שמלו (תשס"ה)**
- שנאן (תשמ"ז)**
- שפירא (תשנ"ד)**
- ש"ץ (תשכ"א)**
- ש"ץ (תשכ"א₂)**
- ש"ץ (תשכ"ג)**
- ש"ץ (תשכ"ח)**
- ש"ץ (תשל"ט)**
- ש"ץ (תש"ם)**
- שרגאי (תשמ"ו)**
- י' שרלו (תשנ"ו)**
- י' שרלו (תשנ"ז)**
- י' שרלו (תשנ"ח)**
- י' שרלו (תשנ"ח₂)**
- י' שרלו (תשס"א)**
- י' שרלו (תשס"ב)**

- שרלו (תשנ"ט)** ס' שרלו, "התפתחות שיטת המוסר של הרב קוק בחיבור 'עין אי"ה' – עיון בפסקה מתוך המחברת האחרונה של כתב היד", דעת 43 (תשנ"ט), עמ' 95-123.
- שרלו (תשס"ד)** ס' שרלו, צדיק יסוד עולם – השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק, רמת גן, תשס"ד.
- שרלו (תשס"ו)** ס' שרלו, "משיחיות ומשיח בחוג הרב קוק", מורשת ישראל 2 (תשס"ו), עמ' 42-87.
- תולדות יעקב יוסף**
תורה אור
תיקוני הזהר
תירוש-רוטשילד
(תשמ"ב)
תנא דבי אליהו
תניא
תפארת ישראל
תפארת שלמה
תשבי (תש"ה)
תשבי (תש"ך)
תשבי (1964)
תשבי (תשל"א)
תשבי (תשל"ה)
תשבי (תשל"ח)
תשבי (תשמ"ג)
תשבי (תשנ"ג)
- י"י הכהן (מפולנאה), תולדות יעקב יוסף, ירושלים, תשל"ג.
ש"ז מליאדי, תורה אור, ברוקלין נ"י, תשט"ו.
מהדורת מרגליות, ירושלים, תשל"ח².
ח' תירוש-רוטשילד, "תפיסת התורה במשנתו של ר' דוד מסיר ליאון", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כרך א' (תשמ"א-תשמ"ב), עמ' 94-117.
תנא דבי אליהו, ירושלים, תשכ"ב.
שניאור זלמן מליאדי, לקוטי אמרים - תניא, כפר חב"ד, תשל"ו.
מהר"ל, תפארת ישראל, ירושלים, תשל"ט.
ש' רבינוביץ' [מרדומסק], תפארת שלמה, בני ברק, 1966.
י' תשבי, "נתן בנימין מעזה", קרית ספר כא (תש"ד-תש"ה) עמ' 14-16.
י' תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים, תש"ך.
י' תשבי, נתיבי אמונה ומינות, רמת גן, 1964.
י' תשבי, משנת הזהר, ירושלים, תשל"א.
י' תשבי, "קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד" – מקור האימרה", קרית ספר נ (תשל"ה), עמ' 480-492.
י' תשבי, "עקבות רבי משה חיים לוצאטו במשנת החסידות", ציון מ"ג (תשל"ח), עמ' 201-234.
י' תשבי, פירוש האגדות לרבי עזריאל, ירושלים, תשמ"ג.
י' תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה ח"ג, ירושלים, תשנ"ג.

Abstract

The doctrine propounded by Rav Kook stirs hearts and over the past few decades, his ideas have been the subject of more research in Israel than the ideas any other well-known thinker. The doctrine seeks to build a bridge between the heart of generations-old traditions and the changing face of the world, in the fields of science, ethics, art and nationality. This bridge immerses the old in the waters of the new and seeks to re-generate the *Torah* and the commandments by grafting on a fresh face with the significance and relevance appropriate for modern times. This work embodies the struggle for the generation's soul, because this generation has to a great degree, abandoned the forefathers' traditions and is searching for new ideologies that can be used to guide its life. Rav Kook tries to offer from within, that which so many seek without. To achieve this, Rav Kook must bring order to the foundations of Judaism, provide a new countenance and direct its gaze towards the longings expressed in contemporary values and culture. It must be emphasized that the clarification value of his work is not as propaganda facing outwards in an attempt to solve the distress of others. His innovations are only possible because his carrying of the burdens of his generation involves first and foremost, his own facing up to the challenge of his own knowledge ,beliefs and inner desires .

In this study, the primary focus is on his inner creation – his spiritual diaries. Only parts of the diaries have been edited and published and for many years those parts were considered Rav Kook's corpus of work. The publication of "Eight Treatises" reveals with greater accuracy, the relationship between his publicly declared doctrine and his inner spiritual life .

The path taken by Rav Kooks work draws deep from the expanses of the old and channels the product towards the forefront where the nature of the generation is clarified. Using this method, he clarifies the concept of "*Torah* for its own sake". This concept, which in traditional Jewish

literature represents the religious ideal, the ultimate challenge for those faithful to *Torah* and the commandments, has been explained in a variety of ways over time. In many instances, the differences in interpretation provide hints of the internal conflicts concerning the proper path to be taken by the religion and by the faith, within the traditional Jewish world. A considerable number of these charged disagreements are incorporated into Rav Kook's contemplative doctrine .

This study aims to reveal the sources on which he draws and mark out the innovative points he raises in his doctrine. To pursue this task, an historical review was conducted to examine the different ideological approaches used to interpret the term“ *Torah* for its own sake .”

First, scrutiny of the primary sources ,the Sages' literature, established the infrastructure that underpins the significance of the term. This examination raised the basic value questions concerning the relationship between act and intent; between the desired motive and the despised motive. A review of the incidence of the term's appearance in its original context is important in order to establish the foundations for the thinking of later generations, which proposed new, special interpretations for the terms used by the Sages .

Given the links between Hassidic thinking and Rav Kook's approach, which also relies on his Lithuanian – Mitnagid background, Hassidic approaches were also examined. In particular, examinations focused on the teachings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoye; a disciple of the Baal Shem Tov and author of the book: *Sefer Toldot Yaakov Yosef*; Rabbi Shneur Zalman of Ladi, author of the *Tanya* and founder of the Habad movement; Rabbi Haim of Volozhin, founder of the Volozhin Yeshiva, student of Rabbi Eliyahu of Vilna and the formulator of Mitnagid theology and ideology in his book *Nefesh Haim*. These examinations of Hassidic approaches to the subject of“ *Torah* for its own sake” were of the breadth and depth appropriate to the importance of the subject matter .

Description of the foundations enables juxtaposition of Rav Kook's approach with respect to the work that continued throughout the different generations. His choice of language and definitions are compared with the thinking previous to it, with the aim of reaching the most accurate description of his views on the subject under investigation.

The essential model for research of this subject is the work by N. Lamm: "*Torah for Torah's Sake in the Work of Rabbi Haim of Volozhin and his Contemporaries*". Lamm differentiates between three different interpretations of the expression "for its own sake": "The practical interpretation – in order to fulfill the commandments; the religious interpretation – devotion to G-d and the intellectual interpretation – in order to know *Torah*. These differentiations paved the way for his classification of the thinking from different authors discussing "*Torah for its own sake*". Notwithstanding the importance of Lamm's work, there is room for a re-examination and even criticism. First, an examination of the different positions taken by the different thinkers according to Lamm's criteria blurs the fine or broad distinctions between them because of the absence of any further criteria for classification and clarification. This study seeks to propose additional yardsticks (or at least secondary yardsticks) for the classification of thinker's positions. These yardsticks are designed to provide more accuracy in the understanding of the positions examined by Lamm himself, such as his interpretation of the position taken by Rabbi Haim of Vilozhin and the differences between Rabbi Haim and the Habad method.

The study began with the gathering of hundreds of statements from dozens of books and the Eight Treatises, which mention or provide hints about the subject of "*Torah for its own sake*." After sorting, arranging and clarifying, the collection of sources was distilled down into three main interpretations of the term "*Torah for its own sake*". To each of these three interpretations, the study devotes a chapter, which attempts to clarify the

interpretation in the broader context of Rav Kook's doctrine and not only in direct connection with the term *per se*.

Thus, one interpretation, which appears with the greatest frequency and variety is the interpretation which associates "Torah for its own sake" with devotion to G-d, as is found in the central Hassidic approach, benefits from elucidation from a number of different perspectives. It also serves to clarify the central and most important value of devotion in Rav Kook's doctrine. A comparison is made between Rav Kook's understanding of devotion and both earlier and parallel doctrines; its precise significance is clarified and the links between the understanding of devotion and other values in Rav Kook's doctrine are examined. Further investigations of Rav Kook's work consider the ecstatic, quietistic and self-cancellation aspects of the doctrine, which are all important yardsticks in the research into devotion.

This process includes a discussion of the terminology in Rav Kook's works, which have been the subject of a range of clarifications, such as: "wholeness" and "completeness." Light is shed on the links between devotion and Jewish mysticism and in this context; consideration is given to the Inner Torah; the hopes placed in it and the motivation it instills in its students, to connect up all the pieces of the Torah into a conscious, spiritual harmony.

In reference to that issue, the study also discusses some of the Rav Kook's harmonistic approaches, the thought processes at their core, their multitude of subsidiary branches extending from them and the polarized ambivalence with which they are infused. In this context, there is a discussion of the possibility that Rav Kook drew upon the Kabbalah propounded by Rabbi Moshe Cordevero (the RaMaK), as previously noted by Y. Ben Shlomo and not only on the Kabbalah of Rabbi Isaac Luria (the ARI), as has been suggested by both students and researchers.

Extracting the essence from a large number of these issues is an exercise, which redirects the challenge back to the study of *Torah* for its own sake,

which is the idea of unity between Law and legend and Rav Kook is one of the foremost proponents of this idea .

This approach, which places the focus of *Torah* for its own sake on devotion, requires clarification of the links between this approach and a similar approach, which is found in the world of Hassidic thinking. Did Rav Kook draw on the Hassidic doctrines and did he consider himself, one of their devotees? On this issue, many battle lines have been drawn up between researchers, interpreters and students. This study provides a clear answer to this question. The same is true for the question of the precise relationship between the meaning of the term devotion in the Hassidic doctrines and that suggested by Rav Kook. To further these clarifications, attention was given to the arguments concerning this issue between researchers into Hassidut (G. Scholem; M. Buber .(

These examinations, supported by the secondary yardsticks mentioned earlier, successfully portray the nature of devotion as understood by Rav Kook; its influence on learning methods and content and the precise way in which the term “for its own sake” is both linked to and differentiated from the Hassidic approach .

The second interpretation appears rarely as an explicit statement; it is usually an interpretation and it is the most explicit of the three .*Torah* for its own sake: For the sake of the *Torah* ,for the sake of wisdom. This approach can be considered as side branch, growing out of Rabbi Haim of Volozhin’s approach. Whereas it is different from Rabbi Haim’s approach, which views the correct understanding of a Talmudic issue and principally, the Halachic aspects of the issue as the all important expression of “for its own sake”; in fact Rav Kook’s understanding of the crucial point is different: The wisdom of the Creator in general and not necessarily the correct, accurate understanding of a specific issue or of many such issues. In the light of this difference, it is necessary to examine the possibility that the core issue in Rav Kook’s approach, relies upon

Habad writings. Whereas the founder of the Habad movement, Rabbi Shneur Zalman of Ladi did discuss different meanings for the term “for its own sake” – such as for the sake of *Torah* – and similarly to Rav Kook, he did mention the link with devotion in his comments; he does however move primarily in the direction of the connection with the Kabbalistic world of “Atzilut” (emanation). Rav Kook’s choice of language points towards the discovery of wisdom within the human and cultural reality .

This study also examines the term “wisdom ”as understood in the world of Kabbalistic spheres; the significance Rav Kook found in or attributed to this sphere and its place in the world of Judaism and its culture throughout the generations. This search does find in the sphere of wisdom, the value that does not serve other values and therefore, the idea of“ for its own sake” is appropriate. In this context, it also reveals a weighty disagreement inside Rav Kook’s own study house – between Rav Kook and his student the Rav HaNazir (the Hermit Rabbi), concerning the relationship between wisdom and intelligence and between seeing and hearing .

This approach: “for the sake of – for the sake of wisdom” was considered vitally important by Rav Kook’s successor, son and student, Rav Zvi Yehudah Kook and this study clarifies the weight carried by the approach. The question is: Does it belong to Rav Kook’s first doctrine as a remnant of the Lithuanian tradition in which he grew up; in which case, the testimony given by his son is no more than a continuation of that tradition; or is it perhaps indeed, Rav Kook’s central interpretation of the term .

It is clear that Rav Kook takes this direction into fresh fields, in which self learning (learning from oneself) is the most important factor and it makes use of the Kabbalistic tradition concerning the special letter that each Jew has in the *Torah* .This is also the way to throw light on one of the special terms in Rav Kook’s general thinking – selfhood and selfhood in that which is holy. An attempt is made to formulate this idea in terms of both its Kabbalistic context and its cultural meaning .

The third interpretation lacks any substantial roots in the literature preceding Rav Kook. This interpretation presents “Knesset Yisrael” – the Jewish People as a super value and learning for its own sake as serving and directing the strengthening of the Jewish People’s existence. This approach is the expression of the great value Rav Kook saw in historical Judaism and the Jewish nation. The idea fits well with Rav Kook’s well known nationalistic opinions and the Messianic tones hover over the idea both allusively and openly. In the way that he deals with this issue, Rav Kook determines his positions on questions that occupied many Jewish thinkers of his time, for instance: On the nature of Israeli nationalism and the examination of the means, which can ensure its continued existence in the future. To clarify the links between “Knesset Yisrael” and “for its own sake”, it was necessary to become familiar with significance of and descriptions of “Knesset Yisrael” as envisioned by Rav Kook. These descriptions revealed strong links between the devotion approach and the wisdom approach and the nature of and the variety of descriptions of “Knesset Yisrael”. Considerable importance is attributed to imagery taken from the world of Kabbalah and used by Rav Kook: The People of Israel as a wall .

This interpretation requires comprehensive clarification (including a short excursion into the writings of earlier philosophers, whose writings were available to Rav Kook) of the conceptual relationship between “Israel” and “*Torah* .”Rav Kook’s interpretation of this issue includes a revolution in the fixed set of relationships between Israel and the *Torah* as it continues within the Kabbalistic traditions .This revolution reinforces the line of thought that draws the picture of the relationship between the inner soul – man’s selfhood and the source of the *Torah* .

In reference to the learning of *Torah* for its own sake, Rav Kook also made comments dealing with principle. These comments guide us towards a full understanding of the term “for its own sake”. Rav Kook’s attitude towards

such study fluctuates between a total lack of empathy and recognition of its intrinsic value. In between, there are a number of different shades of tolerance towards the idea, based on the recognition of human limitations. This subject also brings to the fore, Rav Kook's ability to draw on multiple channels through historical sources and his creative ability to imbue ancient sources with unique style and content. This chapter discusses the question of learning to give oneself joy and its position in the "for its own sake – not for its own sake" continuum, as a route towards the final clarification .

This gamut of interpretations and their associated side-branches permeating throughout his work, presents the researcher with another question: Is this a singular, orderly, structured thinking method ,or is it a collection of clarifications as is the norm for homiletic literature.

In the summarizing chapter, an attempt is made to present these interpretations as a continuum, by using a new perspective .

The most characteristic approach in Rav Kook's interpretations of " *Torah for its own sake*", touches upon " *Sitz im Leben* ,"where this principle appears .

The study opens with a table differentiating between Rav Kook and the sources upon which he draws for the definition of " *Torah for its own sake*", based on the yardsticks specially selected for this study. The study closes, using those same yardsticks to differentiate between Rav Kook's approach and that employed by those following his path and his students .

The different interpretations of "Torah for its own sake" in Rav Kook's writings can be viewed as different shades ,different complementary components of a *Weltanschauung* – of a basic state of consciousness: The knowledge that G-d is the source of all and the longing to express that knowledge in every facet of life .

This work carried out under the supervision of

Professor Zeev Gries

In the Department of Jewish Thought

Faculty of Humanities and Social Sciences

'Torah Lishmah' [Torah for its own sake]

In the work of Harav Kook

Thesis submitted in partial fulfillment

Of the requirements for degree of

"DOCTOR OF PHILOSOPHY"

by

Amit Kula

Submitted to the Senate of Ben-Gurion University

Of the Negev

Approved by the advisor

Approved by the Dean of Kreitman School of Advanced Graduate Studies

2006

Beer-Sheva