

על תיאוריית ההתפתחות במשנת הראי"ה

- מהתמודדות עם חידוש מדעי לשילובה בבירור אמוני עמוק -

- א. תורת ההתפתחות במשנת הראי"ה שנכתבה בחו"ל
- ב. סתירות בין ממצאים מדעיים לתורה
- ג. השלכות חידושי המדע על ההמון
- ד. הקדמה להבנת עומק בהתפתחות: השאיפה לעצמות האלוהיות והאידיאלים האלוהיים
- ה. ההתפתחות כמהלך רוחני ולא רק ביולוגי
- ו. ההתפתחות במציאות מתוך השאיפה להתדבק בעצמות האלוהות
- ז. ההתפתחות כחלק מהתעלות הבריאה
- ח. נספח - החיבור בין האובייקטיביות האלוהית והסובייקטיביות האנושית

א. תורת ההתפתחות במשנת הראי"ה שנכתבה בחו"ל

תפיסת הראי"ה קוק זצ"ל כפי שבאה לידי ביטוי בכתיבתו בחו"ל, ולפיה קיים קשר מהותי בין מדע ומוסר, גרמה לו לדחות באופן כללי את אפשרות קיומה של סתירה בין המדע לתורה, ואף ליישב בין רעיון הנס לבין רעיון ההתפתחות. יחד עם זאת, הסתירה החמורה ביותר שהציבה, לפחות לכאורה, תורת ההתפתחות בפני המסורת היהודית, נגעה לסיפור מעשה בראשית בתורה ולמניין שנות קיום העולם על פי המסורת היהודית. הרעיון לפיו העולם נוצר בתהליך איטי של פעולת מנגנונים טבעית סתר לחלוטין את סיפור הבריאה התנכ"י. הוא התפשט במהירות ושרב את לב הצעירים, ובעקבות זאת רבים מהם איבדו את אמונתם.

המחקר הגיאולוגי היה מדד להוכחת התיאוריה של דרווין. דרווין הניח את קיומן של 'צורות מעבר' בין המינים. הוא שיער כי ניתן יהיה למצוא שרידים מאובנים של צורות מעבר אלו, שישקפו את שלבי הביניים בתהליך האבולוציוני של ההתפתחות מדרגה אבולוציונית אחת לרעותה. הוא עצמו ראה בעובדה שמאובנים כאלו טרם נמצאו בטבע את סימן השאלה הגדול ביותר ביחס לתיאוריה שלו. המחקר הגיאולוגי היה זה שדחף מלכתחילה את דרווין למצוא הסבר חלופי לסיפורי הבריאה והתהוות המינים שבתנ"ך.

הראי"ה דן במחקר הגיאולוגי ובמסקנה העולה מתיארוך המאובנים, הרכבי האדמה ושכבות הסלע, לפיה העולם קיים משך מיליוני שנה.¹ תיאוריית ההתפתחות בנויה על 'עקרון האחידות' (Uniformitarianism), לפיו כל תהליך טבעי שניתן להבחין בו כיום התקיים גם בעבר בקצב התפתחות דומה. עקרון זה, שיסודו בחקר הגיאולוגיה המודרני, הוחל על ידי דרווין על אורגניזמים חיים. לפי תפיסה זו, המינים נהוו בתהליך התפתחותי איטי ומתמיד. כיצד ייתכנו ניסים במציאות שנבנית בתהליך התפתחותי בעל חוקיות קבועה? בנוסף, על פי תיאוריית האבולוציה, העולם התפתח בהדרגה מצורת החיים הנמוכה ביותר ועד הצורה המורכבת והמשוכללת ביותר. מסיפור הבריאה התנכ"י, לעומת זאת, עולה כי היצורים הופיעו במציאות בשלמותם, והאדם, בחיר הנבראים, איבד את מדרגת השלמות שהחזיק בה בגן עדן. כלומר, תורת האבולוציה סותרת את סיפור הבריאה בתורה לא רק ביחס לעיתוייה, אלא גם באשר לתהליך הופעת הברואים. הסתירה אינה טכנית, אלא נוגעת לתפיסות העומדת בבסיס שתי הגישות הללו.

בהתייחסותו לקשיים אלו, השתמש הראי"ה במודל ששאל מן הרמב"ם כדי להתמודד עם חידושי המדע.² הדבר בולט במיוחד ביחסו של הראי"ה לתורת ההתפתחות. נאמן לתפיסתו את דרכו של הרמב"ם, הראי"ה מתמודד עם קושיות אלו תוך הכללתה של תיאוריית ההתפתחות על השלכותיה במסגרת היהדות. במקרים רבים הוא מפקפק בתוקפם של מחקרים בני זמנו, אך בה בעת מבהיר כיצד עולה היהדות בקנה אחד אף עם המסקנות התקפות למחצה של מחקרים אלה. לטענת הראי"ה, צריך חקר הטבע לשרת את הצד המוסרי שבמציאות, ורק אז הוא מהווה חלק מדרישת ד' שכוללת לימוד תכני החיות האלוהית בעולם ועקרונות

1. פנקסי הראי"ה, א, עמ' מ, ב.

2. בבואו להתמודד עם עמדות בפילוסופיה היוונית החולקות על היהדות, הקדים הרמב"ם לבאר את שיטתם המחשבתית. הרמב"ם קיבל את הסברי אריסטו על מבנה העולם, אך יצא חוצץ נגד תפיסת קדמות העולם האריסטוטלית, הסותרת את האמונה היהודית. הרמב"ם רצה להוכיח שלושה נתונים לגבי האלוה: מציאות האלוה, אחדותו ורוחניותו. לשם כך, הניח לצורך הדיון כי העולם קדמון כתפיסת אריסטו (מורה נבוכים, סוף הפתיחה לחלק שני). לאחר שהוכיח את שלושת הנתונים לגבי האלוה על בסיס הנחת הקדמות, ביאר הרמב"ם את דעתו על החידוש תוך כדי סתירת תפיסת הקדמות (שם, ב, פרק טו ואילך). הרמב"ם פתח בזה את דלתות האמונה בפני הנבוכים שנטו לשיטת האריסטוטליקנים. בהוכחת מציאות האלוה ללא תלות מוקדמת באמונת החידוש, אלא, גם על בסיס הקדמות, הפך אותה הרמב"ם לאמונה אבסולוטית. הראי"ה ראה בדרך זו מודל להתמודד עם דעות המתנגדות לתורה. כך סבר שיש לעשות גם לגבי תיאוריית ההתפתחות (ע' קמ"ק, א, עמ' סו, נה; ע"ע שם, עמ' קכה; שם, עמ' קלה; גנזי הראי"ה, ג, עמ' סז; מאמרי הראיה, עמ' 14).

המוסר הכלולים בה. בלא זאת, המידע שיעניק המחקר המדעי לאנושות יהיה חסר ערך מהותי, משום שלא יתרום דבר למעמדו המוסרי של האדם.³ מסקנותיו של מחקר שאינו רואה אחדות בין הטבע והמוסר תהיינה עקרות או מזיקות מבחינה מוסרית. במקרה כזה, שלילת החוק המוסרי העולה מן המחקר היא תוצאה של נקודת המבט של החוקר, שמדקדק בפרטים אך אינו מתבונן במגמה המוסרית של ההתפתחות האנושית והיקום באמצעות סקירה היסטורית מקיפה. ההבחנה בין נקודת המבט התורנית, המזהה את אחדות המוסר והטבע בבריאה, לבין זו של המדע, העוסק בבירור עובדות חומריות בלבד, חוזרת אצל הראי"ה גם בכתביו המאוחרים יותר. הראי"ה מזהיר כאן כי מחקר מדעי טכני, ללא שיתוף נקודת המבט המוסרית, עלול לחולל פעולות בלתי מוסריות. הראי"ה אינו מדגים את דבריו, אך ניתן לקשר את הדברים לתנופה בפיתוח כלי הנשק, בעקבות המצאת הדינמיט על ידי אלפרד נובל בשנת תרכ"ז (1867). ההמצאה שנובל חשב שתעזור להתגבר על מכשולי טבע בפיתוח העולם, שימשה לפיתוח כלי נשק. מובן שבזמננו התוודענו לסכנה זו של ניתוק בין מדע למוסר ביתר שאת, כאשר תעשיית הנשק התפתחה אל מעבר לכל דמיון.

עמדה זו על יחסי מדע ואמונה קיימת גם במאמרו המוקדם של הראי"ה על אסטרונומיה.⁴ אחת התמות המרכזיות שלו היא ההבחנה בין תחומי התורה והמדע והגדרת ההבדלים ביניהם. מצד אחד הראי"ה מבדיל בין התחומים, כאשר האחד מוקדש לחקירה רוחנית מוסרית והאחר לחקירת החומר, אך מן הצד האחר קובע הראי"ה כי יש צורך במבט אחדותי המצרף את שתי נקודות המבט יחד כדי לקיים מחקר מדעי שיהיה בעל השלכות חיוביות על חיי האנושות.

מיזוג שתי נקודות המבט אין פירושו שיווי משקל ביניהן: הידע המדעי נחות לידע התורני, והוא למעשה כלול בתוכו כקטגוריה אחת מני רבות: "ידיעת הטבע אינה כי אם ענף קטן אחד הנכלל בחכמת התורה".⁵ היכללות המדע בתוך התורה מאירה את טענתו של הראי"ה כי חז"ל כבר הכירו את תגליות המדע מתוך עיסוקם בפנימיות

3. התמודדות שונה ומיוחדת הציע מאוחר יותר שם טוב גפן. במאמרו 'מעשה בראשית והאדמתנות' חילץ מעקרונות קאנט את ההבנה שהזמן הוא קטגוריה חשיבתית של האדם ואם הוא לא קיים נעדר גם מושג הזמן. (ג' שם טוב, הממדים הנבואה האדמתנות, ירושלים תשל"ד, עמ' 228). לפי הבנה זו אין מקום לכל המחקר הגיאולוגי על שנות היווצרות שלבים שונים של העולם, כי בלא אדם אלו רק הנחות דמיוניות של החוקרים (שם, עמ' 233-236).

4. הרב מ"י צוריאלי, אוצרות הראי"ה, ב, עמ' 276.

5. שם, עמ' 279.

התורה. הראי"ה מרחיב כיוון זה בהגותו בא"י. ביפו כתב כי לא ברור מתי נותק המדע מן התורה וזכה למעמד עצמאי (שמונה קבצים, קובץ א', תתק):⁶

הרינו צריכים לדעת כמעט את כל המדעים כדי לברר יפה את התורה, ומתי הוצאו אלה מן התורה, אין לנו ברור... במשלי אנו מוצאים את השבח של החכמה בדרך כלל. יוכל היות שקלקולים מוסריים של חכמים אחדים, גרמו להגדלת הרעיון של ההבדל בין התורה והחכמה. בכלל מביאים כל המדעים להכרה האלהית ולאהבת אלהים, אם כן הם כלולים בציווי של שמע, ואהבת, שעל זה סובב והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ושננתם לבניך... ופשוט הוא שחובה היא הקדמת ידיעת המעשה, וגם הרגילות ברוח התורה, שבא על ידי כל מה שעוסקים בה... וכל חכמה באמת אור ד' היא, וההגדה הברורה המבדלת בין התורה לחכמה הכללית היא שאלה גדולה.

זוהי אולי הקביעה מרחיקת הלכת ביותר של הראי"ה בנושא. הראי"ה טוען כאן כי לא זו בלבד שהמדע הוא ענף קטן מהתורה, אלא יש בכוח המדע – כתורה, להביא לאהבת ד', ויש מצוה ללמוד אותו וללמדו לדורות הבאים. זה חלק מידיעת ד': "מביאים כל המדעים להכרה האלהית".⁵ מדע שנעשה מתוך ראייתו כחלק מן התורה, או במילים של הראי"ה – מנקודת המבט האחדותית של הטבע והמוסר,

6. ע"ע שמונה קבצים (להלן: ש"ק): קובץ א', ריא, תתפח; קובץ ב', קמו; קובץ ג', קטז; קובץ ד', קנד, קנו; קמ"ק, א, עמ' סו, נד; מאמרי הראיה, עמ' 147, 438. הרצ"ה הרחיב בעניין זה באיגרת לש"ט גפן. ע' צמח צבי: אגרות, ירושלים תשנ"א, איגרת ד', עמ' ה-ו. על המטרה שצריך למלא המחקר המדעי ע' ש"ק, קובץ ח', קפו. על השפעת יראת ד' על הבנת המדע ע' ש"ק, קובץ ג', רכ. על ההבדל בין ידיעת המציאות מהמדע או מהקודש ע' ש"ק: קובץ ח', עג, קנג. על ההבדל בין לימוד הקודש ולימוד החול ע' ש"ק: קובץ ג', רצד; קובץ ח', קיג, קנט; מאמרי הראיה, עמ' 401-402. על מוסר ומדע ע' ש"ק, קובץ א', תתעט; מאמרי הראיה, עמ' 1, 20. על הקשר בין ההבנה הפנימית של התורה לידע של חכמת האדם ע"ע ש"ק: קובץ א', תקצא; קובץ ד', ג; קובץ ה', קמג; קובץ ו', מא, רכד. על היחס בין מדע לתיאולוגיה ע' ש"ק, קובץ ב', קא. על קבלת ידע מדעי מהגויים כחלק מהשפעה של ישראל לעמים ע' מאמרי הראיה, עמ' 307; קמ"ק, ב, עמ' יט, יח. על החכמות והמדעים: כמקרים אל האלוהים בגילוי האמת שבהם ע' קמ"ק, א, עמ' קסט, יד; ככלי להשרשת האמונה ע' מאמרי הראיה, עמ' 489; ש"ק, קובץ א', רלו; כנחוצים להעלאת מידות ע' ש"ק, קובץ ו', קלא. על החכמה המעשית כמאזנת נטיית יתר לתשוקה רוחנית ע' ש"ק, קובץ ב', כג. על הצורך בעיסוק בחכמה מעשית ע' קמ"ק, ב, עמ' עב, 36; ש"ק, קובץ א', תתיא. על ערך תחומי מחקר ע' מאמרי הראיה, עמ' 10. על השפעה בין נשמות כתחום מחקר עתידי במדע ע' ש"ק, קובץ ג', לד. על המתאימים למחקר מדעי ע' ש"ק, קובץ א', קנג; מאמרי הראיה, עמ' 87. על ייעוד ההתקדמות הטכנית כמאפשרת חיים טהורים לפי דבר ד' ע' מאמרי הראיה, עמ' 147. על הימנעות מרכישת ידיעות חול אם פוגעות בהתקשרות לקודש ע' ש"ק: קובץ ד', קכט; קובץ ד', י.

מאפשר להישמר משגיאות במחקר ולהסיק מן הממצאים הבנות מוסריות נכונות. רעיון זה עשוי לשפוך אור על הפסקה מרחיקת הלכת הזו. הראי"ה מסיים בקביעה כי לא ניתן לתחום גבול ברור בין התורה לחכמה הכללית, מה שמעיד על הקשר ההדוק ביניהן.

בפנקס 'לנבוכי הדור' שכתב בסוף תקופת רבנותו בבוויסק, התייחס הראי"ה בהרחבה לקשיים העולים מהמדע. בדבריו יצר הראי"ה הפרדה בין העובדות שאותן בודק המדע לבין משמעותן התיאולוגית-פילוסופית. לפי הראי"ה, דעת אלוהים עומדת על בסיס האחדות. זוהי נקודת המוצא הראויה להתבוננות בעולם – כמערכת של חוקים חומריים ומוסריים הפועלים בהתאמה הדדית, על מנת לאפשר חיים לאדם וליצורים אחרים, במטרה להביאם לשלמותם. בראייה זו, יש מי שנותן חיים לכל, וממילא תהיה זו נקודת התבוננות בתהליך הארוך של ההתפתחות. המדע מתאר כיצד פועל התהליך, אך אין בכך כדי לערער על האפשרות שעצם התהליך של הופעת יצורים במהלך התפתחותי הוא כלי בידי התבונה האלוהית. ב'לנבוכי הדור', הראי"ה לא פקפק בקביעות המדעיות של תיאוריית ההתפתחות ביחס לעצם קיומו של התהליך ופרטי התרחשותו. בשנים שלאחר מכן בארץ ישראל יסייג את הדברים.

כאשר הראי"ה דן ב'לנבוכי הדור' בסתירה שבין הבריאה על פי התורה לבין הבריאה על פי ההתפתחות, הוא אינו נצמד לפשט של פסוקי בראשית. לדידו, אין התורה מתארת את הבריאה ברמה ההיסטורית הקונקרטית, אלא מבטאת את עמדתה המוסרית בצורה סיפורית. בהתאם לכך, מאריך הראי"ה בדבריו לבאר את מעשה בראשית כהליך התפתחותי וכן את מעשה הנחש ומשמעויותיו המוסריות. סיפור בריאת אדם וחווה הוא משל לסיפורו של המין האנושי בכללותו. את הסברו סיכם כך (לנבוכי הדור, עמ' 42-43):

אם כן, אין בכל דרך הדרישה החדשה אפילו לפי דעת דרווין, אף על פי שהיא רק השערה, סתירה לפינות התורה.

הראי"ה מתייחס לתיאורית דרווין כהשערה, אך קובע כי אם התיאוריה תוכח – ישמש הדבר כתמריץ לבאר את 'מעשה בראשית' באופן שיתאים להבנה המתחדשת בעולם. הראי"ה מבאר אפוא בחו"ל את התפיסה לפיה התכנית האלוהית היא אבולוציונית. במילים אחרות, החכמה האלוהית היא שתקבע את התנאים להופעת האבולוציה, מתוך תכלית להיטיב את העולם. הסבריו בסוגיה זו בחו"ל הם במישור המוסרי.

ב. סתירות בין ממצאים מדעיים לתורה

בכתיבתו בחו"ל הראי"ה העמיק בפרשנות הפילוסופית של האבולוציה, אך מיעט להתייחס לממצאים המדעיים עצמם ולקושיות העולות מהם. ואולם, מיד לאחר עלותו ארצה, היה עליו להשיב לשאלות שנגעו ישירות לממצאים המדעיים. ד"ר משה זיידל שאל את רבו על הסתירה בין מנין שנות העולם לפי המחקר הגיאולוגי (מיליוני שנים) למניין על פי המסורת היהודית (פחות מ-7,000 שנה).⁷ איגרת זו הינה ההתמודדות הראשונה הידועה לנו של הראי"ה עם שאלה ישירה שנשאל על המסקנות המעשיות של תיאוריית ההתפתחות. לא ידוע לנו אם נשאל על כך כבר על ידי משכילי בויסק.⁸ הדבר ייתכן מאד, וזו אולי הסיבה שהביאה אותו לכתוב על הנושא בפנקסיו. אמנם בפנקסים לא פירט כיצד יש להתמודד עם הידע המדעי, למעט האזכור הראשון בו עסק בחקר הגיאולוגי.⁹ באיגרת זו הראי"ה חוזר על דברים שכתב בעבר בתמצית, ומפתח אותם לכדי טיעון מסודר.

בתשובתו על השאלה בדבר מנין שנות העולם, משתמש הראי"ה פעם נוספת במדרש לפיו הקב"ה "היה בורא עולמות ומחריבן".¹⁰ החפירות הגיאולוגיות, מסביר הראי"ה, מצביעות על כך שבתקופות קדומות היו ברואים – אפילו אנשים – אך המחקר אינו יכול להצביע על כך שלא היה חורבן לאחר שנוצר העולם לפי מניין המדע, ולאחר חורבן זה בריאה חדשה על חורבות הקודמת ולפי תיארוך המסורת. הראי"ה תוקף את הבעיה גם מזווית נוספת. למעשה, הוא טוען, איננו זקוקים לפרשנות המיישבת את פשט פסוקי בראשית עם הממצאים המדעיים, אם אנו מתייחסים למהות המסורת שהובאה בתורה. "שאפילו אם ה' [היה] מתברר לנו שה' סדר היצירה בדרך התפתחות המינים ג"כ [גם כן] אין שום סתירה, שאנו מונים כפי הפשטות של פסוקי התורה";⁷ ידוע לכל שמעשה בראשית הוא בכלל סתרי תורה, "ואם היו כל הדברים רק פשוטם איזה סתור יש כאן".⁷ כלומר, דברי התורה על מעשה בראשית הם משלים ורמיזות,¹¹ ומטרת התורה לפעול על המוסר האנושי

7. אגרות הראי"ה (להלן: אגרות), א, איגרת צ"א, עמ' קה. תאריך כתיבתה: ' סיון תרט"ה. הראי"ה

מרחיב כאן על דברים שכתב בש"ק, קובץ א', קכב, מה שיכול לרמז על קרבת זמן ביניהן.

8. ציטוט שאלות בנושא בחיבור 'לנבוכי הדור' יכול להיות עדות לכך, אך זו אינה עדות ברורה, כי ייתכן שקרא אותן באחד מכתבי העת.

9. פנקסי הראי"ה, א, עמ' מ, ב.

10. מדרש רבה: בראשית, פרשה ג', ז, פרשה ט', ב; קהלת, פרשה ג', יד; ילקוט שמעוני, קהלת, פרק ג', רמז תתקסח.

11. הלשון כאן דומה מאד לפנקסי הראי"ה, א, קכב ומרחיבה את האמור שם, וייתכן שנכתבו בסמוך זו לזו.

ולא לתת כרוניקה היסטורית מדויקת. ההיסטוריה נכתבה בתורה כך שתשפיע על האדם להתעלות מוסרית.

בדבריו שם, הראי"ה לא הכריע בין שתי התיאוריות המדעיות בדורו בתחום הפלאונטולוגיה.¹² לפי גישתו של קיווייה,¹³ אבי הפלאונטולוגיה המודרנית, התפתחות המינים היא תוצאה של יצירות שאחריהן חורבן, שאת שרידיהן ניתן לראות בממצאי הפלאונטולוגיה. לעומת גישתו של קיווייה, תורת דרווין הדגישה את התפתחות המינים ללא קפיצות, וללא התערבות של גורמים על-טבעיים. פשטי הכתובים והסבר המדרש מאפשרים ליישב את הקושיות לפי כל אחת מהשיטות. הראי"ה מעלה שני טיעונים נוספים מדוע אין טעם להיבהל מן הסתירה בדבר גילו של העולם:

א. נתוני המדע הידועים כעת הם עדיין בגדר השערות, ואין צורך להתייחס אליהם כדבר ודאי. ייתכן שתגליות חדשות יסתרו את מה שידוע לנו כעת.

ב. המחקר עוסק בדרכים ובאמצעים שבהם נוצרה הבריאה הנראית לעיננו. הרחבת הזמן ופירוט השלבים של יצירתה לא אמורים לפגום באמונה; הכול הוא מעשה ד'. כפי שבתנ"ך נכתב: "אז יבנה שלמה"¹⁴ בלי לתאר כיצד האציל את סמכויות הבנייה על שריו, וכיצד פנו הם לנמוכים מהם בדרגה, שיצוו על האדריכלים, האומנים ובעלי המלאכה לבנות את בית המקדש, כך מייחסת התורה את היצירה לבורא בדרך קיצור, בלי לפרט את כל שלבי הביניים.

הטיעון הראשון מתייחס לאי-סופיותו של המידע המדעי עצמו, ואילו השני מתייחס לסגנון הכתיבה הקצר של התורה, שאיננו מפרט את שלבי הביניים בין ציווי הבורא לביצוע, שלבים שבהם עוסק המחקר המדעי. משתמע מטענה זו כי התהליכים הטבעיים שמתאר המדע כלולים, על פי הראי"ה, בתוך הגדרת מעשי ד'. הראי"ה חזר לדון בסתירות בתשובה נוספת לתלמידו ד"ר משה זיידל שכנראה שאל אותו על הסתירה בין תיאוריית ההתפתחות לסיפור בריאת האדם בתורה.¹⁵ ד"ר משה זיידל, שכנראה לא הכיר את 'לנבוכי הדור' אך למד את 'אדר היקר', דרש מן הראי"ה להבהיר כמה נקודות שחסרו שם ביחס לסתירה בין תיאוריית ההתפתחות לסיפור הבריאה בתורה.

12. חקר המאובנים.

13. ז'ורז' קיווייה (1832-1869). חקירת הקורלציה בין איברי בעלי החיים הביאה אותו למסקנה כי התיאום המושלם בין החלקים הוא המאפשר את התפקוד, ולכן לא תיתכן אבולוציה ביצירת בעלי חיים. השינוי הקטן ביותר שייגרם בעקבות אבולוציה, יפר את האיזון בין האיברים ובעל החיים לא יתפקד.

14. מל"א י"א, ז.

15. אגרות, א, איגרת קל"ד, מתאריך ה' אייר תרס"ח.

באיגרת זו לד"ר משה זיידל חוזר הראי"ה לדון פעם נוספת בסוגיית העיתוי של תגליות המדע בתולדות האנושות שבה דן בפנקסיו. כאן מוסיף הראי"ה טענה חדשה לדין: הסתירה בין סיפור הבריאה המדעי לזה התנ"כי אינה רק בשאלת העיתוי. על פי תיאוריית האבולוציה, העולם התפתח מתחתית המדרגה עד לשיא ההתפתחות, ואילו מן התורה משתמע שהיצורים נבראו מושלמים וירדו ממדרגתם עם העונש והגירוש מגן עדן. בהתאם לדבריו במקומות אחרים, מסביר הראי"ה כי סיפור הבריאה התורני נועד לחרוט בלב האדם את הזהירות מן החטא. אובדן המעלה כתוצאה ממעשים רעים מלמד כי השחתת דרך מוסרית היא בעלת השלכות קשות ביותר. זהו מסר חשוב עבור האנושות. השאלה, אפוא, אינה כיצד קרו הדברים בפועל, אלא מה צריכה האנושות ללמוד מהאירוע, אף אם התיאור המדעי הוא הנכון עובדתית.

הראי"ה ביקר את עמדת החוקרים המבוססת על ההסברה הנוצרית את התנ"ך, והצביע על יתרון התפיסה היהודית את מעשה הבריאה על פני התפיסה הנוצרית – ש"על ידה נעשה העולם הזה בית כלא"¹⁶ לאדם, בלא אפשרות לתיקון. הבנה זו בשילוב תפיסת ההתפתחות המדעית, הרואה את המציאות כנמצאת במצב של התפתחות מתמדת, תגרום לאדם להיות בעמדה נפשית של חוסר בטחון כלפי מציאותו בעולם. בלא ביטחון העבר של מציאות האדם בגן העדן כפי התפיסה היהודית, יחשוש האדם שמא תהליך ההתפתחות לא ישיג את מטרתו, או שמא התהליך ייעצר באמצע. על פי תפיסת היהדות, העובדה שהאדם בעת בריאתו כבר היה במצב של שלמות בגן עדן, מלמדת שהאושר הוא מצבו הטבעי של האדם, ורק מכשול מקרי הסיר אותו ממנו. כך מתחזק בטחון האדם שיוכל לחזור אל מעלתו הקדומה, גם עם תפיסת ההתפתחות.

ג. השלכות חידושי המדע על ההמון

הראי"ה סבר שהבעיה העיקרית שיוצרים חידושי המדע היא פקפוקי אמונה בקרב ההמון. באחת מן הפסקאות על המדע והשלכותיו שכתב בא"י, מדגיש הראי"ה את ההמון דווקא (קובץ א', ק"ח):

שלשת השינויים העקריים הם, האחד, השינוי במהלך המחשבה החברתית, השני במהלך המחשבה הקוסמולוגית, השלישי, במהלך המחשבה ההתפתחותית. הבנת החברה האנושית, ובכלל החיים החברתיים, היה ענין סגור ורז כמוס לפני ההמון הגדול בדורות שלפנינו, כמו כל הסודות של החכמה המעשית והעיונית.

חידושים בכל אחד מן התחומים מציבים קשיים לפתחו של ההמון, וכך גם תיאוריית ההתפתחות (שם, קכב):

מהלך המחשבה של ההתפתחות, שנתפרסמה בכל השדרות לרגלי למודי הטבע החדשים, עשתה מהפכה רבה בחוג המחשבות הרגילות. לא אצל יחידי הסגולה, בעלי הדעה וההגיון, שמעולם הסתכלו בסדרי השתלשלות דרגאים... שאין הדבר זר אצלם להבין במדת השואה ג"כ באופן זה בדבר ההתפתחות החומרית של העולם המוחשי... אבל ההמון לא הסכין להבין את ההתפתחות ברעיון שלם ומקיף, ולא יכול לקשור על פיו את עולמו הרוחני.¹⁷

יחידי הסגולה שעסקו בעולם הקבלה הכירו את עובדת קיום סדרי השתלשלות בעולם הרוחני, ולכן היה להם קל להבין את רעיון ההתפתחות בעולם החומר. ההמון, לעומתם, לא היה יכול להבין את היקף רעיון ההתפתחות, וממילא התקשה להתאימו עם עולמו הרוחני. הקושי שניצב בפני ההמון אינו נובע דווקא מן הסתירה לכאורה שבין תורת ההתפתחות לסיפור הבריאה בספר בראשית; ההמון יודע שדברי התורה בסיפור מעשה בראשית הם משל ורמז. הקושי הגדול נעוץ בכך שעולמו הרוחני בנוי על רעיון הופעת המציאות בדרך נס, כאשר הבורא מתגלה בעולם בהתגלות פתאומית ובמעשי ניסים במהלך ההיסטוריה של עם ישראל. כיצד ניתן להתאים את התפיסה הרוחנית ההמונית, המבוססת על קפיצות מדרגה והתפרצויות ניסיות, עם תפיסת ההתפתחות הכובשת את הלבבות?

כפתרון, הראי"ה מבדל את המדע מעצם התורה, ובמקביל מציע הסבר לנס בשילוב עם תפיסת ההתפתחות.¹⁸ בהסברו, הראי"ה מנתח את עקרונות מהלך ההתפתחות האנושית ומנסח בצורה נחרצת את ההבדל בין המדע לתורה, ואת חוסר ההשפעה של ממצאי המחקר המדעי עליה (אדר היקר, עמ' לז):¹⁹

אין שום הבדל ביחש לדברי תורה, ואין שום הפרש, למשל, בין דעת בתלמיאוס לקופרניקוס וגליליי ועוד ועוד, גם מכל החדשות שבחדשות שישנן ושיוכלו לצמות, וכן לכל הדעות שהולכות בדרך המחקר והדרישה מזמן לזמן.

"החדשות שבחדשות" של המדע כוללות ודאי גם את תיאוריית האבולוציה, אליה כבר התייחס הראי"ה במקומות אחרים. בהסברו שם הוא תוקף את מציאות הכפירה בעולם בכלל ובישראל בפרט, אותה הוא מגדיר "מחלה בלתי טבעית

17. ע"ע ש"ק, קובץ א', קיז. על השיטות המהפכות סדרי עולם כדרכי תשובה ע' ש"ק, קובץ א', שכא.

18. קמכ"ק, א, עמ' סו-סז, פ' נה.

19. הספר יצא לאור בתרס"ו 1906. ע"ע מאמרי הראיה, עמ' 110; אגרות: א, איגרת קמ"ט, עמ' קצב;

ב, איגרת תע"ח, עמ' קיט.

בישראל²⁰. ראשית, מבחין הראי"ה בין המוסר שתפקידו לתקן את הרצון האנושי שיחפוץ בטוב, לבין החכמה והכישרון השכלי שמתייחסים ליכולת השכלית או המעשית של האדם. המצב הטוב הוא קיומה של הקבלה בין התפתחות הרצון בשאיפתו אל הטוב ובין פיתוח היכולת השכלית והמעשית האנושית. בלא מוסר המביא אצילות נפש ואהבת הבריות, שימוש האדם ביכולתו יכול להיות לרעתו. פיתוח הרצון באופן מרבי במקביל לפיתוח היכולת האנושית, הוא המתכון לאושר האנושי והגעה למצבו השלם.

הראי"ה דייק בדבריו לעיל ביחס ל"דברי תורה". התורה כוללת אידיאלים מוסריים רוחניים המיועדים להתגשם במציאות, בראש ובראשונה על ידי עם ישראל. אידיאלים אלו מתגלים במצוות והכוונות מוסריות מזויקות, ששמירתן תביא את עם ישראל ואת האנושות כולה אל המצב האידיאלי שאליו שואפת התורה להביא את העולם. המדע הוא ביטוי ליכולת השכלית האנושית לחשוף את סודות הבריאה. אין הוא יוצר את המציאות. הוא מגדיר מציאות קיימת בנוסחאות, מפענח את סודה, ומשתמש במידע לשכלל טכנית את חייו בה.²¹ האדם אינו עומד על סודה של הבריאה באופן מידי במחקרו. התפתחות המדע היא ביטוי להתפתחות היכולת השכלית האנושית במהלך הדורות, והיא חלק מהתפתחות האנושות בכל התחומים. כשם שבמדע צריך להבחין בין חוקי הבריאה כשלעצמם, שהם בלתי משתנים, לבין המדע – ההבנה האנושית והמתפתחת של חוקי הבריאה, כך בתורה. ישנה התורה על עומקי החכמה הכלולים בה, ועל מצוותיה, וישנה הופעת התורה באופן מעשי כפי ידיעת האלוהות והתגלות המוסר בפועל בחיי היחיד והאומה. אף התגלות הנבואה לבני אדם תעביר מסרים מהעולם המוחלט להדרכת בני האדם כפי הבנת האדם ויכולת קליטתו באותו זמן, גם אם המשל בו תשתמש לא יתאים להבנה עתידית.

הבחנה זו של הראי"ה מסבירה את דבריו שהבאנו על המדע הכלול בתורה עם דבריו ב'אדר היקר'. התורה כוללת בתוכה, בעולם הסוד, את תמונת הבריאה באופן פנימי ואת סדר התהוותה והנהגתה. הנתונים המעשיים של הבריאה, לא כנוסחאות מתמטיות, הם חלק מעולם זה. הידיעות המתבררות במחקר המדעי הם ניצוץ קל ממחקר דעת האלוהים הכללי של האדם. לא תיתכן סתירה בין נתוני המהות של הבריאה לתורה. המהלך ההיסטורי של עם ישראל והאנושות הוא הבאתה של התורה לידי מימוש במציאות. זהו מהלך שהציר המרכזי בו הוא התפתחות האדם

20. אדר היקר, עמ' לו.

21. הראי"ה הביא כדוגמה את הדבורה הבונה את תאי הכוורת בלא לדעת את חוקי ההנדסה כיוון שהדבר מוטבע בה כטבע. ע' מאמרי ראייה, עמ' 172.

במוסרו השכלי והמעשי כדי להביא את הטוב הכללי במציאות. תפיסת האדם את המציאות המעשית בה הוא חי קשורה להתפתחות מוסרו. בתהליך הזה שותפים כל חלקי נפש האדם. לכן ייתכן כי בתהליך זה יהיה מפגש ולעיתים אף עימות בין ההבנה האנושית בתורה ובמדע.

עניינה של התורה הוא בידיעת האלוהות והמוסר ובגילוייהם בחיי הפרט והאומה. תפקיד המוסר, לפי הראי"ה, הוא לתקן את הרצון האנושי. התפתחות המוסר האנושי צריכה להתאים אפוא ליכולת האנושית בכלל, שהכושר המדעי הוא חלק ממנה. ההתפתחות האנושית מדור לדור צריכה להביא לאחדות היכולת האנושית עם הרצון האנושי, כאשר התפתחות השכל בונה את הרצון.²² ככל שמתברר בידיעה מהו טוב ומה ערכו, כך מתגברת השאיפה אליו והרצון מתחזק. הבירור השכלי של המושגים מחייב עבודה של תיקון המידות כדי שתאוות ושאיפת תענוגים לא יפילו את האדם במעשיו. בשלבי הביניים תיתכנה סתירות בין הבנות אנושיות בשני תחומים אלו, אך אלו סתירות שמחייבות ליבון ההבנה ואינן סתירות במהות הדברים. אם אנו מוצאים מגרעת בהשפעת התורה על האדם, הדבר תלוי בהבנה משובשת שלנו בתורה, או בחירה בחיסרון קטן כדי להינצל מחיסרון גדול יותר. אי התאמה בין רמת המוסריות האנושית ליכולתו השכלית תוכל לפגוע באדם. הראי"ה כתב הבחנות אלו עשרות שנים לפני שהאדם השתמש בהתפתחותו המדעית להשמדת עם בשואה, וכן ביכולת הגרעינית להרג בני אדם.

דבריו אלו ב'אדר ה'יקר' הנכתבים בארץ ישראל, ממשיכים אפוא את הקו המחשבתי ששרטט במאמרו המוקדם על האסטרונומיה ובכתיבתו בפנקסיו בבויסק.²³ עקרונות מדעיים שמשליכים על תחומים רבים, כמו מיקום כדור הארץ במערכת השמש, אינם משנים לגבי התורה, הפועלת במישור המוסרי.²⁴ למרות עמדתו זו, בחר הראי"ה להראות כי חידושי המדע יכולים לדור יחד עם התורה. הראי"ה סבר כי גדולי התורה השיגו גם את חידושי המדע של דורו, ויש צורך ליישב בין הדעה המדעית וזו הקבלית כדי לא להניח סתירה במחשבותיהם של חכמים. בכך המשיך הראי"ה בשיטת הרמב"ם אותה אימץ, להסביר את עקרונות היהדות גם לפי הדעה שמנגד.

הסברו זה מאיר גם את הדיון בפנקסו מבויסק על הסיבות הרוחניות להתפתחות הידע המדעי.²⁵ חכמת הטבע נסתרה בעבר מדעת ההמון בשל קוצר השגתו. ההמון

22. ע"ע ש"ק: קובץ א', קכו; קובץ ז', פט.

23. פנקסי הראי"ה, א, עמ' מ, ב.

24. להנחה שכדור הארץ הוא מרכז היקום והאדם הוא מרכז הבריאה, ר' אמונות ודעות לרס"ג, מאמר

ד.

25. פנקסי הראי"ה, א, עמ' נז.

תפס את המציאות כבריאת ד' כיוון שקצרה ידו מלתת סיבות אחרות, ישירות יותר, להיווצרותה. אילו היו ניתנים הסברים מדעיים להיווצרות הבריאה בעבר הרחוק, בשעה שחכמת הטבע לא הייתה מוסברת לפרטיה, לא היה ההמון מסוגל לקשר את ידיעותיו על הטבע להשגחתו של הבורא. התפתחות חכמות הטבע חוללה את ההבנה כי יש רצף של סיבות המניעות תהליך של היווצרות דבר בטבע. כעת יש צורך לבאר כיצד פועלת ההשגחה האלוקית באמצעות מערכת הסיבות הענפה הנחשפת על ידי המחקר המדעי. משך הזמן של אלפי שנות התפתחות האנושות, מסביר הראי"ה, אינו מקשה על תפיסת מעשה ד'. אדרבה, טוען הראי"ה, ראוי יותר שחכמת הבורא תתגלה בעולם במתינות ולא בבהילות. מיליוני שנים הן זמן ממושך רק מנקודת מבט אנושית, אך לעומת הנצח אינן זמן ארוך כלל.

ד. הקדמה להבנת עומק בהתפתחות: השאיפה לעצמות האלוקית והאידיאלים האלוהיים

כבר כאשר היה רבה של בויסק, כתב הראי"ה על הצורך להעמיק בתורה ולחדש בלימודה כדי להתמודד עם בעיות אמונה. בארץ ישראל נטל על עצמו הראי"ה משימה זו ביתר שאת, הן ביומניו האישיים, שלא נועדו לפרסום, והן במאמריו.²⁶ המאמרים מתקופה זו חשפו בפני הציבור בארץ ישראל עומק מחשבה בלתי שגרתית. במאמר 'עבודת אלהים', העוסק בעבודת ה' של עם ישראל ומאפייני הרוחניים, מתבהר מקומה של תורת ההתפתחות במבט אמוני.²⁷

לפי מאמר זה, נשמת האדם שואפת אל העצמות האלוהית. היכולת האנושית ליצור קשר ישיר עם האל – מה שהוא הכל וכולל כל – אינה אפשרית, כיוון שהאדם תופס את הדברים בעולם שמחוצה לו רק במה שהם מתייחסים אליו ונוגעים לו, ולא כפי שהם לעצמם.²⁸ היכולת להכיר את הבריאה בכלייתה מנועה מן האדם,

26. קובץ מאמרים בשם 'עקבי הצאן' פורסם במחצית השנייה של שנת תרס"ו. מאוחר יותר הודפס בצמידות ל'אדר היקר'.

27. אדר היקר, עמ' קמב-קנו.

28. רבים מייחסים את ההבחנה בין הכרת 'הדבר כשהוא לעצמו' להכרת האדם היחסית לקאנט. באיגרת שיכתוב הראי"ה לאלכסנדרוב שנה לאחר כתיבת המאמר יטען: "אמת הדבר, שמאז ומעולם ידענו, ולא הוצרכנו לקנט שיגלה לנו רז זה, שכל ההכרות האנושיות הן סוביקטיביות יחסיות" (איגרות, א, איגרת מ"ד, עמ' מז). בהתאם לתפיסתו זו הציג הבחנות אלו במאמרו כתפיסת היהדות.

שם טוב גפן לקח את עמדת קאנט צעד נוסף והסיק שלפי קביעתו אין ממש בכל המחקר הגיאולוגי ובתיאוריית ההתפתחות של דרווין כתיאור של התפתחות העולם בתהליך שלקח זמן. הזמן הוא קטגוריה הכרתית של האדם על פי קאנט, ולכן "השתלשלות היצורים זה מזה עד

ועוד יותר ממנה מנועה ממנו האפשרות לקלוט את עצמות השלמות העליונה, שאת מציאותה האדם אינו יכול לתפוס באמצעות חושינו.

על אי-יכולת תפיסת האדם את האלוקות, וכיצד למרות זאת העריגה אל העצמיות שבנפש האדם יכולה למצוא את מבוקשה בקישורו לאידיאלים האלוהיים, כתב הראי"ה בארץ ישראל במאמר 'דעת אלהים' ב'עקבי הצאן'.²⁹ במאמר 'עבודת אלהים' דן הראי"ה בהשלכות המוסריות של היעדר יכולת התפיסה באלוהות.³⁰ לדבריו, העובדה שהאל בלתי נתפס באמצעות החושים ולכן השכל לא יכול לעסוק בהגדרת מהותו, ומנגד, האדם יודע שהאל הוא מציאות שלימה קיימת, יוצרת אצל האדם עמידה כנועה של עבד מול השלמות. בעקבות זאת, הקשר בין האדם לאלוהות לא יכול לשמש ככוח קונסטרוקטיבי. אך באדם קיימת תשוקה אל העצמות האלוהית, תשוקה שאינה באה על סיפוקה, והיא דוחפת את האדם לחפש אחר קשר אל העצם האלוהי, קשר שניתן יהיה לתפוס בקנה מידה ובמושגים אנושיים. דחף זה הוליד את העבודה הזרה. מצב זה יחד עם חוסר שינוי במוסרו של האדם הפרטי, ורמיסת ערכי חסד ואמת בהתבססות הלאומים השונים, הביא להידרדרות האנושות.

הפתרון לחוסר היכולת האנושית ליצור קשר ישיר עם עצמות אין סוף, מסביר הראי"ה, הוא עבודת אלוהים באמצעות התדבקות האדם באידיאלים האלוהיים.³¹ אידיאלים אלו, שמקורם בפניית העצמות האלוהית לעולם, הם תכנים המקפלים בקרבם את רצון ד' המתגלה בבריאה. זוהי פניית האלוהות אל המציאות המוגבלת

האדם ההיסטורית... וכמו כן גם ההשתלשלות הדרבנית [של דרווין], הנן השתלשלות מבלי זמן" (שם טוב, עמ' 235). "אולם עתה, מקנט והלאה, עבר זמנן של דעות כאלה מבלי שוב עוד, זמני האדמנתים [גיאולוגים] זמני דרבין [דרווין] הינם רק בדיות" (שם טוב, עמ' 236).

29. אדר היקר, עמ' קל-קמא. המאמר מהווה אבן יסוד במשנתו הרוחנית של הראי"ה. במכתב לגדולי בני ישיבות בירושלים שייסדו 'בית ועד לחכמים' לבירור ענייני תורה ופנו לראי"ה שיכתוב להם הוא ממליץ ללמוד בין דבריו שנדפסו: "ביחוד מאמר 'דעת אלקים' ב'עקבי הצאן' ראוי לחזרה כמה פעמים" (אגרות, א, איגרת צ"ו, עמ' קיד).

30. שם, עמ' קמב-קנו.

31. הראי"ה העדיף בשימוש במושג 'אידיאלים אלוהיים' את שיטת אפלטון על אריסטו. הוא השתמש במושג האידיאה האפלטוני באופן שונה מאפלטון, שהשתמש בו כדי לבטא צורה רוחנית חסרת חיים. אצל הראי"ה הוא מבטא ישות מופשטת שאנו אמורים לחקות אותה. בהתאם למובא בשם הראי"ה: "אין שום דבר, מהדעות והמחשבות שלי, שאין לו מקור בכתבי האר"י ז"ל" (לשלשה באלול, פסקה מו, עמ' כג), גם במושג אפלטוני זה השתמש הראי"ה כמבטא תוכן מעולם הקבלה. להרחבה בעניין ע' מילון הראיה, הרב יוסף קלנר, ירושלים תשע"ג, עמ' תרעו-תרעט.

שלנו, בהשפעת תכנים מוסריים עליונים ככוחות חיים. הפער שבין עצמת החיים הכלולה בהם ובינינו, הופך אותם עבורנו לשלמות בלתי-מוגבלת. הם מאוחדים עם המקור – השלמות האלוהית הבלתי-גבולית, שהם מה שמתגלה ממנה בעולם המוגבל. עם ישראל מתייחד כעם שאידיאלים אלו הם מהות חייו הלאומיים, והוא מגשימים באמצעות ניהול חייו הציבוריים וחיי כל אחד מפרטיו בהתאמה להם לאור הדרכת התורה. עבודת ד' נובעת מדחף עמוק ומצמא לקשר עם העצם האלוהי. אולם בניגוד לניסיונות אחרים לכוון קשר בין האדם והאל הבלתי-נתפס שנכשלו, ביהדות הופך הרצון לקשר כזה – למנוף להתרוממות האדם הנאחז באידיאלים האלוהיים. האדם מתמיד בניסיון למלא את עולמו הנפשי באידיאלים האלוהיים יותר ויותר, תוך התאמת מידותיו וכוחותיו לתכניהם.

כיוון שתכני האידיאלים האלוהיים, הכוללים רצון להשפעת טוב ללא גבול – באיכות הטוב או כמות הניטבים – הם מאפייני כוחות החיים של עם ישראל, מהלך זה הוא לא של אדם אחד ולא של דור אחד. זוהי עבודת הדורות של עם ישראל: לחשוף תכני חיים אלו ולהגשימם בפועל. העמים שלא ידעו את מהות כוחם המיוחד של ישראל, נטלו מהם את הפנייה לנשגב והפכו אותה לפנייה אל העצם האלוהי, במקום להתמלא מן האידיאלים האלוהיים המתגלים בעולם.

ה. ההתפתחות כמהלך רוחני ולא רק ביולוגי

מתוך סוגיה זו יוצא הראי"ה לדיון בהתפתחות. לטענתו, המחשבה הפילוסופית המונחת ביסוד תיאוריית ההתפתחות גורסת כי המציאות שלנו התפתחה באיטיות ממצב של תוהו ובוהו למצב מורכב של חיים, ובראשם חיי האדם. התהליך כפוף לחוקיות קבועה – למנגנון ברירת המינים, כמו גם למקריות. לכאורה, תפיסה פילוסופית זו מגבילה את החופש האלוהי. ואולם כפי שראינו, לפי הראי"ה מתגלים במציאות אידיאלים אלוהיים הדוחפים אותה אל שלמותה, וקיומן של חוקיות ומקריות אינו גורע דבר מן החירות, או מן הרצון האלוהי המניע את התהליך כולו. לפיכך, גם כוח הדילוג – המורגש במיוחד בעולם הרוח האנושית ובסדרי חייו – קיים במציאות המעשית.

הנחת היסוד של הראי"ה כאן היא כי הבורא חופשי לחלוטין, ולכן כל טענה שמתבררת במחקר המדעי צריכה להיות כלולה בתוך ההבנה הרוחנית שלנו, כיוון שהיא מגלה דבר נוסף על גילוייה של האלוהות בעולם. אם תתבררנה כאמתיות, ההשערות המדעיות החדשות תיצורנה תסיסה רוחנית, שתחייב את היהדות לברר

את תפיסותיה.³² מדובר אפוא בתהליך חיובי, שיעמיק את מחשבת היהדות (אדר היקר, עמ' קנה):

שכל אותם הדברים שבמעמד ידיעות העולם ודרישות החכמות, שבאו ביחוד מההשערות החדשות, אם יהיה להם מקום באמיתת המציאות, ואם יזכו לבא לאיזה מצב של בירור, אז לא די שלא יסבבו חולשה ונוקף לב למעמד תורת אלהים חיים, תורת אמת וחיי עולם אשר נטע בתוכנו, כי אם דוקא על ידם עוד יתגדל וישתגב האור האלהי ההולך ומאיר מאורם של ישראל, על ידי תסיסת הרעיון שיהיו מסבבים, להעמיד דברים על בורים, בדברים שמתפרסמים והולכים, להעמיד את הכלל כולו במצב הכשר כזה, שמבלעדם לא היו יכולים לעמד בו רק יחידי סגולה.

הצורך להתמודד עם החידוש המדעי, שבמבט ראשון סותר את תפיסת התורה, הוא בעיני הראי"ה הזדמנות להעמיד דברים על דיוקם. בפתח 'אדר היקר' השווה הראי"ה בין פיזיקה מעולם החומר לעולם הרוח. לדבריו, כפי שהתנגשות שני כוחות פיזיקליים מאפשרת לכוח חדש להיוולד, כך גם בעולם המחשבתי ישנה ברכה בעימות בין שתי מחשבות, כי כך נוצרת תפיסה שלמה יותר.³³ כאן ב'עבודת אלוהים' אנו רואים דוגמה מובהקת לעקרון הזה: ההתמודדות עם ההשערות המדעיות החדשות גורמת להרחבת דעת התורה, לבירורה, ולצמיחת העולם הרוחני של הכלל.

בהסבר היחס לאלוהים ועבודתו עוסק הראי"ה בקובץ א' משמונה קבצים, שנכתב ביפו, במסגרת רצף פסקאות העוסקות בשלמות האלוהית ובהתפתחות רוח האדם (ש"ק, קובץ א', קיד):

ההכרה של ההתפתחות, כשהיא הולכת ונגמרת, הולכת ונקלטת יפה בחיים המדעיים והמוסריים, כשהיא מתבכרת, ויוצאת מידי בוסריותה עד שאיננה נאכלת פגה, היא מעלה את רוח האדם אל מרומי האור האלהי, מקלטת בקרבו את המגמה הפנימית של דעת אלהים, החפשית מכל חק וגבול, שבאוצר נשמתו של

32. דבריו אלה הם פיתוח של הקביעה על חוסר המוגבלות האלוהית שכתב בפנקס 'אחרון בבויסק' ביחס לדילוג הקיים במציאות במקביל להתפתחות, והסברו שם בהתאם לכך את מהות הנס (קמ"ק, א, נה, עמ' טו). כן הם מהווים פיתוח של דבריו בפנקס 'ראשון ליפו' על "היכולת העליונה המשתרעת על הכל" וכי במציאות יש את שני הכוחות: כוח התפתחות וכוח דילוג (קמ"ק, א, קדו, עמ' קמא). הדבר מצביע על רצף הגותי של הראי"ה בסוגיה זו בין דבריו הנכתבים בחוץ לארץ להגותו המתפרסמת בארץ ישראל, רצף שהחוקרים פקפקו בקיומו.

33. שם, עמ' יג. ע"ע קמ"ק, א, עמ' קסה, א.

ישראל, שנתגלתה על ידי ההופעה האלהית המיוחדת לו, בתור הפרח היותר עליון של הזרחת אור נשמת האדם בקרב העמים כולם.

בפסקה זו עוסק הראי"ה בהתעלות האלוהות בעולם, ומתוך כך פונה לדון בהתפתחות. כאן מתברר כי ההתפתחות אינה רק האבולוציה הביולוגית של דרווין, אלא היא חלק ממהלך רוחני רחב יותר של התעלות הבריאה. כלומר, בהבנה רוחנית מקיפה, לא זו בלבד שתורת ההתפתחות לא סותרת את האמונה היהודית אלא היא מרחיבה ומאירה אותה.

הפרשנות המטריאליסטית לתורת ההתפתחות היא שורש הבעיה: התייחסות אל ההתפתחות כתהליך שנוגע לעולם החומרי בלבד מהווה הבנה בוסרית של האבולוציה. כשתתרחב ההכרה במהותה של ההתפתחות, תתעלה רוח האדם. הראי"ה מתייחס להתפתחות כחלק ממהלך רוחני מקיף של התעלות הכוחות האלוהיים בבריאה והאנושות בתוכה. מה מניע את אותה התפתחות?

ו. ההתפתחות במציאות מתוך השאיפה להתדבק בעצמיות האלוהות

הבורא יצר את העולם כך שתתאפשר בו התעלות אין סופית. למען הגעה לשלמות, נתן האל בתוך כל כוחות הבריאה חפץ אדיר לשוב אל מקורם – השלמות המוחלטת. כיוון שעצמות האלוהות אינה ניתנת להשגה, השאיפה לדבקות בה לעולם לא תתממש במלואה. ואולם, באמצעות השאיפה משתדלת הבריאה להתדבק בבוראה, וכך נוצרת ההתעלות האין סופית שלה. החפץ "לאשתאבא בגופא דמלכא"³⁴ כלומר להישאב אל תוך גוף המלך – לדבוק בעצמות, זוהי לפי הראי"ה, השאיפה הנטועה בכל כוחות החיים ביקום (ש"ק, קובץ ח', קס):³⁵

הוא הכוח היסודי המגלגל את כל תנועת ההויה, ההתפתחות, והמכונה המשכללת, המוציאה אל הפועל את כוחותיה בכל עולם ובכל שדרה לפי ערכם, והוא הוא היסוד הפנימי המניע את הגלגל התרבותי אשר לאדם, למפלגותיהם ולגוייהם.

על פי הראי"ה, שאיפת ההידבקות באל מניעה את המציאות כולה: היא דוחפת את הבריאה, על שלל כוחותיה, ואת מהלך ההתפתחות הגלום בה להביא את כל הכוחות לביטוי מלא; היא מניעה את האנושות לקדמה תרבותית ולהתפתחות חברתית. הכול נובע ומתקדם מתוך שאיפה פנימית זו.³⁶ הרצון להגביר את הדבקות

34. זוהר, א, ריש ע"א.

35. ע"ע מאמרי הראייה, עמ' 35.

36. תהליך ההתפתחות בבריאה הוא חלק מהסבר הראי"ה להבנה מה צורך הבורא בבריאה עם התעלות אין סופית שטובה להם ואינה פועלת בו. בשאלה זו יש להפריד בין התכלית לשמה

במקור העצמות האלוהית ולבטא אותה בעוצמה ובאיכות רבות יותר דוחף את הבריאה כולה להשתכללות.³⁷ לא מדובר בתהליך רצוני תודעתי אלא בתהליך טבעי קיומי. שאיפת השלמות מקיפה גם את הברואים שאין להם תודעה ובחירה חופשית; היא דוחפת את המציאות מבפנים, ולכן הראי"ה רואה בה את הכוח המניע את כל התפתחות הבריאה. גם באדם בעל ההכרה וחופש הרצון לפעולה, כוח זה פועל ללא שליטה, לעיתים ללא מודעות. הרצון הקיים באנושות להתקדם ולהשתכלל מקורו בכוח זה, אף שבני האדם הפועלים מכוחו אינם מודעים למטרה שאליה הוא דוחף אותם.³⁸

אפשר להוסיף ולומר כי החפץ האדיר הזה להידבק בעצמות הבורא דוחף גם להופעות של חיים במציאות בצורות חיים שונות ובהרחבת מגוון החיים האנושי, כדי שתהיה מציאות רחבה יותר שתידבק חזרה במקור. ככל שההתפרטות במציאות תהיה גדולה יותר, ובעולם יהיו ברואים רבים יותר ומגוון גדול יותר של ביטויי חיים באנושות, כך השאיפה להידבק בעצמות תעלה מהיקף גדול יותר של ברואים בעוצמה רבה יותר. יתרה מכך, הדבקות בעצמות מקבלת הופעה ממשית

צריך העולם לשאוף להגיע, לבין התכלית מצד הפועל. הראי"ה מבהיר כי השלמות המוחלטת אין בה דבר בכוח, והיא נמצאת כולה בפועל ולא יכולים לחול בה שינויים (ש"ק, קובץ א', תמג). אולם, הרי קיימת שלמות נוספת של 'השתלמות' כלומר היכולת להוסיף על השלמות הקיימת, ולא ייתכן שתחסר שלמות זו מהשלמות המוחלטת? (שם, קובץ ב', שטו). באלוהות עצמה אין השלמות המוחלטת משאירה מקום לכל הוספה, לכן צמצמה האלוהות את עצמה ונתנה מקום להווייה שבה תהיה התעלות בלתי פוסקת. "בזה הבריאה משלמת כבוד בוראה" (שם, קובץ א', תמג). הבריאה מקום ההתעלות האין סופית, היא מקום הגילוי של כוח זה של השלמות העליונה. רק במציאות שיש בה הגבלה וחסרון, יכול להתרחש תהליך של התעלות והשתלמות בלתי פוסקת. "זה נחשב כאלו השלמות המוחלטת משתלמת על ידי השתלמות" (שם, קובץ ה', מג). התודעה שלנו בהכרת האלוהים כפי שהשלמות המוחלטת העמידה, מכירה שתהליך ההתפתחות בבריאה הוא חלק מהשלמות האלוהית והדבר מעמיד את הבריאה על יסוד חשוב ביותר, ונותן לו משמעות מרחיקת לכת (שם, קובץ ד', סח). ע"ש ביקורת הראי"ה על ברגסון שראה בהתעלות זו את חזות הכל.

תפיסה זו באה מצד הכרתנו, אולם יחד עם זאת חיוב המציאות האלוהית אינו מחייב הימצאות הבריאה. תהליך הבריאה הוא כולו רצון אלוהי. 'גופה של המציאות הרי הוא חידוש רצוני כלומר דבר שלול מהכרח' (שם, קובץ ב', ק"ח). להגדרה זו של הראי"ה השלכות רבות על חופש הבחירה של האדם, ועל אחריותו המוסרית להביא את העולם אל שלמותו (ע' עוד ב'הרצון הכללי הפועל', אורות הקודש, ח"ג, עמ' לט-פב, ובפרק 'חופש והכרה' שם).

37. ע"ע ש"ק, קובץ א', רלה.

38. אורות, עמ' לח.

במציאות כאשר מיישמים הלכה למעשה את מה שניתן להשיג מן האופן בו היא מתגלה אלינו. זו משמעות התאמת הכוחות והמידות האנושיים להשגה שלנו באלוהות. ככל שהדבקות מתממשת במציאותנו ובהשפעתנו בעולם, כך עולה וגוברת עוצמת הדבקות הנשמית במקור, דבר המביא להתמלאות מחודשת בנשמתנו מן מקורה ולבירור חדש של ההכרות והפנמתן, וחוזר חלילה. בדרך זו מתעלה העולם לאין קץ.

ז. ההתפתחות כחלק מהתעלות הבריאה

זווית נוספת של חיבור ההתפתחות במהלך הרוחני הכולל של הבריאה נמצאת בפנקס שכתב הראי"ה בלונדון. הראי"ה מיישב בו את הקושי הבסיסי לשלב את מהלך האבולוציה במערכת גילוי האלוהות בעולם.³⁹ כמו במקומות אחרים, מבהיר הראי"ה כי ההתפתחות היא חלק ההשתלמות של האלוהות הבלתי מוגבלת, שכוחותיה צומצמו כדי להשתלם במציאות המוגבלת של עולמנו. ביסוד המציאות קיימת שקיקה אל השלמות, המוטבעת בפנימיותה של ההוויה כולה. האלוהות יורדת מן המציאות השלמה ומצמצמת עצמה. ירידתה מדרגה אחר מדרגה היא שמאפשרת לעולמנו המוגבל להתגלות. כך מסבירה הקבלה את הופעת עולמנו המוגבל מתוך השלמות המוחלטת של מציאות הבורא. ואולם, תוהה הראי"ה, כיצד ניתן לדבר על התפתחות במהלך שכולו צמצום וירידה?

תשובת הראי"ה היא שיש להבדיל בין מציאות כל מדרגה ביחס לזו שמעליה, לבין מציאות אותה מדרגה כשלעצמה. המציאות נוצרה בדרך של ירידת מדרגות, תוך צמצום הכוחות האלוהיים המתגלים בכל מדרגה. כל צמצום הביא ליצירת מדרגה חדשה של גילוי, שהיא למעשה גרסה מצומצמת של המדרגה שמעליה. לאחר שנוצרו המדרגות כולן, החלה התפתחות בתוך כל אחת מהן מלמטה למעלה. משהוגדרו הגבולות, בתוך כל מדרגה יחל תהליך של פיתוח של כל מה שטמון בה – תהליך של התעלות והרחבה של חיבורה למדרגה שמעליה. כך מיישב הראי"ה את הקושי שעלה מקביעתו כי תפיסת ההתפתחות מתאימה לתמונת העולם הפנימית של עולם תורת הסוד היהודית.⁴⁰ מהלך ההתפתחות מופיע בכל המדרגות הרוחניות בהשתלשלות מלמעלה למטה, אף לפני הופעת המציאות הגשמית כפי שאנו מכירים אותה. פסקה זו מבהירה עד כמה ראה הראי"ה את ההתפתחות כחלק מנקודת מבט הרחבה ביותר על הבריאה. ההתפתחות הגשמית, בה עוסק המדע

39. ש"ק, קובץ ח', קב. הקובץ חובר בשנים תרע"ו-תרע"ט (1916-1919).

40. שם, קובץ א', תפה.

במחקר האבולוציה, היא חלק מזערי בלבד מתופעת ההתפתחות הרחבה, החולשת על כל ההווה במדרגותיה הרוחניות, העליונות והגשמיות.

ההתפתחות היא, אם כן, יסוד מהותי בבריאה. לאור הסבר זה, ניתן להבין את דברי הראי"ה לפיהם כאשר מתפתחת תיאוריית ההתפתחות ויוצאת מבוסריותה, "היא מעלה את רוח האדם אל מרומי האור האלהי, מקלטת בקרבו את המגמה הפנימית של דעת אלהים".⁴¹ התגלות ההתפתחות במציאות החומרית, היא חלק מן התהליך הכללי, האינסופי, של התעלות הבריאה אל הטוב האלוהי,⁴² תהליך אליו כיוון הראי"ה בדבריו על האור האלוהי והאור העולמי. האור האלוהי זו עצמות האלוהות, שאנו חשים את הכרח קיומה ואת אי-האפשרות של חסרונה, ובלבנו עריגה בלתי פוסקת אליה. האור העולמי זו החיות האלוהית, הנובעת ממקור העצמות ומתגלה בהווה כולה כחיות הכל, השואפת לחזור ולהיכלל בעצמות האלוהות.

בדבריו אלה, הופך הראי"ה את יחסה של היהדות לתיאוריית ההתפתחות על פיה. טענתה של התיאוריה על אודות האבולוציה אינה עוד בגדר סוג נוסף של תיאוריה מדעית שיש להתמודד עם השלכותיה על האמונה. להפך, מעולם האמונה אנו ניגשים להבנת התהליך הטבעי של האבולוציה; האבולוציה הביולוגית נתפסת כאן כחלק מתהליך כללי של התעלות העולם, שנוצר על ידי האלוהות המתגלה בו. באמצעות טענה זו מתבהרות גם טענות קודמות שלו על כך שההתפתחות היא חלק מן התמונה האמונית של העולם. מתוך תפיסה זו ניתן להבין גם את הקביעה מרחיקת הלכת שלו על היחס בין אבולוציה וקבלה (ש"ק, קובץ א', תפה):

תורת ההתפתחות, ההולכת וכובשת את העולם כעת, היא מתאמת לרזי עולם של הקבלה, יותר מכל התורות הפילוסופיות האחרות.

הדיון של הראי"ה בחיבור בין עולם המדע והתורה, עליו כתב הראי"ה במאמרו המוקדם על האסטרונומיה, מגיע כאן לשיאו.⁴³ בדיונו המוקדם, הגדיר הראי"ה את המדע מצד עצמו כענף מן התורה, והסביר כי חכמי התורה העוסקים בסודות התורה מקדימים את המדענים בידע המדעי שלהם. גילויי המדע – שהם השיפה אנושית של חלק מהידע המדעי העומד בבסיס קיום העולם – והתורה, העוסקת בהדרכתו המוסרית של האדם, ניצבים בהסברו שם כשני דברים נפרדים עם קשר ביניהם. כאן, מוגדרת תורת האבולוציה כחלק מתפיסה רוחנית תורנית של המציאות, והאמת הגדולה שבה גלויה וידועה לחכמי הקבלה.

41. שם, קובץ א', קיד.

42. ע"ע שם, קובץ ז', נח.

43. אוצרות הראי"ה לרב משה צוריאלי, ב, עמ' 269-286.

הראי"ה לא מסתפק בהבחנה בין הממצאים המדעיים לבין הפרשנות שלהם כדי ליישב את התהיות העולות מן התיאוריה ונוגעות לאמונה. כאן מבקש הראי"ה להשתמש בתורת ההתפתחות להתעלות מוסרית: הבנת ההתפתחות בהקשרה הרחב מפתחת, לטענתו, מבט מעמיק על המציאות. מתוכה יבין האדם כי עבודתו היא 'צורך גבוה':⁴⁴ עלינו לעשות את מעשינו בטוהר הכוונה לא כפי הבנתנו, אלא כפי שד' יודע שהיא השלמות ובכך לעשות נחת רוח ולמלא רצון הבורא. הדבר יביא את האדם עצמו לשלמות לא רק בחכמתו, אלא גם ברצונו. כי העיקר בעיניו אינו למלא את רצון עצמו ולהביא את עצמו לשלמות, אלא, עשיית רצון ד' שחשוב מהנמצאים כולם.⁴⁵ בבניית עולמו המוסרי, יפנים האדם את האידיאלים המוסריים של הבריאה שישתקפו באישיותו. עם ישראל, שאידיאלים אלו מתגלים בכוח החיים שלו, יעזור לחשוף אותם גם בעמים אחרים.

מתוך עולם רוחני זה יביט האדם באבולוציה הביולוגית לפרטי פרטיה כמשקפת את התהליך הרוחני הכללי של הבריאה. הראי"ה אינו עוסק כאן בפרטים הטכניים של התהליך האבולוציוני, אך מדבריו עולה כי באופן עקרוני לא תיתכן סתירה ביניהם ובין אמונת היהדות. כל שנותר הוא להבין כיצד, לפי מבט רוחני-מוסרי זה, יש לשלב את סיפורי התורה והמסורת עם ממצאי המחקר. זאת עשה הראי"ה בהתייחסו לטוגיית ההתפתחות ב'לנבוכי הדור' ובמכתביו לד"ר משה זיידל ועוד.

על פי תורת הסוד, העולם נמצא במסלול של התעלות אל הטוב. ההתפתחות המתמדת בכיוון של שיפור מקנה לאדם אופטימיות, כי אין מקום לייאוש בשעה שהמציאות מתפתחת. לא זו אף זו, קובע הראי"ה, אלא שההתפתחות "בהרחבת תוכנה" היא גם מקור לצדקות, ישרות וקדושה בעולם.⁴⁶ תפיסת ההתפתחות המאפשרת שיפור מוסרי היא תורת התפתחות "מורחבת", החורגת מזו "שרגילה היא להיות נשואה על כל לשון".⁴⁷ נראה כי כוונתו להרחבת מושג ה'התפתחות' מעבר למושג ה'אבולוציה' המוכר להמון.

גדולתה של הצדקות, לפי הראי"ה, היא ביכולתה לצפות את הטוב העתידי. הצדקות מתייחסת לרע כחולף וזמני, בעוד הנצח מובטח לכלל. הטוב המוחלט קיים בכוח בהווה, אך המציאות צריכה לגלות אותו בפועל. כפי שראינו קודם לכן, הראי"ה רואה את ההתפתחות הביולוגית כחלק מהתעלות העולם והתגלות

44. ע' עבודת הקודש לר' מאיר ו' גבאי, חלק העבודה; נפש החיים, שער ב', פרק כ"ד. וראה גם מוסר אביך, ח"ב, ד, עמ' מג-מט.

45. ע' מוסר אביך, עמ' מו.

46. ש"ק, קובץ א', תקיא. וע"ע שם, קובץ א', תשפ.

47. שם.

האידיאלים האלוהיים הגלומים בו. מכאן נובע שכאשר מרחיבים את מושג האבולוציה החומרית להתפתחות הרוחנית של המציאות, ניתן לתפוס אותה כחלק ממהלך שעניינו לגלות את הטוב המלא במציאות. ההתפתחות היא אפוא הבסיס לתפיסת הצדקות, שהרי הצדקות צופה את הטוב העתידי, ותהליך ההתפתחות מאפשר להאמין בטוב העתידי בביטחון גם בהווה. זאת, כיוון שהטוב המוחלט קיים בכוח גם בהווה, והתגלותו היא רק ענין של זמן. הביטחון בתהליך והמעמד הנפשי של הצדקות בנויים על האמונה שהכול מתפתח לטובה, ואם אכן כל ההווה מתעלה יש מקום לשביעות רצון מהמציאות גם בהווה. זו נקודת מבטם של הצדיקים על המציאות, שתיאוריית ההתפתחות בהרחבתה משמשת לה מקור, ובממשותה היא חלק מתהליך ההתפתחות שנותן את הביטחון בטוב.

הראי"ה שניסה בחו"ל לעצור את הסחף של עזיבת האמונה בשל תיאוריית ההתפתחות, באמצעות הסבר חוסר הסתירה ממנה לעמדות התורה, העצים בארץ ישראל את הכללתה בקודש. במבט הבנוי על הבנות מעולמה הפנימי של התורה, הראי"ה הרחיב בביאור תמונת העולם על פי תורת הסוד. ההתפתחות הביולוגית הפכה להיות חלק קטן ממהלך ההתפתחותי המאפיין את תהליך הבריאה בהשתלשלות העולמות, ובדרך בה הבריאה מבטאת את שאיפתה להתכלל במקורה האלוהי בתהליך ארוך של התעלות.

ה. נספח – החיבור בין האובייקטיביות האלוקית והסובייקטיביות האנושית

הסבר הראי"ה על המהלך ההתפתחותי בעולם והתקשרות האדם באידיאלים האלוהיים כחלק מעבודתו הרוחנית של עם ישראל, דורשים הבהרה על החיבור שבין האדם ותפיסתו המוגבלת לאובייקטיביות האלוהית המתגלית בבריאה. כפי שראינו, במאמר 'עבודת אלוהים' עסק הראי"ה במגבלות הידיעה האנושית, וטען כי האדם יכול לתפוס את האלוהות רק על פי המתגלה ממנה אלינו, דהיינו האידיאלים האלוהיים, המהווים את המהות הלאומית של עם ישראל.⁴⁸ אולם, אפילו כך, תישארנה ההבנות שלנו באלוהות סובייקטיביות, ולא נוכל ללמוד מהן דבר על האלוהות מצד עצמה. האם אין פירוש הדבר שהעיסוק באלוהות אינו אלא דיון תיאורטי חסר משמעות עבורנו, או במילים אחרות: שאין עוד כל טעם לעסוק במטפיזיקה?!

תשובות הראי"ה הופכת את הקערה על פיה. העיסוק באלוהות הוא רלבנטי לגבינו, משום שכל העיסוק באלוהות הוא בעצם עיסוק בנו. הידיעות שאנו מבררים על

האלוהות הן בעצם ידיעות על עצמנו. אין אלו הבנות שלנו בישות הקיימת חוץ לנו, שאת מהותה כשלעצמה אנו מנסים לתפוס. האלוהות אינה מושא שממנו, על ידי המפגש עם הדבר כשלעצמו הנמצא מחוץ לה, תינק ההכרה האינטלקטואלית שלנו תארים נוספים. על פי הראי"ה, האובייקטיביות האלוהית היא שורש ונשמת הסובייקטיביות האנושית. בניגוד לשימוש המקובל במושג 'סובייקטיביות' כמגדיר תיאור לא נכון של המציאות בשל השפעת רגשות ותחושות של היחיד, אצל הראי"ה המושג סובייקטיביות אינו מופיע בהקשר לעובדות פיסיות או אינטלקטואליות, שהסובייקטיביות מעוותת אותן ממציאותן האובייקטיבית. אצל הראי"ה, הסובייקטיביות מציינת את העובדה המציאותית הפנימית, הנפשית, הרגשית, ההכרתית – כנקודה הוודאית המוחלטת שבישותה אי אפשר להטיל ספק. נקודה זו היא מקור הודאות העובדתית, ואבאר את הדברים:

כאצל משפט הקוגיטו של דקארט גם אצל הראי"ה הסובייקטיביות היא הנקודה הארכימדית של הוודאות, ויותר מכך: "הספק הוא עצמו יסוד הודאיות".⁴⁹ עצם אפשרות הטלת הספק מעידה על נקודת ודאות יסודית הקודמת בהכרח לספק. קיום התודעה הסובייקטיבית של היחיד הוא נקודת ודאות עבור היחיד כי עצם קיומה של התודעה אינו ניתן להכחשה. אם נדמה להטיל בה ספק, יתברר שאין מ' או מ'ה שמטיל ספק, אם כן – אין ספק!

סובייקטיביות זו אינה 'הנשמה', כפי שמשמע מהאמירה הראשונית בבוקר עם ההתעוררות מהשינה, המנוסחת בסידור: "מודה אני לפניך מלך חי וקיים שהחזרת בי נשמתי בחמלה...".⁵⁰ ה'אני' המדבר אינו זהה עם 'נשמתי'. האני זו התודעה העצמית של כל בעל תודעה, שבקיומה אף אדם בריא אינו יכול להטיל ספק. הכרה בסיסית זו מתרחבת והולכת ומביאה למודעות ולתחושות שונות אף ביחס למציאות שסביב. כי בהכרח שישאל בעל התודעה העצמית את עצמו: תודעה זו, של תחושות עצמיות אלה מה מקורה? האם אני יזמתי או חוללתי את התחושות החושניות, הרגשיות, או ההכרות המוסריות האלו שבקרבי?

התבוננות זו מובילה להבנה שלהכרות סובייקטיביות אלו מרחב מקורי גדול יותר מצמצומן הסובייקטיבי שבפנימיות המכיר, החווה, בעל התודעה. ובזאת שער למודעות לקיומו של 'אני עליון' נשמתי, המקיף לאין שיעור יותר מהתודעה הרגעית שלו. האדם מבין את יסודם השורשי של רעיונותיו, כמופע נשמתו שאף היא חלק ממרחב גדול, ההולך ונחשף לאין קץ (ש"ק, קובץ ה', רעט):

49. ראש מילין, ירושלים תשס"ג, שורש 'או', עמ' קיט.

50. סידור התפילה, ברכות השחר.

באים גם כן להסתכל במהלכי רעיונותינו אנו, בנטיית לבבנו והגיוני נפשנו, ואנו רואים בהם לא רק את עצמם, שהם הם עצמנו, אלא את כל המרחב הגדול, המסובך ומתענף, הגורם את היותם. ואז אנו באים מתוך ההסתכלות הצרה של עצמנו אל הסתכלות רחבה של מדת העולם, והחיים הפנימיים שלנו מתגלים אצלנו בסבותיהם המקוריות.

שאיבת ההכרות שלנו היא ממרחב גדול יותר של תודעה. המרחב התודעתי המקורי של התודעה שבו היא מתפשטת ומתרחבת לאין סוף – הוא האובייקטיביות, שהיא היא האלוהות, שכן האלוהות היא המקוריות השורשית של התודעה הכללית של הכל. בתודעה הסובייקטיבית של האדם מונחת תמצית מושגים והכרות מכוח התודעה הכללית המקורית לה ומחיה אותה.

סוד זה הוא השער לאוריינטציה של המקובלים חכמי הסוד: "ומשרי אחזה אלוה"51 – יש ביכולת האדם ללמוד על השורש האלוהי המקורי האובייקטיבי מהתבוננות בהכרתו הפנימית העצמית הסובייקטיבית.52 זהו הגיונו של דוד האומר בתהילים: "הנטע אוזן הלא ישמע, אם יצר עין הלא יביט. היסר גוים הלא יוכיח המלמד אדם דעת".53 ברוחו של דוד קובע גם הראי"ה (שם, קובץ ב', קלז):

כל צורה אידיאלית המתגלה בנפשנו מעידה היא לנו עדות נאמנה על מציאות חיה וקיימת, עליונה, בחביון העוז האלהי, באופן יותר עשיר, יותר קיים ויותר אמיץ בהוייתו, ויותר נעלה בהופעת רוממות אצילות שלימותו, מכל מה שכל רעיון יוכל לצייר ולתפוס.

עלינו לכן להבין כי כל העיסוק שלנו במציאות העליונה חייב להיעשות מתוך בירור הנקלט בנו בסובייקטיביות שלנו (שם):

האידיאליות והשירה מתפשטות הן, דוקא כשמציירים שאנו עוסקים במושגים הרוחניים מצד הופעתם בנפשנו בצורתם הסובייקטיבית.

גם כל הבנה שמקורה בתחושות החושים הממשיים היוצרים לנו תחושה של מפגש עם ישות פיסית 'חוץ' לנו, התבוננות פנימית מעמיקה תבחין שהיא בעצם אינה אלא עוד וורסיה של מופע תודעת ה'פנים', ויותר מכך, תודעה 'חיצונית' זו אינה אלא ביטוי מעשיר של חיי הפנים. כך, מתוך התבוננות פנימית עצמית סובייקטיבית אפשרית היא הלמידה על הנשמיות המקורית – האלוהות. זו היא

51. איוב י"ט, כו.

52. ע"ע בש"ק, קובץ א', כט, ושם: "וההויה היא בקרבנו פנימה אולי עוד יותר ממה שהיא חוץ לנו".

53. תהילים צ"ד, ט.

'דעת אלהים'. היכולת להשגה ולהבנה בדעת אלוהים ניתנה על מנת שייבנו האדם, העם, והאנושות מידיעות אלו בהתאם להשגתם.

תכלית העיסוק במטאפיזיקה היא לבנות את אישיותנו, ולא "לקבל מידע" על השלמות המוחלטת. על ידי כך, אנו למעשה מבררים גם אלו מידות אנושיות נובעות מכל בחינה של שלמות שאנו מייחסים לבורא. בכל השגה שלנו באל, אנו בעצם לומדים על כוחות הנפש האצורים בנו ועל דרך ביטויים הנכון. לדיון המטאפיזי יש אפוא משמעות כל עוד הוא פועל עלינו. הבנת האלוהות על ידינו היא לאמתו של דבר בירור עולמנו הרוחני ובניית מעשינו ורגשותינו על פי הבנה זו.

בהתאם, משמעות ייחוס הרצון לבורא לא נעוצה בשאלה מה אנו יודעים על המוחלט, אלא בפעולה של רעיון הרצון עלינו לפיתוח אותן המידות שאנו מבינים שראוי שיימשכו ממי שאנו תופסים אותו כפועל ברצון.⁵⁴ ההשגה שלנו את האלוהות כבונה את אישיותנו הופכת להיות נקודת המרכז, ולא השאלה מה אנו יודעים על השלמות המוחלטת: "על כן יובן הדבר שיסוד דעת האלהים באמת הוא כפי מה שהוא ראוי להמצא בידיעה שלנו".⁵⁵ כל מה שיכול להיות מובן על ידינו באלוהות הוא מה שהאלוהות רצתה שיבנה את עולמנו הנפשי ויעצב אותו, כך שהלימוד מכוון כלפי פנים, ולא כלפי העצם האלוהי. על ידי העמקת הבנתנו את האידיאלים האלוהיים, נוכל להתמלא בהם ולגלות אותם בחיינו.

54. לנבוכי הדור, עמ' 36.

55. שם, עמ' 37.