

קליפת הקינמון

- על יחסו של הרב קוק לשיטת רש"ר הירש ביחס לקבלה ולארץ
ישראל -

א. רקע היסטורי

ב. ארץ ישראל וחכמת הקבלה

ג. אופייה של השפעת ישראל על הגויים

ד. המצוות כסמלים או "פעולה יצירתית"

ה. סיכום

ואמנם עם דאבונו על צדדי היחס של היהדות הזו ומדריכה הגרש"ר הירש ז"ל אל אמונת חכמת הקבלה, אל הרמב"ם ואל ארץ ישראל, אבל גדולה הוקרתו לעיקר סגולם את לפני החיים הזמניים בצירוף של תורה ודרך ארץ, והזדיינותם למשמרת היהדות הנאמנה (הרב צבי יהודה הכהן קוק, 'לשלה באלול', (ב).

א. רקע היסטורי

שניים הם שנדרשו להתמודד עם סערות-הזמן שטלטלו את ספינת היהדות: רש"ר הירש (1808-1888), במאה ה-19, והרא"ה קוק (1865-1935) בראשית המאה ה-20. בזמנו של רש"ר משבר האמונה וקיום המצוות היה חריף במיוחד במערב אירופה, כשתנועות של כפירה לגוניה השונים הפכו לרוב, ואיימו למוטט את המסורת כולה. בזמנו של הרא"ה הלך משבר האמונה והתפשט למזרח-אירופה: ישיבות הלכו ונתרוקנו, וזרמים עצומים של תנועות כפירה הפכו לדומיננטיים, ושינו ללא הכר את פניה של החברה היהודית. בעוד שבזמנו של רש"ר הובילה ההשכלה את תנועות עזיבת המסורת, הרי שבזמנו של הרא"ה הצטרפה לתהליך זה הצינונת החילונית שסחפה רבים, ובייחוד צעירים, אחריה. דרכו של רש"ר להתמודד עם זרמי-הזמן ידועה בשם 'תורה עם דרך ארץ', אשר אחזה את "שור ההשכלה" בקרניו, והתאמצה להוכיח כי היהדות יכולה לאמץ גורמים מסוימים בתנועת ההשכלה - לימודי השפה הגרמנית, ספרות, פילוסופיה, שירה, מדעים ועוד - ויחד עם זאת להמשיך בלימוד תורה, בחיזוק האמונה

ובשמירת המצוות המסורים לנו מדורות עברו. הרב קוק נולד בשנת תרכ"ה ורש"ר הירש נפטר בתרמ"ט, כשהראי"ה היה בן 24, והתמנה באותה שנה לרבה של זיימל. מסתבר אפוא שהרב הכיר את הגותו ופועלו של רש"ר עוד בחייו.

את שיטתו החינוכית של רש"ר הכניס הראי"ה לארץ-ישראל בבי"ס 'נצח-ישראל' בפתח-תקווה, כאשר קישר את מייסדיו לאגודת החרדים בפרנקפורט. אלה האחרונים שלחו את הרב ד"ר משה אורבך – בוגר הסמינר לרבנים בברלין, בראשות הרב הילדסהיימר, אשר הלך בדרכו של רש"ר הירש – לנהל את ביה"ס.¹ בי"ס זה היה מודל השראה לבית הספר 'תחכמוני' ביפו, אשר הביא אף הוא מנהל הדוגל בשיטה ההירשיאנית, ד"ר יוסף זליגר. ה'תחכמוני' זכה לחסותו הגלויה של הראי"ה, שאף לחם כנגד מבקריו הקנאים הירושלמים.²

בנוסף, היה הראי"ה בקשר עם אישים ממחזיקי שיטתו של רש"ר, ובהם הרב יצחק אייזיק הלוי, בעל דורות ראשונים, יהושע שאכנוויץ עורך האיזראעליט בפרנקפורט, ועוד.³

כבר בפרסומו המוקדמים מתייחס הראי"ה להגותו ופעלו של רש"ר, כגון המאמר על טעמי מצוות 'טללי אורות'.⁴ בכתביו יש אזכורים רבים של רש"ר, הן במפורש והן ברמז, מהם לחיוב⁵ ומהם לשלילה.⁶ במאמר זה אנסה לעמוד על היחס המורכב

1. הראי"ה מזכיר באגרותיו שהמורים בביה"ס הם חניכי השיטה ההירשיאנית או הדומות לה: "כי מאז באתי לא"י והחילותי לעזור להסתדרות חינוכית, יהדותית-נאמנה תרבותית עד עתה צעדנו הרבה לפנים ב"ה. עפ"ז נוסד ה'תחכמוני', נתקשרו בתי הת"ת שבמושבות שהיו עומדים להתמוטט ולאבד את כל ערכם, עם מורים ומנהלים בעלי מדע ויהדות מאשכנז" (אגרות הראי"ה, ח"א, איגרת שצ"ב).

2. נוסד בשנת 1903 בידי אנשי פ"ת ובסיוע אגודת 'שומרי תורה'. בשנת 1909 פנו לרב קוק. התוצאה הייתה "שהובא לכתחילה ד"ר מדופלם בשביל עניני המדע" (אגרות הראי"ה, ח"ב, איגרת תרל"ה, וראה עוד שם, איגרת תרנ"ד).

אחת מהסיבות למלחמתו של הראי"ה במתנגדי התחכמוני, הייתה החשש שהתנגדות זו תגרום גם לסגירתו של בי"ס נצח-ישראל, אשר קיבל הסכמתם של גדולי ירושלים (אגרות-הראי"ה, ח"ב, איגרת תרל"ה).

3. אגרות הראי"ה, ח"א, איגרות קמ"ד, קמ"ט ועוד.

4. ראה הרחבה להלן ד.3.

5. "אחינו היקרים, שלומי אמוני בני אשכנז, ההולכים בעקבות גדול-הדעה, נזיר-אלקים המרומם הגר"ש.

רפאל הירש ז"ל, אשר הציל בגבורת ישע ימינו את שארית ישראל המערבית" (אגרות הראי"ה, ח"א, איגרת קמ"ד).

של הרב קוק לרשר"ה, המתמצה בשורות הקצרות אותן ניסח בנו הרצי"ה, בחוברת הזיכרון לאביו 'לשלשה באלול' שהובאו בתחילת המאמר. לכשנשים לב לסגנון הדברים, נראה שהרצי"ה מבחין בין חוץ לפנים, כלומר מבחין בין השאלה התוכנית: "מהי היהדות?" ובין "שאלת החיים", קרי: ההתמודדות עם בעיות הזמן וההתגייסות לשמירת התורה. הגדרה זו מתאימה למה שהרב יכנה אח"כ "קליפת הקינמון", חוץ טעים וחשוב, המסייע לשמירת הפנים, אך ממילא מובן שאין באפשרותו להתנגד לתוכן הפנימי. לא בכדי הקדים הרצי"ה את היחס לחכמת הקבלה, שכן נושא זה הוא מפתח לרוב העניינים שהראי"ה נחלק בהם עם רשר"ה.⁷

ב. ארץ ישראל וחכמת הקבלה

בעניינה של ארץ ישראל, כמו בנושאים האחרים, היחס לחכמת הקבלה הינו גורם מרכזי.

1. ארץ ישראל – אמצעי או מהות

רשר"ה רואה בארץ ישראל צורך ואמצעי לקיום המצוות, אך לא מטרה בפני עצמה. עם ישראל צריך לקיים את ייעודו בקרב העמים ולהיות אור לגויים, ולשם כך אין הוא זקוק למסגרות לאומיות כארץ וממלכה. אדרבה, כשהוא מפוזר בין הגויים באפשרותו להשפיע עליהם, בראותם את התנהגות היהודים החיים בקרבם. ראייה לדבר הוא מוצא בעובדה שמתן תורה היה דווקא במדבר סיני ולא בארץ ישראל. גישתו זו אומצה בידי מנהיגים חרדים⁸ – שהבולט שבהם בדור האחרון היה הרב

6. "מה שפעל הרב הירש באגרותיו לומר על הרמב"ם שהיתה לו יהדות בלתי מובנת, זה גורם את כל הגרעון של היהדות האורתודוקסית האשכנזית. קוצר רוח כזה, שגאווה נוראה מסותרת בו, לא תוכל לתן פירות בלא רקבונות פנימיים" (קובץ ו', כח).

7. במאמר זה לא אתייחס לוויכוח סביב היחס לרמב"ם, הפרדת הקהילות והגישה ללימודי-חול. תפסת מרובה – לא תפסת, ועוד חזון למועד.

8. במידה מרובה, ראשיתה של אגודת-ישראל בגלגליה המוקדמים, היא תנועתו של רש"ר הירש 'התאחדות האורתודוקסים'. יוזמה של אגו"י באו משורות התאחדות זו, כגון הרב יעקב רזנהיים. הרב יצחק ברויאר, נכדו של רשר"ה, אף הוא היה מן היוזמים והמקימים של אגו"י והיה חבר נשיאות אגו"י שנים רבות. מנהיגים חרדים רבים מאמצים כיום את דמותו של רש"ר הירש, למרות שמסתייגים מגישתו להשכלה ולחינוך. כדי להימנע מקונפליקט, טוענים כמה מהם כי שיטתו הייתה הוראת שעה בלבד. ראה למשל, ברכת-שמואל קידושין סימן כ"ז; 'שערי תלמוד תורה', פרופ' יהודה לוי, מהדורה שישית מתוקנת, ירושלים תשס"ו, עמ' שנד ואילך; ומאמרים רבים בגיליונות 'המעין'. ראה למשל ר' יוסף ברויאר, 'תורה עם דרך ארץ – הוראת שעה?', 'המעין', תמוז תשכ"ו (ו', ד); פרופ' מרדכי ברויאר, 'שיטת תועד"א' במשנתו של רש"ר הירש,

אליעזר שך, ראש ישיבת פוניבז' – אשר השתמשו בדרשותיהם בטיעון שהתורה ניתנה במדבר ולכן ערכה של ארץ-ישראל אינו עקרוני לעצם קבלת התורה ולימודה, שהם הערך המרכזי ביותר ביהדות:

במדבר קיבל את התורה ובכך היה לעם במדבר. בלא ארץ ובלא אחוזת אדמה – היה לגוף אשר נשמתו תורתו... התורה, מילוי הרצון האלהי – הם לו אחוזת אדמתו ומרתו... כי אין לנו אלא לקדש את עצמנו לעשיית רצונו, כדי שנקבל מידי ה' כשפע של אמצעים גם את הברכה היקרה לכל בני אדם... לכן ניתנו לו לאחוזת ארץ וברכותיה, ניתנה לו מערכת מדינה, אך לא כמטרה ניתנו אלה.⁹

לעומת זאת, הראי"ה מבהיר שארץ-ישראל אינה רק אדמה לשכון עליה, אלא מהות ותוכן פנימיים:

ארץ ישראל איננה דבר חיצוני, קנין חיצוני לאומה, רק בתור אמצעי למטרה של ההתאגדות הכללית והחזקת קיומה החמרי או אפילו הרוחני. ארץ ישראל היא חטיבה עצמית קשורה בקשר חיים עם האומה, חבוקה בסגולות פנימיות עם מציאותה. ומתוך כך אי אפשר לעמוד על התוכן של סגולת קדושת ארץ ישראל, ולהוציא לפועל את עומק חבתה, בשום השכלה רציונלית אנושית כי אם ברוח ד' אשר על האומה בכללה... המחשבה על דבר ארץ ישראל, שהיא רק ערך חיצוני כדי העמדת אגודת האומה, אפילו כשהיא באה כדי לבצר על ידה את הרעיון היהודי בגולה, כדי לשמור את צביונו ולאמץ את האמונה והיראה והחזוק של המצות המעשיות בצורה הגונה, אין לה הפרי הראוי לקיום...¹⁰

על ידי התרחקות מהכרת הרזים באה ההכרה של קדושת ארץ ישראל בצורה מטושטשת. על ידי ההתנכרות אל סוד ד' נעשות הסגולות העליונות של עמק החיים האלהיים לדברים טפלים שאינם נכנסים בעמק הנשמה, וממילא יחסר הכח היותר אדיר בנשמת האומה והיחיד, והגלות מוצאת היא חן מצד עצמותה כי למשיג רק את השטח הגלוי לא יחסר שום דבר יסודי בחסרון הארץ והממלכה וכל תכני האומה בבניינה. יסוד צפית הישועה הוא אצלו כמו ענף צדדי שאיננו יכול להתקשר עם עומק הכרת היהדות, וזה בעצמו הוא הדבר המעיד על חסרון ההבנה שיש בשיטה מעטת הלשד כזאת. לא שוללים אנחנו כל מין ציור והבנה המיוסד על ישרות ורגשי דעה ויראת שמים באיזו צורה שהיא, רק את אותו הצד ששיטה

המעין, תשרי תשכ"ט (ט', א); הרב ד"ר רפאל בנימין פזון, 'אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה – אתם מה טיבכם?', המעין, תשרי תשס"ט (מ"ט, א), ועוד. כמה מן המושגים הרווחים כיום בתפיסה החרדית הינם מבית-היוצר של רש"ה.

9. אגרות צפון, איגרת ח'.

10. אורות, ארץ-ישראל, א', א.

כזאת תחפוץ לשלול את הרזים ואת השפעתם הגדולה על רוח האומה, כי זהו אסון שאנו חייבים ללחום אתו, בעצה ובתבונה, בקדושה ובגבורה.¹¹

נמצא, כי לעומת רשר"ה הרואה בא"י אמצעי בלבד להחזקת האומה, הראי"ה רואה את עומק הקשר הרוחני שבין המקום הקדוש לעם הקדוש, כך שהחיבור בין העם לארץ מהותי ועקרוני. יחד עם זאת, הוא אינו שולל לחלוטין את גישת רשר"ה, כיוון שיש בה "ישרות ורגשי דעה ויראת-שמים". כלומר, כיוון ששיטה זו מעודדת ומחזקת את האמונה וקיום המצוות בגולה – יש לה מקום וכפי שיגדיר להלן בנושא טעמי-מצוות.

הסתריגותו היא מהשלילה שיש בשיטה זו כלפי הבנת הערך העמוק והאמתי של א"י ועם-ישראל, המוסבר בחכמת הקבלה. יש לציין גם את המקום החשוב שהראי"ה נותן בכתביו למושג 'תורת ארץ ישראל', ומרכזיותו לעצם איכותה של תורה, עומקה ועיקר הכוונה האלוקית במסירתה לנו, אף שניתנה במדבר.¹²

2. בניין הארץ ומעשים לקירוב הגאולה

עם ראשיתה של תנועת חיבת ציון פנה הרב צבי הירש קלישר לגורמים ציבוריים ורבניים רבים כדי שיצטרפו למהלך שיבת-ציון, העתיד להחיש את ביאת המשיח.¹³ יסוד שיטתו של הרב קלישר נעוץ בחכמת הקבלה, וכך הוא אכן פותח את דבריו: "וראשית כל אציגה לפניך מאמר הזהר הקדוש בפרשת וישלח".

בזוהר וישלח, שרצ"ה מצטט, מבואר שגאולתם של ישראל נעשית בשלבים. הזוהר (ח"א, קעט, א) דורש את הפסוק "ויאמר שלחני כי עלה השחר" וכו' (בראשית ל"ב, כז) ואת הפסוק "מי זאת הנשקפה כמו שחר יפה כלבנה ברה כחמה איומה כנדגלות" (שה"ש ו', י), ומסביר שיש שלבים בגאולה:

בזמנא דקב"ה יוקים לון ויפיק לון מן גלותא, כדין יפתח לון פתחא דנהורא דקיק זעיר, ולבתר פתחא אחרינא דאיהו רב מיניה עד דקב"ה יפתח לון תרעין עילאין פתיחן לארבע רוחי עלמא... "מי זאת הנשקפה כמו שחר", איהו קדרותא דצפרא ודא איהו נהורא דקיק, ולבתר "יפה כלבנה" בגין דסיהרא נהורא דילה נהיר יתיר משחר, ולבתר "ברה כחמה" בגין דנהוריה תקיף ונהיר יתיר מסיהרא, ולבתר "איומה כנדגלות" תקיפא בנהורא תקיף כדקא יאות.

11. שם, ב.

12. ראה באופן מרוכז בחיבורו 'אורות התורה', פרק י"ג, ובמקומות רבים מספור בכתביו.

13. את ספרו בעניין זה, 'דרישת ציון', פרסם בשנת 1862.

מאמר הזוהר דומה מאוד למאמר הירושלמי (ברכות א', א) על גאולת ישראל קמעא קמעא. לאור דברים אלו סבר הרב קלישר שהגאולה צריכה להתבצע בעזרת מעשינו, באופן מדורג. הוא אף שאף לחידוש הקרבנות שבזכותם יבוא משיח. פעילותו של רצ"ה נתקלה בהתנגדות חריפה מצדו של רשר"ה. רשר"ה התנגד נחרצות ליישוב הארץ מתוך כוונה לגאולת העם, אף בצביונה הדתי. לדעתו, כפי שסברו יהודים רבים בגולה, אין לעשות מאמץ להיגאל במובן הארצי, אלא לתקן דרכנו ולהיטהר מעוונותינו כדי שנהיה זכאים לגאולה בידי-שמים. בדבריו הוא מדגיש שאין לו עסק בנסתרות, וכך הוא פוטר עצמו מן הצורך להתמודד עם היסודות הקבליים שהם, כאמור, עיקר משנתו של הרב קלישר:

להרב צבי הירש קלישר... דעתי קצרה מהכיר את הטוב והאמת אשר יפרחו כפי דעתו הרמה מהשתדלותו בעניין ישוב א"י. ואת אשר לבבו למצוה וגם חובה גדולה יחשוב, לקט שכלי לא כן ידומה. ואני בעניי אשר אין לי עסק בנסתרות אין טוב לי כי אם להחזיק בדרך הכבושה מאבותינו קדמונינו נ"ע, אשר לא שמו לנגד עינינו כי אם להיות חרדים בכל מאמצי כחנו לתקן דרכנו בדרך התורה לפני אלוקינו ולהרים מכשול מקרבנו, ולצפות לגאולה בכל יום אם בקולו נשמע. ומעולם לא שמו על שכמנו דרך הגאולה על ידי חיזוק ותיקון אדמת קדש, כי אם על ידי חיזוק ותיקון לבבנו ומעשנו לתושיה.¹⁴

ראיה לדבריו מביא רשר"ה מהגמרא (ברכות מה, ב) המסבירה את הרקע לארבעת הברכות שבברכת-המזון. ברכת הטוב והמטיב תוקנה ביבנה, לאחר הנס שנעשה בקבורת הרוגי ביתר, שנפילתה כיבתה את אש המרד של בר-כוכבא, כשהוא עצמו נופל באותו קרב:

הטוב והמטיב ביבנה תקנה כנגד הרוגי ביתר. דאמר רב מתנא אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה, תקנו ביבנה הטוב והמטיב. הטוב – שלא הסריחו, והמטיב שניתנו לקבורה.

את מטרת תיקון הברכה הזו מפרש רשר"ה לשיטתו, השוללת עשייה אנושית לקידום הגאולה:

בשעה שמרד בר כוכבא בימי אדריאנוס הוכיח את עצמו כסטיה הרת-אסון, מצאו שזהו הזמן להזכיר לתודעה היהודית לעולמי עד את האזהרה, לעולם לא לנסות

14. שו"ת שמש מרפא, אגרות ומכתבים, י"ב. אף התנגדות לגאולה בדרך הטבע היא ממאפייניה של אגודת ישראל.

שוב בכוחות עצמם להקים את העצמאות הלאומית. אלא יש להניח עתיד לאומי זה לשקול-דעת של הנהגת ה' לבדו.¹⁵

לעומתו, הרב קוק מפרש את ברכת הטוב והמטיב באופן הפוך לחלוטין (וכפי שנראה מפשט הגמרא): מתקני הברכה ראו נס בכך שהרוגי ביתר נקברו וזכו לכבוד – תוך השגחה גלויה על גופותיהם שלא הסריחו – אף שניתן היה לחשוב שהם ראויים לביזיון, על האסון הלאומי שנגרם כתוצאה מהמרד ההוא, ושלא כפירושו של רש"ה המגנה אותם.¹⁶

לדעת הרב קוק, הנס שהרוגי ביתר לא הסריחו וניתנו לקבורה, מורה שיש עתיד ותקווה לעשייה אנושית לקידום הגאולה, גם במרד מול הגויים. אמנם ניסיון זה נכשל באותו הזמן – אך יום יבוא ויצליח (עולת ראייה, ח"א, עמ' שסה-שסו):

ע"כ ראוי לאיש הישראלי להכיר ערך מזונו הפרטי, שהוא מניח בזה אבן אחת בבנין העולם היותר כללי והיותר קדוש ונשגב, ומה מאד תרומם נפשו וידע כי הוא יושב אל השלחן אשר לפני ד', אמנם אל יפול לבבו ממראה עיניו מנפילת הגלות... ואל יתיאש מרוממות הסגולה הפרטית של כנסת ישראל מיראתו שע"י בטול כל היסודות הלאומיים תפסד ג"כ הצורה הלאומית הפרטית, ואז אין עוד על מה לחול גם התקווה הכללית היותר רוממה. על-כן תקנו ביבנה "הטוב והמטיב" כנגד הרוגי ביתר, שהיו סימן לדורות, כי ע"י נפילת ביתר נגדעה קרן ישראל לשעתה, והנה נשמרה צורת ההרוגים, עד שלא די שלא הרקיבו לאבד צורתם, אלא שגם לא הסריחו, להיות לאות שגם אם הננו חשובים כנטולי כח החיים, מחרב האויב שהרע בקודש, שמור בנו כח חיים נפלא לשמור צורתנו העצמית, וממילא אנו בטוחים על התעודה היותר רוממה, שהיא תעודת הכלל, שאם רחוקה היא מאד בוא תבוא בזמנה, וזאת היא דוגמת הקבורה, המורה על שמירת ישני עפר עד עת קץ שישובו לתחיה, וכן תשוב כל הגדולה היותר נשגבה אל עמנו באחרית הימים. וזהו הטוב לעצמנו שלא הסריחו, כי לא תשיג יד הגלות וההריסה היותר נוראה לבטל צורתנו העצמית, ולא זו בלבד כי גם לא תגע באושר הכללי השמור לעולם כולו מידינו, והמטיב שנתנו לקבורה, עד עת קץ, שיעמדו לגורלם הנשגב.

15. סידור רש"ר הירש, ברכת הטוב והמטיב, עמ' קמח.

16. ואכן יש היסטוריונים הסבורים שהמורדים ראויים לביזיון. לעומת המגמה בראשית ימי הציונות להאדיר את לוחמי בר-כוכבא, יש מגמה פוסט-ציונית בשנים האחרונות דווקא לגנות אותם. את היסוד לתפיסה זו הניח יהושפט הרכבי בספרו 'חזון לא פנטזיה', שיצא לאור ב-1982. יגאל ידן חלק עליו והתעמת איתו בנושא זה, ראה המאמר 'מרד בר כוכבא ותוצאותיו' – שיחה עם יגאל ידן, 'מבפנים' – בטאון התנועה הקיבוצית המאוחדת, כרך מ"ו, 1983.

מעין זה כתב ר' צדוק הכהן מלובלין על חטא המעפילים שעלו בניגוד לרצון-ה', ו"היא לא תצלח": "שיש זמן אחר שמצליח והוא זמנינו זה שהוא עקבי משיחא..."¹⁷. את דבריו אלה מקובל לפרש כרמז לציונים החילונים, שאת ראשית מעשיהם ראה בימיו.¹⁸ יש לציין שגם בסוגיה זו בא לידי ביטוי ההבדל בין ראיית הנושא מצד חיצוניותו (הכישלון במרד), לבין תפיסת פנימיותו (חיזוק כוח ההתנגדות הלאומי ונטיעת השאיפה לשיבת-ציון בכוח מעשינו).

בהסבר מפורט ובנוי-לתלפיות אודות רצף הברכות, מציין הראי"ה נקודות היסטוריות בחיי האומה, המובילות אותה להשלמת תעודתה בעולם. נראה שפירוש זה "מתכתב" עם רשר"ה, ואפילו משתמש במילים שרשר"ה רגיל בהן – בייחוד בביטויים "תעודת ישראל" ו"השפעה על האנושות". הראי"ה הופך את התפיסה של רשר"ה אודות עיקר מקומם של ישראל בהשפעתם בעולם, ומלמד שזו נעשית דווקא בא"י ולא בפיזורנו בין האומות. כך לגבי ברכת 'הזן' שהיא כנגד המן שירד לדור-המדבר, שאינו אלא הכנה למה שעם ישראל עתיד לחולל בעולם; לגבי ברכת הארץ שתוקנה על הכניסה לארץ-ישראל ובניין האומה, הגוף הלאומי; וכך גם לגבי ברכת בונה ירושלים שתוקנה על ידי דוד שקבע את ירושלים כעיר בירה המאגדת את כלל ישראל בצורתם הרוחנית, ושלמה שבנה את המקדש. דווקא אז, בבניין המקדש, התמלא החזון של "למען דעת כל עמי הארץ כי ה' הוא הא-לוהים אין עוד", כדברי שלמה בתפילתו.

זאת, כמובן, בניגוד לדברי רשר"ה שהגויים לומדים מאיתנו דווקא כשאנו בגלות, וקיומנו בא"י אינו אלא תחנה בדרך להמשך השפעתנו (אגרות צפון, אגרת ט'):

לכן בטרם צעדה רגלם בגולה להיות נודדים בין עמים רבים, נקבעו עוד הפעם לאחר זמן קצר בבית אביהם, עוד הפעם על אדמת נחלתם, למען יקשרו נפשם ביותר אל אחוזת נחלתם הרוחנית... וישראל נפוץ ברחבי תבל בין כל העמים והאזורים, למען ימלא בגולה את שליחותו.

לא למותר יהיה להביא לסיום פרק זה מדבריו של ר' שמואל חיים לנדאו, מראשי הפועל-המזרחי וממקורביו של הראי"ה, הכותב בחריפות כנגד שיטתו של רשר"ה:

תכלית חקירתנו... למצוא בכל מאורע ומאורע שבהיסטוריה לא את השפעתו, על קיום הלאום הישראלי, כי אם את השפעתו על האנושיות בכלל. ועל פי מגמה זו

17. צדקת הצדיק, אות מ"ו.

18. ר"צ נפטר בשנת 1900, כשלוש שנים לאחר הקונגרס הציוני הראשון שהתקיים ב-1897. ר"צ ודאי ידע על העלייה הראשונה שהייתה בשנת 1882 ועל ההתארגנויות הרבות של אגודות חובבי-ציון באירופה.

הוא חורץ משפטי, שעל פי רוב מתנגדים הם לרוח חכמינו ז"ל... בחורבן הארץ ובגלות ישראל מעל אדמתו רואה הרב הירש לא אבל ואסון לאומי... כי אם צורה חדשה של מלוי תעודת ישראל. צורה עוד יותר נאותה ומכוונת לתכליתה מאשר בראשונה, בהיות ישראל עם שוכן לבדד על אדמתו בארצו... 'עם אבדן ארצו וחיינו המדיניים לא אבדה עוד תעודתו', ואדרבה, 'בגולה נפתח לפני עם ישראל כר יותר רחב ומסוגל למלאות תעודתו, מאשר בעת שבתו על אדמתו'. ולתכלית תעודתו זו 'לא רק שחיי גלות לא מיעטו את התעודה ההיא, כי אם עוד הגדילו והרבו היכולת למלא התעודה ההיא - תעודת ישראל בעולם האנושיות'. הרב הירש משתדל לבאר לנו את הגלות לא כעונש על העוונות בעבר, עד אשר ירצו בני ישראל את עונם, כי אם כתוצאה מחויבת וישרה מתעודתם... החורבן בא בתור תיקון על 'ניסיון שלא הצליח' ברשת ישראל את הארץ לנחלה... הרעיון הזה ע"ד ערך הגלות, מעורר בקרבנו לא רגשי געגועים וחבה לארץ כי אם להיפך - הרעיון הזה מעורר בקרבנו רגש קר ושיון נפש לארץ אבותינו. ועל יסוד הרעיון הזה גדל גם היחס השלילי של האורתודוקסיה הפרנקפורטית לתנועת 'חיבת ציון' והתחיה הלאומית... נחשבה בעיני הפרנקפורטים למינות ולכפירה בעיקר שבדו להם - כי עם ישראל שונה בעיקרו מכל העמים, באשר כל תכלית מציאותו היא רק להיות 'בית ספר' בשביל האנושיות.

כאמור, יש ניגוד יסודי בין השקפתו של הרב הירש על ערך חורבן העם והגלות, והשקפת חז"ל - הלאומיים. צרת-הגלות של ישראל בתור עם; צער השכינה ועלבון נפש האומה, גם כשישראל שוכן לבטח וחוסה בצלם... צרה זו רק תרופה אחת יש לה, והיא: שיבת בנים לגבולם... האורתודוקסיה הפרנקפורטית... הצורה שקבלו חיי ישראל בגולה, כצורה קבועה ומתוקנת נחשבה בעיניה. הגלות - דירת-קבע להם... לכן חולמים המה רק את חלום 'זכיות אזרח' בגולה, וחיי-חופש בחסד-לאומיים... כה נתן הרב הירש חרב ביד תלמידיו, להילחם נגד הבונים ארץ-אבות, והמחזקים את אחדות האומה.¹⁹

בשורות אלה הסביר שח"ל בהרחבה את מה שכתב רבו: "והגלות מוצאת היא חן מצד עצמותה... יסוד צפית הישועה הוא אצלו כמו ענף צדדי שאיננו יכול להתקשר עם עומק הכרת היהדות".

נמצא, כי ראייה פנימית של הקשר לארץ-ישראל ושל אופייה של הגאולה קשורה ליחס לחכמת הנסתר. זו הייתה דרכם של רצ"ה קלישר ושל הראי"ה קוק - מה שאצל רשר"ה הוגדר בקיצור כעניין "שאין לו עסק בו".

19. 'אורייתא וישראל', המזרח, תר"פ גיליונות 42, 43, 48

עם זאת, לא רק בכך מתמצה ההבדל בין השיטות. מתוך מגמה למצוא תכלית ומטרה בקיום היהודי בגולה – או כהגדרת הראי"ה "לבצר על ידה את הרעיון היהודי בגולה" (כמובא לעיל) – הגיעה שיטתו של רש"ה להתנגשות עם דברים המפורשים בתורה ובביאורים ובדברי חז"ל אודות נוראות הגלות, היותה עונש חמור וצער השכינה.

ג. אופייה של השפעת ישראל על הגויים

במקומות רבים, הראי"ה מסביר שהשפעתנו על הגויים בגלות באה בהיותנו במצב של חולשה, ולכן ההארה שקלטו מאתנו היא חלקית ואף מעוותת. לכן, בבוא היום הם מואסים בה ומתנערים הימנה. הדברים באו לידי ביטוי שיטתי ועמוק במסה הגדולה 'למהלך האידיאות בישראל'.²⁰

אף שרש"ה הכיר את תופעת החילון המתפשט באירופה – החל מתקופת הרנסנס וביתר תוקף בתקופת ההשכלה – עדיין סבר שיש מקום להשפעה של המוסר היהודי על עמי אירופה שעמם בא במגע, ואשר ראו את חייו בתוכם. בזמנו, עדיין היו תפיסת המוסר הנוצרית ותורתו המוסרית של עמנאל קנט רווחות אצל המשכילים האירופאים, והם שאפו לריסון תאוותיו של אדם ולהגברת היסוד השכלי.

לעומתו, הראי"ה כבר הכיר את כתבי ניטשה המתריס נגד "מוסר העבדים" הכופף קומתו של אדם, וידע שהלך רוח זה שורר באופן בולט בשכבות המשכילות באירופה של אותם זמנים, ואצל הצעירים בפרט. הראי"ה ראה בכך התפתחות חשובה, וכתב הרבה אודות שלב חיוני זה בהתקדמות האנושות, אף שהביא עמו לא מעט בעיות בתחום הדתי והמוסרי.²¹

לכן כתב הראי"ה הרבה על החלק השלילי שבהשפעת היהדות בהיותה בגלותה על העולם, ועל כך שכעת העולם משתדל להיפטר מהשפעתה, וישוב להיות מושפע ממנה רק כשנחזור לארצנו ולתפקידנו בה. אחד הביטויים המפורסמים הוא בפסקה הבאה (אורות ישראל, ה', טו):

עד תור הגאולה העתידה השפענו על העולם רק לימודי חובות, מוסר וצדק היוצא מדעת אלהים אמת. וחובות אין העולם חפץ לקבל, ואם הוא מקבל נשאר בלב

20. פורסם בעיתון 'העבר' בשנת תרע"ב. הרצי"ה הגדיר אותו "מאמר גדול ונשגב... והוא שני בערכו למאמר 'קרבת אלוהים' (צמח צבי, איגרת י"ג).

21. ראה במרכז אוה"ק, ח"ג, עמ' עה-פב. הרצי"ה היה מצטט פעמים רבות את אמרתו של ניטשה "אלוהים מת, ואם אינכם מאמינים – אני הייתי בהלוויה שלו", והיה מוסיף ומסביר שזו ביקורת על הנצרות ולא על היהדות.

טינא על המעורר הראשי לידיעת החובה, שאינה נותנת להנפש הברברית להתפשט בכל מאוייה. אבל בבא התור של אור העולם להגלות, יודע לעולם, שדרכי החיים של העונג האמיתי אנתנו משפיעים בעולם, את אושר החיים הנותן לו את ערכו, אשר מבלעדו הוא שלול כל ערך. ועונג ואושר זהו דבר השווה לכל, עכ"פ לחשוק בו, ואת המקור המשפיע אושר ועונג מכבדים ומחבבים, וע"כ "יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגויים בכנף איש יהודי".²²

ד. המצוות כסמלים או "פעולה יצירתית"

1. ביקורת על שיטת המצוות כסמלים

ריבוי ההתייחסות של הראי"ה לנושא המצוות כסמלים והסתייגותו ממנו, כמו גם קבלתו במקצת, מורה כי הרב ראה בו עניין מרכזי במיוחד. ונראה שהנושאים האחרים נובעים הימנו.

רשר"ה טוען בספרו 'המצוות כסמלים'²³ שהתורה מבקשת להביע ולסמל בכל מצווה רעיון רוחני. כדי להדוף טענה בדבר אי-נחיצות דקדוקי המצווה לאור הסבר זה, הוא מוסיף ומדגיש כי דווקא אופן זה של עשיית המצוות נקבע בידי הקב"ה היודע כיצד היא הדרך הנכונה להטמיע בנו אותם רעיונות.

מסקנה ברורה העולה מדבריו היא שאין המצוות עניין פנימי-מהותי למקיים אותן, ועל אחת כמה וכמה שאין לעשייתן כל יחס לתיקון עולמות רוחניים, או אף נשמתיים-פנימיים. הסבר זה עומד בסתירה להבנה הקבלית, המסבירה כי למצוות ערך פנימי-חיוני והן יוצרות תיקון רוחני בנפש האדם ובעולמות הרוחניים אליהם הוא קשור.

ואכן, דעתו של הראי"ה בסוגיה זו שונה מדברי רשר"ה. הראי"ה הלך – בנושא זה ובנושאים אחרים – בעקבות תורת הסוד ודברי חז"ל באגדה, וכתב על קיומם של רבדים נוספים בקיום המצוות. כך לדוגמה כשהוא מתאר את "בעלי העבודה" (אוה"ק, ח"א, עמ' קכג):

בעלי העבודה קראו הראשונים להמסתכלים הרזיים... הם אינם בעלי הנאה, בעלי עריגה לקבלת פרס, חיהם הם חיי עבודה. לא סימבולים הם מצוותיהם, כי אם עובדות, מצחצחות ומעלות הכל, מטיבות לכל ומאשרות את הכל.

22. בחיבור 'למהלך האידיאות', מרחיב הראי"ה מאוד בהסבר הפער בין האידיאה הלאומית של חיים מלאים ותוססים, לבין אידיאה דתית של צמצום הכוחות ו"סגנון של פרושיות של 'מה חובתי ואעשנה', בעבודת קטנה מלאה זוועה ורפיון" (אורות, עמ' קיד [למהלך האידיאות, פרק ה']).

23. בייחוד בפרקים ב-ג.

תוך שהרב מסתייג מתפיסת הסימבוליות של המצוות, הוא מביא מאמרי חז"ל התומכים בדבריו – שהמצוות אינן רק פעולות הנעשות כדי "לחנך" אותנו או להרגיל אותנו להיטיב לזולת, אלא הן בעלות ערך מציאותי והשפעה ממשית בעולמות התחתונים ובעולמות העליונים. עשיית המצוות משפיעה על המציאות באופן אקטיבי וממשי, ומרבה טוב ואור לכל. דברים אלו, כפי שהרב רומז, מכוונים למבואר בספרי הקבלה על השפע והאור הרוחני הבא לעולם בעשיית המצוות. גם בפסקה הבאה הראי"ה מבקר בחריפות את מי שאינו מכיר בעומק ההשפעה הרוחנית של המצוות, כשהסיבה לחוסר הכרה זה הוא הריחוק מתורת-הסוד. בדבריו אנו שומעים ביקורת עמוקה על השיטה הסבורה "שהתכנים הרוחניים לא יהיה לנו עסק עם מציאותם, כי אם עם הרשמים שהם עושים עלינו" (אוה"ק, ח"א, עמ' קכב):

רק סמיות עיניים גורמת, שלא תוחש לעין כל תכונת העבודה האלהית על פי ההרצאה הרזית דוקא, שדוקא היא, העליונה והעמוקה שבביאורים, היא הפשוטה שבפשוטות. אי אפשר לומר שהתכנים הרוחניים לא יהיה לנו עסק עם מציאותם, כי אם עם הרשמים שהם עושים עלינו, כמו שאי אפשר לומר זה בהתכנים החומריים.

2. קליפת הקינמון

לאחר דברי-ביקורת, מבהיר הראי"ה שיש מקום להבנה הסימבולית (קובץ א', שעו): כשחודרים בעמקי הדעה, רואים שאין המצוות עניינים סימבוליים, להזכיר ולחקות איזה עניין על הדמיון לבד, כי אם הם עניינים שעושים את ההווה האנושית והעולמית. ומכל מקום אין הסימבוליות יוצאת מכלל הפעולות, כי לבנין הנפש היחידית והכללית צריכים לתקן גם את צורתיה הדמיוניות, כשם שצריכים לתקן תכונותיה ומידותיה וציורי השכלותיה.

בפסקה נוספת, מגדיר הראי"ה באופן הבהיר והפנימי ביותר את מקומה של הסברת טעמי מצוות בדרך הפשט, ומכנה אותה בשם "קליפת הקינמון". הסברת טעמי מצוות בדרך הפשט והסימבוליות היא אפוא עניין היצוני-יחסית כקליפה, אבל יחד עם זאת היא חשובה לקיום הפרי ושמירתו. בשונה מקליפות שאינן נאכלות, קליפה זו עצמה מתוקה היא ויש להקדיש לה את תשומת הלב, הזמן ומשאבי-הלימוד. אך כל זאת לצד הלימוד הפנימי שהוא בעל הערך האמתי והמהותי בקיום התורה ומצוותיה (קובץ א', תקנט):

הקליפה הטובה, קליפה שבקדושה, הנמשלת לקליפת הקנמון,²⁴ שיש בה טעם מתוק וטוב, מתגלה היא בכל ארחות ההשכלה הפשטית, המבארת באורח הפשט את התורה והאמונה, טעמי המצוות, וכל השפעת הקודש. אף על פי שהביאור הוא בדרך של קטנות,²⁵ ואין להענינים אותו הגודל והשיגוב שיש להם במעמקי הרזים, מכל מקום הוא ענין נכבד מאד, הראוי להקבע בתור חטיבה לימודית, ולהתעסק בהשווייתו עם גוף הפירוש היותר עמוק, ורזי עולם היותר פנימיים. ההרצאה הפשטית מבארת את הכל על פי יסוד הדמיון האנושי, שכלו ומוסריותו, געגועי לבבו ורשמי הרגליו, בין בתור יחיד בין בתור ציבור, והרבה ענינים מאד מגופי תורה מתפרשים על ידי זה. והאדם צריך להסתגל להצד הגלוי בכל עומקו, ביפיו וטובו, ולחבר עמו את ההסתכלות היותר חודרת ופנימית, שיח קודש של רזי עליון.

הראי"ה השתמש בטעמי-מצוות של רש"ה, דווקא כדי להמחיש את ההבדל בין ישראל לעמים.

רש"ה כתב (אגרות-צפון, איגרת ט"ו):

וכי יש לך גדלות אנושית מזו, לשמש נושא לתורה על הא-לוהים וייעוד האדם, ולהורות על ע"פ גורל והחיים. להורות כי יש עוד רם ונישא מקנין והנאה ממדע ותרבות, אשר לו צריכים כל אלה לשמש אמצעים?

לעומתו, הראי"ה מסביר שרק לגבי העמים ניתן לומר שמצוותיהם סמליות, מורות דרך, מתקנות את היחיד והחברה האנושית – אך הא ותו לא. "ציור" יש להם, אך סמי מכאן "יצירה": השפעה פנימית, גילוי קדושה, העלאת עולמות והורדת שפע. לעומת זאת, מעשי המצוות של ישראל הם מעשים יוצרים, אקטיביים (אוה"ק, ח"ג, עמ' מה):

עד עת קץ לא יעמד שום עם ולשון על רז מופלא זה, של ההבדל העצמי שבין ישראל לעמים כולם, בין נשמת האדם לגוית האדם. וההבדל הזה הוא חודר מההיקף הכללי אל הפרטים כולם... אין קוטן בגודל. נשמת ישראל נשמה יוצרת היא, לא רק מצירתה. נשמה אלהית, אשר אור אלהים חי בקרבה. אלהים אתם ובני עליון כולכם, בנים אתם לד' אלהיכם. נשמת כל העמים היא

24. לא מצאתי לע"ע מקור למושג 'קליפת הקינמון'. ברור שהכוונה כאן איננה לקליפה במובן השלילי הידוע ע"פ הקבלה, לא רק ג' קליפות הטמאות אלא אף לא קליפת נוגה המעורבת טוב ורע. המקור לקליפה במובן חיובי נמצא בהקדמת רח"ו לעץ-חיים, המכנה את המשנה "קליפה טובה". עיין גם אגרות הראיה, איגרת תר"ב. תודתי לרב יוסף קלנר שהפנה אותי למקורות אלה.

25. באורות התשובה (י"ד, א), הרב כותב שיש גם תשובה מקטנות לגדלות, הווי אמר שהקטנות כשלעצמה היא מעין "חטא" ביחס לגדלות.

רק מציירת, מסדרת, אוצרת ומנתחת. לא כאלה חלק יעקב, כי יוצר הכל הוא... ולא נקרא הקב"ה צבאות כי אם על שם ישראל, שהם צבאות ד'. אין לישראל סימבולים, שהם רק גורמי מחשבה ורגש, כי אם מצוות ותורות, דברים חיים וקיימים, נאמנים ונחמדים, לעד ולעולמי עולמים. קללתם קללה וברכתם ברכה. וכי יגלה אור ד', ומהר ציון אור חדש יאיר על אפסי ארץ, יבינו כל הגויים כי לא יתכן להדמות לבני אל חי בסגולתם העצמית. אבל אושר גדול יהיה אז לאנושיות עד כמה שתוכל לחקות את אור עולם זה, את מעין חיים זה.

בדברים אלה גנוזה ביקורת חריפה, שתמציתה היא: רש"ה לא הגיע להבנת טעמיה של תורת-ה', אלא לטעמיהן של שבע מצוות בני-נח, ואף להסברת טעמי-תורה במובן האנושי שלהם, שהוא החלק שבו הם משותפים עם עמים אחרים. הראי"ה רומז גם שרש"ה לא ידע להבדיל הבדלה עצמית בין ישראל לעמים, בין פעולתם הרוחנית לפעולת שאר האנושות. בפסקה זו הראי"ה משתמש בציטוטים רבים מפסוקים ומדרשים ידועים, עליהם רש"ה לא יוכל לטעון כי אלו דברי קבלה בהם אין לו עסק. להבדל זה גם השלכה על סגנון ההשפעה על העמים. הראי"ה מדייק שהעמים לא יוכלו באמת להידמות אלינו בסגולתנו העצמית אלא לחקות אותנו. שלא כרש"ה שאינו תוהם גבול זה בין ישראל לעמים, אלא במה שאנו נבחרנו להיות המלמדים, ולא הבדלה עצמית-סגולית.

3. טללי אורות – טעמי מצוות בניגוד לרש"ה

במאמר 'טללי אורות' על דרישת טעמי המצוות (מאמרי-הראיה, חלק א', עמ' 18),²⁶ מתמודד הרב קוק עם אחת הסוגיות החשובות והיסודיות בחייו של אדם מישראל. לאחר שהגדיר את החיסרון שבהסתמכות על טעמי המורה-נבוכים, המתייחס אל העבר, פונה הראי"ה לבקר את תנועת ההשכלה אשר אימצה את שיטת המורה נבוכים, המתייחסת אל העבר וממילא אינה יכולה להחיות באמת את ההווה ואת העתיד.²⁷

הרב קוק מעלה כאפשרות את ערך המוסר המוחלט – כיסוד שעשוי להעמיד את נושא טעמי המצוות בעצמה רבה, וביכולתו להשפיע גם בימינו וגם בעתיד. הוא

26. התפרסם לראשונה בשנת תר"ע בקובץ 'תחכמוני', ע"י תלמידו ר' בנימין מנשה לוין.

27. הרב קוק מציין כי "התמימות שאור הנשמה הפנימית של הרמב"ם ז"ל לא זרח שם, שבקרבה נתאחד העבר עם ההווה והעתיד, שזה לא נתגלה בצורה ההגיונית של "המורה", שנשארה עומדת עם העבר, כ"א בצורת הקדושה והתמימות האלהית של ה"משנה תורה" ששמה חדרה ההרגשה העדינה ביד חזקה למעלה מגבול ההבנה ההגיונית". זאת לעומת גישה של חוקרים מסוימים המעמיתים את ה'מורה' עם 'היד החזקה'.

רומז לקנט, שהרבה לעסוק במוסר המוחלט, ואשר דבריו היכו גלים בכל העולם התרבותי בזמנו וגם הרבה אחריו. לא פחות מזה הוא רומז לרשר"ה, אשר הושפע מאוד מגישה זו, והעמיד את המוסר ותורת המידות ליסוד העקרוני ביותר ביהדות והסביר על פיהם את טעמי מצוות-התורה.

אלא שהוא מסתייג מיד מאפשרות זו, שרוחות חדשות כבר מנפצות אותה. הוא מתכוון לניטשה – שכנאמר לעיל, התקיף בעצמה רבה את תורת-המוסר (בעיקר הנוצרית), המדכאת את האישיות, ודגל במילוי הרצון האישי, בשחרור הנפש מכבלי-המוסר, וכמעט באנרכיה.

כיוון שכך, הסברת טעמי המצוות לפי הסגנון המוסרי לא מתאימה עוד לנפש הדור החפץ חיים משוחררים ומלאי עצמה. גם הכניעה לאחריות הקולקטיבית כבר אינה מדברת אל מי ששואף לסגנון אנרכיסטי – "הוא מתקומם על המוסר החברותי, בשם התביעה הפרטית, שהיא ג"כ תביעה מוסרית".

הרב קוק משתמש בביטוי של ניטשה השולל את "מוסר העבדים", וכותב (שם, עמ' 20):

התביעה הפרטית, שאיננה מכרת שעבוד לשום כלל, המבססת את האנרכיות בצורתה היותר איומה, היא ג"כ נובעת מתוך 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... ע"כ אין כאן כ"א אינדיבידואלי מוחלט.²⁸ ההרגשה הזאת בעצמה, כשהיא משתפלת, היא נזקקת להרס כל מוסר חיובי... אמנם שתי הקצוות הקיצוניים הנם רק התוים לגבולי 'פרדס הטיוול' של רוח החיים והדעה, ולעד לא יושגו לא בנקודת הרום של שלילת הפרטים מפני זרם הכלל, ולא בנקודת השפל של הכחשת הכלל מפני ריאליות של הפרטים, הקרובים והמרגשים.

לכן, כשהרב קוק בא להציב את התפיסה הכוללת לטעמי מצוות, העשויה לתת מענה לכל זרם רוחני באשר הוא, גם בעתיד הרחוק, הוא מציב את המוסר המוחלט רק כאחד מארבעת היסודות שעליהם הוא משתית את טעמי המצוות (שם):

28. כדברים הללו כתב גם לר' שמואל אלכסנדרוב (אגרות הראיה, ח"א, איגרת ק"מ, עמ' קעד). הוא עוקף את המכותב באומרו: "כבודו מוצא סימנים להאנרכיזם הליברלי המוסרי ביהדות. טוב, כל הרעיונות אפשר למצוא במקור של אמת... אבל סגולתה היא שתהיה מהפכת את הכל לאורה האמתי... גם האנרכיזם הגשמי האינדיבידואלי... גם הוא יטהר בבואו אל גבול הטוהר". שם הוא מרחיב את ההסבר אודות האינדיבידואליזם המוחלט ומקורו ביהדות, כשנעמיק במהותו של כל אינדיבידואל.

הכיכר המסויג, שהרוח הגדול עומד בו לעד, הוא מבונה לא מרוח אחד פרטי, אפילו אם יהיה נחמד ונעים ואדיר כהמוסר המוחלט בעצמו, כ"א מרוחות כלליים, אשר במזוגם ואריגתם האורגנית יציגו לנו את הזות הכל, ויבטיחו לנו מזון לקיום האידיאלים ותוצאותיהם המעשיות והשכליות.

שלא כרש"ר הירש הוא רואה את הרוח הלאומית כעניין העומד לעצמו, הקשור אמנם עם שאר המרכיבים, אך הם אינם מתיישמים אלא על ידו. יתרה מזו, כותב הרב: "התחיה הלאומית תבוא לפני התחיה האנושית", מה שלפי רש"ר נראה להיפך. דווקא "המצוות הלאומיות כולן הקשורות בארץ-ישראל ובמרכז המקדש דוקא" הן דרך ההשפעה הרוחנית על העמים, שלא כדברי רש"ר הסבור כי פיזורנו ביניהם הוא גורם ההשפעה החשוב ביותר מצדנו כלפי הגויים.

גם במאמר זה הוא שולל את גישת רש"ר התופסת את המצוות רק כסמלים, וכותב:

אין המצוות מיוחסות אל טעמיהן בתור סמני זכירה מלאכותיים כ"א בתור נושאים פועלים, ההולכים עם סדרי השלמת ההויה בצדה המרכזי, המוצא את מקומו היותר מבורר באנושיות המבוכרת של כנסת ישראל.

את אותן ארבע הרוחות שעליהן מתבססים טעמי-המצוות, מביא לידי מימוש ה"אני" הפרטי ולא הקולקטיב. גם כאן, מסכים הרב קוק, במידה מסוימת, עם הגישה הניטשיאנית, הרואה בפרט את מוביל התהליכים הרוחניים בעולם:

באספקלריא של קודש הננו רואים את שתי הנקודות הקיצוניות של ה'אני', המשפיעות חיים כאחת להצדקה היותר עליונה ולהאנרכיה היותר מקולקלת, שהיא מוכרחת למצוא את האור העליון מתוך עומק התהום של הריסתה המוחלטת, המושיבה אותה עד דכא; והן פועלות יחד לבלול יפה את כל הזרמים המוגבלים של ארבעת הרוחות הכלליות, הסובבות עולם ומלואו.²⁹

4. תורה ותשובה

גם אמונתנו בנצחיות התורה קשורה להבנה שהתורה אינה מהות סימבולית-מצרית אלא מהות פנימית ועצמית שבה נבראו שמים וארץ. התורה היא יסוד העולם, ומציאותו תלויה בה. לכן, אי אפשר להגדיר אותה רק כדרך לעורר מחשבות, רעיונות ודרכי-התנהגות (קובץ ב', רסט):

29. אודות השפעת ניטשה על ראשי הציונות ועל הסופרים העבריים של ימי העלייה השנייה ובכלל – ראה ספרו של יעקב גולומב, ניטשה בתרבות העברית, הוצאת מאגנס, ירושלים תשס"ב. על יחסו של הרב קוק להגותו של ניטשה – ראה הפרק שכתבה שם ד"ר סמדר שרלו, 'העו והענווה – שיטת המוסר של הרב קוק מול מוסר העצמה של ניטשה'.

בהאמת הגדולה שכל חוקי התורה הם חקות שמים וארץ ממש, שלא ישתנו בשום אופן על ידי שום שינוי רעיוני, ואינם תכנים סימבוליים לעורר רק מחשבה ורעיון, באמיתת ערכה הוא יסוד העולם ויסוד האומה הישראלית... ומן הציור התיאורי בכח המדמה של האומה, באה היא אל מרום האמת, ומוצאה היא את יסוד חייה, חיי עולם, בתורת אמת.

תפיסת התורה והמצוות משליכה גם על סוגיה בסיסית אחרת – התשובה (אורות התשובה, י"א, ה):

התשובה מורה שיסוד המעשים כולם הוא התמצית הרוחנית שבהם, אותה ההטבעה שמתביע המעשה ביסוד הנפשי. וכאשר באמת אין תוכן המעשים רק מושגים סימבוליים, כי אם הם ארוגים ביסוד העולם הממשי, הננו קרואים לומר שהעולם הממשי כמו שהוא, הוא עולם מחולק, שכל סדריו מתאימים זה לזה, אבל שרשו הוא היסוד המחשבתי, שהוא הרבה נעלה ונשגב ממנו. והתשובה מרוממת את האדם ועולמו לעולמה היא, ששם המציאות כולה עומדת בבהירות התוכן הרוחני שלה, והעולם ההוא בעוצם רוחניותו, שולט הוא על העולם המעשי המוגבל שלנו. וכפי אותה ההטבעה שמחוקה בעולם התשובה העליון על ידי המחשבה, נקבעת היא ההסדרה של העולם המעשי

אם כן, אפילו התשובה, מושג בסיסי ביהדות, אינה יכולה להיות מוסברת לפי שיטת רש"ה, התופסת את המעשים כסימבולים חיצוניים. שהרי אם אין לך אלא המציאות שלפניך, אין להשיב על טענת הרמח"ל (מסילת ישרים, פרק ד'): "כי הנה באמת, איך יתקן האדם את אשר עיוות והחטא כבר נעשה? הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה? היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות?". רק תפיסת הצד הפנימי של המעשה כעיקר, והחיצוניות כטפלה – מאפשרת להתמקד בשינוי הרצון ולהחשיבו כשינוי המעשה, כפי שכותב הרמח"ל שם בהמשך דבריו.

את המקור הפנימי לקשר בין החוץ לפנים, בין המעשה לשינוי שהוא מחולל, רואה הרב בפרשנות מעמיקה בעולם האצילות. שם, מאוחדים האורות והכלים. אף שאין לנו מגע ישיר עם עולם עליון כל-כך, הרי שבהשתלשלות של דרגות רבות, עקרון האחדות וההשפעה הפנימית הנובעת ממנו – באים לידי ביטוי גם בעולמנו (קובץ ה', קצב):

הנשמות האציליות, כל מעשיהם הם מאוחדים עם מחשבותיהם, והאחדות היא בהם גדולה מאד, עד שאין המעשים דברים סימבוליים להזכיר על ידם את המחשבות, כי אם הם גילויי חיים ממש, שהם מתגלים בהערך של העולם המעשי, כפי אותו הגילוי ממש שהמחשבות הן מתגלות בעולם השכלי המחשבתי...

מופיע מתולדות האחדות העליונה והמופלאה שברום האצילות, שהאורות והכלים הם מתוכן אחד... איהו וחיהו וגרמוהי חד בהון.

5. קשר הרוח והחומר, הפנים והחוץ

כדרכו לראות את יד-ה' בהיסטוריה – גם את השיבה לטבעיות החיים, לשחרור הכוחות ולשמחת החיים, רואה הראי"ה כהתפתחות רוחנית פנימית. דווקא היחס החיובי לגוף שהתקלקל ונפל ממעמדו הגבוה לפני חטא אדם-הראשון, מורה על התקדמות ולא על נסיגה כפי שיש שיפרשו זאת. למרות שהבלטת החיים וכוחותיהם גורמת בתחילה חורבן לסגנון המוסר הכובש שהיה נהוג עד עתה. אחד הביטויים לקשר הפנימי בין דבר-ה' בפי נביאיו למציאות הכוללת את הגוף וכוחותיו, הוא במעשים ה"סמליים" שעשו הנביאים, כמו לקיחת האזור (ירמיהו י"ג), שכיבה על הצד (יחזקאל ד') ועוד. במעשים אלה, הנראים לכאורה סמליים, הנביא יוצר זיקה וקשר של חיים בין הממדים הרוחניים העליונים לבין המציאות הממשית שלפנינו.

הראי"ה מבקר את תפיסת רש"ה באשר למעשי הנביאים, ונוקט ביטוי חריף "חשבו בזה חושבים סימבולנים מחשבות, שכצללים נהלכו". כלומר, היחס בין המחשבה הסימבולית לבין הבנת העניין לאשורו, הינו כמו הצל לעומת מקורו. גם כאן, משתמש הראי"ה במקורות מתורת הקבלה, כמו שילוב הוי"ה ואדנות, הטעמים הנקודות התגים והאותיות ועוד (קובץ ז', כז):

הסקירה הרואה את הכח האלהי החי ופועל... בכל מסבות הטבע, בכל הליכות רוחות האדם... היא מחברת את הנפש העולמית עם רוחה ונשמתה, מאגדת את כל המפעל והמעשה המסותר... אל כל הגלוי והמופיע בפליאות נוראות... כשאור ישראל מתגלה על ידי עמק הדעת ומעמקי האמונה לראות, איך כל העלילות מראש ועד סוף... כל הארות תוריות בכחות כלליים ופרטיים, כל זהרי רוח הקודש וכל השפעות צדיקים יסודי עולמים... הכל תנועת-עולמים גדולה אחוזה בהם, תנועת הארת אורו של משיח, שנברא קודם שנברא העולם. בכל עת שמתגלים מקרים ומאורעות, רעיונות ומחשבות, להרים נס של קירוב גאולה וישועה, בין שהיא גשמית ובין שהיא רוחנית, הדעת מכרת את אור ד' החי המופיע בהם... וכל אשר תיטיב הדעת להכירו ולהבינו כה תגלה את האורות של המסבות, כן תישרם אל מטרותם... לא נעזבה היא הטבעיות במהלכה, לא אלמנה היא ההיסטוריה הסבוכה במסבותיה, בתוכה חי גואל חזק... צור כל העולמים צדיק בכל הדורות. לא עשתה הנבואה שום נס כי אם כשקשרתו לאיזו טבעת טבעית, אפילו קלושה וקטנה. חשבו בזה חושבים סימבולנים מחשבות, שכצללים נהלכו, והאמת המסורתית תביע אמריה בכל הוד גבורתה: רכוס מהודק דרוש תמיד להיות מעולם העליון, מהופעת השליטה הנשמית, אל העולם התחתית... והכל הולך הלך

ואור. כפי ההפריה של זיו ההכרה של חכמת ישראל העליונה... ככה תזרח הדעת להכיר את המגמה של כל המון המסבות וללכת עם כולן ולברך את שם ד' המאיר ומחיה... השם המשולב של הויה ואדנות מאיר ומופיע ביקר תפארתו בכל אורותיו... ובלב ישראל חרותה אש דת, מטרת עולמים לכל תנועת החיים, לכל היש בעבר, הוה ועתיד, ומבעד כל מפלשי העננים אור הקדש יחדור... הכל לפי רוב המעשה ולפי הרחבת ההקשבה, לפי הגדלת התורה ולפי הפצת המעניות אשר לתהומות הרוחניות.

אותו ביטוי של "צל" ביחס להסברה החיצונית והמוסרית מול ההסברה הפנימית, נאמר אף בהקשר אחר, לגבי המערכת הכוללת של ההשפעה הרוחנית על העולם. הרא"ה מרחיב את הסברת הקשר הפנימי והמהותי הקיים אפילו בין האדם לרכושו. מערכת היחסים הכללית בעולמנו אינה חיצונית באף אחד מחלקיה. אף שגם כאן הגדרת הסימבוליות זוכה לביקורת ולכינוי "שטחיות", היא משתלבת בקשר ההשפעה של הכוחות הפנימיים גם על חיצוניות העולם. גם תוך תיאור התיקון של שבירת-הכלים העתידיים "להתחסם" (=להתאחד ולהתחזק לכלי טוב), יש מקום למוסר הגלוי שאינו אלא "צל-צלו של סתר חביון עליון". מה שמורה שוב, שאין הרא"ה שולל לגמרי את סגנון ההסברה הזה כשהוא בא בהקשר הנכון של חיצוניות, ולא מתיימר להיות חזות הכל (קובץ ה', קמא):

סתר חבוי ונעלם על הגורל מתפשט, על גורל היחיד והציבור, על גורל כל בריה וכל עולם... המזל העליון, אשר בני חיי ומזוני ממנו יוצאים, בו תלויים, אוחד הוא כל קנין עם נושאו. לא לתוהו יוצרו, לא לשוא, ולא במקרים הרוסים מתיחסים הם זה לזה. וגורל האדם וקניניו, הלאום ורכושו, יחש נשמה עם שפעת כחותיה, ניצוציה, אותיותיה, הזורמים ומסתדרים, הבולטים ונוצצים... מתגאה ומתנשאה היא ממעל להשטחיות הסימבולית... ערכי כינורות נאים מטיבי שיר, מנעימי נגן, מבצרי גבורה, מכוננה בהמון תעלומות אראלים, העבודה העליונה והממשית, ריח ניחוח האישיים והנסכים, הקרבנות והמנחות, הקטורת והלבונה... רז לרז יביע, אור עולם באוצר חיים. ומותאמים באים התכנים עם המוסר הגלוי, שאינו כי אם לבוש לבושו ומעטה מעטהו, צל צלו, של סתר חביון עליון. מתקרבים החיים לשרשם, מתקרב האדם ליוצרו... מתאדרים החיים והשלום, מתאחים הקרעים, מתחסמים הכלים השבורים, בעילוי הכחות החיוניים, המחשביים והמעשיים, למרומם העליון.

סוגיית הקרבנות זכתה להסברים סימבוליים נרחבים. גם כאן, הרא"ה אינו מוכן להסתפק בהם כלל ועיקר. לקרבנות השפעה פנימית עמוקה, הן על המקריב והן על העולם בכללו על שלל רבדיו - הגלויים והנסתרים. אמנם לעתיד לבוא, כשהמציאות תתעלה, וכבר לא יהיה צורך עוד בקרבנות, "קרבנות בטלים לעתיד

לבוא³⁰ – אזי לא רק הערך הפנימי שהתעלה לא יזדקק עוד לקרבנות, אלא גם ההשפעה הסימבולית שלהם לא תישאר כשהייתה. בפסקה דלהלן ניתן לראות איך הראי"ה קושר, גם במצב עתידי, את ערך פעולת המצוות לא רק בפנימיות המציאות אלא גם בערכן הסימבולי – מה שמלמד שאין הסימבוליות ענין מיותר, אפילו במצב עליון כזה. בכך בא הדיון בתפיסה הסימבולית לבירור מדויק, שרואה בה אמנם עניין ראוי ונכון בכל עת, אך בתנאי שניגש אליה נכון ולא נפריז בערכה, בוודאי לא על חשבון התפיסה העיקרית, התפיסה הפנימית (קובץ א', תשסג):

הקרבנות, הננו משיגים אותם לא רק עבודות חיצוניות סימבוליות, אלא תיקונים, פעולות שהעולם מתבסס על ידם. אמנם, התוכן הסימבולי הוא תוארם, לבושם וגופם, וברור הדבר שיחס גדול יש להצורך הסימבולי עם הצורך הפנימי. וכשיבואו ימים והצורך הפנימי יחדל, בביטול הקרבנות, יפסק גם כן הכח הסימבולי לגמרי מפעולתו, ותחתיו יבא תוכן יותר עשיר לנושא הסימבוליות, שתתקשר עם העבודה היותר עליונה, שתכיל בקרבה את כל העובדא הפועלת, המתקנת, של הקרבנות כולם בצורה יותר עליונה. זאת היא המנחה הערבה שלעתידי, אשר תערב לד' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות.

ה. סיכום

בכמה מקומות מתייחס הראי"ה במפורש לדמותו של רשר"ה, מהם בביקורת חריפה ומהם בהערכה גדולה. כיוצא בזה אנו מוצאים בכמה מקומות בדבריו התייחסות מרומזת וישירה לעיקרי משנתו של רשר"ה – עליהם ביקשנו לעמוד במאמר זה. מכלל דבריו עולה – כפי שסיכם הרצי"ה בדברים שהובאו בפתח המאמר – כי הייתה לו ביקורת נוקבת על התכנים שהביע רשר"ה, והוא אף ראה בהם נזק רוחני של ממש. יחד עם זאת, הרי שכמה עניינים, אף כי חיצוניים, ראה הראי"ה כבעלי ערך חשוב, ואף נסתייע בחלקם בהתמודדות בזרמי-הכפירה אשר הגיעו לארץ-הקודש באותם ימים.

30. ויקרא-רבה, כ"ז. ראה בהרחבה במאמרו של דוד שפרבר 'קרבנות לעת"ל במשנת הראי"ה', קובץ 'ראיות הראי"ה', הוצאת בית-הרב, ירושלים תשנ"ב, עמ' צז.