

החזרה המענגת לרצון

- עיון במושגי התענוג, ההכרה והרצון במשנת הראי"ה קוק -

א. מבוא

ב. התענוג הרוחני כאמת מידה לממשות

ג. שלמות והשתלמות: בין תפיסת ההתפתחות של הראי"ה לתפיסת

אדמור"י חב"ד

ד. החזרה המענגת לרצון כמימוש ההשתלמות ויסוד שיטת הראי"ה

ה. עוד על החזרה לרצון וזיקתה להכרה - השלכות, משמעות וחששות

ו. סוף דבר

א. מבוא

למעלה משמונים שנה עברו מאז פטירת מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק, בג' אלול תרצ"ה (1935), בשנת השבעים לחייו, לאחר שנות למידה ויצירה בתחומי הלכה והגות, כתיבה נבואית ופעילות ציבורית רבנית, רבת היקף, מעוף והשפעה עבור דורו ועבור הדורות הבאים.

קולמוסים רבים נשתברו על הבנת תורת הראי"ה: תפיסתו הרוחנית, כתיבתו ההגותית וההלכתית, ספריו ועורכי ספריו, תלמידיו ועוד. מאמר זה רוצה להוסיף על קודמיו הרבים היבט נוסף ולהתחקות אחר שורשי תורתו, בעזרת מונחים כדוגמת תענוג, חזרה לרצון, שלמות והשתלמות ועוד. אמנם תורת הראי"ה נודעת עקב נושאים כדוגמת יישוב ארץ ישראל, ציונות, תחיית האומה, קירוב רחוקים ועוד. אך עם זאת ייתכן ואלו אינם אלא הסתעפויות של שורשי תורתו; הסתעפויות שלימים נתפסו כשורשים, בין היתר בעקבות אירועים הרי גורל שאירעו כעשור לאחר פטירת הראי"ה: שנות השואה ומלחמת העולם השנייה (1939-1945), הקמת מדינה יהודית (1948) ולימים מלחמת ששת הימים (1967). סמיכות אירועים אלו

* מאמר זה נכתב לזכרו של מורה יקר הרב אברהם רמר זלה"ה דרכו התוועדת בצעירותי לאור שב'אורות'. המאמר מבוסס על כתיבתי בכתב העת 'פרי עץ הגן' של ישיבת רמת גן. מאמר אחד: 'ודאות במשנת הרב קוק', שהופיע בפרי עץ הגן, א' (רמת גן תשנ"ח) ועסק במרכזיות התענוג; ומאמר נוסף: 'ודאות במשנת הראי"ה קוק', שהופיע בפרי עץ הגן, ג' (רמת גן תשס"ב) ועסק בחזרה לרצון. תודה לרבני ולומדי בית המדרש ברמת גן בזמן קיץ תשנ"ח על השותפות.

ועוצמתם, יצרו מציאות שבה אין צורך בראיות מורכבות כדי לחוות את שיבת עם ישראל לארצו ואת הקמת מדינת ישראל כאתחלתא דגאולה. ההנחה הייתה שאירועים כה דרמטיים מדברים בעד עצמם באופן ישיר וברור, וכדברי הנביא שהרצי"ה הרבה לצטטו: "כי עין בעין יראו בשוב ד' ציון" (ישעיהו נ"ב, ח). בשונה מכך, בהוויה העכשווית – לאחר שוך ההד העוצמתי של אותם מאורעות הרואיים שהפכו להיות היסטוריה – דומה שאנו קרובים לנקודת המוצא של הראי"ה שמתוכה כתב בימי רבנותו: רשימות אישיות על נושאים כמו רצון ועונג, אחדות ופירוד, מדע ואמונה. כתובה השוחרת יחד את ענייני הכלל והפרט, ולדוגמה אינה מבחינה בין לימוד זכות על חלוצים ללימוד זכות על עצמו.¹

ב. התענוג הרוחני כאמת מידה לממשות

שלושה תלמידים נודעים היו לראי"ה, שהתמסרו במשך כל חייהם לרבה. הרב יעקב משה חרל"פ ראש ישיבת מרכז הרב (1882-1951). הרב דוד כהן, 'הנזיר', עורך אורות הקודש (1887-1972) ובנו של הראי"ה הרב צבי יהודה (1891-1982).² שני תלמידיו המובהקים של הראי"ה – הרי"מ חרל"פ³ והר"ד כהן הנזיר⁴ "גילו" את רבם בעקבות

1. הערת העורך (ש.מ.): עי' בעניין זה במאמרו של הרב עזרא הימן, 'עד שמצאתי את האהבה שבנפשי', אסיף א', חלק המחשבה, עמ' 316-337.
2. ידועה היא האיגרת בה כותב הראי"ה לד"ר משה זיידל על בנו הרצי"ה: "וב"ה שאני יכול לצאת ידי חובתי כמעט במכתבו של בני שיחי אשר הוא ת"ל הוא כמעט האחד עמי המתרגל לעמוד על דעתי ולהקשיב את שיח נשמתי. נפשו ב"ה טהורה היא ועדינה, והוא מבוסס בהמון רעיונות טובים ומאירים, שיהיו בע"ה לברכה לו ולעולם" (אגרות הראיה, ח"א, איגרת ק"ב). איגרת זו נכתבה בשנת 1908, הרצי"ה בגיל 17 והראי"ה בתחילת דרכו הרבנית בארץ ישראל. האיגרת נכתבה לפני המפגש של הר"ד, הנזיר, עם הראי"ה, ובשנים הראשונות להיכרותו עם הרי"מ חרל"פ.
3. הרי"מ חרל"פ נודע לימים בסדרת ספריו בהגות 'מי מרום' לצד ספריו בלמדנות 'בית זבול'. הוא כיהן כראש ישיבת מרכז הרב ורבה של שכונת שערי חסד בירושלים. ספר ביוגרפיה אודותיו ראו שירת הים: שירת חייו של איש ירושלים הרב יעקב משה חרל"פ, יאיר חרל"פ, בית אל תשע"ב. השפעתו הציבורית של רימ"ח הייתה מועטה יחסית, וייתכן שהסיבה לכך היא עולמו הנפשי רוחני שנבנה במתכונת שבה הציפייה תמיד גבוהה מהמימוש – תנועה המשחררת ממקובעות אבל גם מפרקת כל הבנה לאחר התקבעותה ומקשה על בניית דרך רציפה וברורה. הרי"מ פיתח תפיסה רוחנית שיש בה מהלך פנימי של פירוק ודקונסטרוקציה מול האינסוף, דבר שביטא את כמיהתו הרוחנית הגבוהה ואפשר לו את מעברו הרוחניים: התמסרותו בצעירותו למורו ר' צבי מיכל שפירא ויכולתו להיפרד ממנו לטובת מורה חדש הראי"ה; יציאתו מהיישוב הישן לצד שמרנותו והימנעותו מלהיכנס לעולם דתי אחר; סגנון למדנותו המציע הצעות רבות ומותרות את

הלומד בעולם של אפשרויות מעט מפותלות, שאינן חד משמעיות. דוגמה למתודת ה"פירוק" שלו הם דבריו הבאים: "ואך יש לחקור ביסוד ההשגות, האם ההשגה היא העיקר או בקשת ההשגה היא העיקר... האם בקשת ההשגה צריכה להיות דווקא במה שאפשר להשיג, או גם או בעיקר למה שאי אפשר להשיג" תשובתו לשאלה זו היא: "שכל השגה אם מסתפקים בהשגתה לבד, קובעים בזה הפרדה לאותה השגה ויש לחוש שלא תתהפך היא לרועץ" (מי מרום, ח' פרקים לרמב"ם, פרק שביעי, עמ' קלו-קלז). בדרוש זה מבהיר הר"מ שהתשוקה גבוהה מההשגה, ואף מדגיש שעיקר הבקשה היא למה שאי אפשר להשיג ולא בקשה לדבר הניתן להשגה. זהו מודל המשתחרר מהגדרותיו שלו עצמו בכדי שלא לפגום בתשוקה וברצון לבקש יותר.

בדומה לכך הוא כותב לבנו הרב יחיאל מיכל חרל"פ: "שעיקר המגמה של הבריאה כולה היא התשוקה והגעגועים... וממילא צריכים להיות מרוצים מאוד ובעיקר מן התשוקות ואם דואגים רק על הסוף מה שהעולם קוראים ניצחון, אין זה אמת" (מכתבי מרום ממרן הגר"מ חרל"פ, ירושלים תשמ"ח, עמ' כד). הר"מ צמא אפוא לאינסוף ומתקשה לקבל את העכשווי או את הפתרון הסופי. במקביל, הוא רואה ברגעי היצירה את הזמן בו האדם מוצא את מקומו: "והנה הזמן בו מוצא האדם עצמו מאושר באמת, הוא הזמן בו איזה מחדש איזה דבר" (מי מרום, מאמר התפילה, עמ' ג). אלא שהיצירה אינה תמידית ולכן הכמיהה התמידית היא להיות בעמדה נפשית זו, הנקשרת אצלו לתפילה והיא שונה מכל התרחשות שיש בה מימוש כתיאורו הבא: "כי מטבע האדם שלא למצוא שום סיפוק נפשי מדבר עובר, יהא עינוגו כמה שיהיה חפץ אדם בחיי נצח" (מי מרום על מסכת אבות, עמ' ח).

דוגמה נוספת לתודעת הפירוק שאפיינה את גישתו היא אמירתו הנודעת שציפיה לישועה גדולה מישועה: "ערכה של הצפיה לישועה הוא יותר עליון מהערך של גלוי הישועה עצמה, שכן הישועה היא בלתי סופית ולעולם לא יגיעו אל קצה" (מי מרום, מעייני הישועה, א', א). הישועה היא מוגבלת, הכמיהה אינסופית ולכן היא עדיפה – תפיסה שבוודאי שונה מעולמם היומיומי של תלמידי הרצי"ה.

מעניין לציין שבשנת תש"ח, ביום ההכרזה על הקמת מדינת ישראל, נפגשו הרצי"ה והר"מ בחדרו הישן של הראי"ה בבית הרב ובמקום לשמוח, כצפוי, הם בכו יחד על חלקיות המדינה, כעדות הרצי"ה בשנת י"ט להקמת המדינה (מזמור י"ט, לנתיבות ישראל – קבוצת מאמרים, ח"ב, תשל"ט, עמ' קנז-קס וראו שירת ה"ם עמ' 174).

במקום אחר, הר"מ מתאר את החוויה הדתית: "מענייני השלמות היא ההרגשה שהוא חסר וככל שהאדם מתעלה יותר ירגיש שגם חסרונו גדול יותר" (מי מרום על מסכת אבות, עמ' פט). תפיסת עולם כזו מתקשה להתחייב להבנה אנושית, ואינה מסוגלת לחולל תנועה פוליטית וחברתית רחבה. על קרבת הר"מ לרבו אפשר ללמוד מקטעי יומן שהודפס לאחרונה ראו מי מרום, כך כ"ח, עמ' רעז; ובמקביל את כתיבת הראי"ה ברשימותיו, פנקס רשימות מלונדון פסקה כ"ה, בתוך קבצים מכתב יד קדשו, ח"א, ירושלים תשס"ו עמ' רמה; ובהתאמה לכך הד הרים, אגרות הגר"מ חרל"פ לרבו הגראי"ה קוק, אלון מורה תשנ"ד עמ' עא, עד-עה; הרמ"צ נריה, בשדה הראי"ה, כפר הרואה תשנ"ו, עמ' 111-115.

מפגש עמו בשעת תפילתו – מפגש לא צפוי בעוצמתו, שהפך את עולמם וחולל את התמסרותם אליו. בחירתם בו כרבם המובהק איננה, אם כן, בשל תפיסתו הכללית הלאומית או בעקבות גישתו ליישוב הארץ. הם הקשיבו לתפילתו וחוו דרכה משהו אחר מהעולם המוכר להם. הר"מ שמע בבוקרו של חג השבועות תרס"ד את הראי"ה קורא את 'פיוטי האקדמות'.⁵ הר"ד פגש בימי מלחמת העולם הראשונה בשוויץ את הראי"ה ובנו,⁶ ובבוקר התעורר לקול תפילת השחר של הראי"ה והפך להיות תלמידו. המפגש המכונן עם הראי"ה היה מפגש עם לבו, ואילו לימוד משנתו היה שלב שני בקרבתם.

נוכחות זו של דבקות וצימאון רוחני אצל הראי"ה, איננה אך ורק מאפיין אישיותי, בדומה לאדמורי"ם וצדיקים נוספים. זהו מרכיב מרכזי בתפיסת עולמו,⁷ המציבה

4. על הר"ד כהן, הנזיר, ראו יהודה ביטי, 'בין פילוסופיה לקבלה בהגותו של הרב דוד כהן (תרמ"ז-תשל"ב)', עבודת דוקטורט, אוניברסיטת בן גוריון באר שבע, תשרי תשס"ה. בביליוגרפיה הוא מפנה למאמרים רבים ובפרט למאמרי פרופ' דוב שוורץ על כתיבתו, יומניו ושאיפותיו של הרב הנזיר.

5. וכך הוא מתאר זאת: "והנה שמעתי כיצד הרב אומר 'אקדמות' לפני הקהל ברטט ובבכייה – נזדעזעתי עד יסוד נפשי. מאותה שעה ואילך דבקתי ברב באהבה עזה, והייתי לתלמידו וחסידו לעולם" (אפרים צורף, חיי הרב קוק, ירושלים תש"ז, עמ' 119). קטע נוסף המצוטט הוא: "הרגשתי שכולי אחוז שלהבת-יה, כל גשמיותי מתנדפת והולכת ונשמתי שהתקשרה בנשמת הרב מתנשאת ברום עולמות עליונים". איני יודע מנין מקורו.

6. הראי"ה נסע עם רעייתו לכנס גדולי התורה של אגודת ישראל, שנקטע עקב פרוץ המלחמה. ביקור של כמה שבועות התארך לארבע שנים של גלות מקהילתו ביפו והמושבות ומבנותיו שנתרו בארץ כל ימי המלחמה. בנו הרצי"ה היה כבר כמה חודשים קודם לכן בגרמניה בשל מסע אישי. בגיל כ"ג עזב הרצי"ה את ארץ הקודש ואת אביו לנסיעה ללימודים בהלברשטט שבגרמניה. הראי"ה דורש מבנו לכתוב לו בפרוטרוט ולעדכנו בפרטי חייו ואף מעט דואג ממסע זה ומלימודיו כשומע חופשי באוניברסיטה המקומית, ראו לדוגמא אגרות הראי"ה, ח"ב, אגרת תשע"א, עמ' מ.

חליפת מכתבים של הרצי"ה עם אביו מתקופה זו הודפסה כספר 'צמה צב' ומעניין ללמוד דרכה על דיוקנו של הרצי"ה בצעירותו. מפגשו הלא מתוכנן עם אביו בשוויץ לשנתיים של למידה משותפת כשברקע מלחמת העולם, היא נקודת מפנה אצל הרצי"ה, וממנה צומחת הבנתו בדבר 'עין בעין יראו'.

כבר באיגרת מתרע"ט, משתף הרצי"ה הנמצא בשוויץ את הר"ד כהן הנזיר ברצונו לערוך את כתבי אביו ראו דודי לצבי, ירושלים תשס"ה, איגרת ע"ח, עמ' קז, כאשר חומר הגלם שבידו הם קבצי שוויץ ולונדון ללא יומני יפו שנתרו ביפו.

7. דוגמה למרכזיות העונג בחייו ראו דברי הראי"ה: "איני יכול לזוז מהדבקות האלוהית ועל כן אני מחויב להשתדל שאראה את האור האלוהי ונועמו, בכל מילי דרשות, בכל דבור ובכל מעשה

את התענוג הרוחני כאמת מידה מרכזית לקביעת עקרונות רוחניים ובחינת ממשותם.⁸ הרא"ה התבסס בכך על תורת הרמח"ל שהציג את התענוג כתכלית עבודת האדם,⁹ ובעיקר על תורת חב"ד – שבעקבות המגיד ממזריץ' הרחיבה את היריעה בעניינו של התענוג וזיהתה אותו יחד עם כוח הרצון כגילוייה של ספירת הכתר.¹⁰ הרא"ה שהכיר מילדותו את הניגון החבד"י והתוודע לצורת החשיבה החסידית – עד שידע לדרוש בסגנון תורת חב"ד¹¹ – אמנם ראה את עצמו בהקשר

- ותנועה, בין של עצמי בין של אחרים... והכל הוא מתוך הנטייה הפנימית, שאני חפץ בכל לב, שהאור האלוהי בתענוג ואורו יהיה מגולה לכל..." (אורות הקודש, ח"ד, עמ' תסח).
8. על נושא זה ראו מאמרה של תמר רוס: 'הרא"ה ופוסט מודרניזם – הערך ההכרתי של טענות אמת דתיות', אקדמות כרך י' (תשס"א). חלק מהדוגמאות המובאות בפרק זה מובאות גם במאמרה, אך בדבריי ניתן דגש לתענוג. מאמרים נוספים פרי עטה בנידון זה הם: 'מיתוס, סטרקטורה ומציאות בכתבי הרב קוק', אשל באר שבע ד (תשנ"ו) עמ' 239-262; 'מושג האלוקות של הרב קוק', דעת 8 (תשמ"ב) בר אילן רמת גן 109-128, דעת 9 (תשמ"ב) עמ' 39-70.
9. הרמח"ל פתח את ספרו מסילת ישרים בכך: "שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להמצא. ומקום העידון הזה באמת הוא העולם הבא" (מסילת ישרים, פרק א') הרא"ה מתייחס לדבריו וכותב: "כשאנו מתחילים במסילת ישרים ללמוד שיסוד החסידות הוא שהאדם לא נברא אלא להתענג על ד'... נסלד החוש המוסרי שלנו מפני האיגואיסימוס" בהמשך מבהיר הרא"ה שההבנה הגבוהה היא "שמושג תענוג זה של התענוגות על ד' הוא התוכן הטהור שבאידיאליות היותר טהורה" (אורות הקודש, ח"ג, עמ' קסז).
10. על התענוג כמרכיב מרכזי בעבודת ד' ראו ספרי: השער לאין – תורת החסידות בהגותו של רבי דוב בער, המגיד ממזריץ', ירושלים תשע"א, עמ' 143-251. נרחיב בכך בהמשך.
11. הרצ"ה העיד: "בבויסק היה מתפלל בלילי הפסח בבית הכנסת של חסידי חב"ד ודורש לפניהם דרוש בדרך החב"ד ואמר עמהם את ההלל" (בשדה הרא"ה, כפר הרא"ה תשנ"ו, עמ' 127). ביחסו לתנועה החסידית מבחין הרא"ה בין ההגות החסידית בתחילת דרכה לבין החצרות החסידות בנות זמנו: "אפילו החסידות שכל יסוד הווייתה בעולם היה להאיר את האור האלוקי בעשירות ובזרחה מבהקת בכל לב ובכל מוח שינתה את טעמה והיא הולכת עכשיו רק בדרך החרדות הפשוטה... סר אור החסד מתוך הלב וכל הפנים הינם נזעמים" (אגרות הראיה, ח"א, איגרת קסא). על זיקתו להגות החסידית ראו עדות הרב ישעיה שפירא, האדמו"ר החלוץ: "כפי שאמר לי פעם הרב ז"ל היה הוגה הרבה בימי נעוריו בספרי המהר"ל ובספרי החסידות בייחוד החבד"ל, והם השפיעו הרבה על מהלך מחשבותיו וסגנונו" (אוהב ישראל בקדושה, ח"ה, עמ' 211). מזכירו הרב שמעון גליצנשטיין מתאר: "פעם אחת בערב שבועות נכנסתי לחדרו של הרב ומצאתיו כשהוא רץ הנה והנה כאברך צעיר ובידו ליקוטי תורה על שיר השירים לאדמו"ר הזקן בעל התניא באכסטזה עילאית והתרגשות עצומה התפרצה מפיו אימרה זו: ראה שמכל שורה ושורה

של מסורת תלמידי הגר"א, אך עם זאת מונחים ומושגים רבים מתורת הב"ד נוכחים בהגותו ובתפיסתו.¹² הראי"ה הסתייג מהכרעות תבוניות בשאלות שבהן תשובה רצינאלית חוסמת מגוון הרגשות והבנות פנימיות. הוא מיעט בהגדרת עקרונות מחייבים ביחסי אלוקים ואדם,¹³ ואפשר דעות שונות והרגשות מגוונות.¹⁴ הראי"ה השתמש בתבונה, אבל התענוג והדבקות היו אמת המידה לסמן את מידת הממשות של הרעיונות כתיאורו הבא (קובץ ג', רצ):

כמה גדולה היא מלחמתי הפנימית לבבי מלא עריגה רוחנית גבוהה ורחבה. חפץ אני שהנועם האלוקי יתפשט תמיד בכל קרבי, לא מפני הנאת הענוג שבו כי אם מצד שכך צריך להיות, מצד שאך זהו המעמד של המציאות משום שזהו תוכן החיים. והנני תמיד הומה, שואג בעצמותי הפנימית בקול גדול אור אלוהים הבו לי, תענוג אל חי ושעשועו.

תיאור זה הוא תיאור מרתק. הראי"ה פותח ומסיים בחתירתו להגיע לדבקות ולחוות תענוג רוחני. הוא איננו מחפש היגיון צרוף בלבד, אלא רוצה לחוות נועם אלוקי, תענוג, קרבת אלוקים. באמצע דבריו הוא מבהיר שחתירה זו אחר דבקות איננה

שבמאמרי ודרושי חסידות אלה, מבצבץ רוח הקודש גלוי, על אימרה זו חזר פעמים אחדות" (הרי"ה דהרי, שני כהנים גדולים בתוך: קובץ הראי"ה, ירושלים תשכ"ו, עמ' קנח).

12. בנו הרצי"ה נרתע מזיהוי בין אביו לחסידות כסיפורו של הרב יעקב אריאל הל"ו שזיהה ביניהם והרצי"ה הגיב לדבריו: "בתום הדברים קם הרצי"ה ומחה בתוקף: הרב קוק היה המשך הגר"א" (משמיע ישועה: לדמותו של הרב צבי יהודה קוק, אור עציון תש"ע, עמ' 58) הר"מ מתאר את רצונו של הראי"ה להנחיל את מסורת הגר"א: "כי מרן שליט"א רוצה, וזה אדיר הפצו, שעיקר מהלך לימוד הישיבה תהיה ע"פ סדרו ודרכו של הגר"א זצוק"ל" (זבד טוב, מכתב מא' אדר תרפ"ו, עמ' קג).

13. "עיקר ידיעתנו באלוהות הוא: אחד, בורא, מצווה. וכל אוצר הרוחניות בא רק ליתן פתרונים ותיאורים מפורשים איך להבין את הידיעה הזאת ולבררה, ולהרימה בצורה היותר אידיאלית, אצילית, מושכלת, מעשית, פשוטה ונשגבה ביחד" (קובץ ב', עה).

14. בהתאם לכך הראי"ה מתאר את החיסרון בהגשמת אלוקים בויתור על עולם המעשה וככל הנראה רומז לתפיסה הנוצרית. הוא מכיל בעולם הרעיונות את ההגשמה ולכן מתיר להסתמך על הראב"ד שאינו שולל את ההגשמה לחלוטין. ראו קובץ א', ל-לב.

מעניין להקביל זאת לדברי הרבי מפסצ'נה רבי קולמינוס קלמיש שפירא המתיר להגשים בהסתמך על שיטת הראב"ד ראו בני מחשבה טובה, עמ' 20-18. במקביל הוא מבקר בחריפות בהגשמה את אלו המונעים ריבוי דעות בעולם הרוח, ראו אורות, ירושלים תשכ"ה, עמ' קכט.

בכדי למלאות את החיים במגוון הרגשות, אלא משום שזהו "המעמד של המציאות", זהו המפגש עם הממשי.¹⁵

קריאה זו בכתבי הראי"ה שונה עמוקות מקריאות אפשריות אחריות בכתב הראי"ה. כך לדוגמה שימת הדגש על הכלליות כאמת מידה לאמת – מעין הצו הקטגורי הקנטיאני וכפי שלימים הסבירו חלק מהפרשנים לתורתו¹⁶ – שונה מאד מהקריאה הרואה בעונג את לוח שיטתו. הראי"ה אכן חתר לכוללות מאחדת, אלא שהיא כרוכה בעונג ועריגה אלוקית, המהווים מפגש בלתי-אמצעי של האדם עם מה שמחוץ לו. אחדות זו איננה טכנית או נאמנות אידיאולוגית תחת כותרת של אמירות דתיות או שכלתניות. עיקרון הכלליות מיוסד אפוא על התרחשות של תענוג, וזה האחרון מהווה אמת מידה לאחדות פנימית.¹⁷

בדומה לזה ומכיוון הפוך – קריאת הגות הראי"ה על בסיס רעיון 'אחדות ההפכים', גם היא מותירה את תורת הראי"ה כהכרעה רציונאלית לקבל כל דעה באשר היא.

15. באגרת להוריו בעקבות תגובות חריפות לספרו אורות שהודפס בירושלים בשנת תרפ"א (1921) הוא עונה לשאלת אביו מדוע הוא איננו מבאר את מקורותיו: "לבאר את המקורות אין תועלת, על-פי רוב אין המקורות מבארים להדיא את המחשבה שלי, אלא הם מראים על זה אחרי התבוננות והרגשה עמוקה" (אגרות ראי"ה אגרת א'מט, כרך ד' מכון הרצ"ה ירושלים) באגרת נוספת לבנו המתייחסת גם היא לביקורת של רב נכבד שהתנגד לדברים המודפסים ב'אורות', מתאר הראי"ה את הקושי שלו להביא את המקורות שיוכיחו את צדקת היגדיו: "בפרט שאחר כל הביאורים עיקרון של דברים הנם עומדים למעלה מההכרה, ונסמכים למעיין השירה והאמונה העליונה אשר הם סוד ישרים יראי ה' וחושבי שמו בטהרת אמת ובציפיית ישועה" (שם, אגרת א'עו).

16. דוגמה לכך היא ספרו של הרב יוסף קלנר, 'פלורליזם פנשיזם וכלליות', ירושלים תשס"ב. זהו ספר ביקורת המציע את עיקרון הכלליות כנקודת המוצא של הראי"ה לוודאות. עיקרון הכלליות פירושו הוא שכלל שתיאוריה מצליחה להסביר יותר פרטים במציאות, כך רמת ודאיותה גבוהה יותר. היהדות היא זו המתארת את כל פרטי העולם והמציאות מזווית של קודש ותיקון ולכן היא האמת.

בשונה מכך, מאמר זה מציע את התענוג כביטוי לאחדות. בהמשך נציג, במקביל לתענוג, את החזרה למרכזיות הרצון כיסוד תפיסת הראי"ה, ובוודאי שלא את עיקרון הכלליות הנ"ל.
17. ראו ניסוחו הבא של הראי"ה: "כנקודה קטנה נראה נועם ד' בלב הצופים בו, וכל המעשים כולם הם נסמכים עליה וכל עמל גדולי הדעה אוהבי הטוב באמת, הכול הוא עולה כדי להתאים את המון המעשים הרבים וסיבוכיהם, עם הנקודה הפנימית העליונה הזאת שתהיה מתפשטת כולה באורה בכלום" (קובץ א', תקו). וראו גם דבריו הבאים: "ומה מאוד קרואים אנו להיטיב לעצמנו ולכל העולם ליישר דרך ד' לפנות כל מכשול מאור התענוג העליון מחיים האמיתיים של הדבקות הא-לוהית האמיתית שהיא רק היא מקור ההצלחה ומגמת החיים והוויה כולה" (קובץ ג', של).

אלא שקריאה זו, המשמרת את הספק, איננה מזהה את הכמיהה לאחדות ולתענוג גם במחיר סתירות רציונאליות. הסיבה לכך היא משום שאחדות אינה חיצונית-אידיאולוגית, אלא היא עושר נפשי פנימי המכיל מגוון אפשרויות המתיישבות בנפש המתענגת גם במידה ומבחינה תבונית הסתירה נותרת במקומה.¹⁸ דוגמה יפה ליסוד המכונן של התענוג והעריגה הרוחנית בהגות הראי"ה, ניתן לראות בדרך בה הראי"ה מזדהה עם הנכחת הבורא בכל העולם הנברא (אורות הקודש, ח"ב, עמ' שצו):

הרעיון שכל ההויה כולה היא רק ענין האלהות ואין עוד דבר לגמרי מבלעדי ד', הוא מענג את הלב מאד. התענוג הרוחני שרעיון זה מסובב הוא המופת על צד האמת המתבטא על ידו.

המופת, דהיינו הראיה, של הראי"ה לתפיסתו – על פיה אכן אלוקים נוכח בכל ההויה הארצית ואין מקום פנוי ממנו – איננו מהמסורת או ממקורות חז"ל והמקובלים, אלא התענוג הרוחני הנוצר בנפש בעקבות ידיעה זו.¹⁹ הראי"ה איננו

18. כניסוחו הבא של הראי"ה באגרת משנת תרס"ז: "כלל אומר לכבודו שההשקפה המאירה בענייני אמונות ודעות, כמו בכל עניינים נשגבים היא לצאת מהחוג הצר שבו נמצאים שיטות מחולקות הצורות זו את זו ומבטלות אלו אל אלו, ולבוא עד מרום הפסגה שמשם נשקפות כל הדעות בשורשן איך שכולן עולות למקום אחד ורק שינוי תנאים באורחות החיים ובמצב הנפשות הוא המחלק ביניהן" (אגרות הראיה, ח"א, איגרת ע"ט). בהמשך מבחין הראי"ה בין הגישה אותה הוא דוחה והיא: "הסבלנות הקרה הבאה מתוך שאין העולם הרוחני תופסת מקום בנפש" – עיסוק שכלתני שאינו מערב את ההיבט הפנימי ולכן הוא מסוגל לקבל דעות שונות – ובין היכולת להעמיק ברגשות ובנפש ועם זאת לזכור את התפיסה "הנובעת מההכרה האלקית האמיתית, הכולל הכל וכללם יחד"...

19. כתיבה נוספת של הראי"ה בנושא זה מובאת באורות הקודש, ח"ב, עמ' שצש-תא. הראי"ה מתאר את יתרונות התפיסה המונותאיסטית לעומת יתרונות הפנתאיזם המזוהה על ידיו בקטע זה עם החסידות החדשה מחד ושפינוזה מאידך. הכרעתו היא לקבל את שניהם כאחד בהנחה שהתפיסה המונותאיסטית מעצבת יחס בסיסי וריאלי למציאות, ועל כן יש בה יתרון ונקודת אמת, והתפיסה השנייה מעמיקה את היחס לחיים וערכם הפנימי ולכן גם בה ישנה ממשות. כתיבת הראי"ה היא קבלית. המונותאיזם מושווה לספירת המלכות: "בית קיבול והיכל", "המחשבה ההיכלית הראשונה", "לית לה מגרמה כלום", לעומת הפנתאיזם: "המחשבה העליונה", וחיבורם המשלים יוצר "מרכז הויה מאוחד ביחודא שלים". להבנת מונחים אלו ראו ר' יוסף ג'יקטיליא, שערי אורה, שער א, עמ' 8 ועמ' יז. בהקשר לכך ראו זווית נוספת וכן שימוש במינוחים קבליים שונים לנושא זה בקובץ א', סה. ניתוח נוסף לשתי תפיסות אלו בפנקס הדפים א', קבצים מכתב יד קודש, ח"ב, ירושלים תשס"ח, עמ' עג.

מחפש אסמכתא לתובנה מכוננת זו. התענוג הרוחני הוא אמת המידה לממשות ואמתיות הרעיון.²⁰

דוגמה נוספת היא הדרך בה מבהיר הראי"ה את יסודות יחסו החיובי כלפי חלוצים, שהשילו מעליהם עול תורה ומצוות עלו לארץ ישראל בכדי ליישבה. טענת הראי"ה היא שהם ראויים למחילה על חטאיהם. הסיבה לכך איננה אידיאולוגיה כלל-ישראלית או הנמקה הלכתית, ופשוטה יותר בניסוחה. הראי"ה מתאר כיצד הוא מוצא את עצמו אומר אמירה זו ביחס לחלוצים, וחווה דרכה דבקות רוחנית ולא תחושות קנאות וביקורת (אורות, עמ' קמו):

ולהדור בכללו ראוי שיומחלו כל עונותיו שנעשים מחסרון הכרה... והמופת הגדול שדורנו הוא המיועד לתעודה זאת הוא מה שנמצאים בו כאלה שרעיון זה נחתם במעמקי נשמתם ומוצאים בו קדושה עליונה ודבקות אמיתית.

המניע העמוק – ובלשונו "המופת הגדול" – דהיינו ההוכחה לכך, היא משום שמחשבות אלו על מחילת חטאיהם של החלוצים, איננה מעוררת תרעומת בקרב עובדי ד' באמת, אלא קדושה ודבקות.

עיקרון העונג כאמת מידה לממשות, מובא על ידי הראי"ה גם כהצדקה לאחד מחידושי החשובים: תפיסת השלמות וההשתלמות. הראי"ה מתמודד עם שאלת תכלית הבריאה בעזרת תשובה מקורית, על פיה באינסוף – המשקף את השלמות העליונה – אין חסרון, אך עם זאת האינסוף כולל גם את ממד ההוספה וההתעלות הדינמית. בחשיבה ראשונית, שלמות פירושה שלם ולא חלקי – ללא שלבי ביניים ופער בין התכנון לביצוע. אלא שזאת השלכה ממושגיניו אנו על מונחי האינסוף; בעוד מצד האמת, השלם האינסופי מכיל גם את השלם וגם את מה שאינו שלם וזוהי אינסופיותו.²¹

20. קובץ א', שסג. על תפיסת הרמב"ם ועל הקריאה החבדית בשמחתו על שלילת התארים ראו מאמרי: 'תענוג ותובנה: ניתוח חסידי חב"ד' מפתיע על חווייתו הדתית של הרמב"ם, בתוך: שבעה רקיעים – שיח חבד'י אסופת מאמרים מבית 'שיח יצחק' ישראל תשע"ד, עמ' 103-118.

21. הראי"ה מבחין בין "אין סוף" עליו דבריו ביחס לשלמות והשתלמות נאמרים לבין "אין ראשית" לגביו יפה השתיקה. משום ש"אין ראשית אינו נהגה גם בהגות ביטוי המחשבי היותר כמוס וגנוז" (שם, עמ' תקכח). קשה להמשיג את השוני בין שני המונחים, אך ניתן להרגישם היטב.

אבחנה זו בין "אין ראשית" לבין "אין סוף" מצויה בספרו של ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, שער ב', פ"ב. עיין שם. ההבחנה בין אין סוף ובין אין ראשית מקורה בדברי הרמ"ע מפאנו. דבריו נדפסו כהקדמות לספר יונת אלם. תיאור מדויק של דברי הרמ"ע הללו, ראו יוסף אביבי, קבלת האר"י, ירושלים תשס"ח, עמ' 321 ועמ' 448.

בהתאם לכך מתנסח הראי"ה במתכונת הבאה (אוה"ק, ח"ב, עמ' תקלב):

אבל אם לא הייתה האפשרות של הוספה היה זה בעצמו עניין חיסרון כי השלמות ההולכת ונוספת תמיד יש בה יתרון ותענוג ואיזה מין העלאה שאנו עורגים לה כל כך, הליכה מחיל אל חיל אשר על כן לא תוכל השלמות הא-לוהית להיות חסרה זה היתרון.

הראי"ה מתאר כיצד השלם האלוקי האינסופי כולל גם את החלקי, כאשר ההצדקה לכך איננה תרגיל פילוסופי שעל פיו שלמות אינסופית כוללת גם את החלקי. הראי"ה מדגיש בדבריו שהערך בתפיסת ההשתלמות נובע מהתענוג הטמון ברעיון זה ביחס לאדם ולעולם. תענוג המקנה לעולם הרוח את הממשות שלו ובמקרה הנידון מקנה לרעיון ההשתלמות את ערכו, ומאשר את מרכזיותו וחשיבותו.²²

ג. שלמות והשתלמות: בין תפיסת ההתפתחות של הראי"ה לתפיסת אדמור"י חב"ד

תפיסת ההתפתחות עמה סיימנו את הפרק הקודם היא עיקרון חשוב בתורת הראי"ה כפי שמתעד הרב הנזיר, ר"ד כהן, ביומניו שיחה עם הרב בנושא זה:²³

אמש כשהראני מרן הרב שליט"א את המאמר על כתבי הרב קוק מאת רמון שבו הביע את חסרונו הריכוז הפילוסופי שבהם.²⁴ הבעתי להרב את דעתי ומבוקש מאז

22. בכך שונה באופן מהותי תפיסתו של הראי"ה מקריאות חסידיות כדוגמת דברי הרבי מאיזביצה בספרו מי השילוח ובספרים נוספים, המשליכים את עיקרון שלמות הבורא ואינסופיותו גם על החיסרון והחטא וממילא מנסים להתמודד עם שאלת הטוב והרע מזווית הרואה בכל המתרחש ביטוי לאינסופיות הבורא. בעזרת עקרון התענוג מבחין הראי"ה בין דבר שיש בו ממשות והוא נכלל בשלמות, לבין חיסרון או חטא שאין בו את ממד האחידות המתבטא דרך התענוג. בפרק זה המוקד הוא תענוג, אך לצדו ישנן אמות מידה נוספות לבחינת רעיונות ודעות שונות כדוגמת מקומו של הרצון. נעסוק בכך בהמשך. דוגמה נוספת היא השלכות מוסריות של כל דעה ומחשבה.

23. ספר הזיכרון לרב דוד כהן, "הנזיר" - 'נזיר אחיו', חלק א', עמ' רפז-רפח. אחד מיתרונות רעיון זה הוא היותו מתכתב עם תפיסת המדע בן-זמנו ותורת ההתפתחות מיסודו של דרווין ובדרך אחרת - ברגסון. על נושא ההשתלמות ומרכזיותו ראו: יוסף בן שלמה, 'שלמות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק' עיון ל"ג, (טבת-ניסן תשמ"ד) עמ' 289-309. ראו גם מאמרו החשוב של הרב יוסף אביב"י המתאר את ההשתלמות וזיקתה לקבלת רמח"ל: 'היסטוריה צורך גבוה', בתוך: ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 709-771.

24. יוסף צבי רימון, 'משורר היהדות - לדמותו של הרב א"י קוק', העברי כרך כה-כו. בשיחה עם תלמידו על עריכת כתביו, משתף אותו הראי"ה בביקורת על חוסר שיטתיות בהגותו הביקורת הטרידה אפוא את הראי"ה והדגישה את ציפייתו מעריכת תלמידו הרב הנזיר. בהקשר לכך נציין

על חיבור שיטתי מאת הרב... הודיע לי גם כן מעיקרי שיטתו כדלקמן: השלמות הא-להית היא מוחלטה, שאין בה כל חסרון. אך מצד שני ההתעלות וההתרומומות מעלה מעלה בקודש – גם כן שלמות היא. ויהי חסרון בשלמות, אם לא תהי ההתעלות בה... והנה זהו יסוד ועיקר לכל השיטה, ההתעלות בנפש האדם, ההשתלמות וההתפתחות בדורות, התיקון, הכל הוא משפע חיוב הקודש העליון ושם תנועה כעין התעלות.

הראי"ה מתאר באוזני תלמידו הר"ד ששיטתו מבוססת על תפיסת ההשתלמות, והיא מהווה מרכיב מרכזי עליו בנויה תורתו ביחס להתעלות האדם והתעלות העולם.

בכדי לחדד את ייחודה של תפיסת ההתפתחות של הראי"ה וזיקתה ליסודות התענוג והרצון, נקדים ונשווה בינה לבין התפיסה החסידיית בדבר תהליך תיקון העולם. מתוך השוואה זו נעמוד על מרכזיות התענוג בדברי הראי"ה.

הראי"ה מתאר כיצד ראיית העולם כמי שממלא את פונקציית המשתלם באלוהות, מותירה את העולם בהווייתו החלקית – הווייה האמורה להתקדם אט אט ללא ניסיון "לדלג" מעל הארצי המוגבל, בכדי לזכות בשלמות המוחלטת ולהיות באינסוף. ייעודו של העולם הארצי הוא להיות משתלם תמידית. לכן הוא חלקי ביחס לשלם המושלם באופן תמידי. עובדה קבועה זו מתבטאת באפיונו כבעל תנועה והתפתחות רציפה, בין עבר לעתיד דרך ההווה. תפיסה שונה מזו היא תפיסתה של תורת חב"ד – הבנויה על דילוג בין שלבים, בין חומר לרוח, בין הארת 'ממלא כל עלמין' המוגבלת מטבעה להארת 'סובב כל עלמין' הגבוהה. תפיסה שמגמתה היא להגיע לעולם רוחני בו החומר יתרוקן מאשליית הווייתו העצמאית, לטובת האמת, שהיא אחדות של החלקי עם האינסוף. כדברי אדמו"ר הזקן הבאים (תורה אור מא, ב):

אך תכלית בריאת יש מאין הוא כדי להיות היש בטל לאין ונגלה כבוד ד' למטה כמו למעלה וכמו שיהיה לעתיד לבוא 'כי עין בעין יראו'. וזה תלוי בעבודתנו כל ימינו, היום לעשותם... וצריך כל אחד להמשיך בחלקו גילוי זה להיות בטל היש...

התודעה העכשווית היא אשליה של מציאות. המעבר לשלב הבא העתידי, לימות המשיח, פירושו מעבר לעולם כה אחר, עד שאין כאן תהליך רציף אלא קפיצה לעולם שונה, דילוג לעולם אחר בו תתגלה המהות הרוחנית של כל נברא ונברא.

תחושה נוספת של הראי"ה מול ביקורתיות כלפיו: "אל יפול עלי לבי אפילו אם חושבים את הגיונותי לדברים דמיוניים, מכל מקום הלא גם הדמיון כשהוא נוטה לקדושה ולמוסר יש בו תועלת וצורך".

ממילא אשליית קיומו של החומר כדבר עצמאי ונפרד, תבטל לנוכח התאחדותו באינסופיות.²⁵

תורת חב"ד וגם תפיסת הראי"ה, מבוססים על מודלים היסטוריים שהיטיב לנסחם הרמח"ל המתאר תהליך התפתחות רוחני היסטורי המבוסס על מתווה קבלי של ספירות ופרצופים.²⁶ הרמח"ל הצמיד בין המבנה הקבלי של הספירות, לבין ההיסטוריה האנושית ותיאר כיצד לעתיד לבוא יתגלה כי הרע הוא בשורשו טוב, וסיום התיקון הוא הגילוי של הטוב הכללי.²⁷ אדמו"ר הזקן מפנים בתורתו הנחה זו, על פיה לעתיד לבוא יתגלה כיצד כל שלב הוא חלק מתהליך התיקון. אלא שהוא מחליף את מונחי הטוב והרע המוסרי – וממילא הארצי – לציר אחר, הנע בין היש החומרי לאין האינסופי. היש מחליף את ההסתר, המצב העכשווי, המסמן את הרע, ואילו גילוי האין, המזוהה עם ההיבט הרוחני, הוא התחליף החסידי לגילוי הטוב המוסרי. התיקון במושגי אדמו"ר הזקן הוא הגילוי המענג שהיש אינו אלא אין, המציאות כולה היא אחת, גילוי אלוקות ולא הווייה נפרדת. אמנם כיום בגלות העולם החומרי נראה ממש, אבל זוהי אשליה זמנית ולעתיד לבוא היש הארצי יתאחד באינסוף האלוקי.²⁸

25. תורת חב"ד מבוססת על דילוג ולא על התפתחות רציפה. זו האחרונה משקפת מעבר רך שיש בו רציפות לעומת הדילוג המבטא קפיצה בין מצבים שונים: "וכוח הדילוג הזה שלא בערך להוות מאין ליש הוא מצד עצמיות אור אין סוף... וכוח זה שאור אין סוף הוא הפועל ועושה מעשה בראשית שהוא בחינת הדילוג מאין ליש" (ר' הלל מפאריטש, פלה הרימון, בראשית, ניו יורק תשי"ד עמ' ז, ב).

26. הראי"ה, על פי עדותו של הר"ד, ראה בתורת הרמח"ל את אחד מיסודות הגותו וכפי שכותב הר"ד: "התעלות העולם הדורית שיטודה בחכמה הפנימית אינה מפורשת בה כל צרכה אלא לרמח"ל בס' דעת תבונות ובקל"ח פתחי חכמה שמשם הובא והועמד בראש מערכת התעלות העולם... בהסכמות הרב ז"ל שאמר: כדאי הוא רמח"ל לזה!" (אורות הקודש, ח"א, מבוא העורך, עמ' 21). על זיקת קבלת הגר"א לרמח"ל ראו רפאל שוחט, 'הפרשנות ההיסטוריוסופית הקבלית של הגר"א והשפעת רמח"ל עליו ועל בית מדרשו', דעת 40 (תשנ"ח) עמ' 125-152 וספרו: עולם נסתר בממדי הזמן, בר אילן, רמת גן תשס"ח, עמ' 113-151.

27. תורת הרמח"ל מובאת בהרחבה בספרו דעת תבונות, בו הוא מתאר את הנהגת הייחוד לצד הנהגת המשפט וכן במקביל בספרו הקבלי קל"ח פתחי חכמות. על תורת רמח"ל ודיוקנו ראו לאחרונה, יהונתן גארב, מקובל בלב הסערה – ר' משה חיים לוצאטו, תל אביב תשע"ד.

28. ואפשר להדגים זאת בתיאורו הבא של ר' הלל מפאריטש בשם המגיד ממזריץ': "בשם אדמו"ר הזקן נ"ע [נשמתי עדן] שאמר ששמע בק"ק מעזריטש: "לא תחללו את שם קדשי" שלא תעשו בחינת חלל באור אינסוף הנקרא "שם קדשי" והיינו שלא יבינו עניין הצמצום כפשוטו שהוא סילק המהות (נר מצוה ותורה אור, שער הייחוד, ליקוטי ביאורים, ניו יורק תשנ"ה, עמ' קפ).

בנקודה זו חלוקות דרכיהם של אדמור"י חב"ד והראי"ה. הראי"ה סבר שהיעד הרוחני של האדם איננו שותפות בתהליך איפוס ואיון המציאות הארצית; אלא העולם בהווייתו המוגבלת, הוא הגילוי המחולל התענגות רוחנית. על כן, תפקידו של האדם איננו לנסות ולבטל את ההפרדה בין המשתלם לשלם, אלא לזהות בתהליך ההתפתחותי את מה שמאפשר לעולם את לממש את תכליתו. הראי"ה מזדהה באופן אישי עם הכמיהה לאינסוף החסידי, אלא שהוא חוזר באופן מודע למושגי הרמח"ל, ונמנע מציר חסידי חבד"י הכמה לעולם בו הגבולות עתידיים להתמסמס.²⁹

דוגמה המבטאת שונות זו היא פרשנותם השונה של אדמור"ר הזקן והראי"ה לעובדה שדימוי הים מסמל את ספירת מלכות.³⁰ הראי"ה כותב (קובץ ג', קג):

29. חשיבות עיקרון ההשתלמות בתורת הראי"ה ופרשנותו הקבלית ליסוד זה באות לידי ביטוי במתכונת בה ערך הרב הנזיר את ספרי אורות הקודש. בהקדמה רומז הנזיר על התאמת עריכתו למודל חמשת הפרצופים של קבלת האר"י: 'אריך אנפין', 'אבא' (חכמה), 'אימא עילאה' (בינה), זעיר אנפין (תפארת), אימא תתאה (מלכות). האר"י מתאר האורות גבוהות שכלל לא נפלו בשבירה והן נמצאות ברובד הטמיר העליון, המזוהה עם שלושת הפרצופים הגבוהים. במקביל הנפילה, השבירה וממילא התיקון, מתרחשים בדינמיקה בין שני הפרצופים התחתונים, בין זעיר אנפין (ספירת תפארת הכוללת את הספירות מחדש עד יסוד) לבין ספירת מלכות התחתונה המשקפת את העולם הארצי. לאור זאת עיקרי השיטה מובאים בכרך ב' המחולק לחמישה חלקים. שלושת החלקים הראשונים הם: 'הקודש' – המסמל את אריך אנפין; 'החיות העולמית' – את פרצוף אבא, 'החיות היא פנימית בלתי נראית וצפויה, אלא שפע עליון' (מבוא לאורות הקודש, עמ' 19) בדומה לספירת החכמה; היסוד השלישי הוא ספירת הבינה, 'האחדות האלוקית הכוללת' וכפי שמסכם הרב הנזיר: "אלה שלושת היסודות המיטפיסיים העליונים" (שם עמ' 20). שני החלקים האחרונים מסמלים את שני הפרצופים הנמוכים: החלק הרביעי מזוהה עם 'הטוב הכללי' – הופעת המוסר והטוב והורדתו תוך גילוי עומק הטוב בכל דבר, החלק המסמל את ספירת תפארת (פרצוף זעיר אנפין); החלק החמישי, המסמל את ספירת המלכות ואת עולם התיקון הארצי, הוא 'התעלות העולם', שכן ספירת המלכות מזוהה עם התעלות תמידית והתפתחות. השפע המזוהה עם ספירת תפארת הוא הטוב והשפעתו.

בהקשר לכך נציין שכרך ב' הוא עיקר השיטה, בעוד כרך א' של אורות הקודש הוא מעין מבוא, העוסק בבירור יחסי חכמה רגש, דמיון, לצד החשיבות בגילוי רזי תורה ולימוד תורת הנסתר ועוד. כרך ג' הוא השלכות ונגזרות רוחניות ויישומיות של השיטה, במוסר, בתפילה, במצוות, ביחסי רצון והכרה ועוד.

30. אחד הדימויים של ספירת המלכות הוא 'ים', עיין שערי אורה, שער א': "ולפעמים נקרא שם א-דני בכינוי ים".

מידת המלכות היא חיי שעה בסוד ה' על דבר היחש שיש למצבו המוסרי של האדם הכללי והפרטי לגורל חייו ולעולם כולו, על פי ההשתנות התדירית שהיא תמיד פועלת כגלי הים בלא הרף.

ההשוואה בין הים למלכות נובעת אפוא, לפי הראי"ה, מתנועתם האופיינית של גלי הים. ייתכן ופרשנות זו עלתה במחשבת הראי"ה, בשנות רבנותו ביפו על שפת הים, בשעה שהוא התבונן בגלים המתנפצים על החוף ללא הפסקה. בשונה מכך, פרשנות אדמו"ר הזקן היא שהים מסתיר את מה שבתוכו ולכן הוא הדימוי המתאים לספירת מלכות (לקו"ת, צו, יד, א):³¹

ולכן נקרא בחינת מלכות ים, להיות כמו הים שמכסה ומעלים מה שבתוכו, כמו כן בחינת מלכות מעלמת ומכסה.

העולם הארצי מסתיר את האמת הפנימית, את נוכחות ה' בכל. תפקיד האדם הוא להסיר את המסווה ולגלות את המהות,³² דהיינו לבטל את היש החומרי כדי לגלות שאין עוד מלבדו, כפשוטו. בעוד שאצל הראי"ה הדגש הוא על הדינמיות שבהוויה, אצל אדמו"ר הזקן הדגש הוא על ההעלם שבהוויה. בשונה מאדמו"ר הזקן, הראי"ה נותן ערך ממשי לעולם הארצי בעקבות חלקיותו, ורואה בקשב לנעשה בחיים דרך להתגלות ולשמיעה בקול ה', כתיאורו הבא:³³

עיקר השמיעה בקול ד', הוא מה שמקשיבים את כל התהלכה של דרכי החיים לכל פרטיהם, אל הקיבוצים הכללים לפי הבדליהם, ולכל יחיד לפי ערכו.

ד. החזרה המענגת לרצון כמימוש ההשתלמות ויסוד שיטת הראי"ה

הלומד את רעיונו של הראי"ה – על שלמות אינסופית הכוללת גם את ממד ההשתלמות – תוהה האם רעיון מקורי זה, המובא כהסבר לתכלית הבריאה, הוא יסוד מכונן בתורתו או אמירה מקומית, ללא השפעה נרחבת. עיון בכתבי הראי"ה מלמד על אזכורים מועטים של רעיון זה והשלכותיו, אך עם זאת ייתכן שיש לחפש את השפעתו ונוכחותו של רעיון זה במונחים אחרים ממושגי ההשתלמות עצמם.

31. בנוסף ראו תורה אור, בשלח, טב, ב: "הנה ההפרש שבין יבשה לים בגשמיות הוא שהברואים שבים אינם נראים לחוץ כי הים מכסה עליהם".

32. כיוון דומה במעט לדברי הראי"ה אנו מוצאים אצל רבי אלימלך מליז'נסק הכותב: "עולם הזה הוא כמו ים, כאדם המשוטט, כן צריך האדם לחשוב תמיד שאין לו בעוה"ז רק לשוט אותו כמו השט ביים" (נועם אלימלך, פרשת ויחי עמ' כט).

33. קובץ ב', קעו.

הצעת מאמר זה היא לראות בדיאלקטיקה הכפולה בין הרצון להכרה את ביטוייה המעשי של תפיסת ההשתלמות וממילא את נוכחותה המשמעותית בהגותו.³⁴ נושא הרצון וההכרה מובא רבות בכתבי הראי"ה. נקודת המוצא של הראי"ה היא ההבנה שישנן תקופות היסטוריות שבהן הציר המניע את העולם הוא רצון המתורגם לכמיהה, עצמיות, תשוקה, דמיון וחופש; בעוד שישנן תקופות שבהן הציר המניע את האנושות הוא הכרה, הווי אומר: מחויבות, מוסריות, הבנת האחר ונכונות לקבלת עול. הבנת הזיקה בין קטבים אלו, הקרבה והמרחק ביניהם, והצבתם על ציר ההיסטוריה, הן הפתח לזהות כיצד הוטמעה תפיסת ההשתלמות. הראי"ה מתאר כיצד קודם לחטא אדם הראשון, הייתה הווייה קדומה שבה הרצון וההכרה היו מאוחדים ללא דיכוטומיה, במציאות שלמה של התענגות. מה שאדם רצה היה גם מה שהוא הבין והיה הנכון למימוש מצד רצונו של בוראו. אחדות מלאה זו פירושה הוא שאדם הראשון קודם החטא חי ללא סתירה בין רצונות ומאויים להכרה וחכמה. אחדות זו באה לידי ביטוי בממד התענוג, המבטא במשנת הראי"ה חיבור בין שני צדדים, במתכונת המחברת אותם בשורשם הרוחני.³⁵ החטא הביא להפרדה בין ההכרה לרצון ולתחילתה של תקופה בה הרצון הראשוני הפראי והדיוניסי של האדם היה במרכז חייו והכרעותיו, ללא מסננת ההכרה והמוסר (אוה"ק, ח"ג, עמ' פא):

נפלו העולמות בנפילת הרצון, האדם נפל בתהום החטא נתקטן רצונו ונזדהם, הכל נחשך הכל נקטן אומלל וקדר.

ירידת הרצון מדרגתו הגבוהה להווייתו הבסיסית כרצון פראי, התבטאה בעוצמות חזקות של גילויי נבואה מחד אבל מאידך במשיכה אלילית, שבאה לידי ביטוי בעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים – איסורים הכרוכים יחדיו, בשל היותם

34. הערת העורך (ש.מ.): דיון נוסף על הרצון וההכרה במשנת הראי"ה, ר' במאמרו של הרב עוז דוד בלומן, 'רוח החיה באופנים', המתפרסם בגיליון זה.

35. הראי"ה – במעין פרשנות יצירתית לשבירת הכלים הקבלית – מתאר את הבריאה בתחילה בדרגתה הגבוהה ואז את נפילתה למקום נמוך, המאפשר את תהליך ההשתלמות ואת העדן המיוחד הטמון בו (הווי אומר את התענוג בהשתלמות הנוצר כתוצאה מהחזרת הדברים למקומם): "וכדי להבטיח את העליה בעצמותה של ההויה נוצרה כולה בעילוי עליון והעילוי היה יותר מכדי השיעור שתוכן מוגבל יכול להיות בפועל... בהופעת הווייה בפועל נתקלקלו הדברים והכוחות נסתבכו... עליה בלתי פוסקת שזהו עדן מיוחד שבזה הבריאה משלמת את כבוד בוראה" (אורות הקודש, ח"ב, עמ' תקלא). ראו לדוגמה גם דבריו הבאים: "כשנתגלתה החכמה העליונה באדם, אין פגם אפשר להימצא ברצונו ולא במעמקי טבע בשרו. וכד איתחזיא חכמה דנא, אין ערלה כלל ואדם הראשון נברא מהול (אוה"ק, ח"ג, עמ' צב).

מאפייני אדם הפועל על פי רצונו הפראי ללא מגבלות. הניתוק בין הכרה לרצון דרדר את הרצון האנושי שהפך להיות פראי וראשוני (שם, עמ' צב):

הרצון נפגם אחרי ההסתרה של החכמה הבהירה, שאז מתגלה שרצון וחכמה הם שני עניינים.

פירוד זה הותיר את האדם שקוע ברצונותיו הטבעיים – וממילא החומרניים – ללא השאיפה הרוחנית הגבוהה (קובץ ג', נה):

האדם הראשון שלאחר החטא נטלו ממנו אורותיו... נפל בפולחן הטבע ואור האצילות הלך ונתרחק ממנו, נתקשר האדם עם הטבע.

הראי"ה מתאר כיצד בתקופות הקדומות האדם התרגל לחיות את חייו על-פי טבעו הנוטה לדחפים ויצרים עזים. עולם זה היה עולם חופשי ופראי שבו האינסטינקטים הראשוניים היו אמת המידה לבחירותיו של האדם – ללא סובלימציה או מחויבות לזולת. צורת חיים זו מאפשרת להגיע למקומות גבוהים, ובמקביל ליפול למקומות נמוכים. תיקון האדם היה אמור להתממש על ידי עידון הרצון והעצמת צדדיו החיוביים, אלא שתהליך זה לא צלח. הנטייה לטבע, כפי שהוא, השתלטה על נפשו של האדם והקשתה על התיקון (אוה"ק, ח"ג, עמ' קכט):

גרע השכל את אורו וההרגשה ושיקוע של חושים לקחו את מקומו.

בעקבות כישלון הנבואה לתקן את הרצון בכליו העוצמתיים של הרצון עצמו, התרחשה תמורה היסטורית: מעבר הדרגתי לעולם של הכרה ומחויבות; לשפה דתית וחברתית המחייבת את האדם לשאת בעול של דרך ברורה, התובעת ממנו ויתור על עצמו לטובת האמת הגבוהה ממנו. הוויה חדשה זו התבטאה באבדן העוצמות הדתיות – כדוגמת ביטול הנבואה וחורבנו של בית המקדש – לצד התפתחות התורה שבעל פה, ההלכה ומסורת הלמידה התבונית. תמורה היסטורית זו המהווה חלק מתהליך ההתפתחות, משמעותה היא מעבר מעיסוק ברצון לחיים שבמרכזם נמצא הכרה ומוסר מחייב. תהליך זה הביא בעולם היהודי להתפתחות התורה שבעל פה, ולעולם שבמרכזו נמצאת למידה ומחויבות. במקביל, בתרבות האנושית התפתחה הפילוסופיה, לצד דתות כמו הנצרות שחינכו להתמסרות לזולת ולא למימוש פגאני של רצונות; התפתחו תפיסות לאומיות וחברתיות ורעיונות התובעים מהאדם לוותר על מאווייו לטובת מחויבותו לסביבתו וזולתו. החיים הפכו לחיים שיש בהם שליטה עצמית וסובלימציה של יצרים.

ההתפתחות בין קטבים אלו היא הצוהר להבנת החידוש הגדול של הראי"ה בקריאת המתרחש בזמנו. הראי"ה חש בניצניו של מפנה עולמי חדש המתרחש בימיו. מטוטלת ההתפתחות של העולם נעה בשנית מקוטב של הכרה ומחויבות, חזרה

לקוטב שבו הרצון במרכז החיים האנושיים; אל עולם מושגים חדש ששפתו היא חירות, חופש, רצון ועצמיות. תהליך ההתפתחות, שהניע את העולם בעבר לתקופה בה ההכרה במרכז, מיצה שלב זה וכעת החלה תנועה חזרה לעולם שמושגיו המרכזיים הם רצון והתענגות, חזרה אל הטבע ואל העצמיות כתיאור הבא (אוה"ק, ח"ג, עמ' קמג):

שבים אנו אל מושגי הטבע גם במובן הרוחני, זוהי תפארתנו. הרוחניות המוסר השקיקה האלהית כשהיא מוכרחת בתור חטיבה טבעית, הרי היא מארגנת את האדם העולם והחיים במערכה של אושר עליון נשגב ואידיאלי והעולם הולך ומתתקן במלכות שדי

תמורה זו, של השיבה אל הטבע החומרי והרוחני, היא שינוי מכונן בכל אמות המידה של הטוב והרע, הנכון והלא-נכון.³⁶ זוהי התמודדות המחייבת תשומת לב לנושאים חדשים כדוגמת: חירות אישית, הזדהות וגילויים של דחפים נפשיים ויצריים; חיבור לטבע, לאדמה, לגוף ולארציות; תקווה להתחדשות הנבואה והתחדשות תורת ארץ ישראל; הזדהות עם הציונות, הכלת החילון והבנת שורשיו ומניעיו; חזרה לעבודה עם הגוף והנפש; הכרה בחשיבות היצירה, כתיבה ספרותית, מוזיקה, שירה ואומנות; לימוד רזי תורה ועוד – נושאים המאפשרים חיבור בין האדם לעצמו וממילא לרצונו.³⁷

מבחינה זאת המציאות העכשווית בה אנשי הרוח אינם פילוסופים וכדומה אלא מוזיקאים או סופרים ומשוררים – אנשים שכוחם טמון ביכולתם להביע את מיתרי הנפש העדינים שלהם ולאוו דווקא את ידיעותיהם והבנתם – היא אישור לרוח תקופה זו בה אדם המחובר לרצונותיו מצליח לגעת בציבור רחב ולהיות דמות לחיקוי עבורם, גם אם ידיעותיו מוגבלות וראשוניות. בהתאם לכך, נראה שיכולתו של הראי"ה להכיל את הציונות ושיבת ציון במובנה הרחב, איננה רק ציונות קלאסית כרבני המזרחי בזמנו. הראי"ה איננו מזדהה עם ציונות מדינית-לאומית

36. כתיאורו הבא: "אבל העבודה הממשית היא ממש תחיית הרצון והגברת הנשמה האלוקית באדם ובעולם, על ידי מעשים טובים ושכלים אמיתיים..." (אוה"ק, ח"ג, עמ' רג). בהמשך כותב הראי"ה מהי הגברת הנשמה האלוהית: "ההתלהבות הפנימית מאור הקודש הצמאון התוכי לאור ד' שהו היסוד של התגלות הקדושה בנשמתו של האדם" (אוה"ק, ח"ג, עמ' רט).

37. בהתאם לכך הוא כותב לתלמידו הרי"מ באיגרת את הדבר הבא: "על דבר אגרת התשובה גדולה מאוד היא תשוקתי לזכות להכנינה ולסדרה כראוי, אבל לפי ערך גדולת העניין כן רבו המניעות ואם יבא אדם לחדש דברים עליונים בעסקי התשובה בזמן הזה ואל דברת קץ המגולה ואור הישועה הזרוחה לא יביט לא יוכל לכיין שום דבר לאמיתתה של תורת אמת כי כל זמן מאיר בתכונתו ועצת ה' אשר יעץ להחל אור גאולה..." (אגרות הראי"ה, ח"ב, איגרת שע"ח).

כשלעצמה. הוא נאמן לתהליך החזרה לרצון והוא מודע היטב לכך שמימוש מתאפשר בזכות חזרה לחיים טבעיים בארץ הטבעית לעם היהודי – בארץ ישראל המתחדשת.

שורשו של התהליך והסיבה להזדהותו של הראי"ה עם המתרחש, טמונים בהבנתו ביחס לתנועת המטוטלת של ההיסטוריה האנושית השבה לעולם בו מרכז החיים הוא הרצון כתיאור הבא (אוה"ק, ח"ג, עמ' פ):

עוד יתגלה בעולם גודל ערך הכוח של רצון האדם ומדרגתו במציאות כמה היא מכרעת, על ידי רזי תורה. וגילוי זה יהיה הכתר של כל המדע כולו ויבוקש מכל העולם בישראל.

איכותו וייחודו של כוח הרצון האנושי, היא "הכתר של כל המדע". ככל הנראה זוהי רמיזה לספירת כתר – המזוהה בקבלה ובחסידות חב"ד עם רצון ראשוני הקודם למילים ולהבנה. זהו עומק נטיית האדם, לפני שלב ההמשגה והנטייה לדברים ספציפיים. במקביל, מתאר הראי"ה את מרכזיות התענוג כגילוי המאפיין את העתיד לבוא, בשונה משנות העבר שבהן עיקר הדגש היה על חובות ומחויבות ולא על מקומו האישי של האדם (אוה"ק, ח"ג, עמ' קצג):

עד תור הגאולה העתידה השפענו על העולם רק לימודי חובות, מוסר וצדק, היוצא מדעת אלוהים אמת. וחובות אין העולם חפץ לקבל ואם הוא מקבל נשאר בלב טינא על המעורר הראשי לידיעת החובה, שאינה נותנת לנפש הברברית להתפשט בכל מאווייה. אבל בבא התור של אור העולם להיגלות, יודע לעולם שדרכי החיים של העונג האמיתי אנחנו משפיעים בעולם, את אושר החיים הנותן לו את ערכו...

המסורת מזוהה עם שפה דתית של הכרה, עול ומחויבות. שפה המקשה על הנפש הברברית להזדהות עמה. המסורת מותירה חותם ומשקעים של סבל וויתור האדם על עצמו, בעוד שהייעוד הוא לגלות את "דרכי החיים של העונג" – הווי אומר: את העונג המחולל את יכולת האדם להגיע לאושר והזדהות, המבטאים השלמה בין הרצון להכרה. הראי"ה מזדהה עם הקריאה לחיות על פי הרוח הטבעית של האדם, ונותן לגיטימציה להקשבת האדם למתרחש בנפשו פנימה ללא הזדקקות הכרחית לעול של חובות ומחויבות. התיקון האידיאלי הוא מיזוג בין הרצון להבנה, שמאפשר חיים עם מודעות לעצמי, עד להגעה לאושר הטמון ביכולת האדם לפעול כרצון קונו (אוה"ק, ח"ג, עמ' מו):

וסוף האדם להתעלות עד כדי הכרת רצונו, עד כדי התודעותו אל עצמו, עד כדי התפיסה העליונה של האושר אשר בעשיית רצונו כרצון קונו, מפני שרצונו אינו כי אם רצון קונו...³⁸

החיבור שעושה הראי"ה בין החזרה לרצון ואחדותו עם ההכרה ובין האושר שעניינו הוא התענוג,³⁹ נעוץ בתובנה קבלית חסידית המזהה את ספירת הכתר עם רצון ותענוג כאחד. אדמו"ר הזקן מתאר זיקה פנימית בין כוח התענוג לכוח הרצון, המאוחדים בספירת הכתר ומבטאים שני צדדים של אותה מהות. הרצון מזוהה עם העונג והעונג מבטא את מימוש הרצון (לקו"ת, שלה, מה, ב):

שיש באדם בחינת רצון ובחינת תענוג ושכל והן פנימיות הרצון... שלפי שיש לו תענוג מן הדבר ההוא, על כן רוצה וחפץ הוא בכך. או הרצון נמשך מחמת השכל שהוא טעם לרצון שרוצה כן.

דברי הראי"ה תואמים במידה רבה את תפיסתו של אדמו"ר הזקן, ובעקבותיו גם בנו אדמו"ר האמצעי, על פיהם ישנה זיקה ברורה בין התענוג – דרגה גבוהה של התאחדות רוחנית בין האדם לזולתו – ובין הרצון הגבוה שבאדם, רצון שמגמתו היא אחדות פנימית וגילוי שרצון האדם ורצון הבורא אחד הם. התענוג משקף מצב בו הרצון הגבוה מגיע לביטוי וישנה חווית אחדות; ובמקביל, הרצון לדבר-מה נובע בשורשו ממשיכה לתענוג, המתאפשר על ידי מפגש עם מה שמחוץ לאדם במתכונת המאפשרת התאחדות.⁴⁰ בדומה לכך מתאר הראי"ה תהליך מיזוג זה במתכונת הבאה (אוה"ק, ח"ג, עמ' פו):⁴¹

העבודה העליונה של האישיות הפרטית היא להעלות את כוחות החיים הטבעיים הרצוניים, שיהיו ממוזגים בטבעם עם המחשבתיים השכליים.

38. ביחס לאושר כותב הראי"ה את ההגדרה הבאה: "המצב המאושר הוא המצב הנפשי שנועם ד' ועונג אהבה ושיקוק עליון מופיע בתוך הנשמה במצב של מנוחה וקביעות. על בסיס זה הולך ומתרחב שפע הדעת והעינוגים העליונים הולכים ומתרחבים" (אוה"ק, ח"ב, עמ' תקח).

39. כדוגמת תיאורו הבא: "העבודה העליונה של האישיות הפרטית היא להעלות את כוחות החיים הטבעיים, הרצוניים, שיהיו ממוזגים בטבעם עם המחשבתיים השכליים. ומיזוג זה אינו נעשה בהדר השלמתו כי אם לפי אותה המידה שהעריגה האלהית... ממלאה את הנשמה" (אוה"ק, ח"ג, עמ' פו). עבודת האדם היא לחבר בין טבעו ורצונו לבין הכרתו, כאשר השלמה ביניהם מתממשת על פי מידת העריגה הרוחנית שהיא בעצם יסוד התענוג במשנתו של הראי"ה.

40. "שהתענוג נמשך לפי הרצון שבמה שאדם רוצה נמשך בו התענוג ולהיפך במה שהוא נגד רצונו מקבל ממנו שצער שהוא היפך התענוג" (לקו"ת, בהעלותך, לג, ג).

41. בהמשך כותב הראי"ה: "אפשר לומר שהרצון לעולם לא יוכר, כמו שההכרה לא תרצה, אבל אין זה מונע מלעלות למקום יותר עליון שההכרה והרצון הנם מאוחדים שם" (שם, עמ' פז).

ומיזוג זה אינו נעשה בהדר השלמתו כי אם לפי אותה המידה שהעריגה האלהית על פי תנאיה ותפקידיה ממלאה את הנשמה.

הראי"ה מתאר היטב את העבודה העליונה כ"מיזוג", הווי אומר איחוד בין כוחות הרצון והטבע של האדם יחד עם עולם ההכרה והמחשבה. הוא מבהיר שאיחוד זה אינו מתממש במתכונת של הבנה שכלית תיאורטית, אלא מתממש כאשר ישנה "עריגה אלהית" המחברת ביניהם. עריגה זו היא בעצם ממד הדבקות המבטא תענוג וכמיהה רוחנית, שנוכחותם מבטאת את ההשלמה הגבוהה של אחדות הרצון וההכרה.

ה. עוד על החזרה לרצון וזיקתה להכרה – השלכות, משמעות וחששות

ההבנה שחל שינוי בתהליך ההתפתחות ההיסטורית, ואנו נעים לקראת עולם שבו הרצון חוזר להיות הגורם הדומיננטי בחיי האדם, עיצבו את זיקת הראי"ה למכלול תחומים ונושאים בחיי האדם והאומה; הבנה שחל שינוי מהותי בהיסטוריה האנושית, מפנה שלא היה קודם לכן, תהליך שלא ניתן לחזור ממנו, ואין דרך לחמוק ממנו ומהשפעתו (אוה"ק, ח"ג, עמ' עח):

ביסוס העולם בכלל וביסוסה של כנסת ישראל בפרט, הוא גורם לבא הזמן של חיזוק הרצון בעולם.⁴²

זוהי חזרה לעולם שבו הרצון האנושי הופך להיות הגורם הדומיננטי בחיי האדם ובחיי החברה בכללותה. האדם חוזר לעולם האינסטינקטים והרצונות, לעולם של התענוגות והזדהות, והוא מתנער משפה של חובות והכרות החיצוניים לאדם. בכדי לחדד את התמורה ההיסטורית שהעולם הולך לקראתה, אפשר להשוות בין הראי"ה לבן זמנו, פרידריך ניטשה, שהשפיע על הציונות דרך דמויות כברדיצ'בסקי, יוסף חיים ברנר ועוד.⁴³ ניטשה זיהה את תקופתו כזמן של מפנה בהיסטוריה

42. הביטוי התבסמות מצוי לא מעט בכתבי הראי"ה ביחס לתהליך ההתפתחות. השימוש בו אינו במובן של בושם (התבשם) וגם לא במובן של שכרות (התבסמות) אלא במובן הארמי-בבלי של המונח, דהיינו המתקה, ראו סוכה נא, א: "לבסומי קלא".

בהתאם לכך ראו דברי הראי"ה הבאים: "העולם בהתבסמותו הולך הוא ומתעלה בתוכיותו. האדם מוצא את חפצו הולך וטוב בערכו הפנימי, והזיקוק של חיצוניות הולך הוא ומתחסר. מתוך הכרה זו, באים תסיסות רבות הנוגעות בפניות גדולות, שהן מחזיקות את המעמד הרוחני בעבר, ונותנות להן צורה חדשה שנראית כסותרת ובאמת אינה כ"א בונה" (קובץ א', שצד).

43. התייחסות מפורשת לניטשה מצויה בכתובת הראי"ה עוד בבויסק: "ש"צ שר"י [שבתי צבי שם רשעים יקרב] היה דמותו של ניצ'א בערך דת היהדות לאנושיות, וכשם שזה נטרפה דעתו, כן זה

האנושית⁴⁴ והוא מבחין בין שני כוחות באדם: בין הכוחות ההכרתיים, לבין כוחות הרצון המזוהים עם החופש והאינסטינקטים הראשוניים. שנים רבות עול ההכרה הכביד על כתפי האנושות וכעת, מתאר ניטשה, חל מפנה: האדם קיבל אומץ לחזור לעצמיותו ורצונו, לחופש המתאפשר על ידי שחרור מוחלט מכבלי ההכרה והמחויבות. שחרור הרצון כולל גם את הצדדים האפלים באדם כתיאורו הבא:

סקור נא מבחינה זאת את הימים בהם הפרט גדל עדי שלמות זו משמע נעשה חופשי... הה, לא, ימים אלה מעולם לא היו הומאניים.⁴⁵

השחרור, אליבא דניטשה, יביא להיווצרותו של עולם חופשי, שבו לא יהיו כללים חברתיים ומוסכמות לשאלת הטוב והרע.⁴⁶

השוני המהותי בין הראי"ה לניטשה – הזהים בניתוח המאפיין של זמנם כחזרת הרצון למרכז הבמה האנושית – טמון בכך שניטשה ראה בשנות ההכרה שפל ודרדור במצבו של האדם, נסיגה שיש להתנער ולהשתחרר ממנה ומהשפעתה

יצא מדתו. קליפה אחת מתייחסת לעקבתא דמשיחא' (פנקס אחרון בבוטק, מ', בתוך: קבצים מכתב יד קדשו, ה"א, ירושלים תשס"ו, עמ' נו). הראי"ה משווה בין שבתי צבי לניטשה, ורואה בהם שורש זהה של כפירה.

שלום רוזנברג במאמרו בספר 'יובל אורות', עמ' 45, הציע שפיסקה מיוחדת של הראי"ה הדנה בקנאה באלוקים, באורות הקודש ח"ב עמ' שצז, היא התייחסות לתפיסת ניטשה. עוד על השפעתו של ניטשה ראה בקובץ 'ניטשה בתרבות העברית', קובץ מאמרים (בעריכת יעקב גולומב) מאגנס תשס"ב.

ביחס לזיקה בינו לראי"ה קוק ראו סמדר שרלו, 'העוז והענווה: שיטת המוסר של הרב קוק מול מוסר העצמה של ניטשה', עמ' 357-374 בתוך: 'ניטשה בתרבות העברית', קובץ מאמרים (בעריכת יעקב גולומב) מאגנס תשס"ב. וכן מאמרי 'דאות הראי"ה', חלק ב', בתוך: פרי עץ הגן ג', רמת גן תשס"ב.

44. "נתמזל מזלי ולאחר אלפי שנות תעייה ומבוכה גיליתי מחדש את הדרך... אני אומר כן לכל מה שמחזק, מה שאוגר כוח, ומה שמצדיק את רגש הכוח" (הרצון לעוצמה, חלק א', עמ' 39).

45. הרצון לעוצמה, חלק ב', פסקה 787, עמ' 180. או במקום אחר: "אל מרומים חופשיים שואלת נפשך לכוכים צמאה נשמתך, ואולם גם תאוותיך הרעות צמאות לחופש. כלביך הרעים שואפים אל החופש, מנבחים הם בבורם בקום רוחך לנסות לגדע כל בתי כלא" (כה אמר סרטוסטרא, דוד פרישמאן, חלק א', ירושלים תשכ"ה, עמ' 54).

46. כפי שהוא מתנסח: "תוצאותיו לגבינו... לגמרי לא עצובות וקודרות, כי אם אדרבא מעין סוג חדש וקשה לתיאור של אור, אושר, הקלה, עליצות, עידוד, דמדומי שחר... סוף סוף שוב נראה האופק לנו משוחרר גם אם אינו בהיר, סוף סוף רשאיות ספינות להפליג שוב, להפליג לקראת סכנה" (המדע העליז, פסקה 343, עמ' 356).

המסרסת;⁴⁷ בעוד הראי"ה סבור ששנות ההכרה הן תהליך התפתחותי מבורך ולא כשל בהיסטוריה האנושית. אי לכך, התפתחות ההכרה והמוסר היא זו שמאפשרת לשלב הבא של החזרה לרצון להתממש, במתכונת של התפתחות והתקדמות ולא נסיגה וחזרה לרצון הפראי הדיוניסי. ההתפתחות של ההכרה הביאה לכך שרצונו של האדם עבר עידון וסובלימציה: בחלק מהדברים האדם רוצה בטוב מטבעו הפנימי, ובמקומות אלו התביעה שלו לפעול לפי נטיית לבו מוצדקת וראויה.⁴⁸

מזווית ראייתו של הראי"ה, אנו חיים בתקופת מעבר מפעימה בין מרכזי כובד שונים – בין הכרה לרצון. טבעי שבתקופה של שינוי כה עמוק, יהיו חלקים ברצונו של האדם שהעבודה עמם אמורה להיות במתכונת הקודמת של סובלימציה והכרה. במקביל, ישנם חלקים שבהם הרצון הוא חיובי וזכאי לגיטימציה.⁴⁹ אמנם היו תקופות שבהן אופייה של התורה נועד לדחות את הרצון הפראי ולכן צורת הניסוח בפרט בספרי התורה והנביאים הייתה מאבק ועימות עם הרצון והכפפתו לדרך הנכונה. אלא שמודל זה שהתאים בעבר, שוב אינו יכול להיות יעיל בהווה, בתקופה שבה ניתנת לגיטימציה לרצונו הטוב של האדם והוא איננו זקוק לכפייה בכדי לרצות בטוב. המורכבות טמונה בהיותנו בתקופת דמדומים בין העולמות, דבר

47. בשונה מתפיסת ההתפתחות, ניטשה מתאר את השיבה הנצחית, את החזרה על כל רגע שוב ושוב: "חיים אלה אשר אתה חי כעת, ואשר חיית עד כה. תהיה נאלץ לחיותם שוב ושוב ופעמים אין ספור, ושום דבר לא יתחדש בהם. כי אם כל מה שהיה, כל כאב וכל עונג, כל מחשבה וכל אנחה" (המדע העליון, פסקה 341, עמ' 354).

48. כתיאורו הבא של הראי"ה: "כל מה שהעולם מתבסס יותר ורוח האדם מתפתח בקרבו, מתעוררת יותר התביעה לחיות על-פי הרוח הטבעי שבקרבו, בקול יותר חזק. תביעה זו, יש בה הרבה מן האמת והצדק ושלמי הדעת צריכים לזככה ולהעמידה על מכונה. האדם הולך ומוצא את א-להים בקרבו בנשיותיו הנכונות" (אורות, עמ' סב).

49. ראו תיאורו הבא של הראי"ה: "ההתפתחות של רוח האדם מכשרת את שכלו העצמי ואת חפצו הפנימי להיות שואף אל הטוב הגמור, שהוא הטוב האלהי, שהוא היסוד של המגמה לכל התגלות אלהות והשפעת התורה והנבואה בעולם. בימים הראשונים היה השכל הכללי של האנושיות פחות מפותח, וחפצו היה גם כן יותר ברברי. אז היה החזון האלהי כולו נועד לדחות את השכל הסורר המשועבד רק להחפצים הבהמיים בכללות החברה האנושית, ולדחוק תמיד את החפץ הטבעי שהייתה התעוררותו יותר מכוונת לקראת הכיעור והחטא. התבסמות העולם על ידי כל המשך הדורות, על ידי ביסוסם היותר עליון של גילויי השכינה בישראל, ועל ידי נסיונות הזמנים, התגדלות היחש החברותי, והתרחבות המדעים, זיקקה הרבה את רוח האדם, עד שאע"פ שלא נגמרה עדיין טהרתו, מכל מקום חלק גדול מהגיונותיו ושאיפת רצונו הטבעי, הנם מכוונים מצד עצמם אל הטוב האלהי" (אוה"ק, ח"ב, עמ' תקסג-תקסד).

המצריך התאמה והכוונה נכונה בין חלקי הנפש השונים: אמונה בחזרתו של הרצון למרכזיות הבמה של החיים האנושיים; ולצד זאת, זהירות מפני חלקים ברצון שאינם מתוקנים אך אשליית הרצון המתוקן יכולה לתת להם לגיטימציה מוטעית. כתיאורו הבא של הראי"ה (אזה"ק, ח"ג עמ' עו):

הבינה הישרה מוכרחת היא לפתור בזהירות את שאלת התחומין, באופן שישאר האדם מלא אומץ מצד הטוב שברצון שכבר נשתכלל, מצד אותם חלקי הנשמה שכבר נגאלו... ומלא גם כן דכאות רוח ותכונה של לב נשבר ונדכא לעומת אותם חלקי הרצון שעדיין חית האדם הרעה שרויה בהם שהם צריכים זיכרון על ידי דכדוך ושבירה.

הראי"ה מציע עבודת תיווך בין העולמות. עבודה המאפשרת העצמת הרצון החיובי ודחיית הרצון הפגום (קובץ א', תקפא):

אבל בתוך הרצון העכשווי כמה סיגים עדיין יש בו, ומתוך הזכות של הניצוצות הטובים של הרצון שהתעלה, חפצים גם אלה הסיגים לזכות בחופש, וחופשם יחריב את העולם ויזהם אותו. לזאת המלחמה עצומה היא, וכל מחנה מגינה בצדק, ולוחמת בצדק. החופשים לוחמים בעד ניצוצי הטוב של הרצון שלא יסבלו עבודות לאין צורך, שהוא אך למחסור. והמשועבדים, מכירי העבר ויודעיו בהדר טובו, מגינים על השעבוד, שלא יהרסו חלקי הרצון המזוהמים את הבניין האצילי של העולם. וגדולי הנפש צריכים לתווך את השלום בין הלוחמים, בהראותם לכל אחד מהם, מה הוא הגבול השייך לו באמת.

פסקה זו נכתבה בשנות רבנותו של הראי"ה ביפו, בתקופה בה הוא בתווך בין הישוב הישן לחלוצים. החידוש של תקופתו איננו מתואר על ידיו כ"נאורות", כהבדל בין עולם מיושן לעולם מודרני וכדומה. שורשו של השינוי הוא מעבר מעולם של מסורת הכרה ומחויבות, לעולם של חירות המעודד עצמיות רצון וחופש. עולמם של החופשיים – וכנראה הכוונה לחלוצים בני זמנו – מאופיין בהדגשת חופש ונתינת מקום מפורז לרצון האנושי, בעוד משמרי המסורת החוששים מפני הרצון בפראותו – וכאן הוא מתכוון לאנשי הישוב הישן ודומיהם – מעדיפים לשמר את המחויבות להכרה ועול המוסר והתורה. שורש המחלוקת בין 'משועבדי העבר', לעומת הדור החדש, החופשי, הוא הקושי להכיל את הרצון והעונג של האדם יחד עם מסורת, מחויבות והכרה.⁵⁰ חלומה של הראי"ה, שאולי טרם התגשם, היה שיקומו גדולי נפש שיתווכו בין המחנות: בין עולם שיש בו נתינת מקום לרצון, כמניע המרכזי בחיי

50. כתיאורו הבא של הראי"ה: "העונג היותר גדול הוא מה שמתענגים על העונג של ד' מצד עצמו. זה תפיס ברעותא דליבא, אף על גב שלא תפיס בשום מחשבה. וכל מגמת השכליות התורנות והעבודות כולן, הן כדי לפתח שבילין לעונג בהיר עליון זה" (קובץ א', תתלב).

האדם, ובין עולם של מסורת והכרה, ויידעו כיצד לתרגם זאת לדרך חיים שלמה בעזרת רזי תורה והקשבה פנימית.⁵¹ תפיסתו של הראי"ה בדבר מרכזיות הרצון באה לידי ביטוי בהדרכתו לחזק את עצם הרצייה, מתוך הנחה שגם אם אדם פועל נכונה, כל עוד רצונו לא חזק – אין זה מספיק (אוה"ק, ח"ג, עמ' עז):

כשמרגיש האדם שרצונו הוא רפוי, צריך הוא להתאמץ לחזקו בכל מיני אימוץ... וטוב יותר לעסוק באימוץ כוח הרצון מלעסוק בפרטים של הטבות מוסריות. כמובן בעת שעוסקים באימוץ הרצון צריכים גם כן שלא לשכוח מלעסוק בטהרתו ועדונו... אבל העסק היסודי של הלקויים בחלישות הרצון צריך להיות העסק בהגברת עצמיותו של הרצון על ידי עצות שונות טבעיות מוסריות שכליות תורניות...

הראי"ה מתאר כיצד ישנה עבודה שעניינה הוא עצם החייאת כוח הרצון באדם, עוד קודם להכוונתו לקדושה ולעבודה רוחנית. הדגשה זו מובנת לאור הפער בין תקופת העבר בה ההכרה הייתה במרכז חייו של האדם, לבין עבודת התיקון בתקופה החדשה, בה הרצון הולך ומקבל את מרכזיותו בעבודתו הדתית של האדם. התקופה החדשה דורשת להחיות את עצם קיומו של הרצון בחיי האדם, גם במידה שהחייאה זו אינה עולה בקנה אחד עם הטבה ותיקון מוסריים. במקביל לכך, כאשר הראי"ה מתאר את עבודת הלמידה של האדם בתקופה שבה הרצון הולך ומקבל את מקומו המרכזי, הוא מדגיש את חשיבות הלימוד והמחשבה, אך מכוון אותם להחייאת הרצון על ידי חשיפתו – דרך ההכרה – להיבטים נוספים שהוא אינו מודע להם. הלימוד אמור לעורר רצונות וכיסופים, ועל כן הדרך לעשות זאת היא בעזרת גיוון רעיוני ולמידה של דעות שונות ואפילו סותרות, המאפשרות

51. ראו דבריו הבאים של הראי"ה (קובץ א', קט): "ונגד אותו החלק שכבר נזדכך, מוכרחת היא הליברליות להתפשט, והאנרכיה לתפוס מקום. וכשבאה המסורת והדת, אפילו בצורתה היותר טהורה, לכבוש תחת ידה את זה החלק המזוקק, לא תצליח. אבל צריכה היא לסייע את רוח האדם בנקודת טהרתו, ללכת במסילתו שכבר כבש, ולכוין את מטרתה נגד אותם חלקי הרוח של הדעת והרצון האנושי, שעדיין לא נתבסמו, והם עומדים עודנה במצבם הפראי כימי קדם" כפי שמתאר זאת הראי"ה בהמשך דבריו: "ולפי התנועה התסיסית של החלקים המבוטמים, עוד הסכנה בהם יותר גדולה, כשהחלקים הבלתי מבוטמים השרידים הרבים של הברבריות, הולכים במצבם הטבעי הפרוע, והצד המתוקן שברוח האדם סוכך עליהם באברת דמיונו, להעטיף מעטה של ברק נוצץ על כל תועבה ושקר. זאת היא עבודת הקודש של עובדי ד', עד קץ הימים, עד אשר רוח הטומאה כליל יחלוף, וזיו האדם והעולם יגלה בתפארת עזו במלכות שדי".

להעשיר את עולמו הנפשי של האדם ולעורר בו סוגים נוספים של רצונות וכיסופים (אוה"ק, ח"ב, עמ' פח-פט):

ההכרות צריכות להיות נמסרות תמיד לפי אותה המידה שיזעזעו את הנטיות של הרצון מהדממה שלהן, ויעוררון לטובה. אז בונות ההכרות יחד עם השכלול החיצון שהן משכללות את רוח האדם, גם את העולם הפנימי שלו...

הלמידה איננה לצורך הבנה או ידיעה בלבד, אלא על הלומד להתכוון בלמידתו גם לעורר את כוחות הרצון הרדומים שבו, שהוא אינו מודע לקיומם ונוכחותם. לתובנה זו השלכות על מתכונת הלמידה, האמורה להיות מגוונת ומעוררת בכדי שתחשוף בפני האדם היבטים נוספים ולא-מודעים ברצונו (שם):

אבל כשאנו באים לסכם את נקודות הבנין הפנימי, שהוא היסוד היותר עיקרי בשכלול העולמי. אז נמצא שההכרות רק אז תפעלה על החפץ לפי המגמה הטובה שבהן, דווקא כשהן באות בתחילתן מגוונות, והגוונים הם מולידים נטיות של חפץ לטובה.

דוגמה נוספת להשלכות המעבר לחיים שבהם הרצון הוא הכוח המרכזי בחיי האדם, היא עבודת התפילה המתוארת בהקשר של התחדשות הרצון (קובץ ג', יח):

יסוד התפילה היא התרוממות הרצון והתגלותו. כשהמבוקש הממלא את רצונו של האדם מובע בקשר הרעיון והחפץ באלהים, עולה הרצון למרומי ערכו.

התפילה היא זמן שבו מעורר האדם את רצונותיו הגבוהים, את הנטייה הרוחנית השמונה בו. התמורה המתרחשת במעבר מעולם של הכרות לעולם של רצונות, מצריכה התייחסות שונה גם לעבודת התפילה (קובץ א', עג):

עיקר הסרת הלב מן התפילה, המצויה בדור זה, הוא מפני שנקודת החיים של כנסת ישראל נתגברה וחפץ הטוב הכללי נתאמץ בקרבה. התפילה היא כרוכה תמיד עם הרעיון העתיק שהצד השלילי של החלשת הרצון גובר עליה, ועל-כן אין הדור מוצא בקרבו את גבורתה ויפיה. לגלות אנו צריכים את הצד של האור, את אותו הצד שגנוז שם חפץ הטוב, ולכרוך את התפילה עם הרעיון של הגברת הרצון, אז ינהרו רבים אל התפילה, וממילא תבא גם כן המטרה של החלשתו של הרצון המכוער.

הסיבה לירידת קרנה של התפילה קשורה, לפי תיאורו של הראי"ה, לתהליכי התמורה של העולם כולו. המעבר מעולם של הכרה וחובה לחיים של רצון והזדהות, מצריך תפילה שונה. תנועת הנפש של התפילה המסורתית היא אטמוספירה שבה האדם מתנער מחומריותו החסרה ומנסה להגיע למקום גבוה ללא מגבלותיו וחסרונותיו. זהו רגע של התנתקות מההווה ומהקיים, לטובת גילוי הצד הרוחני

שבאדם. בתפילה האדם מבקש לזכות בטהרה וקדושה, ולהתנער מזיקתו המכבידה לחייו החומריים.

התמורה למרכזיות הרצון הביאה לכך שמרבית בני האדם בטוחים ומזדהים עם רצונותיהם. הם אינם חשים שלא בנוח עם רצונם וממילא הניסיון לבטל את עצמם ואת רצונם דרך עבודת התפילה איננו יכול להתקיים. אדם חי עם עצמו בטוב ומרגיש שלם עם רצונותיו, וממילא אין בו את הצורך לשבור את רצונו העכשווי לטובת רצון אחר וגבוה. ההתחדשות של התפילה, מסביר הראי"ה, תצא אל הפועל רק במידה והתפילה תתורגם מזמן שבו האדם מבקש להתגבר על יצריו וחולשותיו, לזמן שבו עיקרה של התפילה איננו בקשת החוסר. התפילה היא זמן של הפעלת כוחות הרצייה בפנייה לקב"ה – שילוב המחבר בין רצונות לבין הכרה, ויכול לאפשר הזדהות עם עבודת התפילה. התפילה יכולה להיתפס כזמן בו האדם מוותר על רצונותיו לטובת משהו גבוה והיא יכולה להיתפס כזמן בו אדם משתחרר מהבנותיו ומאפשר לעצמו לרצות. לרצות בהקשר של עמידתו בפני אלוקיו.

ו. סוף דבר

מאמר זה מבקש להציג את הגותו של הראי"ה על בסיס תפיסת ההתפתחות וההשתלמות התמידית של העולם, לאור ההבנה המיושמת בהגותו אודות ציר הנע בין עולם ראשיתי בו ההכרה והרצון היו מאוחדים, לעולם בו חל פירוד בין הרצון להכרה, כאשר כל אחד מהם פועל בתקופה אחרת בהיסטוריה האנושית עד להתאחדותם המענגת בשנית.

חידושו הגדול של הראי"ה הוא ההבנה שבתקופתו החלו ניצנים של מפנה מהותי בהיסטוריה האנושית – מעולם של הכרה המאפיין את שנות הגלות, להוויה שבה הכוח המרכזי בחייו הוא הרצון והביטוי העצמי. זהו שינוי שיש לו השלכות כבירות ביחס לעיסוק בספרות וביצירה, לחזרה לגוף, לעיסוק בתורת הנסתר, לחזרה לארץ ישראל, להבנת החילון, לחיפוש רוחניות ללא מחויבות, ועוד ועוד. לתופעות אלו אפשר להוסיף תופעות מימינו אנו: החזרה לאלילות בעידן הרוחני החדש, עולם השמאניזם ורוחניות המזרח, תרבות המערב, התמורות במזיקה ועוד ועוד.

הראי"ה חזה בזמנו את ראשית החזרה ההיסטורית לעולם של רצון, וקיווה ליצירת תורה רוחנית המשלבת בין הרצון להכרה ובכך מקדמת את העולם לקראת תיקונו. הוא חשש מפני חזרה לא מודרכת לרצון, שתביא להתעוררות של רוע אכזריות ואובדן כל מחויבות לזולת – תהליכים שבמידת מה אכן התממשו לאחר פטירתו.

במהלך השנים למן פטירתו נעשו צעדים התחלתיים במגוון תחומים, ועדיין קריאתו ותקוותו ליצירת שילובים ואיזונים בין הרצון לבין ההכרה, בעינה עומדת. קריאה זו הולכת והופכת מורכבת ליישום עם השנים, בגלל הקושי להטמיע את יסודות

ההכרה בעולם המונע בעיקר מכוחות הרצון והערגה האנושיים וממילא שפתו, מניעיו ודחפיו הולכים ומשתנים.