

ודאות במשנת הרב

נתנאל לדרברג

לעילוי נשמת סבי היקר
איש תמים וישר דרך
פנחס בן חיים שמלצר ז"ל
נלבע כ"ב כסלו ה'תשנ"ד

מטרת הדברים שלהלן היא, לנסות לעמוד על הדרך בה בחן מרן הרב קוק דעות, רעיונות ומחלוקות רוחניות בתחומים שונים. הדגש במאמר זה ובצורת כתיבתו הוא, כי המטרה איננה רק הבנת דעתו של הרב בצורתה המוגמרת בנושא מסוים, אלא ניסיון ההתחקות אחר הדרך בה בחן הרב תכנים, דירג את אמיתותם וגיבש את משנתו.

הקדמה

מאמר זה נכתב מתוך תפיסה, שכדי להגיע להבנה נכונה ומעמיקה בכתיבי ודברי הרב, וליצור הזדהות פנימית בין הלומד ובין התוכן הנלמד, אנו מחויבים להכיר את הדרך בה וידא וביסס הרב אמיתות של תכנים ורעיונות, ואת כוחות הנפש באמצעותם נפגש הרב עם התכנים. דרך כך, נוכל להפעיל את אותם הכוחות הנפשיים, להעמיק בהבנת כתביו.

המאמר איננו מתיימר להקיף את הנושא כולו, שוודאי דורש הרחבה והעמקה רבה. מטרת המאמר היא להעלות את הנושא לדיון בבית המדרש, מתוך מחשבה שלימוד ועיסוק בנושא זה מסוגל לפתח את ההבנה בדברי הרב, ואת המשך היצירה הרוחנית בדורנו.

פרק א

כותב הרב:

החכמה האלוהית, ביום מזהרתה, תוכל לחולל מחשבות השעריות בלב כל נבון, אבל הוודאות שלה היא מסורת נקייה, וזאת היא תהילתה. ההבדל שבין המשותף ובין הוודאי... הוא עמוק מכל תהומות...

אוחת הקדש א קב

מדבריו אלו אנו למדים, שיכולתנו לייחס לתכנים ערך ודאי אובייקטיבי ולראותם כממשויות מחייבות ולא רק כהשערות הניתנות למחלוקת, תלויה בהיותם תכנים המתקבלים אצלנו כמסורת ברורה העוברת מדור לדור. עובדת היותם מסורת גורמת לכך, שהם תכנים שאינם צריכים אישוש או ראיות מכל סוג שהוא, אלא הם מהווים יסודות ראשוניים, שאין אפשרות לחלוק עליהם בשום צורה. כל אמירה רוחנית מחויבת להיות קשורה ליסודות המגיעים בקבלה.

וכפי שכותב הרב:

...והמסתכל המהור לעולם הוא שט בהשערותיו... וחי, בעצם קישור היותו, באמונת הקבלה מנאמן לנאמן, עד ראש צורים...

שם

אמנם, כפי שנראה, גם לתכנים שאינם נתפסים כמסורת וקבלה, אלא כהשערות והתחדשויות בהסכרת התכנים, המתגלים בכל דור ודור על-ידי גדולי האומה, כך שאין לתכנים אלו תוקף של קבלה מדור לדור, אלא תוקפם נוצר מכוח גדלותו של האומרם, גם להם מייחס הרב חשיבות וודאות לא פחותה. בהמשך דברינו נצטרך להבחין מהם התכנים הנחשבים על-ידי הרב כמסורת נקייה ומהם התכנים הנחשבים כהשערות.

ביחס לדירוג הוודאות בהשערות רוחניות, כותב הרב:

ההגיון הרזי הוא החופש הישראלי... כשאין הנשמה סובלת משום מוטה ועול של כל דעה... שיוצאת שלא ממקור ישראל, או הרעיונות ההולכים ונוצרים... הם רזי תורה, [ואפילו -] כשהם נאמרים בסגנון אחר ובצורה ספרותית אחרת, זה השפע של רוח הקודש... וכנסת ישראל היא בעצמה קבלה למשה מסיני.

אוחת הקדש א קלה

העולה מכאן הוא, שגם לתכנים מחודשים מייחס הרב ודאות מוחלטת, בדירוג של קבלה למשה מסיני, כאשר הם נקיים מהשפעה חיצונית, ונובעים מיצירתם הפנימית של הוגים, שכל הלך מחשבתם שאוב ממחשבת ישראל¹. הרב מדגיש, שאין לשפוט את שייכות הדעות השונות להגות היהודית על-פי הצד הלשוני החיצוני, אלא לפי תוכנן של האמירות. יש מקום, ואפילו חשיבות, כפי שנראה בהמשך, להתחדשות היוצרת שוני בדעות, המקבל ביטוי בשפה, בדימויים, ובסמלים השונים, כל עוד הם נאמרים מנקודת מבט יהודית פנימית.

מנמתה של כל חכמת הרזים לכל מהלכה, היא פתוח כח הנשמה עד כדי עמידה על כוחה הפנימי לשאוב ממקורה, בלי שום הצטרפות של התלמודות אמצעית.

אורות הקדש א צה

¹ בהקשר להגבלה זו עיין - ערפלי טוהר עמי' יח ד"ה המחשבה, וכן מידות ראי"ה מידת החופש.

כוונת הרב בפסקה זו היא, שכאשר ההתחדשות של גדולי האומה באה על-גבי המסורת ויונקת ממנה, הרי שהיא התחדשות עצמית של רזי תורה, גם אם איננה מאוששת על-ידי מקורות. ההתחדשות נובעת מזהות בין התכנים לבין אומרם, לאחר שהוא מבררם, ובודק את שייכותם הפנימית אליו. המדד איננו רק העובדה שהרעיונות נאמרו לפני כן, על-ידי אחרים מגדולי האומה, או שיש להם מקור או רמז בכתוב, אלא אמיתות התוכן נוצרת מההשפעה שחוללה בנפשו הפנמת התכנים השונים.

התחדשויות אלו מקבלות מקום מרכזי, כך שלמרות היותן השערות - לעומת תכנים המתקבלים כמסורת - הן מקבלות אותה רמת אמיתות, ומשלימות את התכנים המסורתיים.

...ההשערות האפשריות בתוכני הקודש, הם השירים היותר נשגבים, והאמת היותר עליונה בהם ועל ידם מתגלה...

אורות הקדש א רב

פרק ב

כשלב ראשון בניסיון להבין את דרכו של הרב בכחינת דברים, נצטרך להגדיר מהם התכנים הבאים כמסורת וכקבלה למשה מסיני, ומהם התכנים הבאים כחידוש פנימי, והתגלותם היא דרך ההתחדשות שיש לגדולי האומה בכל דור ודור, כשגם הם, כאמור, נחשבים כקבלה למשה מסיני. בשלב הבא נצטרך לבחון ביתר פירוט, כיצד נוצרת ודאות בתכנים והשערות רוחניות, הנתפסים כהתחדשויות.

ביחס לשלב הראשון אנו מוצאים התייחסות מפורשת של הרב, המגדירה שלושה יסודות בסיסיים, המהווים יסודות אמוניים, ששאר התכנים השונים סובכים אותם, אבל מחויבים אליהם.

עיקר ידיעתנו באלוהות הוא - אחד, בורא, מצווה, וכל אוצר הרוחניות בא ליתן פתרונים ותיאורים מפורשים איך להבין את הידיעה הזאת, ולבררה ולהרימה בצורה היותר אידיאלית, אצילית, מושכלת, מעשית, פשוטה, ונשגבה ביחד.

ערפלי מזהר לא

מפסקה זו אנו למדים, שמקור הוודאות של היות ה' אחד, בורא ומצווה, הוא מכוח המסורת והקבלה מדור לדור. וכן ששלושה יסודות אלו, מהווים את הבסיס המהותי הנדרש לכל הגות רוחנית הנכללת בתוך היהדות, ושינוי באלו התכנים כמוהו ככפירה בעיקר.

"וכל אוצר הרוחניות", דהיינו, בכל שאר הנושאים וההסברות הרוחניות, יש מקום לפרשנויות ולהסתכלויות שונות, בתקופות שונות. כל ההסברות השונות מחויבות ונובעות משלוש הידיעות היסודיות, המהוות את עיקר ידיעתנו, ולכולן יש מקום וחשיבות רבה, בהרחבת וביאור שלוש הידיעות הנ"ל, והוספת תכנים ורעיונות רוחניים מסוגים שונים. השוני הקיים ביניהן מפתח את אוצר הרוחניות, ואיננו מהווה בעיה, או עקירה מן הדת.

חשוב לציין, שפרשנויות שונות קיימות גם שלוש הידיעות עצמן, וניתן למצוא הסברות היוצרות משמעות שונה לכל אחד מהיסודות הנ"ל, ואין בכך חסרון, כיוון שהמחויבות אליהן היא להשתמש בהן כשפה, בצידן הסמלי החיצוני, והקניית המשמעות והתוכן יכולה להיות באופנים שונים. וכפי שכותב הרב:

מועים הם המבקשים גדרים ליהרות מצד נשמתה ותכנה הרוחני אע"פ שאפשר להגדירה מצד תוכן הגלוי והמוחש שלה, מפני שבנשמתה היא כוללת את כל... וכל הגדרה... היא קיצוץ בנטיעותיה, ודוגמא להנחת פסל ומסכה...

אורות קבט

בשלב זה ננסה להדגים נושאים שונים, הנכללים בהשערות רוחניות, שנבנו על-גבי שלושת היסודות: אחד, בורא, ומצווה, ואת הזיקה שבין ההשערה לאותם יסודות.

ביחס ליסוד הראשוני של היות ה' אחד, אין ניגודים ושינויים בין הרעות הנכללות ביהדות, וברור שהוא מוסכם על כולם בכל הדורות. אלא, שבנושאים הקשורים ליסוד זה, ניתן למצוא דעות שונות.

הסברים שונים ניתנו למציאות הרע בעולם, כיצד הוא נוצר ומהו תפקידו, אולם בניגוד לגישות שמחוץ ליהדות - שיצרו שניות באלוהות - ביהדות התפיסה היא אחדותית, ולכן יינתנו הסברות שונות למציאותו של הרע בעולם.

הרמב"ם ב"מורה נבוכים" מבאר, שמקור הרע היא חולשת החומר המוגבל, או דרך התנהגותם של בני האדם. לדוגמה, מלחמות, שהאשם בהם ודאי איננו ה', אלא התנהגותם של בני האדם.

כי ה' יתהדר ויתרום אין לומר עליו שהוא עושה רע באופן עצמי כלל, כלומר שהוא יתעלה ירצה במטרה ראשונית לעשות הרע זה לא יתכן אלא כל מעשיו יתעלה טוב מוחלף, לפי שאינו עושה אלא מציאות, וכל מציאות טוב והרעות בולם העדר.

מורה נבוכים חלק ג פרק י

לעומת זאת, בספרי רמח"ל אנו מוצאים, שהרע בעולם, גם הוא נברא, והרע מלמדנו מהו הטוב, ולעתידי לבוא יתגלה הרע כטוב בעצמו. וכך לפי הרמח"ל יתגלה ייחודו יתברך:

אך ברצותו לגלות היחוד שבגדרו יש שלילת הרע, הנה שייך לעשות הרע ולשלול אותו מן המציאות המוכרח...

דעת תבונת כ

דוגמא נוספת ניתן לראות ביחס ליסוד השני, שוודאי אין בו חולק, כפי שאנו רואים מפשט הפסוקים בספר בראשית. אבל נוכל למצוא הסברות שונות, המבארות מדוע נברא העולם, ומהי תכליתו².

הרמב"ם מבאר, שאין טעם בחיפוש תכלית חיובית לבריאה, וודאי לא תכלית הקשורה לקיומם של הנבראים, כיוון שלא ניתן לצייר מציאות, שבה יש תועלת לאלוהים, מקיומם של אדם ושל עולם נבראים, חומריים. אלא, סיבת הבריאה היא רצון ה' וחכמתו, שאינם יכולים להיות ידועים לנבראים.

וכפי שכותב הוא:

עד שתהא התשובה האחרונה כך רצה יתעלה... כך גזרה חכמתו... נמצא כי הוא יתעלה התכלית הסופית של הכל.

מורה נבוכים חלק א פרק סט

² בדברינו רמזנו לדעות שונות, שמפאת אורכם ועומקם, לא הורחבו במאמר זה. הבאנו חלק מהדעות השונות בקצרה וחלק מהם לא הובאו כלל, בעיקר ביחס ליסוד השלישי.

כיוון שונה ניתן למצוא ברמח"ל, המבאר בשתי דרכים מדוע העולם נברא. הטעם הראשון הוא, שדרך הטוב להיטיב, והעולם נברא כתוצאה מרצון ה' להיטיב - רצון המקבל ביטוי, על-ידי בריאתם של בני האדם, שלהם ניתן להיטיב. הטעם השני הוא, מצד גילוי יחוד ה' בעולם. דהיינו, שמציאות ה' כוללת, גם את המציאות המתגלה כביכול כמחוץ למציאות הא-להית, וגם הרע, והחומר, הנתפסים כאינם שייכים למציאות הא-להית, כלולים בה.

בחסידות, ניתן לכיוון זה היבט נוסף, ומודגש גילוי ייחודו יתברך בעולם החומרי ובנפש האדם הנכרא, בדווקא.

וכפי שכותב אדמו"ר הזקן רש"ז מלאדי זצ"ל, בספר התניא:

בי תכלית בריאת העולם הוא בשביל התגלות מלכותו ית', דאין לך מלך בלא עם, פי' עם מלשן עוממות שהם דברים נפרדים... ממעלת המלך.

שער היחוד והאמונה פרק ז

כמו כן, ניתן לראות שינויים ביחס ליסוד השלישי בדברי הרב, היות ה' מצווה. יסוד זה, יש בו אמירה בעלת משמעות רבה לגבי היחס בין ה' לעולם, אבל הוא מותר חופש רב להסברת טעמי מצוות בדרכים וצורות שונות, כך שעל עצם קיומן של המצוות ומקורן האלוהי אין מחלוקת, אך על משמעותן, ועל הצורה בה מתגלה ה', נמצא הסברות שונות.

בסיכומו של דבר נמצא, שהמשותף לכל הדעות הנכללות ביהדות היא העובדה, שנקודת הפתיחה שלהן היא מתוך שלושת היסודות: הידיעה שה' אחד ואין בו שניות, שהעולם נברא³, ושישנו קשר בין ה' לעולם, המתבטא בכך שה' מצווה. על-גבי יסודות אלו ישנו חופש רב, המאפשר לתת הסברות שונות ומגוונות.

אם כן נמצאנו למדים, שהודאות בעיקרי האמונה, עדיין משאירה מקום נרחב להשערות שונות, "כל חד לפום שיעורא דיליה". ולכן יש לבחון כיצד מתרחש תהליך ההבחנה, בין יסודות המדורגים ודאיים מכוח היותם קבלה למשה מסיני, לבין תכנים המכונים על-ידי הרב - 'השערות' - תכנים המצריכים סוג שונה של ביסוס כדי שיתקבלו כדרוג ודאי.

פרק ג

כשלב זה ננסה לראות כיצד בוחן הרב היגדים שונים, ומוודא את אמיתותם, כאשר נעשה זאת בשתי דרכים. בתחילה, ננסה לראות כיצד מנתח הרב בעצמו, אמירות שונות, מברר, ומעצב תכנים שונים כוודאיים. בדוגמאות אלו הרב איננו מתייחס ישירות לדרך בה הוא קבע ומיקם תכנים, אבל ניתן ללמוד מתוך התייחסותו, על דרכו בלימוד ובחינת השערות שונות. הדרך השניה היא על-ידי מקורות מכתביו, בהם הוא מסביר באופן מפורש, את הדרך בה נבחנת ודאות בתכנים.

כמאמר "לאחדותו של הרמב"ם"⁴, מתייחס הרב לדברי ר' זאב יעב"ץ, שיצא כנגד ספרו של הרמב"ם - "מורה נבוכים". ר' זאב יעב"ץ טען, שהרמב"ם הושפע מדעות

³ הרמב"ם לא התנגד עקרונית לכל תפיסת הקדמות, יעויין בספרו מורה נבוכים חלק ב פרק כה.

⁴ המובא בספרו מאמרי רא"ה עמ' 111

חיצוניות ליהדות - וכוונתו לפילוסופיה האריסטוטלית - ודעותיו, בנושאים מסוימים במחשבת ישראל, אינן שייכות להגות היהודית, אלא שאובות ממערכת תכנים וצורת חשיבה לא יהודית. ולכן, עם כל ההערכה והכבוד לגדלותו התורנית של הרמב"ם, המקבלת את ביטויה בספריו ההלכתיים, לא ניתן לכלול בתוך מחשבת היהדות, דעות והסברות שמקורן אינו ממקור ישראלי.

ביחס לדברים אלו, כותב הרב:

ואחרי שרבינו הרמב"ם, שתורת ה' הייתה מקור חייו, מצא את לבבו נאמן לה' ולתורתו ועמו באלו הדעות, הלא זה הדבר בעצמו הוא הצד המכריע... וההכרעה בזה היא נתונה לפי המצב הנפשי ותפיסת הציורים הרוחניים של כל אחד לפי תכונתו.

מאמרי הראי"ה 105

בהמשך המאמר, עונה הרב על טיעונו של ר' זאב יעב"ץ, שהוכיח את צדקת ביקורתו, מגישתו של הרמב"ם בעניין תכלית הבריאה - גישה האומרת, שתכלית הבריאה איננה האדם בלבד, אלא ישנן מטרות בכריאת שאר הנבראים, והאדם איננו מרכז הבריאה, באופן שהעולם כולו על כל מורכבותו וריבוי הנבראים שבו, נוצר בשביל האדם.

הרמב"ם כותב:

... שאין לסבור שכל הנמצאים שהם בגלל מציאות האדם, אלא יהיו גם שאר כל הנמצאים ממדה לעצמם.

מורה נבוכים חלק ג פרק יג

הסברתו של הרמב"ם, שישנן מגמות נוספות לנבראים, מגמות הידועות רק לבורא יתברך, כך שתכלית הבריאה איננה רק בשביל האדם, איננה מקובלת על ר' זאב יעב"ץ. הוא טוען, שרעה כזאת איננה לגיטימית בתוך היהדות, שבה ודאי האדם הוא מרכז הבריאה, והיא נובעת מהשפעות של דעות זרות על הרמב"ם.

הרב דוחה את טענתו וכותב:

...ובכלל אין להחליט בשאלה כללית מופשטת כזאת... אלא שבאמת כל הדברים הללו, על דבר התכלית הכללית של ההווה, המה דברים שיוכלו להאמר רק לסבר את האוזן, כדי לבאר על ידם את הויקה המוסרית העליונה של האדם ודבקותו...

מאמרי הראי"ה 111

מסביר הרב, כי לשתי התפיסות - תפיסת האדם כמרכז הבריאה, והתפיסה שישנן מגמות נוספות לנבראים - ישנה אמירה רוחנית משמעותית. התחושה, שהאדם הוא מרכז הבריאה, חשובה ונותנת אחריות לאדם, ואילו הידיעה שישנן מגמות נוספות לנבראים, יש בה חשיבות רבה ליצירת ענווה ושפלות כלפי הבורא. כך שלשני ההיגדים יש תוכן קיומי לאדם, ולכן סובר הרב כי לשתי הדעות יש מקום להיכלל בתוך היהדות.

וכפי שראינו בדברי הרב: "ההכרעה בזה היא נתונה לפי המצב הנפשי". ישנו מקום ביהדות לשתי התפיסות, ולשתיהן אמירה רוחנית הנוגעת לאדם. לכן, שלילתו של ר' זאב יעב"ץ את דברי הרמב"ם אין לה ביסוס, ואפשר לכלול את גישתו של הרמב"ם בתוך היהדות, ואין לראות בדעה זו דעה חיצונית.

בשאלה שבה דן הרמב"ם, ולאחר מכן שלל את גישתו ר' זאב יעב"ץ, המשותף לשניהם היה שהם דנו בנושא מנקודת מבט שכלית, היוצרת היגד לוגי חד-משמעי בעל יומרה

מוחלטת כלפי המציאות. לעומת זאת, אם ננסה לנתח את הצורה בה ניגש הרב לשאלה זו נראה, שגישתו של הרב בכדיקת ובחינת הדעות השונות שונה לחלוטין. הרב מסיט את הדיון לרובד שונה לחלוטין, ובוחר את ודאות הדעות לפי התועלת הקיומית היוצאת מהן. הנכון או הלא נכון מבחינה לוגית או עובדתית מאבד את חשיבותו, וכשל ההכרה בקוצר ידה של ההשגה האנושית הרציונלית, ניתן לחיות בסתירה שכלית, כל עוד יש באמירה הרחנית של כל צד תוכן הנוגע לחי האדם.

דוגמא נוספת להסתת דיון מהיבטו השכלי הפילוסופי אל היבט הקיומי ניתן למצוא בדיונו על שתי תפיסות המגדירות את היחס בין אלוהים לעולם, שהרב מביאם בכתביו. ראשית, נקדים ונסביר את שתי הגישות המובאות בדברי הרב:

הגישה הראשונה היא הגישה התיאיסטית, הטרנסנדנטית, התופסת את האלוהות כמהות אין-סופית שמעבר לעולם הנברא. גישה זו מדגישה את הפער והמרחק בין העולם הנברא והמוגבל לאלוהות האין-סופית שמעבר לו, ורואה את העולם הנברא כקיים בפני עצמו וכבעל ממשות עצמית, המנותקת, לפחות מבחינת תודעתם של הנבראים⁵, מהאלוהות לכשעצמה, שכביכול שולטת על העולם מבחוץ לו ולא מתוך היש הנברא בעצמו.

הגישה השנייה המכונה הפנאנטיאיסטית, האימננטית⁶, תופסת את האלוהות ככוללת באין-סופיותה גם את העולם הנברא, המצטייר לנו הנבראים, כנפרד מהאלוהות וכקיים בפני עצמו. על-פי גישה זו, היש הנברא כלול באין-סופיות האלוהית, והשפע האלוהי, המופיע ומקיים את כל הנבראים ומתגלה בהם, הוא הגורם, הנותן ליש ממשות והמקנה לו את העצמיות שבו.

חשוב לציין, שגישה זאת סוברת - שאלוהים נמצא ומהווה את כל היש הנברא, והוא קיים גם מעבר לעולם הנברא הגלוי לנו, הנבראים. בניגוד לגישה הפנאנטיסטית המוסברת על-ידי שפינוזה, המזהה את העולם עם אלוהים, ואיננה סוברת שישנה מציאות אלוהית מעבר לעולם ולמציאות הקיימת⁷.

⁵ בדברינו רמזנו לדברי ר' חיים מולאז'ין, המבאר בספרו "נפש החיים" שער ג, שישנה "בחינה שמצידו" וישנה "בחינה שמצידנו". משמעות הבחינה שמצידו היא, שאין למציאות הנבראת קיום עצמי, אך בבחינה זו אין אנו רדים כלל. עיסוקנו הוא רק בבחינה שמצידנו, שמשמעותה היא שהעולם הנברא קיים בפני עצמו, ומגודת מבטנו כנבראים, היש קיים כמציאות ממשית ריאלית.

⁶ גישה זאת, מבאר הרב, נמצאת בהבלטה בחסידות החדשה, דהיינו בחסידות חב"ד.

⁷ יחסו של הרב לשפינוזה מורכב, ומפאת חשיבותו הרבה ושייכותו לנושא המאמר ניגע בו בקצרה. נציין שעצם העיסוק בכתבי שפינוזה לאחר החרם שהוטל עליו, על-ידי חכמי אמסטרדם איננו פשוט, והוא נידון אצל מרן הגרי"א הרצוג זצ"ל בספרו כתבים ופסקים כרך ה חלק יו"ד. ושם הוא מבאר, שהחרם איננו תקף כיום. הרב עצמו מתייחס לדברי שפינוזה בכמה מקומות בכתביו, ביחס לגישה השניה בתפיסת היחס בין אלוהים לעולם. הרב כותב שגישה זו "הנוטה להסברה הפנאנטיסטית" ובכתב יד נוסף - "השפינוציזם כשהיא מזדככת מסיגיה" (אורות הקודש ב שצט) - קרובה לגישת החסידות החדשה דהיינו חסידות חב"ד. כך שהרב ראה קירבה רבה בין תפיסתו של שפינוזה לתפיסות מקובלות בתוך היהדות. במקום נוסף מתייחס הרב באופן ישיר לדעותיו של שפינוזה, וכך הוא כותב במאמר "דעת אלוהים" (הורפס בספר אדר היקר עמ' קלה): "יד ה' היתה על ראשי העדה האמסטרדמית אז, להוציא מהכלל את מי שחשב להשכיח את האיריאליות של הקריאה בשם ה' על-ידי הקריאה המהממת לעצמיות...", ומדגיש הרב בהמשך דבריו - "... שולוא המרחיקים הללו אז הלא היה איש כזה נחשב בין חכמי ישראל, ספריו היו נחשבים כספרי חקירה אלהית...". בפסקה נוספת כותב הרב "אם לא הורחק היה מתערב עם כלל ישראל והיה מחבר חיבורים עיקרים והיו מתקבלים כערך המו"נ והכוזרי וכיו"ב, ובודאי עם זה היה מחבר איוו חידושים תורניים בהלכות או הגדות כפי כשרונו והיו גורמים לפוצץ יסודם של שונאי ישראל", וממשיך הרב וכותב - "אמנם מתוך שהיה

הרב דן בהרחבה בשתי תפיסות אלו, והכרעתו היא - ששתיהן בעלות חשיבות רבה לאדם.

את חשיבות התפיסה הראשונה, התופסת שקיים מרחק בין הנבראים לאין-סופיות האלוהית, מבאר הרב מצד החיים בעולם בפועל, הדורשים מהנבראים תודעה של נברא - תודעה התופסת, שישנו פער ומרחק בלתי ניתנים לגישור בין אלוהים לאדם הנברא. האדם מצווה לחיות את חייו בעולם המעשי, בו, על מנת להתקיים, הוא נדרש לעבוד לפרנסתו ולפעול בחומר. כמו כן מחויב הוא במעשים מסוימים (מצוות), ומאידך ישנם מעשים אחרים (עבירות), שאסור לו לאדם לעשותם. כך שאסור לו לאדם, להתעלם מהצורך לחיות ולפעול בעולם החומר, ולכן יש תפקיד מרכזי לתפיסה היוצרת מרחק בין הנבראים למציאות האלוהית.

...ומוכרח הוא האדם להנמיך את אורו מצד הכרח הסתגלותו לעולם המעשה ולהיות קשור במחשבה ההיכלית הראשונה...⁸

אורות הקדש ב תא

ובהקשר לתפיסה השנייה, התופסת את היש הנברא ככלול באין-סופיות האלוהית, מבאר הרב:

...שוזו האחרונה - משיכה לאדם מיד את עז נצחו, היא רק מעוררת אותו שאין לו לשכוח את אמיתת היותו ושעליו להתרחק... מהמחשבה המענותית של הישות של עצמו הפרטי הקרוע ברוחניותו, מהאין סוף האלוהי.

שם ת

עם כל זה מזרע ישראל על כן יש בפנימיות שלו עיקר יסודי שאחר צירוף מרובה הוא נכנס אל המתנה, המתחיל לצרפו הרמבמ"ן (= ר' משה מנדלסון) ולא גמר את חיקונו. אבל הבעש"ט צירפו בלא ידיעה את מי הוא מצרף מפני שלא היה לו צורך למקורו כי הוא שאב את הידיעה ממקורה הפנימי וצירפה ועדיין לא נגמר הבירור והולך הוא ונגמר וכשיגמר הענין לגמרי יהיה יוצא מכלל ארור ויבא לכלל ברוך". כך שהרב הרגיש קירבה נפשית בין דעות היהדות לדעתו של שפינוזה אלא שהשוני העדין בין הפנתאיזם לעומת הגישה המתוקנת הגישה הפנתאיסטית מחויב להיות מודגש, והתפיסה השנייה, הסוברת שהעולם כלול באלוהות, אין כוונתה לזהות בין העולם ובראו, אלא כוונתה לומר, שבאלוהות העולם כלול והיא אף מעבר לו.

התייחסותו של הרב לשפינוזה מלמדת שהמחשבות השונות משפיעות על המעשים, והששו של הרב משפינוזה נבע מכך, שהוא ביטל את המשמעות של אלוהים שמעבר לעולם, ובכך ניתן לגרום לביטול המשמעות בקיום מצוות וביטול כל תכלית, שאליה העולם שואף להגיע, מכיוון שהעולם מזוהה עם אלוהים כפי שהוא במצבו הנוכחי, ואם כן אין מטרה או תכלית שהאדם אמור לעבוד ולקנות אליה. הרב מדגיש שיד ה' היתה על רבני אמסטרדם להחרים את שפינוזה מכיוון שבנקל היה אפשר להכניסו לתוך היהדות, מכיוון שמשנתו איננה כפירה באלוהים, והיא מושכת בעוצמתה במבט ראשוני, אבל היא היתה יכולה לגרום להרס היהדות מבפנים וכדברי הרב - "פיצוץ יסודם של שונאי ישראל", הואיל והיא נובעת מעוצמה אמונית גדולה וגבוהה אבל היא מביאה למצב שכל עבודה רוחנית מאבדת את משמעותה. מכיוון שעולם המעשה ובעיקר תורה ומצוות מאבדים את משמעותם, ולכן שולל הרב בחריפות רבה את גישתו של שפינוזה שמבחינה מחשבתית היא בעלת ממשות אבל היא צורכת בירור ותיקון כדי להכניסה לתוך היהדות.

⁸ חשוב לציין, ששתי הגישות נתפסות אצל הרב כהדרגתיות ולא כשוות, והתפיסה המונותאיסטית מהווה תשתית והכנה לתפיסה השנייה הפנאנתאיסטית. הרב מרמז לשוני ההדרגתי ביניהן בכך, שביחס לתפיסה המונותאיסטית כותב הוא - שהיא מכונה "המחשבה ההיכלית", ובהמשך דבריו - "שהיא איננה מחשבה בורה כשהיא לעצמה, ולית לה מגרמה כלום", כאשר המונח היכל מרמז לשם אונות (מלכות) ביחס לשם העליון ממנו - שם הויה (תפארת), כמבואר בשערי אורה לר' יוסף גייקטייליא עמ' 8-10 ובעמ' 21. דרכו של הרב היא, לא לבטל את חשיבות התפיסה הראשונה, המאפשרת את החיים המעשיים, בניגוד לתפיסות חסידיות, שלא הודגשה בהם התפיסה הראשונה, כמו בחסידות חב"ד.

כך שהתפיסה השניה, מבאר הרב, מלמדת את האדם מהו ערכו האמיתי, ומלמדת את האדם לשאוף ולכוון את חייו לפי ידיעה גבוהה זו - שהוא איננו נפרד מהמציאות האלוהית. ידיעה זו משנה לחלוטין את התייחסותו של האדם לעצמו ולמשמעות קיומו. כאשר הוא איננו תופס את אלוהים מבחוץ לו, ואת עצמו, כשייך לחיי החומר ולעולם המעשה בלבד, אלא הוא מבין שהנבראים, והאדם על כל כוחותיו, כלולים במציאות האלוהית, והוא לומד לחיות לפי ידיעה זו.

אם ננסה לבחון כיצד הרב התמודד עם שאלה זו נראה, שהוא איננו שופט מהי התפיסה הנכונה מבחינה לוגית, בעזרת דיון פילוסופי, אלא כיוון שהוא מוצא משמעות קיומית לאדם בשתי גישות אלו, הוא נותן לשתייהן מקום, כך שלמרות הניגוד שביניהן, הן משלימות זו את זו.

במקור המופיע בכתב יד⁹ מעמיק הרב דרך מחשבה זו וכותב:

...אע"פ שהמעוץ ברכבים האלוהים, היא דבר מוזק עד מאד, מכל מקום אין עיקר החיזוק הנמשך מהמושגים המשובשים יוצא אל הפועל... רק כשהוא מתגלם במעשים. אבל כל זמן שהדבר עומד בצורתו המופשטת, אין כאן עקרה, וכזה הננו קרוכים לסברת הראב"ד שהשיג על הרמב"ם, כמה שקרא למוי שמאמין בהגשמה באלוהות - מין, ונוכל להסכים שכל זמן שאין המושג לא יעשה לו פסל ותמונה, הרי לא גמר את מחשבתו, ונשארה היא עדין בתוך הרוח, שלא תוכל להיות נכללת בשם עקרה וציאה מן הדת.

מדבריו אלו אנו למדים, שאפילו לגישות שיש בהן הגשמה וצמצום כלפי האלוהות - כל עוד הן נשארות בתחום המחשבה ועולם הנפש, ואינן מקבלות ביטוי מעשי מעוות, או התגשמות עכורה בצורה ממשית - ניתן יהיה למצוא בהן גרעין אמת, ופסילתם היא, בעיקרה, בגלל ההשלכות המעשיות של השקפה זו¹⁰.

יש בכך דגש נוסף על דרכו של הרב בכחינת תפיסות רוחניות שונות במציאות האלוהית. שכן כפי שביארנו, הרב איננו מודד את התפיסות לפי מובנן הלוגי האובייקטיבי, אלא לשיטתו, המשמעות הנוצרת בנפש כתוצאה מהאמירה היא נקודת המבחן העיקרית. לכן ניתן מקום אפילו להסברה, שוודאי היא מוטעית ומצומצמת מבחינה תוכנית מצד המשמעות הנוצרת בנפש במפגש עם ההסברה, שכן החסרון העיקרי בתפיסה זו הוא לא במישור המחשבתי אלא בהשלכות המעשיות העלולות לנבוע מכך¹¹.

מדבריו הרב אנו למדים, שישנו חופש רב להגדיר תכנים בצורות שונות, כל עוד יש בהם אמירה רוחנית הקשורה ומשמעותית לחייו של האדם. כפי הנראה, גישה זו משפיעה על נושאים נוספים, שנביא בהמשך דברינו, כגון הדרך בה הרב מנתח אירועים היסטוריים.

לגבי יציאת מצרים כותב הרב:

אם יציאת מצרים תעקר ממקומה, אם העבר איזה פעם לא יהיה לו תפקיד עיקרי להחיות את הרוח, יהיה זה באופן שכבר כל תמציתו יהיה מסור בהוה.

אורות הקדש ב שב

⁹ הורפס בחוברת "אבני המקום" חלק י, בהוצאת ישיבת בית א-ל.

¹⁰ במקור נוסף כותב הרב: "החסרון שיש בהתארת ההגשמה באלוהות איננו מצד ההגשמה עצמה, אלא מצד ההעדר, הנמצא בהכרח בכל המתגשם, ואם ע"י הרחקת ההגשמה יתרחק ציור המציאות וירשם תוכן ההעדר יותר ממה שההגשמה כוללתו אז ראויה היא ההגשמה לכוון בצירורים רבים..."

¹¹ כיוון דומה, ואף חריף יותר, ניתן למצוא בספרו של האדמו"ר מפאסצנה - ר' קלונמוס קלמיש שפירא זצ"ל, בספרו "בני מחשבה טובה" עמ' 18-20.

דברים יותר מפורשים ניתן למצוא באגרת שכתב הרב לר' משה זיידל, בה מתייחס הרב לבריאת העולם ולתורת ההתפתחות, השונה מפשטי הפסוקים בספר בראשית. בהקשר לכך כותב הרב:

...והתורה ודאי סתמה במעשה בראשית ודיברה ברמזות ומשלם... והעיקר הוא הידיעה העולה מכל הענין לדעת ה' וחיי המוסר האמיתי, והקב"ה... הוא צמצם, שדוקא כשיכנסו הדברים הגדולים שבאלה הענינים, כאלה הציורים, יוכלו בני אדם לשאוב מהם...

אגרות ראי"ה א עמ' קה

באגרת נוספת שכתב הרב לר' משה זיידל מתייחס הרב לשאלת קיומו של אדם הראשון, בהקשר למחקרים מדעיים היסטוריים, הסותרים את פשטי הפסוקים, וכותב הרב:

...שאין זה כלל עיקר של תורה, לספר לנו עובדות פשוטות ומעשים שהיו. העיקר הוא התוך ההסברה הפנימית, אנו צריכים לדעת שיש אפשרות גמורה שהאדם אפילו אם יתעלה למדרגה גבוהה, אם ישחית את דרכיו, יוכל לאבד כל אשר לו וזה הלימוד יוצא לנו מהעובדה של מציאות אדם בגן עדן חטאו וגירושו.

אגרות ראי"ה א עמ' קסג-קסד

ציטוטים אלו מדברי הרב מלמדים אותנו, שהגישה לדעות שונות ואפילו לאירועים היסטוריים היא, שעיקר ענינים הוא התוכן שהם מעבירים. ההתעסקות בהיסטוריה בהיבט המדעי היא אמנם בעלת חשיבות רבה, אבל העיקר אסור לו להישכח, והעיקר הוא התוכן הרוחני הנוגע לחיים הפנימיים, ולא דווקא האמת ההיסטורית.

דוגמא נוספת וחשובה לכך, שהרב הדגיש את ההיבט הקיומי בתכנים ודעות שונות, ניתן לראות בדרך בה הרב מסביר מדוע הוא מעדיף את הלימוד ההלכתי ההגיוני על פני הלימוד בדרך פלפלנית ודרשנית.

וכך כותב הרב:

אינני יכול לזוז מהדביקות האלהית, בכל מילי דרשות בכל דיבור ובכל מעשה... וזהו המעם מה שאני מטה תמיד, לצדד את הפלפול באופן ההגיוני שיש בו גם כן רגש הלב, והכל הוא מתוך הנמיה הפנימית שהאור האלהי בתענוגו ואורו, יהיה מגולה לכל.

אוצרות ראי"ה

מפסקה זו אנו למדים, שנטייתו של הרב ללימוד הפלפול בדרך הגיונית - לימוד השונה מלימוד פלפלי בדרך דרשנית¹² - איננה נובעת מכך שלדעתו, מבחינה לוגית-אובייקטיבית, הלימוד ההגיוני נכון ואמיתי יותר. אדרבה מבחינה זו הלימוד בדרך הפלפול שווה-ערך לצורת הלימוד ההגיונית. אלא שבלימוד ההגיוני, שאליו נוטה הרב, מוצא הוא את רגשי הלב והדבקות והעבודה הרוחנית בהיבטה הקיומי, ולכן בוחר הרב בצורת הלימוד ההגיונית, ורואה בו עדיפות על הלימוד הפלפלי, שאין בו את ההשפעה הנפשית הקיימת בלימוד ההגיוני.

¹² ביאור סגנונות הלימוד השונים איננו נושא המאמר, ולכן לא נרחיב בעניין זה, וזאת כמובן, בהנחה שהקורא מכין ויודע מהם דרכי הלימוד השונות לפחות באופן בסיסי הנדרש להבנת דברי הרב.

המפתיע בדברי הרב הוא, שאפילו בבחירת שיטת הלימוד - דבר שבמחשבה ראשונית אמור להיות מנותק לחלוטין ממעורבות רגשית, ועסוק בבחינת דרך הלימוד הנתפסת כנכונה יותר מצד ההגיון, העומק וההבנה, ובמובנים רציונאליים - אפילו בדבר זה מערב הרב, כגורם משפיע וקובע, את השפעת הלימוד על רגשי לבבו, ואת שייכותו לחייו הפנימיים.

דוגמא נוספת ומשמעותית לדרכו של הרב ניתן לראות ביחס להסברתו, רבת המשמעות - מדוע, ולצורך מה נברא העולם. הרב מסביר לאור תפיסתו, שהמציאות האלוהית כוללת באין-סופיותה גם את העולם הנברא, גישה הקרובה, כפי שמדגיש הוא, לחסידות החדשה. זאת, לאור תפיסתו שהעולם איננו עומד על מקומו, אלא הולך ומשתלם. אם כן, יש בעולם ממד של השתלמות, של מציאות שנמצאת בתהליך של עליה מתמדת, וקיומו של תהליך השתלמות איננו גורע מהשלמות האלוהית, אלא אדרבה, השלמות האמיתית היתה חסרה, אלמלא היה בה גם ממד של השתלמות הכלול בה. אם כן, העולם, ההולך ומשתלם, מהווה בקיומו כמשתלם, ולא כשלם - חלק מהשלמות האלוהית, הכוללת בשלמותה גם את היבט ההשתלמות, היבט המצוי בעולם הנברא¹³.

בפסקה בה מסביר הרב, מדוע השלמות האמיתית כוללת בתוכה גם את ההשתלמות, כותב הרב:

אבל אם לא היתה האפשרות של הוספה, היה זה בעצמו ענין חסרון, 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 האלוהית להיות חסרה זה היתרון...

אורח הקדש ב תקלב

העולה מדברי הרב בפסקה זו, שהסיבה, שבעקבותיה מבאר הרב, שהשלמות האלוהית כוללת בתוכה את ממד ההשתלמות, היא מצד הממד החויתי, הקיים בתהליך ההשתלמות. ה"עונג" ותחושת "ההעלאה" יוצרים את הממשות הקיימת בעילוי. ללא היבט זה ההשתלמות לא היתה בעלת חשיבות, והשלמות האלוהית לא היתה חסרה גם ללא ממד ההשתלמות. כך שקביעתו של הרב, שהשלמות כוללת את ממד ההשתלמות איננה נובעת מהסברה פשוטה, ששלמות כוללת השתלמות, אלא ההיבט החויתי, המתבטא בכוחות הרגשיים, הוא הנותן את הממשות, וללא היבט זה אין משמעות ומציאות לתהליך ההשתלמות, ולתפיסתו כהיבט נוסף בשלמות האלוהית.

דוגמא נוספת לדברינו ניתן לראות בדרך בה מנתח הרב את הגורם, המבסס את השקפתו, שגם אנשים שאינם מקיימים מצוות, כאשר הם פועלים למען תחיית האומה בארצה, הם קשורים לקדושה, עד כדי כך שהם ראויים שימחלו עבירותיהם.

וכך כותב הרב:

... אבל מ"מ כל המקושר לחפץ ישועה לכללות ישראל בארץ ישראל... ראוי שימחלו כל עוונותיו, שנעשים מחסרון הכרה... וע"ז נאמר: "בימים ההם ובעת ההיא נאום ה' יבוקש עון ישראל ואיננו..."

אורות, אורות ישראל קמו

¹³ המשמעות של ה"שלמות וההשתלמות" במשנת הרב, וההשלכות הנובעות מהסברה זו על נושאים שונים בהם עסק הרב, איננה מודגשת בדרך כלל בקרב הלומדים, זהו עניין למאמר בפני עצמו.

הרב עצמו מסביר, שאישור דבריו איננו פרי ניתוח היסטורי או סוציולוגי שדרכו מבסס הוא את השקפתו, אלא כפי שכותב הוא בהמשך דבריו:

והמופת הנדול שדורנו הוא המיועד לתעודה זאת, ומה שנמצאים בו כאלה שרעיון זה נחתם במעמקי נשמתם, ומוצאים בו קדושה עליינה ודבקות אמיתית בה'...

אורות שם

העובדה, שהרב מבסס את דבריו על הגורמים הנפשיים, גם בנושא שלכאורה צורת החשיבה בו אמורה להיות אובייקטיבית ובלתי תלויה בגורמים נפשיים, מלמדת אותנו עד כמה המפגש העצמי עם תכנים מהווה גורם לממשותם.

פרק ד

מדברינו עד כה עולה, שנקודת האימות של תכנים שונים, המוגדרים כהשערות, קשורה לשייכותם למצבו הקיומי של האדם¹⁴ ולתחושת ההזדהות הנפשית עם תוכנם. כפי שנראה בהמשך, הגדרה זו איננה ממצה, ולהכנת דרכו של הרב נדרשת הרחבה נוספת. הרחבה זו תיעשה בדרך השניה שהוזכרה לעיל, והיא - על-ידי הבאת פסקאות המתייחסות באופן ישיר לעניין.

בתחילה נקדים את התייחסותו של הרב לכוח החשיבה הרציונלי, ואת תפקידו כדירוג ודאותם של תכנים. ולאחר מכן נבאר, מהו היסוד הקיומי באימות תכנים, שדרכו הגיע הרב למסקנות בלימודו.

אחד היסודות שהובאו לעיל, כיסודות אמוניים ראשוניים, הוא - היות ה' אחד. יסוד זה קיבל הרחבה רבה במשנת הרב, והוא מהווה עקרון חשוב בעל משמעות והשלכות רבות בנושאים שונים ומגוונים. גם לגבי עניינינו יש ליסוד זה משמעות רבה.

עיקר תפארת חיינו הוא האמת, של האחרות ברום גובהה ופארה הנצחי. זאת היא נשמתא דאורייתא, שדווקא מבעדה נוכל להציץ גם על גופא ולבושין שלה...

אגרות ראי"ה א עמ' קסד

אחדות זאת, הקיימת בכל ההווה בדרכים וצורות שונות, מקבלת ביטוי ביחס לדעות ולמחשבות השונות - גם כשהן נמצאות במחלוקת.

המחשבות השונות אינן סותרות זו את זו בעצם, הכל אינו כי אם התגלות אחרותית המתראה בניצוצות רבים.

אורות הקודש א מז

הסיבה לכך שבסתירות מחשבתיות, למרות העובדה שישנו שוני בין הדעות השונות - אין בכך, לדעת הרב, שניות והן מבטאות אמת אחת - מבוארת במקומות רבים בכתביו, ונביא שנים מהם להבהרת העניין.

¹⁴ מדברינו עד כאן ניתן לתפוס את הגותו של הרב כפילוסופיה קיומית אקזיסטנציאליסטית, אולם דבר זה איננו מדויק ביחס לשיטתו של הרב, למרות שהוא שיתף בשיטתו מוטיבים קיומיים, והסיבה לכך היא - משום שהרב בנה שיטה כוללת, והוא תפס את הגותו כדרך עקבית וקוהרנטית, הבונה מערכות בעלות אמירה בכל נושא. עובדה זו, מקשרת אותו לפילוסופיה האידאליסטית, ולא רק לפילוסופיה הקיומית, שאיננה מעונינת במערכות שלמות ומקיפות, אלא בנוגע לחייו של האדם בלבד (שמעת' ממו"ר).

המסתכלים הפנימיים אינם נפרעים כלל במהלך הגיונותיהם, וברורה להם האמת לאמתה, שכל הסתירות אינן אלא, לפי תנאי השכל המצמצם, שאין לו ערך עם האמת הגדולה.

ערפלי מזהר נה

ובמקום נוסף כותב הרב:

...ההכל מעיד על מקור אורה ועל יסוד חיים שאין לנו עסק שכלי עמו רק בערך מה שמיישב את רוחנו ומתמם את סדרי חיינו.

אנחת ראייה עמ' א נא

מדברי הרב אנו למדים, שכדי להגיע לוודאות בהשערות ותכנים רוחניים נדרש אמנם סידור שכלי מעמיק, המברר כל דעה ונותן לה את מקומה ומסדרה היטב, כך שיש לכוחות החשיבה תפקיד. אמנם תפקיד זה מוגבל, ונקודת האמת, היוצרת אחדות בין התכנים השונים, גבוהה מכוח החשיבה, המהווה מכשיר ראשוני לשלב השני. אם כן, העולה לנו הוא שכוח החשיבה הוא אמנם מחויב אך הוא ראשוני בבירור ודאות, וישנם שלבים נוספים אחריו, הדורשים הפעלת כוחות נפש שונים מכוח החשיבה.

וכפי שכותב הרב:

התכונה האנליטית, אחרי שפועלת את פעולתה המנתחת כדי לברר כל מקצוע לפי חוגו צריכה היא להניח מקום לתכונה הסינטיטית, להופיע באור הגשמה המאחדת.

אורות הקודש א כה

אם כן, ישנו שלב שני, המאחד בין הדעות השונות, בו נמדד כל תוכן, כמובא בדוגמאות לעיל, לפי המסר הקיומי של תוכנו הרוחני. האחדות, אם כן, נוצרת בשלב השני, הכוחן את המשמעות הנוצרת מהתוכן ואת שייכותה לחייו של האדם.

וכפי שכותב הרב ביחס לשני השלבים:

בשני סעיפים ראשיים צריכים אנו להיות עסוקים בחקירת הקודש... הסעיף האחד הוא מעניין אמיתות התוכן של הקודש... ובירור ודאותו, והסעיף השני הוא מעניין הצורך של הקודש עד כמה ההתודעות של אמתו של תוכן הקודש מיסדת כל מוסר טוב.

אורות הקודש ב שז

ראינו אם כן, שהשלב השני הקשור להיבט הקיומי של התכנים, מהווה את שלב האימות של ההשערות. בשלב זה נצטרך לבאר - מהם הכוחות הנדרשים מהנפש - היוצרים את הוודאות בתכנים. לצורך כך נביא מקורות בהם מתייחס הרב באופן ישיר ומבאר באילו כוחות מדובר:

הרעיון שכל ההווה כולה היא רק ענין האלוהות, הוא מענג את הלב מאד, התענוג הרוחני שהרעיון הזה מסבב, הוא המופת על צד האמת המתבטא על ידו.

אורות הקודש ב שצו

מדבריו אנו למדים, שהעונג הרוחני מהתוכן הוא הגורם המקנה לו את תפיסתו כוודאי, והשלב המאחד בין תכנים שונים הוא השלב בו נבחנות הדעות השונות לפי העונג הנוצר מהם.

דוגמא נוספת לכך שהעונג מהווה ראייה לאמיתות ניתן למצוא בדברי הרב, ביחס לגישה השנייה כתפיסת היחס בין אלוהים לעולם, שהובאה לעיל, הסוברת, שהיש הנברא כלול באין-סופיות האלוהית. הרב נטה לסבור כשיטה זו, ואף הוסיף שיש יכולת לאנושות להתעלות לדרגה שבה הפער הקיים בין רצון ה' לרצון האדם יטושטש, והרצון האנושי יתגלה כהמשך ישיר לרצון האלוהי וכהתגלותו בהוויה. הסיבה לכך שהרב הלך בכיוון זה מבוארת בדבריו:

...יש נטיה בנפש להציוור של האחרות הכוללת... אבל מה שמחלק... אינו עניין של אמת מצד עצמו אלא סמיות עינים שלנו גורמת כן... גם דעה זו אינה מתאימה לכל יתר תנאי האושר הכמוסים בגנוי הלב.

אורות הקודש ב שצה

משמע, שהאושר מתוכן רוחני הוא הגורם לתופסו כוודאי, וכך נוצרת מעין משוואה האומרת, שככל שתוכן השערת גורם לאושר ועונג, כך הוא ניתפס כממשי וכוודאי. במקום נוסף כותב הרב:

האמת והצורך המה באמת מאוחדים ביסודם, והתענוג האלוהי של התגלות אור האמת כבהיקרותו עם עצמת האמת ביסוד במחוק עזו הם באמת עניין אחד ומושג אחד...

אורות הקודש ב שז

קביעתו של הרב, שעונג הנוצר מתוכן נתפס כמוודא את אמיתותו של התוכן, מלמדת אותנו שהרב תפס את הצורך האנושי, המשמש בדרך כלל כהסבר פסיכולוגי להטיה מהאמת, כזהה איתה!

הסיבה לכך מצריכה הרחבה, כיוון שאנו מורגלים לתפוס את כוח החשיבה ככוח הרוחני הגבוה של האדם, ואת תחושות העונג כחוויות רגשיות, השייכות לכוחות החומריים הנמוכים של האדם, שאינם יכולים ללמד ולשקף את עומק המציאות, אלא רק את תביעות האגו הפרטי והמוגבל של האדם, שוודאי איננו משקף את כוחותיו הגבוהים.

אם נשים לב נראה, שחזויית העונג, גם אם מדובר בהנאה מדבר חומרי או הנאה מתוכן רוחני, תתקיים רק כאשר המפגש נוצר בצורה בלתי אמצעית עם מושא ההנאה וללא התודעה החוצצת. אדם שינסה ליהנות, כגון אדם האוכל עוגה הטעימה לו - אם תוך כדי ההנאה הוא יחשוב, שכרגע הוא נהנה, הוא יאבד את יכולתו ליהנות, כיוון שתודעתו שהוא עכשיו נהנה, חוסמת אותו, ואיננה מאפשרת לו ליהנות. ההנאה היא מעין התאחדות בין האדם למושא הנאתו ולכן היא קיימת רק כשהאדם נהנה ומושא ההנאה כלולים ביחד ואינם נתפסים מבחינת הנהנה כשניים שונים.

לעומת זאת, כוחות ההכרה הם כוחות השופטים ומבקרים היגדים שונים, ולכן עמידתם היא מחוץ לנושאים עצמם, וממילא מודגש בהן השוני בין האני הלומד למושא הנחקר. לעומת זאת בעונג, תודעת האני מטושטשת, האני מורחב וכולל דברים נוספים שמעבר לאני המצומצם.

בתכנים הרוחניים - העונג וההנאה מקבלים משמעות רבה. העונג מתוכן רוחני, ניתן להגדירו כהארה ומלוי הקיימים בכל תוכן, ומוקרנים ממנו. המפגש בין האדם לתוכן איננו רק בצדו ההכרתי, אלא הוא בעיקר מפגש עם ההנהרה שיש בתוכן, והייחוד הנוצר בין

האדם הנהנה להנהרה יוצר בנפש תחושת מלאות פנימית, כתוצאה מכך שתוכן הופנם והתקבל בנפשו של הלומד¹⁵.

כך שהגורם המקנה להשערות את תפיסתן כממשיות, הוא רמת המלאות הפנימית הקיימת ומוקרנת מכל תוכן. ככל שיהיו בתוכן נוכחות ומלאות שייקלטו במפגש הבלתי אמצעי עם התוכן - האדם הנפגש יספוג בנפשו את המוקרן מהתוכן ויזדהה עמו, וייחשב כדירוג הוודאות כבעל ודאות אישית פנימית גבוהה.

לכן מבאר הרב, שהתביעה להתענג מתכנים איננה תביעה מוחצנת המעידה על חסרונותיו של המבקש ליהנות, אלא בעזרת העונג ניתן ליצור מפגש עם החיים עצמם ללא חציצות ומסכים.

במקור מיוחד מצד זה, שהרב מתייחס בו לעצמו, כותב הרב:

לכבי מלא עריגה רוחנית גבוהה הפיץ אני שהנועם האלהי יתפשט תמיד בכל קרבי לא מפני הנאת העונג שבו, כי אם מצד שכך צריך להיות, מצד שאך זהו מעמד המציאות.

אורות הקדש ד תב

ובהמשך הדברים כותב הרב:

והגני תמיד הומה, שואג בעצמותי הפנימית בקול גדול, אור אלוהים הבו לי תענוג א-ל חי ושעשועו...

כך שכותב הרב, שהדרישה לעונג איננה נובעת מתוך רצון להתענג בחיים במובן של חיים נוחים, אלא נובעת מהתפיסה, שהתענוג מהווה מפגש עם עצם החיים כרוכד הגבוה אליו האדם יכול להגיע. לכן מתאר הרב את התענוג כ"מעמד המציאות", ורואה בו חשיבות כה רבה, ומנסה ושואף תמיד להגיע אל העונג, לאור תפיסתו - שזהו המפגש העמוק ביותר שאליו ניתן להגיע¹⁶.

לכן מבאר הרב, שההכרות השונות, המעשיים המוסריים, נועדו להביא את האדם לנקודת המפגש הגבוהה ביותר עם ה', המוגדרת על-ידי הרב כהתענגות על ה'.

העונג היותר גדול הוא מה שמתענגים על עונג ה'... וכל מגמת ההשכלות התורניות והעובדות כולן הן כדי לפתח שכלים לעונג כהיר עליין זה, שאין קץ להעיליים שבו ואור האהבה ממנו הוא נובע.

אורות הקדש ב תקו

וזאת כאשר סובר הרב, שהעונג הגבוה ביותר בהוויה נוצר מההתענגות על ה', וכוונתו היא, שהידיעה שיש בה הכי הרבה מלאות פנימית ונוכחות בהוויה המוקרנת מן התוכן אל האדם, נוצרת בנפשו מכוח ההתאחדות הנוצרת בין התוכן למלאות ולמשמעות, המאירים את חיי האדם ונותנים להם קיום.

¹⁵ יעויין מאמרי אדמו"ר האמצעי קונטרס ההתפעלות עמ' 10-11, שם הוא מבאר מהי התפעלות חיי א-ל וכותב: "כי אין הכוונה להתפעל, רק שההתפעלות מאליו נעשית (עד שיכול להיות שאינו יודע כלל מאותה התפעלות)", ובהערות ר' הלל מפאריטש מהדורה תנינא אות כו: "כל שתחילתה הוא בלתי בחירה שכלית היא אמיתית, ומטעם ששורשה בחינת העונג שלמעלה מן החכמה לכן אין בזה פירוד כלל". ובמהדורה קמא הוא כותב: "ועיקר ההרגשה בבחינת פירוד הוא ההרגשה בשכל".

¹⁶ להרחבת העניין יעויין באורות הקודש ג קסז-קסט, שם מבאר הרב מדוע אין כתביעת העונג תביעה אגוצנטרית, וכן יעויין שם קפו קלא-קלב, ובמאמר הענג והשמחה שבאדר היקר.

פרק ה

בנוסף לכוח התענוג, המהווה נקודת אימות להשערות ותכנים רוחניים, ישנו כוח נוסף בעל משמעות רבה בכחינת ודאותם של תכנים רוחניים, והוא כוח הרצון.

הרצון מקבל משמעות רבה וחשיבות מרכזית במשנת הרב, והוא מוזכר רבות בכתביו. במאמרנו לא נרחיב בענייניו של כוח הרצון, דבר המהווה נושא בפני עצמו מפאת רחבו ועומקו של העניין, אלא נעסוק בכוח הרצון ביחס לבירור ודאות, עניין שגם בו יש לדעתנו, משמעות לכוח הרצון.

על כוח הרצון כותב הרב:

עוד יתגלה בעולם גדול ערך הכוח של רצון האדם, ומדרינתו במציאות כמה היא מכרעת על-ידי רזי תורה וגילוי זה יהיה הכתר¹⁷ של כל המדע כולו, ויבוקש מכל העולם בישראל.

ערפלי טוהר מא

גילוי זה של כוח הרצון מפורש על-ידי הרב במקום אחר:

...וסוף האדם להתעלות עד כרי הכרת רצונו עד כרי התודעותו אל עצמו, עד כדי התפיסה העליונה של האושר¹⁸ אשר בעשיית רצונו כרצון קונו...

אורות הקודש ג מו

על היחס בין ההשערות הרוחניות ודרך בירורן ובין כוח הרצון, שמגמתו היא הגילוי שרצונו של האדם קשור לרצון קונו, כותב הרב:

כל התורות, הדינים, הרעיונות, המוסרים, המכעיות, הנימוסים, החכמות, השירים... אינם אלא אוצרות מלאי אושר שהרצון המתעלה מכל... יגלה ויראה בהם בוהר מלא.

אורות הקודש ב רפח

במקום נוסף כותב הרב:

וכל עמל המוסר וכל ההופעות הרוחניות שבעולם מכוון הוא למטרתה העליונה של גאולת הרצון והשבתו למקור חייו היסודיים... להתאחד באחדות שלמה וזיה כאמתת הרצון הכללי שהוא אור ה'.

אורות הקודש ג לא

משני מקורות אלו אנו לומדים, שהתכנים כולם, התורות, הדינים והשירים, תפקידם הוא פיתוח ההכרה, שרצון האדם מאוחד עם הרצון האלוהי ואיננו קיים בפני עצמו, והחדרת המודעות לענייניו של כוח הרצון הקיים בכל אדם, הדורש ממנו לפתחו ולעוררו. בנוסף לכך, פיתוח כוח הרצון יוצר את השאיפה לטוב, למוסר, לחברה מתוקנת ולשינוי פני העולם כולו לטובה. לכן מצריך הרב ייצור תכנים המסוגלים לעורר ולפתח את כוח הרצון, וכפי שכותב הוא:

¹⁷ הרב רומז בביטוי זה, לשייכותו של כוח הרצון לספירת הכתר.

¹⁸ האושר מוגדר על-ידי הרב כ - "המצב המאושר הוא המצב הנפשי שנועם ה' ועונג אהבה ושיקוק עליון מופיע בתוך הנשמה" - אורות הקודש ב תקח. ומדברי הרב אנו למדים, שהגילוי שכוח הרצון האנושי קשור לרצון ה', מתקשר לאושר שהוא כפי העולה מדבריו, כוח העונג ושיקוקה עליונה המתגלה עם גילוי מרכזיותו של כוח הרצון.

...העולם הפנימי צריך הוא להבנות תמיד... ההכרות צריכות להיות נמשרות תמיד לפי אותה המידה שיעוצו את הנשיות של הרצון מהדממה שלהן, ויעוררן לטובה, או בונות ההכרות... את העולם הפנימי...

אורות הקדש ג פה

כך שמכתנם של התכנים וההשערות תלוי ביכולתם לזעזע את כוח הרצון ולעורר אותו, דהיינו לגרום לאדם לרצות בעזרת התכנים, שאותם הוא מקבל ומפנים. ללא התוצאה של פיתוח הרצון והרחבת השאיפות של הלומד מכוח המפגש עם התוכן, ההכרות אינן ממלאות את תפקידן ומטרתן.

וכפי שממשיך הרב בדבריו במקור הנ"ל:

...כשאנו באים לסכם את נקודת הבנן הפנימי... אז נמצא שההכרות... תפעלנה על התפיץ דווקא כשהן באות בתחילתן מגוונות והגונים הם מוליכים נשיות של חפץ לטובה.

תפקידם של התכנים הוא לעורר את הרצון לטובה, והשוני הקיים בין הדעות השונות מועיל בכך שהוא יוצר רצונות שונים המכוונים לטובה. לכן, נותן הרב חשיבות רבה לחופש הקיים בדעות השונות בנושאים רבים, חופש המאפשר את היווצרותם של היגדים ורחניים שונים בעלי אמירה ומשמעות אנושית ומוסרית.

עידוד הרצון לטובה בעזרת ההכרות הוא עידודו לעשיית טוב במובנים חברתיים ואנושיים. חלק מביקת ממשותו של תוכן הוא בתוצאה החיובית שלו לעולם ולחברה, הנמדדת בהתגברות הרצון לטוב, למוסר, ולאמת.

ולכן בהגדירו את השאיפה כותב הרב:

השאיפה כמובן האצילות שלה, היא מייגה של השכל והרצון, כשהם מתאחדים ביחד לצד הטוב האידיאלי.

אורות הקדש ג פה

מצב נפשי, שבו נוצרת שאיפה, מורכב הוא, לדעת הרב, מהפנמת תכנים ורחניים בעלי אמירה חברתית מוסרית, ומרצון, המקבל ביטוי והכוונה נכונה מתכנים אלו. השילוב ביניהם יוצר את השאיפה כמובנה הגבוה, כאשר שאיפה זו היא התביעה לתת ביטוי לאדם ולרצונו, גם מבחינת הכרת מרכזיותו של הרצון ביחס לרצון ה', וגם ביטוי מוסרי בעל משמעות ותועלת לחברה כולה.

דירוג הוודאות של תוכן ותפישתו כממשי, דורש מהתוכן להיות בעל אמירה הקשורה ליישום התכנים הרוחניים בעולם, וליצירת עולם מתוקן. אותו תוכן צריך ליצור כנפשו של האדם את התביעה ואת הרצון לטבוע את חותם התוכן בהוויה כולה.

כך שמלבד תחושת העונג, שהתוכן צריך להקנות - ובכך נבחנת ממשותו של התוכן ותפישתו כוודאי - הוא צריך להיות תוכן המסוגל לזעזע את רצון האדם, ולגרום לו לפתח נורמות מוסריות וחברתיות.

ביחס לאמירה החברתית הנדרשת מכל תוכן רוחני כמבחן לקיומו, כותב הרב:

...כל מחשבה שהיא מפקרת את תיקון העולם וסררי המדינות ופורחת באויר רוחני לברכה, ומתפארת בתיקון נשמות והצלחתן, הרי היא מיוסרת בשקר שאין לו רגלים...

אורות הקדש ג קפ

חשיבות האמירה החברתית, בהיבטה המוסרי, מקושרת על-ידי הרב לכוח הרצון המהווה, לפי הרב, את הגורם המניע של כל הטוב והמוסר באדם ובעולם. לכן כותב הרב:

עילוי העולם בנקודת הרצון הפנימית הוא תלוי, בהעדיות של המבוקש הכללי... של החיים המעשיים ויכולים הם לבוא מתוך רצון עכור ומוזהם, והם יכולים גם כן לבוא מתוך רצון עדין קדוש וטהור, ואז הם גוררים אחריהם תיקון עולם מלא...

אורות הקדש ג קפב

נסכם את שייכותו של כוח הרצון ביחס לבירור ודאות בכך, שתפקידם של ההכרות השונות הוא לתת ביטוי ודגש לכוח הרצון הקיים באדם, לפיתוחו וביסוסו, וממילא לאיחודו עם רצון ה', ולהכוונת רצון האדם לעשייה מוסרית - בהיבט הפרטי ובהיבט החברתי.

פרק ו

העולה מדברינו הוא, שישנם שני שלבים בבירור ודאות של תכנים, השלב הראשוני הוא שלב ההכרה והבירור התוכני של ההשערות, והשלב השני הוא המפגש עם התענוג שבתוכן הרוחני ועם פיתוח כוח הרצון דרך הרעיונות, כשהשלב השני מהווה השלב המרכזי של בחינת הוודאות של התוכן. זאת כאשר לפי הרב ההנחה היא, שבכל תוכן רוחני נמצא סוג מסוים ברמות שונות של עונג ותשוקה, וכפי שכותב הוא:

בכל תוכן של אמונה בעולם, בכל ציור של אלוהות, באיזה מדרגה שתהיה יש בה מעם מיוחד, ותשוקה מיוחדת, ותענוג מיוחד, ומזון נפשי מיוחד.

אורות האמונה 51

העונג מבטא את האישור וההזדהות עם התוכן כפי שהוא, מכוח המפגש הבלתי אמצעי עם התוכן, והתשוקה היא השלב הקודם לעונג, והיא סוג של כמיהה ורצון למפגש עם פנימיות התכנים.

ניתן להמשיל את היחס בין השלבים ביחס בין גוף ונשמה, או כלי ואור¹⁹, כאשר ההכרה והחשיבה ההגיונית מהווה את הגוף או הכלי, שבו התוכן מתפתח ונבנה במערכות שונות מובנות היטב. ככל שההכרה מפותחת יותר - כך נוצרים מבנים וצורות חשיבה שונות, המסוגלות להבחין בין תכנים שונים ולהפריד ביניהם, וכתוצאה מכך, מתרחבים סוגי העונג והשאיפות הנוצרות מהתכנים השונים. ללא שלב זה, השלב השני של העונג והרצון - חסר, כיוון שתחסר התשתית בה יכול האדם להפגש עם סוגי עונג שונים, ולפתח את שאיפותיו המוסריות. לכן החשיבה יכולה להיתפס כגוף, בו תתגלה הנשמה - דהיינו העונג והשאיפה.

בשלב הראשון, שלב יצירת הגוף (כוחות ההכרה והחשיבה), אין לאמיתות השכליות יומרה אובייקטיבית, אלא תפקיד שימושי, בו תחול הנשמה - העונג והשאיפה הנוצרים מהתכנים, והמהווים מפגש בלתי אמצעי עם התכנים.

¹⁹ בנושאים רבים ניתן לראות, שהרב מיישב סתירות בין אמירות רוחניות שונות או כוחות נפשיים, בכך שישנו מקום לכל דבר אבל ישנה הדרגה וסדר בחשיבותם. דוגמא לכך הובאה לעיל (הערה 7) ביחס לשתי תפיסות א-להים הנחשבות נכונות אבל לא כשוות. כך שדימיו זה של היחס בין כלי לאור או גוף לנשמה, אמנם איננו מוזכר בפירוש בדברי הרב, אך אבחנה זו, שישנה הדרגתיות בתכנים וכוחות שונים, מהווה יסוד מרכזי בהבנת הדרך בה בחן הרב סתירות שונות.

סיכום

במאמר זה הכאנו ניסיון להראות, כיצד כחן הרב ודירג אמיתויות בתכנים רוחניים, כשמסקנת דברינו היא - שישנם יסודות אמוניים שוודאותם איננה עומדת כלל למבחן, והם מהווים יסודות האמונה והם - היות ה' אחד, בורא, ומצווה.

לגבי שאר ההשערות הראנו בדברי הרב, שישנם שני שלבים בבירור אמיתותם, השלב הראשון הוא הסידור השכלי, הנועד להבין ולבנות את מערכות התכנים השונות, והשלב השני של כתיבת ודאותם של התכנים המורכב משני כוחות על-שכליים, דרכם ניתן להיפגש עם התוכן - האושר והתענוג מתכנים²⁰, זעזוע כוח הרצון, ויצירת שאיפות לטוב ומוסר.

הבחנות אלו ניתן לראות, אמנם לא בצורה מפורשת, בדברי הרב באגרת לר' משה זיידל, בה מבאר הרב מהם העיקרים והיסודות של היהדות.

וכך כותב הרב:

מאז הנני רואה חוב קדוש, להשריש בלב כל מעמיק דעת שהבסיס של היהדות הוא הראשית, והאחרית, וגופי תורה שהם ראשית כל פשמי תורה שבכתב ביחוד... ראשית היא העריגה האלהית, והאחרית סידור החיים המעשיים, והסתכלות העולמית הפנימית המיוחדת לישראל, והמסורת ככללה מביעה אמת גדולה זו המוסדת על חיבור הראשית עם האחרית...

אגרות ראי"ה ב אגרת עח עמ' קט

לאור דברינו במאמר ניתן לקשר את הראשית, דהיינו העריגה הא-להית, לכוח העונג, ואת האחרית, הכוללת את סידור החיים המעשיים, ואת ההסתכלות הפנימית המיוחדת לישראל - לכוח הרצון²¹. זאת, כאשר הם משולבים וקשורים לגופי תורה, שהם פשטי

²⁰ תפיסתם המרכזית של כוח העונג וכוח הרצון בדברי הרב מקורה בספרי הקבלה והחסידות, ובעיקר במשנת חסידות חב"ד. חשיבותם של שני כוחות אלו מבוארת בחסידות מצד היותם הכוחות הגבוהים בנפש, הכלולים בספירת החר, הגבוהה שבספירות.

להמחשת הקשר נביא את דברי ר' הלל הלוי מפאריטש זצ"ל, תלמידו של אדמו"ר האמצעי מחב"ד. בספרו "ליקוטי ביאורים", הערות על "שער היחוד" (אותיות כג, כד), עוסק הוא בכוח העונג ובכוח הרצון, וכותב הוא, ש"העונג והרצון בשרשם ההיולי בעצמות הנפש הם מהות אחד ממש, רק כשנגלה למטה... מתחלק לשני גילויי רצון ותענוג...". במקום נוסף כותב הוא - "...עצם הרצון ועצם התענוג בשרשם הם מהות אחת, והיינו שהם בעצם מהות רוממות הנפש". ומבאר הוא, שהתענוג והרצון שניהם מהווים הכוחות הגבוהים בנפשו של האדם, כך שכוח העונג וכוח הרצון השייכים לספירת החר שמעל החכמה, מהווים את כוחותיו העצמיים ביותר של האדם.

ומבאר ר' הלל את השוני בין כוח העונג לכוח הרצון: "כי זהו ההפרש בין תענוג לרצון שהעונג הוא עליית דבר הנבדל לעצם הנפש וגורם שעצם הנפש יתמלא במילוי אור במקומו, משא"כ הרצון הוא ירידת הנפש לחוץ ממקומו להתחבר בדבר הנבדל כו". אבחנה זו ניתן להשוותה להבחנתו בדברי הרב על היחס בין העונג, המהווה מפגש עם התוכן עצמו, ובין רצון האנושי, המאוחד ברצון ה' ונותן לכך ביטוי מוסרי בהיבטים מעשיים.

אמנם, לא ניתן להשוות לחלוטין את כוח הרצון בחסידות חב"ד לתפיסתו של הרב את מרכזיותו של כוח הרצון בהוויה. בעניין זה, ובמקורות עליהם מסתמך הרב, מרחיב הרב הנזיר ר' דוד כהן זצ"ל במבוא לספר אורות הקודש חלק א עמ' 24-26, וזהו עניין בפני עצמו.

²¹ במקומות רבים בכתביו מדגיש הרב את מרכזיותו של כוח הרצון, ורואה הוא בגילויי שהרצון האנושי פועל בעולם, חידוש של עם ישראל - "וגילוי זה יהיה החרת של כל המדע כולו ויבוקש מכל העולם בישראל" (ערפלי טוהר מא). "...וטוהר הרצון וחסנו בטוהרו בעזו לסוד אלוה זה יהיה ראש מגדלי התרבות העתידה,

תורה שבכתב. שלושת היסודות, היות ה' אחד, בורא, ומצווה - המשותף להם הוא היותם נלמדים מפשטי המקראות²², המלמדים אותנו שיש אלוה, ושהוא אחד ואין בו שניות, וממנו הכל נובע, ושהוא ברא את העולם, ונתן במעמד הר סיני תורה, שעל קיומה אנו מצווים.

חשיבות רבה ישנה לאבחנה, בשלב הלימוד, שישנם שני שלבים. השלב הראשוני הוא הבירור והסידור השכלי, וישנו שלב שני והוא המפגש עם התוכן בצורה כלתי אמצעית. חשיבות זו רבה משום שהלומד צריך לדעת, שבשלב הראשון ללימודו המגמה איננה איחוד דעות שונות, אלא הבנת כל דעה ואמירה רוחנית לפי תוכנה, והבנת המחלוקת כפשטן. אלא שהלומד צריך להיות מודע לכך, שזהו שלב ראשון בלימוד תכנים, ובשלב השני, שלב העונג מהתוכן, נוצר האיחוד בין תכנים שונים על-ידי המפגש הבלתי אמצעי עם התוכן. מפגש זה הוא המאפשר לאדם הלומד לתת מקום בנפש לדעות שונות והפוכות מצד אמירתן על המציאות בנושאים שונים, כיוון שמבחנם של התכנים איננו בבדיקת המציאות האובייקטיבית, אלא כתועלתם המוסרית, ובשייכותם למצבו הקיומי של האדם הלומד.

פתחנו את מאמרנו וגם נסיים בכך, שמאמר זה איננו מתיימר למצות את הנושא, אלא להעלות את הנושא לדין, ולהראות - כיצד צורת לימוד והדרך בה נקבעת אמיתות של רעיונות מהווה סוגיה מרכזית ובסיסית, הדורשת בירור רב ויכולה לגרום לשינוים ולהבנות מחודשות בנושאים רבים. נושא זה חשוב, משום שהיכולת להבין את דברי הרב בצורה יעילה קיימת, דווקא כאשר הלומד מסוגל להתקרב אל צורת הסתכלותו של הרב על התכנים השונים, אותם הוא בירר, דבר המתאפשר רק אם הלומד מודע לצורה ולדרך הלימוד בה בחן הרב את התכנים השונים.

זאת, כפי שכותב הרב באיגרותיו בהדריכו את ר' משה זיידל, כיצד צריך ללמוד ולבחון דעות שונות:

... דע לך יקרדי שכאשר האדם נכנס לחקור איזה מחקר ועיון, צריך להיות תמיד להכשיר עצמו להיות קרוב אל הדבר הנחקר, ואם יוכל שכ"כ יתקרב אל המושג עד שיוכל לחוש אותו מעצמו, מנפשו, ומעומק רגשותיו... אם לא... יחסר תנאי עיקרי מהתנאים המוכרחים לדרישת האמת.

אגרות ראי"ה א עמ' צד

שתתנוסס בתפארה מידי עם עולם, בשביל העולם כולו, וביתי בית תפילה יקרא לכל העמים" (אורות הקודש ג מז).

כך שיתכן, שכוונת הרב בהסתכלות הפנימית היא לכוח הרצון.

²² השוואה זו איננה מדויקת, כיון שניתן ללמוד יסודות אמוניים נוספים מפשטי הפסוקים כגון השגחת ה'. אמנם, שלושת היסודות שמביא הרב נלמדים מפשטי הפסוקים, ויתכן שזאת הסיבה שהרב, בשונה משאר ההוגים שכתבו מהם יסודות האמונה, ובעיקר הראשונים, בוחר רק בהיות ה' אחד, בורא, ומצווה כיסודות מחויבים, מצד היותם מפורשים בתורה שבכתב, ולכן הם נתפסים כבסיס וכנקודות פתיחה שלא ניתן לחלוק עליהם בכל הגות יהודית.