

## הפירוש והביאור – כשער להבנת כתבי הרב

### מבוא

כמו לא מעט מבני גילי, גדלתי על כתבי הראי"ה. למדתי בהם, התבסמתי מהם ומצאתי בהם עומק, רוחב והרמוניה שדיברו אלי מאוד. מבט זה השתרש בי גם בחינוך שזכיתי לקבל מתלמידי תלמידיו, ובהם אבי שליט"א וכן עוד מתלמידיו הוותיקים של הרב צבי יהודה קוק.

הלימוד והשימוש בכתבי הרב נטעו בי ובבני דורי את האמונה בד', ואת האמון והמבט החיובי על מה שמתרחש בעולם בכלל וכאן בארץ בפרט.

עם זאת, במשך הזמן ביקשתי גם הבנה שיטתית ובהירה של דברי הרב. אפשר לומר שהזדהיתי עם דברי הנזיר המובאים בהקדמה לאורות הקודש; הרב הנזיר מספר שם שמצא נשמה, מצא ניגון עליון בדברי הרב, אבל עדיין הוא מחפש שיטה.

עוד העסיקה אותי השאלה: איך אפשר לתרגם את דברי הרב להדרכה מעשית? הרי כבר לימד אותנו הרמב"ן באגרתו: "כאשר תקום מן הספר, תחפש באשר למדת אם יש בו דבר אשר תוכל לקיימו", וכבר אמרו חז"ל: "הלומד על מנת לעשות מספיקים בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות". אם כן, מהי הדרך המעשית

שמנחה אותנו הרב ללכת בה? מהי עבודת ד' שבה הוא מדריך אותנו?

שאלה זו קשורה לשאלה נוספת עקרונית. מהתרשמות שלי בדברי הרב, יש מקום בולט מאוד לתיאור ההנהגה האלוקית כמהלך מוכרח, שמוביל את העולם ואת בני האדם ששוריים בו. השאלה הנשאלת – מה מקומה של הבחירה החופשית אצל הרב, עד כמה יש לה חשיבות?

כמו כן רציתי להבין מהי הסיבה שהרב כותב את דבריו בסגנונו המיוחד, ומה הטעם לשינוי הסגנון בין ספרים שונים שלו.

בעקבות בקשה זו למדתי לא מעט מהרב אליהו בזק ומהרב אמנון ברד"ח, המעמיקים המיוחדים בדברי הרב. יסודות הדברים שאציג הם בדבריהם;<sup>1</sup> היישום בתוכן ובסגנון הם שלי. במאמר זה נעמוד על שלוש דרגות הכרה שבונה הרב

1. מהרב אליהו בזק למדתי על מרכזיותו של מאמר דעת אלוקים ועל מרכזיות הדעת בשיטתו של הרב, ומהרב אמנון ברד"ח למדתי בין השאר את החלוקה לשלוש הדרגות של ההכרה.

במקומות שונים בכתביו; נתייחס בעיקר למקומות שבהם הרב מדבר עליהן מפורשות או ברמזים ברורים, אך לדעתנו הן משתקפות מכל כתביו. הטענה שנטען במאמר זה היא שבוודאי יש חשיבות לבחירה החופשית בשיטת הרב, וללא ספק יש עבודת ד' שאליה הוא מכוון, עבודת ד' שבה תלויים תיקון העולם והבאת הגאולה לעולם. עיקר שהרב בא ללמד אותנו הוא בנייה של הכרה. מהי ההכרה שאותה מלמד אותנו הרב? מהי התודעה שהוא מכוון אותנו לבנות? על כך בהמשך המאמר.

### א. פירוש וביאור

בהקדמה לספר עין אי"ה, ספר שמבטא רעיונות רבים מאוד של הרב, מבחין הרב בין שני סוגי פרשנות. על ידי הבחנה זו הוא מסביר את הדרך שתנחה אותו לאורך כל הביאור לדברי חז"ל באגדות התלמוד:

יש בטבע הענינים הנאמרים מאז והרעיונות שכבר נאמרו שני ענינים. האחד, להבין אל נכון יסוד אותו המאמר מצד עצמו, את המונח בו בכללו ובפרטיותו - זאת היא תכונת הפרוש, מפורש מלשון פרש "פרש השחה לשחות". הרחבה של עצם הדברים שכבר ישנם בתוכנו של המאמר אלא שהם בו מקופלים, על כן עלינו להרחיב הקמטים כדי לעמוד על כל הרחבתו של המאמר. אמנם יש עוד יחש ידוע, כמה יש בכח כל אותן הרעיונות הכלולים במאמר לפעול על רעיונות שיש להם יחש עמהם עפ"י חוקי הקשור ההגיוני וכל המובן שיש בכל מאמר זה וכל הפרטים שבהרחבתו להפעיל על טבע השכל לחולל ולהוליד דברים חדשים, גם זה הוא מכלל המאמר, לא מצד עצם תכונת המאמר הפרטי, כ"א מצד הגבורה האלהית שהכינה את העולם השכלי ערוך בכל צרכיו ומוכן להרחבה אין קץ. מזה הצד יוקחו הדברים באופן רחב מאד, ע"ז נאמר (אבות ו, א) "נעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק". זהו הצד העליון שבדרכי הדרשה. וביאור, הוא השם הנאה לו מלשון באר, באר מים חיים. עפ"י המדה הזאת יזלו מים חדשים לבקרים מכל הגה ורעיון של חכמת אמת שנפל לנו מורשה מדורות הראשונים מאבותינו הקדושים ע"ה, בין דברי תורה עצמם שהם ודאי "כפטיש יפוצץ סלע", בין דברי חכמים ז"ל.

פירוש היינו הניסיון להבין כל מה שמצוי בכתוב בצורה מוכרחת. בשפה פשוטה אפשר לקרוא לזה לימוד 'פשט'. האדם מנסה להבין מה כתוב בטקסט, כאשר כל הבנה שיצביע עליה אמורה להיות ניתנת להוכחה שכל לומד אחר יכול להשתכנע בה.

לעומתו מופיע כאן המושג ביאור. ביאור, לפי הסברת הרב, היינו כל הרעיונות שנולדים כתוצאה של המפגש בין הלומד ונפשו ובין הכתוב. להבנתנו, מושג זה מקביל למושג ה'דרש' במובן הפנימי שלו. אופיו של ביאור מתבטא בהיותו בלתי מוגבל; אין חיפוש אחר הפשט האחד המדויק והנכון, אלא באים בחשבון הרבה ביאורים לטקסט אחד, וכולם יכולים להיחשב נכונים.

הרב מביא משל לשני סוגי הפרשנות. הפסוק אומר "שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך" (משלי ה', טו). הבור, שיש בו כמות מסוימת ומוגבלת של מים, הוא משל לדרך הפירוש; לבאר, לעומת זאת, יש מקור פנימי שממנו יכולים לנבוע מים ללא הגבלה, ולכן היא משל לדרך הביאור. ביאור לשון באר – דרך שבה נובעים הרעיונות ללא הגבלה.

עוד הבחנה מתבקשת בין שני המושגים היא שפירוש אינו תלוי כל כך באישיותו של המפרש. כל לומד ישר וירא שמים יכול לומר פירוש אמתי, ובהקשר זה אפילו הגדול יכול לפעמים ללמוד מהקטן. לעומת זאת, כאשר מדובר על ביאור, יש משמעות לשאלה מי הוא הלומד, שהרי דברי הכתוב נפגשים בנפשו של הדורש והמבאר – וככל שנפשו רחבה יותר וגדולה יותר, כן יתרחבו הביאורים וכן יעמיקו.

נמצא שכל דרך פרשנות, שהיא למעשה דרך חשיבה, מאופיינת בממד אחר של חופש. בדרך הפירוש החופש מתבטא בעובדה שכולם שותפים שווים, וכל מי שלמד את חוקי החשיבה והמושגים הבסיסיים יכול לתרום לדיון. זהו אופיו של בית המדרש הליטאי, שמזמין את כולם להקשות ולהתווכח. לעומת זאת, בדרך הביאור יש חופש מסוג אחר – היא מעניקה אפשרויות בלתי מוגבלות ביחס לטקסט, אך דורשת במיוחד שהמבאר יהיה ראוי. דרך זו מתבטאת בבית המדרש החסידי: הדורש יכול לדרוש בדברים שלא שמעתם אוזן מעולם, ומצד שני רק לרבי או לגדולי החסידים נתונה הזכות לעשות כן.<sup>2</sup>

הרב רואה בדרך הביאור גילוי מיוחד של השגחת ד' בהופעת התורה. בעוד שפירוש הוא מפגש עם הטקסט עצמו, הרי שבדרך הביאור מתרחשת פגישה של חיבור בין הכתוב ובין נשמתו של הלומד. חיבור זה נולד אצל כל לומד מחדש, וכך בכל דור ובכל זמן נוצרים עוד ועוד חיבורים, שהם עוד ועוד גילויים של התורה. הרב משווה עניין זה לגילויים החדשים של המדע: בעוד שחוקי הטבע עצמם הם

2. בהקשר זה יש מקום להזכיר שהרב שאף וחלם שגם בענייני אמונה יעסקו בפלפולים, בסתירות וביישובים כמו בגמרא. כך עולה בחיבור מעט צרי שבתחילת עקבי הצאן. לפי זה, ייתכן שרצה הרב שהדיון יהיה משותף לכל בעל מחשבה ישר דרך וסברא. עד כמה אנחנו יכולים או ראויים למלא שאיפה זו – ימים יגידו וד' יאיר עינינו.

ביטוי למעשה ד' בבריאה, הרי שההמצאות שממציא האדם כתוצאה מהמפגש בין שכלו ובין חוקי הטבע – גם הן ביטוי להשגחת ד', שהכין בחכמתו את המפגשים האפשריים הללו שילכו ויתגלו בכל דור. אלה מעשי ד' לא פחות מהחכמה שבטבע עצמו.<sup>3</sup>

נוסיף ונאמר כי דווקא דרך הביאור הופכת התורה לחיה בנו, שהרי בה המפגש אינו רק עם התורה עצמה, אלא גם עם ההארה שהיא מאירה בנו בכל דור ודור. המפגש בין מאמר חז"ל ובין חכם שיבאר אותו באחד הדורות – הוא גם הדרך של התורה להאיר באותו הדור, באור המיוחד המתאים לנפשות של אותו דור. זהו היתרון של הדרש על הפשט: הפשט הוא ראיית הדברים מצד עצמם, והדרש הוא ההארה שלהם בנו. בהמשך עוד נעמוד על עניינו של הבדל זה.

הערה נוספת יש להעיר כאן. הרב אומר שדרך הפירוש נוהגת היום ביחס ללימוד הנגלה, דהיינו גמרא ופוסקים, ודרך הביאור נוהגת ביחס לעולם האגדה, כפי שהוא עצמו נהג בכתיבת החיבור עין איה. רק בזמנים הקדומים נהגה דרך הביאור גם ביחס לנגלה, כאשר הייתה סנהדרין בלשכת הגזית או במצבים קרובים לזה. הדבר קשור לנקודה שציינו לעיל – ככל שנותנים יותר חופש לאדם ללכת בדרך הביאור, כך הוא צריך להיות יותר ראוי. אף על פי כן, יש להעיר כי בדרך הפלפול התלמודי נוכחת לא מעט גם שיטת הביאור. הרי מהו הפלפול התלמודי? כאשר נמצא סתירות בין סוגיות שונות, הנטייה של החוקר בעל החשיבה המדעית תהיה לומר שהסתירות אינן ניתנות ליישוב, וסוגיות חלוקות הן. לכל היותר הוא ינסה למצוא מי בעל השיטה שאליו יש לייחס כל סוגיה. אבל כבר למדונו בעלי התוספות והבאים אחריהם שאין להניח הנחה זו, אלא כל דברי התלמוד אמורים להיות שלובים זה בזה ומתאימים זה לזה. מתוך כך גדולי הדורות מתאמצים תמיד לחלק בסברא בין המקרים. מכוח הנחה זו מתרבים התירוצים והסברות, ומתיקות הלימוד באה בעיקר מהסברות האלו. כלומר אם מסתכלים במבט חד-ממדי, שזהו המבט האופייני לדרך הפירוש (שהיא גם דרך המחקר) אזי הדברים סותרים; אבל כאשר מסתכלים במבט דו-ממדי או אפילו תלת ממדי, מבט שמניח שלא כל הסוגיה נמצאת באותו מישור, ממילא הסתירות אינן הכרחיות – אלא כמה מישורים יש כאן. זהו המבט של הדרש, של הביאור, של עולם הדעת הישראלי, ולפיו הדברים מתיישבים ומשלימים.

3. באופן זה מסביר הרב את ברכת מאורי האש במוצאי שבת: האש היא ההמצאה הראשונה של האדם לאחר שלמד להשתמש בכוחות הטבע. בברכתנו אנו אומרים שגם ההמצאה האנושית היא מעשה ד', גם עליה יש ברכה (עין איה ברכות ח', א).

יש להבהיר: רובד הפשט הוא חשוב, הוא הבסיס. ללא ידיעה בהירה של הפשט, עלולים מגדלי הביאור להיות פורחים באוויר. רק על גבי הבנה מבוססת בפשט, שנוגעת גם לקיום ולעולם המעשה, אפשר ללכת אל הדרש, אל הביאור ואל הלמדנות העמוקה. ברובד זה הדברים מתרחבים, יש יותר חופש ויותר נגיעה לכל אדם ולכל זמן.

באחת מאגרותיו (אגרות הראיה תעח) אומר הרב שאין לנו להתיירא מהסתירות שיש במקרא, מפני שהן ניתנות ליישוב. המרחבים האלוקיים יכולים להכיל הרבה ממדים. מה שנראה סותר כאשר הכל מתפרש בממד אחד – מתיישב כאשר מבינים שכל פרשה מבארת ומתארת ממד אחר. בעניין זה מתווה הרב דרך שאם נלך בה נוכל להיות בטוחים שלא נאמר רעיונות בעלמא שאין להם בסיס או שחלילה עלולים אף להחליש את הבסיס. מהי הדרך? האחיזה בראשית ובאחרית. הראשית היא האמונה בד', האמונה שהיא יסוד הכל, והאחרית היא המעשים, המצוות. בתווך שביניהם יכולים להתרחב ולהתחדש כל הרעיונות כמעין הנובע ממש. במושגים הנידונים במאמרנו, אפשר לומר שהאחרית היא רובד הפשט, והראשית היא נגיעה ברובד העליון הפנימי הגנוז; ביניהן צומחת קומת הדעת הישראלית, שכאשר יש לה שמים מעליה וארץ מתחתיה – היא יכולה לשחרר ולחלץ, בבחינת מן המצר קראתי י-ה ענני במרחב י-ה.<sup>4</sup>

הצעד הבא שנצעד הוא להראות שחלוקה בין פירוש וביאור, הנכונה בנוגע ללימוד הכתובים והמאמרים, נכונה גם בנוגע להסתכלות על המציאות. בעניין זה, נושקות שתי הדרכים שראינו לשני מושגים אחרים בכתבי הרב – ההבנה הסיבתית וההבנה המוסרית.

### ב. הבנה סיבתית והבנה מוסרית

בספר אורות ישראל ותחייתו (ב') מדבר הרב על שתי הבנות שמקיפות את כל המציאות, ההבנה הסיבתית וההבנה המוסרית. עוד מנעוריי היה ברור לי שלא לחינם מופיע פרק זה בתחילת ישראל ותחייתו, אחרי הפרק הראשון שעוסק

4. ניתן להבין את כוונת הרב במושגים אלו, הראשית והאחרית, בדרך נוספת: הם מבטאים שמטרת האדם בלימוד התורה אינה להכיר את הכתובים באופן אובייקטיבי, אלא לקבל מהם הדרכה והוראה. הדרכה איך לבטא את האמונה העליונה בחיי המעשה. כאשר זו היא הגישה לכתובים, מאבדות הסתירות הבאות מגישה 'אובייקטיבית' את משקלן. מה גם שמכל פרשה אפשר ללמוד פרטים ודינים חדשים כאשר עשו חז"ל. לפי זה המפתח לפתרון נמצא במעבר מהפשט לדרש במובנו הפנימי, או מהפירוש לביאור, מה שנוגע לעיקר דברינו במאמר זה.

בערכם של ישראל. בהמשך הסתבר לי שכוונת הבאת פרק זה הייתה ללמד שעיקר ההסברה של הרב הוא בדרך ההבנה המוסרית:

שתי הבנות כלליות הן, המקיפות את ההוויה ואת התורה, את כל ההסתכלות בכל שנויי דרכיה: ההבנה המוסרית וההבנה הסבתית. בתוך ההבנה הסבתית, הקדומה בזמן לגבי רוח האדם, כלולה היא, בתור נשמה עליונה המחיה אותה, ההבנה המוסרית.

ההבנה הסיבתית פשוטה יותר להבנה: זו החשיבה הסיבתית שמלווה כל אדם חושב שמתנהל בתוך המציאות, והיא גם החשיבה שמתפתחת בעולם המדע החוקר, השיטתי והניסיוני. גם מדעי הרוח מנסים לפחות להיות סיבתיים. כל מסקנה צריכה הוכחה, וההוכחה צריכה להיות מוכרחת. בדרך כלל טענה שיש כמה פתרונות אפשריים לבעיה אחת תחשב לבלתי מדעית, אלא אם מדובר בשלב העלאת הרעיונות, שבו המטרה היא לסנן על פי הניסיון או ההיגיון את האפשרויות השונות – עד ההגעה לאפשרות המסבירה בצורה הטובה ביותר. החשיבה הסיבתית קידמה מאוד את האדם ואפשרה לו למשול בעולם. לעומת זאת, בנוגע להבנה המוסרית סתם הרב ולא הרחיב לפרש. גם כאשר הרב מביא דוגמה בחלק הראשון של הפרק ממצבם של ישראל, הוא מאריך להסביר את אופן החשיבה הסיבתית על הדברים, ורק אומר שמעבר לה עומדת החשיבה המוסרית – אך מבלי לפרש כיצד חשיבה זו מסתכלת אחרת על אותם מאורעות. אף על פי כן נתן הרב רמזים בדבריו ללמדנו איך חושבת החשיבה המוסרית. הרב מציין שבהבנה זו אנו מתרוממים ל"עולם של חופש" כלשונו. בנוסף, הרב אומר שבהבנה הסיבתית ההסבר לתופעות הוא 'ככה זה', ואילו בהבנה המוסרית ההסבר לתופעות הוא 'כי כך צריך להיות'. הביטוי 'כך צריך להיות' משמעותו שזה צודק, זה מוסרי, אין זה רק הכרח שרירותי. מה שמתרחש בעולם אינו רק תוצאה מרצף של סיבות ומסובבים שגרם לו, רצף הגוזר הכרח שלא תמיד זהה עם הצדק, אלא הדברים קורים כי כך צודק שיקרה. זו ההתרחשות הרצויה בעיני ד', ובאופן עמוק – היא הרצויה בעיני הנשמה של העולם<sup>5</sup> ובעיני נשמתו של האדם.

למשל, התגלגל אדם לישיבה כלשהי. אפשר לומר שהגורם לזה הוא צירוף של סיבות: המקום שנולד, הדברים ששמע, האנשים שבמקרה ביקרו אצלו בתיכון

5. נשמת העולם היא מושג חשוב שמבואר באורות הקודש חלק ב' בסדרה של פסקאות. משמעותו היא ראיית העולם כמו אדם גדול, בעל נשמה עם חכמה ועם רצון שדוחפת אותו לגדול ולהתפתח.

והמליצו לו לבוא אליהם. זהו המבט של ההבנה הסיבתית (אם כי גם במבט זה יכולות להיות רמות שונות, זו עמוקה מזו). לעומת זאת, לפי ההבנה המוסרית, האדם הגיע לשיבה כי נשמתו רצתה להיות שם, ובעצם ההשגחה היא שכוונה אותו לשם.

יש קשר בין שני האפיונים שנתן הרב להבנה המוסרית: יש בה צדק וממילא יש בה חופש. המאורעות אינם נתפסים כהכרחיים אלא כרצויים וצודקים.

כעת יש מקום לקשור בין המושגים הבנה סיבתית והבנה מוסרית, שאנו מדברים בהם בפרק זה, למושגים פירוש וביאור שדיברנו בהם בפרק הקודם. ההבנה הסיבתית היא 'פירוש' של המציאות. יש בה ניסיון לעמוד על החוקיות המדויקת שבמציאות. בהבנה זו יש שאיפה להגיע להסבר האחד המדויק ביותר. צורת הדיון תהיה על פי הוכחות, כאלו שכל בעל דעה יכול להבין אותן ולהשתכנע באמתתן.

לעומתה, ההבנה המוסרית היא בבחינת 'ביאור' של המציאות. היא מוצאת קשרים רחבים ועמוקים יותר בין תופעות, החופש שבה גדול יותר. בהתבוננות זו לא שייך להביא הוכחה חד משמעית להסברה מסוימת, ותתכנה כמה הסברות לאותה תופעה שכולן תהיינה נכונות.

כשחז"ל שואלים, למשל, מפני מה נתחייבו ישראל כליה בימי מרדכי ואסתר, אין פלא שהם עונים יותר מתשובה אחת, כיוון שחז"ל בדרשותיהם מסתכלים על העולם במבט של ביאור, שבו אין פשט אחד מוכרח אלא יש חופש שמאפשר לראות כמה ממדים של המציאות. וכך נמצא במקומות רבים במדרש ששאלה אחת מקבלת כמה תשובות. לפי דעתנו, גם אם התשובות באות מפי דוברים שונים, אין כאן מחלוקת ממש, כי במבט של דרש, של "ביאור", כל התשובות אמת הן.<sup>6</sup> כמובן, כמו שאמרנו בנוגע לביאורים בכתובים, גם כדי לתת הסברה מוסרית ראויה למציאות צריך שהאומרה יהיה אדם גדול. ככל שהמתבונן במציאות יהיה אדם גדול יותר, כך ההסבר שלו ישקף ממד פנימי יותר במציאות. המבט על המציאות בהבנה מוסרית משחרר את האדם מתחושת השרירותיות, שגורמת לחוקים לפעול דווקא באופן מסוים. תחושה זו גוררת אתה מועקה, שהרי אדם בעומק נפשו מבקש חופש ומחפש צדק, וכאשר חוקי המציאות נראים ככופים את עצמם עלינו – כך שכביכול מקרה אחד יקרה את הצדיק ואת הרשע – אזי העולם נראה כאילו כולו הבל, וחלילה הסתמיות שולטת בו. אבל כאשר מתרוממים למבט של ההבנה המוסרית, הדברים אינם נראים מוכרחים אלא

6. גישה זו רווחת מאוד בכתבי המהר"ל, שהרבה לבאר את מחלוקות חז"ל באגדה על פיה. ראו הקדמתו לדרך חיים, ועוד.

רצויים, לא סתמיים אלא צודקים, המציאות מאירה פנים ותחושת המועקה הולכת ונעלמת.

דוגמה בולטת שמראה את המעבר מהמבט הסיבתי למבט המוסרי מופיעה בישראל ותחייתו יז. פסקה זו מדברת על כוח הדמיון, ובתחילתה מתאר הרב איך הדמיון הולך ותופס מקום בעולם, ובהשפעתו הולך ומסתלק מקומו של השכל הנקי.<sup>7</sup> הרב אומר שתופעה זו מתרחשת בעולם לגבי המחשבות הפילוסופיות הטהורות, וכן בישראל לגבי התורה והקודש. בשלב זה של הפסקה הרב מתאר את המציאות כמו שהיא עם כל הקושי הכרוך בזה. התיאור יכול לעורר את השאלה מה נגרע חלקנו שנולדנו לדור כזה, שהדמיון מושל בו כל כך (והרב כמובן דבר בזמנו, עוד לפני התרחבות ההשפעה של המדיה בדור האחרון). אולם בהמשך הפסקה אומר הרב שתהליך זה הוא עצה מרחוק, שכוח הדמיון יתבסס כדי שיהיה יסוד להופעת הנבואה ורוח הקודש, שעניינם קשור בהופעה חושית חיה. ללא התרגלות לדמיון, לא נוכל לסגל את עצמנו לתדר של הנבואה. אם כן, מה שנתפס במבט הסיבתי כגלגול של סיבות ומסובבים, כתוצאה מהבחירה החופשית ומנתונים שנותנים יתרון לדמיון (כגון ההתפתחות הטכנולוגית, וכן נטיית ההמון ללכת אחר החושים), מתבאר על פי המבט המוסרי כהזדמנות להשתמש בכוח נוסף בעבודת ד' ובתיקון העולם. במבט המוסרי, המצב הדיעבדי המצער והמעיק נהפך ללכתחילה. להזדמנות להגיע מחדש למקומות רוחניים שלא היינו בהם מזמן.

יש להעיר: לכאורה המבט המוסרי יכול להחליש את הבחירה ואת האחריות האנושית. כל מצב שבעיניי רגילות סיבתיות יראה בעייתי, נוכל לפרשו או לבארו לטובה על פי עיניים מוסריות, ולכן תמיד נוכל לומר לעצמנו שהמצב בעצם טוב או לפחות מוביל לטוב – ואם כן, למה להתאמץ לתקן? אם זו התוצאה של ההתבוננות הזו, בוודאי ערכה מועט ואף עלול להיות בה נזק, אלא אם כן העלאת המורל מצד עצמה מועילה לאדם ונותנת לו כוח. אבל בוודאי לא זו משמעותו של המבט המוסרי. אדרבה, מבט זה בא לומר שהמציאות אינה כלואה בסיבותיה והיא ניתנת לשינוי. יותר מזה, לפי מבט זה אפשרויות השינוי רבות יותר מאשר במבט הסיבתי. נמצא שמבט זה יעודד את האדם לפעול יותר ולשנות יותר, כאשר התבוננות זו עצמה היא תחילת השינוי, תחילת תהליך התשובה.

7. השכל הנקי משמעו זה שמשוחרר מהשפעת החומר או הדמיון. ממילא יש לו יותר יכולת לכוון לאמת ללא הטיות.



על פי הנחות אלו יובן גם צמד מושגים אחר שעסק בו הרב: הניסים הנסתרים מול הניסים הגלויים, הטבע והנס.

### ג. הנס הנסתר (או: איחוד הנס והטבע)

בפרק יב בישראל ותחייתו מדבר הרב על השאיפה לחבר את הנס והטבע, "את הנפש העולמית עם רוחה ונשמתה". הטבע הוא העולם, שנתפס כפועל על פי חוקים קבועים, "חק נתן ולא יעבור". זהו העולם כפי שנראה בעיני ההבנה הסיבתית. הנס הוא העולם שפועל על פי רצון ד'. נס גלוי פירושו הופעה של רצון ד' בצורה גלויה וברורה. הטבע היה אמור לפעול באופן אחד, והנה נשתנה כי כך רצה ד'. למשל, הים היה אמור לגאות כדרכו, אבל ד' רצה שישראל יעברו בו ולכן הים ראה ויננס. דוגמה אחרת: כלי מתכת שנופל למים אמור לשקוע שם, ללא הבדל אם הוא סתם מטיל מתכת או כלי ששייך לאחד מבני הנביאים. הטבע אדיש לשאלה אם צודק או לא צודק שהכלי ייפול שם. אבל הנס בא ברצון ד', מתערב וגורם שהכלי של הנביא יצוף.<sup>8</sup> הטבע משנה את סדרו לפי רצון ד' החפץ בטובתם של הצדיקים. הנס פועל על פי המוסר, הוא מתאים להסתכלות המוסרית.

נס נסתר הוא מצב שהטבע אינו משתנה, אבל האדם מתרומם לראות שהוא פועל על פי רצון ד', שהדברים מתגלגלים על פי צדק ולא בשרירותיות. כבר אמר הרמב"ן בסוף פרשת בא (שמות י"ג, טז) שכל התפקיד של הניסים הגלויים הוא לגלות שהעולם כולו מתנהל על פי הניסים הנסתרים. במילים של הרב זצ"ל: הניסים הגלויים באו ללמד אותנו להסתכל על העולם כולו במבט של ההבנה המוסרית.

בסוף דבריו בפרק יב שם, אומר הרב שהאיחוד של הנס והטבע מקביל לאיחוד של שם הוי"ה עם שם אדנות. שם אדנות מבטא שד' הוא מלך העולם; מלכות לעולם פועלת על פי חוקים, ומלכות ד' מתבטאת בעובדה שהוא ברא את העולם ואת חוקיו. החוקים עצמם, המסודרים והקבועים, מעידים שיש בורא ומסדר. מלכות ד' מתבטאת ביכולתו לשנות את החוקים ברצונו, וזו הופעת הניסים. כעת מבינים אנו מדוע אין עניין לדלג או לקפוץ מעל ההבנה הסיבתית אל ההבנה המוסרית – כיוון שחוקי הטבע עצמם הם רצון ד', שרצה שהעולם יהיה מסודר בסדר קבוע, סדר שמאפשר לאדם לפעול בתוכו ולבחור בטוב.

8. דוגמה זו לקוחה כמובן מספר מלכים ב' (ו', א-ז). לימוד זה, שתפקיד הנס בפרשה זו הוא ללמד שאצל הנביאים הטבע מתנהג כראוי להם ובצורה מוסרית, שמעתי מדודי הרב רמר זצ"ל ובסגנון אחר מהרב אבינר שליט"א.

על גבי זה ישנו שם הוי"ה. שם הוי"ה מבטא שד' מהווה ומחיה את העולם כל הזמן, שכל מה שנעשה בעולם אינו תוצאה של חוקים אלא של רצון ד'. השמש זורחת היום לא מפני שזרחה אתמול אלא מפני שד' מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית. הניסים הגלויים משקפים את הרעיון הזה בצורה בהירה. לכן בספר שמות, כאשר מופיע התגלות של שם הוי"ה מופיעים הניסים; ד' אומר למשה "ושמי הוי"ה לא נודעתי להם" (שמות ו', ג) אבל מעכשיו אוודע בו אליך ולישראל, ומרגע זה מופיעים הניסים הגלויים.

איחוד של שם הוי"ה ושם אדנות הוא מבט שמגלה שגם העולם הטבעי, המתנהל במהלכו, מנוהל בפנימיותו על ידי רצון ד'. זו מדרגה שלמה יותר, כי ניסים גלויים תמיד יהיו יציאה מן הסדר ולא הסדר הקבוע, והעולם הרגיל יישאר בחשכת ההכרח שמושל בו. לעומת זאת, מבט של איחוד הנס והטבע רואה בעולם - גם כאשר הוא נוהג כמנהגו - את רצון ד' המאיר בו.

אם נשתמש בניסוח של הרב בפסקה ב בישראל ותחייתו, הרי שההתרוממות אל עולם הנס היא ההתרוממות אל העולם המוסרי, אל ההשגה של ההבנה המוסרית. השלב הבא הוא איחוד הנס והטבע - כאשר העולם המוסרי מאיר את העולם הסיבתי.

בפרק שלאחר מכן, מאיר הרב את עינינו שיש הקבלה בין יחסי הנס והטבע ובין יחסי הנשמה והגוף. כאן אנו מגיעים להשלכה של המבט הזה לעבודת ד'.

#### ד. שלוש דרגות בעבודת ד'

הרב מתאר שלוש דרגות של עבודת ד', שהן שלוש אפשרויות של יחסים בין החלק הרוחני של האדם לחלק החומרי (ישראל ותחייתו יג):

תכונת סוד ד' ליראיו היא היא המלמדת את הכבוד אשר ירחש האדם אל הטבע, וע"י כבודה האמתי הרי הוא מעלה אותה, משגבה ומרוממה. כמו בהליכות המוסר של חיי האדם היחידי כן בהליכות עולמים. העליה המעולה בחיי המוסר היא ההתיצבות הישרת בכל הכחות, "רגלי עמדה במישור", ההתאמה המפוארה של כל נטיות החיים, עד שהשכל העליון נמצא בתור גלוי עליון של סכום החיים כולם, וכל אשר מתחת לו הרי הם ענפיו המתפשטים ממנו, שבים אליו ומתרפקים עליו, מוכנים לרצונו, ולעבודתו כסופה ירדופו, וכל המהלכים הטבעיים של הנפשיות והגופניות מוארים הם באור עליון ובמהות הקדש המנצח, המלא הוד ויפעת קדשים של זיו ההשכלה הטהורה המאירה באור חכמה ודעת יסודית. התוכן הזה עומד למעלה למעלה מהאופי המוסרי המוכרח לאסור מלחמות פנימיות, או להסיח דעה ורעיון ממהותו הטבעית ומכל תפקידיו, אשר אז המוסר מוסר צולע הוא, מוסר

מסוכן לנפילה למהמורות. על כן האידיאליות של העין הצופיה של המוסר העליון, לפחות, היא העלאת כל התוכן, התגלות כל היש, הופעת החיים בפנימיותו וכל מקיפיו. היא אמנם כלולה בתוך המערכה העליונה, מערכת הקודש, שהיא באמת כבר עולה ממעל לכל ערכים מוסריים, והיא תוכן התם, התמימות השלמה, שאין בה דופי פיסוק וקיצוץ מכל ההופעות.

הדרגה הראשונה מכונה בדבריו "מוסר צולע". בדרגה זו השכל כופה את הטבע של הגוף להדרכתו. הגוף מצד עצמו מושך למטה, אבל השכל – כוח השיפוט והבחירה של האדם – כופה אותו לרצונו. יש בדרגה זו ערך רב; היא מבטאת את אי-השעבוד של האדם לטבע ואת יכולתו להתגבר על הטבע. אף על פי כן, בדרגה זו יש חיסרון: הדיכוי של הכוחות הטבעיים עלול לגרום אחת משתיים – להמית כוחות חיוביים שגנוזים בהם, או לגרום להם להתפרץ במקומות בלתי צפויים, שהרי את הטבע אי אפשר לגמרי לבטל. זו הצליעה או "הנפילה למהמורות" שמדבר עליה הרב.

הדרגה השנייה מכונה בדברי הרב "מוסר עליון". בדרגה זו כבר אין התנגשות בין הרוח לחומר, בין השכל לגוף, אלא כוחות הגוף נענים להדרכת הרוח וממלאים אותה בחיות וברצון, "לעבודתו כסופה ירדופו". כביכול גם כוחות הגוף צמאים להדרכה רוחנית לנשיאתם כלפי מעלה. נראה שבדרגה זו מתגלים כוחות היצירה שחבויים באדם, כוחות שיכולים לפעול הרבה יותר טוב ללא מצב של כפייה. בדרגה זו תתגלה גם האישיות המיוחדת של כל אדם. יש לציין שגם בדרגה זו יש צורך בהדרכה; אם השכל יעזוב את הכוחות הטבעיים להתנהל בעצמם, אזי הם ידרדרו ויעסקו רק במילוי כריסם. כאשר יש להם מנהל – הם נענים לו בשמחה, אבל ללא מנהל תשרור האנרכיה.

הדרגה השלישית<sup>9</sup> נקראת בפיו של הרב "מערכת הקודש", העולה "למעלה מכל ערכים מוסריים". כאן הטבע עצמו רוצה טוב, הכל הולך ביושר והכל אומר שירה. בדרגה זו ייתכן שהשכל ייהפך לתלמיד של כוחות החיים וילמד מהם עצות עמוקות. במדרגה זו גם ההתנהגות הספונטנית מוליכה לטוב, כמו שאומר המדרש על דוד המלך (ויקרא רבה ל"ה, א): "חשבת דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך" – אמר דוד: ריבונו של עולם, בכל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני ולבית דירה פלונית אני הולך, והיו רגליי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות".

גם באורות הקודש הרב מדבר על דרגת הקדושה שהיא מעבר לטוב ולרע, זו הדרגה של מערכת הקודש המוזכרת כאן בישראל ותחייתו שהיא "למעלה מכל

9. ההכוונה לשלוש הדרגות בפסקה, ובייחוד לזו השלישית הפחות מפורשת בפסקה. כן שמעתי מהרב אמנון ברד"ח.

ערכים מוסריים". מהי משמעות הביטוי? מוסר הוא מצב שהאדם צריך לייסר את עצמו כדי שיסור מרע ויעשה טוב, והוא שייך לדרגה הראשונה והשנייה כאמור; אבל בדרגה השלישית אין מושגים של מוסר כיוון שאין נטייה לרע, הכל שואף לטוב. בלשונו של הרב שם (אורות הקודש ג', מוסר הקודש יב):

המגמה האחרונה בחיים היא הקדושה. הקדושה היא חטיבה עליונה, שאין בה כלום מהחולשה שבמוסר. הקדושה איננה נלחמת כלל נגד האהבה העצמית, הטבועה עמוק במעמקי נפש כל חי, אלא שהיא מעמידה את האדם בצורה עליונה כזאת, שכל מה שיותר יהיה אוהב את עצמו, ככה יתפשט הטוב שבו על הכל, על כל הסביבה, על כל העולם, על כל ההויה.

בהמשך מקשר הרב את הדברים למישור הלאומי: מעם לא שייך לבקש שיהיה מוסרי (כמו בדרגה הראשונה והשנייה), כיוון שאי אפשר לבקש מציבור החלשה של האהבה העצמית, כי היא תגרום לריקבון ולהירוס מוסרי;<sup>10</sup> אבל אפשר לצפות שיהיה עם קדוש שאהבה העצמית שלו קשורה ושלובה באהבת הכל. שלוש דרגות אלו יכולות להתבטא גם במשטרים ובצורות שלטון. יש שליט שכדי לשמור על הסדר מטיל אימה על הבריות, ועל שליטים כמותו אמרו חכמים: "הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו" (אבות ג', ב). אף חכמי אומות העולם אמרו ששווה ליחידים לוותר על הרבה מחירותם כדי להעמיד עליהם מלך שישמור עליהם מפני מצב של תוהו ובוהו. את חסרונותיה של עריצות כזו אין צורך להאריך ולתאר. לעומת זאת, יש מנהיג דמוקרטי המושל מתוך רצון והסכמה של העם, והאזרחים מרגישים שותפים לו ורואים בו את שליחם. מתוך כך הם מגלים גם נכונות להתנדב ולתרום, ובנוסף יש במדינה חופש שמאפשר ליוזמות לעלות, והמדינה מתפתחת.<sup>11</sup> אולם גם במערכת כזו, ללא הכוונה והנהגה, תשרור אנרכיה. במצב עתידי ייתכן גם דפוס שלישי, שבו העם מתפקד מעצמו ועושה טוב ללא שום התנגשות, ותפקיד המנהיג הוא רק לייצר את המקום והאפשרויות.

10. כאשר מנהיגים של עם אינם דואגים לאינטרסים שלו, הם נוהגים באופן בלתי מוסרי, כי בהכרח יאכלו אותו העמים האחרים. יחיד יכול לוותר כי הוא חלק מחברה שבסופו של דבר דואגת לו וממשיכה אותו, ובאמת כאשר רק הוא עומד מול יחיד אחר – כבר אמרו חכמים (בבא מציעא סב, ב): "חייך קודמים לחיי חברך".

11. המצב אינו תלוי בהכרח בצורת השלטון; יכול להיות מלך ישר ואהוב שיתפקד כך, ויכול להיות שלטון דמוקרטי עריץ ומאוס. אמנם צורת השלטון הדמוקרטי מניחה שזהו הדפוס הרצוי, והיא גם מקרבת אותו יותר בזה שמאפשרת החלפת שלטון שאינו רצוי.

גם בחינוך יכולים להיות שלושה סוגי מורים: יש מורה שמטיל משמעת ברזל על תלמידיו ומייסר אותם בשבט ובמקל, ויש מורה שמנהל אותם מתוך אמון והזדהות ואינו נצרך לעונש אלא במצבים מיוחדים. ייתכן גם מורה שרק יאפשר וייצור את החלל שבו יפעלו הלומדים, אם כי בפועל גישה זו מאפיינת בעיקר מנחי קבוצות, שאינם מכוונים אלא רק יוצרים מקום לפעולתם של חברי הקבוצה.

מדוגמאות אלו אפשר ללמוד שהמצב הראשון אינו רצוי, אם כי הרבה פעמים הוא הכרח שלא יגונה. זהו גם המצע הבסיסי שעליו אפשר לבנות עוד קומות, ואף על פי כן יש בו חסרונות רבים. עם זאת, דוגמאות אלו מראות גם כי המצב השלישי הוא בגדר אוטופיה; הוא אינו מופיע בעולם המעשי כרגע, והניסיון להגיע אליו בלא זמנו יכול להיות מסוכן ועלול להביא להתפרקות. תובנה זו מתחברת עם עיקרון שנראה בהמשך: אין הרב מורה לנו לדלג לדרגה העליונה, אלא מדריך אותנו ללכת לדרגה השנייה, שגם בה יש ערך רב מאוד ובה גם אפשר להתעלות לכמה וכמה מעלות. אין היא מתעלמת מהעולם וחוקיו, אלא מכניסה בו ממד של חופש ורצון, ומעלה אותו לאט לאט עד לעולם העתידי. ראיה לדבר נראה להביא מפסקה נוספת באורות הקודש (ג, מוסר הקודש עג), שם הרב מדבר על מדרגה שאותה הוא מכנה "עץ החיים". מדרגה זו נראית מקבילה לדרגה השלישית, שהרי עץ החיים שייך לדרגה שמעבר לטוב ולרע, מעבר למוסר. הרב אומר שם שאי אפשר להגיע לדרגה זו בלי לעבור בדרך של העבודה המוסרית, ששייכת לשתי הדרגות הקודמות: "אבל ההדרכה אל מעלה רוממה זו היא בנצירת הדרך המכשיר המבדיל בין טוב לרע".

נחזור ונקשר בין התפיסה של הטבע שדיברנו עליה בפרקים הקודמים ובין עבודת ד' של האדם שדובר עליה בפרק זה. בהבנה הסיבתית, הטבע נתפס ככפוף לגמרי לחוקי ההכרח – כך טבעו של העולם וכן טבעו של האדם, לכן אין ברירה אלא לפעול עליו בכפייה גמורה כדי לכוונו ללכת בדרך השכל. אבל במדרגה של ההבנה המוסרית, אנו מזהים נקודות של מוסר בתוך הטבע. הטבע אינו זר לגמרי לטוב, יש בו רצון סמוי לטוב, הן בעולם והן באדם. ממילא אין צורך בכפייה גמורה של הגוף ללכת בדרכי השכל, אלא אפשר להדריכו בדרכי נעם והוא ייענה ברצון. הקבלה זו נמצאת בדברי הרב עצמו בדבריו בפתיחת הפסקה: "כמו בהליכות האדם היחידי כן בהליכות עולמים". אכן, שמחתי למצוא בדברי הרב בעין איה פסקה שמצביעה ביתר ביאור ופירוש על הקבלה זו. נתבונן בפסקה זו, ובה יתבאר לנו גם מדוע לפי הרב דרך הטבע היא לכתחילה.

### ה. לאהבה נאהב את הטבע

הפסקה מוסבת על סיפור בגמרא (שבת נג, ב), על אדם שמתה אשתו ולא היה לו איך להאכיל את בנו התינוק, עד שארע לו נס ונעשו לו שני דדים כשני דדי אישה. בנוגע לסיפור זה נחלקו האמוראים, אם גדול אדם זה שנעשה לו נס, או שגרוע אדם זה שנשתנו בשבילו סדרי בראשית. על סיפור זה אומר הרב (עין איה שבת ה', ג):

ההתייחסות של איש מיוחד שבו דוקא יעשה הנס, אף על פי שבדאי הנס, ככל פעולה מקושרת עם כללות המציאות, יש לו תכלית כללי מסודר וערוך... רק בעל נפש גדולה שיש לה ערך כללי, ראוי הוא להיות נס נעשה בו, שכח הכלליות הוא מגלה את הצורך בשינוי סדר הקבוע ותמיד. אמנם עם כל הגדולה שבנפש, עלינו לזכור תמיד, שאהבת הטבע המסודר וחינו הפנימי, היא יסוד מוסד לחכמה, לשיחה קדושה בהוד אלה, וליושר לבב. על כן, מציאות הנסים הוכרחה לבא מצד אותו המעמד הלכוי שנמצא בבני אדם, שמצד עצם טבעם היו נוטים אל כל מה שהוא נגד השכל והיפוך היושר. על כן הם צריכים הדרכה כזאת שתשפיע בהם השפעה של היפוך סידור הטבע שלהם... על כן, עם כל הגדלות שאנו מרגישים בניסים, אין אנו לשכח כי רק נתפלא עליהם, אבל לאהבה נאהב את הטבע, את חק הכללי התדירי שבו חקק צור עולמים ב"ה את עולמו לעדי עד.

הרב מסביר ששתי שיטות הן, שמתאימות לשני מצבים של האדם: מי שהטבע שלו עכור ונזקק לגבורה של התגברות הרוח על החומר – זקוק לניסים, כיוון שהנסים מראים שיש אפשרות להתגבר על הטבע. אם כן, אדם זה שנתגלה בו נס גדול כל כך, הרי הוא גדול וחשוב שזכה שדרכו יופיע רעיון גדול זה של השחרור הגמור מהטבע, רעיון שנותן כוח לעבודה המוסרית. לעומתו, מי שטבעו זך אינו צריך להתגברות הרוח על החומר בדרך של כפייה, אלא יכול להוביל את גופו ונטיותיו הטבעיות בדרכי נעם, וממילא אינו זקוק לניסים שהרי אינו נזקק לשיבור הטבע. זו סברת השיטה השנייה בגמרא, שאמרה כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית. לפי מדרגה זו, לאהבה נאהב את הטבע, כי גם בתוך סדריו וחוקיו מתגלה רצון פנימי. אין ההכרח שולט בו, אלא הכל הולך ומתגלגל לפי המגמה הפנימית של רצון ד'.

על ידי מבט זה, דרגת דעת זו, נחלץ האדם מהקושי ואולי אף מהמלכוד שיש בנושא היסודי – האמונה. בנושא זה דן הרב במאמר 'צימאון לא-ח', מאמר שבו מציע הרב פתרון לחידת החיים. פתרון זה כרוך וקשור באותה דעת שבה אנו מדברים במאמר זה.

### ו. רפואה לנפש חולת האהבה

במאמר צימאון לא-ל חי מתאר הרב את הקושי הקיומי של האדם:

אי אפשר למצא מעמד מבוסס לרוח כי אם באויר הא-להי. הידיעה, ההרגשה, הדמיון והחפץ והתנועות הפנימיות והחיצוניות שלהם, כולם מזיקים את בני האדם שיהיו א-להיים דוקא. אז ימצאו את מלואם, את יחושם השוה והמניח את הדעת. אם מעט פחות מגדולה זו יבקש לו האדם הרי הוא מיד טרוף כספינה המטורפת בים, גלים סוערים מתנגדים זה לזה ידריכוהו תמיד מנוחה, מגל אל גל יוטל ולא ידע שלו. אם יוכל לשקע באיזה רפש עבה של גסות הרוח ועביות ההרגשה, יצלח לו למעט את אור חייו לאיזה משך זמן, עד שבקרבו ידמה שכבר מצא מנוח. אבל לא יארכו הימים, הרוח יחלץ ממסגרותיו והטירוף הקלעי יחל את פעלו בכל תוקף.

מקום מנוחתנו הוא רק בא-להים!

אבל הא-להים הלא למעלה מכל המציאות אשר יוכל להכנס בקרבנו ממנו איזה רגש ורעיון הוא, וכל מה שהוא למעלה מכל רגש ורעיון בנו הוא לערכנו אין ואפס, ובאין ואפס לא תוכל הדעת לנוח. על כן ימצאו על פי רוב תלמידי חכמים מבקשי אלהים יגיעים ועיפים ברוח...

צריך להראות את הדרך איך נכנסים אל הטרקלין – דרך השער. השער הוא האלהות המתגלה בעולם, בעולם בכל יפיו והדרו, בכל רוח ונשמה, בכל חי ורמש, בכל צמח ופרח, בכל גוי וממלכה, בים וגליו, בשפירי שחק ובהדרת המאורות, בכשרונות כל שיח, ברעיונות כל סופר, בדמיונות כל משורר ובהגיונות כל חושב, בהרגשת כל מרגיש ובסערת גבורה של כל גבור.

מצד אחד, האדם מרגיש בתוכו צימאון ששום דבר לא ירווה אותו חוץ מאור ד'. האדם מוצא בתוכו חוסר מנוחה, ולא ימצא מנוחה כי אם באלוקים. מצד שני, האלוקים אינו ניתן להשגה בשום דעה והרגשה, ובדבר שאי אפשר אפילו לחשוב אותו לא תוכל הדעת לנוח.

כל אדם שקורא מאמר זה – מוצא את עצמו בתוכו. הפער הזה מלווה כל אדם. הפער בין הצימאון האין סופי שלנו ובין הצורך שלנו שכל מושגינו יהיו מוגדרים וניתנים לתפיסה משאיר אותנו בסתירה בסיסית. כאשר נעמיק בדבר, נמצא שפער זה קשור להכרותנו עם שני אופני הכרה רחוקים זה מזה: אופן אחד תופס את המציאות בצורה ברורה ומוגדרת, זו החשיבה המדעית הסיבתית שהארכנו בה, ומצד שני ישנה נקודה פנימית בנפש או בנשמה שצמאה למה שמעבר. שני אופני הכרה אלו אינם מצליחים להתחבר, וכך נשאר האדם בסתירה. שתי אפשרויות עומדות לפניו – הוא עלול להוריד את הרעיונות ששייכים למושגים

האין סופיים למושגים מצומצמים ותפוסים בחזקה, או לחלופין לנסות לברוח מהמושגים האנושיים הרגילים, עד לכדי ביטול של העולם הזה ושל הממד האנושי, בבחינת נשמה בלי גוף. האפשרות הראשונה קרובה לאלילות או לכפירה, והאפשרות השנייה היא המחלה של הצדיקים חולי האהבה, אותם תלמידי חכמים שהם "יגעים ועייפים ברוח". הפתרון הוא לעלות מעל הדרגה הראשונה של ההכרה הנעולה בסיבתיות, ההכרה שמלווה במועקה, כמו שמתבטא הרב בישראל ותחייתו ב וגם כאן: "העולם כולו... על כל גילוי... נדמה לה לבי עקתא...". בדרגה הגבוהה יותר מסתלקת המועקה: אין ההכרח שולט, אלא הרצון מאיר בתוך החוקים, והם משתחררים מהשרירותיות שבסיבתיות. זהו העולם שהאלוקות מתגלה אלינו בתוכו ומאירה דרכו, זהו עולם שמשמש שער ביחס להארה האלוקית. בעולם זה המציאות הגשמית הטבעית אינה חומה שחוצצת, אלא שער שדרכו מאירה ההופעה האלוקית.

כאן ראוי להוסיף הערה חשובה: במאמר זה עולה בצורה ברורה שהדרגה שאליה הרב מכוון את הלומד ועובד ד' איננה השלישית אלא השנייה. הרב מזכיר בתוך דבריו מצבים מיוחדים שבהם אנו נפקדים בברק מזיו עליון של מעלה; אבל, אומר הרב, אנו יודעים שזהו מצג רגעי, ובדרך כלל איננו נמצאים בהיכל ד' כי אם בחצרות ד'. בדבריו אלו הרב מתייחס לשלוש הדרגות המדוברות ומכנה אותן לפי מקומות בעולם המקדש. היכל ד' זו הדרגה השלישית הגבוהה שבה הכל מתאחד והכל משקף אלוקות ממש; אבל זו דרגה שאיננה אפשרית בדרך כלל, וגם איננה נדרשת מן האדם המצוי בעולם המעשה – עולם העבודה. היא בגדר מתנה שמגיעה לפעמים, אבל בדרך כלל האדם צריך לשאוף להיות בחצרות ד' לא בהיכל ד'. זה אומר לא להיות מצד אחד מחוץ לחצרות ד', שמשמעות הדבר להיות כלוא בתפיסה הסיבתית, ומאידך לא להיות בהיכל ששם העולם נעלם, אלא להיות בחצרות ד'. משמעות הדבר להיות בתוך העולם הממשי ולראות אותו כשער, לראות איך הוא משקף את אור ד'. לא להתעלם מהחוקים מחד ולא להיות כבול בהם מאידך, אלא לראות את השירה שבחוקים.

### סיכום

עיקר הלימוד שבא הרב ללמדנו הוא בניית ההכרה. הכרה זו היא היסוד להתנהגות המעשית ולעבודת ד', ובה תלויה גם הבאת הגאולה לעולם. ראינו שלושה סוגי הכרה. הראשון מתבטא בחשיבה האנושית ובמיוחד בחשיבה המדעית שיטתית; השני מבטא את עולם ההכרה המיוחד לישראל; השלישי כבר קרוב לסוג של דבקות עליונה המלווה באחדות עם הכל ועם מקור הכל. דרגות הכרה אלו מתבטאות הן בלימוד התורה (ה'פירוש' מקביל לדרגה הראשונה,



וה'ביאור' לדרגה השנייה), הן במבט על המציאות, הן בתפיסת הטבע והנס והן במערכת היחסים בין הרוח לחומר באדם עצמו.

אף שהרב מדבר על שלוש דרגות שכל אחת גבוהה מזו שלפניה, הרב איננו מציב שאיפה להגיע אל הדרגה השלישית, אלא מכוון את הלומד ואת עובד ד' בעיקר אל הדרגה האמצעית.

אחד הביטויים לשלוש דרגות הכרה אלו הוא השפה. אינו דומה סגנון הכתיבה של ההכרה הראשונה לזה של השנייה, ואלו אינם דומים לשפת הכתיבה של ההכרה השלישית. כאשר בודקים אנו בכתבי הרב זצ"ל, אנו מוצאים ששלושת סוגי הכתיבה האלה נמצאים אצל הרב עצמו. יש מקומות שהרב עוסק בחידושי תורה בנגלה, או בדרשות של אגדה בשפה קרובה לשפת החידושים בנגלה – שפה של קושיות, תירוצים וראיות (למשל בספר מדבר שור). יש מקומות ששפתו של הרב כתובה כמו מסה, כמהלך מחשבתי רצוף אבל לאו דווקא מוכח או מנומק. אין כמעט קושיות ותירוצים ואין צורך בהבאה עקבית של ראיות. כך כתובים רוב ספרי עין איה, וכן המאמרים בספר עקבי הצאן וכיוצא בהם. יש גם מקומות שהרב מדבר בשפה של הברקות הקרובה ללשון שירה, כמו באורות, אורות הקודש וכדומה.

דיון זה, מצאתי בו משמעות עבורי, ואקווה שגם עבור לומדים נוספים, מכיוון שלענ"ד מצאתי בתוך דברי הרב מאמרים שבהם הוא עצמו נותן מבוא לדבריו. המאמרים האלו הם ההקדמה לעין אי"ה שבה הוזכרו מושגי הפירוש והביאור, ישראל ותחייתו ב שם מוזכרים הביטויים "הבנה סיבתית" ו"הבנה מוסרית", ישראל ותחייתו י"ג שם מופיעות שלוש דרגות של היחס בין הדעת והשכל לכוחות הגוף וצימאון לא-ל חי שם מדבר הרב על השער שדרכו אפשר להגיע לקרבת אלוקים. רווח משמעותי נוסף הוא שהרב אינו רק מספר לנו מהי המציאות, אלא מזמין אותנו לעבודה – עבודת ד'. ומהי העבודה? להשתחרר מהמבט הסיבתי כתפיסה בלעדית של העולם, ולעלות אל ההבנה המוסרית, דבר שמשנה את היחס לעולם ולכוחות נפשו של האדם. אציין בקיצור שגם במאמר החשוב דעת אלוקים מופיע דיון זה, שם מוזכרת התפיסה הראשונית הנמוכה כמחקר, ויש הזמנה להתרומם מעל השטח הנמוך אל עולם הדעת שהוא הדרגה השנייה המבוקשת. עוד אציין שיש כאן הזמנה לא רק ליחידי סגולה (שהם אולי יכולים לשאוף לדרגה השלישית שמוזכרת בדיון זה) אלא לכלל ציבור העומדים על דעתם.

הבנה זו היא בשבילי שער אל כתבי הרב כולם, שער שמנהיר פסקאות ומאמרים רבים בדבריו. כמו כן יש בה שער לגאולה של האדם את עצמו, את העם ואת המציאות כולה.