

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן

"בעקבותיו של הרועה הנאמן": היבטים בדמותו של משה רבינו
בכתבי הראי"ה קוק לאור מקורותיו

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך במדעי הרוח והחברה" (M.A.)

מתניה שטרנברג
בהנחיית ד"ר עודד ישראלי

ספטמבר 2013

תשרי תשע"ד

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן

"בעקבותיו של הרועה הנאמן": היבטים בדמותו של משה רבינו
בכתבי הראי"ה קוק לאור מקורותיו

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך במדעי הרוח והחברה" (M.A.)

מתניה שטרנברג
בהנחיית ד"ר עודד ישראלי

חתימת התלמיד: _____ תאריך: _____
חתימת המנחה: _____ תאריך: _____
חתימת יו"ר הועדה המחלקתית: _____ תאריך: _____

'אודך אדני א-להי בכל לבבי ואכבדה שמך לעולם'

(תהילים פו, יב)

שלמי תודה

לד"ר הרב עודד ישראלי על ההנחיה הנעימה והמעשירה, שדבריו והערותיו חידדו והרחיבו את רעיונותיי ומחשבותיי.

למחלקה למחשבת ישראל על עצם יצירת המרחב שיש בו שילוב של קפדנות ומצוינות אקדמית יחד עם מאור פנים.

לישיבת עתניאל שבה אני סולל את נתיבותיי בתוך ים התורה ולרבותיי שפתחו בפני את אוצרות התורה ולימדוני חכמה ויראת ה'.

להורי שנטעו בי את אהבת התורה והאמונה ואת הפתיחות והסקרנות לדעת.

ללירון, פאר, איתן ודרור שמאירים את חיי ומעוררים בי את השמחה והאושר בכל יום מחדש.

תקציר

המבוא לעבודה עוסק בעקרונות המתודולוגיים העומדים ביסוד העבודה. העיקרון הראשון עוסק בבחינת השימוש בדמויות מתוך המסורת היהודית להבעת רעיונות ובפרט בדמותו של משה רבינו. הבחירה בדמות מסוימת מלמדת על רצון להזדהות עם אותה הדמות ולהגיע למעלתה. דבר זה נכון ביתר שאת ביחס לדמותו הייחודית של משה רבינו. דמותו של משה מהווה את אחת הדמויות המרכזיות בכתביו של הרב קוק ומכאן גם החשיבות הרבה שיש לחקר דמותו לבירור הגותו, השקפותיו ודימויו העצמי של הראי"ה.

העיקרון השני מתייחס לשאלת מקורותיו של הרב קוק. בסוגיה זו קיימת קשת דעות רחבה ומגוונת. רובם של החוקרים מכיר בעושר הכתיבה ומגוון המקורות שעמדו לנגד עיניו של הראי"ה אך נחלקו בשאלה מה עיקר ומה טפל בעניין זה. לצורך בירור שאלה זו מוצג במבוא בירור מקיף של מקורות מכתבי הרב קוק העוסקים בקבלה ולימודה, גילוי רזי תורה וכד'. המסקנה העולה ממקורות אלו מלמדת שהרב קוק ראה חשיבות רבה ביצירת שפה קבלית חדשה, בהירה וברורה. לאור זאת, הובאה המסקנה כי עיון מקדים במקורות מספרות הסוד מהווה שלב הכרחי כרקע לבחינת דבריו של הראי"ה. פסקאותיו של הרב קוק צריכות להיבחן לאור מקורות אלו תוך תשומת לב לאופן שבו מעצב ומנסח הרב קוק את הרעיונות הקודמים בלשונו.

הפרק הראשון מוקדש לבחינת ההתמודדות של משה עם כוחות הכפירה והחולין. אחת הסוגיות המרכזיות הנבחנות במהלך הפרק היא מערכת היחסים שבין משה והערב רב. בספרות הסוד אנו מוצאים שני הסברים שונים למערכת יחסים זו. בספרות התיקונים מוצגים הערב רב כביטויים של כוחות הרע ועל כן קירובם היה בחטא ותיקונם יגיע רק עם כיליונם הגמור על ידי משה. לעומת זאת, בכתבי האר"י מתואר הקשר השורשי שבין נשמת משה ונשמות הערב רב כאשר בירורם לא הסתיים וזהו ייעודו העתידי של משה.

בכתבי הראי"ה אנו מוצאים כמה כיוונים לתיאור מערכת יחסים זו. מדבריו של הרב קוק אנו למדים כי מערכת יחסים זו משקפת את הלבטים שהוא עצמו היה נתון בהם בנוגע ליחס הנכון והראוי עם תופעות של כפירה וחילון. באחד מהמקורות אנו מוצאים הסתייגות מאימוץ דרכו של משה בעניין זה אך בפסקאות המופיעות בקבצים ניתן להבחין בקבלה של דברי האר"י כאשר תפקידו המשיחי של משה הוא לתקן ולברר את אותן נשמות. עמדה זו באה לידי ביטוי גם בפסקאות העוסקות בשבירת הלוחות כביטוי ליכולתו של משה להתמודד עם אנשי הערב רב, המייצגים תופעות של שבירת המסגרות המסורתיות.

כהמשך לדברים אלו מובאים בפרק שימושים נוספים בדמותו של משה המבטאים, גם הם, נכונות להכיל ולקבל תופעות החורגות מגבולות עולם הקודש והדת וכן קבלה של רעיונות שמקורם בעולם החולין או ממקורות זרים. כך מוצג משה ויחסיו עם מלאך המוות, משה כותב את התורה בשבעים לשון, מדרגת ארץ ישראל של משה וכד'.

הפרק השני עוסק בחטאו המפורסם של משה במי מריבה. העיסוק בחטאו של משה עולה במקורות רבים בעולם המחשבה היהודי וגם כאן ניתן להבחין בהשפעה של מקורות שונים על כתיבתו של הרב קוק. כך ניתן למצוא את הרב קוק מתבסס על דעת הרמב"ם לפיה עיקר החטא היה בכעסו של משה. הרב קוק מאמץ את הסברו העקרוני של הרמב"ם אך רואה את העיקר בכך שהכעס מהווה ביטוי לחוסר יכולת הכלה של דעות שונות. במקום אחר, גם מזכיר הרב קוק את רעיון הכעס אך דווקא בהיבט של לימוד תורה נוקשה. רעיון זה שיסודו בעיקר בתיאור בעל תיקוני הזוהר לחטאו של משה מביא את הרב קוק לקריאה בדבר האופן המתוקן שבו ראוי שעולם התורה יתנהל. במקור נוסף מתבסס הרב קוק על דבריו של האר"י הרואה בחטאו של משה ביטוי להתנהלות המנסה להוביל לשינויים ותוצאות באופן שאיננו קשוב למציאות וצרכיה.

העיסוק בחטאו של משה חושף את החסרונות שראה הרב קוק במה שמייצגת דמותו של משה והעדפה של דמויות אחרות, דוגמת אליהו הנביא ויהושע בן נון, על פניה.

הפרק השלישי מוקדש לבחינת היחס שבין משה והמשיח. נושא זה המלווה גם רבים מהמקורות שהובאו במקורות הקודמים קובע ברכה לעצמו הן במקורות העומדים ביסוד הדברים והן במקורות שבהם עוסק הרב קוק בסוגיה זו. גם כאן ניתן להבחין בעמדות שונות בספרות הסוד כאשר ספרות התיקונים רואה את משה כעולה במעלתו של המשיח ומהווה את התיקון השלם והשורשי יותר של המציאות ועולם התורה. בכתבי האר"י אנו מוצאים תיאור שונה כאשר המשיח מהווה היבט שורשי של משה וגילוי לעתיד לבוא עתיד לחשוף את עומקה של התורה. בנוסף, מציג האר"י את משה והמשיח כשני חלקים בתוך קומתו השלמה של אדם הראשון שהתמעטה בעקבות החטא ועתידה לחזור ולהיתקן.

הרב קוק, בהתבסס בעיקר על עמדתו של האר"י, מתאר את היחס שבין משה והמשיח בכמה אופנים אך ניתן לזהות ביניהם מכנה משותף. התיאורים השונים מציגים כולם את השאיפה המשיחית להרחיב את גבולות הקדושה והתורה כך שיכללו תופעות ודעות שאינן חלק מהעולם המסורתי המקובל. הפסקאות העוסקות בעניין זה חושפות גם היבט חשוב בדימויו העצמי של הרב קוק. הזדהותו של הרב קוק ברובן של הפסקאות איננה עם דמותו ההיסטורית של משה אלא דווקא עם דמותו של המשיח ואולי אף עם זו של אדם הראשון. בכך מצטרף הרב קוק לדמויות

אחרות בעולם היהודי שראו בעצמם תיקון לדמותו של משה או כאלו הנמצאים במדרגה גבוהה יותר.

סיכום העבודה מבקש לכלול את המגמות השונות עליהם הצבענו במהלך הפרקים ולנסות ולהציג את התמונה העולה בעניין זה. הסיכום מתמקד בכמה תחומים: ראשית, העיון בדבריו של הרב קוק לאור מקורות מספרות הסוד, ובעיקר לאור כתבי האר"י, מלמד כי הרב קוק שואב רבים מרעיונותיו מספרות זו ובוחר לנסח ולעצב את הדברים בלשונו. שנית, השימושים השונים בדמותו של משה מעידים כי הרב קוק ראה חשיבות רבה בהתמודדות עם תופעות החורגות מהעולם הדתי המקובל וראה חשיבות בהכללתם בתוך גבולות הקדושה. דבר זה איננו מתמצה בהצגת השקפת עולמו של הרב קוק אלא מלמד דבר חשוב על דימוי העצמי של הרב קוק שראה את עצמו כצדיק הדור ואולי אף כמשיח או מבשר של ההתעוררות המשיחית.

תוכן עניינים

2	מבוא ומצב המחקר	1
2	פתיחה והגדרת קורפוס הכתבים	1.1
3	חקר דמותו של משה	1.2
6	חקר מקורותיו של הרב קוק	1.3
26	סיכום	1.4
27	משה והתמודדותו עם כוחות הכפירה והחולין	2
27	פתיחה	2.1
27	'ערב רב' בספרות חז"ל	2.2
28	'ערב רב' בספרות הזוהר והתיקונים	2.3
30	'ערב רב' בכתבי האר"י	2.4
33	'ערב רב' במקורות נוספים	2.5
35	'ערב רב' בכתבי ריא"ז מרגליות	2.6
37	משה והערב רב בכתבי הרב קוק	2.7
49	שבירת הלוחות	2.8
53	משה ומלאך המוות	2.9
54	כתיבת התורה בשבעים לשון	2.10
57	משה וארץ ישראל	2.11
59	סיכום	2.12
60	חטאו של משה	3
60	פתיחה	3.1
60	שיטת הרמב"ם	3.2
61	ספר הזוהר	3.3
62	ספרות התיקונים	3.4
63	כתבי האר"י	3.5
66	כתבי הרב קוק	3.6
74	סיכום	3.7
75	יחסי משה ומשיח	4
75	פתיחה	4.1
75	משה ומשיח בספרות המדרש	4.2
76	משה ומשיח בזוהר ובתיקונים	4.3
79	משה ומשיח בכתבי האר"י	4.4
82	משה ומשיח במקורות נוספים	4.5
84	משה ומשיח ברב קוק	4.6
97	סיכום	4.7
99	סיכום	5
102	ביבליוגרפיה	6

1. מבוא ומצב המחקר

על מה שהרב זצ"ל היה – מדברים וכותבים בלי סוף,

אבל עד כמה שכותבים ועד כמה שמדברים –

לגלות מה הוא היה, אף אחד לא יכול לגלות

כי הוא היה למעלה ממה שאפשר להגיד עליו

(הרב דוד כהן, הנזיר, מתוך ליקוטי הראי"ה עמ' 17)

1.1. פתיחה והגדרת קורפוס הכתבים

הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865-1935) מהווה את אחת הדמויות החשובות בעולם היהודי של מאה השנים האחרונות. הדבר בא לידי ביטוי הן ביצירתו התורנית המגוונת והעשירה שיש בה יותר מקורטוב של חדשנות בתחומים רבים והן בהשפעה החברתית שהייתה לו הן בתקופתו והן בדורות הבאים אחריו. הרב קוק מהווה 'מוקד משיכה' גם בעולם המחקר, והגותו, כתביו ופועלו נבחנו באופנים שונים ומזוויות שונות בעשרות השנים האחרונות.¹

הוצאתם לאור של המחברות והפנקסים האישיים (שמונה קבצים וקבצים נוספים) הרחיבה עוד יותר את היריעה של כתבי הרב קוק ואף אפשרה 'מגע בלתי אמצעי' עם הגותו ללא מתווכים נוספים.² בנוסף, פרסומם של קבצים אלו אפשר לבחון את חיבוריו של הרב קוק לא רק כמקשה שיטתית אחת, אלא כמערכת מגוונת שעומדת על ציר הזמן על מאורעותיו והשפעותיו.³

¹ עד היום לא נעשתה סקירה ביבליוגרפית מקיפה של מכלול התחומים, הנושאים וההיבטים שבהם עוסק חקר דמותו והגותו של הראי"ה קוק. תחום זה כולל בתוכו מספר רב מאוד של מחקרים כך שאין אפשרות לפרוס את מלוא היריעה בעניין זה. במסגרת עבודה זו נגענו בכמה וכמה נושאים שיש להם זיקה לתחומים שנידונו במקומות נוספים במחקר. במסגרת סקירת המחקר נפרוס בהרחבה את הדעות השונות בדבר שאלת מקורותיו של הרב קוק, נושא העולה במגוון רחב של מחקרים (ראה סעיף 1.3). עיסוק בהיבטים ההיסטוריים מופיע בין השאר במאמריו של יוסף אבנרי שעסק בעיקר בתקופת כהונתו של הרב קוק כרבה של יפו (ראה אבנרי, הראי"ה קוק ומגעיו; הנ"ל, הראי"ה קוק; הנ"ל רבה של יפו). לכך ניתן לצרף גם את סקירתו של הוטנר, הראי"ה על פי תולדותיו, את יחסיו עם ישיבות המקובלים אצל מאיר, רחובות הנהר ואת יחסיו עם י"ח ברנר ודמויות נוספות ראה במאיר, תשוקתן. עיסוק בסוגיות רעיוניות-הגותיות הינו הכר הפורה ביותר בחקר הרב קוק. בתחום זה ניתן למצוא עיסוק נרחב ביחסו של הרב קוק להתעררות הלאומית ולמשמעויותיה המשיחיות. כך למשל עסקו בעניין זה ברקוביץ, אורו של משיח; גארב, הרב קוק ומקורותיו; משיח, ההלכה המשיחית; רביצקי, הקץ המגולה עמ' 200-111; ש"ץ אופנהיימר, אוטופיה ומשיחיות; שרלו, צדיק; הנ"ל משיח ומשיחיות. חוקר נוסף שעסק בשאלת המשיחיות אצל הראי"ה ותלמידיו הוא דב שוורץ, ראה שוורץ, ארץ הממשות והדמיון; הנ"ל הציונות הדתית; הנ"ל אתגר ומשבר. תחום נוסף, הוא יחסו של הרב קוק למתח שבין קודש וחול בכלל ובפרט בדבר היחס לחילוניות ותופעות הכפירה שרווחו בדורו. בעניין זה ראה למשל איש שלום, הסובלנות; בן שלמה, קודש וחול; ירון, משנתו עמ' 323 ואילך; פכטר, התשתית הקבלית; שרלו, צדיק יסוד עולם עמ' 51-37. סוגיה נוספת שהעיסוק בה התעורר בעיקר לאחר הוצאתם לאור של יומניו האישיים של הרב קוק (ראה להלן) הוא שאלת היחס שבין פסקאותיו ובין כתביו הערוכים וכן בין השקפותיו להשקפות תלמידיו בנושאים שונים. בעניין זה ניתן למצוא מחקרים שונים דוגמת אברמוביץ, האידיאולוגיה; הנ"ל הפנקסים; הנ"ל השליחות; מאיר, אורות וכלים; מוניץ, חוג הראי"ה; רוזנק; קבצים גנוזים; שרלו, חוג הראי"ה; הנ"ל, משיח ומשיחיות וכן בספריו של שוורץ שהובאו לעיל. הצעה מקיפה לעיון בהגותו של הרב קוק ותלמידיו על ידי שילוב של עיון טקסטואלי עם מתודות של חקר חוגים הגותיים ראה ברק, חוג הראי"ה.

מגוון המקורות שהובאו כאן אינם מכסים ולו חלק קטן מעושר ספרות המחקר הסובבת סביב הראי"ה אך כבר מהם ניתן ללמוד על היריעה הרחבה של התחומים הכלולים בחקר הרב קוק.

² ההפניות והציטוטים מתוך שמונה קבצים לאורך העבודה מתייחסים למהדורה השנייה של שמונה קבצים שיצאה לאור בשנת תשס"ד. הבחירה להתבסס דווקא על מהדורה זו נובעת מהעובדה כי השוואה שערך מאיר מוניץ בין שתי המהדורות של שמונה קבצים ובין כתב היד המקורי הובילו אותו למסקנה כי המהדורה השנייה נאמנת יותר למקור

ברם, ספרייתו של הראי"ה איננה מסתכמת רק בכתיבה היומנית המתגלה בקבצים. קורפוס הכתבים כולל בתוכו גם סוגות אחרות של כתיבה דוגמת איגרות ומאמרים המהווים גם הם אספקלריה שדרכה ניתן להכיר ולבחון את השקפתו של הראי"ה בתחומים שונים. עבודה זו איננה מצטמצמת לסוגה מסוימת מתוך מכלול חיבוריו של הראי"ה אלא שמה לה למטרה לבחון את הנושאים הנידונים בשלל הכתבים והחיבורים העוסקים בהם. אמנם, בעבודה ניתן מקום נכבד ליומניו של הראי"ה, דבר הנובע מהעובדה כי מבחינה כמותית מהווים הקבצים נתח נכבד מכלל חיבוריו. בנוסף, תוכנם של הקבצים מהווה פתח להיכרות עם מחשבותיו האישיות ועם דמותו של הרב קוק. הסוגה היחידה שאיננה מקבלת התייחסות סדורה לאורך העבודה היא סוגת כתביו הערוכים של הראי"ה.⁴ מכיוון שעבודה זו איננה מתמקדת בשאלת העריכה והיחס בין המקורות השונים הרי שרק מקורות שאין להם מקבילה בקבצים השונים זכו לאזכור והתייחסות, בעוד שבשאר המקומות העדפנו להביא את נוסח הקבצים.

ביסודה של עבודה זו עומדים שני עקרונות מתודולוגיים המעצבים את האופן שבו נבחנו ונלמדו כתביו של הראי"ה קוק בעבודה זו. הראשון עוסק בבחינת השימוש של הרב קוק בדמויות מתוך המסורת היהודית להבעת רעיונותיו, ובעיקר בדמותו של משה רבנו. העיקרון השני עוסק בשאלת המקורות שעמדו לנגד עיניו של הראי"ה ומשוקעים בפסקאותיו.⁵

1.2. חקר דמותו של משה

חקר הרב קוק הרבה לעסוק בנושאים גדולים וכוללניים העולים מכתביו ומתוכם לבחון את שיטתו והשקפותיו במגוון תחומים. מחקר זה שם לו למטרה לברר כמה משורשי הגותו של הרב

מאשר הראשונה. לדברי מוניץ לא מדובר בשינויים מהותיים אלא בעיקר בתיקונים בענייני דקדוק בהם הכניס המהדיר של המהדורה הראשונה תיקונים בהתאם לכללי הדיוק המקובלים כיום. במהדורה השנייה החזיר המהדיר ברוב המקרים את הנוסח המקורי שבכתב היד. בעניין זה ראה מוניץ: חוג הראי"ה עמ' 4. ברם, במקומות שבהם העיר המהדיר כי שינה מנוסח כתב היד, הבאנו את הנוסח המקורי בצירוף הערה על הנוסח במהדורת שמונה קבצים. כמו כן, נעשתה השוואה בין שתי ההוצאות של שמונה קבצים. השוואה זו לא העלתה הבדלים משמעותיים למעט מעט הבדלי פיסוק או כתיב מלא וחסר וכד'.

בנוגע לפסקאות שמקורם בספר 'קבצים מכתב יד קודשו' הסיקו מוניץ (מוניץ, חוג הראי"ה עמ' 4-5) ואברמוביץ (אברמוביץ, הפנקסים) כי הם נאמנים למקור. בנוגע ליקבצים מכת"ק כרך ב', כבר העירו עורכי הספר כי מדובר בקבצים שהועתקו מהעתקותיו של הרצי"ה כך שהן אינן נאמנות בהכרח לנוסח המקורי של כתבי היד (ראה קבצים מכת"ק חלק ב' עמ' ז-ט).

³ בנוגע לחשיבותם של הקבצים ללימוד כתבי הראי"ה ראה אביב"י, מקור האורות; רוזנק, קבצים גנוזים; שרלו צדיק (בתחילת המבוא). על ההבדלים הרעיוניים העולים מהשוואה בין הקבצים ובין הכתבים הערוכים ראה אברמוביץ, האידיאולוגיה.

⁴ סקירה נרחבת של המסקנות השונות שהעלו חוקרים מתוך השוואה בין הקבצים הגולמיים ובין הספרים הערוכים ראה מוניץ: חוג הראי"ה וראה את מכלול עבודתו בעניין עריכת כתבי הראי"ה. עוד בנוגע לעריכת כתבי הראי"ה ראה מאיר, אורות וכלים.

⁵ הנושא השני הינו בעל חשיבות עצמית כיוון שהוא מלמד על השקפתו העקרונית של הרב קוק, והוא בעל חשיבות להבנת הגותו של הרב קוק ולא רק ביחס למחקר אודותיו בסוגיה זו. כמו כן, נושא זה משיק לתחומים הנידונים בגוף העבודה. לאור כל זאת, נושא זה ידון כאן ביתר הרחבה בהשוואה לנושא הראשון.

קוק שלא מתוך בחינה של אותם נושאים רוחביים אלא דרך בחינה של השימוש בדמותו של משה רבנו ביומניו ובחיבוריו.

חקר דמות מרכזית בחיבוריו של הוגה כזה או אחר יכולה, לא פעם, לשפוך אור על יסודות השקפותיו ושיטותיו הרעיוניות. הבחירה בדמות מסוימת מלמדת על רצון להזדהות עם אותה דמות או מציבה כמיהה להגיע למעלתה. דברים אלו נכונים ביתר שאת כאשר אנו באים לבחון את דמותו של משה במקורות שונים בספרות היהודית. לאורך כל ההיסטוריה נתפס משה כמעין דמות אוטופית ומושלמת המעוררת רצון לחסות בצילה או להידמות אליה. ייחודו ויחידאיותו של משה עולה כבר בפסוקי החתימה של ספר דברים:

ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים.⁶

החשיבות הרבה שיוחסה למשה רבנו במגוון חיבורים ומקורות הובילה חוקרים מתחומים שונים לבחון את דמותו על תיאוריה ומשמעויותיה.⁷ העניין שמצאו החוקרים השונים בחקר דמותו של משה מלמד על החשיבות המרובה שהם ראו בכך לבירור סוגיות יסוד אצל מושא מחקרם. מקום נכבד ניתן לחקר דמותו של משה רבנו בכתבי הרמב"ם מחד ובספרות הסוד מאידך. הפתגם המפורסם לפיו 'ממשה עד משה לא קם כמשה', משקף לא רק את ההערכה הרבה לה זכה הרמב"ם בעולם היהודי אלא גם את החשיבות הרבה שהעניק הרמב"ם למשה. מחקרים שונים עסקו בדמותו של משה אצל הרמב"ם והעלו מסקנות בדבר ההזדהות האישית של האחרון עם הראשון.⁸

בחקר ספרות הסוד והקבלה אנו מוצאים כמה וכמה מחקרים שבחנו את דמותו של משה רבנו במקורות השונים.⁹ ספרות הסוד, שבה מקבלות דמויות שונות משמעות בסימבוליקה הקבלית, עסקה לא מעט בדמותו של משה. יתר על כן, במקורות השונים אנו מוצאים את משה כמדרגה אליה כמהים אנשי הסוד להגיע, ולעיתים אף להתעלות עליה. למכלול היבטים אלו יש לצרף את המשמעות המשיחית שניתנה לדמותו של משה, שהוסיפה גם היא חשיבות רבה לדמותו, דבר שקיבל מקום גם במחקר.¹⁰

⁶ דברים לד, י.

⁷ לקט מחקרים הסובבים סביב דמותו של משה הופיע בקובץ בשם 'משה אבי הנביאים'. הקובץ מאגד שלל מחקרים מתחומים שונים בעולם הרוח היהודי ומחוץ לו העוסקים בדמותו של משה ונושאים משיקים.

⁸ כמה מן המחקרים שעסקו בנושא ראה אבן חן, נבואת משה; יובל, משה.

⁹ רשימה ראשונית של מחקרים העוסקים בנושא: גולדרייך, בירורים; הוס, כוזהר הרקיע עמ' 43-11; חלמיש, קווים; ישראל, לא מת משה; ליבס, המשיח; הנ"ל, מרנסנס למהפכה; הנ"ל, תרין אורזילין.

¹⁰ ביחס לתופעות אלו ואחרות ראה דברינו לאורך העבודה. להרחבה בנושא זה בספרות היהודית ובמחקר ראה דברינו בפרק השלישי העוסק ביחסי משה ומשיח.

חשיבותו של משה רבנו לא פסחה גם על כתביו של הראי"ה קוק, והוא מהווה את אחת הדמויות המרכזיות בפסקאותיו. התפוצה הרחבה של השימוש בדמות זו מובילה לכך שעיון בדמותו של משה יכולה ללמדנו רבות ביחס לנושאי היסוד שבהם דן או עסק הראי"ה. כדרכה של כתיבה הפזורה בשלל מקורות ובפרט בכתיבה יומנית, הרי שלא ניתן להצביע על משמעות אחת או על אפיון אחד עקבי שבו נוקט הרב קוק כאשר הוא עוסק בדמות זו. אולם, האזכור והעיסוק הנרחב במשה מזמן בחינה מדוקדקת וניסיון לאפיון מגמות מרכזיות. כמו כן, בחינת העיסוק בדמותו של משה יכולה ללמד על הזדהות או מאידך על הסתייגות של הראי"ה מדמות זו, דבר היכול ללמד על הדימוי העצמי של הרב קוק.

כאמור לעיל, ספרות המחקר שנכתבה אודות הרב קוק רחבה מאוד ונפרשת על פני יריעה עשירה ומגוונת בתחומים רבים. אולם, חקר הדמויות המופיעות בחיבוריו בכלל ושל משה בפרט לא נידון כמעט לחלוטין במחקר. העבודה היחידה שנעשתה בנושא, על ידי סמדר שרלו,¹¹ באה לבחון את מקומו של משה בכתביו של הרב קוק לאור היחס למשה בספרות הזוהר ובעיקר בתיקונים. בעבודה זו היא מציגה את משה כמייצג של מציאות משיחית ואת האופן שבו הדבר מתבטא אצל הרב קוק. עבודה זו מהווה פתח ראשון לבחינת הנושא אולם היא איננה עוסקת במכלול ההיבטים העולים בסוגיה זו וכן איננה עוסקת במכלול המקורות הרלוונטיים (הן של הראי"ה והן של קודמיו). מלבד שרלו, אנו מוצאים אזכורים נקודתיים בעניין זה במאמרו של הרב ישעיהו הדרי,¹² אלא שהדברים נותרים בגדר ציונים בלבד.

מטבע הדברים, גם עבודה זו לא תוכל למצות את מכלול המקורות העוסקים בדמותו של משה. משום כך, עבודה זו עוסקת בכמה סוגיות הקשורות ביניהן ויוצרות יחד תמונה שלמה. העבודה מתמקדת בתיאורים בדבר התמודדותו של משה עם תופעות ורעיונות שמקורם מחוץ לגבולות המקובלים של הקדושה והתורה וכן עם ההסברים השונים לחטאו של משה במי מריבה. שתי סוגיות אלו כרוכות באופן הדוק עם שאלת היחס שבין משה ומשיח שגם בה אנו דנים במחקר זה. לאור זאת, נותרים כמה נושאים מחוץ לגבולותיה של עבודה זו חרף חשיבותם. ברשימה זו ניתן למצוא את נבואתו של משה וראייתו באספקלריה המאירה, את משה כנותן התורה ואת תורת משה עצמה, דמותו של משה כמנהיג וכד'. כמובן, שלא ניתן להתעלם לחלוטין מנושאים אלו והם יעלו וילוו את העיון במקורות הנידונים.

¹¹ שרלו, משה.

¹² הדרי, ההנהגה הרוחנית.

בנוסף, העיסוק בדמות ולא בנושא מביא לכך שבעקבות המקורות יעלו נושאים שונים, שבחלקם מהווים נושאים רחבים ועשירים מאוד בכתבי הרב קוק. גם כאן, לא נוכל לפרוס את מלוא היריעה של כל אחד מתחומים אלו וננסה למצות את בירורם תוך התמקדות בעיקר בפסקאות העוסקות בדמותו של משה.

1.3.1 חקר מקורותיו של הרב קוק

1.3.1 מבוא – השיטות השונות במחקר

כתביו הרבים של הרב קוק מתאפיינים בריבוי פנים רעיוני וטרמינולוגי. עושר זה הוביל ליצירת קשת דעות רחבה ועשירה בניסיון לעמוד על עיקרי משנתו. אחד מסלעי המחלוקת המרכזיים עוסק באופן שבו יש להגדיר את הראייה וכתביו. האם לפנינו עומד הוגה דעות מודרני ופילוסוף או שמא מדובר במקובל ואיש סוד. לשאלה זו ישנן השלכות מתודולוגיות על האופן שבו יש ללמוד ולנתח את כתביו של הראייה ועל כן הצורך לברר אותה הינו בעל משמעות נכבדה.

בשני קצות קשת הדעות אנו יכולים למצוא גישות הפוכות הרואות את חיבוריו של הרב קוק באופן חד וברור. מן הצד האחד ניתן למצוא את עמדתה של רבקה ש"ץ-אופנהיימר שסברה כי הרב קוק היה: 'סופר מודרני בן המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים בכל הלך רוחו ואין זה משנה שהוא מושפע מאלמנטים כאלה או אחרים שהיו רווחים בתרבות ישראל בימי הביניים בין בפילוסופיה היהודית בין בקבלה'.¹³ חוקר נוסף שתיאר זיקה הדוקה מאוד בין הרב קוק והמחשבה האירופית הוא אליעזר גולדמן.¹⁴ גולדמן הצביע על זיקתו של הרב קוק למשנתו של משה הס וכן לכמה וכמה פילוסופים ואף חשף את הספר שדרכו, ככל הנראה, נפגש הרב קוק עם תרבות זו.¹⁵ לעמדה זו יש גם לצרף את נתן רוטנשטרייך¹⁶ שגם הוא ראה ברב קוק בעיקר הוגה דעות ולא מקובל.¹⁷

מן העבר השני אנו מוצאים את עמדתו של הרב אבינר¹⁸ שהתנגד לבחינת השפעות מערביות על הרב קוק ותלה הכל בהשפעה יהודית וקבלית.¹⁹ לעמדה זו ניתן גם לצרף את דבריו של יהודה

¹³ ש"ץ-אופנהיימר, אוטופיה ומשיחיות עמ' 15. טיעון דומה מציג גם פוקס מרווין במאמרו (מרווין, הרב קוק).

¹⁴ ראה גולדמן, זיקתו של הרב קוק; הנ"ל, התגבשות. לדעתו, השימוש במונחים קבליים אינו אלא נוסחאות אשר בהן הוא יוצק תוכן משלוי (גולדמן, התגבשות עמ' 88). גולדמן מתייחס, בין השאר, גם לדבריו של הרב קוק בספרו 'עקבי הצאן' כראיה להשפעה הפילוסופית עליו. את אותן פסקאות בדיוק הביא אביב"י (אביב"י, אקדמות) כדי להראות את שיטתו הקבלית הייחודית של הרב קוק. וראה להלן.

¹⁵ גולדמן, זיקתו של הרב קוק עמ' 118 והלאה.

¹⁶ רוטנשטרייך, המחשבה היהודית ב, עמ' 276-252.

¹⁷ בנוגע לזיקתו של הרב קוק לפילוסופיה היהודית ראה לורנץ, הרב קוק.

¹⁸ אבינר, מרן הרב קוק.

ליאון אשכנזי (מניטו) שסבר כי בדבריו של הרב קוק יש אמנם התמודדות עם בעיות שהעסיקו את עולם התרבות הכללי, אולם הפתרון לבעיות אלו מיוסד כולו על אדני המסורת והקבלה.²⁰

בתוך שבין שני קטבים אלו אנו מוצאים ספקטרום רחב המכיר בעושר הכתיבה של הראי"ה החובק הן את עולם ההגות הכללי והן את עולם הקבלה. אולם, גם כאן ישנה מחלוקת מהותית מהו העיקר ומהו הטפל מבין שני מרכיבים מרכזיים אלה.

מחלוקת זו באה לידי ביטוי במעין 'פולמוס' שהתהווה בין בנימין איש שלום ובין יוסף אביב"י.²¹ אביב"י הציג באופן שיטתי ומסודר את טענתו כי ניתן למצוא בכתביו של הרב קוק שיטה קבלית קוהרנטית ושלמה שעיקרה ביאור לקבלת האר"י בכלל, ולסדר ההאצלה בפרט. לדעתו, מכתביו של הראי"ה עולה 'שלב חדש' בעולם הקבלה²² ולא ניתן להבין את רעיונותיו וחיבוריו ללא זיקה למקורות הקבליים עליהם הם נסמכים.²³ אביב"י איננו שולל את זיקתו של הראי"ה לפילוסופיה המודרנית ולהגות הכללית, ואף מתחקה אחר מקורות ההשפעה של הרב קוק בעניין זה.²⁴ אולם, לשיטתו, זיקה זו היא משנית ואיננה מהותית להבנת תורתו של הראי"ה. חוקר נוסף הדוגל בעמדה זו הוא מרדכי פכטר שהציג בכמה מחקרים את המקורות הקבליים עליהם מיוסדת שיטתו של הראי"ה.²⁵ פכטר סבר 'שאינן לרכיב הפילוסופי ולרכיב הקבלי כיסודות המעצבים את עולמו ההגותי של הרב קוק מעמד שווה... אין ספק שתפיסות יסוד של הקבלה מהוות את התשתית האידיאית שמשנת הרב בנויה עליה, מה שאין כן – התפיסות הפילוסופיות'.²⁶ משום כך, סבור גם הוא, כי התעלמות מהמקורות הקבליים עלולה לגרום לבעיות משמעותיות בהבנת תורתו של הראי"ה, דבר שאינו נכון בנוגע למקורות הפילוסופיים והכלליים.²⁷

מן הצד השני עומדת גישתו של בנימין איש שלום שבחר להדגיש את ההיבטים הפילוסופיים והמודרניים בהגותו של הרב קוק והראה כי לא ניתן להבין רבות מהפסקאות ללא הכרות עם

¹⁹ לפני כמה שנים הוציא הרב אבינר ביאור מפורט לספר אורות התורה. לספר זה צירף 'קונטרס פנימיות התורה' המכיל פסקאות העוסקות ברזי תורה (שלא הובאו בספר אורות התורה) שהקריא לפנייהם הרצי"ה.

²⁰ אשכנזי, שימוש במושגים קבליים. ראה בעיקר דבריו בפתיחה ובסיום. את המקור לדברים אלו הוא תולה בעמדתו של הרצי"ה. בנוגע לעמדת הרצי"ה עצמו ראה להלן.

²¹ המחלוקת הזו איננה דווקא בין שניהם אלא שהדיון ביניהם מלמד על המתח שבין שתי הדעות. סיכום מקיף ומפורט של המחלוקת בין אביב"י ואיש שלום ראה בן נון, המקור הכפול בפרק המבוא. וראה שם לסקירה מקיפה בכלל של מצב המחקר ביחס לרב קוק.

²² הראשון שניסח באופן מסודר את הטענה כי בכתביו של הרב קוק יש לקבלה מקום מרכזי ואף רואה בו 'שלב נוסף' במסורת הקבלית הוא הלל צייטלין. במאמר שפרסם בשנת תרצ"ח (מובא בספרן של יחידים עמ' 235-237) טען צייטלין כי הרב קוק חידש בקבלה את 'נשמת הרבים'. וראה מאיר, תשוקתן עמ' 775-777.

²³ את זיקתם של כתבי הראי"ה לקבלת האר"י הציג אביב"י במאמרו הגדול 'היסטוריה צורך גבוה', שם הוא גם חולק במפורש על דבריו של איש שלום. בנוגע לחידושה וייחודיותה של 'קבלת הראי"ה' על פני קודמיה ראה גם אביב"י, מקור האורות, ובאופן מסודר ומפורט יותר ראה אביב"י, אקדמות.

²⁴ ראה אביב"י, אקדמות עמ' 29 והלאה. לדעתו, המניע לכתיבת המאמרים 'דעת אלוהים' ו'עבודת אלוהים' שבספר עקבי הצאן הוא מאמר שפרסם הרמן כהן באותה תקופה.

²⁵ פכטר, עיגולים ויושר; הנ"ל התשתית הקבלית וראה שם סיכום מפורט של מצב המחקר בסוגיה זו.

²⁶ פכטר, התשתית הקבלית עמ' 70.

²⁷ לעמדה זו יש להוסיף גם את מאמרו של גלמן, התשובה בקבלה; התורם גם הוא לבחינת מקומה של הקבלה בכתבי הראי"ה. וכן את מאמרו של לורנץ, הרב אברהם יצחק קוק. וראה גם את דבריו של ברק, חוג הראי"ה עמ' 24-29.

ההגות הכללית שאליה נחשף הראי"ה.²⁸ לדעתו, הטרמינולוגיה המסורתית בכלל והקבלית בפרט הן הכלי שלתוכו יצק הראי"ה תכנים מודרניים. איש שלום ראה במסורת הקבלית עוד מקור השפעה מיני רבים והציג את הזיקה של הרב קוק לקבלה באופן כללי בלבד. יתר על כן, לדעת איש שלום הסתייג הראי"ה מהפצת תכני הקבלה וראה בכך דבר מזיק.²⁹

לעמדתו של איש שלום ניתן לצרף גם את מחקריו של יוסף בן שלמה.³⁰ במאמריו מתייחס בן שלמה לרקע הקבלי העשיר העומד ביסוד הגותו של הראי"ה.³¹ הוא מציינ כי ידיעותיו הכלליות של הרב קוק הגיעו ככל הנראה ממקורות משניים אך לעומת זאת "אין ספק שניכרות בתורתו השפעות של הוגים בקבלה ובחסידות, נוסף לשימוש המובן מאליו במונחים קבליים, בעיקר לוריאנטיים...". חרף קביעות אלו, הוא מבחין בין קבלת האר"י ובין דבריו של הרב קוק: 'הסימבוליקה הקבלית המופיעה בכתבי הרב קוק גם היא, כעניין מובן מאליו, לוריאנית, אלא שמשמעותה המקורית משתנה בהם לגמרי...'.³² כך הוא גם כותב כאשר הוא עוסק במושג הצמצום בכתבי הרב: 'הרב קוק איננו מעוניין בפרטי התהליכים האלה, אלא במשמעות העקרונית המיוחדת שהוא מעניק להם'.³³ לשיטתו, זיקתו של הרב קוק לקבלה מסתכמת בשימוש הסימבולי-מילולי בעוד שהתוכן עומד לעצמו כדבר נפרד. גישתו זו באה לידי ביטוי גם באופן שבו הוא בוחר לנתח את כתביו של הראי"ה. בן שלמה מעוניין להציג את שיטתו של הראי"ה כעמדה קוהרנטית, שלמה ומסודרת כיאה לשיטות פילוסופיות. בחירתו זו מלמדת על יחסו לרב קוק כהוגה שיטתי ומסודר.³⁴

מחלוקת זו משליכה באופן ישיר על האופן שבו יש לבחון את כתביו של הרב קוק ואת המושגים השונים שבהם הוא משתמש. האם מדובר בכתובה שוטפת שפרטיה באים 'לסבר את האוזן' ולבטא את הרעיונות הכלליים או שמא יש להתחקות אחר מקורם של המונחים הרבים שמצויים בפסקאותיו של הראי"ה.

²⁸ איש שלום, בין רציונליזם למיסטיקה בעיקר עמ' 24-26, 52-54, 214-227. עמדתו זו מוצגת בצורה ברורה יותר במאמר שכתב כתגובה לביקורתו של אביב"י וראה איש שלום, בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה (תגובה ישירה לדברי אביב"י מובאים בנספח למאמר).

²⁹ איש שלום, בין רציונליזם למיסטיקה עמ' 215. ראה דברינו בהמשך בכל הנוגע לעמדתו של הראי"ה לעניין הפצת הקבלה. עמדתו של איש שלום נובעת מהאופן שבו הוא מבאר את המושג 'רזי תורה', וראה להלן הערה 54.

³⁰ בן שלמה, האידיאלים האלוהיים; הנ"ל, שלמות והשתלמות; הנ"ל קבלת האר"י ותורת הראי"ה; הנ"ל הרוח והחיים.

³¹ על עמדתו לפיה קרובה משנת הראי"ה דווקא לקבלת הרמ"ק, ראה הערה 99.

³² בן שלמה, קבלת האר"י ותורת הראי"ה עמ' 449. כבר כותרת המאמר מלמדת על האבחנה שהוא נוקט בין יצירתו של האר"י השייכת לעולם הקבלה ובין זו של הראי"ה שמוגדרת באופן הניטרלי כ'תורה' בלבד.

³³ בן שלמה, שלמות והשתלמות עמ' 298.

³⁴ ההנחה כי משנתו של הרב קוק היא סדורה ועקבית היא דבר שיש לבחון במיוחד לאור העובדה כי רוב מקורותיו ההגותיים מתבססים על כתיבה אישית-יומנית שאין בה בהכרח סדר ומבנה.

בתוך שבין שתי עמדות אלו ניתן למצוא גישה הרואה את הייחודיות בכתבי הראי"ה דווקא בשילוב שבין שני הצדדים. הראשון שזיהה את הייחודיות הזו במשנתו של הרב קוק היה הרב עדין שטיינזלץ במאמר קצר בשם 'הבעייתיות שבאורות הקודש'. ר"ע שטיינזלץ הצביע על הקושי בהבנת רבים מהמונחים שבהם השתמש הרב קוק. לדעתו, כתביו של הראי"ה מבוססים לפרטי הפרטים על ספרות הסוד אולם מנוסחים באופן מכוון 'מתוך בריחה ברורה ביותר מכל צורת ביטוי קבלית יסודית'.³⁵ הוא תולה זאת ברצון 'להביא את תכניה של הקבלה לדרך ביטוי כזו שתוכל לשמש לכל אדם גם אם אינו יכול או אינו רוצה להיכנס אל הקבלה...'. דברים אלו יוצרים מערכת מורכבת המובילה לבעייתיות הבאה:

...המהר"ל וכן הראי"ה הם מקובלים, ומשום כך מערכת היסוד של המחשבה הקבלית היא המחייבת אותם והיא הטובעת את כלי הביטוי והמחשבה שלהם. כל צעד מחשבתי הנעשה בכתבי הראי"ה על פי שיטתו ודרכו שלו, דורש בכל פעם לא רק את ההתאמה המובנת מאליה של הדברים באותה שיטה עצמה, אלא יש גם צורך שכל אחד מהדברים הללו יהיה בעל משמעות ונכון גם על סמך מערכת החשיבה האחרת של הקבלה. בשיטה זו נוצר איפוא ההכרח שכל ביטוי, ועל כך פנים כל רעיון בעל חשיבות, יהיה לו כפל משמעות ושיוכל להיות מוצב בדרך מסוימת הן בתוך מערכת החשיבה העצמית והן בתוך מערכת החשיבה הקבלית.³⁶

לדעת הרב שטיינזלץ, ניסיונם של המהר"ל והרב קוק ליצור מעין שפה מקבילה לשפת הקבלה הינה מורכבת מדי עבור אדם אחד וסופה שלא תוכל להגיע לכלל יצירה שלמה מחד, ותתקשה להמשיך ולהתפתח אפילו אצל תלמידים ממשיכים מאידך.

עמדה דומה לזו של הרב שטיינזלץ מציגים הרב יואל בן נון ואלחנן שילה במחקריהם: בן נון³⁷ סובר כי דווקא בחירתו של הראי"ה לנסח את שיטתו הקבלית שלא בשפה קבלית מלמדת על זיקתו לעולם הפילוסופי-מודרני כך שיהפער בין אי"ש לאביב"י הוא קטן יותר ממה שנראה במבט ראשון. למעשה, דרכו של הרב קוק היא להציג פרשנות חופשית לקבלת האר"י. לדעת הרב יואל בן נון כל אחד משני הצדדים הציג תמונה חלקית מתוך עולמו העשיר ורב הפנים של הרב קוק ש'ודאי היה מגלה משיכה עזה ביותר לשני העולמות, ותר אחרי איחוד פנימי.

³⁵ שטיינזלץ, הבעייתיות עמי' קב.

³⁶ שטיינזלץ, שם עמי' קד.

³⁷ בן נון, המקור הכפול עמי' 16-24.

אלחנן שילה,³⁸ שעבודתו עסקה בנושא זה באופן ממוקד ויסודי טוען כי 'הרב קוק הוא מקובל לוריאני וסופר מודרני גם יחד'. לשיטתו, בבואנו לנתח את כתביו של הראי"ה יש להתחקות אחר הרכיבים הקבליים ופילוסופיים שבתוך אותו רעיון, כאשר הרב קוק ממזגם יחד לכדי יצירת רעיון חדש. שילה מכיר, אמנם, בקיומם של שני המרכיבים הללו אך סובר כי הם אינם שווים בגודלם. תוך השוואה עקבית של פסקאות למקורותיהם בכתבי הארי"ה מראה שילה כי קבלת הארי"ה מבטאת את תבנית החשיבה עליה מושגת הגותו של הרב קוק. מאידך, מחקרו מוכיח את השפעתן של רעיונות בני רוח התקופה על אופיין של אותן פסקאות לוריאניות.

1.3.2 הבעייתיות הקיימת במחקר

המנעד הרחב של הדעות השונות הבאות לבאר את יסודות שיטתו של הראי"ה מלמד אותנו על בעייתיות יסודית הקיימת ביחס שבין החוקר למושא מחקרו. כבר העלה איש שלום את הטענה בדבר כי 'חוקר הבקי בתחום מסויים, הוא נוטה אחר אסוציאציות בטקסט המוליכות אותו לתחום הידוע לו'.³⁹ כך יוצא כי מושא המחקר הופך להיות מעין 'אספקלריה' לדמותו של החוקר עצמו, השולה מתוך ים ההגות הנרחב את מה שהוא מוצא לנכון.⁴⁰

בעיה זו עולה בנידון דידן לא רק בנוגע לאופן שיש לחקור את כתבי הרב קוק ודמותו אלא גם בנוגע לאופן שבו נתפס או מוגדר התחום הכלול במושג 'קבלה'. נראה כי ההכרעה האם ניתן לאפיין את הרב קוק כ'מקובל' ואיש סוד קשורה באופן הדוק לדימוי של מושגים כמו 'קבלה' או 'מקובל' אצל החוקרים השונים. האם מקובל הוא זה העוסק במקורות קבליים העוברים במסורת או שמא אדם המנהל את אורח חייו באופן נבדל ונסתר מהחברה בכלל? האם עיסוק בקבלה פירושו ביאור שיטתי למסורות הסוד השונות או שקיעה אינטנסיבית בעבודה פנימית? בנוסף, לכך עולה השאלה אלו גופי ידע נכללים תחת הקטגוריה של 'קבלה' או 'ספרות סוד' ואלו נכללים תחת הגדרות אחרות. כך יוצא כי אותם מקורות יכולים להיות מוצגים אצל חוקר אחד כמושתתים על עקרונות ומוטיבים קבליים בעוד שאצל האחר הם יוצגו כרעיונות פילוסופיים מודרניים.⁴¹

³⁸ שילה, רבדים קבליים בפרק המבוא בעיקר עמ' 12-14.

³⁹ איש שלום, בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה עמ' 556. משפט זה מתייחס ליוסף אביב"י.

⁴⁰ כך כתב הרב קאפח ביחס לחקר הרמב"ם במכתב לפרופ' שוורץ בנוגע לתרגומו למורה נבוכים: 'כי הרמב"ם דומה לראי. כל מי שעומד נגדו רואה בבואתו, כך הוא הרמב"ם פנים רבות לו וכל אחד טועם בו את טעמו...' (מו"נ, תרגום שוורץ ח"ב עמ' 752). ונראה שהדברים נכונים גם ביחס לרב קוק חוקריו ומבאריו.

⁴¹ ראה לעיל הערה 14 שם הראנו כי שני חוקרים שונים הצביעו על מקורות שונים לחלוטין ואף מנוגדים העומדים ביסודם של המאמרים 'דעת אלוהים' ו'עבודת אלוהים' בספר עקבי הצאן. דוגמא נוספת היא הביאור השונה שנתנו לפסקה קלב בקובץ א אביב"י ושרלו. אביב"י (מקור האורות עמ' 105-106) ביאר את הקשרו הקבלי של המונח 'קדושה' בפסקה בעוד ששרלו (העוז והענוה עמ' 363) ראתה בפסקה זו בעיקר תגובה לביקורת המוסר של ניטשה. כמו כן, לפי חלק מהגדרות של מקובל הרי שניתן לכלול תחת כותרת זו גם את חוקרי הקבלה השונים. השוואה בין חוקרי הקבלה ופרשני הקבלה ה'קלאסיים' ראה שילה, רבדים קבליים עמ' 18-22.

לדברים אלו ניתן להוסיף את הבעייתיות העקרונית שיכולה להיווצר מעצם השימוש במושגים שונים. פעמים רבות נעשה השימוש בקטגוריות באופן שאיננו ברור דיו, ונוצר קושי לתחום את המושגים בהגדרות קוהרנטיות. מורכבות זו איננה נחלת המחקר בלבד אלא היא מאפיין יסודי של השפה. כפי שכבר העלה לודוויג ויטגנשטיין, ישנו קושי מובנה ליצור הגדרה ברורה של מילים ומושגים שונים אלא מדובר לרוב בגבולות 'גמישים' שאי אפשר לתחום אותם באופן מוחלט.

אנו מכירים בכך שלמה שאנו קוראים "משפט", "שפה", אין האחידות הצורנית [הפורמלית] שדימיתי לעצמי. אלא לפנינו משפחה של מבנים המקיימים ביניהם קשרי

משפחה פחות או יותר קרובים...⁴²

התופעות השונות מקיימות יחסי דמיון וקירבה אך לא ניתן למצוא מאפיינים מהותיים שיתקיימו בכולן. לאור זאת, נראה כי יש לוותר על ניסוח קוהרנטי וכולל של מושגים בכלל ולבחון אותם על פי עצם הופעתם ומתוך המשמעות הניתנת להם במקורות עצמם.⁴³

מורכבות זו דורשת זהירות ודיוק יתר בבואנו לנתח את המקורות העומדים לפנינו. פעמים רבות שימוש במושג מסוים באופן לא מדויק יכול 'לכלוא' את מושא המחקר בתבניות שאינן תואמות את עולמו ואורח החשיבה שלו עצמו. דבר זה יכול להוביל להצגת תמונה חסרה ובעייתית ולעיתים אף מעוותת. דברים אלו, המהווים שאלה מתודולוגית עקרונית במחקר,⁴⁴ נכונים גם ביחס לחקר הרב קוק, כאמור לעיל.⁴⁵

יוצא מכאן, כי בכדי לברר באופן המיטבי את יחסו של הרב קוק לקבלה ואת דימויו העצמי כמקובל, יש לפנות אל המקורות השונים בכתביו שבהם הוא נדרש לנושא זה. בחינה של מקורות אלו וצירופם לדברים שנכתבו אודות הרב קוק ומשנתו על ידי תלמידיו תאפשר לנו להציג את התמונה המצטיירת בעניין זה מבלי שנדרש לתבניות חיצוניות שאינן מתאימות בהכרח.

כמו כן, בבואנו לבדוק האם ניתן להגדיר את הרב קוק כמקובל עלינו לזנוח כל הגדרה אפריורית של מושג זה ולהתחקות אחר עצם קיומו של מושג זה או מושגים דומים בכתביו. לאור ממצאים אלו נוכל להכריע האם ראה הרב קוק את עצמו כמקובל ואת התנהלותו כהתנהלות של איש סוד.

⁴² ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות סעיף 108. בעניין הגדרת השפה כ'דומות משפחתית' ראה גם סעיפים 66-67. ⁴³ יישום של עקרון ה'דומות המשפחתית' בהקשר של מדעי היהדות, גם אם באופן שונה במקצת מזה שמוצע כאן, ראה אצל הררי, הכישוף היהודי עמ' 125-132. הררי עוסק בנושא זה כאשר הוא דן בהבדלים שבין מאגיה, כישוף ודת. בנידון דידן אין התייחסות ליחס שבין שני מושגים שונים אלא התמודדות עם עצם הגדרת המושג. לטענתנו, חוסר היכולת לנסח הגדרה שתכלול את כל התופעות תחת אותו מושג מלמדת על כך שיש לוותר מראש על ההגדרות הכוללות ולהשתמש במושג במקומות בהם הוא מופיע על פי המשמעות שהוא מקבל בהם. הגדרת המושג אפשרית רק באופן ממוקד על פי מושא המחקר או המקור הנדון ולא כהגדרה רחבה וכוללת. ⁴⁴ ביקורת על השימוש ב'משחקי השפה' של ויטגנשטיין בהקשר של חקר הדתות ראה פיצ'רלד, לימודי דתות. ⁴⁵ דוגמה לביקורת על החלת קטגוריות שאינן תואמות את מושא המחקר ומובילות למסקנות מוטעות ראה אצל הוס, המיסטיפיקציה.

⁴⁵ הרב קוק עצמו היה מודע לבעייתיות שבשימוש במושגים ומונחים כיוון שהם מובנים ומצטיירים באופנים שונים, וראה למשל את דבריו בקובץ א פס' כג-כד. כמו כן, ראה את דבריו בנוגע המושג 'תורה מן השמיים' שהבנתו משתנה מאדם לאדם (קובץ א פס' תרלג).

1.3.3 קבלה ומקובל אצל הראי"ה

בכמה וכמה מקומות בכתבי הרב קוק אנו מוצאים התייחסות להבדלים שבין הקבלה ותורת הסוד ובין הפילוסופיה. ממקורות אלו עולה כי הרב קוק איננו שולל את השימוש בפילוסופיה אך מבכר על האחרונה את תורת הסוד. לדידו, תורת הסוד מהווה דרך שלמה ועשירה יותר למפגש עם העולם שלא כמו הפילוסופיה המצמצמת את המפגש לאופן הכרתי צר ומוגדר.⁴⁶

הקבלה תתן לנו את הטמפרמנט של אש האמונה בכל מילואו, בלא גרעון וניכיון של חסרונות שמחסר ממנה השכל האנושי בחולשתו. כשאנו מעריכים את אותו הגודל של מדריכי האמונה העליונים בעולם, לעומת ההגיוניים והפילוסופיים, נדמו לנו האחרונים כילדים משחקים לעומת חיל גבורים, שמעניקים חמה בקומתם, ומפליאים כל העולם ברעם גבורתם. לאותו הגודל של התלמוד הנצחי אשר באור האמת של קדושת האמונה, על-ידי אימון האמונה אנו באים, אבל לקבל את הופעתו באיזה צורה שלמה, הננו צריכים להתכשר בעזיזיות החיים, בבריאות וכח גופני שלם, בתכונה נפשית משוכללה, בשאיפות רוממות ומאירות, בשכל והכרה עמוקים בידיעות מקיפות וחודרות, ועל כולם בא אור האמונה, ותורות חכמת האמת יפתחו לנו את דלתותיהן.⁴⁷

הפילוסופיה בוחנת את העולם באופן דיסקורסיבי ובכך היא מנתקת את עצמה מהדינמיות החיה של העולם. לעומתה, הקבלה מאפשר מפגש כולל ושלים יותר עם המציאות. הרב קוק רואה בקבלה יתרון משמעותי שלא קיים באופן החשיבה השכלי-הגיוני.⁴⁸

מלבד העיסוק בהבדלים שבין קבלה ופילוסופיה, משופעים כתביו של הראי"ה במקורות המתייחסים לעולם הקבלה על מרכיביו ומאפייניו. מקורות אלו משמעותיים מאוד למסגרת דינמית הבוחן האם נכון יהיה להגדיר את הרב כמקובל אם לאו.

הרב קוק רואה את יסודה של תורת הסוד בעצם היותה 'קבלה', כלומר מושתת על מסורת. בכך ניתן לראות את הרב קוק כמקובל במובן של 'קבלת המסורת'. אולם, לדעתו, אין מדובר רק בנאמנות למה שנמסר מדורות קודמים אלא ודאי שהקבלה כוללת גם היבט של חידוש וגילוי פנימי-אישי:

⁴⁶ במסגרת הדיון כאן לא נוכל להרחיב בדבר המתח שבין ההכרה והפילוסופיה ובין תורת הסוד והקבלה. נושא זה דורש בחינה מקיפה בפני עצמו וכבר כמה חוקרים התייחסו אליו ודנו בו. ראה למשל איש שלום, בין רציונליזם למיסטיקה עמ' 45-77.

⁴⁷ הרב קוק, שמונה קבצים, ירושלים, תשס"ד, קובץ ז, פס' קיט. כל ההפניות משל הרב קוק ללא ציון הספר מתייחסות לחיבור זה.

⁴⁸ מקורות נוספים העוסקים בהבדלים שבין תורת הסוד ובין הפילוסופיה ראה א, תריד; ה, קעה; ו, מא-מב; ו, רעח ובמקומות נוספים.

עמקי הסודות האלהיים פשוט הוא שאין להבינם בבירורם בשכל האנושי, אלא על פי הקבלה, מאנשים מופלאים, שהאור האלהי חדר לתוך נשמתם. וכשלוּמדים את דבריהם, בהכנה הראויה, באה ההשערה הפנימית, ומיישבת את העניינים על הלב. עד שהם דומים למושגים בשכל הטבעי הפשוט. ולעולם צריכים לצרף אל המדע הזה את כח האמת של הקבלה, ואז נעשים הדברים מאירים ושמחים כנתינתן מסיני, לכל חד וחד לפום דרגיה.

(א, תרלד)

ראשית הכניסה לעולם הקבלה מיוסדת על למידה של כתבי המקובלים, אלא שלכך מצטרף שלב נוסף של 'השערה פנימית המיישבת את העניינים על הלב עד שהם דומים למושגים בשכל הטבעי הפשוט'. כלומר, תכלית הלימוד איננה מסתכמת רק בלימוד ספרות הסוד לגוּוניה אלא ביכולתו של האדם להפנים תכנים אלו כך שיהיו מובנים לו.⁴⁹

דברים אלו מצטרפים לביקורת מפורשת של הראי"ה על לימוד קבלה המסתפק בלימוד ספרים ומקורות בלבד:⁵⁰

חסרון גדול בלומדי קבלה הרגילים, מה שאינם משוטטים בתחילה בשכלם, ממקורותיה של תורה, להשכיל בעניינים האלהיים, כי אם הם מלעיטים את עצמם ברמזי למודים הכתובים בספרים, שעל ידי זה אין שכלם מתרומם כי אם איזה רגש כהה מאיר בקרבם. אבל לא זאת המרגעה, כי אם אחר שהאדם משוטט בשכלו לדעת את ד', והוא מצרף לזה שקידה הגונה במשלי חכמים וחדותם הנאמרים בענייני הרזים לכל פרטיהם, אז הוא מתעלה, והעולם כולו מתעלה עמו. זוכה לעצמו וזוכה לכנסת ישראל ולכל התלויים בה, שהוא הכל ממש.⁵¹

הדרישה שלא להסתפק בלימוד ספרים בלבד איננה נובעת רק מהחיסרון הטמון בלימוד שכזה.

הרב קוק סובר כי לימוד ללא הכנה אישית-פנימית ראויה מוביל ליצירת תמונה חסרה ופגומה.

כשאין בקרב הלב ציורים רוחניים רבים מזוככים עד אותה המדה שראוי כבר להכניס

בהם סדר, לסדרם במושגים של שמות ותוארים, אז כשמכניסים מבחוץ תוארים ושמות

⁴⁹ פסקה זו מתבססת בוודאי על דברי הזוהר ח"א קג ע"א-ע"ב: '...אלא ודאי נודע בשערים בעלה, דא קב"ה דאיהו אתידע ואתדבק לפום מה דמשער בלביה, כל חד כמה דיכיל לאדבקא ברוחא דחכמתא. ולפום מה דמשער בלביה הכי אתידע בלביה. ובגין כך נודע בשערים באינון שערים. אבל דאתידע כדקא יאות לא הוה מאן דיכיל לאדבקא ולמנדע ליה...'. וראה גם שיחות הר"ן, שיחה א.

⁵⁰ ביקורת זו איננה מייחדת את לימוד הקבלה בלבד אלא נכונה על כל לימוד שהוא. הרב קוק ראה במחשבותיו ודעותיו של האדם את עיקרו של הלימוד. ראה למשל: 'היצירה הרוחנית חפשית היא, אינה מתחשבת עם שום דעה ושום השפעה, היא יוצרת כפי הלך רוחה פנימה. וכל מה שתתגבר בקרבה אמונתה בעצמה, כן תעלה למרומי האמת. השקר, והרשעה האחוזה בו, אינם באים כי אם מהשפעה חיצונית, שבאה על היצירה הרוחנית כספחת, המצוה אותה בכחה להגות ולא רוחה. ואין צו אלא עבודה זרה.

כל הספרים כולם, בין בקודש בין בחול, וכל הידיעות הבאות לאדם מחוצה לו, אינם כי אם עוזרים לעורר את רוחו הפנימי, להוציא על ידם את הגנוז במעמקיו (א, תרח-תרט).

⁵¹ אורות התורה פרק י פס' ז.

רוחניים מכניסים מהומה וחשכה. על כן צריך לעולם שתהי' הדרישה הרחבה בשכל הרוחני הישר והפשוט קודמת אצל האדם, וכשירגיש שאיננו יכול לסדר את הגיונותיו ולא להשלימם, אז ימצא טוב טעם בספרים המדברים מהדרושים הרוחניים באורח סיסטמטי, שכבר נמצא בהם תוארים ושמות ויחוישים ידועים לכל מערכי הרעיון. וכשיתחיל מהמקום שידו מגעת, יבא גם כן להתעלות ולדון גם כן ביושר דעה במקום שאין ידו מגעת שם מצד עצמו.⁵²

דמות המקובל כפי שעולה מפסקאות אלו היא של אדם בעל יכולות רוחניות המוסיף על אלו את העולם העשיר והמפורט של ספרות הקבלה. לימוד קבלה מהשפה ולחוץ, ללא הבנה ראויה של משמעות המושגים, השמות והתארים, גם אם הוא מיוסד כולו על מקורות נאמנים, איננו לימוד קבלה, לדעת הרב קוק.⁵³

הרב קוק לא הסתפק בביקורת על לימוד הקבלה החסר והציע את דרך הלימוד השלמה, לשיטתו: המדע הפנימי, וביותר הפנימי שבפנימיות, שהוא מדע הקודש, המחיה את אור החיים, איננו תלוי בשום מדע אחר, כי הוא נהר עליון אשר מעדן הוא יוצא, מכיפיה מיבריק. ומה שמחברים את התורה והחכמה, אינו כדי להשלים איזה חסרון כח, כי אם לחבר חיבורים והופעות חדשות. ויצירה זו של התחברות אור רוח הקודש, פנימיות התורה, עם החכמה של ההכרה האנושית, במלא הקומה של שניהם, ובמלא רוח הידידות המתאימה של שניהם, תחדש בעולם נשמות חדשות, ותתן צביון חדש, רענן ובריא, לחיים. ומירכתי שאול תוציא אורים גדולים, להאיר באור חדש, באור צדיקים, לכל יושבי תבל.

(א תתפח)

⁵² קבצים מכתב יד קודשו ח"ב, פנקס ח פס' 50.

⁵³ מקור נוסף מלמד על ביקורתו החריפה של הרב קוק על רבים מלומדי הקבלה בזמנו: '...ירדו מאד תופשי התורה, גם תופשיה הפנימיים. נחלשו הנפשות של בעלי הרזים. הקבלה והחסידות נתהפכו למין לימוד של מילים, שרוח חייהם הוא כצל בנטותו. הכל בא מפני שהלימוד קודם להמחשבה, מה שהוא הכרח גדול בעניינים המורגשים, אבל בענייני הרוח הגדולים, אין מוסרים כ"א לחכם ומבין מדעתו, ומשהחלו להמסר לטפשים שאין בהם זוהר חי עצמי, ירדו מקדושתן, ונעשו למין גופי הלכות. וכשהנשמות מתהפכות לגופות הן מזיקי עלמא, אין בהם אותו האומץ החמרי של הגופים, ואותה הגבורה של הנשמה ודאי הם חסרות כ"ז שאינן יונקות משרשן עצמן, ע"כ הן נעשות קרח מכאן ומכאן...' (גנוזי הרב קוק פסקאות 52-53). הלשון שבה משתמש הרב קוק איננה משתמעת לשני פנים: לימוד קבלה ללא מחשבה והבנה מוביל לבריאת מזיקים (!), כלומר לחיזוק כוחות הרוע בעולם. כך מופיע גם בקובץ א פס' רסב: 'צריך להסביר עליו הלימוד של רזי תורה, עם הדרישה לכבד את ההכרות הפנימיות של האדם, שהוא יסודו של עולם. וכל הנפילה, שהעולם המתעלה בתרבותו החיצונה נופל הוא בערכו הפנימי, באה היא ממדה זו...'. מקורות נוספים העוסקים בביקורת על לימוד קבלה 'חיצוני' ראה ח, קסב; קבצים מכתיק ח"ב, פנקס הדפים א' פס' 23; שם פנקס הדפים ג', פס' 8.

כנגד הרעיון שחוזר בכל הפסקאות הנ"ל ישנה פסקה המציגה, לכאורה, עמדה הפוכה המצדדת בלימוד גם ללא הבנה: 'ריבוי הלימוד מקשר את הקדושה העליונה ברוחו של אדם, אע"פ שאינו יורד לעומקם של דברים. ולפעמים פועל עליו לטובה עליונה גם כשאינו יודע את הפשט במה שלומד, אבל הוא צמא לדבר ד' ללמוד הרבה, ומשביר את צמאונו בתלמוד מרובה, הנשמה מתעלה. ובלימוד רזי תורה. אע"פ שאינו מבין את העניינים לפרטיותם, ונדמה לו כאילו הוא עוסק בצירורים שמענינים את נפשו ואת חושו הרוחני השוקק לדברים מובנים, מכל מקום אחר הלמוד האורה מופיעה עליו, והוא בכלל כל העוסק בתורה בלילה שהקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום. שנאמר יומם יצוה ד' חסדו ובלילה שירה עממי' (א, תשמט). פסקה זו מתייחסת לצורך בשינון ללא הבנה מעמיקה. אולם גם כאן, לא מדובר בתכלית האחרונה של הלימוד אלא לדרך האמורה להוביל גם היא להבנה והפנמה. יוצא כי גם פסקה זו איננה עומדת בסתירה לעמדתו הברורה של הרב קוק שמוצגת כאן.

ספרות הסוד צריכה להילמד דווקא מתוך שילוב עם החכמה וההבנה האנושית. לא מדובר בחסרון של אחד הצדדים, אלא דווקא במצב שבו שני הצדדים עומדים בשלמותם.⁵⁴ ספרות הסוד הינה גילוי עליון שאיננו נדרש להשלמה אלא שבכדי להביא אותו לידי מימוש ישנו צורך בחיבור עם הצד האנושי.⁵⁵ הרב קוק רואה בשילוב זה חשיבות עליונה שבכוחה להוביל להופעת נשמות חדשות,⁵⁶ אירוע המבשר את בא הגאולה.⁵⁷

החיבור שבין שני הצדדים מתבטא בביאור של רזי תורה בעזרת ספרי מחשבה שונים,⁵⁸ ובייחוד בעיבוד והתרגום של הרעיונות הקבליים לשפה והקשר אנושי:

ההגיון הרזי הוא החופש הישראלי...כשהחופש עולה עד למרום פסגתו, כשאין הנשמה סובלת משום מוטה ועול של כל דעה מוסכמת שיוצאת שלא ממקור ישראל, אז הרעיונות ההולכים ונוצרים על פי קדושה טהורה זו. הם הם רזי תורה. בין כשהם נאמרים באותה השפה ואותו הסגנון שבעלי הרזים רגילים להשתמש בה, בין כשהם נאמרים בסגנון אחר, ובצורה ספרותית אחרת, זה השפע של רוח הקודש הולך וזורם מרוח ישראל בהם, וכנסת ישראל היא בעצמה קבלה למשה מסיני.

(ד, מג)

⁵⁴ בכמה וכמה מקומות טוען איש שלום (איש שלום, בין רציונליזם למיסטיקה עמ' 53-52, 216) כאשר הוא דן במושג 'רזי תורה' כי: 'במונח רזי תורה אין הרב קוק מתכוון לספרות הקבלה בלבד, כי אם לאותן השערות ומחשבות הנהגות במוחו של כל יחיד, ואין הבדל אם הן נאמרות בסגנון קבלי או כל סגנון אחר'. איש שלום מציג באופן שיטתי פיצול בין הקבלה המתבטאת בלשון ובתכנים מוגדרים ובין העולם האישי והפנימי של האדם. משום כך, כאשר הוא דן במשמעות המושג 'רזי תורה' הוא טוען כי משמעותו איננה קשורה לקבלה בהכרח. המקורות הרבים שאנו מביאים כאן מלמדים כי הגדרותיו של איש שלום אינן מבטאות נאמנה את עמדתו של הראי"ה. לדעתו, גם 'רעיונותיו המקוריים של היחיד הישראלי אכן נכללים בתוך רזי תורה, אלא שהסיבה לכך היא שגם דברים אלו נחשבים חלק מעולם הקבלה. הרב קוק לא ראה הבדל האם רעיונות נאמרים בשפת הקבלה או בשפה אחרת, משום שהקבלה עצמה איננה תחומה ללשונה ומושגיה. לאור דברינו אלו אפשר ליישב על נקלה את השימוש במושג זה (שיש לו קונוטציה ברורה לספרות הסוד) עם משמעותו בדבר המחשבות העצמאיות של האדם. וכלשונו של איש שלום עצמו: 'יש כאן הרחבה משמעותית של המונח 'קבלה'.

⁵⁵ דברים אלו משלימים את הנקודה עליה עמדנו קודם לכן. ביקורתו של הראי"ה שהוצגה לעיל לא התייחסה למקורות עצמם אלא דווקא ללומדים. ספרות הסוד כשלעצמה איננה חסרה אך היא יכולה ליצור פגם אצל הלומד כאשר האחרון מתבסס רק עליה ולא משלב אותם עם 'ההכרה האנושית'. בעניין זה ראה את דבריו באגרת שמונת בקונטרס פנימיות התורה שפרסם הרב אבינר עמ' 259-261: '...גדולי הדורות אשר מעולם צעקו על העזיבה של המאור הפנימי שבתורה...הקובלנא אמנם נחלקה לשלוש צעקות: א. על דבר לימוד הקבלה וחכמת האמת, ב. על דבר לימוד המוסר וחכמת המידות, ג. על דבר לימוד ההגיון והחכמה השכלית...ועד קרוב לימינו היתה הדרך כבושה, שכל מי שנדבו לבו לתור בחכמה, בפנימיות התורה, ברר לו מקצוע אחד, או קבלה, או מוסר, או חכמה. והחילוק הזה גרם שברבות הזמן, התלמידים המקבלים ביחוד את השפעתם מפי ספרים ולא מפי סופרים – הלכו ונתקטנו הרבה מרבותיהם, ולא יכלו לעמוד על סוף דעתם, מצא כל אחד במקצוע שלו ניגוד להמקצוע של תבירו...אבל מה שהיה אפשר לשאת בדומיה עד כה אי אפשר לנו עוד...הקבלה, המוסר והחכמה, וכל מקצוע שבהם, צריכם להעבד כראוי, בכשרון ובשקידה, אז יגלו האורות הללו את אורם על כל התורה כולה ועל כל החיים כולם...'.⁵⁶

⁵⁶ פסקה זו עצמה מציגה את העיבוד של מושגים קבליים לשפה אנושית. הרב קוק מציג כאן את החיבור שבין מסורת הקבלה עם ההכרה האנושית, כחיבור הקבלי שבין זעיר אנפין והמלכות. הדבר עולה מכמה וכמה ביטויים הטמונים בפסקה. לדוג' הביטוי 'במלא הקומה של שניהם' מרמז לייחוד המושלם שבין ז"א ונוק', כאשר המלכות קיימת בכל קומתה (ולא רק כספירה אחת מתוך עשר חלקיה) ומתייחדת פנים בפנים עם בעלה (ראה עץ חיים ח"ב, שער מיעוט הירח, פרק א עמ' קפה-קפ). ייחוד זה, כפי שמובא בכמה מקומות בכתבי הראי"ה מביא לחידוש נשמות חדשות בעולם, ראה למשל שער הגלגולים הקדמה ו עמ' כה-כו וראה גם את דברי הראי"ה בקובץ א, תצ. להרחבה בעניין זה ראה שילה, הופעת נשמות חדשות.

⁵⁷ על הקשר ההדוק שבין תפיסת הקבלה של הראי"ה ובין תפיסת הגאולה שלו ראה להלן.

⁵⁸ 'רזי תורה מתבארים על פי כל החכמות שבעולם, ועל פי יראת שמים הטבעית... (א, רסב).

עיקרה של הקבלה איננה בשפה או במונחים הרבים שהיא כוללת, אלא דווקא במשמעות הטמונה בתוך אותן מילים. 'מקובל' הוא זה היודע להתעלות ולחדור מעבר לשפה אל הדבר שהיא מבטאת.⁵⁹

מקורות אלו מצרפים פרט נוסף לדמותו של איש הסוד כפי שרואה אותו הראי"ה: מקובל הוא זה היודע 'לעכל' את הרעיונות הכתובים לתוך עולמו הפנימי תוך שהוא מתבסס על בינתו וידיעותיו הכלליות. המקובל איננו מחויב לשמר את השפה ומערכת המושגים הקבלית אלא מתרגם אותם לתוך עולמו שלו.

1.3.4 הפצת קבלה וגילוי רזים

דבריו של הראי"ה לא נותרים כהוראות ליחיד סגולה בלבד, אלא כצורך השעה לכלל הציבור:⁶⁰ להפנות את הלבבות ולהעסיק את המוחות במחשבות נאצלות, שמקורן ברזי תורה, נעשה בדור האחרון הכרח גמור לקיום היהדות. וירידה זו בעצמה, שהביאה את הכרח ההשתמשות באמצעי נשגב זה, היא היא העליה.

(ב, קפב)

הרב קוק סובר כי המציאות מלמדת על חשיבות העיסוק ברזי תורה דווקא בדור שבו אנו עדים לתופעות הולכות וגוברות של חילון וכפירה.⁶¹ השפה הדתית הרגילה כבר לא נותנת מענה ולכן יש צורך בגילוי תורת הסוד.⁶²

⁵⁹ רעיון דומה אפשר למצוא בתיאורו של הרב קוק את המהר"ל מפראג: '...בספרי המהר"ל מפראג, שגם הוא על המקובלים יחשב, אע"פ שסגנונו שונה מרוב בני גילו... (אגרות הראי"ה ח"ב עמ' צא).

⁶⁰ בדחף להפצת קבלה אצל הרב קוק עסק גארב, יחידי הסגולות עמ' 56-45. גארב מתמקד בהיבט האישי-חוויתי של לימוד קבלה וגילוייה אצל הרב קוק. גארב מדגיש את הימניעים האינטימיים של הדחף להפצת הקבלה אצל הראי"ה והכלים האישיים שבהם להפצה זו ואיננו מתייחס כלל ללימוד קבלה או לקבלה כמערכת של רעיונות ותכנים. נראה שהדבר נובע מכך שהוא בוחן את הדברים כחלק מתופעה כללית יותר של מיסטיקה, כאשר המשמעות של האחרונה נובעת מהאופן שבו היא נתפסת כיום (בזיקה לתופעות העידן החדש וכו'). ניתוח מגמותיו של גארב בהקשר זה ראה אצל הוס, עידן חדש.

⁶¹ בפסקה אחרת כותב הרב קוק כי ביאור הרזים בדור הזה הוא בזכות אותם כופרים: 'בלא החוצפא דעקבתא דמשיחא, לא היה אפשר לבאר רזי תורה בגילוי גמור. רק על ידי התעבות ההרגשות שעל ידי החוצפא, יהיה אפשר לקבל הארות שכליות עליונות מאד, וסוף סוף שהכל ישוב לתיקון גמור' (ב, קח).

רעיון דומה לזה אנו מוצאים את ר' יצחק אייזיק חבר, תלמידו של ר' מנחם מנדל משקלוב תלמיד הגר"א: 'מן היייתה הסיבה שיתגלו קצת סתרי תורתנו למען חזק לב בני ישראל בתורת הקודש ויראתו הטהורה ולהרחיקם מדעות זרות נכריות ופיתויי הזונה אשר בעוונותינו הרבים רבו כמו רבו. וכל זה ראו רבותינו הקדושים רש"י וחבריו שחיברו הזוהר הקדוש וגנוזם למען היות למשמרת לדור האחרון שיהיו צריכים לכך' (ספר מגן וצינה, מובא בתוך אוצרות הראי"ה עמ' יד).

במקום אחר תולה הרב קוק את הצורך בגילוי הרזים בחולשת הגוף והתגברות התאוות בדורות האחרונים: 'על כן בדורות האחרונים, שכ"כ גברה אפלט התאות, וכחות הגוף הם חלשים, עד שא"א לעמוד נגד השיקוע החמרי, הכרח הוא להאיר באור הרזים, הבלתי מוגבל, המתעלה בחופשו המרומם עד מרומים עליונים, ומשפיע שמחת גיל של יפעת קודש, לנפשות עגומות ונדכאות' (ו, מב).

עוד על יחסו של הרב קוק לתופעות החילון ראה בפרק הראשון, על הצורך בהתחדשות התורה ראה בעיקר בפרק השלישי.

⁶² ראה למשל קובץ ג פס' שיז: 'כשמגיע האיש היחיד, וכן הדור, לאותו המצב שהופעתו הרוחנית כבר קרואה היא לפעולתה, אז אי אפשר לו להיות משביע את צמאונו ההכרחי בכל תוכן מוגבל, אם לא יהיה אותו התוכן בעצמו מוסר אותו אל תוכן רחב חפשי, שבו ירגיש את השיגוב הגדול שבשורש נטית נשמתו ממקור החיים שלה. ומתוך כך רזי עולם, רזי תורה, סוד ד', הולכים ונתבעים מן הדור. והעקשנות הגורמת למצא בצד הגלוי את כל הסיפוק הרוחני, היא

'גילוי רזים' עליו מדבר כאן הראי"ה, אין משמעותו רק הפצה של מקורות השייכים לספרות הסוד אלא מעבר לכך. 'גילוי הרזים' משמש כאן כביטוי לחשיפת משמעותם הפנימית וביאורם בשפה המובנת לכל, כפי שהצגנו לעיל⁶³:

כשהחקירה המדעית הולכת ומוצאת דיוקים מכוונים בתוך העלילות כולן של התוהו והבהו, כשכל התנועות שהוות ושהתוהו בעולמים לפני יצירתם הגמורה, כל כך מתאימות הן למטרת הבנין הגמור בשכלולו, הולכת בזה חכמת מעשה בראשית להיות תמיד יותר ויותר חכמה גלויה, שנדרשת ברבים, ושנותנת מחיה לרוחות רבים. ולפי ערך ההכשר הזה שהעולם מתכשר לצפונותיה של חכמת היצירה המעשית, הולכים לעומתם הרעיונות של חכמת היצירה הרוחנית ומתגבלים עם החיים והמציאות... עד שאי אפשר עוד להסביר גם אמונה פשוטה לאנשים בינונים, כי אם על פי הרחבת הצעת רזי עליון, שהם עומדים ברומו של עולם. ופתחי השערים של מעשה בראשית, הם הם גורמים עצמיים לפתיחת שערי מעשה מרכבה...

(א, תקצז)

אולם, גם דברים אלו אינם מספיקים להבנת המשמעות הנכבדה שראה הרב קוק בצורך לגלות רזים בדורו. לא מדובר רק בהתמודדות עם התפתחותו של עולם המדע והחשיבה האנושית תוך ניסיון להציג תכנים מסוימים כך שיהיו ברורים לקהל הרחב. לדברים אלו עצמם יש משמעות עמוקה הרבה יותר. הרב קוק רואה בגילוי הרזים את התשתית לקירוב הגאולה.⁶⁴ לא לחינם בוחר

מדלדלת את הכח, מפזרת את הרוחות, ומובילה את התשוקה הסוערת למקום אשר תמצא ריקניות ומפח נפש, ובלב נואש תשוב עוד לבקש דרך. ולזאת קרואים הם אמיצי הכח, אלה הלבבות אשר אור ד' הוא כל תוכן חייהם. גם אם נשברו ונוקשו מרוב יאוש, גם אם נתעלפו ממיעוט אמונה בעצמם, גם אם עיפו במלחמתם נגד המון רב ההולך בבטחה אל הרוח אשר עיניו הפקוחות לפי דעתו ישאווהו, לא יחדלו תת מתקם, לא יחדלו להתעודד, ודגל רזי תורה, וחוסן דעת ואמונה ברורה ופנימית, וישועת עולמים לישראל ולאדם, לגויות ולנשמות, לעולם ולעולמים כולם, לגדולים ולקטנים, לזקנים ולצעירים, בידם. ואם אנו מדברים והאילמות תוקפת אותנו. אם אנו מבטאים והמושגים נטבעים בדומיתנו, מפני שאין בנו כח להדריך את הדבור, לחפש את המילול, לא בשביל כך נבהל ונסוג אחר מחפצנו הקבוע. כבודות הפה לא תעצור כח לעצור את הזרם של החפץ הנשגב, אשר דבר ד' בו יגלה, אשר יאמר דבר לאזר כח לנכשלים, לבשר שלום ליריבי עם. בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב, אמר ד', ורפאתיו.

מקור נוסף, באגרות הראי"ה (אג"ר ח"ב אגרת תיד עמ' סט), מלמד כי לדעת הרב קוק עצם המושג 'נסתר' משתנה במהלך הדורות: 'אבל זה פשוט שערך המדרגות של העניינים הנקראים בשם 'נסתרות' הולך הוא ומשתנה ע"פ הפרסומים שהרעיונות הכמוסים הולכים ומתפשטים בין הלומדים הרגילים...'.
השוואה בין דברים אלו של הרב קוק ובין דבריו של האדמו"ר הרש"ב מלובביץ', ראה הרב נריה, מועדי הראי"ה בפרק העוסק בגילוי רזים עמ' תג-תסג (ובפרט עמ' תג-תנא).

⁶³ ניתן אף לומר כי הפצת ספרות קבלה כדבר בפני עצמו עומדת בסתירה לעמדתו של הראי"ה. כפי שהובא לעיל, לימוד קבלה שטחי המתבסס רק על מקורות נתפס כבעייתי מאוד בעיני הרב קוק. הפצת רזי תורה מכוונת בעיקר לחשיפת המשמעות הפנימית של הדברים. ביטוי לדבר אפשר לראות בקובץ א פס' רנג: ' הידיעות הסודיות היותר עליונות אין מגמתם להתפשט בעולם בהתפשטות כמותית, שידעו מהם רבים, כי זהו דבר שאי אפשר. ואם ידעו רבים מסגנונם החיצון, לא ידעו כלום בתוכנם הפנימי, ויהיה הדבר מזיק יותר ממה שהוא מועיל. אמנם הם צריכים לחדור לכל אלה שבהם נמצאת סגולה עליונה של הסתכלות גבוהה'.

⁶⁴ בנוגע לגילוי הרזים כחלק מתהליך הגאולה ראה את דבריו על 'תחיית הנסתר בעולם הקולטורי' באגרות הראי"ה א, אגרת קעח עמ' רלג. וראה גם שילה, הופעת נשמות חדשות עמ' 72 והלאה.

הרב קוק לסיים את אחת הפסקאות העוסקות בנושא זה בציטוט דברי בעל תיקוני הזוהר המפורסמים⁶⁵:⁶⁶

...וכעת בזמן היותר קרוב לקץ הישועה, קול התור נשמע בארצנו ונצנים נראו בארץ, והתביעה של דרישת אור ד', של דרישת גאולה רוחנית עליונה, של נהירה אל ד' ואל טובו, הולכת היא וגדלה. כעת הזמן מחייב להרבות קנין בתורה הפנימית, בחזיונות הקודש שאין להם מבא של הקשבה כי אם בהתעלותה של הנשמה ורוממות גבורתה באור חייה היותר זכים ועליונים. וחיל אשר נגע ד' בלבם ממחנה אלהים זה, זה יהיה לנו הכח המיסד את יסוד הישועה, הכח הנותן חן ואור-חיים וגאון של גדולה בכל תעופת החיים אשר לתחית האומה בארץ-ישראל. ספר הזוהר הפורץ נתיבות חדשות, משים במדבר דרך, מסלה בערבה, הוא וכל תבואתו, מוכן הוא לפתוח פתחי גאולה. כד יטעמון בני ישראל מהאי ספרא יפקון מגלותא.

(א, תתסט)

הרב קוק איננו מעוניין בגילוי רזים' במשמעות של לימוד המוני של ספרות הסוד.⁶⁷ אדרבה, כפי שראינו קודם לכן, משמעות לימוד קבלה, לשיטתו, איננו מחייב שימוש בשפה הקבלית המסורתית אלא אפשרי גם בשפה עדכנית ומובנת. גילוי הרזים משמעותו ביאורה של תורת הסוד כך שתהיה נגישה למעגלים רחבים ולא רק ליחידים סגולה.⁶⁸

אלא שאף דברים אלו אינם ממצים את מלוא המשמעות שיש לתהליך זה עבור הרב קוק. בפסקאות המובאות בקובץ ח' מסביר הראי"ה כי תכלית גילוי הרזים היא להביא את העולם לאיחוד שבין קודש וחול:

⁶⁵ זוהר ח"ב (רעיא מהימנא) פרשת נשא, דך קכד ע"ב.
⁶⁶ בעניין זה ראה גם תשבי, משנת הזוהר א עמ' 108. על מרכזיותה של אמירה זו בקרב מקובלים בעת החדשה שהצדיקו את הפצת ספר הזוהר וסודות הקבלה ראה הוס, כוזהר הרקיע עמ' 222-240.
⁶⁷ עמדתו של הרב קוק בדבר גילוי הרזים בדור הגאולה איננה עומדת בחלל ריק והיא מצטרפת להלך רוח נרחב ששרר באותה תקופה בארץ ישראל ובעיקר בירושלים. את עצם גילוי והפצת הקבלה (דבר שהתבטא בהקמת ישיבות מקובלים, דבר שלא היה נפוץ עד אז, בהדפסת ספרות קבלית ועידוד לימודה) ראו כל המקובלים בירושלים כחלק מגילוי הסוד בעקבתא דמשיחא. לכך הוסיפו ראשי ישיבת שער השמים אלמנט נוסף בכך שקשרו את ביאת הגאולה לפעילות הציונית ולרעיון יישוב הארץ, שתושלם בעזרת מעשי המקובלים. עמדה זו של ראשי ישיבת שער השמים קירבה אותם אל הרב קוק והם אף מינו אותו בתואר כבוד של 'כהונת ראש' בהיכל הישיבה. כמו כן, אנו מוצאים הסכמות ושבחים רבים שנכתבו על ידי הראי"ה למקובלים וספריהם ובעיקר לחכמי ישיבת שער השמים. סקירה מקיפה ביותר של ישיבות המקובלים בירושלים באותה תקופה ראה מאיר, רחובות הנהר ובפרט עמ' 69-73 העוסקים ברב קוק בהקשר זה. סקירה מקיפה של הוויכוח אודות גילוי רזי הקבלה ובעיקר ביחס לספר הזוהר, כפי שהוא בא לידי ביטוי לאורך הדורות השונים ראה הוס, כוזהר הרקיע עמ' 218-283.
למרות הזיקה הברורה של הרב קוק לתופעה רחבה זו, עדיין חשוב לעמוד על עמדתו הייחודית. כאמור, הפצת הקבלה הרווחת באותה תקופה פנתה בעיקר להפצת ולימוד ספרות הקבלה הקלאסית. הרב קוק, כפי שראינו, סבר כי משמעות גילוי רזי תורה איננה מתייחס דווקא ללימוד אותם מקורות אלא לחשיפת הרעיונות הטמונים בהם. באופן כזה, סבר הראי"ה, תוכל הקבלה לפרוץ את מעגל הלומדים הקלאסי ולהיות רלוונטית גם לציבורים אחרים. אבחנה זו, דומה מאוד לאבחנה שמציג הוס (הוס, הקהילות הזוהריות עמ' 159-160) בין ביאורו של הרמ"ק למשמעות גילוי הזוהר בדור הגאולה ובין זו של הראי"ה. לדעת הרמ"ק, המשמעות של התגלות ספר הזוהר בזמן הגאולה היא תפוצתו הרחבה של ספר הזוהר. לעומתו, בחוג הראי"ה הסבירו כי משמעות התגלות הזוהר איננה תפוצת הספר אלא פיענוח סודותיו על ידי הראי"ה. וראה בעניין זה להלן בפרק השלישי סעי' 4.4.
⁶⁸ ראה דבריו גם באגרות הראי"ה ח"א אגרת פז עמ' צב: 'עתה קרבו הימים שהכל יכירו וידעו, שישועת ישראל וישועת העולם כולו תלוי רק בהופעת חכמת אור הגנוז של פנימיות רזי תורה בשפה ברורה...'

אחת מהתעודות של התגלות רזי תורה בעולם, הוא להשקיף גם על החול מתוך האספקלריא של קודש, לדעת שאין באמת חול מוחלט בעולם. ולעומת זה, כל המדידות של קודש, חול הן לגבי אור הקודש העליון, ממקור אין סוף. ונמצא, שעייז מתקרבים הערכים יחד, ואחדות העולמים מתבלטת. ורוח האדם הולך ומתגדל, ומעשיו הולכים ומתאדרים, ביסוד חיים עליונים.

(ח, פו)⁶⁹

האיחוד שבין קודש וחול מתבטא בראש ובראשונה בעצם תהליך גילוי הרזים. עצם האיחוד שבין תוכן של קודש (סתרי תורה) ובין שפה של חול מלמד כי לא ניתן, למעשה, להבחין באופן ברור מה שייך לתחום החול ומה שייך לתחום הקודש. יוצא, כי יצירת השפה החדשה עליה מדבר הראייה היא עצמה מבטאת את אותו איחוד עליון. איחוד המבטא, כאמור, את התעוררות הגאולה.⁷⁰

סיכום לדברים אלו אנו מוצאים בפסקה המנוסחת בגוף ראשון וממנה ניתן ללמוד עד כמה מרכזי היה עבור הרב קוק אותו 'גילוי רזים':⁷¹

לא לחנם נטע בי אלוה כל הנפשות את התשוקה התדירית לכל נסתר, לכל נאצל ונשגב. ולא לחנם הביאני לארץ ישראל. ולא לחנם יצר בי רוח אומץ וטוהר פנימי אף על פי שהנני מוקף חולשות וכשלונות לאין מספר, הרבה מאד, יותר מכל ההמון וכל בני תורה הרגילים, ואולי גם יותר מכל בני המעלה, עדיני הרוח והמרגישים רחשי הנשמה. כל אלה נטעו בקרבי כדי להשתמש בהם להאיר לעולם, ליצור ספרות מלאה אור רזי תורה פפולרית ושוה לכל נפש, מלאה שירה וגבורה, חמושה בשכל טוב ובבקורת נאמנה, להרים קרן לעם ד', ולתשועת עולם אשר החלה לזרוח לו בארץ ישראל.

(ג, רנט)

במקום אחר מסביר הרב קוק כי כל מטרת הכתיבה שלו היא לקדם את לימוד ספרות הסוד: ידע כבודו, שכל עיקר כוונתי בחוברותי, ובכל מה שאני כותב, הוא רק לעורר לבב ת"ח, זקנים וצעירים, לעסוק בעיון בפנימיות התורה... בין ע"ד הראשונים, בין ע"ד האחרונים, בין ע"ד החסידות, בין ע"ד רבינו הגר"א והרמ"ח לוצאטו ז"ל. וללמוד את כל הספרים עם דברי זוה"ק וספד"צ, ספר הבהיר וספר יצירה וכל מדרשי חז"ל... ובזמן הזה... צריך גם כן

⁶⁹ראה גם ח, פט.

⁷⁰דברים אלו מצטרפים לפסקה שהבאנו קודם לכן (א, תתפח) המציגה את גילוי הרזים כייחוד קוב"ה ושכינתיה.

⁷¹על נטייתו של הראייה ללימוד נסתר ראה למשל ב, עז; ה, רנב. בעניין זה ראה גארב, יחידי הסגולות עמ' 49-53.

להראות לכל באי עולם, כי גם ת"ח העוסקים בקדושה בתורת אמת לא תחסר להם גם כח המליצה וצחות הלשון...⁷²

לדברים אלו יש לצרף גם את העובדה כי הראי"ה עצמו פרסם את 'ערפילי טוהר' חרף העובדה שהספר מכיל קטעים רבים העוסקים מפורשות בסוגיות ומושגים קבליים. כמו כן, פרסם הרב קוק את 'ריש מילין' העוסק כולו בסוד האותיות, הניקוד והטעמים.^{73 74} כמו כן יש לציין את הצהרתו המפורסמת, שהובאה ע"י הרצי"ה, בדבר הקשר העמוק שבין הגותו ובין כתבי האר"י:

ביחס לעניני דעות ומחשבות שהביע ביחוד בדברי ספרות: 'אין שום דבר מהדיעות והמחשבות שלי שאין לו מקור בכתבי האר"י ז"ל'.⁷⁵

עדות נוספת לחשיבות המרובה שהייתה לדבר זה עבור הרב קוק אנו למדים מעדותו של הרב הנזיר לדברים שאמר לו הראי"ה לפני מותו:

אחרי הפסח נפל למשכב ורבה החרדה... דודי הרב מסמולינסק וטולא, ר' אברהם הכהן, שהיה ממעריצי הרב, וחולה במחלה דומה לזו של הרב, בא מתל אביב במיוחד לבקרו. נכנסנו אל חדר הרב. התחיל הרב לבכות, ויאמר: אולי זה לי העונש על שהנני מגלה רזין.⁷⁶ עדות זו מלמדת עד כמה מרכזי היה הרעיון של 'גילוי הרזים' אצל הרב קוק. דאגתו של הראי"ה לפני מותו מלמדת כי הדברים שהוצגו לעיל לא נותרו רק כרעיון בעלמא אלא יושמו הלכה למעשה במפעל חייו של הראי"ה. כאמור לעיל, עצם כתיבתו של הראי"ה שבה הוא מביע רעיונות מתורת הסוד בשפה חדשה הנגישה ומובנת יותר לציבור הרחב מהווה את אותו 'גילוי רזים' שעליו דיבר הרב.

⁷² אגרות הראי"ה ח"א אגרת מג עמ' מא-מב.

⁷³ בנוגע לספר 'ריש מילין' ראה ארנד, ראש מילין.

⁷⁴ עדות נוספת שמביא הרב הנזיר מלמדת כי בהכנת אורות הקודש הוקדשה חשיבה לאופן שבו יש לעצב את הספר כך שיתקבל בציבור: 'צורת הספר בדפוס נקבעה, לפי רמזי הרב... הצורה האומנותית נבחרה, כדי להקל על קליטת הדברים, של המחשבה הכבדה, בערפלי טוהר, ולשוות להם גוון יפה איסתיטי, וביחוד כדי שיחדור לנוף המשכילים קוראי ספר, שזה היה רצון הרב' (משנת הנזיר עמ' צא).
קטע נוסף מלמד כי הרב הנזיר ראה באורות הקודש ספר קבלה, שעריכתו משוות לעריכת כתבי האר"י: 'ואני משיב... זה ספר לדורות אני עורך, כמו ספר עץ חיים, שמוהר"ח ויטאל היה עושה סדר למה ששמע מרבו כי שנה או יותר, ובכל יום היה עושה בדרך אחרת ומהדורא אחרת...!' (משנת הנזיר עמ' צב).
יוצא, כי אורות הקודש מכוון להיות ספר קבלה המיועד לא רק לתלמידי ישיבות המקובלים אלא גם למשכילים ודומיהם.

לדברים אלו ניתן לצרף עדות אחרת לפיה הראי"ה כתב 'קובץ בירורים למושגים קבליים ערוכים לפי סדר אלף-בית (מפי הרב אליהו אביחיל שאמר לו הרצי"ה. מובא באוצרות הראי"ה ח"א עמ' 106).

⁷⁵ נפש הראי"ה לשלושה באלול, סימן מו עמ' נ.

⁷⁶ משנת הנזיר עמ' צה.

יתר על כן, לשון הדברים פותחת פתח לבחינת התודעה העצמית של הראי"ה.⁷⁷ חששו של הרב כי מחלתו באה כעונש על גילוי הרזים דומה מאוד למתואר ביחס לאר"י. גם הוא, בדומה לרב קוק, נענש על שגילה רזים קודם מיתת בנו, אך בעיקר בעונש המיתה שנגזר עליו:⁷⁸

ויהי בהגיע לתוספתא אחת שיש בפרשת מצורע שהיא ערזלאין דאילתא, שאל רח"ו והחברים פירושה. ויען הרב ויאמר להם: למען ה' אל תפצירו בי לפרשה, כי לא ניתן לי רשות, ואם אפשרנה דעו לכם שתתחרטו חרטה גדולה ולא יועיל לכם... ויהי ככלותו לפרשה, אמר להם: הנה כבר הזהרתי אתכם כמה פעמים שלא תפצירו בי לפרשה ולא שמעתם בקולי, ועתה דעו לכם שעתה נגזרה עלי גזרה שאסתלק בסוף השנה מפני שגליתי זה סוד הנעלם...⁷⁹

בכיה על גילוי רזים כאשר הוא שוכב על ערש דווי יש בה כדי לרמוז גם לדבריו של רשב"י כפי שהם מתוארים באידרא רבא: 'יתיב ר"ש ובכה ואמר ווי אי גלינא, ווי אי לא גלינא'.⁸⁰ בעוד שרשב"י בוכה מתוך לבטיו האם לגלות את סודות התורה אם לאו,⁸¹ הרי שהרב קוק בוכה על הגילוי שכבר נעשה מתוך חשש שמא לא עשה כראוי. רשב"י חושף את אותם סודות אך עושה זאת במסגרת חבורתו המצומצמת בלבד וכך עשה גם האר"י. הרב קוק לעומתם, כבר מפרסם בפומבי ובכך מעשיו עולים על מעשיהם של רשב"י והאר"י.

מתח זה בדבר גילוי רזים עולה גם ממקורות אחרים בכתבי הרב קוק. אל מול כל המקורות שהובאו עד כה, המציגים עמדה שיטתית של הראי"ה, ישנו מקור ממנו יכולה להשתמע עמדה אחרת:

רזים צריכים להיות מוסברים ומובנים על ידי רזים דוקא, ולא על ידי דברים גלויים, וזוהי השיטה הטבעית של גילויי האמיתיות, שהיא נעלה באין עורך משיטת התרגום, שהוא בגימטריא תרדמה. דוקא הנעלם בנעלם מתבאר, וריבוי סעיפי התעלומה כל אחד מאיר על חברו, ותעלומה יוציא אור. וזהו נקוד על אי"ו שבאליו, למדנו שישאל לאיש על האשה ולאשה על האיש. המדריגות השוות מגלות זו את זו ומאירות אותן, רז עם רז יאחד, ואבוקת אורים תגלה.

(ו, פא)

⁷⁷ עוד על התודעה העצמית של הראי"ה כצדיק הדור ראה שרלו, צדיק יסוד עולם בעיקר עמ' 84-23, 371-344. וראה במקומות רבים לאורך העבודה.

⁷⁸ להרחבה בנוגע לדרשתו של האר"י לפני מותו ראה ליבס, תרין אוריזלין דאיילתא.

⁷⁹ תולדות האר"י עמ' 201-202. וראה סיפורים נוספים מעמ' 197.

⁸⁰ זוהר ח"ב, אדרא רבא דך קכו ע"ב.

⁸¹ על האמביוולנטיות של הזוהר בעניין גילוי סודות ראה ליבס, המשיח עמ' 145; הוס, כזוהר הרקיע עמ' 220.

מפסקה זו משמע כי תורת הסוד צריכה להתבאר דווקא בעזרת שפה אזוטריית ובכך היא נשמרת בסודיותה. מאידך, הרב קוק לא קורא בפסקה זו לאיסור על לימוד הרזים אלא חוזר ומדגיש את החשיבות בכך שיהיו 'מוסברים ומובנים' וכן מגדיר זאת כגילויי אמיתות. כלומר, יש כאן תיאור של גילוי רזים אך באופן שמאפשר גם לשמר את הסוד.

פסקה זו היוותה את אחד מסלעי המחלוקת שבין איש שלום ואביב"י שהוצגה לעיל. איש שלום, בהתבסס על פסקה זו טען כי 'הרב קוק אינו מעוניין בהפצת תכניה של הקבלה ורואה בזה דבר מזיק'.⁸² טענתו של איש שלום נראית בעייתית מאוד לאור מגוון המקורות שהובאו לעיל. כמו כן, לשון הפסקה איננה מלמדת על הסתייגות מעצם הפצת הקבלה אלא מאופנים מסוימים שלה, בעוד שישנן דרכים לגילוי הרזים שהם לכתחילה (ביאור ע"י רזים).

אביב"י הגיב לדבריו של איש שלום והציע ביאור אחר לדברי הראי"ה בפסקה זו :

כוונת דבריו : רזים, דברי מקובלים, מוסברים ומובנים על ידי רזים – שפת הכינויים, כגון זו של רמח"ל וזו של ראי"ה, דוקא. כיתפוחי זהב, דברי האר"י ושאר המקובלים, 'במשכיות כסף', בשפת הכינויים של רמח"ל ושל ראי"ה, דבר דבור על אופניו! רמח"ל וראי"ה נתכוונו לדבר אחד, לבאר את הנמשל של דברי המקובלים בכלל, ושל דברי האר"י בפרט. כל אחד מהם יצר שפה שלמה, שפה מדויקת, שפה מקבילה לשפת המקובלים, המבארת את עומק דבריהם ואת משמעותם.⁸³

אביב"י רואה בפסקה זו ראיה לשיטתו כי רבים מכתבי הראי"ה הם ביאור ועיבוד של מקורות קבליים לשפה חדשה.

הרב קוק מתרגם ומסב את דברי המקובלים לשפה חדשה, שהיא עצמה נותרת נסתרת ועמומה.⁸⁴ כך יכולה המשמעות הסודית והעמוקה להישמר ליחיד סגולה⁸⁵ בד בבד עם הפיכתה ל'מדוברת' ונגישה יותר.⁸⁶ חיזוק לדברים אלו אנו מוצאים באגרת ששולח הראי"ה לבנימין מנשה לוי :

וע"ד המאמר⁸⁷, חביבי, תבקשני לפרש רזי עולם, וכמה קשה עלי ההסכם לדבר אפילו ראשי הפרקים שהרשיתי לעצמי לרשם, ואיך ארחיב עוד את הדברים. אני סומך על

⁸² איש שלום, בין רציונליזם למיסטיקה עמ' 215.

⁸³ אביב"י, היסטוריה צורך גבוה עמ' 770.

⁸⁴ ראה דבריו של הרב הנזיר על משמעות המושג 'נסתר' בכלל ובנוגע לספר 'אורות הקודש' בפרט : '...הספר הזה כולו מקורו בחכמה הפנימית, אך השפה חופשית. אלו לא אותם המושגים כי כרגיל ה'נסתר' לא רק נסתר כי צריך להסתירו, אסור לדרוש בו ברבים. אלא הוא עצמו נסתר, עמוק, לא מבינים אותו.' (שיעורים באורות הקודש עמ' 36).

⁸⁵ עדות לכך אנו יכולים למצוא בדברים שצוטטו בשמו של הראי"ה ע"י תלמיד של הרב אשלג (מובא במועדי הראי"ה עמ' תמו) : '...מרב הרב זצ"ל אמר על עצמו כי שיטתו היא להלביש את השגתו בשפה ספרותית, עד שכמעט לא יוכר מה שמתלבש בה, רק לאנשים יחיד סגולה המבינים...'

⁸⁶ המתח שבין גילוי והסתרה עולה בכמה וכמה מקומות בכתביו. ראה למשל א, תקסז; ג, רלז וכן בחדריו עמ' סא-עא. להרחבה בנוגע למתח שבין גילוי וכיסוי סביב הפצת ספרות קבלית בכלל וספר הזוהר בפרט ראה לעיל סעיף 1.3.4. ובהערות שם. בנוגע למתח זה כפי שהוא מתגלה גם בתורותיו ובחייו של ר' נחמן מברסלב ראה וייס, מחקרים בחסידות ברסלב עמ' 181-250.

עצמי על 'עת לעשות לה' לדרוש בפומבי במעשה-בראשית. ע"פ מה שקלט רוחי מרוח ה' אשר על יראיו הבאים בסודו, ולהלביש העניינים בצורה ספרותית כמה דאפשר, כדי שהמעמיקים המיוחדים, שנטייתם המיסתית חזקה היא, והם גם הם נמעדו מאורח חיים אשר באור עולם האצור באור תורת ה', יבואו ויראו כמה גבהו אורחות המחשבה הישראלית בחוג החבוי הזה. אבל לתן אלה הרעיונות בצורה לגמרי 'פפולרית', לעשותם מוכשרים לטפולו של כל שוגה המתימר לחכם לב, - עד כדי הרשאה כזאת לא באתי עדיין.⁸⁸

דבריו של הרב קוק מלמדים על הפער שבין שאיפותיו ובין האפשרות לממשם למעשה. הראי"ה שאף, אמנם, להפוך את ספרות הקבלה ל' פפולרית ושוה לכל נפש' (כפי שעולה מהמקורות הרבים שהובאו לעיל) אלא שהוא חש קושי פנימי לעשות זאת – 'עד כדי הרשאה זו לא באתי עדיין'.⁸⁹ מתח זה מקבל מענה בביאור ענייני הקבלה 'בצורה ספרותית' כך שיהיו נגישים לאותם מעמיקים מיוחדים.⁹⁰ פתרון זה מהווה איזון בין הדחיפה לגילוי וחשיפה ובין הצורך הסתרה. ביטוי למתח ולמורכבות שהרב קוק היה נתון בהם בעניין זה ניתן ללמוד מהעובדה כי חרף הסתייגויותיו, שלח הראי"ה שני קטעים המבארים נקודות מסוימות במאמר והם צורפו למאמר עצמו.⁹¹

1.3.5 תלמידי הראי"ה

זיקתו העמוקה של הראי"ה לעולם הקבלה מקבלת חיזוק נוסף לאור התייחסותם של תלמידיו לנושא זה. הרב דוד כהן, 'הנזיר', חזר פעמים רבות בשיעוריו על אורות הקודש על הקביעה כי הבנה שלמה של דברי הרב קוק אפשרית רק למי שבקי בנבכי הקבלה.

⁸⁷ הכוונה למאמר 'קרבת אלוהים' שערך לוי עבור הרב קוק.

⁸⁸ אגרות הראי"ה ח"ב אגרת שמו עמ' יא.

⁸⁹ השימוש בלשון 'הרשאה' מלמד כי הראי"ה רואה במעשיו אלו שליחות שהוא נקרא לה מלמעלה, אלא שהוא טרם קיבל היתר לחשוף באופן רחב יותר את ספרות הסוד. את הרעיון הזה ניתן לראות באגרת נוספת (אגרות ח"ב אגרת שעח עמ' לו. האגרת נשלחה לרב חרל"פ) שגם בה הוא מציג את המתח שבין גילוי והסתרה: 'ביחוד קשתה עלי מאד ההסברה והכיוון אל ההשערה, עד כמה להנמיך רזי עולם והיכן הוא הגבול של 'למכסה עתיק'. אל ה' ויאר לנו בדרכו דרך הקודש'. גם כאן תולה הראי"ה את הפתרון ללבטיו בהכוונה שיקבל מלמעלה בעניין זה. המתח העולה מדברים אלו בין השאיפה העקרונית ובין היישום מצטרפת למורכבות שבה ראה הרב קוק את מפעלו זה כפי שעולה מדבריו קודם מיתתו שהובאו קודם. דברים אלו דומים מאוד ללשון האר"י שצוטטה לעיל. האר"י מנמק את חששו מלגלות לתלמידיו את סוד הפרשייה בזוהר בכך 'כי לא ניתן לי רשות'. וראה דברינו לעיל בדבר הזיקה של דברי הראי"ה לרשבי"י ולארי"י בעניין גילוי הרזים.

⁹⁰ גם את מעשיו אלו הוא מתאר כ'עת לעשות לה', כלומר כסיטואציה שבה פריצת גדר (של גילוי סודות בפומבי) נחשבת כלגיטימית. ביטוי נוסף לעמדה המצדיקה את החריגה מהנורמה ראה קובץ ז' פס' קעא וראה גם אצל גארב, יחידי הסגולות עמ' 46.

מעניין כי אותם 'מעמיקים מיוחדים' הם דווקא אלו שינמעדו מאורח חיים אשר באור עולם האצור באור תורת ה'. כלומר כאלו שאינם רואים את העומק שבתורה ובתורת הנסתר בפרט.

⁹¹ בעניין זה ראה אברמוביץ', השליחות עמ' 127 והע' 33. ניתן לצרף גם את העובדה הזו לדמיון שבין האר"י והראי"ה כאשר שניהם בוחרים לגלות סודות עקב דרישת תלמידיהם, חרף העובדה כי לא קיבלו לכך היתר מהשמיים.

...כבר אמרנו ש'חכמת הקודש' מקורה – החכמה הפנימית, הרזית, הקרויה: נסתר או פשוט: קבלה. אלא שהיא אמורה בדרך נגלית, או מה שנקרא: 'בסגנון ספרותי'.

זו כל חכמת הקדש. ומי שאין לו שום ידיעה ב'חכמת הקודש' – לא ירד עד סוף הדברים. אמנם הוא יקרא מה שכתוב, אולי יבין קצת, יוכל גם להתעלות מעט, אך כדי לרדת עד סוף הדברים צריך לדעת את יסודות החכמה הפנימית.⁹²

לא זאת בלבד שכתבי הראי"ה מוצגים כספרי קבלה ואף הוא עצמו כמקובל, אלא שמדברי הרב הנזיר אנו למדים על ייחודיותה של 'קבלת הראי"ה'. הרב הנזיר חוזר שוב ושוב על כך שהרב קוק יוצר שפה קבלית חדשה בעלת סגנון שונה משל המקובלים שלפניו. חידוש זה איננו מנתק את תכניו של הרב מהמופיע בספרות הקבלה לדורותיה אלא מהווה שלב נוסף במסורת ספרות הסוד.⁹³ עיון בשיעוריו של הרב הנזיר על אורות הקודש מלמד כי הוא פרס בפני שומעיו את המקורות הקבליים הרבים והמגוונים עליהם מתבסס הרב בפסקאות הנידונות. לדעת הרב הנזיר, הכרת המקורות עליהם מתבססים כתבי הראי"ה היא צורך קריטי להבנת דבריו.⁹⁴ דברים אלו הנאמרים מפי אחד מגדולי תלמידיו מהווים חיזוק נוסף למקומה של תורת הנסתר בכתביו והגותו של הראי"ה.

ראיה נוספת ניתן להביא 'על דרך השלילה' מתוך דבריו של הרצי"ה על אופן הלימוד הראוי של כתבי אביו.

לשונות של חכמת הקבלה הנמצאים בספרים שלפנינו יש להשתדל לבררם ולפרשם, ממקורות נאמנים, כפי הצורך ההכרחי לגופם של הדברים, ולהזהר ולהמנע מלהרחיב את הטיפול בהם יותר ממדה זו. ועל אחת כמה וכמה שלא להמשיך ולהעביר את הדברים בעצמם אל לשונות הקבלה במקום אשר אלה אינם בספרים.⁹⁵

⁹² שיעורים באורות הקודש עמ' 39. רעיון זה חוזר ומופיע במקורות רבים בשיעורי הרב הנזיר. ראה למשל: 'חכמת הקודש – תוכנה הוא איחוד החכמה ההגיון והמוסר, ממקור החכמה הפנימית הרזית, אך בדרך הנגלה... זו החכמה הפנימית, זו הקבלה, חכמת האמת, אין אחרת. אלא שהצורה החיצונית אחרת: הלשון אחרת וההסברה אחרת... אנחנו נאמר זאת גם על הרב זצ"ל, רבינו הגדול: גם הוא על המקובלים יחשב, אלא שסגנונו אחר – ספרותי, פיוטי...' (שיעורים באורות הקודש עמ' 16).

⁹³ לדברים אלו ניתן לצרף עדות נוספת של הרב הנזיר שהובאה ע"י הרב יצחק שילת: 'את דברי המחשבה הוא (הרב) נהג לכתוב אחר חצות לילה. היה לומד קבלה ולאחר מכן כותב קטע או שניים, מתוך מחשבה תחילה, לא עוצר בזמן הכתיבה אבל חושב הרבה לפני כן.' (הובא ב'נקודה' גיליון 113 עמ' 16, גליון 114 עמ' 47)

⁹⁴ לעמדתו זו של הרב הנזיר יש לצרף גם את המפתח המפורט שהוא ערך בסוף חלק ב' של אורות הקודש. המפתח מביא את שלל המקורות המופיעים בכל פסקה, כאשר המקורות השונים של ספרות הסוד תופסים במפתח חלק נכבד. כמו כן, תכנית הלימודים שגיבש הרב הנזיר ללימוד בישיבה המרכזית העולמית (משנת הנזיר עמ' מט-נב) כוללת תכנית מקיפה ללימוד ספרות הסוד כאשר זו כוללת גם את 'חכמת הקודש', מתורת מרן שליט"א. תוכנית לימודים זו הובאה לפני הראי"ה ואושרה על ידו. דבר זה בא לידי ביטוי גם בספרו הגדול 'קול הנבואה'. בחלקו השלישי של הספר סוקר הרב הנזיר את השתלשלות ספרות הקבלה לדורותיה. הוא חותם את סקירתו בהצגת משנתו של הראי"ה. זיקתו של הרב הנזיר ללימוד והפצת קבלה היא מן המפורסמות ועידו על כך חיבוריו וספריו השונים. וראה ברק, חוג הראי"ה עמ' 29-30.

⁹⁵ במעגלי חוג הראי"ה, עמ' יא. כותרת המאמר היא 'קוים לחוג הראי"ה – לדרכי העיון במשנת אאמו"ר הרב זצ"ל'.

הרצי"ה אינו חולק על העובדה כי כתביו של אביו משופעים במקורות קבליים. דבריו מתייחסים רק לאופן שבו יש ללמוד את כתבי הראי"ה ולא לתוכנם. הרצי"ה מציג עמדה נגדית לזו של הרב הנזיר בכל הנוגע לאופן הראוי בלימוד כתבי הרב אך איננו חולק על כך שאותם מקורות משוקעים בכתבים אלו.⁹⁶

1.3.6 סיכום

שלל המקורות שהובאו לעיל מעידים ללא כל ספק על מרכזיותה של הקבלה בהגותו של הרב קוק. סגנון הכתיבה הייחודי של הראי"ה לא מתמצה בכתיבה שירית ומתפרצת, אלא מהווה סגנון שיטתי ומכוון הבא לעצב שפה קבלית חדשה.

דברים אלו מלמדים כי אבחנתו של הרב עדין שטיינזלץ לפיה הרב קוק יצר בכתביו מעין שפה קבלית חדשה מתבררת כנכונה ביותר. דבריו כי 'בשיטה זו נוצר איפוא ההכרח שכל ביטוי, ועל כך פנים כל רעיון בעל חשיבות, יהיה לו כפל משמעות ושיוכל להיות מוצב בדרך מסוימת הן בתוך מערכת החשיבה העצמית והן בתוך מערכת החשיבה הקבלית' אכן מבטאים נאמנה את שאיפתו של הראי"ה.

השילוב שהציגו בן נון ושילה מתוך ניתוח כתביו ומקורותיו של הראי"ה מוכח כנכון כבר מתוך ההתייחסות שלו עצמו לנושא זה. הרב קוק רואה את עיסוקו הרוחני וכתביהו כחלק משרשרת הקבלה וראה במפעלו זה את אחד האופנים האמורים לקרב את הקץ ולהביא לאיחוד בין העולמות השונים. נטייתם של חוקרים רבים לראות ברב קוק הוגה דעות מודרני נובעת מזיהוי של חלק אחד מתוך מפעלו הגדול. השפה שבה כתובים יומניו ומאמריו אכן איננה שפה קבלית רגילה והם מנוסחים דווקא באופן שניתן להבינו גם ללא הכרות הטרמינולוגיה הקבלית. הדבר אכן יכול להטעות ולהוביל למחשבה כי מדובר כאן בהוגה דעות המשתמש מפעם לפעם במונחים קבליים. אולם, לאור המקורות שהבאנו לעיל נראה שלא ניתן לסכם את ניתוח כתביו ברובד זה בלבד. הדרישה לשילוב של רזי תורה עם ההכרה האנושית מלמדת כי מילותיו ומושגיו של הרב קוק דורשות ביאור מעמיק מתוך זיקה לספרות הסוד על גווניה השונים.⁹⁷ מאידך גיסא, לא ניתן

⁹⁶ עמדה זו של הרצי"ה מצטרפת לכמה וכמה נושאים שונים המלמדים על השקפת עולמו הליטאית. להרחבה בעניין זה ראה אברמוביץ', האידיאולוגיה. בנוגע ליחסו של הרצי"ה עצמו ללימוד והוראת קבלה ראה ברק, חוג הראי"ה עמ' 31 ובייחוד הע' 54.

⁹⁷ שילה טוען בעבודתו כי הרב קוק, כהוגה דעות מסורתית, 'לא היה מודע להשפעה של הפילוסופיה הכללית על הגותו (שילה, רבדים קבליים עמ' 16), ומביא גם את דבריו של איש שלום בעניין זה. הכרעה חד משמעית זו לא ברור על מה היא נסמכת. המודעות הרבה של הראי"ה לשינוי שהוא מחולל בשפת הקבלה יכול ללמד גם על בחירה מודעת ברעיונות שונים הקיימים בעולם הכללי והכללתם בתוך עולם הרוח היהודי. מטבע הדברים מסתבר כי לעיתים מדובר היה בשילוב שלא באופן מכוון אך באותו האופן אפשרי לומר כי בחלק מהמקרים נעשו הדברים מתוך כוונת מכוון. עצם הרעיון של קבלת רעיונות שונים מתוך התרבות הכללית מופיע לא פעם בכתביו של הראי"ה כמעשה של כתיחה. ראה למשל קובץ א פסי כו, אורות, זרעונים, עמ' קכט-קלא.

להסתפק בזיהוי המקורות הקבליים עליהם מתבסס הראי"ה, אלא יש מקום גם לבחון את ה'עיבוד' החדש שיוצר הראי"ה ואת משמעותו.⁹⁸

המסקנה אליה הגענו בדבר מרכזיותה של הקבלה בכתבי הרב קוק יוצרת מורכבות גדולה בבואנו להתחקות אחר המקורות המשוקעים בפסקאותיו. מטבע הדברים לא ניתן לצמצם את מקורותיו של הראי"ה לסד מסויים אלא נראה שהם כוללים שלל מקורות רבים מספרות הסוד, החסידות וכמובן שגם מקורות רבים אחרים מספרות הקודש והחול.

בחירת מצב המחקר בעניין זה מעידה עד כמה עשיר היה עולמו של הראי"ה. ניתן לראות כי חוקרים שונים מצאו בכתביו זיקה למגוון מקורות.⁹⁹ נראה כי דבריו של איש שלום שנאמרו לפני שנים רבות כי - 'עד כה טרם הוצע מחקר יסודי ומקיף שטיפל בשאלת המקורות בדרך משכנעת', נכונים גם היום. אלא שדווקא בגלל עושר המקורות נראה שרק מגוון מחקרים השולחים ידיהם לכיוונים שונים יוכלו לתת יחד את התמונה השלמה ביותר.

בעבודה זו ננסה להתחקות אחר המקורות המרכזיים העומדים ביסוד משנתו של הראי"ה בנושאים הנידונים אך כמובן שלא נוכל להקיף ולמצות את כל שאלת המקורות. בפתח כל פרק נסקור את מקורות היסוד, ובמרכזם את המקורות מספרות הסוד, העוסקים בנושא המדובר. לאור זאת, נבחן את השימוש שעושה בהם הראי"ה, את עיבוד הרעיונות והמושגים לשפה חדשה, כפי שהוצגו מטרותיו בפרק זה.

1.4. סיכום

עבודה זו מבקשת לבחון היבטים שונים העולים מכתביו של הרב קוק העוסקים במשה:

- א. דמותו של משה רבנו כפי שהיא מצטיירת אצל הרב קוק. כאמור, העבודה לא תוכל למצות את העיסוק בדמות זו ותתמקד בכמה מהרעיונות המרכזיים העולים בכתבי הראי"ה.
- ב. השימוש שעושה הרב קוק במקורות מוקדמים ובמרכזם ספרות הסוד לגווניה. העבודה תתמקד במקורות העיקריים של ספרות זו ותבחן את היחס בינם ובין דבריו של הראי"ה.
- ג. דימויו העצמי של הרב קוק. העיון בכתביו ובמקורותיו של הראי"ה ישמש כמראה שבה משתקפת דמותו העצמית והאופן שבו ראה את עצמו ביחס למשה ולדמויות נוספות.

⁹⁸ בן נון, המקור הכפול הע' 50 מעיר כי לא ניתן להסתפק רק בדברי החוקרים המלמדים על שורשיו הקבליים של הרב קוק כיוון שהם 'אינם מסבירים מדוע בחר הראי"ה לדבר בלשון הנגלה, ובמסלול מקביל לתורת הסוד, שבה נמצאים מפתחות דבריו...!'.⁹⁹

⁹⁹ כך למשל אביב"י שעיקר עיסוקו הוא בקבלת האר"י הדגיש את זיקתו של הראי"ה לאר"י (אביב"י, היסטוריה צורך גבוה). בן שלמה שעסק בקבלת הרמ"ק מצא קירבה בין הרמ"ק והראי"ה (בן שלמה, שלמות והשתלמות עמ' 292 הע' 7). צייטלין שעסק רבות בחסידות זיהה את הרב קוק עם החסידות הבעש"טית (צייטלין, ספרן של יחידים עמ' 235) ומאידך זיהה גארב את שורשיו של הראי"ה דווקא בבית מדרשו של הגר"א (גארב, הרב קוק ומקורותיו).

2. משה והתמודדותו עם כוחות הכפירה והחולין

2.1. פתיחה

חלק נכבד מהגותו של הראי"ה עוסק ביחס שבין קודש וחול ובהתמודדות עם ערכים ורעיונות שמקורם איננו מקרב מחנה 'שלומי ישראל'. בתוך התחום הזה אנו מוצאים עיסוק נרחב ביחס לכפירה על ביטוייה ורעיונותיה וכן ביחס לכופרים עצמם.¹⁰⁰

כדרכו של הראי"ה, בלא מעט מהמקרים הכתיבה איננה עוסקת בדברים באופן ישיר אלא דרך סמלים ומונחים הבאים לבטא רעיונות שונים. כפי שכבר הראנו במבוא, פעמים רבות מתייחסים מונחים אלה למונחים מוכרים מעולם הספר היהודי בכלל ומספרות הקבלה בפרט. אחד האופנים שבו משתמש הרב קוק לתיאור ההתמודדות עם רעיונות ותופעות שכאלה היא דרך דמותו של משה רבינו. כפי שנראה להלן, הרב קוק אכן מתבסס בנושא זה על מקורות מוקדמים, אלא שלא פעם ניתן למצוא בדבריו עיבוד מחודש והצגת עמדה מקורית בנושא זה.

השימוש בדמותו של משה בסוגיה זו בא לידי ביטוי בכמה אופנים כאשר אחד המרכזיים שבהם היא מערכת היחסים שבין משה והערב רב. נפתח במקומות בהם עוסק הראי"ה במערכת יחסים זו, אך קודם לכן נסקור את הרעיונות המרכזיים של נושא זה במקורות שעמדו לפניו.¹⁰¹

2.2. 'ערב רב' בספרות חז"ל

האזכור הראשון של הערב רב מופיע כבר בפסוקים המתארים את יציאת מצרים, כקבוצה או בליל של דמויות אלמוניות שהצטרפו לבני ישראל. התיאור המקראי מזכיר את הקבוצה הזו פעם אחת בלבד ומותיר את התיאור באופן ניטרלי וללא יחס מיוחד.¹⁰² גם בספרות חז"ל אנו לא

¹⁰⁰ כאמור, נושאים אלו פזורים בכל חיבוריו של הראי"ה, ליקוט מסודר של נושאים אלו אנו מוצאים בכמה מחיבוריו הערוכים של הרב קוק. ראה למשל אורות הקודש ח"א עמ' סג-עט: 'איחוד מדע הקודש והחול', אורות הקודש ב עמ' שז-שכד: 'עולם הקודש ועולם החול', אורות האמונה עמ' 39-54 בפרק העוסק בכפירה. כמו כן ראה את ההפניות הרבות המופיעות במפתח לכתבי הראי"ה תחת הערכים 'קודש וחול' ו'כפירה'. להרחבה בנושא זה ראה למשל איש שלום, הסובלנות; בן שלמה, קודש וחול; ירון, משנתו עמ' 323 ואילך; פכטר, התשתית הקבלית; שרלו, צדיק יסוד עולם עמ' 37-51; ובמקומות נוספים. על יחסיו של הרב קוק עם אנשי העלייה השנייה ראה אבנרי, הראי"ה קוק ומגעיו; הני"ל הראי"ה קוק; הני"ל, רבה של יפו.

¹⁰¹ סקירה מקיפה של הגניאולוגיה של מושג 'הערב רב' ראה אצל תמרי, ערב רב.

¹⁰² ראה שמות יב לו-לח. וראה גם ויקרא רבה (מרגליות) פרשה כז, ד"ה 'ברעתם'; במדבר רבה (וילנא) פרשה טו ד"ה 'אספה ליי'; מדרש אגדה (בובר) שמות פרק לב ד"ה 'וישמע יהושוע'.

מוצאים התייחסות נרחבת לנושא זה מלבד מקורות בודדים המציגים את הערב רב באופן שלילי.¹⁰³

בספרות המדרש אנו מוצאים תיאור של הערב רב כמי שהובילו לחטא העגל ותליית האשמה במשה בעצם העלאתם ממצרים:

לך רד כי שחת עמך העם אין כתיב כאן אלא עמך, אמר משה רבון העולם מנין הם עמי, אמר לו הקב"ה עמך הם שעד שהיו במצרים אמרתי לך (שמות ז) והוצאתי את צבאותי את עמי אמרתי לך שלא לערב בהם ערב רב, אתה שהיית עניו וכשר אמרת לי לעולם מקבלים השבים ואני הייתי יודע מה הם עתידין לעשות אמרתי לך לאו, ועשיתי רצונך והם הם שעשו את העגל שהיו עובדים עבודת כוכבים והם עשו אותו וגרמו לעמי לחטא, ראה מה כתיב אלה אלהינו אין כתיב כאן אלא אלה אלהיך שהגרים שעלו עם משה הם עשאוהו ואמרו לישראל אלה אלהיך, לכך הקב"ה אמר למשה לך רד כי שחת עמך.¹⁰⁴

המדרש מתאר את משה כמי שדחף לצרף את הערב רב ביציאת מצרים למרות הסתייגותו של הקב"ה. רצונו של משה להעלות את אותה קבוצה מוביל, על פי המדרש, לכך שאותו 'ערב רב' הופך לקבוצה שלילית המחטיאה את עם ישראל כולו. המדרש לא מסביר מדוע התעקש משה להעלות אותם ממצרים אלא רק מסתפק בציון עובדה זו.

2.3. 'ערב רב' בספרות הזוהר והתיקונים

בימי הביניים אנו כבר מוצאים התרחבות משמעותית של העיסוק במושג 'ערב רב', כאשר קבוצה זו מוצגת ברוב המקומות באור שלילי וכגורם המרכזי לחטאי בני ישראל. את העיסוק הנרחב והאינטנסיבי ביותר בעניין זה אנו מוצאים בספרות הזוהרית בכללה וביתר שאת בחיבוריו של בעל תיקוני הזוהר והרעיא מהימנא.

מקומם של הערב רב בספרות הזוהר ובעיקר בספרות התיקונים נידון כבר בהרחבה במספר מקומות.¹⁰⁵ אנו נתמקד בבחינת הדברים בעיקר בנוגע ליחסיהם עם משה רבנו.

¹⁰³ במקורות התנאים אנו מוצאים עדיין את העמדה הניטרלית כפי שהופיעה בפסוקי התורה (ראה מכילתא דרשב"י פרק יב פס' לח). לעומת זאת, בתלמודים אנו מוצאים מקורות הרואים בערב רב קבוצה מובחנת ונפרדת מעמ"י. ראה למשל תלמוד בבלי ביצה לב ע"ב.

¹⁰⁴ שמות רבה (וילנא) פרשה מב אות ו. וראה בניסוח דומה במדרש תנחומא (ורשא) פרשת כי תשא סימן כא.
¹⁰⁵ להרחבה בעניין זה ראה תשבי, משנת ב, עמי תרפו-תרצב; גולדרייך, בירורים; ליבס, מרנסנס למהפכה; תמרי, ערב רב. הדומיננטיות של הערב רב בחיבוריו של בעל התיקונים הובילו את גולדרייך לקבוע שהעיונות כלפי הערב רב וההתמודדות אתו הוא הרעיון הברור והחד משמעני ביותר בכל חיבוריו מלאי הסתירות של בעל התיקונים (גולדרייך, בירורים עמ' 481).

בספר הזוהר ניתן למצוא בכמה מקומות התייחסות לערב רב המכוונת ליוצאי מצרים. באחד הדיונים המרכזיים מרחיב הזוהר את דברי המדרש דלעיל, כאשר הוא מסביר מדוע רצה משה לצרף את הערב רב. לדברי הזוהר,¹⁰⁶ חרטומי מצרים, המכוונים ערב רב, רצו להתגייר ומשה הסכים לקבלם כנגד רצון ה'. הזוהר לא מרחיב את הדיבור בנושא זה ומסתפק באזכורים בודדים וקצרים הנוגעים, כאמור, בעיקר לשגיאתו של משה בקירובם וההשלכה של הדבר על החטאים במדבר.¹⁰⁷ ספר הזוהר מותיר את הערב רב וקירובם כמעשה ריאלי-היסטורי ולא מעבר לכך. בכמה מקומות קובע הזוהר כי הערב רב הושמדו כבר במדבר.¹⁰⁸

בשונה מדברי הזוהר, הרי שבעל התיקונים מגלה עניין רב בקבוצה זו ורואה בהתמודדות ובמאבק אתה דבר בעל חשיבות עליונה. הוא רואה בקירוב הערב רב לא רק מעשה שלילי (הגורם לחטאים) אלא חטא של ממש. ספרות התיקונים מזהה¹⁰⁹ בין חטא אדם הראשון ובין קירוב הערב רב ומקבילה ביניהם.¹¹⁰ החיבור בין שני האירועים הופך את קירוב הערב רב ע"י משה לחטא חמור הפוגע ביכולת לתקן את העולם בעקבות החטא הקדמון, ולמעשה לבבואה של אותו מעשה ושחזור החטא.¹¹¹ הערב רב מואשמים לא רק בחטאי המדבר אלא גם כמי שאחראים לחורבנם של בתי המקדש.¹¹²

בעל התיקונים מוסיף נדבך נוסף כאשר הוא מתאר את הערב רב ככח מטפיזי החורג מההקשר ההיסטורי-ריאלי שבו הוא מופיע.¹¹³ הערב רב מופיעים כמייצגי כוחות הרע מאז ומעולם¹¹⁴ הגורמים לפירוד בעולם האלוקות ולגלות השכינה.¹¹⁵

¹⁰⁶ זוהר ח"ב דף קצא ע"א.

¹⁰⁷ מלבד ההתייחסות המרכזית לחטא העגל אנו מוצאים תליית האשמה בערב רב גם בחטאים אחרים, ראה למשל זוהר ח"ג רלז ע"ב.

¹⁰⁸ ראה למשל זוהר קצה ע"ב.

¹⁰⁹ זוהר ח"א כח ע"א. הדברים הם חלק מקטע בודד (זוהר ח"א כב ע"א – כט ע"א) שבו מאמר בסגנון מובהק של התיקונים נשתרבו לתוך גוף הזוהר. וראה בעניין זה תשבי, משנת א עמ' 21.

¹¹⁰ הדרשה יוצרת הקבלה גמורה בין שני המעשים כאשר היא מבארת שלבים שונים בסיפור חטא אדה"ר בהשוואה לקירוב הערב רב ומעשיהם. יתר על כן, דרשה זו קושרת את משה לאדה"ר ורואה בו גלגול של האחרון. בעניין זה ראה גולדרייך, בירורים עמ' 473. על הערב רב כצאצאיה של לילית ראה רע"מ ח"ג דף קכד ע"א – קכ"ה ע"א וכן גולדרייך, לעז איברי עמ' 107.

¹¹¹ לדעת בעל התיקונים, משה שורש נשמתו הוא בהבל, מעוניין לתקן את הערב רב ששורשם בנשמת קין ובכך למחוק את רישומו של הרצח הראשון. האבחנה בין שורשי הנשמות מלמדת גם מדוע ניסיון זה נידון לכישלון ואת הסיבה שבגינה הסתייג הקב"ה מדבר זה. ראה זוהר ח"א כח ע"א.

¹¹² זוהר ח"א כו ע"א, כח ע"ב. רעיון זה מופיע באופן גולמי כבר בדברי הזוהר עצמו (ח"ב מה ע"ב), וראה דבריו של גולדרייך (בירורים, הערה 68) הסובר שדברי הזוהר האלו השפיעו רבות על בעל התיקונים.

¹¹³ למרות התיאור המטפיזי של הערב רב, כבר הצביעו כמה וכמה חוקרים על העובדה כי כשם שדמותו של משה משתקפת בדמותו של המחבר, כך גם הערב רב מייצגים את פושעי ישראל בדורו של המחבר. הקשר בין אלו ובין אלו הוא שכולם מקורם הוא בשורש נשמת קין (ראה זוהר ח"א כה ע"א). וראה בער, הרקע ההיסטורי עמ' 1-44; גולדרייך, בירורים; תשבי, משנת ב עמ' תרפט-תרצב.

¹¹⁴ ראה לדוגמה תיקוני זוהר תיקון סט דף קיג ע"א. ראה גם גולדרייך, לעז איברי עמ' 107.

¹¹⁵ זוהר כז ע"ב (כאמור, מדובר בקטע מתיקוני זוהר שנדפס בזוהר), רע"מ מהימנא ח"ג רעט ע"א, תיקון יג כח ע"ב. במקומות נוספים (למשל זוהר ח"ב קיד ע"א) מתארים את הפירוד על ידי פירוד בין משה (המסמל את ספירת

האשמה הכבדה שמוטלת על משה בעקבות קירוב הערב רב מביאה את תיקוני הזוהר להטיל על משה, שכידוע מזוהה עם המשיח בחיבורים אלו,¹¹⁶ את תיקון הפגם והחטא לעתיד לבוא.

ועל ידי עתידה שכינתא ליחדא עם קב"ה, בגין דאיהו אפריש לון, צריך ליחדא לון לתקנא במה דחאב.¹¹⁷

בעל התיקונים סובר כי משה הוא זה שעתיד להחזיר את הייחוד בין הספירות אולם אין הוא מסביר כיצד הדבר יעשה.

השלמה לדברים אלו אנו מוצאים בקטע מתיקוני הזוהר שנדפס בזוהר, לפיו התיקון והגאולה יגיעו בעקבות מחיית הערב רב מן העולם.

בזמנא דערב רב מעורבין בישראל לית קריבו ויחודא באתון שם ידו"ד ומיד דיתמחון מעלמא אתמר באתון דקב"ה ביום ההוא יהיה ידו"ד אחד ושמו אחד.¹¹⁸

הדברים דלעיל משלימים אהדדי ומלמדים כי כדי להשיב את העולם לתיקונו, נדרש משה, שקירב את הערב רב, להיות זה שמכלה אותם מן העולם.¹¹⁹ בכך משתלם גם משה עצמו לדמותו השלמה בתור המשיח.¹²⁰

2.4. 'ערב רב' בכתבי האר"י

בכתבי האר"י אנו מוצאים מספר אזכורים ליחסי משה והערב רב. ביאוריו של האר"י ליחסים אלו דומים לתיקונים בכך שהדמויות לא נותרות רק בהקשר ההיסטורי אלא הופכות לייצוגים מטפיזיים של כוחות אלוהיים בעולם הספירות. למרות זאת, התמונה העולה בהם שונה ברובה מהמופיע בספרות הזוהר והתיקונים.

כתבי האר"י, בדומה למקורות הקודמים להם, מתארים זיקה עמוקה בין משה ובין הערב רב, אך משלימים נקודה נוספת שלא הובהרה עד כה:

התפארת) ובין השכינה, כלתו, דבר המתבטא גם בעובדה שמשה לא זכה להיכנס לארץ (תיקוני זוהר תיקון כא דף מד ע"א.

¹¹⁶ התייחסות לנושא זה ראה גולדרייך, בירורים; ליבס, מרנסנס למהפכה. וראה בהרחבה בפרק העוסק ביחסי משה ומשיח.

¹¹⁷ תיקון יג כח ע"ב. וראה גם רע"מ ח"ג רעט ע"א.

¹¹⁸ זוהר ח"א כז ע"ב וראה בכלל הדרשה שם. ראה גם רע"א מהימנא ח"ג רמו ע"ב.

¹¹⁹ ניתן להבחין בדמיון שבין הדרישה כלפי הערב רב ובין המופיע בתורה בנוגע לחובה למחות את עמלק, ואכן בספרות התיקונים ניתן למצוא זיהוי בין ערב רב ובין עמלק. בעניין זה ראה גולדרייך, בירורים עמ' 475; תשבי, משנת א עמ' תרפט.

¹²⁰ בעניין זה ראוי להוסיף שבחלק מהמקומות הייחוד הוא בין משה עצמו והשכינה, וראה רע"מ ח"ג קיד ע"א. עוד בדבר דמותו המשיחית של משה בספרות התיקונים ראה להלן סעי' 4.3.

ועתה נבאר ענין גאולתם, ולמה היו ע"י מרע"ה. ולכן נבאר ענין מרע"ה: הנה מרע"ה הוא בחי' הדעת עצמו דז"א, אשר ממנו יצאו טיפי השחתת הזרע של אדה"ר, שהם בחי' כל בני ישראל, שבאותו הדור דגלות מצרים כנזכר, ונמצאו כי כל ישראל, וגם כל הערב רב שיצאו ממצרים, כלם ענפים וניצוצות טיפי הזרע, שיצאו מן הדעת עצמו העליון, והם ענפיו של מרע"ה. אלא שישראל היו נתקנים. והערב רב, לא היו נשמות נתקנים עדיין כפי הראוי להם כנזכר.¹²¹

הערב רב מתוארים כמי שבשורשם קשורים למשה בדומה לבני ישראל. משה מסמל את הדעת העליון והערב רב את אותם 'ק"ל דורות' – ניצוצות הזרע של אדם הראשון מהשנים שבהם פירש מאשתו.¹²² המוטיבציה של משה להוציא את הערב רב ממצרים מקבלת כאן טעם שורשי – ערב רב הם ניצוצותיו של משה.¹²³ ההסבר לפסוק 'לך רד כי שחת עמך' לא תולה את הקשר בין משה ובין הערב רב רק מהרגע שטרם להוציא אותם ממצרים אלא מלמד על קשר עמוק הרבה יותר.¹²⁴ המקור שהובא לעיל מציג נקודה חשובה נוספת המתחדשת בכתבי האר"י. בספרות התיקונים תוארו הערב רב ככוחות הרע הקיימים בעולם. לעומת זאת, מכתבי האר"י אנו למדים כי הערב רב הם חלקים לא מבוררים אך אינם רעים בעצם. לא מדובר כאן על קבוצה המייצגת את הסטרא אחרא אלא על קבוצה שכל ההבדל בינה ובין בני ישראל הוא שהאחרונים כבר תוקנו ובוררו ואילו הערב רב עומדים עדיין בערבובם עם הקליפות.¹²⁵

הבדל זה שבין תיאור הערב רב בתיקונים ובין תיאורו בכתבי האר"י מוביל גם להבדל משמעותי בנוגע לאופן ההתמודדות הראוי עם הערב רב. לעיל ראינו כי בספרות התיקונים תיקון הערב רב יגיע רק לאחר השמדתם הגמורה. לעומת זאת, בכתבי האר"י תיקונם של הערב רב הוא דווקא על ידי גיורם. הגיור משמש כאן כהליך הבריור והזיכוך של אותם ניצוצות מהתערובת עם הקליפות.¹²⁶ כבר מעשהו של משה מוצג כרצון לגייר את אנשי הערב רב, ואם כן, הרי שעולה התמיהה – מה היה חטאו של משה בהעלאת הערב רב?

¹²¹ שער הפסוקים, פרשת שמות ד"ה 'ויקם מלך חדש' עמ' קד.

¹²² '... והנה כשאדה"ר הוליד על אותם נגעי בני אדם, אחד שנולד הבל, בק"ל שנים הראשונים, כי כולם היו נצוצות וענפים של הבל...! (שער הפסוקים, שם). בעניין זה ראה מרוז, גאולה עמ' 328 והלאה. ניתן לראות כי גם כאן נשמרת הזיקה של הערב רב לחטא אדם הראשון אולם בצורה שונה לחלוטין מהמופיע בספרות התיקונים.

¹²³ לפי התיקונים היו משה והערב רב שונים בשורש נשמתם (משה מהבל וערב רב מקין), מה שהיווה את אחד ההסברים לכישלון של הנסיון לתקן אותם. לעומת זאת, בכתבי האר"י הן משה והן הערב רב מוצגים כיניצוצות וענפים של הבל.

¹²⁴ גם בזה תבין כמה פעמים שזכרו הערב רב על שם עמו של משה, כמשי"ה לך רד כי שחת עמך אשר הוצאת מארץ מצרים, לפי שכל דור המדבר, וכל הערב רב כלם הם ענפיו וניצוציו, והוא להם כנשמה לגוף. (שער הפסוקים שם עמ' קז) ראה למשל גם את המופיע בעץ חיים ח"ב שער לב, פרק ב' עמ' קכג יבזה תבין ענין ערב רב...!

¹²⁵ בעניין זה ראה את האבחנה שיוצר מהרח"ו (עץ חיים שם עמ' קכב) בין הערב רב ובין עשו כשתי הארות אלכסון שיוצאות מיסוד אבא.

¹²⁶ ראה מרוז, הגאולה עמ' 329-330. על השימוש ברעיון קירוב הערב רב כמקור לקירובם של היהודים המומרים בכתביו של רח"ו ראה מגיד, מומרים.

ואכן, על פי המופיע בכתבי האר"י משה לא חטא בעצם העלאת הערב רב שהיא פעולה מבורכת אלא בעיתוי של הפעולה:

ואמנם מה שלקה משה ונענש על ידם הוא, לפי שעדיין לא היה זמן תיקונם, ורצה לתקנם קודם זמנם ונדע כי עיקר גלות מצרים היה לסבתם הנ"ל, לכפר ענין הרע שנתערב בטוב של הבל, ושל נגעי בני אדם. ולא די בזה, אלא שבשבילם לא נכנסו ישראל לארץ, כי החטאום בעגל, ובעשר הנסיונות, וחטאו והחטאיו להיותם בלתי מתוקנים.¹²⁷

חטאו של משה היה בכך שהקדים להוציא את הערב רב לפני שהספיקו להתברר, בשונה מבני ישראל. בהילות זו היא שהובילה, בסופו של דבר, לחטאי המדבר ולעיכוב בכניסה לארץ. במקומות אחרים¹²⁸ אנו למדים כי השלכותיו של החטא חרגו מעבר להקשר ההיסטורי שלו והוא הגורם גם לגלות.¹²⁹

גם כאן, כמו במקורות אחרים, נטען כי עונשו של משה נובע מקירוב הערב רב. ביאור נרחב יותר של העונש אנו מוצאים בדרוש לפסוק 'ויתעבר בי ה' למענכם':

כבר הודעתך, כי בדוגמא שיש בז"א, בחי', עיבור, ויניקה, ומוחין דגדלות. כן לכל הנשמות יש ג' בחי' אלו. והנה כפי זכיות הדור, כן הקב"ה נותן חכמה בפרנס של הדור. ולכן כאשר חטאו ישראל, גרמו שהפרנס שלהם, שהוא משה יחזור לבחי' עיבור, ויאבד שאר ההארות שהיו לו בתחלה, של בחי' יניקה וגדלות, ולא היתה בו רק הארת בחי' העיבור בלבד. ואז שכח כל אותם ההלכות, שהיה יודע כנודע וידעת, כי בחי' עיבורו של ז"א, היא בתוך אימא עילאה, הנקראת יובל, ולכן ר"ת, 'ויתעבר ה' בי' למענכם, ר"ת יוב"ל. כי חזר משה, להכנס בסוד העיבור, תוך אימא עילאה, הנקראת יובל. ושם ההוי"ה הכתובה בפסוק הזה, הוא בסוד אימא, וזהו ויתעבר ה' בי. וזהו למענכם, כי עונות הדור, גורמים כך אל הפרנס שלהם.¹³⁰

משה נידון לחזור למצב ההתחלתי של העיבור, ולחזור ולבנות את שלבי היניקה והמוחין מחדש.¹³¹ ניסוח הדברים בסיום הקטע מלמד כי מדובר בתופעה שאיננה מצטמצמת למשה האיש בלבד אלא

¹²⁷ שער הפסוקים שם עמ' קז.

¹²⁸ ראה למשל ספר ליקוטי תורה, פרשת ואתחנן ד"ה 'ויתעבר בי' עמ' רלו.

¹²⁹ הצגת חטאו של משה כניסיון להביא לתיקון מזורז ולא כתהליך מסודר ומובנה משותף למקורות נוספים בכתבי האר"י. הן בתיאור חטא המרגלים (עץ חיים ח"ב שער ל"ב, פרק ג עמ' קכד-קכה) והן בתיאור ההכאה בסלע (שער הפסוקים, פרשת חוקת סימן כ"א עמ' קע"ח, ספר ליקוטי תורה פרשת חוקת ד"ה 'ענין הסלע' עמ' ר"כ) אנו מוצאים את העיקרון של הקדמת זמן התיקון המוביל לפירות בוסר. בעניין חטא ההכאה בסלע בכלל ראה להלן בפרק השני ובפרט בנוגע להשוואה בין החטאים השונים ראה הערה 251 (סוף סעי' 3.5).

¹³⁰ שער הפסוקים, פרשת ואתחנן ד"ה 'ויתעבר ה' בי', עמ' קצד.

¹³¹ בעניין זה ראה ליבס, תרין אורזילין עמ' 118-121. בחינת דמותו של משה ועונש ההתעברות בכתבי האר"י ובמקורות נוספים ראה אצל פדיה, המראה והדיבור עמ' 109-141.

מהווה מודל קבוע ליחסי הצדיק והדור.¹³² בכתבי האר"י לא מופיע תיאור של התיקון העתידי של הערב רב (כפי שמצינו בתיקונים) אלא רק את הצורך של הצדיק בכל דור לחזור למצב עיבור כדי לתקן את הערב רב.¹³³ דברים אלו מובאים בהרחבה בקטע המקביל בספר ליקוטי תורה.¹³⁴ מדבריו שם אנו למדים גם האופן שבו רואה האר"י את דורו שלו כאשר הוא אומר כי 'ועתה רוב הדור מהם'.¹³⁵

2.5. 'ערב רב' במקורות נוספים

שני הביאורים, זה של ספרות התיקונים וזה של כתבי האר"י, מהווים את התשתית לרובן של ההתייחסויות לסוגיית הערב רב בדורות שלאחריהם.¹³⁶

אחד השימושים הנרחבים במושג הערב רב נעשה בכתבי השבתאים ומתנגדיהם. בחלק מהמקורות נראה שמדובר רק על שימוש במושג כשם גנאי אך במקורות אחרים נראה שמדובר בהתייחסות מהותית יותר. בכתבי השבתאים נפוץ מאוד השימוש במונח ערב רב כדי להבדיל ולהבחין את אותם 'בני אמונה' השבתאיים משאר היהודים.¹³⁷

בקרב תלמידי הגאון מוילנא אנו מוצאים גם כן התייחסות לערב רב כאשר קטגוריה זו מכוונת כלפי קבוצות מעמ"י שיש להסתייג מהן.¹³⁸ דבריו של ר' יצחק חבר, תלמידו של הגר"א, נראים כמכוונים גם הם לביקורת על השבתאים, שהם ראש ועיקר לכפירה בדורות אלו. אולם בנוסף, נראה שיש בחיבוריו גם התייחסות ראשונית לחכמי ההשכלה כאותם 'ערב רב' שיש לסלוד מהם.

¹³² על השימוש ברעיון העיבור בהקשר של הרב קוק ראה דברינו בפרק הסיכום.

¹³³ רעיון זה משתלב עם הרעיון בדבר התפשטות נשמת משה בכל דור, רעיון שבו נעסוק בפרק השלישי.

¹³⁴ ספר ליקוטי תורה, פרשת ואתחנן ד"ה 'ויתעבר ה' ב' עמ' רלו.

¹³⁵ על יחסי משה והערב רב כהתמודדות של האר"י עצמו ראה בהרחבה אצל ליבס, תרין אורזילין עמ' 118-121; מרוז, גאולה עמ' 331-332.

בעניין זה חשוב לחזור ולהגדיר את ההבדל שבין דברי התיקונים ובין כתבי האר"י. תיאורו של האר"י את רוב דורו כ'ערב רב' מלמדים כי הוא רואה בהם ניצוצות שעדיין לא נתקנו ויש לבררם ולא כוחות רוע שיש לבערם (כשיטת התיקונים). לכך ניתן להוסיף את המופיע בשער הגלגולים הקדמה כ (עמ' נד): 'גם דע כי כל הבעלי תורה אשר בדור הזה עתה הם בחי' אנשי דור המדבר...'. תלמידי החכמים הם נשמות מבוררות ואילו המון העם הם נשמות שצריכות עוד להתברר ותפקידו של הצדיק הוא לסייע בבירורם. חיזוק לדברים אלו אנו מוצאים גם בעדות שמביא מהרח"ו בשער הגלגולים, הקדמה לט עמ' קעב (וראה מקבילה בספר החזיונות עמ' רכב). בין המקורות דלעיל ובין עדות זו של המהרח"ו ישנם כמה הבדלים, אלא שאין כאן המקום להרחיב בהם. וראה בעניין זה מרוז: גאולה עמ' 332.

¹³⁶ תמרי טוען במאמרו (תמרי, ערב רב הערה 41) כי עמדתו של האר"י 'יוצאת מן הכלל' באופן שבו היא מציגה את הערב רב וכי רובה המוחלט של ההגות היהודית הושפעה מעמדתו של בעל התיקונים. כפי שנראה מיד, השפעתם של כתבי האר"י על חיבורים מאוחרים יותר בסוגיית הערב רב לא נופלת מזו של ספרות התיקונים. דברים אלו אמורים בפרט על עמדתו של הראי"ה שבה נעסוק להלן וראה הערה 176.

¹³⁷ ליבס, סוד האמונה עמ' 78, 339 הע' 9-10; שלום, שבת צבי ח"א עמ' 184-185, 230, 589-590. הפניות למקורות נוספים בכתבי השבתאים ומתנגדיהם ראה אצל תמרי: ערב רב הע' 42.

¹³⁸ להרחבה בעניין זה ראה ליבס: תלמידי הגר"א עמ' 282-285.

...אבל ערב רב, עם לא אמון בם, והם בסוד הצרעת על בשר הברית, עטרה הנ"ל, שצריך לקוץ הצרעת, כי מילה דוחה צרעת. והוא בסיום האלף השישי אשר אז מתגברים בעיקבות משיחא המינים והאפיקורסים, והוא אשר גם בביאת משיח הם מכחישים, והרבו לדבר על תורה שבעל פה, תיפח רוחם ונשמתם.¹³⁹

המשותף למקורות האחרונים הוא שנראה שהם אימצו את המודל שעיצב בעל התיקונים בנוגע לערב רב. שניהם רואים בערב רב קטגוריה המאפיינת את היוצאים מן הכללי שאין להם חלק ונחלה בכלל ישראל.

מנגד, אנו מוצאים מקורות אחרים שבהם מייצגים הערב רב את המון העם ואת יחסיו עם ראש הדור או הצדיק (כמייצג של משה) כפי שהופיע לעיל בדברי האר"י. כך למשל כותב ר' יעקב יוסף מפולנאה:

...ובזה יובן 'וישמע יתרו', ר"ל שהבין ג' מיני הנהגה שבעולם, א' את כל אשר עשה אלהי למשה ולישראל עמו, ר"ל עמו של משה הם הערב רב, וכמו שנאמר כי שחת עמך, ולהם הנהגה על פי הטבע גימטריא אלהי. ולשרידים אשר ה' קורא הנהגה היא בהשגחה ממנו יתברך...¹⁴⁰

ביטוי אחר המופיע בכתבי האר"י אנו מוצאים במקורות בהם מתוארת העלאת הערב רב ממצרים כמעשה שביסודו הוא חיובי. דוגמא אחת לכך אנו מוצאים בספר 'שפת אמת':

וגם ערב רב עלו הוא התערובות שהי' מעורב במצרים הארות רבות מהקדושה ... והכל הי' לקיים ההבטחה לאברהם אע"ה ראשון לגרים שהי' כל רצונו לקרב כל הברואים אליו ית'. הבטיחו הש"י כי בהיות שבנ"י יתרומו עכ"ז יעלו שאר הניצוצות ג"כ על ידם. ובאמת מצינו שבאו אח"כ לחטא ע"י הערב רב הנ"ל כמ"ש ודי זהב. וכסף וזהב הרביתי להם כו' שהוא רמז על הנ"ל. ע"י שבאו ההארות ממקום טמא. הי' צריך עבודה גדולה לתקן אותם ולצרפם צירוף אחר צירוף. אכן וודאי יתוקן הכל בעזר השם ית' עד גאולה העתידה וזה השבח שעשו כדבר משה.¹⁴¹

¹³⁹ נתיב מרכבה טמאה עמי' רס-רסא, מופיע בתוך ספר מגנזי הגר"א ובית מדרשו. מובא על פי המצוטט אצל ליבס, תלמידי הגר"א עמי' 284-285 (וראה גם הערה 241 שם).

¹⁴⁰ תולדות יעקב יוסף, פרשת יתרו ד"ה 'וישמע יתרו' עמי' שמו.

¹⁴¹ שפת אמת, פרשת בא תרמ"ג. וראה דבריו גם דרשותיו בשנים תרמ"ה, תרנ"א.

2.6. 'ערב רב' בכתבי ריא"ז מרגליות

שילוב ההיבטים השונים של הערב רב, הן כתיאור של ציבור רחב ולא רק של קבוצה מסוימת, והן כגורם שלילי וטמא, אנו מוצאים בכתביו של ר' ישעיהו אשר זליג מרגליות,¹⁴² בן דורו של הרב קוק.

מרגליות יצר בכתביו אבחנה גמורה בין ישראל ובין הערב רב:

ונכריז ונודיע לכל אחב"י בכל מקומות שהם ולכל העולם כולו שכל אלו מיני הכתות... הם ועוזריהם המה מערב רב וממצרים באו, ואין להם שום שייכות עם העם ישראל...¹⁴³

מרגליות משמר את העמדה הרואה בערב רב מציאות 'דמונית'¹⁴⁴ אלא שבשונה מהמקורות הנוספים שדגלו בגישה זו, הרי שלדידו הערב רב כולל חלק נכבד של עם ישראל. מרגליות סובר כי כל אלו שנוטים אחר אמונות אחרות, עצם נטייתם מוכיחה שאינם משורש ישראל.

מה יעשה ישראל בדור הזה שנשתנו סדרי בראשית שיש כמה מינים ממינים שונים שאינם הולכים ביראת ה' ובתוה"ק ועזבו ברית אבותם וכ"א הולך אחרי שרירות ליבו, בחד"ש אשר בדו מלבם, ואין בהם פחד ה' ואף לא מורא בו"ד...¹⁴⁵

מרגליות לא מסתפק בדברים אלו ואף סובר כי מכיוון שמדובר באלו ששורשם בסטרא אחרא הרי שאין לקרב ולהתקרב אליהם כלל אלא להתרחק ואף לשנוא אותם.¹⁴⁶ משום כך הוא מבקר את השימוש בסיפורי חסידים על קירוב רשעים כיוון שאינם נוגעים לרשעי הזמן הזה.¹⁴⁷ כמו כן, סבר מרגליות כי עתידם של הערב רב איננו בחזרתם בתשובה אלא באיבודם מן העולם.¹⁴⁸

לאור דברים אלו ניתן להבין גם את ביקורתו הנוקבת של מרגליות כנגד אלו הבאים במגע עם רשעי הערב רב. במקומות רבים מאוד בכתביו הוא מבקר את אלו שבנימוקים של קירוב לבבות, מניעת מחלוקת וכד' סוברים שיש לקרב ולקבל את אותם 'רשעים'. באחת ההתייחסויות אנו מוצאים אף קביעה נרחצת בנוגע לשורשם של אלו:

¹⁴² להרחבה בנוגע לביוגרפיה והביבליוגרפיה של מרגליות ראה ליבס, העדה החרדית עמ' 142-140

¹⁴³ אשרי האיש סה ע"ב.

¹⁴⁴ 'ומעשיהם מוכיחות עליהם שאינם מכלל שורש נשמות ישראל...ואלו ירדו לשאול תחתית ולא יעלו לעולם' (אשרי האיש כד ע"ב). להרחבה בנוגע לשורשם של הערב רב לפי מרגליות ראה אצל ליבס, העדה החרדית.

¹⁴⁵ אשרי האיש ב ע"א. הדברים מוצטטים מתוך תשובתו של ר' שלמה אלפאנדארי לשאלתו של מרגליות בעניין תפילה עם רשעים אם מותרת או לא. דווקא מתשובה זו, הפותחת את ספרו של מרגליות, אנו למדים על ההבדל הגדול שבין מרגליות ובין רבו. ר' שלמה אלפאנדארי מבליט לאורך תשובתו את הרעיון של 'גדולה תשובה', כלומר שאף מי שיש סיכוי קל שיהרהר בתשובה יש להשתדל ולקרב. לעומתו סבור מרגליות כי כל אלו שאינם אמונים על שמירת תורה ומצוות שורשם הוא ברע ולכן אין מקום אף לנסות ולהחזירם בתשובה. להרחבה בעניין זה ראה ליבס: העדה החרדית עמ' 144.

¹⁴⁶ ראה אצל ליבס: העדה החרדית עמ' 147-146.

¹⁴⁷ ראה בספרו קומי רוני סי' כב דף כט ע"ב.

¹⁴⁸ ראה למשל את המובאות בספר קומי אורי סז ע"א. וראה ליבס, העדה החרדית עמ' 145-144, שהפנה למקומות נוספים בכתבי ריא"ז מרגליות.

והנסיון מראה לנו כי כל מי שמתחבר להם באיזה אמתלא שהוא סוף כל סוף נעשה הוא או בניו כאחד מהם. ואין לנו ספק כי מי שדוקא מתחבר להם, ששורש נשמתו מהם...¹⁴⁹ מרגליות סובר כי הרצון להתחבר עם הערב רב מלמד על שורש נשמה משותף שיסודו בכוחות הרע.¹⁵⁰ יוצא כי תחת ההגדרה של 'ישראל' אפשר לכלול רק את אלו הדוגלים בבידול מוחלט ובסלידה גמורה מכל אלו המתנכרים לתורת ישראל. את ביקורתו הנחרצת ביותר מכוון מרגליות אל רב מסוים שאיננו מציין את שמו אך מסתבר מאוד כי מדובר בראי"ה קוק.

כך דרכם של רשעים והמינים הנסתרים שמדברים תמיד מכנסת ישראל וקוב"ה וכל תוכיותם והבל פיהם מלאים מינות ר"ל והמה עלולים יותר לקלקל, ומה קליפות יותר נסתרות כמבואר בהאריז"ל שיש בחי' עתיק דקליפה והיא נסתרת מאוד, ובהם נפגם נקודה היהודי...

ומה שיש עמהם צעירים אשר בידם...נתלו שנהנים מהם ואעפ"י שרואים שהמה הולכים יד ביד ורגל ברגל עם החופשים ועזרם ומגינם הוא בכל ענייניהם ומאמריהם. ואלו הצעירים לא די שחוטאים שמחוברים אליו...אלא עוד מוסיפים חטא על פשע שמחפים עליו ומשקרים עליו ואומרים שאדם גדול ונסתר הוא ודבריו סתומים ונסתרים וגבוהים ולא כל מוחא סביל דא...כי המה מגביהים את רבם הארור...מי שכותב מינות מפורשת וידוע לכל שכונתו לרעה להחזיק ולהעמיד ולקדש הפושעים ומעשיהם ומשחקיהם בכדי למצוא חן בעיניהם. פשיטא כי הוא מסית ומדיח וכופר וחלוק לב...ואלו האומרים שדבריהם יש להם שורש ח"ו בהאריז"ל או בשאר ספרי המקובלים, אלו יענשו ממרומים יען שהאריז"ל ושאר המקובלים יתבעו עלבונם בבי"ד של מעלה...¹⁵¹

הלשון הבוטה שבה משתמש מרגליות ביחס לראי"ה מוסברת לאור החומרה שבה הוא רואה את מעשיו (קליפה נסתרת): לא רק שהרב הלבוש כדרך החרדים מתקרב לחילונים ולכופרים אלא אף מוצא להם צדדים של זכות ומעלה, ומבסס את דבריו על מקורות מספרות הסוד.¹⁵²

¹⁴⁹ קומי רוני כז ע"ב.

¹⁵⁰ במקומות אחרים אפשר למצוא אף קביעה קיצונית יותר לפיה אלו גרועים יותר מהחילונים עצמם. למשל: '...בית תלמוד תורה שהאור והחושך משתמשים בו בערבוביא...שאלו יותר גרועים ומסוכנים ליהדות מבתי הספר של החופשיים הנגלים'. (אשרי האיש עב ע"ב).

¹⁵¹ אשרי האיש נו ע"ב – נח ע"א.

¹⁵² ליבס העיר (ליבס, העדה החרדית עמ' 148) כי ניתן לראות כאן אולי ניסיון להשוות בין הרב קוק ובין שבתי צבי שגם הוא תירץ את מעשיו החמורים על פי סודות הקבלה.

ביקורתנו הנוקבת של מרגליות על הרב קוק יש לה חשיבות כפולה בטרם ניגש לעיין בדבריו של הרב קוק בנושא זה. ראשית, ביקורת נוקבת זו מלמדת כי עמדתו של הרב קוק בסוגיה זו תהיה שונה בתכלית מזו של מרגליות. שנית, אנו למדים כי הראייה עצמו סבר כי לעמדתו בסוגיה זו יש סמך ומקור בספרות הסוד. משום כך, יהיה עלינו לבחון על אילו מקורות מתבסס הרב קוק בדבריו וכיצד הוא מבאר אותם.

2.7. משה והערב רב בכתבי הרב קוק

כפי שהצגנו בראשית דברינו, ההתמודדות הרעיונית והמעשית של הרב קוק עם הכפירה והחילון הינה נושא מרכזי ביותר בהגותו ובכתביו. בדומה למקורות שהובאו לעיל, גם הרב קוק יוצק תוכן אקטואלי למושג 'ערב רב'. הערב רב מייצג את אותם פורקי עול תורה ומצוות¹⁵³ שאיתם בא הרב קוק במגע, בעיקר מאז עלייתו לארץ.¹⁵⁴

העיון במקורות המרכזיים של נושא זה ייעשה על פי סדר כתיבתם הכרונולוגי. בכל אחד מהמקורות נבחן את עמדתו של הרב קוק בנוגע לקירובם של הערב רב על המשמעויות האקטואליות של הדבר עבורו. כמו כן, ננסה להתחקות אחר המקורות העומדים ביסוד דבריו בסוגיה זו.

2.7.1. עין אי"ה

המקור הראשון שבו אנו מוצאים התייחסות לערב רב ויחסיו עם משה רבינו מופיע בספר עין איה על מסכת שבת.¹⁵⁵

'אמר רבי אילעא א"ר שמעון בן לקיש, אומר היה רבי מאיר תחש שהיה כימי משה בריה'

כפ"ע היה'. ישנן מדות קבועות שראויות הן להיות נקבעות ברושם של קביעות ושל תולדה

¹⁵³ ראה למשל דבריו בפנקס אחרון בבויסק פס' מז: '...והחוצפה תבוא על ידי נפשות רעות דמערב רב קאתיין'. הרב קוק רומז כאן לרעיון של התגברות החוצפה ('חוצפא יסגה') שבעיקבתא דמשיחא. רעיון זה נפוץ מאוד בכתביו ומכאן שהוא מזהה בין 'חוצפה' זו ובין הערב רב. וראה דוגמאות נוספות וביתר הרחבה בדברינו להלן.

¹⁵⁴ בנוגע למפגשיו עם אנשי העלייה השנייה בכלל ועם מנהיגיהם בפרט ראה אבנרי, הראייה קוק; מאיר, תשוקתן עמי 803 ואילך. אבנרי טוען כי הרב קוק לא ניהל קשר רציף או קבוע עם אנשי העלייה השנייה בכלל ובפרט עם מנהיגיה הרעיוניים למעט מפגשים בודדים. לדבריו, ככלל הנראה שלא הייתה מערכת יחסים של ממש בין הרב קוק ובין החלוצים (שברובם ישבו בגליל) למעט מסע המושבות. עיקר עיסוקו היה בהתמודדות עם הרעיונות ובשאלה כיצד משתלבים כופרים אלה בחזון של גאולת ישראל.

¹⁵⁵ כתיבתו של החיבור עין איה לא נעשתה מקשה אחת והיא נפרשה על פני שנים רבות. ראשיתה עוד בימי רבנותו של הרב קוק בזוימל ואחריתה בתקופת כהונתו כרבה של ירושלים. משום כך, קשה לקבוע בבירור מתי נכתבו החלקים השונים של חיבור זה. אחת העדויות היחידות בעניין זה מופיעה באגרת משנת תרס"ו בה כותב הרב: 'וכן על דבר העין יעקב הנני כותב לעיתים רחוקות... עומד אני בפרק 'במה בהמה' בשבת'. נראה שכרכים א-ג של עין איה המצויים לפנינו נכתבו עוד בשהותו של הראייה בחו"ל והכרך הרביעי נכתב לאחר עלייתו ארצה. וראה בעניין זה בהקדמה לחלק א וחלק ד של עין איה וכן עיטם, סקירת עמי' 18; שרלו, התפתחות עמי' 95 98.

קיומית, דהיינו שמשרשן יוקחו ענפים ג"כ להרחיב ענין בכל עת ודור. וישן מדות כאלה שהן צריכות לשעתן ואין לקבע אותן בערך מיני כ"א בערך אישי, כי המין הלא הוא קבוע ואינו עובר, ומתרבה - ואינו עומד בצמצומו. והנה הרושם של ריבוי הגוונים שבתחש, דמתרגמין ססגונא, ששש בגוונין הרבה, הוא מתאים עם אותה הנטיה של הכנסת כל הכוחות, גם אותם שהם לעצמם רעים, בבנין האומה הכללית. וזהו דבר מיוחס למשה רבינו ע"ה שהכניס את הערב רב בכלל האומה, ואע"פ שלא היה הדבר ע"פ הדיבור כמפורסם בדחז"ל מ"מ ודאי לא יאונה לצדיק כל און. ואם מכאובים רבים הסבו הע"ר בישראל, ותולדותיהם כיוצא בהם מסבבים צרות רבות ורעות בכל דור ודור, מ"מ ההשלמה הכללית שתבא באחרית הימים, תתברך ג"כ ע"י אותם הכחות הקשים והשונים, שדוקא ע"י מיזוגם של הע"ר באו לנו. ובההפך החושך לאור, יגלה הדבר שגם אותו הרע והסבל היה לטובה, כי העושר של המון כחות וצביונים שונים הוא דבר משלים את האומה, אלא מפני שנלקחו ממקום בלתי טהור הנם לקוצים כ"ז שלא נצרפו. אמנם רק ימי משה, אותם הימים שהאומה קפלה בהם את הכנת השלמתה עד היום האחרון, עד העתיד היותר נהדר, רק הם היו ראויים להכנס בעובי קורה כבדה כזאת של הרבות הגוונים בריבוי היותר אפשרי ולשוש בהם, ולכלול גם כן זה בכלל עבודת הקודש שנכללה בקדושת המשכן. אבל אין לדבר ערך מיני קיומי, וחלילה לדורות הפרטיים לשום להם לקו להרבות גוונים זרים באומה, או להדבק ביותר גם באותו הסיג הזר שנבלע באיבריה, אשר באמת אחרי שימוש פעולתם תקנת הכלל תלויה בהזיקוק של הסרת הבדילים "ואצרוף כבור סיגיך ואסירה כל בדיליך... אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה".

ע"כ תחש שהיה בימי משה בריה בפ"ע היה.¹⁵⁶

הרב קוק מבאר בפסקה זו את היחידאיות שבהופעת התחש בזמן הקמת המשכן. התחש, המתאפיין בריבוי הגוונים, קשור באופן הדוק דווקא למשה ולזמנו. לדבריו, קירוב הערב רב, המבטא את אותו ריבוי הגוונים היה מעשה שרק ביכולתו של משה לעשות. למרות זאת, בהתבסס על דברי חז"ל במדרש, כפי שהובאו לעיל, הרי שמעשה זה נחשב כחטא. בהמשך הדברים מתייחס הרב קוק להשלכות השליליות של חטא זה אך גם להכרה העתידית בדבר הצורך בקירוב הערב רב בכדי להביא לשלמות האומה'. יוצא כי גם הצדדים החיוביים שבמעשה זה לא הופכים אותו להנהגה ראויה שיש לשאוף ולדגול בה. אדרבה, מהפסקה משתמע במפורש שמדובר בפעולה נקודתית ויחידאית שרק משה יכול וראוי היה לעשות אותה. כמו כן, בקטע זה לא מופיע תיאור

¹⁵⁶ עין איה שבת ח"א, פסקה עט עמ' 105-106.

של קירוב או תיקון של הערב רב באחרית הימים אלא רק הכרה רטרופקטיבית בדבר החשיבות שבמעשהו של משה.

הראייה מציג כאן עמדה שמרנית ואף מסתגרת שלא רואה בעין יפה ניסיונות לקרב או להכיל רעיונות שאינם עולים בקנה אחד עם המסורת המקובלת. נתינת מקום לרעיונות אלו מתוארת כתופעה נקודתית וחריגה שאין לה מקום במציאות הריאלית. עמדה זו העולה מדבריו בעין איה שונה מאוד מהתמונה המצטיירת מעיון בקבצים ובמקורות מאוחרים יותר שיובאו להלן.

2.7.2. שמונה קבצים

המקור הראשון בקבצים שבו דן הרב קוק בהרחבה¹⁵⁷ ביחסים שבין משה והערב רב מופיע בקובץ ב':

משה יש לו שתי בחינות, מצד עצמו, ומצד טובת עין שלו. הצד המשיחי של משה זאת היא מידת טובת עין שלו, שבשבילה הכניס את הערב רב אל תוך האומה, ומצדה מסתעפות ממנו כל הנשמות כולן, גם של פחותי ערך, וכל הדורות כולם, עם כל ירידותיהם. מצד עצמו שורש הוא רק לתלמידי חכמים, וכל תלמיד חכם הוא ניצוץ ממשה. ישנם אמנם חכמים כאלה, שבהם ספוג הניצוץ הכפול, של העצמיות ושל טובת העין, והם קשורים הרבה אל תלמידי חכמים שבדור, באהבה, וחפץ לב בטובתם וכבודם, ועם זה הם קשורים אל כלליות האומה, לכל דרגותיה וכל פרטיה, ואינם זורקים מתוך דאגתם גם את הרשעים היותר קיצוניים, שהם מצפים לתיקונם. לפעמים שני הניצוצות הללו מאירים בבת אחת, ולפעמים אחד נעלם ואחד נגלה. כשהניצוץ העצמותי נגלה, אז מתגברת היא האהבה לתלמידי חכמים, וכשהניצוץ השני של טובת עין נגלה, מתגברת האהבה הכללית של עוזזי החסדים, מקור תורת חיים ואהבת חסד.

(ב, קטו)

בחלקה הראשון של הפסקה הרב קוק מבחין בין שני היבטים שבהם ניתן להציג את משה. ההיבט הראשון מתייחס למשה בדמותו ההיסטורית כנותן התורה. ההיבט השני מציג אותו בדמותו העתידית כמשיח,¹⁵⁸ המתאפיין כאן ב'טובת העין' שלו.¹⁵⁹

¹⁵⁷ בדברינו נתמקד במקורות שבהם הוא מרחיב ומפתח את יחסי משה והערב רב. ישנם מקורות אחרים בהם ישנו שימוש במונח זה רק כדי לייצג כוחות זרים או שליליים אך הדבר נאמרים 'אגב אורחא' וללא פיתוח של הנושא. ראה למשל קובץ ז' פס' לט.
¹⁵⁸ היחס שבין שני היבטים אלו ידון בהרחבה בפרק השלישי העוסק ביחסי משה ומשיח.

הראייה מציב כאן שתי מסורות שונות בנוגע לדמותו של משה. הראשונה, מקורה במסורת לפיה נשמתו של משה מופיעה בתלמידי החכמים שבכל דור ודור.¹⁶⁰ השנייה, רואה במשה את השורש של כלל הנשמות ואפילו של הירודות שבהן. דברים אלו מיוסדים על המופיע בכתבי האר"י דלעיל לפיהם משה הוא ספירת הדעת – מקורן של נשמות בני ישראל, אך גם של נשמות הערב רב המתוארת כאן כנשמותיהם של 'פחותי הערך'. הבחירה של הרב קוק לאמץ את דברי האר"י באה לידי ביטוי גם בכך שהוא רואה בקירובם של הערב רב מעשה חיובי ביסודו. לעיל ראינו כי לדעת בעל התיקונים מוטלת על משה החובה להשמיד את הערב רב באחרית הימים כדי להביא את העולם לתיקונו. מפסקה זו אנו למדים כי תפקידו האסכטולוגי של משה עובר דווקא דרך קירוב והכלה של דמויות אלו, בדומה לדברי האר"י.

הבחירה לתאר את קירוב הערב רב כמעשה השייך למציאות העתידית, יכול להיות מוסבר לאור המובא בכתבי האר"י כי קירוב הערב רב ההיסטורי נחשב כחטא דווקא בגלל העיתוי של המעשה. אכן משה 'מצד עצמו', נותן התורה, קשור רק לתלמידי החכמים ולכן קירובם של הערב רב על ידו הייתה משגה חמור. ברם, להופעתו העתידית של משה כמשיח יש את היכולת לפעול באופן הזה. הצגת שני ההיבטים של משה מהווה הסבר והרחבה ליחסים המורכבים שבין משה והערב רב בכתבי האר"י.

דברים אלו מתבהרים עוד יותר לאור התיאור המופיע בשער הגלגולים.

...גם דע, כי כל הבעלי תורה אשר בדור הזה עתה, הם בחי' אנשי דור המדבר, שעליהם נאמר כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות... כי הנה עתיד משה עצמו לחזור בגלגול בדרא בתראה ואז יקום, וזהו הנך שוכב עם אבותיך וקם. גם אז בדרא בתראה, יתגלגלו כל דור המדבר עם הערב רב, וזהו וקם העם הזה וגו'. והענין הוא, כי אין לך דור ודור שמרע"ה אינו בתוכו בסוד וזרח השמש ובא השמש, דור הולך ודור בא, כדי לתקן את הדור ההוא.¹⁶¹

תלמידי החכמים הם בחינת אנשי דור המדבר, דורו של משה ההיסטורי שאליו הוא קשור. לעומת זאת, בדור האחרון (דורו של האר"י) יתגלגלו יחד דור המדבר והערב רב ומשה יקום מחדש כדי

¹⁵⁹ המושג 'טוב עין' בהקשר של משה מתבסס על דברי הבבלי נדרים לח ע"א. המדרש מייחס את טובת העין של משה לאירוע ההיסטורי של נתינת התורה לישראל (למרות שיכל לשמור את התורה לעצמו). אין בדברי התלמוד כל אזכור לרעיון של קירוב הערב רב. הרב קוק בוחר להשתמש במונח זה דווקא עבור דמותו העתידית של משה ולא כפשטות דברי הבבלי.

¹⁶⁰ ראה למשל תיקוני זוהר, תיקון סט דף קיב ע"א: '...ואתפשטותיה [של משה] הוא בכל דרא ודרא בכל צדיק וחכם דמתעסק באורייתא עד שתין ריבוא... וראה גם שם קיד ע"א. וראה בהרחבה בפרק השלישי.

¹⁶¹ שער הגלגולים, הקדמה כ', עמ' נד.

לתקן את הדור. נראה שהראייה מאמץ את הדברים הללו ועל פיהם יוצר את האבחנה שבין שתי הבחינות של משה.

חלקה השני של הפסקה עובר להתייחס להופעות העכשוויות של שני ההיבטים של משה. הראייה כדרכו מתנסח בלשון הסתמית של 'חכמים כאלה' אך נראה בבירור שדברים הללו מתייחסים גם אליו.¹⁶² דברים אלו מהווים עדות מכלי ראשון על עמדתו ותחושותיו של הרב קוק כלפי בני דורו. ראשית אנו למדים מכאן על המתח שבין שתי מסגרות איתן הזדהה הרב קוק. מחד, ראה הראייה את עצמו כאיש תורה שעוסק, יחד עם סביבתו הקרובה, בלימוד תורה ובהלכה ומאידך, כמנהיג ציבור שיש לו קשר לכלל חלקי החברה.¹⁶³ חלק זה איננו מסתכם רק בקשר עם כלל הציבור אלא משקף זיקה עמוקה הרבה יותר. לדבריו, כשם שבין הערב רב ומשה ישנו קשר נשמתי עמוק כך גם לחכמים שבדור (כלומר לו עצמו) ישנו קישור עמוק לכלל הציבור ואף לרשעים הקיצוניים ביותר. בדומה למשה, הדבר לא מתמצה רק בקשר אלא גם ברצון לתקן את אותם רשעים. דברים אלו מלמדים על הזיקה העמוקה שחש הרב קוק כלפי נושאי דגל החילון הכפירה. כשם שלמשה הייתה זיקה ייחודית לקבוצה הפרובלמטית של הערב רב, כך חש גם הראייה קשר עמוק לאותם 'חופשיים'.¹⁶⁴

הזיקה העמוקה של הראייה לציבור בכלל ולרשעים בפרט והרצון לתקן אותם מהווה ביטוי נוסף לתודעת ה'צדיק' ולאופן שבו ראה הרב קוק את עצמו.¹⁶⁵ עדות מפורשת לכך אנו מוצאים בפסקה נוספת המתארת את הצדיק כשורש נשמתם של אותם כופרים:

¹⁶² הנקיטה של גוף שלישי איננה ייחודית לרב קוק וניתן למצוא אותה אצל הוגים רבים שרצו להתנסח באופן אוטורי. ראייה לכך שהרב קוק אכן התכוון לעצמו ברבים מהמקורות אפשר ללמוד מדבריו של הרצי"ה כאשר הוא מאפיין את הקבצים באחת משיחותיו לג' אלול: 'אלו דברים ממין מיוחד, הקרנה ממרומים, לפעמים אפילו תמוהים ומשונים... ויש גם מין מיוחד של בירורים שכלל אינו מצוי, מלבד קצת אצל ר' נחמן מברסלוב: גילוי דברים על עצמו, אפילו דברים גדולים מאוד...' (על פי שיחה של הרצי"ה לג' אלול תשכ"ח. נערכה ע"י הרב אבינר בשם 'אורות מרן הרב' עמ' 1. מובא אצל שרלו, צדיק עמ' 18 ליד הע' 54). וראה גם הדרי, ההלכה בהגותו עמ' נח: 'אין כאן המקום לעסוק בתורתו של ר' נחמן מברסלב ולא בצדדי נשמתו כפי שהוא עצמו ספר עליהם. אולם לכשיתפרסמו יומניו של הרב... דומה שלעומתם, יחווירו דברי ר' נחמן על עצמו, ויעמדו בצל לעומת דיוני הרב על נשמתו הפנימית...'. בעניין זה ראה גם את הראיות של שרלו לטענה זו. שרלו, צדיק עמ' 27-25; הנ"ל חוג הראייה; ערכה השוואה בין פסקאות המנוסחות בגוף שלישי (אודות ה'צדיק') ובין פסקאות בהם הרב קוק מדבר על עצמו בגוף ראשון והראתה בבירור את הזהות ביניהן.

¹⁶³ במקום אחר, בכתביו ההלכתיים של הרב קוק מופיע תיאור דומה מאוד למתח שמתואר בפסקה זו. בתשובה שנשלחה לחותנו, האדר"ת, ומופיעה בספר אורח משפט, מבטא הרב קוק את המורכבות שבה הוא נתון: 'ואנכי הנני נתון בין השבילים, שהנני פונה בעין אחת איך ליישר דרכי השלום והאחוה בין הזקנים יראי ה' ומופלגי התורה...ומעבר מזה איך להשפיע דרכי השי"ת ואהבתו ית' ואמונת אומן בלב הצעירים באים להתנחל על אדמת הקודש... (אורח משפט סימן יא עמ' רנד).

¹⁶⁴ רעיון דומה אנו מוצאים אצל ר' נחמן מברסלב המתאר את משה כמי שביכולתו לגאול מאפיקורסות (ראה ליקוטי מוהר"ן תורה ס"ד אות ה). ר' נחמן והרב קוק משתמשים במוטיבים שונים לתיאור רעיון זה ומן הראוי לבחון את ההבדלים שבין שני התיאורים והמשמעויות השונות הנובעות מכך. בנוגע לדבריו של ר' נחמן ראה מרק, מגילת סתרים 198-200.

¹⁶⁵ להרחבה בנוגע לדמותו של הרב קוק כצדיק על היבטיה ומאפייניה השונים ראה שרלו, צדיק עמ' 82-23.

כל נשמה גדולה, יש לה עסק עם כל הענפים המסתעפים משרשיה, והיא צריכה לתקן את פגמיהם, ויש לה זכות לקרב את הרחוקים, אפילו יותר מהדין הראוי, כשהיא מכרת שהם הנם שייכים לה. ובדור האחרון הזה, עקבתא דמשיחא, ישנם צדיקים כאלה, שהם מכירים שנמצאים כופרים גמורים, מסיתים ומדיחים, שהם שייכים לשורש נשמתם, ועל כן הם צריכים להיות מטפלים בתיקונם באופנים נפלאים מאד, מה שאי אפשר להעלות על הדעת כלל על פי הדרך של המושכל הגלוי.

(א, שכו)¹⁶⁶

הזדהותו של הראי"ה עם משה איננה מופנית למשה ההיסטורי אלא בעיקר לדמותו העתידית של משה. דבריו כאן מלמדים על מעלתם של החכמים על פני משה רבנו ההיסטורי. בעוד משה, הגואל הראשון, היה רק משה 'מצד עצמו', הרי שישנם חכמים שמכילים בתוכם 'ניצוץ כפול', כלומר גם צדדים של משה כמשיח.¹⁶⁷

סופה של הפסקה מעיד על המורכבות שבהתנהלות מתוך שני ההיבטים הללו. ניתן לראות כאן את הדואליות העמוקה שבה היה מצוי, לעיתים, הרב קוק. היכולת לאחוז מחד בעמדה ובתודעה תורנית קלאסית ומאידך להכיל ולקבל גם תופעות החורגות מגבולות השיח התורני-הלכתי המקובל, איננה פשוטה ולכן לעיתים ניתן יהיה לפעול רק 'מצד אחד'. אולם, הקושי שבאחיזה הכפולה איננו הופך אותה לבלתי אפשרית כך שילפעמים שני הניצוצות מאירים בבת אחת. כלומר, לעיתים לא מדובר בעמדות סותרות אלא הן יכולות להשתלב יחד חרף המורכבות שבדבר. העמדה המשלבת מוצגת כאן כמצב האידיאלי בעוד שבין העמדות הנפרדות אין העדפה מפורשת.¹⁶⁸

¹⁶⁶ דוגמא נוספת ניתן למצוא למשל בפסקה הבאה: 'הצדיקים הגדולים כוללים בנשמתם את הכל, ויש להם כל הטוב של הכל וגם כל הרע של הכל, וסובלים יסורים בעד הכל, ומקבלים עונג מהכל, ומהפכים את כל הרע של הכל לטוב. ומתוך שהם מתמתקים על ידי היסורים שהם סובלים, הכל מתמתק על ידם, כי בשורש נשמתם נמצאו כח של סעיפי הנשמות הרבות מאד שהצדיקים הם יסודם' (א, רי). בפסקה זו רומז הרב קוק לטרמינולוגיה הקבלית המזהה את המילה 'כלי' עם ספירת היסוד, קרי עם הצדיק. וראה גם א, תקכו; א, תקצט; א, תשלג; ג, קי; ו, פו.

¹⁶⁷ השילוב שבין משה והמשיח מהווה חלק מתהליך התיקון הקוסמי של נשמת אדם הראשון. בנושא זה נעסוק בהרחבה בפרק השלישי.

¹⁶⁸ עצם ההצגה של אחד מהם כ'צד המשיחי' של משה רומז על העדפה על פני 'משה מצד עצמו'. אולם עדיין אין בפסקה קביעה מפורשת בעניין זה.

במקום אחר אנו מוצאים ביטוי נוסף לדואליות זו אלא שבו ישנה נטייה ברורה כלפי צד אחד :

משה רבנו עליו השלום חפץ בקרבת הערב רב, ההתפשטות הכמותית, והתורה ירדה מאיכותה על ידי רצון הכמותי של התפשטות החסד הלוה. והדעה העליונה היא גנוזה באור החסד העליון, ששם קמוץ הכל, והכל מעולה. החושך העליון, הגדול מכל האורות, והטוב המתעלה מכל חיים ומכל טובה.

(ז, קלז)

פסקה זו היא חלק מרצף פסקאות העוסקות במתח שבין איכות וכמות.¹⁶⁹ בין השאר עוסק הראי"ה במתח שבין הפצתה של התורה ברבים ובין הנחלתה ליחידי סגולה בלבד. בחירתו של הרב להציג את הדברים דווקא דרך הערב רב' מלמדת על בעיה ספציפית יותר שהוא נדרש אליה. לא מדובר כאן רק בהצגת הבעיה שבהפיכת התורה לציבורית או עממית. הבחירה במוטיב הערב רב באה להעלות את המורכבות שבהפצת התורה לקהלים שאינם אמונים על שמירת תורה ומצוות.¹⁷⁰ הרב קוק איננו מסתיר את המחיר שגובה התנהלות שכזו, בכך שאיכות התורה אכן נפגמת. למרות זאת הוא מעדיף את 'ההתפשטות הכמותית' וסובר כי היא אף עליונה יותר כיוון שמקורה הוא באור החסד העליון.

מוטיב החסד או תורת החסד חוזר על עצמו הן בפסקה זו והן בפסקה דלעיל כמאפיינים של טובת העין של משה. הרב קוק משתמש כאן בספירת החסד המתאפיינת בהתפשטות והתרחבות כדי להציג את המדרגה הגבוהה של התורה, היכולה להגיע גם לחלקים מוקצים ונידחים. יכולת זו טמונה בעובדה המתוארת כאן לפיה מהפרספקטיבה של אור החסד 'הכל מעולה' וכל דבר נתפס באופן חיובי.¹⁷¹

בפסקה זו מציג הרב קוק העדפה ברורה של 'משה-משיח' על פני 'משה נותן התורה'. הוא איננו מותיר את הדברים באיזון כפי שראינו קודם לכן אלא נוקט עמדה ברורה חרף החסרונות הטמונים בה.

¹⁶⁹ ראה קובץ ז פסקאות קלד-קלח. פסקאות אלו הן למעשה רצף תוכני אחד. במסגרת דברינו כאן לא נוכל להתייחס לכל פרטי המתח שבין כמות ואיכות בפסקאות אלו בפרט ובכתבי הרב קוק בכלל.

¹⁷⁰ מתח זה יכול גם להסביר טוב יותר מדוע הרחבתה הכמותית של התורה נמצאת ביחס ישיר לפגיעה באיכותה. הנחלת התורה לציבור שאיננו על טהרת הקודש טומן בחובו סיכון נכבד בדבר האופן שבו תתקבל ותילמד התורה.

¹⁷¹ על תורת החסד כתורה מכילה וכללית מרחיב הרב קוק את הדיבור במקומות רבים. ברבים ממקורות אלו ישנו שימוש בדמותו של אברהם, המייצג המובהק של החסד (א, תשח; א, קנ; ב, קסב; ב, קסד; ג, ד; ח; לב). בדומה לדבריו על הערב רב מתאר הרב קוק גם את האופן הגבוה יותר להתמודדות עם עמלק: 'שאלו היה יותר גדול מדוד, ולכן בעצם נשמתו האירה מדת הרחמים גם על עמלק. אבל זו היא מדה שהיא רק מכשרת מלוכה, מאירתה לתקופה, ואינה יכולה להמשיכה, מפני חשכת העולם, ומתוך כך אינה יכולה להעלות את העולם. אבל חסידי עולם צריכים להיות בכל דור אוזניים במדותיו של אברהם ברעיון, שחסדם מתפשט על הכל, ומוצאים הם את הטוב בכל מקום, ותורת חסד על לשונם' (א, תמד). עיון בדמותו של אברהם בכתבי הרב קוק הוא נושא העומד בפני עצמו ומן הראוי לעסוק בו, אך אין מקומו כאן. על עמלק בכתבי הרב קוק ובכתבי תלמידיו ראה ברק, חוג הראי"ה עמ' 277-296; הנ"ל, עמלק. בנוגע לזהות שבין משה ואברהם ראה פנקס אחרון בבויוסק פס' כד.

פסקה זו יכולה ללמד על התלבטות שעמדה בפני הרב קוק בנוגע להפצת תורה לציבורים רחבים. לבטים אלו לא התמצו רק בפניה לקהלים מסורתיים אלא גם, ואולי אף בעיקר, ברצון לחשוף את הציבור המשכיל-חילוני לעולם תורה.¹⁷² הפגיעה האפשרית באיכות הלימוד או בכבודה של התורה עמדו לנגד עיניו של הראי"ה כאשר פעל באופן זה.¹⁷³ למרות זאת, העדיף הרב את ההתפשטות הכמותית המבוססת על טובת עין, הרואה את האור שבכל דבר.¹⁷⁴

השוואה בין דבריו של הרב קוק בעין אי"ה ובין המופיע בקבצים מלמדת על שינוי מהותי ומשמעותי בעמדתו של הראי"ה. בעין אי"ה ביטא הרב קוק הסתייגות מניסיונות לקירוב 'עכשווי' של הערב רב, קרי של קבוצות או רעיונות של כפירה וחילון. לדידו, מדובר באירוע חד פעמי שאין ללמוד ממנו הלכה למעשה. לעומת זאת, בקבצים אלו מוצאים כבר עיסוק באופן שבו נכון וראוי ליישם את דפוסי הפעולה של משה. בקובץ ב' ניתן לזהות יחס אמביוולנטי או ניסיון לאחוז את החבל משני קצותיו, ובקובץ ז' אלו מוצאים נטייה ברורה לקבלתם של רעיונות כאלו על אף המחיר הכרוך בכך.

דברים אלו מתחברים לשינויים העוברים על הרב קוק בין תקופת רבנותו בחו"ל ובין כהונתו כרבה של יפו. הן בעולם בית המדרש והן בעולם המחקר הצביעו על שינויים שעובר הרב קוק בין תקופות אלו.¹⁷⁵ אחד השינויים החשובים נוגע ביחסו של הראי"ה לתפיסות ציוניות ומגמות של חילון. בעוד שבחו"ל עמדתו שמרנית ומסויגת, הרי שההגעה לארץ, וההיכרות עם דמויות ורעיונות אלו מובילה ליצירת יחס שונה כלפיהם.

מגמה נוספת שניתן לזהות כאן, אם כי קשה לקבוע אותה בבירור לאור המספר המועט של הפסקאות בסוגיה זו, מתייחסת למקורותיו של הראי"ה. בדבריו בקבצים אלו מוצאים השפעה

¹⁷² עדות לדבר אלו מוצאים בתיאורים של הרב הנזיר ביומניו בנוגע לעריכת 'אורות הקודש' שעוצב כך 'שיחדור לנון המשכילים' (משנת הנזיר עמ' צא) וראה לעיל הערה 74.

¹⁷³ וראה דברינו במבוא על כך שמחד פעל הרב קוק ליגילוי רזים ומאידך חשש מדבר זה. במקום אחר משווה הרב קוק בין מגמתו 'לתרגם' את התורה לשפת הדור ובין שינוי הכתב שתיקן עזרא. לדבריו, המניע שהוביל את עזרא למעשה זהה לשאיפה שהוא עצמו מציג: '...אנו צריכים לתרגם ע"פ הסגנון הזמני את כל האוצר הקדוש שלנו, אוצר הדעות וההרגשות של כל התורה כולה כמעט, לקרבם לבני דורנו, דוגמתו של עזרא, שנשתנה הכתב על ידו, שאחד הטעמים הוא גם לקרב ע"י זה את דורו להבנת התורה ולמודה.' (אגרות הראי"ה ח"ב, אגרת תקצד עמ' רכו).

¹⁷⁴ בפסקה העוקבת (קלח) ממשיך הרב קוק לעסוק במתח שבין כמות ואיכות בתורה ובמתח שבין התורה המונית ותורה ליחידים. הוא מציג את הבעיה שבהפיכת התורה לנחלת הכלל כפי שרצתה הנצרות לעשות ומאידך מביא את האופן המתוקן של הנחלת התורה להמונים כפי שבא הדבר לידי ביטוי בחסידות. גם בפסקה זו מוזכר המונח 'ערב רבי' כמייצג של הציבור הרחב, בדומה לדברים בכתבי הארי"ה ובספרי החסידות שהובאו לעיל.

¹⁷⁵ האבחנה שבין התקופה שטרם עלייתו לארץ לזו שאחריה מופיעה כבר אצל הרצי"ה ראה למשל, אור לנתיבת, התורה הגואלת, עמ' רפא. גם מבין החוקרים היו שעמדו על הבדלים שבין שתי התקופות ועל השפעת מפגשו של הראי"ה עם אנשי ורעיונות העליה השניה. ראה למשל רביצקי, הקץ המגולה פרק שלישי; עיטס, סקירת עמ' 22; אברמוביץ, האידיאולוגיה עמ' 68-69; ביטי, מוסר אביך; שרלו, התפתחות, (שני האחרונים עסקו בשינויים בתפיסת המוסר של הרב קוק). כמו כן, ראה בן נון, המקור הכפול עמ' 67-72 המצביע על שינויים בסוגות הכתיבה ובסגנון הכתיבה של הרב קוק בין תקופות אלו. מי שעסק בהרחבה בתקופת חו"ל הראשונה הוא מירסקי בעבודת הדוקטור שלו, ראה מירסקי, ביוגרפיה. לדעת מירסקי ניתן להבחין בשינויים משמעותיים בתחומי המחשבה והרוח אצל הרב קוק טרם עלייתו לארץ.

ברורה ובולטת של ספרות הסוד ובעיקר של כתבי האר"י.¹⁷⁶ לעומת זאת, בעין אי"ה מצינו רק התייחסות לדברי חז"ל בעניין הערב רב ולא נראה שישנם התייחסויות או רמיזות למקורות קבליים.

הבדל זה מוביל להבדל נוסף המשמעותי מאוד לנושא שבו אנו עוסקים. בעוד שבפסקה בעין אי"ה נתפס משה רק מתוך דמותו ההיסטורית, הרי שבקבצים אנו למדים כבר על הרחבת דמותו של משה כמשיח ואף כמי שמתגלה בחכמים שבכל דור דור, רעיון המפותח בעיקר בספרות הסוד. כאמור לעיל, דברים אלו אינם מתמצים בהצגת עמדה הרעיונית-מחשבתית אלא מלמדים גם על האופן שבו ראה הרב קוק את עצמו. תודעת הצדיק או התודעה המשיחית של הראי"ה עולה במובהק מתוך הפסקאות בקבצים אך נעדרת בפסקה מעין אי"ה.¹⁷⁷

2.7.3. קונטרס ישוב משפט

מקור נוסף העוסק בערב רב הם דבריו של הרב קוק המופיעים בקונטרס ישוב משפט.¹⁷⁸ הקונטרס יצא לאור לקראת סוף שנת תרפ"ב, בעקבות פולמוס שהתגלע בעיר קלויזנבורג לאחר שקבוצה מסוימת נפרדה מהקהילה המרכזית עקב הזדהותם של האחרונים עם הציונות. מחלוקת זו הובילה לכתבת קונטרס בשם 'משפט צדק' שבא להסביר את צעדיהם של הפרושים ומציג את

¹⁷⁶ בנושא זה ניתן למצוא במחקר עמדה ההולכת בכיוון אחר. שרלו (שרלו, משה) ותמרי (תמרי, ערב רב) הציעו לבחון את דבריו הראי"ה דווקא לאור עמדתו של בעל התיקונים בסוגיה זו. שרלו כלל לא מתייחסת לדברי האר"י אלא רק קובעת כי 'בספרות הקבלית כרוך מהלך הגאולה העתידה דווקא בנקמה בערב רב...'. (עמ' 465). כפי שהובא לעיל, עמדה זו נכונה דווקא בספרות התיקונים וממשיכי דרכה בעוד כתבי האר"י ומקורות נוספים מציגים עמדה אחרת לחלוטין שבה עתיד הערב רב להתברר ולהצטרף לכלל ישראל. נראה כי שאלתה של שרלו 'כיצד התגבר הרב קוק על תפיסות אלה?' יכולה להתיישב על נקלה כאשר משווים את דבריו למקורות בכתבי האר"י. בשונה משרלו, תמרי מתייחס במאמרו לעמדת האר"י אלא שכפי שהצגנו לעיל (הערה 136) רואה בה עמדה חריגה ולא משמעותית. משום כך, הוא אינו מקדיש חשיבות להשפעה של כתבי האר"י בסוגיה זו ואיננו מחבר את דבריו של הראי"ה לעמדה שמביא רח"ו. יתר על כן, תמרי טוען ביחס לרב קוק כי 'בכתביו משתמרת הקטגוריה במלואה על פי דגם התיקונים...'. (עמ' 52). טענתו זו של תמרי מתבססת על כמה טיעונים אך נראה שאין בהם כדי להוכיח במפורש זהות בין עמדתו של הרב קוק ובין עמדת התיקונים. ראשית, תמרי טוען כי האקטואליזציה שיוצר הרב קוק למושג זה משמרת מוטיבים של בעל התיקונים. כפי שהראו בהרחבה מרוז (מרוז, הגאולה) ומגיד (מגיד, מומרים) הרי שהפיכתו של הערב רב למושג אקטואלי איננה נחלתו הבלעדית של בעל התיקונים וגם האר"י ורח"ו נוקטים בעמדה דומה אם כי במשמעות שונה לחלוטין. יוצא כי האקטואליזציה של הערב רב איננה מאפיין בלעדי של ספרות התיקונים אלא יכול ללמד באותו האופן גם על השפעה של כתבי האר"י. ככלל, עצם ההסבה של מושג רעיוני אל המציאות העכשווית הינה דבר נפוץ למדי בכתביה מסורתית. יתר על כן, עצם השימוש במושגים מסורתיים איננו ערובה להתאמה מובהקת בין משמעותו של המושג במקור הראשון ובין השימוש המשני במקורות מאוחרים יותר. נראה כי בעניין זה חשוב להדגיש את ההבדל שבין עמדת החוקר ובין עמדתו של הלומד המסורתי. הלומד המסורתי מאמץ מושגים המופיעים בספרות התורנית כדבר הברור מאליו ומעבד אותו על פי האופן המתאים לו. לעומת זאת, החוקר מברר את המושגים רק על פי האופן שבו הם משתמעים מתוך מושא המחקר ואין לו כל מחויבות לעצם השימוש במושג. משום כך, עצם השימוש של הראי"ה במושגים אלו איננו מלמד בהכרח על שימור של המשמעות העולה במקורות הקודמים ועיקר העיון צריך להתמקד באופן שבו הוא עצמו מעצב ומציג את המקורות (וראה בעניין זה להלן בנוגע להסברו את דברי הזוהר להלן בסעי' 2.7.3.). בנוגע להבדל שבין הלימוד המסורתי ובין הלימוד המחקרי-שכבתי ראה גם את דבריו של שילה, רבדים קבליים עמ' 16-17. שילה גם מתייחס להשלכות של דבר זה על האופן שבו נכון לבחון ולקרוא את כתבי הרב קוק.

¹⁷⁷ עוד בעניין זה ראה בפרק העוסק ביחסי משה ומשיח.

¹⁷⁸ עותק של הקונטרס מצוי בבית הספרים הלאומי, מאמרו של הרב קוק חזר ונדפס בספר מאמרי הראי"ה עמ' 55-61.

הציונים ותומכיהם כ'מומרים לכל התורה כולה'. בתגובה לכך הודפס הקונטרס 'שוב משפט' ובו איגוד של כתבי רבנים שונים כנגד הפרישה של אותה קבוצה.¹⁷⁹

בשונה מהמקורות הקודמים לא מדובר כאן על כתיבה הגותית אלא על הצגת עמדה בנוגע לשאלה חברתית-ציבורית. להבדל שבין סוגות הכתיבה הללו יש משמעות והשפעה על תוכן הדברים כפי שנראה להלן.

לאורך כל המאמר מביע הרב קוק הסתייגות נחרצת מניסיונות להוציא קבוצות מסוימות מתחת 'שם ישראל'.

וכל יסוד הרעיון של הוצאת פושעי ישראל מכלל האומה, הלא הוא רעיון פסול ודרך המינות ממש...¹⁸⁰

דברים אלו מובילים את הראי"ה להתייחס גם לטענה שאת אלו המחזיקים בדעות הכפירה והחילון יש לראות כערב רב, ולכן יש להיבדל מהם.

...ויש אחרים התולים את עצמם במאמרי הזוהר הסתומים, המדברים לפעמים על דבר הענין של הערב רב, והתפרדות שלהם מכלל ישראל, לפני הגאולה השלמה, והם לוקחים את כל דברי הסודות הקדושים הללו, שהם עומדים ברומו של עולם, דברים כפשוטם, ומרבים עי"ז מחלוקת בישראל, והם לא ידעו ולא יבינו. כי היסוד של הסימן של הערב רב, הוא בנוי בדבר המדות הטהורות היסודיות של ישראל בכלל, וכמו שאמר דוד, על הנתנינים והגעונים, לא מזרע ישראל המה, שלשה סימנים יש באומה זו רחמנים, בישנים, גומלי חסדים, כל מי שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו, ומכלל הן אתה שומע לאו, ביבמות ע"ט א, והמדות הקדושות הללו אינן בעיקרון תלויות בבחירה, כי הן בכלל המתנות היקרות והטובות שנתן הקב"ה לישראל בחסדו, וכלשון הירושלמי בקדושין פ"ד ה"א, על סוגיא דהרחקת הנתנינים דהתם, שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, רחמנין, ביישנין וגומלי חסדים, וכהא דביצה ל"ב ב', בעובדא דשבתאי בר מרינוס, דאמר, הני מערב רב קאתי, וכל המרחם על הבריות, בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו, וכל שאינו מרחם על הבריות, בידוע שאינו מזרעו של אברהם אבינו. ועיקר הסימן היסודי של הזוהר הוא כמ"ש בבראשית כ"ה ב', בעניני הסוגיא דערב רב שם, שהם אינם חוששים לטובת ישראל, והם נוטים לאומות העולם יותר מלישראל, אם יחזון לישראל בדוחקא

¹⁷⁹ בשער הקונטרס מופיע: 'פסק בי"ד של ועד הרבנים הגאונים מווארשא ושל גאוני עולם מירושלים, לעמבערג, פרמישלא, ליטא...'.
¹⁸⁰ מאמרי הראי"ה עמ' 58.

מתרפין מינייהו, ואית לן רשו לשיזבא לון ולא בעאון, ומתרפין מאורייתא ומאלין דמשתדלין בה, למיעבד טב עם עובדי כו"ם, ועוד סימן לערב רב, שהם מזלזלים בתלמידי חכמים, שע"ש כך נקראו ענקים לגריעותא, דמזלזלין לאלין דאתמר בהון ענקים לגרורותיך. ובודאי כך הוא המדה של כל אלה ששונאים את האומה בכלל, וכופרים בסגולותיה, שהם מבזים את התורה ותלמידי חכמים ביסוד דרכם הרעה, מה שאין כן אלה המודים בסגולת האומה, אעפ"י שיהו עדיין רחוקים מקדושה בדרך אמת, מ"מעלולים להכיר ולידע שהתורה היא נשמתן של ישראל, ומתפארים הם עכ"פ לפי מושגם "בספרותנו העתיקה" ומכבדים אותה, וממילא מכבדים הם ג"כ במדה ידועה את לומדיה, וכשמתנהגים עמהם בנחת כראוי לדברי חכמים שבנחת נשמעים, הם ג"כ נכנעים מפני הדר קדושתה של התורה, מפני שסוף סוף אחדותן של ישראל מאירה בהם איזו הארה מקודשת, וחפצים הם תמיד לעבוד דוקא בעד הכלל, ולא להתרפות מלעזור לישראל בשעת דחקן, איך אפשר לומר על עם ד' אלה, שהם חלילה בכלל ערב רב, ד' ישמרנו.¹⁸¹

הרב קוק תוקף את הניסיון לבסס טענות אלו על מקורות בספרות הזוהר¹⁸² העוסקים בערב רב.¹⁸³ לדבריו, עיון בדברי הזוהר מלמד שמאפייני הערב רב אינם מתאימים לקבוצות המדוברות. ראשית, הערב רב מתאפיינים בניכור מעם ישראל, דבר שאיננו נכון ביחס לאלו שניתן למצוא בדבריהם ובמעשיהם זיקה רבה ללאומיות היהודית. בנוסף לכך, הערב רב מתוארים ככאלו שבזים ומבזים את התורה ולומדיה ואילו לדעת הראי"ה, גם דבר זה איננו נכון במקרה הנידון. בעוד שטענתו הראשונה מובנת לאור ההתעוררות הלאומית-ציונית, הרי שטענתו השנייה מעלה תמיהה. דווקא אותן קבוצות חלוצים התאפיינו לא פעם בהתרסה ובניכור כלפי כל הקשור בקיום מצוות ובלמוד תורה.¹⁸⁴ אלא שעיון בדבריו מלמד כי הרב קוק יוצר הגדרה מרחיבה מאוד המאפשרת לכלול גם את אותם קבוצות בכלל אלו המכבדים את התורה ולומדיה.

¹⁸¹ מאמרי הראי"ה עמ' 59-60.

¹⁸² הרב קוק מפנה לדברי הזוהר בפרשת בראשית. כפי שהובא לעיל, חלק זה איננו מגוף הזוהר אלא מקורו בתיקונים, כך שלמעשה, הראי"ה מתייחס בדבריו להשקפתו של בעל התיקונים.

¹⁸³ לא ברור האם הרב קוק מגיב כאן לטענות שעלו באותו פולמוס או שמדובר בהתייחסות כללית-עקרונית לעניין זה. מלשונו 'יש אחרים התולים את עצמם...' ניתן להבין כי הוא מתייחס לטענות אחרות ולא לאלו שהושמעו בפולמוס. אפשרות מסתברת לראות בדברים אלו תגובה לדעותיו של ריא"ז מרגליות או דומות להן. אמנם ספריו של מרגליות שצוטטו לעיל פורסמו רק כמה שנים מאוחר יותר אולם מסתבר כי דעות אלו הושמעו כבר קודם לכן בין אם על ידו ובין אם על ידי אחרים.

¹⁸⁴ הרב קוק עצמו, במאמרים שפרסם בעיתון 'הפלס' קודם עלייתו ארצה ובאגרות שונות תוקף את התנועה הציונית על ההצהרה כי 'הציונות דבר אין לה עם הדת' ואף מבקר את נציגי המזרחי על השותפות במסגרות הציוניות. להרחבה בנוגע לשינוי עמדותיו של הרב קוק בעניין זה ראה בן נון, המקור הכפול עמ' 59-63.

אעפ"י שיהו עדיין רחוקים מקדושה בדרך אמת, מ"מ עלולים להכיר ולידע שהתורה היא נשמתן של ישראל, ומתפארים הם עכ"פ לפי מושגם "בספרותנו העתיקה" ומכבדים אותה, וממילא מכבדים הם ג"כ במדה ידועה את לומדיה.¹⁸⁵

הראי"ה סובר כי אותם חילונים או כופרים מביעים עמדה עקרונית הזוהי לעמדה המסורתית גם אם היא נאמרת בשפה שונה ובשונה מהניסוח המקובל. עצם ההערכה שלהם לספרות ולתרבות היהודית מהווה ביטוי לאותו 'מאפייין' המבדיל בין יהודים ובין הערב רב.¹⁸⁶ דברים אלו מצטרפים לעמדה עקרונית שמציג הרב קוק גם במקומות אחרים. לשיטתו, השפה על שלל צורותיה מהווה ביטוי חיצוני לעמדה שורשית יותר שניתן להציגה בצורות שונות. מושגים הנראים לכאורה סותרים יכולים לבטא, לעיתים, את אותו רעיון כך שהמחלוקת איננה נסובה על עצם הדבר אלא על צורת הביטוי שלו. יוצא אפוא, כי בחינת הדברים איננה יכולה להסתמך על השפה או המונחים שבהם מוצגים הדברים אלא על בירור המשמעות עקרונית הטמונה בהם.¹⁸⁷ עמדה זו מופיעה גם במקומות אחרים, ובאחד מהם אנו מוצאים קביעה זו אף במפורש:

יש כפירה שהיא כהודאה, והודאה שהיא ככפירה. כיצד? מודה אדם שהתורה היא מן השמים, אבל אותם השמים מצטיירים אצלו בצורות כ"כ משונות, עד שלא נשאר בה מן האמונה האמיתית מאומה. וכפירה שהיא כהודאה כיצד? כופר אדם בתורה מן השמים, אבל כפירתו מיוסדת רק על אותה הקליטה שקלט מן הציור של צורת השמים, אשר במוחות המלאים מחשבות הבל ותוהו, והוא אומר התורה יש לה מקור יותר נעלה מזה, ומתחיל למצא יסודה מגדולת רוח האדם, מעומק המוסר ורום החכמה שלו. אע"פ שעדיין לא הגיע בזה למרכז האמת, מ"מ כפירה זו כהודאה היא חשובה, והיא הולכת ומתקרבת להודאת אמונת אומן. ודור תהפוכות כזה, הוא נדרש ג"כ למעליותא. ותורה מן השמים משל הוא על כל כללי ופרטי האמונות, ביחס של מאמר המבטאי שלהן אל תמציתן הפנימי, שהוא העיקר המבוקש באמונה.

(א, תרלג)

¹⁸⁵ שם עמ' 60.

¹⁸⁶ בשולי הדברים מוסיף הרב קוק כי לא מדובר רק בעמדה מחשבתית-עקרונית והאופן שיש להתמודד איתה. לדעתו, חלק לא מבוטל מעמדתם הלעומתית של ציבורים אלו כלפי התורה נובע מהיחס הנוקשה של החכמים. לכן, יחס חיובי ומאיר פנים יוכל להוביל להערכה אמיתית כלפי התורה ולומדיה.

¹⁸⁷ דברים אלו מצטרפים לטענה שהעלנו במבוא בנוגע ליחסו של הרב קוק לקבלה ולרצונו ליצוק את תכני ספרות הסוד המסורתיים לתוך קנקן של שפה עכשוויות וברורה.

עמדה זו מהווה חידוש גדול בהתמודדות עם שיטות ודעות שאינן עולות בקנה אחד עם מסגרת האמונות והדעות הדתית.¹⁸⁸

דבריו של הרב קוק בקונטרס ישוב משפט ובקבצים מציגים עמדה אחידה של רצון לקרב ולהכיל גם דעות 'לא מקובלות'. ברם, האופן שבו יש להשיג מטרה זו שונה בכל אחד מהמקורות: בקבצים אנו מוצאים שימוש במטפורה של משה המקרב את הערב רב לתיאור התכלית הרצויה, ואילו בקונטרס טוען הרב קוק שהמונח 'ערב רב' כלל איננו מתאים למציאות הקיימת.

ניתן להציע שההבדל בין המקורות טמון בסוגת הכתיבה. דברים שכותב הראי"ה ביומניו האישיים אינם יכולים להופיע כהנחיה ציבורית המתפרסמת ברבים.¹⁸⁹ קל יותר לקבל את הטענה כי אותם אנשים או דעות אינם נכללים תחת הגדרת הערב רב מאשר הטענה כי אלו אכן הערב רב אך ניתן לקבל אותם.¹⁹⁰

כמו כן, ניתן גם להציע שהדברים משלימים אהדדי. קירוב הערב רב והכללתם בעמ"י בא לידי ביטוי אצל הראי"ה בעמדתו העקרונית לפיה אין בדבריהם כפירה או פגיעה בקודשי ישראל, אלא צורת ביטוי אחרת של אותם רעיונות יסוד.

2.8. שביירת הלוחות

כתביו של הרב קוק העוסקים במערכת היחסים שבין משה והערב רב משקפים, אם כן, את האופן שבו יש להתמודד עם החילון והכפירה. ביטוי נוסף לדברים אנו מוצאים בפסקאות שאמנם אינן מזכירות במפורש את הערב רב אך משמרות את העמדה שעלתה ביומניו של הרב קוק עד כה.

¹⁸⁸ על גודלו של החידוש אנו יכולים ללמוד מביקורות שהופנו כלפי הרב קוק בנושא זה. הרב אברהם מרדכי אלטר מגור, בעל ה'אמרי אמת', מתאר באגרותיו את פגישתו על הרב קוק: 'והרה"ג ר' אברהם קוק שיי הוא איש האשכולות בתורה ומדות תרומיות. גם רבים אומרים כי הוא שונא בצע. אולם אהבתו לציון עוברת כל גבול ואומר על טמא טהור ומראה לו פנים כאותו שאמרו חז"ל בפ"ק דעירובין על מי שלא הי' בדורו כמותו ומטעם זה לא נקבעה הלכה כמותו. ומזה באו הדברים הזרים שבחיבוריו. והרבה התווכחתי עמו, כי אם כוונתו רצויה, אבל מעשיו וכו', שנותן יד לפושעים, כל עוד הם עומדים במרדם ומחללים את הקודש...' (אוסף מכתבים ודברים עמ' 109-153). ביקורת דומה אנו מוצאים גם בדבריו של הרב יוסף חיים זוננפלד, בר הפלוגתא של הרב קוק המובאת בספרו של צייטלין, ספרם של יחידים עמ' 238-240. על יחסיו של הרב קוק עם הרב זוננפלד ועם האדמו"ר מגור ראה גוטל, מכתבי עמ' מא, מד. על המפגש בין הרב קוק והאדמו"ר מגור ראה גם רביצקי, הקץ המגולה עמ' 153-154 עוד על הביקורת שהוטחה ברב קוק על נטייתו לקירוב החילונים ראה פרידמן, חברה ודת עמ' 87-109; ש"ץ-אופנהיימר, ראשית המסע.

¹⁸⁹ ניתן למצוא מקרים נוספים בהם ישנו הבדל בין הכתיבה האישית של הראי"ה ובין הכתיבה הציבורית. הדבר בולט מאוד בכל הקשור להתמודדות עם רעיונות וקבוצות המייצגות את הכפירה והחילון. השוואה בין כתיבתו בקבצים (שנאספה לפרק העוסק בהתמודדות עם הכפירה בספר אורות האמונה) ובין כתיבתו באגרות (למשל אגרות הראי"ה ח"ב, אגרת תקנ"ה עמ' קפד-קצח) מציגה הבדלים משמעותיים בין שתי הסוגות. באגרת הנ"ל עוסק הרב קוק בעיקר באבחנה בין אותם אנשים עצמם ומעשיהם ובין ההיבט הסגולי שקיים בהם מצד 'אהבת האומה' או 'אהבת הארץ'. לעומת זאת, במקורות רבים בקבצים אנו מוצאים התמודדות ישירה עם הכפירה ורעיונותיה וברוב המקרים העמדה היא של קבלה והפנמה של הרעיונות הללו. חשוב לציין כי גם באגרת זו מזכיר הרב קוק את קירוב הערב רב ע"י משה ותולה את הדבר בענותנותו של אדון הנביאים. לדבריו שם, קירובם אמנם גרם לאריכות הגלות אך בסופו של דבר הוביל גם לביורם והעלאתם.

¹⁹⁰ למעשה, זהו בדיוק ההבדל שבין מדרגת משה, איתה מזדהה הרב קוק, ובין העמדה הנפוצה. הרב קוק, כמו משה, יכול לקרב את הערב רב ולדון אותם 'על שם סופם', אך הציבור בכללו לא יכול לעשות זאת ולכן עומל הרב קוק להפקיע מראש את ההגדרה של 'ערב רב'.

אחד הנושאים המשיק באופן ישיר להתמודדות עם הערב רב הוא תיאור תגובתו של משה לחטא העגל ושבירת הלוחות. כפי שהובא במדרש לעיל, חטא העגל שהוביל לשבירת הלוחות נגרם בעטיים של הערב רב. הרב קוק בוחר ללמוד מתגובתו של משה על אופן ההתנהלות הראוי עם תופעות כגון אלו.

יש קדושה בונה, ויש קדושה מחרבת. הקדושה הבונה טובה גלוי, והמחרבת טובה גנוז, מפני שהיא מחרבת כדי לבנות מה שהוא יותר נעלה ממה שכבר בנוי. המשיג את סוד הקדושה המחרבת יכול הוא לתקן כמה נשמות, ולפי גודל השגתו כך גדול הוא כח תיקונו. מהקדושה המחרבת יוצאים הלוחמים הגדולים, המביאים את הברכה לעולם, מעלת משה בעל היד החזקה, ששבר את הלוחות.

(א, תקנג)

שבירת הלוחות משמשת כאן כביטוי לרעיון ה'קדושה המחרבת' הנפוץ מאוד בפסקאות העוסקות ביחס לכפירה ובמעלות הטמונות בה.¹⁹¹ שבירת הלוחות, שמעלתה היא באפשרות להתפתחות וצמיחה מעבר למצב הקיים, מלמדת על יכולתו הייחודית של משה לזהות את הצורך שהשבירה נותנת לו מענה. יתר על כן, תגובתו של משה לחטא העגל מותאמת לאלו שחוללו את החטא. אותם חילונים או כופרים המיוצגים על ידי הערב רב נענים על ידי משה באופן המתאים להתנהלותם שלהם - בשבירה המבטאת את פריצת הגבולות המסורתיים. יכולתו של משה להכיר בצורכיהם של אנשים אלו נובעת מהקישור הנשמתי הקיים ביניהם, עליו עמדנו כבר קודם לכן בכתבי הרב ובדברי האר"י לפניו בעניין הערב רב. דבר זה מובע גם במשפט הנראה כמתאר את הרב קוק את עצמו:

המשיג את סוד הקדושה המחרבת יכול הוא לתקן כמה נשמות, ולפי גודל השגתו כך גדול הוא כח תקונו.

הרב קוק, כמו משה בעל העין הטובה, רואה את המעלה הקיימת גם בתופעות של פגיעה וזניחה של עולם האמונה והתורה. יתר על כן, לפנינו עדות לכך שהרב קוק סבר כי מוטלת עליו חובה כבדה לתקן את אותם נשמות.¹⁹² מלשון הפסקה אנו למדים כי השבירה איננה צורך עצמי של משה או של 'המשיג את סוד הקדושה המחרבת', אלא באה כמענה לאותם נשמות שיש לתקן אותן.¹⁹³

¹⁹¹ ראה למשל א, רמד; א, תרמו; ח, רו וכן בפסקאות רבות שנאספו באורות האמונה עמ' 39-54.

¹⁹² ראה דברינו לעיל (עמ' 41-42) וכן שרלו, צדיק עמ' 37-51 העוסקת בנושא זה בהרחבה.

¹⁹³ שרלו (שרלו, משה עמ' 469-470) הציעה לראות ברקע של פסקאות אלו הדים של האנרכיזם הניטשיאני והשפעותיו בהגות העברית דוגמת ברדיצ'בסקי. על יחסו של הרב קוק לניטשה ראה למשל פנקס אחרון בבוניסק פס' מ. להרחבה בנוגע ליחסי הרב קוק וההגות הניטשיאנית ראה שרלו, העוז והענווה; הנ"ל התפתחות.

בפסקה אחרת בקובץ ב' אנו מוצאים התייחסות מפורשת אף יותר לזיקה שבין אותם כופרים ובין משה. גם כאן הראייה לא מזכיר בדבריו אלו את המושג 'ערב רב', אך נראה כי הוא משמר את הרעיון המובא בכתבי האר"י בדבר הקשר בין נשמות הערב רב ובין נשמת משה כפי שהובא לעיל. ...בני החצפנים פורצי הדרכים והגדרים, עתידים להיות נביאים מהמדריגה היותר עליונה, ממדריגתו של משה רבינו ומזיהרא עילאה דאדם הראשון. עץ החיים כולו, בכל עומק טובו, יתגלה בהם ועל ידם. להביא אורה עליונה זו לעולם, צריכים עבודת צדיקים מלאי חסד עליון, המגלים בהגיון לבבם וחישת נשמתם את אוצר הטוב הגנוז בסגולת הסגולה של חיי ישראל, מעבר מזה, והמון קשור בקדושת אבות, במורשה קהילת יעקב...

(ב, לה)

הערכתו העמוקה של הרב קוק לאותם אנשים ורעיונות מתגלמת כאן בקביעה כי דווקא אותם 'בני החצפנים' עתידים להיות נביאים במדרגה הגבוהה ביותר. הרב קוק איננו רואה בתופעות הללו עצמן את המצב השלם אלא רק מזהה את הפוטנציאל העתידי הטמון בהם. רעיונות אלו אינם שליליים לחלוטין אלא כוחות שטרם התבררו עד הסוף. בנקודה זו נכנס תפקידו של הצדיק - להכיל תופעות שכאלה בד בבד עם שמירת הנאמנות למסורת כדי לברר ולמצות את הפוטנציאל המתואר כאן.¹⁹⁴

שבירת הלוחות, כמטפורה של פריצת גבולות, מוזכרת במקור נוסף:

לפעמים מגודל התביעה המוסרית מתרכזת יראה יתירה, שאינה מניחה למלא שום חובה. וצריך האדם עצה איך להמלט מיראה זו העודפת, עד שיוכל למצא בקרבו את כחותיו וכשרונותיו מוכנים להשלמת חובות אלהים ואדם. וכשם שהדבר נוהג באדם יחידי, כך הציבור כולו יש לו מיני השפעות של אימה יתירה, שמונעות אותו מהשלמת תפקידו, וההשגחה העליונה מכינה סיבות רבות הגורמות למעט את מדת היראה העודפת, כדי שתצא תכונת יראת אלהים הציבורית במדתה הנכונה, הראויה לשכלל את העולם ואת החיים היחידיים והציבוריים. ומשום כך עוסק הקב"ה בפרשת פלגש בגבעה, שבאה ללמד שלא יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו. בכל ביתי נאמן הוא. וכשבר את הלוחות הסכימה דעתו לדעת המקום.

¹⁹⁴ בפסקה זו אנו מוצאים מאפיינים שכבר עמדנו עליהם קודם לכן. כפי שראינו גם בפסקה קטו בקובץ ב', גם כאן קיים המתח בין הזיקה למסורת אבות ולחכמי התורה ובין הזיקה לכלל הציבור (סגולת ישראל). כמו כן, המוטיב של 'היחסד העליון' כמאפיין של עבודת הצדיק בעניין זה חוזר גם כאן. בעניין הזיקה שבין משה וזיהרא עילאה דאדם הראשון, ראה דברינו להלן בפרק השלישי.

(ד, קו)

עיקרה של פסקה זו נסוב סביב החסרונות של יראת שמיים יתירה והאופן שבו יש להתמודד עם תופעות מעין אלו, ביחיד ובציבור.¹⁹⁵ הרב קוק מתייחס בעיקר לסירוס שיוצרת יראה שכזו ולפגיעתה בהתנהלות הדתית והאנושית הנורמלית. בסיום הפסקה מוזכרים דברי הבבלי בגיטין לפיהם הקב"ה עוסק בבית המדרש של מעלה בפרשיית פילגש בגבעה.¹⁹⁶ הרב קוק מחבר בין המדרש ובין דברי הקב"ה על ייחודיותו של משה - 'בכל ביתי נאמן הוא'¹⁹⁷. לדבריו, משה, בן ביתו של הקב"ה, איננו סובל מהשפעות של אימה יתירה ויכול לפעול באופן המאוזן והראוי. ראייה לכך הוא מוצא בשבירת הלוחות שהקב"ה הסכים אתה לאחר מעשה. שבירת הלוחות מייצגת כאן תופעות של אנרכיזם, שלדעת הרב קוק, יש לתת להם מקום.¹⁹⁸ אדרבה, דווקא אותה 'אימה יתירה' מובילה לכך שתופעות מעין אלו לא יכולות להתקיים ובכך היא פוגעת באפשרות להביא לשכלול העולם והתפתחותו.¹⁹⁹

למרות הדמיון לפסקה הראשונה בסעיף זה, נראה שישנו הבדל בשימוש בדמותו של משה בין הפסקאות. בפסקה הראשונה שימש משה כמודל לדמותו של הצדיק היודע להכיל את נשמות התועים, פורצי הגבולות ואף שואף לתקן. לעומת זאת, בפסקה שלפנינו בולטת דווקא מערכת היחסים שבין משה ובין הקב"ה ולא בין משה והערב רב. כאן מייצגת שבירת הלוחות ע"י משה את עצם הרעיונות או המעשים האנרכיסטיים. פסקה זו מלמדת על מעלתם של מעשים אלו ועל החשיבות שבהתנהלות המאפשרת להם להופיע. לגיטימציה זו קיימת דווקא אצל אנשי מעלה, דוגמת משה, שקירבתם אל הקב"ה מאפשרת את מה שנמנע מאלו שאינם בני בית וסובלים מאימה יתירה. מעמדו ותפקידו של הצדיק מובילים אותו למעשים שאדם מן השורה מנוע

¹⁹⁵ ביקורת על יראת שמיים שכזו מופיעה בפסקאות רבות מאוד ביומניו של הרב קוק. הראייה מנתח את הסיבות השונות שיוצרות יראה שכזו, את השלכותיה ואת הפתרונות המתאימים. ראה לדוגמה את לקט הפסקאות שהביא הרב הנזיר ב'ראש דברי' שבתחילת אורות הקודש ח"ג.

¹⁹⁶ ראה בבלי גיטין ו ע"ב.

¹⁹⁷ במדבר יב, ז.

¹⁹⁸ על מקומה של האנרכיה ראה דבריו בקובץ א פס' צ: ' האנרכיה, היא נובעת מיסוד יותר נעלה מהסוציאלית. איננה יסוד לתורה המעשית וקיומה, כי אם להדבקות האלהית העליונה מכל מעשה וסידור חיובי. על כן היא עוד יותר רחוקה ממקורה, שהוא עומד רחוק מאד משפלות החיים של ההוה, מהסוציאליות, ובמצבה של עכשיו ומצב החיים של ההוה, היא פרועה כולה, למרות הניצוץ האלהי הנשגב המסתתר בתוכיותה'. וראה גם א, קט; ב, שנב.

¹⁹⁹ דברים דומים כותב הרב קוק בקובץ א פס' קעח: 'חסרון יש ביראה מצד החיצוני שלה, שהיא מרככת את הלב יותר מדאי, עושקת מן האדם את תכונת גבורתו, ועל כן נשאר הוא מצדה כגבר אין אונים. ובזה מונעת היא היראה, אפילו כשהיא יראה אלהית, נובעת ממסורת טהורה מעיקרה, את שכלולו של העולם, ואת שלמות צורתו של האדם. כשהדברים באים למדה זו, כשמדת היראה מתמלאת בתמורות רבים, עד שהשפעתה מועלת לדכא את הלב יותר מדאי. כשנשקע בה הרוח יותר מדאי, אז כבר מוכנת היא באנושיות רוח אחרת, רוח הפקרות, הבאה להפיג את ארסה של היראה החיצונית. כששתי הרוחות החיצוניות הללו מתאבקות זו בזו, מתמלא העולם שכרון, ואבק עולה עד כסא הכבוד. חולשה, קנאות, צביעות, ורשעות מרורה מעבר מזה, עזות, תחרות, והפקרות ונביקת רוח מעבר מזה, מפילים חללים רבים. וההמון הולך ונמוג, עד אשר יזרח שמש צדקה, והדעה האלהית העליונה תופיע בגבורתה, ותביא מרפא בכנפיה'.

סיום הפסקה מלמד כי תופעות החילון והכפירה משמשות להסרת אותה יראה נמוכה ומכשירות את הקרקע ליראת שמיים עליונה המאפשרת צמיחה והתפתחות.

מלעשותם בגלל אותה אימה. ברם, שאיפה זו איננה נותרת נחלת אותם צדיקים אלא צריכה למצוא מקום גם אצל כלל הציבור, כפי שעולה מדבריו בתחילת הפסקה.^{200 201}

2.9. משה ומלאך המוות

השימוש בדמותו של משה לתיאור ההתמודדות עם מגמות החילון ופריקת העול בכתביו של הרב קוק, לא מתמצה רק במערכת היחסים שלו עם הערב רב. ביומניו של הראי"ה אנו מוצאים שימוש בדימויים נוספים כדי לתאר את הדרך הנכונה להתמודד עם תופעות שכאלה. אחד הדימויים שבו משתמש הרב קוק לתיאור ההתמודדות עם הכפירה והחילון הוא של משה ומלאך המוות. בפנקס 'אחרון בבוּיסק' עוסקת אחת הפסקאות בהרחבה בתיאור הכפירה וההתמודדות אתה. התמודדות זו מתוארת, בין השאר, דרך דמותו של משה:

...ואותה התכונה של השלילה של הדמיונות, משפעת היא הכפירה בכחה השלילי, עד שיעזרו על ידה יודעי ד' והחרדים אל דברו להפשיט את מושגיהם האמיתיים מקליפות הדמיונות. ורמזו חכמים ז"ל גבי משה רבינו ע"ה, שכולם נעשו לו אוהבים, וגם מלאך המות מסר לו דבר, ומי שעוסק בתורה לשמה אמרו שגם מלאך המות אוהבו, כי גם ממקור ההעדר והרע יוצא שימוש טוב, וכמצב שהי' העולם לולא החטא יהי' לו הנחש שמש גדול.²⁰²

כהמשך לרעיון שראינו קודם לכן בתיאור היחסים שבין משה והערב רב, גם דברים אלו מתארים את משה כמי שיודע לזהות את הצדדים החיוביים אפילו במייצגים המובהקים של הרע.²⁰³ בהתבסס על דברי הבבלי, ממשיך הרב קוק את היכולת להוציא 'שימוש טוב' גם מכוחה השלילי של הכפירה להצלחתו של משה למצות את החיוב אפילו ממלאך המוות.²⁰⁴

²⁰⁰ על החשיבות שנתן הרב קוק לתופעות כאלו כבר עמדנו לעיל וראה גם ג, רמט; ח, רמד. ראה גם א, רלה (וכן במקורות נוספים) שם מתאר הרב קוק את מקורם העליון של נשמות אלו (הקטע מופיע גם כחלק מהפסקה 'הנשמות של עולם התהו' בתוך זרעונים, אורות עמי' קבא-קכג).

²⁰¹ האבחנה בין משה כמכיל תופעות שכאלו תוך זיהוי וזיקוק הניצוץ הפנימי שבהם ובין משה כמייצג עמדה דתית-תורנית פורצת גבולות קשורה גם למקורות העומדים ביסודם. הדימוי הראשון משמר את הרעיון שראינו דומתו בכתבי האר"י דלעיל בנוגע ליחסים שבין משה והערב רב. הדימוי השני, לעומת זאת, נובע מתיאורים אחרים של משה העוסקים בתיאור דמותו השלמה והמתוקנת (פעמים רבות מתוך הקשר משיחי). מקורות לתיאור זה של משה נציג להלן בראשית הפרק העוסק ביחסי משה ומשיח.

²⁰² פנקס 'אחרון בבוּיסק' פס' לה.

²⁰³ על משה כמי שבקיא בהתמודדות עם הסטרא אחרא וכן על השימוש בדמותו בעניין זה גם אצל רשב"י בזוהר ואצל האר"י ראה ליבס, תרין אורזילין עמ' 146-147.

²⁰⁴ ראה בבלי שבת דף פט ע"א. התלמוד מתאר את העימות שבין משה והמלאכים בהר סיני בנוגע לשאלה מי צריך לקבל את התורה. המדרש מסתיים בניצחונו של משה ובתיאור שכל המלאכים 'מוסרים לו דבר' ובכללם מלאך המוות.

מדרש זה מופיע גם בכתבי האר"י (ספר הליקוטים פרשת שמות סימן ב' ד"ה 'וילך איש' עמ' קמא) כאשר הוא מתאר את מעלתו של משה. מעלתו של משה, לפי מקור זה, היא יכולתו לחשוף את 'שורש החיות' שבכל דבר ואף של מלאך המוות. מסתבר כי דברי האר"י עמדו לפני הרב קוק בבואו לכתוב את הפסקה.

יכולת הכלה זו איננה מצטמצמת רק להתמודדות הציבורית עם תופעות שכאלה אלא מלמדת גם על עולמו הפנימי של הרב קוק.

כשם שהצדיקים העליונים אין שייך אצלם דברי רשות ולא דברים בטלים, ומדת הקדושה היא למעלה מכל מגמה... קל וחומר שכל החכמות שבעולם, הפנימיות והחיצוניות, הטהורות והטמאות, הן לגבי דידהו כולן מכוונות כוונה עצמית, וכל מה שנכנס בחוג ידיעתם הרי הוא מתעלה בעילויים. אמנם במעשה לא יגיע שום אדם לידי מידה זו, שהתורה גדרה גדרות עולמים לכל, אבל מה שנוגע למחשבה שם אין תחומין למעלה מעשרה, ואין שטן ואין פגע רע, ואף מלאך המות מסר לו דבר.

(ב, סה)

לדעת הרב קוק, עולם הרוח²⁰⁵ איננו סובל הגבלות וצמצומים כך שכל תפיסה ודעה מקבלת מקום גם אם מקורה שלילי או טמא.²⁰⁶

רעיון זה מופיע גם בפסקה הקודמת לפסקה זו בקובץ ב שאף בה ישנו שימוש בדמותו של משה. בפסקה ס"ד ממשיך הרב קוק את קבורתו של משה מול בית פעור ליכולת להתמודד עם עצם הכפירה.²⁰⁷

2.10. כתיבת התורה בשבעים לשון

עד כה עסקנו במקורות בהם דמותו של משה שימשה לתיאור ההתמודדות עם תופעות ורעיונות שליליים במובהק. במקומות שונים לאורך הקבצים משמש משה גם כמודל ליכולת הכלה וקבלה של רעיונות 'חוליים' או כאלו שמקורם איננו בעם ישראל.²⁰⁸ לקראת סופו של קובץ א עוסק הרב קוק באריכות ביחסו של הצדיק למעשים ארציים-גשמיים. מעלתו של הצדיק מתבטאת בכך שהוא איננו נרתע מעולם המעשה אלא אדרבה, רואה בו דבר שבקדושה:

²⁰⁵ הרב קוק מבחין בדבריו בין עולם המחשבה והרוח ובין עולם המעשה, כלומר ההלכה, שבו 'גדרה התורה גדרות עולמים לכל'.

²⁰⁶ רעיון זה נפוץ מאוד בהגותו של הראי"ה, ראה למשל קובץ ח פס' קמו: ' הצדיקים הגדולים מתעלים הם הרבה בקדושתם ע"י מה שמסתכלים לפעמים בעולם התוהו, באופני הדיעות הזרות, בדמיונות ארחות העבודות הזרות, וכל נבכי תעלוליהן. ומתוך הירידה לתהומות המחשכים הללו, מעלים פנינים יקרים מסולאים בפז, שהם נעשים מילואים לעטרת קודש קודשים'. וראה גם אורות, זרעונים, 'למלחמת הדעות והאמונות' עמ' קכט-קלא שם פותח הרב קוק בביקורת כלפי אלו שניסו לגדור ולתחום את עולם הרוח והמחשבה היהודי. להרחבה בנושא זה ראה למשל איש שלום, הסובלנות; בן שלמה, קודש וחול; ירון, משנתו עמ' 323 ואילך; פכטר, התשתית הקבלית; שרלו, צדיק יסוד עולם עמ' 37-51; ובמקומות נוספים.

²⁰⁷ השימוש בקבורת משה מול בית פעור לתיאור ההתמודדות עם הרוע חוזר במקומות נוספים בכתבי הרב קוק. ראה פנקס 'אחרון בבוסיק' פס' כט-ל, קובץ ח פס' קלב.
²⁰⁸ עוד בנוגע ליחסו לתרבות הכללית ולדתות אחרות ראה למשל איש שלום, הסובלנות עמ' 159 ואילך.

דבר פשוט הוא שהצדיק עושה כל מעשיו בקדושה, וכל פעולותיו הגשמיות עלות הן לתיקונו של עולם. וזאת היא אהבת המלאכה, שכל-כך שגבה מעלתה מצד עצמה, ושנתנה בברית כמו שהתורה נתנה בברית. ומעתה אין ספק שתיקון עולם מלא, והתרחבות אור הקודש, הוא באמת נמצא בכל מלאכה...

(א, תתפז)

רעיון זה של 'בכל דרכיך דעה' איננו ייחודי לרב קוק וכידוע הוא קיבל תהודה משמעותית בספרות החסידית.²⁰⁹ אלא שדבריו של הראי"ה אינם מתמצים בכך. את הרעיון של 'עבודה בגשמיות' מרחיב הרב קוק גם לכלל עולם התוכן והרעיונות:

וכשם שיש כח להמשיך את הקדושה והאור האלהי הפנימי בכל המלאכות, ולהוציאם מכלל אתלטיא, כן יש כח להמציא אור קודש בכל הלשונות ובכל החכמות שבעולם. והצדיקים הגדולים צריכים להתפלל שיתמשך אור נועם ד' בכל החכמות וכל הלשונות, באופן שבכל מקום יופיע כבוד ד' ומכל מקום יפוצו קרני אורה של תורה... וכן באר משה את התורה היטב, והיטב זה היינו שמצא ערך הטוב האמתי שבכל לשון. הכח המאצילו בהוד קודש, ואז הולכת השפה ומתבררת, ושפה ברורה הולכת ומתהפכת אל כל העמים לקרא כולם בשם ד'...

(שם, שם)

הרב קוק הולך בעקבות המשנה בסוטה (ז, ה)²¹⁰ הלומדת מהביטוי 'באר היטב'²¹¹ שעל התורה להיכתב בשבעים לשון במעמד הברכה והקללה. התלמוד הבבלי מחבר בין מצווה זו ובין פסוק אחר מספר דברים (א, ה) המתאר את משה: 'הואיל משה באר את התורה הזאת'. הרב קוק מפתח את הזיקה בין הפסוקים כך שגם הפסוק המתאר את משה עוסק בזיקת התורה לשבעים לשון.²¹² ברם הוא איננו מסתפק בדברי חז"ל לפיהם על התורה להיות קריאה ומובנת לכל אומה ואומה. לדבריו, כתיבת התורה בשבעים לשון מלמדת על ההכרה של משה בטוב הנמצא בכל לשון ולכן על

²⁰⁹ להרחבה בנושא ראה קויפמן, בכל דרכיך בעיקר מע' 165 ואילך ובהפניות הרבות שם.

²¹⁰ וראה גם תוספתא סוטה (ליברמן) פ"ח ה' ו.

²¹¹ על פי הפסוק (דברים כז, ח): 'וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב'.

²¹² מלשונו של הרב קוק נראה שהוא ממוג שני פסוקים יחד. המילה 'היטב' איננה מופיעה בפסוק בתחילת ספר דברים אלא רק בתיאור מעמד הברכה והקללה. יכול להיות שחלק משטף הכתיבה של הרב קוק הצטרפו שני הפסוקים יחד ומתוך כך התהווה תיאורו של משה בפסקה. דבר זה יכול ללמד על האופן שבו נכתבה הפסקה ואולי אף ללמד על אופן הכתיבה של הרב קוק את יומניו בכלל. אין כאן כתיבה סדורה וערוכה אלא כתיבה בשטף פורץ שאיננו סר לדיוק והגהה של הדברים, כילחם חס ביום הלקחו'. עדות של הרב קוק עצמו על כתיבתו האסוציאטיבית, יתרוניתיה וחסרוניתיה ראה קובץ ח פסי' קלג. כמו כן, ראה לעיל (הערה 93) את העדות של הרב הנזיר על שטף הכתיבה של הרב קוק.

התורה לכלול בתוכה את כל הגוונים הללו. הרעיון של עבודה בגשמיות או העלאת ניצוצות מתרחב בפסקה זו להיבטים שונים ומגוונים של התרבות ועולם הרוח.²¹³

דברים אלו של הרב קוק עומדים בסתירה להתייחסות אחרת שלו לרעיון כתיבת התורה בשבעים לשון. באגרת ששולח הרב קוק לבנימין מנשה לוין ולמשה זיידל הוא כותב את הדברים הבאים: ומה שהעירות מענין איסור לימוד תורה לנכרי, ממה שאמרה תורה לכתוב על האבנים את דברי התורה, כדי שילמדו או"ה, אין למדין דורות משעה. אותו ההכשר שהוכשר העולם בעת יציאת מצרים ומ"ת, מהתסיסה הגדולה שנעשתה ע"י גילוי שכינה, שאח"כ נתגלתה לאטה בין או"ה, ויצאה אל הפועל שיהיה חלק גדול כ"כ מהמין האנושי עוזב מה שהורישוהו אבותיו, ושב להכיר את שם ד' אלוקי ישראל ב"ה, זה היה מאורע שאינו נמשך. אבל ההדרכה הקבועה היא שיחדור האור בעולם דוקא ע"י אורם של ישראל, אז יהי מובן דעת ד' ועוזו עם כל סדרי החיים המתיחסים לאותה האמת הגדולה בין ביחיד בין בציבור.²¹⁴

בדברים אלו מביע הרב קוק הסתייגות נחרצת מכל ניסיון להרחיב את התורה מחוץ לגבולותיה של אמונת ישראל. כתיבת התורה בשבעים לשון מתוארת כמעשה יחידאי שלא ניתן לשמר או לשחזר אותו. מעלתו של משה מצטמצמת לדמותו של משה ההיסטורי ושוללת מהצדיקים, ששורשם הוא בנשמת משה, את האפשרות וההיתר לפעול בדרכו.

הסתירה שבין שני מקורות אלו דומה מאוד לסתירה שכבר עמדנו עליה קודם לכן. בספר עין אי"ה הסתייג הרב קוק מכל ניסיון ללמוד מקירוב הערב רב על ידי משה ואילו בקבצים מצינו אימוץ של דרכי פעולה אלו גם לצדיקים בדורות הבאים. לעיל הצענו, כי סתירה זו חושפת בפנינו התפתחות ביחסו של הרב קוק לתופעות של חילון וכפירה. נראה כי פתרון זה יכול ליישב גם את ההבדל בין המקורות בהם אנו עוסקים. האיגרת שצוטטה לעיל נכתבה בשנת תרס"ה,²¹⁵ פחות משנה לאחר עלייתו של הרב קוק ארצה (כח באייר תרס"ד), בשעה שהוא עושה צעדים ראשונים כרבה של יפו והמושבות. לעומת זאת, הפסקה דלעיל השייכת לקובץ א נכתבה לכל המוקדם בשנת תרע"ב.²¹⁶

²¹³ על התורה ככוללת בתוכה את כל גווני הרוח ראה למשל קובץ א פס' כג-כו, הפרק 'למלחמת הדעות והאמונות' בזרעונים, אורות עמ' קכט-קלא ובמקומות רבים נוספים. על החשיבות שבעיסוק בחכמות ודתות אחרות ראה למשל א, תקצג; ב קכו.

²¹⁴ אגרות הראי"ה ח"א אגרת צ עמ' קג.

²¹⁵ בראשית האיגרת מופיע התאריך יז שבט תרס"ה.

²¹⁶ עיטם (עיטם סקירת עמ' 34-33) הוכיח כי קובץ א' בכללו נכתב לכל המוקדם בשנת תר"ע. הוא מבסס את דבריו על השוואה בין פסקאות שונות בקובץ א' ובין פרסומים זהים שתאריכם ידוע. כך למשל הוא מראה כי פסקה קסד

נראה, כי בשנים שחלפו בין כתיבת שני המקורות, התחוללו שינויים בהשקפת עולמו של הרב קוק בתחומים שונים. מסתבר כי גם העמקת ההיכרות עם אנשי העלייה השנייה ורעיונותיהם הובילה לשינוי עמדותיו בעניין.^{217 218}

אפשרות נוספת לגשר על הפער שבין עמדותיו של הרב קוק בעניין זה היא לתלות את ההבדל בסוגת הכתיבה השונה של המקורות. לעיל הצענו, כי ההבדל שבין דבריו של הרב קוק בקונטרס 'ישוב משפט' ובין עמדתו העולה מהקבצים, בכל הקשור לזיהוי הערב רב והיחס אליהם, נובעת מהשוני שבין כתיבה יומנית-אישית ובין כתיבה המיועדת כלפי חוץ. גם בענייננו ניתן לומר כי דברים שכותב הראי"ה כמענה לתלמידיו אינם זהים עם דברים שהוא מעלה על הכתב בינו לבין עצמו.²¹⁹

2.11. משה וארץ ישראל

ביטוי נוסף למעלתו של משה, אנו מוצאים בדבריו של הרב קוק על יחסו של משה לארץ ישראל: מדרגת משה היא עליונה מארץ ישראל בתור ארץ קדושה מיוחדת ומובדלה, שהיא דוחה מתוכה את התוכן החלוני שבכל ארצות הגויים, אמנם היא מותאמת רק למדריגת ארץ ישראל העליונה, שהיא סופגת לתוכה את כל החול ומקדשתו. וסגולה זו של קידוש כל החול שבעולם כולו, התפשטות קדושת ארץ ישראל בכל העולם דוקא, על ידי כינוס כל העולם בצורתו הרוחנית לארץ ישראל, היא היתה כל שאיפתו, וכל מגמת פניו בתפילותיו המרובות, עד שהכניס באמת בארץ ישראל את האוצר של כל הסגולות הללו, אבל מפני ירידת העולם מונחות בה כל אלה בגניזה, עד אשר יצא כנוגה צדקה ותשועתה כלפיד יבער.

(ז, יד)

מתוארכת לסביבות שנת תרע"ב, כך גם לגבי פסקה שכד הזחה כמעט לחלוטין לאיגרת תט שנשלחה בשבט תרע"ב והמאמר 'לתקופת המעבר', המבוסס על פסקאות מתחילת קובץ א', פורסם בשבט תרע"א. הפסקה שלפנינו שייכת לחלקו האחרון של קובץ א' כך שיכול להיות שהיא אף מאוחרת יותר.

²¹⁷ בדברינו בנוגע לשינויים בדעת הרב קוק סביב שאלת קירוב הערב רב העמדנו את ההבדל בין המקורות בשינויים שבין 'תקופת חו"ל הראשונה' ובין 'תקופת א"י' (ראה הערה 175). ברם, בנידון דידן הרי שהאיגרת נכתבת לאחר שהרב קוק כבר יושב ביפו. דברים אלו מחזקים את טענתו של הרב יואל בן נון (בן נון, המקור הכפול עמ' 67-68) לפיה השינויים שעבר הרב קוק לא התחוללו מיד עם עלייתו ארצה אלא מדובר בתהליך הדרגתי שאת שלביו המתקדמים אנו מוצאים בחלקים הראשונים של שמונה קבצים. טענה זו מערערת על 'המהפיכה ההשקפתית' שהתחוללה ביפו מיד עם העלייה לארץ ישראל כפי שטען שבייד (שבייד, נביאים עמ' 193-194 והלאה).

²¹⁸ התייחסות נוספת לרעיון זה של כתיבת התורה בשבעים לשון בכתבי הרב קוק תובא להלן, בפרק העוסק ביחס שבין משה ומשיח.

²¹⁹ וראה גם את דברינו בהערה 189.

מדרגתו של משה מתאימה לארץ ישראל במצבה האידיאי כאשר היא מתפשטת על כל העולם.²²⁰ המטפורה של התרחבות קדושת ארץ ישראל משמשת את הרב קוק לתיאור הרעיון המוכר והרווח בכתביו של 'קידוש החול'.²²¹ רצונו ובקשותיו של משה להיכנס לארץ לא התמצו בכניסה פיזית אלא בניסיון להרחיב את הקדושה כך שארץ ישראל לא תיוותר כמרחב קדוש אך מצומצם שאיננו כולל רעיונות אחרים – חילוניים. היכולת לכלול את כל העולם הרוחני, גם ממקורות של חול, לתוך עולם הקדושה מתוארת כמאפיין מרכזי מאוד של משה - 'כל שאיפתו, וכל מגמת פניו תפילותיו המרובות'.²²² המרכזיות של מאפיין זה בדמותו של משה אצל הרב קוק מתחברת למכלול התיאורים והדימויים שראינו עד כה בנושא זה.²²³

ברם, משאת נפשו של משה לא הושלמה ונותרה רק ב'גניזה'. לא מן הנמנע שסיום הפסקה העוסק בצורך לחשוף את מה שגנוז בארץ ישראל איננו רק אמירה בעלמא. נראה כי דברים אלו מעידים על כך שהרב קוק ראה בתקופתו את העת לחזור ולחשוף סודות אלו, עמדה שראינו את ביטוייה גם במקומות נוספים.²²⁴

²²⁰ דברים אלו מתבססים על המדרש בפסיקתא רבתי (איש שלום), פס' א ד"ה 'והיה מדי חודש בחודשו': 'א"ר לוי עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם כולו...'.
²²¹ עוד על רעיון זה ראה בן שלמה, קודש וחול; ירון, קודש וחול. וראה עוד דברינו להלן בפרק השלישי סעי' 4.6.2.

²²² השימוש במונח 'תפילותיו המרובות' מרמז בוודאי לבקשתו של משה להיכנס לארץ, אך נראה שהרב קוק רומז כאן גם למזמור צ' בתהילים הפותח במילים 'תפילה למשה' ומסתיים ב'ויהי נעם מעשה ידינו עלינו'. בעניין זה כותב הרב קוק במקום אחר דברים דומים מאוד לפסקה שהובאה כאן: 'אותה השקפת עולם שתהיה גלויה לכל לעתיד לבא, כשיתחדש העולם ויצא מאורו כשישתחרר בחירות שלמה שאין בו שום דופי, היא באמת השקפת העולם הישראלית גם עכשיו. ומתוך שהיא קדומה בזמן, אין העולם מסוגל לה, לפיכך היא מתקיימת רק בכח הגדול של האמונה השלמה, שמתגלה בדבר נשגב, שגם בלא ידיעה ברורה, רק בחוש רוחני סמוי מן העין ודק מאד, מכירים בו הלבבות. וההמון הגדול, שחושו הטבעי הוא בקרבו איתן, מקושר הוא באמונת אומן, וחי בה חיים עצמיים כבירים. ונבוני לב הולכים סחור סחור, וטועמים בכל עת ובכל שעה נטיפות קטנות מאותו המתק הגדול של הנועם העליון אשר לאור עולם שלעתידי. והוא הוא נועם ד' המתבקש בכל שכלול של קדושה, מיסוד תפילתו של משה בשכלול המשכן. ויהי נועם ד' אלהינו עלינו ומעשי ידינו כוננה עלינו, ומעשי ידינו כוננהו' (ג, שמח). תפילתו של משה לינעם ה' עלינו היא הבקשה לראות את הקודש והטוב שבכל דבר ודבר.

²²³ דמותו של משה כמייצגת של ראיית הטוב בכל מופיעה גם בפסקה המפורסמת הבאה: '...ואם נחרבנו, ונחרב העולם עמנו, על ידי שנאת חנם, נשוב להבנות, והעולם עמנו יבנה, על ידי אהבת חנם, היורדת מראש צורים, וחנתי את אשר אחן ורחמתי את אשר ארחם, שהיא התיאוריה הנאמנה של העברת כל הטוב על פניו, של זה האיש משה'. משה הוא זה המגלה את אותה מדרגה גבוהה של אהבת חנם שביכולתה להביא לתיקון העולם.

²²⁴ בשולי הדברים נעיר כי עיון במיקומה של הפסקה בקובץ ז' יכול לשפוך אור על סוגיה מרכזית וחשובה בהגותו של הראי"ה. הפסקה המטרימה פסקה זו (ז, יג) היא הפסקה המפורסמת, הפותחת את ספר אורות ועוסקת בזיקה העמוקה שבין ארץ ישראל ועם ישראל: 'ארץ ישראל איננה קניין חיצוני לאומה... ארץ ישראל היא חטיבה עצמית קשורה בקשר חיים עם האומה'. מעניין הדבר שלאחר פסקה המאדירה את ארץ ישראל עובר הרב קוק להציג דווקא את המעלה הגדולה יותר, של השאיפה לכלול את כל העולם בקדושת א"י, ובכלל זה גם 'את התוכן החלוני שבכל ארצות הגויים'. ההצמדה של פסקאות אלו יכולה ללמד על מקומה של הלאומיות כשלב משמעותי אך לא כסופו של התהליך. מסקנה זו תואמת דברים שכותב הרב קוק במקומות נוספים בעניין הלאומיות. אחד המקורות המוכרים בנושא זה מופיע בפנקס אחרון בבויסק פס' ה (מובא גם באורות, אורות ישראל פ"ו פס' ו, עמ' קס בשינויי לשון) בו מתוארת הלאומיות כמשיח בן יוסף שעתידי להיהרג לפני בא הגאולה השלמה. על ההיבטים המשיחיים של רעיונות אלו ודומיהם ראה דברינו בהמשך סעי' 4.6.1.

מיקומה של הפסקה יכול גם ללמד על מגמות העריכה של הרצי"ה שבחר להביא דווקא את הפסקה הראשונה מבין השתיים אך לא להזכיר כלל את הפסקה הצמודה אליה. על מגמות העריכה של הרצי"ה בכלל ראה אברמוביץ, האידיאולוגיה. בנוגע למגמתו של הרצי"ה לצמצום רעיונות אוניברסליים והבלטת העמדה הפרטיקולרית בספר אורות ראה מוניץ, חוג הראי"ה בעיקר עמ' 34-37.

2.12. סיכום

שלל המקורות שהובאו בפרק זה יוצרים תמונה מגוונת של השימוש בדמותו של משה בכל הנוגע להתמודדות עם רעיונות ותופעות שאינן חלק מהעולם המסורתי. מקום מרכזי קיבלה מערכת היחסים שבין משה והערב רב אך אליה התווספו מספר דימויים אחרים להצגת הרעיון.

רובם של המקורות תיארו את משה כמי שביכולתו להכיר בחשיבות או בחיוב של תופעות או דעות שאינן עולות בקנה אחד עם עולם התורה ואף לחשוף את ההיבט ה'קדוש' שבהם. זאת בשונה ממקורות השייכים לתקופת חו"ל הראשונה או לתקופה הסמוכה לעלייתו ארצה בהם הובעה עמדה שמרנית ומסוגרת יותר. ההבדל שבין המקורות מלמד על שינויים בהשקפותיו של הראי"ה שעל סיבותיה עמדנו לעיל. הבדל נוסף עלה מתוך האבחנה שבין כתיבתו היומנית של הראי"ה ובין חיבורים הפונים 'כלפי חוץ'. בפנקסיו נשמרת העמדה בדבר קירוב והכלה של אותם תופעות ורעיונות בעוד שבמאמריו ואגרותיו אנו מוצאים עידון ואף הסתייגות מדברים אלו.

היבט נוסף העולה מפסקאותיו של הרב קוק הוא השימוש המורכב בדמותו של משה העומדת בתווך שבין דמותו ההיסטורית כמנהיגם של ישראל ביציאת מצרים ובין דמותו העתידית-משיחית. בחלק מהפסקאות הועלתה קרנו של משה העתידי כמי שיוכל להביא לידי ביטוי ומיצוי את אותם כוחות הגלומים כבר בדמותו הקדומה של משה. חלקן האחר של הפסקאות בחר להציג את מעלותיו של משה כבר בדמותו ההיסטורית. סתירות אלו בין המקורות אינן דורשות יישוב לאור העובדה שבמקורות נפרדים עסקינן כך שבכל אחד בחר הרב קוק להציג את הדברים באופן שונה ללא ניסיון להתאים בין המקורות השונים. שניות זו קשורה, בוודאי, לעובדה שגם המקורות שעמדו לפני הרב קוק לא הציגו תמונה אחידה בעניין זה.

ככלל, בחינתם של דברי הראי"ה בסוגיה זו לאור מקורות קדומים מלמדת כי הרב קוק משמר מסורות ורעיונות שעמדו לפניו, בעיקר מספרות הסוד וקבלת האר"י. רעיונות אלו אינם מובאים כהווייתם אלא תוך עיבודם לשפה חדשה ולמשמעות אקטואלית. הביטוי המובהק של הדבר עלה בעיקר דרך סוגיית הערב רב, שם ניתן לראות את השימוש בתכנים מתוך כתבי האר"י בפסקאותיו של הרב קוק.

השימוש בדמותו של משה מהווה בפסקאות אלו יותר מרמיזה לדמותו של הראי"ה, לדימויו העצמי ולשאיפותיו. הרב קוק, בדומה למשה, מתוקף היותו צדיק הדור רואה חשיבות ואחריות בהתמודדות עם תופעות כגון אלו ועם רעיונות של כפירה וחילון. כמו כן, השימוש בדמות זו בא להציג, לא פעם, עמדה דתית החורגת ומתעלה מעל הסד והגבולות המקובלים של העמדה המסורתית המקובלת.

3. חטאו של משה

3.1. פתיחה

חטאו של משה במי מריבה (במדבר כ, א-יג) המספר על ההכאה בסלע בעקבות תלונוותיהם של בני ישראל, היווה כר פורה לספרות פרשנית ענפה עוד מימי חז"ל. העיסוק האינטנסיבי בחטאו של משה נבע מכך שמדובר בחטא של אדם מיוחד כך שהבנה של החטא יכולה ללמד לקח חשוב לכלל בני האדם. בקרב פרשני המקרא ניתן למצוא קשת רחבה של הסברים וביאורים לחטאו של משה, כאשר כל אחד מהם מבליט היבט אחר העולה מפסוקי התורה.²²⁵ במסגרת דברינו, נתמקד בכמה מקורות מרכזיים שעמדו לנגד עיניו של הרב קוק כאשר עסק בנושא זה.

3.2. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם ב'שמונה פרקים', האריך בעניין זה כאשר עסק בחובה לשמור על 'דרך האמצעי' ולהימנע מנטייה אל אחד הקצוות.

...ואתה יודע כי אדון הראשונים והאחרונים משה רבנו עליו השלום כבר אמר לו ה' יתעלה יען לא האמנתם בי להקדישני, על אשר מריתם את פי, על אשר לא קדשתם, כל זה וחטאו עליו השלום היה שנטה כלפי אחת משתי הקצוות ממעלה אחת מן המעלות המדודות והיא המתינות, כאשר נטה כלפי הכעס באמרו שמעו נא המורים, מחה ה' בו שאיש כמוהו יכעס בפני קהל ישראל במקום שאין הכעס ראוי בו, וכגון זה ביחס לאותו האדם חלול ה'...

אבל אמרו בענין זה מריתם פי הוא כמו שאבאר, והוא, שהוא לא היה מדבר עם המוניים ולא עם מי שאין לו מעלה... וכל מה שיאמר או יעשה בוחנים אותו, וכאשר ראוהו שכעס אמרו שהוא עליו השלום אינו מאותם שיש להם מגרעת מדותית, ולולא שידע שה' כבר התאנף עלינו בשאילת המים ושאונו כבר הכעסנו לפניו יתעלה לא היה כועס, ולא מצאנו לה' יתעלה בדברו עמו בענין זה כעס ולא רוגז אלא אמר לו קח את המטה וכו' והשקית את העדה ואת בעירם...²²⁶

²²⁵ סיכום של הדעות השונות ניתן למצוא בסקירתו של ר' יצחק עראמה בספרו 'עקידת יצחק' (עקדת יצחק לספר במדבר, פרשת חוקת, שער שמונים, דף צה ע"ב והלאה)
²²⁶ שמונה פרקים לרמב"ם (הקדמה למסכת אבות), מהד' הרב קאפח עמי' רנה-רנו.

על דברים אלו השיגו באריכות ובחריפות הרמב"ן²²⁷ ור' יוסף אלבו²²⁸ והציעו פירושים שונים (אך הפוכים) לחטאו של משה.

3.3. ספר הזוהר

העיסוק הענף בדמותו של משה בספרות הסוד לא פסח על בירור חטאו של משה במי מריבה. בספרות הזוהרית אנו מוצאים מספר מקומות המציינים את חטאו של משה. המקור הראשון מופיע בהקדמת הזוהר, במסגרת דרשותיו של ספר הזוהר את הפסוקים מספר שמואל ב' העוסקים בבניהו בן יהוידע.²²⁹ הזוהר מתאר את חטאו של משה בהכאת הסלע, אלא שהסלע וההכאה משניים לעומת עצם השימוש הפסול במטה. טענתו של הקב"ה איננה מתייחסת כלל לעצם הפגיעה בסלע אלא למטה בלבד: 'אמר ליה קודשא בריך הוא: משה לא יהבית לך מטה דיילי להאי, חייך לא יהא בידך מכאן ולהלאה...'. כמו כן, אין אנו מוצאים כאן את הדרישה לדבר אל הסלע. הדרשה רואה חשיבות בעיסוק במקומו של המטה ואופן השימוש בו ולא בבעיה שבהעדפת ההכאה על הדיבור. השימוש במטה שלא למטרה הנכונה הוא החטא שבעקבותיו נענש משה.

מקור נוסף הן בחטאו של משה מופיע בזוהר חדש על פרשת בשלח²³⁰ במסגרת דיון נרחב על מטה משה ושימושי השונים. בעוד שהמקור הקודם התמקד רק במטה ובאופן שבו יש להשתמש בו, הרי שמקור זה מתמודד עם המתח שבין המטה וההכאה ובין הדיבור. חטאו של משה, במקור זה, מתואר כראיה מאגית של הנס שבפעולת ההכאה. זאת בניגוד לשימוש בדיבור שהוא תיקון בעל אופי אחר, הדומה לתפילה.

הזוהר, בעקבות ספרות המדרש,²³¹ סובר כי מטה משה היה בעל כח מאגי²³² הנובע מהשם הקדוש שחקוק עליו. אולם, בניגוד למדרשים השונים המביאים את המטה כמחולל ניסים בעזרת השמות הקדושים, הרי שהדרשה הזוהרית בוחרת להציג את החטא שנעשה על ידי המטה. הזוהר בוחר לבקר את השימוש בכוחות מאגיים באופן לא ראוי או בכלל את עצם השימוש בכוחות אלו.

²²⁷ רמב"ן על התורה, במדבר כ, א.

²²⁸ ספר העיקרים לר"י אלבו מאמר ד' פרק כב. וראה ארליך, פירושו.

²²⁹ זוהר ח"א דף ו ע"ב. קטע זה בזוהר דורש עיון מעמיק שלא נידרש אליו כעת מתוך רצון להתמקד בחטאו של משה.

²³⁰ זוהר חדש, מדרש הנעלם לפרשת בשלח, דף ל ע"ב.

²³¹ ראה למשל ראה למשל פסיקתא דרב כהנא, פיסקא ג, זכור. על מטה והשם שעליו כמחוללי ניסים ראה למשל

דברים רבה (וילנא) פרשת עקב, ח; מדרש אגדה (בובר) במדבר פרק כ ד"ה [י] ויקהלו משה, ובמקומות רבים נוספים. על קדמותו של המטה אנו למדים כבר במשנה באבות (ה, ו) המזכירה אותו בין הדברים שנבראו בע"ש בין השמשות.

וראה גם פרקי דרבי אליעזר (חורב) פרק לט; שמות רבה (שנאן) שמות, פרשה ה', ו.

²³² על המטה כמייצג של העבודה המאגית ראה כבר אצל פדיה, המראה והדיבור עמ' 212 הע' 12.

ברעיא מהימנא (זוהר ח"ב דף קיד ע"ב) אנו מוצאים מעין המשך והשלמה לדברים שבהקדמת הזוהר שבו מובא כי בניהו בן יהוידע השיב למשה את מטהו. גולדרייך²³³ וליבס²³⁴ עסקו בהרחבה במשמעותה של דרשה זו בנוגע ליחסו של בעל התיקונים לדמותו של משה ולמקומה של התורה בכלל, ולמשמעות של המטה כקולמוסו של בעל התיקונים בפרט.²³⁵

3.4 ספרות התיקונים

דרשות נוספות העוסקות בחטאו של משה אנו מוצאים בחיבוריו של בעל תיקוני הזוהר. דרשות אלו מציגות את חטאו של משה באופן שונה לחלוטין מהאופן שבו הוצגו הדברים בספר הזוהר. המקורות השונים מתארים את הדברים בכמה אופנים אולם התיאור הבסיסי של החטא משותף לכולם: בעל התיקונים רואה את חטאו של משה במעשה ההכאה עצמו, כאשר הסלע מייצג את ספירת המלכות, ובאופן ממוקד יותר את עולם התורה. כך מופיע בדרשה בתיקונים שבזהר חדש:

...ולא עוד, אלא דאנת הוא דאיתמר בך ויך את הסלע. ושים בסלע, דחויא, קנך לכפר עונך. דקב"ה מני לכו ודברתם אל הסלע, ואתון לא עבדתון הכי. דאי עבדתון מימריה בדיבורא, הוו אולפין אורייתא בלא ספק בלא קושיא ומחלוקת. ובגין דאיתמר בך: ויך את הסלע, ולא נפקי מניה אלא טפין טפין, הכי מ"מ אינון כמאן דמחי בסלע. ואינון לישנהון כפטיש יפוצץ סלע ופסקין בה כמה פסקות דהלכות ולא נפקין מניה אלא טפין טפין ואינון לקוטות. ובג"ד בך תלייא כולא, הא אבנא לגבך ושית אחרנין. ובך תלייא פורקנא דשכינתא ובנהא בגין דיתקן בך מה דאתהרס בקדמיתא...²³⁶

בעל התיקונים מתייחס בדברים אלו לא רק לעצם החטא (הכאה או דיבור) אלא בעיקר להשלכות החמורות שמעשה זה יצר. הכאת הסלע גרמה לכך שהמים יצאו רק טיפין טיפין ולא כשטף. תוצאותיו של החטא, טיפות המים הבודדות, מעצבות את עולם התורה כמקום שבו מצויים לרוב הספקות, הקושיות והמחלוקות. דיבור אל הסלע יכול היה להביא לשפיעת מים שהייתה מגלה

²³³ גולדרייך, בירורים עמ' 486-488.

²³⁴ ליבס, מרנסנס למהפכה עמ' 281-282.

²³⁵ מכיוון שדברי הרע"מ כבר אינם עוסקים באופן ישיר בחטאו של משה לא נידרש לעיון נרחב בדבריהם כאן. וראה דברינו להלן בעניין תיאוריו של בעל התיקונים את חטאו של משה.
²³⁶ זוהר חדש, תיקונים, דף צח ע"ב.

תורה שלמה שאין טרחה מרובה בלימודה. יתר על כן, בעל התיקונים סובר כי ההכאה גרמה להסתלקות השכינה, כלומר, לפירוד בין העולם העליון של הספירות ובין העולם הארצי.²³⁷ תיאור זה של ההכאה בסלע חוזר במקומות נוספים. באחד המקומות²³⁸ מוסיף בעל התיקונים ומבאר כי הדבר נעשה בעטים של 'המורים' – בעלי ההלכה המורים הלכה בפני רבם. תלונתם של המורים מובילה את משה לפעול באופן נחפז ולהכות בסלע. אותם בעלי ההלכה, הערב רב,²³⁹ משפיעים על משה וגורמים להיווצרותן של המחלוקות בין חכמי התורה. חטאו האחר של משה, בקירוב אותם אנשי ערב רב, הוביל גם לחטאו בסלע ולמותו טרם הכניסה לארץ.²⁴⁰ מקור נוסף²⁴¹ מתאר בהרחבה דיון בין רב המנונא סבא ובין משה, ומתאר את מעלתו של האחרון על פני כל שאר חכמי התורה.²⁴² על פי דרשה זו, חטאו של משה היה שלא ידע להבחין בין שני הסלעים ולכן היכה במלכות במקום לדבר אליה. אמנם בהכאה זו יצאו מעט מים, כלומר נחשפו מעט מסתרי התורה אך עדיין אין זו הדרך הראויה שבה יש לנהוג ביחס למלכות. כמו כן, היכולת לבקוע את הסלע לחלוטין לא תתאפשר ע"י הכאה אלא על ידי דיבור בלבד.²⁴³

3.5 כתבי האר"י

בבואנו לעיין בביאוריו של האר"י לחטא משה בסלע נתמקד בעיקר בביאור המרכזי המופיע הן בשער הפסוקים והן בספר ליקוטי תורה.²⁴⁴ בשער הפסוקים בפרשת חוקת מבאר האר"י את משמעות ההכאה בסלע ומדוע נחשב הדבר לחטא :

²³⁷ במקום אחר (תיקוני זהר, תיקון חד ועשרין דף מד ע"א) מוסבר כי הסתלקות השכינה נגרמה מכיוון שההכאה הראתה כאילו אין אפשרות להוציא מים מהסלע-מלכות על ידי דיבור בלבד, דבר הנחשב לשכינה כקלון.
²³⁸ תיקוני זהר, תיקון חד ועשרין דף מד ע"א.
²³⁹ על 'ערב רב' כביטוי לאנשי ההלכה ראה דברי הרעיא מהימנא, זוהר ח"ג קכד ע"ב.
²⁴⁰ על יחסי משה והערב רב עמדנו בהרחבה בראשית הפרק הקודם.
²⁴¹ זוהר ח"ג דף רעט ע"א-ע"ב.
²⁴² משה מוצג בקטע זה כנדבך מרכזי ומשמעותי בעולם התורה. דברים אלו משמעותיים בכל הנוגע לבחינת היחס של בעל התיקונים לעולם התורה וההלכה. כפי שהראה ליבס (ליבס, מרנסנס למהפכה עמ' 270-278) בעל התיקונים אמנם מסתייג מחכמי התורה אולם הדבר נובע דווקא מתוך הזדהות עמוקה עם עולם התורה-הלכה. ליבס הראה כי בעל התיקונים איננו רואה סתירה בין הלכה וקבלה אלא אדרבה רואה אותם כשני חלקי השלם. סקירה רחבה של השיטות השונות במחקר בסוגיה זו ראה להלן סעי' 4.3.
²⁴³ ראה גם את דבריו של גולדרייך (גולדרייך, בירורים עמ' 488-489 והערה 108) על כך שרב המנונא סבא ושאר התנאים והאמוראים מציינים בחינה נמוכה בעולם העליון לעומת זו של משה.
²⁴⁴ בעניין זה ראה גם ליבס, מרנסנס למהפכה עמ' 278-279.
²⁴⁵ הסבר נוסף מופיע בספר שער מאמרי רשב"י (עמ' טו) אך מכיוון שהוא איננו נוגע לדבריו של הרב קוק בנושא זה לא נידרש אליו בהרחבה. האבחנה בין ההסברים השונים מתבססת על החלוקה שיצר יוסף אביב"י בדבר המסירות השונות של האר"י לתלמידיו (שמועות), כאשר לכל אחת מהן יש מערכת סמלים ומושגים נפרדת. חלוקה זו מושתתת על ההבדלים הטרימינולוגיים בהם משתמשים הדרושים השונים בבואם לתאר את היסלע. להרחבה ראה אביב"י, בניין אריאל וכן מרוז, גאולה שעסקה גם היא במגמות ההתפתחות של כתבי האר"י (אם כי באופן שונה מזה של אביב"י). ניתוח מהותי של תופעה זו בקרב מונחים שונים בכתבי האר"י ראה אצל ליבס, מיתוס לעומת סמל עמ' 205-209. וראה בהמשך דברינו התייחסות גם למופיע בספר הליקוטים.

כבר נתבאר בפסוק: ויקם מלך חדש על מצרים וגומר, כי סלע היא רחל, נוקבא דז"א. וכל אותם מ' שנה של דור המדבר, היה הזווג מן יעקב ולא אשתו, הנקראת דור המדבר. והיה חפץ משה לזווג גם את רחל עם ז"א, ולא עלה בידו לתקנה, וחטא בה.

גם נתבאר שם, ענין מטה משה, שהיא הארה אחת היוצאת מיסוד דאבא, הנקרא משה מחוץ, כנגד פני זעיר ועומדת לצד של דור המדבר. והנה חשב משה להחזיר אותה ההארה הנעשית מטה, דרך פנים, ולהחזירה אל האחור ברחל, העומדת שם, ויתקן ויגדיל פרוץ רחל, ותוכל לחזור פב"פ עם זעיר. וז"ס ויך את הסלע במטהו, כי הסלע היא רחל, בהיותה מקבלת הארת יסוד דאימא בלבד לצד האחור, והוא אהי"ה דמלוי יודי"ן כנודע, והוא בגימטריא סל"ע. והכה במטהו כנגד ההארות היוצאות מתוך זעיר דרך פניו כנוכר, כדי שיחזרו האורות לאחור ברחל. והנה חטא בזה, כי אי אפשר לדחות ההארות ההם ע"י הכאת המטה לצד אחור, עד שבתחלה תחזור הסלע שהיא רחל פב"פ, ואז ימשכו אליה האורות ההם מעצמם, בלתי הכאה דרך פנים.²⁴⁵

כוונתו העקרונית של משה היא טובה, הוא מעוניין ליצור ייחוד שלם בין זעיר אנפין והמלכות, אלא שהוא פועל באופן שאינו יכול להוביל למטרה המיוחלת. משה משתמש בכוחות שמקורם ביסוד דאבא, כלומר בספירת החכמה, כדי לנסות ולתקן את רחל כך שתושלם בכל ספירותיה. פעולה זו, גם אם כוונתה רצויה, יוצרת בעיה גדולה כיוון שהיא חורגת מדרך הרגילה שבה רחל מקבלת את השפע העליון. כפי שניתן לראות במקומות רבים בכתבי האר"י עיקר ההארות שלהן זוכה המלכות-רחל מקורן דווקא ב'אמא', כלומר בספירת הבינה.²⁴⁶

כמו כן, ההארות שז"א מעביר לרחל צריכות להינתן במצב של 'פנים בפנים', כלומר של ייחוד שלם ולא כאשר היא נמצאת באחורי ז"א.²⁴⁷ ניסיונו של משה להעביר את ההארות הללו שלא באופן ישיר אלא באמצעות 'מתווך' דוגמת המטה מהווה גם הוא 'חריגה' מהאופן הרגיל של העברת האור.

ההכאה בסלע מהווה, למעשה, ניסיון להעברת שפע ע"י כוחות הזרים לתהליך המקובל ובאופן מזוהז במקום שיעשו כחלק מתהליך ארוך ומפורט. יש בדברים אלו מעין ניסיון לדחיקת הקץ ותיקון כפוי ולא כתהליך שיטתי ומובנה.

²⁴⁵ שער הפסוקים, פרשת חוקת סימן כ"א עמ' קעח.

²⁴⁶ ראה למשל שער הכוונות ח"ב, ענין ראש השנה, דרוש ג עמ' רכא וכן במקומות רבים נוספים בכתבי האר"י.

²⁴⁷ תיאור של אופן העברת השפע ע"י ייחוד פנים בפנים ראה למשל במובאה משער הפסוקים לפרשת שמות שתובא להלן.

ביטוי בהיר ומפורט יותר של הדברים אנו מוצאים בספר ליקוטי תורה.

ענין הסלע שהכה משה כבר בארנו במקומו שהסלע הוא רחל לכן לא ניתן הסלע לדור המדבר אלא לדור העתידין ליכנוס לא"י, ע"ש בסוד דור המדבר. ושם ביארנו כי כוונת משה להחזיר רחל פב"פ עם ז"א אפי' בזמן שדור המדבר קיים, וגם שם ביארנו ענין סוד מטה משה.

בזה תבין כוונת משה שהכה את הסלע במטה שהיה רוצה שאלו האורות דאבא היוצאין בסוד המטה דרך פנים ז"א יחזרו אל האחור לרחל ויתקנו שם את רחל פרצוף גמור ע"י אותן האורות של האחור ע"י המטה. וזהו הכאת המטה כענין אדם המכה במטהו על דבר א', כי הלא דוחה אותה אל אחור כן היה מכה עם מטה נגד ז"א שיחזרו האורות אל רחל העומדת באחור הנקרא סלע. כי סלע גימ' קס"א והוא אה"י דיודין שהיא רחל שכל עצמותי הוא מן יסוד הבינה שהיא קס"א. וחטא בזה כי לא היה אפשר לקבל אותן האורות ע"י אותן הכאות אל האחור, רק שתחלה תהא הסלע פב"פ ואז בלתי הכאה תקבל אותן האורות. אך משה חשב שע"י הכאות היה אפשר להאיר בה אף בהיותה אב"א וטעה בזה כי לא היה אפשר לעשות כך עד שתחזור פב"פ.²⁴⁸

ההכאה בסלע היא למעשה ניסיון ליצור תהליך שלא במקומו: 'כי כוונת משה להחזיר רחל פב"פ עם ז"א אפילו בזמן שדור המדבר קיים'. תהליך הייחוד שבין זעיר אנפין ורחל שייך דווקא בארץ ישראל, כדברי האר"י, אך משה מעוניין ליצור אותו עוד בהיותם במדבר.²⁴⁹ הייחוד השלם יכול להתקיים רק עם ההגעה לארץ ולכן מעשיו של משה יכלו להביא למצב חלקי בלבד ובכך חטאו. רעיון זה בא לידי ביטוי גם בהמשך הדרוש המשווה בין חטאו של משה ובין חטאו של אדה"ר:

ענין חטא מרע"ה שחטא בסלע הוא ממש חטא אדה"ר שנזדווג קודם שבת וגרם להזדווג יסוד דקטנות עם השכינה שמכונה בסוד נחש ע"י בכונות הפסח. וזה ענין חטא שבא נחש על חוה וכן הוא הענין בהכאת הסלע ממש שהוא רחל במטה שהוא יסוד דקטנות עם השכינה שמכונה בסוד נחש ע"י בכונות הפסח. וזה ענין חטא שבא נחש על חוה וכן הוא הענין בהכאת הסלע ממש שהוא רחל במטה שהוא יסוד דקטנות וכתוב: דרך נחש עלי צור שהוא ביסודות דקטנות דזו"ן ולא כתיב דרך נחש עלי סלע שהוא בגדלות הנוקבא...²⁵⁰

²⁴⁸ ספר ליקוטי תורה פרשת חוקת ד"ה 'ענין הסלע' עמ' רכ.

²⁴⁹ הבעייתיות שביצירת הדבר עולה במשפט שציטטנו לעיל כאשר 'דור המדבר' עדיין קיים. דור המדבר, בכתבי האר"י, איננו רק מסגרת חברתית שהתקיימה במדבר אלא הוא שמו של אחד הפרצופים העומדים לפני זעיר אנפין (ראה למשל עץ חיים ח"ב, שער לב פרק א עמ' קיט). דור המדבר, ממוקם בסמוך לז"א ובכך 'תופס' את מקומה של רחל ומונע ממנה מלהתייחד עם בעלה. כלומר, ניסיונו של משה להביא לחיבור פנים בפנים של ז"א ורחל איננו אפשרי כל זמן שדור המדבר קיים.

²⁵⁰ ספר ליקוטי תורה פרשת חוקת ד"ה 'ענין הסלע' עמ' רכ.

ההכאה בסלע גורמת בסופו של דבר לייחוד, אולם לייחוד טרם זמנו, ייחוד דקטנות. משה מצליח ליצור מפגש, אבל מפגש קשה הגורם לאחיזת החיצונים.

החיבור שבין חטאו של משה ובין חטא אדם הראשון מציב את חטאו של משה כחטא היוצר פגם מהותי, הדומה לחטא שגרם לנפילת העולם מצורתו המושלמת אל תוך מציאות שבורה הצריכה תיקון.²⁵¹

לסיכום, מהלך זה בכתבי האר"י מציג את חטאו של משה בכך שהוא מנסה לחרוג מדפוס הפעולה הרגיל של תהליכי תיקון וייחוד בין הפרצופים. הדבר מתבטא בכך שהוא מנסה להביא לייחוד שבין ז"א ורחל תוך שהוא משתמש בכוחות זרים למבנה הרגיל של הייחוד ומנסה לקיים אותו שלא בזמנו. דברים אלו יוצרים פגיעה במלכות ובעקבות כך נמנע ממשה מלהיכנס לארץ.²⁵²

3.6. כתבי הרב קוק

הרב קוק עוסק במספר מקומות בחטאו של משה במי מריבה. כפי שנראה להלן, הפסקאות מתייחסות לחטא באופנים שונים ובכל אחת מהן ניתן להבחין בהשפעה של מקורות קודמים על דבריו של הרב קוק.

3.6.1. חטא משה ומשמעות הפגם שבכעס

אחד המקורות הראשונים מופיע בפנקס 'ראשון ליפו'. בפסקה זו מעמיד הרב קוק, בעקבות הרמב"ם, את חטאו של משה בכעס שהפגין כלפי בני ישראל. אלא בעוד שהרמב"ם ראה בכעסו של

²⁵¹ ביאורו של האר"י לחטאו של משה מקביל כמעט לחלוטין לאופן שבו הוא מבאר את חטא המרגלים. גם שם מדובר בניסיון לעורר את רחל לחיבור עם ז"א קודם הזמן וראה עץ חיים שער לב פרקים ג-ד עמ' קכד-קכה. ההתאמה בחסבר שני האירועים ודאי מכוונת גם בכדי לפתור את הסתירה העולה מפסוקי התורה בנוגע לסיבה שבגינה נענש משה שלא להיכנס לארץ. על פי ספר במדבר כ, יב מדובר בחטאו בסלע אך בספר דברים (א, לז) אנו למדים כי הוא נענש יחד עם כל בני דורו שלא להיכנס לארץ בעקבות חטא המרגלים.

בנוסף, הצגת החטא כניסיון לזרז תהליכים מזכיר את האופן שבו מוסבר חטאו של משה עם הערב רב.²⁵² הסבר מעניין נוסף לחטא מי מריבה אנו מוצאים בכתבי הרמח"ל במקום היחיד בכתביו שבו הוא עוסק בפרשה זו. בספרו אדיר במרום (עמ' מט-נ) כותב הרמח"ל כי נשמות הצדיקים באות לסבול את חטאיהם של בני ישראל ואף לתקן את פגמיהם. משה סובל את חטא מי מריבה שלא ברצונו מתוך השותפות שלו עם עמ"י והרצון להכניע את הסי"א. כלומר, חטאו של משה במי מריבה איננו נובע מאשמה אישית שלו, אלא מתוקף היותו צדיק הסובל עבור כלל הציבור ומוכן לקבל על עצמו את החטא. יוצא, כי לשיטת הרמח"ל דומה משה למשיח הסובל עבור הרבים.

בסיום דבריו שם, מוסיף רמח"ל רעיון שלא מצאנו כדוגמתו במקורות אחרים. לדבריו, הארה שהמשיח משה לבני ישראל כדי לתקן את 'סיתוס הסטרא אחרא' מוחזרת על ידיהם למשה כדי להסיר את הקליפות שנאחזו בו בעקבות חטאו בסלע. הרמח"ל מציג כאן אפשרות של תיקון התחתונים את הצדיק. משה חטא, אמנם, רק בעבור בני ישראל, אולם גם תיקונו מגיע בזכותם.

דברים אלו מעצבים מערכת יחסים של שיתוף ושותפות בין הצדיק ועדתו ולא מערכת יחסים היררכית ומובחנת שהשפעה בה היא 'חד כיוונית'. מערכת יחסים שכזו מתאימה מאוד למסגרת חברתית הפועלת יחד כחבורה מלוכדת. שמא ניתן לראות בתיאור זה בבואה לחבורה שסבבה סביב הרמח"ל עצמו ואולי אף עדות נוספת לזיהוי של הרמח"ל עצמו עם משה (על כך נעמוד בהמשך דברינו).

משה את החטא כיוון שהביא את משה לנטות מדרך האמצע ולהטעות את בני ישראל לחשוב שגם הקב"ה בעצמו כועס עליהם, הרי שהרב קוק מעבד ומבאר את הבעיה שבכעסנות באופן אחר.

מצד ההשגה העליונה אין שום כעס וקפידא, שהרי רואים שהכל משמש להתכלית הנרצה והטוב הגמור. אמנם אי אפשר להיות מונהג כולו על פי זאת ההשגה, על כן יש מקום לקפידא. ומכל מקום צריך להיות מושפע לעולם מהרעיון הנשא, לערוג אל הטוב העליון בכל היכולת, ושלא להתקצף משום מניעה וירידה, מפני שהמניעה בעצמה היא משלמת. ידיעה זאת תורה את עומק הסבלנות לכל המין האנושי. אמנם רוב העולם אינו יכול לקבלו, שכיון שהוא רואה שהכל מתקבל ברצון, סובר שאין להשתדל אל השגת הטוב הגמור ושאין לברח מן הרע, מה שבאמת דוקא עם רוממות ההשגה אדם סר מן הרע בכל לב ורודף אחר הטוב בכל נפש, אלא שאין מנוחת נפשו וזה ממנו אפילו רגע, מפני הבטחון הגדול שלו על התכלית הגדול היוצאת אפילו מכל המניעות וכל המפריעים. וכשיש דעת רחבה, יש גם כן סבלנות אדירה, והדעה מתרחבת והולכת עד שכובשת את הכל. משה רבינו ע"ה שהיה דעת הכללי של ישראל, לא היה ראוי לשום קפידא, והדיבור הנח היה פועל כל, כשם שהיה פועל על כחות הטבע. אמנם מפני המיעוט שנתמעט האור מצד הבריאה, כי על בריאה כבר נאמר בן כסיל, ויש בזה איזה העלם, על כן יש מקום לפקיעת הסבלנות ומתחבר כח הכעסני עם הקדושה, על כן כשיוצא בעמים רבים מתכתתים זה בזה במלחמות ושפיכת דמים, על כן יצא דם בהכאת הסלע. ולא היה אפשר שיכנסו לארץ ישראל, כי לפי הירידה היו צריכים להכניס ערך כל דהו של קפידא, שהי' אחר כך תופס מקום גדול באומה והיה יוצא מזה תגרת מלחמות בשביל כבישת הדעת, וזה אין ראוי לישראל, כי אפילו דוד המלך ע"ה שנלחם מלחמת ד' לא היה ראוי לבנין הבית, שעליו נאמר למען דעת כל עמי הארץ כי ד' הוא האלקים, אבל דוקא על ידי שלמה איש המנוחה. על כן זהו דרך נחש עלי צור, ונחש כרוך על עקיבו, על העקב דוקא, כי מצד המעלה אין שום כעס, כי הכל הוא מלא עז ושלוה.²⁵³

הראי"ה פותח בתיאור נקודת המבט האלוהית האינסופית שביכולתה לראות את הטוב שבכל דבר ודבר. לעומתה, המציאות הקיימת לא יכולה להתנהל לאור תפיסה זו ולכן יש מקום גם לכעס

²⁵³ פנקס 'ראשון ליפו', פסי' קלט.

והקפדה המבטאים את היחס השלילי של האדם כלפי מושא כעסו.²⁵⁴ ברם, לדעת הרב קוק, אין בדבר זה כדי לשלול את עצם השאיפה למצוא היבט חיובי אפילו בתופעות שליליות. הרב קוק תולה את היכולת הזו ('סבלנות אדירה') במי שיש לו רוחב דעת, דבר הבא לידי ביטוי בצורתו השלימה בדמותו של משה. כפי שראינו כבר, משה מתואר פעמים רבות דרך ספירת הדעת, וכשורש נשמתם של ישראל. הרב קוק יוצר בדבריו ביאור חדש לתיאורים אלו של משה כאשר הוא מתאר את משה כמי שיכול להכיל ולהיות סבלן כלפי מגוון רחב של דעות.²⁵⁵ כעסו של משה במי מריבה פוגע במדרגתו 'כדעת הכללית' ובעקבות כך מונע ממנו מלהכניס את העם לארץ. מניעה זו, לדעת הרב קוק, איננה רק עונשו האישי של משה אלא נובעת מהעובדה שהקפדה וכעס עלולים להוביל בעתיד למלחמות²⁵⁶ 'וזה אין ראוי לישראל'. הרב קוק משתמש כאן בחטאו של משה כדי ללמד על היחס הראוי לדעות אחרות בכלל, ובפרט בארץ ישראל. חטאו של משה הוריד אותו ממעלתו ומנע ממנו להמשיך ולהנהיג את העם. לדעת הרב קוק, הבעיה איננה רק בעצם הכעס (כפי שסבר הרמב"ם) אלא בעיקר בכך שהדבר מבטא בעיה עמוקה יותר של חוסר קבלה של דעות אחרות. הרב קוק לא מסתפק בעמדתו של הרמב"ם ומזכיר גם את השימוש במטה במקום הדיבור. לדבריו, הדיבור מלמד על גישה סובלנית בעוד שההכאה מבטאת הקפדה וחוסר סובלנות. יוצא אפוא, כי הפסקה מציגה את חטאו של משה כחוסר יכולת להכיל ולקבל את מגוון הדעות של בני ישראל. דבר זה בא לידי ביטוי בכעס ובבחירה להכות את הסלע במקום לדבר אליו.

3.6.2. קפדנות ונוקשות בעולם התורה

בפסקה אחרת בשמונה קבצים מתייחס הרב קוק גם כן לרעיון הכעס, אולם שם הוא מתמקד בגילויי הכעס וההקפדה בתוך עולם התורה דווקא. כל הכעסונות שבעולם הבאות²⁵⁷ מצד הדרכה במוסר, באמונה, בדיעות ובמעשים, וכל החסרונות המוכרחות שאי הסבלנות והקנאות עושה בעולם, אף על פי שהרבה חלקים

²⁵⁴ רעיון זה חוזר גם בהמשך הפסקה כאשר הרב קוק מתייחס ל'מיעוט שנתמעט האור מצד הבריאה, כי על הבריאה כבר נאמר בן כסיל, ויש בזה איזה העלם...'. נראה שהרב קוק מרמז כאן על בריאת העולם שלא התממשה כפי שתוכנן כמו שמביא המדרש (בראשית רבה ה, ט): 'נתקללה הארץ עמהן... שעברה על הציווי, שכך אמר לה הקב"ה: 'תדשא הארץ דשא', מה הפרי נאכל אף העץ נאכל, והיא לא עשתה כן אלא 'ותוצא הארץ דשא וגו' הפרי נאכל והעץ אינו נאכל'.

על השימוש במונח 'בן כסיל' בהקשר כזה ראה פרי עץ חיים ח"א, שער ק"ש על המיטה פרק יא עמ' שמד.
²⁵⁵ נושא זה נידון בהרחבה בכתביו של הרב קוק ומופיע במגוון מקורות. ראה למשל קובץ א, פס' כג-כו וכן את מאמר 'למלחמת הדעות והאמונות בתוך אורות, זרעונים עמ' קכט-קלא. ובאגרות הראי"ה ח"א עמ' טז-כא. לקט מקורות העוסקים בנושא זה ניתן למצוא גם באוה"ק ח"א עמ' יג-טו; ח"ד עמ' תצג-תקח. וראה גם דברינו לעיל בסוף הפרק הראשון העוסקים בנושא זה.

²⁵⁶ הרב קוק מרמז בדבריו על הדם שיצא בהכאה לדברי המדרש (ראה למשל מדרש ילמדנו, פרשת חוקת ד"ה ילא היה משה' ובמקומות רבים נוספים) לפיהם בהכאה ראשונה שהיכה משה יצא דם ולא מים. לרעיון זה ישנן הסברים שונים בספרות הסוד.

מהם הם מלאים קדושה גדולה, ובאים גם כן מחסידות חשובה וטהרת לבב, מכל מקום אין זה מונע מלהתחשב עם הצד החסרוני שבהם. וסוף כל סוף הדבר מוכרח להיות מתוקן, וכל המבוקש של הקדושה היותר עליונה יבא לעולם בדרך שלום, והדרכה מלאה נחת שלוה וכבוד. שורש כל זה הוא חטא מי מריבה, וכעסו של משה, אמירת שמעו נא המורים שהביאה הכאת הסלע, במקום שהיה ראוי להיות הרצון והפיוס והדיבור, ובתוכן ההופעה של הדרכה של אמונה, ושל דיוקי תורה, נתערב בשביל כך כח הקפדנות, עד שהאב ובנו, הרב ותלמידו, שהם יושבים בשער אחד ועוסקים בתורה, נעשים כאויבים זה לזה. ואם שמכל מקום את והב בסופה כתיב, ואהבה בסופה, אבל אין הרושם של האיבה הארעית הולך לגמרי בלא שום הפסד. תורת חסד היא תורה דלעילא, תורת הסוד המתגלה לישרים על פי אליהו ביסודה, בהתבסמו כבר והרי הוא מוכן לשליחותו לבשר שלום, לעשות שלום בעולם ולהשוות את המחלוקת, לקרב ולא לרחק. והוא בעצמו תוכן פתיחת הפה של משה רבינו, שישוב לדבר אל הסלע במקום ההכאה שעברה, וגילויה של תורת חסד בהתפרשה ברחבה ע"י תלמידי חכמים בדורות אחרונים, אינון דאתיין מסיטריה דמשה, ועל ידה יוחל אור של סוכת שלום להיות הולך ונפרש על ישראל ועל ירושלים, ועל כל המון לאומים, אשר יבאו מרחוק מאפסי ארץ לשם ד' צבאות אלהי ישראל, המלך שהשלום שלו. וכל אותו העומק והדיוק, אותו אש הנשמה, אשר יצא להאיר ולחמם ע"י כחה של הצטרפות ריתחא דאורייתא, של הלא כה דברי כאש נאם ד', יצא אל הפועל, אחרי שכבר שמשו כל אלה התוצאות הטובות שיצאו מזה הדרך ונסתגלו באומה בעומק נשמתה, וכבר סבלה היא וכל העולם כולו הרבה מרתיחת אש קודש זו, יבא באחרית הימים ביתר שאת ע"י התפשטותה של גבורה רוחנית עליונה, מלאה עדינות של שלום ושלות השקט, ודבר שלום לגויים, והוכיח במשור לענוי ארץ, וניצוץ אור שלום זה הולך הוא ומוכרח לבא ביחד עם אותו הניצוץ של קץ המגולה אשר לשיבת ציון ובנינה.

(ג, ט)

הרב קוק פותח בביקורת על גילויי כעס וקנאות גם כאשר ביסודם הם חיוביים ואף קדושים. לאורך כל הפסקה חוזרת הקביעה כי התנהלות ערכית ודתית שאיננה פועלת בדרכי נועם ושלום הינה פגומה ודורשת תיקון.

²⁵⁷ כך הגרסה בכתב היד. המהדיר העיר שתיקן ללשון 'הבאה' כדי להקל ההבנה. התיקון מופיע כך במהדורה הראשונה של שמונ"ק וכן בציטוט של הפסקה באורות הקודש.

את המקור לתופעות של לימוד תורה ועיסוק בקדושה הנעשה מתוך כעס ונוקשות תולה הרב קוק בחטאו של משה. גם כאן, כמו במקור שהובא קודם לכן, הכעס הוא שהוביל להכאה בסלע. אלא שכאן הדבר בא לתאר לימוד תורה הנעשה מתוך קפדנות.

רעיון זה מיוסד על ביאור חטאו של משה בספרות התיקונים. לדברי בעל התיקונים, חומרת חטאו של משה נובעת מכך שבעטיו לימוד התורה מלא קושי ומחלוקת בדומה לטיפות המים הבודדות שיצאו בעקבות ההכאה. דבריו של הרב קוק על כח הקפדנות המתגלה ב'תוכן ההופעה של הדרכה של אמונה ושל דיוקי תורה' ועל מערכת היחסים הקשה שבין הרב והתלמיד מזכירים מקור נוסף, מלבד תיקוני הזוהר.

בספר הליקוטים²⁵⁸ אנו מוצאים שילוב בין הסברו של האר"י לחטא כפי שהובא לעיל²⁵⁹ ובין הסברו של בעל התיקונים בעניין זה. בחלק הממשיך את דברי תיקוני הזוהר אנו מוצאים תיאור המזכיר מאוד את דבריו של הרב קוק:

...ולכך ויך את הסלע במטה, לשבור אותה בחינה, מגוף ומלבוש התורה, כמו שאנחנו

מכים איש את רעהו בפלפול, להכות ולשבר הקליפה. והקב"ה לא צוה אותו, כי אם

ודברתם אל הסלע לעיניהם, בדיבור לבד, כמו ששונים למעלה פב"פ בדיבור...²⁶⁰

תיקונו העתידי של החטא יהיה בחזרה ללימוד תורה המתבסס על הדיבור ופועל בדרכי שלום ונועם. את התורה המתוקנת מכנה הרב קוק גם בשם 'תורת חסד' שעל משמעותה עמדנו כבר לעיל.²⁶¹ הרב קוק תולה את תיקון החטא בשליחותו העתידית של אליהו הנביא הבא לבשר שלום ולקרב בדרכי נועם.²⁶²

החזון העתידי המצויר בפסקה מתגלה, לדעת הרב קוק, כבר בתקופתו. סיום הפסקה מרמז כי ישנה זיקה בין שיבת ציון ובין החזרה לאותם 'דרכי שלום':

...וניצוץ אור שלום זה הולך הוא ומוכרח לבא ביחד עם אותו הניצוץ של קץ המגולה אשר

לשיבת ציון ובנינה.

²⁵⁸ ספר הליקוטים על ספרי התנ"ך (ירושלים תרע"ג) נחשב כעריכה מאוחרת של כתבי האר"י (יחסית למקורות שהובאו לעיל). בספר מופיעים מאמרים של כמה מתלמידיו של האר"י אולם אין בו מאמרים מכתבי רח"ו, הוא מבוסס על העתקותיו של מהר"מ פופרש ונערך בשנית בידי ר' שלום שרעבי (הרש"ש) ור' יהוסף אדרעי. להרחבה ראה אביב"י, קבלת האר"י-ב, עמ' 586-588.

²⁵⁹ חלקו הראשון של דרוש זה בספר הליקוטים (ד"ה 'עניין חטא') זהה מילה במילה למופיע בספר ליקוטי תורה שצוטטו לעיל.

²⁶⁰ ספר הליקוטים, פרשת חוקת ד"ה 'עוד וירם משה' עמ' רנה.

²⁶¹ ראה לעיל ליד הערה 171.

²⁶² כפי שכותב הרב קוק הכוונה לאליהו 'בהתבסמו כבר', כלומר לאחר שהוא עצמו חזר בו מדרכו הקנאית והופך להיות האחראי להשיב לב אבות על בנים. אליהו 'המתוקן' זהה לחזרה לדיבור במקום ההכאה וכפי שכותב הרב קוק על אליהו: 'זהו בעצמו תוכן פתיחת הפה של משה רבינו'. עוד על משמעותו של משפט זה בפרט ועל יחסי משה ואליהו-משיח בכלל ראה דברינו בפרק על יחסי משה ומשיח בחלק העוסק במשה ואליהו (4.6.3). וראה שם הפניות לפסקאות נוספות העוסקות בדמותו של אליהו מבשר השלום.

לא זו בלבד, אלא שמלשון הפסקה נראה כי ההיבט המתוקן של משה מתגלה ברב קוק עצמו. דבריו על גילוייה של תורת החסד ע"י יתלמידי חכמים בדורות האחרונים, אינן דאיתין מסיטריה דמשה' מרמזים בוודאי לראייה עצמו המופיע לא פעם (בדרך רמז) כמגלה של תורת החסד. הרב קוק, הרואה בעצמו שורש של נשמת משה, איננו רק ממשיך של משה אלא אף מהווה גילוי מתוקן שלו המשתלם בדמותו של אליהו.²⁶³ רעיונות אלו מתאימים לדברים שכותב הרב קוק גם במקומות אחרים בהם הוא מתייחס לשאלות של חינוך והוראה.²⁶⁴ כך הוא כותב למשל באחת מאיגרותיו:

...ואשר בעצתי ישאל ע"ד התנהגותו עם בניו, כבר אמרתי לכ"ת בהיותו פה עמנו, ששיטתי היא להתנהג במדת החסד הגמור עם הצעירים, ולומר להם שיש בנטייתיהם כמה דברים טובים...שכשידברו ההורים אל הבנים על פיה ימצאו להם אזנים קשובות. ואם יאבו בחוזק יד להרימם למעלה ממדרגתם ע"י התלהבות פנימית של קדושה, שהאבות מרגישים בלבבם, לא יועיל להם רק יזיק. ע"כ אשרי אדם שומע לעצתי בזה, שבזה יציל את בניו מרדת ויקרבם באהבה לאט לאט לדרכי ישראל...²⁶⁵

3.6.3. חטא משה ודחיקת הקץ

לשתי הפסקאות שהובאו עד כה בעניין חטאו של משה, מצטרפת פסקה הבאה בה מוסיף הראייה היבט נוסף לחטא זה.

סוד חטא הכאת הסלע, הוא הנטיה אשר נולדה במוח היותר גדול, בנשמה היותר מאירה ושוקקה, להשלים את הכל, להוציא את ההשלמה אל הפועל בכח של התגברות, שבזה מתערב קצת העצמיות הפרטית, שאי אפשר להיות כל נוצר נקי ממנה לגמרי. הנטיה הקטנה הזאת בנשמת הנשמה הרוחנית של כל הרוחניות האנושית כולה, מוכרחת היא לשלח פארות בכל צדדיה, ובמקום דיבור נולדת הכאה לשם התעלות הרוחניות וטובת הכלל. והמכים הולכים ופוחתים. בכל ירידה הפרטיות מתגברת והכלליות מתחלשת, עד שבאה היא לידי הירידה היותר איומה, שאין בה כי אם רעת לב וחפץ התגברות לבד, הכאה אילמית זועמת בלא שום תכונת דיבור. כיון שנתערב קורטוב כזה ברוחניות הכללית, היה מוכרח שתפסק פעולת ההשפעה. סידור מדיני מוכרח להיות מונח באופי

²⁶³ בעניין תיקונו והשתלמותו של משה בדמותו המשיחית ומשמעותה ראה להלן בפרק הבא. על החיבור בין שתי דמויות אלו ראה גם אצל הדרי, ההנהגה הרוחנית עמ' 229 והלאה.

²⁶⁴ כמובן שקריאת הכיוון שהציב הרב קוק בדבר האופן המתוקן של התורה ולימודה איננה מצטמצמת רק לכדי עקרון פדגוגי. נראה כי לאור עמדתו העקרונית-מהותית מעצב הרב קוק גם את עמדותיו החינוכיות. ²⁶⁵ אגרות הראייה ח"א אגרת נ עמ' נח-נט. וראה גם אגרות הראייה ח"ב, אגרת שעה עמ' לד.

כללי, שאין הפרטיות מתגברת בו כלל. וכיון שאופי נשגב כאופיו של משה לא יתכן שימצא במציאות בטפוסים שונים, הכביריות יוצאת רק במקום היותר רשום, הוכרח המעמד כולו להיות יורד. משה מת ויהושע מכניס את ישראל לארץ. האופי הכביר מוכרח הוא להגנו. ההנהגה המדינית לא תתנהג עוד מהשפעתו הבלתי ממוצעת, וממילא היא נופלת כולה. בפני לבנה אין נמצא אותה הכביריות שבפני חמה, אין בו אותו הזוהר והעצמה, והוא נותן מקום גם לכוכבים הרבים, ולאור נרות שכל אחד יאיר בפניו.²⁶⁶

הפסקה פותחת בתיאור מעורפל לחטא ההכאה בסלע תוך שימוש במושגים דוגמת 'מוח היותר גדול', 'הנשמה היותר מאירה...'. נראה, שתיאורים אלו מרמזים למשה רבנו המתואר, כידוע, כספירת הדעת הכוללת את כל נשמות ישראל.

הרב קוק בוחר להציג את החטא בסלע כניסיונו של משה להביא תהליכים לסיום ולשלמות ע"י כח וכפיה. ההכאה מייצגת כאן את הניסיון 'לזירוז תהליכים' ע"י גורם חיצוני. הרב קוק איננו פוסל את עצם המוטיבציה 'להשלים את הכל' אלא דווקא כאשר השלמה זו נוצרת מתוך כפייה חיצונית. כוונתו של משה בהכאה בסלע - 'לשם התעלות הרוחניות וטובת הכלל' - אכן רצויה, אך מעשיו והאופן שבו מעוניין ליישם כוונה זו אינם רצויים. תיאור החטא באופן הזה מלמד כי הרב קוק מבכר את השימוש בדיבור, המייצג כאן את היכולת להביא להתפתחות וצמיחה מתוך שיתוף פעולה מדוד ומדורג, על פני ההכאה הדוחקת והכופה.

נראה, כי דבריו של הרב קוק כאן מתבססים על ביאור חטאו של משה המופיע בכתבי האר"י שהובאו לעיל. כאמור, על פי המופיע בשער הפסוקים ובספר ליקוטי תורה תכלית ההכאה בסלע הייתה להביא לייחוד בין הפרצופים האלוקיים, זעיר אנפין והנוקבא. ברם, האופן שבו נעשה הניסיון לייחד ביניהם היה פסול. משה ניסה להביא לייחוד שלא כחלק מהתהליך ה'טבעי' ועשה זאת תוך כדי שימוש במטה במקום על ידי הדיבור. דבריו של הרב קוק דומים מאוד לרעיון זה, אלא שכדרכו, הוא איננו משתמש במונחים הרגילים של ספרות הסוד ובוחר לעבד אותם לשפה חדשה וברורה.²⁶⁷

לרעיון זה מצרף הרב קוק היבט נוסף של החטא. כפי שראינו גם בפסקאות אחרות, חטאו של משה מבטא את ירידתו ממעלתו ה'כללית' ומלמד על היבטים פרטיים הקיימים גם בו. ניסיונו של

²⁶⁶ פנקס הדפים (בתוך קבצים מכת"י ח"ב) פס' 6.

²⁶⁷ רמז אפשרי למקור דבריו של הרב קוק אנו יכולים למצוא בלשון הפסקה בתחילתה. הבחירה להציג את הדברים כיסוד חטא הכאת הסלע יכול ללמד, אולי, על כך שמדובר בביאור על דרך הסוד לחטא מי מריבה.

משה להביא לשלמות ע"י כפיה חיצונית מלמד כי הוא מתייחס לדבר מתוך נקודת מבט פרטית שאיננה קשובה באמת לטובת הכלל.

עונשו של משה נובע מהחשש שמנהיגים אחרים, שאינם במדרגתו של משה, יעדיפו את ההכאה על הדיבור. אולם בעוד שאצל משה הדבר נעשה לשם מטרה טובה, הרי שאצל אחרים יכול הדבר לנבוע גם ממניעים שליליים. משום כך, נגזר על משה למות טרם הכניסה לארץ. יהושע שנבחר להנהיג תחתיו מהווה מודל אחר של הנהגה. יהושע המתואר כלבנה, כלומר כספירת המלכות ש'לית לה מגרמה כלום', פועל תוך נתינת מקום לגוונים השונים²⁶⁸ ושותפות עם הציבור. המעבר להנהגתו של יהושע טומן בחובו גם מחיר, שהרי הוא חסר את אותה עוצמה ודומיננטיות שהייתה למנהיגות של משה. אלא שהחשש מפני השימוש באותה עוצמה וכריזמה שלא למטרות ראויות גורם להעדפת מנהיגותו העדינה של יהושע.

ההבדל שבין משה ויהושע מלמד אותנו על הלבטים בהם היה נתון הרב קוק כדמות ציבורית. מפסקה זו אנו למדים כי העוצמה המנהיגותית של משה הרתיעה את הרב קוק והוא ראה את חסרונותיה עולים על יתרונותיה. דווקא דפוס ההנהגה של יהושע נמצא על ידו ראוי יותר, כך שכמנהיג אין תפקידו לכפות על הציבור תהליכים או שינויים (גם לשם מטרה חיובית) אלא דווקא ליצור דו-שיח עם החברה.²⁶⁹

עדות להזדהותו של הרב קוק עם דמותו של יהושע, בעניין זה, אנו מוצאים בדברים שכתב עליו עזריאל קרליבך:

...בשעה של התעלות הנפש ובמחיצת תלמידים מקורבים ביותר אפיין פעם אחת את

תפיסתו ביחס ליעודו עלי אדמות, כשהוא מנסח אותו ניסוח חסידי-”מקובל” : ששורה בו גלגול ניצוץ מנשמתו של יהושע בן נון...

את הדברים האלה אמר בערב פסח, לפני עשר שנים בערך, כשחזרנו מקיבוץ שעבד אז בסביבות ירושלים ורצה דווקא לאכול לחם בפסח. הרב הביא להם, לחברי הקיבוץ, מצות, והתחנן לפניהם שיקבלו את המתנה וישתמשו בה. אך הם סירבו ולבסוף קמו החלוצים הצעירים ופשוט גירשו מחצרם את הצדיק עטור השיבה, ממש בידיים גירשוהו...

²⁶⁸ על יהושע כנותן מקום לדעות השונות (ובכללם גם לעבודה זרה) ראה קובץ א פס' תתסז : 'מצדו של יוסף, כח שור, לא היה צורך לבטל יצרא דע"ז. ומשו"ה לא בטל יהושע אותו, כי חפץ לרומם את העולם בשלמות החיים כולם שיצרא דע"ז יהפך לאור קודש, מסייע להגדיל את שלהבת הקדושה, וספג לתוכו כל הפזור בשבעים לשון...'.
²⁶⁹ העדפת דפוס המנהיגות של יהושע קשורה בוודאי גם לעובדה שיהושע, כמו הרב קוק, פעל כמנהיג ודמות ציבורית דווקא בארץ ישראל. נראה, כי הראי"ה סבר שדפוס מנהיגות זה שייך דווקא בארץ, ואולי גם דווקא בתקופה ההתנחלות וההתיישבות בה, בשונה מדפוס המנהיגות של משה השייך לאורח החיים בגלות.

את הדברים על יהושע בן נון אמר לנו לאחר שגידפוהו כך בקיבוץ, ויום אחד לפני מעשה שהיה למחרת, באי דפסח, כשצעירים מן האגודה התנפלו עליו באותה גסות בדרכו אל הכותל המערבי...²⁷⁰

3.7. סיכום

בפסקאות שהובאו בפרק זה ניתן היה להבחין בשימוש שעושה הרב קוק במגוון מקורות קדומים כאשר הוא דן בחטאו של משה. הראייה איננו מסתפק בציון אותם מקורות אלא יוצק לתוכם רעיונות חדשים ועצמאיים המבארים את חטאו של משה באופן חדש. הפסקאות השונות הציגו תמונות שונות שיש בהם כמה וכמה הבדלים אבל גם מן המשותף. חטאו של משה מתאפיין בכל אחד מהמקורות הללו בנוקשות ובחוסר הקשבה והכלה של דעות או תהליכים הזרים לו. משה ההיסטורי מוצג בפסקאות אלו כמי שהיה בעל פגם בעניין זה אולם יחד עם זאת מביא הרב קוק את התיקון הנדרש לחטאו זה. משה רבינו עתיד להיתקן דרך תופעות ודמויות שמעלתן היא דווקא ביכולתן לתת מקום גם לדעות זרות, לחשוף את צדדיה מאירי הפנים של התורה, ולהוביל ולהנהיג מתוך שותפות ולא מתוך כפייה. לעניין תודעתו העצמית של הרב קוק בעניין זה, נראה שעיקר הזדהותו איננה עם משה החוטא אלא דווקא עם ההיבטים המתוקנים שלו. לכך ניתן לצרף גם את יהושע ואלהיו המייצגים גם הם דפוס הנהגה שונה מזה של משה ההיסטורי. ככלל, העיסוק בחטאו של משה ותיקונו מתחברים לעיסוק ביחס שבין משה רבנו ובין המשיח כהופעתו העתידית של משה, נושא עליו נעמוד בהרחבה בפרק הבא.

²⁷⁰ ספר הדמויות עמ' 225-226.

4. יחסי משה ומשיח

4.1. פתיחה

סוגיית המשיח והמשיחיות תופסת מקום נכבד בכתבי הרב קוק וכן בחיבורים ומחקרים שנכתבו אודותיה.²⁷¹ נושאים רבים בהגותו של הרב קוק דוגמת ההתעוררות הלאומית היהודית, תופעות של כפירה והתעוררות רוחנית, תודעתו המשיחית של הראי"ה עצמו ועוד כהנה וכהנה, משיקים כולם לתחום הרחב והמסועף של המשיחיות. בדברים הבאים ננסה לדלות טיפה מתוך ים עשיר זה ולהתמקד במקורות העוסקים בהיבט המשיחי בזיקה לדמותו של משה רבינו. למרות הצורך לבחון את הדברים כמכלול השלם, ננסה למצות את העולה מכתביו של הראי"ה העוסקים אך ורק בנושא דידן.²⁷²

ראשית, נפתח בסקירה של מקורות מרכזיים בהגות היהודית בהם עולה הזיקה שבין משה ומשיח ונבחן את אופייה ומשמעותה. סקירה זו תאפשר לנו לברר את דבריו של הרב קוק טוב יותר ולבחון גם כיצד ראה הוא עצמו את דמותו של המשיח.

4.2. משה ומשיח בספרות המדרש

עיון בספרות חז"ל מלמד כי הרעיון לפיו יחזור משה לעתיד לבוא כגואל האחרון איננו נפוץ למדי.²⁷³ אחד המקורות הבודדים, שנעשה ליסוד מוסד במקורות מאוחרים יותר, מופיע במדרש רבה על ספר במדבר²⁷⁴ וטוען כי 'כגואל הראשון כך גואל האחרון'. ברם, גם כאן נראה שהמדרש בא לציין את הדמיון שבין שני הגואלים ולא ליצור זהות גמורה בין הראשון והאחרון.²⁷⁵

²⁷¹ הפניות למגוון מקורות העוסקים בנושא זה ראה במפתח לכתבי הראי"ה בערך 'משיח' ובערכים הנספחים. ספרות המחקר סביב ועסקה בו מזוויות שונות. ראה למשל ברקוביץ', אורו של משיח; גארב, הרב קוק ומקורותיו; משיח, ההלכה המשיחית; רביצקי, הקץ המגולה עמ' 200-111; ש"ץ אופנהיימר, אוטופיה ומשיחיות; שרלו, צדיק; הנ"ל משיח ומשיחיות. חוקר נוסף שעסק בשאלת המשיחיות אצל הראי"ה ותלמידיו הוא דב שוורץ, ראה שוורץ, ארץ הממשות והדמיון; הנ"ל הציונות הדתית; הנ"ל אתגר ומשבר.

²⁷² דמותו המשיחית של משה עלתה כבר בפרקים הקודמים כאשר עסקנו בהתמודדותו של משה עם כוחות הרע והחול וכן בהסברים שניתנו לחטאו במי מריבה. המקורות שיובאו להלן קשורים באופן הדוק לנושאים הקודמים והם מהווים למעשה נושא אחד שלם שחולק והובחן רק לשם הצגה בהירה של כל אחד מחלקיו. לפיכך, העיון במקורות בחלק זה יהיה בזיקה למסקנות שהועלו בחלקים הקודמים.

²⁷³ על האפשרות שהדבר נבע מכוונה מודעת לגנוז ולשלוט את הרעיון בעקבות המאבק עם הנצרות ראה גולדרייך, בירורים, הע' 11. גולדרייך נדרש להצעה זו לאור העובדה שבמקרא נתפסה יציאת מצרים כפרדיגמה לגאולה האחרונה, מגמה שממשיכה גם בספרות חז"ל. לאור זאת, היה מתבקש כי דמותו של משה תחזור גם היא ותופיע בגאולה העתידית. אולם, כאמור לעיל, גישה זו איננה נפוצה כלל וכלל.

²⁷⁴ במדבר רבה (וילנא) פרשה יא ד"ה 'דומה דודי'; קהלת רבה (וילנא) פרשה א ד"ה 'מה שהיה' ובמקבילות נוספות.

²⁷⁵ גולדרייך (בירורים, עמ' 462) מציין מדרשים נוספים המלמדים על השתתפותו של משה בגאולה האחרונה. אולם הוא מראה שם כי גם מדרשים אלו אינם מזהים את משה עם המשיח אלא מתמודדים עם השאלה מה יעשה משה כאשר יקום לתחייה לעתיד לבוא.

במדרש המאוחר אנו מוצאים דרשה שמקורותיה הראשונים מופיעים בתרגומי התורה לארמית ובספרות ימי הביניים, לפיה הפסוק 'עד כי יבוא שילה'²⁷⁶ מתייחס למשיח, כאשר הגימטריה של האחרון זהה לזו של 'משה'.²⁷⁷ אחד המקורות הראשונים²⁷⁸ המביאים דרשה זו בהרחבה מופיע בספרו של ר' יעקב בר ששת, 'האמונה והבטחון'.²⁷⁹

עד כי יבוא שילה, מאשר נכתב בה"א שני רמזים: שיל"ה בגימטריא משה שינהיג את ישראל. ואונקלוס תרגם משיחא. רוצה לומר לא יסור שבט מיהודה עד שיבוא משה שינהיג את ישראל ותהיה הממשלה לבית לוי. ועוד תשוב הממשלה למשה בימי גאולתנו, כי הוא יוצא את ישראל כמו שאמרו זכרונם לברכה. אלו שני רמזים שאנו יכולים להבין ממנו.²⁸⁰

ברם, גם במקרה זה נראה שמדובר במדרש יחיד ולא בעמדה רווחת בתקופה זו.

4.3. משה ומשיח בזוהר ובתיקונים

יחסי משה ומשיח בספר הזוהר אינם שונים באופן משמעותי מהמגמות עליהם הצבענו בספרות המדרש. בספרות הזוהרית איננו מוצאים אף אזכור לדמותו המשיחית של משה אלא רק התייחסות לתחייתו יחד עם כל שאר מתי מדבר²⁸¹ או לזכותו העומדת לצד עם ישראל באחרית הימים.²⁸² גולדרייך²⁸³ הצביע על מאמרי זוהר נוספים שהיה מתבקש שתופיע בהם התייחסות לתפקידו המשיחי של משה, אולם הם אינם מציינים זאת כלל. מכאן ביקש גולדרייך להסיק כי לדעת בעל ספר הזוהר אין משה תופס מקום משמעותי בגאולה העתידה אלא לכל היותר תפקיד משני.²⁸⁴

הזיקה היחידה שאנו מוצאים בין משה ומשיח בספר הזוהר עוברת דרך דמות נוספת, היא דמותו של רשב"י. כפי שכבר הראה ליבס,²⁸⁵ בזוהר ניתן למצוא במקומות רבים הקבלה בין דמותו של

²⁷⁶ בראשית מט, י.

²⁷⁷ אונקלוס למשל מתרגם 'עד כי יבוא שילה' – 'עד דייתי משיחא' אך איננו מזכיר את ההשוואה על דרך הגימטריה המופיעה לראשונה רק בימי הביניים.

²⁷⁸ גולדרייך (תיקונים, עמ' 464-462) התחקה אחר מקורותיו של המדרש וטען שהוא נוצר בקרב חסידי אשכנז או לחילופין אצל ר' יעקב בר ששת בספרו 'האמונה והבטחון'.

²⁷⁹ בעבר יוחס ספר זה לרמב"ן אולם כיום מקובל לשייך אותו לר' יצחק בר ששת. חיזוק לכך עולה בסוגיין כאשר הרמב"ן בביאורו לתורה על הפסוק הנ"ל (בראשית מט, י) טוען בחריפות כי המלוכה שייכת רק לשבט יהודה ומלך המשיח יהיה דווקא מזרע בית דוד.

²⁸⁰ כתבי הרמב"ן, מהדורת שעוועל, ח"ב עמ' שפד.

²⁸¹ ראה זוהר ח"א, קיג ע"ב (מדרש הנעלם); ח"ב קנז ע"א.

²⁸² זוהר חדש ח ע"ד: '...וגלותא רביעאה בזכותא דמשה יתחזרון...'

²⁸³ גולדרייך, בירורים עמ' 465.

²⁸⁴ גולדרייך מציין מאמר זוהר אחד החורג מהקו הרווח בעניין זה. הוא מפנה לזוהר חדש בפרשת בלק (נה ע"ב-נו ע"ג) ברם גם מקור זה איננו דומה לעמדתו של בעל התיקונים שהציב את משה במרכז של הגאולה העתיד, וראה להלן.

²⁸⁵ ליבס, המשיח עמ' 106

רשב"י לדמותו של משה.²⁸⁶ רשב"י הנתפס כ'משיח של הזוהר', הוא למעשה ניצוץ מנשמתו של משה רבינו. ברם דווקא השימוש בדמותו של רשב"י לתיאור המשיח ולא בדמותו של משה רבינו, מלמדת על הרצון לבחור בדמות אחרת שגם אם יש לה זיקה למשה היא עדיפה ועולה עליו.²⁸⁷ יוצא אפוא, כי גם דבר זה מחזק את הטענה כי בספר הזוהר לא נתפס משה כדמות משיחית.

המקום הראשון שבו עומד משה רבינו במרכזה של הגאולה העתידה, באופן עקבי, הם חיבוריו של בעל תיקוני הזוהר.²⁸⁸ אמנם הביטוי 'משיח' איננו נפוץ כתיאור של משה אולם מתוך הקשר הדברים בדרשות העוסקות במשה ניתן ללמוד על תפקידו המשיחי.²⁸⁹ כך למשל מאמץ בעל התיקונים את הדרשה על הפסוק 'עד כי יבוא שילה' ומרחיב אותה באופן כזה שמשה, הגואל העתידי, מתואר כאן גם כצדיק המקיים את העולם.²⁹⁰

...ומשה בגין דיהב גרמיה עליהו, יהב תוקפא לדרגיה, דאיהו עמודא דאמצעיתא, דאיהו אורייתא דאתייהיבת בימינא. הדא הוא דכתיב מימינו אש דת למו. ובגין דא פורקנא ביה תליא, הדא הוא דכתיב לא יסור שבט מיהודה עד כי יבוא שילה, דאיהו משה בחשבנא.²⁹¹

החשיבות שמעניק בעל התיקונים למשה מתבטאת גם בהתפשטות נשמתו של משה בכל דור ודור. התפשטות נשמתו של משה מופיע לעיתים באדם מסוים, לעיתים בכלל חכמי הדור ולעיתים בכלל נשמות ישראל.²⁹² אולם חשיבות זו מופיעה באופן המשמעותי ביותר בדור הגאולה, כפי שמציג תיקוני הזוהר בראשית המאמר העוסק בהתפשטות נשמת משה:

אמר רבי שמעון, חבריא בודאי קב"ה אסתכם עמנא עלאין ותתאין למהוי בהאי חיבורא. זכאה דרא דהאי אתגליא ביה, דעתיד כולי האי לאתחדשא על ידא דמשה בסוף יומיא בדרא בתראה.²⁹³

²⁸⁶ בעניין זה מרחיב ליבס את היריעה במאמרו המשיח עמ' 106 והלאה. וראה גם הוס, כזוהר הרקיע בפרק חכם עדיף מנביא (עמ' 43-11).

²⁸⁷ על יתרונו של רשב"י על משה והמשמעויות הגלומות בה כבר עמד בהרחבה בועז הוס, בפרק חכם עדיף מנביא בספרו 'כזוהר הרקיע'. על היפוך מגמה זו בספרות התיקונים ראה ליבס, מרנסנס למהפכה וכן דברינו להלן.

²⁸⁸ דמותו המשיחית של משה בספרות התיקונים נסקרה בהרחבה על ידי עמוס גולדרייך (גולדרייך, תיקונים) וכן על ידי ליבס (ליבס, מרנסנס למהפכה), אנו נציג את עיקרי הדברים בסוגיה זו.

²⁸⁹ גולדרייך (גולדרייך בירורים, עמ' 468-469) הראה כי השוואה בין מקורותיו של בעל התיקונים ובין חיבוריו שלו עצמו יכולה ללמד על מעמדו המשיחי של משה. כך לדוגמא, מסב בעל התיקונים דרשות הנאמרות על משיח בן דוד במקור (במדרשים ובזוהר) כך שיתייחסו ל'רעיא מהימנא'.

²⁹⁰ החיבור שבין משה ובין דמות הצדיק מתבטאת גם בשיוך של משה לספירת התפארת. דברים אלו מלמדים גם על זיקתו לנשמת אדם הראשון המופיע בכמה וכמה מקומות. (על זיקת משה ואדה"ר בתיקונים עמדנו כבר בפרק הראשון בסעיף 2.3.)

²⁹¹ תיקוני זוהר, השמטות רנג ע"א.

²⁹² ראה תיקוני זוהר, תיקון ס"ט קיב ע"א; זוהר חג, (רעיא מהימנא) רטז ע"ב. וראה ליבס, פרקים עמ' 330.

²⁹³ תיקוני זוהר, תיקון ס"ט דף קיא ע"ב.

דברים אלו חשובים לא רק בגלל תיאורו של משה כגואל האחרון, אלא גם כיוון שהם מלמדים על תפקידו של משה באחרית הימים. משה מתואר כמי שעתידי לגלות מחדש את סודות התורה הגלומים בספר הזוהר.²⁹⁴

תפקידו המשיחי של משה תופס חלק נכבד מהעיסוק בדמותו בספרות התיקונים. כבר הראה גולדרייך כי בעל התיקונים איננו מזהה בין משה ובין משיח בן דוד או משיח בן יוסף אלא יוצק לדמותו של משה נופך משיחי אחר.²⁹⁵ בספרות התיקונים מתוארים תפקידיהם של שני המשיחים כשייכים להיבט הביצועי-מעשי של הגאולה. לעומתם, למשה ניתן תפקיד מרכזי ומשמעותי הרבה יותר שעיקרו בתורה החדשה שהוא עתיד להביא לעולם. תורה חדשה זו, המתוארת כתורת עץ החיים, עתידה להחליף את התורה הקיימת, תורת עץ הדעת.

קולמוסים רבים נשתברו על סוגיה זו של תורת עץ הדעת ותורת עץ החיים. המקורות הרבים העוסקים בנושא בספרות התיקונים מציגים שלל עמדות ושיטות וישנו קושי לאבחן עמדה ברורה ועקבית בנושא זה. תשבי²⁹⁶ עסק בנושא זה בהרחבה, פרס את המקורות השונים והציג את השיטות השונות במחקר עד זמנו. תשבי עצמו מציין כי נותר נבוך אל מול הסתירות המרובות בין הקטעים השונים העוסקים בתורה בלומדיה בהווה ובעתיד. ברם, המסקנה אליה הוא מגיע היא כי הסתייגותו של בעל התיקונים התמקדה בעיקר בעולם ההלכה ולא בתורה ומצוות בכללם.²⁹⁷ בכך חלק תשבי על עמדתו של שלום שראה בתורת עץ החיים ביטוי של רעיונות אנטינומיסטיים עתידיים.²⁹⁸ גוטליב טען כי ההבדל בין תורת עץ החיים ותורת עץ הדעת הוא כי הראשונה היא תורה שיש בה רק היתר ואילו האחרונה כוללת גם איסורים.²⁹⁹ ליבס³⁰⁰ סבר כי לשיטת בעל התיקונים אין מחלוקת עם עולם ההלכה ואף להיפך. לדעתו, השאיפה של בעל התיקונים היא להגיע למצב של ייחוד בין השכינה ובעלה, כלומר בין עולם ההלכה ועולם הסוד. ביטויי הקשים כנגד אנשי ההלכה אינם באים לבקר את עצם העיסוק בהלכה, אתו הוא מזדהה, אלא דווקא את

²⁹⁴ בעניין זה ראה ליבס, המשיח עמ' 106-107; הנ"ל פרקים עמ' 330, וביתר הרחבה ראה ישראלי, לא מת משה.
²⁹⁵ כך גם מבחינת השינוי הספירתי, בעוד משה מזהה עם ספירת התפארת, שני המשיחים מזההים עם ספירות הנצח וההוד. וראה זוהר ח"ג (רעיא מהימנא) רמג ע"א-ע"ב.

²⁹⁶ תשבי, משנת הזוהר ב, עמ' שעה-שצח.

²⁹⁷ כך למשל, בקטע שבו מזהה משה עם המשיח מפורשות, אנו מוצאים ביקורת חדה כנגד עולם ההלכה: '...ויבוא מרתה ולא יכלו לשתות מים ממרה וגו'. כגוונא דא אמרו מארי מתניתין וימררו את חייהם בעבודה קשה בקושיא, בחומר בקל וחומר, ובלבנים בלבון הלכתא, ובכל עבודה בשדה דא ברייתא, את כל עבודתם וגו' דא משנה. אם תייבין בתיובתא אתמר בהון ויורהו יי' עץ ודא עץ חיים וביה וימתקו המים ודא משה משיח דאתמר ביה ומטה האלהים בידו'. (זוהר ח"א כז ע"א. כפי שכבר ציינו לעיל, מדובר מאמר 'תיקוני' שהוכנס לגוף הזוהר. וראה תשבי משנת א עמ' 21)

²⁹⁸ ראה שלום, פרקי יסוד עמ' 68-71.

²⁹⁹ גוטליב, מחקרים 545-550.

³⁰⁰ ליבס, מרנסנס למהפכה עמ' 270-278.

ניתוקם מעולם הסוד וסתרי תורה.³⁰¹ דברים אלו משתלבים עם הקטע דלעיל מתיקוני הזוהר לפיו משה עתיד לגלות מחדש את סודותיו של ספר הזוהר, העוסק רובו ככולו בגילוי סודות התורה.³⁰² יוצא, כי בעל התיקונים מעלה על נס את דמותו המשיחית של משה כמי שעתיד לבשר את ההתחדשות התורנית והרוחנית על פניה השונים. משיחיותו של משה בספרות התיקונים מקבלת משנה תוקף לאור ההזדהות האישית של בעל התיקונים עם משה רבנו, נושא שבו עסק גולדרייך בהרחבה.³⁰³

4.4. משה ומשיח בכתבי האר"י

הרעיון בדבר התפשטות נשמת משה בכל דור ודור מקבל התייחסות גם בדורות מאוחרים יותר. בקבלת צפת אנו מוצאים מחלוקת עקרונית בסוגיה זו בין שני עמודי ההוראה המרכזיים, הרמ"ק והאר"י.

הרמ"ק ביאר את התפשטות נשמת משה לא כגלגול ממשי בדמות מסוימת או בדמויות רבות אלא באופן מטפורי המבטא את השפעתם של משה ותורתו בכל דור ודור:³⁰⁴

...ולכן פירש בתיקונים (תקונא שתין ותשע דף ק"ח ודף ק"י) שמרע"ה מתפשט בכל דור ודור בס' ריבוא דהיינו סיבוב הגלגול של ס"ר שעליו נאמר (קהלת א) דור הולך ודור בא ופי' דור שהולך הוא דור שבא ולכן בכל דור ודור הוא מתפשט בששים ריבוא ותורתו מאירה בהם וכלם יונקים ממנו... וח"ו שיהיה משה רבינו ע"ה מבחר היצורים כלם מגולגל כלל כל שכן בבזיון. אלא הכוונה על מציאות אור תורתו המאירה בבעלי התורה וששים ריבוא היונקים ממנו והם נבזים בין עמי הארץ, וזה אמת שאין בו ספק אל הענין ההוא.³⁰⁵

האר"י, לעומת זאת, נקט בעמדה אחרת שראתה בדברי התיקונים דלעיל תיאור של הופעה ממשית של נשמת משה באישים או ציבורים בדורות מאוחרים יותר.³⁰⁶ כפי שכבר הובא לעיל,³⁰⁷ בכתבי האר"י נפוצה מאוד הדעה לפיה נשמת משה, המייצג את ספירת הדעת, מהווה את שורש

³⁰¹ ישראלי (ישראלי, לא מת משה עמי' 297-396) טען כי בספרות התיקונים אין דיכוטומיה ברורה בין תורת עץ הדעת ותורת עץ החיים כך שאין כאן חזון רבולוציוני אלא התפתחות וחשיפה של רבדים עמוקים יותר באותה מערכת.

³⁰² דברים אלו נכונים לא רק על ספר הזוהר עצמו אלא בוודאי גם ביחס לספרות התיקונים שאחד מחלקיה, ה'רעיא מהימנא', מתמקד בעיקר בביאור המשמעות הנסתרת של מצוות התורה.

³⁰³ גולדרייך, בירורים.

³⁰⁴ ראה ליבס, פרקים עמ' 332; ישראלי, לא מת משה עמי' 404.

³⁰⁵ פרדס רימונים ח, כב.

³⁰⁶ אזכור מפורש של דברי התיקונים איננו נפוץ בכתבי האר"י (ראה מקומות בודדים לדוגמא שער מאמרי רשב"י, פירוש האידרא רבא עמי' רכא). אולם כפי שנראה להלן, יש לדברים אלו מקום מרכזי מאוד בכתביו.

³⁰⁷ ראה בפרק הראשון סעיף 2.4.

נשמות ישראל.³⁰⁸ היבט נוסף של רעיון זה מופיע בדבריו על חזרתו של משה בכל דור בעיבור כעונש על קירוב הערב רב.³⁰⁹ ברבים מהמקורות מוזכרים דברים אלו ביחס לנשמת משה אולם במקומות אחרים אנו מוצאים תיאור דומה גם ביחס למשיח.³¹⁰

הזיקה בין משה ומשיח מופיעה במקומות נוספים בכתבי האר"י, תוך אזכור המדרשים שהובאו לעיל בדבר הקשר שבין 'גואל ראשון' ו'גואל אחרון' וכן דרשת הכתוב 'עד כי יבוא שילה'. מדרשות אלו אנו למדים על זהות שבין משה והמשיח, אלא שבכתבי האר"י מופיעה דרשה נוספת הבאה לתאר את היחסים שבין שתי דמויות אלו. הדרשה מבוססת על מדרש תנחומא (תולדות פרק יד) הלומד מהפס' בישעיהו (נב, יג) 'הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד', כי המשיח עולה במדרגתו על האבות, על משה ואף על המלאכים.³¹¹

בשתי דרשות, הזהות כמעט לחלוטין, על הפסוק 'עד כי יבוא שילה' בשער הפסוקים ובספר ליקוטי תורה אנו מוצאים שילוב בין המדרשים השונים, כאשר האר"י מוסיף רובד נוסף לדרשה ומבאר במה עולה המשיח על משה ובמה הם שווים.

כבר נרמז בספר הזוהר בר"מ ובספר התקונין, כי שילה בגימטריא משה. והוא ג"כ משיח בן דוד וביאור הענין הזה הוא, במה שהודעתך בפרשה בראשית, בענין חטאו של אדה"ר, כי כל הנשמות היו כלולות בו, והיו לו נר"ן מגי' עולמות בי"ע, ונר"ן וחיה מד' פרצופין דאצילות, שהם, נוקבא, וז"א, ואו"א. ולכן נקרא אדה"ר, בסוד חכמה, אבא עילאה דאצילות, הנקרא אדה"ר, כי ז"א הוא אדם תניינא. ואח"כ כשחטא, נתמעט, ועמד על ק' אמה, הנקרא חלתו של עולם, כנזכר שם. וכשבא מרע"ה, תקן חלק רב מאדה"ר, ולכן זכה לעלות עד אימא דאצילות:

ובזה אני מסופק איך שמעתי ממורי ז"ל, אם נאמר שהיו בו כל הבחי', שיש מן נפש דעשיה, עד בחי' רוח דז"א דאצילות, ולא זכה אל נשמה דאצילות. או אם נאמר, שגם זכה ליקח נשמה מאימא דאצילות, וזה הפי' הב' נלע"ד שהוא האמיתי. והנה משיח בן דוד נאמר בו, (ישעיה נ"ב י"ג) הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה, ירום, מאברהם. ונשא, מיצחק. וגבה, מיעקב. מאד, ממשה. ועניינו הוא, שמשיח בן דוד, יזכה אף לבחי' חיה דאבא דאצילות, הנקראת נשמה לנשמה, מה שלא זכה אליה אפילו משה. ונמצא כי הרועה הראשון שהוא משה, הוא עצמו הרועה האחרון, כמו שרמזו רז"ל במדרש. וז"ס

³⁰⁸ כך למשל, שער הפסוקים, פרשת שמות ד"ה 'ויקם מלך חדש' עמ' קד.

³⁰⁹ ספר ליקוטי תורה, פרשת ואתחנן ד"ה 'ויתעבר' עמ' רלו; ספר הליקוטים פרשת ואתחנן ד"ה 'ויתעבר' עמ' רסה.

³¹⁰ ראה למשל ספר הליקוטים, ספר ישעיהו סימן לח עמ' שצח.

³¹¹ כך הגירסה במהדורת בובר, במהדורת ורשא של מדרש תנחומא מופיעה גרסה משובשת הדורשת את המילים בפסוק על כל אחד מהאבות מחד ומאידך את מצטטת מקורות המתייחסים לאברהם, משה ומלאכי השרת (בדומה למהדורת בובר). למרות הגרסה המשובשת נראה כי גרסה מעין זו עמדה לעיני האר"י בדרשתו.

כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, (מיכה ז') ולכן שילה שהוא המשיח ומשה,

עולים בחשבון א', כי הוא הוא עצמו, אלא שהמשיח הוא הנשמה לנשמה של משה.³¹²

רח"ו מציין כי בעוד משה הגיע עד לספירת הבינה הרי שהמשיח עתיד לעלות עליו ולהגיע אף לספירת החכמה (חיה).

אל מול דברים אלו עומדים מקורות אחרים בכתבי האר"י בהם מוצגת תמונה שונה בנוגע למדרגותיהם של משה והמשיח. במקורות אלו מובא כי המשיח עתיד להגיע למדרגת 'יחידה' (ספירת הכתר) בעוד שמשה נותר במדרגת 'נשמה'³¹³ או לכל היותר במדרגת 'חיה'.³¹⁴ לדברים אלו ניתן לצרף מקורות נוספים בהם מוזכר המשיח כמי שמצוי במדרגת 'יחידה'.³¹⁵ מחלוקת זו בדבר מדרגותיהם של משה והמשיח זכתה להתייחסות ע"י רונית מרוז שהציעה כי הדבר נובע מאמירות שונות של האר"י עצמו או לחילופין כנובע מכפל המשמעות של המונחים הללו.³¹⁶

בין כך ובין כך, הרי שמכתבי האר"י עולה כי הזיהוי בין משה ובין המשיח איננו זיהוי גמור. המשיח מהווה רובד עמוק יותר מזה של משה האיש. כלומר, המשיח עתיד לחשוף את הצדדים השורשיים (ואולי אף הסודיים) של תורת משה.³¹⁷ יוצא כי חזרתו של משה בכל דור ובעיקר בדור האחרון בדמות המשיח מלמדת על חידושה או גילוייה המחודש של התורה לעתיד לבוא.³¹⁸

דברים אלו משתלבים עם רעיון נוסף העולה במקורות דלעיל. הן משה והן המשיח מוצגים כשבלים בתהליך התיקון הגדול של אדם הראשון וחזרתו למלוא קומתו קודם החטא.³¹⁹ גילוי

³¹² שער הפסוקים פרשת ויחי ד"ה 'לא יסורי עמי' צט. וראה גם ספר ליקוטי תורה פרשת ויחי ד"ה 'עד כי יבוא עמי קיג-קיד. בעניין זה ראה גם ספר הגלגולים פרק יט עמי' לח.

³¹³ ספר ליקוטי תורה, פרשת בראשית ד"ה 'ויתהלך עמי לג': '...ומשה נשמה אך משיח ישיג יחידה...'.
³¹⁴ ספר ליקוטי הש"ס, מסכת קידושין ד"ה 'יתנו רבנן עמי' לא; ספר הליקוטים, פרשת משפטים ד"ה 'כי תקנה עמי קעא': '...ועוד יוכל להשיג מהאצילות, נפש ממלכות, רוח מת"ת, נשמה מבינה, חיה מחכמה, שעליה נאמר החכמה תחיה את בעליה, וזו היא נשמתו של מרע"ה. יחידה מאריך, וזו היא נשמתו של משיח, שעליו נאמר ירום ונשא וגבה מאד...'. חיזוק לעמדה המציבה את משה במדרגת החיה ניתן למצוא ברעיון הנפוץ בכתבי האר"י לפיו משה הוא יסוד דאבא (כלומר, שורשו הוא בחיה). ראה למשל עץ חיים ח"ב שער לב פרק ב עמי' קכב וכן ראה דברינו הערה 348 (כנגד הצעה זו ראה דבריה של מרוז (מרוז, הגאולה עמ' 305) הסוברת כי מדובר בשתי הגדרות שונות המייצגות שלבים שונים בתורתו של האר"י).

³¹⁵ ראה למשל, פרי עץ חיים ח"ב, שער ר"ה פרק ב עמי' תקנא. וכן גם בספר ליקוטי תורה פרשת ואתחנן ד"ה ויאמר ה' עמי' רלו-רלו. במקור זה לא מוזכר המונח 'יחידה' אולם מופיע כי המשיח עתיד לתקן את קומת אדם הראשון במלואה.

³¹⁶ להרחבה בעניין זה ראה מרוז, הגאולה עמ' 294-295 הערה 74.

³¹⁷ התמונה המצטיירת מכתבי האר"י שונה מזו של בעל התיקונים. אצל בעל התיקונים עמדה דמותו של משה בפני עצמה כאשר המקורות השונים בוחרים להדגיש את חזרתו של משה דייקא ואת האבחנה בין משה ובין שני המשיחים האחרים, כאשר הוא עולה עליהם במדרגתו. לעומת זאת, בכתבי האר"י אנו מוצאים זיהוי בין משה ובין המשיח כאשר האחרון הוא למעשה רובד גבוה או מתקדם יותר של הראשון.

³¹⁸ דוגמא נוספת ראה בשער הגלגולים, הקדמה לח עמי' קלו. בעניין זה ראה ליבס, תרין אורזילין עמ' 121-122.

³¹⁹ ראה מרוז, הגאולה עמ' 305 הער' 104. מרוז טוענת כי האר"י אכן משלב בין הרעיון התיקוני בדבר התפשטות נשמת משה בכל דור ובין הרעיון של תיקון ניצוצות אדה"ר שנתפזרו. מרוז מציעה לראות בתיאור זה של משה המשיחי מאפיין של השלב הרביעי בכתובות האר"י לעומת תיאורו של משה כיסוד דאבא השייך לכתובת השלב השלישי (על פי חלוקתה את כתבי האר"י לרובדי כתיבה).

העתידי של משה-משיח טומן בחובו את גילוייה המחודש של התורה העליונה שקדמה לחטאו של אדה"ר.³²⁰

...אבל אמיתות הענין דע, כי כמו שבריא את אדה"ר קודם שחטא היה גופו זך, וגבוה יותר ממה שהיה אחר שחטא. כן גוף התורה שאז הושם בגי"ע, לעבדה ולשמרה, לקיים מצותיה ר"ל פשט מצותיה, היה באופן אחר יותר רוחני...³²¹

הציפייה להתגלות המחודשת של משה-משיח ב'דור האחרון' מלמדת גם על תפיסתו העצמית של האר"י³²² שכידוע, נתפס הן כגלגולו של משה³²³ והן כמשיח.³²⁴ כפי שכבר הוזכר במבוא³²⁵ משיחיותו של האר"י התבטאה במעלתו הייחודית לגלות ולבאר את רזי התורה.³²⁶ דברים אלו תואמים את מסקנותינו בנוגע לאופיו של גילוי משה-משיח בכתבי האר"י.

4.5. משה ומשיח במקורות נוספים

מרכזיותו של החיבור בין משה ומשיח בספרות התיקונים ובכתבי האר"י הביאה לכך שרעיון זה קיבל ביטוי נרחב במקורות רבים שהושפעו מחיבורים אלו.³²⁷

אחת הדמויות שהעצימה מאוד את משמעותו המשיחית של משה היא הרמח"ל. ההזדהות של הרמח"ל עצמו עם משה באה לידי ביטוי בכמה אופנים ובראשם בנישואיו לציפורה ותוכן הכתובה המלמד כי הרמח"ל ראה בנישואיהם ביטוי לרעיון של משה כיבעלה דמטרוניתא', כלומר בעלה של השכינה.³²⁸ הרמח"ל ראה בתיקון שנעשה בנישואין אלו את שיא התיקונים להשלמת גאולת

³²⁰ בעניין זה ראה גם דבריו של שלום, פרקי יסוד עמ' 73. נושא זה פותח צוהר לנושא הרחב של התורה בכתבי האר"י. דברינו מכוונים רק להקשר שבו המשיח, כבחינה שורשית של משה, מביא לגילוי התורה ברבדיה העמוקים.

³²¹ שער מאמרי רז"ל, פירוש לפרקי אבות, פ"ו ד"ה יר' מאיר אומרי עמ' פב.
³²² במסגרת דברינו כאן לא נוכל להקיף את כל סוגיית המשיחיות בכתבי האר"י ותודעתו העצמית בעניין זה. נושא זה כבר נידון בהרחבה בכמה מקומות וראה להלן.

³²³ מרוז, הגאולה עמ' 305 ובעיקר הער' 104 (וראה שם הפניות נוספות); ליבס, תרין אורזילין עמ' 116-125, 132, 145; הוס, הקהילות עמ' 160-162.

³²⁴ ראה בהרחבה רבה אצל הוס, הקהילות; מרוז, הגאולה; ליבס, תרין אורזילין לאורך כל המאמר (ולעניין עיבור נשמות משיחיות באר"י ורח"ו ראה עמ' 159-162); תמר, משיח בן יוסף.

³²⁵ ראה בפרק המבוא עמ' 21.
³²⁶ בעניין זה ראה הוס, הקהילות עמ' 158-161.

³²⁷ נחזור ונדגיש כי אנו מתמקדים בבחינת יחסי משה ומשיח ולא בסוגיית המשיחית בכללה.
³²⁸ להרחבה בנוגע לנישואי משה-רמח"ל עם השכינה ראה תשבי, נתיבי אמונה ומינות עמ' 186-188. וראה שם את הציטוט מתוך כתובתו של הרמח"ל וכן מתוך 'תיקונים חדשים' לרמח"ל. ברם, יש להעיר כי לדעת גארב (גארב, כתביו עמ' 185) אין ודאות גמורה כי אכן מדובר בחיבור של רמח"ל עצמו ובנוסף כי לא ברור שהדברים מתייחסים לחתונתו שלו ולא של אחד מבני החבורה. במקום אחר מציע גארב (גארב, עיון מחודש עמ' 283-284) ניתוח שונה של לשון הכתובה כך שלא משתמע ממנה באופן מובהק כי רמח"ל מזהה את עצמו עם משה אלא משתף דמויות נוספות מבני החבורה בתיקון זיווגו עם ציפורה.

עוד על הזיקה ההדוקה שבין משה ורמח"ל ראה לחובר, על גבול הישן והחדש עמ' 75-76; בניחו, כתבי הקבלה עמ' 13; ליבס, המשיח של הזוהר עמ' 111-113. גם בעניין זה ראה את דבריו של גארב (עיון מחודש עמ' 283-284) לפיהם

השכינה. חזרתו של משה בדמותו של הרמח"ל נתפסה כחזרתו העתידית של משה כמשיח, דבר היכול להסביר את רצונו של הרמח"ל להפיץ את סתרי תורתו ברבים.³²⁹

הזדהותו של רמח"ל עם משה מקבלת חיזוק לאור מקורות שונים בכתביו³³⁰ בהם הוא כותב כי תפקידו העליון של משה הוא להנהיג ולאחד את שני המשיחים בעת הגאולה.³³¹ לכך ניתן לצרף את העובדה, עליה הצביע תשבי, לפיה המשיח בחבורת הרמח"ל איננו רמח"ל עצמו אלא דווקא ר' משה דוד ואל.³³² רמח"ל עצמו, כאמור, משמש בתפקידו העתידי של משה.³³³

דמות נוספת שניתן לציין בהקשר זה הוא ר' נחמן מברסלב. במקומות שונים בכתבי ר' נחמן אנו מוצאים הזדהות עם דמותו של משה כנותן התורה או כמקרב רחוקים.³³⁴ יתר על כן, גם אצל ר' נחמן נפוצים תיאורים מהם ניתן ללמוד על מדרגתו של ר' נחמן הגבוהה מזו של משה, כאשר לרוב הדברים באים בהקשר משיחי. הצגתו של ר' נחמן כנותן התורה החדשה או כמגלה סתרי תורה משמרים רעיונות שראינו כדוגמתם בספרות התיקונים ובספרות הלוריאנית.³³⁵

רמח"ל זיהה עצמו דווקא עם משיח בן יוסף. חיזוק לטענה זו עולה מספרו של רמח"ל 'תיקונים חדשים' שם משוחח רמח"ל (המזוהה עם משיח בן יוסף) עם משה רבינו.

³²⁹ על ייעודו המשיחי של רמח"ל ועל הביקורת שהוטחה בו בעקבות כך ראה תשבי, נתיבי אמונה ומינות עמ' 188-196. וראה שם סקירה של מקורות ומחקרים נוספים בנושא זה.

³³⁰ ראה את שלל המקורות שמביא תשבי, נתיבי אמונה ומינות 190-192. כאמור לעיל לדעת גארב הזדהה רמח"ל דווקא עם דמותו של משיח בן יוסף ולא עם דמותו של משה.

³³¹ בעניין זה ראה לחובר, על גבול הישן והחדש עמ' 77; תשבי, נתיבי אמונה ומינות 192-193.

³³² על מעמדו של ר' משה דוד ואל בחבורת רמח"ל ראה תשבי, דמותו; הנ"ל, רשימות. עמדה שונה הציג גארב (גארב, עיון מחודש עמ' 272-293) לפיה רמח"ל זיהה עצמו עם דמותו של משה ולא רק עם דמותו של משיח בן דוד.

³³³ מעניינת העובדה כי רמח"ל מתבסס בדבריו על ספרות התיקונים ואיננו מתייחס למופיע בכתבי האר"י בסוגיה זו. שמה ניתן למצוא כאן ראיה לסוגיה רחבה יותר בדבר יחסו של הרמח"ל לספרות הזוהר ולאר"י. כפי שהראתה רובין (רובין, יחסו של הרמח"ל לאר"י), הרמח"ל סבר שתיקוניו של האר"י שייכים רק לחיצוניות העולמות ולכן לא ניתנה בידו הרשות לכתוב את חידושי. לעומת זאת, התיקונים של הזוהר וכך גם של הרמח"ל עצמו, פועלו דווקא בפנימיות ולכן נצטוו לכתוב את חידושיהם. דברים אלו מלמדים על זיקתו של הרמח"ל לספרות הזוהרית ויכולים להסביר את בחירתו של רמח"ל לכתוב את חלק מחיבוריו בסגנון זוהרי כמו זוהר תניינא ותיקונים חדשים. גם בנידון דידן בוחר הרמח"ל לחזור לדבריו של בעל התיקונים ולא להסבירו של האר"י. להרחבה בנוגע לזיקתו העמוקה של הרמח"ל לזוהר ראה רובין, החיבורים הזוהריים.

³³⁴ ראה ליבס, התיקון הכללי (בתוך: סוד האמונה השבתאית) הערות 7-8 ובמקומות נוספים לאורך המאמר. בעניין תינתן התורה בולט בעיקר מעשה והלחם וראה את דבריו של מרק בעניין זה (מרק, מעשה מהלחם עמ' 432-435). בעניין קירוב רחוקים ראה דבריו לעיל בהערה 164. כמו כן, ראה מרק, מגילת סתרים 198-200.

³³⁵ על עליונותו של ר' נחמן על משה ראה ליבס, התיקון הכללי העוסק רובו ככולו במשמעויות המשיחיות של ר' נחמן ובפרט סביב הערה 40. כמו כן ראה גרין, בעל הייסורים עמ' 124-126 ו180-181.

4.6. משה ומשיח ברב קוק

הרב קוק נדרש לסוגיית משה ומשיח במקומות שונים בכתביו. עיון בהם מלמד על השפעה ברורה של כמה מן המקורות שהובאו קודם לכן. כפי שכבר ציינו, לא נוכל למצות בדברינו את כלל סוגיית המשיח ומשיחיות בכתבי הראי"ה אלא נתמקד בנושא שבו התגדרנו.

4.6.1. לאומיות ואוניברסליות

האזכור הראשון ליחס שבין משה ומשיח מופיע בקובץ ב:

משיח יפרש תורת משה, בזה שיתגלה החזון בעולם איך יונקים כל העמים והמפלגות האנושיות את לשד חייהם הרוחניים מהמקור היסודי האחד. ומכל מקום יתאים התוכן לרוח כל אומה ואומה על פי תולדותיה, וכל עניניה המיוחדים, המזגיים והאקלימיים, וכל פרטי השינויים האיקונומיים והתכונות הנפשיות לכל שינוייהן, עד שהעושר של הפירוט לא יהיה חסר מאומה. והכל יהיה מתאגד ויונק ממקור אחד, בידידות עליונה וביטחון פנימי איתן. ד' יתן אומר המבשרות צבא רב, כל דיבור ודיבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשון. וההתישבות המוחלטה של האיחוד הרוחני של כל העולם האנושי, בצורה המקיימת את כל הטוב של החופש הפרטי, האישי והקיבוצי. היא התחלה למה שהוא יותר נעלה ונשגב, להרעיון הגדול הנובע מגילוי האחדות העשירה של כל ההויה כולה, בכל זיוה, חינה ויפיה, ובכל מתקה וענוגה, וכל הוד רעננותה ורעם גבורתה, בשפעת חסדה ועליצות שלותה העליונה.

(ב, קעז)

הפסקה פותחת בתיאור לפיו עתיד המשיח לבאר מחדש את תורת משה, כלומר לחשוף רבדים עמוקים יותר הקיימים בתורה הנגלית. דברים אלו מזכירים את העולה בכתבי האר"י, שהובאו לעיל, לפיהם מהווה המשיח שכבה שורשית יותר של משה. הרב קוק מאמץ את המודל שהוצע בכתבי האר"י, מפתח אותו ומבאר מה משמעותו של אותו גילוי חדש של עומק התורה. התורה שניתנה על ידי משה בהר סיני קשורה בעבותות לזהות ולתרבות הלאומית היהודית. מטבעה היא שייכת דווקא לעם ישראל כמי שקיבלו על עצמם עול תורה ומצוות. לדעת הרב קוק, המשיח עתיד ללמד כי התורה איננה מצטמצמת רק לעם ישראל אלא רלוונטית לכלל העמים והתרבויות. המשיח עתיד לחשוף את ההיבט האוניברסלי של התורה שבו מגוון אורחות החיים

קשורים כולם בנקודה שורשית אחת. אותו שורש מאחד איננו בא לטשטש את הגוונים השונים אלא דווקא משמש כיסוד ממנו צומחים כל אותם פרטים.³³⁶

פרשנותו של הרב קוק לרעיון הלוריאני איננה 'יש מאין' אלא מיוסדת על הספירות אותם מייצגים משה ומשיח בכתבי האר"י. בפסקה שלפנינו, מצטט הרב קוק את הפסוק מתהילים (סב, יב) ממנו לומד הבבלי כי 'כל דיבור ודיבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות'.³³⁷ לימוד זה מופיע במקור נוסף, שכבר דנו בו לעיל,³³⁸ העוסק גם הוא בכתבת התורה בשבעים לשון ע"י משה.³³⁹ הפסקה מחברת בין מעלתו של משה ובין תפקידו של הצדיק:

...אז קמים צדיקים פנימיים לתשועה, בעבודה שבחשאי, ובגדולת נפש חיה יחידה באים ופותחים את הצינורות הסתומים, לשום סוד ד' בלימודיו, ולמודי ד' הם כל מה שבעולם, וביחוד כל מה שיש בו משום תיקוני העולם, ומעוררים הם את הקודש שבכל לשון בכחו של יוסף, שכלל הכל באות ה', ובכחו של הדבור שבסיני שבא להרבות אור גדול יותר ויותר מזה. ד' אלהים יתן אומר המבשרות צבא רב שנחלק כל דבור לשבעים לשון...

(א, תתפז)

הצדיק המוזכר בפסקה מתואר כבעל מדרגה הכוללת את קומת החיה והיחידה, בדומה לשתי המסורות בכתבי האר"י שהובאו לעיל.³⁴⁰ מדרגות החיה והיחידה משמשות במקומות רבים לתיאור היבטים 'כלליים' או 'כוללים',³⁴¹ ביטוי הרומז גם הוא למדרגות אלו מופיע בפסקה שלפנינו במילים 'גילוי האחדות העשירה של כל ההויה כולה'.

משמעות זו של 'חיה' או 'יחידה' מובילה את הראייה לראות במשה-משיח, את מי שביכולתו לחשוף את אותם רבדים כלליים-כוללים, בהם התורה איננה מצטמצמת רק לעם ישראל אלא משמשת כתורה אוניברסלית-כללית.³⁴²

³³⁶ בפקקים ניתן למצוא מקורות רבים העוסקים בנושא זה ראה למשל: א, תד; ב, קעח; ז, פט.

³³⁷ תלמוד בבלי שבת פח ע"ב.

³³⁸ ראה לעיל סעי' 2.10.

³³⁹ נציין כי בעוד שבפסקה שלפנינו התורה האוניברסלית קשורה למשיח הרי שבפסקה מקובץ א התיאור מתייחס למשה עצמו. על ההיתכנות של הבדלים שכאלה בין פסקאות שונות ראה דברינו בסיכום הפרק הראשון.

³⁴⁰ שמא האזכור הן של 'חיה' והן של 'יחידה' מלמד על כך שהרב קוק היה ער לעובדה כי המשיח מתואר לעיתים במדרגה זו ולעיתים במדרגה זו ולכן הוא בוחר לציין כאן את שתיהן. אפשרות נוספת היא שבכך הוא מאחד את הספירות המייצגות את משה (חכמה) ומשיח (כתר) על פי אחת המסורות בכתבי האר"י.

³⁴¹ כך, למשל, כותב הרמ"ק בספרו 'תומר דבורה' על ספירת החכמה (תחילת פרק שלישי): 'הנה החכמה העליונה פרוסה על כל הנמצאים כולם, עם היותה נעלמת ונשגבה מאוד, ועליה נאמר: 'מה רבו מעשיך ה', כולם בחכמה עשית'. על ספירת החכמה אצל הראי"ה ראה למשל ז, קעא, ועל ספירת הכתר-יחידה ראה ג, יא ובמקומות רבים נוספים.

³⁴² ראה גם קובץ א פסי' תתצא: 'אורו של משיח כשזורח בלב, הוא מלמד לכבד את הבריות כולם. והיה שורש ישי אשר עומד לנס עמים, אליו גויים ידרושו, והיתה מנוחתו כבוד'. כמו כן, ראה פנקס אחרון בבויסק פסי' ה (מקבילה באורות, אורות ישראל פ"ו פסי' ו) שם מתאר הראי"ה את משיח בן יוסף העתיד לההירג בתור הלאומיות ואת משיח בן דוד כמייצג של האוניברסליות.

השימוש בדמות הצדיק לתיאור התופעה המשיחית מלמד כי הרב קוק רואה ברעיון זה דבר שיש לו מקום במציאות העכשווית ולא רק בעתיד הרחוק. יתר על כן, הפסקה האחרונה מלמדת כי לצדיק ישנו מקום מרכזי כמחולל של תופעות אלו. דברים אלו מקבלים משנה תוקף לאור העובדה, עליה כבר עמדנו, כי הראי"ה ראה את עצמו כצדיק הדור. יוצא מכאן, כי הרב קוק רואה בו עצמו את מי שעליו להוביל לגילוי התורה החדשה.³⁴³

4.6.2. קדושה וטבעיות

פסקה נוספת העוסקת בדמותו המשיחית של משה, מתבססת גם היא על רעיונות שיסודם בספרות הסוד. ראשיתה של הפסקה עוסק ביחס שבין תפילה ותורה כאשר הראשונה מייצגת את ה'טבעיות' והתורה את ה'קודש'. משם ממשיך הרב קוק ומתייחס לתופעות 'טבעיות' של תקופתו: ...סגולת תפילה ישנה לכל געגוע טהור טבעי, המתלזה לכל ענין שיסודו ברום עולם של תשוקה אצילית, עד אשר אפילו אהבת המשפחה הרגילה, כשהיא ביושר, בטהרה ובכשרות, מתהפכת היא לאור תורה, ומוסיפה להתורה לשד רענן ושפעת קודש. ובאופן היותר עליון באה האהבה הטבעית של האומה, המתגלמת באהבת ארץ ישראל, ובכל הסעיפים שדרכה של אהבה זו להתפשט אליהם, השפה, ההיסטוריה, הגאון הלאומי, בין שהם מלובשים בגדי קודש, בין שהם עטופים מעטפה חולית, היסוד הפנימי הוא אהבת הקודש האיתנה שבסגולת ישראל, שזולתה כבר היתה האומה חרבה ונמוגה. בטוחים אנו, שמכל³⁴⁴ התנועות היותר חופשיות ומגושמות שהולכות לבסס בנין האומה מלב נמשך לאהבתה, אף על פי שהן נראות רחוקות מהופעת התורה, כולן מלאות הן מאותיותיה של תורה העליונה, החיה בעז קודש מלא בנשמתן של ישראל, בנשמת הציבור בכללו ובנשמתו של כל אחד ואחד מישראל. זאת נשמת משיח, שהיא נשמת משה, המתפשטת בכל דור ודור, ובכל יחיד ויחיד לפי מדתו, מעשיו ומדותיו, מגדול ועד קטן, הכל לפי הערך, אבל אין אפילו אחד מישראל שלא יחייהו ניצוץ אחד מנשמתו של רוח אפנו משיח ד'. ותיכף כשבאה אהבה כללית, ונטיית לב לטובת האומה בכללותה, מחוברת לתקוה של ישועתה, לידי הבעה, מיד החיים המשיחיים מתגלים בקרבה, והודו של משה הולך ומתפשט, הולך ומתגלה. ואותיות התורה המקורית במקור הנשמה הגדולה של האומה, מראש צורים, יסוד תורה שבכתב מעוטפת בתורה שבעל פה, הולכות ומתבלטות. ואחרי

³⁴³ בפסקה מתאר הרב קוק את עבודת הצדיקים ככזו שנעשית בחשאי. הדבר יכול להצטרף לטענתו של אבנרי (אבנרי, הראי"ה קוק) לפיה ההתמודדות של הרב קוק עם אנשי העלייה השנייה ורעיונותיהם נעשתה בעיקר באופן רעיוני-עקרוני ופחות מתוך מפגש ישיר עם אותם אנשים וציבורים.
³⁴⁴ כך הגרסה בכתב היד. במהדורה תוקן 'שכלי בגלל רצף המשפט וכן במהדורה הראשונה של שמוני"ק.

העיכול הרוחני באים הדברים בתור לשד חיים ומרפא, לאמץ את הכח האלהי של הכלל, ולהרבות גודל ועצמה לישראל, ולקודש ד' במלא העולם. וצדיקים צופי ישועה מבליטים את האותיות ברוח קדשם, הדומה לאורים ותומים.

(ג, כז)

הרב קוק עוסק כאן בנושא הנפוץ למדי בכתביו של קידוש החול והטבע.³⁴⁵ ברם, מדבריו כאן אנו למדים כי קידוש החול אפשרי דווקא מפרספקטיבה של 'תורה עליונה' ולא של תורה במובנה המצוי. המושג 'תורה עליונה' נראה כרומז לתורתו של משיח או לתורתו של אדם הראשון. הפסקה הקודמת העמידה את התורה המתבארת על ידי המשיח בעיקר בהיבט האוניברסלי של התורה. כאן אנו מוצאים התייחסות דווקא ליכולתה של תורה זו לכלול תופעות בעלות צביון שאיננו מזוהה באופן ראשוני עם עולם הקודש אלא דווקא כתופעות טבעיות ואף בעלות צביון חילוני.³⁴⁶ דברים אלו מקבלים חיזוק לאור מקורות נוספים בהם מבחין הרב קוק בין התורה העכשווית ובין התורה המשיחית.

כל הספרות החלונית שנתעוררה בתקופה האחרונה, שיש בה הרבה משום חכמת סופרים תסרח, והרבה ניצוצי אורה ורשמי גאולה, הכל בא מהצינור של שיחתן של עבדי אבות. ושיחה זו היקרה כל כך, השתפלה מאד בפי עבד, שאמנם יצא מכלל ארור לכלל ברוך, אבל מקורו שלא היה ברוך פעל איזה רושם, וטינא היה בתוך הלב, אלי כתיב. מתוך גרעין המר, שבתוך המתיקות הגדולה שבשיחה עליונה זו, נצמח כל הסרחון שבחכמת סופרים שבעקבא דמשיחא. אמנם גם סרחון זה יהפך לזבל המפרה ומעדן, מדשן ומרוה, את השדה אשר ברכו ד'. והטוב ינצח בעקרו, ותהפך השיחה החיה שבפי ישראל וכל זרע יעקב, לשיחת קודש נותנת אור חיים, המתעלה בגדלה מעל התורה בערכה ההווי, וממנה יצמח אור תורתו של משיח, שאפילו תורה שבעולם הזה הבל הוא כנגדה. ובעולם הזה תורה נתתי לכם, לעתיד לבוא חיים אני נותן לכם. במקום תורת חיים בשם הליווי, יגלה אור חיים עצמי. כטל חרמון היורד על הררי ציון, כי שם צוה ד' את הברכה חיים עד העולם. וכל זה יגלה ויראה ע"י התגלות רזי תורה עליונים ועליוני עליונים בשפע גדול, והשפעת הקודש על כל החול לקדשו. ושפעת כל החכמה וכל השירה וכל אוצר החיים, הנוי והנצח, הגבורה והתפארת, יגלה ויראה מטל שמים העליונים בחופש מוחלט עליון, המתעורר מהארת היוכל הנשמתי הקורא דרור לארץ וכל יושביה. ויובל היא, קודש תהיה

³⁴⁵ נושא זה נידון בהרחבה לאורך הפרק הראשון, וראה לעיל.

³⁴⁶ ההבדל בין הפסקאות איננו מעיד על סתירה אלא דווקא נראה כי הדברים מצטרפים ומשלימים אחדדי. אותה תורה עליונה כוללת בתוכה את כל מה שאיננו נכלל בגבולות הקדושה במובנה הרגיל, בישראל בפרט ובעולם בכלל.

לכם, בלא פעולה ועבודה, בלא קנין רכוש ושיעבוד, בלא עול נוגש ובלא דאגה ופחד, כי אם בבטחה עליונה, בעונג עדין, ובחדוה מוחלטת, בגיאות ד'. מן השדה תאכלו את תבואתה.

(א, תשעז)

התורה העתידה איננה מיוסדת על הציווי הטרונומי אלא עיקרה הוא דווקא בתופעות המתהוות מתוך המציאות וביכולת לחשוף את הקדושה הטמונה בהם. מציאות שלמה זו עתידה לכלול גם תופעות תרבות (ספרות חילונית) גם אם אינן נסמכות על עולם התורה.³⁴⁷ הרב קוק מציג כאן מודל לפיו תורת משה משמשת לתיאור הקודש במובנו המצומצם והמוגדר בעוד תורת משיח משמשת כביטוי לקדושה הכוללת והרחבה.³⁴⁸

מלבד התורה החדשה העתידה להופיע, עוסקת הפסקה הנדונה גם ברעיון הקבלי של התפשטות נשמת משה. כאמור, בעל התיקונים עסק בהתפשטות נשמת משה בכל דור ובעיקר בחכמים ובצדיקים. האר"י פיתח עוד את הנושא ואף מצינו בכתביו זיקה בין התפשטות נשמת משה ונשמת המשיח. הרב קוק מזהה, גם כן, את נשמת משה עם נשמת המשיח ומתאר אותה כטמונה בכל אדם ובכל דור.³⁴⁹ אולם דווקא בדורו, רואה הרב קוק את הגילוי של אותו שורש נשמתי. הבחירה לתאר את שורש נשמתם של אלו דרך נשמת המשיח קשורה לתפיסתו כי המשיח מייצג פרספקטיבה חדשה שבה מטשטשת האבחנה שבין קודש וחול, בין תורה וטבעיות.³⁵⁰ ברם, גם כאן אין מדובר בגילוי הברור לעין כל. סיומה של הפסקה מלמד על מרכזיותו של הצדיק בתהליך זה. דווקא הצדיק, המשמש כאן כדמות משיחית, הוא היודע לחשוף את אותיות התורה העליונה הטמונות בתופעות החול שלפניו.³⁵¹

³⁴⁷ רעיון דומה אפשר למצוא בקובץ ז' פסי ריב.

³⁴⁸ הבחירה לראות דווקא את משה ותורתו באופן הזה ודאי מתבססת על דברי האר"י לפיהם משה כיסוד דאבא קשור לתיאור 'נובלות חכמה של מעלה – תורה' ומייצג את התורה בצורתה התחומה והקפדנית. על משה כיסוד דאבא ראה עץ חיים ח"ב שער לב פרק ב עמ' קכב. על התורה כאחורי 'אבא' ראה עץ חיים ח"ב שער לו פרק א עמ' קצד. רמזיה לכך אנחנו מוצאים בדבריו בפסקה דלעיל (ג, כז): 'יסוד תורה שבכתב', הרומז ליסוד דאבא-משה. שימוש בביטוי זה לתיאור תורת משה בכתבי הרב קוק (בהשוואה לתורתו של משיח) ראה ב, רצט.

³⁴⁹ יישום נוסף של רעיון התפשטות נשמת משה בכל דור ראה קבצים מכת"י, פנקס ראשון ליפו, פסקה כו.

³⁵⁰ רעיון איחוד הקודש והחול מופיע ברבות מהפסקאות יחד עם תיאור דמותו של המשיח. כך למשל בקובץ ד' פסי סב: 'כשם שנשמת האדם היא יותר עליונה ויותר פנימית מהמלאכים, ודוקא מפני גדולתה ירדה עד לתחתית המדרגה, ומשם תעלה ברכוש גדול ועצום, ותכשיר את העולם כולו עמה לעליה עליונה מקורית, כן הקודש שבחול, שירד עד לידי חולין הגמורים, הוא יותר נשגב וקדוש מהקודש שבקודש, אלא שהוא מסתתר הרבה. ואין קץ ותכלית לתיקוני העולם שיבאו מכל הטוב הבא לעולם בדרך חול, שיגלה ויראה הודו והדרו לעת המאושרה, אשר לא יהיה אור יקרות וקפאון, והיה לעת ערב יהיה אור. ולפני אורו של משיח שיגלה במהרה בימינו, יתעורר כח הקודש שבחול, שיעורר בראשית התעוררותו את החול, והכל ידברו בלישנא דבני נשא ולא בלישנא דקוב"ה ועל זה נאמר, גם לשוני כל היים תהגה צדקתך, כי בושו כי חפרו מבקשי רעת'. וראה גם א, תצו; ב, נא; ה, קצב; ו, רצא; ז, ריב ובמקומות נוספים.

³⁵¹ הרעיון של הבלטת האותיות מתבסס על דברי הבבלי במסכת יומא עג ע"א מתאר את המענה הניתן ע"י האורים והתומים בעזרת הבלטה ניסית של האותיות הרלוונטיות. הדברים משמשים את הרב קוק בפסקה זו לתיאור היכולת לזהות את אותה תורה עליונה הטמונה בדברים. שמא ניתן למצוא בדברים אלו גם רמזיה לדמיון שבין הצדיק (הרא"י עצמו) והכהן הגדול (על הרא"י ככהן גדול בכתביו ואצל תלמידיו ראה הדרי, ההנהגה הרוחנית).

עדות מפורשת לחשיבות שבגילוי שורש התורה העליונה על ידי הרב קוק עצמו אנו מוצאים בפסקה המהווה עדות בגוף ראשון.

... נפשי חמדה בצל ידך לדעת כל רז סודך. רבו עלי אמנם העיכובים מלהוציא אל הפעל את עמק הקדש שבנשמתי, אבל לא מפני זה אניח את דרכי, דרך הקדש יקרא לה, ותורה עליונה היא מקור שעשועי, והיא תביא לי את ברכת התורה, את עמק החסידות, את ענות הצדק, את אור העז והרוממות. ולבי יפתח להשכיל באמתת אור ד', להתפלל על כל נאנח ונדכא, על כל צריך לרחמים, על העולם כלו, על הדור, על הנשמות הנדחות, על כל צער וחסרון...

(ו, ו) ³⁵²

4.6.3. משה ואליהו

תיאור נוסף של טבעיות כביטוי להתעוררות משיחית אנו מוצאים בפסקה המתארת את מערכת היחסים שבין משה ואליהו. ³⁵³

הגאולה מוטבעת היא בטבע ישראל, היא חותם פנימי, גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו. משה מאיר את אור התורה, ואליהו את אור הטבע הישראלי הנקי, קדושת הברית, המקנא לברית, מלאך הברית. באבות מתגבר אור התורה, בבנים אור הטבע הישראלי הקדוש, וזה יוצץ באחרית הימים בחיבורם, והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם. ומשה ואליהו יתחברו יחד, ובכל אחד מישראל בפני עצמו, מידי אביר יעקב משם רועה אבן ישראל, אב ובנין דבית ישראל.

(ה, קי) ³⁵⁴

עצם השימוש במוטיב האותיות נובע מכך שבספרות הסוד ובכתבי הרב קוק בעקבותיהם, מסמלות האותיות את רכיבי היסוד של כלל המציאות לפרטיה השונים. בעניין זה ראה ה, עו ובהרחבה יתירה בספר ריש מילין.

³⁵² ראה גם ה, לו בסוף הפסקה.

³⁵³ במסגרת דברינו לא נוכל לפרוס את שלל המקורות העוסקים ביחסי משה ואליהו. נציין רק כי בכתבי האר"י אנו מוצאים תיאור של אליהו כדוברו של משה לעתיד לבוא: 'ובאחרית הימים בדורו של משיח, יבוא משה בגלגול וילמד תורה לישראל, וגם אז יהיה ערל שפתיים, והמתורגמן שלו אז יהיה אליהו ז"ל, שהוא חי וקיים' (שער הגלגולים הקדמה לו עמ' קי ובמקומות נוספים). כבר עמד ליבס (תרין אורזילין עמ' 115-116, 162) על כך שהדברים מרמזים למערכת היחסים שבין האר"י (משה) ורח"ו (אליהו). מקום נוסף שבו מקבל אליהו מקום מרכזי בגאולה העתידה הוא בחוג הגר"א. גם כאן הראה ליבס (ליבס, תלמידי הגר"א עמ' 286-287) כי הגאון ותלמידיו תיארו את אליהו כמי שעתיד לגלות את רזי התורה לעתיד לבוא. עוד על יחסי משה ואליהו ראה דברינו בפרק השני סעי' 3.6.2 וראה גם שרלו, משה.

³⁵⁴ פסקה זו מגיעה לאחר פסקה העוסקת גם היא במשה ואליהו. הפסקה הראשונה מתארת את גאולת מצרים והגאולה העתידה כ'פעולה אחת שאינה פוסקת' ואת משה ואליהו כיגואלים הם לגאולה אחת, הפותח והחותם...'. לאחר החיבור והזיהוי שבין שתי הדמויות הללו עובר הרב קוק, לדון בהבדלים שביניהם בפסקה שלפנינו.

בפסקה זו, כמו בקודמותיה, משמש משה לתיאור ה'קודש'³⁵⁵ בעוד אליהו כביטויה של הטבעיות.³⁵⁶ העמדות השונות מתוארות גם כהבדל בין דור האבות ודור הבנים, דבר הבא לרמוז, בוודאי, להבדל שבין הישוב הישן והישוב החדש ולמתח ששרר ביניהם.³⁵⁷

כמה מין המוטיבים המופיעים בפסקה זו דומים לדברים שעלו גם בפסקה הקודמת. בפסקה זו אנו מוצאים תיאור של הגאולה הטבעית כ'חותם פנימי' המרמז לספירת היסוד שבמלכות,³⁵⁸ המסמלת את הגילוי המציאותי-טבעי של האלוקות. בדומה לכך הופיע בפסקה הקודמת המונח 'היסוד הפנימי' הבא לתאר את קדושת ישראל 'בין שהם מלובשים בגדי קודש, בין שהם עטופים מעטפה חולית'.³⁵⁹ מושגים נרדפים אלו באים לסמל, בשני המקומות, את הקדושה הטמונה גם בתופעות שאינן מזוהות בהכרח עם עולם התורה.³⁶⁰

ברם כאן, בשונה מהפסקה הקודמת, מציג הרב קוק את המצב האידיאלי העתידי כשילוב בין שני הצדדים ולא רק בהעדפה של הצד המשיחי בלבד.³⁶¹ שילוב זה צריך להתקיים, לדבריו, הן כתופעה ציבורית שבה יתעמעם המתח בין אנשי הישוב הישן והחדש³⁶² אך גם כשילוב פנימי הקיים אצל כל אדם ואדם.

³⁵⁵ ראה לעיל הערה 348 בנוגע למקור לתיאורו של משה כמייצג הקודש המצומצם.

³⁵⁶ על אליהו כדמות המכילה תופעות שונות אנו יכולים ללמוד גם מהפסקה הבאה: 'אליהו יושב בכל מוצאי שבת קודש תחת עץ החיים, וכותב זכויותיהם של ישראל. על כן ראוי לכל מי שיש שייכות של תשוקה לרזי תורה, שהיא מדת גלוי אליהו, באיזה דרגא, אפילו אם היא רק בדרך דמיון או הרגשה או השגת השכל האנושי, וקל וחומר אם עלה בחדש עליון למדרגות יותר גבוהות, שבכל מוצאי שבת קודש יעשה גם הוא כמעשיו של אליהו, ויעסוק בזכויותיהם של ישראל. וכיר בהכרה שכלית ובהשגה בהירה וברורה את קדושת ישראל, ויקרת מעלתו, וידבק עצמו בכללות עם קדוש, עם ד', וסגולת נחלתו, שאין קץ ותכלית להופעת אור קדשו של כל יחיד ויחיד שבהם, שגם הריקנים שבישראל כל העולם משותת עליהן...' (ו, קכ). על אליהו כמי שמעלתו היא בקידוש המעשה אנו למדים מפסקה נוספת המבארת באופן הזה גם את הזיקה העמוקה של אליהו דווקא לברית מילה (הברית שנעשית בגוף-טבע), כפי שגם מופיע בפסקה שלנו: 'אליהו הנביא בעשיה, להעלות אל מרומי הקודש את כל הערכים המעשיים, וזאת היא התכונה המשיחית באמת, ובה מתאחדים כל העולמים. ותכונת ברית הקודש לישראל, לקדש יחיד מרחם, וצאצאיו חתם באות ברית קדש, להציל ידידות שארנו משחת למען בריתו אשר שם בשרנו...' (ו, רצא). הראייה קוק ממשיך ומתאר את תפקידו של אליהו כתפקיד המשיחי של קידוש החול: '... וזאת היא עבודתו של ישראל, שתהיה מוכרת באחרית הימים, וגם כעת כל האומה כולה היא עובדת את עבודתה, עבודת ממלכת כהנים וגוי קדוש, בהכרה פנימית ובאמונה נאמנה. האחדות הטהורה, דעת עליונה וזקוקה זו, מוכרחת היא לשאת בתוכה את האידיאליות הרדיקלית של כל ההויה. והתקדשתם והייתם קדושים, כי קדוש אני ד' אלהיכם. וזכויותיהם של ישראל שנכתבות תחת עץ החיים על ידי אליהו ומשיח, כוללים את כל המעשים שנעשו על ידי ישראל מראש ועד אחרית...' (שם, שם).

³⁵⁷ היבט נוסף של יחסי אבות ובנים אצל הרב קוק ראה אגרות הראייה ח"ג אגרת תשמח עמ' לו.

³⁵⁸ המושג 'חותם פנימי' עולה במקומות רבים בכתבי האר"י לתיאור 'יסוד דמלכות'. ראה למשל שער הכוונות ח"ב, דרושי יום הכיפורים דרוש ה' עמ' רצא-רצב ובמקומות רבים נוספים.

³⁵⁹ ביטוי נוסף בפסקה הקודמת המרמז גם הוא לאותו רעיון הוא 'יסוד תורה שבכתב מעוטפת בתורה שבעל פה' וכן הביטוי 'אליהו הנביא בעשיה' (ו, רצא).

³⁶⁰ תיאור נוסף של רעיון זה דרך רעיון החותם הפנימי אנו מוצאים בקובץ 'פס' קלח: '... ותלמידיו של משה נתכנסו בכניסה פנימית, לשמור חותם בתוך חותם את הסגולות העליונות, לטובת האיכות ולטובת הכמות גם יחד. עומדים הם עמי הארץ מבחוץ, נתמכין הם על ידי תמכין דאורייתא, שהם יכולים להחזיק בהם, והכל יבנה ויתכונן'.

³⁶¹ המיזוג שבין משה ואליהו משמש כאן באופן דומה לאידיאלי הקבלי של איחוד ז"א ונוק' כאשר משה, כידוע, משמש כזעיר אנפין ואילו אליהו כנקבה (בעקבות תיאורו כיסוד שבמלכות).

³⁶² ראה דברים דומים בקובץ 'פס' רסה: '... זכרו תורת משה עבדי אשר צוית אותי בחורב על כל ישראל חקים ומשפטים, הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ד' הגדול והנורא, והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם. רוח הנעורים הסוער, המתעררר בעו ובגבורה, עם רוח הזקנה המסודר, המלא כובד ראש וזהירות, יחד מתאגדים לאגודה לפעול פעולתם בחיים הרוחניים והגשמיים, להחיש ישועה, ולהעשות בסיס לצמח ד', עריכת נר לבן ישי משיח ד', רוח אפינו, אשר בא יבואו אלינו שניהם יחד, אליהו הנביא עם משיח בן דוד'. על התמודדותו של הראייה עם המתח שבין הישוב החדש והישוב הישן ראה לעיל בפרק הראשון בסעיף 2.7.2.

מתחים אלו הן האישיים והן הציבוריים ליוו את דמותו של הרב קוק ועולים במקומות רבים בכתביו. כפי שראינו גם בפרקים הקודמים, כמיהה זו לשילוב שבין משה ואלהו משקפת את מאווייו של הראי"ה עצמו.³⁶³

4.6.4. איחוד משה ומשיח באדם הראשון

הרעיון בדבר האיחוד בין משה ההיסטורי ובין משה-משיח-אלהו מופיע בפסקה מקובץ ח' העוסקת בנושא זה בהרחבה יתירה.³⁶⁴

משה רבינו כולל הוא כל נשמות ישראל מצד התורה, ומשיח הוא כולל אותם מצד עצמן, מצד מחשבתן של ישראל הקודמת לכל. ומצד הפנימיות הלא נשמתן של ישראל הוא שורש התורה ופנימיותה, והתורה בשביל ישראל נבראה, ע"כ וגבה מאד נאמר במשיח, גם ממשה, ומכל מקום מצד התגלות התורה הוא רק קרוב למעלת משה. מצד גדולת ערכה של נשמת משיח, הכוללת את עצמיות שרשן של ישראל, אין שום חוצפא יכולה לפגוע בקדושתו, והיא בזה מתעלה מגילוי התורה, שהיא צריכה דוקא בושה, שהיא הפך החוצפא, כדכתיב במתן תורה, כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים, ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו, ודרשו חז"ל זו הבושה. ומשיח ממואב קאתי, דחציפה ואמרה מאב, ולא די שלא פגמה בנשמתו, אלא שהיא מרחצתו, מואב סיר רחצי. ובעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא, ולא תוכל כלל להמעיט את השפעת קדושתו. התעוררות קדושת משיח בנבואה באה על ידי אלדד ומידד, שנבאו על עסקי גוג ומגוג, ובזה נכללים כל עניני הארת משיח וכל המסיבות הסובבות אותו. ותורה שבעל פה, שבדורות האחרונים מתהפכת לתורה שבכתב, היא באה מצדס, והמה בכתובים. בזיהרא עילאה דאדם הראשון, היה אורו של משה ואורו של משיח כלול כאחד, כי באמת נשמה אחת היא. על ידי נפילת העולם בחטא הקדום, נתרחק משה מלהאיר בתוך החוצפא, ופירש מן האשה. הקדושה של דור המדבר תבעה את האחדות של זיהרא דאדם הראשון, ורצו שמשה דוקא יאכילם בשר, ושיכנס להאיר בתוך החוצפא. ומשה אמר האנכי הריתי את העם הזה, כלומר בתוך החוצפא אי אפשר לי להאיר, ונשאר קץ משיח סתום, ולא נתפרש בתורה. ואהרן ומרים הרגישו בדבר, וצוחו על הפרישה הזאת, ומכל מקום לא הועילו להחזיר את משה להאיר בחוצפא, כי נשאר בענותנותו. והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני

³⁶³ על השילוב שבין משה ואלהו ראה הדרי, ההנהגה הרוחנית עמ' 229 והלאה; שרלו, משה.

³⁶⁴ הפסקה שלפנינו משופעת בשלל מקורות העומדים ברקע דבריו של הראי"ה. במסגרת דברינו לא נוכל להידרש לכלל המקורות הללו, ונשתדל לעסוק בעיקר בדברים הנוגעים לנושא המרכזי שבו אנו דנים.

האדמה. המנורה כוללת קדושת נשמת ישראל מצד עצמה, שנראית לכאורה חיצונית לגבי התורה שבקודש הקדשים, ובאמת היא מאירה לכל, והיא סוד עדות לישראל, אלא שהיא יכולה להאיר בחוץ גם כן. גם קדושת נשמת ישראל מוארה היא מנשמת משה ביסודה העליון, אבל לא כפי ציורה שבפועל, ע"כ היתה המנורה צריכה להיות מצויירת אצל משה כמראה אשר הראה ד' את משה, אבל בפועל לא עלתה בידו לעשותה, כי אם, כן עשה את המנורה, מי שעשה, מעשה שמים ע"י תעלומתה של נשמת משה מצד זיהרא עילאה דאדם הראשון, שכולל את האומה כולה ברוחניותה, ומצדה אין שום סיג ופגם בכל ישראל, כולך יפה רעיתי ומום אין בך, לא כמו מצד הנבואה והתגלות התורה שישנם מדריגות וחילוקים...

(ח, קנז)

הרב קוק פותח את דבריו בהתייחסות לתיאורים הן של משה והן של המשיח כשורש נשמות ישראל. כפילות זו נפתרת ע"י האבחנה בין דמותו ההיסטורית של משה כנותן התורה ובין המשיח כשורשן של נשמות ישראל 'מצד עצמן'.³⁶⁵ לאחר מכן, עובר הראייה להציג את היחס בין שתי בחינות אלו כאשר הוא מתבסס על דברי האר"י הלומד מהפסוק בישעיהו את מעלתו של המשיח על משה ושייכותם במערכת הספירות. הרב קוק מפתח רעיון זה כאשר הוא מביע עמדה ערכית בדבר היחס שבין התורה ובין עם ישראל עצמו. לדבריו מעלתו של המשיח קשורה לעובדה שהתורה ירדה לעולם בשביל ישראל העולים במעלתם על התורה עצמה.³⁶⁶

המשך הפסקה מחבר את היחס שבין משה ומשיח לתחום אחר הנפוץ בכתבי הראייה – החוצפה ומשמעותה.³⁶⁷ הראייה מציג את משה ואת התורה כמסמלים של ענווה ובושה: קבלת התורה מיוסדת על רעיון ההתבטלות כלפי שמיא וכך גם דמותו של משה, העניו מכל אדם. לעומת זאת, המשיח מזוהה עם החוצפה והעזות שאינן פוגעות בקדושתו.³⁶⁸

מוטיב החוצפה, אחד הסימנים של עקבתא דמשיחא, משמש כאן, כמו במקומות רבים אחרים, לתיאור אותן תופעות על כפירה וחילון שהרב קוק נפגש איתם. כפי שראינו לאורך הפרק הראשון, הרב קוק מלמד זכות ולעיתים אף רואה כבשורה חשובה תופעות המקעקעות את שלומי אמוני

³⁶⁵ אבחנה דומה ראינו לעיל בפרק הראשון בתחילת סעיף 2.7.2.

³⁶⁶ כך כותב הרב קוק במקום אחר: ' עם לבבי אשיחה ויחפש רוחי, יחפש וימצא, בנר ד' נשמת אדם יחפש, ומחשבתן של ישראל, הקודמת לכל, תאיר בראשית עז מקורה על כל אותיותיה של תורה. הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא, הנני פותח את קברותיכם עמי, והבאתי אתכם אל אדמת ישראל, ונתתי רוחי בכם וחייתם. לשעבר תורה נתתי בכם, לעתיד חיים אני נותן לכם. נשמת ישראל, מקורה של תורה, תמצא את עצמה, ובמצאה את עצמותה, יתנוצצו לפני כל אותיותיה של תורה, בתפארת זיו החיים שלהם, ויקרא בהם שם עולם, שם חדש אשר פי ה' יקבנו. מזוהר צפיית ישועת הכלל יאיר אור הפרט, שאין בו אלא מה שבכלל, והיה הנשאר בציון והנותר בירושלם קדוש יאמר לו, כל הכתוב לחיים בירושלים. (ו, קצח). ניתן להבחין בפסקה זו בשילוב של כמה וכמה מוטיבים שראינו כדוגמתם בפסקאות קודמות.

³⁶⁷ בנושא זה עסקנו בהרחבה בפרק הראשון, וראה את ההפניות הרבות שם למקורות ומאמרים בנושא.

³⁶⁸ עוד על ענוותנותו של משה אל מול הגאווה המתקנת בימות המשיח ראה קובץ ב פסי רצט.

ישראל.³⁶⁹ לדידו, היכולת לכלול תופעות אלו בתוך עולם התורה והקודש קשורה להתעוררות המשיחית ואולי אף למשיח-צדיק שבכוחו לבחון את הדברים על פי שורשם ותכליתם ולא להסתפק בתופעות הנגלות.³⁷⁰

היבט נוסף של יחסי משה ומשיח עולה בפסקה זו דרך הצגת המשיח כמבשר את החזרה למצב המתוקן של הזיקה למציאות ולקדושה שבטבע.³⁷¹ רעיון זה מתואר תוך השוואה בין משה לאלדד ומידד על פי המופיע בספר במדבר פרקים יא-יב. הרב קוק, בהתבסס על דברי הבבלי במסכת סנהדרין (יז ע"א), מתאר את אלדד ומידד כמי שזכו עוד בתקופת המדבר לנבואה על 'עסקי גוג ומגוג', כלומר שזכו למדרגת המשיח העליונה משל משה.³⁷² משה, לעומתם, איננו מצליח לחשוף את הקודש הטמון במציאות הטבעית של אכילת בשר וכן פורש מן האישה.³⁷³

השימוש בדברי האר"י עולה גם בהמשך הפסקה כאשר הרב קוק מתאר את המצב השלם כחיבור שבין משה והמשיח, המצטרפים יחד ב'זיהרא עילאה דאדם הראשון'. כפי שכבר הובא לעיל,

³⁶⁹ על הבשורה שקיימת בתופעות של שבירה ופירוק המסגרות המסורתיות ראה למשל את דבריו בפסקה רו שבקובץ ח: 'הביטול של התוכנים המורגלים ע"פ הסברתם הקודמת בעניי הקדושה והאמונה, הם גורמים חידוש לטובה בעולם, והתוכן של הקדושה והבהירות דעת ד' יוצא עי"ז אל הפועל בכל מלא תקפו. וזה בא ע"י שתי תכונות בטבע השינוי הבא ע"י הביטול שהוא כעין רקב המוקדם להצמיחה הגרעינית, להפריה חדשה הנותנת רב תבואות. התכונה האחת היא שהרקבון, משחרר הוא כח החיים הגנוז בנקודה הנחוצה של הכמות המצטרה של הגרעין, ואז יצא הכח בכל חופשו, ומוליד את הפריה הנהדרה, והב' שהביטול הקודם של הצורה החיצונית נותן מקום בלא מעצר לחידוש הצורה החדשה ברב שכלול, באין צורך לסבול מהגרענות שנתעצמו בהצורה הישנה, ואז נשארת היא רק ההשפעה של הצדדים הנעלים לבדם, שהם מתנחלים לדורי דורות. וכיוצא בו נעשה באור הקודש, שלתכלית השתילה החדשה של כרם בית ישראל, באופן שיהיה אור הנבואה האמיתית חוזר בסגולת האומה, מוכרחים הערכים המורגשים ע"פ צורתם התארת שנתקיימו אחרי הפסק הנבואה להיות מתשטשים ע"י כח החוצפא שבעקבתא דמשיחא, ומכח הרקבון הזה, יצא אור חדש ומאיר בשפעת נהגו כעצם השמים לטוהר, והלכו גויים לאורך ומלכים לנוהג זרחך ולך יקרא שם חדש אשר פי ד' יקבנו'. בעניין זה עסקנו גם לעיל בסעי' 2.8.

³⁷⁰ כך כותב הרב קוק בפסקה נועזת בקובץ ב: 'לפעמים יש צורך בהעברה על דברי תורה, ואין בדור מי שיוכל להראות את הדרך, בא הענין על ידי התפרצות. ומכל מקום יותר טוב הוא לעולם שיבוא ענין כזה על ידי שגגה, ובה מונח היסוד של מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. רק כשהנבואה שרויה בישראל אפשר לתקן ענין כזה על ידי הוראת שעה, ואז נעשה בדרך היתר ומצוה בגלוי. ועל ידי סתימת אור הנבואה, נעשה תיקון זה על ידי פרצה ארוכת זמן, שמדאבת את הלב מצד חיצוניותה, ומשמחת אותו מצד פנימיותה'. (ב, ל).

³⁷¹ בנושא זה לא ניתן שלא להצביע על הדמיון שבין דבריו של הרב קוק ובין דעותיהם של ניטשה וממשיכי דרכו. להרחבה בנוגע ליחסי הרב קוק וההגות הניטשאינית ראה שרלו, העוז והענווה; הני"ל התפתחות וכן לעיל הערה 193.

³⁷² הבחירה באלדד ומידד נובעת גם מהעובדה שהם זוכים לנבואה נפרדת שאיננה תלויה במשה. בכך הם מייצגים את אותה קדושה עצמית של קומת המשיח. הדבר עולה גם מתיאורם בפסקה כ'תורה שבעל פה' שגם היא נובעת מתוך המציאות בשונה מתורה שבעל שכתב היורדת מהשמיים (בעניין זה ראה אורות התורה פ"א פס' ב-ג). שמא הבחירה קצת דווקא באלדד ומידד נובעת גם מכך שבכתבי האר"י הם מתוארים כשני הדדים של אדה"ר (ראה שער הפסוקים, פרשת בהעלותך, ד"ה 'ירץ הנער' עמ' קע).

³⁷³ השימוש בסיפור על משה הפורש מהאישה כביטוי לניתוקו מהמציאות הטבעית והנורמטיבית עולה בפסקה נוספת: 'ההתעלות של אספקלריא המאירה היא מגלה את האורות העליונים בצורה בהירה כזו, עד שכל הציורים העולמיים שבכל הערכים התחתונים הם מזהירים בכל מילואם. ואינם מתשטשים כלל, ומזה באה המדה הנפשית, שאין החושים והכחות הגופניים מתעלפים על ידי הופעת האורה הנבואית העליונה הזאת. ומכל מקום יש הבדל בין אותה האורה ובין מדת זיהרא עילאה דאדם הראשון בזה, שמצד אספקלריא המאירה הגופנית נשארה קצת במעמדה, וממחציתו ולמטה נקרא איש נאמר גבי משה. ומתוך כך פירש מן האשה. ומצד זיהרא עילאה דאדם הראשון מתעלה כל הגופניות כולה, אני אמרתי אלהים אתם, ותפארת אדם לשבת בית נעשה למכון האורה האלהית העליונה עין לא ראתה אלהים זולתך. ועל דבר זה בשרשו נסמית עינו של בלעם הרשע, רמה ידך בל יחזיון, ובל יראה גאות ד" (ח, קע).

חשוב לציין שבשונה מפסקה זו, במקומות אחרים בוחר הרב קוק להציג את משה דווקא בתור מי שזכה לנבואה של אספקלריא המאירה שאיננה מנותקת מהמציאות הממשית, בשונה משאר הנביאים (בעקבות דברי הרמב"ם בעניין זה).

האר"י רואה במשה ובמשיח שתי קומות בתוך דמותו השלמה של אדם הראשון שנתמעטה בעטיו של החטא.³⁷⁴

כהשלמה לדברים אלו, אנו מוצאים במקורות אחרים פרשנויות שונות לקומתו השלמה של אדם הראשון. באחת הפסקאות רואה הרב קוק את החזרה למדרגת 'זיהרא עילאה' כמשקפת את גילוי הקדושה שבטבע ובמציאות, בדומה לרעיון שהוזכר קודם :

העבודה האלהית היותר עליונה היא אותה שהיא מקושרת ישר אל הטבע. נתחללה קדושה עליונה זו על ידי זוהמת האדם, שהשחיתה את פולחן הטבע, בעשותה אותה למפלצת אלילית, במקום שהוא צריך להיות בסיס איתן להאידיאליות העליונה. זיהרא עילאה דאדם הראשון היא כוללת מדה עליונה זו, העולה עד למעלה מהאספקלריא המאירה של נבואת משה רבנו. לעבדה ולשמרה בגן עדן, זהו זיו החיים העליונה, לאכל מעץ החיים, ולא לדעת כלל משום רע, מפני שאין אפשר כלל שיהיה בעולם החמרי והרוחני, השלם כל כך, מעשי ידי יוצר כל, שום דבר רע, רק הכל בעתו ובזמנו הוא אך טוב, והאלהים עשה את האדם ישר...

(ג, סו)

במקום אחר מתוארת הופעתו המחודשת של אדה"ר במלוא קומתו, כמבשרת את התחדשות התורה, רעיון שכבר ראינו כדוגמתו :

...והאורה המשיחית תשיב את הזוהר העליון של האדם לאיתנו, ותהיה לכן גבוהה מכל התגלות אלהות שעד כה, עד שאפילו תורה שבעולם הזה הבל הוא כלפי תורתו של משיח. וזוהר עליון של אדם הראשון שואב את טל חיי קדושתו ואשרו מן ההוה, ואיננו נזקק לשעבר, ממעמק הדעת והחיים, ולא מן הזכרון.

(א, תטז)

בהמשך הפסקה בקובץ ח', מרחיב הרב קוק את הדיבור על האופן שבו יש לשלב ולחבר בין שני צדדים אלו :

ולאחד אורו של משה באורו של משיח, צריכים לנפש הגר, שיסודה הוא יתרו, אבי הגרים שבאים להיות נלויים לישראל. ומשה אמר מפני כך ליתרו, אל נא תעזוב אותנו, והיית לנו

³⁷⁴ האבחנה בין משה ומשיח והרצון לשלב ביניהם בפסקה זו מצטרפים לפסקאות אחרות שהציגו מודל דומה בעניין זה. כך למשל, ראינו את ההבדל שיצר הרב קוק בין 'משה מצד עצמו' ובין 'משה מצד טובת עין שלו' בנוגע להתמודדות עם הערב רב (ראה תחילת סעיף 2.7.2). הדברים שבפסקה שלפנינו יכולים לשפוך אור על הרעיון העומד ביסוד השאיפה לכלול יחד את שתי הבחינות גם במקורות אחרים.

לעינים, וכמו ותשב בפתח עינים שאצל תמר, שהיה כדי לבראת את אורו של משיח. והעליות שהמעלות עולות עד שיתדבקו ישראל, ועל ידם כל העולם, באורו של משיח, על ידי אורה של תורה, הוא האור הזורח בפרשת ויהי בנסוע הארון, שנכתב באמצע בין פורענות לפורענות, אורו של משיח, שאינו מתירא מחוצפא, לא מעזיבת התורה ובריחה מבית הספר, דבפסוק ויסעו מהר ד', ולא מהתאוננות והשפלה עד לכדי התאוות תאוה ותביעת בשר. החצוצרות, קול מלאכותי, דומה לנשמת הגר, המחבר את הארת הקול של תורה עם השופר הגדול של הגאולה, ששם מאוחד הוא משה ומשיח, בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ד'. והכל יגיע עד השופר הגדול, וד' אלהים בשופר, הידוע, יתקע, והמסע הולך הוא לחבר את השירותא, משה, עם הסיומא, משיח. ומדת דיו ממעטת את הקל וחומר, מה שהוא חוץ לטבעו, מפני התכנסות אורו של משיח, אבל לעתיד לבא, ולא יכנף עוד מוריך. וכל זמן שמדת משה צריכה להיות עומדת בעינה, נתגלתה מדת הדיו על ידי ואביה ירק ירוק³⁷⁵ בפניה הלא תכלם שבעת ימים, ותסגר שבעת ימים. ולא נאמר קל וחומר לשכינה, עד אשר יתגלה אורו של משיח, ומשה יתאחד עמו, ואור התורה יתגלה במדרגת הלבון של האותיות, ולא יאמר עוד מידת דיו, כי לא ממידת בשר ודם יבא אור הכבוד, רק ישקני מנשיקות פיהו. ומעין מבית ד' יצא והשקה את נחל השטים, ונהרו אל ד' ואל טובו³⁷⁶, על דגן ועל תירוש, ועל בני צאן ובקר, והיתה נפשם כגן רוה, ולא יוסיפו לדאבה עוד. והארת הזקנים שפעלה על הבשר בזעם, תהפך לאור מתוק, בשפעת עונג בהמות בהררי אלף וכל דגי הים בכללא חדא יאסף להם על ידי לויתן. וכחו של רבי עקיבא אחד את ההארות, ונשתלשלה תורה שבע"פ בסוד הכתב שבתגין, על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות, הוספת גבורה של מעלה על ידי אמירת ועתה יגדל נא כח ד' כאשר דברת, ואמר לבר כוזיבא דין הוא מלכא משיחא, ולא חש להא דלא היה מורח ודאין, שמפני מעלת עצמיות קדושתן של ישראל אין המעלות מעכבות, ולא ניכר שוע לפני דל. ויסוד נפש הגר חברה את כח התגלות התורה וצפונתה באורו של משיח. ומקום המקדש היה ראוי להשפיע כח קנין לגרים בארץ ישראל, אבל ע"י קביעות הקדושה של ביהמ"ק באה המעלה של הרחיבי מקום אהלך, ועתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארץ, וזה יהיה מקלט קדושת הגרים, המועיל להרחבת הקדושה על כל אפסי ארץ, וממילא אין להם קנין בארץ, רק ישיבה, כדי להפשיט את קדושתה מעל לגבול ישראל. וביחש זה

³⁷⁵ כך הגרסה בכתב היד. במהדורות של שמונה קבצים תוקן ל'ירוק ירק' על פי לשון הפסוק.
³⁷⁶ כך הגירסה בכתב היד. במהדורות של שמונה קבצים תוקן ל'יונהרו אל טוב ד'".

המשיך משה את יתרו להדבק בארץ ישראל, ורשם את הרושם של זוהר העליון בעמקה של תורה. והכל הלכה למשה מסיני, העתיד להתגלות בהתגלות כבוד ד' עין בעין, ונגלה כבוד ד', שלא כמידת דיו, רק וראו כל בשר יחדו כי פי ד' דבר, ולא נצטרך למדת קל וחומר, ומלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, מקרא מפורש, המגלה כל סתום על ידי פומא דמשה, דאיהו אליהו, דעתיד לאתגלאה באחרית יומיא. וישב זוהר העליון זיהרא עילאה דאדם הראשון להאיר על ידי קיבוץ שני המאורות שהם אחד, משה ומשיח. וזה שמו אשר יקראו לו ד' צדקנו, ולא יכנף עוד מוריד, והיו עיניך רואות את מורידך.

(ח, קנז)

הרב קוק ממשיך לעסוק בחיבור שבין משה ומשיח ומלמד כי שילוב זה אפשרי בעזרתה של 'נפש הגר' המתגלה ביתרו³⁷⁷ ומאוחר יותר גם בדמותו של רבי עקיבא³⁷⁸. ראשיתו של השימוש במושג 'נפש הגר' הוא ב'סבא דמשפטים' שבספר הזוהר, שבו הוא מתואר כחלק מתהליך הייבום.³⁷⁹ מכאן שאב האר"י רעיון זה ופיתח אותו במידה ניכרת במסגרת תורת הגלגול שלו. בכתבי האר"י מתוארת נפש הגר כמעין פלטפורמה עליה מתבססת הרוח של הנפש הנמצאת בגלגול.³⁸⁰ מקום נוסף שבו אנו מוצאים התייחסות למושג זה היא אצל תלמידי הגר"א. ר' מנחם מנדל משקלוב משתמש בביאורו ל'סבא דמשפטים' במוטיב של 'נפש הגר' לתיאור דמותו העתידית של המשיח:³⁸¹

...והגואל מהפך כל הגלגל ועושה מצוה זמניות מצוה ממש, ונכנס בסוד התהום, שלא

ימחה שם המת, ועושה מצות ה', והוא דוגמת נפש הגר ממש, שחוקר מה שאסור לחקור

לישראל, ובאלה החקירות יוצא זה הגר מן החשך ענן ערפל שעל פני תהום...³⁸²

דברים אלו של רמ"מ מפתחים לכדי רעיון עקרוני את שהופיע בספרות הזוהר וכתבי האר"י. ככלל משמשת נפש הגר כמטפורה לאופן שבו ניתן לתקן כוחות או דמויות שמגיעים 'מבחוץ' (דוגמת יתרו או רבי עקיבא). רמ"מ מאמץ את הרעיון ורואה במשיח את מי שביכולתו להתמודד ולחקור

³⁷⁷ בנוגע לחיבור שבין נפש הגר ויתרו ראה למשל שער הפסוקים, פרשת משפטים, ד"ה 'ואשר לא צדה' עמ' קמט.

³⁷⁸ בנוגע לנפש הגר ורבי עקיבא ראה שער הגלגולים, הקדמה לד עמ' צח.

³⁷⁹ ראה זוהר ח"ב דף צ"ח ע"ב-צ"ט ע"א.

³⁸⁰ ראה במקומות רבים בשער הגלגולים. בעניין זה ראה גם מרוז, הגאולה בעיקר עמ' 273 והלאה. מרוז עוסקת במקומה של נפש הגר בתורת הנפש הלוריאנית על שלביה השונים.

³⁸¹ השערה בדבר זהותו של אותו 'גר' ראה ליבס, תלמידי הגר"א הער' 309.

³⁸² כתבי גרמ"מ ח"ב עמ' קסז.

דברים שנאסרו על שאר ישראל.³⁸³ דברים אלו מתאימים ביותר למופיע בפסקה שלפנינו שגם בה קיים תיאור של המשיח כמי שביכולתו להכיל תופעות החורגות ממסגרות התורה המקובלות.³⁸⁴ הרב קוק ממשך ומציג רעיון זה דרך כמה דוגמאות, ביניהן דמותו של ר' עקיבא שראה בבר כוכבא את מלך המשיח למרות שלא ענה לכל ההגדרות של תפקיד זה. כמו כן, מובע הרעיון דרך התפשטותה של א"י על כל הארצות, רעיון עליו עמדנו בסוף הפרק הראשון.³⁸⁵ סופה של הפסקה מצרף יחד כמה מהמוטיבים הקבליים שהובאו לעיל.³⁸⁶ הרב קוק מתאר את אליהו כדוברו של משה המגלה את מה שהיה טמון עד כה בעומקה של התורה, וכן מתאר את שילובם של משה ומשיח בדמותו השלמה של אדה"ר.³⁸⁷

4.7 סיכום

בפרק זה עמדנו על טיבם של כמה מחיבוריו של הרב קוק העוסקים ביחס שבין משה רבנו והמשיח. בכל אחד מקטעים אלו תיאר הרב קוק את מעלתו של המשיח על פני משה, תוך שהוא מתבסס על רעיונות שמקורם במקורות קודמים. הפסקאות הציגו את מערכת היחסים הזו כבבואה ליחס שבין התורה העכשווית בעלת הגוון הלאומי אל מול התורה האוניברסלית; בין עולם קודש תחום וברור ובין כזה הכולל בתוכו מגוון תופעות ורעיונות שבחלקן חורגות מגבולות המסורת המקובלת; בין תודעה דתית של ביטול וענווה ובין תודעה דתית שיש בה עזות ונועזות. מכלול היבטים אלו מציגים כולם את השאיפה המשיחית להרחיב את מסגרות התורה והקדושה מתוך רצון לבחון את הדברים לא רק על פי הופעותיהם החיצוניות. רעיון עקרוני זה יוסד בעיקר על המופיע בכתבי האר"י לפיהם מהווה המשיח רובד עמוק יותר של משה, כפי שהדבר מתבטא במיקומם בעולם הספירות.

הרב קוק איננו מסתפק באבחנה זו שבין משה ומשיח ומציב שאיפה רחבה יותר שבה משתלבים יחד שני היבטים אלו. דבר זה בא לידי ביטוי בשילובם בדמותו השלמה של אדם הראשון, בהמשך לדברי האר"י בעניין זה.³⁸⁸

³⁸³ עוד בעניין זה ראה ליבס, תלמידי הגר"א עמ' 263-264.

³⁸⁴ חרף הדמיון, חשוב להדגיש גם את ההבדל שבין שני המקורות האחרונים. בעוד שרמ"מ משתמש בינפש הגר' לתיאור דמותו של המשיח עצמו הרי שהרב קוק רואה בדמותו של הגר את הממצע המחבר בין המשיח ומשה. ברם, גם אבחנה זו יכולה להתיישב לאור העובדה כי הדמות המשיחית המרכזית אצל תלמידי הגר"א הינה אליהו (ראה אצל ליבס, תלמידי הגר"א עמ' 286-287), שגם אצל הרא"ה קוק מתואר (כפי שהובא לעיל) כמשלב בין שני ההיבטים דלעיל, ובין אבות ובנים.

³⁸⁵ ראה סעיף 2.11.

³⁸⁶ נראה שגם השימוש בביטוי 'הלכה למשה מסיני' בהקשר הזה מבוסס על דברי התיקונים המצטט את הפתגם ללמד כי כל הסודות העתידיים להיחשף בתורה העתידית גלומים כבר בתורה הנגלית. ראה למשל זוהר ח"ג (רעיא מהימנא) רעט ע"ב.

³⁸⁷ כאמור לעיל, במסגרת דברינו כאן לא נוכל להרחיב יתר על המידה בכל פרטיה של פסקה עשירה זו.

דברים אלו אינם נותרים כרעיונות בעלמא אלא מלמדים אותנו על קריאת הכיוון שהציב הרב קוק לדורו בכלל ולעצמו בפרט. מגמתו של הרב קוק להתמודד עם רעיונות חולין ודומיהם ואף לכלול אותם בעולם הקדושה עלו גם בשלבים קודמים בעבודה ונראה כי הם נכונים גם כאן.

יתר על כן, הרצון לחשוף את תורת משיח, המהווה רובד עמוק של תורת משה תואמת את הטענה שהוצגה כבר במבוא בדבר החשיבות הרבה שראה הראי"ה בגילוי רזי תורה בתקופתו. הרצון לחשוף את סתרי התורה ולעבד אותם לשפה ברורה מזכירים מאוד את תיאורו של האר"י בעניין זה. יוצא, כי ההתבססות של הראי"ה על דברי האר"י קיבלה גם ביטוי מעשי הדומה לזה שמתואר ביחס לאר"י עצמו.

דברים אלו מביאים אותנו לתחום נוסף העולה בעקבות העיון בפסקאות השונות, והוא דימויו העצמי של הרב קוק. המקורות השונים שהובאו בפרק זה מלמדים כי הזדהותו של הרב קוק איננה עם משה ההיסטורי אלא דווקא עם דמויות המייצגות את ההיבט המשיחי דוגמת אליהו או המשיח עצמו.³⁸⁹ בכך מצטרף הרב קוק לשורה של דמויות מרכזיות בעולם היהודי שראו את עצמם הן כעולים במעלתם על משה והן כבעלי בשורה משיחית.³⁹⁰

ברם, נראה כי שאיפותיו של הרב קוק אינן מתמצות בכך. כאמור הרב קוק חוזר בכמה מקומות על הצורך לשלב בין משה ובין המשיח כדי להשלים את קומת אדם הראשון. כלומר, שאיפתו של הרב קוק לתיקון איננה מסתכמת בהופעה המשיחית אלא מציבה לנגד עיניה את הרצון בתיקון הקוסמי של המציאות ובהגעה למדרגת זיהרא עילאה של אדם הראשון.³⁹¹

³⁸⁸ מעניינת העובדה כי למרות שדמותו המשיחית של משה מקבלת מקום נכבד בספרות התיקונים מתבססים דבריו של הרב קוק דווקא על כתיבי האר"י בעוד שעמדת בעל התיקונים מקבלת התייחסות שולית או לא מקבלת התייחסות כלל (זאת בניגוד לתמונה העולה מעמדתו של הרמח"ל בעניין זה, וראה סעי' 4.5. והערה 333)

³⁸⁹ שרלו במאמרה 'משיח ומשיחיות' טענה כי עיון ביומניו של הרב קוק ובחיבוריהם של תלמידיו לא מותיר ספק בדבר מרכזיותו של המשיח-צדיק בחוג הראי"ה. נראה, כי המקורות שנבחנו בפרק זה מחזקים את עמדתו של שרלו ומלמדים כי הרב קוק אכן ראה עצמו כמשיח או לכל הפחות כבעל תפקיד מרכזי בהשלמתו של התהליך (בדמותו של אליהו או של 'נפש הגר' ודומיהם).

³⁹⁰ אחת הדמויות הראשונות שהוצגו כעולות על משה היא דמותו של ר' עקיבא (ראה בבלי מנחות כט ע"ב; במדבר רבה יטו, ובמקומות נוספים). רעיון זה התפתח מאוד בעולם הסוד ודנו בו כמה וכמה חוקרים. על מעלתו של רשב"י על פני משה בזוהר ראה הוס, כזוהר הרקיע עמ' 43-11; ליבס, המשיח עמ' 132, עמ' 142 הע' 211; הנ"ל, מרנסנס למהפכה. ביחס לדברי האר"י על היותו במדרגת משה קודם שנענש לחזור בעיבור, ראה הוס, הקהילות הזוהריות עמ' 162-164. נושא זה נידון גם ביחס לדמותו של ר' נחמן מברסלב, ראה ליבס, סוד האמונה השבתאית 238-261 (ראה גם ליבס, התיקון הכללי) העוסק רובו ככולו במשמעויות המשיחיות של ר' נחמן ובפרט סביב הערה 40א. כמו כן ראה גרין, בעל הייסורים עמ' 124-126 180-181; מרק, מעשה מהלחם. בנוסף יש לציין את יחסו של הרמב"ם למשה ודמותו המשיחית. בעניין זה ראה יובל, משה.

³⁹¹ נראה שהרב קוק שאף להגיע למדרגת 'זיהרא עילאה' בעצמו, ולכל הפחות ראה בעצמו את המתווך שאמור להביא לשילוב שבין משה ומשיח ולתיקון אדה"ר, בדמות נפש הגר ודומיה. על מדרגות ההשגה השונות בהם מוצגת אף מדרגה העולה על זיהרא עילאה דאדה"ר ראה קובץ ו' פס' קמו: 'ישנם בתוך הרגשת הברש ניצוצי דמיון. ובתוד הדמיון ניצוצי שכל. בתוך השכל ניצוצי רוח הקודש, בתוך רוח הקודש ניצוצי נבואה, בתוך הנבואה ניצוצי אספקלריא מאירה, בתוך אספקלריא מאירה ניצוצי זיהרא עילאה דאדם הראשון, בתוך זיהרא עילאה דאדם הראשון ניצוצי אור החיים של אחר התקון השלם של כל העולמים, אחר תחיית המתים ויום שכולו שבת. ומי שעיניו פקוחות בא מכל הרגשת בשר למעלה למעלה, עד אור החיים של אור עולמים שלאחר תחיית המתים. של גילוי עדן עולמי עולמים. במקור חייהם, כי עמך מקור חיים. ומתוך חשבון ארוך זה נמשכים והולכים נחלי דעה, נחלי יראת שמים ויראת חטא, נחלי מדות תרומיות. נחלי חרות עליונה, נחלי אהבה. ואורחות כבוד עד אין חקר'.

5. סיכום

עבודה זו שמה לה למטרה לבחון את דמותו של משה כפי שהיא משתקפת בכתביו של הראי"ה קוק. ביסודה של עבודה זו עמדה ההנחה כי עושר כתיבתו של הרב קוק איננו מאפשר להקיף ולמצות את כל דמותו של משה רבנו במסגרת זו. משום כך, בחרתי להתמקד בכמה היבטים העולים מכתבי הראי"ה בעניין זה. סגנון כתיבתו המתפרץ של הראי"ה וכן העובדה כי כתביו הרבים נכתבו בתקופות שונות ולמטרות שונות היוו מסוכה נוספת המונעת את האפשרות למצוא בכתביו עמדה אחידה ועקבית של דמות זו. ברם, נראה כי גם אם תמונה ברורה אחת לא עולה כאן, הרי שניתן לזהות מגמות ומאפיינים עקרוניים המשותפים לרובם המכריע של המקורות.

דמותו של משה רבנו הוצגה במגוון שימושים והקשרים אך רובם ככולם תיארו אותו כמנהיג הנדרש להתמודד עם רעיונות, תופעות, ודמויות שאינן חלק מהמסגרות המסורתיות-תורניות המקובלות. התמודדות זו מתבטאת בעיקר ביכולתו להכיל תופעות מסוג זה ולכלול אותן בתוך הגבולות הרחבים של עולם התורה והקדושה. רעיון זה השתלב ברבות מהפסקאות עם דמות הצדיק המצטיירת בכתבי הראי"ה. רעיונות אלו התבססו, לא פעם, על הצגת מודל עליון יותר של התורה מאשר של זו הנגלית. תורה זו הוצגה כרובד עמוק יותר של התורה וברבים מהמקורות גם כתורה העתידה להתגלות באחרית הימים. הביקורת שהוטחה במשה על חטאו במי מריבה הוסברה גם היא לאור רעיונות אלה, כמצב שבו כשל משה ולא נותר במדרגתו העליונה. תיאורים אלו של משה עמדו לאורך כל העבודה בתווך שבין דמותו ההיסטורית של משה הגואל הראשון ובין דמותו של המשיח (או של משה כמשיח) הגואל העתידי. סוגות הכתיבה השונות, חוסר העקביות של הכתיבה היומנית, והבדלי הזמן שבין המקורות יצרו תמונה של מקורות סותרים שחלקם העלו על נס את משה וחלקם העדיפו על פניו דמויות אחרות דוגמת אליהו, יהושע ואדם הראשון.

מכלול רעיונות אלו נוסחו, אמנם, בלשונו של הראי"ה אולם השוואה בינם ובין מקורות קודמים מלמדת על השפעה ניכרת של ספרות הסוד ברובם המכריע של הרעיונות. כפי שהוצג בראשית העבודה, הרב קוק ראה חשיבות גדולה מאוד בעיבודם של סתרי תורה לשפה חדשה ומדוברת. דבר זה, שהיווה מבחינתו רכיב מרכזי בתהליך הגאולה, חזר ועלה בפסקאות הנידונות בהם עיבד הרב קוק מחדש רעיונות שהופיעו במקורות שעמדו לפניו.

בנוסף, מבין שלל המקורות שעמדו לנגד עיניו, נראה כי הרב קוק הושפע בעיקר מהרעיונות העולים מכתבי האר"י לגוויניהם. תחומו של מחקר זה מצומצם מאוד ולכן נראה כי לא ניתן

להסיק ממנו מסקנה עקרונית בעניין זה, דבר הדורש בחינה שיטתית ועקבית הרבה יותר. ברם, מסקנה חלקית זו מצטרפת לעמדותיהם של יוסף אביב"י ואלחנן שילה שהוצגו בפרק המבוא לעבודה.³⁹²

כאמור, דמותו של משה, בין ההיסטורית ובין המשיחית, מקבלת מקום מרכזי מאוד בכתבי הרב קוק. לאורך העבודה ראינו כי חשיבות זו מתבטאת גם בהזדהותו של הרב קוק עצמו עם משה או עם דמויות קרובות.

באגרת ששלח הרב חרל"פ לרב קוק בשנת תרע"ט ניתן למצוא רמיזות לכמה מן הדמויות שאיתן הזדהה הרב קוק בפסקאות השונות:³⁹³

יצליח ד' למע"כ מרן שליט"א להבליט אור הקודש של ירושלים לישראל עקימא להשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבות, - לע"ע לפי נשיבת הרוח עדין בהסתרה אנו עומדים. הבה נקוה כי מע"כ גאון קדושתו מרן שליט"א בהופעת בואו לאה"ק, אחרי הכנתו הגדולה כי מה שנתודע אז, הנה אורות גדולות ונשמות עליונות גבוהות ואדירות עומדים הכן ומצפים לו להתעבר בו, יזכה ליישר הדורים, להשים קץ לכל ההתפלגות, בעטרת תפארת נזר הקדושה לשמח לב תמימים, אשר ראשם עליהם כגלגל ושמתוך מרירות לבבם אינם נותנים אמון גם בצדיקים ונסלדים מכל התרוממות...³⁹⁴

האיגרת פותחת בזיהוי של הרב קוק עם אליהו הנביא הבא לקרב אבות ובנים. בהמשכה, מובא תיאור של 'נשמות גדולות' המצפות להתעבר ברב קוק. תיאור זה נראה כמרמז לנשמתו של משה הבא בכל דור בעיבור בנשמת הצדיק, כפי שמופיע בכתבי האר"י שהובאו בפרק הראשון.³⁹⁵ לכך ניתן לצרף את המוטיבים המשיחיים השונים המרמזים, אולי, גם לנשמת משיח ואולי אף לנשמת אדה"ר.³⁹⁶

דברים אלו של הרב חרל"פ מלמדים על ההערכה העמוקה שהוא חש כלפי הרב קוק. הדבר מהווה עדות נוספת לתודעה המשיחית שנכחה, לא רק אצל הרב קוק עצמו, אלא גם בקרב תלמידיו.

³⁹² ראה סעיף 1.3.1.

³⁹³ על חשיבותה של אגרת זו כבר עמדה שרלו (שרלו, משה).

³⁹⁴ הד הרים עמ' צא-צב.

³⁹⁵ שער הפסוקים, פרשת ואתחנן ד"ה 'ויתעבר ה' בי', עמ' קצד. וראה עמ' 32.

³⁹⁶ עיון נוסף בפרטיה של אגרת זו ראה שרלו, משיח ומשיחיות.

הזיקה העמוקה של הרב קוק למשה עולה, באופן המפורש ביותר בפסקה בקובץ ח'. פסקה זו מלמדת כי ההזדהות העמוקה של הראי"ה עם של משה רבנו הינה ייעוד שהרב קוק נקרא לו מלמעלה :

... למעלה מכולם היא מדתו של משה, רועה הנאמן, שעיניו ולבו רק אל צאן עמו, ויזכר ימי עולם משה עמו, איה המעלם מים את רועה³⁹⁷ צאנו. דוגמתו היא התכונה העליונה שאין כל עולמים כדאים לה, לא פרנסה ולא תוספת גדולה, כי אם דעה בהירה ואספקלריא המאירה, שכל השפע והטוב בטלים לגבה יותר משרגא בטיהרא. ואור עליון זה מאיר את כל המחשכים ומנהיר את כל נאות צדיקים, כשמשא דנהרא על כל מחשכי ארץ ועל כל כוכביא ומזלי כלהון, אשרי העם שככה לו, בגימטריא משה, אשרי העם שדי אלהיו.

ועתה אמר די יוצרי מבטן לעבד לו, להיות עדי עד מתלמידיו של משה עבד די, העומד תמיד מוכן להופיע ולהשפיע, ולא לקבל מאומה, אפילו ברכה רוחנית ואצילית, כי ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו, כליל תפארת בראשו נתת לו. וזהו מקורה של תורת אמת, שבאורה כל יצור נברא יראה אור וחיים, והתפארת זו מתן תורה, שהיא תומכת כל זרועות עולם, ואינה צריכה להתמך, כי עמך מקור חיים באורך נראה אור.

(ח, רטז)

הפנים השונות שלבשה דמותו של משה בפסקאותיו של הרב קוק מתנקזות כולן לקריאה הגדולה המובעת כאן בלשון של ייעוד נבואי – 'ועתה אמר ה' יוצרי מבטן לעבד לו'. הכמיהה 'להיות עדי עד מתלמידיו של משה' ליוותה את הראי"ה כאשר היא לובשת בכל פעם צורה ומשמעות שונה, אך מתוך הכרה בחשיבות הרבה של תפקידו כאיש תורה וכמנהיג ציבור בעת של שיבת ציון המתחדשת.

³⁹⁷ כך בכתב היד ובאוה"ק. במהדורות שמונה קבצים תוקן על פי הפסוק בישעיה כט, יח.

6. ביבליוגרפיה

ספרי הראי"ה קוק ותלמידיו

אגרות הראי"ה, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ג.

אור לנתיבותי, ירושלים תשמ"ט.

אורות האמונה, ירושלים, תשנ"ח.

אורות הקודש, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ה.

אורות התורה, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ה.

אורות, ירושלים, תשמ"ה.

אורח משפט, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ה.

במעגלי חוג הראי"ה, ירושלים, תש"ו.

הד הרים, מהד' אלון מורה, תשנ"ז

מאמרי הראי"ה, ירושלים, תשמ"ד.

משנת הנזיר, הוצאת אריאל, ירושלים, תשס"ו.

נפש הראי"ה לשלושה באלול, ירושלים, תשנ"ט.

עין איה, הוצאת המכון ע"ש הרצי"ה, ירושלים, תשמ"ז-תש"ס.

קבצים מכתב יד קודשו, המכון להוצאת גנזי הראי"ה, ירושלים, תשס"ו.

קבצים מכתב יד קודשו חלק ב, המכון להוצאת גנזי הראי"ה, ירושלים, תשס"ח.

קול הנבואה, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"ל.

ראש מילין, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ה.

שיעורים באורות הקודש, ירושלים, תשע"א.

שמונה קבצים, מהדורה מיוחדת לבני הישיבות, ירושלים, תשס"ד.

ספרות מקור נוספת

אדיר במרום, מהד' פרידלנדר, ירושלים, תשנ"ה.

אוצרות רבי יצחק אייזיק חבר, מהד' שלמה ויידן, ירושלים, תש"ן.

אוסף מכתבים ודברים, הרב אברהם מרדכי אלתר מגור, אוגסבורג, תש"ז.

אשרי האיש, ירושלים, תרפ"ז.

בבלי, דפוס וילנא.

זוהר חדש, מהדורת ר' מרגליות, מוסד הרב קוק, ירושלים.

זוהר, מהד' ר' מרגליות, מוסד הרב קוק, ירושלים.
כתבי גרמ"מ, מהד' שטרן, ירושלים, תשס"א.
כתבי הרמב"ן, מהדורת שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ג.
ליקוטי מוהר"ן, ירושלים, תשנ"ד.
מדרש אגדה על חמישה חומשי תורה, ירושלים תשל"א.
מדרש ויקרא רבה, מהדורת מרגליות, ירושלים, תש"ך.
מדרש רבה, מהדורת וילנא
מדרש שמות רבה, מהדורת שנאן, ירושלים תשמ"ד.
מדרש תנחומא, מהד' בובר, וילנא תרמ"ה.
מדרש תנחומא, מהד' כהנא, וורשא-ירושלים תשי"ח.
מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין-מלמד, הוצאת ישיבת שערי רחמים, ירושלים, תשל"ט
משנה, מהד' אלבק-ילון, הוצאת מוסד ביאליק-דביר, תל אביב, תשי"ט.
ספר הגלגולים, בני ברק, תשמ"ו.
ספר הליקוטים, ירושלים, תשמ"ח.
ספר העקרים לר' יוסף אלבו, מהד' שביד, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ז.
ספר ליקוטי הש"ס, ירושלים, תשמ"ד.
ספר ליקוטי תורה, ירושלים, תשמ"ח.
עץ חיים, ירושלים, תשמ"ו.
עקדת יצחק, פרסבורג תר"ט.
פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, ניו-יורק תשכ"ב.
פרדס רימונים, מהד' מוקאטש, ירושלים, תשכ"ב.
פרי עץ חיים, ירושלים, תשמ"ח
פרקי דרבי אליעזר, מהדורת מ' היגר, "חורב", ניו-יורק תש"ד, תש"ו, תש"ח.
קומי רוני, ירושלים, תשי"ט.
רמב"ן על התורה, מהדורת שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשי"ט.
שמונה פרקים לרמב"ם, מהדורת הרב קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ה.
שער הגלגולים, ירושלים, תשמ"ח.
שער הכוונות, ירושלים, תשמ"ח.
שער הפסוקים, ירושלים, תשמ"ח.

שער מאמרי רז"ל, ירושלים, תשמ"ח.

שער מאמרי רשב"י, ירושלים, תשמ"ח.

שפת אמת, מהד' ישיבת אור עציון, אור עציון, תשס"א.

תולדות האר"י, מהד' מאיר בניהו, ירושלים תשכ"ז.

תולדות יעקב יוסף, מהד' אייבן, ירושלים, תשע"א.

תומר דבורה, מהד' אור יקר, ירושלים, תשל"ז.

תוספתא, מהדורת שאול ליברמן, ירושלים תשנ"ג.

תיקוני זהר, מהדורת ר' מרגליות, מוסד הרב קוק, ירושלים.

ספרות מחקר

אביב"י, אקדמות: יוסף אביב"י, 'אקדמות לקבלת הראי"ה'. אור חדש (כתב עת להנחלת תורתו

של הראי"ה קוק זצ"ל) 13, תשע"א, 16-32.

אביב"י, בניין אריאל: י. אביב"י, בניין אריאל: מבוא דרושי האלוהי רבי יצחק לוריא ז"ל, הוצאת

משגב ירושלים, ירושלים, תשמ"ז.

אביב"י, היסטוריה צורך גבוה: יוסף אביב"י, 'היסטוריה צורך גבוה', ספר היובל לרב מרדכי

ברויאר, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 709-771.

אביב"י, מקור האורות: יוסף אביב"י, 'מקור האורות – על "שמונה קבצים" לראי"ה קוק', צהר

א, תש"ס, עמ' 93-111.

אביב"י, קבלת האר"י: י. אביב"י, קבלת האר"י, כרך א-ג, מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל

במזרח, ירושלים, תשס"ח 2008.

אבינר, אורות התורה: שלמה אבינר, אורות התורה עם קונטרס "רוחניות התורה", בית-אל,

תשס"ו.

אבינר, מרן הרב קוק: שלמה אבינר, 'מרן הרב קוק והדלה בין קודש לחול', המעין כב, תשמ"ב,

עמ' 66-69.

אבן חן, נבואת משה: אלכסנדר אבן חן, "במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו – לא כן עבדי משה

בכל ביתי נאמן הוא": על נבואת משה בכתבי הרמב"ם ועל הרמב"ם כמשה השני, בתוך "דברים

חדשים עתיקים"; מיתוס מיסטיקה ופולמוס, פילוסופיה והלכה, אמונה וריטואל במחשבה

היהודית לדורותיה. עורכת רחל אליאור, מכון מנדל האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשע"א, עמ' 181-214.

אבנרי, הראי"ה קוק ומגעיו: יוסף אבנרי, הראי"ה קוק ומגעיו עם אנשי העלייה השנייה בשנים תרס"ד-תרע"ד, בתוך 'בשבילי התחייה'; מחקרים בציונות הדתית, רמת גן, תשמ"ג, עמ' 59-80.

אבנרי, הראי"ה קוק: יוסף אבנרי, אברהם יצחק הכהן קוק, [גריבה (לטביה) 1865 – ירושלים 1935], בתוך 'העלייה השנייה' כרך ג, עורכים ישראל ברטל וזאב צחור, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 292-302.

אבנרי, רבה של יפו: יוסף אבנרי, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה של יפו, תרס"ד-תרע"ד (1904-1914), קתדרה 37, יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1985, עמ' 49-82.

אברמוביץ', האידיאולוגיה: אודי אברמוביץ', האידיאולוגיה של הרצי"ה בעריכת כתבי הראי"ה, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ח.

אברמוביץ', הפנקסים: אודי אברמוביץ', הפנקסים הנעלמים: הראי"ה קוק, "קבצים מכתב יד קודשו", אקדמות יט, תשס"ז, עמ' 212-221.

אברמוביץ', השליחות: אודי אברמוביץ', "השליחות, המונופול, והצנזורה" – הרצי"ה קוק ועריכת כתבי הראי"ה", דעת 60, 121-152, תשס"ז.

אופן, מפתחות: בועז אופן, מפתחות לכתבי הראי"ה, הוצאת רעות, רמת גן, תשס"ב.

איש שלום, בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה: בנימין איש שלום, 'בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יג (תשנ"ו), 525-556.

איש שלום, בין רציונליזם למיסטיקה: בנימין איש שלום, 'הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה', תל-אביב תש"ן.

איש שלום, הסובלנות: בנימין איש שלום, הסובלנות במשנת הרב קוק ושורשיה העיוניים, דעת 20, תשמ"ח, עמ' 151-168.

ארליך, פירושו: דרור ארליך, פירוש של ר' יוסף אלבו לחטא משה במי מריבה, בתוך: בתוך: משה אבי הנביאים; דמותו בראי ההגות לדורותיה. עורכים: משה חלמיש, חנה כשר, חנוך בן פזי, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשע"א, עמ' 115-126.

ארנד, ספר ראש מילין: ארנד אהרון, 'ספר ראש מילין לרב קוק', דעת 27, תשנ"א, 73-85.

אשכנזי, שימוש במושגים קבליים: יהודה לאון אשכנזי, שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק, בתוך: יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל (עורכים: ב. איש

שלום, ש. רוזנברג), ספריית אלינר – ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 123-128.

ביטי, מוסר אביך: יהודה ביטי, בין מוסר אביך למוסר הקודש – קווי יסוד להתפתחות הגותו המוסרית של הראי"ה קוק, האוניברסיטה העברית, תשנ"ט.

בן נון, המקור הכפול: יואל בן נון, המקור הכפול של השראה וסמכות במשנת הראי"ה קוק, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח.

בן שלמה, האידיאליים האלהיים: יוסף בן שלמה, "האידיאליים האלהיים" בתורתו של הרב קוק", בתוך: ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן כב-כג, תשמ"ח עמ' 73-86.

בן שלמה, הרוח והחיים: יוסף בן שלמה, 'הרוח והחיים במשנת הרב קוק', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ז, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 257-274.

בן שלמה, קבלת האר"י ותורת הראי"ה: יוסף בן שלמה, 'קבלת האר"י ותורת הרב קוק', קבלת האר"י, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י, תשנ"ב, עמ' 449-457.

בן שלמה, קודש וחול: יוסף בן שלמה, קודש וחול במשנת הרב קוק, בתוך: קולות רבים; ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ אופנהיימר. עורכים: רחל אליאור, יוסף דן, המכון למדעי יהדות, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 495-524.

בן שלמה, שלמות והשתלמות: יוסף בן שלמה, שלמות והשתלמות בתורת האלהות של הרב קוק, עיון ל"ג, תשמ"ד עמ' 289-309.

בניהו, כתבי הקבלה: מאיר בניהו, כתבי הקבלה שלרמח"ל, ירושלים, תשל"ט.

בער, הרקע ההיסטורי: יצחק בער, הרקע ההיסטורי של ה'רעיא מהימנא', פרק מתולדות התסיסה הדתית חברתית בקשטיליה במאה הי"ג, ציון ח, ת"ש, עמ' 1-44.

ברק, חוג הראי"ה: אוריאל ברק, 'חוג הראי"ה: פרספקטיבות חדשות. הראי"ה קוק ותלמידיו המובהקים בראי המתודולוגיה המשולבת', חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה" של אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ט.

ברק, עמלק: Uriel Barak, Can Amalek be redeemed?: A comparative study of the views of

Rabbi Avraham Itzhak HaCohen Kook and Rabbi Yaakov Moshe Harlap, Daat 73, 2012,

XXIX-LXIX.

ברקוביץ, אורו של משיח: הרב דב ברקוביץ, אורו של משיח: בין עצמיות לחזון, דימוי 13, א, תשנ"ו, 6-20.

Yoni Garb, Rabbi Kook and his Sources: From Kabbalistic **גארב, הרב קוק ומקורותיו**: Historiosophy to National Mysticism, in M. Sharon (Ed.) Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Bahai Faiths. 2004. pp 77-96.

Brill:Leiden

גארב, יחידי הסגולות: יונתן גארב, 'יחידי הסגולות יהיו לעדרים', מכון הרטמן, ירושלים, תשס"ה.
גארב, כתביו: יונתן גארב, כתביו האמיתיים של רמח"ל בקבלה, קבלה 25, עמ' 165-222, לוס אנג'לס, תשע"ב.

גארב, עיון מחדש: יונתן גארב, עיון מחדש בדימויו העצמי של ר' משה דוד ואלי ובהשתקפותו בפרשנותו למקרא, תרביץ עט ב, עמ' 263-303, ירושלים, תש"ע-תשע"א.

גוטל, מכותבי הראי"ה: נריה גוטל, מכותבי הראי"ה, המכון ע"ש הרצ"ה קוק, ירושלים, תש"ס.
גוטליב, מחקרים: א. גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, ערך וההדיר: יוסף הקר, הוצאת אוניברסיטת תל אביב, תל אביב, תשל"ו.

גולדמן, התגבשות: אליעזר גולדמן, 'התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק – הכתבים מהשנים תרס"ו-תרס"ט', בר-אילן, כב-כג, רמת-גן תשמ"ח, עמ' 87-120 (נדפס מחדש בתוך גולדמן, מחקרים, עמ' 216-183).

גולדמן, זיקתו של הרב קוק: אליעזר גולדמן, 'זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית', בתוך: יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, עורכים: ב. איש שלום, ש. רוזנברג, ספריית אלינר – ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, תשמ"ח. עמ' 115-122 (נדפס מחדש בתוך גולדמן, מחקרים, עמ' 224-217).

גולדרייך, בירורים: עמוס גולדרייך, בירורים בראייתו העצמית של בעל תיקוני זוהר, בתוך משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, עורכים: מ' אורון וע' גולדרייך, ירושלים 1994, עמ' 459-496.

גולדרייך, לעז איברי: עמוס גולדרייך, "לעז איברי בפרגמנט בלתי ידוע של בעל תיקוני הזוהר, בתוך: הכנס הבינלאומי לתולדות המיסטיקה היהודית 3: "ספר הזוהר ודורו". עורך: יוסף דן, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 89-121.

גלמן, התשובה בקבלה: יהודה גלמן, התשובה בקבלה: מקורותיו של הרב קוק, בתוך: שפע טל: עיונים במחשבת ישראל ובתרבות היהודית מוגשים לברכה זק (עורכים: ז. גריס, ח. קרייסל, ב. הוס), הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע, תשס"ד, עמ' 261-266.

גרין, בעל הייסורים: אברהם יצחק גרין, בעל הייסורים – פרשת חיייו של ר' נחמן מברסלב, הוצאת עם עובד, תל אביב, 1979.

הדרי, ההלכה בהגותו: הרב ישעיהו הדרי, ההלכה בהגותו של הראי"ה קוק, בתוך: 'הגות והלכה': ספר הכינוס השנתי למחשבת היהדות, עורך: יצחק אייזנר, משרד החינוך, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 57-74.

הדרי, ההנהגה הרוחנית: הרב ישעיהו הדרי, ההנהגה הרוחנית במשנת הראי"ה קוק, בתוך: איש על העדה; ספר הכינוס למחשבת היהדות. עורך: יצחק אייזנר, משרד החינוך, ירושלים, תשל"ג, עמ' 225-238.

הוס, המיסטיפיקציה: בועז הוס, 'המיסטיפיקציה של הקבלה והמיתוס של המיסטיקה היהודית', פעמים 110, תשס"ז, 9-30.

הוס, הקהילות הזוהריות: בועז הוס, הקהילות הזוהריות של צפת, בתוך: 'שפע טל'; עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית, מוגשים לברכה זק. עורכים: זאב גריס, חיים קרייסל, בועז הוס, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע, תשס"ד, עמ' 149-169.

הוס, חכם עדיף מנביא: בועז הוס, חכם עדיף מנביא – ר' שמעון בר יוחאי ומשה רבינו בזוהר, קבלה 4, תשנ"ט, 103-139.

הוס, כזוהר הרקיע: בועז הוס, כזוהר הרקיע, מוסד ביאליק-מכון בן צבי, ירושלים, תשס"ח.
הוס, עידן חדש: בועז הוס, 'עידן חדש במחקר המיסטיקה היהודית'. תיאוריה וביקורת 27, 2005, 246-253.

הררי, הכישוף היהודי: יובל הררי, הכישוף היהודי הקדום: מחקר, שיטה, מקורות. מוסד ביאליק, ירושלים, תש"ע.

ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות: לודוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשנ"ז.

וייס, מחקרים בחסידות ברסלב: יוסף וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, מוסד ביאליק, ירושלים, תשנ"ה.

חלמיש, קווים: משה חלמיש, קווים לדמותו של משה רבינו בקבלה, בתוך: משה אבי הנביאים; דמותו בראי ההגות לדורותיה. עורכים: משה חלמיש, חנה כשר, חנוך בן פזי, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשע"א, עמ' 359-380.

יובל, משה: ישראל יעקב יובל, משה redivivus: הרמב"ם – כ"עוזר למלך" המשיח, ציון עב, ב, תשס"ז, 161-188.

ירון, קודש וחול: צבי ירון, קודש וחול במשנתו של הרב קוק, מולד ה, תשל"ג, 155-168.
ישראלי, לא מת משה: הרב עודד ישראלי, "לא מת משה": עקבותיה של מסורת חז"ל בספר הזוהר. בתוך: משה אבי הנביאים; דמותו בראי ההגות לדורותיה. עורכים: משה חלמיש, חנה כשר, חנוך בן פזי, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשע"א, עמ' 381-406.

לורנץ, הרב אברהם יצחק קוק: Fine Lawrence, 'Rav Abraham Isaac Kook and the Jewish Mystical Tradition', in Lawrence J. Kaplan and David Shatz (eds.), *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New York and London 1995, pp. 23–40.

לורנץ, הרב קוק: Kaplan Lawrence J., 'Rav Kook and the Jewish Philosophical Tradition', in Lawrence J. Kaplan and David Shatz (eds.), *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New York and London 1995, pp. 41–77.

לחובר, על גבול הישן והחדש: י. פ. לחובר, על גבול הישן והחדש: מסות ספרותיות, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"א 1951.

ליבס, המשיח: יהודה ליבס, 'המשיח של הזוהר – לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', הרעיון המשיחי בישראל, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, 87-236.

ליבס, העדה החרדית: יהודה ליבס, העדה החרדית בירושלים וכת מדבר יהודה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 137-152.

ליבס, התיקון הכללי: יהודה ליבס, התיקון הכללי של רבי נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות, ציון מה ג, תש"ס. הופיע גם בתוך הקובץ סוד האמונה השבתאית, מוסד ביאליק, ירושלים, תשנ"ה.

ליבס, מיתוס לעומת סמל: יהודה ליבס, מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י, אשל באר שבע: פרקים במחשבה היהודית לדורותיה ד, באר שבע, תשנ"ו, 192-209.

ליבס, מרנסנס למהפיכה: י. ליבס, הזוהר והתיקונים: מרנסנס למהפיכה, תעודה כא-כב: חידושי זוהר, תשס"ז, עמ' 251-301.

ליבס, סוד האמונה: יהודה ליבס, סוד האמונה השבתאית, מוסד ביאליק, ירושלים, תשנ"ה.

ליבס, פרקים: יהודה ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז.

ליבס, תלמידי הגר"א: יהודה ליבס, תלמידי הגר"א, השבתאות והנקודה היהודית, דעת 50-52, רמת גן, תשס"ג, עמ' 255-290.

ליבס, תרין אורזילין: יהודה ליבס, "תרין אורזילין דאילתא": דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו, קבלת האר"י, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י, (תשנ"ב), עמ' 113-169.

מאיר, אורות וכלים: יונתן מאיר, "אורות" ו"כלים": בחינה מחודשת של "חוג" הראי"ה קוק ועורכי כתביו, קבלה 13, תשס"ה, 163-247.

מאיר, רחובות הנהר: יונתן מאיר, רחובות הנהר: קבלה ואקזוטריות בירושלים (תרנ"ו-תש"ח), יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשע"א.

מאיר, תשוקתן: יונתן מאיר, "תשוקתן של הנשמות אל השכינה": בירור מסכת הקשרים בין הראי"ה קוק להלל צייטלין ויוסף חיים ברנר, בתוך: "דרך הרוח"; ספר היובל לאליעזר שביד. עורך: יהודע עמיר, מכון מנדל ללימודי יהדות, האוניברסיטה העברית, מכון ואן ליר, ירושלים, תשס"ה, עמ' 771-818.

מגיד, מומרים: Shaul Magid (2005), "The politics of (un)conversion: the 'mixed multitude' ;337-335 ('erev rav') as conversos in Rabbi Hayyim Vital's 'Ets ha-da'at tov'". *Jewish Quarterly Review*, 95 (4), pp. 625-666

מוניץ, חוג הראי"ה: מאיר מוניץ, חוג הראי"ה ועריכת כתביו של הרב קוק, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר אילן, תשס"ט.

מירסקי, ביוגרפיה: Yehudah Mirsky, *An Intellectual and Spiritual Biography of Rabbi Avraham Yitzhaq Ha-Cohen Kook from 1965 to 1904*, Harvard University, 2007.

מרווין, הרב קוק: Fox Marvin, 'Rav Kook: Neither Philosopher nor Kabbalist', in Lawrence J. Kaplan and David Shatz (eds.), *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New York and London 1995, pp. 78-87.

מרוז, גאולה: רונית מרוז, גאולה בתורת האר"י, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, תשמ"ח.

מרק, מגילת סתרים: צבי מרק, מגילת סתרים: החזון המשיחי הסודי של ר' נחמן מברסלב, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ו.

מרק, מעשה מהלחם: צבי מרק, "מעשה מהלחם": מגנזי הצנזורה הברסלבית, תרביץ עב, ג, תשס"ג, עמ' 415-452.

משיח, ההלכה המשיחית: אמיר משיח, "ההלכה המשיחית" במשנתו של הראי"ה קוק, בתוך: משיחיות, שיגעון וחזון; היבטים היסטוריים ותיאורטיים בפנייה אל תחומי דעת שונים, עורכת: זיוה פלדמן, אוניברסיטת אריאל, אריאל, תשע"ג.

נריה, ליקוטי הראי"ה: הרב משה צבי נריה, ליקוטי הראי"ה, כפר הרואי"ה, תשנ"ה.

נריה, מועדי הראי"ה: הרב משה צבי נריה, מועדי הראי"ה, ירושלים תשמ"ב.

עיטם, סקירת: אוריאל עיטם, סקירת כתבי ההגות של הראי"ה, צהר י"ח, תשס"ד עמ' 19-38.

פדיה, המראה והדיבור: חביבה פדיה, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסתורין היהודי, הוצאת כרוב, לוס אנג'לס, תשס"ב 2002.

פיצ'רלד, לימודי דתות: Timothy Fitzgerald, 'Playing Language Games and Performing Rituals: Religious Studies as Ideological State Apparatus', *Method & Theory in the Study of Religion* 15, 2003, pp 209-254

פכטר, התשתית הקבלית: מרדכי פכטר, 'התשתית הקבלית של תפיסת האמונה והכפירה במשנת הרב קוק', דעת 47, תשס"א, עמ' 69-100.

פכטר, עיגולים ויושר: מרדכי פכטר, עיגולים ויושר- לתולדותיה של אידיאה (מקבלת האר"י עד משנת הרב קוק), דעת 18, תשמ"ז עמ' 59-90.

פרידמן, חברה ודת: מנחם פרידמן, חברה ודת: האורתודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל; תרע"ח-תרצ"ו, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשל"ח.

צוריאל, אוצרות הראי"ה: משה צוריאל, אוצרות הראי"ה, הוצאת ישיבת ההסדר ראשון לציון, ראשון לציון, תשס"ב.

צייטלין, ספרן של יחידים: הלל צייטלין, ספרן של יחידים, ירושלים, תש"ס.

קויפמן, בכל דרכך: ציפי קויפמן, בכל דרכך דעה: תפיסת האלוקות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ט.

קרליבך, ספר הדמויות: עזריאל קרליבך, ספר הדמויות, מודיעין, תל אביב, תשי"ט.

רביצקי, הקץ המגולה: אביעזר רביצקי, 'הקץ המגולה ומדינת היהודים', תל-אביב תשנ"ג.

רובין, החיבורים הזוהריים: צביה רובין, החיבורים הזוהריים של רמח"ל והתפיסה המשיחית של הזוהר בכתביו'. בתוך: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית: ספר הזוהר ודורו (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח, תשמ"ט) עמ' 387-412.

רובין, יחסו של הרמח"ל לאר"י: צביה רובין, יחסו של רמח"ל לאר"י. הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 11, ג 2 (תשנ"ד) 117-124.

רוזנק, קבצים גנוזים: אבינעם רוזנק, מי מפחד מקבצים גנוזים של הרב קוק?, תרביץ סט, ב, תש"ס, עמ' 257-291.

רוטנשטרייך, המחשבה היהודית ב: נתן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, ב, תש"ו-תש"י.

ש"ץ אופנהיימר, אוטופיה ומשיחיות: רבקה ש"ץ-אופנהיימר, 'אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק', כיוונים, א (תשל"ט) עמ' 15-27.

ש"ץ אופנהיימר, ראשית המסע: רבקה ש"ץ אופנהיימר, ראשית המסע נגד הרב קוק, מולד ו, תשל"ד, 251-262.

שביד, נביאים: אליעזר שביד, נביאים לעמם ולאנושות: נבואה ונביאים בהגות היהודית במאה העשרים, מאגנס, ירושלים, תשנ"ט, 1999.

שוורץ, ארץ הממשות והדמיון: דב שוורץ, ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונית דתית, עם עובד, תל אביב, תשנ"ז, 1997.

שוורץ, אתגר ומשבר: דב שוורץ, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, עם עובד, תל אביב, תשס"א, 2000.

שוורץ, הציונות הדתית: דב שוורץ, הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות, עם עובד, תל אביב, תשנ"ט, 1999.

שטינזלץ, הבעייתיות: עדין שטינזלץ, 'הבעייתיות ב"אורות הקודש"', י' רפאל (עורך) קובץ הראי"ה, ירושלים תשכ"ו, קב-קה.

שילה, הופעת נשמות חדשות: אלחנן שילה, פרשנות הרב קוק לקבלת האר"י: הופעת נשמות חדשות ותיקון העולם, בתוך: עיונים בתקומת ישראל 18, (תשס"ח), עמ' 55-77.

שילה, רבדים קבליים: אלחנן שילה, רבדים קבליים בהגותו של הרב קוק, זיקתם לפילוסופיה של היגל ולרוח התקופה, אוניברסיטת בר אילן, תש"ס.

שלום, פרקי יסוד: גרשום שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מוסד ביאליק, ירושלים, 1980.

שלום, שבתי צבי: גרשום שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, עם עובד, תל אביב, 1974.

שרלו, העוז והענווה: סמדר שרלו, 'העוז והענווה': שיטת המוסר של הרב קוק מול מוסר העוצמה של ניטשה, ניטשה בתרבות העברית (עורך: י' גולומב), ירושלים תשס"ב.

שרלו, התפתחות: סמדר שרלו, 'התפתחות שיטת המוסר של הרב קוק בחיבור עין איה', דעת, 43 (תשנ"ט), 95-123.

שרלו, חוג הראי"ה: סמדר שרלו, חוג הראי"ה כחבורה מיסטית, תרביץ עד ב, תשס"ה, 261-303.

שרלו, משה: סמדר שרלו, כיצד הפך משה למשיח? : מתיקוני הזוהר ועד לשליחותו המיסטית של הרב קוק, משה אבי הנביאים; דמותו בראי ההגות לדורותיה. עורכים: משה חלמיש, חנה כשר, חנוך בן פזי, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשע"א, עמ' 449-481.

שרלו, משיח ומשיחיות: סמדר שרלו, משיחיות ומשיח בחוג הרב קוק, מורשת ישראל 2, תשס"ו, 42-87.

שרלו, צדיק יסוד עולם: סמדר שרלו, צדיק יסוד עולם: השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר אילן, תשס"ד.

תמר, משיח בן יוסף: דוד תמר, האר"י והרח"ו כמשיח בן יוסף, ספונות ז, תשכ"ג, עמ' קסז-קעז.

תמרי, ערב רב: אסף תמרי, ערב רב, מפתח 2, 2010, עמ' 43-74.

תשבי, דמותו של רבי משה דוד ואלי: ישעיה תשבי, דמותו של רבי משה דוד ואלי (רמד"ו) ומעמדו בחבורת רמח"ל. ציון מד, תשלט, עמ' 265-302.

תשבי, משנת הזוהר א-ב: ישעיה תשבי, משנת הזוהר, כרך א-ב, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"א.

תשבי, נתיבי אמונה ומינות: ישעיה תשבי, נתיבי אמונה ומינות: מסות ומחקרים בספרות הקבלה והשבתאות, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשמ"ב 1982.

תשבי, רשימות: ישעיה תשבי, רשימות חוויתיות וחזיונות שלר' משה דוד ואלי (רמד"ו) המשיח המיועד בחבורת רמח"ל, בתוך: ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, עורכים: משה אידל, זאב הרוי, אליעזר שבייד, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תש"ן.

Table of Contents

1	Introduction and state of the research	2
1.1	Introduction and a definition of the corpus of writings	2
1.2	An investigation of Moses' image	3
1.3	An investigation of Rav Kook's sources	6
1.4	Summary	26
2	Moses and his struggle with the forces of heresy and secularity	27
2.1	Introduction	27
2.2	The <i>Erev Rav</i> in the writings of <i>Chazal</i>	27
2.3	The <i>Erev Rav</i> in sources from the <i>Zohar</i> and <i>Tikunim</i>	28
2.4	The <i>Erev Rav</i> in the writings of the <i>AR"l</i>	30
2.5	The <i>Erev Rav</i> in additional sources	33
2.6	The <i>Erev Rav</i> in the writings of <i>RIA"Z Margaliot</i>	35
2.7	Moses and the <i>Erev Rav</i> in the writings of Rav Kook	37
2.8	The breaking of the ten commandments	49
2.9	Moses and the angel of death	53
2.10	Writing the Torah is seventy languages	54
2.11	Moses and the land of Israel	57
2.12	Summary	59
3	Moses' sin	60
3.1	Introduction	60
3.2	Maimonides' position	60
3.3	The <i>Zohar</i>	61
3.4	The <i>Tikunim</i>	62
3.5	The <i>AR"l</i>	63
3.6	The writings of Rav Kook	66
3.7	Summary	74
4	Moses and the Messiah	75
4.1	Introduction	75
4.2	Moses and the Messiah in the <i>Medrash</i>	75
4.3	Moses and the Messiah in the <i>Zohar</i> and <i>Tikunim</i>	76
4.4	Moses and the Messiah in the <i>AR"l</i>	79
4.5	Moses and the Messiah in additional sources	82
4.6	Moses and the Messiah in Rav Kook's writings	84
4.7	Summary	97
5	Summary	99
6	Bibliography	102

In most of these passages from Rav Kook's writings, he identifies, not with Moses' historic character, but with the figure of the messiah and perhaps that of Adam. As such, Rav Kook joins other Jewish philosophical writers who saw, as part of their role, to fix Moses' image or as figures above that of Moses.

The concluding chapter aims at including all of the issues discussed previously in order to try and present the overall picture arising from them. We can arrive at a number of conclusions. First, investigation of Rav Kook's writings, in light of *Kabbalic* sources, especially in light of the *AR"l* writings, shows that he used many ideas from these sources but chose to formulate and rephrase them in his own language. Second, his usage of Moses' image shows that Rav Kook found it important to deal with phenomena from outside the religious world in order to try and include them within the borders of holiness. These examples not only shed light on his writings and philosophy, but also imply that Rav Kook viewed himself as one of the righteous people of his generation, perhaps the messiah himself, or at least the precursor of the messiah.

himself on Maimonides' opinion that Moses' sin was mainly due to his anger. Rav Kook adopts this explanation but interprets this anger to reflect an inability to incorporate varied opinions. Elsewhere, Rav Kook mentions the idea of anger but regarding a rigid study of the Torah. This idea, which originates mainly from the description of the *Tikunei Zohar*, leads Rav Kook to express his opinion as to how a correct Torah world should function. In an additional source, Rav Kook bases himself on the *AR"l* who sees Moses' sin as resulting from an attempt to implement change without being attentive to current reality and needs.

In dealing with Moses' sin, Rav Kook revealed the shortcomings of Moses' leadership and his preference of other leadership figures such as *Eliyahu* or *Yehoshua Ben Nun*.

The third chapter concentrates on investigating the relationship between Moses and the messiah. This topic, which is touched upon in sources previously mentioned, stands on its own merit. Here again the sources differ. Sources from the *Tikunim* see Moses as the ultimate figure, above and beyond the messiah, who can bring about the most basic and full changes in reality and the Torah world. The *AR"l* describes the messiah as being a basic facet of Moses and its discovery in the future will uncover the deep meaning of the *Torah*. In addition, the *AR"l* presents Moses and the messiah as two parts of Adam whose image was diminished because of his sin and will be rebuilt in the future.

Rav Kook, based mainly on the *AR"l's* interpretation, describes the relationship between Moses and the messiah a number of ways with an underlying common theme. The different descriptions all relate to a messianic desire to expand the borders of holiness and Torah to include phenomenon and ideas that are not a part of the traditional world. These ideas reveal an important facet of Rav Kook's self identity.

this relationship. In the *Tikkunim* sources the *Erev Rav* is depicted as the representative of the forces of evil. Therefore, any proximity was regarded as sin and the only way to rectify the situation was complete annihilation. On the other hand, the *AR"l* describes the underlying relationship between Moses' soul and the souls of the *Erev Rav* which has yet to be finalized and this is Moses' future destiny.

In Rav Kook's writing we find a number of different elements describing this relationship. From his writing we can infer that this relationship reflects his own doubts as to how to best deal with phenomena of heresy and secularity. In one of his writings we find reservations regarding adopting Moses' decision how to deal with this issue. On the other hand, in writings found in *Kvatzim* one can identify a willingness to accept the *AR"l*'s description of Moses' messianic role as the one who will purify and fix the souls. This can also be found in passages dealing with the breaking of the ten commandments which Rav Kook interprets as part of Moses' ability to deal with the *Erev Rav*, who represents the forces that break traditional frameworks.

In this chapter we will also discuss additional examples of the usage of Moses' image in order to portray figures willing to accept phenomenon that deviate from the borders of the traditional holy and religious world and acceptance of ideas originating from the secular world or foreign sources. These examples include Moses' relationship with the angel of death, Moses writing the *Torah* in seventy languages, the importance of the land of Israel for Moses, etc.

The second chapter deals with Moses' famous sin in *Mei Meriva*. Moses' sin is mentioned many times in sources of Jewish thought. Here again, one can identify the influences of various sources on Rav Kook's writings. We find that Rav Kook bases

Abstract

The introduction of this paper deals with the methodological principals that served as the basis for this work. The first principal deals with issues regarding the use of figures from Jewish tradition to express ideas and thoughts, especially the figure of Moses. The decision to choose a specific figure stresses the desire to identify with that figure and understand its importance. This is especially true regarding the figure of Moses. Moses serves as one of the central figures in the writings of Rav Kook. As a result, there is great importance in investigating his figure in order to better understand Rav Kook's writings, thoughts and conception of himself.

The second principal deals with the sources of Rav Kook's writings. There is a wide range of opinions on this matter. Most researchers accept the richness of his writings and the diverse sources that he used, but differ when trying to differentiate between the important and less important sources. In order to deal with this issue, the introduction includes a broad description of the sources found within Rav Kook's writings dealing with Kaballah and its study, discovering the secrets of the Torah etc. The conclusion derived from these sources is that Rav Kook believed in creating a new *Kaballic* language that would be clear and understandable. In light of this, one can conclude that in order to understand Rav Kook's writings one must first read through sources from *Kaballic* literature. Passages written by Rav Kook need to be investigated in light of these sources and special attention should be given to the way Rav Kook formulates and rephrases ideas from earlier sources.

The first chapter concentrates on how Moses dealt with the forces of heresy and secularity. One of the main issues dealt with in this chapter is the relationship between Moses and the *Erev Rav*. In *Kaballic* sources we find two different explanations for

BEN- GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES
GOLDSTEIN-GOREN DEPARTMENT OF JEWISH THOUGHT

"IN THE PATH OF THE FAITHFUL SHEPARD" – DIMENSIONS OF MOSES'
FIGURE AS REFLECTED IN RAV KOOK'S WRITINGS IN LIGHT OF HIS
SOURCES

THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS

FOR THE DEGREE OF MASTER OF ARTS

MATANYA STERNBERG

UNDER THE SUPERVISION OF DR. ODED YISRAELI

Signature of student: _____

Date: _____

Signature of supervisor: _____

Date: _____

Signature of chairperson

Of the committee for graduate studies: _____

Date: _____

September 2013

BEN- GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES
GOLDSTEIN-GOREN DEPARTMENT OF JEWISH THOUGHT

"IN THE PATH OF THE FAITHFUL SHEPARD" – DIMENSIONS OF MOSES'
FIGURE AS REFLECTED IN RAV KOOK'S WRITINGS IN LIGHT OF HIS
SOURCES

THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS

FOR THE DEGREE OF MASTER OF ARTS

MATANYA STERNBERG

UNDER THE SUPERVISION OF DR. ODED YISRAELI

September 2013