אלישע נדב

מקורות הראי״ה

עיון בשני מקורות לפסקאות של הראי״ה קוק

א. פתיחה

ב. עצמיות האמונה

ג. שילובי חיים

ד. סיכום

א. פתיחה

שאלת זיהוי מקורותיו של הרב קוק נידונה במקומות רבים בין לומדי כתביו. באופן לא מפתיע עיקר העוסקים בכך כיום מגיעים מתוך עולם המחקר, ואילו העולם הישיבתי הלומד את דברי הרב מתמקד או בלמידה כוללת של תפיסתו, או בעיון מדוקדק ונוקדני ובפרשנויות פנימיות ממקור אחד למקור אחר בכתביו.

דבריו של ר׳ הלל צייטלין על הראי״ה ידועים ומוכרים,[1] כשעיקר דבריו של צייטלין כחסיד ומקובל הבקי ברזי התורה מופנים אל חוסר המקורות, הציטוטים והמובאות המופיעים בכתבים, והוסיף: ״אם היה סיפק בידי הייתי מוצא לכל עניין ועניין בכתביו את מקורו בקבלה ובחסידות״. תלמידיו ותלמידי-תלמידיו, ובראשם בנו ועורכו הרצי״ה, כמעט ולא עסקו בכך ונקטו בדרך של ציון מקורות מינימאליים והרחבה בדרך של ׳דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר׳, תוך הפניות למקומות שונים בהם עוסק או מרחיב הראי״ה ברעיון דומה. אולם אין חולק שמבחן המקורות[2] הוא אחד המבחנים החשובים של כל הוגה דתי מאוחר, וכתיבתו של הראי״ה נתייחדה בחוסר מקורות גלויים מופגן.

1. ׳הקו היסודי בקבלה של הראי״ה קוק׳, בתוך: על גבול שני העולמות.
2. מכלי שלישי ורביעי שמעתי לאחרונה משמו של אחד מתלמידי הרב צבי טאו, שני קריטריונים מנחים שהציב הרב טאו למניעת פרסום חלקים מכתבי הראי״ה שטרם ראו אור. ראשון – פסקאות שאין לדברי הרב מקור קדום ממנו. שני – שתוכנה של הפיסקה רלוונטי לימינו. הקריטריונים מעניינים וראויים לדיון בפני עצמם, אולם לענייננו הם מבטאים את הצורך לראות את דברי הרב בהקשר רחב יותר וכהמשך לשלשלת לימוד התורה בעמ״י, משום שבלי מקור הם נותרים בבדידות רעיונית. אין בכך בכדי לעמעם את חידושיו של הראי״ה, אלא הארת חידושו מתוך דברי הקדמונים.

פרופ׳ ישראל תא-שמע[3] מאפיין את פירושיהם של הר״ח, הר״ן ועוד חלק מראשוני ספרד, בסגנון פרשנות לגמרא שהוא מכנה ׳פראפרזה׳ לדברי התלמוד, וניתן ללמוד אותו אף באופן עצמאי מבלי להזדקק לגמרא עצמה. כל אחד מהם הציג פרשנות בלעדית משלו לדברי הגמרא, כאשר פירושו ועמדתו בסוגיה הובעו בחלקים נרחבים דרך מילותיה של הגמרא עצמה. כך יצא שהלומד את הסוגיה ישירות מדבריהם, אך ללא עיון בגוף הגמרא, קיבל בעצם עמדה פרשנית אחת בלבד, והפראפרזות לא ׳נפתחו׳ בפניו לאפשרויות לימוד והבנה שונות. אולם בניגוד לפירושים אלו המוסבים על טקסט ידוע – התלמוד, כתבי הראי״ה עומדים כטקסט עצמאי שלכאורה אינו קשור ישירות במקור כלשהו. בכתבי הראי״ה ניתן לראות בקלות כי ישנה נטייה עקרונית לפראפרזה, אם כי היא מורכבת הרבה יותר.[4]

אם כן, המבקש ללמוד את דברי הראי״ה ולעיין בהם בדרך של לימוד עומק שגם בוחנת את הדברים לרוחבם, איננו יכול להצטמצם ללימוד דבריו כטקסטים עצמאיים, ועליו לחפש את המקורות מהם שאב את רעיונותיו. ללימוד זה מספר יתרונות – דבריו של הרב מוארים באור מחודש מתוך רצף שלשלת הדורות של מסורת התורה; לשונו העצמאית של הרב יכולה לשוב אל הרציפות הלשונית של הביטויים המסורתיים. ברור הדבר שהראי״ה ניסה לטשטש ביטויים אלה באופן כתיבתו, אך השבה שלהם אל הטרמינולוגיה המסורתית עשויה לבאר אותם היטב, ואף להאיר ולהעצים את חידושיו של הראי״ה כאשר הם עומדים במקביל למשנות נוספות.

ודאי שדברינו נכנסים לתחום הרמנויטי מובהק ועוסקים בדרכי הפרשנות, ובכך אנו מניחים שהראי״ה הוא גם פרשן. על כל פנים, נדמה שאין חולק שזוהי פרשנות יוצרת שאינה כבולה אל מקורותיה. הן שימושו של הראי״ה בפראפרזות והן הניתוח הפרשני שלהן כפי ששובצו בכתביו, הוא דידקטי בעיקרו. הרצי״ה שהפליג בהדרכות דידקטיות על אופן לימוד כתבי אביו, התנגד נחרצות ללימוד דבריו באופן כזה. הוא הדריך ללמוד את דבריו במנותק, ולהרחיק מלימוד ופרשנות שלהם על דרך הנסתר. בדוגמאות שיובאו במאמר נבחנת דרך שונה.

מובנה של פראפרזה אצל תא-שמע ברורה – ניסוח עצמאי הגובל בציטוט, אולם אצל הראי״ה מובנה של הפראפרזה הוא יותר השראה, וחירותו של הראי״ה – הן הלשונית והן הרעיונית, די גדולה. את ההשוואה לפרשני הגמרא ואופי פירושם לא הבאתי אלא לשם הקדמה והסבר לדרך הלימוד שתודגם במאמר. לכן באופן עקרוני לא השתמשתי בגוף המאמר בביטויו המחקרי של פרופ׳ תא-שמע – ׳פראפרזה׳, וניסיתי לבטא את התקת

3. הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק ראשון, עמ׳ 38.
4. דוגמה בולטת לכך היא פסוקים ושברי פסוקים המצוטטים למכביר בין פסקאותיו של הראי״ה. מחקר או לימוד מסודר בנושא, ככל הידוע לי, לא נעשה עד היום.

הרעיונות, תרגומם, עיבודם ומיקומם בתוך המשנה המאוחרת, כפי שעשה הראי"ה, ומעבר להתחקות אחר מקורות הפראפרזות – לאבחן את משמעות השינוי המילולי שעברו.

בדברים הבאים ננסה להדגים שני מקרים של מקורות קדומים בהרבה לרב – שדבריו שלו הם עיבוד ופרשנות מחודשת לרעיונות שהם הביעו, כאשר הוא מלביש זאת בשפתו ולשונו הייחודית, והופך אותם מרעיונות להלכי-נפש הנוגעים בלב הקורא ומעוררים אצלו את נקודת הדברים בפנימיות הלב.

המקורות להלן אינם בהכרח מקורותיהם הישירים של הפסקאות הנידונות, אולם הם ודאי 'מתכתבים' איתם.

ב. עצמיות האמונה

הדוגמא הראשונה בה נעסוק היא פסקה מעניינת מקובץ א', העוסקת ביחס שבין ניסים ואמונה ומתבססת על דברי הזוהר. את הקשר שבין המקור לראי"ה נדגים דרך טבלה משווה, שתנסה לעשות סדר ברעיונות, להראות את העקביות שבהם, את המשותף שבין שני המקורות, וכמובן כיצד גילגל הראי"ה את הרעיון ומיקמו בפרשנות עכשווית בת-דורו.

תחילה נביא את דברי הזוה"ק ותרגומם:

> ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לא-להים וידעתם כי אני ה' א-להיכם וגו', פקודא דא קדמאה דכל פקודין, ראשיתא קדמאה דכל פקודין למנדע ליה לקודשא בריך הוא בכללא מאי בכללא למנדע דאית שליטא עלאה דאיהו רבון עלמא וברא עלמין כלהו שמיא וארעא וכל חיליהון, ודא איהו בכללא, וסופא דכלא בפרט למנדע ליה בפרט.
>
> וכלל ופרט איהו רישא וסופא רזא דכר ונוקבא כחדא ואשתכח בר נש בהאי עלמא דאתעסק בכלל ופרט בר נש בהאי עלמא איהו כלל ופרט, תקונא דהאי עלמא איהו כלל ופרט, בגין כך ראשיתא דכלא למנדע דאית שליט ודיין על עלמא ואיהו רבון כל עלמין, וברא ליה לבר נש מעפרא ונפח באפוי נשמתא דחיי ודא איהו באורח כלל.
>
> כד נפקו ישראל ממצרים לא הוו ידעי ליה לקודשא בריך הוא. כיון דאתא משה לגבייהו פקודא קדמאה דא אוליף לון דכתיב וידעתם כי אני ה' א-להיכם המוציא אתכם וגו', ואלמלא פקודא דא לא הוו

ישראל מהימנין בכל אינון נסין וגבורן דעבד לון במצרים, כיון דידעו פקודא דא באורח כלל אתעבידו להון נסין וגבורן.
ולסוף מ׳ שנין דקא אשתדלו בכל אינון פקודין דאורייתא דאוליף לון משה בין אינון דמתנהגי בארעא בין אינון דמתנהגי לבר מארעא כדין אוליף לון באורח פרט הה״ד (דברים ד): וידעת היום והשבות אל לבבך היום דייקא מה דלא הוה רשו מקדמת דנא, כי ה׳ הוא הא-להים דא באורח פרט במלה דא כמה רזין וסתרין אית בה, ודא וההוא דקדמיתא כלא מלה חדא, דא בכלל ודא בפרט.

תרגום:
ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לא-להים וידעתם כי אני ה׳ א-להיכם וגו׳, מצווה זו ראשונה לכל המצוות, התחלה ראשונה של כל המצוות, לדעת לקוב״ה בכללות. מהו בכללות? לדעת שיש שליט עליון שהוא ריבון עולם, וברא העולמות כולם, שמים וארץ וכל צבאם. וזה הוא כלל, וסוף הכל הוא בפרט. לדעת אותו בפרטות.
וכלל ופרט הוא ראש וסוף, סוד זכר ונקבה כאחד, ונמצא אדם בזה העולם שעסק בכלל ופרט, האדם בעולם הזה, שהוא כלל ופרט. ותיקון העולם הזה הוא כלל ופרט, משום שזה תחילת הכל – לדעת שיש מושל ודיין על העולם, שהוא אדון כל העולמים, וברא את האדם מעפר, ונפח באפיו נשמת חיים, שזה הוא בדרך כלל.
כאשר יצאו ישראל ממצרים לא היו יודעים לו לקב״ה. כיוון שבא משה אליהם, מצווה ראשונה שלימד אותם – דכתיב ׳וידעתם כי אני ה׳ א-להיכם המוציא אתכם׳ וגו׳, ואלמלא מצווה זו לא היו ישראל נאמנים (לה׳ – א.נ) בכל אלו הניסים והגבורות שעשה להם במצרים. כיוון שידעו מצווה זו בדרך כלל נעשו להם ניסים וגבורות.
ולסוף ארבעים שנה, שכבר השתדלו בכל אלו המצוות של התורה שלימד אותם משה, בין אלו שנוהגים בארץ בין אלו שנוהגים בחו״ל – לימד אותם בדרך פרט; זהו שכתוב – וידעת היום והשבות אל לבבך, היום בדיוק, מה שלא היה להם רשות קודם לכן. כי ה׳ הוא הא-להים – זה בדרך פרט, במילה זו כמה סודות וסתרים יש בה. וזה, וההוא שמקודם (שני הפס׳ – א.נ) הכל דבר אחד, זה בכלל וזה בפרט.
זוהר – רעיא מהימנא שמות, וארא, כה, א

הזוהר מספר בפיסקה את סיפור האמונה של עמ"י יחד עם הסיפור ההיסטורי ומשלב ביניהם. האמונה, כמו ההיסטוריה, נעה על ציר מתפתח, מתקדם ומשתנה. אין דומה עמ"י בתחילתו של תהליך הגאולה למצבו בסוף התהליך; וכך גם האמונה – אין דומה האמונה בגירסתה הראשונית לאמונה הסופית. תפיסת האמונה מתפתחת, ובעצם משתנה עד לבלי היכר. תפיסת אמונה אחת מתחלפת בתפיסת אמונה חדשה. הזוהר מבקש להעמיד את המעבר מתודעת זיכרון הקשורה בנס יציאת מצרים, אל תודעת "היום", כחלק מתהליך אמוני שעמ"י עובר, ומספר, בעצם, את תהליך ההתפתחות האמוני.

הזוהר מסביר זאת בדרך מוכרת היטב ללומדי הראי"ה – כלל ופרט[5].

בראשית היתה זו אמונה כללית, בדרך 'כלל' – "וידעתם כי אני ה' א-להיכם", ממש כדברי הרמב"ם בפתיחת הלכות יסודי התורה – "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון". אין זו אפילו אמונה, אלא ידיעה, הכרה בסיסית, שהזוהר נמנע בפירוש מלקרוא לה אמונה ותחת זאת מכנה אותה 'נאמנות', טרום-אמונה: "ואלמלא פקודא דא לא הוו ישראל מהימנין...". הכרה זו היא התנאי המקדים לאמונה בה'[6].

רק בהמשך, מקץ ארבעים שנות סיבובים במדבר, יכול היה משה ללמד את האמונה בדרך 'פרט'. רק אז – 'היום דייקא' – נלמדת אמונה חדשה של אותו היום, אמונה פרטית, הוֹוִית, המתגלה מחדש ובה כל-יום הוא 'היום'. סגנונו של הזוהר תורני-רמב"מי: האמונה היא מצווה. כדרכו, מספר הזוהר תמיד את סיפור העולם דרך כל דבר כמעט – כלל ופרט הוא תיקון העולם. ובענייננו, התפתחות האמונה היא תיקון העולם, הנעשה דרך האדם החי בעוה"ז ומפתח את אמונתו מכלל לפרט, מאמונה בסיסית לאמונה אישית מלאה, עצמאית, בדרך 'פרט'. זוהי אמונה פרטית של 'היום', שהאדם טורח לשכלל אותה באופן מתמיד כך שבכל יום ויום אמונתו מתפתחת ו'מעודכנת'.

הזוהר קושר את תהליך התפתחות האמונה לתקופה שבה עמ"י היה חי אך ורק על ניסים. גאולת מצרים היתה כולה באורח נס וכך גם ההליכה במדבר כשעננו כבוד ועמוד אש סבבו את עמ"י, מאכלם היה מן, ושמלתם לא בלתה מעליהם.

> הניסים מבארים הם את האמונה הא-להית, שהיא ממעל לכל גבול, והשלמות הא-להית נקבעת על ידי אמונה קדושה זו בנפש. וכשתגמר לגמרי האמונה את תפקידה, ותוציא את הנשמה לאורה, אז לא תהיה צריכה לעצמיות האמונה בהניסים ולזכרונם. אבל אין השלמת

5. בכל הפעמים שהזוהר מסביר את דבריו באורח כלל ואורח פרט הוא עוסק במצוות מהתורה, כדברי ר' שמעון בהקדמה: "פקודי אורייתא [מצוות התורה] דיהב קודשא בריך הוא לישראל כלהו באורייתא בארח כלל כתיבי" (זוהר, הקדמה, דף יא ע"ב). ראוי להדגיש שאף כאן, אם נדייק במילותיו של הזוהר, הוא עוסק לכאורה במצוות האמונה. ודאי שאין זה דיון הלכתי במצווה, וע"כ אנו דנים כאן באמונה עצמה.

6. במאמר אחר (מה לדרך ארץ ולרצון ה'?, פתיחתא א') עסקנו גם בנושא זה ממש בתפיסת ר"צ הכהן, המלמד שדרך ארץ היא הביטוי הקדום לאמונה, עוד קודם מתן תורה. הכרה אמונית זו הינה 'הכרה נעלמת מאוד', אלמנטרית ומגושמת, אלא שבאמת 'כולו לה' יתברך'.

> האמונה ברום קדשה באה, כי אם על ידי קביעות קשר האמונה בניסים בפועל. ויציאת מצרים, והניסים הכרוכים בה, היא יסודם, שממשכת והולכת עד לימות המשיח, שאז לא תהיה יציאת מצרים עוד ליסוד עקרי, כי אם או טפל לעקר, או דבר שכבר שמש את תפקידו לגמרי, ולא יאמר עוד חי ד׳ אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ד׳ אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם, וישבו על אדמתם. והאורה המשיחית תשיב את הזוהר העליון של האדם לאיתנו, ותהיה לכן גבוהה מכל התגלות א-להות 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.
>
> שמונ״ק, קובץ א, תטז

ראשית, הנושא המרכזי שבשני הקטעים שונה. הזוהר עוסק בדרכי האמונה, ואילו הראי״ה עוסק בעיקר ביחס שבין ניסים ואמונה. שניהם מציבים זאת על ציר מתפתח של מה שמכנה הרב ׳השלמת האמונה׳.

לעומת הזוהר שהביע זאת באופן חד בכך שצמצם את התקופה לזמן שבו כל קיומו של עמ״י היה על ניסים, מרחיב הראי״ה את גבולותיו של ציר-זמן ההתפתחות – אין הוא מסיים אותו בסוף ארבעים שנות המדבר וערב הכניסה של עמ״י לארץ, אלא בימות המשיח. הרב רואה זאת כהשתחררות מתפיסה שבה האמונה מתבססת על ניסים גדולים ועל זיכרון הסטורי מפותח, שראש וראשון להם הוא נס יציאת מצרים. הרב רואה את הניסים כבעלי תפקיד בזיכוכה של האמונה, וניסים – מיד בתום התרחשותם – הופכים למאורע מפעים שהתחולל בזמן עבר. קיצה של ההיסטוריה הוא גם קץ האמונה, אמונה שנדרשת לזיכרון היסטורי ארוך טווח, שהאירועים החריגים שבו, הניסים, מהווים הוכחות לצדקתה של האמונה ולקיומו של א-לוהים.

גם האמונה היא בעלת תפקיד, בכך ש״תוציא את הנשמה לאורה״.

הראי״ה אינו נוקט מפורשות בדרך של כלל ופרט, כפי שעשה הזוהר, אלא מדבר על אמונה ראשונית – ניסית, ואמונה סופית – משיחית. הוא כן מכנה את האמונה הראשונית ׳כלליות האמונה׳ ואת האמונה הסופית הוא מתאר כ׳זוהר העליון של האדם׳, שניתן לאבחן כ׳פרט׳.

את עיקרי ההבדלים בין גירסאות האמונה ניתן לראות בטבלה שלקמן.

האמונה הראשונית	האמונה הא-להית	מבוססת על קשר בניסים בפועל	כלליות האמונה	אמונה בנפש	זיכרון, עבר	יציאת מצרים	תורה שבעולם הזה
האמונה הסופית	עצמיות האמונה	מופיעה ממעמק הדעת והחיים	זוהר העליון של האדם (פרט)	חשיפת הנשמה	הווה	גאולה אחרונה	תורתו של משיח

האמונה הסופית היא אמונה הווית, וכניסוח הזוהר "היום".

אם נעמיק עוד בפרשנות דברי הזוהר, הרי שסוף ארבעים שנה הוא סופה של נבואת משה המלמד את האמונה, וגם סופה של התורה שניתנה בסיני, ישירות מה' למשה בדרך של 'פה אל פה אדבר בו'. מכאן ואילך מתחיל תהליך הפרטתה של האמונה בה כל אדם יכול להגיע לידי נבואה והתגלות. מאז האמונה הולכת ומתבזרת ונתפסת בדרך פרט, לכל איש ואיש.

הראי"ה, בדרכו, מביע זאת דרך דברי חז"ל: 'תורה שלמד אדם בעולם הזה הבל היא לפני תורתו של משיח'[7]. בימות המשיח אין יותר תורה של 'אז' אלא תורת משיח של 'עכשיו', לכל אדם ואדם לאחר שישוב הזוהר העליון של האדם לאיתנו.[8]

דבריו של הראי"ה הם עיבוד מובהק של דברי הזוהר, ועליהם להיקרא במבט כולל יותר וביחס לתקופה בה ניסח הרב את הדברים[9]. מה ביקש אפוא הראי"ה לעשות בדבריו? נעלה מספר עניינים.

ראשית, דברים אלו הם בראש ובראשונה ניתוח היסטורי-תאולוגי של האמונה ומבט חזוני-עתידני על קיצה של האמונה המוכרת וגירסתה החדשה. אולם אין זה ניתוח בלבד אלא הצעה מחודשת (בעקבות הזוהר) לתפיסה היסטורית חדשה, כשהנרטיב המרכזי בה הוא האמונה. הראי"ה אולי מבשר בתפיסתו על קץ האמונה אבל מיד אח"כ מציג אופק אמוני לעתיד לבוא, אמונה החורגת מתפיסה היסטורית כלשהי ואיננה קשורה בזמן. מבט

7. קהלת רבה פרשה יא.

8. 'הזוהר העליון' הוא תרגום מילולי לביטוי קבלי שמופיע מספר פעמים בספרות הזוהר למינה, 'זיהרא עלאה' (ראה לדוג' שער הגלגולים, הקדמה ז'). הביטוי מופיע בכתבי הראי"ה גם בלשונו המקורית והמלאה – 'זיהרא עילאה דאדם הראשון', וגם בתרגומו (אולם לא בהכרח ביחס לאדם הראשון עצמו). באופן פשוט, זיהרא עלאה הוא מה שנסתלק ממאדם הראשון לאחר החטא. הרב קלנר (מילון הראיה) מחלק בין 'זיהרא עלאה דאדם הראשון' ובין 'מידת זיהרא עלאה דאדה"ר'. המשותף ביניהם הוא שזיהרא עלאה הוא עבודה אידיאלית עליונה הקשורה אל הטבע ומתעלה עליה.

9. אף שכאן אנו מנסים להכניס את דברי הרב להקשר כללי-רחב, הרי שמתוך המאמר הבא בזוהר (מאמר הנקרא 'דיבור וקול' בפירוש הסולם), שעוסק בגמגומו של משה ובדיבור החסר הנמצא בגלות, הוציא הראי"ה דווקא ביטוי אישי-פרטי: "ערך הדבור הולך ומתגלה אלי. יוצא הדבור מהגלות שלו, מופיע הוא ברוממות קדשת ערכו" (חדריו). אולם הוא לא הותיר את הביטוי כפראזה עצמאית בלבד והפכו לדימוי חוזר: "בהמשך הזמן יצא גם דיבורנו מהגלות הכבדה שהוא כבוש בה, ונוכל לדבר, לתאר ולהסביר במבטאים ברורים, את אשר אנו מבקשים בהוייתנו השלמה" (שמונ"ק, קובץ א', קנו). עסקה בכך ארוכות סמדר שרלו במאמרה 'צדיק יסוד עולם', בתוך: דעת 49, קיץ תשס"ב.

כזה יוצר התבוננות חדשה לגמרי על המציאות, הן המציאות בה חי הרב והן ההוויה עצמה. הראי״ה התמודד רבות עם הכפירה והחילוניות, ודבריו משמשים הסבר מובהק וצידוק לזניחת האמונה – הכופרים אינם יכולים לסבול את התפיסה האמונית הישנה שנשענת בעיקרה על מאורעות היסטוריים עתיקים. הם רוצים אמונה רלוונטית שתדבר אליהם ותהיה קשורה אליהם כעת, מול מציאות ההתעוררות הלאומית ששוברת את הרצף ההיסטורי של גלות אלפיים. מאחר והאמונה עוד לא הצליחה להתקדם ביחס להתפתחויות אלו, נותרה שקועה בעבר ואיננה מגיבה לשינויי המציאות – הם זונחים אותה ופונים אל הכפירה. חלק גדול מהמרידה היתה נגד התפיסה הדתית הניסית שהיתה מזוהה עם תקופת הגלות. הדור החדש לא המתין לנס ועלה לארץ בכוחות עצמו, ועמל לפתח אותה בגופו. הפיסקה, אם כן, מציעה יחס חדש – חילוני לכאורה – למציאות. הבעיטה בעבר היהודי והתמקדות בהווה הם דרכה של האמונה העתידית, שטרם השכילה להתפתח דיה ויצרה ריאקציה נגדית. זו ההתבוננות המשיחית על ההווה, שעיקרה הוא ההווה עצמו. בהסבר זה הראי״ה משלב, כדרכו, את הכפירה והכופרים, החילוניות והחילונים בתהליך הגאולה, ורואה בהם חלק מהותי ממנו – תפיסתם משנה את האמונה ודורשת ממנה להגיב אל המתחולל בעולם.

תפיסה זו מובילה את הראי״ה אל השפה הייחודית בה הוא כותב. אין הוא בוחר בלשונו של הזוהר, אלא מתנסח בעיקר בלשונו שלו בשילוב חלקי מדרשים. שילובה של שפת ההווה עם הנוכחות הא-להית-משיחית שהן מעבר לזמן יוצרת מפגש רוחני משמעותי יותר. הראי״ה היה מודע היטב לארעיותה של השפה, ופעל דווקא על הצד החיובי שבעניין: השפה היא בזמן הווה, ועל כן מאפשרת ואף דורשת את מלאכת תרגום הנצח בכל עת לשפת הווה המנכיחה את הנצח. אין די בהבאת פראפרזות כלשונן להוכחת נצחיות ורלוונטיות האמונה והתורה, ויש לומר את הדברים באופן שיהיה הנהיר ביותר לדור הנוכחי ונאמן לרוח הדורות כולם.

ג. שילובי חיים

המקור השני מורכב יותר. הראי״ה עורך בו תרגום למודל בקבלת האר״י, העוסק בזיווגים שבעולם האצילות בפעולת התפילה האנושית. העיסוק בדברי האר״י עצמם יהיה מזערי (בייחוד מפאת קוצר ההבנה), ועיקר ההשוואה עם דברי הרב קוק תיערך עם מקור נוסף שאף הוא תרגום של הרעיון למשנתו ולשפתו – קטע מתורה של ר׳ נחמן מברסלב בליקוטי מוהר״ן.

> וכל התורה שאדם לומד לשמור ולעשות, כל האותיות הם ניצוצי נשמות, והם נתלבשים בתוך התפילה, ונתחדשים שם בבחינת עיבור

[כמובא בגלגולים, שכל הנשמות באים בתוך המלכות בבחינת עיבור ונתחדשים שם].

וזהו השמים מספרים כבוד א-ל, היינו התורה, שהוא אש ומים, היינו בחינת הנשמות, ובאים בתוך התפילה, שהוא בחינת כבוד א-ל, כמו שכתוב: שימו כבוד תהילתו, בחינת תהילתי אחטם לך. והנשמות עם התפילה הנקרא כבוד, על שם שהיא מלבשת אותנו, כי רבי יוחנן קרא למאנה מכבדותא, ועל ידי זה נקראת כבוד א-ל, והן מאירין זה לזה: הנשמות מאירין להתפילה בבחינת העלאת מין נוקבין, והתפילה מאירה להנשמות בבחינת חידושין, שהיא מחדשת אותם בבחינת עיבור, והנשמות המלובשין בתפילה המובאות לצדיק שבדור הם בבחינת בתולות אחריה רעותיה מובאות לך.

ליקוטי מוהר"ן קמא ב, ו

ראשית, נעמוד על מבנה דברי ר"נ:

ר"נ מכנה את התורה "נשמות". בכך הוא יוצר "זהות נשמתית" בין עצם התורה ובין הלומדים אותה. התורה הופכת להיות פנימית ומוגדרת כבחינת הנשמות עצמן, קרי, רעיונות והכרות שכליות של לומדי התורה. הנשמה היא החלק היציב והקבוע באדם; אין היא תולדה של המציאות הזמנית הסובבת את האדם, אלא מעלה קבועה שעניין פעולתה הוא הכרתי. קודם לכן, אם נדייק בדבריו, הוא אמר זאת בהגדרה מורכבת ואף יותר מעודנת, שאותיות התורה שאדם לומד הן ניצוצי נשמות.

התפילה מכוּנה בידי ר"נ כבוד, זאת אומרת לבוש, עטיפת התורה והלבשתה כלפי חוץ.

בהמשך אומר ר"נ: "וזהו השמיים... היינו התורה, שהוא אש ומים... היינו בחינת הנשמות". לזיקה שבין שני הביטויים 'שמיים'-'אש ומים' שני רבדים: הראשון, צורני דרשני-אסוציאטיבי. ושני, פנימי, הרומז למה שעסק בו קודם לכן – תפילה בבחינות משפט, בה ישנו איזון ודיוק מכוון בין ימין ושמאל, אש ומים, שלא להיסחף לשום צד יתר על המידה ולהיות מושפע ומוּטה מהמציאות הארעית והזמנית המובילה את האדם בתפילה. בהמשך הוא ילמֵד את אופי התפילה הזו באמצעות איחוד ויצירת יחס בין תורה ותפילה.

עיקרו של יחס זה בין תורה לתפילה הוא הדדי. חשוב להדגיש נקודה זו מאחר שלמרות שאלו יחסים של תוכן ולבוש, אין זהו קשר של עיקר וטפל. ההארה היא הדדית – הנשמות מאירות לתפילה והתפילה מאירה לנשמות.

ההארות ההדדיות של התורה והתפילה הן פעולת זיווג מיסטית, כאשר הארת התורה לתפילה היא 'העלאת מיין נוקבין', זאת אומרת חידוש המלכות; והארת התפילה לתורה היא פעולת התחדשות ב'עיבור', שפועלת על הזעיר-אנפין. איחוד שתי ההארות הוא הזיווג. זיווג זה מתפרש אצל ר"נ כיצירת איזון בין התורה לתפילה שהן חלק מעבודת ה' של כל

אדם ואדם ואיננה רק פעולת הצדיק (שעבודתו תגיע בהמשך מסלולה של התפילה). ולמעלה מכך, זו עבודת כל אדם קודם שתבוא תפילתו לפני הצדיק. כאשר האדם מתפלל ע״פ הדרכות אלו, אומר ר״נ, הוא עושה פעולת זיווג, המתקינה את התפילה ומביאה אותה בשלמותה זו אל צדיק הדור המעלה ומשלים את הפעולה.

ר״נ מתאר את יחס זה בלשון טכנית-עניינית, כאשר הוא מלווה זאת בעריכת ׳בחינות׳ שונות שכינוייהן מבוססים על שברי פסוקים הנקשרים בלבוש דרשני למארג אחד. התיאור עמוס ביטויים קבליים ובנוי על תהליך.

אף שר״נ חושף – כביכול – את מקורו, ב׳שער הגלגולים׳, הרי שזה רק לעניין אחד מסוים מהקטע. מקור מובהק של דבריו מובא בכתבי האר״י:

> תפילת האדם המתכוון בה כראוי היא למעלה בעומק העליון בסוד נקודת ציון, ושם חביון ברית קודש עילאה. ומשם נמשכין שני מיני שפע על ידי הזווג העליון, אם שפע ברכה וחירות... ואם שפע חיות וקיום והעמדה לספירות ולכל הנמצאים בסוד ואתה מחיה את כולם, כי הנה המלאכים אם יפסק מהם השפע העליון כרגע לא יוכלו לעמוד... ושני שפעים אלה נעשים על ידי הזווג העליון, וכאשר יחסר מהם דהיינו שפע הברכה לא יקרא זווג שלם, וזמ״ש בפ׳ אחרי מות בדף ס״א ע״ב וז״ל, ת״ח כתיב ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן, האי נהרא אתפשט בסטרוי, ובשעתא דמזדווג עמיה בזווגא שלים האי עדן כו׳ כדין כתיב עד שהמלך במסיבו כו׳ ומתברכאן עלאין ותתאין כו׳ עכ״ל. ביאור הדברים, כי הבינה מתפשטת בשש קצוותיה לעטר הבן הנעים, וזה כשהזווג העליון שלם בשני מיני השפע שכתבנו... והזווג השלם הוא כשהוא בההוא נתיב דלא אתידע לא לעילא ולא לתתא, והענין הוא כי צריך התעוררות תחתונים כדרך הזווג התחתון להעלות מיין נוקבין... ואז הנתיב ההוא יעלה מים נקבות לקבל מים זכרים... ואין הזווג שלם אלא על ידי נתיב זה. וכאשר אין התעוררות תחתון אין הזווג ע״י נתיב זה כי אין מיין נוקבין... ואין הזווג לצורך ברכה וחירות אלא לשפע השני שהוא קיום והעמדה לבד. וזה היה משנחרב בית המקדש... אבל לעולם יש זווג עליון, ולפיכך לא פסיק יוד מאתר דא לעלמין, כי השפע השני אי אפשר זולתו אלא שאין הזווג שלם לברכה ולחירות... וכאשר הזווג שלם, אשתכחו ברעותא, דהיינו הרצון המתגלה במצח ומתפשט עד המזל, אשר על ידו הוא זווג חכמה ובינה, דבמזלא תליא זווגא דלהון... ואפשר דברכה וחירות

ולקיימא כולא שלשה אלו הם בני חיי ומזוני... ומשם נמשכין למלכא קדישא, וכדין כתיב בעטרה שעטרה לו אמו, בסוד ששה קצוותיה המתפשטין ומאירין בו בכל שש קצוותיו... והענין הוא, כי סדר אצילות ת״ת למטה מחסד וגבורה, ועל ידי זווג זה יורש את אביו ואת אמו לעלות למעלה על חסד וגבורה... ואז יקרא בן חורין כי אינו משועבד לחסד וגבורה אלא לאבא ואימא בעלותו למעלה אליהם, ואין מגיעים שם הקליפות אלא חירות בסוד היובל... ונמצאו לבן שני ענינים, אם הארת שש קצוותיה על ידי המבועין והנחלים היוצאין מהנהר, והם שש קצוות הבינה המאירים בשש קצוותיו, וזה יקרא ברכה לרבוי בריכות המים הנמשכות מהנהר, ויקרא גם כן תפנוקא, ותפנוקי מלכים שהם השש קצוות, ואם אחסנתא דאבוי ואמיה לרשת מקום חסד וגבורה, בקחתו את שרשם הגנוז למעלה וזה יקרא חירו, בן חורין כדפרישית, ויקרא ענוגא, כדא דאת אמר אז תתענג על ה׳, והיינו כדאמר התם בפ׳ ויחי כל ברכאן וכל חירו... הנה עלה בידינו שהזווג השלם הוא לברכה וחירו ולאפקא מבועין ונחלין.

שער מאמרי רשב״י, באור ספרא דצניעותא, לא, א-ב

פעולת האדם היא הזיווג התחתון. הארת התפילה לתורה היא פעולת התחדשות ב׳עיבור׳, הפועלת על הזעיר-אנפין. תכליתה של הפעולה, כפי שראינו בדברי ר״נ, היא הארת התורה לתפילה; ובלשון האר״י (ור״נ בעקבותיו) ׳העלאת מין נוקבין׳: ״והענין הוא כי צריך התעוררות תחתונים כדרך הזווג התחתון להעלות מיין נוקבין... ואז הנתיב ההוא יעלה מים נקבות לקבל מים זכרים... ואין הזווג שלם אלא על ידי נתיב זה״. זו עיקר העבודה האנושית שעיקרה – כפי שמתבארים דברי האר״י – בעבודת התפילה. בתפילה נוצר איזון ושיתוף בין המציאות והתורה (הזמני והקבוע) ובין האדם שמפגיש ביניהם. הזיווג התחתון, האנושי, איננו תמידי, בניגוד לזיווג העליון, ועל כן לא תמיד שלם הזיווג.

בהמשך אומר ר״נ בבירור את תכליתה הסופית של התפילה: ׳וכל מה שמרבין בתפילה, נבנה השכינה ביותר ומכינה את עצמה לזיווג... כשישתלם קומה של כל השכינה, היינו ע״י רוב התפילות, יכָמרו רחמיו, ויתהפך מידת הדין למידת הרחמים׳. ובאר״י: ׳ואז יקרא בן חורין כי אינו משועבד לחסד וגבורה אלא לאבא ואימא בעלותו למעלה אליהם׳.

הזיווג הוא פעולת חיבורים: תורה ותפילה, הזמני והנצחי, האנושי והנשגב, העליון והתחתון, זכר ונקבה. תכליתן של זה תלוי בזה עד כדי שהאר״י מנסח זאת ש׳אין הזווג לצורך ברכה וחירות אלא לשפע השני שהוא קיום והעמדה לבד׳.

התפילה, לפיכך, היא פעולת דבקותית של חיבור. דבקות זו נערכת ע״י איחוד הנשמה האנושית-שכלית-תורנית עם התפילה הרגשית-מציאותית. זה מה שאמור לקחת איתו

הלומד את דברי ר״נ. אין עיקר עניינו כוונות עליונות שאין לו חלק והשגה בהן, אלא העצמת התפילה והכוונה שלה אל המקומות הנכונים ואל האופן הנכון בו על האדם לגשת אליה. הכוונות העמוקות הופכות לפעולת התכוננות, ייחוד אלמנטרי של האדם הפשוט עם העולמות העליונים. אין זו רדידות ופשטנות של עומק הכוונות הקבליות הנסתרות, אלא הנגשה שלהן. חסידים אומרים שאם ה׳תניא׳ הוא סִפרן של בינונים, אזי ליקו״מ הוא סִפרן של רשעים. ר״נ מכוון את דבריו אל היהודי המקיים את חייו היהודים באופן בסיסי – לימוד תורה, קיום מצוות ותפילה, ומנסה להוביל את חייו אל מקום נעלה יותר, וכמו האר״י – לתת משמעות מיסטית לפעולות הדתיות של כל אדם ואדם המתקן את השכינה.[10]

כעת נבחן את דברי הראי״ה:

> התפילה היא מלמטה למעלה. כיצד, מתוך אותו המעין המלא קדושה טבעית שבלבנו, הרינו דולים, מוציאים את הרגשותיו העדינות מן הכח אל הפועל, מכוונים לרוממן ולשגבן, לטהרן ולקדשן, בקדושת הטהרה העליונה, הכוללת כל הקדושות וכל הטהרות, כל החכמות וכל הדיעות, כל הבינות וכל המחשבות, והננו עולים. כמה שיגדל שכלנו, כמה שיזדככו מדותינו, כמה שיהיה האופי של הדבקות הא-להית יותר חזק בחיים, ברעיון וברצון, במזג ובטבע, בתולדה ובתכונה, ככה זורחים יותר האורות המתגלים בנו על ידי הבעותינו התפילתיות. וכל מה שנרד יותר לתוך עומק הענין הנערץ והנשגב הזה, לתוך תהום פנימיות נפשנו, לכל גדלו ועזו, הננו יכולים למוד בקוים יותר מדוייקים את עליותינו במהלך התפילה. וכשאנו עולים, עולים עמנו כל שרשי הוייותינו, כל ענפי נשמותינו, כל קוי החיים השופעים ממהותנו, וכל מקורות החיים המפכים עלינו עד הביאם אותנו אל המהותיות הפרטית שלנו. והכל מתברך, הכל מתעלה, הכל

10. נקודה שאין לנו עניין ישיר בה במאמר זה, אולם היא בולטת מאוד: ר״נ ממשיך את תפיסת האר״י שמעשי כל אדם ואדם הם חלק מהתיקון; אולם אצל האר״י, בניגוד לר״נ, התהליך מתחולל מבלי להזדקק למשיח ספציפי בקצה הפירמידה. ר״נ מסיים את דבריו בנקודה בה הוא פתח את החלק בתורה אותו הבאנו: ׳והנשמות המלובשין בתפילה המובאות לצדיק שבדור...׳. קצה התהליך מתנקז אל צדיק הדור, כשהדמות מאחורי הכינוי ידועה – ר״נ עצמו. בתחילת החלק המובא הוא אומר בחריפות: ׳וצריך כל אחד לכוון בתפילתו שיקשר עצמו לצדיקים שבדור, כי כל צדיק שבדור הוא בחינת משה משיח׳. זוהי התכלית, שהתפילה שלי תגיע אל הצדיק המשיחי שידע לגאול אותה ואת הנשמות שהתלבשו בה. הצדיק הוא מלקט התפילות והנשמות המעלה את כולם כחלק מתיקון השכינה. קריאה אוטוביוגרפית של הפיסקה, כמו רבות מתורותיו של ר״נ, מציגה לנו את התהליך מנקודת מבטו העליונה של הצדיק עד שהתפילה של היהודי מגיעה אליו, ואת התפיסה העצמית-משיחית של ר״נ ותפקידו כגואל המציאות האנושית. ודאי שבעניין זה בולטת חזרתו של הראי״ה אל תורת האר״י, בכך שהראי״ה עוסק בכל אדם והצדיק מקבל אצלו משמעות משנית. הגאולה היא בידי כל אדם ואדם (דתי כחילוני) ואינה בלעדית לצדיק, וכבר נכתב על כך בספרות המחקר.

מתקדש ומתרומם, הכל שמח שמחת ישרים, הכל עלז עליצות קודש. והטבע של הקדושה מתעלה ומזדכך, עד שהוא בא לכלל אופי הכרי, לאופי שכלי פועל שאיננו עוד נפעל, חפשי ושליט ורודה בכל מרחבי החיים. זהו משפט התפילה.

ובתורה הננו עוסקים בשילובי חיים מלמעלה למטה. מרום פסגת השכל הא-להי, ממקור מחצב התורה, הננו לוקחים את מניות החיים, והננו ממשיכים אותם בעזוז גדלם, המלא כל היש, הגדול מכל קץ ותכלה, ומשרישים אותם בתוך מעמק טבעיותנו. וטבע הקודש שלנו, ביסוד חסנו, מתברך ברכת שמים על ידי שפעת האורה הבאה לנו.

שמונ"ק, קובץ ז, קמד

נושא התפילה אצל הראי"ה רחב ומורכב. בניגוד לנושאים רבים אחרים בהם עסק בהרחבה, קשה לזהות במשנתו עמדה עקבית עקרונית-פילוסופית ביחס לתפילה – דבר המעיד על יחסו המורכב לנושא.

נבחן את עיקר התרגום של הראי"ה ומנגד של ר"נ.

גם הראי"ה רוצה להוביל את התפילה והמתפלל אל מקום נעלה יותר, ובאופן נסתר גם לפעול פעולה מיסטית. אף הוא מתייחס לתפילה כפעולת זיווג ותיקון, אולם הוא נמנע מלהשתמש בביטויים הללו. הוא בוחר בדרך אחרת, בה הביטויים 'רכים' יותר, וקרובים לשפה המובנת לכלל. את הזיווג הוא בוחר לכנות 'שילובי חיים'.[11]

בדברי הראי"ה אין הבחנה בין כלל ופרט, הביטויים הם כלליים באופן גורף: 'ליבנו', 'הרינו', 'הננו', 'שכלנו', 'הבעותינו', 'וכשאנו עולים...'. אין מדובר פה על תפילת הציבור, אלא על התפילה הפרטית של כל אחד ואחד, שהראי"ה מאפיין את המשותף שבפעולות התפילה. אין, כמובן, הפרדה גלויה בין המון העם ובין הצדיק כפי שעולה בר"נ, ואף לא חשיפת תיאור נעלם של מה שמתרחש הרחק מהעולמות האנושיים הפשוטים. הרב פונה אל המתחולל בעולמו של כל אדם ומספר את תהליך התפילה – מלמטה למעלה – כתיאור נפשי עמוק, מהלך רגשי-מוסרי ואפילו מידותי. ובמידה רבה גם פסיכולוגיסטי. אין בדברי הראי"ה חלוקה בין תפילת ההמון ובין הצדיק, אלא להיפך – ניסוח קווי-נפש משותפים; ובפועל, מן הצד המיסטי של הראי"ה כצדיק בתוך ההמון – איחוד של התפילות כולן למהלך משותף של כל המתפללים.

גם הראי"ה וגם ר"נ רואים בתפילה פעולה מיסטית מובהקת של זיווג, אולם הם מביעים זאת באופנים שונים לחלוטין, והדרך לזיווג בעת התפילה מקבלת פנים שונות. הראי"ה עוסק בהעצמת המתפלל דרך התפילה, ע"י יצירת תפילה כללית. חשיפת פנימיות האדם

11. אף שהביטוי נלקח מהחלק השני בפיסקה העוסק בהשפעת תורה, הוא נכון לשני חלקיה.

היא חיבור-זיווג הכרתי של האנושי שבו עם החלקים העליונים-א-לוהיים שבו. ואילו ר״נ הולך בדרך מעט שונה, ובוחר להעצים את מעלת התפילה בעיני האדם טרם בואה אל הצדיק. על-אף שעמדותיהם של שני האישים בנושא השפעת התפילה על העליונים אינן ברורות דיין, לא ניתן להימנע מלהעלות את העניין בהקשר שלנו: הראי״ה בחר באופן ברור להניח לשאלה ולעבור לדבר על השפעות התפילה על האדם, ואילו ר״נ בחר בדרך פתלתלה יותר ע״י שילוב של הצדיק כמתווך ומווסת התפילות כולן.[12]

במוקד דברי הראי״ה עומד האדם, וזאת תכלית התפילה שמעניינו – ׳עד הביאם אותנו אל המהותיות הפרטית שלנו׳. המוקד, נדייק, הוא תיקון האדם. ׳ככה זורחים יותר האורות המתגלים בנו על ידי הבעותינו התפילתיות׳. משום כך הרעיונות מובעים באופן כ״כ שונה משפתו המיסטית המוכרת של ר״נ.

נתמקד בביטויים העיקריים בדברי ר״נ והראי״ה:

ר״נ מתאר את הארת התורה לתפילה בביטויים קבליים מוכרים, שכפי שראינו מופיעים כבר בדברי האר״י – ׳הנשמות מאירין להתפילה בבחינת העלאת מין נוקבין׳. הראי״ה משמיט את הביטוי המלא ׳העלאת מין נוקבין׳, ונוטל ממנו רק את ביטוי ה׳עלייה׳ – ׳והננו עולים׳; ׳עליותינו במהלך התפילה׳; ׳וכשאנו עולים, עולים עמנו כל שרשי הוייותינו, כל ענפי נשמותינו, כל קוי החיים השופעים ממהותנו, וכל מקורות החיים המפכים עלינו׳.[13] את הארת התפילה לתורה מתאר ר״נ ׳והתפילה מאירה להנשמות בבחינת חידושין׳. ובשינויים מילוליים של הביטוי דברי הראי״ה – ׳ככה זורחים יותר האורות המתגלים בנו על ידי הבעותינו התפילתיות׳.

בתחילה תיאר הראי״ה את האורות המתגלים בתהליך הדבקות ההכרתי-נשמתי ע״י תיאורי התעלות, ואז עבר לתאר את ההארה (׳זריחה׳) הנגדית-הדדית הבאה מדרך התפילה. ממצב הארת העיבור שמוליד חידושים המתאחד עם הארת העלאת מין נוקבין נוצר זיווג, המאזן את המציאות ומתקן אותה. זהו הזיווג המתואר במילותיו המיוחדות של הראי״ה.

ההארות ההדדיות היוצרות זיווג מובילות את המתפללים אל ׳המהותיות הפרטית שלנו׳, המשפיעה על המציאות כולה – ׳הכל מתברך, הכל מתעלה... עד שהוא בא לכלל אופי הכרי, לאופי שכלי פועל שאיננו עוד נפעל, חפשי ושליט ורודה בכל מרחבי החיים׳.

12. ואכן, כשעסקו פרשני ר״נ מתוך חסידות ברסלב, ובראשם ר׳ נתן תלמידו, את החלק בתורה בה אנו דנים, עסקו במשמעות התפילה ואפשרות השפעתה – או בעצם ההתמודדות עם אי השפעתה. ראה ר׳ נתן מנמירוב, ליקוטי הלכות, חו״מ, הלכות נחלות, ד׳, כ. וכן ר׳ נחמן מטשערין, פרפראות לחכמה, סימן ב׳.

13. הראי״ה בביטויי העלייה מכוון אף אל מה שמכונה במשנתו ׳עילוי הרצון׳, עילויו של רצון האדם למקורו העליון. גאולת ההויה מתחוללת דרך גאולת רצון האדם. במקום אחר רואה הראי״ה ברצון את ״עליית השכינה התדירית, שבכל יום אנו מכוונים לה בעבודתנו״ (שמונ״ק, קובץ א, תצ). אף שהתפילה הינה זיווג שאיננו קבוע, כאשר הוא חלק ממגמה כללית אידאית של התעלות רצון האדם, הרי שיש בכך להפוך אותה למשהו משפיע, מתקן וגואל בתוך המהלך כולו. תפיסת התפילה אצל הראי״ה משתלבת בכך היטב: הוא ראה את מוקד העבודה הגאולית האישית של האדם בהתעלות הרצון, וכך הוא גם תופס את מהות התפילה, בהתמקדו בשאלת השפעת התפילה על האדם, המקדמת אותו וגורמת להתעלות רצונו. קישור התפילה לתורה יוצר את הקשר הקבוע, שהופך לרצף של עבודה רוחנית של כל אדם ואדם.

בדבריו אומר האר"י שלאחר הזיוג התחתון יש זיווג עליון שעניינו (בניגוד לזיווג התחתון) 'ברכה וחירות'[14]. ביטויים אלו מופיעים במפורש בדברי הראי"ה כהמשך התהליך של הזיווג התחתון – בתחילה הכל מתברך ואז נהיה בן חורין: 'חפשי ושליט ורודה בכל מרחבי החיים'. ובמילותיו של האר"י: 'ואז יקרא בן חורין כי אינו משועבד לחסד וגבורה אלא לאבא ואימא בעלותו למעלה אליהם'.

או אז, בסיום החלק הראשון של דבריו העוסקים בתפילה, מסכם הראי"ה במילים "זהו משפט התפילה".

ביטוי קצר זה של 'משפט התפילה' יתבאר יותר ע"פ דברי ר"נ בחלקיה הראשונים של התורה אותה הבאנו, שם הוא מעלה את מימד ה'תפילה בבחינות משפט', ככזו שיש בה איזון ודיוק מכוּוָן בין ימין ושמאל: "ומי שזכה לחרב הזה (של התפילה – א.נ), צריך לידע איך ללחֹם עם החרב, שלא יטה אותה לימין או לשמאל, ושיהא קולע אל השערה ולא יחטָא. וזה א"א אלא ע"י בחינות משפט, כי משפט הוא עמודא דאמציעותא, היינו שקולע עם כלי-זינו אל המקום הצריך ואינו מטֶה לימין ולא לשמאל, אלא לאמצע" (שם ג); "נמצא, שאוחז ע"י זה במדת משפט. ובשביל זה צריך להפריש צדקה קודם התפילה, כדי שיוכל לכלכל דבריו במשפט, שיהא קולע אל השערה ולא יחטָא" (שם ד).

תפילה צריכה כוונה, דיוק וכוונון של התוכן הפנימי אל המקומות הנכונים, בשביל שתפילה תגיע ליעדה ותפעל את פעולתה היא צריכה לבוא כלבוש הנכון. תכלית התפילה היא איזון ותיקון נפשו של המתפלל, ע"י יצירת הזיווג התחתון, ובראייה כללית יותר – התקדמות אל המציאות המאוזנת והמתוקנת של העולם.

זהו החופש והחירות שאליהם כיונו כולם. ר"נ מיטיב לתאר זאת ע"י משיח שיגאל באמצעות חרב התפילה, ואילו הראי"ה מכוון את תיאור הגאולה אל גילוי המהות הפנימית של האדם והעולם, באמצעות זיקה ותלות בין הגאולה הפרטית לגאולת העולם. עולם גאול שאיננו כבול בחטאו ותיקונו הושלם הוא עולם של חופש וחרות.

ד. סיכום

במאמר ניסינו להציג שתי דוגמאות של ניתוח ולימוד דברי הראי"ה לאור מקורות שונים.

החלק הראשון עסק בתפיסת האמונה והדגים את גלגול הרעיון מהזוהר אל הראי"ה, וניסוחו במושגים המוכרים לדור בו חי. ואילו החלק השני הרחיב בהדגמה והראה את העיבוד הסגנוני שערך הראי"ה לביטויים קבליים מובהקים, וזאת כחלק מעיבוד הרעיון עצמו.

14. בסוף דבריו מפנה האר"י למקור העניין בזוהר: ראה זוהר, פרשת ויחי, דף רכט ע"א.

לימוד שכזה יש בו פעמים רבות עיסוק ו׳חיטוט׳ במילים, אולם הוא פותח את תוכנם ומשמעותם של הדברים אל מחוזות חדשים של עומק המתגלה ע״י לימוד התורה לרוחבה ולאורכה.