

יאיר רהט

משל הכסיל והתרופות

אמונה וכפירה, קיום מצוות, דבקות בה' וחיבור אישי

פתיחה: משל הכסיל והתרופות

אחד הקטעים המפורסמים בספר הכוזרי הוא משל הכסיל והתרופות (א', עט). כדי להבינו כיאות, נקדים את ההתרחשות שמובילה אליו. הכוזרי שואל את החבר כיצד ייתכן שבורא העולם, הנעלה והנשגב – יצור קשר ויתחבר לבריה שפלה כל כך כמו האדם (שם ס"ח). החבר מסביר לו שמאחורי בריאת האדם בהכרח נמצא מתכנן חכם, שבדא את הדברים בכוונה תחילה. ממילא, סביר מאוד שאותו בורא גם יצור קשר עם אותה בריה שהוא בחר לברוא (שם ס"ט-ע"ז). החבר מסכם את דבריו באומרו שההבנה שקיימת אפשרות להתחברות הקב"ה לאדם (בתנאים מסוימים, כמובן), ובמילים אחרות – ההבנה שהפעל העצום בין ה' לאדם ניתן לגישור – היא שורש האמונה ושורש הכפירה (שם ע"ז).

כיצד ייתכן שאותו יסוד יהווה את שורש האמונה ושורש הכפירה? כדי להסביר את הקביעה הזו, החבר מביא משל לחדר מלא בתרופות. אם בחדר יושב רופא מומחה ומתאים לכל חולה את התרופה הראויה לו, בזמנים הנכונים ובמינונים הנכונים – אזי התרופות תהיינה לברכה גדולה. אבל אם אדם מן השורה ייכנס לחדר התרופות וינסה להתאים לאנשים תרופות על-פי שיקול דעתו – הדבר יסתיים באסון גדול.

אותו הדבר, מסביר החבר, נכון גם בעולם הרוחני. הקביעה שהאדם מוכן לקבלת רשמים א-להיים בתנאים מסוימים היא חשובה, אבל היא לא אומרת הרבה. זה בערך כמו לומר שתרופות יכולות לרפא חולים. השאלה החשובה היא כיצד האדם בוחר את התרופה הנכונה, ובנמשל – כיצד האדם מתכוון לקבלת הרושם הא-להי.

שורש האמונה הוא כאשר האדם מבין שהתשובה לשאלה כיצד להגיע לדבקות בה' לא נמצאת בהישג ידו של בשר-ודם. כדי להגיע לדבקות

בה' צריך לדייק בצורה מרבית בעשיית מעשים מסוימים, בזמנים מסוימים ובמקומות מסוימים; בדומה לתוכנה, להבדיל, שיש דרך מאוד מדויקת להפעלתה. הדרך היחידה להשיג את המרשם המדויק של המעשים שיכולים להביא לקבלת רושם א-להי, היא לקבל אותם בצורה מסודרת מהקב"ה בכבודו ובעצמו. רק חכמה א-להית מושלמת יכולה להדריך את האדם בדרך המדויקת לדבקות בה'.

שורש הכפירה הוא כאשר האדם מנסה להגיע לקבלת רושם א-להי על ידי סברות ושיקול דעת אנושי: הוא ינסה לפעול בעולמות רוחניים על ידי הקרבת קרבנות, הקטרת קטורת ושימוש בקמעות. לאדם כזה אין סיכוי למצוא את הנוסחה הנכונה לקבלת הרושם הא-להי. זאת בדומה לאדם פשוט שייכנס לחדר תרופות וינסה לחלק תרופות על-פי שיקול דעתו – אין ולו בדל של סיכוי שהאדם יצליח להביא את התרופות הנכונות לאנשים הנכונים. התרופות מועילות רק בתנאים המתאימים: כאשר יש התאמה מדויקת בין התרופה למחלה, וכאשר התרופה נלקחת במינון המתאים.

במאמר ננסה לנתח את משמעויותיו של משל הכסיל והתרופות, ונעשה זאת בשני שלבים: בשלב הראשון ננסה לנתח את המשל מתוך מגמה להבין מהי נקודת ההבדל הקריטית, לפי ריה"ל, בין המאמין לבין הכופר. בשלב השני ננסה להבין את משמעות המשל לגבי מערכת המצוות והיחס בינה לבין העולם הא-להי.

חלק א': בין המאמין לכופר

אם כן, בצורה גסה ניתן לתאר את ההבדל בין המאמין לכופר באופן הבא: גם המאמין וגם הכופר מנסים להגיע לדבקות בה', אלא שהמאמין זכה והזדמנה לידו הנוסחה המדויקת שמובילה לכך, ואילו הכופר לא זכה, והגיעה לידו נוסחה מזויפת.

ההבדל הזה נשמע הבדל טכני מדי, אקראי מדי. האם כל ההבדל בין המאמין לכופר הוא ברמת ה'מזל' שלהם, במהלך דרכם להשגת מרשם רוחני מדויק?

ההבדל המתודולוגי שבין המאמין לכופר

נראה שיש לחזור לדבריו של החבר, ולשים לב לכך שהוא מציין גם הבדל מתודולוגי משמעותי בין דרכו של המאמין ובין זו של הכופר:

והמבקש להכשיר דברים לקבל את הרושם הזה **על-ידי הסתכלות, שיקול-דעת וסברות** המופיעות בספרי האסטרולוגים, כגון הורדת הרוחניות ועשיית קמיעות, הוא הממרה. כי הוא מקריב קרבנות ומקטיר מיני קטורת **על-פי היקש ועל-פי סברות...** הם לא ידעו שמה שהועיל בעצם היתה דעתו של אותו רופא מלומד...

(ספר הכוזרי א', עט)¹

השיטה שבה הכופר מנסה להשתמש כדי להגיע לדרך לקבלת "העניין הא-להי"² היא היקשים הגיוניים וסברות אנושיות, שדרכם הוא מנסה להגיע לפעולות הרוחניות הנכונות שתעזורנה לו להוריד אליו את השפע. אבל הוא מחמיץ את הנקודה: מעשים רוחניים כשלעצמם לא יועילו לאדם כדי להגיע לדבקות בה', אלא דווקא המילוי אחר צו הרופא, או בנמשל – המילוי אחר צו ה'. זאת משום שאך ורק הקב"ה בכבודו ובעצמו הוא זה שיכול לדעת מה הם המעשים המועילים לשם השגת הדבקות.

בדרך זו, מתאר החבר – אנשים רבים לאורך ההיסטוריה איבדו את הדרך אל הדבקות בה'. הם ניסו למצוא בעצמם (או בעזרת סברות של אנשים חכמים אחרים) את הדרך הזו, ולא הבינו שההוראות המועילות יכולות להגיע רק בצו ה':

כך החלו האנשים לפני משה - למעט מעטים - להיות מרומים על-ידי מערכות החוקים האסטרולוגיות והטבעיות, עוברים ממערכת חוקים אחת למערכת חוקים אחרת, מאלוה אחד לאלוה אחר, ויש שנאחזו ברבים מהם, והיו שוכחים את מנהלם של דברים אלה, המוביל אותם, וחשבו את הדברים האלה לגורמי תועלת בעוד שהם

¹ הציטוטים מספר הכוזרי במאמר זה לקוחים מתרגומו של פרופ' מיכאל שוורץ.

² שמרתי על המינוח המוכר והמקובל בעקבות תרגומו של אבן תיבון. שוורץ תרגם 'הדבר הא-להי'.

**בעצמותם גורמי נזקים לפי ההכנה וההתכוננות. ואלו המועיל בעצם
הוא הדבר הא-להי, והמזיק בעצם הוא היעדרו. (שם)**

החבר מדבר כאן על חוזים בכוכבים ועובדי עבודה זרה לאורך ההיסטוריה, אבל נראה שהנקודה העקרונית שהוא מנסה ללמד כאן היא רחבה הרבה יותר. נשים לב שהטעות של אותם אנשים, כפי שמציג זאת החבר – היא המחשבה שהם יכולים לסמוך על שכלם שלהם בדרך אל הא-להי. את סוג הטעות הזה החבר מעלה פעמים רבות לאורך ספר הכוזרי, כציון נקודת הטעות הקריטית של הפילוסופים. כך למשל בקטע הקודם לנקודה שממנה התחלנו את המאמר, שבה החבר מתייחס לוויכוח על קדמות העולם:

אמר החבר: אכן. הוא הטיל על שכלו ומחשבתו משהו שלגביו לא היתה לו מסורת ממי שהיה יכול לסמוך עליו כדי לקבל את שיטתו. הוא חשב על ראשיות העולם וקציו. קשה היה לחשיבתו לשוות את ההתחלה כשם שהיה גם קשה לתאר את הקדמות.

(ספר הכוזרי א', סה)

הטעות הקריטית של הפילוסופים, מאמיני הקדמות, היא הפרזה ביכולותיו של השכל. החבר מצביע על כשל מובנה ביכולותיו של השכל האנושי: למרבה הצער, יכולותיו מוגבלות. יש תחומים שבהם השכל פשוט לא מסוגל להגיע להישגים. אבל אנשים שלא נחשפו לערוצי מידע אחרים (כמו ההתגלות) – מכירים רק את השכל ככלי להתקדמות, וממילא הם מנסים להפעיל אותו בכל תחום.

במאמר החמישי החבר מרחיב בדחיית השקפת העולם הפילוסופית, וגם שם הוא עומד על אותה נקודה:

אמר החבר: הוא שחששתי שאתה תרומה על ידי דעותיהם ונפשך תסכין אליהן. מפני שנכונה הוכחתם במדעים המתמטיים ובתורת ההיגיון, האנשים קיבלו ברצון את כל מה שאמרו בפיסיקה ובמטפיסיקה, וסברו שכל מה שהם אמרו הוא בגדר הוכחה. [...] רימו אותך דמיונות שווא, וביקשת מה שלא אפשר לך בוראך ומה שהוא לא נטע בטבעם של בשר-ודם [שיוכלו] להשיג על ידי היקש. אבל הוא שם זאת בטבעם של הנבחרים, סגולת הברואים...

(ספר הכוזרי ה', יד)

החבר מסביר שם שאמנם הפילוסופים הגיעו להישגים שכליים מאוד מרשימים, אבל הם טעו בכך שהפריזו ביכולותיו של השכל. הם חשבו שהשכל מסוגל לתת תשובות מקיפות בכל ענייני הטבע, או לעסוק במטפיזיקה. בתחומים האלה הכלי הנכון הוא לא השכל, אלא ההתגלות.

אם נחזור למשל התרופות, נראה שהחבר, בתארו את שורש הכפירה, מייצר מכנה משותף הן לעובדי עבודה זרה הן לפילוסופים: חריגה של ההיקש והסברא לתחומים שהם פשוט לא שייכים בהם. השכל האנושי הוא אכן כלי מתאים למטרות כמו הבנת הטבע; אבל המפגש עם הקב"ה הוא מעבר לטבע – ולכן השכל כלל אינו שייך שם.

בין עבודה זרה לפילוסופיה

נדמה לי שיצירת מכנה משותף בין עובדי עבודה זרה לפילוסופים, נוגעת לשאלה עקרונית מאוד ביחס לנצחיות התורה. עובדה ידועה היא שחלקים משמעותיים מאוד מן התורה שבכתב עוסקים במלחמה הבלתי־מתפשרת בעבודה זרה. וראה זה פלא – חלפו להן אלפיים שנה מזמן נתינת התורה, ובימי הביניים העבודה הזרה כבר לא נמצאת בפסגת התרבות האנושית. האלטרנטיבה לתורה שנמצאת ברחובות העיר היא כבר לא פגאניות ועבודת אלילים, אלא פילוסופיה מתקדמת ונאורה. בנקודה זו עולה שאלה חמורה: האם התורה בכלל מתייחסת לאתגר הרוחני החדש? ומזווית אחרת: האם ייתכן שאחד היעדים המרכזיים של התורה, המאבק בעבודה זרה, חלף לו מן העולם, והתורה נעשית פחות רלוונטית?

דומה שריה"ל בספרו, במלאכת אומן, נותן לנו את התשובה: לפילוסופיה ולעבודה הזרה יש מכנה משותף משמעותי: שתיהן מהוות ניסיון של האדם למצוא לבדו תשובות לשאלות שנמצאות מעבר לקיום האנושי, ללא הקשבה לדבר ה'. ממילא, המאבק של התורה רלוונטי באותה מידה גם בדור המתמודד עם הפילוסופיה. האמירות הרוחניות והערכיות שלה נצרכות, במלוא תוקפן, גם במאבק נגד עולם שכלתני.

אופייה של העבודה הזרה

אמנם, נותרה עוד שאלה, והיא – האם טענת ריה"ל ביחס ליסודה של העבודה הזרה משכנעת? האם העבודה הזרה אכן קשורה לניסיון של האדם להגיע בכוחות עצמו לאמת רוחנית? לכאורה גם בעבודת אלילים, האדם משפיל את עצמו בפני כוח עליון כלשהו שהוא מאמין בו!

לא אתיימר במסגרת זו לטעון טענה היסטורית ואנתרופולוגית ביחס לתרבויות האליליות בימי קדם, אבל דומה שלפחות ממקומות מסוימים בתנ"ך אפשר לתמוך את טענתו העקרונית של ריה"ל.

הפרקים הראשונים בישעיהו עוסקים בצורה אינטנסיבית מאוד בבעיית גאוות האדם. נביא לדוגמה פסוקים אחדים:

עֵינֵי גְבוּהַת אָדָם שְׁפַל וְשִׁח רֹם אַנְשִׁים וְנִשְׁגָּב ה' לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא:
 כִּי יוֹם לֵה' צָ-בָאוֹת עַל כָּל גְּאֹה וְרֹם וְעַל כָּל נִשְׂאָ וְשְׁפַל:
 (ישעיהו ב', יאיב)

במסגרת הפסוקים הללו, מוזכרת גם בעיית העבודה הזרה, אבל מזווית מאוד מעניינת:

וּתְמָלָא אַרְצוֹ אֱלִילִים לְמַעֲשֵׂה יָדָיו יִשְׁתַּחֲוּ לְאֲשֶׁר עָשׂוּ אַצְבְּעֵתָיו:
 (ישעיהו ב', ח)

הפסוקים מציגים את חטא העבודה הזרה כחטא שבו האדם משתחוה למעשה ידיו. לא זו אף זו, האלילים קשורים לכסף ולזהב, החומרים שמבטאים את עושרו החומרי של האדם ואת גאוותו:

בַּיּוֹם הַהוּא יִשְׁלִיךְ הָאָדָם אֶת אֱלִילֵי כֶסֶף וְאֶת אֱלִילֵי זָהָב וְאֲשֶׁר עָשׂוּ
 לוֹ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְחֶפֶר פְּרוֹת וְלַעֲטָלָפִים:
 (ישעיהו ב', כ)

במשך, מתואר "יום ה'", שבו ה' ישפיל את המתגאים:

וְשִׁח גְבוּהַת הָאָדָם וְשְׁפַל רֹם אַנְשִׁים וְנִשְׁגָּב ה' לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא:
 וְהָאֱלִילִים כְּלִיל יִחַלֵּף:
 (ישעיהו ב', יזיח)

ביום ה' האדם יושפל, ותוצאה טבעית של הדבר תהיה היעלמות האלילים והעבודה הזרה.

אם כן, לפחות מן הפסוקים בישיעהו, ניתן לראות שיש התייחסות לעולם העבודה הזרה כעולם שבו האדם לא משפיל את עצמו, אלא מרומם את עצמו ואת אישיותו. בעיית העבודה הזרה נקשרת כאן לבעיית עומק של גאווה.

כנראה בעבודה הזרה יש גם ממד רוחני של העצמה אישית: בעזרת שכלו, האדם מנסה למצוא את הדרכים ואת הפעולות שבהן הוא יִצָּח כלומר 'ינהל' – את האלים. ריה"ל מסביר שהתנועה הנפשית של היהודי המאמין היא הפוכה: היהודי מעריך את השכל אבל מכיר במגבלותיו, ומחכה להתגלות ולציווי א-להי שיורו לו כיצד לפעול.

חלק ב' - היחס בין המצוות והפעולות המיסטיות לעולם הא-להי

בתפישתו של ריה"ל

ראינו שבמשל הכסיל והתרופות, ריה"ל מדגיש שהאדם אינו יכול להגיע לבדו לקבלת הרושם הא-להי. הדרך היחידה להגיע לקבלת רושם א-להי היא אם האדם יקיים את צו ה'. זאת בדומה לתרופות – האדם הפשוט לא יוכל להשתמש לבדו בתרופות כדי לרפא את עצמו, ואם הוא ינסה לעשות זאת הוא עלול להזיק לעצמו. הדרך היחידה להתרפא על-ידי תרופות היא להשתמש בהן על-פי צו הרופא.

כך אומר זאת החבר:

כך החלו האנשים לפני משה - למעט מעטים - להיות מרומים על-ידי מערכות החוקים האסטרולוגיות והטבעיות, עוברים ממערכת חוקים אחת למערכת חוקים אחרת, מאלוה אחד לאלוה אחר, ויש שנאחזו ברבים מהם, והיו שוכחים את מנהלם של דברים אלה, המוביל אותם, וחשבו את הדברים האלה לגורמי תועלת בעוד שהם בעצמותם גורמי נזקים לפי ההכנה וההתכוננות. **ואלו המועיל בעצם הוא הדבר הא-להי, והמזיק בעצם הוא היעדרו.**

(ספר הכוזרי א', עט)

לתפישה זו של ריה"ל יש השלכה הכרחית: האדם לא יוכל למצוא, מחוץ למערכת המצוות, מעשים 'רוחניים' שיובילו אותו להתקדמות רוחנית או להישגים רוחניים. רק מה שנכלל במערכת המצוות על פי צו ה' – הוא זה שיכול לקרב את האדם לא-להים. לדברי ריה"ל, יש קורלציה גמורה בין מערכת המצוות³ למערכת השמימית-רוחנית.

בתפישתו של הנצי"ב

מפורסמים דברי הנצי"ב בעניין ההתלהבות הדתית המתפרצת מחוץ לגבולותיה. הנצי"ב חזר על תפישתו בעניין במספר מקומות; בין השאר בחטאם של נדב ואביהוא, במקטידי הקטורת בעדת קורח, ועוד. נביא לדוגמה את דבריו בעניין איסור 'בל תוסיף':

באשר יש אמצעים אחרים להשיג דבקות א-להי, ומכש"כ ע"י קרבנות שמכשירים הרבה להשיג דעת א-להים כמש"כ בס' שמות ר"פ יתרו, ע"כ אמר כי ע"י חקים ומשפטים טוב יותר להשיג זה החיות מאמצעים אחרים, וע"ז אמר לא תוסיפו וגו'.

(העמק דבר דברים ד', ב)

הנצי"ב מסביר כאן שאיסור 'בל תוסיף' פונה לאדם שכוונותיו טובות – הוא רוצה להתקרב לה', ולטובת מטרה זו הוא מעוניין להוסיף על הדברים שנצטוו בהם. הנצי"ב מניח כאן שמערכת המצוות אינה הדרך היחידה להידבק בה' – "יש אמצעים אחרים להשיג דבקות א-להי" – כך למשל קרבנות "מכשירים הרבה להשיג דעת א-להים" – אף במקום שבו הם אינם מהווים חלק ממערכת כלשהי של מצוות.

בתפישה זו של הנצי"ב יש חידוש כפול: בשלב ראשון – ההנחה שאכן יש דרך להתקרב לה' מחוץ למערכת הקלאסית של המצוות. הנחה זו כמובן אינה עולה בקנה אחד עם תפישתו של ריה"ל שראינו לעיל. בשלב שני – החידוש המפתיע שאף על פי שיש דרך חוץ-הלכתית לדבקות בה', התורה אסרה עליה. הקב"ה איננו חפץ בדבקות דתית שמגיעה במסלול חוץ-הלכתי.

³ כוונתי למצוות המכונות 'שמעיות'. ודאי שישנן מצוות שכליות שנובעות גם מן העולם האנושי (ועיינו במאמר השני, אות מ"ח, שם מתייחס ריה"ל לסוג זה של מצוות).

אם כן, בשונה מריה"ל, הנצי"ב מניח שקיימות שתי מערכות מקבילות: הראשונה היא המערכת השמימית-רוחנית, במסגרתה יש סוגים שונים של מעשים שיכולים להוביל להתקדמות רוחנית ולדבקות דתית. המערכת השנייה היא מערכת המצוות, שכוללת בתוכה ציוויים יותר ספציפיים. כמובן, גם מערכת המצוות מובילה לדבקות דתית, "עי" חקים ומשפטים טוב יותר להשיג זה החיות מאמצעים אחרים", ויסודה של מערכת זו הוא המילוי אחר צו ה', ולא ההתחקות העצמאית אחר החכמה הרוחנית.

מדברי הנצי"ב עולה שהניסיון להגיע לדבקות באופן עצמאי אמנם מסוגל להוביל להתקדמות רוחנית ממשית, אבל התקדמות כזו אינה רצויה בעיני ה'. 'התקדמות בעולמות הרוח' ו'רצון ה'" אינם מושגים חופפים בהכרח!⁴ במספר מקומות לאורך פירושו לתורה, הנצי"ב מציג את תפישתו זו, כאשר מטרתו העיקרית היא להזהיר מפני סכנותיו של הניסיון להגיע לדבקות דתית באופן עצמאי, מחוץ למערכת המצוות:

והושע הנביא אמר... 'יען עברו ברית ועל תורת פשעו'... פירוש מה מועיל מה שיודעים ואוהבים את ה', אחרי שזנח ישראל התורה...
ובלי תורה שהיא מדרכת את האדם להיות צדיק ישר, הרי הוא חוטא ונרדף ואינו יודע במה הוא נכשל. ומבאר והולך הנביא כמה נכשלו על פי זה הדרך, שמתחלה עשו לשם שמים ולבסוף הגיעו לעגל שומרון...
 (הרחב דבר במדבר ט"ו, מא)

מדוע התורה אסרה עלינו להוסיף על מצוות התורה? מדוע התורה אסרה עלינו לנסות להתקרב לה' בצורה עצמאית ומתוך בעירה פנימית? הנצי"ב מסביר את הסיבה לכך; בהליכה בדרך עצמאית שאיננה כפופה למסגרת יציבה קיימות סכנות גדולות: כאשר האדם אינו

⁴ ביטוי בוטה לפער בין שני המושגים הללו מופיע בדבריו של הנצי"ב ביחס למקטירי הקטורת בעדת קורח (העמק דבר במדבר ט"ז, א): "והכי נמי המה בקשו להשיג מעלת אהבת ה' על ידי עבודה, אף על גב שידעו שלא ינקו ובודאי יקיום דבר משה, וזה מיקרי החטאים האלה בנפשותם, שביקשו לאבד את נפשותם רק להשיג מעלת האהבה וחסידות באופן שאינו לפי הרצון ממנו ית"ש" – מקטירי הקטורת ידעו שהם פועלים בניגוד לרצון ה' וידעו שיענשו על כך במיתה, ואף על פי כן עשו זאת – הם רצו להתקרב לה' גם במחיר מוות. הם מסרו את נפשם – נגד רצון ה' – כדי להתקרב אליו.

מחויב למערכת פורמלית ומסודרת, הוא עלול לאט-לאט לאבד את דרכו ולהגיע למחוזות שיהיו בעייתיים מצד עצמם.

נסכם את העולה מדברי הנצי"ב: ראינו שהוא מכיר בקיומה של מערכת רוחנית שאיננה חופפת למערכת המצוות. את עיקר מאמציו הנצי"ב מרכז בשלילת הלגיטימציה של ההליכה בדרך המנסה להגיע לדבקות באופן עצמאי, ובציון הסכנות הכרוכות בכך. נראה שחסרה בדבריו התייחסות לצד השני של הדברים – האם יש מצבים שבהם כן יהיה לגיטימי שהאדם יפעל בכיוונים של התקדמות רוחנית אישית, מעבר למערכת הפורמלית של המצוות? האם יש מקום כלשהו לדרך רוחנית כזו, האם אפילו יש לה יתרונות, ואם כן, מהם? אלה דיונים חשובים שהנצי"ב לא נכנס אליהם, וננסה להיכנס אליהם דרך משנתו של הרב קוק.

הרב קוק - בין תורה לנבואה

הרב קוק התייחס לשאלות הללו במקומות רבים, ונביא את דבריו מחלקם. נפתח בדבריו בעין אלה, ביחס לגמרא שמספרת על רבי זירא שרצה לעלות לארץ-ישראל, ועשה זאת בהיחבא מפני רבו, רב יהודה, שהתנגד לעלייה לארץ:

בנפש האדם ישנן אמתיות כאלה שהן נקנות לו דוקא על ידי לימוד ועיון, וישנן גם כן אמתיות שהן נעוצות בעמק הנפש, שהן נעלות מעל כל לימוד וכל הוראה. כל היחש הגדול שיש בין הרב אל התלמיד, הוא מוקף בגדר אותם הלימודים שמקורם הוא הלימוד והשינון, אבל אותם הלימודים שהם נקבעים בלבו ונפשו של אדם מצד טבע הנפש הא-להית, שיש בהם מעין קדושתו של אברהם אבינו עליו השלום שלא היה לו רב, ועשה הקדוש ברוך הוא שתי כליותיו כשני רבנים, והיו מלמדות אותו חכמה. כשבא האדם למדה זו, ובמקצע הפרטי, שזה הכח הגדול שבנפש משתמש בו, הוא מוצא את עצמו נאזר בגבורת האמת, ועומד אז גבוה מכל השפעה של כל רב ומורה, כי נפשו מאירה באור א-להי, דיהיב חכמה לחכימין. (עין איה שבת מא.)

הרב קוק מניח שאכן יש שתי מערכות שונות דרכן האדם יכול להגיע לאמת. האחת חיצונית לאדם: התלמיד לומד ומשנן דברים מפי רבו.

מערכת אחרת היא מערכת שנובעת מעומק נפשו של האדם. נפשו של האדם היא א-להית, וממילא גם היא יכולה להוות מקור לאמיתות, בדומה לאברהם אבינו ששתי כליותיו לימדו אותו את התורה כולה. הרב קוק נותן כאן אמון גדול מאוד בנפשו של האדם, ומניח שדברים שמושגים בשכנוע פנימי עמוק הם בגדר אמת א-להית. הרב קוק אף מציין כאן יתרון משמעותי לאמיתות המושגות מעומק הנפש: כאשר האמיתות נובעות מתוך האדם פנימה, הן טבועות אצלו בצורה הרבה יותר משמעותית, והוא "נאזר בגבורת אמת".

הרב קוק מוסיף ומסביר שיכול להיות מצב שבו יש סתירה בין האמיתות שהאדם למד ושינן לבין האמיתות שנובעות מתוכו פנימה. במקרה כזה, אומר הרב קוק – האדם יהיה מוכרח ללכת אחר האמת הפנימית שלו! הוא לא יוכל לוותר עליה בשום פנים:

קול א-להים הקורא אליו בכח ביד השם אשר עליו חזקה, מוצא אותו נשגב ונעלה מכל קישור לימוד והדרכה אשר בהם נקשר התלמיד אל הרב. (שם)

כמובן, זה לא אומר שהאדם יולזל בהדרכה החיצונית שקיבל או ימרוד בה בעזות פנים:

אמנם גם אז חובה מוטלת על האיש הגדול, שלא לשכח שיכול להיות שהאמת הזאת, הנשגבת כבר מכל יחש של השפעה לימודית, היא רק ראויה לו לעצמו. והדרך הכוללת שבה צריכים לדרוך רוב באי עולם, היא דרך ההשפעה וההוראה, שהיא לעולם צריכה להיות מקושרת ביחס הנשגב שבין רב לתלמיד...

...כדי שלא יוחש כי עושה הוא בשאט נפש למורת רוחו של הרב, שבודאי יש גם לדעתו הגדולה מקום, וכמובן מקום יותר כללי מדעתו הפרטית של התלמיד, שהיא תופסת את כל לבו ונפשו. (שם)

הרב קוק אינו מסתפק בקביעה העקרונית שיש מקום לאמת הפנימית שנובעת מנפשו של האדם. הוא גם משרטט את מערכת היחסים הראויה, לדעתו, בין האמת הפנימית הזו לבין האמת שרכש ולמד מרבו; הרב קוק מסביר שהדברים שנלמדים בצורה 'חיצונית' הם "הדרך הכוללת שבה צריכים לדרוך רוב באי עולם" – זו האמת הכללית,

הנכונה לציבור הרחב. במובן זה, הלימוד החיצוני הרגיל הוא דווקא אמיתי יותר ונכון יותר, ולכן רוב האנשים צריכים ללכת אחרי ההדרכה התורנית ה'קלאסית'. מצד שני, אותו אדם שהאמת שלו נובעת מתוכו פנימה – עבודו יהיה נכון ללכת אחר האמת הפנימית הזו, למרות שהיא סותרת את האמת הכללית.

באורות הקודש, הרב קוק משרטט מערכת יחסים דומה בין התורה לנבואה:

נבואה ורוח הקודש באים, בדבר ד', לפנימיותו⁵ של אדם, ומתוכו הם נשפעים לכל מה שנוגע לעולם כולו. ומעין דוגמתם האגדה, הרי היא נובעת מהנפשיות של האדם, ומסדרת את עניניה גם כן ביחס החיצוני של העולם. אבל התורה, היא באה מתוך הארת האמת העליונה, שאין בה שום הבדל בין פנימיותו של אדם להעולמיות כולה ומקורה... ומתוך כך נעלה היא התורה מכל נבואה, וחכמי תורה עדיפי מנביאים, מצד התוכן העליון, שממנו הם יונקים את החיים הרוחניים שלהם. (אורות הקודש א', עמ' כ"ג)

הרב קוק מתאר כאן את התורה כאמת עליונה, שבאה לאדם מבחוץ, והיא נכונה לכלל כולו באופן זהה – "אין בה שום הבדל בין פנימיותו של אדם להעולמיות כולה ומקורה". הנבואה, לעומת זאת, היא אמת שבאה מתוך נפשו של האדם.⁶

לאור הדברים שראינו בדברי הרב קוק עד כאן, נראה להסביר כך: התורה היא אמת נכונה יותר, משום שמקורה עליון יותר ("האמת העליונה"), אבל היא פונה לכלל, וממילא היא פחות מותאמת לאנשים ולמקרים נקודתיים.⁷ הנבואה לעומתה, נכונה פחות, משום שהיא נובעת מנפשו

⁵ בגרסא המקורית בשמונה קבצים (ה', קכז) יש לגרוס כאן "מפנימיותו של אדם", וכמובן שהדברים מתאימים לכיוון שבו אנו רוצים ללכת.

⁶ עיינו בהערה הקודמת.

⁷ גם הרמב"ם הצביע על כך שהתורה היא המערכת המיטבית באופן כללי, אבל לא תמיד מספקת את המענה המיטבי לכל מקרה נקודתי: "אין התורה מביטה על הבודד, ולא יהיה הציווי כפי הדבר המועט, אלא כל מה שרצוי להשיגו, השקפה או מידה או מעשה מועיל, אין מביטים בו אלא לדברים שהם הרוב. ואין שמים לב לדבר מועט האירוע, ולא לנזק שיהיה ליחיד מבני אדם בגלל אותה הגזרה וההנהגה התורתית" (מורה הנבוכים ג', לד; תרגום הרב קאפח).

של האדם; אבל היא מדויקת יותר ומותאמת יותר למצבו האישי של האדם – לאישיותו ולסיטואציה שבה הוא נמצא.

נראה שהדבר מתאים לידוע לנו על הנבואה: מצד אחד, הנבואה אינה מחדשת הלכות, מה שמתאים לדברי הרב קוק כאן – המקור של הנבואה אינו עליון מספיק למטרת חידוש הלכה. מצד שני, הנבואה כן יכולה להורות "הוראות שעה" שהרי זה היתרון שלה – התאמה למקום, לזמן ולמקרה הספציפי.

מה צריך להיות היחס בין שני סוגי האמת הללו?

וצריך הדור להיות חמוש בנבואה, בגדולי תורה, בעלי מסורת, בעלי תורה בהלכה, שכח האגדה. ונטית שפעת רוח הקודש, והידור הופעת קבלת רוח הנבואה לא יחסר להם. והם יגבירו את כח ישראל, להכשירו לגאולה, לרומם את התורה ע"י הנבואה ורוח הקודש, ואת ההלכה, והמעשה ותלמודה, ע"י האגדה, והמוסר הגיוני. (שם)

הרב קוק פורש כאן חזון, לפיו הבסיס לכל הוא המערכת ההלכתית, בעלת המקור המוצק והברור יותר (האמת העליונה), המערכת הנכונה יותר לכלל. הנבואה, רוח הקודש ונטיית האגדה, שהן כולן שייכות לתחום הנובע מנפשו האישית של האדם – עליהן להוסיף נופך, לתבל ולרומם את המערכת ההלכתית הכללית.⁸

אם נחזור להשוות את דברי הרב קוק לדברי הנצי"ב, הרב קוק גם כן מכיר בקיומה של התלהבות דתית פנימית ושל התקדמות רוחנית שאיננה חופפת בהכרח למערכת הפורמלית של המצוות. אבל בשונה מהנצי"ב הרב קוק איננו מסתפק רק באזהרה מפני סכנותיה של הבעירה הפנימית, אלא גם מדגיש את חיוניותה ואת רווחיה. יתרה מכך: הוא משרטט את מערכת היחסים הראויה בין שתי המערכות. בוודאי נביעה פנימית אינה יכולה לסתור הלכה קיימת (אלא אם היא במדרגת נבואה, ואז מותרת הוראת שעה שנוגדת את ההלכה), אבל היא כן יכולה להתיר לאדם ללכת בדרך השונה מההדרכה התורנית הניתנת לכלל (כמו

⁸ במקום נוסף באורות הקודש (כרך ג, עמ' שס) הרב קוק מיישם את רעיון זה בהסברו לחטא נדב ואביהוא ותיקונו, ומסכם שהחזון הוא שילוב של 'רוח הנעורים' (המייצגת את ההתלהבות האישית) עם 'רוח הזקנה המסודר' (המייצגת את כובד הראש של המערכת ההלכתית).

בדוגמא של עלייה לארץ). עיקרו של דבר, הרב קוק היה רוצה לראות מערכת הלכתית רצינית וענפה, שהתוכן שלה מקבל תוספת בעירה ונופך מיוחד בעקבות הנביעה הפנימית הבאה מתוך נפשו של האדם.

סיכום

עסקנו במשל הכסיל והתרופות של ריה"ל, ובאמצעותו עסקנו בשתי סוגיות מרכזיות. הראשונה היא הגדרת הקו המבדיל בין המאמין לכופר – ובעקבות דבריו של ריה"ל בספר הכוזרי – ראינו שיש מכנה משותף משמעותי לפילוסוף ולעובד העבודה הזרה, כנגדם ניצב היהודי המאמין וקורא להם: רדו מעץ התבונה האנושית, ופנו מקום והקשבה לדבר ה'!

הסוגיא השנייה שבחנו הייתה הבנת היחס בין מערכת המצוות לבין העולם הרוחני לאור גישותיהם של ריה"ל, הנצי"ב והרב קוק. הצבנו את השאלה האם עולם רוחני בהכרח חופף לגמרי לעולם ההלכתי, ובעקבות הרב קוק הצענו שיש לבצע סינתזה בין העולם ההלכתי הכללי לבין העולם הרוחני האישי.