

דב שורץ

סוגיית האימאנציה האלוהית בהגות הציונית-הדתית

המאמר הנוכחי הוא חלק מיישום הטענה, שהציונות הדתית חתרה לקראת דפוס חדש של האמונה היהודית. למעשה, הציונות הדתית ניסתה להעמיד פרק חדש במחשבת ישראל. במאמר הנוכחי נידונה תורת האלוהות בכתבי ההוגים הציונים-דתיים. מוקד ההתייחסות הוא התפיסה האימאננטית של האלוהות. ההוגים המשתייכים לזרמים שונים של הציונות הדתית התמודדו עם שאלת הנוכחות האלוהית בעולם, באמצעות כלים אנליטיים פילוסופיים מודרניים. בצד המקורות היהודיים המסורתיים עומדים מקורות פילוסופיים כלליים, ומתוך השילוב שביניהם מתגבשות עמדות שונות בציונות הדתית ביחס לשאלת האימאנציה האלוהית. מחקר זה הוא פרק מתוך חיבור מקיף העוסק בתיאולוגיה של הציונות הדתית.

א. המושג והיקפו

התפיסה האימאננטית של האלוהות העסיקה רבים וטובים מאנשי המחשבה היהודית לדורותיה. פילוסופים, מקובלים, דרשנים ובעלי מוסר גילו עניין רב בנוכחות האלוהית בעולם הארצי. למושג "אימאנציה אלוהית" משמעויות רבות. לצורך הדין שלפנינו, נגדיר את תפיסת האימאנציה האלוהית כמעורבות של אלמנט אלוהי בעולם בכלל ובכל הווה והווה שבו בפרט; אלמנט אלוהי זה קיים בכל יצור, אובייקט, או אירוע, מהווה אותו, מניע אותו או נוכח בו. המעורבות-האלוהית איננה חד-פעמית – כמו, למשל, באקט של בריאה "יש מאין", או בחינת סיבה ומסובב שאינם תלויים זה בזה לאחר הופעתו של המסובב – אלא היא בגדר מעורבות מתמשכת ותמידית. התפיסות הקיצוניות, החדות והמוגדרות ביותר של מעורבות-אלוהית שכוון הן הפאנתאיזם (זיהוי מוחלט של האל והטבע), הפאנאנטיאיזם (האל כולל את הטבע אך גם נעלה ממנו), ובמידה מסוימת גם הא-קוסמיזם (שלילת קיום ממשי של היקום לנוכח קיומו המוחלט של האל; הוויית היקום היא אפוא בגדר אשליה אפיסטמולוגית).¹ כמובן, בדרך כלל גילויים פאנתאיסטיים מובהקים נדחו מקרב היהדות בתוקף,² אך התפיסה הפאנאנטיאיסטית

קנתה לה אחיזה במשנות הגותיות לא-מעטות במחשבה היהודית המודרנית, ככל הנראה בעקבות השפעתה הגואה והמתרחבת של הקבלה.

במאמר זה בכוונתנו לבחון את היחס לאימאנציה האלוהית בקרב גישות רעיוניות שהועלו בציונות הדתית. ויש להעיר בפתח הדין: אחדים מהוגי הציונות הדתית לא העמידו תורת-אלוהות שיטתית כלל ועיקר, משום עניינם העיקרי בשאלות אידיאולוגיות הנובעות מצורך השעה. ואולם, רובם גילה עניין במידה זו או אחרת במהות האלוהות וזיקתה למציאות התוססת של הדור, ואף ראה בעניין זה צורך השעה. זאת ועוד: אחדים מן האידיאולוגים הגדולים של הציונות הדתית העמידו תפיסת עולם מובכשת, ועל-כן ניתן לראות בהם ייצוג הולם לעניין רעיוני משותף. מאחר שהפתיחות היא גורם חשוב בעולמו של הציוני הדתי, ברצונו בעל כורחו, הרי שאפילו מושג האלוהות נחלבן מחדש לאור התפיסות הפילוסופיות הכלליות. בעוד העולם החרדי הלא-ציוני נרתע לרוב מהזקקות עיונית לטיב מהות האלוהות ונצמד לדמות הפרסונאלית המקראית או למינוח קבלי מובהק של האלוהות, לא היססו רבים מהוגי הציונות הדתית לבחון ערכים מרכזיים במחשבת היהדות בכלל ובתורת האלוהות בפרט. אחדים מהם ידעו, שהמפיקה הקאנטיאנית, למשל, היא בעלת השלכות מפליגות על מושג האלוהות. התגובה הניאוקאנטיאנית על משנתו של קאנט, אם נקוט דוגמה נוספת, אף היא בעלת זיקה לתפיסת האלוהות והעולם של הוגה מודרני. כמובן, רוב ההוגים של הציונות הדתית לא הציגו דיון פילוסופי אובייקטיבי, ובתור שכזה בעל ערך מבחינת רציפות הפילוסופיה הכללית. ואולם, רב-עניין הוא נסיונם לסגל מושגים רעיוניים חדשים לעולמם המסורתי ולאידיאליים המנחים את דרכם. נסיון זה ניכר באופן חיובי בבניין השקפת העולם, והוא ניכר גם באופן שלילי בכיקורת גישות פילוסופיות שנתפסו כ"כפרניות", דוגמת המשנה השפינוזיסטית.³

הבחינה-מחדש של מושג האלוהות ניכרת בעצם הירדשותם של רבים מהוגי הציונות הדתית לדיון בסוגיית האימאנציה האלוהית. הוגים אלה נזקקו לדיון בשאלת כוליותו של אלוהים מחד גיסא ומעורבותו בהויה מאידך גיסא. אחדים מהוגים אלו אכן הסיקו מסקנות וסברו, שהאל איננו טראנסצנדנטי לחלוטין; הם קיבלו את התפיסה, שהאל נוכח נוכחות של ממש בהוויה כולה, אם כי הוא איננו זהה לה בהכרח. לפיכך, התבוננות מעמיקה וחודרת בטבע על רבדיו השונים — ועוד יותר מזה, בתהליך ההיסטורי האקטואלי — תגלה את האלוהות הנחבית. אחדים מההוגים הסתפקו בדיון בשאלת האימאנציה, הגם שלא הפנימו מושג זה למשנתם בסופו של הדיון. דיונים אלו מלמדים על התנועעות בין תפיסת אלוהות קבלית הנוטה לאימאנציה אלוהית לבין התמודדות עם גישות הפילוסופיה האיריאליסטית, שבה מקום מרכזי להכרה האנושית. הן המקבלים והן הדוחים את האימאנציה מעידים על הדיון בתורת האלוהות מתוך פתיחות תרבותית ומושגית-עיונית.

ויש לשוב ולהעיר הערת הסתייגות: הצעת תפיסת האלוהות בכתבי הוגים אלו, מחייבת ניתוח פילוסופי של הטקסטים הרלבאנטיים. ואולם, אין להתייחס לטקסטים אלו באותו יחס הניתן למסכת פילוסופית דקדקנית, שהרי כפי שכבר צוין לעיל, רוב הוגי הציונות הדתית לא התכוונו להעמיד מסכתות תיאולוגיות ופילוסופיות כשלעצמן. חלקם הגדול עסק בהצדקת הדרך המעשית, ומתוך כך העמידו השקפת עולם. עובדה זו איננה גורעת מעצם אפיונם כהוגים המציגים משנה תיאולוגית. דוגמה קלאסית לכך

היא התשחית הרעיונית-דתית העומדת בבסיסו של הרעיון "תורה ועבודה". לפי תשתית זו, עבודת האדמה, דרך משל, תגלה ותחשוף את היסוד האלוהי הגנוז בטבע.⁴ הווה אומר, לפנינו ביטוי מובהק של רעיון האימאנציה האלוהית, כניחוחו של אריה פישמן, אם כי רעיון זה איננו מובע בכלים פילוסופיים שיטתיים, אף לא במינוח עיוני מובהק כלל ועיקר. על כן, ניתוח הכתבים שייעשה להלן יהיה גם על-פי מגמות כלליות, ולא מתוך דיוקי ניסוח פרטניים בלבד.

השורות הבאות תוקדשנה אפוא לדיונים אחדים בתפיסה האימאנטיית של האלוהות או בהתמודדות עמה בקרב חוגי ההגות הציונית-דתית, כביטוי לעניין מודגש בתורת האלוהות.

ב. השגחה ואימאנציה

הנחת יסוד במערכת הרעיונית של הרב ריינס היא, שההוויה בכללה היא הרמוניסטית, וחלקיה תואמים זה לזה. וכך הוא מנסח בשיטתיות רעיון ניאופיתגוראי זה על אחדות ההוויה, כפי שהיא מתבטאת בהתאמת המימד הרוחני למימד הגשמי:

כל הבריאה הגשמית בטבעה ומשטרה וסדר תהלוכותיה] היא נערכת ממש כפי סדר הבריאה הרוחנית ואת זה לעומת זה עשה האלהים, כי באשר הרוחנית היא נעלמה מעיני בשר והגשמיית היא בריאה מוחשית ונתפסת מהחושים, ע"כ [=על כן] הבריאה הגשמית היא כמשל ומבוא להבריאה הרוחנית, תכלית ונמשל של הבריאה, בכדי שיהינה] ביד האדם להתבונן מזה בשכלו על הבריאה הרוחנית.⁵

במקור נוסף הוא קובע, כי "כל העולם החומרי הוא משל מהעולם הרוחני והמורסי".⁶ הגישה ההרמוניסטית של ההוויה מביאה לשורה של רעיונות, כגון רעיון המיקרוקוסמוס: "כשם שהאדם הוא צורת העולם כך הוא צורת האדם. וכשם שהאדם הוא תכלית העולם, כך הוא תכלית האדם";⁷ "האדם הוא הציור הכללי מכל העולם, כי בו כלולים כל כחות הנמצאים".⁸ לרעיונות אלו ניתן לשייך גם את ההתאמה המשולשת של אדם-הלכה-טבע. הווה אומר, התורה מותאמת לטבעו של האדם, כמו גם לטבעה של המציאות הטבעית והחברתית בכללה.⁹

ומכאן עובר הרב ריינס לשלב נוסף: היות שהמציאות היא אחדותית ומקורה הוא מקור אלוהי, הרי שהמציאות עצמה, "הטבע", עשויה לשקף מימד אלוהי הגנוז בה ומקיימה. "למדים אנו להשתמש בשם 'טבע' על העולם הטבעי, אף כי יודעים אנו כי יסודו היא האלהות ובתוכו ה"¹⁰ הרב ריינס עושה שימוש בניסוחים של אימאנציה אלוהית בעוסקו בתופעת הנס. הוא מחלק בין עניין טבעי לעניין נסי בדבריו אלה:

יש לדעת, כי טבע ושכל מתיחסים זה לזה, כלומר, כל מה שהוא ענין טבעי ביד השכל להשיגו, וכל מה שאיננו ענין טבעי אין ביד השכל להשיגו. והוראת "טבע" היא מלשון טביעה, שהאלהות שבה טבועה עמוק עמוק ואינה נראית בהשקפה הראשונה, כנגוד לענין נסי, שהאלהות שבו נראית גלוי לעין, וגם בלא התבוננות עמוקה יש לדעת כי הוא ענין אלהי.¹¹

על-כן, הרב ריינס מסיק בהמשך הדברים כי "הטבע בעצמו מלא אלהות". ניסוחיו

בפיסקאות הרלבנטיות נעים בין השגחה הטרונומית לאימאנציה של ממש. בדיון על-אודות מושג ההשגחה האלוהית, הוא ממשיך את הטבע לתיק הנושא בתוכו אבן יקרה. מי שאיננו מתבונן היטב באותו תיק, מחמיץ את הצפון בו. אותה אבן יקרה מסמלת את ההשגחה האלוהית. מתוך ניסוחו של הרב ריינס ניכר שההשגחה האלוהית מניעה את הטבע מתוכו, כלומר באופן אימאנטי. ואלו דבריו:

...שידעו שהטבע הוא רק התיק החיצון אשר בו נתון האור האלהי, והוא הנרתיק אשר בו גנוזה ומקופלה ההשגחה האלהית... והידיעה הזאת של שימת האור האלהי בנרתיק הטבע וכי הטבע בפנימיותו הוא מלא רוחניות ואלהות היא ידיעה העומדת בכלל הדת והאמונה, והיא נכללת בידיעת המובנים הרוחניים מכל המושגים.¹²

מכאן, שהניסוח "הטבע מלא אלהות" ששב ונשנה בפיסקה זו איננו אקראי. לפי גישה זו מתבארת תופעת האלילות. בכל הווה מצוי כוח אלוהי המניע אותו, והפאגאנים טעו לחשוב שכוחות אלו הם "אלהות בפני עצמם", בעוד שמהקב"ה "נאצלו כל הכחות הפרטיים ואין עוד בלעדו".¹³ טעות זו נובעת מכך שבאין תורה, נאלצו הפאגאנים להפיק את ידיעת האלוהות מן הטבע ישירות. ואולם לאחר שניתנה תורה, ניתן להפיק ממנה את ידיעת האלוהות בלא חשש של טעות. מכאן ניתן להסיק, שהרב ריינס מכיר בכך שכוחות אלוהיים מפכים בבריאה ומניעים אותה, ומקודם הוא אחד: האל כשלעצמו. לפחות הניסוח מעיד על ביטויים של נוכחות אלוהית.

לא זו אף זו: הניסוחים האימאנטיים של האלוהות אינם מתמצים בטבע בלבד, אלא הנוכחות האלוהית מכוונת את דברי הימים בכלל, ודברי ימי ישראל בפרט, כסיבה פנימית. הרב ריינס מתרגם את ההבחנה בין ההשגחה על הגויים להשגחה על עם ישראל למונחים אימאנטיים. הבחנה זו מתגסחת כפירוש לדברי הירושלמי במסכת תענית: "שיתף הקב"ה שמו הגדול בישראל" (פרק ב הלכה ו). מהו פשר שיתוף השם בין אלהים וישראל? — כמסתבר, לכל אחד ואחד מישראל "כח אלהי והוא הוא הכח המושך שנטוע בלב כל אחד מישראל שעל ידו הוא נמשך כמו מאליו לענינים רוחניים ומוסריים".¹⁴ בדברים אלו מופיעה הבחנה מהותית בין היהודי לשאינו-יהודי, המתמצה בכך שפועם "כוח אלוהי" המכלכל את דמותו של היהודי ומעצב את תגובותיו. לכוח מפכה זה השלכה ישירה על עמידתו המופלאה של עם ישראל אל מול מוראות ההיסטוריה. ומכאן נבין את שיתוף שמו של הקב"ה בישראל:

שהכוונה כזה שנטע בקרבם כח נפלא כזה, שהוא הוא כח אלהי, כח נצחי לעמוד מול כל אבני הבלסטראות שבעולם, והכח הזה הוא ביתוד הכח המושך שיש בלב כל איש ישראלי; כי כל אחד יכול להרגיש שיש בקרבו כמו כח נעלם שלא יתנהו להתפרק ממקום תבורו ודכוּקו, והכח המושך שיש בלב היהודי הוא באמת כח יקר ונעלה, כי הוא אך הוא עמד לו לעמוד כסלע איתן בלב ימים בעת שהגלים רעשו והתגעשו, והתעחדו לשטפו מן העולם.¹⁵

נקל להבחין, שהקב"ה איננו מכוון את דברי הימים בחינת גורם הטרונומי, אלא הוא מעורב בתהליך ההיסטורי ומניע אותו מתוכו, בנוכחות קרובה והדוקה. מעורבות אלוהית זו היא המביאה להישרדותו של עם ישראל. הרב ריינס מכנה את הכוח האלוהי הפנימי

בשני מונחים נוספים: (א) "כח המשכה", שהוא "גרעין האלהי הנטוע בקרבן [=של האדם], שעל ידו לבו מתמשך למעלה, ועל הכח הזה הנטוע בלב היהודי בטאו [=חז"ל] במליצתם בלשון 'השתתפות שמו הגדול בישראל'".¹⁶ (ב) "נקודה אלהית המסתתרת עמוק עמוק בלבן [=של כל אחד מישראל]".¹⁷ לפיכך הוא מתאר את עם ישראל כקשור בקצה האחד של שלשלת, ובצדה השני מושך הקב"ה, המונע את ישראל מסטייה, התכוללות וטעות. ניתן לקבוע כי בצד גורמים אחרים, יש לכוח אלוהי זה השלכה מעשית ברורה: "יש לבני ישראל לשוות לפנייהם כאלו שמעו מפורש יוצא מפי הקב"ה בשבועה ששייבם לארצם ולעירם".¹⁸ דוק ותמצא: אין כאן נימה משיחית; המעורבות האלוהית-אימאנטית נובעת מעצם תוקי הטבע וההוויה כולה. כשם שמעורבות זו הביאה לשמירת עם ישראל לנוכח הרדיפות וההשמדה, באותה מידה היא תביא לכך, שעם ישראל יגיע למשכן מדיני שיקנה לו בטחון.¹⁹ ואכן, גם ר' זאב יעבץ ניסח את התפיסה, שהישרדותו של עם ישראל נזקפת לנוכחות האלוהית בהיסטוריה. יעבץ ייחס תפיסה זו לירמיהו הנביא:

כי ה' הוא מקור חיים לכל הבוטחים בו והמהחזיקים בו, ורוחו היא המתדרשת אותם לבקרים, המחלפת את כתם לרגעים, אשר לא תתן למות את נפש העם השואף אותה, וככל אשר ירחק האדם מן המקור הזה, כן יכול וכן ידוף, והיה כלא היה, כי אין לו עוד נשמת חיים אשר תחיהו וכה אשר יסעדהו.²⁰

לבסוף, יש לציין שהרב ריינס סבור, שבזמן הזה ההנהגה האלוהית שבטבע היא חבויה, וניכרת רק למעמיק תקור; אך לעתיד לבוא, כאשר תיפקתנה העיניים, תיגלה לעין-כל האלוהות החבויה בעולם הטבעי: "אולם כאשר יגיע העולם לאותה המדרגה, שאור השכל יבהיק בשעור הראוי עד שיוכל האדם להסתכל באלהות שבטבע כמו באלהות שבנס, אז אפשר יהיה לקרוא את הטבע בשם נס".²¹ כמדומה שהרב ריינס נתכוון לתקופה המשיחית העתידית בדברים אלו, להבריל מהזמן הזה.

הרב ריינס מתרחק אפוא מן המובן הקיצוני של האימאנציה. הוא איננו מציג תפיסה פאנאנתיאיסטית למשל, שבה הטבע כלול באלוהות, אף לא תפיסה אקוסמיסטית המבטלת את ממשותה של ההוויה; אך יש בניסוחיו הד לגישה הרואה תכנית אלוהית פנימית ("ניצוץ" או "כוח") המניעה את הטבע ורברי הימים מלג, או בלשון אחר: מעורבות אלוהית ממשית בהכוונת הטבע הפיסיקאלי מתוך גיסא ובתהליך ההיסטורי מאידך גיסא. כמו כן, הוא מכאר את כושר עמידתו והישרדותו של עם ישראל כנובע מ"כוח אלוהי" פנימי. ניסוחיו של הרב ריינס משמעם קשירת האימאנציה האלוהית להשגחה ולתהליך ההיסטורי. שוב לא הסתפק הוא בתפיסה המסורתית של האלוהות, וחיפש אחר נתיבים חדשים כדי לקשור את האלוהות למאורעות ההיסטוריים. לימים ניסח רעיון זה ד"ר ישעיה אביעד (וולפסברג) בסגנון דומה: "ההיסטוריה היא מנשמת ישראל והיא נחשבת בעמנו כמלאה רמזים אלהיים, כמקום גילוייה של ההשגחה האלהית".²² עוד יש לציין, שגם נתמיה עמינוח ראה במעלה המוסרית של עם ישראל "גילוי אלוקי אשר הופיע בכל דור ודור והתגלם באישיות המוסרית והנאמנה לתורת אל-חי".²³

אף-על-פי שאלוהים במשנתו של ריינס הוא בעיקרו טראנסצנדנטי, לא נעדרות נימות של נוכחות אלוהית. סגנון זה, האופייני לדור הראשון של "המזרחי" אשר עמו נמנים ריינס ויעבץ, מתבטא בהכוונה סיבתית-פנימית של תהליכים טבעיים ומאורעות

היסטוריים, כביטוי של השגחה קרובה על האירועים המתרחשים. אין כאן אפוא היגררות לתפיסות הדוגלות בנוכחות אלוהית טוטאלית. כפי שיתברר בהמשך, הרב עמיאל ימשיך את הניסוחים האימאננטיים של האלוהות בסגנון מתון חוץ כדי הרחבתם למישור האפיסטמולוגי והפסיכולוגי כאחד. ואולם תפיסות "תלקיות" ומתונות אלה לא הדהדו בחלל ההגות הציונית-דתית ימים רבים. האסכולה ההגותית של הרב קוק, "הרב הנזיר" והרב חרל"פ, מתתה עד לכדי קיצוניות את התפיסה האימאננטית של האלוהות בהחלטה על כל אורחות ההוויה: היסטורית, פסיכולוגית וקוסמולוגית. בהתפתחות זו נדון בסעיפים הבאים.

ג. האימאננציה בהכרה ובנפש

הרב משה אביגדור עמיאל מבחין בין "ידיעה", שהיא תפיסה אנאליטית, לבין "הכרה" אינטואיטיבית. ההכרה, כוודאות נפשית פנימית, חשובה ביותר בעיני הרב עמיאל, מכיוון שהיא מלמדת יותר מכל על מהותו של האל; בעוד שהידיעה מביאה לשלילת תארים, ההכרה מקנה תפיסה חיובית של התארים האלוהיים. על-כן, הרב עמיאל מבדיל בין היוונית והיהדות בכך, שהפילוסופיה היוונית עסקה בידיעה, ואילו היהדות מסתמכת בעיקר על ההכרה —

מ"דע את עצמך" ל"דע מה למעלה", מ"העולם הקטן שבך" לעולם הגדול, ולבסוף ל"מי שאמר והיה העולם"; דע את נשמך ומתוך כך — נשמת העולם כולו.²⁴

מושג ה"הכרה" מוצג פעם נוספת כמתייחס לרעיון המיקרוקוסמוס; האדם המשקף במבנה נפשו עולם ומלואו. ההעמקה האינטרוספקטיבית חושפת אפוא לפני המתבונן עולמות גנוזים, ועוד יותר מכך — את המניע הפנימי שלהם. השימוש בביטוי "נשמת העולם", שיש בו הדים לגישה אפלטונית וניאופלטונית, מלמד על כך, שהאל אינו רק בכחינת עילת העילות המרוחקת, אלא גם המנהיג המכוון את העולם מתוכו. ביטוי זה שב ונשנה בדיון על הדמיון שבין הנשמה לבורא; הדיון נערך סביב דברי התלמוד על מזמור קג בתהילים (ברכי נפשי) "כנגד הקב"ה וכנגד נשמה... מה הקב"ה רואה ואינו נראה אף נשמה רואה ואינה נראית" (ברכות י ע"א). פיסקה זו עוסקת בהכרה הנפשית, ר'בדמיון שבין נשמתנו ובין נשמת כל חי — הקב"ה.²⁵ לפי הקביעה, שהאל הוא כעין מניע נסתר ופנימי לכל הווה, הרי שניתן למצוא את עקבותיו בהעמקה פנימית-אינטרוספקטיבית. את ההגיון המחשבתי מחליפה ההתבוננות וההסתכלות הפנימית, שהיא נחלת עם ישראל כבר מימי הנביאים. מכאן ברור מדוע הרב עמיאל מייחס השיבות רבה לדמיון שבין צלם האדם לצלם האלוהים, דמיון שהופך להיות מעורבות של ממש.²⁶

הרב עמיאל מעגן את התפיסה האימאננטית בגישה קאנטיאנית מובהקת. קאנט סבר, שהחלל והזמן הם צורות הסתכלות אפריוריות, והם בגדר תנאים הכרחיים להכרה כלשהי. ההכרה ממקמת את האובייקטים ומסדרת אותם על-פי שתי הצורות הטהורות של ההסתכלות. ואולם, הרב עמיאל חלוק על קאנט; לדידו, קאנט סבור שהחלל והזמן הם צורות הסתכלות נבדלות ושוונות זו מזו. לעומת זאת, הרב עמיאל משוכנע ששתי צורות ההסתכלות הללו ניתנות לרדוקציה לגורם אחד, שהוא: האינסופיות. ואלו דבריו:

החלל והזמן אינם אלא שני מושגים שהם אחד: האיך-סופיות. מושג החלל הוא מעין איך-סופיות בכמות, ומושג הזמן הוא מעין איך-סופיות באיכות; החלל הוא מעין חומר, והזמן — מעין רוח, והצד השווה שבהם הוא האיך-סופיות.²⁷

אינסופיות החומר והרוח, כהגדרתו של הרב עמיאל, היא תואר אלוהי הניתן להשגה ולתפיסה במידה מסוימת, והיא מושא לדיון פוזיטיבי. וכך הוא דורש כמין חומר: "השם ד' מורה על האיך-סופיות של הזמן... שם אלקים מורה על האיך-סופיות שבחלל".²⁸ לפיכך מציע הרב עמיאל תפיסה אחדותית של ההוויה כולה:

כי אע"פ שהחלל והזמן ידמו לנו כשני מושגים, אינם באמת אלא אחד; האיך-סופיות של הכמות והאיכות, של החומר והרוח גם יחד. האיך-סופיות של למעלה, למטה, לפני ולאחור; האיך-סופיות של ההיה, ההוה והיהיה, של הנצחיות, בלי ראשית וכלי תכלית — שאין ראשית לראשיתו ואין אחרית לאחריתו.²⁹

המסקנה הבלתי נמנעת מדיון שכזה היא הקביעה, כי האינסופיות "היא עצמותו של הקדוש ברוך הוא". ועוד: "אהיה אשר אהיה" [שמות ג, ד] — האיך-סופיות גם בחלל וגם בזמן, בלי ראשית וכלי תכלית.³⁰ הרב עמיאל סוקר שורה של הנחות קאנטיאניות התורמות, לדידו, לתיאור האל, כגון: יסוד ההכרה איננו נסיוני אלא אפריורי; מוחלטות צורות ההכרה של החלל והזמן; האחרות של האפרצפציה. וזו מסקנתו:

והנה דבר פלא הוא, שהפילוסופיה החדשה לא עמדה על כך, כי מסך-הכל של כל ההכרות האפריוריות הללו נובעת באופן החלטי הכרת הבורא. כי כל הדברים האלה: אחדות, זהות, הכללת הכל, נצחיות, איך-סופיות, מחוייב-מציאותיות, ועל כולם — הסיבה הראשונה, עילת כל העילות וסיבת כל הסיבות — כל אלה המה התארים של הבורא, עד כמה שבכלל אפשר להכרה האנושית להכיר אותם.³¹

והוא מסכם: ה"אחד" הוא "איחודו של עולם". אם נשוב לתפיסתו של קאנט נמצא, שצורות ההסתכלות מרכיבות את התודעה האנושית הקדם-נסיונית. יתר על כן, המציאות הריאלית נבנית במסגרת אותן צורות ההסתכלות הכרתיות. זו פשר "המהפכה הקופרניקאנית" של קאנט: ההכרה איננה תופסת בלבד, אלא היא גם יוצרת.³² מכאן שהמציאות בכללה — מבחינה אונטית ולא הכרתית בלבד — מושחתת על האלוהות, שבין תאריה נוכל למנות את צורת ההסתכלות האינסופית של חלל וזמן. צא ולמד: אם האל הוא ההופעה המוחלטת והאינסופית של צורות ההסתכלות (הן במשמעות שם "הוי"ה" והן במשמעות שם "אלוהים"), הרי כל ההכרות הפרטיות היוצרות את המציאות הריאלית, עושות זאת בהסתמך על האינסופיות האלוהית. צורות ההסתכלות שלנו מחקות אפוא את צורת ההסתכלות המוחלטת של אלוהים, וזהו פשר הקביעה: "הוא היודע והוא הידוע והוא הידיעה עצמה".³³

נתבונן בקביעות הללו מזווית נוספת: אלוהים מזוהה בדיון זה לצורות ההסתכלות האינסופיות. צורות ההסתכלות הפרטיות של כל אדם ואדם אינן — אף לא יכולות להיות — מנותקות מן הצורות האינסופיות של אלוהים. "המחשבה שלנו איננה אלא אופני בטוי להאידיאה האלקית והיקף מהנקודה המרכזית, נקודת האלקות";³⁴ "כל הרוחות שבעולם אינם אלא אופני גילוי מיוחדים של רוח האלקי".³⁵ ניתן לראות בכך

לא רק חיקוי ההכרה האלוהית, אלא גם מעורבות אלוהית פנימית בהכרה הפרטית של כל אדם ואדם. הנחות אלו משלימות את ראיית האל כ"נשמת העולם". הרב עמיאל מציג מושג זה באור חדש: האל הוא הביטוי האינסופי של החלל והזמן, כמו גם של האפיונים המוחלטים הנוספים של מבנה ההכרה (אתודות), וכך האל מאפשר במסגרתו המוחלטת את הביטויים המוגבלים של ההכרה האנושית. הנימה האימאננטית ניכרת היטב בניסוחיו של הרב עמיאל: "אהיה אשר אהיה" — זוהי ההכרה האתודתית, שאין יחידות כמותה בשום פנים מבלעדי "איחודו של עולם", הכרת ההכללה, "הכל יכול וכולם יחד";³⁶ ועוד הוא אומר על הכתוב "ואתה מחיה את כולם": "שכל החיות שבכל הבריאה והיצירה כולה מן הדומם עד המלאכים, הגה לא רק מקורם מהשי"ת, אך זהו עצמותו של השם".³⁷

בעקבות הלבוש השיטתי של האימאננציה האלוהית בהוויה כולה ובהכרה האנושית, מציג הרב עמיאל את הנוכחות האלוהית בביטוייה הפסיכולוגי, כלומר בנפש. הוא מעמיד את דבריו כתשובה לאדם המחפש את האלוהים בכל מקום, אך מעלה חרס בידו:

והגדת לבן־אדם זה: אמת ונכון, חפשת עד מקום שידך מגעת — חוץ ממקום אחד: במסתרים שלך, בפנימיות הנפש, ב"בתי גואי" של נשמתך, בתורי־הדרים שלה, במקורה ושרשה, בתוך תוכה — שם לא נקפת אפילו באצבעך הקטנה לחפש ולבדוק... כי "מקום יש לו להקב"ה ומסתרים שמו" [תגיגה ה ע"ב]. ואם מכל המקומות הרחקת את הקב"ה בתכלית הריחוק ודתקת את רגלי השכינה, כביכול — הנה, שם ב"מסתרים" שלך, איתן מושבו ומשם לא תוכל להזיזו, אפילו זיז כלשהו.³⁸

מסקנת הדיון היא, שבמסתרי הנפש "יש לו מקום להקב"ה".³⁹ הסגנון ההטפה שהרב עמיאל נוקט בפיסקה המובאת, איננו מעיב על העובדה, שהנוכחות האלוהית שבנפש היא מסקנה ישירה מדיונו על צורות ההכרה שהתנהל במושגים קאנטיאניים, לאמור דיון טראנסצנדנטאלי. מבחינה זו, הרב עמיאל איננו מבדיל באופן מהותי בין תחומי הפסיכולוגיה והאפיסטמולוגיה. הנוכחות האלוהית בצורות ההכרה (חלל וזמן) מובילה לנוכחות שכזו גם ברבדים הפנימיים של הנפש, "במסתרים". אכן, לדירו של הרב עמיאל, האישיות הפרטית נגזרת מן האישיות האינסופית של האל. "האני שבאדם בא מהאני האלקי".⁴⁰ וכך הוא מנסח הנחה זו ביתר פירוט:

כי הרגשת ה"אני" שבאדם הוא הבית־אב והמחולל ומוליד לכל התחושה שבאדם, ה"אני" שבו זוהי הנקודה המרכזית לכל מה שמתרחש בקרבנו, והרגשת ה"אני" הלא זוהי הרגשת אלקות ממש, כי רק "אני" אחד יש בכל הבריאה כולה, זהו ה"אנכי" ד' אלקיך, והרגשת ה"אני" שלנו, זהו רק פרור מהאני האיך־סופי של הקב"ה.⁴¹

הרב עמיאל ממשיך אפוא את המגמה הטוענת למעורבות אלוהית פנימית בתהליכים הטבעיים; אלא שנקודת המוצא שלו היא תפיסת ההכרה של קאנט. הרב עמיאל חולק על יסודות מהותיים בשיטה הקאנטיאנית, ויוצק לתוכה את מושג האלוהים כאינסופיות, וכמקור כל צורות ההכרה הפרטיות. אלוהים איננו הפועל מבחוץ, אלא הוא היסוד הפנימי של כל הכרה כמו גם של הנפש האנושית. בדבריו של הרב עמיאל מצאנו תשתית רעיונית,

פסיכולוגית ואפיסטמולוגית מקיפה לקביעה הפשטנית בדבר "היות נשמת האדם חלק אלוה ממעל", כניסוחו של ישעיהו ברנשטיין.⁴² כמו כן קבע נחמיה עמינוח, שבמעמד הר סיני התגלתה לישראל התפיסה של "אין עוד מלבדו" (דברים ד, לה), "לא מתוך הסתכלות מחוץ לאדם, אלא מתוך הסתכלות פנימית, מתוך עצמותו של האדם, הרגשת העליון שבתוך עצמו".⁴³ ולבסוף יש להזכיר את קביעתו של זאב יעבץ, כי האל האציל לאדם את הרצון המביא לחירות. בזכות רצון זה, קבע יעבץ, ניתן לפסוק כי "פתגם התרבות הישראלית הוא: קודשא בריך הוא, ישראל ואורייתא חד הוא".⁴⁴ נשוב לסכם את גישתו של הרב עמיאל: האל שוכן שכינה אימאנטית בנפשו של האדם, והוא מתגלה מתוך הבטה פנימית (אינטרוספקציה) או מתוך ניתוח טראנסצנדנטאלי ופסיכולוגי של ההכרה. הגם שניסוחים אימאנטיים כמו אצל הרב ריינס אינם מצויים בכתבי הרב עמיאל, הוא משמר את המגמה להציג את האל כמעורב מעורכות פנימית בתהליכים המתהווים בעולם ואדם.

ד. פאנאנטיאיזם ואקוסמיזם

זיקתם של הראי"ה ו"הרב הנזיר" לתפיסות הפאנאטיאיסטית והאקוסמיסטית מושרשת עמוק בהגותם הפילוסופית-כללית מזה והקבלית מזה.⁴⁵ הראי"ה משקף קירבה שכזו בעיקר במאמר "האחדות הכוללת" שבספרו אורות הקודש, בפיסקאות ידועות כגון: "הרעיון שכל ההויה כולה, היא רק ענין האלהות, ואין עוד דבר לגמרי מבלעדי ה' הוא מענג את הלב מאד";⁴⁶ "פחות מההשקפה הזאת [=המונחיאטיסטית] מיגעת את האדם ההשקפה המונחיאטיסטית הגוטה להסברה הפנטאטיסטית, כשהיא מזדככת מסיגיה, המובלטת בחלקים רבים ממנה בהחלק התבוני של החסידות החדשה, שאין שם דבר מבלעדי האלהות".⁴⁷ מובאות אלו ורבות אחרות מכליטות את הגישה האקוסמיסטית, שלפיה ראיית העולם כקיים קיום עצמאי וממשי היא אשלייתית; קיום ממשי נודע לאלוהים בלבד.⁴⁸

אך יש לסייג ולומר: הראי"ה הותיר אחריו פיסקות רבות מספור, כשרובם המוחלט חסר סדר לחלוטין. כתביו נערכו בידי אחרים, והללו נקטו את משימת העריכה על-פי גישתם ומשנתם האישית, ולעתים הגבול בין עריכה ליצירה מיטשטש.⁴⁹ עריכה שונה עשויה היתה לשנות משמעות, ולהבליט צדדים אחרים באותן פיסקות נקודתיות ממש.⁵⁰ ועוד יותר מכך: פעמים שהנסיון לגבש את דעותיו ה"אמיתיות" של הראי"ה בתחום הפילוסופי המופשט הופך להיות נואש, באין קריטריון מוצק שיהפוך שירה, הגיגים ואפוריזמים מזדמנים להגות של ממש. על כן נראה, שהנסיון הפחות רופף לשרטט את קווי הגותו של הראי"ה יהיה להתחקות אחר התפיסות שקנו להן מקום בכתבי תלמידיו הקרובים. ואכן, עיון בכתבי חוג תלמידי הראי"ה מלמד, שהתפיסה האימאנטית של האלוהות הפכה לשלטת בהגותם.

"הרב הנזיר" מאמץ את תפיסת האחדות הכוללת בעקבות הראי"ה, עם שהוא משלב ומעגן בה את שיטתו האישית. "הנזיר" היה סבור, שתורת האלוהות ויחסיה עם העולם במשנתו של הראי"ה מתמצים במונח "פאנאנטיאיזם". בחיבורו קול הנבואה מציע "הרב הנזיר" פאראפראזה על הציטוט האחרון שהובא לעיל מתוך אורות הקודש:

שיטת הכל-אלהות, השלילית, אחר טיהורה מנגעיה, וזיכוכה מסיגיה, יש להעלותה ולנסתה בשם, הכל-באלוהות [בהערה: Pan-en-theismus], שעיקרה החיות העולמית האלהית, שהוא, ב"ה, מתיה הכל, כשהוא נבדל ולמעלה מהכל.⁵¹

לפני שנידרש לבירור שורשי המונח "חיות עולמית אלוהית", יש לשאול: כיצד ראה "הרב הנזיר" את זיקתה של משנת הראי"ה לתפיסה הפאנתאיסטית של האלוהות? מתוך קטע אוטוביוגרפי של "הרב הנזיר" אנו למדים, שהוא הבחין היטב בנטייתו העיונית של הראי"ה לפאנתאיזם. "הרב הנזיר" ידע, גם מתוך היכרותו האישית, שהראי"ה נטה למשנה השפינוזיסטית המזהה את האל להוויה באופן מוחלט. כתגובה על כך טוען "הרב הנזיר", שמשנתו שלו עתידה "להציל" את מחשבת הראי"ה מ"סכנת" הפאנתאיזם השפינוזיסטי המקנן בה. והרי לשון פיסקה חשובה זו כשלמותה:⁵²

האחדות העליונה, הכל לשם יחוד, המחשבה העליונה מתאחדת באורה של החפשטות המעשים במקום. יחוד ממש במקום, באור של שירה וגיל, בלב המתפלל והמיחד. לפי זה הכל טוב, אין רע, אין שניות אלא אחד. יש כאן עובדא של אחדות, נתונה למחשבה, יש כאן ערך של גיל ושמחה, של טוב, של מוסר אחד.

והנה זו לכאורה כשיטת ספינוצא, שלדידיה המחשבה וההתפשטות אחד, ותחילתו האיתיקא, כשם ספרו, שהוא ענין אחדות המחשבה והמקום, שהוא הטוב והרע, שבאמת אינם אלא אופנים (בטלים), וחייתם הטוב. וזו, כשיטת הרב, שכמה פעמים הביע נטית דעתו לשטת ספינוצא, בדבריו, זוהי שיטת הספירות, ולא שיטת העצם, וזו האשמת הקבלה, שהאשימה בזה הנוצרים. וכמה הרברים נוקבים ויורדים. וצ"ע ובירור.

נראה לי שכאן טעות ראשית, פרוטון פסודוס, בשיטתו הפילוסופית. כי הספינוציות, אחרי הטהרה ואחרי כל זכוכיה, גם אם נודה ברוממותה, וכדדים רבים מאמתותה (עד כמה הנני יורד לעומק דעת הדבר), סוף סוף לא זו הדרך ולא זו העיר. וכוזה יצילנו ההגיון השמעי שלי, שכשם שהוא תריס ומגן בפני זהרורי הפסיכולוגיות החמרניות, כן הוא טהרה וזיכוכן לזהרורי הסוד בנגע הודו.

מכך ברור עד כמה הופנמה התפיסה הפאנתאיסטית בכתביהם של הראי"ה ו"הרב הנזיר". כפי שהראיתי במקום אחר (לעיל, הערה 3), הראי"ה ו"הנזיר" חלוקים בתפיסותיהם האפיסטמולוגיות, ולכן הם מבקרים את שפינוזה באופן שונה זה מזה. ברם, ביקורת זו איננה נובעת מתוך ריחוק טוטאלי ממשנתו של שפינוזה; אדרבא, היא נובעת מתוך הצורך ההכרחי להבחין בין האמת לדים לבין הגישה השפינוזיסטית המתקרבת אליה כל-כך. לפי "הנזיר", תפיסת הכוליות האלוהית, שהמציאות הריאלית כלולה בה, תקבל את המימד הנכון כאשר תוגדר על-ידי ההגיון המדויק וה"נוקשה" מעצם טבעו. באופן שכזה, "הרב הנזיר" אומר להציג את גישת הפאנאנטיאיזם כשהיא מובחנת מן הזיהוי המוחלט של האלוהות והטבע בנוסח שפינוזה. לא נטעה אם נקבע, שלפי "הרב הנזיר", משנת שפינוזה חסרה את האימאננציה האלוהית כיסוד פעיל ודינמי: "ביחוד חסר בשיטתו [=של שפינוזה] עיקר החיות העולמית, הבוראה והמחדשת, בתנועה, המעלה על ההגשמה ההסתכלותית, ביחוד עליון".⁵³

"הרב הנזיר" מדגיש בשורה של פסקאות את תפיסת האימאננציה האלוהית, ובמיוחד את המונח "החיות האלוהית".⁵⁴ מושג זה נובע, ככל הנראה, מן המקורות הניאופלטוניים המכירים ב"נפש העולם". לפי גישה זו, אלוהים האציל את המציאות בכללה, והוא עדיין ממשיך להיות אותה מתוכה, בבריאה מתמדת. לשם מה מדגיש "הנזיר" מונח זה חזר והדגיש? – התשובה נעוצה בדבריו המפורשים: "העיקר הוא, שנוסף לאור המראה האידיאלי, הנראה, והצפוי, יש החיות העולמית האלהית, ממקור החיים, שהיא פנימית, בלתי נראית, הנקשבת והנשמעת, המעלה על אור המראה הנראה, ביחוד עליון".⁵⁵ סמלי הראייה והשמיעה ממלאים מקום חשוב במשנת "הרב הנזיר". הראייה מסמלת את הנתון, שאפשר לתארו על-ידי ההגיון המופתי (סילוגיסטי). השמיעה וההקשבה מסמלות את הרובד הפנימי מאחורי הנתון, שניתן לחושפו על-ידי האנאלוגיה לנתון. אותו רובד פנימי העומד ביסודו של כל אובייקט הוא בעצם החיות האלוהית. לפי גישה זו, ניתן להכיר את האלוהות על-ידי גילוייה ברובד הפנימי של כל גמצא, כמהווה ומחיה אותו. "החיות העולמית האלהית, הנקשבת בהקשבה עליונה".⁵⁶ וכך מוכן כיצד תפיסתו של "הרב הנזיר" גודרת בפני סכנת הפאנתיאיזם. האל איננו מהווה את העולם מתוך זהות מוחלטת; אלוהים מניע כל הווה בחינת נפש בגוף, כהנעה פנימית דינאמית. גילוי הנעה זו על-ידי כללי אנאלוגיה קפדניים מונע סטייה והידרדרות לזיהוי היוצר והיצור, המניע והמונע.

הרב חרל"פ מאמץ את הגישה האקוסמיסטית המתגלה בפסקאות מתוך דברי הראי"ה. הוא מדגיש שמוגבלות תפיסתנו רואה את ההווה כקיימת קיום עצמאי. לעומת זאת, תפיסה מושלמת תכיר בכך, שההווה כולה נכללת בקיום האלוהי, ואין קיום נפרד מן האל. בפסקה הבאה מביע הרב חרל"פ גישה זו בניסוח מורכב הרומז למינוחים קבליים:

החזרה אל הרצון דרצון היא תכלית העולמים. החומר ההיולי שנתהוה לפני התפשטות ההווה כולה, כשם שהוא כבחינת רצון בלא כוונים, ואינו ניכר בו מציאותה של ההווה לארכה ולרחבה וביחוד הגדרותיה וגבולותיה, ככה צריך שעם התגלות כל ההווה בכל התפשטותה לא תעומם התהוותו בתור מקור ושורש ההווה, וזה תכלית העולמים שהגבול לא יסתור את הבלתי-גבול, כשם שבו ית"ש אין הרצון הגבולי סותר את הבלתי-גבול, וכשתגיע ההווה לנשגבותה זו, יוכר אז איך ההויה] כולה עם שורשה ומקורה מתכללת ומסתפגת בשורש כל השרשים, נשמתא דכל עלמין, ר' אחד ושמו אחד [זכריה יד, ט]. אמנם עכשיו אין הפה יכול לדבר זה ואין המוח טובל דא, אבל כל זה אך מצד היותנו במסגרת הגבול ואין לשפוט שום שפיטה מתבוננתנו העכשוית על התבונה שתתגלה במרום קדשה בעתיד, עת יוסר התבלול ותפקחנה עינים עורות, ומלאה הארץ דעה את ר' [ישעיה יא, ט].⁵⁷

המונח "רצון דרצון" משקף את אחד הכינויים הרווחים בספר הזוהר לספירת כתר ("רעוא דרעוין").⁵⁸ בראשית הפסקה יוצר הרב חרל"פ הקבלה בין הרצון האלוהי הראשוני – שהוא מקור הבריאה כולה – לבין המונח הפילוסופי-אריסטוטלי "חומר היולי". היולי הוא המצע החומרי הראשוני של כל הווה; היולי חסר איכות כלשהי, והוא קיים בכוח, ולפיכך אין לו קיום ממשי. עם זאת, היולי הוא תנאי הכרחי

לקיומו של כל נמצא חומרי. במקביל, הרצון האלוהי הראשוני ("רצון דרצון") הוא חסר נטיות כשלעצמו, אך הרצונות הפרטיים, כמו גם המציאות בכללה, נובעים ממנו. ועוד: כשם שההיולי הראשוני קיים בכל נמצא, כפי שמלמדת הרדוקציה לחומר ראשוני של האובייקט (ההיולי הנמצא בכל הווה), כך גם הרצון האלוהי הראשוני מהווה כל נמצא. רצון זה הוא בבחינת "נשמת העולמות" ("נשמתא דכל עלמין"), הווה אומר, הוא אימאננטי בהוויה כולה. ההכרה הבשלה מבחינה בכך שהכל "נכלל ונספג", "מתאחד ומתכלל" במקור הראשוני, הוא הרצון העליון. הכרה זו נקנית בתקופה המשיחית בלבד, ואילו בזמן הזה יש להסתפק בהכרה הגבולית והמצומצמת.

לתורה זו, הרואה את הערך העליון בהתפכחות מן התפיסה המצומצמת ובהכרה בכליות האלוהית הטוטאלית, השלכות מוסריות מובהקות. הכרת ההיטמעות במקור הופכת לאתוס ההידמות לאל (Imitatio Dei): "יסוד ההתרמות לעליון הוא ענין התאחדות והתכללות גמורה בו יתברך".⁵⁹ הרב חרל"פ רואה כמובן מאליו את ההשתוקקות "להספג ולהבלע באורו ית"ש" כאפיון של עבד השם. על-כן, "צריכה אמנם הנטיה] הזאת שתגביר ביותר בקרבנו את זיכוכי המדות, וביחוד את האמונה והבטחון, העבודה והכרת תודה...".⁶⁰ ולחלופין, החטא גורם לראייה חלקית של ההוויה, לניגודים ולפירוד.⁶¹ זאת ועוד: הרב חרל"פ, כדרכו, כורך את עם ישראל במערכת המושגים הקוסמית-אונטולוגית. עם ישראל הוא בחינת "רצון דרצון" ביחס לשאר ההווים (והמלאכים בכלל), והוא גם מגיע להשגה העליונה והנכחה של אותה כוליות אלוהית, תוך כדי גילוי היסוד האחדותי של ההוויה לאומות העולם; ולבסוף, עם ישראל הוא המגלה שלרע אין קיום עצמאי, ועל-כן ביכולתו "לנצח את כל רע".⁶²

הרב חרל"פ חוזר על רעיון האימאננציה בלבד נוסף. הוא טוען שללא "גילוי אור השם", קיום המציאות הופך לאשלייתי. גילוי זה נעשה על-ידי שני גורמים: התורה וישראל. וזו מסקנת הנחות אלו בלשונו של הרב חרל"פ:

גדול הוא הרז הזה, שמצד התורה ומצד ישראל יש מציאות להויה] כולה, ומחוץ לתורה ומחוץ לישראל אין להויה] מציאות כלל, ואיך יתכן שני הפכים בנושא אחד? לא יעמדו על זה כל הפילוסופים ואנשי המדע שבעולם, רק ישראל הוא יודע, חש ומרגיש כי ד' הוא האלקים אין עוד מלבדו.⁶³

הקישור הישיר בין התפיסה התיאולוגית הנידונה בשורות אלו לבין האידיאולוגיה הציונית-מעשית, מתמצה בקביעה ש"הרגש הלאומי יסודו להגיע לידי גילוי הבלטת אורן של ישראל".⁶⁴ כאמור, עם ישראל משקף ומגלה את הצד הכוללני-אלוהי שבעולם. בהתאם לכך, גם תפיסת הלאומיות נגזרת מעקרונות ("פרינציפים") שברוח ולא במעשה בלבד. כפיסקה הדנה ב"לאומיות ישראל" טוען הרב חרל"פ, טוען כי "אהבת הלאום וחבת הארץ בזמן שנובעים ובאים מתוך הכרת הקשר האלהי שיש לכל אחד מישראל ולארץ ישראל, מכשירים את הפרינציפים לחול עליהם קדושת עולמים ממרום פסגתם הנצחית האלהי".⁶⁵ הווה אומר, אין לנתק את הלאומיות מן האפיונים הייחודיים של עם ישראל; אדרבא, הלאומיות חושפת ומגלה את ייחודו של העם.

הרב חרל"פ קושר אפוא את התפיסה הלאומית לאימאננציה האלוהית במפורש: גאולת העם בארצו משמעה במישורין גילוי התדמית הנכונה של ההוויה כולה, לאמור, ש"כל נמצא הוא חלק בגילוי מציאותו יתברך".⁶⁶ הרב חרל"פ אף מגיע לתפיסה פאטאלית

בעקבות תורת האלוהות. הוא מגדיר את "בחינת השתיקה" כמצב שבו האדם מגיע לנטרול אישיותו, ואז התכמה האלוהית שורה עליו. מאורעות הגאולה אף הם מונעים על-ידי כוח אלוהי פנימי תוך כדי נטרול אישיות הפועלים במאורעות אלו:

וכן בעקבתא דמשיחא נדרש להיות בבחינת שתיקה, להרגיש בכל פעולה ומלחמה מצדנו, כי אך ורק כח ה' הוא אשר פועל בנו ומעורר אותנו... וקוראים אז גדולי הדורות... להשתיק בעצמם כל הרצונות והתושים כדי שתחול עליהם החכמה, וכזה ימשיכו את הכח הזה גם לכל העובדים על שדה הגאולה, שגם הם ירגישו בכח ד' הפועל בקרבם ומצד עצמם הם רק שותקים ודוממים.⁶⁷

הרב חרל"פ ממצה עד תום את הגישה, שהאדם הוא גורם אינסטרומנטאלי בלבד בחהליך התחייה והגאולה, וכי ההשגחה האלוהית מכוונת את המהלכים האקטואליים מלגו. נמצאנו למדים אפוא, שהרב חרל"פ ממשיך את תפיסת האימאנציה האלוהית בסגנונו של הראי"ה, אלא שהוא מרגיש בתריפות את אשר הובע במחינות אצל קודמיו. לדידו, אין ליצור חיץ בין תורת האלוהות המופשטת לבין מעמדו המהותי של עם ישראל. האימאנציה האלוהית מחבטאת בקיומו המיוחד של עם ישראל, והגאולה העתידה תגלה קביעה זו לעין כל רואה. הנימה המשיחית האקוטית, המלווה את כתביו של הרב חרל"פ באופן כללי, ניכרת בדיונים בסוגיית האימאנציה האלוהית בגלוי. נחתום בגישתו של הרב צבי יהודה קוק. רעיון הנוכחות האלוהית בעולם, הנתפס בקרב ההוגים כניגוד לזהות טוטאלית של האל והעולם, מתבטא גם בהגדרת האל בלשון ספרות הזוהר — "סובב כל עלמין וממלא כל עלמין". הגדרה זו מתפרשת בדברי הרב צבי יהודה קוק כרמוזה בפסוק הראשון של קריאת שמע. וכך כתב בספר אור לנתיבותי, שיצא לאור לאחר פטירתו:

ארבע כונות, שהן אחת, כלולות בקבלת עול מלכות שמים ויתוד השם שבקריאת שמע, ומסתימות בדל"ת של אחד: ההמלכה למעלה ולמטה ובארבע רוחות העולם נמשכת היא והולכת מהמקור העליון שלמעלה מכל עלמיות, וההו<א>ה של עד שלא נברא העולם וחוץ לעולם, שהוא מגיע ובא אל העולם, בכל רחבו ורביו, ומקיפו ויוצר צורתו, והוא סובב כל עלמין; והודרת להמשך גלוי המלא במציאות העולמיות והמצאתה, של משנברא העולם ובתוך העולם, שהוא מופיע בעצם העולם, בכל כלליותו ופרטיותו, תכנו והתפשטותו, ומקימו ונותן לו תיחות, וכנשמה המלאה את כל הגוף, והוא ממלא כל עלמין.⁶⁸

תיאור האל כ"נשמת העולם"⁶⁹ שב ומציע תפיסה אימאנטית של האלוהות. דברים אלו מתיישבים עם דברים אחרים שכתב:

עיקר מהותה המיוחדת ומובדלת של תרבות ישראל עם תורת האחדות שלה, בזכירת תמיד של התכן הפנימי האחד הכללי האלהי אשר להויה כולה הממלא וכולל את כולה עם כל פרטי החילוקים והמעקשים, החליפות והתמורות שבה, שכולם מובלעים בכלליותו ומגלים את עומק-רוממותו — ובשימת דרכי החיים כולם וארחותיהם על פיהו.⁷⁰

האלוהות היא בבחינת "יסוד פנימי כולל" במציאות הפיסית והתרבותית כאחד.⁷¹

אימאננציה זו אף עומדת ביסוד הרעיון הלאומי.⁷² עם זאת יש לציין, כי בחיבור אור לנתיבתי, הפאנאנטיאיזם או האקוסמיזם אינם בגדר מגמה שלטת. אם נשוב לפיסקה שהבאנו לעיל מתוך חיבור זה ניווכח לדעת, שלדידו של הרב צבי יהודה קוק האל כשלעצמו מבודד מן העולם, ומשפיע עליו בחינת "מקור עליון שלמעלה מכל פולמיות". מקור זה "בא אל העולם" מחבינו ומנעלותו, ומכאן אתה למד, שהעולם איננו קיים והווה במקור עליון, אלא יש לו קיום עצמאי. הרב צבי יהודה גם ממצה את השלכות התפיסה על המעשה הדתי, כמו על התפילה:

הפניה וההתקשרות הנפשית אל השם יתברך בורא כל עולמים ושליטם היא בעיקרה לא מצד עצמו, שהוא למעלה מכל שם ותאר, כנוי והגדרה, מכל ברכתא ושירתא, מכל תפיסת יחס וזיקה, אלא מצד המשך התגלותו בהנהגה והשגחה במדות ופעולות, בתפיסת יסוד הרצון המכוון אל גילוי הרצון העליון, והופעתו הנאדרה באורות הדעת הרוממה ותפארת העו הנשגבה, הבונה חסד עולם בסדר מאמרו.⁷³

הרב צבי יהודה עוסק בכמה פסקאות בערכו של הכלל מול הפרט, והוא בהחלט רואה חשיבות רבה לכלל עד כדי תפיסה אורגאנית,⁷⁴ אך הוא איננו נדרש בתדירות גבוהה לביטויים פאנאנטיאיסטיים כלל, בניגוד להופעתם של ביטויים מפורשים כאלה בסדר ה"אחרות הכללת" שב'אורות הקודש' לראי"ה. פסקאות אלה שבות לעמדותיהם המתונות של הרבנים ריינס, עמיאל, עוזיאל ושכמותם. מכאן, שעמדתו של הרב צבי יהודה קוק איננה חדר־משמעות. מחד גיסא דבריו מגלים את תותמו של תוג הראי"ה, ומאידך גיסא הוא ממתן את האימאננציה הקיצונית.

נסכם: האסכולה של הראי"ה איננה מסתפקת באימאננציה חלקית או מחונה של האלוהות. לדידה, העולם מושגת רובו ככולו על המציאות האלוהית, המפכה בו, מהווה ומחיה אותו. העקרון של הבריאה המתמדת, לא במובן של האל כפועל־חוץ אלא כמהווה אימאננטי מלגו, תופס מקום חשוב בכתבי תלמידי הראי"ה, ומכאן השפיע על הוגים רבים אחרים כמו א"י שחראי,⁷⁵ ישעיהו ברנשטיין ונחמיה עמינות.⁷⁶ ולבסוף, שלושת ההוגים, הרבנים א"י קוק, צ"י קוק וחרל"פ, מסכימים שהתפיסה הנכונה של יחסי אל-עולם, לאמור ההשגה ש"אין עוד מלבדו" כפשוטה, מושגת בשלב השלמות (מבחינה אפיסטמולוגית או אונטולוגית). תפיסה נכונה זו תהיה נחלת הכלל בתקופה המשיחית, ולאסכולה זו אין ספק בכך, שאכן תקופה זו הולכת ומתממשת כאן ועכשיו.

ה. אימאננציה, גאולת העולם ועבודת האדמה

כאמור, סמכותו של הראי"ה כאידיאולוג של הציונות הדתית הותירה חותם עז על אידיאולוגים מפלגים שונים של המחנה הציוני־דתי. כמעט שלא היה חולק על הקביעה, כי "הרב קוק נתן מהוד המחשבה הדתית על תנועת התחייה".⁷⁷ דוגמה לכך ניתן לראות בתורה מופשטת לחלוטין, שבה אנו דנים כאן, היא תורת האלוהות. ואכן, גישתם האימאננטית החד־משמעות של הראי"ה ותלמידיו נתנה את אותותיה בסוגיה זו כמו גם בסוגיות אחרות בתפיסתם של אידיאולוגים מרכזיים של תנועת "הפועל

המזרחי", כמו ישעיהו ברנשטיין, נחמיה עמינוח וש"י שרגאי. במאמר פרוגרממאטי, מציע ברנשטיין ניסוח דוגמאטי מכוון לעקרונותיה של הציונות הדתית. העקרון העליון בדבריו הוא עקרון האחדות, שהוא כגדר "יסוד היסודות" של האמונה. במהלך תיאור עקרון זה הוא כותב:

מחשבת אחדות ותפיסת אחדות. "ישראל ואורייתא וקורשא-בריך-הוא — חד הוא". אחדות המקיפה והולכת את כל ההוויה, כל התולדה וכל הקניינים כולם. תורה, שמים וארץ, אברהם וישראל ובית המקדש. נפרדים הדברים, לכאורה, בראייה תושית, שטחית; אבל אחד הם כיסוד ובשורש ובהוויית-אמת שלהם. הקריאה בשמות וההבדלה במושגים, אבחנת הפירוד והריבוי, חילוקי-הרשויות והתחומים — כל זה אינו אלא לפי תפיסה פשוטה, מוגבלת החושים והכלים האנושיים שלנו. אבל זכינו להתגלות עליונה, לאור נבואה בישראל, ולהברקה נשמית לכל אשר נשמה באפו מ"ויפח באפיו נשמת חיים" [בראשית ב, ז] — ואנו משיגים בשכלנו מהשגת האחדות העליונה. ונשמת שדי תחינו.⁷⁸

לפנינו ניסוח ברור לתפיסתו של הראי"ה ותלמידיו, שקיום הפרטים הוא כגדר אשליה אפיסטמולוגית, תפיסה הכרתית חלקית וחסרה. הקיום היציב מבחינה אונטולוגית הוא הכלל האחדותי בלבד. "בעצם — אין פירוד ואין ריבוי, אלא הכל אחדות אחת".⁷⁹ התפיסה האימאננטית ניצוקה אפוא למסגרת דוגמאטית מובהקת בדבריו של ברנשטיין, והיא הופכת להיות ליסוד הרעיון האומי-דתי. עמינוח הציג אף הוא את עקרון אחדות ההוויה, תוך שהוא מצביע במפורש על משנתו של הראי"ה כמקורו הישיר:

מה גישתו של הרב לכל שאלה, אם גשמית או רוחנית? לא מתוך אספקלריה שלה [=של השאלה], שהיא תוצאה של חביעה סובייקטיבית, אלא מתוך אספקלריה כללית, שכל שאלה היא מעין אבן-טובה, משובצת חושן-משפט שלם. אין מצוי בעולם — לפי תפיסת הרב — שאין לו קשר ישר אל ההוויה הכללית ביסודותיה הראשוניים... זוהי התכנית הגדולה של הגאון העולמי, שקבע לנו בחיי-הרוח, את התוקים המהווים את אחדות העולם ואחדות הבורא.⁸⁰

תפיסת אחדות העולם על הווייתו וחוקיותו והאלוהות, כפי שבאה בדברי ברנשטיין ועמינוח, הפכה למאפיין חשוב בהגות של תנועת "תורה ועבודה", וסייעה לביסוס הדתי של ערך עבודת האדמה, בחינת התקשרות אל האלוהות ההווה בטבע, כפי שנראה להלן. ביטוי אחר לכך ניתן לראות בדבריו של א"י יקותיאל, שלדידו הכרת ה' מושגת "ע"י אינטואיציה מתוך הכרת האחדות השוררת בכל הבריאה כלה".⁸¹

כיצד מיושמת גישה ספקולטיבית זו על ההווה? ברנשטיין טען, כי מן הליקויים של תפיסת הפרטים החלקית והחסרה הוא העמדת החיץ שבין ארץ ישראל לחיים האקטואליים של עם ישראל בהווה. ארץ הבחירה וקימומו של עם הועמדו בחיי הגלות כפרטים, שעניין להם לעתיד לבוא בלבד. ואולם, תפיסת האחדות של מחשבת "המזרחי" משמעה, שאין להפריד בין עם לארצו, לתחייתו ולאליהו: "בא המזרחי והחזיר הדברים לקדמותם ולשרשם, לתפיסת-האחדות השרשית".⁸² במקום זה מוצא ברנשטיין את הצידוק לשיתוף הפעולה עם החילוניים, בחינת האחדות הכוללת את כל הפרטים. זאת ועוד, עמינוח מביע את רעיונותיו על הגאולה בסגנון פיוטי. הוא כותב:

ובעצם ימי האפילה [=של שעבוד מצרים] — נתגלה עליהם הקדוש-ברוך-הוא בכבודו ובעצמו. ירדה השכינה, כביכול, מכסא-הכבוד, לשכון עמהם בתוך טומאתם ובתוך שבים. בצרתם לו צר [ישעיה סג, ט]. עד שנגלה עליהם וגאלה. וגאלה השכינה את עצמה עמהם. גילוי-השכינה, שבצער השעבוד. גאולת השכינה, בחבלי-הלידה של גאולת-ישראל. גאולת-האומה. גאולת-האדם. גאולת-העולם. לא את אבותינו בלבד גאל אלא אף אותנו. אותנו, בכל הדורות. גאולת-אמת!⁸³

עמינוה בחר להתמודד עם השלכותיו הלאומיות של הרעיון האימאננטי מתוך כיסוי מצועף של "ירדה שכינה כביכול".⁸⁴ ואולם, בחינת דבריו של עמינוח לאור המקורות שמהם הושפע מגלה, שאין הוא יכול לקבל את הגישה הטראנסצנדנטית כפשוטה וכהווייתה. אלוהים מתערב התערבות רצונית בעם ישראל. נדמה כי משמעות מושג "הכלל" מביאה לשיתוף של הבורא בבריאה, היוצר ביצירה, והמגלה בגאולה. לפיכך גאולת העם משמעה גאולת השכינה. עמינוח איננו מסתיר את נטייתו הגלויה לתפיסה האימאננטית של הראי"ה קוק, כדבריו: "שכן מהו סוד המתשבה, אם לא מציאות של הווייה רוחנית משולבת תוך הווייה קוסמית כללית..."⁸⁵

ברושטיין ועמינוח אינם מציעים ניתוח ממוקד של רעיון האימאננציה האלוהית כלל ועיקר; אך הם קושרים בין רעיון זה לאידיאולוגיה הכללית של המזרחי, לפי טעמם ופרשנותם. לעומת זאת, הרב ש"ז שרגאי קישר את רעיון האימאננציה במישורן למשנת "תורה ועבודה". הוא יישם תחילה את רעיון האחדות הקוסמית למישור של אדם ועולם. לדידו, האדם איננו עומד מול הטבע בבחינת גורם הטרונומי מול מעשה הבריאה. אכן, רעיון הסימפאטיה ההרדית בין אדם ועולם מקצין אצל שרגאי לכדי התמזגות של האדם והטבע. התמזגות זו מוליכה לרעיון האימאננציה האלוהית. שרגאי כתב:

אין האדם נמצא מחוץ לעולם והטבע ומשתמש בהם למלוי צרכיו המעשיים, המדעיים והאסטטיים, אלא האדם נתון כאן בתוך העולם, בתוך ה"חד אתר" שאין לפניו לא הבדלת זמן ולא הבדלת מקום. העולם מתגלה בתוך האדם והאדם מתגלה בתוך העולם. האדם הוא חלק מנשמת העולם. נשמתו מרגשת, חושבת, פועלת ומיחדת יחוד עצמי את העולם כלו. ביחס זה עולה האדם למדרגה שאינו נבדל מן הבריאה אלא מתיחד דרך הבריאה. ומכאן היחס ורגש הדתיות, ככתוב: מבשרי אתזה אלקי.⁸⁶

דוק ותמצא: שרגאי איננו מסתפק ברעיון הקלאסי של המיקרוקוסמוס, שלפיו האדם ברובדי נפשו משקף את העולם, ולהיפך — חלקי העולם מקבילים לרובדי האדם. נשמתו של האדם היא ביטוי ממשי של נשמת העולם, ויישותו מתערה ביישות העולם; ובעולם, מקננת האלוהות. לפנינו פיתוח אימאננטי מובהק לרעיון, כי "עובד האדמה נעשה שותף לבריאה",⁸⁷ וכי משנת "תורה ועבודה" מביאה ל"חקן הבריאה".⁸⁸ היציאה לטבע מובילה אפוא לגילוי האלוהות בנפש ובעולם כאחד. שרגאי ממשך וכותב על המשמעות הדתית והמטאפיזית של חיי הטבע:

מציאותו של האדם בתוך ד' אמות של האדמה והטבע, מלחמתו [=של האדם] בו [=בטבע] לגלוי מסתוריו, יוצרת בנו את הרגש האלקי והכמיהה הנפשית לאלקים

אל חי, ומפתחת בנו את ההכרה דלית אתר דפנוי מניה... כי הוא וההכל — ההכל הוא — אחד הוא, והכל נעשה לבחינת חד אתר.⁸⁹

עבודת האדמה חושפת את האלוהות החבויה בכל אתר ואתר. שרגאי מטעים, כי ההכרה בכליות ובאחדות ההוויה מקנה לאדם את אושרו העליון, ואילו תחושת הפירוד וההיבדלות מביאה לתחושה של צער ודכאון.⁹⁰ וכאן מקומה של משנת "תורה ועבודה", שיש בה מדווה ורפואה לחולי השניות והפירוד. "שאיפת תורה ועבודה היא השאיפה להסרת השניות, להסרת הצער העולמי, לשלמות והרמוניה בכל הכריאה, על ידי עבודה ויצירה".⁹¹ ערך העבודה איננו מתמצה אפוא בהשלכות הסוציאליות והפרודוקטיביות; העבודה מבטאת את האימאנציה האלוהית שבהוויה כולה.

בדבריהם של ברנשטיין, עמינות ושרגאי יש כיתוי מובהק לקשר שבין הנוכחות האלוהית בעולם לבין המאורעות האקטואליים, הגאולה המוכתרת וערך העבודה. הערצתם הגלויה של השלושה לראייה קוק ולמשנתו הגיעה אפוא עד לעומקה של תורת האלוהות שהגה הראייה והנחיל לתלמידיו, והם יישמו אותה לאידיאולוגיה המנחה אותם בדרכם המעשית והציבורית. העיון בדברי השלושה חושף את הזיקה בין הרעיון המופשט לאידיאולוגיה המעשית. לימים תודגש זיקה זו בניסוח רעיון הקיבוץ הדתי. "האמונה, כי תעודת האדם היא להתרומם מהאחריות הגסה המלפפת אותו ולהתקרב לרעיונות המופשטים של האלוהות — היא אשר יצרה את הקיבוץ הדתי".⁹² הנסיון להחיות את רעיון "תורה ועבודה" בימים אלה, מסתמך אף הוא לא מעט על גלגול רעיון "התוכן האלוהי שבעולם".⁹³ לפיכך, רעיון האימאנציה הביא לשיא את מופגש הרעיון האלוהי הספקולאטיבי עם העולם הטבעי, המסומל ברגבי האדמה ובעבודתה כמו גם בערך העבודה בכלל.

1. בין מונותאיזם לפאנתאיזם

הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל מציב את המודל המונותאיסטי של האלוהות כנגד המודל הפאנתאיסטי. לכאורה אין לו עניין ישיר עם שפינוזה, שאיננו נזכר כלל בדיונו; לעומת זאת, הפאנתאיזם משקף, לדעתו, את האלילות, כלומר את ראיית הטבע על כוחותיו השונים כאלוהות. על כן, הרב עזיאל מתיימר להציג גישה נגדית לגישה הפאנתאיסטיה; ואולם, בחינה זהירה של דבריו מלמדת, שאף שהוא נבדל בחריפות מן הפאנתאיזם, לכלל אלוהות טראנסצנדנטיה לחלוטין לא הגיע. הרב עזיאל מציע ניסוחים הססניים הנעים בין הטרנסצנדנטיה המוחלטת לבין האימאנציה המתונה, אך בסופו של דבר הוא ממשיך לתמוך בגישה אימאנטיה של האלוהות מבחינת הנוכחות האלוהית הממשית והפנימית בעולם. כך או כך, דיונו של הרב עזיאל מבטא היטב בחינה מיוחדת של מהות האלוהות.

בראשית הדיון ניתן דעתנו לניסוחים התומכים בטרנסצנדנטיה האלוהית באופן מוחלט. את ההבחנה בין התפיסה הפאנתאיסטיה לגישת היהדות, בוחר הרב עזיאל להציג במלים אלו:

כי לפי דעה זו [= "פאנתאיזמוס"] מורידים את האלקים אל הטבע ומגבילים את מציאותו מגדולי העולם ומלואו: השמים והארץ וכל צבאותם, שכמה שהם

גדולים ורחבים בכל זאת יש להם גבול וסוף, אבל היהדות להיפך מזה, מעלה את הטבע אל האלקים, כי השמים והארץ וכל צבאם הם אצילות אלקית או צמצום אור אלקים והתגלות יכלתו ורצונו הגדול ביצוריו.⁹⁴

העלאת הטבע אל האלוהים, לפי פיסקה זו, משמעה הקביעה שהמציאות בכללה נובעת מן האל בתהליך של האצלה. אלא שאין לטשטש בין המאציל לנאצל; כליכך מפני שהמאציל נבדל לחלוטין מן ההיפוסטאזות הנובעות ממנו. הרב עוזיאל מרגיש את עליונות האל, כמו שהניאופלטוניקאים הקלאסיים טרחו לשלול לחלוטין את תארו של האל למרות נביעת המציאות מתוכו. הרב עוזיאל מנסח עקרון זה בבהירות:

אצילות האורה שיהא הבריאה בכל צבאותיה אינה עצם המאציל, ואף לא חלק ממנו, כי החלק דומה להכל, אבל האלקים לפי אמונת ישראל איך דומה לו בשמים ממעל ועל הארץ מתחת.⁹⁵

המשל המובא בהמשך הפיסקה מבאר את הקבלות של האל מן הבריאה בבהירות: הרב אוצל לחלמיד מרוחו כשהוא מרכיץ בו תורה, אך נבדל ממנו לחלוטין מבחינת עצם קיומו.

ואולם הרב עוזיאל איננו נשאר נאמן לתפיסה הטראנסצנדנטית המוחלטת של האלוהות, והוא מערער את בלעדיותה בשורה של ניסוחים וקביעות. ניסוחים אלו מלמדים יותר מכל על לבטוי ביחס למהות האלוהית. נמנה אותם בזה אחר זה:

ראשית — הוא משתמש במונחים קבליים המניחים אימאננציה אלוהית ודאית. על השמות האלוהיים "הוי"ה" ו"אלוהים" הוא כותב כי "אינם שמות נבדלים ונפרדים זה מזה, אבל הם מתאחדים ומתמזגים יחד, ובהתמזגותם נותנים לנו מושג בהיר בידיעת מציאות האלקים בגדולתו וגבורתו, שהוא ממלא כל עלמין ומסובב כל עלמין".⁹⁶ אם האל ממלא בנוכחותו את העולמות, הרי שהוא אימאננטי להווייה מבחינה ידועה. כמו כן, בפיסקה המובאת לעיל, הרב עמיאל מזכיר את "צמצום אור אלקים". מושג ה"צמצום" בקבלת האר"י איננו מביע ריקנות גמורה. כשהאינסוף צמצם את עצמו נתהווה חלל, אך לא חלל ריקן. העקבות האלוהיים שבאותו חלל הם ה"רשימו", מונח החוזר ונשנה בכתביהם של תלמידי האר"י, ומתייחס לדרגות הנמוכות של הצמצום למצער.⁹⁷

שנית — הרב עוזיאל מבטא את היחס שבין המאציל לנאצל במונחים של "שליחות". הנאצל הוא מעין שליח של המאציל, אך לא בחינת שליח המנותק מן השולח: "הנאצל איננו שלוחו של המאציל שרק שמו נקרא עליו ואין משלחו הולך עמו, אבל הנאצל נשאר קשור בקשר בלתי נפסק עם המאציל".⁹⁸ ויש לברר: מה טיבה של שליחות שהשולח "הולך עמה" הליכה תמידית? האם יש כאן מעורבות פנימית של השולח בעצם מעשה השליחות, או בשליח עצמו? הרב עוזיאל עונה על כך בבהירות:

אמנם בכל עושה אלקים שליחותו, וכולם נעשים בשעתם שלוחיו של הקדוש ברוך הוא, שליחי משפט אלקים שהוא כולו צדק, אהבה ורחמים... שלוחיו אלה אינם נבדלים משולחיהם, אבל קרובים אליו, ולכן גם כשחבר תדה מונחת על הצואר, וגם כשכל העולם חשוך בעדינו, הגנו מרגישים קרבת אלקים הממלא באורו את כל עולמנו.⁹⁹

סיום הפסקה מעמיד אותנו פעם נוספת לפני המונח "ממלא כל עלמין". השליחות היא אפוא פרעל יוצא של האור האלוהי, שיש בו מידה מסוימת של נוכחות אימאננטית. ומכאן גם ההשלכה האקטואלית: אלוהים מניע את המאורעות מלגו, והנעה פנימית זו מביאה לאדם המתבונן הן את צידוק הדין (תיאודיצייה) והן את התקווה. שלישיית – גם המשל המתייחס לרב ולתלמיד, המבליט לכאורה בלא צל של פקפוק את הנבדלות שבין משפיע למושפע, איננו כה חד-משמעי. הרב עזיאל כותב בשולי משל זה: "אצילות זו מקשרת את התלמיד להרב, את היוצר אל היוצר, הרב לתלמיד, היוצר אל היוצר, כי היוצר הוא חלק אצילי ממנו, והיוצר הוא הכל, ואי אפשר לדבר יותר בשאלה עדינה זו. ורק נזכיר מאמרם של רז"ל לאמר... שהוא מקום עולמו ואין העולם מקומו".¹⁰⁰ כינוי האל במונח "כל" ("היוצר הוא הכל") וכיטווי ההצנעה וההעלמה ("אי אפשר לדבר") מוכיחים את הטרימינולוגיה החידתית והעלומה של הגוים כמו ר' אברהם אבן עזרא, שכידוע איננה חסרה רמיוות פאנתיאיסטיות.¹⁰¹ מכאן ניתן לשער, כי הקשר שבין הרב לתלמיד משמעו, שרוחו של הרב איננה מניעה את תודעת התלמיד כגורם מן החוץ בלבד, אלא גם כמניע פנימי. ויותר מזה: תודעתו של הלומד קיימת והוה כביכול ברוחו של הרב, כשם שהעולם קיים והוה באלוהים. שלוש קביעות אלו מלמדות, שהרב עזיאל יצא מכלל פאנתיאיזם מובהק. תפיסתו את האלוהים היא בעיקרה טראנסצנדנטית, ברם דינויו מלמדים על עניין של ממש בתפיסה האימאננטית של האלוהות והתמודדות עמה. מתוך ניתוח דבריו של הרב עזיאל נראה, כי תפיסתו דוגלת בצירוף של שני גורמים שיש ביניהם מתח ברור: (א) נוכחות אלוהית במידה מסוימת בעולם, ולמצער במצבים מוגדרים (סיוע אלוהי לישראל בהיסטוריה ויחסי הרב והתלמיד); (ב) האל כשלעצמו נעלה ונבדל מהעולם ומובחן ממנו באופן מוחלט. מבחינה זו, המסקנות העולות מדברי הרב עזיאל דומות בחלקן לגישה של הרב ריינס, שעשה שימוש בכיטויים אימאננטיים לקביעת נוכחותו של האל בהיסטוריה. לפיכך חשוב לציין פעם נוספת, שהתפיסה האימאננטית של הרב עזיאל מסייעת לו להבין את המאורעות המתרחשים כפועל אלוהי פנימי, וכיטווי של האור האלוהי כמציאות החומרית.

ז. אימאננציה והלכה

טיב האצלת רוח הרב על התלמיד מעסיקה גם את הגותו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק. אך קודם כל יש לעמוד על יסודות התפיסה התיאולוגית ככתביו. תפיסה בעלת ניסוחים של נוכחות אלוהית בהווה מופיעה בפרק נודע מתוך המסה "ובקשתם משם". ככל הנראה, אין הניסוחים הללו משקפים את דעתו האותנטית של הרי"ד, המושפעת ממושג הקורלאציה של הרמן כהן; ואולם הם מעידים על המורשת, שחייבה את הרי"ד לדיון מחודש במושג האלוהות. בפרק הרלבאנטי מתוך "ובקשתם משם", עוסק הרי"ד בסוגיה אפיסטמולוגית אריסטוטלית מובהקת, ובו הוא גם מציג את האל כשכל משכיל ומשוכל כאחד, בעקבות הרמב"ם. הרי"ד משנה הן ממטבע שטבע אריסטו, והן ממטבע שטבע הרמב"ם. בשני שלבים מעבד הרי"ד את יסודות תורת ההכרה לכדי תפיסה אימאננטית של האלוהות:

(א) הכרה כהפשטה.

לפי תורת ההכרה האריסטוטלית, המקובלת גם על דעת הרמב"ם, הכרה פירושה אבסטרקציה, כלומר הפשטת מהות העצם ("צורה") מתוך מצעה החומרי, והתלכדותה של מהות זו עם השכל המכיר. לפי גישה זו, להכיר כיסא או שולחן פירושו להפשיט את מהות ה"כסאיות" או ה"שולחניות", כך שמהויות אלה תתלכדנה עם השכל המבקש להכירן. האל מכיר באותה מידה את מכלול המהויות שבעולם; הווה אומר, השכל האלוהי העליון מתלכד עם מהויות כל הנמצאים.¹⁰²

(ב) הידיעה האלוהית הכוללת את מהויות כל הנמצאים.

הרמב"ם, בעקבות משנתו של אבן סינא, הסיק מסקנה נוספת מתורת ההכרה האריסטוטלית.¹⁰³ מסקנה זו נובעת מן השאלה: כיצד יכול האל לדעת את הפרטים? שהרי, אלו משתנים ומתפרטים, והאלוהות הומוגנית היא, ואין בה שינוי כלל. הרמב"ם הניח שהאל הוא מושלם, ועל-כן אין הוא יכול להכיר יצורים נחותים ממנו; הוא איננו מכיר הכרה הטרונומית. באחת: האל יכול לדעת את עצמותו בלבד. כיצד אפוא מכיר האל את האובייקטים הקיימים בעולם? על כך עונה הרמב"ם, שבעצמות האלוהית מצויות מהויות כל האובייקטים שבעולם ("צורות"), כמוכן באופן אידיאלי ומושלם. על-כן, אלוהים מכיר את כל הפרטים דרך הכרת עצמו. הוא איננו מכיר את הפרט בפרטיותו, אלא הוא מכירו ככל שהוא משתלב במערכת הכללית האידיאלית. ולא זו אף זו: מציאות הפרטים בעולם הממשי נגזרת ממציאותם בידיעה האלוהית האידיאלית. לאמור, הבריאה משמעה חשיבת אלוהים את כל הנמצאים.

שני שלבים אלו מובילים, לפי ניסוחו של הרי"ד, לתפיסה אימאננטית מובהקת של האלוהות. השניות של נושא מול נושא, כלומר האבסטרקציה שבה המכיר מפשיט את צורת המוכר העומד נכחו, איננה קיימת ביחס לאל. אכן, אלוהים יודע את מכלול הצורות מתוך הכרת עצמותו. ומכאן, שמכלול הצורות זהה לאלוהות. והרי דברי הרי"ד המתובלים ברמיזות לתפיסות האריסטוטליות והמיינוניות שתוארו לעיל:

האלוה... הוא אחד וגם יחיד, המפקיע מציאות הזולת, ה"הכל" מתקיים רק בו ועל ידו. הכול משתתף בהויותו ונאחז בו. מציאות העצמים מתפרשת בהתערות באלוה. לפיכך אין התייצבות נגד של הנושא והנושא אפשרית במסגרת הכרת העולם על ידי האלוהים. אי אפשר לנתק את העולם מן האלוהים משום שהפירוד מן המקור היא הגוועה כמוכן אונטולוגי. אין הרצון של הכרת הבורא נתון בתוך עצמו ומוטבע בחותם האובייקטיביות, המפרישו מן הסובייקט המכיר. לפיכך, ידיעת אלוהים את העולם אחד היא עם ידיעת עצמו.¹⁰⁴

ומכאן המסקנה לגבי הבריאה כפועל-חשיבתו של האל:

פעולת הבריאה היא במהותה פעילות מחשבתית של הקב"ה מכחינת אלוהי העולם. מצד אחד, אלוהים מכיר תכל ומלואה כבת-קיום וייחוד, כאילו מחשבתו היתה מכוונת כלפי "חוק" אונטי. דעת האל המתגלית מהווה מציאות עולם. התחשפות הרצון העליון מתוך האין-סוף הסתום היא חוקיות הטבע. ברם, כאמור למעלה, גם העולם ה"אחר" קיים באלוהים. הוא מקור ההווה, מהותה ותכליתה.¹⁰⁵ ה"הכל" נכלל בו. הכרת עולם על ידי הקב"ה היא הכרת אמיתו (עצמו) כמקומו של עולם,

כמצוי ראשון ואחרון הכולל הכל, המקיף וממלא את כל היצירה.¹⁰⁶ מציאות ה"זולת" מתמידה, משום שהיא מעורה בהכרה העצמית של האלוהים.¹⁰⁷

ההוויה איננה מנותקת אפוא מן האלוהים. יש בהוויה פן של "חוק", כביכול קיום עצמאי; ואולם מבחינתו של האל, ההוויה איננה בעלת קיום כשלעצמה, אלא היא הווה בו. כל כך, מפני שהמחשבה איננה תפיסה בעלמא, אלא יש בה צד יצירתי. על-ידי חשיבת האובייקטים, הרי שכלל עצמיו של העולם קיימים בעצמותו של אלוהים, לאמור בשכל האלוהי. לפיכך, הרי"ד איננו מסתפק בקיומן של מהויות בלבד במחשבת האל; לדידו, גם הקיום הממשי הווה בעצמות האלוהית הכוללת כל. ניכר שהרי"ד הקציף את גישתו של הרמב"ם. לפי הרמב"ם, המציאות של העולם נגזרת ממציאותו המיוחדת של האל.¹⁰⁸ הרמב"ם החזיק בתלות העולם באלוהים, שהוא כמחויב המציאות בבחינת ערובה למציאות כל הווה. לפי הרי"ד, האל ממלא את ההוויה כולה, "ה'הכל' גבל בו", והעולם קיים בעצמותו. התפיסה הקורלאטיבית מופיעה אפוא בניסוחים אימאנטיים מובהקים.

כמה מסקנות נובעות מגישה זו. ראשית, המחשבה האנושית, המתלכדת עם המהויות שהיא משכילה, מחקה את המחשבה האלוהית הכוללת כל.¹⁰⁹ זאת ועוד: הרי"ד מסיק שהכרת העולם היא בעצם הכרת האל, שנוכחותו חבויה בעולם. "האדם והאלוהים מתיחדים בהכרת עולם".¹¹⁰ אכן, העולם הוא "עצם מובדל ומופרד" מחד גיסא, אך "קיומו של העולם מעורה במחשבתו של הקב"ה כמחשבת אמת מוחלטת ורציחה אינסופית מוסרית, שהיא כולה פעולה ויצירה".¹¹¹ ביטוייו של הרי"ד מופקעים אפוא מתלות של העולם באלוהים גרידא; הם מביעים בבחירות את מעורבותו של אלוהים בתבל ומלואה על-ידי חשיבתו היוצרת והבוראת. כאמור, סכור להגית, שהפיסקאות הנידונות משקפות את האימאנציה מבחינת ניסוחן ומונחיהן בלבד. הפירוש האותנטי נוטה יותר לתפיסת הקורלאציה של הרמן כהן, הווה אומר: אלוהים והעולם קיימים קיום עצמאי, ועם זאת יש ביניהם קשר מהותי. קשר זה הוא יצירת העולם על-ידי האל, והעולם הוא ביטוי ישיר של האלוהות.¹¹² הנוכחות האלוהית משקפת אפוא את אותה זיקה מהותית. ואולם סגנון החשיבה הימ"ב-ביניימית, שהרי"ד משתמש בו, מלמד על ההידרשות לתפיסה הממקמת את מכלול הצורות במהות האלוהית כשלעצמה, מתוך שאיפה כנה לכחון את טיב המהות האלוהית וזיקתה לעולם המעשה. סגנון זה אף מלמד על הנסיון לסגל את תפיסת הנוכחות האלוהית הממשית למחשבה המודרנית, לאמור לתורתו של הרמן כהן.

ומן האונטולוגיה והאפיסטמולוגיה אל התורה שבעל-פה ואשיות ההלכה: הרי"ד מקביל את מודל היחס שבין אלוהים והעולם למודל היחס שבין הרב והתלמיד בלימוד התורה שבעל-פה. במישור האונטולוגי של עולם ומלואו — "אי אפשר ליש' שייאצל מחיק האלוה מבלי שתדבק בו השכינה האלוהית עצמה". במישור לימוד התורה שבעל-פה —

לימוד תורה על-ידי רב ותלמיד היא פעולה מיטפיסית פלאית של התגלות אישיות משפיעה לאישיות מושפעת. ההתגלות היא גם התדבקות של הרב והתלמיד. התלמיד שמבין את המושכל מתדבק במשכיל. אם הוא תופס את סברת הרב, הרי הוא מתחבר עם הרב מבחינת אחדות המשכיל והמושכל. ביטוד זה כמס

סוד תורה שבעל-פה, שבטבעה וחלותה לא באה לידי אובייקטיפיקציה מעולם, אף לאתר שנכתבה. תורה שבעל-פה פירושה: תורה שמתמוגגת עם הייחוד האישי והופכת לחלק בלתי נפרד של האדם. כשמוסרים אותה, נמסרת גם העצמות האישית.¹¹³

לפיכך, תורה שבעל-פה איננה בגדר תוכן, שכל ייחודו נעוץ בכך שלא נכתב ונמסר על-פה. התורה שבעל-פה, אם ננקוט משל מתחום עולם המושגים האריסטוטלי, היא כעין ההיולי המקבל צורה לפי כל עצם ועצם.¹¹⁴ כמו הרב עוזיאל לפניו, גם הרי"ד תולה ביחס שבין הרב והתלמיד יותר מ"האצלת רוח" בעלמא. לימוד המסורת של התורה שבעל-פה משמעו שיתוף סובסטנציאלי בין הרב והתלמיד, "התדבקות" ו"אחדות". בניסוח הרי"ד שם — "משהו מעצמותו" של הרב הנותן קיים ב"מקבל". ומכאן ניתן להסיק מסקנה פשוטה על רציפות שני המודלים, האונטולוגי וההלכתי: "הרב" הראשון שלימד את ההלכה למשה היה לא פחות מאשר האלוהים בעצמו. ומכאן שבלימוד החי של תורה שבעל-פה ניתן לראות ביטוי נוסף של אימאננציה אלוהית בקרב נושאה ולומדיה; כעין שיתוף סובסטנציאלי של האלוהות במסורת התורה שבעל-פה וחייושי התורה. בדין הנ"ל מסמך הרי"ד את הנביאים ללומדי התורה,¹¹⁵ ועל כך ניתן להוסיף ששני הטיפוסים, הנביא ולומד התורה, הם בגדר "איש אלוהים". ולבסוף, כשם שהנוכחות האלוהית בעולם עושה את העולם לדינאמי, כך גם הגילום האלוהי שבהלכה הופך את העולם ההלכתי, על מסירתו וחייושי, לדינאמי.¹¹⁶ ושוב, היחס שבין תלמיד לרב הוא למעשה יחס קורלאטיבי; אך מערכת המושגים היא אימאננטית, והיא מלמדת על הבחינה מתודת של מושג האצלת הרוח.

הרי"ד לא העמיד אפוא תפיסה מנוסחת ומנוכשת של אימאננציה אלוהית. ואולם בנימת דבריו יש הדים לתפיסה כזו, המתבטאת בשני התחומים המקבילים בכתביו של הרי"ד: הבנת אורחות ההוויה מזה וההלכה מזה. א' רביצקי נעץ את מקורו של דיון זה בהגותו של הרמב"ם מחד גיסא, ובשיטותיהם של הניאוקאנטיאנים — ובמיוחד שלמה מימון — מאידך גיסא.¹¹⁷ כמדומה שלמקורות השפעה ישירים אלו מיתוספת השפעה כללית, בחינת אקלים תרבותי ואידיאולוגי, של הגישה האימאננטית של האלוהות ומערכת המושגים שלה, שרווחה בכתבי ההוגים הציונים-דתיים שתוארו קודם. יש להניח, שדיונים דוגמת דיוניהם של הרבנים ריינס, עמיאל ועוזיאל מצד אחד, וכתביהם של הראי"ה ותלמידיו מאידך גיסא, לא נעלמו מעיני הרי"ד. חידושו של הרי"ד, מעבר ליציאת הרעיון הקורלאטיבי המודרני למינוח אימאננטי קלאסי, מתבטא בהעתקת הדיון התיאולוגי להבהרת התהליך הדינאמי של מסירת התורה שבעל-פה וחייושי התורה.

ח. סיכום

העניין המשותף של הוגי הציונות הדתית בתורת האלוהות — המתבטא בתפיסת הנוכחות האלוהית בעולם — נחשף לא רק מהגישות המצדדות בתפיסה זו, אלא גם מההתמודדות איתה ומעצם העלאתה על הפרק במונחים מודרניים. והרי שתי דוגמאות לכך: הרב עוזיאל התנגד לאימאננציה קיצונית; אך עצם דיונו הנוקב מלמד על כך, שהתפיסה האימאננטית העסיקה אותו ביועין. הרב הירשנזון אימץ תפיסה טראנסצנדנטית מובהקת של האלוהות, ואולם התפיסה האימאננטית טרדה את דעתו עד כדי התעוררות וצורך

בהתמודדות גלויה עמה.¹¹⁸ הווה אומר, הדיון המופשט לכאורה בטיב הנוכחות האלוהית בעולם מקיף הוגים רבים בקרב המחנה הציוני-דתי, הן מצד התמיכה בגישה כזו והן מצד גילוי העניין בה. אכן, יש דוחים את רעיון האימאנציה מכל וכל, אך תחת זאת הם מציעים תורת אלוהות אחרת.¹¹⁹

האימאנציה היא אפוא אינדיקציה משקפת להתייחסות של ממש למושג המופשט של האלוהות. שני כיוונים ניכרים בתפיסות האימאנציות השונות, כמו שניכר מתוך בחינת דעות ההוגים של המחנה הציוני-דתי:

(א) הכיוון האחד דוגל במעורבות אלוהית המכוונת את האדם, הן מבחינה פסיכולוגית-אישית, הן מבחינת היותו חלק מתהליכים היסטוריים-פוליטיים, והן מבחינה דתית כיוצר הלכתי. מעורבות זו מרחיבה את הנוכחות האלוהית לכדי הנעה פנימית של התהליך, והיא משותפת לרבנים ריינס, עמיאל, עוזיאל וסולובייצ'יק.

(ב) הכיוון השני מותח את המעורבות האלוהית עד תום, והופך את העולם לקיים כאלוהות. בניגוד לכיוון הקודם, הגישה האימאנצית איננה עולה מתוך ניתוח תפיסות חבריות; כאן, גישה זו מקבלת לבוש שיטתי, וזוכה לדיון ישיר, מוצהר ומפורש. בכיוון השני תומכת האסכולה של הראי"ה ותלמידיו, "הרב הנזיר", הרב חרל"פ ובמידה מסוימת גם הרב צבי יהודה קוק, ומושפעים ממנה הוגים ממנהיגי "הפועל המזרחי", כמו ברנשטיין, עמינוח ושרגאי.

תבניות משותפות, תוכניות וניסוחיות, מהותיות וצורניות, שבות ונשנות בדיונים השונים, ומהן כאלה שלא עמדנו עליהן בדיון זה. למשל: השימוש בביטוי "סובב כל עלמין וממלא כל עלמין", האל כ"מקומו של עולם" ו"לית אתר פנוי מיניה", האל כ"נשמת העולם" וכמקור הפנימי של חיותו, האל המתגלה במסתרו של הטבע, ההבחנה בין שמות הוי"ה ואלוהים, ניתוח היחס שבין האל לעולם בהסתייעות ביחסי הרב והתלמיד, ועוד. תבניות אלו מעידות על מערכת מקורות משותפת, המפרנסת את הדיונים התיאולוגיים בשאלת האימאנציה האלוהית: מחד גיסא הוגי הציונות-הדתית מתפרנסים מהמדרש ומהמקורות הקבליים-חסידים, ומאידך גיסא הם מושפעים מאסכולות גיאופוליטיות, גיאופוליטיות ואף מקאנט, שפינוזה והרמן כהן מתוך ההתמודדות. אך יותר מכל הן מעידות על העיסוק בתורת האלוהות כמשימה חשובה. כפי שראינו, ההוגים הציונים-דתיים אכן חשו שמשימה זו של החייאת מחשבת ישראל מוטלת על כתפיהם.

הדיונים באימאנציה האלוהית, החוצים את הקווים של זרמים ובחינות במחנה הציונות הדתית, מעידים, כאמור, על בחינה מחדש של תורת האלוהות. נשוב ונקבע: הפתיחות לגישות הפילוסופיות הקונטיננטאליות מזה, והמעורבות במורשת הקבלית והפילוסופית היהודית מזה, הובילו להעמקה ולעיצוב מושג האלוהים. הפתיחות והמעורבות נובעות מהצורך להתחדשות תרבותית. מבחינה זו תרמו לכך גם האירועים האקטואליים. יש להניח, כי הוויכוח החריף על הפעילות התרבותית במסגרת התנועה הציונית ("קולטורה"),¹²⁰ דרך משל, פעל פעולה מכרעת על ההגות הציונית-דתית. כלפי חוץ ניצבה ועמדה ההתנגדות הקיצונית והמתונה לפעילות התרבותית במסגרת התנועה הציונית. כלפי פנים, דומה כי התחייה הלאומית לא הניחה לאמץ את המושגים הדתיים בלא בחינה מחודשת, ובלא תחושת התחייה של ערכי המחשבה היהודית בתחיית העם, ואם תמצא אמור: היה על התנועה הציונית-דתית להציג תרבות אלטרנטיבית וייחודית. משימה זו הטילה הציונות-הדתית על עצמה, ועודנה נאבקת למילואה.

- 1 ראה למשל; Ch. Hartshorne, *The Divine Reality*, New Haven and London, 1948, pp. 89-90; R. Inge, *Christian Mysticism*, New York, 1956, pp. 117-121, בדיון זה אנו כוללים פרשנות מתונה יותר של אימאננציה, כמו הגישות הטוענות לנוכחות אלוהית בעולם, ה"ממלאת" אותו בתוכן אלוהי. פירוש שכזה לאימאננציה ניתן ליישום, למשל, בדרשות החכמים. ראה: א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשל"ח (הדפסה רביעית), עמ' 29-52. והשווה: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים, תשמ"א, עמ' 259-274.
- 2 כמו, למשל, בסערה שהתעוררה בעקבות דרשת ר' דוד ניטו. ראה: א' ברזל, "טבע כולל ושבע פרטי", דעת, 17 (תשמ"ו), עמ' 67-80. וראה גם: הרב עמיאל, הגיונות אל עמי, א, עמ' לב; והשווה סעיף ב להלן. יש לציין, כי גילויים שכאלו עוררו פולמוס גם בהגות החיאולוגית הנוצרית המודרנית. ראה למשל: J. Pelikan, *Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700)*, Chicago and London, 1989, pp. 199-203.
- 3 ראה: D. Schwartz, "Fascination and Rejection: Religious Zionism Attitudes toward Spinoza", *Studies in Zionism*, 14 (1993), pp. 147-168.
- 4 ראה: א' פישמן, "שני אתוסים דתיים בהתפתחות הרעיון 'תורה ועבודה'", בשבילי התחיה, ב (תשמ"ז), עמ' 135-136; הנ"ל, בין דת לאידיאולוגיה, ירושלים, 1990, עמ' 66. וראה להלן, סעיף ה.
- 5 אור שבעת הימים, שער שני, פרק א, וילנא, תרנ"ו, דף ה ע"א. בספר הערכים הוא מקדיש ערך מיוחד ל"דמיון העולם הגשמי לעולם הרוחני" (נייריורק, תרפ"ו, עמ' 115-116). במקור זה משתמש הרב ריינס בכורשו הורשני המופלג להסיק מסקנות מעשיות: תופעה שמתעוררת כתוצאה מסיבות חומריות עשויה למצוא לה צידוק גם מבחינה רוחנית ומוסרית. כוונתו כמובן לתנועה הצינונית, שקמה לידו כתוצאה מרדיפות היהודים והאנטישמיות, אך יש לה ערך רוחני-מוסרי עליון: "ואחרי שידענו שתי הידיעות החשובות, כי הרדיפות והמועקות גורמות החזרה למוטב, וכי מראשי יסודי החזרה [=למוטב, כלומר התשובה] הוא זכרון הארץ, אין עוד כל ספק, שהתנועה הנוכחית [=הצינונית] היא תנועה מוסרית, הן מצד עצם מהותה והן מצד סבתה" (שם, עמ' 116).
- 6 שני המאורות, א, פרק ד, פיעטרקוב, תרע"ג, דף כה ע"א. יש להזכיר בהקשר זה את גישתו של זאב יעבץ, שלפיה "טבע החיים בכללו, כל עצמו ואמתתו אינו אלא כח יחיד ומיוחד המתגלה בפעולות רבות ושונות, והכח ההוא הוא הקיים הנעלם היוצר את כל והמעמיד את כל, והפעולות ההן אינן אלא עובדות" (לקט כתבים, כעריכת ב' קלאר, ירושלים, תש"ג, עמ' 91). השימוש במונח "כל" מוכיח את לשונו החיידית של ר' אברהם אבן עזרא כפירושו לתורה. על ביטויים של עקרון האחדות כעקרון מהותי למחשבה הצינונית-דתית, ראה בהמשך הדיון הנוכחי.
- 7 ספר הערכים, "אדם ועולם", עמ' 6. אף כאן הרב ריינס מתרגם גישה זאת לפסים חברתיים, כלומר לצורך באהבת הרע.
- 8 אור חדש על ציון, שער חמישי, פרק יג, ניר-יורק, תש"ו, דף עד ע"ב.
- 9 ספר הערכים, "ועידת הטבע וההלכה", עמ' 171; והשווה גם: שם, "טבע ותורה", עמ' 234-235. תפיסת ההתאמה המלאה בין התורה ובין המציאות, המקובלת גם על הרבנים שמואל אלכסנדרוב ויוסף דב סולובייצ'יק, איננה עולה בקנה אחד עם גישתו של ר' חיים מוולוז'ין, למשל. ראה: ג' לאם, תורה לשמה במשנת רבי חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור, ירושלים, תשל"ב, עמ' 82-83; ש' אלכסנדרוב, מכתבי מחקר ובקרת, ג, ירושלים, תרצ"ב, עמ' 39 ועוד. על השלכות גישה זו ביחס למעמדה של ארץ-ישראל, ראה: א' שביד, מולדת וארץ יעודה, תל-אביב, תשל"ט, עמ' 168-169.
- 10 אור חדש על ציון, שער חמישי, פרק א, דף לד ע"א.
- 11 ספר הערכים, "טבע ושכל", עמ' 232; והשווה: שערי אורה, שער א, וילנא, תרמ"ו, דף יט ע"ב; אור חדש על ציון, שער חמישי, פרק ד, דף לט ע"ב; שם, שער שישי, פרק ב, דף קו ע"ב. ההנהגה הטבעית מתוארת כך ש"ביחס האלהות שיש בה היא מסותרת" (שם). דרך אגב, הרב י"ש טייכטהאל,

סוגיית האימאנציה האלוהית בהגות הציונית-הדתית

- כדינו על המימד הנסי שבטבע, מזכיר את זהות הגימטריא הטבע-אלהים (אם הבנים שמחה, עמ' קכט). ואולם, עניינו של טייכטהאל הוא בתיאודיציא, והוא איננו יוצק מובן אימאננטי לדברים אלו. אדרבא, הנימה השלטת בכתביו רואה את האל כ"עילת כל העילות" או "סיבת כל הסיבות", לאמור, סיבה רחוקה בלבד (שם, עמ' לח). מבחינה זו כמו גם מבחינות אחרות, הרב טייכטהאל הוא דוגמה קלאסית לסגנון רעיוני חרדי שהסתגל לפתרון הציוני בלבושו הרתי, אך לא למהפך התיאולוגי והתרבותי הכרוך בפתרון זה. על זיקתו של מחבר זה לציונות ראה: ר' ש"ץ, "וידוי על סף המשפחות ואחרית דבר", כיוונים, 23 (תשמ"ד), עמ' 49-62; א"א אורבך, על ציונות ויהדות, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 349-351; א' שביד, "שמחת אם הבנים: הצדקת האל הציונית של ר' ישכר שלמה טייכטהאל", מנחה לשרה, מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה (בעריכת מ' אירל, ד' דימנט וש' רוזנברג), ירושלים, תשנ"ד, עמ' 380-398.
- לבסוף, יש עוד לציין, שהרב-הניזר, הרב דוד כהן, אכן מצטט את הגימטריא אלהים-הטבע, אך במובן אימאננטי מובהק. ראה: קול הנבואה, ירושלים תש"ל, עמ' קכה, והשווה לדיון להלן. ועוד: על המונחים "הנהגה נסית" ו"הנהגה טבעית" ראה גם: מי מרום (מעייני הישועה), פרק מב, עמ' שט.
- 12 אור שבעת הימים, שער שני, פרק ט, דף כא ע"א-ע"ב.
- 13 שם, שער שלישי, פרק ד, דף לט ע"ב — מ ע"א. וראה גם: שם, דף מא ע"א. הרב ריינס מוסיף לבאר, שעובדי האלילים "חשבו הכחות האלה כמו אמצעים וסרסרים בין העולם להקב"ה". כלומר, הוא שב ומעלה את תפיסתו של הרמב"ם על האלילות (למשל: מורה הנבוכים א, לו).
- 14 אור שבעת הימים, שער שלישי, פרק ג, דף כה ע"ב.
- 15 שם, דף כה ע"ב; והשווה: שם, דפים כו ע"ב, סד ע"ב. וראה גם הניסוח שבחיבור אור חדש על ציון: "...הכח הנפלא שיש בישראל שממנו יש לראות כי הוא כח אלהי, ושרק יד ה' עשתה זאת, והוא הוא הכח המצוין שיש בישראל שע"י הלחיצות והבעיטות שהעמים לוחצים אותם וכוועטים בהם משפרים מעשיהם ומתקרבים יותר להקב"ה" (שער חמישי, פרק ב, דף לה ע"ב).
- 16 אור שבעת הימים, שם.
- 17 שם, דף כו ע"א.
- 18 שם, דף כז ע"א.
- 19 ראה: מ"צ נוהריא, "הרב ריינס והרב קוק — שתי גישות לציונות", יובל אורות (בעריכת ב' איש שלום וש' רוזנברג), ירושלים, תשמ"ה, עמ' 209-218; א' רביצקי, "ציונות ומשיחיות ביהדות האורתודוקסית — מבוא היסטורי ומושגי", בחבלי מסורת ותמורה (בעריכת מ' כהנא), דחובות, תש"ץ, עמ' 225-229; הנ"ל, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל-אביב, תשנ"ג, עמ' 51-53. הדיון שלפנינו, כמו דיונים רבים אחרים, מלמד שהרב ריינס ראה את המשכן המדיני הרצוי כמעוגן בתפיסה דתית-תיאולוגית שורשית, הגם שהפרידו מן הרעיון המשיחי.
- 20 תולדות ישראל, ג, תל-אביב, תרצ"ד, עמ' 43.
- 21 ספר הערכים, "טבע ונס", עמ' 230.
- 22 הרהורים בפילוסופיה של ההיסטוריה, ירושלים, תשי"ח, עמ' 230. הרב אביעד, בדבריו על "גילויי [של האל] בטבע ובהיסטוריה" (שם), איננו נדרש לשאלת האימאנציה האלוהית כפירוט. על משנתו הציונית של הרב אביעד ועל המקום המרכזי של ההיסטוריה במשנה זו, ראה: האנציקלופדיה לציונות דתית (בעריכת ר' רפאל), א, עמ' 15-16. יש לציין, שהנוכחות האלוהית האימאננטית בהיסטוריה מעסיקה גם את אמיל פקנהיים, כמובן מתוך רקע שונה וכתגובה על מאורעות אחרים מאשר הרב ריינס. ראה למשל: א' פקנהיים, על אמונה והיסטוריה, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 15-18.
- 23 על המבוע (בעריכת ר' בונשטיין), תל-אביב, תשכ"ח, עמ' 47.
- 24 לנבוכי התקופה (פרקי הסתכלות במהות היהדות), ירושלים, תש"ג (דפוס צילום ברוקלין, תשמ"מ), עמ' 8. על רעיון ההרמוניה בכתבי הרב ריינס, ראה לעיל בסעיף הקודם.
- 25 שם, 9; וראה גם: שם, עמ' 12. על "נפש העולם" במקורות גיאופלטוניים, ראה למשל: J.M. Rist, *Plotinus — The Road to Reality*, Cambridge, 1967, pp. 112-129.
- 26 שם, עמ' 11.
- 27 שם, עמ' 13; הגינות אל עמי, ירושלים, תרצ"ו (דפוס צילום תשמ"ו), א, עמ' פה. והשווה:

דב שוורץ

- לנבוכי התקופה, עמ' 25. על התפתחות הפיסותיו של קאנט בנושא צורות ההסתכלות ראה: J.T.J. Szrednicki, *The Place of Space and Other Themes*, The Hague, 1983, pp. 25-64.
- 28 לנבוכי התקופה, עמ' 14. כלי משים, הרב עמיאל חוזר לתפיסה המוכירה את תורתו של שפינוזה, שלפיה ההתפשטות היא תואר אלוהי. ואולם הוא מדגיש שלא מדובר בכל התפשטות, אלא בהתפשטות אינטופית בלבד.
- 29 שם. יש לציין כי כמו הרב ריינס, גם הרב עמיאל דורש רבות על-אודות ההרמוניה שבין התורה והטבע, אם כי התבטאויותיו שיטתיות פחות. ראה: הגיונות אל עמי, א, עמ' קא-קה.
- 30 לנבוכי התקופה, עמ' 28.
- 31 שם, עמ' 26.
- 32 והשווה: הגיונות אל עמי, א, עמ' רנד-רנה.
- 33 לנבוכי התקופה, עמ' 15; הגיונות אל עמי, א, עמ' צב; על-פי משנה תורה לרמב"ם, הלכות יסודי התורה, פרק כ הלכה י. והשווה: ד"צ בנעט, "לטרמינולוגיה הפילוסופית של הרמב"ם", תרביץ, ו (תרצ"ה), עמ' 16-17. לחלוקה בין משמעות השמות הוי"ה ואלוהים, ראה: כוזרי ד, א.
- 34 הגיונות אל עמי, א, עמ' פו.
- 35 שם, עמ' צד (בשם מלבראנש). על אימאנציה אלוהית כמשנתו של מלבראנש ראה: ש"ה ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה מניקולאוס קוזאנוס עד תקופת ההשכלה, ירושלים, תשל"ד, עמ' 218-221.
- 36 לנבוכי התקופה, עמ' 28. לקוח מן הפיוט "וכל מאמינים" הנאמר במוסף לראש השנה. הרב עמיאל מציג את אחדות הבורא והבריאה ביחס של סיבה ומסוכב (שם, עמ' 33-36).
- 37 הגיונות אל עמי, ב, עמ' קיו. דרך אגב, הוגה נוסף שקווי הגותו תואמים גישה אימאננטית מסוימת, והושפע אף הוא מקאנט (כמו גם משופנהאואר) הוא הרב נחמיה נובל. ראה: פי' רחנבליט, "הרב נחמיה נובל — אישיותו והגותו", כשבילי התחיה, א (תשמ"ג), עמ' 25-26.
- 38 לנבוכי התקופה, עמ' 17. והשווה: הגיונות אל עמי, א, עמ' צג.
- 39 לנבוכי התקופה, עמ' 20.
- 40 הגיונות אל עמי, א, עמ' פח.
- 41 שם, עמ' לא. והשווה גם: שם, עמ' לד-לה, רה-רו. יש לציין, שהרב עמיאל משתמש גם במונח "ביטול היש" כהתבטלות טוטאלית לפני האלוהות. התבטלות זו באה כאשר מכיר האדם שאין לו אפשרות לדעת את האל: "שכל מי שחכמתו מרובה יותר מתברו מכיר ומרגיש יותר בעמקו ורחבו של הים הגדול ותהום הנצח ובהאינסופיות של מאריה דכולא עלמא, וממנו בא לתכלית הידיעה שלא נדע עד כדי הרגשת האפסיות של עצמותו וישותו, ועד כדי בטול היש שלו לגמרי בפועל ממש" (שם, עמ' קצא). סיום הפסקה איננו מותיר ספק בדבר השימוש הממשי ב"ביטול היש".
- 42 ייעוד ודרך, תל-אביב, תשט"ז, עמ' 27. ברנשטיין כותב במקום אחר ביתר כהירות על הנבוכים כאמונתם, ופועלים כתוצאה מתוך רגש עמום: "יש כוחות מסויימים (לפי ההשקפה הדתית, הריהם זהירי-אור הרצון האלוקי העליון החודרים מבעד לכל המסכים המבדילים) באדם, הדוחפים אותו למעשה הטוב והמכשירים אותו לנכונות הקרבה בלא יודעים, בלא בטחון ואמונה בעתיד לבוא, בלא יכולת להסביר על מה ולמה" (שם, עמ' 42). ברנשטיין רואה בכך תפיסה לא-כוונת, ביחס לאמונה הנשענת על ודאות. על כל פנים, ברנשטיין טוען לנוכחות האלוהית בנפש, ומכחינה זו הוא קרוב לתפיסת "הנקודה הפנימית", שהצגנו אותה לעיל בשם הרב ריינס וד"ר אביעד (ולפסברג). על תפיסתו של ברנשטיין ראה עוד להלן, סעיף ה.
- 43 על המבוע, עמ' 84. במאמרו על ר' לוי יצחק מברדיטשב הוא כותב: "כל עוד האדם נחוייתו מקושר אל החלק האלוקי ממעל שבו, הרי תפילתו ומעשיו מעוררים רחמים ושפע, ברכה ורב-טוב לכל העולמות מהשם-יתברך" (שם, עמ' 96). וראה עוד להלן, סעיף ה.
- 44 לקט כתבים, עמ' 72. וראה: שם, עמ' 67. למקור המובאה ראה להלן, הערה 78.
- 45 הראי"ה הכיר את כתביו של משה הס, והתוודע גם לתפיסה הפאנתאיסטית המוכעת בהן. ראה: א' גולדמן, "ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה", דעת, 11 (תשמ"ג), עמ' 115-118; הנ"ל, "דיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית", יובל אורות (בעריכת ב' איש שלום וש' רחנברג), ירושלים, תשמ"ה, עמ' 116-117. כאמור, "הרב הנזיר" למד פילוסופיה בבאול, והכיר את המקורות

סוגיית האימאנציה האלוהית בהגות חציונית-הדתית

- הפילוסופיים הכלליים היכרות ישירה. בספרו המרכזי, קול הנבואה, התחקה "הרב הנזיר" אחר מקורותיו של הפאנתיאיזם, המצויים לדעתו כבר במשנתם של הפרה-סוקראטיים (בפראגמטיס של קסנופאנס והאסכולה האיליאטית). ראה: קול הנבואה, עמ' קיז. והשווה: עמ' קכג, הע' קמה. אורות הקודש, ב, ירושלים, תשכ"ד, עמ' שצו. השווה עוד: אגרות ראי"ה, ג, עמ' לה.
- 46 שם, עמ' שצט. לניתוח המקורות המתייחסים לפאנתיאיזם במשנת הראי"ה ראה: צ' ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים, תשל"ד, עמ' 60-63; ת' רוט, "תורת האלוהות של הרב קוק" (חלק א), דעת, 8 (תשמ"ב), עמ' 115-123; ש' רוזנברג, "מבוא להגותו של הראי"ה", יובל אורות (בעריכת ב' איש שלום וש' רוזנברג), ירושלים, תשמ"ה, עמ' 44-47; ב' איש שלום, הרב קוק — בין רציונליזם למיסטיקה, תל-אביב, תש"ן, עמ' 55-56. במונח "חסידות החדשה" מתכוון הראי"ה למשנתו האקסמיסטית של ר' שניאור זלמן מלאדי (ראה למשל: ת' רוט, שם, עמ' 115).
- 47 השווה: ב' איש שלום, הרב קוק, שם, עמ' 55-56. יש לציין שגם הרב אלכסנדרוב מציע רעיון דומה. כדרכו, הוא מבטא את גישתו במונחים קבליים. לדידו, ארבעת העולמות (אצילות, בריאה, יצירה ועשייה) אינם הווים במקומות נפרדים. עולמות אלו הם ביטויים אפיסטמולוגיים שונים לעולמנו זה, והם נתפסים בתודעה לפי רמת המכיר: יהנה כל העולמות האלה אינם עולמות אחרים הנמצאים מחוץ לעולמנו כי אם כל העולמות האלה הם המה כולם או עולם השפל או עולם העשיה אשר ענינו תחזנה הוא ולא אחר... וזלת שנתראים לנו בני האדם לפי ערך השגתנו, ולכל חד וחד לפום שיעורא דליה... אצל החכם בן העליה המשכיל בשכל בהיר הנה יתראה לפניו העולם הזה עם כל צבאיו הדומם והצומח והחי והמדבר בתור עולם האצילות ורואה את הכל ברוח כי מתרומם הוא אל על ואל אותו הגובה הרוחני שאין לו כל גבול בזמן ובמקום ומרחף במרחב האין סוף... ואולם לאותו בן האדם אשר אין כח ידיעתו והשכלתו להתרומם לגובה האין סוף, הנה האיש הזה כבר מוגבל הוא כמעט ולכן רואה הוא את עצם העולם הנזכר בתור עולם הבריאה או עולם המלאכים... (מכתבי מחקר ובקרת, ג, עמ' 40). הרב אלכסנדרוב נוטה לבאר את המונותאיזם בגוון אימאנטי, בחינת "ממלא כל עלמין". כידוע, מלבד היסודות הקבליים, ניתן לראות במשנתו של שלינג את המקור לגוון האימאנטי, שכדבריו של הרב אלכסנדרוב, וראה למשל: מ' שוורץ, ממיתוס להתגלות, תל-אביב, תשל"ז, עמ' 181-182.
- 49 על 'אורות הקודש' במיוחד, שנוכחותו הרעיונית החזקה של "הרב הנזיר" מרחפת על כל סדר וסדר שבהם, ראה: ד' שוורץ, "עריכה מול יצירה (עוד על עריכת 'אורות הקודש' לרב קוק)", דעת, 24 (תש"ן), עמ' 87-92; הנ"ל, "אורות הקודש" — חיבור משותף?, סיני, קז (תשנ"א), עמ' סט-פב. לנסיון של עריכה שונה מעריכתו של "הרב הנזיר" ל'אורות הקודש', ראה: י' דיסון, "ארבעה מוטיבים ב'אורות הקודש' כבסיס לעריכה חדשה", דעת, 24 (תש"ן), עמ' 41-86.
- 50 קול הנבואה, "ההגיון העברי השמעי", עמ' קכג. "הנזיר" עסק בחפיסת האחדות בעמ' קכג-קכט. וראה: צ' ירון, משנתו של הרב קוק, עמ' 61 הערה 8.
- 52 פיסקה זו מופיעה ביומנו האינטימי של "הרב הנזיר", שהוא עצמו כינה אותו "מגילת סתרים". יומן זה השתמר בכתיב, והוא מצוי בחזקת המשפחה. והשווה: ד' שוורץ, "עריכה מול יצירה" (לעיל הע' 49), עמ' 88.
- 53 קול הנבואה, עמ' קיח.
- 54 קול הנבואה, עמ' קכ-קלב. והשווה: מ"ז טולה, "ההשקפה המונותאיסטית במשנתו", הראי"ה — קובץ מאמרים (בעריכת י' רפאל), ירושלים, תשכ"ו, עמ' פט.
- 55 קול הנבואה, עמ' קכט.
- 56 שם, עמ' קכה.
- 57 מי מרום ג (לחם אבירים), א, פרק ד, נרפס בתוך הקובץ מעייני הישועה, ירושלים, תשל"ז, עמ' ח. והשווה: שם, ב, פרק כה, עמ' פח ואילך; מי מרום ה (נימוקי המקראות), ירושלים, תשמ"א, עמ' טו. על השלכותיה של החפיסה במישור האישי, ראה: מי מרום יג (על התפילה), ירושלים, תשל"ט, עמ' קנד, הנד.
- 58 ראה למשל: זוהר שמות, דף פח ע"ב; זוהר ויקרא כו ע"ב ועוד. והשווה: י' תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים, תשמ"ב, עמ' קח. בפיסקה המצוטטת, כמו גם בפרקים א-ג של 'לחם אבירים', הרב חרל"פ מטעים את גורם הרצון העליון שבזכותו נבראה המציאות. ניתן לראות בגישה זו את

דב שוורץ

- השפעת משנתו של ר' שלמה אבן גבירול על הרצון האלוהי, כשם שזו השפיעה במידה מסוימת על הקבלה הקדומה. ראה: ג' שלום, "עקבותיו של גבירול בקבלה", מאסף סופרי ארץ ישראל, תל-אביב, ת"ש, עמ' 160-178; והשווה: ב' איש שלום, הרב קוק (לעיל הע' 47), עמ' 109 וכו'. ולכסוף, יש לציין שהרב חרל"פ ממשך מגמות שניכרו במחשבת התסירות למשל, ועניין בספירות העליונות ואף באינסוף עצמו. הוא כותב: "שואפים אנו לאודות אין סוף, הפצים אנו להכנס במרחבים שאין להם גבולים, בכרות שאין להם גדרים ובמעיונות שאינם פוסקים" (שם, ב, פרק כה, עמ' צד).
- 59 מי מרום ה (נימוקי המקראות), עמ' טו.
- 60 מי מרום ג (לחם אבירים), א, פרק ה, עמ' י.
- 61 שם, ב, פרק טו, עמ' סח; והשווה: שם, עמ' עב.
- 62 שם, חלק א, עמ' ח, יא, לב, מא; חלק ב, עמ' מט-נ. נב. יש לציין פעם נוספת, שבמקביל להצגת עם ישראל כביטוי לכוליות האלוהית, לפנימיות ולשמו של האל, מוצגות אומות העולם כגורם דמתולוגי השואף להדיח את עם ישראל ולהשפילו. חופעת ההתבוללות היא הישג לאומות העולם שהם בחינת כוחות הטומאה (לחם אבירים, חלק א, עמ' יד, לו, לח; חלק ב, עמ' צה; מעיני הישועה, עמ' רו; נימוקי המקראות, עמ' רנב; על התפלה, עמ' רנר-רנז, רסא ועוד). כמו כן, יש לציין שהרב חרל"פ מטיח מסקנות קיצוניות מתפיסות שנתנסחו בכתבי הראי"ה על-אודות ייחודו של עם ישראל וארצו. ראה למשל: ע' קלכהיים, אדרת אמונה, ירושלים, תשל"ו, עמ' 338-361. "הרב הנוזיר", מצדו, ממשיך אף הוא את גישת הראי"ה, אך הוא נוהר מן הקיצוניות שבדברי הרב חרל"פ. ראה: ד' שוורץ, "ארץ והיסטוריה במשנתו של הרב הנוזיר", ממלכת כהנים וגוי קדוש (בעריכת י' שוביב), ירושלים, תשמ"ט, עמ' 117-122.
- 63 מי מרום ג (לחם אבירים), ב, פרק ט, עמ' סא. הרב חרל"פ אינו רואה את שני הגורמים, תורה וישראל, כשקולים זה לזה. "ישראל קדמים לתורה" (שם, פרק כ, עמ' עו); וכן, ישראל הם שמעלים את כל העולם כולו למקורו האהודתי (שם, עמ' צ).
- 64 שם, א, פרק ו, עמ' יד. במקביל למקומו המהותי של עם ישראל אנו מוצאים במשנתו של הרב חרל"פ את ייחודה המהותי של ארץ ישראל. ראה: האנציקלופדיה לציונות דתית, ב, עמ' 378, 382, 386.
- 65 שם, ב, פרק כה, עמ' צז-צח. בעקבות קביעה זו, הרב חרל"פ תוקף את התפיסה הלאומית המתעלמת מן הצד הרוחני ורואה את התכלית בקיום "נורמאלי" בלבד. והשווה: מעיני הישועה, עמ' שכב.
- 66 שם, ב, פרק ו, עמ' נה.
- 67 מי מרום ו (מעיני הישועה), ב, פרק כו, ירושלים, תשל"ו, עמ' קעג-קער.
- 68 אור לנתיבתי (בעריכת ח"י שטיינר ו"א קלוזנסקי), ירושלים, תשמ"ט, עמ' קכ.
- 69 השווה סעיף ג לעיל. והשווה עוד: אור לנתיבתי, עמ' קלא-קלב.
- 70 לנתיבות ישראל, ירושלים, תשכ"ו, המאמר "התרכות הישראלית", עמ' 4.
- 71 שם, עמ' 5. והשווה: שם, המאמר "חשובת האמונה השלמה", עמ' 24.
- 72 שם, המאמר "על הפרק", עמ' 13.
- 73 אור לנתיבתי, עמ' קכו.
- 74 שם, עמ' ריז ואילך.
- 75 ראה: ההד, 12, חוב' 10-11 (תרצ"ז), עמ' יא.
- 76 ראה להלן, סעיף ה.
- 77 ד"ר ישעיהו אביעד (וולפסברג), יהדות והווה, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 57.
- 78 על-פי איוב לג, ד; ייעוד ודרך, עמ' 86. והשווה: שם, עמ' 271, 369. למקור המוכח בראשית הפיסקה הנוכחית, ראה: י' תשבי, "קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד" — מקור האמרה בפירושו 'אורא רבא' לרמח"ל", חקרי קבלה ושלוחותיה, ג, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 941-953. וראה: הרב צבי יהודה קוק, לנתיבות ישראל, עמ' 65. על העקרון של האחזות, ראה עוד: זאב יעבץ, לקט כתבים, עמ' 94, 99; רפאל כן-נתן, בתנועה אחת, תל-אביב, תשנ"א, עמ' 303 ואילך.
- 79 ייעוד ודרך, עמ' 124. העמידה המלאה על שורש האחדות, "ישותם והווייתם האחת והיחידה" של הדברים, מוצגת כנעלה מתפיסת בן-אנוש. בהקשר זה יש לציין, שבמקום אחר מקבל ברנשטיין את

סוגיית האימאננציה האלוהית בהגות הציונית-הדתית

- התפיסה הניאו־פלטונית של הרע. לפי תפיסה זו, הרע הוא בגדר העדר: "מכיון שהקב"ה הוא מקור כל הכוחות, הרי אין הרע שבעולם מוחלט, ואינו אלא חוצאת ההתרחקות מן המקור על ידי החומר הסוכך ומאפיל, כביכול, על אורו של עולם" (שם, עמ' 253).
- 80 על המבוע, עמ' 86-87.
- 81 א"י יקותיאל, "מהות היהדות", נתיבה, ג, חוב' יז-יח (תרפ"ח), עמ' 260.
- 82 ייעוד ודרך, עמ' 87. בתנשטיין שב ומדגיש במקום זה את קירבת תפיסתו לתורת החסידות.
- 83 על המבוע, עמ' 76.
- 84 על השכינה כנוכחות אלוהית, ראה: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים, תשמ"א, עמ' 259-307. והשווה: א' פישמן, בין דת לאידיאולוגיה, עמ' 62.
- 85 שם, עמ' 81. דרך אגב, עמינות מכנה שם את הראי"ה: "הגיאולוג, הפיסיקאי והתוכן של היהדות".
- 86 על-פי איוב יט, כו; שרגאי, "מתוך מחשבה", נתיבה, ג, חוב' יז-יח (תרפ"ח), עמ' 254. קטעים מתוך מאמר זה התפרסמו בתוך: פישמן, הפועל המזרחי (1921-1935), תעודות, תל-אביב, תשל"ט, עמ' 186-187.
- 87 מ' זגורודסקי, "התישכותנו", ההד, 8, חוב' 6 (תרצ"ג), עמ' יד.
- 88 דבריו של מ' רוזנבלום (שושן), המובאים בתוך: פישמן, הפועל המזרחי, עמ' 167.
- 89 שרגאי, "מתוך מחשבה" (לעיל הע' 86), עמ' 259.
- 90 שם, עמ' 254.
- 91 שם, עמ' 259.
- 92 מאיר אור, אור המאיר, טירת צבי, תשמ"ז, עמ' 186. אור כורך רעיון זה עם אתגר החקירה הדוגמאית ביסודות היהדות (שם, עמ' 187). והשווה: א' פישמן, בין דת לאידיאולוגיה, עמ' 103.
- 93 ציטוט מדברי הראי"ה קוק, בתוך: יונה בן-ששון, הגות יהודית כמבחן הרוחות, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 729, 734.
- 94 הגיוני עזיאל, ב, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 43.
- 95 שם; על-פי דברים ד, לט.
- 96 שם, עמ' 41.
- 97 ראה למשל: י' תשכי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים, תשמ"ד, עמ' כד-כז. בנוסף לכך, הרב עמיאל משתמש רבות בסכימה של הספירות בדיון זה. והשווה: M. Idel, *Kabbalah* — *New Perspectives*, New Haven and London, 1988, pp. 144-146.
- 98 הגיוני עזיאל (לעיל הע' 94), ב, עמ' 43-44.
- 99 שם, עמ' 46.
- 100 בראשית רבה, פרשה סח, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 777; הגיוני עזיאל (לעיל הע' 94), ב, עמ' 44.
- 101 למשל: "והשם הוא האחד, והוא יוצר הכל, והוא הכל, ולא אוכל לפרש" (הפירוש לבראשית א, כו; ראה: א"ל פרייס, אברהם אבן עזרא לבראשית פרק א-ג, לונדון, 1990, עמ' 84).
- 102 ראה למשל: W.K.C. Guthrie, *Aristotle: an Encounter*, Cambridge, 1981, pp. 182-183.
- 103 ראה: ד' שוורץ, "בין ידיעה אנושית לידיעה אלוהית", עיון, לט (תש"ן), עמ' 213; Idem, "Divine Immanence in Medieval Jewish Philosophy", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 3 (1994), pp. 249-278.
- 104 "וביקשתם משם", בתוך: איש ההלכה, גלוי ונסתר, ירושלים, תשל"ט, עמ' 197.
- 105 הרב סולובייצ'יק רומז למורה גבוכים א, סט, שבו הרמב"ם מציג את האל כשלוש הסיבות לעולם: סיבה פועלת, צורנית ותכליתית. הנימה האימאננטית של הרב סולובייצ'יק איננה מצויה לחלוטין בדברי הרמב"ם כפרק הנזכר. ברם, כבר בימי הביניים נתלו פרשנויות אימאנטיות בעקבות דברים אלו של הרמב"ם, ואין כאן להאריך.
- 106 הרמז כאן הוא ל"סובב כל עלמין וממלא כל עלמין".
- 107 שם, עמ' 201.
- 108 הכוונה לתורה המוראלית של המציאות (מחויב המציאות מול אפשרי המציאות).

- 109 שם, עמ' 198.
- 110 שם, עמ' 202.
- 111 שם, עמ' 203.
- 112 ראה: א' שביד, "יסודות הפילוסופיה הדתית של הרמן כהן", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב' (תשמ"ג), עמ' 272-273. הדיון הנוכחי חב רבות לפרופ' שביד בעל-פה ובכתב, ועל כך נתונה לו תודתי. עוד יש לציין, כי סכימה קודלאטיבית שכזו מאמץ גם הרב דוד הרטמן. הוא מטעים את מעמדם העצמאי של האל מזה והאדם מזה, הן מבחינת חירותם והן מבחינת מעמדם האונטולוגי. ואולם הברית קושרת ביניהם קשר מהותי. הרטמן מתאמץ להתרחק מניסוחים אימאננטיים מובהקים, כמו הסתייגותו ממודל הצמצום הקבלי. ואולם הנוכחות האלוהית במשנתו היא ביטוי מובהק לאותו קשר מהותי שבין אל ואדם. ראה: מסיני לציין, תל-אביב, תשנ"ג, עמ' 38-246 ועוד.
- 113 שם, עמ' 229.
- 114 והשווה: י' תבורי, "ההלכה בהשתלשלותה", מרעי היהדות, 33 (תשנ"ג), עמ' 78-79.
- 115 שם. והשווה: "איש ההלכה", בתוך: איש ההלכה, גלוי ונסתר (לעיל הע' 104), עמ' 106. יש לציין, כי בתלק השני של המסה "איש ההלכה" מוצגת הפעילות ההלכתית היוצרת כמפגש בין אלוהים ככורא ואדם כיוצר, בכך שהאדם משלים את הבריאה בפעילותו ההלכתית. ואולם בדיון הנוכחי, המפגש הופך להיות לשיחוף של ממש בין אלוהים ואדם.
- 116 שם, עמ' 230.
- 117 א' רביצקי, "קנין הדעת בהגותו: בין הרמב"ם לניאוקאנטיאנים", ספר יובל לכבוד הרב סלובייצ'יק (בעריכת ש' ישראלי, נ' לאם וי' רפאל), ירושלים — ניו-יורק, תשמ"ד, א, עמ' קלא-קלב.
- 118 ראה במאמר הנזכר לעיל, הערה 3, עמ' 161-168.
- 119 דוגמה לכך היא חפיסת הברית של דוד הרטמן. לדידו, הברית בין אלוהים וישראל מצידה על האוטונומיה, החירות והבחירה המוזלסת של שני הצדדים. מעמד הברית מחייב קיום אונטי מובחן של המשותפים בו. ראה בספרו מסיני לציין (לעיל, הערה 112).
- 120 ראה למשל: ג' בתי-יהודה, "שאלת 'הקולטורה' והמזרחי", שרגאי, א (תשמ"ב), עמ' 66-86.