

"בדיבור אחד"

פרק א:

1. מה היה חסר בגן עדן?

מה היה חסר לו לאדם הראשון בעולם שכולו טוב, בגן עדן, בעולם העליון? מדוע חטא? היתכן שאותו האחד שעליו נאמר "ויחסרהו מעט מאלוהים"¹ - פשוט התפתה, חטא, נפל, נכשל? הרי אדם הראשון היה בדרגת "מלאך השם צבאות, כולו שכל"², בריה עליונה, רוחנית ונשגבה חובק כל העולמות, מקצה העולם עד קצה העולם, מן השמים ועד הארץ³, הוא זה שלמענו נברא כל העולם כולו⁴ הוא זה שלגביו היחה הוה אמינא שהמלאכים יחשבוהו לאלוקים⁵! יצור נשגב זה - פשוט נמשך אחרי עצתו של הנחש? לא החזיק מעמד ואכל את כל העוגה של שבת ביום השישי?

אף אחד בעולם, במשך כל ההיסטוריה האנושית לא הגיע לקרטוליו של אדם הראשון, לא בצידקותו, לא בחכמתו, לא ביופיו ולא בנבואתו⁶. הרי אנחנו בפני שרה כקוף בפני אדם ואילו "שרה בפני

1. תהילים ח ו.

2. מלבי"ם בראשית א

3. בראשית רבא יד ח; חגיגה יב א.

4. סנהדרין פ"ד, משנה ה.

5. בראשית רבא ח י.

6. אספקריה המאירה היא דרגת נבואה אחת פחותה מדרגת "זיהרא עילאה", ראה הראי"ה קוק, אוה"ק ב תצג.

חזה כקוף בפני אדם וחזה בפני אדם כקוף בפני אדם⁷ או כיצד יתכן שצדיק עליון זה - חטא? ואין לומר שכל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו⁸, כי זה נאמר רק על בני האדם ואילו כלפי אדם הראשון עצמו - לא שייך לומר "יצרו" כיון שלא היה לו יצר, הנחש הקדמוני היה מחוץ לאדם וחזה בזמן שהם אכלו מעץ הדעת⁹.

אם כך, מדוע החליט לעשות זאת? הרי ידע שבעוד כמה שעות - מזמן כניסת השבת - פרי עץ הדעת טוב ורע יהיה שלו, יהיה מותר לאכילה כמו פרי העצים, הלא עברו ברא ה' את העצים הללו?!

2. אולי זה בכלל לא היה חטא?

ובכלל האם זה כל-כך פשוט וברור שאדם הראשון חטא? הרי לא פעם מתברר לנו על-ידי חז"ל ומפרשי התורה שהרושם שנוצר מקריאת פשט התורה - היה חלקי ומוטעה, ואפשר להסתכל על כל הפרשה מזוית שונה לחלוטין! כך היה לגבי "חטא" ראובן, "חטא" בני עלי ו"חטא" דוד עם בת-שבע¹⁰. כך גם לגבי "חטא" משה, "חטא" אהרון, "חטא" בני אהרון, "חטא" שלמה המלך ועוד...

הבה נזכור שגם לפני החטא וגם לאחריו מתארים חז"ל את אדה"ר כצדיק גמור¹¹, ועד כדי כך היתה צידקותו, שאומרת עליו הגמרא שאף לאחר מותו היו מאירים שני עקביו כגלגל החמה!¹² ובאמת בין מפרשי התורה ישנם גישות שונות למעשה אדם הראשון. יש שרואים אכילה מעץ הדעת כשגגה וכמעט אונס, ישנם שרואים אותו כחטא, וישנם

7. ב"ב נח א.

8. סוכה נב א.

9. רש"י ישעיה ה ז.

10. שבת נו.

11. מדרש שוח"ט א כב, ע"ע שם לד ה.

12. ב"ב נח.

שרואים את האדם לפני האכילה מעץ הדעת כנפעל לחלוטין וחסר בחירה חופשית וממילא יוצא: כלא אחראי למעשיו...

אור החיים הקדוש למשל בפירושו על התורה מלמד על אדם וחווה סנגוריא גדולה, ובעשרות מקומות מציין שאדם היה שוגג בלבד. לפי דבריו אדם וחווה בכלל לא התכוונו למרוד ולעשות משהו נגד רצון השם יתברך. חווה חשבה שאיסור האכילה שייך רק לפרי עץ הדעת ולא לעץ, עליו וענפיו, ולכן היא בתומתה גם ענתה כך לנחש *“ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלקים לא תאכלו ממנו...”*¹³, כיון שלפי דעתה *“כי העץ אין בו ממש ולא תבא עליו המצודה”*¹⁴. אך עץ הדעת היה שונה מכל עצי הגן בכך שאצלו טעם העץ וטעם הפרי היו שווים, ולכן היא כבר אכלה מעץ הדעת עוד לפני שאכלה מפרי העץ, כי חשבה שאין איסור בדבר¹⁵. לפי אור החיים חווה לא היתה כל כך אשמה בחטא זה: *“וראיתי לתת טוב טעם כי אין כ”כ אשמה על חווה כי לא חשבה שיש בריאה בעולם שבראה ה’ להבחין בה אהבת ברואיו שהוא הנחש שנתלבש בו השטן ואם היתה יודעת זה - היתה חוששת לו ולא היתה נותנת אוזן לשמוע דבריו”*¹⁶. לפי דבריו חווה לא ידעה שישנה בכלל מציאות כזאת של מסית נגד רצון השם, קל וחומר שמלאך יעשה כן?! *“והאשה העניה לא עלה בדעתה כי ישנה לבריאה זו בעולם לנסותה”*¹⁷. לאור החיים ברור שחווה היתה צדיקה, ולעולם לא היתה עושה מעשה שכזה - לעבור על רצון השם חס ושלום! *“אם היתה יודעת כידיעתנו כי ברא ה’ שטן לנסות ידידיו”*¹⁸.

13. בראשית ג ג.

14. אור החיים בראשית ג.

15. שם.

16. שם.

17. שם.

18. שם.

ישנו עוד גורם שהשפיע על ההחלטה של חוה לאכול מפרי עץ הדעת: היא סברה שהמצוה הזאת "לא תעשה" תלריה בהסכמתה. לקבלה או לא, שגדר מצווה הינו כנדר ולא בתור "הר כניגית". וכמו נדר שמקבלים בטעות אפשר להתיר, כך גם המצוה הזאת שהם קיבלו, לא לאכול מפרי עץ הדעת, היא חשבה להתיר, כיוון שלא ידעה בשעת קבלה על עצמה את המצוה הזאת, עד כמה העץ הזה חשוב. שאם היתה יודעת - ודאי לא היתה מקבלת על עצמה לא לאכול ממנו: "עוד נראה לתת טעם לחוה שמהרה לעבור פי השם שהוא לצד שחשבה שקבלת מצוה זו היא בטעות, שלא חשבה שכל כך היה העץ ההוא חשוב כשקיבלה עליה המצוה".¹⁹

לפי אור החיים אדם וחווה היו בטוחים שהם בכלל לא מחוייבים להימנע לאכול מעץ הדעת, כיוון שכדי להתחייב במצוה כלשהי צריך לקבל על כך את ההסכמה של מקבל המצוה. לא מספיק שהמצוה מצווה! וכך ממשיך אור החיים הקדוש: "ותמצא כי בנתינת התורה כמה בריאות כרת ה' על התורה עם ישראל! הרי זה מגיד כי הוא דבר צורך ולא תספיק המצוה, (כיוון) שיכול לחזור בו... ומעתה חוה שלא נשבעה, אין עליה חובה (!) והגם שקבלה ואמירתה לגבוה במקום נדר היא, עם כל זה היא קבלה בטעות".²⁰ לגבי אדם, אור החיים אומר באופן חד משמעי: "אין ביד אדם עון אלא שוגג ואפשר שדין אונס יש לו כי לא היה לו מקום לומר לו: 'היה לך לתת לב לבל תחטא'... ו'לא חשד באשה שתאכילהו דבר איסור כיון שניתנה לו מאל עליון ולזה תמצא שלא קלל ה' לאדם, אלא להאדמה".²¹ המלבי"ם בפירושו על הפסוק: "מפרי עץ אשר בתוך גן אמר אלהים לא תאכלו ממנו", כך מסביר דברי חוה: "לא היה זה גזירה, רק מצד שהזהיר אותו פן תמותון, שהוא סם מוות".²²

19. ש.ס.

20. ש.ס.

21. ש.ס.

22. מלבי"ם בראשית ג.

3. האם אדה"ר היה יכול לא לחטוא?

הבחירה החופשית - היא הצלם והדמות האלוקית של האדם²³, מרכיב מרכזי של מהותו. הבחירה איננה יכולה להיות פוטנציאלית, היא מסוג הדברים שקיימים רק בפועל, אין "בכוח". כל עוד לא מימש האדם את בחירתו - אין הוא אדם באמת, למעשה הוא חסר צלם ודמות, וכדי לבחור חייב הוא להיות בר דעת. לכן ילד שלפני גיל שלוש עשרה ויום אחד לא רק שאינו "בר מצוה" הוא גם אינו "בר עבירה", מצוות ועבירות אפשר לעשות רק מתוך בחירה.

לפי הרמב"ן אדה"ר לפני החטא היה כולו נפעל בצורה אינסטינקטיבית על ידי היצר הטוב בלבד, היה פאסיבי לחלוטין: "כי האדם היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדת כאשר יעשו השמים וכל צבאם, פועל אמת, שפעולתם אמת ולא ישנו את תפקידם ואין להם במעשיהם אהבה או שנאה"²⁴. כולו טוב חכם וצדיק. אך לא מתוך בחירה, בלית ברירה... ומביא הרמב"ן דבריו של ברזילי הגלעדי כדי להדגים את מצבם של אדם וחווה לפני ידיעת טוב ורע: "לא היה נוחר בדבר ולא קץ בו, והיה אוכל מבלי שיטעם ושומע מבלי שיתענג בשיר. והנה בעת הזאת לא היה בין אדם ואשתו המשגל לתאוה אבל בעת ההולדה יתחברו ויולידו..."²⁵.

וכך גם מסביר הרמח"ל²⁶ "או היו (אדם וחווה) ממש כמי שהולך בעינים סגורות, נשען על מי שמביא אותו, כי היה מתנהג רק לפי ההארה העליונה המגעת אליו בכל רגע ולפי מה שהוא מקבל, כך הוא עושה...".

23. הרמב"ן בראשית ב ט.

24. ש.ס.

25. ש.ס.

26. הרמח"ל אדיר במרום ב מ"ז.

לפי הרמב"ן היכולת לבחור או בכלל לרצות משהו היתה טמונה בעץ הדעת. לעץ הדעת בעצם היה אפשר לקרוא "עץ הרצון". ז"פ"י אילן הזה היה מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוקליו בדבר או בהפכו לטוב או לרע. ולכן נקרא עץ הדעת טוב ורע, כי הדעת יאמר בלשוננו עץ הרצון²⁷. ברור אם כן שלפני שאכל מעץ הרצון לא יכל האדם לרצות לחטא. וזהנה אחרי אכלו מן העץ היתה בידו הבחירה וברצונו להרע או להיטיב בין לו בין לאחרים וזו מדת אלקים מצד אחד, ודעה לאדם בהיות לו בה יצר ותאוה²⁸. רק אחרי שאכל נהיה האדם אחראי למעשיו ולבחירותיו, לפי הרמב"ן. כך גם מסביר הכלי יקר²⁹ את חטא האדם כתוצאה מחטא הארץ: אמנם מצד שעברה ונתנה חומר גס, גרמה לעשות עץ עושה פרי ולא עץ פרי ודבר זה גרם ג"כ לחטא האדם אשר בסיבה זו נטה האדם אל החומריות ונפל אל החטא".

גם רבינו בחיי ראה כך את מעשה אדם וחווה: "וא"כ ביאור עץ הדעת כאלו אמר ועץ הרצון והקב"ה מנעו ממנו לפי שהאדם היה מוכרח על מעשיו קודם שחטא והיו כל פעולותיו שכל גמור, כמלאך ה' שהוא מוכרח לעשות כל פעולותיו שכליות לפי שאין לו מונע כן האדם, אבל אחר שחטא ואכל מעץ הדעת היה לו רצון ובחירה לדעת טוב ורע ונתלבש בתאוות הגופניות, ולזה רומזת מלת "וידעו" - הוא אומרו "ותפקחנה עיני שניהם וידעו" - כלומר המשיכו רצון ובחירה מעץ דעת והיתה הבחירה בידם להרע או להיטיב. זו מדת אלהים ומדה טובה מצד אחד ורעה מצד אחר, כי היה לו לאדם הראשון בה יצר ותאוה"³⁰.

לפי רבינו בחיי מי מנע מאדם יכולת הבחירה? - הקב"ה. וכך משמע

-
27. הרמב"ן בראשית ב ט.
 28. ש.ס.
 29. כלי יקר בראשית ב.
 30. רבינו בחיי בראשית ב ט.

מדברי הרמב"ן, שם. יוצא אם כן שלפני אכילה מעץ הדעת, אדם הראשון היה חסר צלם ודמות אלוּקִית. אז אם כך, מדוע נענש?

אלא שמשמעות עונש ביהדות היא כמעט אף פעם לא נקמה, לא תשלום לחוטא כגמולו. העונש מכון בדרך כלל לתיקון מסויים או מופיע כתוצאה טבעית למעשי בני אדם, כתגובה של המציאות. כמו שכותב הרב מנחם רקאנטי בפירושו על ספר שמות³¹: "אל יעלה בדעתך כי העונשים הכתובים בתורה הם כמו המעניש את האדם על עברו על מצות המלך. לא כן, רק הן דבר טבעי ממש, כי המבטל ממצות התורה, אותו הטוב שהיה נשפע בסיבת עשייתה - הוא נמנע, כדמיון מי שאינו זורע שדהו, שאינו קוצר, וכמו שאינו לובש בגדים שגופו מתקרר. וכמו שטבע האש לחיים וטבע המים להרטיב והלחם להשביע, כך טבע כל מצוה ומצוה לעשות אותן הטובות שנאמרו בה, ואותם העונשים שנאמרו בביטולה"

"העונשים" שקיבלו אדם וחווה הם בעצם הגדרת מדרגתם החדשה וכל המשתמע מכך. הקב"ה כביכול מודיע להם, שמהיום והלאה "כללי המשחק" השתנו. כך גם מסביר הנצי"ב ב"העמק דבר" על הפסוק: "כי עפר אתה ואל עפר תשוב": "שלא אמר ה' בתורת עונש אלא בתורת הודעה כיון הוא... ואדרבה, ביאר לו ה' שאינו מענישו במיתה משום שלא אכל במזיד". ועל הפסוק "ארורה האדמה בעבורך" פירש הנצי"ב: "לטובתך"³²...

עד כאן ראינו שתי גישות הפותרות בעצם את אדם וחווה מאחריות למעשה. אך לפי הגישה השלישית אדם וחווה חטאו, ולכאורה עברו על צדן השם, ושאלות ששאלנו קודם עדיין עומדות בעינן: איך יתכן

31. הרב רקאנטי בראשית.

32. העמק דבר בראשית.

שצדיק עליון - חוטא? הרי לולי החטא, היה יכול לשבת על כסא הכבוד עם עטרה על ראש ולהנות מזיו השכינה... מה רצה להשיג במחיר של מסירות נפש ממש (הרי ידע שביום אוכלו ממנו מות ימות?)

האם אפשר לומר שאדם וחיה ידעו באופן ברור מה הם עושים, צפו את התוצאות, ובחרו בבחירה חופשית לעשות את הצעד העצום והנורא הזה? אם כך מדוע?

הגמרא אומרת על האדם שהיה גנב ואפיקורס, ומושך בעורלה ומין וכו'.³³ כל האמירות האלה אינן כי אם תיאור החטא, אבל מה הן הסיבות לחטא? ברור שהיו לאדם סיבות טובות, טובות וגדולות:

"אבל מצד שני, הרגיש אדה"ר שיתכן קידוש השם במדרגה הרבה יותר נכבדה הימנה. הוא נברא במדרגה גבוהה וקדושה, והושם בגן עדן בלי שום מגע עם הרע, ואדרכא עם כל הסיתעים האפשריים לטוב, עד שהיו מלאכים משמשים אותו; ולכן הרגיש שחלק העמל והעבודה שלו היה קטן מאד ביחס לסייעתא דשמיא הגדולה שקבל. כמה היה מתרבה כבוד שמים - כך היה יכול לחשוב - אם היה הוא, האדם, מתקרב מעט לצד ידיעת טובה ורע, והיה מוריד את עצמו ואת העולם קצת לצד הסתר וחושך, ושם גם במצב הקשה ההוא היה מצליח ע"י עמלו ויגיעתו להידבק לקדושה בכחירתו החפשית, והיה הופך את החושך לאור! - האם אז לא היה מתגלה קידוש ה' גדול הרבה יותר לאין ערוך?"

כך מסביר הרב דסלר במכתב מאליהו את מהלך המחשבה של

33. סנהדרין לח ב.

אדם הראשון³⁴.

בעצם אותו הזמן שאכל מפרי עץ הדעת - היה בטוח שעושה מצוה גדולה, שמממש את רצון השם במציאות. אותו רצון שהוא בוחר לעשות, ובלי אכילה מעץ הדעת אי אפשר היה לעשות זאת. גם לפי ספר קדושת לוי³⁵ משמע שעל ידי אכילה מעץ הדעת אדם רצה לתקן עולם, "להמשיך הארת הנצוצות למטה כמו שהם למעלה".

כך גם לפי רמח"ל, כל שאיפתו של אדם היתה לעשות טוב ולהגיע לשלמות! כיצד?

"כא הנחש והודיע את חוה שיש דרך אחר בעולם - שאדרכא האדם דע את העניינים ויפקח הוא על עניניו, ויעשה טוב בכח עצתו המזכה וחכמתו השלמה. וזה יותר הנאה והעונג לאדם כשיגיע לשלמות על דרך זה"³⁶.

הדבר דומה למצב הילדות לעומת הבגרות: הרבה יותר תם, פשטות, רכות ושמחת חיים, אין חובות וגם אין חטאים. אך אם קיים רצון של אדם מבוגר לשוב אל הילדות, דבר זה מבטא אינפנטיליות מסיימת. נכון הדבר, שבבגרות ישנן סכנות רבות יותר, נפילות וכשלונות, אך גם האפשרויות לעשות טוב רבות יותר - להבין את דרכי השם, לעובדו, לאהוב את השם ולירא מפניו. כפי שאומר הרב קוק זצ"ל במאמרו "לתקופת המעבר"³⁷ "כל מה שהעולם מתבסס ורוח האדם מתפתח בקרבנו, ראויים אנו את החיים עוברים מן מצב האינסטנקטיבי אל מצב ההכרה". ולמרות שילד שהופך לבר מצוה מתחייב בעונשין (כולל מיתה), בכל אופן זה ארוע חגיגי ומשמח. כך

34. מכתב מאליהו ב 140.

35. קדושת הלוי בראשית ג.

36. רמח"ל אדיר במרוס ב פני"ז.

37. הראי"ה קוק מ"ר 29.

גם לגבי אדם וחיה לאחר החטא במדרגתם החדשה טמונות סכנות שלא היו קיימות קודם לכן אבל גם אפשרויות כאלה שלא היו קודם.

"תכונת השכלול של האדם ביחוד לא תתן לו להשאר לעולם במעמדו הטבעי, ומתרומם הוא ועובר אל מדרגת ההכרה, ומאבד בה הרבה מסגולותיו של האינספינקט - שהוא אומנם יותר כסוח במהלכו ויותר מכון בפעולתו לקיום החיים, אבל סוף סוף מסגל הוא לו אותן עצמן בצורה יותר יפה ומשוכללה"³⁸.

לכן מתארת התורה מצבם לאחר אכילתם מעץ הדעת כעל עליה למדרגה גבוהה יותר, "ותפקחנה עיני שניהם..."

"ויאמר ה' אליהם, הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע"³⁹.
אומר רבי יהודה בר סימון ביחידו של עולם!⁴⁰

נחש הקדמוני לא שיקר לאדם וחיה, והבטחתו להם שיפקחו עיניהם ויהיו כאלהים יודעי טוב ורע - התגשמה, כמו שכתוב בפירקא דרבינו הקדוש⁴¹ "שלשה דברו אמת ואבדו עוה"ז ועוה"ב: הנחש ודואג והמרגלים".

ובכל זאת מה שאדם וחיה עשו נקרא בפי חז"ל חטא: "חטא עץ הדעת", "חטא אדם הראשון", ברור שזה היה חטא! אלא שפירוש המילה "חטא" היא לא חד-משמעית. לפעמים המילה הזאת מציינת עבירה קשה, פגיעה מוסרית, קלקול מעשי, נפילה וכו', ולפעמים משמעותה שגגה קלה, פיספוס - כמחטיא המטרה, ולפעמים חטא היא הופעה של חסרון מסויים, כפי שרואים זאת בנפש החיים⁴². "כי החטא

38. ש.ס.

39. בראשית ג כב.

40. בייר כא (ה).

41. פרקא דרבינו הקדוש בבא דשלושה טז (ליסבון).

42. נפש החיים שער א פי"ו.

פירושו חסרון כידוע, וכך גם אצל הרב זצ"ל בעולת ראייה משמע
"שהוא מציין תכן של חסרון"⁴³.

אם כן, כיצד ניתן להגדיר את מעשיהם של אדם וחווה? עבירה
קשה, שגגה קלה או חסרון פשוט? נראה לומר שהיה זה בגדר חסרון,
אך כפי שיתבהר בהמשך, אין זה היה סתם חסרון אלא חסרון מיוחד
במינו...

פרק ב:

1. פראדוקס השלמות

מושג השלמות כמו כל מושג מוחלט, הינו פראדוקסלי במהותו.
הוא טומן בחובו סתירה פנימית מהותית: על השלמות בתור שכזו,
לכלול בתוכה כל דבר טוב ומעולה שקיים במציאות, בודאי גם את
יכולת ההתפתחות וההשתלמות. מאידך גיסא, השתכללות והתעלות
יתכנו רק בדברים שאינם שלמים, שיש בהם פער בין מצבם הנוכחי,
ובין המצב האידאלי אליו הם שואפים.

יוצא אם כן שהשלמות ללא החסרון - אינה שלמה כיון שאין בה
יכולת ההשתלמות, אך כיצד ניתן לומר ששלמות כוללת חסרון? זהו
הפראדוקס: ישנה סתירה לוגית פנימית בתוך המושג עצמו, "ונמצא,
שהשלמות כלולה משני הצדדים, מצד אין סוף, הבלתי מתואר
בתוספת מצד שלמותו, ומצד ההויה, ההולכת ומשתלמת ומתברכת
תמיד"⁴⁴.

מן הדברים הללו של הרב קוק זצ"ל באורות הקודש ניתן להבין
שהשלמות המוחלטת כוללת שני צדדים: הצד האין סופי שלה שאי
אפשר להוסיף בו דבר והצד ההויתי של השלמות, צד המאפשר

43. הראייה קוק: ע"ר א עד. ע"ע מאורות הראיה ירח האיתנים עמי לו.

44. הראייה קוק אורות הקודש ב תסה.

שכלול והתעלות הודות לחסרון הטמון בו. שני הצדדים הללו הינם הפוכים זה מזה. השלמות המחלטת, אינה מתגלה בעולמנו כפי שהיא אלא אך ורק בצורה מפוצלת לשני הפכים: אחת שהיא שתיים. *אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי*⁴⁵.

כל מושג מוחלט - מופשט הוא בטבעו, אך לעינינו הוא מופיע כמורכב, כיוון שכולל בתוכו דבר והיפוכו. מרכיביו של המוחלט אינם מוחלטים ומבטאים רק פן מסויים שלו. כגון השלמות כמושג מוחלט אינה "שלמה" ואינה "חסרה" אלא מהוה אידיאל עליון שלא מופיע במציאות שלנו כפי שהוא, שמתגלה בהופעות חלקיות והפוכות זו לזו בתור "שלמות" ו"השתלמות" הכוללת בתוכה את החסרון.

כל המושגים המוחלטים הינם התארים של הקב"ה: גבורה, נצח. שלמות, חכמה - הם כולם תכונות, מדות, אידיאלים אלוקיים שדרכס השם מתגלה בעולם. הם מעין לבושים של המלך⁴⁶.

אין לתאר את המושגים המוחלטים בתארים חיוביים. אומנם אנו מאפיינים אותם בתארים מסויימים כגון "טוב", "שלם", "אחד", "נצח" וכו', מכיון שאם נשתמש בתארים הפוכים כדוגמת "רע", "חסר", "בעל ריבוי" "זמני" וכו', ישמע הדבר כגנאי למי שלא מתעמק בהבנת המוחלט. המושגים המוחלטים עצמם, בהיותם תארים אלוקיים מתנשאים הם מעל ההפכים הללו כמו שאומר ריה"ל בכוזרי⁴⁷: "אבל אם ישאל השואל אותנו הישנו העצם הוא - אור או חושך? היינו אומרים, על דרך העברה - "אור" - מיראתינו שיקדים למחשבה שמה שאינו אור הוא חושך. אבל על האמת, יש לנו לומר שאינו מקבל האור והחושך...". רואים מכאן שהאמירה "אור" איננה יותר נכונה או יותר טובה מאמירת "חושך". כפי שמסביר "אוצר נחמד" את דברי ריה"ל

45. תהלים סב.

46. הראייה קוק אורות קכה.

47. כוזרי מאמר שני ב.

שם: **“אם באנו לכלל שאלה מההדיוטות הבלתי מבינים, באנו לכלל תשובה לענותם כאולתם ולומר למה שהוא “אור”, שאין כל כך הפסד בתשובה, משאם נאמר שאינו אור... לפי שאנחנו יראים שהבלתי מבינים ישפטו שמה שאינו אור הוא בהכרח חושך”**⁴⁸. כמו שאומר הנביא ירמיהו: **“מפי עליון לא תצא הרעות והטוב”**⁴⁹. דהיינו שהעליון הוא למעלה מן הרעות ומן הטוב. כך גם במסכת ברכות⁵⁰ הגמרא שואלת: מדוע האומר בתפילתו: **“על קן ציפור יגיעו רחמיך - משתיקין אותו? אחת התשובות שם: “מפני שעושה מדותיו של הקב”ה רחמים ואינם אלא גזרות”**. מידותיו המוחלטות של השם, אינם רחמים כפי שהם אינם אכזריים ואינם טובים או רעים. הם גזרות אלוקיות, אידיאלים מוחלטים שמתגלים לפנינו כרחמים או נקמה או אהבה או קנאה וכדו’.

דברי הכוזרי, שנאמרו כלפי הקב”ה, נכונים גם לגבי כל תארו, שהנם יותר נשגבים ויותר עליונים ממה שעולמנו מסוגל להכיל, ולכן מופיעים לפנינו בצורה מפוצלת, מחולקת לתכנים המרכיבים את האידיאל המוחלט: **“הלא כה דברי נאום השם כפטיש יפוצץ סלע”**⁵¹.

2. הקליפה של הפרי

המהלך של הופעת האידיאל הנשגב הוא מהלך של בירור, כפי שראינו זאת במעשה בראשית, כאשר האור בא מתוך החושך, או המים הקדמונים מתפרדים למים שמעל השמים ומים שמתחת השמים⁵². ואילו מהמים שמתחת השמים מתגלית היבשה, וממנה יוצאים חיות

48. אוצר נחמד על חוזרי ח”ב ב.

49. איכה ג, לח.

50. ברכות לג ב.

51. ירמיהו כג.

52. בראשית א.

ואדם. גם ה"אדם" צריך "להתברר" ולגלות מתוכו את סגולתו העליונה, את ישראל, ולזה מכוונת כל ההיסטוריה האנושית. לתהליך של בירור בין "סגולה ולב" ל"קליפה", כפי שקורא למהלך הזה ריהיל בכוזרי⁵³: "והוליד (האדם) בנים רבים ולא היה מהם ראוי להיות במקום אדם אלא הבל, כי הוא היה דומה לו, וכאשר הורגו קין אחיו מפני קנאתו בו על המעלה הזאת, נתן לו תחתיו - שת. והיה דומה לאדם והיה סגולה ולב וזולתו כקליפה. וסגולת שת - אנוש. וכן הגיע הענין עד נח".

כפי שרואים אצל ריהיל האידיאל האלוקי מופיע במציאות על ידי הבירור, וכך הולך הוא ומפלט לעצמו דרך להופעה במציאות של העולם הזה. וכך הסגולה עברה מנח לשם, משם לעבר ומעבר עד אברהם. לגילוי של הסגולה האלוקית במציאות קורא ריהיל "ענין האלוקי". כך למשל, למרות שלאברהם היו הרבה ילדים - רק יצחק המשיך את העניין האלוקי, ואילו שאר הבנים היו לקליפה של הסגולה הזאת. הפיצול של האידיאל האלוקי במהלך הופעתו במציאות נמשך גם אצל יצחק, והפריד בין התאומים: "וסגולת יצחק - יעקב, ונדחה עשו אחיו"⁵⁴. כל צאצאיו של יעקב אבינו גילו את הענין האלוקי במציאות כאשר הוא חל "על קהל אחרי אשר לא היה נמצא כי אם ביחידים"⁵⁵.

יחד עם זאת, הקליפה של אותה הסגולה איננה דבר רע או מיותר בעולם. לא בכדי היה לאברהם אבינו קשה להיפרד מישמעאל: "ידע בעיניו על אודות בנו"⁵⁶. ורק על ידי אמירה אלוקית מפורשת הוא מגרש את הקליפה מפני הסגולה. וגם אחר כך כאשר ה' אומר

53. ריה"ל כוזרי א צה.

54. ש.ס.

55. ש.ס.

56. בראשית כ יא.

לאברהם: "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת" ⁵⁷. לאברהם אבינו לא ברור אם מדובר על יצחק או על ישמעאל ⁵⁸, וזאת משום שקליפה איננה פסולת, יש לה תפקיד בעולם יש לה צורך ולכן גם ערך. גם ליצחק אבינו לא פשוט להבחין בין הסגולה לקליפה.

כיוון שבאופן אידיאלי הלב ושאר האיברים בונים יחד ישות אחת אורגנית, לכן הבחירה הישראלית מצריכה את קיום שאר העמים - ישראל באומות כלב באברים. אין בעולמנו לב חי בלי אברים, אין סגולה בלי קליפה. במערת המכפלה טמון גם עיקרו של עשיו ⁵⁹. המהלך השלם של הופעת האידיאל האלוקי עובר דרך מלאכת הבירור בין סגולה לקליפה וחשוב מאוד שהתפקיד של כל אחד מהמרכיבים התברר והוגדר. כי ביצחק יקרא לך זרע ⁶⁰.

3. ה"כל" - בנוי מהפכים

למרות שלכאורה מתבקש הדבר, אין לשאול: מדוע השלמות אינה מתגלית בעולמנו כפי שהיא, ולשם מה צריכים את ההפכים המרכיבים אותה? אומר על כך המהר"ל: "לא מחכמה שאלת זאת כי הדברים האלו ידועים בעצמם" ... עולמנו חסר במהותו, בהיותו עלול ולא עילה, בהיותו מקבל. כדי לקבל, חייב להיות חסרון: "מחמת חסרון המקבל: שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלמה. לכך נמשך על העלול - חסרון" ⁶¹. לפי המהר"ל מהות העולם הנברא - להיות חסר. לא מחמת הפחיתות אלא אדרבה זה חלק ממהות השלמות המוחלטת: לכלול בתוכה אפשרות לקבל, ולכן השלמות תמיד מתגלית בשני חלקים:

57. בראשית כב.

58. בראשית רבה פי"ה ז.

59. פרקי דרבי אליעזר

60. בראשית כא, יג.

61. מהר"ל גבורות הי"פ"ה לו.

הקליפה והסגולה. ולמרות שההפכים עומדים בסתירה זה מזה - במבט האחדותי הם משלימים אחד את השני בצורה הרמונית: "וכמו שתמצא שההפכים יוצאים זה מזה בעבור שההפכים משלימים אל הכל... ולכן בהיות ההפכים אלו דווקא יש להם היבור ביחד"⁶².

רק המוגבל לא סובל סתירה פנימית לוגית בתוך המושג עצמו (כגון: "עיגול מרובע", "אין סוף גבולי" וכו') ואילו במוחלט אין שום מניעה בקיום דבר והיפוכו. כפי שרואים זאת אצל הרב קוק זצ"ל במאמרו "אחדות ושניות"⁶³:

"תרתי דסתרי" הוא מסקנת ההגיון הצר, וכו הסתירה מביאה לידי ביטול וכליין, אבל בעולם הריאלי אין הדבר כן. שני יסודות מתנגדים זה לזה מתלכדים יחד, ומביאים לידי הפריה, ומבל שכן בעולם הרוחני "מיכאל שר של אש וגבריאל שר של שלג עושים שלום ביניהם". (כמדבר רבה, פיב, ח)

וכך אומר גם המהר"ל בגבורות ה':

"... כי ההפכים הם גם כן הכל, בעבור שלא ימצא עוד חלק; ועל ידי הפכים יש הכל. ולפיכך ראוי שיצאו ההפכים מן אותו, שהוא מיוחד, כי ראוי שיהיה ממנו הכל; כי הפכים הם הכל ואין חוץ מהם..."⁶⁴.

לכן לא זו בלבד שבמוחלט יכולה להיות סתירה פנימית אלא שהוא חייב לכלול בתוכו דבר והיפוכו, כפי שאומר הרב זצ"ל שם. ומביא דברי הזוהר: "לית שכינתא שריא באתר פגמא (זהר ח"א רט"ז) אבל - לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא" (ירמיה י, טז)⁶⁵. המוחלט מתייחס לכל האפשרויות השייכות אליו: כאשר המוחלט מתגלה בזמן

62. ש.ס.

63. הראייה קוק מאמרי ראייה עמי 235.

64. מהר"ל גבורות ה' פ"ס רסד.

65. הראייה קוק מאמרי הראיה, עמי 235.

"כריכור אחד"

הוא כולל את העבר ההווה והעתיד יחדיו ונקרא "נצח". במערכת הקודש הוא יכול גם את החול ויקרא "קודש הקודשים" או "הקודש העליון"⁶⁶, בעולם התשובה זאת תשובה תתאה ותשובה עילאה⁶⁷ וכו'.

"כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה, שם אתה מוצא ענותותו"⁶⁸.

תארי השלמות כוללים דבר והיפוכו רק בגלל שמתייחסים למוחלט האלוקי, ולכן כל התארים כגון "הכול יכול", "אין סופי", "נצח", "שלם", "הכל יודע", "טוב", "נמצא בכל מקום", "אחד", "בלתי גבולי וכו', גם חייבים לכלול בתוכם את ההפכים. אך חשוב לציין: כל התארים האלוקיים הללו אינם מתייחסים לעצמות האלוקית, אלא מתארים את תכונותיו, דרכי הנהגתו, יכולתו וכו'⁶⁹.

כאמור, התארים המוחלטים אינם יכולים להתגלות במציאות במלא טהרתם כיוון שעולמנו נמוך מכדי להכילם, כמו שאומר הרב באורות התשובה:

"... אור המהור הוא הרבה יותר גדול מכוח העולם לשאת אותו, ועם כל זה מוכרח הוא להיות מאיר בעולם והכרח הוא, מצד טבע העולם, שיהיו מסכים רבים להסתיר את האור..."⁷⁰.

"עלמא דפירודא" הוא העולם שבו המוחלט מופיע בצורה מפורדת,

66. הראייה קוק עולת ראייה א קעב.

67. הראייה קוק אורות התשובה פ"טז יב.

68. מגילה לא א.

* בני אדם נוהגים להשתמש בתארים מוחלטים אלו באופן מושאל לגבי ענינים בעה"ז (כגון יצירת אומנות "נצחית", יופי "מושלם" וכד') ובהקשר זה אינם אבסולוטיים ולכן גם אינם כוללים את היפוכם.

69. הראייה קוק אורות קכד-ט.

70. הראייה קוק אורות התשובה פ"טז יב.

כפולה, זוגית (אור וחושך, טוב ורע, גוף ונשמה, זמן ונצח, אין סוף וגבול, חומר וצורה) בתור תכנים שונים ואף מנוגדים זה לזה. "אמר רב חננאל בר פפא מ"ד "שמעו כי נגידים אדברי"⁷¹, למה נמשלו דברי תורה כנגידים? לומר לך... כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה קושרים לו שני כתרים"⁷².

טבעו של השכל האנושי מותאם בדיוק למציאות הארצית: קולט הוא האדם את המציאות המפורדת בלבד, אך כאשר ישראל מתרוממים להשגה הנבואית, הם רואים את המציאות מאוחדת כפי עצם טבעה הרוחני - "רואים את הקולות". הם אינם רואים דבר שלא קיים! הם רואים את מהותם האמיתית והאותנטית של הקולות, קולות עליונים המאוחדים בדיבור אחד...

"אין להיבהל מקיבוץ הפכים גדולים כפי המפורסם, כי כל הנראה לרבים כדברים חלוקים והפוכים הוא רק מפני קטנות שכלם וצמצום השקפתם, שאינם רואים כי אם חלק קטן מאד של השלימות העליונה, וגם זה החלק בצורה מקולקלת מאד. אבל בעלי הדיעה המחוזרת, מחשבתם מתפשטת למקומות שונים ומרחבים גדולים, ותופשים את ארצות הטוב שבכל מקום, ומאחדים את הכל ביחד ביחודא שלים"⁷³.

איך נקרא הקול הזה שרואים אותו? מהו השם האמיתי של אותו המושג המוחלט הכולל את השלמות ואת החסרון כאחד? איך נקרא אותו היום שהוא לא יום ולא לילה? - אין במילון האנושי את המונחים הללו המסמנים את התארים המוחלטים, כיוון שהם בלתי מושגים בשלמותם בעלמא הדין... "מה שאי אפשר לבשר ודם לומר שני דברים

71. משלי ח.

72. שבת פח:

73. הראייה קוק ערפילי טוהר צה.

כאחד⁷⁴. "אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה"⁷⁵.

כאשר מפצלים את המושג המוחלט למרכיביו הם אומנם מאבדים את העוצמה, אך מאידך מקבלים את ממשותו הקונקרטי של העולם הזה ועל-ידי הופעתם "בתחתונים", משנים, מתקנים ומעלים אותם.

"כשהאידיאלים הנשגבים, העומדים במצב התהו, בשורש הנשמה ומקור שאיפותיה, מתגבלים בגבול וגדר ידוע, - מיד הם מתקדרים ויורדים מחביון עזם. הם מקבלים יתרון מעשי ותפיסת-ד של פעולה על-ידי הגדרתם, אבל הטור העליון שהיה להם לפני התגלמותם בגדרם המיוחד חדל מהם. נצטמצמה האורה, יורדת היא לפעמים מאד מחסנה ומגיעה עד מחשכים בצמצומה לצורך הערכת מהותה"⁷⁶.

אך ההתגבלות הזאת הכרחית כדי שהעולם לא יחרב. וכפי שמסביר המהר"ל בתפארת ישראל שענינים נשגבים חייבים 'להתלבש' בלבושים גשמיים כדי להופיע במציאות של העולם הזה, ומביא שם את מדרש נעלם: "בשעתא דנחתין לתתא (אף על גב דנחתין) מתלבשי בלבושא דהאי עלמא. ואי לא מתלבשי בלבושא כגונא דהאי עלמא - לא יכלין למיקם בהאי עלמא ולא סביל לון עלמא..."⁷⁷. זאת נפילה נוראה, קטסטרופה של ממש, אך טמון בתוכה יתרון של אפשרות ההופעה של האידיאליות נשגבה עם כל אורה המלא וחביון עזוה, בתוך הצמצום, בנקודה, כאשר כל נקודה ונקודה של האידיאל תיגלה את כל אינסופיותו המקורית הנצחית משורש נשמתו. זהו העניין של הבדלה במוצאי שבת קודש: 'המבדיל בין

74. מכילתא החודש פ"ז.

75. תהילים ד ה.

76. הראי"ה קוק אורות קלב.

77. מהר"ל תפארת ישראל פ"ג.

קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה". אך לפני ההבדלה הם עניין אחד. "ומשום כך צריכה היא ההווה להפרד בתחלה לחלקים היותר קטנים, וצריכות שנידות גדולות לצאת אל הפועל כדי להפריד את הנקודות. ואחר צמצום וזיכוכם, הלא תהיה כל נקודה כוללת כל היש כלו, והכל מלא אור ד וכבודו"⁷⁸.

אחרי שהעניינים המוחלטים מופיעים בעולמנו בצורות נפרדה ואף כמנוגדות זו לזו הם צריכים להתאחד על-ידי האדם, וכך יוצר אותו מצב עליון ונשגב של חדירת אור אינסוף המוחלט לתוך העולם הזה, ויחשוף ויגלה את מהותו במלוא תפארתו ועצמתו בפועל בחיים כמו שאומר רמח"ל בקל"ח פתחי חכמה "עולמות נבראו בדרך שיוכלו לעלות ממדרגותם כי ירדו בזמן השנייה כדי שיעלו מעט מעט עד שיחזור הכל למדרגה השלמה"⁷⁹.

התמזגותם השלמה של ההפכים תתאפשר רק כאשר, בצורה פרדוקסלית, כל חלק וחלק מ"זוג" ההפכים מדגיש את המיוחדות שלו, את השוני שלו מבין זוגו: שמאל צריך להיות שמאל וימין - ימין. זכר לא אמור להיות יותר נשי ונקבה יותר גברית. אלא "אש שחורה על גבי אש לבנה"⁸⁰ ולא משהו אפור. "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל-פה, ודברים שבעל-פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב"⁸¹ כל אחד צריך לגלות את הפן שלו במלואו, כמו שקרה בנסירה בין זכר לנקבה. החיבור ביניהם יכול להיות יותר שלם ומוחלט דווקא על-ידי הפרדתם, המאפשרת לבסס יותר את הספציפיות הפרטית של כל אחד ואחד. "אמר רבי יוחנן מאי דכתיב 'ה' יתן אומר המבשרות צבא

78. הראייה קוק אורות הקודש ב שצד.

79. רמח"ל קלח פתחי חכמה פי"ל ופי"לא.

80. רשיי על שיר השירים ה טו.

81. גיטין ס ב.

"בריבור אחר"

רבי⁸² - כל דיבור ודיבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות⁸³.

4. מבט תלת-מימדי

המיוחדות של כל אחד מבני הזוג של האידיאל המוחלט מאפשרת להם להיות במצב אינטראקטיבי - כמו בדו-שיח, כאשר נוצרת מציאות חדשה בין בעלי ה"שיחה". מציאות זו, היא אחדות יותר עליונה, המאפשרת את הפרייה והרבייה ביניהם, האחדות המורכבת והטמירה.

משל למה הדבר דומה? לראייה תלת-מימדית סטריאוסקופית, כאשר כל עין נשארת בזווית שלה, השונה מן העין השניה. דוקא בגלל זה יש לאדם יכולת ראיית העומק, ואילו לכל עין בנפרד אין יכולת ראייה תלת-מימדית אלא דו-מימדית בלבד. זהו מובן המונח "דיאלקטי" - לא סתם איחוד הניגודים, אלא כתוצאה מהאיחוד הזה נוצר משהו יותר עליון. "עד שאין להם כלל אותו הטבע ואותה התכונה שיש לכל יסוד מהם בפני עצמו, אלא אור של איזה מה חדש יוצא ממיזוגם בצביון של דעת המלא תפארת, המופיע נשמות יסודיות לבנין עולמים עדי עד"⁸⁴.

זהו תפקידם של ישראל: לגלות את האידיאל המוחלט בתוך העולם הזה על-ידי החיבור הדיאלקטי של שני ההפכים של המוחלט. למשל, כאשר ישראל לומדים את התורה לשמה, דהיינו לשם יחודה העליון והשלם, על-ידי העומק של ההלכה ושורשיה, על-ידי העיון האגדי המקשר ומאגד את התורה שבכתב והתורה שבעל-פה, בלבם

82. תהילים סח.

83. שבת פח ב.

84. הראי"ה קוק אורות הקודש ג פה.

של ישראל מופיע המימד הנשגב - "התורה" המשיבה את הנפש הרדית, העל עולמית - לתוך המציאות של העולם הזה לתוך החיים. ואולי זהו עומק תשובתו של רבי יהודה בן חלפתא לאותה מטרונה, ששאלה מה הקב"ה עושה משעה שברא עולם ועד עכשיו? ותשובתו של הרבי: "מזווג זיווגין..."⁸⁵.

יוצא אם כן שהחיבור של ההפכים אינו פשוט: מצד אחד ההפכים מתחברים, והופכים יחד למשהו אחר, עליון ומוחלט שאין הפה יכול לומר מה הוא, והאזון לשמוע, אך מצד שני גם בהתחברותם השלמה, באופן פרדוקסלי, כל אחד מההפכים שומר על עצמאותו ויחודו בתוך האחדות הזאת: "ושני אורים הללו (התורה שבכתב והתורה שבעל פה) עושים עולם שלם, ששמים וארץ ישקו בתוכו"⁸⁶, אך הארץ תישאר ארץ ושמים - שמים.

רעיון זה נראה בצורה בולטת מאד, בדברי המהר"ל על מושג השלמות בהסברו על "העולם האמצעי" בספרו, דרך החיים. מצד אחד השלמות שוללת את האפשרות שכל חלק וחלק המרכיב את מושג ה"שלם" יהיה נפרד מחברו: "כי מאחר שכל אחד הוא חלק בפני עצמו, וידוע כי חלק - חסר, שהרי הוא חלק בלבד... דהיינו אינו יכול להיות שלם אבל מצד השלום הוא החבור אשר ביניהם... שזה לכאורה מדות השלום: החיבור שהרי כאלו הכל אחד", ומצד שני כותב המהר"ל שם: "כי השלום הוא כאשר כל אחד ואחד עומד מבלי שיכנס האחד לגבול האחר... דהיינו שאינם מחוברים! כל אחד ואחד עומד במשמרתו, כאשר כל אחד במשמרתו הוא השלום"⁸⁷.

אם כן, כאשר אנו מדברים על המושג המוחלט - שלמות, אנו חייבים לומר שהיא כוללת בתוכה גם את החסרון המאפשר לשלמות

85. בראשית רבא סח ד.

86. הראי"ה סוק אורות התורה פ"א א.

87. מהר"ל דרך החיים עמי נו.

להתפתח ולהשתלם, כיוון שאי אפשר לומר על השלמות העליונה שאינה מסוגלת להתעלות ולהשתכלל, אחרת זה עצמו יהיה חסרון שאין כמוהו הפוגע במושג השלמות "מבינים אנו בשלמות האלהית המוחלטה שני ערכים של השלמה. ערך אחד של השלמה, שמצד גדלה וגמידתה אין שייך בה הוספה של מעלה. אבל אם לא היתה האפשרות של הוספה היה זה בעצמו ענין חסרון. כי השלמות ההולכת ונוספת תמיד יש בה יתרון ותענוג ואיזה מין העלאה, שאנו עורגים לה כל כך, הליכה מחיל אל חיל, אשר על כן לא תוכל השלמות האלהית להיות חסרה זה היתרון של הוספת הכת. ועל זה יש באלהות הכשרון של היצירה, ההתהוות העולמית הבלתי מוגבלה, ההולכת בכל ערכיה ומתעלה, ונמצא שהנשמה האלהית העצמית שבהויה המחיה אותה הוא העילוי התמידי שלה, שהוא הוא יסודה האלהי, הקורא אותה להמצא ולהשתכלל".⁸⁸

ההבנה המאחדת את ההפכים, הבנה פרדוקסלית רואה בתארי השלמות האלוקית את מורכבותם, את עומקם הדיאלקטי, כאשר המניעה הולמת את השלמות: "בעצם יסוד המניעה יש מעלה עליונה, הראויה להיות הולמת למושג השלמות העליונה".⁸⁹ יוצא אם כן שהחסרון, או בלשון הרב "המניעה" איננה דבר שלילי, פחות, אלא אדרבה, יתרון, מצב אידיאלי, "לכתחילי" "יסוד האלוקי": "אלמלא השקפת הפירוד היה מוסקר רק התוכן השלם, ולא היה שום צעד של הוספת וחיודוש התעלות. ונמצא שהמיעוט, הגורם את חיודוש ההתעלות, הוא ממש טוב גמור, כמו הטוב המוחלט, שמצד תכלית ההשלמה העליונה האין סופית שלו אין בו שייכות לתוספת והתעלות".⁹⁰ דבריו של הרב מדהימים ממש: המיעוט, החסרון,

88. הראייה קוק אורות הקודש ב תקלב.

89. שם תסד.

90. הראייה קוק אורות הקודש ב תסב.

המניעה, הם לא פחות טובים, לא פחות "חשובים" מהשלמות הגמורה הלא חסרה!?

אם כך, יוצא שאפשרות הימצאות שלמות בעולמנו שלא חסר בה דבר, נוגדת לכל מהלך בריאת העולם. אז הנשגב מופיע כדבר קפוא. סטטי וחסר חיות. בדיוק כמו שרואה את האלוה הפילוסוף בכחור⁹¹: "אין אצל הבורא לא רצון ולא שנאה כי הוא נעלה מכל התפצים ומכל הכוונות, כי הכוונה מורה על חסרון המכוין וכי השלמת כוונתו שלמות לו ובעוד שלא תשלם הוא חסר, וכן הוא נעלה אצל הפילוסופים מידיעת חלקי הדברים מפני שהם משתנים ואין בידיעת הבורא שינוי".

לסיכום: כל תואר אלוקי מוחלט כגון "טוב", "שלם", "גדול" וכו', כולל בתוכו את שני ההפכים של הנושא, אליו, התואר מתייחס.

החיבור בין שני ההפכים הללו הינו פרדוקסלי: מצד אחד ישנה התמזגות גמורה בין החלקים ומאידיך כל חלק בחיבור הנ"ל שומר על יחודו ועצמאותו בתוך החיבור.

המושג המוחלט עצמו אינו תוצאה פשוטה של שילוב של ההפכים. ז"א "סך הכול" שלהם, אלא מהווה מהות עליונה, דבר בפני עצמו, שלם הכולל את שני ההפכים גם יחד ומתנשא מעליהם... "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים..."⁹²

לאדם הראשון היה ברור שאותה המציאות שהוא פגש בגן עדן לא היתה אידיאלית ומתוקנת כל צרכה דווקא בגלל "שלמותה". הוא הבין שההויה עצמה צריכה להוביל לדבר יותר עליון מהמציאות שהיתה בגן עדן, ולשם כך עשה זאת, הוא יצר חסרון. שם בגן עדן השלם...

91. ריה"ל כוזרי א א.

• כמו כן ראה דעת הפילוסופים במורה נבוכים לרמב"ם ח"ב, יג.

92. שמות כה כב.

המושג המוחלט לעומת רעיון איחוד ההפכים

ההבנה שהמהות של כל מושג מוחלט - אינו חיבור ההפכים בלבד אלא ישות עצמית (הכוללת את ההפכים ומתנשאת מעליהם), כה חשובה, כה עקרונית, עד שבלעדיה אי אפשר להבין את עומק תפיסת האיחוד הישראלית.

בהיסטוריה של עם ישראל היו נסיונות לטשטש את ההבנה הזאת על ידי שימוש ברעיון של איחוד הנגודים, מבלי לראות איך האיחוד הזה נובע משייכותם של הנגודים למציאות עליונה מוחלטת המתפרטת לניגודים והפכים. כך למשל מסביר המהר"ל את רצונו של ירנעם בן נבט להעמיד שני עגלי זהב, האחד בבית אל והשני בדן⁹³. זאת לא היתה עבודה זרה בעלמא - ללכת אחרי אלהי נכר, אלא נסיון ליצור אלטרנטיבה ישראלית לא רק לירושלים, אלא לאמונת היחוד. לפי התפיסה האחדותית, חלוקת התפקידים של ההפכים במוחלט אינה סימטרית: יש משפיע ומושפע, טוב ורע, יש גדול וקטן, גוף ונשמה, אך אין "תפקיד משנה", אין חשוב ולא חשוב. אין מיותרים, אין חסרי ערך. והחשיבות של כל כח המרכיב מושג מוחלט נובעת רק מהיותו שייך למוחלט. כל אחד מן ההפכים הללו ממלא תפקיד חיוני מסיים הנובע מהשורש וזה כל ערכו. אין לשום צד של המוחלט ערך בפני עצמו: גוף ללא נשמה - מטמא. נשמה ללא גוף - בעולמינו - מזיקה⁹⁴. אדם ללא אשה אינו אדם⁹⁵, בלי עם אין מלך.

התפיסה ה"ירבעמית" של איחוד ההפכים, מתעלמת היא ממקור ההפכים, מתבססת על שניות, על שילוב בלבד, של הכוחות הנוגדים.

93. מהר"ל חדושי אגדות א לו:

94. מדרש תנחומא בראשית סי"ז.

95. המזיקים שנבראו בין השמשות הן הנשמות שלא הספיקו להתגשם.

95. שם יז ב.

ההפכים עומדים במצב התמודדות ומתח מתמיד.

העבודה הזרה "הקלאסית", היא בד"כ כאשר המאמינים בה מאמצים לעצמם צד אחד (או בלשון המהר"ל "חלק" אחד) מן ההופעה המפוצלת של המושג המוחלט, ולו סוגדים. (כגון "אל המלחמה / גבורה", או "אלת האהבה", או "אל הטוב" (זראטוסטרה). אבל אצל ירבעם בן נבט היתה "מדרגה מיוחדת" בעבודה זרה - חיקוי של אמונת ישראל. לכאורה, נראית אמונתו כאמונת האחדות העליונה, והוא אומנם מתברר את שני הכוחות יחדיו: מידת הדין שבדן, עם מדת הרחמים שבבית אל, ימין ושמאל. וכך מסביר זאת המהר"ל "מפני שעשה שני עגלים. היתה כונתו שלא יהיה עבודה זרה שלו בחלק אחד - הוא רצה את חיבור החלקים, רק הכל"⁹⁶.

עד כדי כך היתה אמונתו מתקרבת לחיקוי של היהדות (גם באופן חיצוני - מזבח, הקטרת קטורת, לויים וכד'), שכותב על כך המהר"ל⁹⁷: "ולא היה הע"ז (כדומה) שלו שיהיו דומין ח"ו אל השי"ת שיש בו ריבוי כוחות, שהוא יתברך הכול".

זאת היתה גם כוונתו של המלך מנשה כאשר העמיד פסל בהיכל. במסכת תענית⁹⁸ אומר רבא שהפסל שהעמיד בהיכל היה בנוי משני חלקים "תרי הווי", וכך גם מפרש רש"י במקום.

מדוע שניים? מסביר המהר"ל בנצח ישראל⁹⁹ שזאת היתה אידאולוגיה שלמה. לא במקרה עשה כזאת, אלא שרצה להראות שעיקר רעיון האחדות הוא בשילוב של הכוחות ההפוכים הכוללים את הכל (ולא מקור אחד שממנו השניים מופיעים).

96. מהר"ל חדושי אגדות א לו :

97. ש.ס.

98. תענית כו א.

99. מהר"ל נצח ישראל פ"ח ד"ה ואמר לעניין.

לפי ירבעם בן נבט והמלך מנשה ישנם שני מקורות למציאות, שנמצאים באינטראקציה מתמדת, ומשלימים זה את זה לעומת אמונת ישראל הזכה הרואה את כל המציאות כולה בתור הופעה של חלקים, צדדים שונים הנובעים ממקור עליון אחד, שלאחר פיצולם הבלתי נמנע בהופעתם בעולם הזה, מתחברים שוב - ע"י עבודת האדם - לאחוזת העליונה המתגלית במציאות. "כל המתעורר בעולם מדור דורים עד אחרית, הכל הוא חלקי שאיפות וחלקי הכרות, שהולכות ומצטרפות ליצירה שלמה. עד שלא באה הצורה המשלימה, המכנסת את הכל אל שלמותה, יש בהם טוב ורע, אמת ושקר, טומאה וטהרה, קדש וחול"¹⁰⁰.

התכונה הזאת, לכלול את הכל, הינה אלוקית בלבד. כל כוח המופיע בעולם אינו עצמאי אלא חלק או צד של כוח אחר, הנוגד לו, כמו שאומר המהר"ל:

"השי"ת כולל הכל: דין וחסד ולא כמו המלאכים: - הממונה על חסד אינו ממונה על דין וממונה על דין אינו ממונה על חסד, והוא יתברך כולל הכל"¹⁰¹.

מעל פני כל זוג כוחות הפכיות מרחפת הרוח האלוקית של המושג המוחלט:

"המים והאש הם שני הפכים בפעולתן, ויש פעולות נמשכים מן מדת המים, ויש מן מדת האש ולא תמצא כח הכולל הכל, זולת השי"ת כי כל המלאכים זה ממונה על זה וזה ממונה על זה, אבל השי"ת הוא הכל"¹⁰²,

* (הרעיון הזה מופיע גם בתרבויות אחרות בעולם).

100. הראייה קוק אורות הקודש ב, תקי.

101. מהר"ל נצח ישראל פניא ד"ה ואמר.

102. מהר"ל גבורות הי' פני"ה רמה.

ואת זאת ניסו ירבעם בן נבט, והמלך מנשה לשלול - מהות המוחלט. כאשר אחד הפסלים נפל על השני ושבר את ידו חזיל ראו בכך משמעות סימבולית, כפי שמסביר המהר"ל¹⁰³ "ולפיכך קאמר שהאחד נפל על השני יתבר ידיה, מפני שאי אפשר אל הרבי שיהיה במקום שהוא אחד, והאחד מבטל כח השני, כמו שמבטל כח המים את כח האש כאשר יבוא המים על האש" - אין איחוד ההפכים במציאות של העולם הזה, ללא מקור מוחלט אחד שלהם, רק במוחלט האלוך יתכן הדבר, ולכן שני ההפכים היו צריכים לבטל זה את זה במצב שבו אינם מתחברים באיחוד העליון:

"זה שאמר כי נפל האחד על השני כי האחד עצמו מבטל השני כאשר אי אפשר שיהיו שם כוחות שונים"¹⁰⁴.

פרק ד: היכולת האלוקית

היכולת האלוקית הינה בלתי סופית, מוחלטת, וכיוון שהיא אחד מתארי השלמות האלוקית, חייבת היא, כמו כל מושג מוחלט, לכלול בתוכה גם את היפוכה, דהיינו, את אי היכולת.

היתכן שיש דבר במציאות שאותו "הכל יכול" לא יכול לעשות? או בנוסח השאלה העתיקה: האם אלוקים יכול לברוא אבן שאינו יכול להרים? כדי לענות על השאלה הזאת הבה נתבונן: מהו הנושא של המשפט הנ"ל? מה מתכוון השואל לשאול? האם הכונה במילה "אלוקים" למשהו שניתן להבין, להסביר, ולתפוס ולו רק באופן עקרוני? אם כן, אזי המושג הזה הוא חלק מן העולם עצמו, כיון שמותאם לחוקיו. וכל דבר שמשועבד למערכת החוקים של העולם הזה איננו יכול להיות הכל יכול. ואם השואל מתכוון במושג "אלוקים"

103. מהר"ל נצח ישראל פ"ח ד"ה ונפל האחד.

104. שם.

למשהו עליון, על עולמי - אז ברור שעליו אי אפשר לשאול כלל, כיון שהשאלה תתכן רק במקום שישנה חוקיות מובנת לו, באופן פוטנציאלי, לשואל המוגבל.

אם כן, התואר האלוקי המוחלט “הכל יכול”, - שייך אך ורק לבלתי מוגבל, למוחלטות העליונה, המתנשאת מעל הגבולות הצרים של המציאות וההגיון האנושי. ולכן מבחינה לוגית כל שאלה או אמירה על אלוקים הנה אבסורדית לחלוטין וחסרת משמעות. אפשר אולי לומר שלנמלה יש יותר יכולת להבין אדם עם כל מורכבותו הרגשית, שאיפותיו ומחשבותיו המופשטות, מאשר לאדם יש יכולת להבין דבר אודות היכולת או אי היכולת של הבורא, כיוון שסוף כל סוף גם הנמלה וגם האדם נבראים הם ושייכים לעולם המוגבל, ואילו האלוקים רם ומתנשא מעל הכל.

“כי האלוקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים”¹⁰⁵, וכמו שכותב הרב קוק זצ”ל באורות: “עיקר האמונה היא בגדלות שלמות אין סוף. שכל מה שנכנס בתוך הלב הרי זה ניצוץ בטל לגמרי לגבי מה שראוי להיות משוער, ומה שראוי להיות משוער אינו עולה כלל בסוג של ביטול לגבי מה שהוא באמת”¹⁰⁶.

רק אותם התארים, תכונות, מידות והופעות אלוקיות המתגלות, יכולות להיות נושא למחקר והתבוננות. כפי שרואים זאת בגמרא במסכת ברכות¹⁰⁷, אדם אחד הוסיף בתפילתו מעצמו תארי שלמות אלוקית כגון: האדיר והעזו, החזק, האמיץ הנכבד וכו’. אומר לו ר’ תנינא שלא נכון לעשות כן. על הקב”ה עצמו לא יכולנו לומר דבר, ואלמלא באו אנשי כנסת הגדולה ופסקו לומר בתפילה את מה שמשה

105. קהלת ה א.

106. הראי”ה קוק אורות קכד.

107. ברכות לג ב.

כתב בתורה "האל הגדול הגיבור ונורא", לא היינו יכולים לומר גם את זה, כי כל אמירה עליו, יתברך, "גנאי היא לו", כלשון הגמרא שם. וכן מפרש הרמב"ם את הגמרא הזאת במורה נבוכים¹⁰⁸: "אלה שהם אצלינו שלמויות אין כלפיו יתעלה מסוגם מאומה, אלא כולם מגרעת ביחס אליו כמו שבאר ואמר במשל זה והלא גנאי הוא לו. הנה השמעתך כי מה שאתה מדמה בתארים הללו שהוא שלמות - הוא מגרעת ביחס אליו יתעלה אם היה ממין מה שאצלינו".

כל אמירה שלנו על האלוקות איננה מתייחסת לעצמות האלוקות בשום אופן. כמו שאומר הרד"ק: "אין אנו מכירים בו ובכבודו..."¹⁰⁹, וכל השאלות, האמירות וההתייחסויות שלנו מכוונות אך ורק לגילויים האלוקיים לתכונותיו, למעשיו, למדותיו ואף פעם לא עליו בעצמו. וכך ממשיך הרד"ק: "אלא מעשיו ונבראיו הם ידונו עליי"¹¹⁰. אין שום מחשבה חיובית על העצמות האלקית, שום אמירה הגיונית וקורח שום שאילה עליו יתברך: "אבל באין ראשית לא יחוקה ערך נורא זה, ומה יושיט לנו, אם נסכיל לחשוב על מרום התעצומה, על עומק מקור כל מקור, נעלה מכל הוית הוית, שם אין שרעף, גם בערכי הערכים הבלתי נערכים. אך לאלהים דומי נפשי, כי ממנו תקותי"¹¹¹.

לכן משמעות השאלה האם אלוקים יכול לברוא אבן שאיננו יכול להרים, לא יכולה להתייחס לאלוקות עצמה אלא ליכולת האלוקות בהיותה אחד האידיאלים הנשגבים, אחת התכונות המתגלות לבני אנוש בעולם הזה. ואז את השאלה הזאת מבחינה הגיונית נכון היה לנסח כך: האם הכול יכול (בתור תכונה אלוקית) מסוגל להיות גם לא יכול? ואל השאלה הזאת כבר ניתן להתייחס ולתת תשובה: כן, הכול

108. הרמב"ם מורה נבוכים ח"א, פני"ט.

109. הרד"ק בראשית.

110. שם.

111. הראי"ה קוק אורות הקודש ב עמי תקכח.

יכול לא הכול יכול. וזאת משום שהמושג "הכול" - הינו מושג אבסולוטי, מוחלט, ולכן חייב לכלול בתוכו את היפוכו, את היכולת להיות בלתי מסוגל.

וכך רואים אצל הרמב"ם במורה נבוכים¹¹² שאומר שכל "בעלי עיון" מבינים שאין לתאר את ה' בתור שכזה שיכול לשנות את כל חוקי הטבע, ולברוא למשל גוף גשמי מבלי שיהיו לו תכונות חומריות כגון: צבע, משקל, צורה, חום וכדו'. ובלשון הרמב"ם: "שימצא עצם גופני שאין בו מקרה"¹¹³. לדעת הרמב"ם דבר זה נמנע מאלוקים. כמו שנמנעת ממנו היכולת לברא אלוה אחר, כמוהו. או שאלוקים יפסיק להיות קיים או שיתגשם פתאום, דהיינו יהפוך כולו לחומר, וכך אומר הרמב"ם: "זכן שהאלוהי ימציא כמוהו, או יעדיד את עצמו או יתגשם, או ישתנה כל זה מסוג הנמנע, ואין לתאר את ה' ביכולת על דבר מכל אלה"¹¹⁴.

לכן אפשר לומר שכיון ש"היכולת האין סופית" של השם הינה אחד האידיאלים המוחלטים - היא חייבת להתגלות בעולמנו בצורה מפוצלת, כפולה, מצד אחד בתור היכולת המוחלטת הבלתי מוגבלת ומצד שני בתור לא הכל יכול ומוגבל, כך שהתשובה לשאלה המפורסמת "האם האלוקים יכול ליברא אבן שאיננו יכול להרים" תהיה - לא. הוא (דהיינו התכונה "הכל יכול") לא יכול, כיון שהוא הכול יכול. "אומנם חוץ מהתפשטות. שהתוכן הגבולי הכלול בהערכים הבלתי גבולים, מתפשט עד למטה מטה בתחתית הערכים הגבולים שבבלי הגבולות, בעצם הבלתי גבוליות מצד עצמה כלולה התוכן גבולי, ודוקא אותו העתיד להיות גבולי גם בעמדתו בעצמו הרי הוא כלול בזיו

112. הרמב"ם מורה ח"ג פט"ו.

113. שם.

114. שם.

הבלתי גבוליות¹¹⁵. וכך מסביר הרב קוק זצ"ל באורות הקודש את הנושא של הופעת אין סוף בסוף המדגים בצורה בהירה את הפארדוקסליות של המוחלט, כאשר השלמות והחסרון, היכולת והחסר היכולת, הגבול והאין גבולי מתאחדים ב"דיבור אחד".

"באין סוף מונחה היא השלילה של אפשרות התוספת... (והשלילה הזאת היא בעצמה תגרום לאין סוף להתעלות) כי מה יוסף על אין סוף, על השלמות המתעלה מכל עומק הדר עת. (ובאמת אין מה להוסיף חוץ מגרעון שהוא תוספת משמעותית מאין כמוה) ויש מכן לרכוז מלכותי לכוונן השלמה בלתי פוסקת המתעלה (על ידי מה?) בגרעון. המכשיר את התוספת (גרעון הוא עצמו השלמה בלתי פוסקת ומתעלה, כמו שאי יכולת היא ביטוי ליכולת אין סופית, כמו שהיכולת ליצור גבול וצמצום מאפשרת התפשטות בלתי מוגבלת) בעצמו המכשיר את ההרחבה. (הגבול והחסרון ואי היכולת מאפשרים לאידיאל המוחלט להתבטא במציאות שלנו). וכיון שההתאצלות העליונה בטויה, הננו כבר מורשים לומר... (אבל קודם לכן, לא יכולנו, גם אם היינו רוצים, כיון שמושג המוחלט לא ניתן לשום הבאה אלא על ידי גילוי חלקי בלבד)... שעומק ההתעלות בלתי סופית הרי היא מתעלה, בשחרור עליון בהבדלת האורים... (בהבדלה בין היכולת המלאה לבין חסרון היכולת, למשל)... שדין תוספת נוהג בהם... (באורים המובדלים החלקיים כאשר דין תוספת נוהג גם בחלק השלם של המוחלט כיוון שהוא מחובר בשורשו, במקורו עם החלק החסר)... מהמקוריות(!)... (בעלת עוצמה לא מוגבלת, שלא יודעת להיות בלתי מסוגלת)... העוצם שאין בו ערך של התעלות מרוב תעצומו. (היכולת להיות בלתי מסוגל, היא היכולת האמיתית ונשגבה)..., ורק בשביל היכולת הבלתי סופית הזאת לחולל סופים והגבלות... (המכשירה את הכלי) שיהיה כלי ברכה לעדנת שעשועי עולמים, בשביעת טוב מתק תענוגים עדינים (על ידי גילוי האחדות התמירה)... בספינת אחדותם

115. הראייה קוק אורות הקודש ב שנג.

"כדיבור אחר"

(מופעיה בעולמינו מושג מוחלט, מקבל את הביטוי שלו המורכב הפרדוקסלי): יש כח הבטאה, (של האדיאל המוחלט)... קול דממה דקה...¹¹⁶

אומר המדרש: 'כל העולם שנים שנים: זה תמורת זה, זה כנגד זה - כדי שיתכוננו בחכמתו, ולהודיע להם שכל דבר ודבר - יש לו שותף ויש לו תמורה. ולולי זה - לא היה זה. חיים - למה נקראו חיים? ומות למה נקרא מות? לולי מות לא נקרא חיים ולא נדע שהם חיים...' ¹¹⁷

זכל מאמינים שהוא... הכול יכול וכוללם יחד" ¹¹⁸.

וכך חשב האדם: אם יחטא - דהיינו יתן למוחלט להופיע במוגבל בצורה מפוצלת - תתאפשר הופעת אין סוף בסוף בעולם הזה. זקול דממה דקה - ישמע...¹¹⁹

פרק ה:

האפשר לעשות טוב ולא לחטוא?

'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' (קהלת ז, כ). לנפש החיים יש על פסוק זה פרוש בלתי צפוי - אי אפשר שלא היה על כל פנים קצת חסרון במעשה הטוב עצמו שעושה, כי חטא פרושו חסרון כידוע¹²⁰. לפי דברים אלו, שלמה המלך אומר לנו שאי אפשר לעשות דבר טוב בלי שיתלוה אליו משהו לא טוב, החטא. וכך מסביר

116. הראייה קוק אוה"ק ב תקכח.

117. אוצר המדרשים (אייזנשטיין) עמי תקפ ד"ה פרק א.

118. תפילה ליום הכיפור.

119. תפילה "ונתנה תוקף".

120. נפש החיים שער א, פרק ו.

המהר"ל: "כי אי אפשר להיות האדם צדיק בארץ אשר יעשה תמיד הטוב והשלימות בארץ, שהיא מוכנת תמיד אל החסרון..."¹²¹.

ברור שמאחורי דברי קהלת עומדת שיטה שלמה, עקרון מנחה מהי הסברא שלו, ומהי המחשבה שעליה דבריו מתבססים?

נראה שהחכם מכל אדם הסתכל על העולם בתפיסה אחדותית המאחדת את ההפכים של המוחלט, והיא זאת שעמדה ביסוד דבריו כאשר פסק שלא יתכן שישנו מושג מוחלט בעולמנו כגון מושג ה"טוב" שלא יכלול בתוכו את היפוכו את ה"רע"; את החטא.

התפיסה האחדותית של אמונת ישראל מחייבת לומר שכל אידיאל מוחלט צריך לכלול תמיד דבר והיפוכו, כיוון ש"טבעו" של המוחלט לכלול את הכל, והרי ברור שרק דבר והיפוכו יכולים להוות תוכן של הכל, כמו שאומר המהר"ל בגבורות ה': "כי ההפכים הם הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק ועל ידי ההפכים - יש הכל"¹²². לפי המהר"ל רק דבר והיפוכו יחד יכולים ליצור מצב שכלום לא חסר. במציאות שלנו כל דבר הינו חסר, ואילו מושג מוחלט, על עולמי, אינו חסר דבר: "שני הפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והיפוכו, ואין עוד דבר חסר"¹²³.

לפי זה יוצא שגם המושג "טוב", בהיותו מושג מוחלט - אחד מתארי השלמות האלוקית - חייב לכלול בתוכו את היפוכו - את הרע... כמו שרואים זאת גם במציאות האידיאלית - בגן עדן - עץ דעת טוב ורע הינו אחד, ולא שני עצים עץ דעת טוב ועץ דעת רע. כיוון שהרע משלים את הטוב, וגורם לו להתעלות. אילו היה קיים טוב ללא רע, טוב "נטו" הוא ודאי היה חסר, טוב "מוקטן" - זה "לא טוב". הרב קוק

121. מהר"לך גור אריה בראשית.

122. מהר"ל גבורות ה' פ"ס רסד.

123. שם.

וציל מעלה אפשרות כזאת על דבר קיום "הטוב בלי רע": "כי הכל יחד בודאי הוא טוב בתכלית הטוב והוא עוד הרבה יותר טוב על ידי התגלות החלקים הרעים שלו, מאלו היה חסר אותם אנרים או אותם דרכי הגילוי"¹²⁴, וזאת בגלל שלרשע יש תפקיד בעולמנו: לשכלל את הטוב. ועל-ידי הבחירה החופשית של האדם להתנתק מן הרשע, להתרחק ממנו - נוצרת אפשרות לתהליך של התפתחות הטוב, דהיינו הופעה לא רק של הטוב בלבד, אלא גם מהלך ההטבה המתאפשרת על-ידי הפיכת הרע לטוב¹²⁵. וכמו שאומר הרב: "עצת ד' העליונה היא לסור ממקשי רע, ולהעלות את האדם ואת העולם ממעמקי הרע אל מרומי הטוב. ולזה נועד העולם והאדם, ולזה נועד הרע עצמו, שבתור מהות מצוי עצמי, בפנימיותו יתעלה גם הוא ויתהפך לטוב, על ידי מה שיכיר את שאיפת הרע שבו מכוונת אל השכלול הכללי של הטוב"¹²⁶.

כמובן טוב ורע אינם זהים ואסור להחליף ביניהם בעולם הזה. הרע איננו מציאות קיימת בפני עצמה בתור רשות נפרדת, אלא שייך למושג המוחלט "טוב" ומהווה חלק אינטגרלי ממנו, המתהפך לטוב. כל קיומו מכוון לצורך הטוב, ולכן ממילא במבט אחדותי, הוא נכלל בהאידיאל האלוקי הנשגב: "יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע אני ה' עושה כל אלה"¹²⁷. הטוב ללא רע, איננו טוב שלם לפי הרב. זו עמדה חד משמעית: "ומבלעדי התוכן של הרע לא היתה המציאות של הטוב שלמה כל כך"¹²⁸ (!).

דתבסמותו של הטוב בצורה היותר שלמה, שלא יחסרו לה גם כן אותם הכחות המצוירים בכל מרחבי ומעמקי הרע, שהם הם משמשי

124. הראייה קוק אוה"ק ב תנו.

125. הראייה קוק אוה"ק ב תע.

126. הראייה קוק אוה"ק ב תעה.

127. ישעיהו מה ז.

128. הראייה קוק אוה"ק ב תעט.

הטוב באמת, מאדיריו ומגביריו, אחרי שהם מתמתקים ממרירותם.
מטהרים מטומאתם, ומוארים מחשכם הגדול"¹²⁹.

אצל חז"ל עקרון אחדות ההפכים מתגלה באופן עקבי גם בנושא כל כך "טעון" כמו טוב ורע, כאשר מעורבים בו רגשות קשים; אומרת המשנה בברכות¹³⁰: "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה" וישנה אפילו הוה אמינא בגמרא לברך על הרעה... את ברכת "הטוב והמיטיב"! וזאת כיוון שחז"ל כמו גם קהלת, מתייחסים למושגים טוב ורע בתור שני מרכיבים של המושג המוחלט, כבעלי שייכות הדדית. כמשלימים זה את זה למשהו שלישי שלא נמצא בכל אחד בנפרד, כמו שמסביר המהר"ל את אותה המשנה בברכות: "כיוון שגם הרע בא ממדת הטוב"¹³¹. וכמו שמושג ה"שלמות" כולל בתוכו את החסרון המאפשר את ההשתלמות, וכמו שמושג "הכול יכול" כולל בתוכו את אי היכולת המאפשרת ליכולת אין סופית לחולל את הסופים, כך גם מושג "הטוב" כולל בתוכו את הרע המאפשר את ה"הטבה" - תהליך של צמיחת הטוב, התפתחותו והגדלתו: "זהם שתי ידיעות, הטוב המוחלט, שהשמחה והעונג נובעים ממנו, וההטבה, שהאדם הולך ומטיב את הכל, בשייכותו להווייה כולה, הוא מעלה אותה, הוא משפרה, במצות ד', במה שהוא מקיים דבר ד', ובמה שדעתו וחפצו קשור בחפץ ד', אל עליון קונה שמים וארץ"¹³².

ההטבה מאפשרת את צמיחת הטוב מלמטה למעלה, נותנת יכולת לאדם להוסיף מצידו על הטוב. על-ידי תפיסה המאחדת את הנגודים מתאפשרת הופעה של האידיאל הנשגב שהרב קורא לו "טוב בתכלית

129. הראייה קוק אוה"ק ב תפ.

130. ברכות נד א.

131. מהרי"ל דרך החיים פי"ג קמט.

132. הראייה קוק אוה"ק ב תע.

הטוב¹³³, הכולל בתוכו את החטא, את הרע, המתהפך לטוב, ועל זה אומר קהלת שלא ניתן לעשות משהו טוב באמת, בהתעלמות וניתוק גמור מן הרע כי אז אין זה טוב שלם, דהיינו "לא טוב"..." אין צדיק בארץ (במערכת ארצית של העוה"ז) אשר יעשה טוב (בתכלית הטוב המוחלט) ולא יחטא (ולא יעלה את הרע, את החסרון אל הטוב)".

האדם בכל מהותו, באופיו ומאוייו, איננו עומד בזה העולם העתידי, שיתגלה בו אור המשוה את הטוב ואת הרע, כי אם בעולם ההווה, וגם העתיד הקרוב, שהטוב והרע בהם הם שני ערכים שונים ומתנגדים מן הקצה אל הקצה, על כן הוא אחוז במסורות המוסר, והדרך המובילה את כל יחיד, ואת הכלל כולו, אל העולם הגדול של הטוב המוחלט, שערכי ההבדלה שבין טוב לרע מתבטלים בו, מרוב טובו ותגבורת שפעת חייו האדירים, הוא מפולש דוקא דרך אלה העולמים, ההווה והעתיד המתיחס אליו, שבהם הקיים מובדלים, ומתוכם בא הכל אל האורה העליונה, של ההשויה. ודרך חיים תוכחות מוסר.

רק התשובה היא ההערכה שעל ידה נעשה האדם וכל היש מוצב כולו בעתיד המאושר הרחוק, חי העולם הבא במילואם, ושם באמת הטוב ורע משתוים.

והתסיסה של הרע, המתפרץ ומתעודד לערכי הטוב, באותה המהירות הנפלאה, מכשירתו לתוכן מרומם מאד, וזדונות מתהפכות לזכויות¹³⁴.

באיזה אופן הטוב הופך את הרע? ע"י נתינת המקום הראוי לרע במערכת הכללית של ההווה, באמצעות היכולת להשתמש ברע לצורך תיקון העולם. הנצחון האמיתי של האויב, איננו בהשמדתו,

133. שם תנו.

134. הראייה קוק אה"יק ב תצט.

אלא כאשר הוא הופך לאוהב, לחבר, כאשר שרו של עשיו מברך את יעקב וקורא לו: "ישראל". וכך גם אפשר להבין, לפי התפיסה הדיאלקטית של איחוד ההפכים במוחלט, את דברי חז"ל במדרש רבא על הפסוק: "והנה טוב מאוד" - "והנה טוב - זה מות, זה יצר הרע, זה מדת הפורענות"¹³⁵. ובהמשך מוסיף המדרש: "מדת היסורים. גיהנום"¹³⁶. אונקלוס מתרגם את הפסוק "והנה טוב מאוד" - "והא תקן לחדא" - אומר על כך הרמב"ן במקום: "אמר שהוא מתוקן הסדר מאוד. כי הרע צריך בקיום הטוב"¹³⁷. ואפילו הנחש הקדמוני לפי התפיסה האחדותית של חז"ל היה אמור למלא תפקיד כה חיובי עד שרבי שמעון בן מנסיא הצטער ואומר עליו: "חבל על שמש גדול שאבד מן העולם..."¹³⁸. זה חלק מהסדר, מהתיקון, חלק מהטוב העליון: לכלול בתוכו את האפשרות להפיכה לטוב, את ההטבה. להעלות את הכול: את המות, את הרע, את הגהנום, כיוון שהתפיסה האחדותית רואה את השרש המוחלט של כל דבר "ושם באמת הטוב והרע משתוים"¹³⁹ "ואין דבר רע יורד מלמעלה"¹⁴⁰.

וכך גם הרמב"ם מציין במורה: "ואפילו מציאות החומר הזה עם צמידותו להעדר המחייב את המות והרעות כולם - כל זה גם טוב"¹⁴¹. לא יכול להיות טוב "סטריילי", מבלי 'להתלכלך' בהתעסקות ברע. כיוון שהיכולת להפוך את הרע לטוב הינו תנאי יסודי לעומק הטוב, לכן צדיק עליון איננו בורח מהרע אלא אדרבא, מחפש אותו, ומעלה

135. בראשית רבה פ"ט.

136. שם.

137. הרמב"ן על פרשת בראשית.

138. סנהדרין נט.

139. הראי"ה קוק אוה"ק ב תצט.

140. בראשית רבה נא (ג).

141. הרמב"ם מורה ח"ג פ.

אותו על-ידי כך שמשתמש בו לטובה. ועל זה אומר הרב: "זבחה יבוא מאמר: 'כי יודעים לעשות רע' - כפשוטו. כי מעולה - מי שזיכך טבעו כראוי, וזה שלמותו שיכול להשתמש כראוי גם בכוחות הרעים. ובאמת כל זמן שלא יכול אדם להשתמש גם בכוחות הרעים לטובה, איננו מתוקן בטבעו..."¹⁴². וזה תפקידם של הצדיקים הבהירים - לעשות טוב בעומק הרשע. כדברי הרב: 'הצדיקים הבהירים, שרואים את כל העולם נדון בטוב, הם מזככים את הכל - מצד בהירות רעיונותיהם ומצד הזדר של הטוב המישר שבחפצם הטהור, הם מסלקים את כל קלקלי העולם ואת כל הרשעה מיסודם...'"¹⁴³

וכך הפסוק בקהלת מדבר רק על סוג מסויים של צדיק, המכיר את עומק הטוב, ע"י התפיסה האחדותית: "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", בדגש על המילה "צדיק". דהיינו שלעשות טוב פשוט, טוב ללא רע - יכול גם צדיק רגיל, ואילו הצדיק העליון, צדיק "בהיר" יודע לתקן גם את הרע עצמו. לעבוד את השם יתברך בשני היצרים, גם ביצר הרע. 'הם מעמידים את כל התכונה של הסכלות ושל הרשע של העולם בתור מסכים שהם רק מתקנים את הזרחת האור, מכינים לו מקום שיוכל להאיר בעולם, אבל לא מקלקלים ולא מדרסים אותו'.

לצדיקים בעלי התפיסה האחדותית הרב קוק קורא "בהירים", הודות לבהירות השקפתם הרואה את העולם ומלוואו כביטויים, צורות ופרצופים שונים של המוחלט. באותו פרק של אורות התשובה הרב מציין שהצדיקים הבהירים 'מכירים שהאור הטהור הוא הרבה יותר גדול מכח העולם לשאת אותו, ועם כל זה מוכרח הוא להיות מאיר בעולם, והכרח הוא, מצד טבע העולם, שיהיו מסכים רבים להסתיר את האור, והמסכים הם הם הרשעה ונושאייה, ונמצא שכל אלה גם כן

142. הראי"ה קוק עין אי"ה ברכות עמ' 105.

143. הראי"ה קוק אורות התשובה פט"ז יב.

מכלל תקון סדרו של עולם הם¹⁴⁴.

נראה, שכל הנאמר אודות הצדיקים הבהירים אצל הרב, ימל להתאים גם לאדם הראשון ואשתו, ולמניע שעומד מאחורי פעולתם...

אפשר אולי אף לפרש שאדם הראשון הוא אותו "אדם" שקהלת מדבר עליו בפסוק: "כי אדם, אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא".

אדם וחוה היו צדיקים עליונים בהירים ונשגבים שאין כדוגמתם בכל ההיסטוריה העולמית. על-ידי אכילה מפרי עץ הדעת, רצו לעשות רק טוב, הטוב האמיתי המתעלה¹⁴⁵. בשעת האכילה מעץ הדעת, ידעו שהולכים למסור את נפשם למען תיקון עולם במלכות שדי, למען הווצרות בעולם הופעה של טוב בתכלית הטוב, המאוחד, האבסולוטי, הטוב המוחלט, "טוב מאוד..."

פרק ו:

1. דירה בתחתונים

ראינו עד כה שלפי ההשקפה האחדותית, המאחדת את ההפכים. כל מושג מוחלט צריך לכלול בתוכו גם את היפוכו.

האם ההשקפה האחדותית הזאת תקפה גם כלפי האחדות עצמה? דהיינו האם גם ה"אחדות" בתור מושג מוחלט חייבת לכלול בתוכה את היפוכה - הריבוי? אם כן, המסקנה הזאת היא הפרדוקסאלית מכולם: התפיסה האחדותית אומרת שהאחדות איננה אחדותית אלא בעלת ריבוי? היא גם קשה לקליטה שלנו, כיון שהאחדות היא המאפיין העיקרי של אמונת ישראל. זהו לב ליבה של היהדות: אמונה באל-

144. ש.ס.

145. רמח"ל אדיר במרום ב.נז.

מדרש תנחומא¹⁴⁶ אומר: "נתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" ולכן נברא העולם. מה כוונת המדרש? האם "התחתונים" זה העולם שלנו העולם הגשמי? לא נראה לומר זאת כיוון שלהתאווה אפשר רק לדבר שאינו ברשותך... העולם הנברא לא מנותק ממנו יתברך, לא נפרד, לא עצמאי אלא מהווה רק גילוי רצון אלוקי ברמות שונות: דומם, צומח, חי, מדבר "החיים התרדמתיים שבדומם הם התחלת הברק ההולך ומזוהר בתוך העולם הצמחי, מתפלג לאלפי רבבות קיום, מיוחדים ושונים, באים הם עד מקדש החיים, ושם הם מתנצצים כבר בעליצות, הולכים ועולים עד רום עטרת ברואי עולם"¹⁴⁷. "עין לא ראתה אלהים זולתך"¹⁴⁸.

כיצד אפשר להתאוות לעולם שכזה? הרי שלך לפניך! לכן בריאת העולם לא יכלה לספק את התאוה האלוקית "אתה הוא עד שנברא העולם אתה הוא [משנברא] אחרי שנברא העולם"¹⁴⁹ לא לעולם שלנו התאוה אדון הכל.

רק מציאות אחת יכולה להיות, שעליה ניתן לומר שאינה ברשותו, שהוא יתברך "לא בעל הבית עליה: הבחירה החפשית של האדם. כך עלה ברצונו, שזו תהיה "אקס-טריטוריה" אלוקית. מחוץ לתחום, "השמים שמים לאד-ני והארץ נתן לבני אדם"¹⁵⁰. היא רשות בפני עצמה, אליה התאוה הקב"ה, ובשבילה נברא העולם: "כאשר נבקש דבר שנמצא באדם, שלא נמצא דוגמתו בכל העולמות כולמו, וזה הוא

146. מדרש תנחומא פרשת נשא.

147. הראי"ה קוק אוה"ק ב שסא.

148. ישעיה סד.

149. סידור תפילה.

150. תהילים קטו.

החלק שיתיחס אל ד' לבדו, ראינו שהוא כח הבחירה שניתן אל האדם. מה שהוא חפשי במעשיו ומושל על עולמו הקטן. כי כל מה שברא ד, כולם מוכרחים ומוטבעים במעשיהם, ואין להם ממשלה לשנות דבר ממש שהוטבע בהם בטבעם, שהמלאכים אינם חופשיים, ואין להם יכולת לעשות דבר כפי בחירתם, רק כפי רצון ד', וכל שכן כל הנבראים אשר בעולם הגשמי, שכולם הם מוכרחים במעשיהם, לבד האדם, לו ניתן ממשלה על עצמו, לעשות או לחדול, כפי בחירתו אף נגד טבעו¹⁵¹.

"העולם הקטן" שהמלבי"ם מדבר עליו כאן, הוא עולם מלא, עולם בפני עצמו, "אוטונומיה מוחלטת". וכך רואים זאת גם אצל הרמח"ל, בדעת תבונות:

"צריך שתדע עיקר גדול בענין העבודה המסורה לאדם. וזה: כי הגם כל הנבראים תלויים בבוראם, ואין להם ענין זולת מה שמושפע בהם ממנו, על כן אינם אדוניים בפעולותיהם ומעשיהם, אלא כל מעשיהם בהכרח, מצד מה שהם מושפעים ממנו ית'. רק האדם יש לו סגולה זאת פרטית, שיש בידו הבחירה ויש לו כח לפעול ברצונו בלא הכרח, והוא מה שאמרו ז"ל: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" ונמצא, שגם האדם ודאי תלוי בבורא ית' ככל שאר הנבראים, אלא שמצד העבודה ניתן לו מציאות ענין, שבו לא יהיה תלוי בבורא ית' כלל, אלא ברצון עצמו. והוא זה שאמרנו: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". והנה הנשמות טרם רדתן לגוף, אף ניתן להם הבחירה, ואז בדבר זה הם תלויים בעצמן ולא בבורא ית' שמו, אך ככל דבר אחר ודאי וודאי שגם האדם תלוי בו לגמרי, וכמו שאמרנו: "הכל בידי שמים"¹⁵².

האם גם לפני האכילה מעץ הדעת אדם הראשון "לא היה תלוי

151. מלבי"ם בראשית א מו.

152. רמח"ל דעת תבונות סעיף קנח.

"כריבור אחד"

בנורא יתברך כלל" כלשון הרמח"ל? נראה לומר שהאדם נהיה עצמאי רק מהרגע שאכל מפרי עץ הדעת.

רק מאז הניתוק שעל ידי החטא נוצרו "התחתונים" שאליהם הוא יתברך התאוה כל כך...

2. מהו הטעם של עץ הדעת?

איזה טעם היה לו לעץ הדעת? מה היה בו כל כך מיוחד שמשך את אדם וחוה ושלמענו היו מוכנים להפסיד את חיי גן עדן, לאבד את החיים עצמם? מה טמון בתוך טעם החטא שמשך אליו את כל האנושות במשך כל ההיסטוריה?

מספיק להתבונן באותן המתנות וההבטחות שהתורה בכתב ובעל פה מבטיחה לאנשים המוכנים לעזוב את החטא, כדי להבין עד כמה החטא מושך, קוסם, ומהווה תאוה עצומה: "ותאוה העץ לעינים"¹⁵³. מי שמצליח לעזוב את החטא, להתנתק ממנו, מהפך הוא את כל הסדרים: "אמש היה זה מובדל מהשם אלוהי ישראל, שנאמר "עיונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם", צועק ואיננו נענה... ועושה מצוות וטורפין אותן בפניו... והיום הוא מודבק בשכינה, שנאמר "זאתם הדבקים בה' אלוהיכם". צועק ונענה מיד... ועושה מצוות ומקבלין אותן בנחת ושמחה... ולא עוד אלא שמתאווים להם"¹⁵⁴. הרי חייבת להיות סיבה מאד רצינית, מאד גדולה, עמוקה ואמיתית שמצדיקה את הפיכת הזוועות הכי נוראות שבעולם לזכויות¹⁵⁵, אחרת קשה להיפטר מתחושה של עיוות נורא וחוסר צדק מאין כמוהו. צריך להיות משהו

153. בראשית א.

154. הרמב"ם הלכות תשובה פ"ז ז.

155. יומא פו ב.

כל כך מיוחד בטעם החטא שמצדיק את כל אותם ההבטחות שניתנו עבור הניתוק ממנו. מה הוא הטעם?

יש רק דבר אחד בעולם שהיה יכול להיות טעם עץ הדעת: החופש. חופש גמור, עצמאות, חרות מוחלטת, בלי חובות, בלי ציווים, בלי איסורים והתרים, דרור בלי גבולות. זה טעם משכר מאד "תאוה הוא לעינים". מבלעדי הטעם הזה כל עצי הגן האחרים היו "חסרי טעם". הטעם הזה היה מושך ביותר, ממכר ממש. "ונחמד העץ להשכיל" מעורר חמדה נוראה¹⁵⁶, בשבילו אנשים מוכנים להכול, בשבילו בני ישראל היו מוכנים אפילו לחזור למצרים, העיקר להיות חופשיים: "נפנה ראש ונשובה מצרימה"¹⁵⁷.

אבל איזה מין חופש זה להיות משועבדים במצרים בכית העבדים! אלא שעיקר החירות עבורם, היתה חרות מהקב"ה, ממצוותיו, כפי שמסביר רש"י את הפסוק: "זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חינם"¹⁵⁸, "אם תבן לא היו נותנים להם חינם, דגים היו נותנים להם חינם? ומהו אומר "חינם", חינם מן המצוות"¹⁵⁹. לכן למן, היורד להם מן השמים היה טעם מר, טעם של תלות, של חיוב לציית. במצרים היינו משועבדים בגוף, וכאן אנחנו משועבדים בנפש: "נפשינו יבשה!"¹⁶⁰

בלי עצמאות, בלי חופש גמור גם טעם של גן עדן לא מעורר תאבון: "אין כל בלתי אל המן עינינו"¹⁶¹.

הם "התאוו תאוה" להיות בני חורין של ממש בלי חיובים זכ

156. הרמבי"ן בראשית ג (ו).

157. במדבר יא.

158. שם.

159. רש"י על הספרי שם.

160. במדבר יא.

161. שם.

תאווה הוא לעיניים¹⁶². החטא נותן תחושה של עצמאות, של חופש, של חוסר מחוייבות. כפי שמסביר המהר"ל בנתיב התשובה, שהנתק הבא כתוצאה מהחטא, הופך את האדם לרשות נפרדת לכאורה. החטא שיצא מרשותו ועולו של הקב"ה לא שייך שיש עליו חובה מוטלת, שהרי כבר יצא מן הגזירה אשר עליו...¹⁶³. וכך רואים אצל הרמב"ם בהלכות תשובה שהסיבה העיקרית שבגללה בעל תשובה עדיף מצדיק היא מכיוון שבעל תשובה "טעם טעם החטא ופירש ממנו"¹⁶⁴.

אך מדוע בעצם השאיפה לחופש היא כל כך חזקה בנו, כל כך טבועה בנפשנו שלמענה בני אדם מוכנים להכל: לסכן את החיים, לחזור למצרים, להקריב את היקר להם, לשבת בבית הסוהר, לעבור עבירות ולהעדיף, למות מאשר להיות משועבדים. (ראינו כל זאת במשך ההיסטוריה האנושית). מדוע זה כל כך חשוב לנו להיות בלי עול, חפשיים, בני חורין? מהו שורש התשוקה הזאת? ננסה להבין זאת באמצעות אגדת עם רוסית.

3. סוד דג הזהב

רבי נחמן מברסלב היה אומר שסודות תורה וקבלה גדולים טמונים באגדות עם פשוטות של אומות העולם¹⁶⁵. סיפור העם הרוסי על דג הזהב יכול להוות דוגמא לדברי רבי נחמן. האגדה מספרת על דייג זקן ועני שתפס פעם דג זהב ברשתו, הדג ביקש להשתחרר, ובתמורה ימלא כל משאלת לבו של הזקן. הזקן שיחרר את הדג ללא תמורה. חזר לביתו וסיפר זאת לאשתו. "היה עליך לבקש מהדג לפחות שוקת

162. בראשית א.

163. מהר"ל נתיבות עולם ב קנה.

164. הרמב"ם הלכות תשובה.

165. הקדמת רבי נתן לסיפור מעשיות של רבי נחמן.

חדשה" - אמרה אשתו. "שלנו שבורה כולה". הלך הזקן אל הים וביקש את השוקת. חזר לביתו, והנה יושבת אשתו מול שוקת חדשה וגוערת בו. "את זאת בלבד ביקשת? היה עליך לבקש בית חדש. שלנו מט לפול!" חזר הזקן לים וביקש מדג הזהב - בית. "שוב לאשתך, ביתכם החדש כבר עומד". ענה לו הדג. אך אשתו של הדייג לא היתה מרוצה וצעקה שעכשיו אין מי שינקה את הבית הגדול כל כך, שיש צורך במשרתים, עבדים וכו'. וגם את אלה קיבלה מהדג. היא נרגעה רק לשבוע. "לך אל הדג ואמור לו שאני רוצה להיות מלכה ולגור בארמון ולשלוט במדינה שלמה". גם את זאת קיבלה. כעבור חודש קראה הזקנה לבעלה וציוותה עליו ללכת אל הדג ולהודיעו שהיא רוצה לגור בתוך ים האוקיינוס, להיות מלכת הים, ושדג הזהב יהיה משרתה. ביקש זאת הדייג מהדג ולא קיבל תשובה וכששב לביתו, ראה את אשתו הזקנה יושבת כמו קודם מול השוקת השבורה.

הסוד בסיפור זה הוא שהזקנה איננה רעה. לבן אדם, אופייני לא רק לרצות נוחיות בחיים, לא רק להיות בעל שלטון, אלא גם להיות בים "האוקיינוס". זאת אומרת-שם, איפה שאי אפשר לבן אדם להיות... אדם רוצה את הבלתי אפשרי. הוא שואף להתגבר על חוק המציאות. לצאת מעבר לגבולות הצרים של העולם הזה: כל אחד חלם פעם להיות הכי חזק בעולם או הכי חכם בעולם, הכי צדיק, או הכי עשיר, או את כולם יחד. תמיד להיות בריא, תמיד צעיר, להיות הכל יכול, אף פעם לא למות, וכו'... אופייני לרצות להיות כמו אלוקים. להידמות ליוצרו. זה טבעו של אדם. להיות דומה לאבא זה אינסטינקט מולד בנו. לצאת מהמוגבלות המעיקה של נברא, של מוגבל. וכיוון שאין הוא מצליח לעשות זאת, מקנא הוא בבוראו: "הקנאה המזוהה הזאת היא הקנאה באלהים, האדם מקנא הוא באלהים על אשרו האין סופי, על שלמותו המוחלטת. הקנאה הזאת גורמת עקמימות הדעת וחשכת המחשבה, טמטום השכל ורוגז הרוח, וכשכל האמצעים אינם מספיקים להכיל את זעמה היא מסיימת בכפירה מוחלטת, כדי להסיר מהנפש הכואבת, אכולת הרקב. את העוקץ של הקנאה, הדוקר נורא. אין מרפא למחלה

ז, כי אם הארה עליונה של דעת אלהים בכירור ובעומק הגיון¹⁶⁶.

החרות, החופש, הדרור - הם תכונות אלוקיות. ואילו האדם בהיותו בעל צלם ודמות, נושא בתוכו את התכונה האלוקית. זוהי מהותו. זה עצם ישותו. הוא חייב להיות בן חורין. להדמות אל השם שווה את כל הטוב של גן עדן. וזה שורשו של כל חטא בעולם... ומי שיכבוש את עצמו ויעזוב את החטא הופך הוא את כל הסדרים, ועומד שם, במקום שצדיק גמור, דהינו אדם שלפני החטא, לא יכול לעמוד... לצורך זה עליו היה להיתנתק מהשם להתרחק ממנו כדי להדמות אליו: 'זהייתם כאלוקים'¹⁶⁷...

כאן טמון ההבדל בין שני סוגי היחס שלנו אל הקב"ה: בתור בנים וכתור עבדים.

דרגת 'עבד השם' עליונה מאוד. היא בנויה על יסוד השייכות של עבד לאדונו, התבטלות מוחלטת כלפי האדון, נאמנות לרצונו גם על חשבון הצורך הפרטי של העבד. העבד מאבד למעשה את עצמאותו והופך להיות חלק מן האדון עצמו, ומקבל את מהותו של האדון בזעיר אנפין: *מה שקנה עבד - קנה רבו*¹⁶⁸.

הסוג השני של הקשר שלנו עם השם יתברך, בתור 'בנים', מבוסס על יסוד השוני שלנו מהאב. בן אינו אב. הוא רשות בפני עצמה. כמובן שהוא מצווה לכבד את אביו, לשמוע בקולו, ללמוד ממנו, ללכת בדרכו הטובה, ליראה מפניו, אבל לא להיות משועבד לאבא. הוא עצמאי לכתחילה, באידיאל הוא שונה ממנו.

לכאורה, דרגת 'העבד' - יותר קרובה לאדון מאשר דרגת 'הבן'

166. הראייה סוק אוה"ק ב שצו.

167. בראשית ג ד.

168. פסחים פח ב.

כיוון שהעבד דבק באדונו לגמרי, הוא עצמו חלק ממנו - אדם אריכתא" שלו. מה יכול להיות יותר קרוב מלהיות חלק ממנו ממשי אבל הבן, בהיותו נפרד, נבדל מאביו, יכול להוסיף לדרכו, למפעלו של אבא, מעצמו. לא בתור גילוי של אביו אלא כשותף מלא... אל תקרא בנך אלא בוניך" הבן מוסיף למפעלו של אבא, בונה, משלים אותו, דווקא הודות לריחוק ממנו.

4. ממעמקים

והנה עומד שם האדם המנותק מהשם, במעמקי העולם לבד, חופש כמו אלוקים... "הן האדם כאחד ממנו"¹⁶⁹.

מי הוא עכשיו יהיה, איזה מין אדם? טוב או רע? צדיק או רשע? לא ברור. אולי צידקותו וטובותיו שהיו בגן עדן היו רק בלית ברירה או בלית בחירה? האם שם, במעמקים, בתחתונים, הוא יהיה בן הממשך מעצמו את מפעלו של אביו או בן סורר ומורה? ובכלל, האם יש דבר שכזה: "טוב עצמי" ואנושי בלבד שלא ממקור אלוקי, טוב אוטונומי, טוב פנימי, בחירי? הרי הוא "רע מנעוריו"¹⁷⁰.

בפילוסופיה הכללית השאלה הזאת 'האם אדם יכול להיות טוב מעצמו', שלא מאת השם היתה מאד מרכזית, עד כדי כך שהתשובה אליה הפכה להוכחה הניצחת של עמנואל קאנט לקיום הבורא (אחד שקאנט עצמו דחה את כל ההוכחות האחרות). לפי דבריו, התשובה היא שלילית: אין אדם טוב מעצמו. אם האלוקים לא היה קיים, ואדם היה מתפתח בעולמו לבד, ללא הכוונה מלמעלה, לא יתכן שהיה מגיע לרעיון המוסרי בתור אידיאל (לעומת המוסר התועלתני). כיוון שכל מעשה אנושי הוא פונקציונאלי בלבד, ואילו המוסר הטהור אינו הגיוני כפועל יוצא של החיים. סימן שהמוסר, "הטוביות" ניתנו לנו

169. בראשית ג כב.

170. משלי ג ו.

"מלמעלה" מהאלוקים...

אך נראה לומר שאדם הראשון לא רצה להסכים עם קאנט. אדם רצה להוכיח שהוא יכול להיות טוב מעצמו מבחירתו, טוב אנושי, לא מאת השם, אלא ממנו, מרצונו, ולהטביע על ההוויה כולה את חותמו הטוב, כמו שאומר הרב קוק: "זהם שתי ידיעות: הטוב המוחלט שהשמחה והעונג נובעים ממנו, והטובה שהאדם הולך ומטיב את הכל, בשייכותו להוייה כולה, הוא מעלה אותה, הוא משפרה, במצוות ה', במה שהוא מקיים דבר ה', ובמה שדעתו וחפצו קשור בחפץ ה', אל עליון קונה שמים וארץ... לשד העדינות שבכל תלוי הוא בשפעת עצמת חפצו הפנימי של האדם בטוב, בהקבעתו על נפשו וכל מהות חייו את חותם הטוב..."¹⁷¹.

וכך מסביר המהר"ל בנתיב האהבה¹⁷²: "זדע, כי האהבה הזאת שהאדם נמשך אל השי"ת הוא מצד עצמו של אדם... וראיה לזה כי אצל האהבה כתיב 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך' (דברים ו, ה) שתראה מזה, כי האהבה הוא מצד האדם שנמשך אחר הנאהב לגמרי".

ההחלטה הבחירית הזאת, להיות טוב, לרצות במצוות השם, בהטבה, בתור אידיאל התאפשרה מאותו הרגע שהאדם הפך לרשות בפני עצמה. בלי הכוונה מלמעלה, בהגיעו למעמקים, לחופש ודרור מהשם, לנתוק ממנו יתברך, למעמקים כאלה שבהם אף צדיק לא יכול לעמוד. ומשם לקרא בשם השם, לחזור ולהידבק במקור הווייתו. לכן הקרבן שמביא בעל תשובה נחשב כקורבן נדבה כפי שמסביר המהר"ל: "נחשב כאילו הוא עשה נדבה. לפיכך אמר כי הקביה מחזיק לו טובה כאילו עשה דבר שהוא לפניו משורת הדין..."¹⁷³. אבל איך

171. הראייה קוק אוה"ק ב תע-תעא.

172. מהר"ל נתיבות עולם ב לח.

173. מהר"ל נתיבות אמונה פג.

יכול להיות דבר שכוה? יוצא שאילו האדם לא היה חוטא, אלא ממשיך חייו הרגילים, זה היה פחות רצוי לקב"ה, פחות נערך מאשר שחטא ועתה שב! הדבר הזה מזעזע ממש, ולולי רז"ל היו אומרים כן, אין הפה מסוגל לומר דברים אלו כפי שכותב בעל "פחד יצחק"¹⁷⁴ "הדיבור הזה בוקע רקיעים. אי אפשר להפריז בגודל החידוש ובעומק של הדיבור הזה (ביחס לדברי המהר"ל שציטטנו לעיל) הגע לעצמך: אדם כשר מישראל עושה מצוה, הרי נחשב כאדם הפורע חובו... ואילו אדם החוטא, החוזר מחטאו ועושה מצוה, הרי זה נחשב כאדם העושה הרבה יותר מן המוטל עליו וכאילו נדבה רוחו אותו להמציא לעצמו מעשים טובים אשר מעולם לא נתחייב בהם. אתמהה".

אך היסוד הזה אין הוא המצאה של המהר"ל כמובן. היסוד של המהר"ל טמון בדברי רבי יצחק במסכת יומא¹⁷⁵ "אדם עובר עבירה בסתר, מתפייס ממנו (הקב"ה) בדברים שנאמר קחו עמכם דברים ושובו אל ה'" ולא עוד אלא שמחזיק לו טובה, שנאמר "וקח טוב". ולא עוד אלא שדומה כמי שבנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר "ונשלמה פרים שפתינו". ושם תאמר פרי תודה, תלמוד לומר "אזהבם נדבה". רואים מכאן שגם רבי יצחק לא אומר זאת מעצמו אלא מבסס את דבריו על הנביא: "אזהבם נדבה"¹⁷⁶. אין כאן סברא אלא לימוד מגבוה, קבלה. כיוון שמחשבה אנושית רגילה לא מסוגלת להגיע להבנה כזאת. זה באמת הרקיע רקיעים, ולכן לא בכדי שאין באף מערכת דתית או תרבותית בעולם רעיון התשובה המהפך וזדונות לזכויות. סליחה וכפרה - יש, ביטול ומחיקה של החטא - יש, תשלומים, תיקון - הכל יש, חוץ מאפשרות הפיכת זדונות לזכויות ע"י תשובה מאהבה.

174. פחד יצחק: יוה"כ יט, אות ג.

175. יומא פו ב.

176. הושע יד ה.

“כדיבור אחד”

וכך ממשיך בעל פחד יצחק ומדייק: “זעל כרחק אתה אומר, כי נבואה זו אומרת “אוהבם נדבה” גלתה לנו חדוש מיוחד בחסד התשובה...”.

ברוח הדברים הללו פוסק הרמב"ם¹⁷⁷ ש"שכרו (של בעל התשובה) הרבה, שהרי טעם טעם החטא ופירש ממנו, וכבש יצרו. אמרו חכמים, מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד בו. כלומר מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם, מפני שהן טובשים יצרים יותר מהם”.

גם אדה"ר פסק כרמב"ם...

מאז שחטא, הולך האדם ומתקן את הנעשה. כל ההסטוריה האנושית היא חתירה לקרקאת התיקון הזה. כל חטא פרטי - התרחקות מהתיקון.

“ממעמקים באה התשובה...”¹⁷⁸. “ממעמקים קראתיך ה' ולכן אד-ני שמעה בקולי”¹⁷⁹.

אדם היה הראשון שעשה תשובה בעולם, למד לאהוב את ה' מעצמו. החזיר תשובה לפניה האלוקית. קרא ממעמקים ונענה...

פרק ז:

זו שיח

רק מאז האכילה מעץ הדעת הפך האדם ל"מדבר". עד אז, היה הוא "מקשיב" בלבד. אלוקים אומנם דיבר אליו, לא כמו אל שאר הבריות,

177. הרמב"ם הלכות תשובה פ"ז ד.

178. הראי"ה קוק אורות התשובה פ"ו, א.

179. תהילים קל.

אך האדם שתק. הפעם הראשונה שבה ענה האדם לאלוקים, היה אז: "את קולך שמעתי בגן ואירא כי עירום אנוכי ואחבא". נוצר דו-שיח. מעתה הוא יתנהל ביניהם כל הזמן בלא הפסקה: השם ידבר אתו במראות הנבואה ועל ידי ניסים, במאורעות שבטבע ועל ידי ההיסטוריה, לפעמים בקול רעש גדול אדיר וחזק של קטאקליזמים עולמיים, קוסמים ולפעמים בדממה דקה, פעם ע"י התגלות לרבים ופעם ליחיד, פעם במאור פנים ופעם בהסתר פנים, בדיבור ובהמנעות מדיבור - בשתיקה. אך תמיד זה יהיה האומר האלוקי אל האדם בעל משמעות ומסר. לא תמיד המסר יהיה מובן אך תמיד יהיה.

גם האדם ילמד לדבר עם השם. לא רק אותיות ומילים, לא רק בתפילות ובבקשות אלא גם בעצם חייו היומיומיים. לכן הוא נשאל על דברים אלה: "נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה וכו'" ¹⁸⁰. על ידי ההחלטות שאדם מקבל, על ידי הבחירות שהוא מגשים במציאות, האדם מדבר עם יוצרו. זה גם דיבור בלתי פוסק, אומר החיים הכלליים של האדם בכל דרכיו: "בכל דרכיך דעו" ¹⁸¹. השפה שבה הדו-שיח הזה מתנהל, היא שפה שכולם מבינים אותה, ואף אחד לא שולט בה על בוריה - היא נקראת "החיים".

כל ארוע המתרחש בחייו של האדם, כל פגישה, כל תמונה שעניו רואת, כל צליל שנשמע, כל שנפשו פוגשת - זה אומר אלוקי לו, כמו שכותב הרב בערפילי טוהר ¹⁸²:

"עיקר השמיעה בקול ר' הוא מה שמקשיבים את כל התהלוכה של דרכי החיים לכל פרטיהם, אל הקיבוצים הכלליים לפי הברליהם, ולכל יחיד לפי ערכו, מתוך החכמה הכללית העליונה, החיה ומחיה את כל ההויה. וכל מה שהפרטים נובעים מתוך החיים הרוחניים

180. שבת לא.

181. משלי ג ו.

182. ראייה קוק ערפלי טוהר סב.

העליונים הכוללים, שהיא חכמת נשמת אל בעולם, בצורה יותר ברורה, האדם שומע ומאזין יותר בבירור את ד' הדובר אליו, מורהו ומצוהו ממש. אני ד' אלהיך מלמדך להועיל, מדריךך בדרך תלך". מלמד להבין את השפה ומדריך לדבר בה.

את הרעיון של דו שיח בין ישראל והקב"ה חז"ל מבטאים בתאור מאוד יפה ופואטי ממש: "אין כאל ישורון - ישראל אומר אין כאל; ורוה"ק אומרת: כאל ישורון, ישראל אומר: מי כמוכה באלים ה' ורוה"ק אומרת: אשריך ישראל, מי כמוך. ישראל אומר: שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד, ורוה"ק אומרת: מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" ישראל אומר: כתפוח בעצי היער, כן דודי בין הבנים ורוה"ק אומרת: כשושנה בין החוחים כן רעיתי בין הבנות, ישראל אומר: זה אלי ואנוהו, ורוה"ק אומרת: עם זו יצרתי לי, ישראל אומר: כי תפארת עזמו אתה, ורוה"ק אומרת: ישראל אשר בך אתפאר"¹⁸³.

החיים הישראליים בכללותם הופכים להיות למעשה למעין אומר גדול, כללי: "אומר החיים הישאלים" כפי שהרב זצ"ל אומר בחזון הגאולה¹⁸⁴:

"עמוק עמוק מאד הוא האומר הישראלי הכשר, וכבר כבר מאד הוא המעמם של העולם, עד אשר האומר הנשא והמרומם באידיאליותו, האומר הכשר המוצלח הישראלי, יתבטא באמתת צביונו, עד אשר יצא ממחבואו הגדול שהוא נגזר בו עמוק, מאד עמוק, בתוך הגשמה הקדושה הישראלית, ועד שיעשה לכח פועל בממשיותם של החיים הישראליים הלאומיים, כלומר עד שיתגלה אותו האופי של האמת האמתית, שהוא וביחוד הוא הנהו הכח הממשי של כל חייו הכלליים של הלאום הישראלי".

183. ספרי וזאת ברכה.

184. הראייה קוק חזון הגאולה רפג.

כשאמא מדברת אל התינוק הנולד היא יודעת שאינו מבין אותה, היא יודעת שהוא רק חש, מרגיש, מתרשם. אם הוא מדבר בכלל משהו - זה חסר משמעות. אך למרות זאת אמו מדברת איתו במילים שאין הוא מבין, שוב ושוב. והיא יודעת שאם תדבר איתו בשפה המובנת לו, בשפת החושים והרגשות בלבד, בשפת ה"גירגורים" הוא לעולם לא יתפתח. לא ילמד לדבר, לא יהיה בן אדם ממש. היא חייבת להמשיך לדבר איתו בשפה שאינה מובנת לו לעת עתה, ועל ידי זה הוא ילמד ויתעלה ויתבגר אט אט, עד שידע לשוחח איתה לא רק במעשים ובשתיקה אלא גם במילים, בכל היותו באומר חייו.

התינוק מאוד אוהב את אמו, הוא מרגיש את עצמו כחלק ממנה ממש. לפי הפסיכולוגים הוא אינו תופס שהוא ישות בפני עצמה, נפרד מאמו. בשלב זה הוא גם אינו מדבר, ורק כאשר הוא מתחיל לזדות את עצמו כדבר נפרד - הוא מתחיל לדבר.

לכאורה לא יכול להיות מצב יותר קרוב בין השניים מהמצב של עובר במעי אמו, כאשר הוא חלק ממנה ממש. אך לאמיתו של דבר הם בו זמנית הכי קרובים והכי רחוקים שיכולים להיות. "המחשבה הילדותית שהיא גם הנישאה מכל גם נמוכה מכל..."¹⁸⁵. מצד אחד העובר הוא כאחד האברים של אמו, ומאידך אין הם מכירים זה את זה, אף פעם לא ראו אחד את השני, ורק כאשר יפרדו, והתינוק יולד ויגדל, דהיינו ינצר מרחק מסויים ביניהם, יוכלו ליצור מערכת יחסים בוגרת. להכיר את העולם הרוחני של הזולת, את אישיותו ונפשו, ועל ידי כך לנהל דו שיח עמוק ואמיתי. הרב מביא משל לקשר שכזה:

"אמנם המרחק רב בין שתי הנקודות מכל מקום הם דומים לפגישות של הנקודות הקצוניות שבקו ההיקף, שהמהלך היותר גדול הוא

185. הראייה קוק אדר היקר קלב.

חוקא המביא את הנקודות במעמד של סמיכות¹⁸⁶.

מצב דומה אנו פוגשים בין אדם לחוה בהיותם מחוברים כאנדורגיניוס בגוף אחד¹⁸⁷. לכאורה זו הקרבה הגדולה ביותר שתתכן בין איש לאשתו, אך דווקא לאחר הנסירה, נוצרת קרבה גדולה עוד יותר. “... ודבק באשתו והיו לבשר אחד”¹⁸⁸, ומה היה קודם, לא היו לבשר אחד, הרי היו מחוברים? אלא הפעם זה יהיה בבחירתם ובידיעתם וזה מצב עליון לאין ערוך: “האדם ידע את חוה אשתו”¹⁸⁹. “שהחיבור הטבעי הולך ומתפרד על ידי הנסירה התרדמית, וגמר הנסירה הוא תוכן הבניין המביא לאחדות משוכללת”¹⁹⁰.

כך הוא ביחס האדם לאלוקים: המחשבה האנושית הבוגרת המתעלה יודעת שעיקר עניינה צריך להיות בדרכי הגילוי האלוקי, במדותיו, מעשיו, השפעותיו, אך לא בו בעצמו. כפי שאומר הרב במאמר “דעת אלוהים”¹⁹¹: “המחשבה המתרוממת מעל השטח הנמוך היא כבר מבחנת שהנבחר שבעסק חושה ושכלה יהיה העסק בתארי החזיון מצד יחושם לה’ דווקא על ידי הנסירה של תודעת האדם מהעצם האלוקי ופניה לאידיאלים האלוקיים, לדרכי הופעותיו בעולם, נוצר מצב של קירבה מיוחדת בין השם והאדם, קירבה של דו שיח, התאחדות בחירית וחופשית “כמשוש חתן על כלה ישיש עליך אלוהיך”.

יחס המודע והבחירי של האדם לתארים האלוקיים (לעומת היחס

186. שם קל.

187. עירובין יח.

188. בראשית ב כג.

189. בראשית ד א.

190. הראייה קוק אורות קמב.

191. הראייה קוק אדר היקר קל.

הילדותי לעצמות האלוקית) הינו יחס של יראה. אין פירוש המושג "יראה" - ריחוק מהעצמות האלוקית, אלא אדרבא: על ידי היחס לאידאליים המוחלטים מתאפשרת אותה הקירבה שנוצרת בדרך שיש בין השניים, כאשר הקשר בין בעלי השיח יכול להיות קרוב ביותר. יחד עם זאת ברור שהעצמות של כל דבר במציאות ולא רק העצמות האלוקית, אינה גלויה לאדם וממילא אינה סובלת התייחסות ישירה שאינה יחס לתארים שלה. "שהרי אין כלל, אחר הידיעה הברוה המבוררת, שום ידיעה עצמית לאדם לא רק בחק האלהות כי אם בכל מושג"¹⁹². וזהו תוכנו של היראה: הבדלה מהעצם. וזה ההבדל העיקרי בין יראה לאהבה. כי אהבה היא רצון לחיבור, לדבקות ואף להתמזגות¹⁹³. ואילו היראה אינה יחס בין דומים זה לזה או שוים זה לזה, כמו שכותב המהר"ל בנתיבות עולם¹⁹⁴: "ולא מצנינו שצוה על אהבת אביו ועל אהבת אמו ועל אהבת רבו, דבר זה מפני שאין אלו שווים ומכיון שאינם שוים ודומים, לא יפול ביניהם אהבה כלל רק יראה בלבד". אומנם ביחס להשם יתברך כן יש אהבה, אך היא חייבת להיות ממוחגת עם היראה.

היראה יוצרת הרמוניה של דו שיח, של אינטרקציה, כאשר שניהם יחד בונים דבר חדש, דבר שלישי בעל ערך בפני עצמו, שהוא הוא הקשר עצמו. הדו שיח.

היראה איננה פחד. יראת הרוממות כוללת בתוכה גם את האהבה ומתנשאת מעליה¹⁹⁵. היראה כלפי הקב"ה מבוססת קודם כל על נבדלות ממנו. לא ריחוק, אלא נבדלות. דהיינו "שהאלוהות משפעת

192. שם קלד.

193. מהר"ל נתיבות עולם לח.

194. שם.

195. שם נתיב יראת ה'.

את המציאות וממילא היא למעלה מהמציאות”¹⁹⁶. ההבנה שאנו זקוקים לו יתברך, שהוא מקור וסיבה לכל ההויה: “יראת ה' באה מתוך ההכרה הבורה של הזיקה הגדולה שהמסובב זקוק אל הסובב ומזה שכל ההויה כולה זקוקה היא לעילת כל העילות וסיבת כל הסיבות ברוך הוא”¹⁹⁷.

מאז האכילה מפרי עץ הדעת, הופיעה באדם דרגה מאוד נעלה - דרגת היראה: האדם השכיל להתיחס לא לעצמות האלוקית אלא לתארו. “את קולך שמעתי בגן ואירא...”¹⁹⁸ על ידי עץ הדעת הוא למד להתבונן ולדעת את דרכי ה' העליונים, שהיחס הנכון של האדם לבוראו הוא יחס של יראה, דהינו ידיעה שאין הוא מאוחד עם השם כמו עובר במעי אמו, אלא זאת אחדות מורכבת מיוחדת במינה כאשר המזבדלות יוצרת איחוד. “כי עירום אנוכי ואחבא”¹⁹⁹. נולד המדבר, בעל רוח ממללא. “וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפורת אשר על ארון העדות מבין שני הכרובים...”²⁰⁰ הדרו שיח החל...

פרק ח:

האחד

מדוע יש לכסות העיניים בזמן שקוראים “שמע ישראל”? כיוון שבתפילה זו מצהירים שהשם הוא אחד. דהיינו שהוא יתברך הכל ואין שום דבר מחוצה לו - “אין עוד מלבדו”²⁰¹. אך המציאות לכאורה טופחת על פנינו: הנה לפניך עולם גשמי, מלא ריבוי וחילוק. לכן יש

196. הראייה קוק אורות ככת.

197. הראייה קוק עולת ראייה ב סג.

198. בראשית ב.

199. שם.

200. במדבר ז פט.

201. דברים ד לה.

צורך בפעולה הסמלית של עצימת העיניים כדי להסיט את המבט מן הריבוי הנראה לעין, ולהתרכז בכך שהמציאות אינה מהווה סתירה לאמונתנו.

אך עם כל זאת חשוב גם להבין כיצד המציאות המפורדת והגשמית אינה מהווה סתירה לאמונה בא-ל אחד. התשובה לשאלה זו היא אחד היסודות החשובים ביותר באמונת ישראל, ולכן המהר"ל חוזר ודן בה פעמים רבות בספריו. כך למשל הוא שואל בספר נצח ישראל²⁰² "כי הרבוי, אשר יש בו דברים מחולקים, איך יושפע זה, מדבר שהוא אחד, דברים שהם מתחלפים?"

לפי המהר"ל באמת לא יתכן הדבר שמאחד יבוא הריבוי, אלא "אנו אומרים כי מן השם יתברך אשר הוא אחד נשפע ממנו דבר אחד והוא ראשית הבריאה. ואחר כך הושפע עוד על הראשית"²⁰³. דהיינו השם ברא רק אחד שהוא "הראשית" וכל העולם כולו תוספת לראשית הזאת: "זהרי חלוף וריבוי הנמצאים הם מצד המקבל"²⁰⁴. האחד הנברא, הראשית אינו שלם, ולכן זקוק הוא להשלמה, לתוספת: "או מצד המקבל אשר הוא נמצא עתה, שייך תוספת כאשר המקבל ראוי אל מה שיתוסף עליו, ולכך הכל הוא מצד המקבל. וזה כי הנברא מצד שהוא עלול הוא חסר וצריך השלמה"²⁰⁵. וכך כותב גם הרמב"ן²⁰⁶: "הקביה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת... הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאוד, אין בו ממש... מוכן לקבל צורה ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון, נקרא ליוונים היולי ואחר היולי לא ברא דבר, אבל יצר ועשה, כי ממנו המציא הכל והלביש לרבוי שבבריאה.

202. מהר"ל, נצח ישראל פי"ג.

203. ש.ס.

204. ש.ס.

205. ש.ס.

206. בראשית א א.

בדבריהם של המהר"ל ושל הרמב"ן אפשר לזהות את אותו העיקרון שדיברנו עליו בפרקים הקודמים, לפיו הופעה של כל אידיאל אלוקי בעולם הינה כפולה - הצד העליון שלו והצד התחתון שלו, למשל: "האחדות והריבוי" בלשון המהר"ל, ריסוד דק מאוד שהתלבש בריבוי" - בלשון הרמב"ן, או "פשוט ומורכב" בלשונו של הרמב"ם²⁰⁷: "הנחה מוסמכת מאריטו ומכל מי שנתפלסף, כי הדבר הפשוט, לא יתכן שיתחייב ממנו כי אם פשוט אחד, ואם היה הדבר מורכב יתחייבו ממנו דברים כמספר מה שיש בו מן הפשוטים אשר הורכב מהן".

אם כן ישנם שני סוגי "אחד" (השונים זה מזה), האחד המוחלט, העליון, האלוקי, שממנו בא האחד התחתון הנברא החסר. האידיאל האלוקי ה"אחד", כמו כל האידיאלים האחרים, מאוד נשגב הוא, וכאמור אינו יכול להתגלות במציאות הנמוכה, ולכן הוא מתפצל לתכנים שונים, אך ברור לנו שהוא חייב לכלול בתוכו שניים: גם את הצד העליון של האחדות "האחד הפשוט", כאשר "לית אתר פנוי מני", וגם את הצד הנמוך "האחד המורכב", דהיינו הריבוי המופיע במציאות. *אחד אלוהינו שבשמים ובארץ*²⁰⁸.

יוצא אם כן, שגם התואר האלוקי "אחד" מופיע בעולמנו בצורה כפולה, וכולל בתוכו שני הפכים: אחדות וריבוי המגלים יחד את התכונה האלוקית הנשגבה שאין הפה יכול לומר והאזן לשמוע מה היא. כפי שאומר הרמב"ם במורה נבוכים, שלומר על השם שהוא "אחד" אינו יותר נכון מלומר שהוא "בעל ריבוי", כיוון שהקב"ה מעל התארים הללו, ורק מתגלה דרכם: *דרי כשם שמוכחש בו מקרה הריבוי, כך מוכחש בו מקרה האחדות, כלומר שאין האחדות ענין נוסף על עצמותו אלא הוא אחד לא באחדותו*²⁰⁹. אז מדוע אנחנו בכל זאת

207. מורה נבוכים נ כב.

208. פיוט "אחד מי יודעי" - אגדה של פסח.

209. מורה נבוכים א פ"ו.

אומרים שהשם אחד? מסביר הרמב"ם שם, שזאת בגלל שדיברה התורה כלשון בני אדם: "ואין כל הביטויים הללו אלא כלשון בני אדם: כך אמרנו "אחד" - ענינו כיוצא בו"²¹⁰.

נראה לומר שהגישה הזאת היתה יסוד לסברתו של רבי עקיבא בדרשתו המפורסמת "את ה' אלוקיך תירא - לרבות תלמידי חכמים"²¹¹, וכי יעלה על הדעת לרבות משהו להשם יתברך?! אלא שגם כאן אנחנו נפגשים עם ההבנה שכל האידיאלים האלוניים חייבים להיות מורכבים בעולמנו, ולכלול בתוכם את ניגודם - אחד שהוא שתיים "וטובים השניים מן האחד"²¹². האידיאל האלוני "אחד" כולל בתוכו גם את הנברא: את תלמידי החכמים, את הצדיקים, את השכינה, את ישראל - הצד העליון של סגולת האדם. "המחשבות השונות אינן סותרות זו את זו, בעצם הכל אינו כי אם התגלות אחדותית המתראה בניצוצים שונים"²¹³. "שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד...".

פרק ט:

1. האם הארץ יכלה לא לחטוא?

כפי שראינו "האחד הנברא" שעליו מדבר המהר"ל חייב להיות במעמד של מקבל, של עלול, ועלול הינו חסר. מבלעדי חסרון זה לא היה העולם הנברא יכול להתקיים כלל: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא עלול מן השיית שיהיה העלול הזה בלא חסרון"²¹⁴, וכך אומר המהר"ל גם בנצח ישראל²¹⁵: "כל עלול הוא חסר מן העילה שאין

210. שם.

211. קידושין נו א.

212. קהלת ד.

213. הראי"ה קוק אוה"ק א טז.

214. מהר"ל נר מצוה ז.

215. מהר"ל נצח ישראל פנייה.

העלול במדריגת העילה, ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו", כך גם מסביר המהר"ל את חטא הארץ: "אין הפירוש שהאדמה עברה במיד על ציווי הקב"ה שאין יצר הרע בה, שתהא עוברת על ציווי הקב"ה... ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד"²¹⁶. כפי שרואים, החסרון שישנו באדמה אינו פחיתותה אלא עצם מהותה. הארץ (דהיינו החומר או הנברא) איננה שלמה, ולכן היא היתה חייבת לבטא בעולם הזה את חוסר שלמותה, דהיינו לחטוא.

אם כך, מדוע דורש ממנה הקב"ה לעשות דבר שהיא אינה מסוגלת? הרי זהו עצם מהותה - להיות חסרה! אלא גם כאן אנו נפגשים עם הופעה של אידיאל נשגב בתוך המציאות העולמית שחייב להתפצל לשני תכנים. מצד אחד הוא חייב להיות חסר - "עץ עושה פרי", מצד שני שיהיה קיים גם הצד העליון של האידיאל: "עץ פרי" בתור נקודה שאליה שואפת הארץ. יוצא אם כן מצב פרדוקסאלי: אם הארץ תרצה לקיים את רצון השם, ואכן לעשות עץ פרי ולא עץ עושה פרי (דהיינו לא תבטא את החסרון במציאות) - זה גם יהיה חטא וקלקול! הפרדוקסליות הזאת מתבטאת באופן ברור במחלוקת בין ר' יהודה ב"ר שלום ור' פנחס העומדים על מהותו של חטא הארץ²¹⁷. ר' יהודה ב"ר שלום אומר ש"עברה על הציווי", דהיינו, השם אמר "עץ פרי" - "מה הפרי נאכל אף העץ נאכל"²¹⁸, והיא עשתה עץ עושה פרי - "פרי נאכל עץ אינו נאכל"²¹⁹. ר' פנחס חולק על ר' יהודה ב"ר שלום, ואומר שאדרבא היא לא עברה על הציווי אלא הוסיפה עליו, עשתה יותר מדי טוב! "סמכה לעשות רצון בוראה"²²⁰. לפי ר' פנחס רצון השם

216. גוי"א בראשית.

217. ב"ר פה.

218. שם.

219. שם.

220. שם.

היה שלכתחילה יהיו עצים כאלה שלא יתנו פרות, "אילני סרק", ואילו האדמה חטאה, ועשתה כך שגם אילני סרק יתנו פירות "עץ עושה פרי - אפילו אילני סרק עשו פירות"²²¹.

וכך גם לפי החזקוני מה שעשתה הארץ היה מתוך 'רצון טוב': "מכאן יש ללמוד שלטובה התכוונה"²²². וכיצד יתכן לומר אחרת, הרי לא היתה לה בחירה חופשית, היא היתה חייבת להתכוון לטוב! ולכן היא חטאה בליט בחירה כי זה היה רצון ה' יתברך, ומעידה על כך התורה: "ויהי כן"²²³! דהיינו נעשה כמצוה. כפי שמסביר הרד"ק: "נמ שגזר האל"²²⁴. ובסיכום, אחרי שהארץ "חטאה" התורה אומרת לנו שהקב"ה רואה את המעשה כ"טוב": "וירא אלוהים כי טוב"²²⁵! אומרת על זה פסיקתא זוטרתי: "מלמד שנבראת גן עדן", כיוון שאילו חז הארץ לא היתה חוטאת היה יוצא מזה חלול השם מאין כמוהו: שישנם שתי שלמויות: רוחנית וחומרית, שזאת מחשבה של עבודה זרה ממש, כפי שמסביר המהר"ל "כי בודאי אי אפשר שלא יהיה העולם נברא- חסר, מצד כי העלול הוא חסר. ואם הוא שלם, אי אפשר רק שהוא משני אלהות, אשר כל אחד משלים פעולת השני - עד שהוא שלם. וכאשר עלול חסר ולא יושלם, מורה שהפועל הוא אחד"²²⁶. יוצא מכאן שאדרבה, החסרון בבריאה מוכיח שהשם הוא אחד. "ודבר זה שנברא העולם חסר מוכיח ומחייב שהוא יתברך אחד ואין זולתו במה שהעולם. שהוא עלול, חסר ולא יושלם. איך אין עוד עילה להשלים העולם שהוא עלול... כי אם יש בעולם עוד אלוה, למה לא נשלם חסרון

221. ש.ס.

222. חזקוני על התורה בראשית א.

223. בראשית א.

224. הרד"ק על התורה בראשית א.

225. בראשית א.

226. מהר"ל באר הגולה קכט.

העלול? ²²⁷. המסקנה אם כן שהארץ חוטאת דווקא בגלל צדקותה!

גם האדם, כמו האדמה, שעל שמה הוא נקרא, הינו נברא, ולכן חלק ממהות האדם, מהעצם של האדם - זה להיות בעל חטא, דהיינו בעל החסרון. וכך המהר"ל כותב בגור אריה²²⁸: "וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם". לפי זה אדם לא יכל שלא לחטוא, הוא היה כל כך צדיק שחייב היה להכין את עצמו בפרוזודור לפני שנכנס לטרקלין של שבת, לתקן את עצמו ואת עולמו, לבטא את החסרון במציאות על ידי החטא ואחר-כך על-ידי התיקון, לעלות לדרגת בעל תשובה, להרויח את לחם חוקו במו ידיו בזיעת אפו: "החטא של אדם ג"כ נכנס בגדר האדם, שדבק והועדר בעצם האדם. וכן הדין, שודאי כיוון שאין צדיק נארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא איך אי אפשר שיהיה בלא זה"²²⁹.

אם כן יוצא שהשלמות של הנברא מתבטאת דווקא בשייכותו לחסרון, להעדר: "אבל מצד הפעולה עצמה, שהיא העלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר"²³⁰. וכמובן שזה היה גם רצון השם יתברך שתהיה הופעה של בריאה מורכבת ולא פשוטה, חסרה ולא שלמה, בעלת ריבוי ולא אחדותית. דווקא החסרון של הנברא מאפשר הופעה של דו-שיח בין הנשמה למקורה, לכן דווקא רצון השם יתברך יחייב את האדם ואת האדמה ליצור את הריבוי במציאות: "שמן השי"ת, שהוא אחד, מתחייב הריבוי"²³¹.

227. שם

228. מהר"ל גור אריה בראשית עמי' ל.

229. כלי יקר על התורה בראשית א.

230. מהר"ל גור אריה בראשית פ"ו יא.

231. מהר"ל תפארת ישראל פט"ז.

2. בכל דרכיך דעהו

מספר תלמוד ירושלמי²³²:

"שאלו לחכמה חוטא מה עונשו? אמרה: חטאים תרדף רעה, שאלו לנבואה חוטא מה עונשו? אמרה: הנפש החוטאת היא תמות, שאלו לתורה חוטא מה עונשו? אמרה: יביא אשם ויתכפר, שאלו להקב"ה חוטא מה עונשו: אמר: יעשה תשובה ויתכפר.

על מדרש זה מביא המהר"ל את המשל, שהנו בעל משמעות עמוקה ביותר:

"משל אל מלך בשר ודם שנתן לאחד כלי לשמור והכלי נשבר והוא מצטער על זה מאימת המלך ולא ידע מה יעשה, לכך הוא שואל חכם אחד מה יעשה, והוא משיב כי דבר זה אינו כבודו של מלך ואין להשיב לו הכלי כך. ואדם זה לא ידע מה יעשה ויאמר כי באולי זה לא ידע הנהגת מלך זה, אלך ואשאל אחד מקרובי המלכות, שהם מכירים את המלך, וכאשר הוא שואל אותו משיב לו כי אני מכיר את המלך גדולתו ורוממותו. אין ראוי להביא כלי זה לפניו ולכך אמר כי יש לאברו לגמרי. והנה לא ידע מה יעשה ולכך אומר אלך אל האומן שתקן את הכלי אולי ימצא לו תקנה וכאן האומן אמר שיש תקנה לזה הכלי אבל התקנה קשה גם לא לכל הקלוקלים שבו רק לאחד או לשנים. והנה זה אומר על כל פנים לא אוכל להיזת נקי מזה אלך אל המלך עצמו יעשה רצונו מה שיעשה, והנה המלך אמר הכלי הזה, שבור אני משתמש בו, והראשונים שלא אמרו לך כך, מפני כבודי עשו ולא מצד הנהגתי אבל אני משתמש בו כך...", וממשך המהר"ל "שכל כליז הם שבורים"²³³.

לכתחילה זה רצונו של המלך שהכלי יהיה שבור, שאין כוונת

232. ירושלמי מכות פ"ב ה"ו.

233. מהר"ל נתיבות עולם א קמט.

המלך במשל שאפילו בכלים שבורים הוא משתמש, אלא הכוונה שדווקא בשבורים הוא משתמש. שזה המצב המתקוק ביותר, כאשר כל הכלים בעולם שבורים, כיוון שהם כלים בלבד. זה שלמותו של הכלי להיות חסר כיוון שהשלמות שייכת למלך לבדו. אך מצד כבוד למלך אי אפשר היה לומר שכליו אינם שלמים.

מאיך גיסא כיצד ניתן לומר שהשם יתברך רוצה בשבירת כלים? בירידה מהאידיאל? בחטא? ואם כך היה צריך לומר לאדם - "שבור לי את הכלי, כי כך אני משתמש בו - בשבור". אלא ברור שאין הדבר כך. אלא, הכלי השבור שבו חפץ המלך זה רוח האדם עצמו, אותו רוצה המלך, את הלב השבור של האדם שבא בעקבות הנפילה, כאשר מחפש האדם כיצד לבוא אל המלך, איך להתקרב אליו. כשאדם רוצה לתקן את הכלי, ומבין שאין אף אחד בעולם שיכול לעשות זאת. אין לו לאן ללכת חוץ מאשר למלך עצמו. אז הכלי הזה הופך לכלי יקר מאוד בעיני המלך, כיוון שאין זה כלי ככל הכלים, זהו כלי שבור... "זבחי אלהים רוח נשברה, לב נשבר ונדכא אלהים לא תבוה"²³⁴.

אדם ניצב מול מציאות מורכבת: כדי שה"לב יהיה שבור" דהיינו שהאדם ימצא בשאיפה מתמדת לתיקון והשתלמות, חייב להיות מצב שבו ישנה תחושה של נפילה, שבירה וקלקול, המצריכים את עבודת התיקון של האדם, אך עם זאת, אסור שהנפילה תהיה דבר מתוכנן, מצב של "לכתחילה", (כגון שהמלך אומר לשבור את הכלי או שהאדם מחליט מעצמו לשבור אותו). כיוון שאז לא תהיה זו נפילה אלא מצוה או מרד ואז שוב אין "לב שבור".

ולצורך כך מעמיד הקב"ה את האדם במצב מיוחד שבו הכלי ישבר בודאי אך לא בחוצפה ועזות מצח. במצב שבו הציווי האלוקי ניתן באופן לא חד משמעי. אלא באופן המאפשר את השבירה.

יתכן וזו הסיבה שהמשפט האוסר אכילה מעץ הדעת מופיע לאחד המשפטים המתיר לאכול מעץ הדעת (הרי המילה "מכל" שבפסוק: "מכל עץ הגן אכול תאכל" כוללת גם את עץ הדעת טוב ורע).

הרי לא בכדי שמפרשים רבים כ"כ סבורים שכלל לא חטא אדהו, ואולי זו היתה הכוונה העליונה, שבעולם יהיה חטא-חסרון - אך שאופן ההופעה יהיה בדיעבד, ולא לכתחילה.

מדרש תנחומא²³⁵ משקף את הרעיון העמוק הזה בצורה נפלאה: "ויוסף הורד מצרימה", זש"ה "לכו חזו מפעלות אלהים נורא עלילה על בני אדם" (תהלים כה) א"ר יהושע בן קרחה אף הנוראות שאתה מבא עלינו, בעלילה את המביא. בא וראה: כשברא הקב"ה את העולם מיום הראשון ברא מלאך המות המחשיך פניהם של בריות, ואדם נברא בששי ועלילה נתלה בו שהוא הביא את המיתה לעולם, שנאמר 'כי ביום אכלך ממנו מות תמות', מלה"ד למי שמבקש לגרש את אשתו. כשבקש לילך לביתו, כתב גט. נכנס לביתו והגט בידו מבקש עלילה ליתנו לה, אמר לה מזוגו לי את הכוס שאשתה. מזוגה לו. כיון שנטל הכוס מידה אמר לה הרי זה גיטך. אמרה לו "מה פשעי". אמר לה: "צאי מביתי שמזגת לי כוס פשור". אמרה לו: "כבר היית יודע שאני עתידה למזוג לך פשור שכתבת הגט והביאתו בידך?" אף כך אמר אדם לפני הקב"ה: "רבש"ע עד שלא בראת עולמך קודם שני אלפי שנה היתה תורה אצלך... וכתב בה (במדבר יט) "זאת התורה אדם כי ימות באהל" אלולי שהתקנת מות לבריות היית כותב בה כך? אלא באת לתלות בי את העלילה. הוי" נורא עלילה על בני אדם"...

235. מדרש תנחומא פרשת וישב סימן ד"ה ויוסף.

אותו האדם שבשבילו נברא העולם נקרא ראשית. עליו נאמר 'נראשית ברא' דהיינו בשביל ראשית²³⁶. ממנו מתחיל הריבוי: "כי אי אפשר רק שיש בבריאה דבר שהוא ראשית שהוא קודם וראשית אל הנבי אשר הוא אחריו"²³⁷. "האחד הנברא" הוזה עליון ונשגב הוא, אין סופי, למעלה מכל הנברא, מעל הכל, נצחי וקדוש. הוא כולל בתוכו את כל האידיאלים העולמיים ומתנשא מעליהם. הטוב, הצדק, הישר, האמת, כל פאר החיים וכל עוז החיים, כל החכמה והחסד, הכל כלול ביחד ומתאחד בראשיתו. והוא מתנשא מעל לכל ההגדרות.

לעינינו הראשית מופיע בהופעותיו השונות אחרי ירידה, צמצום, הגשמה ופיצול עצומים ממדרגה למדרגה עד שמתגלה בעולמנו בצורות קונקרטיות ממשיות, כך שניתן כבר לקרותן בשם מסויים, ולזהותן בתוכן מוגדר. כך למשל מדרש כונן מזהה את הראשית בשם 'חיה', והכוונה היא לתיות העליונה. וכך אומר המדרש: "חיה אחת שעל מצחה חקוק ישראל עומדת באמצע הרקיע"²³⁸.

ישראל זה השם של הקב"ה, "ושמך הגדול עלינו קראת"²³⁹. זה אותו השם הטמיר והנורא שמלאכי השרת היו קוראים לקב"ה לפני בריאת העולם²⁴⁰. וכך כותב מדרש תנחומא²⁴¹: "ברוך ה' אלהי ישראל - אומר הקדוש ברוך הוא לישראל עד שלא בראתי אתכם היו מלאכי

236. ישראל נקראים אדם - יבמות סא א.

237. מהר"ל נצח ישראל פי"י.

238. מדרש כונן אוצר המדרשים איזנשטיין תפו רנג.

239. תפילה ל-גי רגלים.

240. מהר"ל גבורות ה' עמי קע.

241. מדרש תנחומא [מהר"ל בנצח].

השרת מקלסים לפני ואומרים ברוך ה' אלהי ישראל... ובשביל אותה החיה שעל מצחה חקוק ישראל נברא כל העולם: בשביל ישראל שנקראו ראשית²⁴².

מהי המהות של ישראל? מפרש הרב צבי יהודה - את דברי וז"ל: "אין להגדיר את מהותה של כנסת ישראל בגבולים מיוחדים ובתוארים מוגבלים". המהות הכללית של "עם זו יצרתי" מתגלה בפרטים. בכל בירור צריך לתפוס את המגמה הכללית. כל חו לאומית, אין לה ערך אם אין את ה'ראשית'. מהות כנסת ישראל היא אלוקית, ולכן אין להגדירה. כל הגדרה של עם ישראל היא אפיקרסוט. הגדרה היא קטנות, והעיקר הוא המהות. "כוללת היא את הכל, והכל מיוסד על כלות נפשה לאלהים". כנסת ישראל היא מציאות של שייכות לחיים אלהיים, "ואתם הדבקים בד' אלהיכם חיים כולכם חיים". עם ישראל הוא מעין גילוי מציאות החיים האלקיים, ולכן אי אפשר לתת למהותו כל הגדרה²⁴³.

היחס של הראשית, של החיה הישראלית למקור היותה - הינו יחס של אהבה ויראה. כאשר מצד אחד קיימת שאיפה הדדית לאחוזת ולדבקות גמורה ומצד שני הברדה, פיצול, כפילות של עילה ועלול, של משפיע ומושפע, נותן ומקבל. זוהי יראת הרוממות (הכוללת בתוכה את האהבה) - קשר אינטרקטיבי בין החיות הישראלית למקור נשמתה, אותו הדו-שיח שביניהם הבונה אחדות עליונה שאנחנו קוראים לה בשם "אחד" ברוך הוא...

הופעת האחדות הזאת במציאות היא התכלית של כל הבריאה, היא איננה בידי שמים כיוון שמחייבת קיומו של האדם המתייחס ל"שמים", דהיינו העומד מבחוץ ולא נכלל באותו "הכל", שהוא בידי שמים, אלא

242. ויקרא רבא לו ד, ע"ע רש"י בראשית א א.

243. שיחות הרב צבי יהודה, בראשית.

"בריבור אחר"

בונה את הכל יחד עם השמים. "אל תיקרי בניך אלא בוניך"²⁴⁴. האחדות המוחלטת הזאת שנוצרת הודות ליראה הרוממה - "סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם"²⁴⁵.

לדרגת היחס הזה כלפי השם הגיע אברהם אבינו אחרי עקידת יצחק: "עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה".

דרגת האחדות המוחלטת הזאת עומדת להופיע עתה בחיים הישראליים. "ועתה ישראל מה השם אלקיך דורש מעמך כי אם ליראה...", שום דבר אחר לא יבוא בתמורה כי אם היראה.

מושג ה"חיים" גם הוא אחד האדיאלים האלוקיים ומתגלה בעולמנו בצורה של שניים, בתור המושג המוחלט "חי" כמקור של החיים אוצר החיים, ובתור התפשטות החיים ונבעייתם, דהינו תוכן המחיה את מקבלי החיים.

החיות המתפשטת הזאת שעל מצחה חקוק ישראל מתגלה בעולמנו בדרגות שונות ובפרצופים שונים: בעולם החומרי היא מופיעה בתור ארץ החיים, ארץ ישראל' בעולם הרוחני - בתור תורת חיים, תורת ישראל; בעולם הנפש - בעם ישראל: "אחת היא האמת העומדת לעד ואמת זו חקוקה היא במצחה של החיה השמימית המתהלכת על הארץ בתבנית גוי ששמה ישראל"²⁴⁶.

כאשר התורה מדברת על אידיאל ה"חיים", בתור מקור החיים היא קוראת לצד הזה של האידיאל בלשון "חי", ואילו את תוכן ההתפשטות

244. ברכות סד, ב.

245. קהלת ח.

246. אורות הראי"ה עמ' סב.

של החיים היא מסמנת בתור "חיי". כך למשל מסביר הרמב"ם²⁴⁷:
 "ולפיכך אומר חיי פרעה, וחיי נפשך ואין אומר חיי ה' אלא חיי ה'. כן גם
 מסביר בעל קהילת יעקב²⁴⁸: "כשהוא בפני עצמו נקרא חיי, וכשהוא
 מחיה עולמות שתחתיו - נקרא חיי עולמים".

התוכן של התפשטות החיים - חיי עולמים - כולל בתוכו את האדם,
 המשיג במחשבתו את מהלך הופעת החיים, המסוגל "מבחוץ" לראות
 את החיים: "שאנחנו רואים חיים ומציאות והיות מצוירות במחשבתנו
 ונתפשות ברעיון השגתנו, הלא זהו רק משפעת נהרות של זיו מקור
 החיים אשר רק עמו לבדו הוא חיי עולמים, יחיד חיי עולמים"²⁴⁹.

"בחי עולמים באור אין סוף, במקור הכל, באחדות השלם שלפני
 אחד המרומם מכל ברכה ותהלה..."

החיבור בין החיות העולמית (חיי) והחיות המקורית העליונה (חיי)
 מגלה את האידיאל הנשגב האחד, המופיע תמיד בצורה של ריבוי:
 "החיים". חיי וקיים, מלך יחיד אל חיי העולמים.

החיה השמימית - ישראל - ראשית הכל - סגולת האדם עפה
 ומתרפקת על דודה בלא שום הפסק כלל. הזמן, רק מגלה את האחדות
 הזאת במציאות, בהדרגה. וקול הלוחש כיום "חיים לי יש", בעתיד
 ישמע בחזקה. ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

"קודם תורה נתתי לך לעתיד חיים אני נותן לך"²⁵⁰.

247. הרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ב י.

248. קהילת יעקב ערך "חיי עולמים".

249. הראי"ה קוק עולת ראי"ה א קצט.

250. הראי"ה קוק אה"ק ג' עמ' קו ע"ע עמ' קלח.

"בדיבור אחר"

כך הולך ונברא הדו-שיח בין האלוקים והאדם
על-ידי אומר החיים הישראליים
האומר האלוקי אליו בהויה.
אותו הדו-שיח הנצחי שקדם לעולם
ובעתיד ישמע
בדיבור אחד...