

אוניברסיטת בר אילן

התפתחות מושג האמונה במשנת הרב קוק

עיון משווה ב'ערפילי טוהר' ו'עין איה'

יובל חן

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך

במחלקה למחשבת ישראל של אוניברסיטת בר אילן

סיון תשע"ד

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של ד"ר חנוך בן פזי

מן המחלקה למחשבת ישראל של אוניברסיטת בר אילן

תודות:

ברצוני להודות לסגל המחלקה: למרצים הרבים שמפיהם למדתי, למזכירת המחלקה, גב' עינת צוקרמן, שהעניקה יחס אישי למרות הפונים הרבים, ולספרנית, גב' כנרת המר, שיעצה עצות מועילות.

תודה מיוחדת לד"ר חנוך בן פזי, אשר טרח וליווה את תהליך כתיבת העבודה בעצותיו, בסבלנות ובמאור פנים, רבות מהערותיו משוקעות בתוך עבודה זו.

אנשים רבים, מאחורי הקלעים, היו שותפים לתהליך הלמידה בשנים אלו. סביר להניח, שחלק ניכר מהם איני מכיר, לאלו אכיר תודה בליבי, גם אם אין באפשרותי להביעה.

6	תקציר
12	מבוא
15	הקדמה
30	שער א': חיי הרב קוק וכתובת 'עין איה' ו'ערפילי טוהר'
31	פרק א': חיי הרב קוק
38	פרק ב': 'עין איה'
46	פרק ג': 'ערפילי טוהר'
55	שער ב': מושג האמונה ב'ערפילי טוהר' ו'עין איה' - השוואה
57	פרק א': אמונה וידיעה
57	חלק א': אמונה וידיעה - 'עין איה'
65	חלק ב': אמונה וידיעה - 'ערפילי טוהר'
71	חלק ג': אמונה וידיעה - השוואה
74	חלק ד' - סיכום
75	פרק ב': כפירה וספקנות
76	חלק א': כפירה וספקנות - 'עין איה'
82	חלק ב': כפירה וספקנות - 'ערפילי טוהר'
88	חלק ג': כפירה וספקנות - השוואה
92	חלק ד': סיכום
93	פרק ג': הכהונה כתכונה של אמונה
98	פרק ד': חינוך לאמונה
108	ביבליוגרפיה

תקציר

מבוא

עבודה זו מבקשת לבחון את מושג האמונה במשנת הרב קוק, כפי שהוא מופיע ב'עין איה' ו'בערפילי טוהר' ולהשוות ביניהם. את ההשוואה נערוך בשני משורים: בתוך החיבור 'עין איה' עצמו, ובין 'עין איה', ל'ערפילי טוהר'. השוואה כפולה זו, תאפשר לענות על שאלת המחקר: האם חל תהליך של התפתחות בתפיסת מושג האמונה, במשנת הרב קוק? כמו כן, היא תאפשר לנו לנסות ולעמוד, על מאפייני וגורמי השינוי.

הקדמה

העלנו שתי אפשרויות בנוגע לאופיה של האמונה. יחס פרופוזיציונלי (יחס-אל-טענה), ויחס לא-פרופוזיציונלי. הדיון בקשר שבין אמונה לרצון חשף שני אופנים של אמונה כיחס-אל-טענה. האופן הראשון, על פי דבריו של גיימס, הוא הכרעה פנימית לחיות את החיים בצורה מסויימת, הכרעה זו אינה הפיכה. האופן השני, כפי שוויליאמס מתאר, שולל את היכולת להאמין מרצון, היות ואם היה ניתן לעשות זאת לא היה באפשרותו של מושג האמת להתקיים. לפי וויליאמס, הטענה שיש באמונה היא טענה שהמאמין מאשר אותה בוודאות, אלא שאין הוא מפעיל כלפי טענה זו את דרכי ההיסק הרגילות. את האמונה כיחס לא-פרופוזיציונלי ניתחנו על פי דבריו של ויטנגשטיין. לפי דבריו, האמונה אינה יחס פרופוזיציונלי במובן הרגיל. יש בה שני מרכיבים המבדילים אותה מטענה רגילה: הראשון הוא הדמיון בינה לבין משפטי מסגרת, והשני הוא העירוב שיש באמונה בין עובדה לבין נורמה. באמונה 'תורה מן השמיים', מעבר לעובדתיות שבה, יש גם משמעות נורמטיבית.

סקירת מושג האמונה המקראי, מעלה כי ישנו הבדל משמעותי בין המושג בהוראתו המקראית, לבין משמעותו בימי הביניים. במקרא אנו מוצאים כי אמונה מבטאת בטחון, נאמנות, תקווה, אמון ויושר מוסרי. ראייתה של האמונה כהיפוך הכפירה, והכללתה בתוך מערך של עיקרי אמונה, מתחילה מתקופת חכמי ימי הביניים. חורבן הבית, וגלותו של עם ישראל ממקומו האותנטי, מובילים למעבר מאמונה אישית חווייתית, לאמונה תיאולוגית שכלית.

שער א': חיי הרב קוק וכתובת 'עין איה' ו'ערפילי טוהר'

תקופת חו"ל

מראשית דרכו, היה הרב קוק חשוף, מבחינה רוחנית, לעולמם של המתנגדים, ולעולמם של החסידים והמקובלים. רעיונותיו אשר נכתבו בשנים הקודמות לעלייתו לארץ, אינם לובשים אופי קבלי מיסטי, למרות שישנם ציטוטי מקורות מן הזוהר. בשלב מאוחר יותר, המגמה מתהפכת, ישנה נטיה שלא לצטט בגלוי מן הזוהר, אך הרוח השורה על הרעיונות ואופיים, הופכים קבליים יותר.

החיבור 'עין איה' החל להכתב בגיל צעיר. זמן סיום הכתיבה אינו ברור, אולם אין ספק שהכתיבה נמשכה גם בשנותיו בשוויץ ובלונדון, וסביר להניח שאף בירושלים. מחמת התמשכותה של הכתיבה על פני זמן רב, ניתן לזהות הבדלים בין החלקים המאוחרים למוקדמים.

השוואה כפולה, בתוך 'עין איה' עצמו, ולעומת 'ערפילי טוהר', עשויה להוות ראייה להתפתחות. אם חלה התפתחות ב'עין איה', למרות המגבלות שאופי החיבור מטיל על הכותב, הרי שהדבר מוסבר בשל התפתחות המושג מבחינה הגותית.

תקופת ארץ ישראל

פרנסי יפו הציעו לרב קוק את משרת הרבנות, משום שכנראה העריכו שיש בכוחו להוות גשר בין היישוב הישן לחדש. שנים אלו היו פוריות ביותר מבחינת כתיבתו של הרב קוק, והמפגש עם המציאות בארץ נתן את אותותיו בכתיבתו. 'ערפילי טוהר' נכתב בתקופת יפו, תקופה בה הרב קוק נחשף באופן בלתי אמצעי לרוח החדשה שפיעמה בקרב בוני הארץ, דבר שהגביר את מידת חדשנותו של החיבור, בשל הרצון לתת מענה אמיתי להלכי הרוח בהם נתקל. בתקופת שוויץ ולונדון, אמנם היה הרב קוק בגופו בחו"ל, אך מבחינה רעיונית, החומר שממשיך להכתב על ידו, הינו מגובש ומפותח. תקופת חייו האחרונה- תקופת ירושלים- מאופיינת בעיקר בפעילות ציבורית, ובכתיבה הלכתית. יחד עם זאת, יתכן והחלקים המאוחרים של 'עין איה', נכתבו בתקופה זו.

'עין איה'

החיבור 'עין איה' החל להכתב בגיל צעיר, בסביבות אמצע שנות העשרים לחיי הרב קוק, ולכל הדעות לא יאוחר מתחילת שנות השלושים לחייו. יתכן והרב קוק אף חש עצמו כצעיר מבחינה רוחנית, ראה לכך היא העובדה ששיקע לכך רמז בשם הספר, כפי הוא מסביר בהקדמתו. מסיבות אלו ניתן להתייחס ל'עין איה' כאל חיבור שחרות של הרב קוק מבחינה כרונולוגית ורוחנית.

זמן סיום הכתיבה אינו ברור, אולם ברור שהכתיבה נמשכה גם בשנותיו בשוויץ ובלונדון ויתכן שאף בירושלים. מחמת התמשכותה של הכתיבה על פני זמן רב ניתן לזהות הבדלים בין החלקים המאוחרים (על מסכת שבת) למוקדמים (על מסכת ברכות),¹ כביכול ישנם שני חיבורים: 'עין איה א' ו'עין איה ב'.

החיבור נכתב על פי סדר האגדות שבעין יעקב, אך למרות השיטתיות שמכתיב אופי זה של חיבור עדיין ישנו חסרון בסגנון כתיבה זה, היות וכתיבה המחויבת לסדר חיצוני, אינה יכולה להעניק לכל מרכיב את מקומו הראוי מבחינה פילוסופית. מאידך, היותו של 'עין איה' חיבור המפרש את האגדה, אשר בלימודה רואה הרב קוק את התגלמות הנבואה בזמן של גאולה - מהווה מאפיין ייחודי ומשמעותי.

'ערפילי טוהר'

חדשנותו ונועזותו של החיבור 'ערפילי טוהר' באים לידי ביטוי בכמה היבטים:

שם החיבור: רומז על הייעוד הרוחני שמועיד הרב קוק לחיבור זה, ייעוד של השפעה רוחנית פנימית על נפשות הקוראים בו, ייעוד זה אינו ניתן להשגה בכתיבת דברים 'סטנדרטיים'.

זמן כתיבתו: החיבור נכתב בתקופה בה הרב קוק נחשף באופן בלתי אמצעי הרוח להלכי הרוח החדשה שפיעמה בקרב בוני הארץ, דבר שהגביר את מידת חדשנותו, בשל הרצון לתת מענה אמיתי להלכי הרוח בהם נתקל.

פרשת הוצאתו לאור: ההסתניגויות והחששות מפרסום הדברים הן של הרב צבי יהודה והן של הבאים אחריו, הן בשנת תרס"ד והן בעשרות השנים, שינוי הנוסח שנעשו, מעידים כאלף עדים על מידת חדשנותו של החיבור.

¹ חלוקה גסה.

שער ב': השוואה

אמונה וידיעה

מטרתו המוצהרת של הרב קוק בכתיבת 'עין איה', הינה 'פנים בית מדרשית' - לעורר ולהחיות את לימוד המוסר והאגדה בקרב צעירי הצאן, מכאן גם נגזר קהל היעד של הספר. באופן כללי, ניתן לומר, כי סוגיית אמונה וידיעה ב'עין איה' זוכה לטיפול שמרני. הן בשל קהל היעד אליו כוונו הדברים, והן בשל מוקדמות החיבור.

ב'עין איה', הרב קוק מציג את האמונה הפנימית מול הידיעה השכלית, וכאילו תובע מן האדם תביעה מוסרית, לרומם את השגותיו השכליות, ולהתאימן לאמונה התמימה שעליה חונך. אין הוא עוסק בדרך, או באופן, בו דבר זה יעשה, הוא מסתפק בסימון היעד. לעומת זאת, ב'ערפילי טוהר' הוא מתווה דרכים שעל ידן ניתן להשיג סנכרון בין העולם הפנימי, לידיעה השכלית. הוא מצביע על דבקות בה' ועיסוק ברזי תורה, כדרכים בהם ניתן להגיע לביורר פנימי. כמו כן, הוא עושה שימוש בעולם מושגים חדש, הן מתוך העולם התורני, והן מתוך הפילוסופיה המערבית. מן העולם התורני הוא "לוקח" את היסודות הקבליים והמיסטיים, ומן הפילוסופיה הוא שואל מושגים, בעזרתם הוא מביע רעיונות דומים לאלו הקבליים. יתכן והסיבה לשינוי זה, היא עליית חשיבותם של כוחות החיים מבחינה תודעתית. הרב קוק מבין כי הצבת יעדים רוחניים מוסריים בלבד, ככל שתהא מתקדמת, אינה מספקת, ועליו לתת מענה אחר.

הכפירה

ב'עין איה', הרב קוק מתמודד עם המתח בין ה'ישרות הפנימית' לבין הכפירה ע"י: א. הצבת יעד מוסרי התובע מן האדם לסנכרן את הכוחות זה עם זה. ב. הדגשת המימד הסגולי שביהודי. ג. הקניינים הטובים שיש ברע. דברים אלו אינם מהווים חידוש מהפכני, ומוכרים מ'תנועת המוסר' ומעולמם של ה'ראשונים'. יחד עם זאת, אנו מוצאים בסוף 'עין איה' דוגמא לתפיסה מאוחרת של הרב קוק בנוגע לרע, הלא היא 'אחדות ההפכים', דבר המוכיח התפתחות פנימית בתוך החיבור 'עין איה' עצמו.

למרות שאנו מוצאים ב'עין איה' התפתחויות, הרי ש'ערפילי טוהר' המענה שהרב קוק נותן לתופעת הכפירה, מורכב יותר ועשיר יותר: א. בשונה מ'עין איה', הרב קוק משבץ את הכפירה בתוך תהליך גאולת עם ישראל, זהו מימד היסטורי שנעדר מ'עין איה', שם הוא רק מסנגר על הכופרים, אך אינו מייחס פשר היסטורי לכפירתם. ב. ב'ערפילי טוהר' הרב קוק בוחן את הדברים מבחינה פילוסופית. ג. התמודדות עם המתח שבין אמונה לבין יוזמה אנושית, קיימת ב'ערפילי

הספקנות

ביעין איה' אין התייחסות נרחבת וספציפית לספקנות כבי'ערפילי טוהר', אך גם ביעין איה' אנו מוצאים התייחסות להלך נפשי זה, בעיקר מן הצד המוסרי. גם בסוגיה זו, אנו פוגשים בחלקים המאוחרים יותר של 'עין איה' חריגה מן הקו המאפיין את החיבור, ומוצאים התייחסות פילוסופית לספק, כזו המכניסה אותו לתוך התהליך האמוני, ולא רואה בו רק חולשה רוחנית-מוסרית שיש להתמודד עימה.

בי'ערפילי טוהר' הרב קוק מתמודד עם אתגר הספקנות באופן מפורט יותר מבי'עין איה': **א.** הוא מדגיש את מעמדם של הדמיון והאינסטינקט ושאר הכוחות האי-רציונליים, על מנת למצוא מקור של וודאות במקום בו השכל אינו יכול לעשות כן. **ב.** בדומה ליעין איה' הוא מכניס את הספק לתוך תהליך הבירור האמוני, הספק הוא זה שמניע את האדם לגבהים רוחניים. מכיוון שהקטע ביעין איה' שעוסק בכך, הוא קטע מאוחר, ניתן להסביר את הדמיון בין החיבורים בעניין זה, בכך שזמן כתיבת הדברים זהה.

הכהונה כתכונה של אמונה

הרב קוק עוסק בשני המקומות באותו נושא: הכהונה כתכונה של אמונה הרלוונטית לכל ישראל, ולא רק לכהנים. אך בעוד שביעין איה' הוא כותב על קדושת הכהונה מן הפן הבסיסי השווה לכל נפש, הרי שבי'ערפילי טוהר' הוא בוחר לכתוב על ההיבט האליטיסטי של הכהונה. הן מצד שאינו בר השגה לכל יהודי, והן מצד חוסר היכולת להשיג היבט זה בשלמותו. נראה לנו לתלות את טעם השינויים, באופי החיבורים. בי'ערפילי טוהר' הרב קוק 'מכוון גבוה' וכותב בצורה אליטיסטית יותר, על מנת להשפיע בדרך של מתן השראה. ביעין איה' לעומת זאת, הכתיבה היא יותר 'עממית', ומכוונת להשגת מטרות בדרך של השפעה ישירה, ולכן הרעיונות, הם כאלו, המתאימים לסגנון זה.

חינוך לאמונה

נראה כי בנושא זה אין הבדלים מהותיים, ולא חלה התפתחות עקרונית בתפיסתו של הרב קוק. החינוך בראשית חיי האדם, צריך להיות מבוסס על עקרון התמימות. כנראה שמחמת היות הנושא ראשוני ויסודי כל כך, אין אנו מוצאים הבדלים למרות שינויי הזמנים. הרב קוק סבר כי המענה

הרוחני לדור אינו טמון בשינוי גישת החינוך לאמונה בגיל צעיר, כי אם שינויים בדרכי הלימוד וההסברה, הנוגעים לקהל המבוגר יותר.

סיכום

מצאנו, כי אכן חלה התפתחות בכתיבתו של הרב קוק בנוגע למושג האמונה, בהיבטים הבאים: א. עולם המושגים: ב'עין איה', עולם המושגים הוא, בעיקר, עולמם של הראשונים ובעלי המוסר, בעוד ש'ערפילי טוהר' אנו נחשפים לעולם מושגים מיסטי, קבלי ופילוסופי. ב. פתרון המתח שבין אמונה לידיעה: בחלקים המוקדמים של 'עין איה', הפתרון מתאפיין בדיכוטומיה שאמנם מגיעה להרמוניה, אך לא לאחדות. ב'ערפילי טוהר', הרב קוק אינו מציב את הידיעה והאמונה זה מול זה, כי אם כשלים בתוך תהליך הגילוי האמוני. ג. אתגר הספקנות: המענה הניתן לספק הוא מענה מוסרי, כזה התולה את מקור הספקות בחולשה רוחנית. הפתרון המוצע מסמן את היעד: יש לשאוף לפתרון המתח בין האמונה התמימה לבין הכוחות השכליים, אך לא מוצעת דרך מעשית כיצד להגיע ליעד רוחני זה. ב'ערפילי טוהר' לעומת זאת, הרב קוק שואף להשיג וודאות שכלית, באמצעים שאינם שכליים. על ידי גיוסם של כוחות לא רציונליים, נתינת מקום משמעותי לתחושות והרגשות, הוא מציע פתרון לספק. ד. אמונה בזמן גאולה: 1) ב'ערפילי טוהר', הרב קוק נותן לתהליכים האמוניים משמעות לאומית. כלומר, שיבוץ הכפירה בתוך המערך של תהליך שיבת עם ישראל לארצו, נותן מענה אמוני. סוג זה של מענה, נעדר מ'עין איה', שם המימד הלאומי קיים מן הבחינה הסגולית, אך לא בהקשר המעשי של שיבת עם ישראל לארצו. 2) אמונה ויוזמה אנושית: ב'ערפילי טוהר', הרב קוק מתמודד עם האתגרים שהתחיה הלאומית מציבה למושג האמונה. הוא מבין כי כוחות החיים הנדרשים לתהליך הגאולה נתפסים כהחלשת נוכחות האל, ועל כן הוא עוסק גם בשאלת היוזמה האנושית.

כמו כן, הראנו כי ישנה התפתחות פנימית בתוך החיבור 'עין איה' עצמו בנוגע למושג האמונה. אם בחלקים המוקדמים של 'עין איה', אנו מוצאים שהרב קוק פותר את המתח שבין ידיעה לאמונה כשכתיבתו שרויה מבחינה מושגית בעולמם של חכמי ימי הביניים, הרי שבחלקים המאוחרים יותר, הדיכוטומיה בין שכל ורגש, מפנה את מקומה לטובת תפיסה אחדותית יותר.

את הסיבות להתפתחויות תלינו ב: א. אופיים השונה של החיבורים: 'עין איה', הוא חיבור מוסרי מובהק העוסק בכוחות נפש האדם, בעוד ש'ערפילי טוהר' הוא חיבור השראתי שנכתב כ'יומן אינטלקטואלי'. ב. השפעת התקופה והמקום: המפגש עם חלוצי ארץ ישראל ועם המציאות

בארץ, הוביל את הרב קוק למסקנה כי אין די בפתרונות שהציע עד כה, ויש להציע פתרונות פורצי דרך. ג. קהל היעד: הרב קוק מייעד את 'עין איה', לתיקון מקצועות האגדה בקרב תלמידי החכמים שבדור. בנוגע ל'ערפילי טוהר', נראה כי קהל היעד היה רחב יותר. יתכן והבדלים אלו בקהל היעד הביאו את הרב קוק להעז יותר בכתיבתו, על מנת להצליח למצוא מסילות לליבם של החילונים. ד. עלייתה של 'פילוסופיית החיים': 'ערפילי טוהר' נכתב בתקופה בה החלו לתת לכוחות הלא רציונליים שבאדם מקום נכבד יותר. כמו כן, גם השאיפה לתת דרור לכוחות החיים התגברה בתקופה זו. מחד, הביקורת המתעצמת על האמונה ככזו שחונקת את כוחות החיים מלפרוץ, הציבה בעיה בפני המאמין. מאידך, ההכרה בכוחות החיים האינטואיטיביים, פתחה בפני הרב קוק דרך חדשה להשגת וודאות אל מול הספק.

מבוא

נושא העבודה ומטרותיה

עבודה זו מבקשת לבחון את מושג האמונה במשנת הרב קוק כפי שהוא מופיע ב'עין איה' ו'ערפילי טוהר' ולהשוות ביניהם. בחרנו להתמקד בשני חיבורים בלבד, היות ומושג האמונה חורז את משנתו של הרב קוק לכל אורכה. משום כך, אם היינו מעוניינים לכתוב על מושג האמונה במשנתו כולה, הרי שמבחינה מסוימת היינו נוטלים על עצמנו משימה המבקשת להקיף את כל הגותו. צמצום נושא העבודה לשני חיבורים מאפשר השוואה ממוקדת, המביאה בחשבון את מאפייני החיבורים מבחינה התוכן והרקע ההיסטורי לכתיבתם. אנו נתמקד, בעיקר, בבחינת התפתחות המושג בהגותו של הרב קוק, העיסוק בהגדרות הוא פועל יוצא של ההשוואה, אולם הוא לא מטרותה הראשית.²

² דיון ישיר במושג האמונה במשנת הרב קוק ראה: בנימין איש שלום, **הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה**, עם עובד, תל אביב תש"ן, עמ' 31 ואילך; יוסף בן-שלמה, 'האמונה בתורת הראי"ה קוק', בתוך: **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, משה הלברטל, דוד קורצווייל, אבי שגיא (עורכים), כתר, ירושלים תשס"ה, עמ' 388-402; מרדכי פכטר, 'התשתית הקבלית של תפיסת האמונה והכפירה במשנת הרב קוק', בתוך: **דעת** 47 (תשס"א), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 69-100; הרב שלמה אבינר, 'האמונה במשנת מרן הרב קוק', בתוך: **דרכים לאמונה ביהדות**, משרד החינוך, המחלקה לתרבות תורנית, ירושלים תשמ"א, עמ' 125-142; הרב שאר-ישוב הכהן, 'דרכי-אמונה במשנת הרב קוק', בתוך: **דרכים לאמונה ביהדות**, כנ"ל, עמ' 123-113.

את ההשוואה נערוך בשני מישורים: פנימי וחיצוני. מחד, 'עין איה' מהווה חיבור שחרות של הרב קוק, ומאידך, חלקים ממנו נכתבו בתקופות מאוחרות יותר, וכנראה שעד סוף ימיו ממש.³ כפי שנראה בגוף העבודה, ניתן להתייחס לחיבור 'עין איה' כאל שני חיבורים: 'עין איה א' - החלקים המוקדמים של 'עין איה', שנכתבו בחו"ל, ו'עין איה ב' - החלקים המאוחרים של 'עין איה' שנכתבו בארץ.⁴ ייחודיות זו מאפשרת לנו להשוות השוואה פנימית בתוך החיבור עצמו, ולנסות למצוא התפתחות הבוקעת את מגבלות הסגנון המוסרי והפרשני של החיבור. בנוסף על כך, ערכנו השוואה חיצונית, בין 'עין איה', (תוך הבחנה בין החלקים המוקדמים למאוחרים), ל'ערפילי טוהר'. האחרון, נכתב בסוף תקופת יפו, לאחר שהמפגש עם המציאות בארץ הטביע את חותמו על הגות הרב קוק.⁵

השוואה כפולה זו, הן בתוך 'עין איה' עצמו, והן יחסית ל'ערפילי טוהר', תאפשר לענות על שאלת המחקר: האם חל תהליך של התפתחות בתפיסת מושג האמונה במשנת הרב קוק? כמו כן, היא תאפשר לנו לנסות ולעמוד על מאפייני וגורמי השינוי.

יש להעיר, כי מתודה השוואתית היא מטבעה מחלקת ומפרידה, בעוד שהגות היא מסכת אחת שלמה, ובדרך כלל מושגים ניתנים להבנה, רק מתוך שיבוצם במערך ההגותי הכולל. למרות זאת, מחמת מורכבותה של משנת הרב קוק, אופייה האסוציאטיבי, ריבוי הנושאים ומקורות ההשפעה, הרי שהשוואה מהווה מתודה יעילה בדרך להבנה כוללת של המושג.⁶

מבנה העבודה

בהקדמה לעבודה, נעסוק בשאלה מהי אמונה? מטרת ההקדמה היא למקם את הדברים שנכתבו בתוך מרחב מושגי והיסטורי, אשר ישמש אותנו בבחינת התפתחות המושג במשנת הרב קוק.

השער הראשון, העוסק בחיי הרב קוק ובכתיבת החיבורים 'עין איה' ו'ערפילי טוהר', מורכב משלושה פרקים: פרק א' עוסק בסקירה ביוגרפית תמציתית של חיי הרב קוק. פרקים ב' ו ג'

³ סוגיית זמן הכתיבה נידונה בגוף העבודה (עמ' 25).

⁴ חילקנו את הספר לא' ו ב' על מנת לסבר את האוזן, אך בפועל קשה לקבוע קו ברור. באופן כללי ניתן לומר שהפירוש על מסכת ברכות נחשב לחלקים המוקדמים, והפירוש על מסכת שבת (מפרק שני בעיקר) נחשב לחלקים המאוחרים, שכל הנראה רובם נכתבו בארץ ישראל. במהלך העבודה נשתמש בביטויים 'חלקים מאוחרים' ו'חלקים מוקדמים' וכוונתנו היא כפי שכתבנו כאן.

⁵ מקובל להבחין בין כתיבתו של הרב קוק עד עלייתו לארץ ובין זו שאחריה. הרב צבי יהודה (להלן: הרצ"ה) כתב על 'משנה ראשונה' של הרב קוק שבה יש 'גישושים', לעומת 'משנה אחרונה' המכריעה. הרצ"ה, 'לביורוי דברים יסודיים בתמימותם', עמודים 360 (חשוון תשל"ו), הקיבוץ הדתי, תל אביב, עמ' 40. עמדה זו של הרצ"ה מקובלת גם על החוקרים, כפי שנראה להלן במהלך העבודה.

⁶ על הקושי בפרשנות דבריו של הרב קוק ראה דבריו של שמואל ברגמן: 'הפרשנות של כתבי הרב', בתוך: מחניים מ"ט (תשכ"א), הרבנות הצבאית, תל אביב, עמ' 148-149.

עוסקים במתן רקע לחיבורים 'עין איה' ו'ערפילי טוהר', זמן כתיבתם, מאפייניהם ועוד. שלושת פרקים אלו נכתבו מתוך הנחה שיש קשר בין תקופת הכתיבה והביוגרפיה הרלוונטית לה, לבין ההגות שנוצרה באותה עת. משום כך, מיקדנו את הסקירה הביוגרפית בהשפעות האפשריות שספג הרב קוק בכל תחנה מתחנות חייו.

בשער השני הבאנו את ההשוואה עצמה, תוך התייחסות למסקנות שהסקנו בפרקים הקודמים. בהשוואה ניסינו למצוא מאפיינים מרכזיים החוזרים על עצמם באופנים שונים בשני החיבורים, ומתוך כך, לשרטט את הקווים הייחודיים שיש בכל חיבור בנוגע למושג האמונה.

שער זה נחלק לארבעה פרקים: א. אמונה וידיעה, ב. כפירה וספקנות, ג. הכהונה כתכונה של אמונה, ד. חינוך לאמונה. בשני הפרקים הראשונים בחנו כיצד מתמודד הרב קוק עם המתח שיש בין אמונה לידיעה, ובין אמונה לספק וכפירה. בפרקים השלישי והרביעי בחנו את מושג האמונה דרך נושאים צדדיים יחסית, משום שבניגוד לשני הנושאים הראשונים שמורכבותם והשקתם לתחומים אחרים מקשה על היכולת להשוות ולזהות התפתחות, הרי שנושאים "קטנים" וממוקדים מקלים עלינו בעבודת ההשוואה. משום כך, יש ערך מיוחד לבחינה של שני נושאים אלו המופיעים בשני החיבורים.⁷

⁷ סדר ההשוואה הוא כדלהלן: הצגת נושא מסוים כפי שהוא מופיע ב'ערפילי טוהר'. אחר כך, הצגתו כפי שהוא מופיע ב'עין איה', ולבסוף השוואה בין שני החיבורים לגבי נושא זה, וכן הלאה.

הקדמה

פתיחה

בהקדמה שלהלן נקיים דיון בשאלה, מהי אמונה? תוך נגיעה במערכת היחסים שבין אמונה, רצון, ידיעה ורגש. מטרת הדיון, מעבר לערכו העצמי, היא למקם את עבודתנו בתוך מרחב מושגי והיסטורי, שישמש אותנו בבחינת התפתחות מושג האמונה במשנת הרב קוק.⁸

מהי אמונה?

בפילוסופיה ובתיאולוגיה אנו מוצאים דיונים בשאלה - במה ראוי להאמין? שאלה זו מסתעפת לשאלות משנה: כיצד יש לתפוס את האל? כיצד יש להבין את מושג ההתגלות והנבואה? איזה אופי אמורים לשאת ימות המשיח? ועוד. שאלה מרכזית נוספת בה דנים היא: כיצד ניתן לאשר ולהעניק תוקף לאמונה? האם הבירור התבוני נמצא בראש ואולי אף בלעדי? או שמא, ניתן לסמוך על המסורת, שמעבירה מדור לדור אירועים מכווננים, כדי שתעניק תוקף לתכני האמונה? אפשרות נוספת היא לסמוך על הנסיון האישי, הבלתי-אמצעי, על מנת לאשר את האמונה.⁹

אולם נראה, כי בטרם נפנה לברר מהו התוכן הראוי שיש להאמין בו, וכיצד עלינו לאשש או לדחות תוכן זה, הרי שיש לשאול שאלה יסודית יותר: מהי אמונה? אנו מתקשים להביע ולהגדיר לא רק את מושא האמונה, אלא גם את היחס שמתאר הפועל 'להאמין'. נראה כי אין די עושר לשוני בשפה האנושית על מנת לתאר את כל צדדיו של היחס שמתאר הפועל 'להאמין'.

בתור נקודת מוצא לבירור זה, ניתן להציע את השאלה הבאה: האם האמונה היא יחס אל טענה, או שמילה זו מבטאת יחס מסוג אחר? באמרנו יחס אל טענה, או באופן טכני, יחס פרופוזיציונלי (propositional attitude), כוונתנו לשייך את האמונה לקבוצת פעלים מסוימת, כגון: 'יודע', 'משער', 'שולל' ועוד, המתארים את יחסו של אדם כלשהו, לטענה כלשהי. ניתן למצוא טענה אחת שאנשים מתייחסים אליה באופן שונה, יהיו כאלו שידעו שטענה זו נכונה, לעומת אלו שרק ישערו את נכונות הטענה. אנו רוצים לומר, כי ניתן להוסיף, שיהיו כאלו שיאמינו

⁸ דברינו בהקדמה מבוססים על מאמרו של משה הלברטל, 'על מאמינים ואמונה', בתוך: **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, משה הלברטל, דוד קורצווייל, אבי שגיא (עורכים), כתר, ירושלים תשס"ה, עמ' 11-38 (להלן: **הלברטל, 'על האמונה'**).

⁹ באופן כללי ניתן לומר, בעקבות וולפסון, כי חכמי ימי הביניים נעים בין שני קטבים: מחד, אמונה הנשענת על התגלות, ומאידך, אמונה הנשענת על התבונה. כלומר, יש שני מקורות של וודאות: א. התגלות, לאופניה השונים - מסירת ידע. ב. התבונה, האוטונומית לאדם. וולפסון גם טען, כי ההתגלות והתבונה אמורות כל אחת בנפרד להביא את האדם לידי אותה מסקנה. לשון אחר: יש שוויון בין התבונה האוטונומית, לבין ההתגלות ההטרונומית. טענה זו מכונה בשם 'תורת האמת הכפולה'. צבי הארי וולפסון, **המחשבה היהודית בימי הביניים**, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ח, עמ' 167-203.

שטענה מסוימת נכונה. מיקומו של הפועל 'להאמין', בתוך קבוצת הפעלים המתארים יחס אל טענה, תמקד את החקירה בנוגע למושג האמונה, בניסיון לאפיין יחס פרופוזיציונלי זה. חקירה זו תעשה בדרך של השוואה ליחסים אחרים אל טענה. למשל: ההבדל שבין אמונה לידיעה.

כיוון חקירה נוסף אליו ניתן לפנות, הוא כזה שממקם את הפועל 'להאמין' בתוך הקשר שאינו פרופוזיציונלי, כמו הפעלים 'לאהוב', 'להתחייב', 'לפחד' ועוד. הקשר זה של האמונה מעמיד את המושג בתווך לא-טיעוני. אהבה מתייחסת לאישיות מסוימת, היא אינה טענה.

סקירת האזכורים של השורש אמ"ן במקרא, מחזקת כיוון חקירה זה, ומלמדת אותנו כי שורש זה, משמש בכמה משמעויות, אשר כולן נושאות אופי של יחס אישי: א. אמונה במובן של קבלת תוכן מסוים (אלוקי או אנושי) כאמת.¹⁰ ב. אמונה במובן של קיום וחזק.¹¹ ג. אמונה במובן של יושר וצדק.¹² ד. אמון מלשון אומן (פדגוג).¹³

במקרא, אפילו הביטוי 'אמונה בה' לא נאמר בהקשר של קבלת מציאות ה' כעובדה, אלא כקבלת דבר ה' כאמת. כביכול, האמונה בעצם מציאות ה' אינה עולה כלל לדיון. המקרא לא התמודד באופן מפורש עם האפשרות האתאיסטית, מבחינתו היא לא קיימת. הקונפליקטים האמוניים עימם מתמודדים גיבורי המקרא, עוסקים בקושי להשלים עם ההנהגה האלוהית את העולם, ולא בעצם מציאות האל. ההתמודדות היא מול האלטרנטיבה של העבודה זרה, המציעה אלילים אחרים, ולא מול האין האתאיסטי.¹⁴

¹⁰ למשל: "ואת אחיכם הקטן תביאו אלי ויאמנו דבריכם ולא תמותו ויעשו כן" (בראשית, מ"ב, כ'); "ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל..." (שמות, ד', ל"א).

אף המילה 'אמן' משמעה קבלה, לדוגמא: "ובאו המים המאריים האלה במעיד לצבות בטן ולנפיל ירך ואמרה האשה אמן אמן" (במדבר, ה', כ"ב), וראה דברי רש"י: "אמן אמן: קבלת שבועה, אמן על האלה, אמן על השבועה". וכן מפרש ספורנו: "אמן אמן: אני מקבלת שני התנאים שאמרת שאם לא שטייתי אנקה, ושם שטייתי תחול האלה". על אף העובדה כי פרשנים אלו היו נטועים בתקופה אחרת, בה מושג האמונה לבש משמעויות נוספת, למרות זאת, הם נאמנים למשמעות המקורית של המקרא, ומפרשים את המושג כפי פשטי המקראות.

יתר על כן, אנו מוצאים במקרא ביטויים כמו: "ויאמינו בה" (שמות, י"ד, ל"א), "לא יאמינו בי..." (במדבר, י"ד, י"א) וכדומה. עיון בפשטי הפסוקים ובמפרשיהם מראה כי במקרא הפירוש העיקרי הניתן לביטויים מעין אלו הוא - אמונה לדבר ה', כלומר: קבלת דברי ה' כעובדה אשר תתקיים. לדוגמא, את הפסוק "והאמין בה" ויחשבה לו צדקה" (בראשית, ט"ו, ו'), מפרש הרמב"ן: "והאמין בה", האמין כי נכון הדבר מעם האלהים אמת לא ישוב ממנה כי צדקת ה' היא ואין לה הפסק". אם כן, גם המפרשים מבינים, לכל אורך הדרך, את האמונה כמושג של קבלת דבר האלוהים כאמת שתתקיים, ולא כקבלת מציאות ה' כאמת, אפילו כאשר מוזכר הביטוי 'והאמין בה'.

¹¹ לדוגמא: "...ויהי ידיו אמונה עד בא השמש" (שמות, י"ז, י"ב), ובפירוש הרמב"ן: "ויהי ידיו אמונה: שהיו עומדות וקיימות ברוממותן, כלשון ואמנה על המשוררים דבר יום ביומו (נחמיה, י"א, כ"ג), וכן אנחנו כורתים אמנה (נחמיה, י"א, א), דבר קיים בברית, וכן היתד התקועה במקום נאמן (ישעיה, כ"ב, כ"ג), חזק".

¹² "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא" (דברים, ל"ב, ד'); "כי ישר דבר ה' וכל מעשהו באמונה" (תהילים, ל"ג, ד'); "ויאמר אסתירה פני מהם אראה מה אחריתם כי דור תהפוכות המה בנים לא אמון בס" (דברים, ל"ב, כ'); "וידעת כי ה' אלוהיך הוא האלוהים האל הנאמן שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצוותיו לאלף דור" (דברים, ז', ט'); "לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא" (במדבר, י"ב, ז'); "...וצדיק באמונתו יחיה" (חבקוק, ב', ד').

¹³ "האנוכי ריתי את כל העם הזה... כי תאמר אלי שאהו בחיך כאשר ישא האומן את היונק..." (במדבר, י"א, י"ב), ובתרגום יונתן: "...היכמא דטען פדגוגא למינקא..."; "...כי דור תהפוכות המה בנים לא אמון בס" (דברים, ל"ב, כ'), וכן מפרש רש"י: "אמון: לשון ויהי אומן... (אסתר, ב', ז')".

¹⁴ ראה גם דבריו של היינמן שהובאו בהערה 20.

גם בספרות חז"ל אנו מוצאים את השורש אמ"ן משמש במשמעות של בטחון בה': "רבי אליעזר הגדול אומר כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר אינו אלא מקטני אמנה"¹⁵. אנו מוצאים גם את המובן ההפוך, אמונה של ה' בברואיו: "אל אמונה – שהאמין בעולם ובראו"¹⁶. כמו כן, מושג האמונה לובש גם משמעות של יושר מוסרי: "בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה?..."¹⁷ מובן היושר בא לידי ביטוי גם בכך שההיפך של המושג 'כופר' בלשון חז"ל הוא 'מודה', ביטוי השייך לעולם המשפטי, המציין אדם אשר אישר את העובדות שהונחו לפניו.¹⁸

את ההבדל בין שני כיווני החקירה, בנוגע לאופיו של מושג האמונה, ניתן לסמן כהבדל שבין 'להאמין ב' לבין 'להאמין ש'. בצירוף 'להאמין ב' נשתמש על מנת להביע יחס אישי, מתן אמון ובטחון. לעומת זאת בצירוף 'להאמין ש' יעשה שימוש בבואנו לתאר יחס טיעוני, 'להאמין ש', 'לדעת ש', 'לשער ש' ועוד.

מרטין בובר, מבחין בין מושג האמונה המקראי, לזה הפילוסופי.¹⁹ את ההבדל בין שתי אפשרויות אלו ניסח כהבדל שבין 'להאמין ב' (מושג האמונה במקרא), לבין 'להאמין ש' (מושג האמונה הפילוסופי). הוא טוען כי מושג האמונה במקרא ואף במדרש, הוא מושג שמשמעו מתן אמון ובטחון. רק בתקופת חכמי ימי הביניים שהחלו להתמודד עם הפילוסופיה בכלים שלה עצמה, עבר המושג שינוי (ולכל הפחות, התווספה לו משמעות נוספת) והפך לתיאולוגי.²⁰ חוקרים הסבורים שיש בהבחנה זו ממש, רואים במעבר זה, בין שני סוגי אמונה, מ'להאמין ש' ל'להאמין ב' מפנה משמעותי בתפיסת מושג האמונה. ההידרדרות המוסרית שגרמה את חורבן הבית, הובילה את עם ישראל לגלות לא רק במובן פיזי, אלא גם במובן תודעתי ורוחני.²¹ אם עד עתה האמונה היתה ההיפך של חוסר הביטחון והעוול, הרי שמעתה האמונה הולכת ולובשת משמעות של הפך

¹⁵ **בבלי**, סוטה, מ"ח, ע"ב. וכן: "והיה אמונת עיתך... אמונת זה סדר זרעים" (**בבלי**, שבת, ל"א, ע"א); "אמר להם הקב"ה לישראל: בני, לוו עלי וקדשו קדושת היום והאמינו בי ואני פורע" (**בבלי**, ביצה, ט"ו, ע"ב).
¹⁶ **ספרי**, האזינו, ש"ו.

¹⁷ **בבלי**, שבת, ל"א, ע"א. וכן: "רבי יוסי אומר, אם עבד כשר הוא, אומרים עליו (=בהספד) איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו" (**בבלי**, ברכות, ט"ז, ע"ב); "משחרב בית המקדש... פסקו אנשי אמנה מישראל" (**משנה**, סוטה, ט', י"ב); התחייבות לדברים בלי מעות: "רב אמר, אין בהם משום מחוסר אמנה, ורבי יוחנן אמר, יש בהם משום מחוסר אמנה" (**בבלי**, בבא מציעא, מ"ט, ע"א) - אדם שלא ניתן לסמוך על דיברתו הוא 'מחוסר אמנה'.

¹⁸ עמד על כך הרב יואל בן-נון במאמרו 'אמונה אל מול הפכיה', בתוך: **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, משה הלברטל, דוד קורצווייל, אבי שגיא (עורכים), כתר, ירושלים תשס"ה, עמ' 198 (להלן: **בן-נון, 'על האמונה'**).

¹⁹ מרטין בובר, **שתי דרכי אמונה**, רסלינג, תל אביב תשע"א, עמ' 7-11. ראה גם בפרק הראשון בספרו של מנחם קלנר: Menachem Kellner, *Must a Jew Believe anything?* Littman Library of Jewish, Oxford 2006.

²⁰ בעניין זה כתב יצחק היינמן: "בלשון המקראית מורה השם 'אמונה' על המושגים אמונים ונאמנות, והוא נרדף לשמות תקווה ובטחון... על האמונה בחינת עיקר מן העיקרים, ובניגוד לכפירה, מורים ביטויים הנגזרים משורש 'אמן' רק מימי הביניים ואילך...". (**אנציקלופדיה מקראית** (כרך א'), מוסד ביאליק, ירושלים 1950, עמ' 428-426). על השינוי שעשתה התיאולוגיה במושג, תעיד גם העובדה, שבמילון בן-יהודה מוצעים מספר מובנים למושג 'אמונה': "ציבות, בטחון, שלוה, יושר מוסרי, נאמנות, מה שהאדם חושב ומאמין שהוא אמת" (אליעזר בן-יהודה, **מלון הלשון העברית הישנה והחדשה** (כרך א'), מקור, ירושלים תש"מ, עמ' 275). מבין כל המובנים שבן-יהודה מציין, אין ולו אחד שהינו תיאולוגי לחלוטין.

²¹ "משחרב המקדש... פסקו אנשי אמנה" (**משנה**, סוטה, ט', י"ב).

הכפירה. מאמונה במובן אישי, חוויתי, לאמונה במובן תיאולוגי, אשר את צורתה גיבשו חכמי ימי הביניים.²²

האם ניתן להאמין מרצון?

שאלה נוספת שניתן להציע בתור נקודת מוצא לביורור אופיה של האמונה היא: האם ניתן להאמין מרצון? בקרב מוני המצוות אנו מוצאים מחלוקת. לדעת הרמב"ם, בספר המצוות, ישנו ציווי להאמין, אשר נלמד מן הדיבר הראשון: "המצווה הראשונה היא הציווי אשר ציוונו בהאמנת האלוהות, והוא שנאמין שיש שם עלה וסיבה הוא פועל לכל הנמצאים והוא אמרו אנכי ה' אלוקיד".²³ לעומתו, הרמב"ן בהשגותיו, חולק, וסובר שלא יתכן לצוות על האמונה, היות שציווי נוגע רק לגבי מי שקיבל על עצמו את סמכותו של המצווה לצוות:

... בדברי רבותינו ז"ל מפורש שהוא (= הדיבר הראשון) קבלת מלכותו יתעלה, והיא אמונת האלהות. אמרו במכילתא: לא יהיה לך אלהים אחרים על פני למה נאמר? לפי שהוא אומר אנכי ה' אלהיך. משל למלך שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו: גזור עליהם גזירות. אמר להם: לאו, כשיקבלו מלכותי אגזור עליהם גזירות, שאם מלכותי אינן מקבלים, גזרותי היאך מקיימין. כך אמר המקום לישראל, אנכי ה' אלהיך, לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, אני הוא שקבלתם עליכם מלכותי במצרים, אמרו הן, כשם שקבלתם מלכותי קבלו גזרותי לא יהיה לך.²⁴

לפי הרמב"ן, הדיבר הראשון אינו ציווי, כי אם תיאור מציאות קיימת. עם ישראל האמין לא מכוח הציווי בהר סיני, כי אם מכוח קבלתם את מלכות ה' עוד במצרים. לפי דבריו, הדיבר הראשון הוא מעין הקדמה לכל מערכת המצוות.²⁵

²² בן-נון, 'על האמונה', עמ' 200.

²³ ספר המצוות, מצוות עשה א'.

²⁴ השגות הרמב"ן על ספר המצוות, מצוות עשה א'.

²⁵ למחלוקתם של הרמב"ן והרמב"ם יש השלכה רחבה יותר, מעבר למניין המצוות. בעוד שלפי הרמב"ם המערכת הדתית יכולה להגדיר עצמה כמערכת נורמטיבית סגורה, הרי שלפי הרמב"ן יוצא שישנה קביעה מסוימת, יסודית ביותר, הנמצאת מחוץ לטווח המערכת הדתית - על האדם לקבל את מציאות האל מעצמו, ולא מכוח צו הטרונומי.

רבנו חסדאי קרשקש מעלה כנגד הרמב"ם שתי טענות: הראשונה, דומה להשגתו של הרמב"ן, מצווה להאמין יוצרת סתירה פנימית, היות והיא מניחה את קיומו של המצווה. טענה נוספת של רבינו חסדאי היא, כשם שלא ניתן לצוות על האדם להיות גבוה או כל תכונה פיזית אחרת, כך לא ניתן לצוות על האמונה.²⁶ מביקורת זו נשמע, שהאמונה היא מעין תכונה נפשית, בדומה לתכונה פיזית, שאינה תלויה בבחירה.²⁷ אדם יכול להחליט את האמונה מקיים מצווה זו או אחרת, אך הוא אינו יכול להחליט להאמין בקב"ה.

מסקנה אפשרית נוספת הנובעת מדברי רבינו חסדאי היא, שאין ערך לאדם כפוי אשר מקיים את מצוות התורה, ללא אמונה מרצונו החופשי בה'. ג'ון לוק באיגרתו על הסובלנות הדתית. מסיק כי אם נניח שלמעשה הדתי יש ערך רק אם הוא נעשה מתוך הזדהות פנימית עם המצווה, הרי שכפיה חיצונית על מעשה מצווה כלשהי היא חסרת משמעות.²⁸

אם נחזור להבחנה הבסיסית בין אמונה כיחס פרופוזיציונלי לאמונה כיחס לא-פרופוזיציונלי הרי שהכרעה בסוגיה זו, קשורה לשאלה האם ניתן להאמין מרצון. אם נכריע שאמונה היא יחס לא-פרופוזיציונלי נוכל לומר שאפשרי להחליט להאמין. ראובן יכול להחליט לתת אמון ולבטוח בשמעון. דוגמה מובהקת לתפיסה הרואה באמונה הכרעה רצונית היא הגותו של ישעיהו ליבוביץ'. לשיטתו, האמונה אינה מבוססת על עובדות אמפיריות, ואין היא מתיימרת לספק היגד כלשהו על העולם. לדעתו, האמונה היא התחייבות שמקורה בהחלטה רצונית של האדם, לעבוד את ה' ללא תנאי:

אינני רואה באמונה הדתית מסקנה שהאדם מסיק אלא הכרעה ערכית שהוא מכריע, וככל תוכן ערכי שבתודעת האדם אין היא נובעת ממידע שסופק לו או שניתן לו, אלא היא חיוב שהאדם מחייב בו את עצמו. לשון אחר: האמונה אינה שייכת לתכנים הקוגניטיביים של תודעת האדם אלא לתכניה הקונאטיביים.²⁹

²⁶ רבינו חסדאי קרשקש, **אור השם**, ספרי רמות, ירושלים תש"ן, עמ' ט"ז.

²⁷ טענה זו של רבנו חסדאי צריכה ביאור, היות והדימוי של האמונה לתכונה פיזית, מניח זהות מוחלטת מידי, בין העולם הנפשי, שמטבעו הוא גמיש יותר, לבין זה הפיזי שניחן במוחלטות שאינה ניתנת לשינוי בכוח הרצון.

²⁸ ג'ון לוק, **איגרות על הסובלנות**, יורם ברונובסקי (מתרגם), מאגנס, ירושלים תש"ן, עמ' 36. כמו כן, ראה גם: צבי מיכאל נהוראי, 'האם אפשר לכפות על מעשה דתי?', בתוך: **דעת** 14 (תשמ"ה), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 34-21.

²⁹ ישעיהו ליבוביץ', **אמונה, היסטוריה וערכים**, אקדמון, ירושלים תשמ"ב, עמ' 11. הלברטל מעיר כי עמדתו של ליבוביץ' המרוקנת את האמונה מתוכן מטאפיזי ומעמידה את הכל על הכרעתו הרצונית של המאמין, נתקלת בקושי פנימי. אדם אשר מחליט להאמין, ומקבל על עצמו לעבוד את האל, מבליע בהחלטה זו טענה על העולם שמחוץ לו. ההתחייבות היא כלפי מושא מסוים - האל, שהרי ההתחייבות לעבוד אותו מניחה את קיומו. **הלברטל, 'על האמונה'**, עמ' 16. בנוגע לעמדתו של ליבוביץ' ראה דבריו להלן.

אם כן, במידה ואנו תופסים את האמונה כיחס לא-פרופוזיציונלי הרי שניתן לדבר על אמונה מרצון, אך האם תפיסה של האמונה כיחס פרופוזיציונלי מאפשרת אמונה מרצון?

דייוד יום גורס שלא ניתן לכפות את הרצון להאמין או להחליט להאמין. זו עובדה אמפירית בנוגע למבנה הרצון האנושי. אנו יכולים להזיז איברים בגופנו על פי החלטתנו, אך איננו יכולים לאמץ אמונה שהסכום של אחד ועוד אחד הוא שלוש. האמונה היא תופעה בלתי רצונית, מעין אינסטינקט, לכל היותר ניתן לרצות להיות מאמין.³⁰

פילוסוף נוסף אשר שלל את הקשר בין הרצון לאמונה הוא ברנרד וויליאמס. הוא טען שלא ניתן להאמין מרצון, היות וישנה מגבלה הקשורה לעצם מושג האמונה ומושג האמת. אמונה מכוונת אל האמת, כלומר, להאמין במשהו, או במישהו, משמעותו לסבור שאותו מושא אמונה הוא אמיתי. זהות זו מובילה לכך שאם אדם יגיע למסקנה ש X שקרי, הרי שהוא יפסיק להאמין בו. כמו כן, המושג 'אמת' תלוי בכך שקיימת מציאות מסוימת, אובייקטיבית, שאינה תלויה ברצון האישי של אדם זה או אחר. שתי הנחות אלו: א. להאמין ב X = לחשוב ש X אמת, ב. מושג האמת אינו תלוי ברצוננו - מובילות אותנו אל המסקנה כי לא ניתן להאמין מרצון. אם היה ניתן להאמין מרצון, הרי שהיינו יכולים לשנות את המציאות החיצונית באמצעות רצוננו, ומושג האמת האובייקטיבית שמחוץ לנו לא היה קיים. לשון אחר: אפשרות של אמונה מרצון מבטלת את מושג האמת.³¹

לעומת עמדתו של וויליאמס, מציג וויליאם גיימס במאמרו 'הרצון להאמין' עמדה הפוכה - ניתן ואף רצוי להכריע להאמין, היות וכאשר אדם עושה זאת, הוא נפתח לפרשנות אחרת של המציאות, אשר מי שאינו מאמין, לא רק שהוא מפרש את המציאות אחרת, אלא הוא אינו מזהה כלל, שהוא ניצב בפני מציאות מיוחדת.³²

לדעתו של גיימס, אמונה היא בחירה בפעולה, במקום בחירה באי-פעולה, ובכך המאמין עדיף על פני הספקן. הרצון לחשוף את האמת הוא כה גדול, עד שהמאמין מוכן לקבל החלטה הנוגעת לכל צדדי חייו - להאמין. החלטה זו אינה הפיכה, היות ורק מתוך עמדה נפשית זו ניתן לוודא את נכונותה של הנחה זו. מי שאינו מוכן ליטול את הסיכון של אמונה מרצון, הוא אדם שהחשש

³⁰ "טיעונו של יום כנגד יעילותה של התבונה בא לחזק את טענתו הקודמת, האומרת שהאמונה היא מצב פסיכולוגי שמקורו באינסטינקט ובהרגל ואיננה בבחינת השלמה של תרגיל לוגי. אילו הופעלה התבונה אי-פעם עד למסקנותיה ההגיוניות הקיצוניות, כי אז היתה נהרסת כל וודאות לגבי כל עניין שהוא. עם זאת, האמונה קיימת ללא ספק ולפיכך היא תלויה במשהו אחר; האמונה היא איפוא טבעית ולא הגיונית. טיעונו של הספקן אינם משכנעים משום שהם "רחוקים וכפויים" ומעבירים אותנו הרחק מעבר לניסיונות החיים הרגילים, ולא משום שאינם תקפים". פילוסופיה (סדרה אנציקלופדית "אופקים חדשים"), ג'. או. יורמסון (עורך המהדורה האנגלית), בן-עמי שרפרשטיין (עורך המהדורה העברית), ש. פרידמן, תל אביב 1967, עמ' 178.

³¹ Bernard Williams, *Problems of the Self*, Cambridge University, Cambridge 1973, pp. 136-151
³² William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, London 1979, pp. 1-31

להתגלות כפתי גדול אצלו מהחיפוש אחר האמת. האמונה, לפי גיימס, היא הנכונות לקבל השערה כבסיס להכרעה פנימית.³³ לעומתו, דייויד יום וברנרד וויליאמס שטענו שאין באפשרותנו להאמין מרצון, מגדירים את האמונה באופן שונה. לדידם האמונה מקפלת בתוכה גם משמעות של אמת. להאמין ב X משמעו להאמין ש X הוא אמת.³⁴

אמונה, ידיעה, רגש

אם כן, שאלת הקשר בין רצון לאמונה מביאה אותנו להבחנה בין שני טיפויי אמונה הנבדלים אחד מן השני באופן בו הם משלימים את הפער בין אמונה וידיעה.³⁵

המאמין הדומה לטיפוס שהציע גיימס, חי את חייו ללא כל וודאות בנוגע לתקפותם של הטענות שאמונתו נושאת על עצמו ועל סביבתו. המאמין שמתאר וויליאמס רואה בטענות שאמונתו נושאת טענות ודאיות למרות שאין באמתחתו ראיות קונבנציונליות לכך. גדולתו של מאמין זה הינה בכך שהוא מקבל טענות מסויימות על העולם כוודאיות למרות שאין הוא משתמש בראיות הרגילות שבשאר תחומי חייו.

היחס שבין אמונה לידיעה נראה כחמקמק אפילו בדבריו של הרמב"ם. ב'ספר המצוות' כותב הרמב"ם: "היא הצווי אשר צונו בהאמנת האלהות, והוא שנאמין שיש שם עלה וסבה הוא פועל לכל הנמצאים...".³⁶ לעומת זאת, ב'משנה תורה', בהלכות יסודי התורה נוקט הרמב"ם בלשון ידיעה: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון. והוא ממציא כל נמצא. וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו".³⁷ מהי עמדתו של הרמב"ם, האם הוא מזהה אמונה עם ידיעה, או שמא זהו מושג עצמאי החולק רשות לעצמו?

³³ לעומת זאת, וויליאם קליפורד טוען כי על האדם לנקוט תמיד בגישה ספקנית כל עוד לא הוכח אחרת William Kingdon Clifford, *The Ethics of Belief and Other Essays*, Prometheus Books, New York 1999, pp. 2-27 גישה מעין זו, רואה גיימס כשמרנית. הלברטל מעיר כי עמדתו של גיימס נראית מקורית במיוחד, לאור העובדה שבתולדות הביקורת על האמונה (ניטשה, פוירבך ומרקס) תואר המאמין כאדם פסיבי הבוחר באפשרות האמונית על מנת לברוח מאחריות. **הלברטל, 'על האמונה'**, עמ' 585, הערה 9.

³⁴ בדומה לכך, טוען עקיבא טץ שדת אמיתית אינה משאירה מקום לספק. עמדה זו הוא רואה כעמדה המסורתית של ישיבות ליטא. Akiva Tatz, *Living Inspired*, Targum/Feldheim, Jerusalem 1993, pp. 51-57.

³⁵ האמונה נבדלת מן הידיעה בכך שאין היא נחשבת כראיה 'רגילה'. ביטוי קיצוני לכך ניתן למצוא בעמדתו של סרטוליאנוס הסובר שככל שהפרדוקס האמוני גדול יותר כך האמונה גדולה יותר ("Credo quia absurdum") Pierre Buhler, 'Tertullian: The Teacher of the cerdo quia absurdum', in: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources* (Volume 4), Jon Stewart (ed.), Ashgate, Hampshire 2008 pp. 131-143

³⁶ **ספר המצוות**, מצוות עשה א'.

³⁷ **משנה תורה**, יסודי התורה, א', א'.

יש שתולים סתירה זו, בחוסר הבנה של דברי הרמב"ם: הרב יוסף קאפח סבור כי השימוש שהרמב"ם עושה, לכאורה, במושג להאמין, מקורו בתרגום מוטעה, ויש לתרגם 'לדעת'. לעומתו סבור הרב יצחק שילת כי התרגום מדוייק, אך המבקש למצוא סתירה בדברי הרמב"ם לוקה באנאכרוניזם, היות ובעולם המושגים של הרמב"ם, להאמין, משמעו 'לחשוב לאמיתו'.³⁸ כך או כך, שני ההסברים מקרבים את האמונה לקוטב הידיעה. לעומת זאת, הסברו של הרב סולובצ'יק למונח 'לידע' שהרמב"ם עושה בו שימוש בהלכות יסודי התורה, עשוי ליישב את הסתירה באופן שונה:

המונח 'לידע' שהרמב"ם משתמש בו, חורג מן הגבולות של ההיגיון המופשט ועובר לתחום החוויה האינטימית והרגשנית שאינה יודעת גבולות, אשר בו קיימת זהות גמורה של ההנחה והמסקנה, הידיעה הדיסקורסיבית והחשיבה האינטואיטיבית, התפיסה וההכרה, הנושא והנשוא. רק בהלכה ה', לאחר שקבע את החוויה היסודית של האלוהים כמציאות מוצקה, מביא הרמב"ם את ההוכחה האריסטוטלית הקוסמולוגית של 'מנהיג הגלגל', היינו הסיבה הראשונה.³⁹

לפי הסבר זה, יתכן והרמב"ם משתמש במושג ידיעה כאשר אין כוונתו לידיעה לוגית מוגבלת. מובן כזה של ידיעה קרוב יותר לאמונה במובן של נתינת אמון ('אמונה ב'), דבר המטשטש את ההבדלים שבין יסודי התורה לספר המצוות. אולם, כפי שהראנו, דבריו של הרב סולובצ'יק אינם הכרחיים על מנת ליישב את דברי הרמב"ם.

בדיון על היחס שבין אמונה לידיעה ישנם כאלה אשר מערערים על עצם ההפרדה בין המושגים. לדידם אדם הניצב מול חברו לא יאמר לו 'אני מאמין שאתה ניצב מולי', חברו הניצב לפניו הוא עובדה קיימת ומוגמרת ואין צורך כלל 'להאמין' בכך. אם ננסה לנסח אמונה מעין זו בעזרת המושגים אשר הגדרנו, הרי שעל מאמינים מעין אלו נומר שאמונתם אינה יחס אל טענה (אינה פרופוזיציונלית), היות ולא נוצר שום מרחק בין מושא האמונה למאמין, וממילא אין מרחק שצריך להיות מתווך על ידי טענה כלשהי. הנוכחות של האל בחייהם היא ברורה, היא אינה

³⁸ שתי הדעות מובאות בהערותו של הרב שילת לאיגרת הרמב"ם לחכמי מונטפזלייר. ראה בתוך: **איגרות הרמב"ם**, מהדורת הרב יצחק שילת, מעליות, ירושלים, תשמ"ח, עמ' תע"ט, הערה 1. ראה גם הערתו המפורטת של רוזנברג במאמרו 'מושג האמונה בהגות הרמב"ם וממשיכיו' בתוך: **בר אילן - ספר השנה**, כ"ב-כ"ג (תשמ"ח), משה חלמיש (עורך), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 352 הערה 2. בין היתר, הוא מעיר: "הרמב"ם משתמש בחלק א', פרק נ' במונח 'אעתקאד', הקרוב אטימולוגית לשורש העברי ע.ק.ד. כבר אצל חכמי הכלאם פורש מונח זה כרומז למצב שבו האדם עקוד בלבו במושא השכנוע". ראה גם: Jan. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*, Brill, Leyden, 1976, pp. 40-43

³⁹ הרב יוסף דוב הלוי סולובצ'יק, **איש האמונה**, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 32 הערה 20.

מוסקת בצורה עקיפה ע"י חוויה אישית, או התבוננות שכלית, אלא מראיית האל כנוכח. ביטוי לסוג זה של מאמינים ניתן למצוא במשל שהובא משמו של החפץ חיים :

ושמעתי ממנו פעם אחת שאמר בזה הלשון : אבא מחזיק את ילדו על זרועו, מנשקו, מחבקו, מאכיל אותו. ישאל מאן דהו את הילד : מי מחזיק אותך על הידיים? יענה לו הילד : אבי. יגיד לו מישהו : לא זהו אביך? (תוך שהוא מצביע על אדם אחר), הילד יראה באצבע על אביו ויאמר הרי זהו אבי! הוא אינו צריך ראיות, הוא רק מראה באצבע : זהו אבי! במצב כזה יכולה להיות לו לילד אהבה אמיתית לאביו, אך מה אם הילד אינו מכיר את אביו וצריכים להוכיח לו בראיות שזהו אביו? אז כבר לא יכולה להיות אהבה אמיתית.⁴⁰

מצב האמונה הראשון המתואר במשל זה הוא מצב של 'אמונה תמימה'. אמונה זו היא בעצם פעולה של הצבעה, אין המאמין נצרך להיסק או לטענה כלשהי יש כאן התנסות ראייתית מיידית. מצב של זה 'אמונה תמימה', אפשר שהוא גם מגמתה של ההלכה, השואפת להנכיח את מציאות האל בכל רגע ורגע בחייו של האדם, ובכך לסגור את הפער שבין מושא האמונה למאמין. היו אף שחיבו את 'אמונה התמימה' והרחיקו את האמונה השכלית. הידוע מכולם בגישתו הבלתי מתפשרת בעניין זה הוא רבי נחמן מברסלב שראה בחקירה השכלית את היפך האמונה :

עיקר התכלית והשלמות הוא רק לעבוד את ה' בתמימות גמור בלי שום חכמות כלל. כי יש מחקרים שאומרים שעיקר התכלית והעולם הבא הוא רק לדעת כל דבר כמות שהוא וכו'. ולדעתם הרעה עיקר השגת התכלית הוא ע"י חקירות וחכמות חיצוניות שלהם. אבל באמת אצלנו עיקר השגת התכלית הוא רק על ידי אמונה ומצוות מעשיות לעבוד ה' על פי התורה בתמימות ובפשיטות.⁴¹

⁴⁰ כל כתבי החפץ חיים השלם, צבי הירש זקס (עורך), ישיבת חפץ חיים, ירושלים תש"ן, חלק ג', עמ' י' (תרגום מיידית). רעיון דומה מביע ריה"ל: "אמר הכוזרי: כי כבר אבדה לי אותה המעלה העליונה, שהיא קביעת דעה ללא חקירה.. ואין הקבלה נאה אלא עם שלוות נפש. אבל עם תחושת מועקה (או מבוכה) הרי החקירה עדיפה, בפרט כאשר תוצאות החקירה - אמיתת אותה הקבלה, שאז יתאחדו לאדם שתי המעלות, כלומר המדע והקבלה גם יחד" (הכוזרי, מהדורת הרב קאפח, מאמר ה', א') דברים דומים אומר החבר במאמר ב', כ"ו.

⁴¹ ליקוטי מוהר"ן תנינא, ירושלים תשנ"ט, אות י"ט; ראה גם: בנימין איש שלום, 'על מדע ושלמות הרוח', אבי שגיא (עורך), בתוך: אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 355-353; צבי מרק, מיסטיקה ושיגעון ביצירת רבי נחמן מברסלב, עם עובד, תל אביב 2003, עמ' 122-95. לעומת רבי נחמן, המגיד ממזריטש, ובעקבותיו בעל ה'תניא', שיבחו את האמונה שיש בה תמימות יחד עם הכרה שכלית, אך גם הם, הבחינו בין אמונה שכלית, לבין אמונה פילוסופית אותה שללו. ראה סקירתו המקיפה של בנימין בראון, 'שובה של האמונה התמימה-תפיסת האמונה החרדית וצמיחתה במאה ה-19', בתוך: על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, משה הלברטל, דוד קורצווייל, אבי שגיא (עורכים), כתר, ירושלים תשס"ה, עמ' 443-403.

סוג נוסף של מאמין, הקרוב ל'אמונה תמימה' אך עדיין נבדל ממנה, הוא מאמין שאמנם מגדיר את אמונתו כטענה, אך זו טענה המכוננת את זהותו. דוגמא לסוג זה של מאמין, ניתן למצוא בניתוח התופעה הבאה: ישנם אנשים שכאשר הם נשאלים על אמונתם הם מגדירים את עצמם כלא-מאמינים או כספקנים, אך בעתות משבר או שמחה, מנעד הרגשות שהם מביעים שונה לחלוטין מהמצופה ממי שמגדיר את עצמו כלא-מאמין. הם מתפללים לאל, מודים לאל, חשים שחטאו לאל ומבקשים את סליחתו. רגשות אלו אינם תחושות חסרות משמעות, הם מבטאים אמירות אמוניות מורכבות. תפילה לאל משמעה אמונה בהשגחה אלוהית בעולם ואף אמונה בכך שהוא שומע תפילה.⁴² תופעה זו ניתן לראות כמצב רגעי וחולף בו אדם נתפס ונתלה בגורם שגדול ממנו על מנת לצאת מן המשבר אליו נקלע. מאידך, ניתן להסביר את הרגשות הללו כחשיפה של רבדי האישיות העמוקים שהאמונה מוטמעת בהם, ולמעשה, היא זו שמכוננת את זהותו של האדם. מאמין מסוג זה יוצר פרדוקס לוגי, מחד, הוא אינו מאמין, אך בעיתות צרה ומצוקה הוא מתפלל למי שאינו מאמין בו. ג'ורג' מור טוען שאדם אינו יכול לומר בו זמנית 'א' אבל איני מאמין ש'א'.⁴³ מכל מקום, נראה שהמבנה הנפשי של האדם אינו נכנע לפרדוקסים מעין אלו.

לעיתים נשמעת הטענה כי אמונה היא רגש. לפי דברינו יש שתי אפשרויות להבין טענה זו: אדם שמגדיר את עצמו כמאמין יאמר (במידה והאמונה היא יחס פרופוזיציונלי), שאמנם אין אמונתו מתאמתת בדרכי האימות הרגילות, אך הוא מרגיש שאמונתו אמיתית וודאית. לפי אפשרות זו תפקיד הרגש הוא לגשר על הפער שבין האמונה לידיעה. אולם, ישנה אפשרות נוספת להבין את הזיהוי בין אמונה לרגש. בתיאור שהבאנו לעיל על אותו מאמין שמגדיר את עצמו כ'לא-מאמין', האמונה היא רגש לא בגלל שהרגשות מאשרים את 'טענת האמונה', אלא משום שהרגשות הם הדרך בה אותו 'לא-מאמין' מביע את אמונתו. יתר על כן, מאמינים רבים מעניקים לעולם הרגש משקל משמעותי. הם יודעים שלמרות הספקות והתהיות, האמונה טבועה עמוק בתוכי נפשם. במצב זה האמונה היא לא יחס אל טענה אלא מבע של זהות המכונן את האני.

האמונה כיחס לא-פרופוזיציונלי

⁴² יש להדגיש: רגשות משקפים טענות (בניגוד לתחושות שגם בעלי חיים יכולים לחוש, כמו כאב או טעם) אדם אשר פוחד מדבר מסוים מגדיר בפחדו זה מערכת של קורדינאטות בינו לבין העולם, שהרי דבר אשר גורם לפחד לפלוני יכול להשאיר את חברו אדיש לחלוטין.

⁴³ George Edward Moore, *Selected Writings*, P. Baldwin (ed.), Routledge, London 1993, pp. 207-212

עד כה בחנו את האמונה בעיקר כיחס-אל-טענה. אולם, כאמור, ישנן תפיסות המתייחסות לאמונה כיחס לא-פרופוזיציונלי. לפי תפיסות אלו, האמונה אינה מכילה כל טענה שהיא על העולם, אלא היא עמדה של המאמין כלפי העולם. תפיסות אלו מתארות את עמדתו של המאמין כלפי העולם כרגישות, כהתמסרות, כנסיון לברוח מאחריות.⁴⁴ המשותף לתיאורים אלו שהם עוסקים באישיות המאמין ובאפיוניו ולא בתכני אמונתו. גישה זו לאמונה כיחס לא-פרופוזיציונלי מקבלת תמיכה מן העובדה שמושא האמונה הוא האל, שבאופן הגדרתי שונה מכל המצוי. אפילו השוואה כלשהיא בינינו לבינו תחטא לאמת, היות ולא ניתן להשוות בין הסופי לאין סופי. ממילא אין באפשרותנו לטעון כלפי האל כל טענה חיובית שהיא, כפי שהראה הרמב"ם במורה נבוכים.⁴⁵ ליבוביץ' וגולדמן טוענים בעקבות זאת, כי בשל מושא האמונה היא אינה יכולה להיות יחס-פרופוזיציונלי, משום שלא ניתן לתאר את האל על ידי השפה.⁴⁶ טענתם נתקלת בקושי אם יבקשו לתרגם יחס פרופוזיציונלי כמו 'אמונה בתורה מן השמים' ליחס לא-פרופוזיציונלי. האמונה מטבעה מכילה סדרה של טענות על המציאות, יתכן ויש צורך ברגישות, בהתמסרות ובעמדות נוספות כדי להאמין, אך עמדות אלו אינן האמונה עצמה אלא רק המצע עליו מתקיימת האמונה.

לדוויג ויטגנשטיין ניסה לבחון האם הטענות של האמונה אודות העולם, שוות ערך לטענות אחרות אודות העולם, היונקות את תקפותן ממקור אחר. לדעתו, אם נבחן את ההקשר של השימוש במבטי האמונה, נגלה שלמעשה לא מדובר כלל בטענות.

פרשנו של ויטגנשטיין ניסו להשוות את מבטי האמונה, למה שויטגנשטיין כינה בספרו 'על הוודאות' - 'משפטי מסגרת'.⁴⁷ משפטי מסגרת אינם טענה אלא הבסיס לכל התנהלות של בן אנוש. דוגמא למשפט מסגרת הוא המשפט: 'העולם קיים', שלילה של משפט זה לא תהיה מובנת לנו היות וקביעה זו מובלעת בכל פעילותנו. בדומה לכך המשפט: 'אלוקים קיים' אינו טענה רגילה אלא משפט מסגרת דתי. מי שדוחה משפט מסגרת אינו מוגדר כטועה, אלא כמי שבחר להתנתק מהמרחב שמשפט המסגרת יוצר.⁴⁸

אנלוגיה זו בין משפטי מסגרת לאמונות מסייעת לנו להבחין בין אמונות בעלות אופי דתי לבין טענות חיזוי רגילות. נניח, שואל ויטגנשטיין שאנו שומעים חיזוי מפיו של נביא שנבואותיו בנוגע

⁴⁴ ראה דבריו של הלברטל בהערה 33.

⁴⁵ **מורה נבוכים**, חלק א', פרקים נ"א-ס"ט.

⁴⁶ תיאור של עמדות אלו ראה: אבי שגיא, **אתגר השיבה אל המסורת**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"ג, עמ' 407-386.

⁴⁷ לדוויג ויטגנשטיין, **על הוודאות**, עדנה אולמן-מרגלית (מתרגמת), כתר, ירושלים 1986.

⁴⁸ על ההשוואה בין אמונה לבין משפט מסגרת ראה: Dewi Zephaniah Philips, *Religion Without Explanation*, Blackwell, Oxford 1982; כמו כן, ראה דבריו של פיטר ווינץ' המשווה את אמונות היסוד הדתיות לקריטריון: Peter Winch, 'Wittgenstein: Picture and Representation', in: *Trying to Make Sense*, Blackwell, Oxford 1987

לעתיד מתממשות באופן קבוע. יתכן ונקבל את החיזוי שלו כעובדה נכונה, אך קבלה זו אינה הופכת אותנו למאמינים בתוכנה של אותה נבואה. האמונה נבדלת מטענת חיזוי רגילה בכך שתהליך אישוש או דחייה של טענה, כל שהיא, הוא שונה. טענה רגילה נשענת על ראיות, אך האמונה אינה זקוקה כלל לראיות ויתכן אפילו שהראיות רק מזיקות ופוגמות בה. אם נחזור לדוגמה שהבאנו, נאמר כך: אישור האינפורמציה שנובעת מנבואתו של הנביא אינו ממצה את יחס האמונה, גם לאחר קבלת הדברים ואישורם נותר פער בין המאמין ליודע. פער זה נגרם מכך שמעבר למידע האינפורמטיבי על המציאות שקיים בדבריו של המאמין קיים בטענותיו גם שיפוט נורמטיבי שלא ניתן להפרידו מן הטענה. ההבדל בין מי שאומר 'ירד גשם' לבין מי שאומר 'סביר שירד גשם' אינו עמוק כל כך. לעומת זאת בין האומר 'המשיח יבוא' לבין האומר 'סביר שהמשיח יבוא' יש הבדל מהותי. הבדל זה נובע מהאופי הנורמטיבי של ימות המשיח בעיני המאמין.⁴⁹ האירועים ההיסטוריים עליהם מושתתת האמונה אינם נבחים על פי הקריטריון הרגיל של ההיסטוריה. חקירה של אירועים אלו בכלים מדעיים רגילים כמו ממצאים ארכיאולוגיים או הסתברות וכדומה היא עצמה סימפטום של אבדן אמונה. אירועים אלו מהווים חלק מתצרף שלם של משמעות בחייו של המאמין, ומשום כך הוא מקבלם כאמיתיים, ולא משום הסתברות גבוהה לאירוע מסוים.⁵⁰

לפי מהלך דברים זה, האמונה אינה יחס פרופוזיציונלי במובן הרגיל. יש בה שני מרכיבים המבדילים אותה מטענה רגילה: הראשון הוא הדמיון בינה לבין משפט מסגרת, האמונה מובלעת בחיי היומיום של המאמינים והם אינם רואים צורך להצהיר כל העת 'אלוקים קיים' (מעבר לריטואל הדתי). המרכיב השני הוא העירוב שיש באמונה בין עובדה לבין נורמה. באמונה 'אלוקים קיים', מעבר לעובדתיות שבה, יש גם הענקת תכלית וערך לעולם.

אבדן אמונה

הגדרת מהותו של יחס האמונה עשויה לתרום להבנת תהליכי חילון ואובדן אמונה. התפיסה הפרופוזיציונלית של האמונה מציגה את ההסבר הבא: ישנן מספר אמונות יסודיות אשר יש לחלץ מתוך הנרטיב הדתי. אמונות אלו, לאחר ליטוש, בירור וניסוח תאולוגי הופכות להיות בסיס

⁴⁹ ראה דברי ויטגנשטיין: Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Cyril Barret (ed.), Blackwell, Oxford 1966, p.53

⁵⁰ ובלשונו של ויטגנשטיין: "...ראיה היסטורית (משחק ההוכחה ההיסטורי) אינה שייכת לאמונה..." Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, Blackwell, Oxford 1980, p.81

האמונה כולה. אי יכולת להגן עליהן שומטת את הקרקע מתחת לרגלי המאמין. התאולוגיה היא בעצם החצנה של היחס הפנימי בין האדם לבין האל והפיכתו לסדרה של טענות. הלבטל טוען כי ליאו שטראוס, יוליוס גוטמן, גרשם שלום ועוד רבים מהוגי הדעות והחוקרים של היהדות הגרמנית, סברו כי מקור השבר האמוני שהיהודי המודרני ניצב בפניו, הוא ערעורם של עובדות היסוד עליהן ניצבת האמונה ובראשם אמונת ההתגלות.⁵¹

הניתוח של ויטגנשטיין מאפשר הבנה אחרת של תהליכי החילון. האמונה אינה בנויה רק על קבלה של סדרת טענות יסוד אלא היא מכלול חיים זהות שלם. היציאה והכניסה למערכת הדתית היא תהליך מורכב שאינו מתמצה בהכרעה השכלית האם היתה התגלות או לא. היחס בין המרכיבים הטועניים לבין המרכיבים הערכיים והמעשיים של האמונה אינו לינארי (כאשר קבלת טענות היסוד מוכרחה להיות קודמת לכל השאר), אלא הוליסטי, ובעצם כל מרכיב נמצא בכל מקום ובכל שלב. לפי הבנה זו, יתכן ומקורו של משבר האמונה אינו בערעורן של אמונות היסוד, אלא 'בירידת ערך' כללית של החיים הדתיים כמכלול שלם שאינו מספק, ואינו משמעותי יותר. החקירה אודות טענות היסוד היא רק שלב שני לאחר שהשתרשה התחושה כי החיים היהודיים כבר אינם בעלי ערך מספיק. בחירה לאמץ את האמונה נגזרת ממכלול שלם של משמעויות אותן אדם בוחר לאמץ.

הפתרון למשבר החילון נעוץ בראש ובראשונה בזיהוי נכון של גורמיו. הרב קוק מזהה כי תהליך זה (גם אם בצורה הרסנית מבחינה רוחנית) הוא בעצם תהליך של השתחררות האמונה ממושגיה התיאולוגיים. לאחר דורות בהן האמונה לבשה צורה תיאולוגית בעיקר, הרי שבעת החדשה החלה

⁵¹ **הלבטל, 'על האמונה' עמ' 37.** במידה מסוימת ניתן לראות בניסוחם של 'עיקרי אמונה' בימי הביניים את שיאו של תהליך ההחצנה של היחס הפנימי. על גישתו הרציונלית של הרמב"ם, ועל מטרתם של י"ג העיקרים, כתב יוליוס גוטמן את הדברים הבאים: "...אבל גלוי וידוע היה לפנינו למדי, שהיהדות מתכוונת במידה שווה אל כל המחזיקים בה... התורה המבקשת להאיר את רוחו של ישראל כולו קבעה אמיתיות יסוד פשוטות של הדת בשביל כל אדם... על ידי כך הריהו מבקש, כנראה, לגדור בפני התוצאה החמורה ביותר המתחייבת מתוך השכלתנות שלו, היינו ייחוד השארות הנפש לפילוסופים בלבד. אמנם, לפי חומר השיטה אין האמונה באמת הדתית העומדת על הקבלה בלבד מספיקה כדי לקנות עולם הבא לשכל. ואולם הרמב"ם פורץ... את גדר השיטה וסבור הוא שמועט של הכרה, שכל בן הדת היהודית יכול להשיגו, מספיק כל צרכו כדי לזכות את כל ישראל בחלק לעולם הבא". (יצחק יוליוס גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות**, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"א, עמ' 165. כמו כן, ראה גם מאמרו של ארתור היימן, הטוען גם הוא, שמטרת י"ג עיקרים היא להבטיח שלכל ישראל, יהיה חלק בעולם הבא. Arthur Hynman, 'Maimonides: Thirteen Principles', in: *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Alexander Altmann (ed.), Harvard University, Cambridge 1967, pp. 119-144 לפי גוטמן הרמב"ם עשה מאמץ להכניס תחת כנפי האמונה גם את אותם 'מאמינים פשוטים' ועל כן ניסח עבורם עיקרי אמונה 'מן המוכן'. ביסוד דבריו של גוטמן עומדת התפיסה שלפי הרמב"ם האמונה היא בעלת אופי פרופוזיציונלי ועל כן נוצר הצורך לנסח עיקרי אמונה.

אולם יש להעיר שגם לשיטת הרמב"ם יתכן לומר שאין האמונה תאולוגיה בלבד, שהרי אמנם י"ג העיקרים מגדירים אמונה בתוכן מסוים, אך זהו תוכן שהמאמין אינו מבינו לעומק. פיתוח של גישה זו, רואה רוזנברג, בדבריו של רבי יוסף אלבו: "האמונה בדבר הוא הצטייר הדבר בנפש ציור חזק עד שלא תשער הנפש בסתירתו בשום פנים, אף אם לא יודע דרך האמיתות בו" (**ספר העיקרים**, מישור, ירושלים, תשנ"ה, מאמר ראשון, פרק י"ט (עמ' ק"ג)). כלומר, לפי בעל העיקרים, ישנה הפרדה בין תוכן האמונה, לבין הדרך אליה (שלום רוזנברג, 'מושג האמונה בהגותו של הרמב"ם וממשיכיו', בתוך: **בר אילן - ספר השנה**, כ"ב-כ"ג (תשמ"ח), משה חלמיש (עורך), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 379-378). אם כן, ניתן להיווכח כי גם בקרב המחנה הרציונלי ישנם יסודות של תמימות, גם אם עולם המושגים הוא אמונה בתכנים מסוימים.

האמונה לשוב למושגיה המקראיים, והחלה להשתחרר מכבלי ההגדרות השכליות. בעיני הרב קוק 'תיאולוגיה חדשה' זו היא הנבואה:

אם יתפאר המדע החדש שהשתחרר מהתיאולוגיה, צריך הוא לדעת שלעומת זה נשתחררה התיאולוגיה מהמדע שאסרה בכבלים אנושיים. אמנם ודאי שם חדש ייקרא להעניין העליון, לא שם אשר אנשים יצרהו, כי אם שם חדש אשר פי ה' יקבנו. התיאולוגיה המשוחררת מכבלי המדע היא הנבואה, סגולתן של ישראל, שתיגלה עלינו במהרה.⁵²

בדבריו על 'שחרור התיאולוגיה מכבלי המדע' ניתן לראות, בין השאר, מעין קריאה לחזרה למושג האמונה המקראי, אשר הרב קוק חותר אליו, מתוך הבנה שהוא זה שיכול לתת מענה לאתגרים הרוחניים של הדור.

סיכום

העלנו שתי אפשרויות בנוגע לאופיה של האמונה. יחס פרופוזיציונלי (יחס-אל-טענה) ויחס לא-פרופוזיציונלי. הדיון בקשר שבין אמונה לרצון חשף שני אופנים של אמונה כיחס-אל-טענה. האופן הראשון, על פי דבריו של גיימס, הוא הכרעה פנימית לחיות את החיים בצורה מסויימת, הכרעה זו אינה הפיכה. האופן השני, כפי שוויליאמס מתאר, שולל את היכולת להאמין מרצון, היות ואם היה ניתן לעשות זאת לא היה באפשרותו של מושג האמת להתקיים. לפי וויליאמס, הטענה שיש באמונה היא טענה שהאמין מאשר אותה בוודאות, אלא שאין הוא מפעיל כלפי טענה זו את דרכי ההיסק הרגילות.⁵³

את האמונה כיחס לא-פרופוזיציונלי ניתחנו על פי דבריו של ויטנשטיין. לפי דבריו האמונה אינה יחס פרופוזיציונלי במובן הרגיל. יש בה שני מרכיבים המבדילים אותה מטענה רגילה: הראשון הוא הדמיון בינה לבין משפטי מסגרת, והשני הוא העירוב שיש באמונה בין עובדה לבין נורמה. באמונה 'תורה מן השמיים', מעבר לעובדתיות שבה, יש גם משמעות נורמטיבית.

⁵² 'ש"ק', ב', ק"א.

⁵³ ניתן לומר שגיימס מצמצם את וודאותה של האמונה, ועל כן אפשרי לדעתו להאמין מרצון, ואילו וויליאמס מרחיב את וודאותה של האמונה, ועל כן לא ניתן לדעתו להאמין מרצון.

סקירת מושג האמונה המקראי מעלה כי ישנו הבדל משמעותי בין המושג בהוראתו המקראית, לבין משמעותו בימי הביניים. במקרא אנו מוצאים כי אמונה מבטאת בטחון, נאמנות, תקווה, אמון, יושר מוסרי. ראייתה של האמונה כהיפוך הכפירה והכללתה בתוך מערך של עיקרי אמונה, מתחילה מתקופת חכמי ימי הביניים. חורבן הבית וגלותו של עם ישראל ממקומו האותנטי מוביל למעבר מאמונה אישית - חוייתית, לאמונה תיאולוגית - שכלית. בעת החדשה המטוטלת נעה בחזרה לעבר הקוטב הנגדי, ואנו מוצאים הוגים אשר מעלים על נס את האמונה התמימה. הרב קוק שואף להחזיר את מושג האמונה למשמעו המקורי, כזה המקיף את כל כוחות החיים ללא שיור. שאיפה זו מתגלמת ברצונו לחזרתו של אור הנבואה.⁵⁴

⁵⁴ אליעזר שבייד טוען כי עד לעלייתו לארץ, האמין הרב קוק כי שינוי הסגנון ושינוי דרכי ההסברה, הם המפתח לפתרון המתח הגואה בין דור ההורים לבין בניהם. רק עם עלייתו ליפו מתחוללת בו תפנית, "שהעלתה את חריגתו מן המוסכמה החרדית לדרגת שליחות נבואית... כוחות יצירה אדירים השתחררו בו, ושטפו ממנו בהשראה רוחנית בלתי פוסקת, ב"הברקות" ו"הארות" במשמעות שהרמב"ם ייחס לנבואה בפתחתו למורה נבוכים". אליעזר שבייד, 'נבואה מתחדשת לעת ראשית הגאולה': הנבואה במשנת הראי"ה קוק, בתוך: **דעת** 38 (תשנ"ז), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 85. אם כן, הרב קוק לא רק שאף לחידוש הרוח הנבואית אלא גם כתב מתוך השראה דומה.

שער א': חיי הרב קוק וכתובת 'עין איה' ו'ערפילי טוהר'

כפי שצינו במבוא לעבודה, סקירה ביוגרפית זו נכתבה מתוך מחשבה כי התחקות אחר קורותיו של הרב קוק והמקורות מהם הושפע, עשויה לסייע להגדיר טוב יותר את מאפייני כתיבתו בשלבי חייו השונים, ואף להצביע על חלק מגורמי השינוי בכתיבתו ובתפיסתו הרעיונית עצמה. בסקירה הביוגרפית שלהלן נתמקד בהשפעות להן היה חשוף הרב קוק. ננסה להראות, כי מחד, המקום והתקופה השפיעו על התכנים הנכתבים, ומאידך, לא תמיד ההשפעות להם היה נתון הרב קוק, באו לידי ביטוי בכתיבתו באותה תקופה, אלא רק לאחר זמן. סביר להניח, כי קשר זה בין ההגות, לבין הגורמים ההיסטוריים והסביבתיים, לא פסח גם על מושג האמונה, שאף הוא פותח ושוכלל על ידי הרב קוק בהתאם לצרכים הרוחניים שהוא זיהה ונחשף אליהם בשלבים שונים.⁵⁵

את חיי הרב קוק ניתן לחלק לארבע תקופות: תקופת חו"ל, תקופת יפו, תקופת שוויץ ולונדון ותקופת ירושלים. בסקירה שלהלן השתמשנו בחלוקה זו.⁵⁶

תקופת חו"ל

⁵⁵ ישנו חומר ביוגרפי רב שנכתב על הרב קוק והמבקש ללמוד על תולדותיו לא יתקשה לעשות כן. כותבים שונים מדגישים צדדים שונים בדמותו ובפועלו, הן מחמת אישיותו רבת האנפין, והן מחמת מניעי הכותב אם הם מחקרניים או חינוכיים. חומר ביוגרפי בעל אופי מחקרני ראה: אבינועם רוזנק, **הרב קוק** (סדרת גדולי הרוח והיצירה היהודית), מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ז; Yehudah Mirsky, *Rav Kook: Mystic in Time of Revolution*, Yale University, New Haven 2013; 'An Intellectual and Spiritual Biography Of Rabbi Avraham Yitzhaq Kook from 1865 to 1904', *A Dissertation*, Harvard University, Cambridge 2007; יהודה ביטי, **בין מוסר אביך למוסר הקודש: קווי יסוד להתפתחות הגותו המוסרית של הראי"ה קוק**, עבודה לקבלת מ.א., האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ט; יוסף אבנרי, 'הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה של יפו, תרס"ד-תרע"ד', **קתדרה** 37 (תשמ"ו), יד יצחק בן צבי, ירושלים, עמ' 49-82; ראובן גרבר, **התפתחות חזון התחייה הלאומית במשנת הראי"ה קוק**, חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ב; נריה גוטל, **מכתבי ראי"ה: על חוג מכתביו של הראי"ה קוק**, מכון הרצליה, ירושלים 2000, עמ' כ"ג-כ"ז. המאסף הגדול ביותר של מאורעות מחייו, כמו גם סיפורים, אנקדוטות, מסמכים ועוד הוא הרב נריה בספריו השונים (אם כי אופי כתיבתו נושא אופי חינוכי-ספרותי), ראה: **טל הראי"ה**, כפר הרואה תשמ"ה; **חיי הראי"ה**, הוצאת מוריה, תל אביב תשמ"ג; **מועדי הראי"ה**, הוצאת מוריה, ירושלים תשמ"ד; **שיחות הראי"ה**, הוצאת 'חי רואי', כפר הרואה תשמ"ח; **בשדה הראי"ה**, צלע, בני ברק תשנ"א; **לקוטי הראי"ה** (שלושה כרכים), חי רואי, כפר הראי"ה תש"ן-תשנ"ה. גם לעבודתו של הרב משה צוריאלי, חשיבות רבה. אמנם עיקר תרומתה היא במישור הספרותי, ולא במישור הביוגרפי, ובכל זאת ניתן למצוא בה תעודות ומסמכים רבים, ראה: **אוצרות הראי"ה** (5 כרכים), ישיבת ההסדר ראשון לציון, ראשון לציון תשס"ב. כמו כן, במישור הספרותי, ראה גם: יואב אלשטיין וחסידה כהן, **הראי"ה: תולדות הרב אברהם יצחק הכהן קוק ופועלו**, הוצאת מורשת, תל אביב תשכ"א; שמואל אבידור הכהן, **האיש נגד הזרם: פרשיות מתורתו וממסכת חייו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק**, הוצאת ידיעות אחרונות, תל אביב תשס"ב; חיים ליפשיץ, **שבחי הראי"ה**, מכון שילה/ברכץ, בית אל תש"ע; הרב יהודה לייב מימון, **הראי"ה**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ה; שמחה רוז, **מלאכים כבני אדם**, קול מבשר, ירושלים תשס"ב.

⁵⁶ פרטים רבים בסקירה זו נלקחו מספרו של הרב משה צבי נריה, **טל הראי"ה**, כפר הרואה תשמ"ה (להלן: **טל הראי"ה**), ומעבודתו של ד"ר יהודה ביטי, **בין מוסר אביך למוסר הקודש: קווי יסוד להתפתחות הגותו המוסרית של הראי"ה קוק**, עבודה לקבלת מ.א., האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ט (להלן: **יהודה ביטי**). ביטי מתייחס לבעייתיות שיש בספר **טל הראי"ה** מבחינת הדיוק המחקרי. לגבי חלק מן העובדות, לא ברור עד כמה הן מדויקות, היות והן נשענות על מקורות לא ברורים. למרות זאת יש ערך לשמועות אלו, היות והן מלמדות אותנו כיצד הרב נתפס בעיני סביבתו, איזו דמות תורנית הוא היה. מן האגדות שנקמות סביב אישיות מסוימת, ניתן ללמוד על יחס הסביבה כלפיו ועל הערכתה אותו.

תקופה זו, משתרעת מהולדת הרב קוק בשנת 1865 בעיירה גרייבא שבליטא, עד עלייתו ליפו בשנת 1904. תקופה בת 39 שנים בה התעצבו תפיסותיו, על רקע התחנות והתהפכות שהיו בחייו. אביו-רבי שלמה זלמן, היה בוגר ישיבת וולוז'ין, אשר נמנה עם חוגי המתנגדים. אמו - פערל זלאטא, הייתה מבית חסידי. אביה היה מגדולי חסידי חב"ד שבעיירה, והיה מקורב מאוד לאדמו"ר בעל ה"צמח צדק". בנוסף להשכלתו התורנית ה'קלאסית' הוא מצוי גם בבית סבו מצד אמו, שם הוא נחשף לשיחותיו של 'המשפיע' החבד"י. כך, באופן עקיף דרך תורת החסידות אשר יונקת מתורת הסוד, נחשף הרב קוק כבר בגיל מאוד צעיר לרעיונות תורניים אשר לא היו לחם חוקם של המתנגדים.⁵⁷ מראשית חינוכו הוא חי בעולם הרציונלי של המתנגדים, אך מתבשם בעולם הקבלי של החסידים. נראה, כי הרב קוק עוד מוזמן הורתו ולידתו, גדל בבית אשר ינק משני זרמים משמעותיים ביהדות, ולמרות העובדה שהחינוך העיקרי שקיבל היה ברוח המתנגדים, הרי שאי אפשר להיות מופתעים לנוכח קרבתו הרבה לתורת הסוד, לחסידות ולחסידות חב"ד בפרט.⁵⁸

באותה תקופה נישואים בין חסידים למתנגדים לא היו דבר שבשגרה ולעיתים אף נתקלו בהתנגדות.⁵⁹ יתכן ובמעשה זה היו תעוזה ופתיחות מחשבתית אשר לתוכם נולד הרב קוק, והגם שקיבל חינוך שמרני, באופן יחסי לסביבה בה גדל, היה זה בית סובלני יותר, ופתוח יותר. פתיחות זו באה לידי ביטוי מאוחר יותר, ביכולתו המופלאה לראות את הדברים אחרת, וללמד זכות על תופעות שרבים אחרים התקשו להכיל אותם בתוך עולמם הרוחני.

אם כן, כבר בשלבים המוקדמים של חייו נחשף הרב קוק, הן לרעיונותיה של תנועת המוסר, והן לרעיונות הקבלה. על כן יש לתת את הדעת בנוגע לכתיבתו המוקדמת בה פחות מודגש היסוד הקבלי והפילוסופי ויותר מודגש היסוד המוסרי.⁶⁰ האם הדבר נבע מהעובדה כי הרב קוק היה רק בראשית דרכו בעולם הקבלי והפילוסופי, ומבחינה רוחנית והגותית ראשו היה עדיין מונח בבית המדרש של תנועת המוסר? האם נדרש לו זמן לעבד את רעיונות הקבלה? האם היה זה מפני שבאופן יחסי רעיונותיה של תנועת המוסר היו מורכבים פחות? או שמא הייתה זו החלטה מודעת להימנע מעיסוק בהיבטים הקבליים והפילוסופיים באופן ברור? סמדר שרלו סבורה כי ככל שנקפו השנים הכתיבה הפילוסופית של הרב קוק הלכה וגברה, אולם היסוד המוסרי נשאר תמיד. השינוי

⁵⁷ לדוגמא: ידועה רתיעתו של רבי ישראל מסלנט מן הקבלה, הוא כותב לתלמידו הר"א לוינזון: "בדבר החיבור על קבלה (מהרמ"ח לוצאטו ז"ל) - איננו שייך לי, כי אינני עוסק בזה, ולא ידעתי בכלל אם העת נכון לזה". 'טל הראי"ה', עמ' ר"ע-רע"ב.

⁵⁸ 'טל הראי"ה', עמ' ש"ד.

⁵⁹ 'יהודה ביטי', עמ' 5. דוגמא ספרותית לכך ניתן למצוא בנובלה **תהילה** שחיבר ש"י עגנון.

⁶⁰ בתקופה שקדמה לרב קוק ספרות המוסר היתה ענפה, ולכן יהא זה סביר להניח כי בבואו להציב תכנים של רוח לצד תכנים של גמרא והלכה כמענה לספרות ההשכלה, הוא בוחר בסגנון כתיבה זה אשר היה מוכר לו מהעולם הישיבתי בו היה מצוי. סמדר שרלו, 'התפתחות שיטת המוסר של הרב קוק בחיבור 'עין איה'', בתוך: **דעת** 42-43 (תשנ"ט), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 95-96. (להלן: '**סמדר שרלו**').

חל בהקשר, ממוסר העוסק בתיקון המידות ובאדם הפרטי, אל מוסר השואף לתקן את האנושות כולה.⁶¹

בשנת 1888, בגיל 23, עובר הרב קוק לעיירה זוימל על מנת לשמש שם ברבנות, הוא עושה זאת לאחר שדחה מספר הצעות. לא ידוע לנו רבות על הרב קוק בשנים אלו, נדמה כי בתקופה זו הוא מתכנס לתוך עצמו על מנת לפרוץ אחר כך. הוא שוקע בלימוד ובהגות, הוא לומד את התלמוד הירושלמי, ומעמיק את ידיעותיו בספרי מחשבת ישראל הקלאסיים וספרי מחקר. כמו כן, הוא נוסע ללמוד קבלה אצל רבי שלמה אלישיב, בעל ה'לשם שבו ואחלמה'.⁶² בשנים אלו הוא מחבר חיבורים ומאמרים הלכתיים: 'עיטורי סופרים', 'חבש פאר', 'מוסר אביך' ואף את החיבור בו נעסוק: 'עין איה'. כאמור, טביעת האצבע הקבלית בספרים שנכתבו בתקופה זו הינה מועטה.⁶³

מן העיירה זוימל, עובר הרב קוק בשנת 1895, לכהן כרבה של העיר בויסק, שם האוכלוסייה גדולה ומגוונת יותר. בשנים אלו, שמו הולך ומתפרסם ברבים, והוא מפרסם בעיתונות היהודית מאמרים הדנים בנושאים אקטואליים. למרות הסתייגויותיו מהתנועה הציונית ולחלק ממנהיגיה, הוא מתקרב באותה תקופה לרעיון הציוני, וסובר שיש ל'יהד' את הלאומיות החילונית.⁶⁴

בשנת 1904 עולה הרב קוק לארץ ישראל לכהן כרבה של יפו, על עלייתו, על ההצעה שקדמה לה לשמש כ'משגיח' בשיבת טלז ועל משמעויותיה כותב ביטי:

נכון הדבר ששיבת טלז טרם זוהתה בצורה ברורה עם תנועת המוסר בשנים אלו, אך עצם 'ההצעה' לשמש כ'משגיח' ולא כ'ראש ישיבה' מצביעה על תפיסת דמותו של הרב קוק באותם חוגים. את אישיותו מעריכים יותר מאשר את דרכי לימודו, את יכולתו להשפיע על הבחורים בעבודת ה', יותר מאשר כוחו לחדש חידושי תורה בבית המדרש.⁶⁵

⁶¹ 'סמדר שרלו', עמ' 96, הערה 5. ראה שם דוגמאות להכרעות בנושאים פילוסופיים ותאולוגיים, ע"י בחינת ההיבט המוסרי שבהם. הרב הנזיר הגדיר זאת בהקדמה לאורות הקודש כעיסוק ב'איך' ולא ב'מה' (מבוא לאורות הקודש, עמ' 17).

⁶² על שנים אלו, והשפעתן על הרב קוק ראה: Yehudah Mirsky, 'An Intellectual and Spiritual Biography of Rabbi Avraham Yitzhaq Ha-Cohen Kook from 1865 to 1904', *A Dissertation, Harvard University*, 2007, pp. 99-160 (להלן: 'מירסקי').

⁶³ "אמנם בשנים הראשונות סגנון הכתיבה היה כזה שהופיעו בו מקורות ובכללם מקורות מן הזוהר אולם אחר כך כשסיגל הרב לעצמו סגנון כתיבה חדיש, הבעת הרעיונות עצמם במינימום של ציטטות, נבלעו מעיינות הנסתר בנחלי הנגלה". ('טל הראי'ה', עמ' קכ"ג). יחד עם זאת, אנו מוצאים עדות ממנה ניתן ללמוד כי כבר בתקופה זו שקוע הרב קוק עמוק בתוך עולם הקבלה, ואף חווה חוויה מיסטית. שנה לאחר בואו לזוימל הוא כותב: "אור ליום ד' [של פרשת השבוע] תצוה חמשה ימים לירח אדר ראשון שנת תרמ"ט, חלמתי והנה אלהים העביר לפני מאמר הזוהר הקדוש... אז אמרתי בחלומי ונדמה לי כאילו אני כותב את הדברים על הספר... כל המוסגר במאמר זה הוא הוספה שאני מוסיף מדעתי זולת דברי החלום, ואני כותב למזכרת. כי מעולם לא זכיתי לראות חלום צודק... ולזכרו כולו... ונתעוררתי משנתי בשמחה... והנני כותב זה". עדות אחי הרב המובאת ב'טל הראי'ה', עמ' ק"ד.

⁶⁴ דוגמא ליחסו המסוייג ניתן למצוא במכתב לבני ביתו בו הוא כותב על ד"ר מקס נורדאו: "זה האחרון, הוא תועבת נפשי ונפש כל מי שיש בו זיק יהדות". (אגרות הראי'ה, חלק א', עמ' י"ג). על התקרבותו לרעיון הציוני ראה: ראובן גרבר, 'מהפכת ההארה: דרכו הרוחנית של הראי'ה קוק', הספריה הציונית, ירושלים תשס"ה, עמ' 45-48 (להלן: 'מהפכת ההארה').

⁶⁵ 'יהודה ביטי', עמ' 23.

ניתוח זה מצביע כי הרב קוק נתפס כאישיות תורנית שכוחה רב בצדדים הרוחניים. יתר על כן, העובדה כי לאחר שדחה את ההצעה לשמש כמשגיח בישיבת טלז, הוא המליץ בפני הרב גורדון, ראש הישיבה, ללמד בישיבה תנ"ך, מדרש, 'זוהר', 'כוזרי', 'אמונות ודעות לרס"ג', 'שמונה פרקים לרמב"ם', מלמדת כי לא היה עתיד להיות 'משגיח סטנדרטי' ברוח תנועת המוסר.⁶⁶ כנראה, שההצעה לשמש כמשגיח הוצעה לו על רקע ההערכה הרבה שרחשו לו בתור איש רוח היכול להתמודד עם אתגרים רוחניים שמציבה התקופה, והערכה זו באה לו למרות, ואולי אף בגלל, ייחודיותו. חיזוק לדברים אלו ניתן לראות במאמרו "עצות למרחוק" שנדפס באותה תקופה ב'הפלס':

... גבורינו הראשונים - רב סעדיה גאון, הכוזרי, רמב"ם, העיקרים - יצאו לעזרת עמם בעטם השנונה, ונלחמו במנוחה ובאומץ לב לא התפעלו ולא התרגשו... בטוחים אנו כי אם אך יתחילו חכמי דורנו, הגדולים, הצדיקים, יראי ה' ונבוני לב, לקבוע עיתים לעסוק בחלק של הלכות דעות שבתורה... יציצו לנו ספרים יקרים אשר ישיבו את רוח עמנו ונפשו השוקקה.⁶⁷

ניכר בבירור, כי הרב קוק קורא להתחדשות רוחנית, אין דעתו נוחה מן המצב הקיים, הוא מעוניין ברנסנס רוחני. אמנם גיבושה והתעצמותה של 'תביעת התחדשות' זו מתרחש בארץ ישראל, אך נראה שתביעה זו היתה קיימת עוד בחו"ל. קביעתו של גרבר כי עם עליית הרב קוק לארץ התחולל בו מהפך רוחני- "מאדם בעל עמדות חרדיות, נושא "דגל התלמוד הקדוש" להוגה דעות רדיקלי, שדגלו מהפכה רוחנית", נראית חריפה מידי.⁶⁸ נכון הדבר, שבארץ ישראל הרב קוק מפתח יחס חדשני לציוניות החילונית, אך קשה להכתיר זאת בתור 'מהפך רוחני' לאור העובדה כי ניתן לראות את זרעי הרעיונות והתעוזה הרוחנית כבר בכתבתו בחו"ל. הרב נריה מביא לכך דוגמא מספרו של הרב קוק 'מדבר שור', שנכתב עוד בחו"ל. לדבריו, ניתן למצוא שם את הרעיון הבסיסי על הסגולה

⁶⁶ ראה: הרב זאב אריה רבינר, **הגאון ר' אליעזר גורדון זצ"ל**, תל-אביב תשכ"ח, ע"מ רט"ו.
⁶⁷ הובא ב'**טל הראי"ה**', עמ' ק"פ. שלושת המאמרים שנדפסו ב'הפלס' לא הובאו לדפוס בצורה מסודרת במשך שנים רבות, ורק בשנת תשמ"ח נדפסו **באוצרות הראי"ה** על ידי הרב צוריאל. על יחסו המורכב של הרצי"ה למאמרים שהתפרסמו ב'הפלס' ראה: חגי בן ארצי, 'הישן יתחדש והחדש יתקדש', בתוך: **אקדמות** ג' (אב-אלול תשנ"ז), בית מורשה, ירושלים, עמ' 28-9. בתגובה לדברים טוען הרב צבי וינמן כי מאמרים אלו 'הועלמו' במשך שנים רבות ואפילו לא הפנו אליהם ביבליוגרפית (למעט ספרו של צבי ירון, **משנתו של הרב קוק**, שמזכיר מאמר אחד בלבד), היות ואין הם עולים בקנה אחד עם תורתו של הרב קוק בארץ ישראל. ראה דבריו: 'משנה ראשונה במקומה עומדת', בתוך: **אקדמות** ו' (טבת תשנ"ט), כנ"ל, עמ' 71-69. תגובה לתגובה מופיעה באותו גיליון: חגי בן ארצי, 'גם משנה ראשונה היא ציונית', עמ' 75-73. יש לציין כי עיקר הדיון בנוגע למאמרים אלו דן ביחסו של הרב קוק לציונות, אולם הקטע שציטטנו לעיל עוסק בהתחדשות רוחנית שתובע הרב קוק. בנושא זה, לא רק שלא חל שינוי, אלא שהרב קוק מממש בעצמו את תביעתו בכתבתו.
⁶⁸ **מהפכת ההארה**, עמ' 45-48.

והבחירה, המופיע ב'אגרות הראי"ה', כתוב לפנינו בדרוש השמיני.⁶⁹ אמנם, גם הרב נריה מודה כי בשלבים מאוחרים יותר קבלו הרעיונות ביטוי תמציתי יותר וליטוש סגנוני, ואף תורגמו לשפת המעשה מבחינה ציבורית, אולם באופן כללי הוא טוען כי בדרשות המופיעות ב'מדבר שור', ניתן למצוא את בית היוצר של רבים מן הרעיונות שאחר כך באו לידי גיבוש מלא.⁷⁰

תקופת יפו

ביפו מכהן הרב קוק כרב במשך עשר שנים (1904-1914). הוא מגיע לשם מרבנותו בבויסק, לאחר שדחה הצעות של קהילות ותיקות ומבוססות בחו"ל, וכאמור, הצעה שהייתה קרובה מאוד למימוש - לשמש כמשגיח רוחני בטלו.⁷¹ בנוסף למחלוקות השוררות בתוך קהילת יפו בין חסידי חב"ד לבין הפרושים, ישנם ביישוב היהודי בארץ שני מחנות: "היישוב הישן" ו"הישוב החדש" ושאיפתו של הרב היא להיות גשר בין שני מחנות אלו:

אנכי העני, הרובץ בין המשפטים באה"ק, ניצב על התחום שהיישובים הקדושים - הישן והחדש - מתאחדים על ידו ומתנגשים בו... שני הישובים הללו בקודש, הישן והחדש, מקושרים הם זה בזה כקשר של נשמה וגויה, ודווקא שניהם יחד במילואם והודם, הם הם שבוראים את סוללת החיים, את האוצר המריק עוז ותעצומות לעם. הישוב הישן בהוד קדושתו ואצילות הדרת שיבתו.. משפיע הוא המון קרני הוד לכללות הישוב החדש... והישוב החדש בטל ילדותו, התעוררות חיי הנעורים שלו, עומד הוא להרנין לב ולחזק ידיים שהן כבר נשואות קודש.⁷²

כנראה שמסוגלותו של הרב קוק להיות גשר בין המחנות היא זו שמלכתחילה הביאה את פרנסי המקום להציע לו את רבנות יפו. בשנת 1902 נפטר הרב של יפו ואת מקומו ממלא באופן זמני בנו. פרנסי ירושלים שחשו אחריות על אופיו של הישוב החדש, שיפו נמנתה עליו, הבינו כי לא כל מועמד יוכל לכהן ברבנות במקום רגיש זה. עליו להיות מקובל על בני הדור השני לעליה הראשונה

⁶⁹ אגרות הראי"ה, חלק ב', עמ' קפ"ו.

⁷⁰ 'טל הראי"ה', עמ' קפ"ו.

⁷¹ על פי עדותו של הרב צבי יהודה, 'יהודה ביטי', עמ' 23. הרב זאב יעב"ץ אף כותב מכתב לרב קוק ובו חוות דעתו כי הרב קוק נצרך יותר מבחינה רוחנית בחו"ל וכי ההתמודדות הרוחנית בארץ ישראל היא בלתי אפשרית (המכתב מובא ב'טל הראי"ה' עמ' קע"ז-קע"ט). כמו כן הרב חיים עוזר גרודזנסקי השתדל למנוע את יציאתו של הרב קוק לארץ ישראל. הרב משה צבי נריה, חיי הראי"ה: תקופת יפו, הוצאת מוריה, תל אביב תשמ"ג, עמ' י"א-י"ב (להלן: 'חיי הראי"ה').

⁷² אגרות הראי"ה, חלק ב', עמ' קמ"ו-קמ"ח, ראה גם: אגרות הראי"ה, חלק ב', עמ' י"ב-י"ג.

שהצביון הדתי החל להיטשטש אצלם.⁷³ כמו כן, עליו לקבל את ברכת הדרך מרבני ירושלים אשר מצודתם הייתה פרושה גם על יפו. בשנים אלו הרב קוק טרם גיבש את תפיסתו הלאומית באופן מלא והעשייה הציונית הייתה רחוקה ממנו, נראה כי הרב קוק הובא ליפו לא 'כרב ציוני' כי אם כרב שמרני, אשר מעלותו המיוחדת היא היותו יודע לדבר בשפתו של הדור החדש, כך הוא נתפס בחו"ל, וכנראה שכך הוא גם נתפס בארץ.⁷⁴ שנים אלו היו הפוריות והמשמעותיות ביותר מבחינת כתיבה, להלן נרחיב בנושא זה בהקשר של החיבורים 'עין איה' ו'ערפילי טוהר'.⁷⁵

תקופת שוויץ ולונדון

בשנת 1914 יוצא הרב קוק לכנס העולמי של אגודת ישראל בשוויץ במטרה לקרבם למפעל הציוני. בשל פרוץ מלחמת העולם הראשונה נבצר מן הרב קוק לחזור לארץ עד שנת 1919. בתחילה הוא הוא שוהה בסנט גלן שבשוויץ, ובשנת 1916 הוא מתמנה לכהן כרבה של קהילת מחזיקי הדת בלונדון, תפקיד אותו הוא ממלא כשלוש שנים.⁷⁶ בזמן זה הוא פעל בקרב הממשל הבריטי שלא להסגיר מהגרים יהודים ממוצא רוסי חזרה לארץ מוצאם, מפרסם גילוי דעת הקושר את הדת היהודית עם הלאומיות דבר שסייע לתומכי הצהרת בלפור להוציאה לפועל ואף מקים את תנועת 'דגל ירושלים'. בשנים אלו הוא ממשיך לכתוב את יומניו, שלימים יודעו בשם 'שמונה קבצים', כמו גם חלקים מ'עין איה'. הוא אף מחבר חיבור חשוב נוסף בשם 'ריש מילין' על סוד האותיות, התגין, התנועות והטעמים.

תקופת ירושלים

בשנת 1919, בתום המלחמה, חוזר הראי"ה לארץ ישראל ומתמנה לרבה של ירושלים עד סוף ימיו בשנת 1935, ובהמשך בשנת 1921 הוא מוביל את הקמת הרבנות הראשית, ומשמש כרבה הראשי האשכנזי של ארץ ישראל, כשלצידו משמש הרב יעקב מאיר כרב הראשי הספרדי.

⁷³ שנת 1904 היא השנה בה החלה העלייה המכונה: 'העלייה השנייה'. העלייה הראשונה נסתיימה כ-13 שנים קודם לכן. שנה זו היא גם שנת עלייתו לארץ של הרב קוק ולכן התמודדותו של הרב קוק בשנים הראשונות היא בעיקר עם בני העלייה הראשונה שזיקתם למסורת הייתה רבה יותר, לעומת בני העלייה השנייה שהרימו את נס המרד. סביר להניח שמינויו, הערכותו לתפקיד (המשא ומתן נמשך כשנתיים) היו כשתמונת המציאות היא התמונה של בני העלייה הראשונה.

⁷⁴ לאחר שיבחר לרבה של יפו, הרב יצחק ניסנבוים, מנהיג המזרחי, יבוא לבקרו, על מנת להכירו ולבדוק את התאמתו לתפקיד המוצע. הדבר מגלה עד כמה לא היה הרב קוק אז מזוהה עם המחנה הציוני. הרב משה צבי נריה, **שיחות הראי"ה**, תל-אביב תשל"ט, עמ' ש"ב.

⁷⁵ ראה: עמ' 41-25.

⁷⁶ הוא התנה את כניסתו לתפקיד בכך שברגע שיתאפשר לו לחזור לארץ ישראל יוכל לעשות כן.

מתקופה זו ואילך מיעט לכתוב בענייני מחשבה, והתמקד בפעילות ציבורית ובכתיבת חיבורים בעלי אופי הלכתי כמו 'הלכה ברורה' ו'באר אליהו', היות וראה בכך את בנין התורה לעתיד לבוא. מתוך ראייה זו הוא אף מייסד את מכון 'הלכה ברורה'. ככל הנראה, גם בשלב זה הוא ממשיך לכתוב את החלקים האחרונים של 'עין איה' עד שלהי ימיו.⁷⁷

סיכום

מעקב אחר קורות חייו של הרב קוק ב 39 שנותיו הראשונות בחו"ל מעלה, כי לאורך כל הדרך היה הרב קוק חשוף מבחינה רוחנית לעולמם של המתנגדים, ולעולמם של החסידים והמקובלים. בגיל צעיר היחשפותו לעולם הקבלה והחסידות היתה בעיקרה פסיבית, אך בבחרותו היה זה כבר לימוד מעמיק עם תלמידי חכמים בעלי שיעור קומה בתחום הקבלה. למרות שברור כי הרב קוק נטוע כבר בשלב זה עמוק בתוך עולם הסוד, הרי שהדבר אינו ניכר בהגותו למעט ציטוטים גלויים של מקורות מן הזוהר. בשלב זה, הרעיונות עצמם אינם לובשים אופי קבלי מיסטי. בשלב מאוחר יותר המגמה מתהפכת, ישנה נטיה שלא לצטט בגלוי מן הזוהר, אך הרוח השורה על הרעיונות ואופיים הופכים קבליים יותר.

תקופת ארץ ישראל נפתחת עם הצעתם של פרנסי יפו לרב קוק את משרת הרבנות. הם עשו זאת משום, שכנראה, העריכו שיש בכוחו להוות גשר בין היישוב הישן לחדש. הוא אכן מביא עמו רוח חדשה לרבנות, רבנות האוהדת את המפעל הציוני, וכזו הרואה את תפקידה להשפיע גם על בני המושבות. שנים אלו היו פוריות ביותר מבחינת כתיבתו של הרב קוק, והמפגש עם המציאות הארץ ישראלית נתן את אותותיו בכתיבתו. בתקופת שוויץ ולונדון אמנם היה הרב קוק בגופו בחו"ל, אך מבחינה רעיונית החומר שממשיך להכתב על ידו מגובש ומפותח, בדומה לכתיבתו בתקופת יפו. תקופת חייו האחרונה - תקופת ירושלים - מאופיינת בעיקר בפעילות ציבורית, אך למרות זאת הוא ממשיך בכתיבת העיונית ואף מקדיש זמן למפעלו 'הלכה ברורה' אשר ראה בו בנין התורה לדורות. באופן כללי ניתן לומר כי החוץ הולם את הפנים, כלומר: חייו הציבוריים של הרב קוק באים לידי ביטוי בכתיבתו ולהיפך. משום כך, ניתן להניח כי השפעות אלו שבאו לידי ביטוי בכלל הגותו, לא פסחו גם על מושג האמונה, וגם בו חלה התפתחות.

⁷⁷ בנוגע לזמן הכתיבה, ראה דברינו להלן.

פרק ב': 'עין איה'

שם הספר

בסוף ההקדמה ל'עין איה' כותב הרב קוק שני טעמים לבחירתו בשם זה לספרו:

... ומאשר סמכתי דברי על אגדות חז"ל המחוברות בספר 'עין יעקב', קראתי את שם ספרי 'עין אי"ה', כי בעיני לא למדתי חכמה ולא אדע דרכה ונתיבה, שעליה אמר הכתוב: ("והחכמה מאין תמצא, ואי זה מקום בינה")⁷⁸ "נתיב לא ידעו עיט, ולא שזפתו 'עין איה'.⁷⁸

שם הספר רומז על עובדת היות הספר בנוי לפי סדר האגדות המופיעות ב'עין יעקב', וכמו כן על גילו הצעיר של הכותב, כביכול לא למד עדיין די הצורך. בנוסף על כך, קשה להתעלם מכך שהשם 'אי"ה' מהווה ראשי תיבות של 'אברהם יצחק הכהן' ויתכן שגם לכך כיוון הרב קוק בבחירת השם. תימוכין לכך ניתן למצוא בעובדה כי בצעירותו השתמש הרב קוק לעיתים בשם העט: 'אי"ה' סופרי.⁷⁹

זמן הכתיבה

כתיבת החיבור 'עין איה' משתרעת על פני שנים רבות. נקודת ההתחלה היא בשנות רבנותו של הרב קוק בחו"ל.⁸⁰ יש הטוענים שהחל בכך עוד בהיותו רב בזוימל.⁸¹ מאידך, יש המאחרים זאת לשנות כהונתו כרב בבויסק.⁸²

כך או כך, אין ספק כי בשנת תרס"ב (1902), בגיל 37, מבקש הרב קוק להוציא לאור את החיבור, והוא אף מתייעץ עם חותנו האדר"ת בנוגע לצורת הדפסת הספר.⁸³ בהנחה שהכתיבה נמשכה מספר שנים, הרי שלכל המאוחר, הכתיבה החלה בראשית שנות השלושים לחייו של הרב

⁷⁸ מדובר בשני פסוקים, הפסוק שבתוך הסוגרים (הסוגריים במקור): איוב, כ"ח, י"ב, וזה שאחריו: איוב, כ"ח, ז'.

⁷⁹ 'מירסקי', עמ' 98. ראה דבריו שם על כפל המשמעויות שיש בשם זה.

⁸⁰ כאמור, בשנת 1888, בגיל 23, מתמנה הרב קוק לרבה של זוימל. 7 שנים מאוחר יותר, בשנת 1895, הוא עובר לשמש כרבה של בויסק עד שנת 1904, שנת עלייתו לארץ ישראל.

⁸¹ 'טל הראי"ה', עמ' קי"ז. ראה גם הקדמת הרב פילבר ל'עין איה'.

⁸² 'סמדר שרלו', עמ' 95, ראה שם הערות 2 ו 4. בויסק, בניגוד לזוימל, היתה עיר גדולה בה נחשף הרב קוק הרבה יותר להלכי הרוח שהסעירו את העולם היהודי בעת ההיא. בעיניי זה כתב רוזנק: "בתקופת שהותו בבויסק התוודע הרב קוק לתרבות ההשכלה וכן נפגש עם פשוטי העם ועמד על קשייהם הקיומיים והכלכליים. המפגשים האלה היו חשובים מאוד בעיניו, ובכתביו עמד על האתגר הניצב בפני מנהיג קהילה... בכתביו הביע את העמדה כי "הפרנס אף שעיקר יתרונו צריך שיהיה במעלות פנימיות", שיהיו מעשיו "טהורים ונובעים מקדושת הנפש ומידות פנימיות". עליו להיות גם בעל "מעלות וכשרונות המוניות... כדי שיהיה מוכשר להנהיג את הציבור בדברים ודרכים המתקבלים עליהם (עין איה, ברכות ב', עמ' 262)". אבינועם רוזנק, 'הרב קוק', (סדרת גדולי הרוח והיצירה היהודית), מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ז, עמ' 53. לפי ניתוח זה, ישנה משמעות לקביעה המדוייקת של תחילת זמן הכתיבה, על מנת להבין את המציאות שהרב היה חשוף אליה בזמן כתיבת הדברים.

⁸³ מובא בהקדמת הרב פילבר ל'עין איה', עמ' ד'.

קוק.⁸⁴ כמו כן, אנו למדים כי לפחות החלק הראשון על מסכת ברכות, היה מוכן לדפוס עוד בטרם עלייתו לארץ, כך שניתן להתייחס לחלק זה של 'עין איה', כאל חיבור שנכתב טרם עלייתו לארץ בה הבשילו רעיונותיו המהפכניים, ולראות בו חיבור שחרות של הרב קוק.

זמן סיום הכתיבה גם הוא לוט בערפל, אולם ברור שהכתיבה נמשכה גם לאחר עלייתו לארץ ובזמן שהייתו בשוויץ ולונדון.⁸⁵ באגרת שנכתבה מיפו ב-1906 (בכ"ב אייר תרס"ו) הוא כותב: "... עומד אני בפרק 'במה בהמה' בשבת וכן על דבר העין יעקב הנני כותב לעיתים רחוקות, אבל מכל מקום כל גרגר וגרגר הוא דבר חשוב לעצמו ב"ה..."⁸⁶ מאגרת זו עולה שלפחות רובו של הביאור על מסכת שבת נכתב כבר לאחר העלייה לארץ, ולכן חלק זה של החיבור ייבחן באופן שונה מן החלק הראשון.⁸⁷ הכתיבה נמשכה כנראה גם בתקופתו בירושלים והגיעה עד דף קח' במסכת שבת. לפנקס האחרון הוצמד פתק: "'עין איה' על אגדות חז"ל, כרך אחרון – ירושלים תרצ"ד. לא נגמר!'"⁸⁸

שני שלבים היו בהוצאת 'עין איה' לאור. בתחילה פורסמו באופן לא מסודר קטעים שונים מעין איה' מעל במות שונות, ספרי זכרון וכדומה, וכן ב'עולת ראייה', שם מלוקטים דברים מתוך 'עין איה'. בשלב השני החלה הוצאה מסודרת ושיטתית של הספר על ידי מכון הרצ"ה בניצוחו של הרב יעקב פילבר.⁸⁹

בשל העובדה שהכתיבה התפרסה על פני שנים רבות, טוענים מירסקי וסמדר שרלו כי החלקים המאוחרים של 'עין איה' שונים מחלקיו המוקדמים יותר:

⁸⁴ ההנחה שהכתיבה נמשכה מספר שנים, נראית סבירה לאור העובדה כי הרב קוק נטל על עצמו משימות כתיבה נוספות. כמו כן היה טרוד בעבודת הרבנות, נוסף לצרות האישיות שפקדו אותו, ואשר לפי עדותו הקשו עליו בעבודת הכתיבה. באגרת שתובא להלן הרב מעיד כי בנוגע לכתיבת 'עין איה' הוא כותב לעיתים רחוקות. אם אכן עדות זו משקפת את כל מהלך הכתיבה, ולא רק תקופה מסויימת, הרי שיש בה חיזוק נוסף להנחתנו. בנוגע לתחילת זמן הכתיבה: לפי דבריו של הרב נריה (ראה הערה 81), הכתיבה החלה עוד בזוימל - שם החל הרב את כהונתו בגיל 23, ואם כן, הכתיבה החלה באמצע שנות העשרים לחייו של הרב. לפי דבריה של סמדר שרלו (ראה הערה 82) - המביאה בשם הרב הוטנר שהכתיבה החלה בשנות רבנותו בבויסק, תפקיד אליו נתמנה בגיל 30, הרי שהכתיבה החלה בתחילת שנות השלושים לחייו.

⁸⁵ 'סמדר שרלו', עמ' 98.

⁸⁶ אגרת זו מובאת בהקדמתו של הרב פילבר לעין איה.

⁸⁷ על חשיבותם של הכתבים שפורסמו בתקופה זו כתב גולדמן: "להבנת התפתחות השקפותיו של הרב קוק, נודעת חשיבות מיוחדת לכתבים שפרסם מסביב לשנת תרס"ו. אלא הם הכתבים העיוניים הראשונים שחוברו בארץ ישראל אחרי עלייתו על כס הרבנות ביפו בשנת תרס"ד. ניכרים בהם רשמי הפגישה עם המציאות בארץ, ובמיוחד המגע עם החלוצים ה"חפשיים", המאלץ אותו לרדת לעומק התופעות של הכפירה והחילון". אליעזר גולדמן, 'התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק - הכתבים מהשנים תרס"ו - תרס"ט', בתוך: **בר אילן - ספר השנה**, כ"ב-כ"ג (תשמ"ח), משה חלמיש (עורך), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 87. סביר להניח שהשפעות אלו נתנו את אותותיהם גם על הכתבים שנכתבו באותה תקופה, גם אם לא פורסמו.

⁸⁸ נוסח הפתק, מובא בהקדמתו של הרב פילבר לעין איה', עמ' ד'. לא מצוין טיבו של פתק זה ועד כמה ניתן ללמוד ממנו על תאריך כתיבת הפנקס עצמו. לאור העובדה כי בשנות רבנותו בירושלים לא התפנה הרב לכתיבה הגותית, וכן סגנון הכתיבה של הפנקס, המתאים לסוף תקופת יפו, משערת שרלו ('סמדר שרלו', עמ' 98) כי תאריך כתיבת הפתק מצוין את זמן כתיבת הפתק ולא את תאריך סיום הכתיבה.

⁸⁹ יובל שרלו, 'אי"ה עין איה?', נספח בתוך: **וארשתיד לי לעולם: דמותו הדתית של האדם מישראל בעת התחייה במשנת הרב קוק**, ישיבת הגולן, חיספין תשנ"ו, עמ' 247. הערה 27 (להלן: 'איה עין אי"ה?').

העובדה ש'עין איה' הוא חיבור שחרות של הרב קוק, ועם זה יצירתו משתרעת על פני תקופות מגוונות, הופכת אותו למקור חשוב לקריאה הבוחנת התפתחות כרונולוגית בהגות הרב קוק... אופיו החריג של החיבור נובע בעיקר מהיותו חיבור מוקדם. הפער בסגנון ובתוכן הולך ומצטמצם ככל ששנת הכתיבה מאוחרת יותר.⁹⁰

יש להבחין בין חלקיו השונים של 'עין איה'. בעוד שאת ראשיתו יש להשוות עם ספרות המוסר הקבלית, החסידית וזו שבאה מן המתנגדים. הרי שאת החלקים המאוחרים יותר, שנכתבו בארץ ישראל, יש לבחון בהקשר רחב יותר. בשלב זה הרב קוק מתכתב עם תפיסות נוספות, ולא רק עם אלו שבאו מתוך בית המדרש המוסרי, למרות שכאמור, היסוד המוסרי נשאר יסוד מרכזי בהגותו בכלל, ובי'עין איה' בפרט. כמו כן, משנתו של הרב קוק התפתחה תוך כדי ניהול דיאלוג, לעיתים גלוי, ולעיתים סמוי, עם תפיסות אחרות. היה זה דיאלוג אמיתי, שאף קיבל ולא רק הסביר והתנגד. לפיכך, קריאה המתייחסת לשינוי במקורות ההשאה שהרב קוק נחשף אליהם מאפשרת לזהות התפתחות ואף להסבירה.

שרלו טוענת כי מעיון במחברת האחרונה של 'עין איה' ניתן להבחין בשינוי התרבותי שחל ביצירתו של הרב קוק. לטענתה, בחינה זו מסבירה את השוני בין סגנונו של הרב קוק ב'עין איה', לבין סגנונו המאוחר יותר. ככל ששנת הכתיבה מאוחרת יותר, כך ההבדל הסגנוני קטן יותר. כלומר, למרות שמדובר בחיבור אחד, הרי שכתבתו על פני שנים רבות מאפשרת לנו לבחון התפתחות.⁹¹ ניתן לומר, כי עין איה נחלק, כביכול, לשני חיבורים "עין איה א'" ו"עין איה ב'".

לפי טענה זו, עלינו לבדוק האם חל שינוי במושג האמונה כפי שהוא מופיע בראשית 'עין איה', לבין אחריתו. במידה והתשובה חיובית וישנה התפתחות, הרי שנוכל להשוות זאת עם המושג כפי שהוא מופיע ב'ערפילי טוהר', ולנסות לקבוע האם ב'ערפילי טוהר' חלה התפתחות נוספת במושג. אם גם במקרה זה התשובה חיובית, הרי לנו הוכחה כי למרות ש'ערפילי טוהר' נכתב בתקופת יפו (כמו החלק השני של 'עין איה' על מסכת שבת) הוא מכיל מושג אמונה משוכלל יותר. התפתחות זו, אם ישנה, עשויה להראות כי החומר הכתוב ב'עין איה' אינו רק תוצר של תקופה והתפתחות,

⁹⁰ 'סמדר שרלו', עמ' 97-95, ראה גם: 'מירסקי', עמ' 215 ואילך.

⁹¹ שרלו מסווגת בספרה, 'צדיק יסוד עולם', את חוקרי הרב קוק לשני מחנות: כאלו שקראו את כתבי הרב קוק קריאה סינופטית, המציגה את הגותו לפי חתך רוחבי של נושאים. וכאלו אשר ניסו לבחון התפתחות כרונולוגית ביצירתו. בין הראשונים היא מונה את איש שלום, (בחיבורו: 'בין רציונליזם ומיסטיקה') אשר מעריך כי יש לייחס את ההבדלים הניכרים אצל הרב קוק לסוגה הספרותית שנקט יותר מלהבחנה בין מוקדם למאוחר. סמדר שרלו, 'צדיק יסוד עולם: השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק', אוניברסיטת בר אילן, רמת גן 2012, עמ' 27.

כי אם גם תוצר של מגבלות הסוגה הספרותית שהרב קוק בחר. יתכן גם, שהיתה זו החלטה מודעת שלא לחרוג לתחום הפילוסופי כי אם להמשיך בקו הפרשני- מוסרי- דרשני אותו התחיל.

המניע לכתיבה

בהקדמה ל'עין איה' משמיע הרב בקורת מאופקת על מצבם העגום של מקצועות האגדה. "רועי ישראל הגיבורים" אינם מקדישים להם את מרצם, ו"ענייני הדרוש והאגדות נמסרים רק לבעלי דעה קלושה, להיות לעסק בהם".⁹²

על מנת למלא חלל זה, הוא כותב את 'עין איה'.⁹³ הוא סבור כי בעיסוק באגדות חז"ל בעיון ובהרחבה טמון המענה לשאלות הדור. הוא מונה מספר בעיות העומדות על הפרק שהעיסוק באגדה יועיל לפתרון:

א. קריאת ספרים הולכת וכובשת לה מקום נכבד בדור, כבר אין מסתפקים רק בסגנון הלימוד הרגיל של יגיעה ושינון אלא גם קוראים קריאה קלה המושכת את הלב. אופנה חדשה זו אין היא רעה כשלעצמה, 'לא נוכל להתאונן שהיא מביאה רעה למצב התורה', הבעיה נעוצה בכך שכתובת ספרים אלו מסורה לידיהם של סופרים המשחיתים את הדעות והמעשים. על חכמי התורה מוטל לכתוב ספרות קלה, אשר תרומם את הקוראים. על מנת ליצור את הסביבה והאווירה שבתוכם תוכל כתיבה מסוג זה להתפתח, יש לדאוג לכך שרבים יעסקו באגדה בעיון ובהרחבה.

ב. מציאותם של תלמידי חכמים שאין תוכם כברם, למרות ידיעותיהם המופלגות בתורה הרי מידותיהם צריכות תיקון, דבר המביא לידי חילול ה'. מציאות זו, הינה תוצאה של חוסר עיסוק באגדה ובמוסר.

ג. ישנו צורך לברר את יסודות האמונה לעומק על מנת שיהא מענה לשאלות האמונה שישנן בדור.

מאפייני החיבור

⁹² הקדמה ל'עין איה' על מסכת ברכות חלק א', עמ' י"ז.

⁹³ דרשותיו במדבר שור נכתבו באותה תקופה, יתכן שאף הן נכתבו מתוך רצון למלא צורך רוחני זה.

הספר נכתב במתכונת דומה לזו של הביאור 'עין יעקב'. באופן כללי ניתן לומר כי החיבור שייך לסוגה הספרותית של המוסר והדרוש, הרב קוק מרבה לעסוק במבנה כוחות הנפש ובהזרקות מוסריות תוך שהוא מבחין פעמים רבות בין הדרכה הראויה לכל אדם לבין כזו שהיא מידת חסידות.

יש לשים לב כי בשלב זה, כאשר הרב קוק מעוניין ליצור מענה לספרות ההשכלה הוא פונה לז'אנר המוסרי דווקא. בתקופה זו הרב קוק עדיין לא גיבש את סגנונו הספרותי המחודש יותר אותו אנו פוגשים בהמשך הדרך ולכן פנה אל הסגנון שהיה מוכר לו יותר. כמו כן הבחירה בז'אנר המוסרי כופה על המחבר עיסוק בנושאים מסוימים, וריבוי העיסוק בתכנים פילוסופיים מופיע אצל הרב רק בשלב מאוחר יותר. כלומר, הבחירה של הרב נבעה, כנראה, הן מטעמים סגנוניים (טרם גיבש את סגנונו המחודש), והן מטעמים תוכניים (טרם כתב כתיבה פילוסופית).

הבדלים אלו בסגנון ובתוכן שיש בין 'עין איה' לבין חיבוריו האחרים של הרב קוק, עשויים להסביר את התחושה שחיבור זה הינו נחות ביחס לחיבוריו ההגותיים.⁹⁴ הכתיבה המוסרית כופה סגנון ותכנים מסוימים אשר מגבילים את הגותו של הכותב, מגבלה אשר הכותב נוטל על עצמו מראש ומדעת.

אולם ייתכן שתחושה זו הינה פשטנית מידי היות והדעות חלוקות בנוגע לאופי משנתו של הרב קוק. יש הטוענים כי למרות חוסר הסיסטמטיות הרי שמשנתו הינה קוהרנטית וסדורה ויש בה קו מחשבה עקבי.⁹⁵ לעומתם, יש שסוברים כי הרב קוק היה 'יותר משורר מאשר הוגה דעות סיסטמאטי'.⁹⁶ כתיבתו הייתה מעין כתיבה נבואית, הגות שבהשראה.⁹⁷

באופן טבעי 'עין איה' שנכתב כפירוש על האגדות שבש"ס, לפי סדר הופעתן במסכת, מסודר יותר. לו רק בשל הסיבה הטכנית שהמחבר מחויב לסדר מסוים 'שנכפה' עליו. אמנם, זהו סידור

⁹⁴ 'סמדר שרלו', עמ' 96.

⁹⁵ בדעה זו אחז פרופ' שלום רוזנברג. ראה: שלום רוזנברג, 'מבוא להגותו של הראי"ה', בתוך: **יובל אורות**, בנימין איש שלום, שלום רוזנברג (עורכים), ספרית אלינר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 28. כמו כן, הרב הנזיר במבוא **לאורות הקודש** (עמ' 18) מעיד: "...ויהי היום ואעל אליו בשאלה: רבינו, קדושה יש כאן אצלו, רוח, השפעה סגולית. האם יש גם תורת הרב, תוכן לימודי מסוים, מה, שיטה, והתשובה: כן, ודאי". בספר **נזיר אחיו** מופיעה עדות נוספת שלו: "אמש, כשהראני מרן הרב שליט"א את המאמר על כתבי הרב קוק מאת רמון, שבו הביע חסרון הריכוז הפילוסופי שבהם, הבעתי לרב את דעתי ומבוקשי מאז, על חיבור שיטתי מאת הרב ב'ג' חלקים: אלקי (מטפיסי), מוסרי (תורני) ולאומי (התחיה). והרב שליט"א בעומק הגיוני חקרי לבבו אמר לי: כי זהו רצונו, אלא שקשה לו. גם נראה לו ונוח לו, שהדברים יהיו נאמרים באופן טבעי, כמו שהם נובעים מעומק הגיוני רוממותו, נשמת א' שבאדם, החכם הישראלי, והריכוז והעיבוד השיטתי המדעי שם מעצור ומפריע לזה." (**נזיר אחיו** (כרך א'), הרב שאר ישוב הכהן, צבי קפלן, הרב יעקב הכהן אבידור, שמואל מרקוביץ (עורכים), מכון נזר דוד, ירושלים תשל"ח, עמ' רפ"ז). אף יוסף אביב"י במאמרו 'היסטוריה צורך גבוה' סבור כי בנוגע ליסודות הקבליים שבמשנת הרב קוק הרי ש"כתיבתו היא שיטתית ומדוייקת ואין היא מעורפלת כלל וכלל. על כן אפשר ואפשר לגלות את יסודות הקבלה שעליהם נסמכים דברי ראי"ה, וודאי הוא שכל מונחיו של ראי"ה הם תולדה וסניף והמשך למערכת המונחים של הקבלה בכלל ושל קבלת האר"י בפרט" (יוסף אביב"י, 'היסטוריה צורך גבוה', בתוך: **ספר היובל לרב מרדכי ברויאר**, אקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 770).

⁹⁶ שמואל הוגו ברגמן, **אנשים ודרכים**, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ז, עמ' 358.

⁹⁷ בנימין איש שלום עוסק, בין היתר, בשאלה זו, בספרו: **הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה**, ירושלים, 1990. כמו כן, ראה דבריו של בן ציון בוסקר בפתיחת מאמרו: 'On Religious Philosophy', in: *Essays on the Thought and Philosophy of Rabbi Kook*, Ezra Gellman (ed.), A Herzl Press Publication, New York 1991, p.89

טכני בלבד שאינו מאלץ סידור תוכני שיטתי, כך שגם בחיבור מסוג זה נדרש מאמץ על מנת להגדיר שיטה ועקרונות. הרב שרלו במאמרו 'אי"ה עין אי"ה?', עוסק במשקל שיש להעניק לחיבור זה, לעומת חיבוריו האחרים של הרב קוק.⁹⁸ הוא מונה מספר גורמים, המקשים על הלומד בספר, לזקק מתוכו עקרונות לשיטתו של הרב קוק:

א. שיטתיות - כפי שצינו, סדר הדברים בחיבור זה הוכתב ע"י סדר הגמרא.⁹⁹ כפי חיצונית זו אינה בעיה טכנית בלבד אלא גם בעיה מהותית, היות שטיבה של משנה פילוסופית שהיא כוללת בתוכה מספר מרכיבים אשר משקלם ומעמדם אינם זהה. כתיבה המחוייבת לסדר חיצוני אינה יכולה להעניק לכל מרכיב את מקומו הראוי, ובוודאי שקשה הרבה יותר ליצור מבנה לוגי מסודר של שיטה, שכן אין לכותב גמישות ודינמיות מספקים בכתיבתו.¹⁰⁰

ב. שפה - המחוייבות לטקסט חיצוני משעבדת את הכותב למקור עצמו, ועליו לדייק בהבנת המבנה הפנימי של המקור - גורם המגביל את תנופת הכתיבה והמחשבה. לעומת זאת, הרב שרלו טוען כי בספריו האחרים של הרב קוק 'אורות הקודש', 'ערפילי טוהר', 'אורות התשובה' ו'עקבי הצאן', ישנה שפה המעידה על נסיון לבנות טיעון לוגי או נפשי. המבנה הפנימי של הפסקה הוא כזה המשרת את הפסקה עצמה ונובע ממנה, ולא כפירוש לטקסט אחר.

ג. מקריות - לכאורה נראה, כי בניגוד ל'ערפילי טוהר' שם הרב קוק הוא זה שבחר את נושאי הכתיבה, הרי שביעין איה' הנושאים נכפים עליו מבחוץ. לכן קשה להחליט האם יש בדבריו בנושא מסוים מיצוי של הנושא מבחינה הגותית, או שמא זהו רק מקטע מתוך התמונה הכוללת שלא הובאה לפנינו, בשל האילוץ החיצוני הכפוי על המחבר.

ד. מוקדמות - כאמור, חלק מפירוש 'עין איה' נכתב בתקופה מוקדמת יותר.¹⁰¹ בשל העובדה כי יש הבדלים בין כתיבתו המאוחרת למוקדמת, הרי ששימוש בכתבים מוקדמים מקשה עלינו לזהות האם מדובר ברעיון שהרב קוק צעד עימו גם בשנותיו המאוחרות יותר בהן משנתו התעצבה והתגבשה או שמא מדובר ברעיון שטרם הבשיל.¹⁰²

⁹⁸ 'איה עין אי"ה?' עמ' 247 ואילך.

⁹⁹ 'ערפילי טוהר', מהווה בהקשר הזה את ההיפך הגמור - הוא לא סודר כלל, וכפי שהרב קוק העיד בעצמו הדברים נכתבו 'כלחם חם ביום הלקח'. ראה דברינו בעמ' 43.

¹⁰⁰ למרות שבערפילי טוהר נהנה הרב קוק מחופש מוחלט לכתוב באיזה סגנון שיבחר, הרי שכנראה שאופי כתיבתו ואישיותו לא אפשרו לו 'לנצל' חופש זה על מנת לכתוב בצורה מגובשת ושיטתית.

¹⁰¹ בנוסף למקורות שהבאנו לעיל, ראה גם: הרב יעקב פילבר, 'לאורו, המכון לחקר משנת הראי"ה, ירושלים תשנ"ה, עמ' רל"ז-רל"ח.

¹⁰² יש לציין כי קיים קושי לקבוע מתי בדיוק נכתב כל חלק בעין אי"ה בשל מיעוט החומר הביבליוגרפי. הרב שרלו מציין כי הבעיה משולשת, יש לקבוע את: א. זמן הכתיבה, ב. זמן העריכה, ג. זמן הפרסום - שהרי אם הפסקה מוקדמת אבל פורסמה בתקופה מאוחרת הרי שיש במתן ההיתר לפרסומה ע"י הרב קוק הסכמה לתוכנם וסגנונם. 'איה עין אי"ה?', עמ' 259 הערה 35.

לעומת קשיים אלו מצביע הרב שרלו על יתרון שיש ל'עין איה' על פני חיבורי האחרים של הרב קוק, עד כדי כך שהוא מציע שספר זה ישמש כספר יסוד במשנת הרב קוק. יחודו של 'עין איה' הוא בהיותו ספר העוסק בפירושה של האגדה בלשון לוגית. כך הוא משלב בתוכו שני אלמנטים: מחד, יש בו את כלי ההסברה ההמשליים המאפשרים את ביאור השלם בדרך אינטואיטיבית, ובכך בא לידי ביטוי היסוד הנבואי שיש באגדה מבחינה מתודולוגית. מאידך, הרב קוק אוזן בסגנון הסברתי מסודר. כמו כן, המשקל המרכזי שהרב קוק מעניק ללימוד האגדה בהתחדשות הרוחנית של עם ישראל בארצו, בתור התגלמותה של רוח הנבואה מעניק יתרון לחיבור זה על פני האחרים - בלימוד האגדה טמון המפתח ללימוד תורה בזמן של גאולה.

דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו של הרב קוק עצמו בהקדמה ל'עין איה'. הוא מבחין בין ביאור לפירוש, כאשר טיבו של הראשון הוא מחוייבות פחותה לטקסט המבואר, שבעצם משמש קומת בסיס בלבד לרעיונות הלומד. הביאור הוא מתודה סינתטית אשר יוצאת מן הטקסט ומצמיחה ממנו תובנות חדשות, לעומת זאת, הפירוש הוא מתודה אנליטית, החושפת את אשר טמון בדברים עצמם.

בדברים אלו יש כדי לתת מענה לבעיה המרכזית אותה העלינו, הלא היא בעיית המחויבות לטקסט. הרב קוק עצמו טורח להדגיש שהוא מבאר את הדברים ולא רק מפרשם. לפי זה, עבודתו של הרב קוק ב'עין איה' היא לחשוף את הרוח הנבואית הגנוזה ב'עין איה' כפי שראוי בזמן בו מצפים אנו להתחדשותה של ההופעה הנבואית.¹⁰³

סיכום

החיבור 'עין איה' החל להכתב בגיל צעיר, בסביבות אמצע שנות העשרים לחיי הרב קוק, ולכל הדעות לא יאוחר מתחילת שנות השלושים לחייו. יתכן והרב קוק אף חש עצמו כצעיר מבחינה רוחנית, ראיה לכך היא העובדה ששיקע לכך רמז בשם הספר, כפי הוא מסביר בהקדמתו. מסיבות אלו ניתן להתייחס ל'עין איה' כאל חיבור שחרות של הרב קוק מבחינה כרונולוגית ורוחנית.

¹⁰³ הרב שרלו אף מתמודד בצורה פרטנית עם הקשיים שהעלנו בתחילת דברינו, ראה: 'איה עין אי"ה?', עמ' 261 ואילך. נמנענו מלהביאם היות והדברים נאמרים בהקשר אחר, המבקש לקבוע את עין אי"ה כחיבור יסודי. לענייננו, די אם נראה כי ניתן לומר שהרב קוק כתב על נושא מסוים ב'עין איה' בצורה עקבית ושיטתית ולא רק כפירוש מקומי לאגדה מסוימת.

זמן סיום הכתיבה אינו ברור, אולם ברור שהכתיבה נמשכה גם בשנותיו בשוויץ ובלונדון ויתכן שאף בירושלים. מחמת התמשכותה של הכתיבה על פני זמן רב ניתן לזהות הבדלים בין החלקים המאוחרים (על מסכת שבת) למוקדמים (על מסכת ברכות).¹⁰⁴

החיבור נכתב על פי סדר האגדות שבעין יעקב, אך למרות השיטתיות שמכתיב אופי זה של חיבור עדיין ישנו חסרון בסגנון כתיבה זה, היות וכתיבה המחויבת לסדר חיצוני, אינה יכולה להעניק לכל מרכיב את מקומו הראוי מבחינה פילוסופית. מאידך, היותו של 'עין איה' חיבור המפרש את האגדה, אשר בלימודה רואה הרב קוק את התגלמות הנבואה בזמן של גאולה - מהווה מאפיין ייחודי ומשמעותי.

השוואה כפולה: בתוך 'עין איה' עצמו, ולעומת 'ערפילי טוהר', עשויה להוות ראייה להתפתחות-אם חלה התפתחות ב'עין איה' למרות המגבלות שאופי החיבור מטיל על הכותב (כאשר הפער בסגנון ובתוכן הולך ומצטמצם ככל ששנת הכתיבה מאוחרת יותר), הרי שהדבר מוסבר בשל התפתחות המושג מבחינה הגותית.

¹⁰⁴ חלוקה גסה.

פרק ג': 'ערפילי טוהר'

שם הספר

באגרת שכותב הרב קוק לבנו, הרב צבי יהודה, בשנת תרע"ד הוא חושף את מקור השם 'ערפילי טוהר':

התענגתי במכתבך הגלוי, ברעיונותיך ע"ד השם ערפילי זוהר, אע"פ שבאמת "טוהר" כתבתי כדאמרי רבנן בשופרות. בכ"ז הרעיונות הטובים והאידיאליים נשארים ברעננותם גם כשאין להם על מה שיסמוכו, כ"א כהררים התלויים בשערה, ולו שוגג ומשגה כתיב...¹⁰⁵

אם כן, מקור השם הוא בתפילת מוסף של ראש השנה, בפתיחת פסוקי שופרות: "אתה נגלית בענן כבודך, על עם קדשך לדבר עמהם, מן השמיים השמעתם קולך, ונגלית עליהם בערפלי טוהר".

הרב צבי יהודה טעה מסיבה כלשהי וחשב שבכוונת הרב קוק לקרוא לקובץ בשם 'ערפילי זוהר'. כפי שנראה מן האגרת, הוא אף כתב לרב קוק רעיונות שהגה סביב השם. הרב קוק משבח את הרעיונות כשלעצמם, אך מקפיד לתקן ולהדגיש כי כוונתו היתה ל"טוהר" ולא ל"זוהר". הקפדה זו מעידה (על המובן כמעט מאליו) כי שם הספר אינו מליצה בעלמא, אלא מכוון להביע מסר מסוים. שלא כביעין איה' שם הרב קוק מפרט יותר את כוונותיו, הרי שכאן אין אינפורמציה מעבר למקור השם, ולנו לא נותר אלא לשער מה היתה כוונתו של הרב קוק בבחירתו בשם זה.

יתכן והרב קוק בחר בשם זה לספרו היות והוא ראה בתכניו מעין הארה רוחנית עליונה כעין ההתגלות שהייתה בסיני. יתכן גם, שבשם זה יש ביטוי לרצונו של הרב קוק להציג את התורה בשיא גודלה ותפארתה, 'כנתינתה מסיני' ללא צמצומי הגלות, דבר שהרב קוק תבע מחכמי הדור, היות וסבר שבהצגת התורה בצורה עמוקה ורחבה טמונה ישועת הדור מבחינה רוחנית.¹⁰⁶

דוגמא לכך ניתן למצוא בדבריו של הרב יואל בן-נון, הטוען כי ב'ערפילי טוהר' מציג הרב קוק את 'ההלכה הנבואית', למרות שהוא לא ראה את עצמו כמי שיכול להורות על פי השגות נבואיות,

¹⁰⁵ אגרות הראי"ה, חלק ב', עמ' רצ"ב.

¹⁰⁶ הד להשערה זו ניתן למצוא במכתבו לרב צבי יהודה בנוגע לפרסום החיבור, ראה להלן בעמ' 39.

כגון 'הוראת שעה', לפי שעדיין לא הגיע למעלת הנבואה המפורשת.¹⁰⁷ יתכן כי אמירה תיאורטית זו בנוגע ל'הוראת שעה', נועדה לחשוף בפני החלוצים את התורה בשיאה, על מנת לסלק דעות קדומות בנוגע לתורה ויחסה לכוחות החיים, ולהציב יעד רוחני נעלה. ההבנה כי מצב הדברים כעת אינו אלא רק תורה חלקית השייכת לגלות, אולי תגרום לחלוצים שלא למרוד. הרב יואל בן-נון צועד צעד נוסף, וסובר כי עיסוקו של הרב קוק ב'הלכה הנבואית' הוא מעין הבעת צער על אי יכולתו להשתמש בכלי של 'הוראת שעה' על מנת לסתום את הפרצות שחולל המפעל ההתיישבותי, הוא רואה את ההיתרים של 'הוראת שעה' ככאלו שיכולים לגזור את הפרצה ע"י צמצום ההיתר רק למה שמוכרחים. מכיוון שאין נביא בדור, היתרים אלו מופיעים בצורה של התפרצות. הוא סבור כי ראייה זו של הרב קוק את עברותיהם של אנשי העליה השניה, היא זו שגרמה לכך שלא היה נוהג להתווכח בחריפות נגד דעות החלוצים בתקופה זו – הוא גילה הבנה לעומק מניעיהם וראה בהם שוגגים ולא מזידים. יש בדברים אלו חשיפת עומק שיקוליו של הרב קוק לכך שאינו נוהג בתקיפות כנגד עוברי עברה. יתכן וגם זו היתה מטרתו בפרסום 'ערפילי טוהר' - להסביר את עמדתו הרוחנית האוהבת, למתנגדיו, אשר חשדו בו כאילו הוא מעניק לגיטימציה ליפושעים.

זמן כתיבת החיבור ופרשת הוצאתו לאור

כאמור, עליית הרב קוק ליפו בשנת תרס"ד והוא בן 39, פותחת תקופה חדשה בביוגרפיה של הראי"ה. בשנים אלו, שהיו הפוריות ביותר מבחינת כתיבתו, הוא כותב את החומר למה שלעתיד יוודע כ'אורות', 'אורות הקודש', 'עולת ראייה' ועוד.¹⁰⁸

החיבור 'ערפילי טוהר' הוא למעשה מחברת אחת מתוך שבע מחברות אשר נכתבו בין השנים תרס"ד - תרע"ט, המהוות את תקופת יפו ותקופת שוויץ ולונדון.¹⁰⁹ 'ערפילי טוהר' עצמו, נכתב בארץ ישראל עד שנת תרע"ד.¹¹⁰ הכתיבה היתה השראתית, ויש עדויות כי היה כותב לאחר

¹⁰⁷ יואל בן-נון, **המודל הכפול של השראה וסמכות במשנת הרב קוק**, עבודה לקבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ט, עמ' 312-314. דברי הרב קוק בעניין 'הוראת שעה', ראה: **ערפילי טוהר**, מכון הרצי"ה ירושלים תשמ"ג, עמ' ט"ו (דיון בפסקה זו ראה דברינו בעמ' 38).

¹⁰⁸ בסקירה שלהלן נעזרנו במאמרים הבאים: חגי סגל, 'אורות באופל', בתוך: **נקודה 113** (תשמ"ז), אמנה, עפרה, עמ' 16-27, (להלן: '**אורות באופל**'); אודי אברמוביץ, 'הפנקסים הנעלמים', בתוך: **אקדמות י"ט** (תשס"ז), בית מורשה, ירושלים, עמ' 213-221, (להלן: '**הפנקסים הנעלמים**'); מאיר מוניץ, **חוג הראי"ה ועריכת כתביו של הרב קוק**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 1-5. (להלן: '**חוג הראי"ה**'); אבינועם רוזנק, **הרב קוק** (סדרת גדולי הרוח והיצירה היהודית), מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ז, עמ' 126-128; עומר זילבר, 'הערפל בטהרתו: על העריכה בכתבי מרן הראי"ה קוק זצ"ל', בתוך: **מעגלים** ה' (תשס"ו), ישיבת מעלה גלבוע, עמ' 279-315. (להלן: '**הערפל בטהרתו**').

¹⁰⁹ הראי"ה החל לכתוב את יומניו עוד לפני עלייתו לארץ (מצוי בידינו פנקס אשר נכתב בבויסק, שאינו נכלל ב'**שמונה קבצים**) והמשיך בכך גם בירושלים עד סוף ימיו ממש. אולם רוב החומר המצוי בשמונה קבצים נכתב בין השנים הנ"ל (ראה הקדמת המו"ל למהדורת תשס"ד של '**שמונה קבצים**').

¹¹⁰ ראה בהקדמת המו"ל ל'**שמונה קבצים**'. סמדר שרלו מדייקת עוד יותר את זמן הכתיבה ומעמידה את שנת תרע"ג, בסופה של תקופת יפו, כתחילת זמן כתיבתו של 'ערפילי טוהר'. **סמדר שרלו**, עמ' 114. שרלו אינה מציינת את

השכמתו, או לאחר לימוד קבלה.¹¹¹ יש שהגדירו זאת כמעין יומן אינטלקטואלי.¹¹² בפתיחתו ל'אורות הקודש', בבואו לאפיין את כתיבתו של הרב קוק, כותב הרב הנזיר את הביטוי: "כמשא חזון יום יום".¹¹³

ערב פרוץ מלחמת העולם הראשונה, בשנת תרע"ד, החלה הדפסת הקובץ ביפו, אך לאחר שהודפסו 80 עמודים היא הופסקה בשל שהיית הרב קוק מאונס באירופה. לאחר המלחמה לא שבו להדפיס את הקובץ, מה גם שנתגלו שיבושי לשון, מיון, ועריכה.

בעצת הרב צבי יהודה הוחלט שלא לפרסם את מה שכבר הודפס. הרב צבי יהודה חשש שהנועזות שבקובץ עלולה לעורר את קצפו של הציבור החרדי מחד, ומאידך, הציבור החילוני לא היה יורד לסוף דעתו מחמת מורכבות הרעיונות המובעים בחיבור.

במרוצת השנים פורסמו קטעים מן המחברת בתוך ספרים אחרים של הרב קוק, אך לפחות שליש נותר גנוז. בקשות של חוקרים לקבל עותקים מן החוברת נענו בשלילה, הן ע"י הרב צבי יהודה עצמו, והן ע"י סביבתו.

בשנת תשל"ג פנתה פרופ' רבקה ש"ץ לרב צבי יהודה וביקשה לעיין בכתבי היד המלאים של 'ערפילי טוהר'. במענה לשאלתה הוא הציע לה ללמוד את 'ערפילי טוהר' יחד. היה זה תחילתו של לימוד משותף שנמשך כעשר שנים, עד לפטירתו של הרב צבי יהודה. במהלך השנים הביעה ש"ץ באוזני הרב את רצונה להוציא לאור בעריכה מדעית את כתבי אביו, לטענתה, הרב לא התנגד.¹¹⁴ עדות ליחסי האמון שנרקמו ביניהם היא העובדה שהרב צבי יהודה מסר לש"ץ עותקים מכתבי יד מקוריים של הרב קוק, ובכלל זה עותק של כתב היד המלא של 'ערפילי טוהר'.

לאחר פטירת הרב צבי יהודה, החליטה ש"ץ, להוציא לאור את 'ערפילי טוהר' במהדורה מדעית. משנודע לאנשי ישיבת 'מרכז הרב' על הדבר, הזדרזו להוציא את הקובץ שהיה גנוז שבעים שנה, בעצמם. רצונם היה להוציא את הספר לאור כמות שהוא, ללא פירוש שעלול לסלף את כוונותיו של הרב קוק. חשש זה בא לידי ביטוי במיוחד בספר זה, מחמת חריפותם של הרעיונות המובעים

המקור לקביעה זו, מה גם שישנה עדות לא ברורה שנמצאה בעזבונו של רבקה ש"ץ בה היא כותבת בכתב ידה: "גרשם שלום מעיד לעומת זאת שהספר נדפס בירושלים תרפ"ב, כך נמסר לו מהמדפיס עצמו בתרפ"ג" (כוונתה: לעומת שנת תרע"ד, שזהו התאריך הכתוב בראש האגרת של הרב קוק לרב צבי יהודה, בנוגע לחפצו להוציא לאור את 'ערפילי טוהר' - את עדותה היא כתבה תחת ציטוט של אגרת זו, אשר תובא להלן בעמ' 39). עדות זו מובאת במאמרו של עומר זילבר 'הערפל בטהרתו' עמ' 282, הערה 18.

¹¹¹ 'הערפל בטהרתו', עמ' 279.

¹¹² הגדרתו של פרופ' שלום רוזנברג. 'אורות באופל', עמ' 20.

¹¹³ דברי הנזיר, בפתיחה ל'אורות הקודש'. על אופי הכתיבה של הרב קוק, ראה גם דברינו לעיל בהערה 95.

¹¹⁴ עדותה הובאה בראיון שערך עימה חגי סגל, במאמרו 'אורות באופל'. עדות נוספת היא דבריה של ש"ץ במכתב לרצי"ה: "לאחרונה עלו בלבי הרהורים שמא כדאי היה להדפיס מחדש את הספר כולו (ההדגשה במקור). אתה מזדעזע? והרי כאן נתון מיטב השיר ולא כזבו! הרגני נא הרוג אם אני מבינה 'מדוע לא...'. ציטוט זה מופיע במאמרו של אודי אברמוביץ, 'הפנקסים הנעלמים' עמ' 4 הערה 11, מתוך מכתב ששלחה לו ש"ץ בהיותה בציריך, חשוון תשל"ה, הנמצא בארכיון 'גנזים' בתל אביב.

בספר. כמו כן, הם חששו כי אם הספר יודפס ע"י אנשי האקדמיה, יוכלו האחרונים לטעון כי אנשי 'מרכז הרב' לא רצו להדפיס את הדברים בשל נועזותם וחדשנותם. השתלשלות עניינים זו הובילה לכך, שבשנת תשמ"ג, שנה בלבד לאחר פטירת הרב צבי יהודה, יצא הספר לאור ע"י הרב יצחק שילת, שמונה ע"י אנשי 'מכון הרצ"ה' לערוך אותו.

באמצע שנות התשעים של המאה הקודמת, החל לחץ של גורמים שונים להוציא לאור את 'שמונה קבצים', הכוללים את 'ערפילי טוהר' (קובץ ב'). הלחץ נשא פרי והקבצים ראו אור בשנת תשנ"ט.¹¹⁵

הוצאתם של 'שמונה קבצים' במתכונתם המקורית ללא שינויי נוסח בשנת תשנ"ט, ולאחר מכן פעם נוספת בשנת תשס"ד, סיימה במידה רבה את הויכוח שהתחולל סביב הוצאת 'ערפילי טוהר'. עם זאת, אין ספק כי הויכוח ועוצמתו, מעידים על אופיים המקורי והנועז של הדברים שנכתבו ב'ערפילי טוהר'.¹¹⁶

שינויי נוסח בין המהדורות.

נראה כי כולם מודים כי עריכת כתבי הרב קוק היא דבר מוכרח, היות ואפילו הרב קוק עוד בחייו, היה מודע לבעייתיות שבסגנונו המיוחד. בשנת תרפ"ד הוא כותב לרב צבי יהודה: "... למען השם... לדייק שלא להוציא מתחת ידך שום דבר שאינו מבואר כל צרכו בבירור גמור, ותעיין בזה בשכלך הישר...".¹¹⁷ לרב מאיר בר-אילן, עורך הבטאון "העברי" התיר לערוך את סגנון המאמרים ששלח לפרסום: "ובחכמת לבבכם תעבדוהו ותסגנוהו לפי האופנה הנוהגת".¹¹⁸

אין גם ויכוח על כך, שהרב צבי יהודה הוסמך על ידי אביו לערוך את כתביו.¹¹⁹ עריכה שכללה לא רק תיקונים לשוניים ומראי מקומות, אלא גם שינויים עיוניים.¹²⁰ כמו כן, מוסכם על כולם כי הרב צבי יהודה גנז חלק מן הכתבים ובכללם את 'ערפילי טוהר'.

¹¹⁵ על פרשיה זו ראה 'הפנקסים הנעלמים', עמ' 3-4.

¹¹⁶ כך על פי בדיקתו של מוניץ, 'חוג הראי"ה', עמ' 4. ראה גם בהקדמותיהם של המו"ל בשתי המהדורות. יש להעיר שהמהדורה השנייה (מהדורת תשס"ד) קרובה יותר לנוסח כתב היד היות והמהדיר הראשון הכניס תיקונים בנוסח כתב היד במקומות שהדבר נדרש על פי כללי הדקדוק, ואילו המהדיר של המהדורה השנייה היה נאמן ברוב המקרים לנוסח המופיע בכתב היד.

¹¹⁷ 'אגרות הראי"ה', חלק ד', עמ' קפ"ו.

¹¹⁸ 'אורות באופל', עמ' 17.

¹¹⁹ יעידו על כך הדברים שכותב הרב קוק לרב אריה לויין על בנו הרצ"ה: "...אשר הוא - תודה לאל - כמעט האחד עמי המתרגל לעמוד על דעתי ולהקשיב שיח נשמת". 'אגרות הראי"ה', חלק א', עמ' קכ"א.

¹²⁰ על עריכה זו ועריכת הרב הנזיר את אורות הקודש ראה דבריו של מוניץ בעבודתו 'חוג הראי"ה', עמ' 105 ואילך.

הנושא עליו יש ויכוח הוא: האם שנים רבות לאחר כתיבת הדברים יש הצדקה לצנזור, כפי שנעשה במהדורת תשמ"ג.¹²¹ 70 שנה לאחר כתיבת הדברים, עדיין מצאו העורכים לנכון 'לצנזר' ביטויים מסויימים של הרב קוק מתוך חשש שלא 'אכשר דרא' ודברי הרב קוק לא יובנו נכון. להלן נציג שתי דוגמאות לשינויים אלו.¹²²

בי'רפילי טוהר' במהדורתו הראשונה ממליץ הרב קוק לישקדנים מחמירי ההתמדה', לקחת מידי פעם פסק זמן מלימודם, 'בטיול ובמנוחה':

לעומת השקדנים מחמירי ההתמדה, מוכרח שיימצא כח שיראה איך מגלים את האור החפשי הפנימי, **בטיול ובמנוחה**, בהרחבת הדעת שהנשמה מתרוממת על ידה, פורחת היא במגדל הפורח באויר, ושמה היא שואלת את כל מאוייה, דורשת את מושגיה העדינים, דורשת ומתמצא לה. והדור הנחלש כל כך מעינוי גוף ונשמה, צריך הוא להשפעה של מרגוע, שרק היא תביא את השקידה הפנימית, שתשפיע במידה הגונה גם כן על השקידה החיצונית, להעמידה בתכונה מתאמת לכחות הגוף והנפש, ולענין המפתח את כל כשרון חבוי בפיתוח הגון ובטוח, עד שיצא לברכה לאיש ולעולם.¹²³

עורכי 'ערפילי טוהר', במהדורה שיצאה בשנת תשמ"ג, הוסיפו מילה בודדת שלכאורה שינתה את כוונת הרב קוק: "בטיול **רוחני** ובמנוחה".¹²⁴ שינוי אשר הופך את דברי הרב לשמרניים יותר, והיו אף שטענו בעטיו, כי העורכים זייפו את דברי הרב קוק.¹²⁵ השוואה של דברים אלו לפסקה דומה ב'אורות הקודש', תומכת בשיקול דעתם של העורכים:

לפעמים אדם צריך להתיישב בדעתו, שלא להיות רדוף תמיד מחובת המעשה והתלמוד, אלא לתן לעצמו הנחה וריוח, כדי שתתעלה נשמתו בעצמה, ותתרחב **בטיולה הפנימי**, בלשד החיים האצורים בתוך כל המעשה והתלמוד, בתוך כל העבודה והתפילה, ואחרי שביתה כזאת, שקדושת שבת יש בה, מתאמצת הנשמה לשוב ברב כח לעבודה רוחנית ומעשית, שכל פרטיה יהיו רעננים, יונקים ממקור החיים של הדעה המלאה, מוארה באור החיים.¹²⁶

¹²¹ ראה דבריה של ש"ץ שהובאו בהערה 126.

¹²² להלן הובאו שתי הדוגמאות הידועות ביותר, אולם ישנם הבדלים נוספים. ראה סקירתו של עומר זילבר, 'הערפל **בטהרתו**'.

¹²³ 'ש"ק', ב', קי"ב (במהדורה זו, הובא הנוסח המקורי ללא שינויים וראה להלן).

¹²⁴ 'ערפילי טוהר', מכון הרצ"ה, ירושלים תשמ"ג, עמ' מ"ג.

¹²⁵ ראה: 'אורות באופל', עמ' 24.

¹²⁶ 'אורות הקודש', חלק ג', פסקה ל"ד.

בפסקה זו הרב קוק בפירוש אינו מדבר על מנוחה גופנית או על נופש. הוא עוסק כאן ברובד עמוק יותר, מנוחה מן המרדף של הלומד אחר עוד ידע ואחר עוד דקדוק של מצווה מעשית. הטיוח הפנימי מכוון לרגיעה נפשית פנימית, מן האינטנסיביות של עבודת ה' והלימוד, שעשויה להיות מנת חלקם של תלמידי חכמים. גם ב'ערפילי טוהר' הרב קוק עוסק ב'שקדנים מחמירי ההתמדה' ומשום כך נראה, שדווקא התיקון שהוסיפו עורכי 'ערפילי טוהר', קלע יותר אל כוונתו של הרב קוק, ומנע בלבול בין טיול סתמי לבין טיול רוחני.¹²⁷

דוגמא נוספת, עליה הצביע לראשונה איש-שלום, היא דבריו הנועזים של הרב קוק בנוגע לחוסר יכולתנו לתת מענה לצרכים הרוחניים של הדור על ידי 'הוראת שעה'. הוא קובע כי בהעדר נבואה הרי מי שנותן מענה לוואקום הרוחני הם 'המתפרצים':¹²⁸

... לפעמים, כשיש צורך בהעברה על דברי תורה ואין בדור מי שיוכל להראות את הדרך, בא העניין על ידי התפרצות. ומכל מקום, יותר טוב הוא לעולם שיבוא עניין כזה על ידי שגגה ובזה מונח היסוד של מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. רק כשהנבואה שרויה בישראל, אפשר לתקן עניין כזה על ידי הוראת שעה, ואז נעשה בדרך היתר ומצוה בגלוי. ועל ידי סתימת אור הנבואה נעשה תיקון זה על ידי פרצה (פרצה ארוכת זמן - במקור) שמדאבת את הלב מצד עצמה (חיצוניותה - במקור) ומשמחת אותו מצד תכליתה (פנימיותה - במקור).¹²⁹

איש שלום טען כי שינויים אלו הפכו את משמעות הקטע. כשהרב קוק כותב 'פנימיותה' הוא מכוון למהות, הביטוי 'תכליתה' (שנכתב ע"י העורכים) משבש את כוונת המחבר שהרי תכלית היא דבר חיצוני למהות. באופן דומה, גם החלפת הביטוי 'חיצוניותה' ב'עצמה' מהווה שינוי נוסח מהותי היות והמושג 'עצם' מכוון לפנימיות.¹³⁰ המשותף לכל השינויים הוא מיתון תעוזתם של הדברים.

¹²⁷ השוואה זו מבוססת על שיעור שמסר הרב יצחק שילת בישיבת מעלה אדומים.

¹²⁸ 'אורות באופל', עמ' 24.

¹²⁹ ערפילי טוהר, מכון הרצ"ה, ירושלים תשמ"ג, עמ' ט"ו. הבאנו את הטקסט של מהדורת תשמ"ג, ובסוגריים הוספנו את נוסח כתב היד המובא ב'ש"ק', ב', ל'.

¹³⁰ רוזנק מצטט פסקה זו בספרו ההלכה הנבואית, בפרק הנושא את הכותרת 'נבואה המתקנת הלכה נוכח צרכי הזמן והמקום'. יחד עם זאת, אין הוא סבור שיש בפסקה זו להצביע על משנה 'מטא הלכתית' סדורה של הרב קוק אלא הוא רואה בכך רק שיקול 'מטא הלכתי' בלבד. אבינועם רוזנק, ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הרב קוק, מאגנס, ירושלים תשס"ז, עמ' 212. הרב גוטל חולק עליו, וסבור כי לרב קוק היתה משנה 'מטא הלכתית' שעיקרה הוא היתוך מסורת הפסיקה האשכנזית הקדומה שנתנה מקום לאגדה, ומסורת הפסיקה הספרדית שהתרחקה מן האגדה בכל הנוגע לפסיקת הלכה, אך נתנה מקום לקבלה ולפילוסופיה. הרב קוק שילב בפסיקתו

לעומתו, טוען הרב שילת, עורך הספר, כי שינויים אלו לא בלבד שאינם מסלפים את כוונת הרב קוק אלא אף מכוונים לדבריו, והמעייין בהקשר הכולל יוכיח כי השינויים נאמנים לרעיונות אותם ביקש הרב קוק להביע. כמו כן מציין הרב שילת כי לא נעשו שינויים רבים ב'ערפילי טוהר' ("ארבעה, חמישה").¹³¹ אמנם, הוא מודה כי היה עליו לכתוב בפירוש בהקדמה כי נעשו שינויי נוסח.

תכני הספר והמניעים לפרסומו.

כאמור, פרקי 'ערפילי טוהר' נכתבו כמעין יומן אינטלקטואלי. אם כך, הרי שסוגיית מניע הכתיבה היא פחות רלוונטית, ויותר יש לעסוק בטעמיו של הרב קוק לפרסם את הדברים.

זמן לא רב לאחר סיום הכתיבה, בשנת תרע"ד, מבקש הרב קוק לפרסם את החיבור וכפי שהוא כותב לבנו הרצי"ה שלמד באותה עת באירופה:

תקפו עלי רגשי תשוקה להדפיס איזה מרשימותי כסדר כמו שהם והחילותי להדפיס... בשם ערפלי טהר. כמה גליונות אסכים לא אדע. אקוה שהדברים כמו שהם בלא שרק ועיבוד גם הם יהיו לברכה, ואולי מהם ימצאו שברכתם תבולט דוקא ע"י חסרון העיבוד, "לחם חם כיום הלקחו".¹³²

בנוגע לחששותיו של הרצי"ה לגבי הניסוחים והתכנים ענה: "את הלשון אני מתקן לפעמים כיכולתי, אבל להשמיט דברים עדיין לא נסיתי, ואולי לא בא לידי עדיין מסוג זה".¹³³

נראה כי הרב קוק סבר כי תוכן הספר יוכל להביא להשפיע בצורה חיובית ולכן שאף לפרסמו. גם בראיה לאחור, אין ספק כי מבחינה תוכנית מדובר בספר מרכזי ויעידו על כך היקף הפסקאות שמופיעות באורות הקודש מתוך חיבור זה.¹³⁴ גרבר רואה ב'ערפילי טוהר' חיבור אשר בו כמעט באים לידי גמר רעיונותיו המהפכניים של הרב קוק שהחלו להתרקם עם עלייתו לארץ.¹³⁵ בשנת

ההלכתית את כל השלושה: אגדה, קבלה ופילוסופיה. נריה גוטל, **חדשים גם ישנים: בנתיבי משנתו ההלכתית-הגותית של הרב קוק**, מאגנס, ירושלים תשס"ה, עמ' 247-257.

¹³¹ 'אורות באופל', עמ' 25.

¹³² 'אגרות הראי"ה', חלק ב', עמ' רצ"ג.

¹³³ 'אגרות הראי"ה', חלק ב', עמ' רצ"ז.

¹³⁴ 'איה עין אי"ה?', עמ' 245, הערה 17.

¹³⁵ 'מהפכת ההארה', עמ' 111-126. נקטתי בלשון 'כמעט' היות וגרבר עצמו כותב בסוף דבריו על 'ערפילי טוהר': "את התובנות אליהן הגיע תוך כדי כתיבת היומן 'ערפילי טוהר', יצק הרב לתוך מאמר מאורגן ובהיר בשם "זרעונים". 'מהפכת ההארה', עמ' 126.

תרט"ד הוא עולה לארץ ישראל, ולטענתו של גרבר, מתחולל בו 'מהפך רוחני': "מאדם בעל עמדות חרדיות, נושא "דגל התלמוד הקדוש", להוגה דעות רדיקלי, שדגלו - מהפכה רוחנית".¹³⁶

על תכני הספר והאווירה הציבורית, שמחמתם עצר הרב צבי יהודה את ההדפסה באמצע, כתב רוזנק:

... הספר פתח צוהר לעולמו הרוחני, להגיגיו הסוערים בשלהי תקופת יפו. באמצעותו אפשר להתרשם עד כמה עזות ונועזות היו מחשבותיו של הרב קוק בעניין תהליך הגאולה והתנועה החילונית. לאחר עשר שנות רבנות הוא עמד על מגבלותיו, על גבולות יכולתו לכנס תחת כנפיו את כל הקהל בניגוד לאשליותיו בעת הגיעו לארץ. החשש של הבן היה מבוסס. הציבור החרדי היה עלול להגיב באופן קשה לו היה נחשף להגיגי לבו הנסתרים... הוצאת 'ערפלי טוהר' לאור לא הייתה צעד נבון מבחינה פוליטית בכל הקשור לזיקה בין הרב קוק ובין העולם החרדי, אך גם אם הספר היה מופץ ברבים לא היה נושא פירות גם ביחסיו עם הציבור הציוני-חילוני. הספר חושף את עולמו של אדם דתי, איש תורת הסוד והקבלה, איש פיוט שלא לכל אדם יש כלים להבינו.¹³⁷

בהרצאה שנשאה ש"ץ במסגרת ימי עיון באוניברסיטת בר אילן, שאחר כך עובדה למאמר הנושא את הכותרת: 'אוטופיה ומשיחיות במשנת הרב קוק (עיונים בספר 'ערפלי טוהר')' הגדילה לטעון, כי הרעיון המרכזי של הספר הוא 'הלגיטימציה של הכפירה'. היא אף מוצאת מכנה משותף בין דברי הרב קוק לבין התיאולוגיה השבתאית:

המוטיב המלווה את ספרו 'ערפלי טוהר' הוא מאמר חז"ל: 'בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא' (סוף משנת סוטה), כשם שהוא המוטיב המלווה את התיאולוגיה השבתאית... ברור מכל האמור וממה שעוד ייאמר להלן שהרב קוק מוכן היה ליטול על עצמו את האחריות להגיון של מהפכה, העומד על עקרונות הדינאמיות של הריסה צורך בנין.¹³⁸

¹³⁶ 'מהפכת ההארה', עמ' 48.

¹³⁷ אבינועם רוזנק, **הרב קוק** (סדרת גדולי הרוח והיצירה היהודית), מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ז, עמ' 126-128. הדברים נמצאו בעזבונו ערוכים כמאמר שכנראה לא פורסם מעולם. גרסאות אחרות של המאמר הנושאות את אותה כותרת מופיעות בכתב העת **כיוונים** 1 (תשל"ט), ההסתדרות הציונית, ירושלים, עמ' 15-27, ובקובץ מאמריה שפורסם מאוחר יותר: **הרעיון המשיחי מאז גירוש ספרד**, מאגנס, ירושלים תשס"ה, עמ' 211-223. גרסאות אלו הינן נועזות הרבה פחות מן המאמר שנמצא בעזבונו אשר גדוש ציטוטים והשוואות למוטיבים שבתאיים. (הערה זו מבוססת על הערתו של עומר זילבר במאמרו **'הערפל בטהרתו'**, עמ' 283, הערה 23).

סיכום

נראה כי חדשנותו ונועזותו של החיבור 'ערפילי טוהר' באים לידי ביטוי בכל ההיבטים שסקרנו:

שם החיבור- רומז על הייעוד הרוחני שמועיד הרב קוק לחיבור זה, ייעוד של השפעה רוחנית פנימית על נפשות הקוראים בו, ייעוד זה אינו ניתן להשגה בכתיבת דברים 'סטנדרטיים'.

זמן כתיבתו- החיבור נכתב בתקופה בה הרב קוק נחשף באופן בלתי אמצעי הרוח להלכי הרוח החדשה שפיעמה בקרב בוני הארץ, דבר שהגביר את מידת חדשנותו, בשל הרצון לתת מענה אמיתי להלכי הרוח בהם נתקל.

פרשת הוצאתו לאור- ההסתיוגויות והחששות מפרסום הדברים הן של הרב צבי יהודה והן של הבאים אחריו, הן בשנת תרס"ד והן בעשרות השנים, שינוי הנוסח שנעשו, מעידים כאלף עדים על מידת חדשנותו של החיבור.

שער ב': מושג האמונה ב'ערפילי טוהר' ו'עין איה' - השוואה

פתיחה

כפי שכתבנו בהקדמה, בחלק זה של העבודה נציג את ההשוואה עצמה, תוך התייחסות למסקנות שהסקנו בפרקים הקודמים. ניסינו למצוא מאפיינים מרכזיים החוזרים על עצמם באופנים שונים בשני החיבורים, לשרטט את הקווים הייחודיים שיש בכל חיבור בנוגע למושג האמונה, ולנסות ולזהות התפתחות של המושג.¹³⁹

שער זה נחלק לארבעה פרקים: א. אמונה וידיעה, ב. כפירה וספקנות, ג. הכהונה כתכונה של אמונה, ד. חינוך לאמונה. בשני הפרקים הראשונים בחנו כיצד מתמודד הרב קוק עם המתח שיש בין אמונה לידיעה, ובין אמונה לספק וכפירה. בפרקים השלישי והרביעי בחנו את מושג האמונה דרך נושאים צדדיים יחסית, היות וישנה התייחסות לשני נושאים אלו, הן ב'עין איה', והן ב'ערפילי טוהר'. משום כך, מצאנו ערך בבחינה של שני נושאים זהים, המופיעים בשני החיבורים.

במהלך השוואה הובאו ציטוטים רבים מתוך דברי הרב קוק שלהם הצענו את ניתוחנו. מטרת הציטוטים היא לעגן ולבסס את ההשוואה. בהבאת המסקנות בלבד, ללא ניתוח טקסטים מוגדרים, לא נצליח להראות כיצד טענותינו מעוגנות בדברי הרב קוק. יש לציין, כי עבודת הציטוט אינה מלאכת איסוף מקורות גרידא, הוקדשה מחשבה רבה אילו מקורות לצטט ועד כמה לצטט מכל מקור. במקרים בהם הציטוטים ארוכים במקצת הדבר נעשה מתוך רצון שהקורא יוכל לשפוט בעצמו את תקפות הניתוח שאנו מציעים, היות והשתדלנו לבסס כל טענה על מקור ברור מתוך דברי הרב קוק עצמו.

סדר ההשוואה הוא כדלהלן: הצגת נושא מסוים כפי שהוא מופיע בערפילי טוהר. הצגתו כפי שהוא מופיע בעין איה. השוואה בין שני החיבורים לגבי נושא זה. סיכום הזהויות וההבדלים שמצאנו בנושא זה, וכן הלאה.

¹³⁹ כאמור, החיבור 'עין איה' הוא חיבור פרשני ודרשני, ויש קושי לחלץ ממנו עקרונות ורעיונות פילוסופיים. למרות קושי מובנה זה, ייחודו של 'עין איה' הוא בהיותו חיבור המפרש את האגדה בלשון לוגית. העובדה כי בחרנו נושא ספציפי - 'מושג האמונה' - מקלה עלינו עוד יותר לזהות התייחסויות של הרב קוק לנושא ולהשוות אותן בין לבין עצמן. כמו כן, הרב קוק חוזר באופנים שונים על אותו רעיון (בנוגע למושג האמונה), בכמה מקומות במהלך החיבור, דבר המעיד כי אין מדובר במהלך פרשני מקומי לאגדה מסוימת, כי אם בתפיסה עקרונית.

פרק א': אמונה וידיעה

חלק א': אמונה וידיעה - 'עין איה'

פתרון המתח שבין אמונה לידיעה

קבלה לעומת בירור

בפסקה הפותחת את 'עין איה' עושה הרב קוק עושה הבחנה בין לימוד אמונה 'לצרכי פנים' לבין לימוד אמונה 'לצרכי הסברה':

קריאת שמע של ערבית ושל שחרית, מורים על ב' מיני הקריאה בשם ד' המוטלת על ישראל... הנה בגלות, הדומה לערב, עיקר פעולתנו היא רק בנוגע לעצמנו, כדי לעמוד בפני הגלים העוברים עלינו בעז שם ד'. על כן בלילה שייך אמונה, מי שלא אמר אמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובה. כי לעצמינו די לנו האמונה וקבלת אמת מאבותינו, שראו עין בעין אור ד' וכבודו. אמנם בעת הגאולה שתרום קרן ישראל, אז ממילא תבא שעת הפעולה של קריאת שמע דשחרית... כי למען קרב רחוקים ראוי לברר דברי אמת בבירור, ולתרגם הדבר כפי מושגם החיצוני של העמים, על כן אמת ויציב שחרית, מתורגמת ארמית.¹⁴⁰

הרב קוק קובע כי עם ישראל עצמו לא זקוק ללימוד אמונה: "כי לעצמינו די לנו האמונה וקבלת אמת מאבותינו, שראו עין בעין אור ד' וכבודו". כל לימוד אמונה שנמצא בעם ישראל אין זאת אלא מפני שהדבר נצרך על מנת להסביר את המושגים ולקרב את הרחוקים: "... כי למען קרב רחוקים ראוי לברר דברי אמת בבירור, ולתרגם הדבר כפי מושגם החיצוני של העמים...".

¹⁴⁰ עין איה, ברכות, פרק א', פסקה א' (במובאות מ'עין איה' בחרנו לציין את הפרק והפסקה, להלן נצינים בקיצור). בהמשך (עין איה, ו', ל"ח), הרב קוק עושה שימוש דומה במושגי היום והלילה בהקשר האמוני, הוא מבחין בין 'השגה של לילה' לבין 'השגה של יום', הראשונה היא השגה כללית בכלל המציאות, וזו היא מידת כל אדם שיש בו את האמונה "שאינה צריכה לפרטי פרטים". השניה היא מידתו של המשכיל היודע את קונו בדרך פרטית, זו השגה בה אדם רואה כל פרט מפרטי הבריאה. כפי שנראה להלן פרשנות זו המציבה את המשכיל לעומת התמים חוזרת על עצמה לאורך החיבור.

לפי דברים אלו, לכאורה, לימוד האמונה אינו מעשה של 'לכתחילה' ורק אילוצים חיצוניים ופנימיים מצדיקים עיסוק בענייני אמונה. לאור העובדה כי הרב קוק כותב במקומות אחרים על חשיבות לימוד האמונה, קשה לומר שהוא אכן רואה בלימודי אמונה מצב של דיעבד בלבד.¹⁴¹ נראה יותר, כי עיסוקו כאן הוא במישור האידיאי וכוונתו לציין את טבעיות האמונה בנפש האדם מישראל, אולם מבחינה מעשית הוא סבור שכולם בגדר 'רחוקים' ועל כולם ללמוד אמונה על מנת להסביר את הדברים לעצמם ולאחרים.¹⁴²

גם אם נאמר שאכן הרב קוק מכוון בדבריו כאן להצביע על שורשיותה של האמונה, הרי שעדיין יש לשאול מדוע בחר להדגיש דווקא נקודה זו, ועוד דווקא בפתחת הספר - סביר להניח כי הקדיש תשומת לב מיוחדת לפסקה הפותחת.¹⁴³ האם יש בכך כדי להצביע על קהל היעד של הספר? פתיחה מעין זו אינה פונה אל המשכילים, שלהם בוודאי לא שייך לומר: "כי לעצמנו די לנו האמונה וקבלת אמת מאבותינו...". ככל הנראה, הוא פונה אל אלו שנטועים בעולמה של תורה ונפשם חפצה בדברים הנכתבים ברוח חדשה ומרעננת, אותם, מסר מסורתי שזוה לא ירחיקם, אלא יתכן שאף יקרבים בראותם כי מדובר בספר אשר נטוע בעולם המסורתי המוכר. דברים אלו הולמים את דבריו בהקדמה ל'עין איה':

... הדברים שעוררו דברי חז"ל באגדות את רעיוני שמצאתים בע"ה מועילים גם לזולתי, ביותר לצעירי הדור, החפצים לשקוד בתורה ועם זה לבבם הומה להרחיב דעתם באגדה ותורת המוסר ג"כ. כאשר נסיתי במסה, שראיתי צעירים בעלי כשרון שראו דברי ותאורנה עינם.¹⁴⁴

תמימות לעומת מחקר

באותו פרק, בפסקה כ"ג, ממשיך הרב קוק את אותו קו חשיבה שפגשנו בפסקה א', ומצביע על שתי דרכים בהן אדם יכול להשתלם, האחת ע"י החכמה והשניה דרך התמימות:

¹⁴¹ ראה למשל את ההקדמה ל'עין איה' בה הוא מאריך על הנזק הרוחני שנגרם לעם ישראל בשל זניחת מקצועות האגדה. וכן את דבריו באגרות הראי"ה, חלק א', עמ' קצ"ב - שם הוא משרטט את חזון הישיבה שברצונו להקים.
¹⁴² קריאתנו מייחסת לרב קוק, עידון של המסר האמיתי, אותו הוא רצה להעביר. יתכן ועשה זאת, על מנת שלא לעורר התנגדות פנימית, בקרב קהל היעד אליו כיוון (ראה דברינו להלן).
¹⁴³ אנו מניחים כי למרות שמדובר בפירוש, הרי שעדיין הרשות נתונה לפרש מאמר מסוים בכמה אופנים, ולהדגיש עניינים מסוימים במקומות שונים. לכן, לבחירה כיצד לפרש, מה להדגיש, ובוודאי לאופן בו נפתח הספר יש משמעות.
¹⁴⁴ הקדמת הרב קוק ל'עין איה', ברכות, חלק א', עמ' כ'. על אמונה תמימה, ואמונה מדעת ראה מאמרו של בנימין בראון, 'שובה של האמונה התמימה - תפיסת האמונה החרדית וצמיחתה במאה ה-19', בתוך: **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, משה הלברטל, דוד קורצווייל, אבי שגיב (עורכים), כתר, ירושלים תשס"ה, עמ' 403-443.

... דהנה השלמות האנושי, בפרט הישראלי, אפשר הוא להשיגו על ידי שני דרכים. הא', היא דרך החכמה וההתפלספות, עד שיכיר את האמת מתוך מופתים חותכים. והב', הוא דרך התמימות והמשרים, מצד ישרות הלב והנטיה הישרה, שממנה באה האמונה השלמה. ובצדק שבח בכוזרי את דרך התמימות יותר מדרך המחקר על פי דרכי החכמה... על כן העיר אותנו שזה הדרך הנראה פשוט, הוא יותר נשגב וקרוב אל המבוקש להגיע אל מרכז השלמות, מדרך... החכמה והידיעות הרבות שחוץ לתורתנו הקדושה, שגם הם נכבדים לאוחז בדרך קודש זה להגיע על ידם לתכלית האמת... אע"פ שיש בה קנין מ"מ אינה דבקה כ"כ בנפש המשתלם, כמו השלמות שבאה מצד עצם טבע הלב.¹⁴⁵

הרב קוק קובע כאן בצורה ברורה כי דרך התמימות עדיפה על פני דרך המחקר, היות ושלמות הבאה מן החוץ (מחקר) אינה "דבקה כ"כ בנפש המשתלם, כמו השלמות שבאה מצד עצם טבע הלב".¹⁴⁶ הוא אף מציין בפירוש כי המקור לדבריו הוא הכוזרי, אשר שיבח את דרך התמימות יותר מדרך המחקר. הוא מנמק את הכרעתו לטובת התמימות בכך: "... שהנטיה הטבעית שבלב היא דבר עצמי בנפש האדם, ואין צריך דבר מחוצה לה שיעיר אותה אל שלמותה... אבל ההשגה והחכמה הם דברים נבדלים מהאדם...".¹⁴⁷

משתי פסקאות אלו נראה כי בשלב זה בוחר הרב קוק להתמודד עם רוחות ההשכלה, ע"י שהוא מכיר בצורך ובלגיטימיות של המחקר, אולם הוא בפירוש לא מעניק לו את הבכורה, אלא רואה בו אח חורג לעם ישראל אשר 'נמצא במשפחה' רק בשל אילוצים חיצוניים. ניתן לומר כי התפיסה המוצגת כאן מתאפיינת בשמרנות ובדיכוטומיה, שמרנות - היות ודבריו כאן אינם פורצי דרך, מה גם שהרב קוק עצמו מעיד כי דבריו לקוחים מן הכוזרי. דיכוטומיה - היות והתמימות והמחקר מוצבים זה לעומת זה כשני צדדים, אין אנו נחשפים לאיזושהו נסיון סינתזה בין הצדדים, ואף יותר מכך, הרב קוק קובע נחרצות למי שייכת הבכורה.

אמונה לעומת ידיעה

¹⁴⁵ עין איה, ברכות, א', כ"ג.

¹⁴⁶ בהמשך פסקה כ"ג, הוא אומר בפירוש: "ונראה בעיני שאין תכלית המאמר לפי זה להבחין בין גדולי מלאכי מעלה אלה, שהם מעריצים ליוצרים ב"ה כל אחד כפי בחינתו הקדושה, אלא להורות אותנו דרך נבחר".

¹⁴⁷ עין איה, ברכות, א', כ"ג.

עד כה הראנו כי הבכורה מוענקת לאמונה התמימה על פני החקירה. אולם התמונה מורכבת יותר, בפסקה הבאה נראה כי הרב קוק מציב את האמונה כהכנה לידיעה השכלית, אשר מביאה להשלמה המוסרית:

כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובה, שנאמר להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות... מנוחת הלילה היא הכנה לעבודת היום, כן האמונה היא הכנה לשלמות הידיעה האמתית שהיא דעת האמת בחסדי השי"ת, ובלא האמונה לא יבא אל קיום המצות וכל המדות המביאות בסוף להכרת האמת... ובשום אופן לא יבא לידיעת האמת זולת בהקדים לה ההכנה מהאמונה. גם באדם עצמו לא בכל עת יבריק לו ברק האמת, כדברי הרמב"ם בהקדמת מורה נבוכים... [ו]צריך הוא להיות תמיד חמוש באזור האמונה, כדי שתמצא שלמותו מקום להיות עולה ומאירה גם בסילוק מאור ברק השכלי, שנחשב לו כלילה מחזון האמתיות.¹⁴⁸

לכאורה נראה מדברים אלו שהאמונה ניצבת במדרגה פחותה מזו של הידיעה. אמנם מודגש, כי לא ניתן לוותר על האמונה, אך רק בתור קומה ראשונה שמבלעדיה לא ניתן לבנות את הקומה השנייה- היא הידיעה. הרב קוק מועיד לאמונה תפקיד כפול, הן בתור מבוא לידיעת האמת, והן בתור מעין 'רשת בטחון' בעת הסתלקות הידיעה השכלית, שהרי גם לפי הרמב"ם במורה נבוכים, הממשיל את ידיעת האמת לדרגותיה להברקת ברקים, הרי שלא בכל עת מבריקים הברקים הללו.

אם כן, בפסקה זו כותב הרב קוק על הידיעה השכלית כפסגת האמונה. כלומר, מבחינה הכרתית הוא לא מועיד למאמין את התפיסה התמימה כפי שעד עתה העלה על נס, אלא את הידיעה השכלית, ורק בתור ברירה שניה בהסתלק האור השכלי, יאחז האדם באמונה. כיצד הדברים עולים עם מה שנאמר עד כה בנוגע ליחס שבין מחקר לאמונה?¹⁴⁹

נראה כי העיסוק בפסקה זו הוא בדרגת הכרת האמונה הראויה לאדם השלם, ובדרגה זו הפסגה היא ידיעה שכלית. לעומת זאת, בפסקאות הקודמות העיסוק הוא באופן ההשתלמות, ובמקרה זה הדרך העדיפה היא האמונה התמימה ולא המחקר. כלומר, עדיף שאדם יגיע אל האמת דרך הכרה פנימית, אך כשיגיע לאמת זו, ההכרה צריכה להתעלות ולהקיף את כל כוחות נפשו ובמיוחד את שכלו.

¹⁴⁸ עין איה, ברכות, א', קס"ד.

¹⁴⁹ כמו כן, יש לשים לב, שכאשר הרב קוק מתאר את בעיית הדור, הוא עוסק בבעיה השכלית, כלומר שם נמצא מבחינתו המוקד.

הבחנה זו כמעט מפורשת בדברי הרב קוק עצמו. בנוגע לשאלת הגמרא מדוע בסדר קריאת שמע קודמת 'שמע' ל'והיה אם שמוע', הוא כותב כך:

כבר העירו המפרשים, שא"צ טעם למה קדמה פרשת שמע ל'והיה אם שמוע', שהרי קדמה בתורה. אלא שהיה נראה לפי סידור הטבע להקדים 'והיה אם שמוע', שתכלית הכונה מ'שמע', היא להגיע אל שלמות הכרת ד', ובזה פשוט שאינו יכול לבא אם לא ירגיל עצמו תחילה במצות, המיישרים דרכיו של אדם ומטהרים מדותיו ודעותיו, א"כ היה, ראוי 'שמע' להתאחר אחר 'והיה אם שמוע'. אך כ"ז הוא רק לענין שלמות ההכרה, אבל דבר השווה לכל נפש הוא להקדים קבלת עול מלכות שמים, מצד האמונה והקבלה של מורשה קהלת יעקב, זה יכול להיות גם מחויב להיות קודם לקבלת עול מצות.¹⁵⁰

כלומר, כבר העירו המפרשים שמצד סדר הפרשיות שבתורה לא היה ראוי לשאול את השאלה, שהרי לפי סדר הפרשיות 'שמע' אכן קודמת ל'והיה אם שמוע'. אולם הרב קוק מסביר שהשאלה נשאלה מצד הסידור התוכני, שכן 'והיה אם שמוע' עוסקת ב'חובות האיברים', ואילו 'שמע' עוסקת ב'חובות הלבבות', ומובן שאדם אינו יכול להגיע לשלמות הכרת ה', אם לא יישר את אורחותיו מבחינה מעשית. תשובת הגמרא, "כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ עול מצוות", מוסברת על ידו כך: למדרגה העליונה ביותר (שלמות ההכרה), אדם לא יכול להגיע מבלי שלמות מעשית, אך חז"ל עסקו ברמה בסיסית יותר, בה "קבלת עול מלכות שמים מצד האמונה וקבלה של מורשת אבות, מוכרחת להיות קודמת לעשיית מצוות מעשיות".¹⁵¹ אם כן, הרב קוק מבחין הבחנה ברורה, בין 'שלמות ההכרה', לבין 'אמונה וקבלה', בעוד שהראשונה מהווה פסגה שהדרך אליה רצופה התניות, הרי שהשנייה מהווה את הבסיס לכל.

השגיאה כחלק מהשתלמות האמונה

¹⁵⁰ עין איה, ברכות, ב', א'.

¹⁵¹ למרות שלטקסט זה ישנן פרשנויות נוספות, נמנעתי מלהביאן, היות ומטרת העבודה היא להשתמש בפירושו של הרב קוק על מנת לחלץ ממנו אמירות עקרוניות לגבי מושג האמונה. אין כוונתנו לעמת את דברי הרב קוק עם פרשנויות אחרות, אלא לנסות למצוא שיטה בתוך דבריו.

עד כה הראנו כי הרב קוק בונה במהלך הספר, מבנה אמוני שהולך ומשתכלל. הוא מתחיל בהצבה דיכוטומית של קבלה לעומת בירור, ומחקר לעומת תמימה. אחר כך, הוא הוסיף והסביר כי כוחה של האמונה התמימה הוא ביצירת מוטיבציה והזדהות עם פרטי המצוות, שהשכל המופשט אינו יכול כל כך להסביר. בשלב מתקדם יותר, הוא מבחין בין שלמות ההכרה אשר כוללת את הידיעה, לבין אמונה תמימה אשר מהווה נדבך הכרחי במבנה האמוני הנפשי, אך בהחלט אינה הפסגה.

שכלול נוסף, הוא ייעוד תפקיד אמוני לתהליך התשובה. הרב קוק קובע כי תיקון של עיוות לעיתים עולה על מצב שלא היה עיוות כלל, ולכן התשובה עשויה להביא את האדם לשלמות אמונה גדולה יותר. ההסבר לכך נעוץ בניתוח הבא: הגורמים המובילים את האדם אל שלימותו הם אמונה וחכמה. כמו כן, השלימות שניתן להגיע אליה מבלי חכמה, אלא רק בעזרת אמונה פשוטה, היא מדרגת הצדיק הגמור. לשלמות זו אפשר להגיע כבר מגיל קטן, טרם שיש באדם יכולת לעשות מעשים טובים, מחמת חינוך ליראת שמים.

אולם, כדי להגיע לשלמות העליונה, על האדם להיות גם בעל הכרה פנימית מצד חכמתו, ולא רק מצד חינוך ההורים. החכמה באופן הגדרתי שייכת לעולם של לימוד ושגיאה, לכן עניינה של החכמה הוא לתקן את המעשים. הרב קוק מעצים עוד יותר את חשיבותה של ההכרה הפנימית, על ידי ראיית השגיאה כחלק מהתהליך האמוני ההכרחי שעל אדם לעבור, כדי להשתלם מבחינת אמונתו:

'תכלית חכמה, תשובה ומעשים טובים'... והנה מה שמוביל את האדם אל שלימותו הוא אמונה וגם חכמה. אמנם ההבדל שביניהם, שהשלימות שאפשר לה להאמונה להגיעו אליה מבלי חכמה, אפשר להיות צדיק גמור... הלא החכמה תבא לאדם רק אחר לימוד, גם אחרי שגיאה, כי אין אדם עומד על ד"ת אלא א"כ נכשל בהם... א"כ תכלית האמונה יהי' ג"כ להיות צדיק מעקרו לפי הערך שתזקיקהו אמונתו לזה... אבל תכלית חכמה, היא תשובה של תיקון עיוות שקדם לו קודם שעמד על החכמה, ומעשים טובים, שלברר המעשים הטובים צריך ג"כ חכמה עצמית.¹⁵²

אם בתחילת הדרך היה נדמה שהבכורה ניתנת לחלוטין לאמונה התמימה, הרי שבהמשך החיבור ניכר כי הרב קוק מודע היטב לכך, שאמונה תמימה אינה הפתרון לכל האתגרים הניצבים בפני

¹⁵² עין איה, ברכות, ב', ס"ב.

האדם המודרני. הוא מציג תמונה מורכבת יותר, המעניקה חשיבות רבה לחכמה ולפירותיה מבחינת האמונה, ובסופו של חשבון, מציבה את האמונה השלמה, כמי שמכילה את שני המרכיבים גם יחד. יחד עם זאת, לא ניתן לראות במורכבות זו ראייה להתפתחות פנימית של מושג האמונה בתוך 'עין איה' היות ומדובר בקטעים סמוכים שככל הנראה נכתבו באותו פרק זמן, כך שניתן להסביר את ההתפתחות כחלק ממהלך הרצאת הדברים ולא כהתפתחות המושג הנובעת מהתפתחות אישית של הכותב.

טביעת עין לעומת סימנים

ב'עין איה' על מסכת שבת אנו מוצאים שהרב קוק מדמה את האמונה הפנימית לטביעת עין, ואת הבירור השכלי לסימנים, הניתנים להימסר מאחד לשני, אך עוצמתם פחותה:¹⁵³

... כשם שבהכרה החושית ישנם סימנים וטביעות-עין... כן הם נמצאים כך במושגים השכליים והמוסריים, בדיעות ישרות ואמונות אמתיות ונכונות. ישנם כאלה שיד השכל ההגיוני והגבורה המופתית תקיפה בהם להכריח אמתתם, ע"פ מופתים חותכים ומבוררים שאפשר להעלותם על שפה וספר, וישנן אמנם ג"כ אמתיות כאלה, שלבד מה שהם מתאמתים ע"י הכלל של התאמתות כללות אמונת התורה לפרטיה ע"י כללה שנתברר לנו בבירור גלוי שאין כמוהו תחת כל השמים, עוד מסייע להם הרבה כח ההכרה הפנימית המכרחת את אמתתם, וההכרה הזאת כחה גדול הרבה יותר ממופתים הגיוניים, כשם שטביעות-עין עדיף מסימנים.¹⁵⁴

פסקה זו ייחודית בכך שהיא מעניקה ל'הכרה הפנימית' עדיפות על 'השכל ההגיוני'. עד כה הרב קוק משתמש במונח 'אמונה תמימה' על מנת לציין את הצד שכנגד החקירה השכלית. בשלב זה של החיבור הוא מזכיר כוח אינטואיטיבי שעוצמתו גדולה משל השכל האנליטי. ניתן לראות בפסקה זו את הניצנים של כתיבתו ב'ערפילי טוהר' שם הוא כותב על ה'אינסטינקט' ועל יתר כוחות החיים הראשוניים שיש באדם, תוך עשיית שימוש במינוח פילוסופי. העובדה שניצני רעיון זה מופיעים

¹⁵³ עקרון אותו מדגיש הרב צבי יהודה בשיחותיו ראה למשל: **שיחות הרצי"ה** (בראשית), הרב שלמה אבינר (עורך), ספריית חוה, בית אל תשס"ו, עמ' 200.

¹⁵⁴ **עין איה**, שבת, ב', ק"ו.

בתחילת פירושו על מסכת שבת, מצביעה על התפתחות פנימית בתוך החיבור 'עין איה', גם אם

בזעיר אנפין.¹⁵⁵

¹⁵⁵ אמנם, יש להסתייג במקצת היות ומדובר בתחילת הפירוש על מסכת שבת שככל הנראה נכתב ממש בתחילת תקופת ארץ ישראל של הרב קוק. מכל מקום, מכיוון שמדובר בשלב מתקדם יחסית של החיבור, ובקטע שאינו סמוך לקטעים האחרים שהבאנו בעניין זה, ניתן לראות בכך, לעניות דעתי, ראייה להתפתחות בתפיסת המושג.

חלק ב': אמונה וידיעה - 'ערפילי טוהר'

פתרון המתח שבין אמונה לידיעה

ההרמוניה הפנימית כמבררת

הרב קוק קובע כי כאשר אדם מגיע למצב בו ידיעותיו שריות בהרמוניה פנימית זו עם זו, הרמוניה זו עצמה מהווה בירור ואימות לאותן ידיעות. הוא מעניק לחוויה הפנימית של האדם ערך נוסף מעבר לערכה העצמי - יש בכוחה להוות קריטריון לאמת. רעיון זה מובע בפסקה הבאה:

על הידיעות העליונות אין מקום לשאול מהיכן יודעים אותן. כשמוצאים בקרב הנשמה רוח עליון, ואוצר ידיעות מסודרות, מתאימות זו לזו, זהו היותר עליון שבבירורים. כל הידיעה הבאה מתוך מחקר, אינה כי אם אמצעי איך להגיע לידיעה עליונה זו, שהנשמה מפכה מקרב עומק עמקים שלה. האמצעי היותר מוכשר לבוא למידה עליונה זו, הוא דביקות בד' בכל כח, והגיון רזי תורה.¹⁵⁶

כפי שנרחיב בהמשך, פסקה זו עוסקת ב'ידיעות העליונות', יתכן שכוונתו של הרב קוק בפסקה זו היא רק לידיעותיהם של אנשי מעלה ואין כוונתו למושגי אמונה 'פשוטים', אולם מכל מקום, העקרון בו החוויה הפנימית מצביעה על מה שהוא מחוץ לה ומשמשת מדד לאימות - קיים.¹⁵⁷

דוגמא נוספת ליישום של עקרון זה ניתן למצוא בנוגע לחווית התשובה:

סימן טוב לתשובה מעולה קורת רוח פנימית, והארת השכל בהשגות עליונות. בהירות הציור ועוזו הקודש של טהרת כח המדמה, המלביש את ההבנה העליונה, הכוללת כל ארחות החיים כולם.¹⁵⁸

¹⁵⁶ 'ש"ק', ב', כ"ו.

¹⁵⁷ אמנם אם נאמר כדבריו של מי שטען שפרקים אלו נכתבו כיומן אינטלקטואלי ב'כתיבה השראתית' (ראה לעיל עמ' 34) הרי שאופן זה של כתיבה מבטל את היכולת שלנו להסיק לגבי מושגי אמונה 'פשוטים'. למרות זאת, העובדה כי הרב קוק בחר לפרסם את הדברים מעידה כי הוא סבר שיש בהם ערך לציבור הרחב.

¹⁵⁸ 'ש"ק', ב', קצ"ה.

בפסקה זו מדבר הרב קוק על 'קורת רוח פנימית' כמדד לאיכותה של התשובה. אמנם החוויה לא משמשת כבירור, כי אם כ'סימן טוב', אולם, שוב, אנו פוגשים את העקרון בו החוויה מקבלת משמעות מעבר לעצמותה.

'הידיעות' אותן הזכרנו, אינן נרכשות, כי אם אימננטיות לאדם, המחקר הוא אמצעי, אך אינו הדבר עצמו, לכל היותר ניתן לומר, כי הידיעות נחשפות ע"י תהליך מחקר שכלי המגלה את מה שכבר קיים, האדם מודע לכך שנחשף לאותן ידיעות, רק לאחר מעשה, לאחר שמצא 'אוצר ידיעות מסודרות'.

הרב קוק מציין אמצעים טובים יותר מן המחקר השכלי כדי להגיע לאותן 'ידיעות עליונות'. הראשון, התנהגותי – דביקות בה' בכל כח, והשני תוכני – הגיון רזי תורה. בפסקה אחרת מרחיב הרב קוק בנוגע לתהליך אותו עובר מי שעוסק ב'רזי תורה':

מגמתה של חכמת הרזים לכל מהלכה, היא פיתוח כח הנשמה עד כדי עמידה על כחה הפנימי, לשאוב ממקורה, בלי שום הצטרפות של התלמודות אמצעית. והופעה זו מביאה את כל ההווה כולה להכיר את עצמה. ומתוך ההכרה העצמית הפנימית נמשך שפע החיים, באיחוד השכל והרצון, באין הפסקה של גבולים ושל פרטים.¹⁵⁹

העיסוק ברזים מפתח את כח הנשמה 'עד כדי עמידה על כחה הפנימי', קרי פיתוח המודעות העצמית. כשאדם מכיר את עצמו, הידיעה והרצון מתאחדים ואין חוויה של סתירות פנימיות. בדבריו בנוגע לעיסוק בחכמת הרזים, יש להניח, כי כוונתו לעצם הלימוד. עצם העיסוק ברזים, הוא זה שמוביל את האדם מבחינה תודעתית¹⁶⁰ ואולי אף מיסטית, לעמוד על תוכן פנימי הקיים בו. בכך, נאמן הרב לתפיסתו כי בנשמה גנוז באופן טבעי כל ה'מידע הרוחני', ועבודתו של האדם היא לחשוף ולהיחשף לתוכן זה.

אם כן, מנינו שלושה עקרונות: א. ההרמוניה הפנימית כמדד לאמת. ב. ישנן ידיעות שהן אימננטיות לאדם והמחקר רק חושף אותן. ג. דבקות בה' ועיסוק ברזי תורה הם הדרכים הטובות ביותר להציף את אותן ידיעות למודעות האדם.

¹⁵⁹ 'ש"ק', ב', קע"ג.

¹⁶⁰ 'יש מגמה אחת לתורה לעורר את הצד הרוחני העליון שבאדם, שיהיה עסוק במושכלות קדושות, ויהיה סר משיקוע בהמי גופני שמדלדל את כח עצמיותו. ומצד המגמה השלילית של הסרה מרע כל עניני תורה שוים הם. אמנם מצד ההתגלות העצמית של האורה האלהית שמרוה את הנשמה. יש הבדל גדול בין דבר גדול לדבר קטן.' 'ש"ק', ב', קע"ג.

כאמור, בכתביו של הרב קוק קיים יסוד מיסטי. גם ב'ערפילי טוהר' אנו מוצאים בנוגע לסוגיית אמונה וידיעה, כי למרות המקום שמוענק לידיעה, הבכורה שמורה לאותו ניסיון מיסטי לגשר על הפער שבין הסופי לאין סופי:

כשמתחיל אור רוח הקודש להופיע אפילו רק בדמיון, שומעים את הד קול של כל התורה וכל המוסר כולו, וחשים את העדינות של כל היופי, וכל הבהירות והוודאות של החכמה כולה. בצורה כללית, גלומה, שאחר כך הולך החיזיון ומתפשט באותיות ותיבות, משפטים וכללים, לימודים והגיונים, לפי רוב הכשרון ולפי רוב המעשה ועמלה של תורה.¹⁶¹

הרב קוק מזכיר את הביטוי 'רוח הקודש', ביטוי השייך לעולם מושגים מיסטי, גם אם בקצה התחתון.¹⁶² הוא קובע כי חווית הבהירות והוודאות, הן תוצאה של מימד מיסטי כלשהו, ולו במידה מועטה ביותר, בחייו של האדם. את אותה חוויה ניתן לנסח בהתאם לכשרון הרוחני הטבעי, ובהתאם למידת המאמץ המושקע בכך. יתר על כן, הוא אף קובע כי מי שאינו נוטה אחר המיסטיקה, אין זה אלא מפני שנשמתו עשירה בכך באופן טבעי.¹⁶³ לעומת זאת, מי שעוסק בכך, הרי זה מפני שיש לו רעבון ל'ציורים כמוסים ונעלמים', ועצם הניסיון לתת מענה לשאלות, הוא זה שנותן מנוח לנפשו:

... **האיש שהוא מוכן לנגלות**, איננו צריך להשלמת אישיותו לכל חיזיון מיסטי. עדינות נפשו ומוסריותו משתלמות על פי אותן הקליטות של הרוחניות שהן נקלטות מכל הכרה גלויה.... מוכרחים אנו לומר, שיש איזו עשירות מיסטית טבעית אצל בעלי הנגלה... **בעלי הנסתה** הם להפך מזה. הם מוצאים בעצמם סיפוק ביחס להגלוי, הדרך המעשית כמו ישרה לפניהם, הספקות נפתרים אצלם בלא ליאות, בעת המאורע, והתוכן הצנוע, הרוח המסתורי, הוא אצלם מלא תביעות על שכלולו. הם מרגישים מין רעבון נורא וצימאון אדיר לציורים

¹⁶¹ 'ש"ק', ב', ס"ט.

¹⁶² הרב יואל בן-נון מעיר שישנו הבדל יסודי אצל הרב קוק, בין 'רוח הקודש' לבין 'נבואה מפורשת'. רוח הקודש מתוארת ע"י הרב קוק במונחים של 'הארה מתמדת' המרוממת את השגת השכל, ועל כן יכולה היא להיות שותפה בפסיקת הלכה, גם בדור שאין נבואה, היות והיא הופעה שכלית. לעומת זאת, הנבואה איננה אור קבוע המאיר את השכל, אלא 'אור של סירוגין' (למעט נבואת משה רבנו). באמצעות אבחנה זו מסביר הרב בן-נון מדוע לא הורה הרב קוק בפסיקתו ההלכתית 'הוראות שעה' - כל עוד שלא מדובר בנבואה מפורשת כנבואתם של נביאי התנ"ך, הרי שלא ניתן היה לצפות מהרב קוק, על אף כל הארותיו וחזיונותיו, להורות 'הוראת שעה'. יואל בן-נון, **המודל הכפול של השראה וסמכות במשנת הרב קוק**, עבודה לקבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ט, עמ' 318-315.

¹⁶³ ובהעידו על עצמו אומר הרב קוק: "לא מקרה הוא, כי אם עצמות טבע נפשי, מה שאני מרגיש עונג ונחת רוח בעסק הנסתרות האלהיות בהרחבה וחופש. זאת היא עיקר מטרתו. כל התפקידים של יתר הכשרונות, המעשיים והשכליים, אינם כי אם טפלים למהותי". 'ש"ק', ב', ע"ז.

כמוסים ונעלמים, והשאלות רמות הערך, העולות ברום התעלומה, אינן נותנות להם מנוחה, כי אם שיתעסקו תמיד בפתרון, ולפחות בפרטיהן וארחות ציורן.¹⁶⁴

מדברינו עד כה, ניתן להיווכח, כי הרב קוק מתווה דרך בעזרתה יוכל האדם לסנכרן בין האמונה והידיעה. על ידי מעבר לעולם מושגים קבלי-מיסטי ואינטואיטיבי יותר, הוא מצליח להציג דרך מעשית, המאפשרת לסגור את הפער שבין האמונה התמימה לידיעה השכלית.

מרכזיותו של העולם הפנימי

כפי שנוכחנו לראות, הרב קוק מעניק לחוויה הפנימית איכות מבררת. כאילו לא די בכך, הרב מעצים עוד יותר את העולם הפנימי, וקובע כי במקרים מסוימים, ההתפתחות הפנימית עדיפה על זו שבאה מן החוץ:

האנשים הגדולים באמת הם מוצאים בקרבם ניגוד פנימי להתלמדות, כי הכל חי בקרבם ומפכה מרוחם, והם מוכרחים להיות תמיד מעמיקים ברוחם הפנימי, והצד הלימודי הוא אצלם רק עוזר וטפל, והדבר העיקרי בהשלמתם הוא תורה דידהו, ובתורתו יהגה יומם ולילה.¹⁶⁵

החשיבות שהרב קוק מעניק לעולם הפנימי נעוצה בתפיסה כי ישנה נטיה טבעית לדבקות באלוקים:

הנטייה של הדביקות האלהית היא טבועה בתכונת הנשמות האציליות. וכל מה שיעסקו בו, מכל לימוד ומכל מעשה, לא ימלא את הסיפוק של צמאון הגדול להאור האלהי, הממלא את כל מהותן...¹⁶⁶

יש להדגיש כי בכל הפסקאות בהן הרב קוק מעניק לעולם הפנימי מעמד מברר, או עדיפות על פני לימוד הבא מן החוץ, הרי זה אך ורק במקרים מיוחדים. מוצאים אנו את הביטויים: 'ידיעות עליונות', 'נשמות אציליות', 'נשמות רוממות', 'רוח עליון', כל אלו מורים על כך, כי הרב קוק עוסק

¹⁶⁴ 'ש"ק', ב', ע"ו.

¹⁶⁵ 'ש"ק', ב', קע"ב.

¹⁶⁶ 'ש"ק', ב', צ"ו.

באנשי מעלה, ואין כוונתו לתת הכשר לעולמו הפנימי של כל אחד ואחד. אם כנים דברינו, הרי שמיד יש לשאול מדוע מצא לנכון הרב קוק לפרסם דברים אלו שאינם עוסקים בהמון, כי אם בבני עליה? איזו תועלת תצמח מכך? יתכן והרב קוק חשב, שהצגת המרחב האמוני בשיא גודלו, הצגת החירות הפנימית שהאמונה מאפשרת, גם אם אין זו דרך הסלולה לרבים, הרי שהדבר ירומם את רוח הקוראים, ויהווה מעין קריאת כיוון אליה ניתן לשאוף, וממילא היהדות תוצג באופן עמוק ומורכב יותר, מכפי שהוצגה עד אז. במילים אחרות, יתכן ויש כאן ניסיון להרים את עיניהם הטרוטות של הגמדים הרוחניים אל עבר מרחבים שאינם שלהם.¹⁶⁷ ניסיון זה נעשה מתוך תקווה, שעצם ההתודעות לאפשרויות ולמרחבי החופש הרעיוני שמאפשרת האמונה, תשפיע עליהם לשנות את יחסם ודעותיהם לאמונה: "להפנות את הלבבות ולהעסיק את המוחות במחשבות נאצלות, שמקורן ברזי תורה, נעשה בדור האחרון הכרח גמור לקיום היהדות".¹⁶⁸

האינסטינקט

בנוסף להדגשת שדה מושגים חדש בתוך העולם התורני עצמו (מעולמם של הראשונים לעולמם של המקובלים), הניסיון לבנות גשר מושגי בא לידי ביטוי ברתימתם של ביטויים, שכנראה, לקוחים מן הפילוסופיה המערבית של העת החדשה, לצורכי הסברת רעיונותיו.¹⁶⁹ בפסקה שלפנינו נעשה

¹⁶⁷ ביטוי בו משתמש הרב קוק ב'ש"ק', ג', כ"א.

¹⁶⁸ **אורות הקודש**, חלק א', קכ"ב.

¹⁶⁹ בסוגיה זו, עד כמה מושפע הרב קוק מן הפילוסופיה המערבית, חלוקות הדעות. הרב שטינזלץ טוען כי אצל הרב קוק המהות הינה קבלית המוגשת בשפה ובכלי חשיבה פילוסופיים (הבעייתיות באורות הקודש', בתוך: **הראי"ה: קובץ מאמרים**, יצחק רפאל (עורך), מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ו, עמ' ק"ב-ק"ה). הרב קוק עצמו, באגרת לד"ר קמינקא, אשר מצא דמיון בין הרב קוק לברגסון, כותב ש'מקורות מחשבותיו מפכים רק מאהלי שם, מבארה של תורה בהגיגה הפומביים והטמיריים' (**אגרות הראי"ה**, חלק ב', עמ' קל"ב). הרב אבינר מציין מאמר זה כראיה לדעתו שאין השפעה של הפילוסופיה המערבית על הגותו של הרב קוק (מרחב הרב קוק והבדלה בין קודש לחול', **המעין**, תשרי תשמ"ב, עמ' 66). מסכים עימם יוסף אביב"י שטוען כי הרב קוק הוא בראש ובראשונה מקובל (היסטוריה צורך גבוה', בתוך: **ספר היובל לרב ברויאר**, משה בר אשר (עורך), אקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 709-771). כמו כן ראה גם: תמר רוס, 'מושג האלוהות של הרב קוק', בתוך: **דעת** 9 (תשמ"ב), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 70-39; 'מיתוס, סטרוקטורה ומציאות בכתבי הרב קוק', בתוך: **אשל באר שבע** ד' (תשנ"ו), אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע, עמ' 262-239; מרדכי פכטר, 'עיונים ויושר - לתולדותיה של אידאה (מקבלת האר"י עד משנת הרב קוק)', בתוך: **דעת** 18 (תשמ"ז), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 90-59; יוסף בן-שלמה, 'שלמות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק', בתוך: **עיון** ל"ג, א/ב (תשמ"ד), ירושלים, עמ' 309-289; הרב יהודה ליאון אשכנזי, 'שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק', בתוך: **יובל אורות**, בנימין איש-שלום, שלום רוזנברג (עורכים), ספריית אלינר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 128-123; יואל בן-נון, 'לאומיות ואנושיות וכנסת ישראל', בתוך: **יובל אורות**, כנ"ל, עמ' 208-169. לצד הגישה הרואה ברב קוק מקובל, ישנן גישות נוספות, המדגישות צדדים נוספים באישיותו רבת הגוונים. הרב יואל בן-נון סוקר בהערה מפורטת, את מגוון הדעות בנוגע לרב קוק, בתווך שבין חוקר המקובל (**המודל הכפול של השראה וסמכות במשנת הרב קוק**, עבודה לקבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ט, עמ' 8, הערה 13): **בכיוון הפילוסופי ההגותי, ראה**: שמואל הוגו ברגמן, **אנשים ודרכים**, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ז עמ' 358; תמר רוס, 'אל מוות, חוקיות הטבע, ותפקיד ההשגה האנושית בכתבי הרב קוק', בתוך: **דעת** 36 (תשנ"ו), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 46-35; נתן רוטנשטרייך, 'קווים לתפיסתו הפילוסופית-דתית של הרב קוק', בתוך: **שדמות** 20 (תשכ"ו), איחוד, תל אביב, עמ' 88-83; אליעזר גולדמן, 'התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק - הכתבים מהשנים תרס"ו - תרס"ט', בתוך: **בר אילן - ספר השנה**, כ"ב-כ"ג (תשמ"ח), משה חלמיש (עורך), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 120-87; יוסף בן-שלמה, 'האידיאלים האלוהיים בתורתו של הרב קוק', בתוך: **בר אילן - ספר השנה**, כנ"ל, עמ' 86-73; שרה שטרסברג-דיין, **יחיד, אומה ואנושות - תפיסת האדם במשנתו של הראי"ה קוק וא"ד גורדון**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1995. כמו כן, ראה דבריו של גרשון ממלק בהערה הבאה.

בתווך בין קבלה ופילוסופיה, ראה: שלום רוזנברג, 'מבוא להגותו של הראי"ה', בתוך: **יובל אורות**, כנ"ל, עמ' 105-27; בנימין איש שלום, **הרב קוק - בין רציונליזם למיסטיקה**, עם עובד, תל אביב תש"ן; וראה גם השגותיו על אביב"י במאמרו: 'בין הרב קוק לשפינוזה וגית'ה', בתוך: **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** י"ג (תשנ"ו), האוניברסיטה העברית, ירושלים, עמ' 556-525.

שימוש בביטוי 'אינסטינקט', ביטוי אשר גם ברגסון עושה בו שימוש :

האינסטינקט הוא יותר מהיר ויותר מדויק מההכרה השכלית של האדם. ומעלת האדם היא, שיעלה את כל הכרותיו למרומי הצד העליון שבאינסטינקט, שממש לקוחה היא הדייקנות והמהירות שלו...¹⁷⁰

המונח 'אינסטינקט' מכוון לצדדים הטבעיים של האדם, הצדדים הראשוניים והבסיסיים המנחים את פעולתו של האדם עוד לפני שכלו.¹⁷¹ הידיעה היא דבר מה נוסף הבא מן החוץ, אולם השאיפה היא להגיע למצב שהאמונה תהיה מעין יצר ראשוני טבעי.

כנראה שהזרז להתפתחות שעברה הגותו של הרב קוק, היא העובדה שסביב שנת תרע"ג, בסוף תקופת יפו, החלו להתעצם ההתקפות ביצירה העברית, על הנתק שבין התורה לחיים, כמו גם

בכיוון התורני-רעיוני, ראה: הרב חיים ישעיהו הדרי, **פרקים במשנתו העיונית של הרב קוק**, אמונה, ירושלים תשל"ו; הרב משה צבי נריה, **מועדי הראי"ה** (3 כרכים), מוריה, כפר הראי"ה, תשמ"ח; **ליקוטי הראי"ה** (3 כרכים), בני ברק תשנ"א-תשנ"ה; הרב יהודה עמיטל 'משמעותה של משנת הרב קוק לדורנו', **יובל אורות**, כנ"ל, 333-342; הרב עוזי קלכהיים, **אדרת אמונה** ('אורות העקידה', ו-הקדמת הראי"ה לשיר השירים), מכון הרי פיטל, ירושלים תשל"ו; הרב יעקב פילבר, **איילת השחר**, המכון לחקר משנת הראי"ה, ירושלים תשמ"ט; **ארץ ושמים**, המכון לחקר משנת הראי"ה, ירושלים תש"ן; חיים ליפשיץ, **רואה האורות**, מכון הרי פיטל, ירושלים תשל"ה; הרב שמואל שפרבר, **ראיות הראי"ה**, בית הרב, ירושלים תשנ"ב; הרב משה צוריאלי, **אוצרות הראי"ה** (5 כרכים), ישיבת ההסדר ראשון לציון, ראשון לציון תשס"ב.

בכיוון המנהיגותי-תורני, ראה: הרב משה צבי נריה, **רבינו**, גולין, תל אביב תשכ"א; וכן **חיי הראי"ה**, מוריה, תל אביב תשמ"ג; הרב יהודה ליב הכהן מימון, **הראי"ה**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ה; הרב שאול ישראלי, **דבר לדור**, ספריית ארז, ירושלים תשס"ה; חיים ליפשיץ, 'הוגי אמונה וחוזי גאולה בציון' בתוך: **חזון תורה וציון: מאמרים לתולדות הציונות הדתית**, שמעון פדרבוש (עורך), מוסד הרב קוק, ירושלים תש"כ, עמ' רנ"ד-שנ"ב; יוסף אבנרי, 'הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה של יפו, תרס"ד-תרע"ד', **קתדרה** 37 (תשמ"ו), יד יצחק בן צבי, ירושלים, עמ' 82-49; **הראי"ה קוק כרבה הראשי של א"י, תרפ"א-תרצ"ה**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשמ"ט; שמואל אבידור הכהן, **האיש נגד הזרם: פרשיות מתורתו וממסכת חייו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק**, ידיעות אחרונות, תל אביב תשס"ב; שמחה רו, **מלאכים כבני אדם**, קול מבשר, ירושלים תשס"ב; יעקב אבן חן, **רב ומנהיג**, ספריית אלינר, ירושלים תשנ"ט.

בכיוון הפסיקה ההלכתית והמטא-הלכתית, ראה: הרב עוזי קלכהיים, **שירת אומה לארצה** (ביאור ההקדמה ל'שבת הארץ'), אריאל, ירושלים תשמ"ז; מיכאל צבי נהוראי, 'הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה', בתוך: **תרביץ נ"ט**, ג'ד' (תש"ן), ירושלים, עמ' 481-505; חגי בן-ארצי, **הראי"ה קוק כפוסק: יסודות חדשניים בפסיקתו של הרב קוק, וזיקתם לעולמו ההגותי**, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ט; אבינועם רוזנק, **ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הרב קוק**, מאגנס, ירושלים תשס"ז; הרב נריה גוטל, **חדשים גם ישנים: בנתבי משנתו ההלכתית-הגותית של הרב קוק**, מאגנס, ירושלים תשס"ה.

בכיוון ההארה הנבואית/ המיסטית, ראה: אביעזר רביצקי, 'תורותיה של משנת הרב קוק להגות יהודית מתחדשת' (סימפוזיון) בתוך: **יובל אורות**, בנימין איש שלום, שלום רוזנברג (עורכים), ספריית אלינר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 363-358; אליעזר שביד, **נביאים לעמם ולאנושות**, מאגנס, ירושלים תשנ"ט, עמ' 214-190; סמדר שרלו, **צדיק יסוד עולם: השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק**, בר אילן, רמת גן 2012; ראובן גרבר, **מהפכת ההארה: דרכו הרוחנית של הראי"ה קוק**, הספריה הציונית, ירושלים תשס"ה.

¹⁷⁰ **ש"ק**, ב', מ"ג. בנוגע לדמיון לדברי ברגסון ראה: אנרי ברגסון, **ההתפתחות היוצרת**, יוסף אור (מתרגם), מאגנס, ירושלים תשל"ה, עמ' 106. איש שלום מעיר כי יש בתפיסת האינסטינקט אצל הרב קוק צדדים דומים לאלו שאצל ברגסון. בנימין איש שלום, **הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה**, עם עובד, תל אביב תש"ן, פרק א' הערה 86. כמו כן, רוטנשטרייך, רואה בשימוש שהרב קוק עושה בביטוי 'כח החיים', ובראייתו כשורש שממנו צומחים גילויים שונים, רמז לכך שיש זיקה בין הרב קוק לרעיונותיו של ברגסון. נתן רוטנשטרייך, **המחשבה היהודית בעת החדשה** (כרך ב'), עם עובד, תל אביב תש"י, עמ' 260. למען הסר ספק, אין בכוננתו לומר שמושג האינסטינקט אצל הרב קוק זהה לזה שאצל ברגסון, אלא רק להצביע על אפשרות של השפעה, כדבריהם של איש שלום ורוטנשטרייך המוצאים קווי דמיון. לעומתם, גרשון ממלק כותב שהיו שניסו לחפש בדברי הרב קוק השפעות הנובעות מקירקור, ברגסון, קאנט ואחרים, אך אין בסיס לממצאים שכאלו. לא בגלל שהמודרנה והפילוסופיה היתה זרה לו, אלא בגלל שהוא האמין שאוצרות היהדות מכילים תשובות לכל התופעות. Gershon Mamlak, 'On the Integrity of Judaism', *Essays on the Thought and Philosophy of Rabbi Kook*, Ezra Gellman (ed.), A Herzl Press Publication, New York 1991, p. 156

¹⁷¹ "חוש טבעי, נטייה טבעית, הרגשה פנימית, יצר מלידה לפעולות התגוננות ושמירה על הקיום, יצר המעורר להתנהגות שאינה מכוונת על פי השכל". **מילון ספיר**, איתן אבניאון (עורך ראשי), הד ארצי, אור-יהודה, 1997, עמ' 40.

פריחתה של פילוסופיה זו באירופה. ההתקפות מצאו ביטוי בכתבי העת שהתפרסמו באותה תקופה.¹⁷² הימצאותו של הרב קוק בארץ באותה תקופה, קרוב ללב הויכוח, הביאה אותו, כנראה, לעשות את מה שלא עשה לפני כן ולאמץ יסודות מההשקפה עימה הוא התמודד. היחשפותו לפולמוס במלוא עוצמתו דחפה אותו להכיר בעוצמת הבעיה. בו בעת היא סיפקה בידו כלים חדשים מן השדה הפילוסופי, אותם שאל, על מנת לבנות מודלים חדשים של אמונה, הנותנים מענה למתח שבין הכוחות החיוניים, לבין הצו האלוקי.

ראוי לציין כי הגם שהרב קוק אימץ יסודות אי-רציונליים, הגרעין היה ונשאר שכלי. כפי שהוא עצמו כותב לרב אלכסנדרוב: "... ואל יחשדני כבודו שהנני הולך אחר הרגש בלא הארת השכל... הרגש לא יבוא לתעודתו כי אם לפי רוב הארת השכל עליו".¹⁷³ הרב קוק היה מודע לסכנת ההליכה אחר השוליים הלא רציונליים שבנפש האדם, אך למרות זאת, הוא לא נמנע מלראות בהם הד עמוס, מעיין פנימי, אליו פונה האדם כאשר הוא מעוניין לרוות את צמאונו הרוחני.¹⁷⁴ ב'אורות הקודש' הוא קובע כי כוחות הדימיון והרגש נחותים מן "השכל הברור והסתעפויותיו כולן", אולם מעל השכל נמצא: "אור ההקשבה העליונה שבאה מהתנוצצות רוח קודש עליון".¹⁷⁵

חלק ג': אמונה וידיעה - השוואה

האופן בו פותר הרב קוק את המתח בין אמונה לידיעה שונה בכל חיבור. פסקה כ"ו ב'ערפילי טוהר' שהובאה לעיל, נפתחת במילים "על הידיעות העליונות אין מקום לשאול מהיכן יודעים

¹⁷² למשל, סיפור של ברנר, שנדפס ב'השלח', מתאר את הניגוד שבין עולמו של בחור ישיבה לבין חיים של אהבה ומחולות: "מתחילה היתה יראת החטא מעכבת, ואחר כך יראת החיים – אותו הרגש הבלתי ברור שהיה צפון בו ובבני גילו, חניכי הישיבה... רגש החיים הטבעיים והפשוטים הוא שהיה כהה אצלנו. אבותינו לא השתמשו באותו רגש ומתוך כך באו לידי צמצום והתנוונות". דוגמא זו ונוספות ראה: 'סמדר שרלו', עמ' 117, הערה 72.

¹⁷³ **אורות הראי"ה**, חלק א', עמ' קל"ה.

¹⁷⁴ ראה דבריו ב'ערפילי טוהר': "כשאנחנו נתבעים למעט את השלטון של השכל האנושי על רוח האדם כדי לתת מקום להשליטה העליונה של האורה האלוקית עליו, אנו צריכים לדקדק שמיעוט הצביון של השכל האנושי לא יפגום את הצד האלוקי העליון שבו. שאם תהיה חסרה לנו זהירות זו הרי אנו פוגמים את האורה האלוקית עצמה שמצדה אנו באים בתביעתנו". 'ש"ק', ב', רע"ז.

¹⁷⁵ **אורות הקודש**, חלק א', עמ' רמ"ח. גם אצל ברגסון אנו מוצאים ניסוח המגביל את התחום האי רציונלי, הוא מדמה את השכל לגרעין ההכרה האנושית שבשוליו פועלים כוחות הכרה אי-רציונליים: "סביב לחשיבתנו המושגית וההגיונית נותרת ערפיליות סתומה, עשויה מאותה עצמות גופה שעל חשבון שלמותה נוצר הגרעין הנוסך אורה הקרוי בפניו שכל. כאן שוכנים מיני יכולת מסוימים, המשלימים את השכל, מיני יכולת שאין אנו מרגישים בהם אלא במעומעם". אנרי ברגסון, **ההתפתחות היוצרת**, יוסף אור (מתרגם), מאגנס, ירושלים תשל"ה, עמ' 19.

אותן".¹⁷⁶ קביעה זו עושה שימוש במילה ידיעה, מחד, מושג השייך לעולמו של השכל, ומאידך באותה נשימה, מעתיקה אותנו למרחב אינטואיטיבי יותר ("אין מקום לשאול מהיכן יודעים אותן"). התהלכות מעין זו, אופיינית לרב קוק, המנסה כל העת לגשר בין העולמות, ובעצם ליצור מעין 'שפה חדשה', העושה שימוש במושגים מוכרים, אך טוענת אותם במשמעות מורכבת יותר – זו ידיעה, אך זו אינה ידיעה לוגית, לינארית, הניתנת להסבר. הקפדתו להשתמש במושג ידיעה ולא במושג אינטואיציה (למשל), שהיה לכאורה הולם יותר בהקשר הנוכחי, מצביעה על כך, כי הייתה לו מגמה לבנות גשר מושגי בין עולם האמונה הנשמתי, האינטואיטיבי, כפי שהוא תפס אותו, לבין עולם הידיעה השכלי-מחקרי.¹⁷⁷

לעומת זאת, ב'עין איה' ישנה ניגודיות רבה יותר - המתח שבין אמונה ידיעה לובש שמות שונים: קבלה לעומת בירור, תמימות לעומת מחקר, אולם הפתרון תמיד זהה - דירוג של האמונה לעומת הידיעה. הכללתן במערכת נפשית מאוחדת, גם אם היא קיימת, הרי שהיא אינה מודגשת כפי שהדבר מודגש ב'ערפילי טוהר'. מטרתו המוצהרת של הרב קוק בכתיבת 'עין איה', כפי שכתב בהקדמתו, היתה 'פנים בית מדרשית' - לעורר ולהחיות את לימוד המוסר והאגדה בקרב צעירי הצאן, מכאן גם נגזר קהל היעד של הספר. באופן כללי ניתן לומר כי סוגיית אמונה וידיעה ב'עין איה' זוכה לטיפול שמרני. הן בשל קהל היעד אליו כוונו הדברים והן בשל מוקדמות החיבור. השמרנות באה לידי ביטוי באופן בו מתמודד הרב קוק עם המתח שבין אמונה לידיעה. התמודדות אשר אינה מציעה חידוש מהפכני וצועדת בעקבותיהם של הרמב"ם והכוזרי. הוא מעניק את הבכורה לאמונה התמימה אך מכיר בערכו של השכל ככלי להשגת התמימות כאשר היא אינה מובנת מאליה. לכל היותר הוא קובע את יעד ההכרה האמוני ככזה שיקיף את כל כוחות הנפש ובכללם את הצד השכלי שבאדם. האופן השונה בו פותר הרב קוק את המתח בין אמונה וידיעה מצביע על התפתחות המושג ב'מעבר' שבין 'עין איה' ל'ערפילי טוהר'.

אמנם, כבר ב'עין איה' ישנם ניצנים של התמודדות חדשנית יותר, כזו שאינה דיכוטומית, המציבה את השכל לעומת התמימות בצורה פשטנית. הבחנתו בפירושו על מסכת שבת בין 'טביעת עין' ל'סימנים' מכניסה עולם מושגים אינטואיטיבי לתוך הדיון על האמונה והידיעה, ומצביעה על התפתחות פנימית בתוך 'עין איה' עצמו. ניתן לומר כי ההתפתחות בתוך החיבור 'עין איה' היא ב'עצמות נמוכה', הן בשל הפערים בזמן הכתיבה והן בשל מגבלות ספרותיות. את מלוא עוצמת ההתפתחות ניתן לפגוש ב'ערפילי טוהר'.

¹⁷⁶ ראה: עמי' 51.

¹⁷⁷ כפי שהראנו, כאשר הרב קוק מעוניין בכך, הוא עושה שימוש בעולם מושגים שונה, כמו 'אינסטינקט',

היבט נוסף שיש לתת עליו את הדעת, אשר קיים באופן נרחב ב'ערפילי טוהר' וכמעט שאינו קיים ב'עין איה', הוא העולם הפנימי כמדד לאמת'. ב'עין איה' הרב קוק מציג את האמונה הפנימית מול הידיעה השכלית וכאילו תובע מן האדם תביעה מוסרית לרומם את השגותיו השכליות ולהתאימן לאמונה התמימה שעליה חונך. אין הוא עוסק בדרך, או באופן בו דבר זה יעשה, הוא מסתפק בסימון היעד. לעומת זאת, ב'ערפילי טוהר' הוא מתווה 'דרכים' בהן ניתן להשיג סנכרון בין העולם הפנימי לידיעה השכלית, ומצביע על דבקות בה' ועיסוק ברוי תורה כדרכים בהם ניתן להגיע לבירור פנימי. ב'ערפילי טוהר' אנו מוצאים התבטאויות רבות סביב העולם הפנימי, ובעצם ניתנים שמות רבים לאותו 'בירור פנימי': 'אוצר ידיעות מסודרות', 'קורת רוח פנימית', 'פיתוח כח הנשמה עד כדי עמידה על כחה הפנימי', 'שומעים את הד קול של כל התורה', 'חשים את העדינות.. וכל הבהירות והוודאות'. כמו כן, כחלק מאותו עיסוק בהרמוניה הפנימית, לא נמנע הרב קוק מלכתוב על החוויה המיסטית, גם אם היא שייכת ליחיד סגולה, נקודה אשר אינה נוכחת ב'עין איה' באותה עוצמה, כפי שהיא נוכחת ב'ערפילי טוהר'. מתן משקל משמעותי לכוחות לא רציונליים ולעיסוק בתחומי הנסתר והמיסטיקה, אינו דבר מובן מאליו, הסכנה לטעות גדולה. די אם נזכיר כי היו שמצאו דימיון בין דברי הרב קוק ב'ערפילי טוהר' לבין השבתאות. למרות שהוא מסייג את דבריו במקומות אחרים, ומעמיד את השכל במרכז, הרי ש'ערפילי טוהר' יועד לצאת לאור כחיבור בפני עצמו. כנראה, שהרב קוק החליט להעזיז ולהעסיק את המוחות במחשבות נאצלות'. כפי שהצענו, יתכן והסיבות לשינוי זה, היא עליית חשיבתם של כוחות החיים. הרב קוק מבין כי הצבת יעדים רוחניים מוסריים בלבד, ככל שתהא מתקדמת, אינה מספקת, ועליו לתת מענה אחר. הן משום שעולם המושגים השתנה, והן משום שהמודל שהוא הציב ב'עין איה' לפתרון הבעיה התמקד במתן הדרכה מוסרית, והיה חסר התייחסות למתחים הקיומיים אותם חש המאמין. המעבר לעולם מושגים אי-רציונלי אפשר לרב קוק לתת מענה ללבטים קיומיים.

הבדל נוסף, כללי יותר, הוא עולם המושגים השונה. ב'עין איה' הרב קוק מתכתב עם עולמם של הראשונים, כמו הכוזרי והרמב"ם, וכמובן עם תנועת המוסר ורעיונותיה. סוגיית ה'אמונה וידיעה' זוכה ליחס שמרני, כנראה בשל קהל היעד אליו כוונו הדברים, ובשל מוקדמות החיבור. כאמור, היחס השמרני בא לידי ביטוי, באופן ההתמודדות עם המתח שבין אמונה לידיעה. אין אנו מוצאים חידושים, אלא צעידה בעקבות הראשונים. הבכורה מוענקת לאמונה התמימה, לצד ההכרה בערכו של השכל. יחד עם זאת, יש להדגיש, כי עיסוקו זה של הרב קוק בעולמם של הראשונים, הוא אמנם 'פנים בית מדרשי' ואין בו חידוש מהפכני, אך עדיין יש בו מן החידוש, יחסית לסביבה בה נכתבו הדברים. כפי שהזכרנו בסקירה הביוגרפית, לאחר שדחה הרב קוק את ההצעה לשמש

כמשגיח בישיבת טלז, הוא המליץ בפני הרב גורדון ללמד בישיבה תנ"ך, מדרש, זוהר, כוזרי, אמונות ודעות לרס"ג, שמונה פרקים לרמב"ם. הצעה זו מלמדת כי רוחו של הרב הייתה מורכבת לא רק מעולמה של 'תנועת המוסר', כי אם מכל מקצועות התורה ובכך הייתה ייחודיותו בנוף הרבני. חיזוק נוסף לכך, שבתקופה זו עולם המושגים של הרב קוק (לפחות מבחינת הכתיבה) הוא עולמם של הראשונים, ניתן למצוא במאמר שנכתב ב'הפלס' שהובא לעיל, בו מוצא הרב קוק במפעלם של הראשונים את ההשראה למשימות שניצבות בפני חכמי ישראל בדורו.¹⁷⁸

לעומת 'עין איה', ב'ערפילי טוהר' עולם המושגים הוא קבלי, מיסטי, ופילוסופי. הכתיבה מנסה לתת מענה לשאלות קיומיות ולא רק לנתח את נפש האדם ולתבוע תביעות מוסריות מן הלומד. הוא עושה שימוש בעולם מושגים חדש הן מתוך העולם התורני והן מתוך הפילוסופיה המערבית. מן העולם התורני הוא "לוקח" את היסודות הקבליים והמיסטיים ומן הפילוסופיה הוא מביא את מושג ה'אינסטינקט' (למשל) ובעצם מביע רעיונות דומים לאלו הקבליים. עולם המושגים ב'ערפילי טוהר' הוא עולם חדש ועדכני, כזה המעניק משקל לתחושות ההרמוניה הפנימית שאדם חש. חדשנות זו אפשרה לרב קוק להציע פתרון חדש למתח שבין אמונה וידיעה, ולהשיג וודאות אינטואיטיבית פנימית, בעידן של אי וודאות. דרך זו אופיינית לחיבור 'ערפילי טוהר' וכמעט שאינה נוכחת בחלקים המוקדמים של 'עין איה'. כפי שהראנו, גם בחלקים המאוחרים של 'עין איה' אנו פוגשים רק ניצנים של עולם מושגים זה (בהקשר של אמונה וידיעה). יתכן ושינוי זה מוסבר לאור העובדה כי בשנות כתיבת 'ערפילי טוהר' ביפו, הרב קוק נחשף מקרוב לעולם מושגים תרבותי ופילוסופי חדש והוא מתחיל לנהל דיאלוג עם דעות אלו. יחד עם זאת, יש לציין כי למרות שברבות השנים הכתיבה הפילוסופית תפסה נפח גדול יותר, הרי שהיסוד המוסרי תמיד נשאר נוכח.

חלק ד' - סיכום

¹⁷⁸ ראה: עמ' 21.

האופן בו מתמודד הרב קוק עם המתח שבין אמונה לידיעה שונה בכל חיבור בהיבטים הבאים : א. דיכטומיה לעומת הרמוניה - ב'עין איה' האמונה מוצבת לעומת הידיעה וגם אם ישנם ניסיונות סינתזה הם לא מגיעים לכלל אחדות. לעומת זאת, ב'ערפילי טוהר' אנו מזהים התפתחות והתפיסה היא הרמונית יותר. ב. החוויה הפנימית כמדד לאמת - ב'ערפילי טוהר' הרב קוק עוסק בכוחות הלא-רציונליים על מנת להשיג סנכרון בין העולם הפנימי לידיעה השכלית. מימד זה כמעט ואינו קיים ב'עין איה'. יחד עם זאת, בסוגיה זו ניתן לראות בדברי הרב קוק על ההבדל שבין 'טביעת עין' ל'סימנים' כהתפתחות פנימית בתוך החיבור 'עין איה' העושה שימוש בעולם מושגים אינטואיטיבי יותר. ג. עולם המושגים - לעומת 'עין איה' שבו עולם המושגים הוא עולמם של הראשונים ושל בעלי המוסר, ב'ערפילי טוהר' עולם המושגים הוא קבלי, מיסטי, ופילוסופי. הכתיבה מנסה לתת מענה לשאלות קיומיות ולא רק לנתח את נפש האדם ולתבוע תביעות מוסריות מן הלומד.

פרק ב': כפירה וספקנות

חלק א': כפירה וספקנות - 'עין איה'

היחס לכפירה

ב'עין איה' כביעריפילי טוהר' מתמודד הרב קוק עם שאלת הכפירה. כאשר הוא מתמודד עם שאלה זו ב'עין איה', פעמים רבות הוא מדגיש בניסוחים שונים, את העקרון שלא ניתן לפגוע בשורש הפנימי של האמונה, דוגמא לכך ניתן לראות בדבריו על סוגיית 'מאי חנוכה' שבמסכת שבת: ... אותו פך השמן החתום, שבמאורע הנס, שהוא רומז ג"כ על השורש היותר פנימי שבאמונה, החזק ואמוץ בעומק נפשותיהן של ישראל, שמים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה.. כי עוד לא אפסה המלחמה של התנשאות התגברות הרוח היוני, ושלעולם צריך כח השמן הפנימי, שבו אין מגע זרים שולט, להיות מגן...¹⁷⁹

אפשר והסתעפות רעיונית נוספת של אותו עקרון 'השורש הפנימי' שאינו ניתן לפגיעה, הוא עקרון 'הישרות הפנימית הטבעית'. בדבריו על הגמרא האומרת שביקשו חכמים לגנוז את ספר קהלת, הוא עוסק במתח שבין הישרות הפנימית לבין בירור הספקות המדעי, וכדרכו ב'עין איה', הוא נותן מקום לשני הכוחות ואת המתח ביניהם הוא פותר על ידי סינכרון שני הכוחות זה עם זה, קרי - המסקנה אליה מגיעים דרך הבירור המדעי זהה לתמימות והישרות הפנימית:

... וכיון שהוא מוצא אחר המחקר היותר נעלה את מה שכבר רכש לו באמונה הפשוטה ובטבע התמימות, אז הדברים מחוורים בידו במאד מאחר שיש בידו שני עמודים המתאימים, העמוד הטבעי של הנטיה התמימה שבנפשות הטהורות והזכות, והעמוד המדעי שמתמים עמדו אחרי מנוחת הדרך הארוכה של המחקרים העמוקים והרחבים...¹⁸⁰

הרב קוק מתמודד עם הספקות האמוניים בצורה ישירה ומזכירם בצורה מפורשת אולם כאמור, הפתרון שהוא מציע שמרני עד למאוד, וכמותו ניתן למצוא עוד אצל חכמי ישראל בימי הביניים. כמו כן, הדגשת המימד הסגולי גם היא אינה חדשה, וכמותו ניתן למצוא אצל אבות החסידות.¹⁸¹ אולם, גם ב'עין איה' אנו מוצאים חריגה מעולם המוסר, בנוגע לתפקיד הכפירה והספקות. בהמשך סוגיית 'מאי חנוכה' שהוזכרה לעיל, מוזכר עקרון נוסף החוזר בהגותו של הרב קוק בנוגע לכפירה-התרומה החיובית שיש לרע למהלך ההתפתחות רוחנית:

כל אותם הדברים המתנגדים ונראים רעים במציאותם, הם עצמם גורמים לפאר יותר את

¹⁷⁹ עין איה, שבת, ב', י"ב.

¹⁸⁰ עין איה, שבת, ב', צ"א.

¹⁸¹ בנימין בראון, 'שובה של האמונה התמימה-תפיסת האמונה החרדית וצמיחתה במאה ה-19', בתוך: על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, משה הלברטל, דוד קורצווייל, אבי שגיא (עורכים), כתר, ירושלים תשס"ה, עמ' 403-443.

כח הטוב והאמת... יפיפותו של יפת תיקבע באהלי שם... אותם הקניינים שהם טובים לשמש את האור האמיתי של התורה, שנלקחו מאוצר הפגישה היוונית, מאותן הדיעות דקריבין לארחא דמהימנותא, שנצרפו ונטהרו באש דת של תורת אמת, להסיר מהן כל סיגיהן ובדיליהן, זאת היא טובה עליונה שמאת ד' היתה זאת להכין הכל להטיב באחרית...¹⁸²

הרב קוק קובע כי על הרע לעבור תהליך של בירור ובסופו עם ישראל והעולם כולו יהנו מפירותיו של אותו תהליך בירור, כלומר היות והרע מכיל בקרבו גם 'קניינים טובים' הרי שמטרת המפגש עימו היא לחלץ מתוכו את אותם קניינים, אבל הרע עצמו אין בו חפץ.

הרב קוק לא מסתפק בזה וכבר ב'עין איה' על מסכת שבת, הוא מציג תפיסה מורכבת עוד יותר ובה לרע עצמו נועד תפקיד בתור היבט מסוים של המציאות שכרגע אינו מובן, אולם לעתיד לבוא יתפוס את מקומו בתמונה הכוללת, וכל הסתירות וההפכים יתגלו כמשלימים זה את זה - תחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה:

... לעת תמלא הארץ דעה את ד', שאז יוסקרו כל ההפכים והדברים הנראים כניגודים וסתירות במושגים הרוחניים וכל התלוי בהם, הכל בסקירה אחת יחידה ומתאחדת ביחודו השלם של האדון היחיד יתברך... שאז יובנו בפרטיות איך ובאיזה אופן וטעם מתקשרים כל ההפכים והסתירות להקשר הכללי, ואיך אין כאן כ"א יסוד השליטה האחדותית ותכליתה הרמה המיוחדת.¹⁸³

ובאופן ספציפי יותר, בנוגע ל'אמונה התמימה', בתחילת דרכו החינוכית של האדם:

... המעלה לעלות אליה היא הידיעה שההתאמה שמתאימה המסקנא האחרונה של אחר כל הרעשת הספיקות עם אותו היסוד הפשוט והטהור המביא ליסודה של תורה ויראת ד' טהורה, שהיא באה דוקא מתוך אותו החושך של הסתירות הקרעים וההפכים, דוקא מתוך דברים שסותרים זא"ז המעיקים את רוח האדם. ורק אז ימצא הרוחה בהגלות לו אור האמת באותו הצביון שעמד עליה בתחילתו, בהתחלת חינוכו ומדעיו הישרים הטבעיים שהושרש בלבבו ע"פ אמונת אומן מתורת ד' תמימה...¹⁸⁴

היחס לכופרים

¹⁸² עין איה, שבת, ב', י"ג.

¹⁸³ עין איה, שבת, ב', צ"א. דיון ישיר בנושא 'אחדות ההפכים' מקיים הרב קוק עם הרב אלכסנדרוב. ראה: אגרות הראי"ה חלק א', עמ' קל"ג. כמו כן ראה בנושא זה מאמרו של אבינועם רוזנק: 'הלכה אגדה ונבואה בתורת ארץ ישראל לאור אחדות ההפכים במשנת הראי"ה קוק', בתוך: מאה שנות ציונות דתית (כרך א'), אבי שגיא, דב שוורץ (עורכים), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 261-285.

¹⁸⁴ עין איה, שבת, ב', צ"א.

הגמרא במסכת שבת מביאה את דברי ריש לקיש על דברי משה רבינו לה' "והן לא יאמינו לי" (שמות, ד', א'): :

אמר ריש לקיש החושד בכשרים לוקה בגופו דכתיב: 'והן לא יאמינו לי וגו'' וגליא קמיה הקב"ה דמהימני ישראל. אמר אלו הן מאמינים בני מאמינים [ואתה אין סופך להאמין], הם מאמינים דכתיב 'ויאמן העם'. בני מאמינים, 'והאמין בה'. אתה אין סופך להאמין, שנאמר: 'יען לא האמנתם בי וגו''. ממאי דלקה, דכתיב: 'ויאמר ה' לו עוד הבא נא ידך בחיקך וגו'.¹⁸⁵

ריש לקיש דורש את דברי משה, "והן לא יאמינו לי", כאמירה המגדירה את בני ישראל ככאלה שאינם מאמינים. 'תשובתו' של הקב"ה על חוסר אמון זה היא שבני ישראל דווקא מאמינים. כפי שנראה להלן, קשה שלא לראות בפירושו של הרב קוק לדו שיח דמיוני זה, ניתוח אמוני של מצב הדור בתקופתו.

בראשית דבריו קובע הרב קוק כי החוש האמוני הוא הרבה עמוק מכל ערכי ההכרה האנושיים, ואפילו האדם עצמו אינו מכיר את העומק היסודי הזה אשר בתוך נפשו:

החוש הקדוש של האמונה בטהרת קדשה, שהוא מקור האושר והחיים הנצחיים, הוא אוצר נפלא גנוז וסתום. הוא הרבה עמוק מכל ערכי ההכרה אשר לנפש האנושית, עד אשר גם לאדם עצמו היא כמוסה מלהכיר את עומק היסודי הזה אשר בתוכיות נפשו האלהית.¹⁸⁶

בהמשך דבריו, הרב קוק אף מרחיק לכת עוד יותר וקובע, כי לא זו בלבד שיתכן מצב בו אדם לא מודע לחוש האמוני המקנן בקרבו, אלא שאפילו אם יאמר או יתנהג כמי שאינו מאמין לחלוטין, עדיין אין זה משנה את מצבו האמוני היסודי:

... הסגולה הזאת מצד ערכה הפנימי, שאין לה שום הערכה בשום צד המתדמה לה בתואר חיצוני, הוא ענין סגולי בישראל, לא מצד בחירת נפשם בפרט, אלא מצד מחצב הקדושה וסגולת ירושת אבות שלהם ודוקא בסגולה הפנימית הזאת, אין שום הפרעה יכולה לשלוט, וגם במורד היותר גדול של התוארים החיצוניים של החיים המעשיים,

¹⁸⁵ בבלי, שבת, צ"ז, ע"א.

¹⁸⁶ עין איה, שבת, י"א, י"ד.

ההרגשיים וההכריים, חיה היא סגולת הקודש של נחלת ד' זאת, אמונת אומן בכל זיקוק

סגולתה.¹⁸⁷

לאחר שהרב קוק קובע כי האמונה היא חוש נשמתי פנימי, אשר אינו מושפע מהכרה או הרגשה זו או אחרת. וכמו כן, בישראל חוש זה אינו מושפע ממעשה או הכרה, הוא מבאר את חוסר האמונה אשר מיוחס למשה רבינו - 'אתה אין סופך להאמין', כשפיטתה של אמונת עם ישראל לפי מה שנראה מן החוץ, ולא בהסתכלות פנימית חודרת, כפי שראוי היה לעשות:

... וזה היה סוד חטא מי מריבה.. שהן מאמינים בני מאמינים, מצד הסגולה העליונה, המתנה הכפולה ששרשה באבות וסעיפיה הם בבנים, באומץ קדשי קדשים, אבל אתה (משה רבינו), שפנית את לבך עתה לשפיטתה של גדולת האמונה ביחש לצד המתגלה מבחוץ, בזה תבחן, שאין סופך להאמין. אע"פ שלא זו חלילה אפילו כרגע יסוד הקודש של חסינות קדושת האמונה מאותו צדיק, רק כי המרו את רוחו ויבטא בשפתיו, אבל זה הוא אבן בוחן, שערך האמונה, ברומה, לא בחיצוניותה ובאופן הבטאתה המילולית והמעשית, היא שרויה.¹⁸⁸

את הפרשנות הזו, שמעניק הרב קוק לדברים, קשה שלא לראות כנכתבת על רקע התקופה. המציאות היתה כזו שהצריכה את רבני ישראל להתמודד עם תופעות רחבות היקף של גילויי חוסר אמונה, ואף גילויי כפירה ממש. הרב קוק קובע כאן בדבריו את היחס הראוי לאותם כופרים, יחס חיובי זה מתאפשר הודות לתפיסה אמונה משוכללת, כזו שאינה רואה באמונה אוסף של עיקרים אותם על המאמין לשנן לדקלם ולאחוז בהם מבחינה הכרתית ורגשית. על ידי כך שהוא מרומם את מושג האמונה למקום יסודי יותר מכפי שהוא מתואר בידי חכמי הביניים, הוא פותח פתח להתייחסות חיובית לכופרים שבדורו ואף את הגדרתם כמאמינים.¹⁸⁹

יותר מכך, אדם שלא יקבל את הקביעה כי יהודים אלו הינם מאמינים, הוא בעצמו לוקה בחוסר אמונה. קביעה זו מעתיקה את מושג האמונה למקום חדש, לא רק חוש אמוני הנוגע לקשר

¹⁸⁷ 'עין איה', שבת, י"א, י"ג.

¹⁸⁸ 'עין איה', שבת, י"א, י"ג. ההערה המופיעה בסוגריים אינה נמצאת במקור.

¹⁸⁹ על יחסו של הרב קוק לחילונים ראה: בנימין איש שלום, 'הסובלנות במשנת הרב קוק ושורשיה העיוניים', בתוך: דעת 20 (תשמ"ח), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 151-168; בנימין איש שלום, 'הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה', עם עובד, תל אביב תש"ן, עמ' 44-11.

של האדם עם האל, אלא גם אמון בשורשיות הקשר בין האדם לאלוהיו. כלומר: חלק ממושג האמונה המשוכלל היא ההבנה כי האמונה היא נעלה מכל הכרה ורגש חיצוניים.

יש להדגיש כי מאמר זה של ריש לקיש לא מחוייב להתפרש באופן קיצוני כפי שפירשו הרב. היה אפשר להסתפק ולהסביר את חוסר אמונתם של עם ישראל, כחוסר אמוני רגעי ומקומי בכוחו של האל לספק לעם רב כל כך, מים במדבר. הרב קוק בוחר במודע, להקצין את המסקנה, ומרחיב את העקרון הנלמד גם למקרי כפירה קיצוניים בהם 'אבד אור החיים' - אין זאת אלא מפני שזו עמדתו העקרונית בנוגע לתופעות הכפירה בהן נתקל.¹⁹⁰

ספקנות

אחד ממאפייניה המרכזיים של הכפירה בעת החדשה היא הטלת הספק.¹⁹¹ גם ב'עין איה' לא נמנע הרב קוק מלהתמודד עם סגנון כפירה זה, אולם אופן התמודדותו שונה מזה של 'ערפילי טוהר'. ב'עין איה' הרב קוק מכיר בקיומם של הספקות, אך הוא תולה אותם בבלבול דעות שבא מחמת היחלשותה של האמונה הטבעית:

... ההתפרצות מפני ההכרה של היושר הפנימי אינה באה כ"א מעקת רצון של איזה תאוה וחפץ שכפי הדמיון תהיה האמת מונעת השגתו במילואו, אז תמצא הרשעה מקום לעוות אדם בריבו ולעקש בקרבו את כח ההכרה הפנימית עד שחושו הפנימי יתבלבל, והבלבול יתראה לעינים בדמות ספקנות מחקרית המטלת ספק שלכאורה ראוי להסתפק, אבל הראוי הזה אינו בא כ"א מערבוב הדעת ושכחת הערך של ההכרה החושית שהיא דוגמת טביעות-העין השכלית....¹⁹²

גם דרכי הפתרון להתגברות על הספקות נשארים במרחב המוכר של הדרכות מוסריות. העצה היעוצה (לפעמים) להתגבר על הספקות, היא לחזור למדרגה נמוכה יותר של יראת העונש:

יש אדם שעלה כ"כ במעלת האומץ הנפשי, עד שנטיותיו התכוניות הנן בנויות על עומק היסוד של האושר והטוב, אבל דוקא איש כזה צריך הוא לגבורה עליונה ונפלאה, [כדי]

¹⁹⁰ ראה: יונתן בן-הראש, 'בין ניגון השתיקה לקדושת הדומיה', בתוך: **אקדמות** י"ט (אב תשס"ו), בית מורשה, ירושלים, עמ' 121-142.

¹⁹¹ על הספקנות כאחד מגורמי החילון ראה: שמואל פיינר, **שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2010. על ההכרות הוודאיות של ימי הביניים שהוחלפו בעת החדשה בתודעה של אי וודאות, ראה בפתיחת מאמרו של הרב יהודה ברנדס, 'חיים וחילון בעולם של ספק', בתוך: **אקדמות**, י"ט, בית מורשה, ירושלים תשס"ו, עמ' 143-164. ביטוי קיצוני לעמדה הספקנית ניתן למצוא אצל חלק מהפילוסופים האקזיסטנציאליים שיש מהם הטוענים כי מה שקיים הוא מה שהאדם מרגיש ברגע נתון וכל היתר מוטל בספק, ראה: William Barret, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, Doubleday, New York 1958.

¹⁹² **עין איה**, שבת, ב', ק"ו.

להכיר שגם הוא הנהו רק אנוש מוגבל, שגם עליו יקיפו המוני דמיונות להחשיך את נגהו... להתנודדות וספק.. אז יהיה עליו לשוב אחור אל הסדר הכולל והנמוך, אשר לפעמים יהיה להועיל לחכמי לב יותר מכל עצות רמות הערך, הזכר של עונשו של דבר בחשבון ברור, שם- במקום החשבון של אימת הדין הפרטי- יזדככו הרעיונות.¹⁹³

פתרון דומה אנו מוצאים בסוף פירושו על מסכת ברכות, הגמרא קובעת כי על האורח ללמד זכות על בעל הבית, ולהסתכל על מאמציו בעין טובה, שהכל לכבודו הוא טורח וי'אין בזה מן השקר כלל!¹⁹⁴ הרב קוק רואה בלימוד זכות זה, משל לחובתו של האדם להביט על המציאות בעין טובה, ובכך להתגבר על היאוש והספק הקיימים במציאות:

מפני שישנם בעולם אנשים בעלי יאוש וספק המדברים תועה על ההשגחה העליונה ומוצאים בעולם רעות רבות... ע"כ למען לא יתפתה האדם לטענותיהם הכוזבות, יצייר כי באמת היאוש וההשקפה בעין רעה על המציאות והבטחון וההשקפה בעין טובה, שניהם אינם באים לאדם ע"פ חילוקים בשכל החיצוני המופשט כ"א הדבר תלוי בתכונת הנפש הטובה היא אם רעה.¹⁹⁵

למרות שלכאורה עלול להתקבל הרושם כאילו אין מקום לספק ב'עין איה', מעבר להיותו מסך עשן המפריע לראות את האמת, הרי שרושם זה מוטעה, היות שלפי הרב קוק האפשרות להסתפק מוכרחת היא, אם ברצוננו לבנות אדם מאמין שלם. בפסקה שלפנינו מסביר הרב קוק מדוע הניסים לא נעשים בצורה כזו שלא תותיר לאדם אפשרות להסתפק:

כל צדדי הספק שימצאו בעולם באפשרות עשיית הנס, כולם הולכים רק לשם אותו היסוד המועיל כדי להגביל את הפעולה של תכלית הניסים שעשה השי"ת בעולם, שיהיו רק מועילים אותה התועלת של הרוחניות והקדושה ואותה התועלת המעשית המכוונת בהם, אבל לא יהפכו לדברים הפועלים לטשטש את צורת המציאות ואמתת ערכה מבני"א.¹⁹⁶

כוונת התורה אינה לבסס את מעמד החיים על הנס, אלא להשאיר את האדם מחובר למציאות, בעולם ללא אפשרות להסתפק, האדם לא היה חי לפי סדרי הטבע והמציאות, אלא סומך על הנס. עד כה ראינו, כי הרב קוק מנתח ומתמודד עם הספק בזירה המוסרית. את מקורו הוא רואה בבלבולים, והוא יועץ לחזור לזמן קצוב למדרגת יראת העונש, או להביט על המציאות בעין טובה,

¹⁹³ עין איה, שבת, ה', נ"ב.

¹⁹⁴ לשונו של הרב קוק בפירושו על גמרא זו.

¹⁹⁵ עין איה, ברכות, ט', רפ"ז.

¹⁹⁶ עין איה, שבת, ב', קצ"ג.

על מנת להשתחרר מאחיזתו. הוא אף רואה היבט חיובי בו, בכך שהוא מאפשר את קיומו של כוח הבחירה באדם. המשותף לכל ההתייחסויות הללו הוא, שהן נמצאות בזירה המוסרית המוכרת. אולם, בסוף 'עין איה' על מסכת שבת בפרק י"ב אנו מוצאים התייחסות אחרת לספק, מורכבת יותר, כזו המאששת את טענתנו בדבר התפתחות פנימית בתוך 'עין איה' עצמו. הרב קוק קובע כי הידיעה השכלית לסוגיה, מתחילה מנטיית הספקנות, ממשיכה אל השערה (מעין הכרעה על פי רוב, אחרי רבים להטות), ואח"כ מגיעה הוודאות. אבל זהו רק החלק הראשון של הבירור האמוני, בסופו של תהליך זה, מתחיל תהליך נוסף, הפוך מן הראשון:

... אמנם זהו רק התוכן הבא מתוך הקריאה החיצונית, שהאדם חושב להשאר עמה בתור משיג ויודע. אבל הקריאה הפנימית המוארה באור הענוה העליונה, אומרת היא שהידיעה המוחלטת כשהיא מתבהרת, באה היא לכלל נטיה בגדר של רוב, ומתוך הנטיה של הרוב, באה אח"כ הידיעה היותר עליונה, המעידה את כל המהות של הידיעה המוגבלת בגדר של ספק, ואז מחליט הוא האדם את החלטתו העליונה של ואני בער לא אדע בהמות הייתי עמד.¹⁹⁷

כלומר, הרב קוק מציע כאן תובנות מורכבות יותר, הרואות בספק את השלב הראשון בתוך תהליך של ההכרה של המאמין. מבחינת סדר בירור הדברים הספק הוא תחילת התהליך ההכרתי, אך בסופו של תהליך זה, מתחיל תהליך נוסף, פנימי מן הראשון, של תנועה מן הודאי אל הספק, המוביל אל חוסר היכולת להבין - ההשתאות, המביאה אל התמימות. קשה שלא להבחין בשינוי אופן ההתייחסות לספק. מהתייחסות מוסרית, אל התייחסות קיומית פילוסופית, משלילתו של הספק (לכל היותר ניתן לו מקום בתור רעיון המאפשר את הבחירה), אל הכנסתו לתוך תהליך הכרתי מובנה, שרואה בספק הכרח פילוסופי. ניתן לראות בדברים אלו כנובעים מהתפתחות שמתרחשת תוך כדי כתיבת 'עין איה' ונותנת את אותותיה בכתיבתו של הרב קוק.

חלק ב': כפירה וספקנות - 'ערפילי טוהר'

היחס לכפירה

תפקיד הכפירה

פסקאות רבות בכתביו של הרב קוק מוקדשות להגדרת מערכת היחסים שיש בין האמונה לבין הכפירה. אמנם מקובל לדבר על יחסו לכפירה בתור תופעה מונוליתית, אולם הכפירה עצמה פנים

¹⁹⁷ עין איה, שבת, י"ב, י'.

רבים לה.¹⁹⁸ הכפירה בעת החדשה משפינוזה דרך קאנט ועד ניטשה ומרקס, סובבת סביב עוצמתו של האדם ויכולתו להגדיר בעצמו נורמות התנהגות מוסריות, אין הוא נזקק עוד כביכול למקור טרנסצנדנטי, זוהי 'הכפירה של האימננטיות'.¹⁹⁹ המפגש של הרב קוק עם כפירה מודרנית מעין זו, הביא אותו ליצור תיאולוגיה אשר 'מדברת' בשפה זו. התיאולוגיה של ימי הביניים לא הייתה צריכה להתמודד עם השקפות אקזיסטנציאליות, וממילא האופן בו התפתחה היה כזה שהדגיש את הטרנסצנדנטי, דבר שבעת החדשה לא הספיק היות והמוקד הפילוסופי של הכפירה הציב את האדם במרכז ואת יכולתו ורצונו לשלוט בחייו ולעצבם.²⁰⁰

את המתח בין שני הצדדים פותר הרב קוק על ידי עיצוב תיאולוגיה דיאלקטית, אשר שואפת להתכנס למצב הרמוני. מנקודת מבטו של הרב קוק ניתן לקיים את שני המימדים, הן הטרנסצנדנטי והן האימננטי. מחד, הוא נותן מקום לסיבתיות אימננטיות כשמעליה נמצא הטרנסצנדנטי.²⁰¹ מאידך, הוא קובע כי יתרונה של התפיסה האימננטית על פני התפיסה הטרנסצנדנטית הוא בהיותה מנקה את האמונה מצללי ההגשמה של מושגי האלוהות.²⁰² בהתהלכות זו בין שתי התפיסות הוא מנסה לתפוס את הטוב שיש בכל תפיסה ולאחדן לכלל השקפה אחת, כזו שמחייבת את החיים הטבעיים, ולא רק רותמת אותם לשירות הקודש.

תפקיד הכפירה הוא לברר את הסיגים שבהבנת האלוקות, הופעתה ביתר שאת דווקא בעקבתא דמשיחה מוסברת כך: הדרישה לחיות כממלכת כהנים וגוי קדוש, דרישה אשר תביא לתיקון חיי המעשה והרוח של הכלל - אינה רלוונטית בגלות. מסיבה זו נזקם של סיגים בהבנת האלוקות אינו ניכר, היות ורמת החיים הרוחנית הנדרשת מעם ישראל אינה 'רגישה' לסיגים רוחניים. אולם, כיוון שהגיע זמן התחיה הלאומית בה נתבע עם ישראל להביא לשיא את חיי הכלל. חייבים לבער סיגים אלו מתוך האומה, על מנת שתבנה באופן ראוי:

הסיגים שבהבנת האלהות, היראה, האמונה, וכל התלוי בהן, כל זמן שאין האומה צריכה לתקן את דרכי חייה המעשיים בכללותה, אין ההיזק שלהם ניכר, אבל כיוון שהגיע הזמן

¹⁹⁸ עמד על כך פכטר שכתב: "עובדה בולטת היא, שבעיוניו המרובים של הרב קוק בענייני אמונה וכפירה מבין הוא בדרך כלל את המושגים הללו במשמעותם הרגילה, כלומר- האינטנציונלית, או- הפסיכולוגית-אפיסטמולוגית, בלא שאפילו ירמוז על קיומה של משמעות נוספת, הלא היא המשמעות הקבלית הבסיסית המעניקה להם מימד אונטי-מטפיסי." בהמשך דבריו מראה פכטר כי ישנם מקומות בהם מעניק הרב קוק משמעות עמוקה יותר לכפירה. מרדכי פכטר 'התשתית הקבלית של תפיסת האמונה והכפירה במשנת הרב קוק', בתוך: **דעת** 47 (תשס"א), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 71 ואילך. כמו כן, הוא מעיר כי רוב חוקרי הרב קוק התעלמו מהיסוד הקבלי של הרב קוק בעניין (יוצא מן הכלל הוא בן-שלמה), ראה דבריו שם בעמ' 75-74 ובהערה 28.

¹⁹⁹ פרפרזה על דברי ירמיהו יובל שהגדיר את משנתו של שפינוזה כ'פילוסופיה של האימננטיות'. ירמיהו יובל, **שפינוזה וכופרים אחרים**, ספריית פועלים, תל אביב תשמ"ח, עמ' 240.

²⁰⁰ ראה: 'סמדר שלוי', עמ' 119: "זהו מפגש בין כפירה שמשמעותה סיבתיות אימננטית, ראייה פרטנית, חוסר תכלית ומגמה, ספקנות ופסימיות, מול השקפה של סיבתיות טרנסצנדנטית, ראייה אחדותית, הרואה במציאות מגמה, סדר ומשמעות ומדגישה את האמונה והאהבה, ואת האופטימיות."

²⁰¹ **אורות**, עמ' י"ט.

²⁰² **אורות**, עמ' קכ"ז.

שהתחייה הלאומית מוכרחת לבוא, וצמיחת קרן ישועה בפועל מוכרחת להיגלות. מיד הסיגים מעכבים... וזאת היא הסיבה שכח שלילי גדול מתעורר בעקבא דמשיחא בחוצפא סגיא, ושלילה זאת תבער את כל מה שהוא חלוש ומכוער בהמושגים האלהיים והתלוי בהם בכללות האומה. ואף על פי שנורא הדבר לראות, שכמה עניני אמת, מידות טובות ומצוות וחוקים, הולכים ונשטפים ונעקרים לכאורה על ידי זרם השלילה, מכל מקום סוף סוף שהכל יצמח בטהרה וגבורה...²⁰³

הרב קוק משבץ את הכפירה בתוך תהליך הגאולה של עם ישראל. הוא אינו מסתפק בהגדרתה כמי שתפקידה לסלק טעויות אמוניות, אלא מסביר כיצד טעויות אמוניות אלו שרדו עד עתה בחיי הרוח של עם ישראל. את הפשר לעוצמת הופעתה של הכפירה הוא מסביר בצורך שלא היה קיים עד עתה לפתח את הצדדים החומריים שבאומה, וממילא העיסוק בחומר יוליד סיבוכים רוחניים:

מקובלים אנו, שמרידה רוחנית תהיה בארץ ישראל ובישראל בפרק שהתחלת תחיית האומה תתעורר לבוא... הצורך למרידה זו היא הנטייה לצד החמריות שמוכרחה להיולד בכללות האומה בצורה תקיפה. אחרי אשר עברו פרקי שנים רבות שנאפס לגמרי מכלל האומה הצורך והאפשרות להתעסקות חמרית. וזאת הנטייה כשתיוולד, תדרוך בזעם ותחולל סופות, והם הם חבלי משיח אשר יבסמו את העולם כולו על ידי מכאוביהם.²⁰⁴

היבט פילוסופי

יתר על כן, הרב קוק לא מסתפק רק במתן תפקיד רוחני לכפירה בתוך התהליך הלאומי שעם ישראל עובר. הוא אף בוחן סוגיה זו מן ההיבט הפילוסופי, העקרוני יותר:

לעומת האמת העליונה האלהית, אין הבדל בין האמונה המצויירת להכפירה, שתיהן אינן נותנות את האמת, כי כל מה שהאדם משיג באופן חיובי הכל הוא שלול מאמיתת האלהות. אלא שהאמונה מתקרבת לגבי דידן אל האמת, והכפירה אל השקר, וממילא נמשך הטוב

²⁰³ 'ש"ק', ב', ס"ח.

²⁰⁴ 'ש"ק', ב', רמ"ז. על משמעותה ותפקידה הרוחני של ארץ ישראל במשנת הרב קוק, כתב בהרחבה דב שוורץ בספרו: 'ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונית הדתית', עם עובד, תל אביב תשנ"ז. עמ' 81-101, 127-62. נציין רק, כי שוורץ מדגיש בספרו הנ"ל כי יישוב ארץ ישראל ובנינה, על פי הרב קוק, אין מטרתם ל"ייהד" את הלאומיות, אלא הם: "ראי המציאות בכללה ובהתקדמותם משתלם היקום כולו... (היו שהציגו) את הציונות כתנועה שמגמתה להשיב את עם ישראל ליהדותו, והראייה הוסיף עליהם את "קדושת ארץ ישראל" המקרבת את הרחוקים בכוח השראתה והארתה" (שם, עמ' 74).

והרע מאלה ההפכים, צדיקים ילכו בס ופושעים ייכשלו בס. והעולם כולו עם כל ערכיו החמריים והרוחניים, הכל הוא לערכנו, ולגבי ערכנו האמת מתגלה באמונה, והיא מקור הטוב, והשקר בהכפירה, והיא מקור הרע. אבל לגבי אור אין סוף הכל שוה, גם הכפירה היא התגלות כח חיים, שאור החיים היסודי מתלבש בתוכה, ומשום כך מקבלים ממנה גיבורים רוחניים ניצוצות טובים מאד, ומהפכים מרירו למתיקו.²⁰⁵

ביחס לאמת המוחלטת אין הבדל בין כפירה לבין אמונה, שתיהן רחוקות מן האמת, מן האין סוף, באותה מידה. אלא שמצד תפיסתנו המוגבלת, האמונה שייכת לאמת, והכפירה אל השקר. מכיוון שבסופו של דבר, הכפירה והאמונה שניהם ממקור אחד הם באים, הרי שניתן להוציא ממנה 'ניצוצות טובים מאוד'. החידוש בפסקה זו הוא הניתוח הפילוסופי שמעניק הרב קוק לתופעת הכפירה. הצבת האמונה והכפירה באותו מקום ביחס לאמת המוחלטת, יש בה נועזות רבה. עלינו להביא בחשבון כי הרב קוק חפץ לפרסם דברים אלו כפי שהם, מחנה החלוצים החופשיים היה עלול לראות בדברים אלו מעין חיזוק לדרכו, ואילו החרדים היו עלולים לראות בדברים אלו כפירה. נראה כי הרב קוק חשב כי אמירת האמת הפילוסופית כפי שהיא, תועיל מבחינה חינוכית למרות הסיכונים שמנינו, אולי מתוך מחשבה שאמירת אמת 'מהממת' שכזו תוביל את החלוצים לבחינה מחודשת של עמדותיהם ביחס לאמונה.

אמונה ויוזמה אנושית

דוגמא נוספת לכך שהרב קוק כותב על מושג האמונה מתוך רצון לתת מענה לאתגרים הרוחניים שתחיית הכוחות המעשיים והלאומיים מציבה, היא התמודדותו עם המתח שבין אמונה ליוזמה אנושית. לכאורה, האמונה סותרת יוזמה אנושית, שכן כל יוזמה חותרת כביכול, תחת התפיסה הטוענת שהכל מושגח. פתרונו של הרב קוק לאתגר זה הוא בנתינת משמעות רוחנית למעשי האדם עצמו. כשם שהאלוקות מופיעה במעשי הבריאה, כך היא מופיעה במעשי האדם הבאים לתקן את העולם, ולכן אין יוזמה אנושית חותרת תחת הסמכות האלוקית, כי אם מממשת אותה:

מתוך קטנות אמונה נדמה, שכל מה שבני אדם מזדרזים לחזק את מעמדם, להילחם נגד הרעות המתרגשות בעולם, לרכוש להם מדע, גבורה, יופי, סדר, שכל אלה הינם דברים היוצאים מחוץ להתוכן האלהי שבעולם. ומתוך כך עין צרה צופה מתוך כמה אנשים, שלפי

²⁰⁵ 'ש"ק', ב', ק"כ.

דעתם עומדים הם על הבסיס האלהי, על כל התקדמות עולמית, שונאים את התרבות, את המדעים, את התחבולות המדיניות, בישראל ובעמים. אבל כל זה טעות גדולה היא, וחסרון אמונה. הדעה הטהורה רואה היא את ההופעה האלהית בכל תיקון חיים, יחידי וציבורי, רוחני וגשמי. היא מודדת את העניינים רק במידת התועלת שהם מביאים, או הקלקול שהם מקלקלים.²⁰⁶

הרב קוק מציב את תחייתו של עם ישראל כציר שסביבו הוא טווה את מערכת היחסים הבאה: אמונה- כפירה-חיים. התכתבות מתמדת זו עם האתגרים הרוחניים שמציבה המציאות ראשיתה וסופה באידיאולוגיה גאולית, אך כמובן שבסופו של דבר, היא גם משפיעה על המתודה. כך ניתן לראות ב'ערפילי טוהר', יותר ויותר פסקאות אשר מטרתן לבאר את מערכת היחסים הסבוכה בין האמונה המבקשת מחד לראות את יד ה' במציאות, ומאידך לפעול וליצור באופן אקטיבי, לבין הכפירה המבקשת להעצים את כוחו של האדם ולהשתחרר מצילו של האל. המאמינים מבקשים להאמין ולחיות, והכופרים מבקשים לכפור כדי לחיות. במרחב הרעיוני הזה 'כפוי' הרב קוק לעצב את מושג האמונה ככזה שלא יסתור את החיים והעוצמה האנושית. סמדר שרלו טוענת כי בסוף תקופת יפו מתחיל להתפתח קו עקבי בהגותו של הרב קוק. קו הגורס את חיוב היש וחיוב האני, קו מחשבה המבטא את רוח התקופה.²⁰⁷ הפתרון שהוצג בנוגע למתח בין אמונה ליוזמה אנושית עולה בקנה אחד עם מגמה זו של חיוב היש.

היחס לכופרים

הרב קוק רואה בכופרים כמי שטעותם נובעת מחוסר יכולת למצוא דרך לממש את התביעה הפנימית בעולם המעשי. כפירה מסוג זה המבקשת להשתחרר מן ההגבלות שמטיל הצו הדתי על החיים הפנימיים מתאימה ליתלמידיו העבריים של ניטשה, כמו טשרניחובסקי, ברדיצ'בסקי וברנר:

מפני שהציור של גדולת האור האלהי הוא גדול מאד בפנימיות הנשמות של דור האחרון של עקבא דמשיחא, במידה כזו שאין להן עדיין הסתגלות איך מנהיגים את החיים המעשיים על פי גודל עליון כזה, באה הכפירה, והדילדול הרוחני שדומה לחורבן, שאנו רואים אותו

²⁰⁶ 'ש"ק', ב', ק"צ.

²⁰⁷ ראה: 'סמדר שרלו', עמ' 103. המסגרת של הדיון שם היא התפתחות תורת המוסר של הרב קוק. אנו בדברינו כאן מראים שגם בנוגע למושג האמונה ניתוח זה תקף.

בדורנו. אבל דרך הרפואה היא רק להרבות כלים, הסברות ותכניות, המועילים לסול דרכים בשביל הסתגלות מעשית על פי ההארות היותר עליונות.²⁰⁸

... בני החצפנים פורצי הדרכים והגדרים, עתידים להיות נביאים מהמדרגה היותר עליונה, ממדרגתו של משה רבינו ומזיהרא עילאה דאדם הראשון. עץ החיים כולו בכל עומק טובו יתגלה בהם ועל ידם...²⁰⁹

פתרון המתח שיש בין האמונה לחיים נעשה בעזרת שימוש במונחים קבליים - מעבר מ'עץ הדעת' ל'עץ החיים'. 'עץ החיים' הוא כינוי לשלב הסופי בהתפתחות האנושות ושיבתה למצבה האידיאלי, בשלב זה (לעתיד לבוא) תיבטל מערכת המצוות.²¹⁰

ספקנות

ב'ערפילי טוהר' הרב קוק מייחד מקום נכבד לספקנות ומתייחס אליה בצורה ספציפית יותר. התייחסותו לספק היא בעיקר פילוסופית. לצורך התמודדות עם אופן זה של הכפירה נזקק הרב קוק להמשגה משוכללת ופורצת דרך מבחינה רעיונית. אולי ניתן לומר כי בנוסף לאתגר תחיית כוחות החיים והרוח האנושית בעולם כולו ובעם ישראל, היה זה אתגר הספקנות שהביא את משנתו של הרב קוק לשיאים חדשים. המענה שנותן הרב קוק לספקנות מהווה במידת מה תמצית של השינוי שחל בהגותו. הרב קוק מבין כי על מנת להשיג וודאות בעידן של ספקנות, עליו להציע מקור אחר של וודאות, כזה שאינו נשען על החושים ועל השכל לבדם. לכן הוא מתחיל לנהל דיאלוג של דחייה וקבלה עם 'פילוסופיית החיים' שמאפייניה הם הוא הדגשת מעמדם של הדמיון, האינסטינקט ושאר הכוחות האי רציונליים ופיחות בחשיבותה של האנליטיות הרציונלית, דוגמא לכך ניתן לראות בדבריו על מקומו של הרגש: "הספקנות מקומה בשכל, אבל הרגש יותר עמוק הוא, והוא עומד בוודאות. הלב רואה, הלב שומע".²¹¹

²⁰⁸ 'ש"ק', ב', שמ"ח.

²⁰⁹ 'ש"ק', ב', ל"ה. "על פי עדות שבעל פה, הרב צבי יהודה העיד שאביו נהג לדבר על שלושת ה'בתים' שהחריבו את היהדות: ביאליק, ברנר וברדיצ'בסקי" ('סמדר שרלו', עמ' 114 הערה 61).

²¹⁰ גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"א, עמ' 69-77.

²¹¹ 'ש"ק', ב', קכ"ה.

היבט נוסף במענה שהרב קוק יוצר בנוגע לספק, הוא הכנסתו לתוך תהליך הבירור האמוני. הוא אינו מתעלם מקיומו או לחלופין שולל את קיומו, אלא אדרבא, רואה בו שלב הכרחי בדרך לוודאות:

מתחילה מתקבלים הלימודים העליונים בתור ספק הראוי לדון בו ולהיות נשמע, יובל אולי. הטיפשות המפליגה כל דבר שלא הורגלה בו סרה מרוח האדם, והרי הוא נכנס בחדרי חדרים של גדולות ונצורות שלא ידעם. וכל מה שמוסיף שכל, תלמוד, בינה, קדושה וטהרה, ככה הולכים הדברים ומוכרעים אצלו, עד שזוכה לזריחה של אור הוודאות...²¹²

כדרכו, הרב קוק רואה ביכולת להטיל ספק מכשיר שניתן לרתום לטובת אמונה וודאית. הספק תפקידו לאפשר לרעיונות חדשים לקנות אחיזה ברוחו של האדם. בלא המנגנון הנפשי הנותן מקום לאפשרות קיומם של רעיונות חדשים, בלתי אפשרי לרוח האדם להתפתח ולהתעלות מעבר למה שהורגלה לו.²¹³

חלק ג': כפירה וספקנות - השוואה

היחס לכפירה

ביעין איה' הרב קוק מתמודד עם המתח בין הישרות הפנימית לבין הכפירה באופנים הבאים:

א. הצבת יעד מוסרי התובע מן האדם לסנכרן את הכוחות זה עם זה (אך לא מציג דרך מעשית).

²¹² 'ש"ק', בי, ש"ד.

²¹³ כמו כן, ראה ספריו של מרדכי גפני בהם הוא מנסה להתמודד עם שאלת אי הוודאות בדרך דומה, ולהעניק לה מקום ביבסיס ההלכה והקבלה: 'ספק: השבת אי הוודאות כערך רוחני, חוה רימון (מתרגמת), מודן, תל אביב 2001; ודאי: הגדרה מחדש של הוודאות, ורדית פרבן (מתרגמת), מודן, תל אביב 2001. דיון בנושא הספק במסגרת הפורמלית-הלכתית ראה: Norman Lamm, *Faith and Doubt*, Ktav Publishing House, New York 1971

ב. הדגשת המימד הסגולי- חוסר היכולת לפגוע ב'שורש הפנימי' הוא מוחלט.
ג. לרע יש תרומה חיובית למהלך ההתפתחות הרוחנית ועל האדם לחלץ מתוכו את ה'קניינים הטובים' אבל הרע עצמו אין בו חפץ.
ד. 'אחדות ההפכים' - לרע עצמו נועד תפקיד בתור היבט מסוים של המציאות שכרגע אינו מובן, אולם לעתיד לבוא יתפוס את מקומו בתמונה הכוללת וכל הסתירות וההפכים יתגלו כמשלימים זה את זה.

שלושת האופנים הראשונים אינם מהווים חידוש מהפכני ונמצאים בזירה המוכרת של תנועת המוסר ועולמם של הראשונים כמו הכוזרי, הרמב"ם ורס"ג. הם מורכבים מיסוד שמרני יחסית - ראיית הכפירה כתופעה שיש לבררה ולהוציא ממנה את הטוב שבה. מאידך, האופן הרביעי, עקרון 'אחדות ההפכים', מהווה את אחד משיאי משנתו של הרב קוק, והוא דוגמא לתפיסה מתקדמת בהגותו של הרב קוק המופיעה ב'עין איה'. למרות זאת, בדומה למה שכתבנו בעניין פתרון המתח בין אמונה לידיעה, גם כאן אין הדברים מהווים ראייה להתפתחות פנימית, היות וכל האופנים שצינו, מופיעים בסמיכות אחד לשני (פרק ב' במסכת שבת). יחד עם זאת, ניתן לומר כי הופעתו של רעיון 'אחדות ההפכים' בחלק זה של החיבור דווקא, עולה בקנה אחד עם טענתנו שבשלב זה הגותו של הרב קוק עברה התפתחות המשתקפת בכתיבתו.

אם כן, אנו מוצאים ב'עין איה' יחס מורכב לתופעת הכפירה, אך ב'ערפילי טוהר' המענה שהרב קוק נותן לתופעה מורכב יותר ועשיר יותר:

א. תפקיד הכפירה - בירור הסיגים שבהבנת האלוקות, הופעתה דווקא בדור של גאולה היא היות ובגלות נזקם של הסיגים אינו ניכר, ולכן אין צורך לבערם. כמו כן, עוצמת הכפירה מוסברת בכך שיש צורך שהכוחות החומריים יתעוררו לשם בנין האומה והארץ. בשונה מ'עין איה' הרב קוק משבץ את הכפירה בתוך תהליך גאולת עם ישראל, ובכך הוא מייעד לה תפקיד. זהו מימד היסטורי שנעדר מ'עין איה', שם הוא רק מסנגר על הכופרים, אך אינו מייחס פשר היסטורי לכפירתם.

ב. היבט נוסף אשר ייחודי ל'ערפילי טוהר', וכמעט שאינו קיים ב'עין איה', הוא הבחינה הפילוסופית של אתגר הכפירה.²¹⁴ ב'עין איה' הרב קוק דן בסוגיה בעיקר מן ההיבט העקרוני בראיה דתית שמרנית. ב'ערפילי טוהר' הוא דן במושג מן ההיבט העקרוני ומצידו הפילוסופי. הוא קובע כי מבחינה פילוסופית אין הבדל בין הכפירה לבין האמונה, שתיהן מרוחקות מרחק שווה מן האלוקות האינוסופית. הסתכלות פילוסופית נועזת שכזו אינה בנמצא ב'עין איה'.

ג. הכפירה טענה שהאמונה מובילה לניוון כוחות החיים, משום כך הרב קוק מוצא לנכון

²¹⁴ למעט 'אחדות ההפכים', אך עדיין, זו אינה אותה נועזות מחשבתית.

להסביר כיצד אמונה אינה סותרת יוזמה אנושית בכך שהוא מייחס למעשי האדם את מימוש הרצון האלוקי. מקור הכפירה הוא בחוסר היכולת לממש את התביעה הפנימית בעולם המעשי. הפתרון: מעבר מ'עץ הדעת', ל'עץ החיים'. מינוח קבלי זה מהווה דוגמה נוספת להבדל שבין החיבורים. 'ערפילי טוהר' נמצא לא רק בשדה מושגים פילוסופי כי אם גם בזה הקבלי, בניגוד ל'עין איה' שנמצא בעיקר בשדה המושגים של הראשונים ושל תנועת המוסר. גם בחלקים המאוחרים יותר של 'עין איה', לא נראה ששדה המושגים השתנה. דבר המצביע כי למרות השינוי שחל בהגותו של הרב קוק, כנראה שז'אנר הכתיבה כפה עליו מגבלות מסויימות אשר לא אפשרו לו לכתוב בצורה דומה לזו של 'ערפילי טוהר' הגם שתודעתו היתה זהה.

ב'ערפילי טוהר' הרב קוק מדבר על הכפירה כמי שתפקידה 'לברר את הסיגים שבהבנת האלוקות' רעיון שמהווה המשך טבעי לקו השמרני שמוזכר ב'עין איה'. יחד עם זאת, ב'ערפילי טוהר' ישנן התייחסויות שאינן נמצאות ב'עין איה' וניתן אפילו לומר שהן מהוות מאפיין מסויים של 'ערפילי טוהר'. בחיבור זה, הרב קוק משבח את הכפירה בתוך תהליך גאולת עם ישראל. אין הוא מסתפק בבחינה עקרונית של התופעה הקיימת בכל דור ודור והצבעה על 'מעלותיה' ותפקידה. במובן זה, כתיבתו הופכת להיות קונקרטית יותר - הכפירה מופיעה דווקא עתה משום שהתעוררות כוחות החיים מכתובה גם את לוח הזמנים לתהליך הבירור. בניסוח אחר: 'ערפילי טוהר' מהווה חיבור אשר בו מיושמים העקרונות עליהם מדבר הרב קוק ב'עין איה'. ההתייחסות למתח שבין אמונה ויוזמה אנושית מהווה דוגמה נוספת לשיבוצם של המושגים בתוך האתגרים הרעיוניים שמזמנת העת החדשה.

נמצא אם כן כי ההבדל הוא כפול: ב'ערפילי טוהר' הדיון בכפירה הוא עקרוני ומהבחינה הפילוסופית, וכמו כן, ב'ערפילי טוהר' ישנו יישום מעשי של העקרונות המופיעים ב'עין איה'. ניתן לומר כי 'ערפילי טוהר' הוא חיבור מעשי ופילוסופי כאחד.²¹⁵

היישום של הרעיונות מהווה חלק מ'פילוסופיית החיים' אותה מאמץ הרב קוק בשלב זה של הגותו. לטענתה של שרלו ההתפתחות העיקרית בהגותו של הרב קוק מתבטאת ברישומה הגובר של 'פילוסופיית החיים' ביצירתו.²¹⁶ שינוי הבא לידי ביטוי בתכנים ובסגנון. הרב קוק עובר מעיסוק בשאלות של ידיעה לעומת אמונה, המצוי בעיקר בראשית 'עין איה', אל עיסוק באתגר שכוחות החיים ועוצמת האדם מציבים לאדם המאמין.

²¹⁵ באמרנו 'מעשי' כוונתנו לכך שישנו שיח עם הסביבה החיצונית.

²¹⁶ גם גולדמן עומד על כך כי בכתבתו של הרב קוק בתקופת יפו 'מורגשים עקבות ההיכרות עם הבעיות והמגמות של הפילוסופיה בעת החדשה'. אך הוא מעיר, כי שימושו במקורותיו הפילוסופיים אינו שיטתי ואינו עקבי. אליעזר גולדמן, 'התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק - הכתבים מהשנים תרס"ו - תרס"ט', בתוך: **בר אילן - ספר השנה**, כ"ב-כ"ג (תשמ"ח), משה חלמיש (עורך), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 87.

היחס לכופרים

דוגמא אפשרית נוספת להשפעת זמן הכתיבה על התוכן, ניתן לראות בנוגע ליחס לכופרים. הרב קוק מפרש ב'עין איה' את מאמרו של ריש לקיש בצורה קיצונית, בכוונה. הוא מנתח את הדו-שיח בין משה רבינו לה' בראיה עכשוית, ומתכתב עם הסוגיה העומדת על הפרק באותה עת. פירושו מציב את האמונה כנעלה מכל הכרה ורגש חיצוניים. מנהיגי הדור אשר אינם מקבלים קביעה זו, לוקים בעצמם בחוסר אמונה היות ואינם מכירים בשורשיות הקשר בין האדם לאלוקיו. קשה שלא לראות בדברים אלו מעין קריאה למנהיגי הדור להתייחס באופן נכון לכופרים. גם פסקה זו נכתבה בחלקים המאוחרים של 'עין איה', לאחר שהרב קוק פגש את המציאות בארץ ישראל מקרוב.

אם ב'עין איה' ישנה התייחסות חיובית לכופרים, הרי שבערפילי טוהר' הרב קוק מנתח את טעותם כנובעת מחוסר יכולת לממש את תביעתם הפנימית בעולם המעשי. הוא מעצים את יחסו החיובי לכופרים ואף מייעד להם תפקיד רוחני משמעותי ומשתמש בעולם מושגים קבלי על מנת להסביר את תפקידם הרוחני. בסוגיה זו ניתן להיווכח בבירור בהבדל שבין שני החיבורים. למרות שדבריו ב'עין איה' בנוגע לכופרים נכתבו בחלקים המאוחרים של החיבור (ושוב מוכיחים כי את הרעיונות המפותחים יותר נמצאים בחלקים אלו של 'עין איה'), ויחסית לדעה הרווחת נחשבו כאמיצים, היות והוא מלמד זכות נמרצת על אנשים שרבים הוקיעו. הרי שהמהפכנות המשמעותית יותר נמצאת בדבריו בערפילי טוהר'.

ספקנות

ב'עין איה' אין התייחסות נרחבת וספציפית לספקנות כבערפילי טוהר', אך גם ב'עין איה' אנו מוצאים התייחסות להלך נפשי זה כדלהלן:

א. מקור הספקנות הוא מחמת בלבולי הדעות, ומחמת היחלשות האמונה הטבעית. הפתרון המוצע הוא חזרה זמנית למדרגת חיים של 'יראת העונש'.

ב. הספקנות נובעת מחמת הסתכלות ב'עין רעה' על המציאות, כזו שאינה רואה את הנהגת ה', הפתרון המוצע הוא לאמץ מבט של 'עין טובה'.

ג. האפשרות להסתפק היא זו המאפשרת בחירה (לכן הנס אינו נעשה בצורה המכריחה את רוח האדם להיכנע), משום כך לספק נועד תפקיד חשוב והוא אפשרות הבחירה בין רע לטוב.

שלושת התייחסויות אלו נמצאות בשדה המוסרי, אך בסוף 'עין איה' (שבת, פרק י"ב) אנו מוצאים התייחסות שונה, כזו שאינה מוסרית, כי אם פילוסופית. הרב קוק מכניס את הספק לתוך

תהליך אמוני שראשיתו תנועה מן הספק אל הודאי, אמצעיתו, תנועה מן הודאי אל הספק, וסופו, שיבה אל האמונה התמימה. השוואה לדבריו בנושא הספקנות ב'ערפילי טוהר' מראה כי הרב קוק חוזר על רעיון שיבוצו של הספק בתוך תהליך הבירור של האמונה וראייתו כזה שמניע את האדם לגבהים רוחניים. דמיון זה בין החיבורים מהווה אימות נוסף לכך שהחלקים המאוחרים של 'עין איה', נטועים בשדה מושגי שונה מחלקיו המוקדמים ומאשש את טענתנו בדבר התפתחות פנימית בתוך החיבור עצמו.

למרות התפתחות זו שקיימת ב'עין איה' וזהותה ל'ערפילי טוהר', הרי ש'ערפילי טוהר' ייחודי בכך שהרב קוק מנסה להתמודד חזיתית עם הספק ולהשיג וודאות. כאמור, הוא עושה זאת ע"י הדגשת מעמדם של הדימיון והאינסטינקט ושאר הכוחות האי-רציונליים, על מנת למצוא מקור של וודאות במקום בו השכל אינו יכול לעשות כן. הבדל זה מראה כי על אף ההתפתחות הקיימת ב'עין איה' הרי שישנם רעיונות מתקדמים עוד יותר שנמצאים רק ב'ערפילי טוהר'. רעיונות אלו נעדרים מ'עין איה', ככל הנראה, בשל מגבלות ספרותיות. ניתן להסיק מכאן כי לא כל התפתחות רעיונית של הרב קוק בתקופה מסויימת באה לידי ביטוי באופן מלא בכתיבתו ב'עין איה'. אם ברצוננו להחשף למלוא רוחב ועומק דעתו עלינו לחפש זאת ב'ערפילי טוהר'.

חלק ד': סיכום

בנוגע ליחסו של הרב קוק לתופעת הכפירה מצאנו כי קיימות התייחסויות ב'ערפילי טוהר' שאינן נמצאות ב'עין איה': **א.** הענקת תפקיד היסטורי לכפירה ושיבוצה בתוך תהליך גאולת עם ישראל. **ב.** היבט פילוסופי - למרות שגם ב'עין איה' אנו מוצאים התייחסות פילוסופית ('אחדות ההפכים') ולא רק ניתוח מוסרי, הרי ש'ערפילי טוהר' הניתוח פילוסופי נועז הרבה יותר - הקביעה שאין

הבדל בין האמונה לבין הכפירה ביחס לאמת המוחלטת. ג. התמודדות עם המתח שבין אמונה ליוזמה אנושית, סוגיה שהרב קוק לא מצא לנכון לעסוק בה ב'עין איה'. ד. היחס לכופרים ב'עין איה' הגם שהוא אמיץ הרי ששוב ב'ערפילי טוהר' אנו מוצאים נועזות רבה יותר.

ביחס לספקנות מצאנו כי בשני החיבורים הרב קוק רואה את הספק כחלק מתהליך השתלמות האמונה של האדם. אך ב'ערפילי טוהר' הרב קוק שואף להכריע את הספק ולהשיג וודאות על ידי נתינת מקום לכוחות הלא-רציונליים, מימד אשר כמעט ואינו קיים ב'עין איה'.

באשר להתפתחויות פנימיות בתוך החיבור 'עין איה' עצמו: בכתיבתו על הכפירה לא מצאנו ראיות לכך, היות וכל המקורות שהובאו מרוכזים במקום אחד (מסכת שבת, פרק ב').²¹⁷ לכל היותר ניתן לראות הלימה בין חדשנותם של חלק מן הרעיונות לבין השלב בו הם נכתבו (עליית הרב קוק לארץ). אולם, בנוגע לספקנות מצאנו הבדל בין כתיבתו המאוחרת בסוף פירושו על מסכת שבת (פרק י"ב) לבין כתיבתו בפרקים המוקדמים יותר.²¹⁸ באופן כללי ניתן לומר כי ככל שמועד הכתיבה מאוחר יותר, הכתיבה על נושא זהה, הופכת להיות דומה יותר לכתיבה שבערפילי טוהר' אך עדיין ישנם רעיונות המופיעים ב'ערפילי טוהר' שאינם נוכחים ב'עין איה' באותם היקפים ובאותה רמת מורכבות.

פרק ג': הכהונה כתכונה של אמונה

פתיחה

כפי שצינו, פרק זה והבא אחריו, הם פרקים הקטנים בהיקפם בהרבה משני הפרקים הראשונים. בחרנו לכתבם משום שבהשוואת נושאים ממוקדים ניתן לזהות בנקל שינויים. משום כך, יש ערך לבחינה של שני נושאים זהים, המופיעים בשני החיבורים ולערוך דרכם השוואה.

²¹⁷ למעט דבריו בנוגע ליחס הראוי לכופרים המופיעים בפרק י"ב, אך מכיוון שזהו מקור בודד ב'עין איה' שלא מצאנו לו מקבילה, לא ניתן להוכיח ממנו התפתחות.

²¹⁸ שאמנם גם הם נמצאים במסכת שבת ונכתבו ככל הנראה אחר עלייתו לארץ, אך עדיין ישנם פערים משמעותיים בין כתיבתו בפרק י"ב בנושא, לבין שאר המקורות.

הכהונה כתכונה של אמונה - 'עין איה'

הרב קוק רואה בפסוק "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות, י"ט, ו'), לא רק ייעוד לאומי, אלא גם הצבעה על תכונה של כהונה הנמצאת בכל אדם מישראל למרות שאינו כהן. כשם שהכהנים הם בעלי תכונת נפש המתאימה לייעודם הרוחני להדריך את עם ישראל, כך גם כל אדם מישראל יש בו משהו מן אותה תכונה. טיבה של תכונה זו מפורש על ידו בשתי רמות: הרמה הראשונה, "תשוקה פנימית, לקדושת החיים ולדעת התורה בכל דרכיה".²¹⁹ כלומר, תכונת הרצון לבטא באופן מעשי ומלא את האמונה. רצון זה יכול להיפגע, להיטשטש או להיעלם לחלוטין. ברמה השנייה הוא כותב על "קישור פנימי עמוק עם ה' אלוקי ישראל".²²⁰ קשר זה אינו ניתן לניתוק והוא קיים בכל מצב. שתי רמות אלו משולות לשני מצבים - הראשונה משולה לתפקידו 'היומיומי' של הכהן והשנייה משולה לכניסתו של הכהן הגדול לקודש הקודשים:

... כשם שהכהן הכללי שבעם ד' הוכן להורות חוקי ד' ומשפטיו, להראות בפועל תוכן של חיים קדושים וטהורים למען היות למופת לעם כולו, כן יש בכל אדם מישראל צד כהונה, מפני שבכללם המה ממלכת כהנים וגוי קדוש. התשוקה הפנימית, לקדושת החיים ולדעת התורה וללכת בדרכיה, היא גנוזה בעומק הלב הישראלי... והנה הכהונה בכללה מתפשטת על דרכי החיים ועל כל מרחב הדעה הטהורה, גם היא היתה כבר מוכנת להתחלל מכוחה של יון. אבל עוד יותר עמוק בלב שוכן אור הנשמה הישראלית, ששם גנוז הקשר הפנימי של האיש הישראלי, המופיע בכל עז בכלל האומה, עם האמונה העקרית בשם ד' אלהי ישראל, והרצון החזק והנערץ שלא להפרד מבית חייהם, מהאמונה בכללה. זהו העולם הפנימי הישראלי...²²¹

כוחו של אותו 'קישור פנימי עמוק' יפה עד כדי כך:

... שאע"פ שימצא לפניו דרכי חיים הפוכים מתוכנו, דעות המתפשטות העומדות מנגד לו, מבלי דעת של אותן בעלי הדעות שהם בזה הולכים בדרך הפוכה מאשר טמון בפנימיות היותר עמוקה שבנפשם... הניצוץ הקטן יתלהב ויעקור משורש את כל אורחות החיים הזרים...²²²

²¹⁹ ראה ציטוט מלא להלן.

²²⁰ כנ"ל.

²²¹ עין איה, שבת, ב', י"ב.

²²² עין איה, שבת, ב', י"ב.

הרב קוק משתמש ברעיון הכהונה על מנת לבטא את תפיסתו כי האמונה היא קשר פנימי עם ה' אלוקי ישראל, קשר שאינו בחירי ואינו ניתן לניתוק. קשר זה הינו 'תכונה של כהונה' הנמצאת אצל כל אדם מישראל. כמו כן, הוא סבור כי לכל אדם מישראל יש 'תכונה של כהונה' נוספת- הרצון לבטא באופן מלא ומעשי את אותו קשר פנימי עם ה'. תכונה זו, בניגוד לראשונה, היא בחירית וניתנת להסתרה ולהתכחשות מוחלטת, אולם תמיד ישנה אפשרות כי אותו קשר פנימי שהזכרנו יצית תהליך של גילוי פנימי.

הכהונה כתכונה של אמונה - 'ערפילי טוהר'

בדומה ל'עין איה', גם ב'ערפילי טוהר' הרב קוק כותב על קדושת הכהנים, כתכונה הנמצאת אצל כל אדם מישראל. את קדושת הכהנים הוא מזהה כ"האינסטינקט העמוק של האמונה והאהבה האלהית".²²³ כאמור, האינסטינקט מבטא את הדעות והרגשות אשר קודמים לידיעה המודעת ומקורם מהלא מודע. כלומר, באופן סגולי הכהנים ניחנו בזיקה עמוקה ולא מודעת לאמונה ואהבת האל וזו משמעות קדושתם:

קדושת הכהונה היא האינסטינקט העמוק של האמונה והאהבה האלהית, שהיראה העליונה מקושרת עימה בהדר גאונה, והאינסטינקט הזה ספוג הוא במשפחת הכהונה מכל האומה כולה. וכל המוסר והלימוד איננו בא כי אם לגלות כמה דאפשר מעומק החיים שבחוש פנימי זה...²²⁴

הוא קובע כי אותה נטיה אינסטינקטיבית אל הקדושה שאצל הכהנים, עשויה להמצא גם באדם מישראל שאינו כהן, במידה וילמד תורה ויקדש עצמו. יחד עם זאת, הוא מסייג את דבריו ואומר כי אדם יכול לשנות את טבע נפשו ע"י מעשיו, אולם בעוד שאצל הכהנים תכונתם הרוחנית המיוחדת היא כוח שלעולם ישמש לטובה, הרי שאצל שאר האנשים היא כוח פוטנציאלי היכול לשמש לשני הצדדים ומידת הימצאותו בקרבם מותנית בגורמים חיצוניים:

כל המהלך בדרכי קודש, ועוסק בתורה וחכמה לשמה, מתעלה המהות הפנימית שלו, שבעומק טבע הרוחני שבנשמתו, וקדושת כהונה מתנוצצת בו, לכל אחד לפי ערכו... בכהונה, במקורה, הסגולה הזאת היא משמשת רק לטובה, לברכה, לרצון, לאור חיים וחסד.

²²³ ראה ציטוט מלא להלן. על מנת להיות רשאי להקריב קרבנות יש צורך באדם בעל תכונות סגוליות מיוחדות שיש לו זיקה נפשית עמוקה אל הקדושה.
²²⁴ 'ש"ק', ב', מ"ה.

בהיעתקה בנוגהה על הנשמות הישראליות, כבר משמשת היא לשני הצדדים. ומכל מקום
הטייתה היא כלפי חסד, מפני שבקודש יסודה.²²⁵

הכהונה כתכונה של אמונה - השוואה וסיכום.

ביערפילי טוהרי' כביעין איה' מביע הרב קוק את רעיון הכהונה כתכונה של אמונה שאינה תקפה רק
לגבי כהנים כי אם גם לגבי כל אדם מישראל - במילים פשוטות, הרעיון הבסיסי המשותף לשני
המקורות הוא כי בכל אחד מישראל יש משהו מן הכהונה.

²²⁵ ישיק', ב', מ"ו.

אולם, בעוד שביעין איה' הוא כותב על הכהונה כקשר פנימי עמוק לאלוקים, שאינו תלוי בבחירה ואינו ניתן לניתוק, הרי שביעפילי טוהר' הוא מדבר על 'קדושת הכהונה' כאינסטינקט עמוק של האמונה והאהבה האלוקית שניחנו בה הכהנים בלבד, ושאר ישראל יש בהם רק משהו מן אותו אינסטינקט, ורק אם עמלו על כך.

ביעין איה', הרב קוק עוסק בשני רבדים בסיסיים: א. הקשר הבסיסי והיסודי שיש בין האדם מישראל לאלוקים שאינו ניתן לניתוק. ב. בשאיפה ליישם את האמונה בחיים המעשיים. שני רבדים אלו קיימים ללא סייג בכל אדם מישראל, כאשר הראשון כלל לא תלוי בבחירה.

הרב קוק לא כותב ביעין איה' על הכהונה כתכונה ייחודית לכהנים שאין ישראל יכול לכל הפחות לרכוש אותה, אם רק ירצה. לעומת זאת, ביעפילי טוהר' הרב קוק מדבר על הכהונה כתכונה של אמונה השייכת אקסקלוסיבית לכהנים. מי שאינו כהן, באפשרותו, על ידי מעשים מסויימים, ליטול בה חלק, אך בהחלט אין הוא מסוגל לזכות בתכונת אמונה זו כולה על כל מעלותיה (למעט, אולי, יחידי סגולה). סגולת הכהונה בשלמותה בנוגע למי שאינו כהן, אינה נוכחת בדיון ביעפילי טוהר' כמו ביעין איה'.

יתכן והסיבה להבדל זה נעוצה בכך שביעפילי טוהר' מדובר 'בתכונה של כהונה' ברובד גבוה יותר. לא בכדי נזכרים כאן ביטויים כמו, 'אינסטינקט עמוק', 'אהבה אלוקית', שני ביטויים אשר אינם מופיעים ביעין איה'. ביטויים אלו מורים על כך כי מדובר על דרגה גבוהה יותר של אמונה. יתר על כן, ישראל אשר יבקש לעצמו משהו מן המדרגה הרוחנית המדוברת, חייב לסגל לעצמו אורח חיים המתאים ליחידי סגולה ("מהלך בדרכי קודש", "עוסק בתורה וחכמה לשמה").

אם כן, הרב קוק עוסק בשני המקומות באותו נושא - הכהונה כתכונה של אמונה הרלוונטית לכל ישראל ולא רק לכהנים. אך בעוד שביעין איה' הוא כותב על קדושת הכהונה מן הפן הבסיסי השווה לכל נפש, הרי שביעפילי טוהר' הוא בוחר לכתוב על ההיבט האקסקלוסיבי-מיסטי של הכהונה, הן מצד זה שאינו בר השגה לכל ישראל, והן מצד חוסר היכולת להשיג היבט זה בשלמותו. ביעין איה' נעדרים המימד המיסטי וההמשגה הפילוסופית, לעומת 'ערפילי טוהר' שם ישנו מימד מיסטי ונעשה שימוש במושגים פילוסופיים.

יתכן והבדלים אלו נובעים מסיבות של תוכן. ביעין איה' הדברים נכתבים על הגמרא במסכת שבת בהקשר של הסוגיה העוסקת בחנוכה, ואילו ביעפילי טוהר' הכתיבה היא חופשית לחלוטין. אולי יש בזה כדי להסביר חלק מן ההבדלים אך לא את כולם, שהרי מבחינת ההקשר יכל הרב קוק לעשות שימוש בביטוי אינסטינקט גם ביעין איה' והיה זה מביע את רעיון 'הקשר הפנימי עמוק' לא

פחות טוב ואולי אף יותר. מסיבה זו נראה לנו לתלות את טעם השינויים באופי החיבורים, ב'ערפילי טוהר' הרב קוק 'מכוון גבוה' וכותב בצורה אקסקלוסיבית יותר על מנת להשפיע בדרך של מתן השראה. הוא לא נרתע מלעסוק ברעיונות שאינם שווים לכל נפש ולכן גם את מושג האמונה המיוחד של הכוהנים הוא מוצא לנכון להסביר דווקא בחיבור זה. ב'עין איה' לעומת זאת הכתיבה היא יותר 'עממית' ומכוונת להשגת מטרות בדרך השפעה ישירה, ולכן הרעיונות הם כאלו המתאימים לסגנון זה.

פרק ד': חינוך לאמונה

חינוך לאמונה - 'עין איה'

אם נוכחנו לראות כי לעיתים הרב קוק מחשיב את התמימות על פני המחקר ולעיתים ההיפך. הרי שבנוגע לחינוך בגיל צעיר הוא מעלה לשיא את עדיפות האמונה התמימה על פני ההכרה השכלית.

את דברי בן עזאי: "כל העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים, חטופה יתחטפו ימיו, קטופה יתקטפו ימיו ושנותיו, וכל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו" (ברכות, מ"ז ע"א) הוא דורש באופן הבא: על ההורים המחנכים את ילדיהם לשאוף לפתח בקרבם 'אמונה טהורה'. במידה ויעדיפו חינוך מדעי על פני אמונה תמימה, הרי זו אמן יתומה. כלומר, בניהם יהיו יתומים מבחינה רוחנית, היות ומעלת חינוך הילדים על ידי ההורים היא יכולתם הבלעדית למסור. תפקיד המסירה אינו יכול להעשות על ידי אחרים, ואם 'ימעלו' בתפקידם ויחנכו את בניהם דרך הידיעה השכלית, הרי שהחסירו מבניהם את הוריהם הרוחניים.

יסוד חינוך הבנים תלוי רק במה שע"י חינוך טוב יפתח לבבם בהערה הטבעית שבאה מיסוד האמונה הטהורה, ע"כ בכל פינותיו שיפנה בחכמה ודרישה של הכרה שהוא יסוד ענייית אמן, לא יפנה ממבוע החיים שהוא האמונה, וצדיק באמונתו יחיה. והעונה אמן יתומה, בהנהגה בפועל הוא מכוון למעביר את השלמת האמונה על פני הדרישה של ההכרה, יהיו בניו יתומים, כי אין בו יתרון בהדרכת בניו...²²⁶

חינוך לאמונה - 'ערפילי טוהר'

ב'ערפילי טוהר' אנו מוצאים פסקה המנתחת את אופי נפש הילד. מתוך ניתוח זה עולות מאליהן מסקנות בנוגע למטרת החינוך בכלל וחינוך לאמונה בפרט:

צלול הוא הרצון של הילד, ועם זה צלולה היא בינתו. כלומר, גרעין הדיעה הטבעית שלו הוא גרעין בריא, שכל ההשפעה הלימודית צריכה להיטפל בשמירת בריאותו, יותר ממה שהיא רגילה להיטפל בהתפתחותו... המחשבה האמונית, אור הרעיון של הגודל האלהי, הברור של יחשנו לאלהים, הוודאות האלהית. התום והיושר במעמקיהם, כל אלה הם סגולות ילדותיות שרק הבל פה שאין בו חטא כולל את תמציתם בטהרה, מבלי צורך של ידיעה מפורטת שאנו קורם לה שלא בצדק ברורה.²²⁷

²²⁶ עין איה, ברכות, ז', ט"ז. חשוב להדגיש כי נחרצותו של הרב נוגעת רק לגבי אופן חינוך הילדים. כבר באותה פסקה הוא מבחיר כי על האדם עצמו חלה חובה לפתח את אמונתו כל העת על ידי הסתכלות מדעית.

²²⁷ 'ש"ק', ב', שני"ח.

בפסקה זו מוגדר כי עיקר תפקידו של המחנך הוא לשמור על הקיים מבחינה אמונית ופיתוח האמונה היא מטרה משנית בחשיבותה. קביעה זו נובעת מהתפיסה "שהמחשבה האמונית... הוודאות האלהית, התום והיושר במעמקהם..."²²⁸, הם כשרון ('סגולות') ילדותי טבעי. סגולות אלו, אם מצליחים לשמרן בטהרתן, מביאות לידי כך שאדם גדל להיות בעל ידיעות ברורות יותר מאלו שבאות לאחר לימוד.

הרב קוק אף מרחיק לכת עוד יותר וקובע כי ניתן להשפיע על עתידו האמוני של הילד עוד לפני לידתו: "החינוך הפשוט מתחיל משבא הילד לכלל איזו הכרה, והחינוך המדעי מתחיל משיצא לאויר העולם, והאמוני מההתחלה היצרית, והתקדשתם והייתם קדושים"²²⁸. החינוך לאמונה אינו רק מה שהילד קולט מבית הוריו ומסביבתו באופן מודע ובאופן לא מודע. 'החינוך' לאמונה מתחיל כבר בהורתו של הילד בקדושה, זהו כביכול 'מעשה חינוכי' מיסטי המשפיע על מידת 'הניקיון' האמוני העתידי של הילד.

כמו כן, ראייתו של הילד כמי שנולד עם נקיון פנימי אינה תקפה רק לגבי האמונה כי אם לנפש כולה, יתכן וניסוח מדויק יותר, יהיה לומר כי היות והתודעה ומעמקי הנפש כולם מתעצבים באופן 'נקי' הרי שגם האמונה בכלל זה. נקיות זו מוכרחת היא היות וזהו סדר ההתפתחות הנורמלי וההגיוני:

החושים מתפתחים בילד לפני ההבנה, כדי שייכנס יסוד העולם בתוכיותו בלא זיוף של צללים שקוצר דעת האדם גורמם. רק את העולם האורייני מוכרח הוא לקבל, במקורו, בלא ביאורים. ליגמר והדר ליסבר, ואז יש לו יסוד נקי על מה לבסס את ההבנה, הבאה אחרי התפיסה הכללית של הבקיאיות העולמית הבאה בראשונה, ערומה מכל ביאור והבנה...²²⁹

מניתוחו של הרב קוק עולה כי תודעת הילד צריכה להבנות בצורה חוויתית, ראשית עליו לחוות את המציאות כפי שהיא בלא הבנת המשמעויות ורק מאוחר יותר לאחר שחווית המציאות נטבעה בו יש להתחיל ולנסות לפרש את אותה חוויה. סדר דברים שכזה מבטיח יצירת עולם מושגים איתן וברור שבמהלך החיים רק נחשף ומתברר. עקרון זה מוביל אותו גם בבואו לקבוע את סדר החינוך לאמונה - בתחילת הדרך אין להפריע לילד לחוות את האמונה שבו ויש לכוון את

²²⁸ 'שי"ק', ב', מ"ד.
²²⁹ 'שי"ק', ב', שני"ט.

המאמצים לשמירה על טוהר חווייה זו. רק בשלב מאוחר יותר יש לעסוק בביאורה של אותה חווית אמונה.

חינוך לאמונה - השוואה וסיכום

העקרון החינוכי המנחה זהה הן ב'עין איה' והן ב'ערפילי טוהר' – חינוכו של הילד בראשית דרכו צריך להיות מודרך מן התפיסה כי הילד בטבעו ישר ומאמין הוא.

אולם אם ב'עין איה' הרב קוק מציג את תפקידו של המחנך כמוסר, כמי שתפקידו להציג את האמת האמונית מתוך הנחה שזו תפגוש ותעורר את האמונה הטבעית הטמונה בלב החניך. הרי ש'ערפילי טוהר' התפקיד שנועד למחנך הוא פסיבי עוד יותר – הוא מוצג כשומר, כמי שמוטל עליו לשמור שהטבע הנקי לא יתקלקל. מבחינה מעשית סביר להניח שלא נמצא הבדלים רבים בין שני הניסוחים, אך דווקא משום כך ההבדל בין הניסוחים מבליט עוד יותר את ההבדלים בין שני החיבורים - למרות שהרב קוק מעוניין להביע אותו רעיון הוא משתמש בניסוחים שונים.

ב'ערפילי טוהר' הניסוח נושא אופי כוללני ועוסק בכלל מערך הכוחות הנפשיים של האדם ובכלל תהליכי התפתחותו ומתוך כך מוסקת המסקנה לגבי אופן החינוך האמוני הראוי, לעומת 'עין איה' שם הניסוח ספציפי יותר ועוסק בחינוך לאמונה.

הניסוח ב'עין איה' הוא גם תמציתי יותר - הרב קוק נמנע מלפרט מה גנוז בילד באופן טבעי והוא מסתפק בביטוי 'אמונה טהורה' לעומת זאת ב'ערפילי טוהר' הוא כותב: "...המחשבה האמונית, אור הרעיון של הגודל האלהי, הברור של יחשנו לאלהים, הוודאות האלהית..."²³⁰.

כמו כן, ב'ערפילי טוהר' נוסף המימד המיסטי הרואה באופן הורתו של הילד גם כן מעשה חינוכי, מימד זה נעדר מהדברים שב'עין איה'.

נראה כי בנושא זה אין הבדלים מהותיים ולא חלה התפתחות עקרונית בתפיסתו של הרב - החינוך בראשית חיי האדם צריך להיות מבוסס על עקרון התמימות. נראה כי מחמת היות הנושא ראשוני ויסודי כל כך, אין אנו מוצאים הבדלים למרות שינויי הזמנים היות והרב קוק סבר כי המענה הרוחני לדור אינו טמון בשינוי גישת החינוך לאמונה בגיל צעיר כי אם שינויים בדרכי הלימוד וההסברה הנוגעים לקהל המבוגר יותר.

²³⁰ 'ש"ק', ב', שני"ח.

את ההבדלים שמנינו ניתן לתלות בהבדלים הספרותיים שבין החיבורים כפי שכבר הזכרנו בהרחבה, מהתפתחות אישית של הרב או מהחלטה מודעת לכתוב באופן מפורט יותר.²³¹ אולם כאמור, נראה כי התפתחויות אלו לא השפיעו על תפיסתו העקרונית כי אם רק על ההיקף, העומק ואופן הצגת הדברים.

סיכום ומסקנות

מצאנו כי אכן חלה התפתחות בכתיבתו של הרב קוק בנוגע למושג האמונה. ההשוואה הכפולה שערכנו - בין חלקיו המוקדמים של 'עין איה', לאלו המאוחרים, ובין 'עין איה' כולו ל'ערפילי טוהר', העלתה כי ההתפתחות באה לידי ביטוי בכמה היבטים. ההיבט הבולט ביותר הוא עולם המושגים בו שרויה הכתיבה. ב'עין איה', עולם המושגים הוא, בעיקר, עולמם של הראשונים ובעלי המוסר, בעוד שב'ערפילי טוהר' אנו נחשפים לעולם מושגים מיסטי, קבלי ופילוסופי. המושגים השונים משפיעים, כמובן, גם על הסגנון: סגנון פילוסופי ב'ערפילי טוהר', לעומת סגנון מוסרי ב'עין איה', שעניינו התמקדות בניתוח פסיכולוגי של כוחות הנפש והשאת עצות. הסגנון הפילוסופי הקיים ב'ערפילי טוהר', מאפשר גם כתיבה אליטיסטית יותר.²³²

האופן בו פותר הרב קוק את המתח שבין אמונה לידיעה, מהווה דוגמא להתפתחות המושג, הן בתוך 'עין איה' עצמו והן יחסית ל'ערפילי טוהר'. ב'ערפילי טוהר', הרב קוק אינו מציב את הידיעה והאמונה זו לעומת זו, כי אם כשלבם בתוך תהליך הגילוי האמוני. הוא גם מעניק לחוויה הפנימית ולכוחות הלא-רציונליים מקום ובכך הוא משיג סנכרון בין העולם הפנימי לידיעה השכלית. לעומת זאת, בחלקים המוקדמים של 'עין איה', הפתרון מתאפיין בדיכוטומיה שאמנם מגיעה להרמוניה, אך לא לאחדות. אמנם בהמשך הדברים ניכר כי הרב קוק מציג תמונה מורכבת יותר, המעניקה חשיבות רבה לחכמה ולפירותיה. בסופו של חשבון הוא מציג את האמונה השלמה כמי שמכילה את שני המרכיבים גם יחד, אך כאמור, אין הדברים מגיעים לכלל אחדות. ציינו, כי לא ניתן לראות במורכבות זו ראייה להתפתחות פנימית של מושג האמונה בתוך 'עין איה' היות ומדובר בקטעים סמוכים שככל הנראה נכתבו באותו פרק זמן, כך שניתן להסביר את ההתפתחות כחלק ממהלך הרצאת הדברים ולא כהתפתחות המושג הנובעת מהתפתחות אישית של הכותב.

²³¹ ראה דברינו בשער א'.

²³² כפי שהראנו בפרק העוסק ב'כהונה כתכונה של אמונה'.

בחלקים המאוחרים יותר של 'עין איה', הרב קוק מדבר על 'טביעת עין' לעומת 'סימנים' ומעניק ל'הכרה הפנימית' עדיפות על 'השכל ההגיוני'.²³³ במקרה זה כבר ניתן לראות בתכנים אלו ראייה להתפתחות, היות והדברים מופיעים בשלבים מתקדמים יותר של החיבור, ויש בהם ניצנים של כתיבתו ב'ערפילי טוהר' העושה שימוש בעולם מושגים אינטואיטיבי. באופן כללי ניתן לומר שבחלקים המוקדמים של 'עין איה' אנו מוצאים שהרב קוק פותר את המתח שבין ידיעה לאמונה שכתיבתו שרויה מבחינה מושגית בעולמם של חכמי ימי הביניים, ואילו בחלקים המאוחרים יותר שנכתבו בארץ ישראל אנו מוצאים רוח אחרת. הדיכוטומיה בין שכל ורגש מפנה את מקומה לטובת תפיסה אחדותית יותר, ומושג האמונה מוצג כאפריורי לשכל והרגש. האחרונים, אינם אלא כלי ביטוי לאמונה, שקיומה אינו תלוי בהם, היות והאמונה היא כושר נפשי המצוי באדם מעצם הווייתו. התפתחות פנימית זו, בוקעת את מגבלות הסוגה הספרותית.

דוגמא נוספת לכך שאת הרעיונות המורכבים יותר ב'עין איה' ניתן למצוא בחלקים המאוחרים של 'עין איה', הן התייחסויותיו של הרב קוק לתופעת הכפירה. למרות זאת, בדומה למה שכתבנו בעניין פתרון המתח בין אמונה לידיעה, גם כאן, אין הדברים מהווים ראייה להתפתחות פנימית, היות וכל אופני ההתמודדות שצינו מופיעים בסמיכות (פרק ב' במסכת שבת). יחד עם זאת, ניתן לומר כי הופעתו של רעיון 'אחדות ההפכים' בחלק זה של החיבור עולה בקנה אחד עם טענתנו שבשלב זה הגותו של הרב קוק עוברת התפתחות.

אולם, למרות התפתחות זו נראה ברור שכתבתו של הרב קוק ב'ערפילי טוהר' בעניין הכפירה רחבה יותר והוא מוסיף התייחסויות שאינן קיימות ב'עין איה'. השפעות הזמן והמקום של כתיבת החיבורים, ניכרים במיוחד ב'ערפילי טוהר', שם הוא מתייחס לאמונה בזמן גאולה. ב'ערפילי טוהר', הרב קוק נותן לתהליכים האמוניים משמעות היסטורית-לאומית. כלומר, שיבוץ הכפירה בתוך המערך של תהליך שיבת עם ישראל לארצו נותן פשר אמוני לכפירה. על פי ניתוחו, מוסברת הכפירה ועוצמתה, כחלק מוכרח מן תחיית כוחות החומר בעם ישראל. ביעור הסיגים האמוניים שהיו בזמן הגלות הכרחי בזמן של גאולה, היות ועם ישראל זקוק עתה לחדש את כוחותיו הרוחניים במתכונתם המלאה והשלמה. עוצמת הכפירה מוסברת בכך שעלייתם של הכוחות החומריים לצורך הבניין החומרי של הארץ מביאה עימה גם קשיים רוחניים גדולים. הסבר היסטורי זה מחייב את המאמין להגדיר מחדש את התייחסותו לתופעות הכפירה. סוג זה של מענה נעדר מ'עין איה', שם המימד הלאומי קיים מן הבחינה הסגולית, אך לא בהקשר המעשי של שיבת עם ישראל לארצו.

²³³ אמנם מדובר בתחילת הפירוש על מסכת שבת (ראה בגוף העבודה עמ' 48) שכלל הנראה נכתב עוד בחו"ל אך עדיין מדובר בשלב מתקדם יחסית של החיבור.

כמו כן, התחדשות כוחות החיים מביאה את הרב קוק לעסוק בסתירה שיש, לכאורה, בין אמונה ויוזמה אנושית. ב'ערפילי טוהר', הרב קוק מתמודד עם האתגרים שהתחיה הלאומית מציבה למושג האמונה. הוא מבין כי כוחות החיים הנדרשים לתהליך הגאולה נתפסים כהחלשת נוכחות האל, ועל כן הוא עוסק גם בשאלת היוזמה האנושית. ב'עין איה', הוא מתמודד בעיקר עם האתגרים שמציבה תופעת הכפירה במישור המחשבתי והמוסרי, אך לא מתמודד עם אנרגיית החיים התובעת את מקומה.

בנוסף לכך, הוא מנתח את התופעה מבחינה פילוסופית וקובע כי מבחינה פילוסופית אין הבדל בין הכפירה לבין האמונה, שתיהן מרוחקות מרחק שווה מן האלוקות האינסופית. הסתכלות פילוסופית נועזת שכזו אינה בנמצא ב'עין איה'.

היבט נוסף בו בא לידי ביטוי ההבדל שבין שני החיבורים הוא היחס לספקנות. ב'עין איה' ההתייחסות לספקנות כתופעה מתופעות הכפירה מועטה, באופן יחסי, לעומת 'ערפילי טוהר'. כמו כן, המענה הניתן לספק הוא מענה מוסרי, כזה התולה את מקור הספקות בחולשה רוחנית. הפתרון המוצע מסמן את היעד: יש לשאוף לפתרון המתח בין האמונה התמימה לבין הכוחות השכליים, אך לא מוצעת דרך מעשית כיצד להגיע ליעד רוחני זה. ב'ערפילי טוהר', לעומת זאת, הרב קוק שואף להשיג וודאות, באמצעים שאינם שכליים. על ידי גיוסם של כוחות לא רציונליים ונתינת מקום משמעותי לתחושות והרגשות- הוא מציע פתרון לספק. נראה שהרב קוק רואה בספק לא רק בעיה הנובעת מחולשה רוחנית-מוסרית, אלא גם קושי פילוסופי שיש לתת לו מענה. בעידן בו הכפירה לובשת צורה של ספק, הדרך להשיג וודאות עוברת דרך הכוחות הלא רציונליים שבאדם, כשהשאיפה היא חזרתה של הנבואה.

גם בסוגיית הספקנות ניתן לראות התפתחות פנימית בתוך 'עין איה' בתחילה מנתח הרב קוק את הספקנות כבעיה מוסרית ומציע פתרון בהתאם. הוא אף מעניק לספק תפקיד מוסרי המאפשר את הבחירה.²³⁴ אך בסוף 'עין איה', אנו מוצאים התייחסות לספק כאל חלק מתהליך אמוני אשר מוביל אל התמימות הבאה אחר חקירה.²³⁵ מהתייחסות מוסרית, אל התייחסות קיומית פילוסופית, משלילתו של הספק (לכל היותר ניתן לו מקום בתור רעיון המאפשר את הבחירה), אל הכנסתו לתוך תהליך הכרתי מובנה, שרואה בספק הכרח פילוסופי. מהלך זה, המשבץ את הספק בתוך תהליך נמצא גם ב'ערפילי טוהר', דבר המהווה אימות נוסף לכך שהחלקים המאוחרים של 'עין איה', נטועים בשדה מושגי שונה מחלקיו המוקדמים. יחד עם זאת, ייחודו של 'ערפילי טוהר' הוא בכך שהרב קוק מנסה להתמודד חזיתית עם הספק ולהשיג וודאות, הוא עושה זאת ע"י

²³⁴ התייחסויות אלו מצויות בפירושו על פרק ט' במסכת ברכות ובפרקים ב' וה' במסכת שבת.

²³⁵ בפירושו על פרק י"ב במסכת שבת.

הדגשת הכוחות הלא רציונליים. הבדל זה מהווה ראייה לכך שהתפתחות מושג האמונה היא כפולה: התפתחות בתוך החיבור 'עין איה' עצמו והתפתחות נוספת ב'ערפילי טוהר'.

מהשוואתם של שני נושאים ספציפיים המופיעים בשני החיבורים (הכהונה כתכונה של אמונה וחינוך לאמונה) נראה להסיק כי ב'ערפילי טוהר' הרב קוק 'מכוון גבוה' וכותב בצורה אקסקלוסיבית יותר על מנת להשפיע בדרך של מתן השראה. הוא לא נרתע מלעסוק ברעיונות שאינם שווים לכל נפש ולכן גם את מושג האמונה המיוחד של הכהנים הוא מוצא לנכון להסביר דווקא בחיבור זה. ב'עין איה' לעומת זאת הכתיבה היא יותר 'עממית' ומכוונת להשגת מטרות בדרך השפעה ישירה, ולכן ניסוח הרעיונות הוא בהתאם. ההבדלים בניסוח הדברים בלשונו עוד יותר בכתיבתו בנושא החינוך לאמונה, שם לא מצאנו הבדלים מהותיים משמעותיים מבחינת התכנים ובכל זאת ישנו הבדל בניסוח הדברים. למרות שהרב קוק מעוניין להביע אותו רעיון הוא משתמש בניסוחים שונים. הניסוח ב'עין איה' הוא תמציתי והרב קוק מסתפק בביטוי 'אמונה טהורה' לעומת זאת ב'ערפילי טוהר' הוא כותב: "...המחשבה האמונית, אור הרעיון של הגודל האלהי, הבירור של יחשנו לאלהים, הוודאות האלהית..."²³⁶ כמו כן, ב'ערפילי טוהר' נוסף המימד המיסטי הרואה באופן הורתו של הילד גם כן מעשה חינוכי, מימד זה נעדר מהדברים שב'עין איה'. הבדלים אלו ממחישים את העולם המושגי החדש בו נטועה כתיבתו של הרב קוק.

במהלך העבודה ניסינו להציע את גורמי ההתפתחות, אשר חלקם נטועים, כפי שהראנו, בביוגרפיה של הרב קוק, ובהשפעות אשר ספג בבית הוריו ובתחילת דרכו הרוחנית. הקרבה הרעיונית שחש לתנועת המוסר, עוד בצעירותו, באה לידי ביטוי בבחירתו לכתוב את 'עין איה' כחיבור בעל מאפיינים מוסריים, וממילא גם מושג האמונה מצוייר שם, בעיקר, דרך פרספקטיבה מוסרית. עובדה ביוגרפית נוספת שכנראה השפיעה, היא המפגש עם חלוצי ארץ ישראל ועם המציאות הארץ ישראלית. מפגש אשר הוביל את הרב קוק למסקנה כי אין די בפתרונות שהציע עד כה, ויש להציע פתרונות פורצי דרך. תחת רושמו של המפגש עם החלוצים, הוא גם מנהל דיאלוג של קבלה ודחיה עם הדעות בהן נתקל בתקופה זו. מה שקיבל, השפיע כנראה על כתיבתו, או לכל הפחות על סגנונו. 'ערפילי טוהר' נכתב בתקופה בה החלו לתת לכוחות הלא רציונליים שבאדם מקום נכבד יותר. כמו כן, השאיפה לתת דרור לכוחות החיים התגברה בתקופה זו. מחד, הביקורת המתעצמת על האמונה ככזו שחונקת את כוחות החיים מלפרוץ הציבה בעיה בפני

²³⁶ 'שי"ק', ב', שני"ח.

המאמין. מאידך, ההכרה בכוחות החיים האינטואיטיביים פתחה בפני הרב קוק דרך חדשה להשיג וודאות מול הספק שהכפירה הטילה.

אך לא רק הבדלי זמן ומקום מהווים גורמים לשוני שבין החבורים. אופיים השונה של החיבורים גם הוא משמעותי. 'עין איה', הוא חיבור מוסרי מובהק העוסק בכוחות נפש האדם, בעוד ש'ערפילי טוהר' הוא חיבור השראתי שנכתב כ'יומן אינטלקטואלי'. מכיוון ש'עין איה' הרב קוק עוסק בכוחות הנפשיים של האדם, גם כאשר הוא דן במושג האמונה, הרי שיהא זה בכפוף למגבלות הספרותיות. משום כך, אנו כמעט ולא מוצאים ב'עין איה' כתיבה על מושג האמונה מן הבחינה הפילוסופית. זירת ההתרחשות היא האדם, ואפילו לא האדם כאדם, אלא האדם הישראלי. ב'ערפילי טוהר', הרב קוק אינו כפוף למגבלות ספרותיות כלשהן, ולכן הוא חופשי לעסוק במושג מצדדיו השונים ובמלוא מורכבותו. מכתובה בעלת אופי פשוט יחסית, הוא עבר לכתובה מורכבת שאינה מתפשרת עם קהל הקוראים, ומציגה בפניו מציאות ומושגים נעלים, אולי מתוך מחשבה שלשם ירצה לשאוף.

ההבדל באופי החיבורים הוא גם תוצאה של קהל היעד. הרב קוק מייעד את 'עין איה' לתיקון מקצועות האגדה בקרב תלמידי החכמים שבדור. כלומר, הכתובה העיקרית היא בתוך בית המדרש. הגדרת מטרה זו חייבה אותו לנקוט משנה זהירות בבואו לכתוב רעיונות חדשניים, על מנת להצליח במשימה שנטל על עצמו ולא להרתיע קוראים פוטנציאלים. בנוגע ל'ערפילי טוהר', נראה כי קהל היעד היה רחב יותר. יתכן וההבדל בקהל היעד הביא את הרב קוק להעזי יותר בכתיבתו, על מנת להצליח למצוא מסילות לליבם של החילונים. הוא חשב כי חשיפת הציבור בארץ ישראל לרעיונות עמוקים בסגנון פילוסופי וקבלי, גם אם הם הרבה מעבר למדרגתו, יש בה כדי להשפיע על הקורא. התחושה שיש עומק ומרחבים רעיוניים ביהדות שלא נחשף אליהם לפני כן, יביאו אותו לידי חשיבה מחודשת.

הראנו אפוא, כי קיימת התפתחות אפילו בנושא עקרוני ויסודי כמו מושג האמונה, אך תרומתה של עבודה זו למחקר היא בעיקר מתודית. הוכחנו בדרך נוספת (השוואה כפולה) כי טענתם יהודה מירסקי וסמדר שרלו שישנה התפתחות פנימית בתוך החיבור 'עין איה' יש לה על מה שתסמוך. טענה זו קיבלה חיזוק מיוחד בעבודתנו היות ובחינה של הדברים שנכתבו בנושא מסוים (מושג האמונה) בחלקים המאוחרים של 'עין איה' העלתה כי הם מתאימים באופיים לכתובה ב'ערפילי טוהר' ושונים באופיים מן החלקים המוקדמים יותר של 'עין איה'. דבר אשר מהווה ראיה כפולה לדבריהם של מירסקי ושרלו. יחד עם זאת הראינו כי עדיין קיימים פערים בין 'עין איה' ל'ערפילי

טוהר', פערים אשר הסברנו כנובעים מן אופי החיבורים השונה ומן השוני בקהל היעד של כל חיבור.

תרומה מתודית נוספת היא השוואתם של שני נושאים ספציפיים. בניגוד לשני הפרקים הראשונים בעבודה (אמונה וידיעה; כפירה וספקנות), שעסקו בנושאים רחבים ומורכבים, המשיקים לתחומים נוספים. הרי ששני הפרקים האחרונים (כהונה כתכונה של אמונה; חינוך לאמונה) הם נושאים "קטנים" וממוקדים שהשוואתם מנכיחה בצורה ברורה יותר את השוני בין החיבורים. אופי זה של השוואת נושאים ממוקדים יחסית, יכול להוות מתודה יעילה למחקר מקיף יותר בנוגע לשינויים שחלו בכתיבתו של הרב קוק.

מבחינה תוכנית, בעבודה זו ניסחנו וחידדנו את ההבדלים בנוגע לכתיבה על מושג האמונה בתקופות השונות של חיי הרב קוק. כמו כן, נראה לנו כי עבודה זו מחזקת את דבריו של גולדמן על הקשר בין העלייה לארץ לבין השינוי שחל בהגותו של הרב קוק, אך יחד עם זאת, קביעתו כי מדובר ב'מהפך רוחני' נראית חריפה מידי. נראה יותר, כי מדובר בהתפתחות, גיבוש וניסוח מעשי של רעיונות ותפיסות, שבאופן גרעיני היו קיימים כבר בתקופת חו"ל.

בנוסף, הרב שרלו העלה ספק ביכולתו של החיבור 'עין איה' לשמש כמקור יסודי ללימוד משנתו של הרב קוק, בין השאר, בשל מוקדמות הדברים, דבר שמקשה עלינו לזהות האם מדובר ברעיונות בשלים. מדברינו עולה, כי על אף שחלה התפתחות משמעותית במהלך כתיבת 'עין איה', ומופיעים בו רעיונות מורכבים ומתקדמים. הרי שככל שהדבר נוגע למושג האמונה, ישנם רעיונות משמעותיים הייחודיים ל'ערפילי טוהר' שאינם מופיעים ב'עין איה', הן מבחינת התוכן והן מבחינת הצורה. כלומר, לא רק בשלותם של רעיונות מהווה בעיה לראות ב'עין איה' כמקור בסיסי ללימוד משנת הרב קוק, אלא עצם היעדרותם מ'עין איה'.

ביבליוגרפיה

כתבי הרב קוק

- **אגרות הראי"ה** (3 כרכים), מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ד.
- **אורות הקודש** (4 כרכים), מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה.
- **מדבר שור**, מכון הרצי"ה, ירושלים תשנ"ט.
- **עין איה** (4 כרכים) מכון הרצי"ה, ירושלים תש"ס.
- **ערפילי טוהר**, מכון הרצי"ה, ירושלים תשמ"ג.
- **שמונה קבצים** (2 כרכים), חמו"ל, ירושלים תשס"ד.

מקורות

- **אגרות הרמב"ם** (מהדורת הרב יצחק שילת), מעליות, ירושלים תשמ"ח.
- **אור השם**, ספרי רמות, ירושלים תש"ן.
- **הכוזרי** (מהדורת הרב קאפח), מכון משי"ה, קרית אונו תשס"א.
- **ליקוטי מוהר"ן**, משך הנחל, ירושלים תשנ"ט.
- **מורה הנבוכים**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ו.
- **מקראות גדולות**, מכון נתיב הברכה, ירושלים תשנ"ח.
- **משנה תורה**, שבת פרנקל, ירושלים - בני ברק תשס"ו.
- **ספר העיקרים**, מישור, ירושלים תשנ"ה.
- **תלמוד בבלי**, וגשל, ירושלים תשנ"ד.
- **תנ"ך**, קורן, ירושלים תשס"ג.

מחקרים ומאמרים

- אביב"י, יוסף, 'היסטוריה צורך גבוה', בתוך: **ספר היובל לרב ברויאר**, משה בר אשר (עורך), אקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 771-709.
- אבידור הכהן, שמואל, **האיש נגד הזרם: פרשיות מתורתו וממסכת חייו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק**, ידיעות אחרונות, תל אביב תשס"ב.
- אבינר, שלמה, 'האמונה במשנת מרן הרב קוק', בתוך: **זרכים לאמונה ביהדות**, משרד החינוך-המחלקה לתרבות תורנית, ירושלים תשמ"א, עמ' 142-125.
- אבינר, שלמה, 'מרן הרב קוק והבדלה בין קודש לחול', בתוך: **המעין כ"ב** (תשרי תשמ"ב), מוסד יצחק ברויאר, ירושלים, עמ' 69-66.
- אבן-חן, יעקב, **רב ומנהיג**, ספרית אלינר, ירושלים תשנ"ט.
- אבנרי, יוסף, **הראי"ה קוק כרבה הראשי של א"י, תרפ"א-תרצ"ה**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשמ"ט.
- אבנרי, יוסף, 'הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה של יפו, תרס"ד-תרע"ד (1906-1914)', בתוך: **קתדרה** 37 (תשמ"ו), יד יצחק בן צבי, ירושלים, עמ' 82-49.
- אברמוביץ, אודי, 'הפנקסים הנעלמים', בתוך: **אקדמות י"ט** (תשס"ו), בית מורשה, ירושלים, עמ' 222-212.

- איש שלום, בנימין, 'בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה', בתוך: **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** י"ג (תשנ"ו), האוניברסיטה העברית, ירושלים, עמ' 525-556.
- איש שלום, בנימין, 'הסובלנות במשנת הרב קוק ושוורשיה העיוניים', בתוך: **דעת** 20 (תשמ"ח), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 151-168.
- איש שלום, בנימין, **הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה**, עם עובד, תל אביב תש"ן.
- איש שלום, בנימין, 'על מדע ושלמות הרוח', בתוך: **אמונה בזמנים משתנים**, אבי שגיא (עורך), ספרית אלינר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 353-355.
- אלשטיין יואב וכהן חסידה, **הראי"ה: תולדות הרב אברהם יצחק הכהן קוק ופועלו**, הוצאת מורשת, תל אביב תשכ"א.
- **אנציקלופדיה מקראית** (כרך א'), מוסד ביאליק, ירושלים 1950.
- בובר, מרדכי מרטין, **שתי דרכי אמונה**, רסלינג, תל אביב תשע"א.
- ביטי, יהודה, **בין מוסר אביך למוסר הקודש: קווי יסוד להתפתחות הגותו המוסרית של הראי"ה קוק**, עבודה לקבלת מ.א, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ט.
- בן-ארצי, חגי, 'גם משנה ראשונה היא ציונית', בתוך: **אקדמות** ו' (טבת תשנ"ט), בית מורשה, ירושלים, עמ' 73-75.
- בן-ארצי, חגי, 'הישן יתחדש והחדש יתקדש', בתוך: **אקדמות** ג' (אב-אלול תשנ"ז), בית מורשה, ירושלים, עמ' 9-28.
- בן-ארצי, חגי, **הראי"ה קוק כפוסק: יסודות חדשניים בפסיקתו של הרב קוק, וזיקתם לעולמו ההגותי**, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ט.
- בן-הראש, יונתן, 'בין ניגון השתיקה לקדושת הדומיה', בתוך: **אקדמות** י"ט (אב תשס"ו), בית מורשה, ירושלים, עמ' 121-142.
- בן-יהודה, אליעזר, **מלון הלשון העברית הישנה והחדשה** (כרך א'), מקור, ירושלים תש"מ, עמ' 275.
- בן-נון, יואל, 'אמונה אל מול הפכיה', בתוך: **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, משה הלברטל, דוד קורצווייל, אבי שגיא (עורכים), כתר, ירושלים תשס"ה, עמ' 190-242.
- בן-נון, יואל, **המודל הכפול של השראה וסמכות במשנת הרב קוק**, עבודה לקבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ט.
- בן-נון, יואל, 'לאומיות ואנושיות וכנסת ישראל', בתוך: **יובל אורות**, בנימין איש-שלום, שלום רוזנברג (עורכים), ספרית אלינר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 169-208.
- בן-שלמה, יוסף, 'האידיאלים האלוהיים בתורתו של הרב קוק', בתוך: **בר אילן - ספר השנה כ"ב**-כ"ג (תשמ"ח), משה חלמיש (עורך), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 73-86.
- בן-שלמה, יוסף, 'האמונה בתורת הראי"ה קוק', בתוך: **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, משה הלברטל, דוד קורצווייל, אבי שגיא (עורכים), כתר, ירושלים תשס"ה, עמ' 388-402.
- בן-שלמה, יוסף, 'שלמות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק', בתוך: **עיון ל"ג**, א-ב (תשמ"ד), החברה הפילוסופית, ירושלים, עמ' 289-309.
- בראון, בנימין, 'שובה של האמונה התמימה- תפיסת האמונה החרדית וצמיחתה במאה ה-19', בתוך: **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, משה הלברטל, דוד קורצווייל, אבי שגיא (עורכים), כתר, ירושלים תשס"ה, עמ' 403-443.

- ברגמן, שמואל הוגו, 'הפרשנות של כתבי הרב', בתוך: **מחניים** מ"ט (תשכ"א), הרבנות הצבאית, תל אביב, עמ' 148-149.
- ברגמן, שמואל הוגו, 'תורת ההתפתחות במשנתו של הרב קוק', **אנשים ודרכים**, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ז.
- ברגסון, אנרי, **ההתפתחות היוצרת**, יוסף אור (מתרגם), מאגנס, ירושלים תשל"ה.
- ברנדס, יהודה, 'חיים וחינוך בעולם של ספק', בתוך: **אקדמות**, י"ט, בית מורשה, ירושלים תשס"ו, עמ' 143-164.
- גוטל, נריה, **חדשים גם ישנים: בנתיבי משנתו ההלכתית-הגותית של הרב קוק**, מאגנס, ירושלים תשס"ה.
- גוטל, נריה, **מכותבי ראייה: על חוג מכותביו של הראי"ה קוק**, מכון הרצ"ה, ירושלים 2000.
- גוטמן, יצחק יוליוס, **הפילוסופיה של היהדות**, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"א.
- גולדמן, אליעזר, 'התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק - הכתבים מהשנים תרס"ו - תרס"ט', בתוך: **בר אילן-ספר השנה כ"ב-כ"ג** (תשמ"ח), משה חלמיש (עורך), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 87-120.
- גפני, מרדכי, **ודאי: הגדרה מחדש של הוודאות**, ורדית פרבן (מתרגמת), מודן, תל אביב 2001.
- גפני, מרדכי, **ספק: השבת אי הוודאות כערך רוחני**, חוה רימון (מתרגמת), מודן, תל אביב 2001.
- גרבר, ראובן, **התפתחות חזון התחייה הלאומית במשנת הראי"ה קוק**, חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ב.
- גרבר, ראובן, **מהפכת ההארה: דרכו הרוחנית של הראי"ה קוק**, הספריה הציונית, ירושלים תשס"ה.
- הדרי, חיים ישעיהו, **פרקים במשנתו העיונית של הרב קוק**, אמנה, ירושלים תשל"ו.
- הכהן, שאר-ישוב, 'דרכי-אמונה במשנת הרב קוק', בתוך: **דרכים לאמונה ביהדות**, משרד החינוך-המחלקה לתרבות תורנית, ירושלים תשמ"א, עמ' 113-123.
- הלברטל, משה, 'על מאמניים ואמונה' בתוך: **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, הלברטל משה, קורצווייל דוד, שגיא אבי (עורכים), כתר, ירושלים תשס"ה, עמ' 11-38.
- וולפסון, צבי הארי, **המחשבה היהודית בימי הביניים**, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ח.
- ויטגנשטיין, לדוויג, **על הוודאות**, עדנה אולמן-מרגלית (מתרגמת), כתר, ירושלים 1986.
- וינמן, צבי, 'משנה ראשונה במקומה עומדת', בתוך: **אקדמות** ו' (טבת תשנ"ט), בית מורשה, ירושלים, עמ' 69-71.
- זילבר, עומר, 'הערפל בטהרתו: על העריכה בכתבי מרן הראי"ה קוק זצ"ל', בתוך: **מעגלים** ה' (תשס"ו), ישיבת הקיבוץ הדתי, מעלה גלבוע, עמ' 279-315.
- יובל, ירמיהו, **שפינוזה וכופרים אחרים**, ספרית פועלים, תל אביב תשמ"ח.
- ירון, צבי, **משנתו של הרב קוק**, ההסתדרות הציונית, ירושלים תשל"ד.
- ישראל, שאול, **דבר לדור**, ספרית ארוז, ירושלים תשס"ה.
- **כל כתבי החפץ חיים השלם** (חלק ג'), צבי הירש זקס (עורך), ישיבת חפץ חיים, ירושלים תש"ן.
- לוק, ג'ון, **איגרות על הסובלנות**, יורם ברונובסקי (מתרגם), ירושלים, מאגנס תש"ן.
- ליאון אשכנזי, יהודה, 'שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק', בתוך: **יובל אורות**, בנימין איש-שלום, שלום רוזנברג (עורכים), ספרית אלינר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 123-128.
- ליבוביץ, ישעיהו, **אמונה, היסטוריה וערכים**, אקדמון, ירושלים תשמ"ב.

- ליפשיץ, חיים, 'הוגי אמונה וחוזי גאולה בציון' בתוך: **חזון תורה וציון: מאמרים לתולדות הציונות הדתית**, שמעון פדרבוש (עורך), מוסד הרב קוק, ירושלים תש"כ, עמ' רנ"ד-שנ"ב.
- ליפשיץ, חיים, **רואה האורות**, מכון הרי פישל, ירושלים תשל"ה.
- ליפשיץ, חיים, **שבחי הראי"ה**, שילה/ברכץ, בית אל תשי"ע.
- מוניץ, מאיר, **חוג הראי"ה ועריכת כתביו של הרב קוק**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ט.
- **מילון ספיר**, איתן אבניאון (עורך ראשי), הד ארצי, אור יהודה 1997.
- מימון, יהודה לייב, **הראי"ה**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ה.
- מרק, צבי, **מיסטיקה ושיגעון ביצירת רבי נחמן מברסלב**, עם עובד, תל אביב 2003.
- נהוראי, מיכאל צבי, 'הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה', בתוך: **תרביץ נ"ט**, ג'ד' (תש"ן), המכון למדעי היהדות, ירושלים, עמ' 481-505.
- נהוראי, צבי מיכאל, 'האם אפשר לכפות על מעשה דתי?', בתוך: **דעת** 14 (תשמ"ה), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 21-34.
- **נזיר אחיו** (3 כרכים), הרב שאר ישוב הכהן, צבי קפלן, הרב יעקב הכהן אבידור, שמואל מרקוביץ (עורכים), מכון נזר דוד, ירושלים תשל"ח.
- נריה, משה צבי, **בשדה הראי"ה**, צלע, בני ברק תשנ"א.
- נריה, משה צבי, **חיי הראי"ה**, מוריה, תל אביב תשמ"ג.
- נריה, משה צבי, **טל הראי"ה**, חמו"ל, כפר הראי"ה תשמ"ה.
- נריה, משה צבי, **לקוטי הראי"ה** (3 כרכים), חי רואי, כפר הראי"ה תש"ן-תשנ"ה.
- נריה, משה צבי, **מועדי הראי"ה**, מוריה, ירושלים תשמ"ד.
- נריה, משה צבי, **רבינו**, גוילין, תל אביב תשכ"א.
- נריה, משה צבי, **שיחות הראי"ה**, חי רואי, כפר הראי"ה תשמ"ח.
- סגל, חגי, 'אורות באופל', בתוך: **נקודה** 113 (תשמ"ז), אמנה, עפרה, עמ' 16-27.
- סולוביציק, יוסף דוב הלוי, **איש האמונה**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ח.
- עגנון, שמואל יוסף, **תהילה ועוד סיפורים**, שוקן, ירושלים תשנ"ה.
- עמיטל, יהודה, 'משמעותה של משנת הרב קוק לדורנו', בתוך: **יובל אורות**, בנימין איש-שלום, שלום רוזנברג (עורכים), ספרית אלינר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 333-342.
- פיינר, שמואל, **שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2010.
- פילבר, יעקב, **איילת השחר**, המכון לחקר משנת הראי"ה, ירושלים תשמ"ט.
- פילבר, יעקב, **ארץ ושמים**, המכון לחקר משנת הראי"ה, ירושלים תש"ן.
- פילבר, יעקב, **לאורו**, המכון לחקר משנת הראי"ה, ירושלים תשנ"ה.
- **פילוסופיה** (סדרה אנציקלופדית "אופקים חדשים"), ג'. או. יורמסון (עורך המהדורה האנגלית), בן-עמי שרפרשטיין (עורך המהדורה העברית), ש. פרידמן, תל אביב 1967.
- פכטר, מרדכי, 'התשתית הקבלית של תפיסת האמונה והכפירה במשנת הרב קוק', בתוך: **דעת** 47 (תשס"א), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 69-100.
- פכטר, מרדכי, 'עיוגולים ויושר - לתולדותיה של אידאה (מקבלת האר"י עד משנת הרב קוק)', **דעת** 18 (תשמ"ז), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 59-90.
- צוריאל, משה, **אוצרות הראי"ה** (5 כרכים), ישיבת ההסדר ראשון לציון, ראשון לציון תשס"ב.

- קוק, צבי יהודה, 'לביורוי דברים יסודיים בתמימותם', בתוך: **עמודים** 360 (חשוון תשל"ו), הקיבוץ הדתי, תל אביב, עמ' 40-45.
- קוק, צבי יהודה, '**שיחות הרצי"ה**' (בראשית), הרב שלמה אבינר (עורך), ספריית חוה, בית אל תשס"ו.
- קלכהיים, עוזי, **אדרת אמונה**, מכון הרי פישל, ירושלים תשל"ו.
- קלכהיים, עוזי, **שירת אומה לארצה**, אריאל, ירושלים תשמ"ז.
- רבינר, זאב אריה, **הגאון ר' אליעזר גורדון זצ"ל**, תל-אביב תשכ"ח.
- רביצקי, אביעזר, 'תרומתה של משנת הרב קוק להגות יהודית מתחדשת' (סימפוזיון) בתוך: **יובל אורות**, בנימין איש-שלום, שלום רוזנברג (עורכים), ספריית אלינר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 358-363.
- רוזנברג, שלום, 'מבוא להגותו של הראי"ה', בתוך: **יובל אורות**, בנימין איש-שלום, שלום רוזנברג (עורכים), ספריית אלינר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 105-27.
- רוזנברג, שלום, 'מושג האמונה בהגותו של הרמב"ם וממשיכיו', בתוך: **בר אילן - ספר השנה כ"ב-כ"ג** (תשמ"ח), משה חלמיש (עורך), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 379-378.
- רוזנק, אבינועם, **ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הרב קוק**, מאגנס, ירושלים תשס"ז.
- רוזנק, אבינועם, 'הלכה אגדה ונבואה בתורת ארץ ישראל לאור אחדות ההפכים במשנת הראי"ה קוק', בתוך: **מאה שנות ציונות דתית** (כרך א'), אבי שגיא, דב שוורץ (עורכים), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 261-285.
- רוזנק, אבינועם, **הרב קוק** (סדרת גדולי הרוח והיצירה היהודית), מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ז.
- רוטנשטרייך, נתן, **המחשבה היהודית בעת החדשה** (כרך ב'), עם עובד, תל אביב תש"י.
- רוטנשטרייך, נתן, 'קווים לתפיסתו הפילוסופית-דתית של הרב קוק', בתוך: **שדמות** 20 (תשכ"ו), איחוד, תל אביב, עמ' 83-88.
- רוס, תמר, 'אל מוות, חוקיות הטבע, ותפקיד ההשגה האנושית בכתבי הרב קוק', בתוך: **דעת** 36 (תשנ"ו), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 35-46.
- רוס, תמר, 'מושג האלוהות של הרב קוק', בתוך: **דעת** 9 (תשמ"ב), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 39-70.
- רוס, תמר, 'מיתוס, סטרוקטורה ומציאות בכתבי הרב קוק', בתוך: **אשל באר שבע** ד' (תשנ"ו), אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע, עמ' 239-262.
- רז, שמחה, **מלאכים כבני אדם**, קול מבשר, ירושלים תשס"ב.
- ש"ץ-אופנהיימר, רבקה, 'אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק', בתוך: **כיוונים** 1 (תשל"ט), ההסתדרות הציונית, ירושלים, עמ' 15-27.
- ש"ץ-אופנהיימר, רבקה, **הרעיון המשיחי מאז גירוש ספרד**, מאגנס, ירושלים תשס"ה.
- שביד, אליעזר, 'נבואה מתחדשת לעת ראשית הגאולה: הנבואה במשנת הראי"ה קוק', בתוך: **דעת** 38 (תשנ"ז), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 83-103.
- שביד, אליעזר, **נביאים לעמם ולאנושות**, מאגנס, ירושלים תשנ"ט.
- שגיא, אבי, **אתגר השיבה אל המסורת**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"ג.
- שוורץ, דב, **ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונית הדתית**, עם עובד, תל אביב תשנ"ז.

- שטיינזלץ, עדין, 'הבעייתיות באורות הקודש', בתוך: **הראי"ה: קובץ מאמרים**, יצחק רפאל (עורך), מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ו, עמ' ק"ב-ק"ה.
- שטרסברג-דיין, שרה, **יחיד, אומה ואנושות - תפיסת האדם במשנותיהם של הראי"ה קוק וא"ד גורדון**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1995.
- שלום, גרשם, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"א.
- שפרבר, שמואל, **ראיות הראי"ה**, בית הרב, ירושלים תשנ"ב.
- שרלו, יובל, 'אי"ה יעין איה"', נספח בתוך: **וארשתידך לי לעולם: זמותו הדתית של האדם מישראל בעת התחייה במשנת הרב קוק**, ישיבת הגולן, חיספין תשנ"ו.
- שרלו, סמדר, 'התפתחות שיטת המוסר של הרב קוק בחיבור 'יעין איה'', בתוך: **זעת** 42-43 (תשנ"ט), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, עמ' 95-123.
- שרלו, סמדר, **צדיק יסוד עולם: השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק**, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, 2012.

מחקרים באנגלית

- Barret, William, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, Doubleday, New York 1958.
- Ben Zion, Bokser, 'On Religious Philosophy', in: *Essays on the Thought and Philosophy of Rabbi Kook*, Ezra Gellman (ed.), A Herzl Press Publication, New York 1991, pp. 89-100
- Buhler, Pierre, 'Tertullian: The Teacher of the cerdo quia absurdum', in: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources* (Volume 4), Jon Stewart (ed.), Ashgate, Hampshire 2008, pp. 131-143
- Clifford, William Kingdon, *The Ethics of Belief and Other Essays*, Prometheus Books, New York 1999.
- Hynman, Arthur, 'Maimonides: Thirteen Principles', in: *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Alexander Altmann (ed.), Harvard University, Cambridge 1967, pp. 119-144
- James, William, *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, London 1979.
- Kellner, Menachem, *Must a Jew Believe anything?* Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2006.
- Lamm, Norman, *Faith and Doubt*, Ktav, New York 1971.
- Mamlak, Gershon, 'On the Integrity of Judaism', in: *Essays on the Thought and Philosophy of Rabbi Kook*, Ezra Gellman (ed.), A Herzl Press Publication, New York 1991, pp. 156-167
- Mirsky, Yehudah, 'An Intellectual and Spiritual Biography of Rabbi Avraham Yitzhaq Ha-Cohen Kook from 1865 to 1904', *A Dissertation*, Harvard University, Cambridge 2007.

- Mirsky, Yehudah, *Rav Kook: Mystic in Time of Revolution*, Yale University, New Haven 2013.
- Moore, George Edward, *Selected Writings*, P. Baldwin (ed.), Routledge, London 1993.
- Peters, Jan. R. T. M, *God's Created Speech*, Brill, Leyden 1976.
- Philips, Dewi Zephaniah, *Faith after Foundationalism*, Routledge, London 1988.
- Philips, Dewi Zephaniah, *Without Explanation*, Blackwell, Oxford 1982.
- Tatz, Akiva, *Living Inspired*, Targum/Feldheim, Jerusalem, 1993.
- Williams, Bernard, *Problems of the Self*, Cambridge University, Cambridge 1973.
- Winch, Peter, 'Wittgenstein: Picture and Representation', in: *Trying to Make Sense*, Blackwell, Oxford 1987.
- Wittgenstein, Ludwig, *Culture and Value*, Blackwell, Oxford 1980.
- Wittgenstein, Ludwig, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Barret Cyril (ed.), Blackwell, Oxford 1966.

Abstract

This work examines the concept of faith in the teachings of R. Kook, as it appears in his works, 'Ein Ayah' and 'Arpilei Tohar', and compares them. The comparison is conducted on two levels: within 'Ein Ayah' itself, and between 'Ein Ayah' and 'Arpilei Tohar'. This double comparison will allow us to answer the question: Is the current conception of faith a result of a process of development? In addition, it will enable us to try to discover its characteristics and the factors that brought about the change.

Foreword

Research of the biblical concept of faith reveals that there is a significant difference between the meaning of the concept in the biblical literature, and its meaning in the Middle Ages.

In the biblical literature, we find that faith expresses confidence, loyalty, hope, trust and moral integrity. The understanding of the faith as the opposite of heresy and inclusion in the array of principles of faith began in the Middle Ages. The destruction of the Temple and the exile of the Israeli nation from its authentic place, led to a progression from personal and experiential faith to theological and intellectual faith. In the modern period, the pendulum swings back toward the opposite pole, and we find that the Hasidut moved away from intellectual faith.

Section I - R. Kook 's Life and his Creation.

The Period in Greiva, Zoimel and Boisk

From the beginning, R. Kook was exposed to the Mitnagdim's world, to the Chassidim's world, and to Kabbala's world. His ideas that were written in the years prior to his immigration to Israel do not have a Kabbalistic character. Although, there are quotes from the Zohar, Later the trend is reversed. There is a tendency not to openly quote from the Zohar, but the notions that the ideas rest upon and their character, become more kabbalistic.

R. Kook started writing 'Ein Ayah' his youth. It is not clear when he completed writing it, but it is clear that the writing continued while he was in Switzerland and London, and probably in Jerusalem as well. Because of the long duration of its writing, it is possible to find differences between the preliminary parts, and the subsequent parts.

A dual comparison, of 'Ein Ayah' with itself and against 'Arpilei Tohar', may be evidence to the development. If there has been a development in 'Ein Ayah', despite the limitations that the literary style imposes on the author, then it can be explained due to the development of the concept of faith.

The Period in Land of Israel

Jaffa leaders offered R. Kook to be their Rabbi apparently because they believed that he could be a bridge between the old settlement and the new. These years were fertile in terms of writing and his encounters with the reality in Land of Israel is felt

throughout his writing. 'Arpilei Tohar' was written during the Jaffa period. In this period R. Kook was exposed in an unmediated manner to the new spirit that was among the builders of the country. This fact increased the degree of innovativeness of 'Arpilei Tohar', due to the desire to provide a real response. During the period in Switzerland and London, R. Kook was physically abroad, but his ideas that continued to be written by him were innovative. His last period - the period in Jerusalem - is mainly characterized by public activity. In addition, he focuses on halachic writing. However, the later parts of 'Ein Ayah' might have been written during this period.

Section II - Comparison

Faith and Knowledge

The declared purpose of 'Ein Ayah', (as R. Kook himself wrote in the introduction), was for internal soul-searching, to stimulate and revive the study of thought, among the young. In general, we can say that the issue of faith and knowledge in 'Ein Ayah' gets a conservative 'treatment', both because of the target audience, and because of the preface of the book.

In 'Ein Ayah' R. Kook presents inner faith versus intellectual knowledge. He stresses to uplift mental perceptions and adapt them to innocent faith. He does not deal with the way or manner that it is done. He just marks the goal. On the other hand, in 'Arpilei Tohar' he outlines the ways to achieve synchronization between the internal world to intellectual knowledge. He indicates adherence in God and learning secrets of Torah as ways that leads to an internal clarification. He also makes use of new world concepts from the Torah, and from Western philosophy. From the Torah, he "takes" kabbalistic and mystical elements. While from philosophy, he brings the

concept of "instinct" (for example), and basically expresses ideas that are similar to kabbalah. Perhaps, the reason for this change is the rise of the importance of 'life forces'. R. Kook understands that only setting spiritual goals, as advanced as it may be, is inadequate, and he must provide another response.

Heresy

In 'Ein Ayah' R. Kook deals with the tension between the 'Inner straightness' and heresy, by: A) Defining a goal that demands from Jews to synchronize their forces with each other. B) Emphasizing the special dimension at being Jewish. C) The good things that there are in the bad. These things are not revolutionary innovations and are familiar to us from 'The Musar Movement' and from the 'Rishonim'. However, we find at the end of 'Ein Ayah' examples of the late perceptions of R. Kook about evil - the 'unity of opposites', which proves internal development in 'Ein Ayah'.

Although we find in 'Ein Aya' developments, in 'Arpilei Tohar' the answers that R. Kook provides to heresy are more complex and richer: A) Unlike 'Ein Ayah', R. Kook sees heresy as part of the process of the redemption of Israel. This is a historical dimension that is absent from 'Ein Ayah'. B) R. Kook examines the things philosophically in 'Arpilei Tohar' C) The dealing with the tension between faith and human initiative exists in 'Arpilei Tohar' and is absent from 'Ein Ayah'.

Skepticism

In 'Ein Ayah' there isn't a specific discussion about skepticism as in 'Arpilei Tohar', but in 'Ein Ayah' we do find a reference to this state of mind. Also, we can find reference to this issue in later parts of 'Ein Ayah'. There is a deviation from the style

of the book and we find a philosophical writing in relation to skepticism. R. Kook brings skepticism into the process of the faith and sees it not only as a spiritual weakness.

In 'Arpilei Tohar', R. Kook faced the challenge of skepticism in a more detailed manner than 'Ein Ayah': A) He emphasizes the status of imagination and instinct and other irrational skills. He does that in order to find an alternative source of certainty. B) Like in 'Ein Ayah', he puts skepticism as part of the process of investigating faith. Doubt is what motivates a person to spiritual heights. This similarity is explained by the fact that this is a section in 'Ein Ayah' written in a later period.

Hakehuna as a Faith Feature

R. Kook engaged in both books on the same subject - Hakehuna as a faith feature, that is relevant to all Israeli people. But while in 'Ein Ayah' he writes about the sanctity of the kehuna from the basic aspects, in 'Arpilei Tohar', he chooses to write about the elitist aspect of the kahuna. It seems to us, the cause of the changes is dependent on the nature of the book. In 'Arpilei Tohar', R. Kook is 'Aiming High' in order to provide inspiration. However, in 'Ein Ayah', the writing is more simple and oriented to achieving goals in a more direct impact.

Education for Faith

It seems that in this issue there are not significant differences, and there wasn't a fundamental development of the concept. Education of youth should be based on the principle of innocence. It seems that because the issue is so primary and fundamental, there are no differences. Probably, R. Kook believed that the spiritual response to the

generation doesn't lie in changing the educational approach for faith at an early age. The changes should focus in the teaching methods of an older audience.

Conclusion

This research found that there was a development of R. Kook's writings about the concept of faith in the following aspects:

A) The World Concepts - in 'Ein Ayah' the world is mostly the world of 'HaRishonim' and 'HaMusar Movement', while in 'Arpilei Tohar', we are exposed to mystical, kabbalistic and philosophical worlds.

B) The solution of the tension between faith and knowledge. - In the early part of 'Ein Ayah', the solution is characterized by dichotomy that indeed, turns into harmony but not into unity. In 'Arpilei Tohar', R. Kook doesn't provide the knowledge and faith as contradictions of each other, rather as stages in the process of discovering faith.

C) Challenge the Skepticism - the response that provided to doubt is a moral response. The source of doubts are a spiritual weakness. The proposed solution marks the goal: We should strive to resolve the tension between innocent faith and intellectual faith. However, it does not offer a practical way how to reach this spiritual destination. On the other hand, in 'Arpilei Tohar', R. Kook seeks to achieve intellectual certainty. Through the discarding of irrational forces, and giving a significant place to feelings and emotions, he provides a solution to doubt.

D) Faith in salvation:

1) In 'Arpilei Tohar', R. Kook gives the process of faith a national significance. This type of response is missing from 'Ein Ayah'.

2) Faith and human initiative - in 'Arpilei Tohar', R. Kook faces the challenges that the national revival presents to the concept of faith. He realizes that the life faculties that are required for the redemption process are perceived as a weak presence of God, and therefore he deals with the question of human initiative.

Furthermore, we show that there is an internal development in 'Ein Ayah' itself regarding the concept of faith. In the early part of the 'Ein Ayah', we find that R. Kook solves the tension between knowledge and faith with writings that are immersed in medieval thought. However, the later parts, the dichotomy between intellect and emotion, gives way in favor of a more unified approach.

The reasons for the developments that the changes are dependent on are:

A) Different nature of books: 'Ein Ayah', is a clear book of ethics that deals with the human soul. 'Arpilei Tohar' is written as an inspirational book, as an intellectual journal.

B) The effect of time and place: The meeting with the pioneers of Israel, and with the reality in the land, led to the conclusion that the solutions that proposed so far are not enough.

C) Target audience: R. Kook designates 'Ein Ayah' to fix the 'Aggada' studies amongst the Torah scholars of his generation.

D) The rise of the 'philosophy of life': 'Arpilei Tohar' was written at the time that irrational forces started to play a greater role. Also, the desire to give free rein to the life forces has increased during this period. On one hand, growing criticism of faith, as strangling the forces of life from breaking, made a problem for the believer. On other hand, the recognition of intuitive life forces opened a new way to get certainty against doubt.

This work was carried out under the supervision of
Hanoch Ben-Pazi Ph.D. Department of Jewish Thought,
Bar-Ilan University

Bar-Ilan University

**Development of the Concept of Faith in the Teachings of R. Kook - A
Comparative Study in 'Ein Ayah' and 'Arpilei Tohar'**

Yuval Hen

Submitted in partial fulfillment of the requirements for the Master's
Degree in Department of Jewish Thought, Bar-Ilan University

Ramat Gan, Israel

2014

מבוא שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

הקדמה שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

שער א': חיי הרב קוק וכתובת 'עין איה' ו'ערפילי טוהר' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

פרק א': חיי הרב קוק שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

פרק ב': 'עין איה' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

פרק ג': 'ערפילי טוהר' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

שער ב': מושג האמונה ב'ערפילי טוהר' ו'עין איה' - השוואה שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

פרק א': אמונה וידיעה שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

חלק א': אמונה וידיעה - 'עין איה' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

חלק ב': אמונה וידיעה - 'ערפילי טוהר' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

חלק ג': אמונה וידיעה - השוואה שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

חלק ד' - סיכום שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

פרק ב': כפירה וספקנות שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

חלק א': כפירה וספקנות - 'עין איה' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

חלק ב': כפירה וספקנות - 'ערפילי טוהר' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

חלק ג': כפירה וספקנות - השוואה שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

חלק ד': סיכום שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

פרק ג': הכהונה כתכונה של אמונה שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

פרק ד': חינוך לאמונה שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

ביבליוגרפיה שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

