

פרק שני

משבר הדת

דורנו הוא דור נפלא, דור שכולו תמהון. קשה מאד למצא לו דוגמא בכל דברי ימינו. הוא מורכב מהפכים שונים, חושך ואור משמשים בו בערבוביה. הוא שפל וירוד, גם רם ונשא; הוא כולו חייב, גם כולו זכאי. אנחנו חייבים לעמוד על אופיו למען נוכל לצאת לעזרתו (א"ד קח).

תיאור זה משקף את דעתו של הרב על דורו ועל המיוחד שבו. דור שבו האידיאליזם דר בכפיפה אחת עם השאפתנות, התחייה הלאומית קמה בצד התגברות הטמיעה וניצוצות של התעוררות דתית התחילו מתברקים בתקופה של משבר בדת. רוחות חדשות מנשבות בעולמנו ויש בהן אתגר ליהודים מאמינים. (אג"ר ג, ג). הרב מבחין בתולדות דורו ורואה בו את ראשית שיבת ציון וניצני הגאולה, ועם זאת לא נתקיים בו, בדור זה, המאמר "אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב" (סנהדרין צח, א). ההגדרה ההולמת את האמביוואלנטיות של הדור היא: "כולו חייב וגם כולו זכאי", משום שיש בו גילויים של התעלות רוחנית בצידה של כפירה והתנגדות לאמונה. לפיכך יש להתור להבנה מעמיקה לגבי "דור שכולו תמהון"¹.

כשם שיש טיפוסים שונים של תכונות רוחניות בבני-אדם כך שונים זה מזה הדורות והתקופות. יש אנשים בעלי תכונות של רגיעה ומתינות שהתפתחותם הרוחנית היא בעלייה מתמדת, ויש אנשים הנמצאים תמיד על כף המאזניים ועליהם לעמול ללא הרף לתיקונם הרוחני. וכן במהלך הדורות ישנן תקופות שתכונתן יציבות וקבע, ויש דורות "בעלי אופי מתגודד" הזקוקים לטיפול

1 סוציולוגים רואים ב"חילון" של החברה המודרנית תופעה חברתית ורוחנית שסיבותיה והשלכותיה מורכבות ביותר, כי לפעמים ניכרים סימנים של חילון ושל התעוררות דתית בעת ובעונה אחת. אף-על-פי-כן, עיקר משמעותו של החילון הוא שהדת אינה תופסת מקום מרכזי בחיי האדם והחברה. ראה: B. Wilson, *Religion in Secular Society* (London 1968); T. F. O'Dea, *The Sociology of Religion* (Englewood Cliffs 1966).

לתיאור הסתירות המאפיינות את הדור, השווה את הפיסקה הפותחת את סיפורו של צ'ארלס דיקנס *A Tale of Two Cities*, שפורסם בשנת 1859.

רוחני מתמיד, ויש דור ששולטות בו הקביעות והתנודה כאחת. "וצריכים המנהיגים, הדואגים לטובת הכלל, לשים אל לב, איך להנך את הדור ביחש לכל חלק וחלק בפני עצמו" (אה"ק ג, קכו—קכז).

על פי תפיסתו של הרב, שאלה היא כיצד תיתכן הכפירה, שהרי "הדבקות בד' היא התשוקה היותר טבעית לאדם". האמונה כל-כך טבועה בנפש האדם עד שהיא חיונית לה ואין לנפש קיום בלעדיה². "בשום אופן לא תוכל האנושיות וגם כל ההגיה לחיות בלא הזרם של תשוקת הדבקות האלהית, החי תמיד בקרבה אף-על-פי שהוא באופן סתום ונעלם" (או"ת קלה). מכאן שהכפירה היא תופעה חולפת וכי היא נובעת מן הספק. הטענות האפיקורסיות אינן אלא טענות של ספק ולפיכך יש לסייע לאנשים שהם "חלושי הדעות" ולברר להם את ספקותיהם. "ואם היתה הכפירה שבדורנו בעלת אמת, היתה תמיד טוענת טענת ספק, והיו מבררים לה בנקל ספקותיה" (אג"ר א, כא). "הספקנות מקומה בשכל, אבל הרגש יותר עמוק הוא" (ע"ט לב). הכפירה היא חולשה הגורמת לאנשים לחשוב שהם כופרים מתוך דעה צלולה וברורה אך לאמיתו של דבר הם נלכדו ברשת המינות מתוך דחפים שונים. הכפירה כשלעצמה "אין לה שום ערך של מציאות כלל" אלא נגרמת על-ידי "הסרון הסברה". לפיכך אפשר להביא את הכופרים אל דרך התשובה על-ידי הסברה של "שכל ישר והרגשות טובות" (אג"ר א, שסט).

כשהוזמן הרב (בשנת 1912) על-ידי הסופר ש"י איש הורוויץ להשתתף בכתב-העת "העתיד", שנערך על-ידו, מתח הרב בקורת על הורוויץ שפירסם מאמרים המטילים "ספק בתוכן היהדות". הוא מוצא להורוויץ צד זכות משום "שדבריו יוצאים מקירות לבו ומכאובי ספקותיו אוכלים את כליותיו", אבל צערו של הרב על הפירסומים גדול כל-כך עד שאינו יכול להיענות להזמנה.

2 השווה תפיסתו של פ' שליארמאכר, התיאולוג הגרמני מראשית המאה ה-19, כי האדם נולד עם תכונת האמונה כשם שהוא נולד עם תכונותיו האחרות: F. Schleiermacher, *Reden über die Religion, an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (נאומים על הדת, אל המשכילים שבין מבזיה). שונה היא תפיסתם של אנשי "התיאולוגיה של המשבר" במאה ה-20. ראה: P. Tillich, *The Courage To Be* (London 1952); W. Nicholls, *Systematic and Philosophical Theology* (London 1969). במחשבת היהדות של דורנו מייצג הרב ד"ר י"ד סולוביצ'יק עמדה זו בחריפות. הוא סבור שהמאמין חי באמונתו תוך התמודדות מתמדת עם מציאות החילון. ראה מסתו איש ההלכה, תלפיות (א') תש"ד—תש"ה, וספרו איש האמונה (ירושלים תשכ"ח).

ביטוי ספרותי למתח המתמיד שבו שרוי המאמין בדורנו נמצא בסיפורו של מיגואל דה אונאמונו, הקרוי עמנואל הטוב, בקובץ F. Karl and L. Hamalian, *The Existential Imagination* (New York 1963).

ועם זאת הוא מוסיף: "אמנם בטוח אני שדורנו זה דוקא על פתחי תשובה הוא עומד ותשובתו תשובה גדולה תהיה, תשובה עילאה" (אג"ר ב, צ; וכן ב, סז). לכפירה לא תהיה אחיזה של ממש בישראל, "שאין לנו להתיימש כלל וכלל משום בן ישראל" (שם א, קמג). הכפירה היא, לדעתו, ההיפך מן הקדושה והיא בבחינת טומאה: "ברית כרותה היא לכנסת ישראל כולה שלא תטמא טומאה גמורה. גם עליה תוכל הטומאה לפעול, לעשות בה פגמים, אבל לא תוכל להכריתה כליל ממקור החיים האלהיים" (או"ת סג).

הכפירה בתקופת תחייה לאומית

בעובדה הפרדוכסאלית של תופעת התחייה הלאומית בישראל דווקא בעת התגברות הכפירה בדת רואה הרב חיזוק לאמונתו שכל עצם הכפירה אינה אלא סטייה ארעית שלא תתקיים בעם ישראל לאורך ימים:

רוח האומה שנתעורר עכשו, שאומרים רבים ממחזיקיו שאינם נוקקים לרוח אלהים, אם היו באמת יכולים לבסס רוח לאומי כזה בישראל היו יכולים להציג את האומה על מעמד הטומאה והכליון. אבל מה שהם רוצים אינם יודעים בעצמם. כל כך מחובר הוא רוח ישראל ברוח אלהים, עד אשר אפילו מי שאומר שאיננו נזקק כלל לרוח ד', כיון שהוא אומר שהוא חפץ ברוח ישראל הרי הרוח האלהי שורה בתוכיות נקודת שאיפתו גם בעל כרחו. היחיד הפרטי יכול לנתק את עצמו ממקור החיים, לא כן האומה כנסת ישראל כולה. על כן כל קניניה של האומה, שהם חביבים עליה מצד רוחה הלאומי, כולם רוח אלהים שורה בה: ארצה, שפתה, תולדתה, מנהגיה (שם).

הלאומיות הישראלית יונקת את כוחה מן התכונה האלוהית-הדתית המושרשת בעם ישראל, "רוח ד' ורוח ישראל אחד הוא" (שם, סד). אפשר שתולשה רוחנית תפגע בצד היצוני של חיי האומה אבל לא תהרוס את התכונה הדתית המוטבעת בישראל (אג"ר א, מה). נוכח תופעה של חילול שבת בארץ-ישראל כותב הוא כי "פצע לבבנו עמוק הוא ואנוש מאד" והוא מתאונן מרה על "הבורות והכפירה הגסה והמנוולת". ועם זאת הוא מתנחם כי "עת השכרון לא יארך ומהר ישוב וניחם גם העם ההומה, הדור הצעיר, לקדש את קדוש ישראל ואת קדשיו" (שם א, קמו).

המציאות החילונית טופחת על פני האופטימיות, ואף-על-פי-כן סבור הוא כי אין להיתפס לייאוש אלא יש לחתור להתבוננות מעמיקה בתופעת הכפירה שבדורנו ועל-ידי כך יתברר כי אכן יש יסוד לאופטימיות:

הרבה דאבה לבנו על רוח פרצים שהתחולל בעולם וגרם באמת פרצות בתורה ואמונה עד שהמוני-המונים יצאו מכלל היהדות באופן מבהיל ונשתכחה תורה ואמונה מגלילות רבים. אבל עצם המצב האיום הזה גרם שיתעורר הרוח הלאומי שהוא נחוץ לנו עד מאד. הבנים הרחוקים הללו, במצאם עצמם נעורים וריקים מכל הרגשה מוסרית, בבלי מצא מעשים ורעיונות מוסריים להשביע נפשם השוקקה, בצרוף הרדיפות וההרחקות שמצאו אצל בני העמים, אשר בקשו

משנתו של הרב קוק

קרבתם, בחשבם כי אם ישליכו את יהדותם יקבלום באהבה — החלו להרגיש את החסר להם. וכאשר כבר נתרחקו מהרגש האמוני, ועבודת הקודש של תורה ומצוות נשתכחו מאתם, לא מצאו לנפשם מנוח כי אם בהרוח הלאומי, שעכ"פ יש בו רטיבות ומוסריות ומרגוע לנפש נהלאה. וע"כ יצא לנו המחזה הנפלא הזה שרוח הלאומי נתעורר ביתר שאת אצל האנשים הרחוקים מאד מתורה ומצוות ואמונה ושדת משה ויהודית כבר נשתקעה מהם כמעט לגמרי.

והנה עתה אחרי שבאנו למידה זו אין אנחנו רשאים להניא את לב אחינו אלה הרחוקים, אשר הרוח הלאומי הוא הריתוק האחד המתבר אותם אל הכלל — מהחזיק במעוזו. אבל עלינו להשתמש בכשרון הרוח הזה וסגולתו לישבו על אופן טבעי ולבאר להם באר היטב מה זרות הלאומי הישראלי דורש מאתם. ובדרך ישרה וברורה כבר תמצא ידנו לבאר להם המטרה היסודית של הרגש הלאומי שלנו והאמצעים האמתיים לחזקו ולקיימו למען אושר עמנו והצלחתנו האמתית (תי"ל סב).

מדוע גוברת התחייה הלאומית בעיקר אצל יהודים שזנחו את הדת? הרב סבור כי הסיבה לכך היא שיהודים אלה מבקשים למלא את החלל הרוחני שנתהווה מחמת זניחת הדת. אולם לאחר שהגיעו אל ההתעוררות הלאומית ובאו לידי אמונה בלאום היהודי, עתידים הם לחפש את המשמעות העמוקה של רוח ישראל ולמצוא את דרכם אל דת ישראל. לא זו בלבד שאין סתירה בין הלאומיות החילונית ובין האמונה אלא שהלאומיות היהודית היא ביטוי לרצון של תשובה. "התעוררות חפצה של האומה בכללה לשוב אל ארצה, אל מהותה, אל רוחה ואל תכונתה — באמת אור של תשובה יש בה" (את"ש קכב—קכג).

עתידה של הדת

תפיסתו של הרב מצטיינת באופטימיות ביחס לעתידה של הדת: "גם מתוך החול יגלה הקודש, וגם מתוך החופש הפרוץ יבוא העול האהוב" (שם). הוא שולל לחלוטין את החרדה והיאוש בזרמי ההגות בת-ימינו שהשלימו עם שקיעת האמונה כעובדה קיימת. אין ספק שהרב מכיר את תהליכי החילון שגברו בדורות האחרונים, הגורמים לו לאדם המאמין שיהיה שרוי במשבר ובמתח בין אמונתו ובין הלכי הרוח השולטים בחברה. וכן הוא מכיר את הבקורת על האמונה שבאה מן הפילוסופיה והמדע בדורות האחרונים. אולם הוא משוכנע כי סופה של הכפירה על כל צורותיה שתחלוף, כי במצבו הטבעי של האדם "השלהבת האלהית מתלקחת בקרב הלב פנימה", ואילו הכפירה מעוותת את שאיפתו הטבעית של האדם ומהממת את מוחו ולבבו, ולכן "הכרח החיים" הוא שהכופרים ישובו. אמנם עדיין דומה עליהם כי דלתי תשובה כאילו סגורות בפניהם, אבל "דחיפה אחת מספקת היא לפתוח את השערים לרווחה" (או"ת צט—קא). "התשובה היא ההרגשה היותר בריאה של הנפש. נשמה בריאה בגוף בריא מוכרחת היא לבוא לידי האושר הגדול

של תשובה, והיא מרגשת בה את העונג הטבעי היותר גדול" (את"ש לה). הכפירה מביאה זעם וזעף לעולם ומוציאה את האדם משלוותו, ורק בתשובה מוצא הוא מנוח ויכולת לפתח את חייו הרוחניים על פי טבעם. "טבעה של התשובה היא, שהיא נותנת לאדם מנוחה וכבוד-ראש כאחד" (או"ת צט; את"ש לו—לז; מג).

במאמר "צמאון לאל חי" (או"ת קיט—קכ) מתאר הרב את האדם חסר-האמונה. הוא "טרוף כספינה המטורפת בים". ואת סיפוקו הנפשי ימצא רק באמונה. "מקום מנוחתנו היא רק באלוהים". לחיי האדם אין טעם ומשמעות אלא אם כן הוא מכוון את הגותו, רגשותיו ומעשיו אל האלוהים. על-ידי אמונתו ודבקותו באלוהים מוצא האדם כיוון ומגמה בדרך חייו. "אי אפשר למצא מעמד מבוסס לרוח כי אם באויר האלוהי". אפילו בשעה שאדם מתרחק מן האמונה, התשובה שרויה בלב תמיד (את"ש ל"ט; נג; קי), כי משמעותה של התשובה היא "שישוב האדם אל עצמו, אל שורש נשמתו, ומיד ישוב אל האלהים" (שם קיא).

"התשובה היא תמיד מוכרחת לבוא ולהתגלות, כי המחלה של שכחת העולם האלהי לא תוכל לקחת מעמד איתן בטבע האדם. דמיונה כמעין נרפש וחוזר לצלילותו" (את"ש מ).

כפירה מדעית וכפירה מוסרית

הרב כל כך משוכנע במעמדה הטבעי של האמונה באדם, וביחוד בעם ישראל, עד שהוא רואה צורך לחקור את פשר התופעה המופלאה של הכפירה בדורנו. למרות תפוצתה של הכפירה סבור הוא שהדור הזה אינו דור שפל וחוטא. בעבר, כשבני-אדם היו זונחים את האלוהים הם היו גם מופקרים בתחום המוסר, לא כן הדור הזה המטפח את רגשי החסד והיושר והמשפט (א"ד קו—קח). ומכאן מגיע הרב לאבחנת שני סוגים של כפירה בזמננו: כפירה מדעית וכפירה מוסרית.

אין למאמין סיבה לחשוש מפני הכפירה המדעית, סובר הרב. כי מן הבחינה האינטלקטואלית הטהורה יש תשובות מכריעות לטענות האפיקורסיות (עניני דת ומדע יידונו להלן בפרק תשיעי). אולם עיקר כוחה של הכפירה בא לה מן הטענות המוסריות. הכפירה לא היתה יכולה לקום ולתפוס מעמד כל כך איתן אלמלא באה בטענות מוסריות — שהרב אינו מפריך אמנם אמיתותן — על התנהגות מוסרית בלתי-נאותה של בעלי אמונה³. בלי טענות אלה לא

3 הדגשת "הכפירה המוסרית" מתפרשת בכך שהרב הכיר מקרוב את ההתנגדות לדת בקרב יהודי מזרח-אירופה ובישובים החדשים בארץ ישראל. התנגדות זו היתה מרוכזת ומובלטת בתנועות הסוציאליסטיות שביססו את הכפירה על נימוקים

היתה לכפירה המדעית אחיזה כלשהי. הכפירה היא בעיקרה בעיה מוסרית, ולא היא בלבד, אלא "כל סכסוכי הדעות שבמין האנושי, בכל עם ולשון בפרט, ובישראל בפרטי פרטות, עומדים ביסודם רק על הבסיס המוסרי". הכפירה כשלעצמה היא "מחלה בלתי טבעית בישראל" והיא לא היתה מתפשטת "אם לא על-ידי החסות של איזו זכיות מוסריות, שאין לה מקום כי אם על-ידי מגרעות ורפיונות מקריים שבנושאי הדעות החיוביות, והם הקימו איזה בסיס גם כן להכפירה הבאה בתביעות מדעיות" (א"ד לו).

הרב מאשים את הדתות, ובעיקר את הכנסיה הקאתולית, שהתנהגותן המוסרית הרעה הולידה שנאה לאמונה. הכנסיה הנוצרית "שהתפארה באמונה באלוהות ובקדושת כתבי הקודש", אך לא עמדה במבחן ההתנהגות המוסרית, גרמה לצמיחת הכפירה (שם לת) ⁴. אולם גם בתוך עם ישראל קיים "חטא חילול השם" בגלל התנהגות בלתי-מוסרית של אנשי תורה ואמונה מסויימים (שם מג) ⁵ והמגרעות האלה שבהיינו הן שמצמיחות את ההתנגדות לדת: "הכפירה המוסרית היא לעולם היסוד לבנין הכפירה המתדמה למדעית שאין לה כל יסוד מצד עצמה" (שם לז). אנו עדים לכך שהרגישות המוסרית מפותחת ביותר אצל הכופרים: "והנה אצל רבים מבני דורנו אנו מוצאים שאף על פי

מוסריים וחברתיים והאשימו את הדת והדתיים בטיפוחם את המשטר הקאפיטאליסטי. וזאת — על פי אימרתו הידועה של קארל מארכס שהדת היא האופיום של העם (במבוא לבקורת הפילוסופיה של הגל). באותה תקופה נפוצה גם הדעה העממית שמקורה בהשכלה שבמאה ה-18 וה-19, כי אדם מוסרי הוא ממילא אדם דתי משום שאין בדת אלא מוסר. בציונות החילונית התפשטה משנתו של אחד-העם שביקשה לראות את היהדות מרוקנת מתוכנה הדתי ועומדת על המוסר בלבד. נגד דעות אלה מטעים הרב את התפיסה האינטגראלית של הדת והמוסר. הרב הכיר את הכנסיה הנוצרית במזרח-אירופה שלקחה חלק מכריע בשיסוי ההמונים נגד היהודים, ועל כן ראה בדתיותה יומרה תיאולוגית מהולה בצביעות מוסרית. הוא משוכנע כי התנהגותה הבלתי מוסרית לא זו בלבד שהיא פסולה כשלעצמה אלא שהולידה שנאה לאמונה, במיוחד בקרב צעירים שחתרו לחברה מוסרית מתוקנת. הוא מותח בקורת חריפה על הנצרות "המתכסה בלבוש החרדות האמונית" (ע"ט עג). בכתביו מצוי גם קטע אוטוביוגרפי גלוי-לב והריף בקשר לכנסיה הנוצרית ברוסיה (ע"ט יז). והשווה אג"ר א, ריד—רטו על "רוח הדת הנלחץ והמרוצץ" לעומת הדרישה לתיקון החיים החברתיים. וראה גם שם ב, לד על ישו הנוצרי.

השווה קידושין מ, א על הפסוק בישעיהו (ג, י) אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו: וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב? אלא טוב לשמים ולבריות זהו צדיק טוב, טוב לשמים ורע לבריות זהו צדיק שאינו טוב. כיוצא בדבר אתה אומר (שם) אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו. וכי יש רשע רע ויש שאינו רע? אלא רע לשמים ורע לבריות הוא רשע רע, רע לשמים ואינו רע לבריות זהו רשע שאינו רע.

שמצד הירידה בהכרת תוכן גשמת התורה סרו מדרך ה' וימאסו בדת וקודש, ולקחו להם את הדרך של כופרי האומות, בכל זאת היושר הציבורי חי בקרבם באופן גדול ונשגב ודבקים הם במצוות השכליות והמוסריות עד כדי מסירת נפש" (חה"ג קב—קג). בשנת תרס"ז כותב הרב על אנשי המושבות בארץ-ישראל: "והנה נבחין נא את מידת מוסרם ביחש למוסר האנושי שבהמון של כל עם ולשון היושבים על אדמתם, ולמצב עמנו בתקופה הקדמונית, עלינו להודות שהנם עומדים במצב כל כך נעלה עד שראוי שנתפאר בהם לעיני כל העולם כולו" (שם קה). לפיכך חוזר ומשנן הוא כי "דוקא זה הדור, הנראה כל כך ריק ופורק עול, הוא היותר מוכשר לאור תשובת אמת" (אג"ר ב, לד). אין עוד בימינו אותה "מינות ארורה" שהיתה רעה ומושחתת מכל הבחינות. עכשו אפילו הדעות המנוגדות לאמונה מבוססות על "בקשת היושר והצדק" (שם א, קמג) ⁶.

הכפירה עשירה ברוח ובכשרונות ומשום כך היא מטילה אימה על אנשי האמונה. עם זאת אין ספק שהיתה מתמוטטת אלמלא כוחה המוסרי הגדול "שאי אפשר לעקור את יסודו ואי אפשר לגעת גם ברבים מענפיו". להסברת כוחה של הכפירה, המתבססת על טענות מוסריות, הוא מזכיר את המשל המובא במדרש שמות רבה (כו, ו). "משל לצייד שהיה צד ציפרים. צד את הראשונה, בא לצוד את השנייה, הלכה וישבה לה על איקונין (פסל) של מלך. עמד לו הצייד, תוהה בה. אמר לה: אם אזרוק עליה אבן אני מתחייב בנפשי, ואם אתן את הקנה (לירות בציפור) מתיירא אני שלא יגע באיקונין של מלך. איני יודע מה אומר לך, אלא למקום יפה ברחת ונפלטת" (שם ב, קעא).

מוסר ודת

שאיפת הצדק היא שאיפה דתית, ואפילו כשהיא מובעת בלי הזכרת שם אלוהים גם אז שאיפה דתית היא במהותה: "אין אנו מצטערים אם תוכל אינו תכונה של צדק חברותי להיבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה אלוהית, מפני שאנחנו יודעים שעצם שאיפת הצדק, באיזו צורה שתהיה, היא בעצמה ההשפעה האלוהית היותר מאירה". ואולם חובה "להודיע לכלל עמנו את ערכו (של הצדק), ולקרוא בשמות נכונים את מושגיו, ולברר יפה את היחש הגדול של כל התכונה האלוהית של התורה כולה אל מושגי הטוב והמוסר המושרשים ונקלטים בקרבם" (שם א, קמג; א, מה; חה"ג קז). הכופרים "סוברים שהדברים הטובים שהם מרגישים הם נגד התורה, ובאמת הם גופי תורה" (אג"ר א, נח).

6 השווה אה"ק ג, צג: "סימן טוב הוא לאדם ולאומה כשחוש המוסרי שבהם הולך הוא ומתפתח".

משנתו של הרב קוק

יש קשר מהותי בין ההתנהגות המוסרית ובין הטוב האלוהי. אמנם המוסר בא לידי ביטוי במעשים שבין אדם לחברו אבל המוסר הוא בעיקרו התכונה הפנימית המבקשת את הטוב המוחלט⁷. תכונה זו של השאיפה אל הטוב אין לה קיום אלא אם כן היא אחוזה ודבוקה בדבקות אלוהית:

המוסר איננו מתרכז רק במעשים טובים של המובן החברתי בלבד. המוסר הוא ראשית-הכל תכונה פנימית עדינה, שוכנת בנשמה, לבקש את הטוב, את הטוב המוחלט, להיות בעצמו טוב, להיות דבק אל הטוב. רוח-קודש זה אינו נמצא לנו כי אם בתוכן הדבקות האלהית הבאה לנו מתוך אמונת ישראל, המעשית והעיונית (או"ת קלו).

זאת ועוד: הכפירה המוסרית שואפת לחיים אידיאליים, אך אין היא מסוגלת להוליך את האדם אל המטרה הזאת משום שהיא היפוכם של חיים אידיאליים, של הצדק והמוסר. כי המוסר בעולם הוא מוסר אלוהי ואין קיום למוסר בעולם ללא דבקות באלוהים. תפיסה זו של הרב מתבארת בכך שהוא משוכנע כי אין "טוב" אלא אם כן הוא טוב אלוהי⁸. הכפירה כשלעצמה יש בה משום "ירידה מוסרית נוראה" (את"ש מ). המוסר של הכופרים זכות קיומו רק מזה שהוא יונק מן האמונה באלוהים הטבועה בנפשם של הכופרים — אם כי הם כופרים בכך:

המוסר של כפירה אינו כלום, מפני שהכפירה בעצמה היא היפך הצדק והמוסר היסודי. ונמצא שהכופרים שהם בעלי מוסר, נובע המוסר לא מכפירתם כי אם מהכרת האלהים הגנוזה בעומק נפשם, שהם אינם מכירים אותה (אה"ק ג, ראש דבר, כד).

האור האלוהי בא לידי ביטוי בשאיפותיהם המוסריות של בני אדם, ומכאן שמקור המגמה המוסרית בעולם הוא ההדרכה האלוהית. "המוסר לא יעמוד בלא מקורו" (שם ג, טו), כי המוסר הוא אחד מתופעות התווייה והוא מתקיים משום שיש בו גילוי של השאיפה האלוהית (שם ג, ד—ה). גם מוסר המנותק

7 השווה דעתו של פאול טיליך שהמוסר הוא דתי לא באורח חיצוני אלא פנימי משום שהצו המוסרי תובע מן האדם להוציא לפועל את תכונותיו הפוטנציאליות: Paul Tillich, *Morality and Beyond* (New York 1966), 20.

8 דעתו של הרב בדבר הזיקה המהותית של המוסר אל הדת תואמת את תפיסת השל כי דת ישראל דוחה מכל וכל את הדיכוטומיה המפרידה בין האלוהי ובין הטוב. השל סבור, איפוא, כי בהשקפת הנביאים אין כלל מקום לשאלתו הידועה של אפלטון אם האל אוהב את הטוב מפני שהוא טוב או האם הטוב הוא טוב מפני שהאל אוהב אותו. ראה: A. J. Heschel, *God in Search of Man* (New York 1955), 17; *The Prophets* (New York 1962), 198-201.

ביודעין מן המקור האלוהי יונק מן ההדרכה האלוהית, אף-על-פי שאנשי הכפירה המוסרית אינם מכירים בכך.

דרכי המאבק נגד הכפירה

כדי להגיע להכרה זו יש לעקור את הליקויים המוסריים שהצמיחו את הכפירה המוסרית. רק התנהגות מוסרית טובה של לומדי תורה ויראי ד' "היא הערובה היותר נכונה לסלק את היסוד המוטעה של הכפירה המוסרית". ככל שאנשי האמונה ישפרו את מעשיהם ומידותיהם כן תתמעט הכפירה המוסרית, וירידתה אף תגרור את שקיעתה של הכפירה המדעית (א"ד לו; מג). גורלו של המאבק נגד הכפירה לא יוכרע על-ידי "מאמרים שהם מריחים ריח מלחמה" כי אם על-ידי הקדושה, המוסר והצדק המתגשמים בחיים ובמעשה (שם לה). טעות היא לחשוב שהכפירה גברה מפני שהרבנים לא מיחו; כוחה של הכפירה בא לה "מפני שרק מיחו ולא עוד" (אג"ר א, קס). בתגובה להצעה לכנס אסיפת רבנים לשם דיון על בעיות הדור, הוא מותח בקורת חריפה על הרבנים: "בתרדמה עמוקה ישנים הם רועי עמנו, לא מרוע לב כי אם מחולשת נשמה, אשר לא טעמה ימים ושנים, וגם תקופות, מזון מחייה ומבריא באמת, שהוא רק המאור החי שבפנימיות אור העליון שבאור תורה. כשיתאספו לאסיפה לא ייחסו לעצמם שום קוצר דעת וחולשת רוח" (שם א, רמ). באסיפות רבנים יש לב חם ורגש של יראת שמים אבל אין דעה וחשבון (שם ב, נה). והוא מבקר את הנטייה לעסוק ב"דרוש" בשעה שיש להתמודד עם "שאלות גדולות העומדות ברום עולם" (שם א, קמא). לא די בדברי התעוררות נרגשים אלא יש לבוא בעיקר "בדברי דעה ותשכלה עמוקה היוצאת מן המוח החושב" (שם א, רמד).

בתנועת המוסר שצמחה בישיבות בדורות האחרונים בולטת המגמה לראות בתופעת הכפירה, בעיקר, השתלטות היצר הרע על האדם החוטא⁹. הרב מתנגד לכך. הוא רואה בכפירה שבדורנו, בעיקר, תופעה אינטלקטואלית:

9 בתנועת המוסר משונים את מאמרו של רבי משה חיים לוצאטו, מסילת ישרים, פרק ג': "כי מי שהוא עדיין חבוש במאסר יצרו אין עיניו רואות האמת הזאת ואינו יכול להכירה, כי היצר מסמא את עיניו ממש". כן מדגישים את דברי הפתיחה של רבי ישראל סלנטר ל"אגרת המוסר" שלו: "האדם חפשי בדמיונו ואסור במושכלו. דמיונו מוליכו שובב בדרך לב רצונו". רבי יצחק בלזר, תלמידו של רבי ישראל, מסכם תפיסה זו בספרו "שערי אור": "והאמונה והידיעה ודרכי השכל לא יובילו את היראה פנימה לחדור לתוך חדרי לבבו ולא יפעלו על החושים מאומה". סיכום חריף של תפיסה זו נמצא אצל הרב א"א דסלר, מכתב מאליהו א' (לונדון תשט"ו), 173—174. וראה שם (א, 121): "המידות הן סיבת הטעויות ולא הטעויות סיבת למידות הרעות".

משנתו של הרב קוק

"המחלה הנוראה של הדור אין מקומה העיקרי לא בלב, לא ברגש, לא בתאווה והפקרות, לא בידיים פועלות אווון ולא ברגלים אצות לרעה, אף על פי שכל אלה חולים ונכאבים הנם. אבל יסודה של המחלה הוא המוח — כוח המחשבה... גם מבלי חקור הרבה הננו רואים שהסיבה לכל מכאובי הדור היא המחשבה".
לכופרים נדמה שהם מוצאים בדת "רק צדדים כהים של רגש בלא דעת" ולכן הם מזלזלים בה ושוללים אותה:

נרחם על אלה האומללים, בנינו ואחינו, הטובעים בים זועף של צרות רוחניות, שהן קשות יותר מכל חלי ומדוה. נושיט להם דברים טובים, דברים נחומים, מלאים שכל, מפיקים שקט ואומץ, על-ידי אותו הכוח שטילטל אותם לתוך מצבם הנרעש וההרוס. כי מה הוא הכוח הפועל את כל השינויים הנמרצים בקרבם, שבגללם אנחנו כל כך סובלים, אם לא הספרות? וכיון שהספרות פועלת עליו כל כך הרבה, מובן שרק בכוח המחשבי שבקרבה היא פועלת. אף על פי שגקבץ בתוכה גם להג הרבה ודברים מחממים ומלהיבים לבד, אבל מכל מקום אם לא היה לה בסיס מחשבי אי אפשר שתתקיים ותקנה כל כך לבבות, להרוס ולבלוע באופן סיסתמטי (א"ד קט—קי).

יש זיקה בין השאיפה לצדק ובין הרצון להעמיק מחשבה. כיון שהדור הזה יש בו, למרות הכפירה, התעלות בתחום הרגישות למוסר וצדק, הרי יש בו גם שאיפה להשכיל. דור שרמתו במוסר נמוכה, גם מחשבתו אינה מפותחת. ואילו דורנו יש בו "נטיה חזקה להשכיל ולהיטיב" והוא צמא "למחשבה והגיון ועם זה גם לרגש יושר" (שם).

דורנו עולה על דורות קודמים

יתר על כן, למרות הכפירה שהתפשטה בדורנו, יש גדולה בדור הזה והוא עולה על דורות קודמים, ובכך יש משום אתגר רב-משמעות לדורנו:

ברובי תקופות ההיסטוריה אנחנו מוצאים חכמים נעלים גדולי רוח בדורות הראשונים, שאנו משתאים על גודלם ועוז רוחם, אבל הכלל היה נתון בשפל המצב, בין בדעת בין במוסר. אמת כי נעלה מכל המון היה המון עמנו מצד הקדושה האלוהית החופפת עליו, ויהי לנס. בדורות האחרונים התחילו הענקים

לעומת זה מטעים הרב כי "אי אפשר כלל שיטהרו המידות בלא עליית רוח גדולה, וכל הגדול מחברו צריך הוא יותר לשכלל את עולמו הרוחני השכלי, כדי שיהיה לו מבורר הדבר מהי המהות האמיתית של טהרת המדות" (אה"ק ג, רלט). ובמקום אחר הוא כותב: "כשמחשבים בעניני האלהות הכל מתעלה, כל המידות מתעלים... כל מה שהמחשבה האלהית מתגברת באדם, והיא חודרת יותר בתוך עצמיותו, היא מזככת את כל מידותיו ואת כל מעשיו בויכוח עליון כזה שאין כל הזיקוקים הבאים מאיזו הופעה מוסרית אחרת מתדמים לה" (שם ג, רסג). וראה גם מא"מ צא.

להתמעט והכלל הולך ומתעלה. בעמנו נתמעטו הבורים ולעומתם נתמעטו והוקטנו הגאונים והצדיקים. בתקופה הנמהרה של עכשו הדבר בולט למאד. וזאת העלייה של הכלל ההמוני הסבה גם כן ירידה, שהדור שהוא מוצא את כל מה שהוא שומע ורואה מהורים ומורים קטן מערכו, אז מוסרם אינו לוקח את לבבו ואינו משביר את צמאונו, גם אינו מטיל עליו שום אימה ופחד, שכבר התעלה בתכונתו מלהיות מעמיד אופי לחייו מפני בריחה מפחד איזה שהיה, בין מוחשי בין ציורי, בין חומרי בין רוחני. הצרות והתלאות הנוראות עשוהו לנוקשה ועז, עד שכל בלהות ופחדים לא יזעזעוהו. הוא מוכשר רק להתרומם, ללכת באורח חיים למעלה למשכיל (משלי טו, כד), אבל לא יוכל גם אם ירצה להיות כפוף ושחוח, נושא עול ונטל, אשר לא יוכל למצוא בתוכו רושם של אור חיים, לדעה ורגש. הוא לא יוכל לשוב מיראה, אבל מאד מוכשר הוא לשוב מאהבה שיראת הרוממות תתהבר עמה. בפועל עוד לא הוציא שום דבר למעשהו — דורנו הנרעש. אבל בכוח יש לו רב. דור כזה היוצא להורג בעוז נפש בשביל מטרות שהן נשגבות לפי דעו, וחלק רשום ממנו רק מצד רגש היושר, הצדק והמדע שבקרבו, לא יוכל להיות שפל, אפילו אם המטרות הן לגמרי מוטעות, אבל רוחו הוא נשגב, גדול ואדיר (שם קיא).

"דבר מוחש וגלוי לעינים" הוא כי בלב הדור הצעיר נתרבה "אור הצדק הפנימי" ויש איפוא להבין את דעותיהם ושיחותיהם ולהוקיר את תכונותיהם ונטיותיהם. ודור כזה, העולה על הדורות הקודמים בהתעלותו ההמונית במחשבה ובמוסר, ודאי שהוא "בעל רוח גדול" שאינו יכול להסתפק בדברים "הנמוכים והפשוטים". ומה הם הדברים הגדולים שיש להגיש לדור הזה? הווה אומר: "תורת חיים ממקור החיים, דרכי מוסר מלאי אורה וצהלה, דברי חן ושכל טוב, מזוקקים ומצורפים, מבוררים ומסומנים, עד שמעצמם ימצאו את השלמת כל אידיאליהם ואת אדירות כל חפציהם היותר רוממים והיותר נישאים" (שם קיט; קמ).

פיגור במחשבה הדתית בדורנו

יש פיגור במחשבה הדתית בדורנו, ודבר זה בולט דווקא לאור ההתפתחות וההתקדמות בתחומים אחרים. בדורות האחרונים נתעלו ונתפתחו המחשבות בהרבה ענינים ואילו בתחום "המושגים האלוהיים" לא היתה התקדמות מקבילה. הפער שנתהווה גורם לריבוי "הבקיעים הדתיים" בדורנו. לעומת "הגובה של ההתפתחות השכלית והמידתית של התרבות הכללית" נחשלת היא המחשבה הדתית בשל "התרשלותם" של אנשי התורה זה כמה דורות. ולא יבואו לידי תיקון או רפואה אלא אך ורק "בעבודה שכלית מרובה בעומק הצד הפנימי שבתורה" (שם קמב—קמג). "הצד הפנימי שבתורה" הוא תורת הקבלה, וענין זה יידון בפרק ד'.

בימי קדם היה "השכל הכללי של האנושות פחות מפותח", עד שבאה האמונה ודתה את "השכל הסורר" שהיה משועבד לרצון הבהמי. במרוצת הדורות

התפתחה האנושות, הן על ידי גילוי השכינה בישראל והן על ידי נסיונות הזמנים והתרחבות המדעים, וכך זופכה וטוהרה רוח האדם. ואף על פי שלא הושלמה היטהרותו של האדם הרי במידה מרובה מכוון האדם בן-זמננו את מחשבתו ושאיפתו "אל הטוב האלוהי". לפיכך אין לה לדת לבוא ולהילחם בתרבות המודרנית בכללותה, "אבל צריכה היא לסייע את רוח האדם בנקודת טהרתו, ללכת במסילתו שכבר כבש, ולכוון את מטרתה נגד אותם חלקי הרוח של הדעת והרצון האנושי, שעדיין לא נתבססו והם עומדים עוד במצבם הפראי כימי קדם" (אה"ק ב, תקמה).

מחמת ההזנחה נמצאת המחשבה הדתית במצב של עירפול, שולטים בה "סיגים של דמיונות כוזבים, של פחדי שוא, של תכונות רעות, של העדרים וחסרונות", ומכאן "סיבוכי הדעות שבבני אדם וכל הסתירות הפנימיות שכל יחיד סובל בדעותיו". בגלל ההימנעות מן העיון בהגות הדת "הולך מושג האלוהות וגחשך" ואין פלא שהכפירה צומחת כתגובה חריפה "כעין צעקה מעוצמת מכאובים לגאול את האדם מבאר צרה נכריה זו". לפיכך יש לכפירה תפקיד חיובי — לעקור את הסיגים החוצצים "בין האדם ובין אור אלוהי אמת". הכפירה שואלת שאלות ומערערת הנחות קבועות ומוסכמות, היא עוקרת והורסת, אבל על חורבן זה תיבנה דעת-אלוהים בטהרתה, משום ששאלותיה של הכפירה מחייבות את המאמין לטהר ולזקק את אמונתו: "יטהר רוח הפרצים של הכפירה את כל הסחי שנתקבץ בשטח התחתון של רוח האמונה, ומתוך כך ייטהרו השמים וייראה האור הבהיר שבתכונת האמונה העליונה, שהיא שירת העולם ואמת העולם" (או"ת קכד—קכז) 20. הכפירה אינה מצב טבעי וקבוע, כי אם מעבר. היא דוחפת את המאמינים להגיע להבנה ברורה ובהירה יותר של האמונה. לפיכך אין להצטער על תופעת הכפירה בימינו, משום שבסופו של דבר מיועדת היא לחזק את האמונה על ידי טיהור מושגי הדת (א"ד לב; אג"ר א, נ; או"ת פז; עט):

במעמקי הנשמה האנושית קול ד' קורא בלא הרף. מהומת החיים יכולה רק להמם את הנפש עד שלא תשמע ברוב עיתות חיה את הקול הקורא הזה. אבל בשום אופן לא תוכל לעקור את היסוד, את השורש והעיקר של הקול הזה, שהוא באמת כל עצם החיים האנושיים. ועל כן אנחנו רואים בכל התולדה האנושית, שגליה מכים תמיד בתוך הים הגדול הזה, קול ד' הקורא בלא הרף (לד"ר).

הקול הזה יש לו שני ביטויים בתולדות האדם: התשוקה הטבעית לאמונה שבאדם, ו"הקול המזקק והמצרף" את התשוקה הטבעית. בלי זיקוק מחשבתי

10 השווה דעתו של א"ד גורדון, כמצוטט על-ידי א' שביד, היחיד, עולמו של א"ד גורדון (תל-אביב תש"ל), 83: "צריך להודות כי ההשכלה האירופאית, ובכלל זה רוח הכפירה וההריסה, נחוצה היתה לעצם תחיית רוחנו הלאומית, זקוקים היינו ל'שבירת הכלים' לשם יצירת עולמנו מחדש. את זה נתנו ונותנים החפשים".

משבר הדת

45

עלול "קול התשוקה הנפשית הטבעית" להישאר במצב של מושגי אמונה גסים וחשוכים. הקול המזקק מוציא את התשוקה "מנפתולי מחשכיה", ומבהיר את מושגי האמונה. והצירוף של שני יסודות אלה, הטבעי והמזקק, בונה ומאשש את הקודש בטהרתו. האמונה הטבעית נוטה לאמץ לעצמה את "מחשכי ההגשמה", להאמין כי לאלוהים דמות גוף ממשי, והקול המזקק פועל בתולדות האנושות כדי לברר ולטהר את מושגי האמונה ולדחות את התפיסה הדתית הגסה. תוך כדי תהליכי הצלחתו יש ונדמה כאילו האמונה עצמה מתמוטטת, אבל בעצם אין הקול לוחם באמונה, אלא שואף לבררה ולטהרה מסיגיה (שם). "ובכל פעם שחלק ידוע מההגשמה נופל — נדמה כאילו האמונה נופלת, ואחר כך מתגלה שלא נפלה האמונה כי אם נתבררה" (או"ת קכו).

הזנחת החשיבה הדתית

בדורנו התרכזו חכמי התורה ב"תלמוד המעשי" בלבד והזניחו את העיון בדעת אלוהים ובעניני אמונה, ואפילו אינם מכירים בצורך לעסוק בהגות אלא סבורים הם כי חכמת התורה מתמצית בפילפולים בהלכה (או"ת קא; אג"ר ב, ח; א"ד מד—מה). "ירד הרבה כוח הלימוד של עומקה של תורה מצד העיוני, שהיא אמיתת חכמי הדת, ועתה נוגע הדבר עד נפש האומה. על כן אנחנו הייבים לעורר בזה הרבה מאד" (אג"ר א, נב; א, צג). "מובן הדבר שההוראות של כל התורה כוללות ג"כ ההוראות הרוחניות של הדעות והאמונות", אבל בדורנו יש "כמה תלמידי חכמים גאונים בהלכה ומכל מקום אינם יודעים את המקצוע העיקרי שבתורה, הנוגע לדעות ואמונות, אלא ידיעה שטחית" (שם ב, ס).

דוקא בימי משבר מורגש ביתר-שאת העדר "הלימוד העיוני", שהרי באין עיון קבוע ומעמיק, מוצג דבר-היהדות בסגנון בלתי-מהוקצע ובנימוקים שטחיים (א"ד יז). "זוה הגורם הגדול לכל צרותינו החמריות והרוחניות, כי עזבנו את נשמת-התורה, את דעת ד'" (אג"ר ב, רמג).

אין לצפות לזיקוק המחשבה הדתית ולנצחון בהתמודדות עם הכפירה כל עוד תימשך ההזנחה בלימוד שיטתי ומעמיק של ההגות הדתית. "גדולי הכשרון שבנו פנו להם בעיקר אל הצד המעשי שבתורה" ועזבו לגמרי את "הצד העיוני". והרב מתאונן על שהגיעו הדברים לידי כך, שמי שבא ותובע את עלבון ההזנחה הזאת נחשב "לגס-רוח ומשוגע". אולם בעת משבר וסכנה אין להסתפק בפשרות אלא "רדיקאלים אנו מוכרחים להיות". לא יהיו תוצאות חיוביות מן המלחמה השלילית של האורתודוכסיה בכפירה. במקום לחפש ליקויים באחרים יש לצאת למערכה מסוג אחר, שהוא מסכם אותה בקריאה: "הבו אור". יש לעסוק בטיהור מושגי האמונה, בבירור הדעות בעניני האלוהות. טעות היא בידי הסוברים שאפשר לפתור את המשבר על ידי לימוד

התורה "באותו המובן הצר והיבש"; גישתם נובעת "מתוך גאווה וחסרון ידיעה". הרב מקווה שלא יחשדו בו שאין בו אהבה לתורה המעשית, אבל בעת שאורבת סכנה של הפרת התורה חובה היא לעסוק בתחום ההגות (אג"ר ב, קכג—קכה; א, צג; ג, קלט) ¹¹.

ואם ההבנה השכלית של עניני אמונה חובה עקרונית היא בכל הזמנים, הרי בדורנו מתברר ביתר-שאת ההכרח בהכרה בהירה ובדעת האלוהים:

הסיגים שבהבנת האלוהות, היראה, האמונה, וכל התלוי בהן, כל זמן שאין האומה צריכה לתקן את דרכי חייה המעשיים בכללותה אין תהיזק שלהם ניכר. אבל כיון שהגיע הזמן שהתחייה הלאומית מוכרחת לבוא, וצמיחת קרן ישועה בפועל מוכרחת להיגלות, מיד הסיגים מעכבים ואי אפשר לאומה שתתאגד

11 התנגדותו של הרב קוק להדגשת המעשה והזנחת המחשבה, מזכירה את בקורתו של פרופ' א"י השל על "אי ההבנה הפופולארית של היהדות שניתן לכנות *religious behaviourism* (התנהגותנות דתית)". השל סבור כי מקורותיה של התפיסה ההתנהגותית הם בכתבי שפינוזה, שהטעים את הצד המעשי ביהדות, ובתפיסת מנדלסון שהבחין בין חירות ההגות ובין חובת קיום המצוות המעשיות. ראה: A. J. Heschel, *God in Search of Man* (New York 1955), 320–335. התיאוריה בדבר השפעת שפינוזה ומנדלסון הולמת את החוקרים שבעת החדשה. ואכן כך כותב השל בספרו תורה מן השמים, א (לונדון—ניו-יורק תשכ"ב), מבוא, וxxii, בדיון על חשיבותה של האגדה: "החוקרים בזמן החדש רובם הלכו לאור משנתו של שפינוזה, שנתקבלה על משה מנדלסון, ואומרת שהיהדות היא חוק, משטר חיים, ואין היא מערכת אמונות ודעות. הוא העתיק את היהדות מרשות העיון לרשות המעשים, וצמצם את היהדות לחוק". דעתו של השל היא כי האגדה היא יסוד ומקור לתורה ישראל: "הדעות שבאגדה אבות הן לכמה דעות שבהלכה".

השווה גם הבקורת של הרב מ"א עמיאל על תפיסת המעשיות שבדת. הוא מצביע על ההשפעה של מנדלסון שהיה הראשון שחידש שהיהדות אינה השקפת עולם אלא "דת נימוסית בלבד": הרב מ"א עמיאל, לנבוכי התקופה (ירושלים תש"ג), 2–3.

ברם, התפיסה ההתנהגותית שהשתלטה על היהדות החרדית (אשר אליה מתכוון הרב) אין למצוא אצלה סימנים של השפעת שפינוזה ומנדלסון. דומה שההסבר לתופעת ההתנהגותנות אצל יהודים חרדים הוא פשוט יותר: הזנחת המחשבה והדגשת המעשה הן ביטוי לרצונם של אנשי האמונה להתחמק מן הצורך לעיין בטענותיהם של הכופרים. ההתנהגותנות מאפשרת למאמין להחזיק באמונתו בלא שיחמודד עם הכפירה בשאלות הגות.

דעה מנוגדת נמצאת אצל פרופ' ישעיהו ליבוביץ. הוא סבור כי עיקר היהדות הוא הקיום המעשי של המצוות, בדרך של "מצות אנשים מלומדה". ראה: י' ליבוביץ, תורה ומצוות בזמן הזה (תל-אביב תשי"ד).

בעיה זו נדונה במפורט במאמרי שהתפרסמו ב"טורי ישורון" (תמוז תשכ"ו, שבט תשכ"ז) וכן במאמרי: *Israel's Religious Establishment and its Critics*, Midstream (March 1967).

ותשיג בעומק חייה את סוד גבורתה וציורי סידוריה כי אם על פי דעות מזוככות ומעשים היוצאים מטהרתה של דעת ד' אמת, בבהירות היותר עליונה (או"ת פו).

מן־הדין לציין, כי הדגשת התיאוריה ודאי שאין בה משום ולוול במעשים. אדרבה: "האידיאלים היקרים, הגנוזים בחביוני המעשים, מחויבים הם לצאת אל האור דוקא על־ידי התגלמותם במעשים" (או"ת ס—סא). אמנם, בהקשר זה אין להתעלם מאי־אלה מצוות מעשיות שקשה לקיימן, ויש להניח כי כוונת הרב כאן למצות השמיטה בימינו. לפתרון הבעיה הוא מציע כי "נתור לנו עצות נכונות על פי רוחה של נשמת האומה עצמה", היינו, שנחפש פתרון על פי האפשרויות הניתנות ע"י ההלכה (והרב העניק לנו דיון הילכתי מפורט, בספרו "שבת הארץ", בבעית השמיטה בימינו). בחוברת "אורות התורה" דן הרב על הצורך לעסוק בלימוד התורה שבעל פה, ועם זאת הוא מביע כאן דעתו על המתח בין הרצון ללימוד התורה המעשית ובין השאיפה לעיון בשאלות הרוח: "ומתוך ההתנגשות של אלה שתי התשוקות הבוערות יצא אור מבהיק, כולל בקרבו עושר ספון, קלוע משני הכוחות יחדיו, הרוחני והמעשי" (אה"ת כז; י—טו).

"קוצר רוח" יש בהלך־הרוח המדגיש את ערך המחשבה על חשבון המעשה. שכן החוקים, הגדרים והסייגים הם "מקור־גידול ושמחת נצחים". וממשיך הרב בכך בעיקביות: אכן, יש לחתור לסינתזה אשר תשלב את האמונה עם מהלכי החיים המדריכים את האמונה עד אשר לא נוכל להבדיל ולהפריד בינם. על־כל־פנים אל לנו לראות כל גורם של שלילה והפסד בחוקים המעשיים ("לא תנחומים אנו צריכים לקבל עליהם") ואין לנו להתנצל על קיומם:

הם הם מוציאים אל הפועל ומבליטים הם את הוייתנו בכל בירורה. השלמתנו הרוחנית, המוסרית, האישית והכללית, תלויה ומאוגדת היא בכל הארג הגדול המלא חיים זורמים של דורי־דורות, שחוק ומשפט כתוב ומסור ממלא את כל מהותם, בגאותם האצילית ורוממותם המלאה הוד־קודש וגדולת־זיו־עליון. מסתגלים אנו בהם ועל־ידם, לחיות חיים אין־סופיים גם במסגרתם של זמן ומקום, גם בתוך מועקה של חומר עכור ורוח כהה. אילו עצר אדם עלינו, שלא נוציא אל הפועל את הרחבת הוייתנו, שלא נסגנן את חיינו על־פי המעמד הנפשי הפנימי שלנו, שהם הנם כל הפרטים והכללים של החוקים והגדרים והסייגים, הדבקים בנו דבקות של חיים עמוקים ומלאים — אז היינו מוצאים עצמנו חשוכים ואומללים (אג"ר ב, רסב—רסג).

אין להכחיש כי ריבוי דקדוקים יש והוא "מוזיק לחסידות אמתית ולשלמות של אמת". הכנסיה הנוצרית נבנתה על יסוד ההתנגדות לחוקים, ובתקופות שונות, וביחוד בימינו, דבקה "מאיסת החוקים" בסיעות וביחידים בקרב ישראל. אולם כל ייחודה של האומה הישראלית בין אומות העולם תלוי באהבת "החוקיות האלוהית". כמו שנאמר "מגיד דבריו ליעקב, חקיו ומשפטיו

לישראל, לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום" (תהלים קמו, יט—כ). הסיבה הפסיכולוגית להתנגדות לחוקים היא "מקצת האמת שיש בה", שכן החוקים מצמצמים את הרוח ומייבשים "את לשד החיים של השכל ושל הדמיון החי והנאה" (חה"ג קח—קיא; אה"ת מה—מו). כאשר שוקעים בקיום המצוות המעשיות עד כדי כך ששוכחים את מטרתן, באים לפעמים לידי חולשה מוסרית. "ומתוך כך באה מחאה מצד מחזיקי המוסר הכולל, שנראית כעין גערה על דקדוקי החוקים". אולם אין להסיק מכך שיש להתנגד עקרונית לחוקים. אדרבה, המגמה המוסרית לא תתקיים בלעדי החוקים. לפיכך נמצא החוק במעמד שהוא למעלה מן המוסר, באשר המגמה המוסרית תכוון את העשייה החוקית ותחדיר לתוכה "גדיבות מוסרית" (אה"ק ג, ראש דבר, לב). "כמו שיש חוקים לשירה, כך יש שירה בחוקים"¹².

הלכה ואגדה

אמנם קיים מתח בין ההלכה המסדרת ובין "רוח סער" המנוגד להגבלות, אבל יש למזג רוח זו עם ההלכה (או"ת מא). יש לאחד את המגמות הסותרות האלה על ידי טיפוח הקשר בין רעיונות נשגבים ובין "הדייקנות המעשית". החוק אינו "שלד עצמות שאין כוח החיים ניכר בו לעין הרואה", אלא כגוף אדם חי שיש בו נפש חיה. המחשבות הכלליות מבארות את הדברים המעשיים ב"טעמי-מצוות המקובלים על הדעת", וכך נוצרת סינתיזה של מחשבה ומעשה. "אמנם בוודאי לא נזניח את האורה והשמחה המצויות על ידי חידושי הלכה ופילפולים נעימים ומחודדים", אבל אין לשכוח שיש עיקר ויש ענפים, והעיסוק בחלקי ההלכה המעשית, שהם הענפים, מתמלא אור רק כאשר מכירים "את כל המטרה העליונה של כל עסק התורה והעבודה, את התכנית המקורית הרוחנית של ההוד והקדושה, שיש בכללות ההלכה הברורה והמתבררת" (חה"ג קיב—קטז). ההלכות הן "שערים למחשבה הפנימית" ויש לטפח את "תורת הלב והמחשבה" (אג"ר א, כה—כו)¹³.

במדרשים ובאגדות "גנוזים אוצרות חיים של גנוי תורה, חכמות רוחניות ונשגבות". בדורנו שבו גדלה "המחלה הרוחנית" חובה עלינו להרחיב את

12 נמסר ע"י אז"ר (הסופר אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ) ונדפס בספר המחשבה הישראלית (ירושלים תר"ף), כג.

לשאלת המתח ביהדות בין חוק ומוסר השווה מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד (ירושלים תשכ"ד), 66—96.

13 דומה שיש כאן רמז ל"תורת הלב" של אחד-העם. הלבטים שבמתח בין ההלכה הכובלת ובין "רוח סער" באו לידי ביטוי ב"הלכה ואגדה" של ח"נ ביאליק ("יהדות שכולה אגדה דומה לברזל שהכניסוהו לאור ולא הכניסוהו לצונן"). הרב מטעים שהוא דורש טיפוחה של ההלכה ועם זאת הוא חש שהחוקיות כובלת

"הלימוד הרוחני" של התורה (שם א, קצה). יש מחיצה בין ההלכה שהיא "חכמת המעשים" ובין האגדה שהיא "חכמת הלב והרעיון". אנו צריכים לפתוח "פתח" כדי להרבות השפעת גומלין בין ההלכה והאגדה (שם א, קכג). ההלכה נמשלת ללחם ואילו האגדה היא מים: "העם צמא הוא מאד למים. יסודות ההלכות הנם גם כן אגדות" (א"ד קמג).

לפיכך יש לחתור להבנת טעמי המצוות. במאמר על טעמי המצוות¹⁴ טוען הרב כי לשם חיזוק היהדות בדורנו יש להרחיב ולהעמיק את העיון בטעמי המצוות: "כשאנו נכנסים לתוך אותה החלקה הרחבה, למקצוע הגדול של דרישת טעמי המצוות, לא נוכל להפטר מהשתוממות על דלות ההפריה בחלק הספרות, החשוב מאד, הזה, שלפי תכנו היה ראוי להיות דשן ורחב הרבה יותר מאשר מקצועותיה של דרישת התורה. בדורנו זה הננו מרגישים הרבה את חסרון החקירה במחקר הזה החשוב מאד"¹⁵. אולם עם זאת בל נשלה את

את מעופו. אפשר שהדבר מתפרש על פי הבחנתו של פרופ' ישעיה ברלין (בספרו האנגלי "הקיפוד והשועל") בין שני טיפוסים של אישים יוצרים, טיפוס הקיפוד וטיפוס השועל. הוא מסתמך על אימרה מאת המשורר היווני הקדום ארכילוכוס: "השועל יודע הרבה דברים, אבל הקיפוד יודע דבר אחד גדול". ברלין סבור שיש יוצרים החותרים לחזון אחד, גדול ומקיף, המסביר את הכל, ולעומתם יש המתעניינים בפרטים המרובים ואינם שואפים לתפוס עקרון שיאחד אותם במיכלול אחד. על פי הבחנה זו היה טולסטוי שועל ובכך היתה גאונותו האמנותית, אלא שהוא האמין שעליו להיות קיפוד, ולכן פיתח את הפילוסופיה ההיסטורית שלו ב"מלחמה ושלום". על פי אמת-מידה זו אפשר לומר שהרב ייצג את הטיפוס של "קיפוד" באשר עיקר שאיפתו היתה התפיסה המקיפה והכוללת והמאחדת, אלא שמבחינה עקרונית לא היה יכול לוותר על היותו גם "שועל" ועל עיסוקו באותם הפרטים המרובים הגורמים לו צימצום ומחנק. והרב נתן ביטוי לסתירה ולמתח שנתהוו אצלו. ראה: Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox* (London 1953).

והשווה אה"ק א, קעז: "אין האמת מתגלה לאדם קטעים קטעים אלא על-ידי הופעה כללית בבת אחת. וכל טורח הלימוד של הקטעים הוא בא להכשיר את האדם להופעה כללית זו". וראה לעיל מבוא, הערה 24.

14 פללי אורות – השקפה על טעמי המצוות ("תחכמוני", מאסף מדעי וספרותי, הוצאת אגודת הסטודנטים "תחכמוני" בברן, העורך ד"ר ב"מ לעווין, ברלין תרע"א). ראה הרב א' בר-שאויל, טעמי המצוות במשנת הרב, בקובץ "שיטתו של הרב קוק" (ירושלים תשכ"ג).

15 באותו מאמר דן הרב קוק בהסברת טעמי המצוות של הרמב"ם שהיה "הראשון אשר האיר את אפקינו בדרישת טעמי המצוות". הוא מציין כי "החוט החורז" בהסברת טעמי המצוות של הרמב"ם הוא המאבק בעבודה זרה. אין להצטמצם בהסברה זו בהדגשת העבר, שכן היסוד העקרי בה צריך להיות העתיד. "העבר לבדו, אף-על-פי שהוא נכבד מאד, מכל מקום יכול הוא לבוא עד לכדי ערך של ידיעה ארכיאולוגית שאין בה תוכן לחיים בפועל". הסברת טעמי

עצמנו שהעיון בטעמה של מצוה מעניק לנו ודאות מוחלטת. המחשבה האנושית יכולה להעלות נימוק אפשרי למצוה אבל אין בכוחה לקבוע באופן מוחלט את טעמה של מצוה. למשל, מצות שילוח קן ציפור (דברים כב, ו) אפשר לפרש את טעמה משום צער בעלי חיים, כפי שמבאר הרמב"ם (מורה נבוכים ג, מח). אולם אין כאן קביעה מוחלטת. וזה פירוש דברי המשנה (ברכות ה, ג) כי האומר על קן ציפור יגיעו רחמיה משתקין אותו. כלומר, המשנה אינה פוסלת את עצם השימוש במידת החמלה כטעם למצוה זו, אלא היא מתנגדת לכך שטעם זה יתקבל כהחלטה ודאית. בתפילה אין מקום לדעות בלתי-מוחלטות ולכן אין להכניס בתפילה טעם-מצוה שאינו אלא השערה¹⁶.

אמונה ודעת

קיום מצוות מעשיות ללא מחשבה הוא "סגנון של פרושיות" הרוצה לדעת אך ורק "מה חובתי ואעשנה" (או"ת קיד). זוהי "יראת שמים שאין בה דעה" (ע"ט לב). הוא מותח בקורת חריפה על מה שהוא מכנה בידיש "פראסטע פרומקייט" (חרדות פשוטה) שהיא כמו גוף בלי נשמה: "אני רואה שעיקר מניעת ההצלחה בכל מה שעושים לחזק את היהדות ומעמדם של ישראל בכל,

המצוות, המתרכזות רק בעבר, סופה "להלביש את היהדות בצורה ארכיאולוגית". ברם, אצל הרמב"ם נתמזגה הסברת העבר (שבספרו הפילוסופי "מורה נבוכים") עם "הקדושה והתמימות האלהית" (שבספרו ההלכתי "משנה תורה"), ואילו בתנועה המערב-אירופאית של הרמבמ"ן (ר' משה בן מנחם מנדלסון) התרכזה הסברת טעמי המצוות בכיוון העבר. התוצאה היתה שהדורות שהושפעו מן הרוח המנדלסוני תפסו את היהדות בעיקר כענין של עבר מפואר, ולכן גדלה אצלם "התשוקה לחקר קדמוניותה של האומה ולשימת לב לכל רכוש הרוחני בתור דבר עבר הראוי לכבוד וחיבה". אבל הערצת העבר לא הספיקה "להעמיד את היהדות כמקור של חיים".

במקום אחר (ע"ט טז) דן הרב בתפיסתו של הרמב"ם את נצחיות התורה ("אין דבר זו מן התורה אע"פ שעניני העולם משתנים") בקשר להסברת הרמב"ם את טעם מצות הקרבנות ("כדי לעקור עבודה זרה"). ראה גם דעתו על הקרבנות (ע"ט ז-ח). על ההבדל בין תפילה וקרבנות ראה עו"ר א, עניני תפילה, כד. השווה יצחק היינמן, טעמי המצוות בפפרות ישראל, א (ירושלים תשי"ד), 79-97. וראה אה"ק א, קכד-קכה על ערך הכוונה.

16 פירוש זה מובא בשמו של הרב עלידי בנו, הרב צבי יהודה קוק, בהקדמתו לעולת ראיה (והשווה פירוש אחר למשנה זו: ח"צ כב). ראה פירוש דומה אצל הרב ש"ת רובינשטיין בפירושו לרמב"ם הלכות תפילה ט, ז (מהדורת "רמב"ם לעם", ירושלים תשכ"א).

לשאלת נוסח התפילה "על קן ציפור יגיעו רחמיה" ראה יוסף היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים (ירושלים תשכ"ד), 126; א"א אורבך, תז"ל - פרקי אמונות ודעות (ירושלים תשכ"ט), 334-336.

הוא מפני שנזנח האור האלוהי, נזנח לגמרי מן הלב והמוח. הכל פונים עכשו רק לתקן את ה'פראסטע פרומקייט', כאילו יהיה אפשר להחיות את העולם בגוף בלא נשמה" (אג"ר א, קס—קסא). "אמונה שאין השכל מסכים לה, מעוררת היא קצף ואכזריות מפני שהצד היותר עליון שבאדם, שהוא השכל, נעשה עלוב מחמתה" (ע"ט עג—עד). אין לסמוך רק על "גטיית הנפש", אף על-פי שיש לה ערך בשביל אנשים המוכרחים להסתפק בכך. הדרך האידיאלית היא לעטר את התמימות בעטרת הדעת (שם עה). "צריכים אנחנו לפשט את הקמטים שבנשמות ע"י כח מיישר הדורים, ע"י השכלת אלהים מלאתי אור וחס וע"י רגשי טוהר של אהבה נאמנה לעם פלאים אשר ממנו חוצבנו" (אג"ר א, שב).

ספרי המחשבה "מונחים בקרן זווית או נחשבים לספרי טיול שמעיינים בהם בדרך ארעי". ואין איפוא פלא שאנשים שהם "צמאי רעיון ותאבי דברים חדשים וחיים" אינם מוצאים סיפוק ביהדות והם מתרחקים ממנה. הם מוצאים ביהדות תופעה של יראה מופרזת מכל עיון ומחשבה. יראה זו היא חולשה רוחנית המביאה לידי "מגור ופחד מכל מחשבה ורעיון". יש להסיר את "הפחד המחשבי" אשר צמח בימי הגלות, כאשר הפחד הפיסי מפני האויב חיוק גם את היראה מפני המחשבה. "אי אפשר שיחול רוח הקודש והמאור האלוהי על ישראל כי אם כשיסיר מקרב נשמתו את הפחד הרע והפרוע, אשר דבק בו כמכה מלפפת, ממשך ימי הגלות והרדיפות של שונאיו השפלים והרעים" (א"ד יד—טו; קיט—קכא).

החסרון היותר גדול שיש בתכונתה של יראת שמים, שאינה מחוברת יפה באורה של תורה, הוא מה שבמקום יראת חטא היא מתחלפת על יראת המחשבה. וכיון שהאדם מתחיל להיות מתירא לחשוב הרי הוא הולך וטובל בבוץ הבערות, הנוטלת את אור נשמתו, מכשלת את כוחו, ומעיבה את רוחו (אה"ק ג, ראש דבר, כו).

המצוה היא אלהית ולכן יש לדקדק בכל פרטיה — "ועם זה צריך שימור שריבוויי הדקדוקים שבה לא יהיו לו כגימוס שכלי וענין מעשי אשר יוכל להיות מונע את כח הלב הער והשכל הטהור מלהתענג על הודה העליון של המצוה ויקר ערכה האמתי" (עו"ר א, שנ—שנא).

אם לא נצרף אל רוממות המעשים את ההשבה אל תעופת הרעיון האצור והגנוז בהם, אם יישארו המעשים 'מצות אנשים מלומדה' (ישעיה כט, יג), לא לבד שלא

17 ראה עו"ר א, שמט—שנ על ההבדל המעשי בין אדם שעבודתו הדתית היא "מצות אנשים מלומדה" — והוא מנצל את האפשרויות ההלכתיות כדי להפקיע עצמו מקיום המצוה — ובין העובד מאהבה שמכיר את ערך המצוה ותכליתה, שאע"פ שאפשר לו לפטור עצמו מן המצוה על-פי ההלכה ה"ה"ר "זכנס להתאמת בה". והשווה אג"ר א, רנ.



יועילו אלא גם ישפילו עוד את הרעיון, וסוף שפלות הרעיון להיגמר בביטול המעשים. אבל לא נבהל כלל מהמפחידים אותנו מתעופת המחשבה, האומרים שאנו מתאמרים לעלות מרומי שחקים באין סולם. לא כן, יש לנו סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה" (או"ת סא) ³⁷.

בדיון על משמעותן של הברכות מביא הרב את דברי הרמב"ם בהלכות ברכות (א, ג—ד) שחז"ל תיקנו את הברכות "כדי לזכור את הבורא תמיד", והוא מפרש: "הציר שעליו סובבים כל עניני הברכות הוא שלמות הדעות האמתיות הנקנות על ידן". הדעת היא יסוד המעשה ומתוך הדעות הטהורות נובעים המעשים הישרים. "ראש כל הדעות הטהורות היא הדעת את ד'" (עו"ר א, שמט).

אמנם יש ניגוד בין ההכרה המתבססת על העיון השכלי ובין הנטייה לאמונה תמימה הנובעת מתכונת הנפש. אבל ניגוד זה אינו קיים אלא מפאת חולשת האדם, הגורמת לכך שבהיותו שלם באמונתו ימעט בהשכלה ואם יעסוק במחקר תיפגם אמונתו. "אבל תכלית דרך הישרה היא שכל כוח לא ימעט את חברו ולא יתמעט על ידו, כי אם יתגלה בכל מלוא עוזו כאילו היה הוא השולט לבדו. כוח האמונה צריך שיהיה שלם כל כך כאילו אין לו שום אפשרויות של מחקר, ולעומת זה צריך שיהיה כוח החכמה כל כך מעולה ומזורז כמו לא היה כלל כוח של אמונה בנפש" (או"ת קסז).

זיקוק האמונה

יש לזקק את תפיסת האמונה, להסיר סיגים ולצרף בדילים, לפזר את הערפל שבמחשבה, כדי להכיר כי "עיקר האמונה היא בגדולת שלמות אין-סוף" (שם מב; קכד). דווקא האופי הטבעי וההכרחי של האמונה — משום שיש אצל כל אדם "תשוקה פנימית לשאוף לאלהות" — מחייב את המאבק האינטלקטואלי המתמיד לזקק את מושגי האמונה. האדם אינו יכול לחיות בלא זיקה לאמונה באלוהים, וזיקה זו מוצאת לה ביטוי "באיזה תוכן וציור של אלהות". אלא שיש אנשים שנזקקים לדימויים גופניים של האלוהות, משום שאינם יכולים להידבק באלוהים על-פי המושג של אור אין סוף. הם מתארים את האלוהים בציורים טבעיים המתווכים בין האדם ובין האלוהות. "וכל עם ועם, לפי תכונת רוחו, בחר לו איזה ציור". הציור הזה אינו האלוהות אבל הוא משביע את התשוקה הטבעית-הנפשית שבאדם אל האלוהות "שאינה יכולה להיות פוסקת לגמרי מרוחו של האדם". מכאן באה האלילות על כל צורותיה: "וכך הלכה תפיסתם מלמטה למעלה, מאבק של רגליהם עד כדי עבודת הכו-כבים והמזלות צבא השמים, ולא ידעו ולא יבינו כי השקיקה הטבעית שלהם אינה לחפש ענינים אחרים כי אם את אלהי אמת היוצר כל, אשר הכל מעשיו

הם... וגם השמים, שהוא הצד העליון בתוכן האלילי, הלא הם כולם רק מעשיו". משום כך כל אלה יישארו במצב של "כסל אלילי" כל עוד לא "ישאו עיניהם אל אדון כל אשר הכל מעשיו המה". תפקידה של כנסת ישראל הוא לגלות בעולם את "אמתת הופעת אלהים אמת", ומשום כך חובה עליה "להחזיק במעוז קדושתה כי סוף הכבוד העליון לבא על ידה". וכך מתפרש הכתוב (תהלים צו, ה) "כי כל אלהי העמים אלילים וד' שמים עשה" (עו"ר א, רז) ¹⁸.

הקושי שבתפיסת האלוהות "הטהורה" הוא שהביא את עובדי האלילים אל האמונה שאי אפשר להידבק באלוהים בדרך ישרה בלא אמצעים ומתווכים: "וזה השורש הפורה ראש ולענה של עבודה זרה". לעומת זה מלמדת התפיסה הישראלית של "הרוממות האלהית" כי ד' מקיים יחס וזיקה אל האדם והעולם. את הכתוב (תהלים צט, ה) "רוממו ד' אלהינו והשתחוה להדם רגליו קדוש הוא" יש לפרש שהשתחוואה של האדם (המסמלת את קבלת עול מלכות שמים) מכוונת להדום רגליו, היינו "לאותה הדרגה המתקרבת להשגתנו המצומצמת מאד", אבל יחד עם זאת יודע האדם כי האלוהים "קדוש הוא ומובדל מכל ציור ורעיון". לפיכך מתקשרת ההכרה שאנו נמצאים בדרגה נמוכה של "הדום רגליו" עם התפיסה שקדושת האלוהות היא בדרגה של "רוממות טהורה" שאינה ניתנת להשגת האדם: "והרוממות הטהורה הזאת לא די שאינה מרחיקה אותנו מקדושת הדבקות האלהית, המתבטאת ביסוד השתחוואה, אלא היא מחייבת אותה, ומגדלת את ערכה בהדרת קדשה" (שם, א, ריא—ריב) ¹⁹.

האלילות אינה שלילת האמונה אלא צורת ביטוי מעוותת של התשוקה הקדושה לדבקות באלוהים, הטבועה בנפשו של כל אדם. "כל זרמי האמונות אליו שוטפים, כעוורים קיר ממששים" (ע"ט ח). ומשום כך ניתן לקבוע כי "מקור יצרא דעבודה זרה בקדושה היא" (שם כג) ²⁰.

אותה ההתמכרות העמוקה של עבודה זרה שראה בה האדם הפרא חזות הכל, עד שנצחה גם את רחמי הורים, ותשים את האכזריות על בנים ובנות למידה קבועה בעבודת המולך, וכהנה, היא תוצאה ערפילית מההכרה הגנוזה שבעומק לבב האדם, שהענין האלהי יקר הוא מכל, וכל נחמד ואהוב כאין נגדו (אג"ר ב, מג).

האכזריות הכרוכה בפולחן האלילות היא תוצאה מן "ההתמכרות העמוקה" של

18 השווה רש"י לבראשית ד, כו; רמב"ם, עבודה זרה א, א—ב; מורה נבוכים א, לו.

19 בדרך זו מוסבר חטא העגל בכוזרי א, צו. השווה מ' בובר, משה (ירושלים—תל־אביב 1945).

20 השווה רבי שלמה אבן גבירול, כתר מלכות פ"ה (מהדורת י"א זיידמן, ירושלים תש"י, יח): "כי כוונת כולם להגיע עדיך".

עובדי האלילים עד שהם כובשים את רגשי החמלה הטבעיים, משום שהאלוהות (על-פי תפיסתם) היא חזות-הכל ואפילו הנחמד והאהוב נחשב כאין לעומת הענין האלוהי. מסתבר שהרב תופס את "ההתמכרות העמוקה" המצוייה אצל עובדי האלילים בתור תחושה דתית היולית, אותה חווייה דתית יסודית אשר רודולף אוטו כינה אותה "גומינוזי", היינו הכוח או הרצון האלוהי הטמון בנפש האדם²¹.

נסיון העקידה

נסיון העקידה, שבספר בראשית פרק כב, מתפרש על ידי הרב כפרשה דידקטית הבאה ללמדנו את הצורך בזיקוק האמונה ומושגי האלוהות. טעות היא לחשוב שההתמכרות לענין האלוהי, אותה אהבה נלהבת ובלתי מסוייגת לאלוהים, קשורה דווקא באמונה אלילית שמתלווים אליה פולחנים אכזריים ובזויים. אין להרשות לניצוץ האלוהי להתבטא באורח פראי, כי הניצוץ של הטוב האלוהי אובד לגמרי את דרכו באמונה שהיא "מעולפת בלבושים בזויים". ההשגה הטהורה של האמונה לא זו בלבד "שהיא מאירה את כל דרכי חייו של האדם" אלא שאפשר שתהיה בה אותה התמכרות דתית — בדרגה מעודנת. ההתלהבות הדתית אינה נעדרת גם כשהיא מזוקקת על-ידי "ההשגה המוארה":

הרבותא המצויינת היא שלא יחסר חום ההתמכרות ביחס להתקשרות האלהית בצורת ההשגה המוארה. זה יצא לפועל ע"י ההחלטה של נסיון העקידה, שנשאר חק טבעי לדורות עולמים, שגם בהקישור העדין אל הדעה המורמה מכל רעיון חושי יש חדירה לכל חדרי לב. ולולי זה היתה האנושיות עומדת או ברגש עכור ופראי, אמנם פועם בחזקה ביחושו לאלהות, או ברוח קריר מסונן קצת מבלעדי תכונה של חיים עמוקים. על כן גדול הוא ונשא זכיון העקידה לדורות עולמים, ולא רק במטבעות תפלה כי אם המקרא במקומו הוא אומר: "יען כי עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני". ומה נהדרת היא תפילתנו, להוכיר זכותו של האב הראשון הלוחם נגד הפראות הדמיונית במערכה האלהית, שכל זכותה הקלושה היתה בצד הפופולרי שלה בחידור עומק הלב, שהיו האליליים טוענים שאי אפשר לתרבות אנושית מבלעדין, מפני שהרושם של האלהות הטהורה הוא מרום יותר מדאי וזך יותר מדאי מלהיות בו כדי מרעה להמון גוים. בא "אב המון גוים" והורה מה שהיה צריך להורות... יש מקום לחדירה של האור הטהור, ועקידת יצחק נזכרת ברחמים לזרעו לדור דורים (אג"ר ב, מג).

בלעדי נסיון העקידה היינו סבורים שקיימות שתי אפשרויות מנוגדות: או

21 ספרו של רודולף אוטו, *Das Heilige*, הופיע לראשונה בשנת 1917. פרק אחד תורגם לעברית ונתפרסם בקובץ "השקפת העולם של התנ"ך" שבעריכת צבי אדר (תל-אביב תשי"ח). וראה להלן פרק ו' הערה 4.

רגש עכור ופראי הנותן ביטוי להתמכרות דתית או רוח קרירה ומסוננת הגעדרת התלהבות דתית. באה העקידה להורות כי גם באמונה מזוקקת וטהורה יש "הדירה לכל חדרי לב"²².

פרשת העקידה נתפסת, כאמור, על ידי הרב כנסיון שמגמתו ללמד את החובה לזקק את האמונה ואת ההכרה שהתלהבות הדתית אינה צריכה להתמכרות פראית ואכזרית²³. יצוין פה, כי פרשנות זו מנוגדת לתפיסתו של סרן קירקגור בספרו "אימה וחרדה". קירקגור סבור כי בפרשת העקידה יש הפקעה זמנית של המוסר, באשר האלוהים מפקיע את הצו המוסרי כיוצא מן הכלל כלפי אברהם. המוסריות אינה מבוטלת אלא מופקעת באופן זמני, בפעם הזאת וכלפי מצות העקידה בלבד. יש בהפקעה המוסרית הזאת משום "אימה וחרדה" משום שאברהם חייב לעמוד יחידי בנסיון האיום הזה ולהכריע מתוך תחושת חרדה. לפי תפיסתו של קירקגור אין בעקידה ובנסיונו של אברהם משום הוראת-דרך. פרשת העקידה היא ענין לאברהם — כיחיד — בינו לבין בוראו, מעשה יחידי וחד-פעמי²⁴. ברם, בענין ההתמכרות הדתית שבאה לידי ביטוי בעקידה, דומה תפיסתו של קירקגור לדעתו של הרב. קירקגור כותב כי אברהם ידע "את התשוקה הגבוהה ביותר, את הביטוי הקדוש, הטהור, הצנוע, לטירוף האלוהי, שעובדי האלילים העריצוהו"²⁵.

אכן, אם פרשת העקידה היא נסיון שמגמתו דידקטית, הרי מעשה העקידה כשלעצמו יש בו ביטוי לאהבה גמורה ומסירות אלוהית עליזנה (עו"ר א, פד). המסירות העילאית של אברהם מבארת את הכתוב בפרשת העקידה: "וישכם אברהם בבקר". בהשכמה זו רואה הרב את "מנוחת הנפש" של אברהם, שנתו של אברהם לא גדדה וזמן ההשכמה בא כסדרו, כדי לעשות רצון ד' (שם א, פו). את הכתוב "ויקם וילך" הוא מפרש: "לא בכפיפת קומה ולא בכשלון כח הלך הישיש הקדוש הזה" (שם א, פז). עם תום מעשה הנסיון בא הציווי "אל תשלח ירך אל הנער ואל תעש לו מאומה":

22 בענין פרשת העקידה והמובאה מתוך כתבי הרב קוק השווה נחמה ליבוביץ, עיונים בספר בראשית (ירושלים תשכ"ז), 133—145.

23 השווה לעומת זאת את דעתו של רבי שניאור זלמן מלאדי (לקוטי אמרים — תניא, אגרת הקודש כא) המדגיש בפרשת העקידה את זריזותו של אברהם למלא רצון קונו. ואילו העקידה עצמה אינה, לדעתו, נסיון כל כך גדול באשר ד' ציווה "קח נא את בנך": "והרי כמה וכמה קדושים שמסרו נפשם על קדושת ד' גם כי לא דיבר ד' בם".

24 ראה ש"ה ברגמן, הזנים ומאמינים (תל-אביב תשי"ט), 111—137 על סרן קירקגור ועקידת יצחק; M. Buber, *Eclipse of God* (New York 1957), 115.

25 סרן קירקגור, מבחר כתבים (תל-אביב תשי"ד), 66. מושג "הטירוף האלוהי" מופיע בכתבי אפלטון.

ההכרות הקדושות האיתנות, החקוקות בטבע הרוחני ובטבע החמרי²⁶, לא ירדו ממעלתן אפילו כחוט השערה על-ידי החזון העליון שנתגלה בדבר ד'. . . על כן, אל תשלח ידך אל הנער, בכל חומר האיסור הפשוט והישר שבדבר. ואל תחשוב שיש כאן איזה ניגוד מפעלי בין אהבת-האב הטהורה שלך לבנך יקירך לבין אהבת ד' האצילית. . . לא כן, ואל תעש לו מאומה, כי רחמי אב ואהבתו בנשמה טהורה היא, לבת-אש-קודש, הולכת ישרה מאהבת אלהים הטהורה ורחמיו על כל מעשיו, שהופעתה בעולם מרבה את ההוד והתפארת של הקדושה המגמתית העליונה, המרימה את החיים ואת היקום כולו לרום מעלתם (שם א, צב—צג).

השפעתו של נסיון העקידה היא בכך "שהארת החיים באה שמה בכל מלואה". עשיית רצונו של ד' היא "התכונה המקיימת את הכל, את כל החיים ואת כל הרגשות, וגם את הרחמים הנכבשים עצמם, בהעלותם אל רום מעלתם". נסיון העקידה מלמד כי כל מעשה וכל מצוי מקבל את מלוא ערכו מזיקתו והתייחסותו אל ד' אלוהי עולם וקונה הכל:

בשביל כך גם הרחמים כלפי הבן היחיד, שיש להם כל-כך ערך עדין מוסרי ומפואר, עם כל חזקת מציאותם, הם מוכרחים היו להכבש כדי למלא את דבר ד' ולעשות רצונו בלבב שלם. ובזה הרחמים בעצמם קנו להם את המקום היותר עליון, את מקומם במציאות העליונה, ברצונו של מקום, ששום דבר משם לא יכחד ולא יעדר (שם א, צח).

אסור לכבות את "הצמאון האלהי", ההתלהבות הדתית הבווערת והסוערת. אבל התלהבות זו שהיא "גחלת רוחנית עליונה" זקוקה לתוספת של שכל, חכמה ובינה. התוספת של שכל האדם כשהיא מתחברת אל ההתלהבות הדתית, מעניקה להתלהבות את הכוח והכיוון הנכונים — "כדי שתהא השלהבת עולה ומתרוממת, עולה ומוסיפה כוח וגבורה, בכל הדרגות של החיים":

הצמאון העמוק והלוהט, כשהוא מתחבר אל השכל, החוקר והדורש, המצייר והמשכלל, משפיע הוא בו כוח חיים רעננים ועליונים (אה"ק ג, רי).

בעקידה היתה "התרוממות נשגבה", התעלות דתית בלתי רגילה, אבל מגמתה של פרשת העקידה היא דידקטית והיא מכוונת להשפיע על החיים היומיומיים. וכך מתפרש הכתוב בסיומה של הפרשה "וישב אברהם אל נעריו":

אחרי כל התרוממות הנשגבה, אשר עברה על גפשו, לא פעל עליו שום דבר להפרד מאותה המידה הגדולה של השפעה על העולם, על הסביבה, עם כל חמריותה. הוא שב אל נעריו, על פי מצבם, אותם הנערים אשר הניחם עם החמור, שב אליהם להדרש להם, להעלותם ולשכללם (שם א, צו).

26 הטבע הרוחני: איסור שפיכות דמים.

הטבע החמרי: רגשי החמלה והאהבה של האב כלפי בנו.