

## פרק שלישי

## אמונה

מה מידת-יכולתו של שכל האדם להשיג בתחום האמונה? שאלה זו עולה בכתבי הרב קוק מתוך ההנחה היסודית שהאמונה צריכה להיות מעוגנת בהבנה שכלית. תשובתו היא שאי אפשר לתאר את האלוהים במונחים אנושיים כי "שום צורה מושכלת ומטפיסית לא נמצא בו". האדם יכול להכיר את האלוהים אך ורק על-ידי "הגילוי הסובייקטיבי שבלב כל דורשיו ומשיגיו". אפשר לתאר את האלוהים בדרך זו: "מקור הכל הוא אין-סוף הבלתי מושג". הכרת האלוהים מתבארת על-ידי משחק-מילים של אני ואין. לתיבה "אני" יש משמע של אלוהים ומשחק-המילים קושר את התיבה "אני" עם התיבה "אין" במשמע של אפס: "אני ואין מצטרפים ע"י אותיותיהם" (אג"ר א, מז—מח) <sup>1</sup>.

הרב סבור כי מגבלותיו של שכל האדם נדונו בספרות ההגות היהודית <sup>2</sup> ולכן לא היינו צריכים להזדקק לפילוסופיה של קאנט כדי לעמוד על טיבה של

1 על "אני", ראה סוכה מה, א ופירוש רש"י על "אני והו הושיעה נא". השווה פירושו של הרב יעקב צבי מעקלענבורג, הכתב והקבלה, לדברים כ"ט, ה; א"י השל, תורה מן השמים, א (לונדון—ניו-יורק תשכ"ב), 71—72.

משחק המילים אני—אין מצוי בספרות הקבלה. ראה: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York 1946), 218.

2 ודאי שכוונתו לרמב"ם והחכמים שהלכו בעקבותיו בקביעת גבולות שכל האדם ובשלילת המשמעות החיובית של תארי האלוהות. ראה רמב"ם, מורה נבוכים א, לב; י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (ירושלים תשי"א), 148—153. השווה ספר העיקרים לרבי יוסף אלבו (ב, ל): "ותכלית מה שנושיג ממנו יתברך שאי אפשר להשיגו, כמאמר החכם: תכלית מה שנדע בך, שלא נדער".

על התפיסה השכלית של האמונה הדתית כפי שהיא נדונה בפילוסופיה ובתי-אולוגיה של זמננו, ראה: A. Flew and A. MacIntyre (ed.), *New Essays in Philosophical Theology* (London 1963); Jan Ramsey, *Religious Language* (London 1957); E. Fackenheim, *Elijah and the Empiricists* (The Religious Situation 1969, ed. D. R. Cutler, Boston 1969), 841—868.

ההכרה האנושית: "ולא הוצרכנו לקאנט שיגלה לנו רו זה, שכל ההכרות האנושיות הנן סוביקטיביות יחוסיות".

עיקר ידיעתנו באלהות הוא: אחד, בורא, מצוה. וכל אוצר הרוחניות בא רק ליתן פתרונים ותאורים מפורשים איך להבין את הידיעה הזאת ולבררה ולהרימה בצורה היותר אידיאלית, אצילית, מושכלת, מעשית, פשוטה ונשגבה ביחד (ע"ט כב).

האלוהות אינה בהישג ההכרה האנושית. מחשבותינו על האלוהות אינן אלא בבחינת הסברה של מושגים שאינם ניתנים לתפיסה. משום כך יש להבדיל בין האמונה עצמה ובין הסברת האמונה. המאמין חייב לדעת כי "כל הגדרה באלהות מביאה לידי כפירה". בתיאורים המבארים את האלוהות יש מעין ניצוץ של אור שהוא למעלה ומעבר לכל המושגים האנושיים. "סכלות איומה" היא לעסוק בדרך המחשבה המופשטת על מהות האלוהות וטעות חמורה היא לחשוב כי בכך אפשר להתקרב אל "הידיעה האלהית הרמה" (או"ת קכד—קכה). משמעותם של שמות האלוהים המוזכרים במקרא אינה לתאר את ד' עצמו אלא את "האידיאלים האלהיים", וחובתו של האדם היא לרומם ולקרב את עצמו אל אידיאלים אלה (א"ד קמה) <sup>3</sup>.

#### השלילה שבשיטת שפינוזה

בפרק הנקרא "דעת אלהים" (א"ד קל—קמא) מותח הרב בקורת על הפילוסופיה העוסקת בדעת אלוהים כעיסוק אינטלקטואלי מצד עצמו ומהותו. אין לעסוק ב"עצם" של האלוהים אלא ב"יחס" שבין האדם והעולם ובין האלוהים. הגות העוסקת ב"עצם" היא "מהומה אלילית", ואכן קנתה לה התפיסה הזאת מעמד מכובד דווקא בעת החדשה בפילוסופיה של שפינוזה, העוסקת במופלא ובמכוסה ב"עצמות האלוהית", והתוצאה היתה "לעשות את המבוקש האלוהי למין מקצוע של מחקר מיוחד" ולהשכיח את "האידיאלים האלוהיים" המת-בטאים בדרכי המחשבה והמעשה של דת ישראל. לפיכך מצדיק הרב את החרם שהקהילה היהודית באמסטרדם הטילה על שפינוזה: "יד ד' היתה על ראשי העדה האמשטרדמית אז להוציא מהכלל את מי שחשב להשכיח את האידיאליות של הקריאה בשם ד', על ידי הקריאה המהממת לעצמיות, שאין עמה לא עוז ולא ענווה, לא קדושה ולא שמחה, לא טהרה ולא חיים של חפץ לפעולת אמת... שהיא באמת רק קריאה לא נכר, אל אחר, והכשר גדול לבסוף להתרוקנות המחשבה". שהרי אין לאדם אפשרות לדעת את האלוהים

3 השווה שמות רבה ג, ו: "לפי מעשי אני נקרא".

כשלעצמו אלא הוא יכול להכיר את דרכי ה' בהתייחסותם אל העולם והאדם.<sup>4</sup> הרב מוסיף שאילו לא הרחיקו את שפינוזה מהחברה היהודית על-ידי החרם —

אז הלא היה איש כזה נחשב בין חכמי ישראל, ספריו היו נחשבים כספרי חקירה אלוהית נאמנים וראויים לבוא בקהל, ואין לשער את כוח הנפץ, שהיה צפון בהם, למעמד הרוחני והלאומי של ישראל... ואין להעריך כמה כוחות היו אובדים ומביאים גם כן בהלה נוראה ומחלה ממושכת (שם).

הפילוסופיה של שפינוזה היתה "שיטה אריסטוקרטית המתגדרת רק בהג' יונים יבשים", ואילו היתה נכתבת בעברית ואילו דבריו היו מתובלים בדברי תורה והלכה, היו עלולים לגרום נזק רוחני מרובה.

ואף-על-פי-כן, מציין הרב כי אצל שפינוזה מצוי היה "כוח נערץ" ואין תימה שהכוח הזה הופיע דווקא אצל אדם בישראל "שהמחשבה של האחדות האלוהית הייתה שורש כל כך חזק בנפשו". בפילוסופיה של שפינוזה טמון אור גדול שנקלט בתוכה "בדרך שבורה ומעוותת" ובעמל רב ניתן "להוציא גם מהרימון הזה, המעובה בקליפתו, איזה תוך תמציתי, הראוי להתקיים אחרי מירוקו, ליבוננו וצירופו".

המחשבה המיטאפיסית יש בה חשבון ודעת, אך אין בה כשלעצמה מזון רוחני מבריא לנפש. לכן יש לצרף אליה את הרגש העורג אל האלוהים. אולם מבחינת היהדות לא די בחיבורם של המיטאפיסיקה והרגש הדתי. יש ערך לאידיאלים דתיים רק כשאינם נשארים במצבם המופשט אלא מקבלים את יישומם בחיים המעשיים של אומה שלמה, בחיי הפרט והציבור. השאיפה הדתית יש בה משום השכלה פילוסופית — המסוגלת לסדר "דברים תיאור-לוגיים הגונים וישרים" — וכן תשוקה נפשית פנימית. השאיפה הדתית על כל מרכיביה מגיעה לביטוי מושלם ביותר באורחות חיייה הדתיים של האומה הישראלית, במזיגה של הגות, רגש ושמירת מצוות — "עד כדי שתהא ראוייה

4 ראה א"ד קנג על "הכפירה השפינוזית". וראה הרב דוד כהן, קול הנבואה — ההגיון העברי השמעי (ירושלים תש"ל), קטז—קטט.  
השווה י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א (ירושלים—תל-אביב תש"ד), 248: "בשיטת שפינוזה, אחד מגיבושיה המובהקים ביותר של המחשבה האלילית, האלוהות כבולה בשלשלאות-ברזל של 'המידה הגיאומטרית' ושלטונה הנצחי". והשווה הקדמת שד"ל לפירושו על ספר ישעיה (מהדורת תל-אביב תש"ל), ט, וכן בפירושו על התורה (מהדורת תל-אביב תשכ"ו), 507. על דעתו של הרמן כהן ראה: Hermann Cohen, *Jüdische Schriften III* (Berlin 1924), 359–372. וראה פראנץ רוזנצווייג, נהריים (ירושלים תשכ"א), 146–147; 154—156, המציין כי כהן מצדיק את "דינה של קהילת אמסטרדם שהכריחה את המנאץ ואת הכופר-בעיקר מקרב העדה".

להיות נשמה נצחית לעם שלם, וממנו לעולם כולו עדי עד" (שם) 5. הרב מתנגד לעיסוק האינטלקטואלי בעצמות האלוהית בבחינת "מקצוע של מחקר מיוחד", והוא רואה בכך יסוד חולשתו של שפינוזה. אבל הואיל ותפיסת האמונה של הרב מושרשת בתורת הקבלה, הריהו מאמין "שההויה האמתית היא האלהות... שכל ההויה כולה היא רק ענין אלהות ואין עוד דבר לגמרי מבלעדי ד'... שהכל הוא כלול באלהים" (אה"ק ב, שצה—שצח), וכי "כל ההויה כלולה היא בנקודה אחת... נקודה זורחת אחת, נקודת ההויה, נטף של ניצוץ אלהי" (שם ב, שצא).

כמה היא נאה המחשבה הסודית<sup>6</sup> על דבר האצילות האלהית בתור מקור כל ההויה כולה, כל החיים, כל היופי, כל העז, כל הצדק, כל הטוב, כל הסדר, כל ההתעלות. מה גדולה היא השפעתה של מחשבת אמת זאת על כל מהלכי החיים (שם ב, שמט).

"הויתנו הזמנית היא ניצוץ אחד מההויה הנצחית" (שם ב, שעז). תורת הקבלה מלמדת את תורת "האחדות העולמית" או "האחדות הכוללת המכרת רק את האלהות" (שם ב, שצג; ב, שצה).

#### מונותיאזם ופאנתיאזם

לפיכך יש "קושי גדול" בהשקפה בדבר אלוהים טראנסצנדנטי שמחוץ להוויית העולם (שם ב, שצה). אנו מגיעים כאן להבחנה מעין זו שבין שירה למדע. השירה מביאה לידי הסתכלות פנימית במעמקי הנפש ואילו המדע מסוגל רק להצביע על תופעות-חיים גלויות. וכן הדבר בתפיסת האלוהות. ההבנה הפילוסופית-המדעית די לה להסתפק ב"כלים", בתופעות גלויות, ואילו "הסתכלות שירית שברוח הקודש" מביאה אותנו אל האור הפנימי.

5 השווה א"א אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות (ירושלים תשכ"ט), 2, המסיק מניתוח המקורות כי לדעת חז"ל האמונה אינה מתמצית בהכרת מציאותו של האלוהים אלא כוללת "שכנוע בקיום יחס מתמיד בין האל לבין העולם וברואיו". דעתו של מ' קדושין היא שחז"ל לא פיתחו "מושג-אלוהות" אלא התנסו בחווייה של האלוהים באמצעות ארבעה מושגי-יסוד: דין, רחמים, תורה, ישראל. כל המושגים התיאולוגיים של חז"ל מבוססים על ארבעה מושגי-יסוד אלה, המוס-ברים בדרך של חשיבה הגיונית אבל כשלעצמם גובעים הם מתוך החווייה הדתית: M. Kadushin, *Organic Thinking* (New York 1938); *The Rabbinic Mind* (New York 1965). והשווה גם י' היינמן, דרכי האגדה (ירושלים תשי"ד), 1—20.

ראה א' הולץ, איריאות-היסוד של חז"ל — טיונים בהגותו המחקרית של קדושין, שדמות, במה לתנועה הקיבוצית, (לח) קיץ תש"ל.  
6 היינו, תורת הסוד, הקבלה.

## אמונה

61

כל הנסתרות אנחנו צריכים לציירם ביחש להתקבלותם בשכלנו וכח המדמה שלנו בהיותו מואר מאור השכל. ובוזה אנו נכנסים להשער החיצון של כל הידיעות החמודות בדברים שהם למעלה מן החושים. ואחר שיבוסס לנו הציור איך כל הדברים הם נמצאים במציאות רוחנית אמיתית ביחש לציורינו השכליים, אז יכולים אנו כבר להרחיב את גבול מדענו על המציאות הרחבה של הרוחניות ממעל להיתנו (שם ב, שמח).

ההבנה הפנימית של המציאות הרוחנית היא הגורמת אותו "קושי גדול" בהשקפה בדבר אלוהים טראנסצנדנטי, ומכאן באה גם התנגדותו של הרב למושגים המקובלים של המונותיאזם. האמונה הישראלית נבדלת מן האמונה המונותיאסטית המופשטת כפי שבאה לידי ביטוי ב"מונותיאסמוס השומם והמדברי של האיסלם", והיא שונה לחלוטין מן "האפיסה של הבודהיות". האמונה הישראלית היא אמונה באלוהות "המשמחת את הכל ומחייה את הכל". ולפיכך קורא המאמין "זה אלי ואנוהו" (אג"ר א, מז—מח). המונותיאזם, כפי שהוא שגור בפי הבריות, מגביל את מושג האלוהות. לפיכך מצדד הרב בתפיסה מונותיאסטית שכלולה בה גם תפיסה אלוהית על-פי תורת הפאנתיאזם, שהאלוהים ממלא את כל המציאות, או בנוסח תורת הקבלה: לית אתר פנוי מיניה. הכוונה היא לסינתזה: "ההשקפה המונו-תאיסטית הנוטה להסברה הפנתאיסטית, כשהיא מזדככת מסיגיה" (אה"ק ב, שצט). סינתזה זו מצוייה בתורת החסידות, בזרם האינטלקטואלי שלה ובעיקר במשנתו של רבי שניאור זלמן מלאדי<sup>7</sup>, והיא מקיימת מזיגה רוויית-מתח של מונותיאזם ופאנתיאזם, אמונה פשוטה באלוהים טראנסצנדנטי שהוא נבדל מן המציאות יחד עם אמונה שהאלוהים הוא אימאננטי, שהוא בתוך המציאות. ייתכן שאפשר להשתמש לגבי תפיסה זו במונח "פאנתיאזם-איזם"<sup>8</sup> והיא אף תואמת את מאמרו של רבי משה קורדוברו: "האלוה כל נמצא ואין כל נמצא האלוה"<sup>9</sup>—היינו, שהאלוהים הוא המציאות כולה אבל לא כל המציאות היא האלוהים<sup>9</sup>.

7 ראה ליקוטי אמרים-תניא, שער היחוד והאמונה, פרקים ו-ז.

8 הרב דוד כהן, בספרו המוזכר לעיל בהערה 4, משתמש במונח זה.

פאנתיאזם פירושו "הכל אלוהות" ואילו פאנתיאזם פירושו "הכל באלוהות" (Pan-en-theism). המונח "פאנתיאזם" הומצא ע"י C. F. Krause (1781—1832) כדי לציין את השוני שבתפיסה הדתית-המיסטית לעומת הפאנתיאזם של שפינוזה.

9 על בעית הפאנתיאזם בקבלה ראה ספרו הנ"ל של ג' שלום, 221—222; 252—253; 409 (הערה 19, והמובאה מדברי רמ"ק). והשווה י' בן-שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדוברו (ירושלים תשכ"ה), 294—295.

פאנתיאזם: השקפה שאלוהים בכל אמצע האלוהים  
 ומונח, האלוהים ל"א אלוהים ומונח  
 ה"א צ"ה עם ה"א אלוהים



## רצון

המתח שבתוך הסינתזה של הפאנתיאיזם והתפיסה המונותיאיסטית, בין הכרת האחדות הכוללת ובין ההבנה שהאלוהים הוא נפרד לחלוטין מן ההווייה והאדם<sup>10</sup>, מחייב הטעמה מיוחדת של גורם "הרצון" בהבנת האלוהים והמציאות: "מצד חיוב המציאות האלוהית אין בריאה כלל, ואין עוד מלבדו, וכל הנמצא הוא רק מפני שהמשכת החפץ (הרצון) גורמת שיימצא" (שם ג, כז). בהדגשת גורם "הרצון" הולך הרב בעקבות חכמי ימי הביניים<sup>11</sup>. אבל אין ספק שמושג הרצון מקבל במשנתו של הרב משמעות מוטעמת. באמונה מיסטית שיש בה נטיה פאנתיאיסטית חזקה, נודעת למושג זה חשיבות יתרה, כי הרצון מבהיר את האפשרות של זיקה ויחס בין אלוהים ואדם. הרצון האלוהי הוא מקור כל ההווייה והוא נקרא גם "הרצון העולמי" היוצר את כל הרצונות שבעולם (שם ב, שע)<sup>12</sup>.

הרב שולל את תורת הרצון של שופנהאור, שלפיה הרצון הוא עיוור ובלתי-רציונאלי, משעבד ומכניע ושולט בלי מגמה ותכלית. הלא "פקוחי העינים הרוחניים" רואים שהרצון אינו עיוור אלא מלוא עצה ותבונה וכי יש מטרה ברצונו של האלוהים. ואף לרצונו של האדם יש תפקיד וגם יכולת לפעול ולהשפיע (שם ב, תפב—תפד). יש זיקה בין רצון האלוהים לבין רצון האדם, באשר הרצון האלוהי מתגלה בלבו של האדם הדורש את האלוהים<sup>13</sup>. והאדם הדורש אלוהים ומתקרב אליו, אף הוא מחדש את האור האלוהי בעולם: "והחפץ האלהי איננו חפץ דוחה חפצים, כי אם חפץ מאדר חפצים, חפץ מצחצח ומבריק חפצים, חפץ מסיר את כל העדר וכל חולשה מכל חפץ, ומעמיד את החיים והמציאות העצמית על מעמד היותר איתן, היותר נשגב,

10 בתיאולוגיה המודרנית רוח המושג Wholly Other.

11 ראה: S. Schwarzschild, *The Lure of Immanence, Tradition* (Vol. 9) 1967; י' אפרת, טבע ורוח במשנת הרמב"ם, בספר יובל י' אלפנביין (ירושלים תשכ"ג); א' נוריאל, הרצון האלהי במורה נבוכים, תרביץ (לט) חשרי תש"ל. השווה ספרו הנ"ל של י' קויפמן, א, 248 כי המאפיין את האמונה הישראלית הוא "ההשלטה המוחלטת של הרצון האלהי על ההווייה" — בניגוד לשיטה הפאנתיאיסטית של שפינוזה.

12 בתורת הקבלה נמצא המושג "רעווא דרעווין", רצון הרצונות, והוא הרצון האלוהי שהוא מקור כל ההווייה.

13 ראה עו"ר ב, רע"ד-רעה.

במשנתו של הרב קוק מתבארת "תכונת התפילה" על-ידי כך שרצונו של האדם — הבא לידי ביטוי בתפילתו של האדם המתפלל — מתקרב אל רצונו של הבורא. ראה אה"ק ג, מז—נח; ג, תקסה; עו"ר א, עניני תפילה, טז. חלק ניכר מן הכרך השלישי של אורות הקודש עוסק בעניני הרצון האלוהי ורצון האדם.

היותר פורה ומשגשג. ותכונת הקודש המיוחדת של החפץ האלהי, המתגלה בלב הדורש את אלהים, היא מחדשת את אורה על-ידי הערת הנפש אל קרבת ד', אל טוהר המוסר, אל מעמק האמונה" (שם ג, נח) 14.

#### אמונה ומצוות

לעומת גורם הרצון, מבהיר הרב את מציאותן של המגבלות הכובלות את האדם וקוצצות את כנפי הרוח. האדם אינו מסוגל לתפוס את הענין הרוחני במלוא טהרתו והוא אינו יכול "להתנשא במרום עז קדשו". אבל הוא יכול להתקרב אל "הטהור האלהי" על-ידי המצוות האלוהיות. באמצעות המצוות הוא דבק בקדושה העליונה, המשוחררת מן המגבלות האנושיות, ועל-ידי כך מקדש האדם את חייו (עו"ר א, ח). אי אפשר להגיע לידי הכרת התווייה הרוחנית והרגשת המציאות הרוחנית על-ידי העיון הפילוסופי בלבד:

הדעה, החקר השכלי, הפילוסופיה מציינים רק את הסימנים החיצוניים של החיים. ואפילו בשעה שהם עוסקים בפנימיות של החיים, רואים הם רק את הצללים של החיים ולא את תוכיחם. וכל גבורתם של המופתים השכליים היא רק לסול דרך לרוח להתקרב בה אל הפרוודור – של הרגשת המציאות הרוחנית (ה"ר 1).

ומכאן המשך ומסקנה לגבי האמונה וקיום המצוות, שכן:

ההשגה היותר בהירה ותייה באמת היא הבאה מתוך אמונה שלמה שבאה עם המחקר הטהור, וגם קודם לו ולאחריו. זאת היא מידת אברהם אבינו עליו השלום שאנו הולכים בדרכיו, "והאמין בד'" (בראשית טו, ו), ראש למאמינים. ואי אפשר להשיג שום השגה רוחנית באמת כי אם על-ידי קדושת אמונה שלמה. והחכמה והרחבת הדעת היא רק גורם להשגה ולא עצמותה (אג"ר א, נד).

האמונה נתפסת איפוא בעיקר מבחינת היחס שבין האדם ובין האלוהים. לפיכך "יסוד העבודה בנוי במרכז האמונה, שהולך ומאיר לברר לעולם ולאדם כמה נשגב הוא הערך היחשבי שבין העולם ליוצרו וממילא בין האדם

14 הרב דוד כהן מציין במבוא לכרך א' של אורות הקודש ובספרו הנ"ל את המקור לתורת הרצון של הרב קוק אצל רבי שלמה אבן גבירול, בספרו "מקור חיים". אולם דומה שיש למשנתו של רבי משה קורדוברו השפעה מכרעת יותר, משום שהרמ"ק נזקק אף הוא למושג הרצון כדי להתגבר על בעית הפאנתאיזם. וכן הדבר במשנתו של רבי שניאור זלמן מלאדי, שאף אצלו קיימת בעית הפאנתאיזם ועל כן מודגש אצלו מושג הרצון.

על מושג הרצון בקבלה ובמיוחד אצל הרמ"ק, ראה ספרו הנזכר (לעיל הערה 9) של "בן-שלמה, 213–219; 316–318.

על תורת הרצון של אבן גבירול ראה: Jakob Guttman, *Die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol* (Göttingen 1889), 200–269; י. גוטמן, הפי" לוסופיה של היהדות (ירושלים תש"א), 97–100; עמרם שייר, שלמה אבן גבירול במבשר הכפירה של ג'ורדאנו פרונו (מרחביה תשכ"ח), 57–59.

לבוראו" (אה"ק ג, רה). הדבר המייחד את העבודה הדתית הישראלית הוא המגמה לטפח את האידיאלים האלוהיים, היינו המצוות והחוקים שניתנו על-ידי ד' בתורתו, ככתוב (תהלים קמו, יט—כ), מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל, לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום (א"ד קמו) <sup>15</sup>. זיקת האדם אל האלוהים צריכה לבוא לידי ביטוי בעבודת קודש שתהיה מבוססת על "ההשווייה", היינו: "שהאדם משווה את דרכו הפרטית לדרך ד' העליונה, וזה גוהג בדברים שהשווייתם היא השוייה מעשית ושכלית, כהליכה בדרך ד', במידות טובות, וכל מצוות התורה והשכל, שהם כולם נובעים מההתרוממות של דמיון צורה ליוצרה" (אה"ק ג, קצט). במושג "ההשווייה" מובעת ההידמות לאלוהים וחיקוי דרכיו, כדברי חז"ל: מה הוא רחום וחנון אף אתה רחום וחנון; כשם שאני קדוש כך תהיו קדושים <sup>16</sup>. משמעותה של ההשווייה היא כי "מדמים צורה ליוצרה" <sup>17</sup>, היינו שהאדם מבסס את אמונתו על זיקתו אל "האידיאלים האלהיים" (א"ד קמו). הרב מרחיב ומעמיק תפיסה זו על פי דרכה של תורת הקבלה, המלמדת שכל ההווייה היא הווייה אלוהית וכי תפקידו של האדם הוא לעצב את חיו כדי שישתוו אל ההווייה האלוהית. טעות היא לחשוב שהעולם האידיאלי העליון הוא רשות רוחנית בפני עצמה שנפרדת מן העולם המעשי והחומרי של האדם. אדרבה, יש לשאוף ל"קדושת האחדות", לרומם את העולם המעשי ולחבר ולאחד אותו עם העולם האידיאלי העליון, ואל המגמה הזאת אפשר להגיע על-ידי הכוונת המעשים לשם הגשמתן של השאיפות הרוחניות העליונות (אה"ק ג, קמא). המגמה היא "לאחד את כל התוכן המעשי שבחיים עם היסוד של התשוקה האידיאלית" (שם ג, קסט). האידיאל של ההידמות אל האלוהים ("ההשווייה") הוא החתירה המתמדת אל הדבקות: "הדבקות עושה את הצורה דומה ליוצרה" (עו"ר א, עניני תפלה, לא) <sup>18</sup>.

- 15 ג' שלום עומד על המתח המתמיד שקיים בין האמונה הטהורה ובין המציאות החיה של יחס האלוהים אל האדם והעולם. ראה: G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (Zurich 1960)
- 16 המאמר על ההידמות נמצא בספרות חז"ל בנוסחאות שוגות. ראה מכילתא דרבי ישמעאל (שירה, פרשה ג); ספרי (דברים י, יב); שבת קלג, ב; סוטה יד, א; ויקרא רבה כד, ד. וראה רמב"ם, הלכות דעות א, ו; מורה נבוכים א, נד. והשווה D. Shapiro, *The Doctrine of the Image of God and Imitatio Dei*, *Judaism* (12), 1963; A. Altmann, *Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology*, *The Journal of Religion* (48) 1968
- 17 בראשית רבה כג, א. והשווה שם כד, א.
- 18 השווה עו"ר א, ריא: אע"פ שהאלוהים "מובדל מכל ציור ורעיון" הרי מתחייבת הדבקות מתוך "היחש של אלהותו אלינו".
- על מושג "ההשוואה", ראה ג' שלום, ראשית הקבלה (ירושלים תש"ח), 139.



## העולם הזה והעולם הבא

החיים החומריים כשלעצמם הם נטולי ערך ומשמעות, אבל כאשר חיים אלה מתנהלים על פי שאיפה להתעלות רוחנית הרי מועגק להם מעמד של קדושה וערך ומשמעות. ודבר זה מתבאר על-ידי כך שאין הרשויות והתחומים נפרדים אלא לכל ההווייה יש "המשך אחד" ולכן מתאחדים החומר והרוח, העולם הזה והעולם הבא:

השכלה פשוטה וישרה היא שכל המאורעות שבעולם, כל היצורים, כל מעשיהם, וכל פרטי עניניהם, טבעיהם, תכונותיהם, מדותיהם, ארחות חיים, החמריים, וקל וחומר הרוחניים, הכל הוא תמצית מההופעה של כללות ההויה (אה"ק ב, שצד; ב, שסא).

חכמי לב מכירים באמת את האפסיות של עולם הזה מצד עצמו, והם מעלים את מחשבתם וציור עולמם למעלת עולם הבא ואשרו. ומתוך שהם מסתכלים שכל ההויה המשך אחד יש לה, ממילא נעשה עולם הזה גם הוא מפואר אצלם ומתוך כך הם דורשים לתקנו ולשכללו (שם ג, קלו).

"כל העולמים כולם בכללותם מרוח ד' חיים הם, וכוחם מלא חיים של צדק גמור ושל יושר מלא, והאדם בבחירתו הוא צריך להעמיד את תוכן חייו באופן שיתאים לחיי העולמים כולם" (שם, ג, קנב). אין הפרדה בין העולם הזה והעולם הבא. העולם העליון מתברך מן העולם התחתון. קיום המצוות האלוהיות מעניק את "החשיבות הנצחית" לחיי העולם הזה, וכך מתפרש המאמר (אבות ד, יז) כי יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא. ומכאן, שהעולם הזה מתקדש ומקבל חשיבות נצחית לא רק על-ידי יחידי סגולה הפורשים מחיי העולם הזה, אלא גם על-ידי העם כולו "המקשר את חייו החמריים עם חיי הנצח על-ידי קדושת התורה והמצוה" (עו"ר א, ריא).

"כל מה שנותן כח יותר גדול לעולם הבא, הרי הוא יותר חי באומץ גם בעולם הזה" (או"ת כו). אבל כל עוד לא יפתחו השערים המובילים מן העולם הזה אל העולם העליון, יהיה העולם שלנו "יבש וכמוש" (אה"ק ב, שנו). כאשר רוח אלוהים חודרת אל כל מערכות חיי-האדם, מתעלה "הטבע מתחתיותו אל מרומי הקודש" (או"ת ל). "העולם הזה והעולם הבא כלולים הם ביחד, וכל המחזק את העולם הבא מחזק את העולם הזה וכל המחזק את העולם הזה מחזק את העולם הבא" (עו"ר ב, שסז). המאמר שהעולם הזה דומה לפרוודור בפני העולם הבא (אבות ד, טז) בא ללמדנו "שאין העולם הזה והעולם הבא רחוקים לגמרי זה מזה" (עו"ר ב, קעג). כאשר חיי העולם הזה מתכוונים אל חיי העולם הבא עד אשר אור עולם הבא זורח בעולם הזה, מתרוממים חיי האדם אל הקודש (אה"ק ג, קעז).

כדי לאהוב יפה את העולם הזה צריכים להשתקע מאד באהבת עולם הבא ולעשות את כל השכלולים של עולם הזה בתכלית הרחבתם, הכנות רחבות, בשביל הפרטים ובשביל הכלל כולו, לחיי עולם הבא. רק אז תצעד התרבות את דרכה בטח.

הכמה גדולה זו יודעת היא האמונה, ומתוך גודלה סופה לכבוש את כל העולם כולו. ובעת אשר היאוש ימלא את כל נשמה וחיי העולם הזה יעשו כל כך מזולזלים, תבא אהבת עולם הבא ותתן טל של חיים להחיות בו את חיי עולם הזה (שם ג, קעח).

### טרקלין ושער

אנו מוצאים את גילויי האלוהות בתוך העולם המובן והמוכר לנו, וגילויים אלה נותנים טעם ומשמעות לעולם ולמציאות כולה ולחיי האדם. אבל האלוהות היא מעל ומעבר לכל תפיסה אנושית וחיי אנוש. ולכן עלולה השאיפה לדבקות באלוהים להביך את האדם. בעוד שהוא חותר להתקרב אל אלוהים הקרוב אליו בעולם ובחיים, הרי האלוהים הוא "למעלה מכל המציאות" עד שאי אפשר לו לאדם להכיר אותו ולהעלותו על הדעת. ואם כן, כיצד ימצא האדם סיפוק נפשי באמונה המתייחסת לאלוהים שהוא למעלה מכל רגש ורעיון? האדם מבקש-האלוהים רוצה להקיף את הכל, הוא שואף לתפיסה הכוללת והמאחדת את כל ההווייה, לתפיסה כל-כך רחבה עד אשר כתוצאה ממנה, העולם וכל המציאות נראים לו ללא-ערך והכל נעשה לו מחנק. כשהמאמין מבקש להידבק באלוהים שהוא למעלה מהשגתו, הרי עלולה אמונתו להביך אותו ולגרום לו תסכול נפשי והחלשת כוח הרצון ועוז החיים?

על כך משיב הרב, כי דרכו של המאמין אל האלוהים הוא מעין צעידה לטרקלין, שהדרך אליו מובילה קודם לשער, ומהשער אל הטרקלין<sup>19</sup>. יש לקשור את האמונה הדתית אל המציאות המוחשית ולהעניק למציאות זו מימד של משמעות אלוהית. המציאות של העולם והחיים היא "שער" אשר דרכו נכנסים אל "הטרקלין":

השער הוא האלוהות המתגלה בעולם, בעולם בכל יופיו והדרו, בכל רוח ונשמה, בכל חי ורמש, בכל צמח ופרח, בכל גוי וממלכה, בים וגליו, בשפירי שחק ובהדרת המאורות, בכשרונות כל שיח, ברעיונות כל סופר, בדמיונות כל משורר ובהגיונות כל חושב, בהרגשת כל מרגיש ובסערת גבורה של כל גיבור. האלוהות העליונה, שאנו משתוקקים להגיע אליה, להבלע בקרבה, להאסף אל אורה, ואין אנו יכולים לבוא למידה זו של מילוי תשוקתנו, יורדת היא בעצמה

19 אפשר שהוא רומז למשל הידוע של הרמב"ם (מורה נבוכים ג, נא) על המלך בהיכלו והאנשים המבקשים להגיע אל המלך.

בשבילנו אל העולם ובתוכו, ואנו מוצאים אותה ומתענגים באהבה, מוצאים מרגוע ושלוש במנוחתה.

ולפרקים, תפקדנו בברק עליון מזיו של מעלה, מאור עליון שמעל כל רעיון ומחשבה. השמים נפתחים ואנו רואים מראות אלהים.

אבל אנו יודעים שזהו מצב ארעי לנו. הברק יחלף והננו יורדים לשבת עוד לא בפנים ההיכל כי אם בחצרות ד' (או"ת קיט—קכ).

האלוהות המתגלה בעולם היא "שער" המוביל אל האפשרות של הברקה דתית: "ברק עליון מזיו של מעלה" — על-פי תפיסתו של הרמב"ם, הכותב בפתיחה לספר מורה נבוכים: "כמי שיברק עליו הברק פעם אחר פעם". אולם ההברקה הזאת אינה בת-קיימא<sup>20</sup>.

#### רצוא ושוב

דרכו של האדם אל הכרת האלוהים מתבארת על-פי הדימוי של "רצוא ושוב". ביחזקאל (א, יד) כתוב "והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק", ופסוק זה מתפרש על-ידי תז"ל בחגיגה (יג, ב) על-פי משל של להבת-אש היוצאת מהכבשן ועולה ושוב חוזרת. בתורת הקבלה מתוארת דרכו של האדם אל הדבקות באלוהים על-פי הדימוי של "רצוא ושוב". האדם מתקרב ומתרחק, הוא תופס ואינו תופס, האל נגלה אליו וגם נסתר ממנו, הוא דבק באלוהים והוא גם יודע שקיים פער מוחלט בינו ובין האלוהים. האמונה באה לידי ביטוי במזיגת האפשרות ואי-האפשרות של דבקות האדם באלוהים, תוך כדי מתח מתמיד בין תשוקת האדם ובין אי-יכולתו למלא את תשוקתו. תשוקה זו באה לו לאדם לפרקים על-ידי ברק של אור אלוהי-עליון שהוא מעל לכל מחשבה אנושית. זהו מצב של "רצוא". מיד לאחריו יחלוף ברק-האור האלוהי והאדם חוזר אל מיגבלותיו האנושיים ונמצא במצב של "שוב". זיקת האדם אל האלוהים היא איפוא "רצוא ושוב", אם כי לפעמים נראה לו לאדם שהוא משיג את האור האלוהי ברציפות בלתי פוסקת:

המחשבה האלוהית בטהרתה עומדת היא באדם ובכל משיג גברא רק ברגע המצומצם החדש של התגלותה. אח"כ היא מתערבת כבר עם הבשר ועם הגבולים ומתכערת. וההתמדה של האורה העליונה באה רק ע"י ברקים תדירים רצוא ושוב כמראה הבזק, שלפעמים מתוך תכיפתם הם נראים כאור אחד נמשך (ע"ט סב)<sup>21</sup>.

20 ראה עו"ר, א, רנד: "גם באדם עצמו לא בכל עת יברק לו ברק האמת, כדברי הרמב"ם בהקדמת מורה נבוכים". והשווה אה"ק א, רעה: "הנבואה אור של סירוגין הוא. רק נבואתה של תורה, נבואתו של משה רבנו, זו היא אור זולף בלתי פוסק".

21 השווה ע"ט סה שאי אפשר להבין את "הסוד של מהות האדם" אלא "בתור ניצוץ מבריק". והשווה אה"ק א, קעב.

האדם אינו מסוגל להגיע להרגשה עילאית של דבקות אלא "בצורה של ברקים", היינו בהברקות מיסטיות המעלות את האדם מעל ומעבר למיגבלותיו. הברקות אלה אינן רצופות, אף-על-פי שהפסקתן אינה מורגשת. אי אפשר שתהיה לאדם "השגה נמשכת כנחל שאין לה הפסק". הדבקות באלוהים אפשרית אך ורק בדרך של "רצוא ושוב", בהברקות ובהפסקות (אה"ק א, קפו). "וברגע אחד מבריק האור", אבל לאחר מכן באה ההכרה "כמה הכל חושך הוא ומחוסר ערך לגבי אור-אין-סוף, ואיך תהומות אין קץ מבדילים בין הבורא והנברא". הכרה זו גורמת לאדם "דכדוך נפש" משום שהוא יודע היטב שהמציאות היא אפסית לעומת האור העליון של האלוהים. אולם דוקא הכרה זו חוזרת וגוסכת בו תעוזה להתעלות "עילוי עליון". כשהוא מגיע לכך נאלץ הוא שוב להכיר "שברונו ודכאותו", וכאשר הוא "שבור ומתיאש" חוזרת ומתעוררת בו הרוח והיא מאירה את נפשו. תהליך דיאלקטי זה הוא "רצוא ושוב כמראה הבזק" (אה"ק ב, שלג).

#### האידיאה האלוהית והאידיאה הדתית

שאיפתו של המאמין מבקש-האלוהים היא שאיפה בלתי-פוסקת לגילוי האחדות של ההווייה ועומק משמעותה: "הקריאה בשם ד' אחד שואפת לגלות את האחדות בעולם, באדם, בעמים ובכל התוכן של ההווייה, באין פרץ בין המעשים והדעות, בין השכל והדמיון" (אה"ק ב, תיא).

אחדות האלוהות במשמעות של ידיעה מופשטת היא למעלה מהשגת האדם. "אבל כשעושה המעשים הטובים היוצאים ממנה, נחשב כאילו הכיר גם כן את ציור המדע, שהוא מתגלה בתכלית הפעולות הנמשכות ממנו" (עו"ר א, רמז).

אולם, לעומת השאיפה לתפיסה מאחדת וכוללת קיימת גם שאיפה לטפח את הפרטים והדיוקים. הרב מתאר את הניגוד הזה כמאבק בין "האידיאה האלוהית" ובין "האידיאה הדתית" (או"ת קט—ק"ח; קכ—קכא; אג"ר א, שד; עו"ר א, רלו; ב, קנט).

האידיאה האלוהית פועלת בדרך של "הזרמה נשמתית", חזון רוחני החובק זרועות עולם. לעומת זה, טיבה של האידיאה הדתית הוא "המוסר האישי הפרטי, הדאגה לחיי הנצח האישיים הפרטיים, הדיוק הפרטי של כל מעשה בודד המקושר ברוח הכללי". יש תקופות בתולדות עם ישראל המצטיינות בהבלטת אחת משתי הדרכים הללו. בימי הבית הראשון שלטה האידיאה האלוהית, באשר תקופה זו התאפיינה בהתגלות ובנבואה, כשהאור האלוהי זרח במלוא עוזו בקרב האומה. הנבואה פעלה במחאותיה העזות נגד האלילות והשחיתות המוסרית. אז מלאה רוח אלוהים להושיע על-ידי שיח קודשם של

## אמונה

69

הנביאים<sup>22</sup>. אולם האידיאה האלוהית לא חדרה אל ההמונים, מפני שהם לא היו מסוגלים לקלוט את תוקפה וזוהרה ולהתאים אליה את אורח חייהם. חיי האדם מורכבים מהרבה גידים דקים שאינם נראים לעינו של הנביא, אבל דוקא מן הפרטים הללו מצטרפות "עבות העגלה" של החטא (ישעיהו ה, יח). האידיאה האלוהית היא מתנת ד', היא "כמו סגולה ומתנה", אבל לא תמיד מסוגל האדם לקבל את דבר ה' ולשמוע בקול ד'.

בראשית ימי בית שני פסקה הנבואה מישראל ומשמעותה של הפסקת הנבואה היתה סילוק האידיאה האלוהית וחילופה על-ידי האידיאה הדתית, שהדגישה את "המצוות המעשיות ופרטי הלכותיהן בכל דיוקם הנמרץ"<sup>23</sup>. בימי בית שני התפרסמה התורה שבעל פה, הורחבו גזירות החכמים והתפשטה תורה בישראל, עד כדי כך שניתן לקבוע "שעיקר הדרה של תורה על ידי הבית השני" (אג"ר א, שמח). לאחר שהנבואה לא הצליחה במשימתה, הועתק הדגש מן הכלל הרוחני והאלוהי אל עבודת הפרטים, הרחבת התורה, העמדת תלמידים ושינון ההלכות. עבודת הפרטים נמסרה לחכמים, ולאור הצלחתם של החכמים נקבע הכלל: חכם עדיף מנביא (בבא בתרא יב, א). מכאן שהתורה מתפרשת לא כחזון לב, אלא במשמע של הוראה, של לימוד קבוע, מסודר ומבורר, על פי הבנתו ותפיסתו של שכל האדם.

לפיכך מתאפיינים ימי הבית השני כתקופה שאין בה שכינה ורוח הקודש אבל יש בה אור תורה וחכמה מכוח "השיכלול הלימודי" אשר פותח על-ידי החכמים<sup>24</sup>. "אבל השיכלול הלימודי הבא בסילוק רוח הקודש, הוא צעד לנסיגה לאחור, אע"פ שיש בו כמה מעלות טובות". נסיגה זו היתה הכרחית והיא אף השיגה מה שלא הושג בימי "ההורמה הנשמית", אבל ודאי שנסיגה היתה כאן — בבחינת ירידה צורך עלייה.

האידיאה הדתית היא תהליך של חינוך והכשרה המאפשר להתקדם בהדרגה אל האידיאה האלוהית. ימי הבית השני הכינו את האומה לקראת תקופת הגלות הארוכה והקשה, שהיתה "כור-הברזל של צירוף". אולם תוך כדי כך גברה ההתעסקות באידיאה הדתית עד שהועב החזון הכללי. "ארכו הימים

22 השווה ע"ר א, רד—רה על שתי סגולות בישראל, היסוד המשיחי (הנושא את הגאולה) והיסוד הנבואי (המבשר את הגאולה).

23 על משמעותה של הפסקת הנבואה בראשית ימי בית שני, השווה י' קויפמן, תולדות האמנה הישראלית, ח (ירושלים—תל-אביב תש"ך), 378—403; ב' אופנהיימר, בפרק על "הפסקת הנבואה" בערך "נבואה", אנציקלופדיה מקראית, ה (ירושלים תשכ"ח), 717—718; א"א אורבך, מתי פסקה הנבואה, תרביץ (יז) תש"ו; אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות (ירושלים תשכ"ט), 502—513.

24 השווה דעתו של רבי צבי הירש חיות במבוא התלמוד, פרק ח', כי הודות לסייגים ולגזירות שעשו אנשי בית שני נשמרה התורה בישראל.





הנבואה הננו נקראים" (אג"ר א, שד; או"ת פט; צה; חה"ג פא; אה"ק א, כג—כד; א, קנו; א, רעה; ג, שנה).

התשובה הגדולה שתחיה את האומה ותביא גאולה לה ולעולם, תהיה תשובה שנובעת מרוח הקודש שיתרבה בה. כשרון הנבואה במקורו, קודם שהוא מתפתח במלואו, הרי הוא רוח הקודש... בגבור ישראל, הקדושה מתגברת... התשובה הנועדה לישראל, לרומם את קרנם בגאולה שלמה, תבוא על ידי השבת עוז רוח הקודש, שהוא הסגולה הנבואית בהתחלתה<sup>27</sup> המתפשטת על כל האומה כולה... התוכן המיוחד לישראל בתור עם לבדד ישכון לא יתברר על-ידי המעשים החיצוניים והקצובים והדברים הלימודיים בלבדם, כי אם על-ידי הרמת החיים בסגולתם הפנימית (או"ת צו).

כל פעם שהלב דופק דפיקה רוחנית באמת, כל פעם שרעיון חדש ואצילי נולד, הריני מקשיבים, כמו קול מלאך ד' דופק, נוקש על דלתי נשמתנו, מבקש שנפתח לו את פתחנו, למען יופיע אלינו בכליל הדרו (אה"ק א, קסה)<sup>28</sup>.

27 על "רוח הקודש" כמדרגה נבואית, ראה מורה נבוכים ב, מה. השווה אה"ק א, רע: "הנבואה היא הכשרון המפותח של רוח הקודש, ורוח הקודש הוא הכוח הנבואי טרם צאתו מן הכוח אל הפועל הגמור".  
על חידוש הנבואה בימות המשיח ראה מורה נבוכים ב, לו (בסוף הפרק).  
28 השווה להלן פרק י' הערה 59.