

פרק רביעי

שכל ומסתורין

בשאיפה הכללית להרמת החיים "בסגולתם הפנימית" (או"ת צז) רואה הרב קוק גם תביעה לא להסתפק בלימוד התורה הגלוייה ובקיום המצוות המעשיות, אלא להעמיק את הבנתנו ב"פנימיותה של תורה", והיא תורת הקבלה. "והדור הזה הלקוי כל כך במחלת הכפירה¹ שהיא רפיון האמונה, האם אין לנו יסוד לומר שלתשועתו אנו צריכים להרבות בתורת האמונה". על פי ההסתכלות הפנימית והחודרת משוכנע הרב כי בדורנו ישנה שאיפה רוחנית שהיא כל כך חזקה עד שקשה להרוות את צמאוננו הרוחני של הדור. רק הפנימיות של התורה, הקבלה, עשוייה לספק את תביעת הדור "לעליה תרבותית גדולה שהיא רצופה כולה בקדושה ובטהרה". מול אלה המדגישים את חשיבות לימוד התורה הנגלית בלבד, הוא מחדש את קריאתו של רבי חיים ויטאל, מגדולי המקובלים ותלמידו של האר"י, נגד "יבשות התורה" (אג"ר ב, רלא—רלב). ירידת הדור בתחום האמונה עשוייה להביא לעלייה, משום שהירידה מאלצת אותנו לעסוק בתורת האמונה והפנימיות של התורה.

להפנות את הלבבות ולהעסיק את המוחות במחשבות נאצלות, שמקורן ברזי תורה, נעשה בדור האחרון הכרח גמור לקיום היהדות, וירידה זו בעצמה — שהביאה את הכרח ההשתמשות באמצעי נשגב זה — היא היא העליה (ע"ט מו)².

יש לגלות ולהפיץ את רזי התורה ועל-ידי כך יתכשרו ישראל להקשבה ולהבנה לרוח האלוהים. מבחינה זו אף מוצא הרב את ימי התחייה הלאומית שלנו כתקופה מתאימה הזקוקה לאחדות הנגלה והסמוי שבתורה על-ידי עיסוק מוגבר בפנימיות התורה. בתקופת הבית הראשון היו "בני הנביאים"³ לומדים להתקרב אל הנבואה, ואילו בימינו אנו חיים "בזמן היותר קרוב לקץ

1 בעית הכפירה בדורנו נדונה לעיל בפרק שני.

2 על לימוד הקבלה ראה אג"ר, א, פ"א-פב. על ספר הזוהר ראה או"ת צא; אג"ר ב, רמז-רמח (זו תשובה לשאלה בדבר המחלוקת בקרב יהודי תימן על הזוהר ותורת הקבלה). והשווה הרב צ"י קוק, לשלשה כאלול (ירושלים תרצ"ח), מו. מלכים א' כ, לה.

ישועה" ולכן אין דרישת ד' צריכה להיות מצומצמת לחכמים ובני נביאים אלא יש להפיץ אותה בקרב הרבים: "כעת הזמן מחייב להרבות קנין בתורה הפנימית" (או"ת פט—צא; צה).

תורת הקבלה בדורנו

מדוע מחייב המצב הירוד של דורנו לכוון את מאמצינו הרוחניים במיוחד לעיסוק בפנימיות התורה? על כך הוא משיב במאמר "ההארה הרוחית והפילו-סופית" (ק"מ 14; אה"ק א, צב—צג). הוא יוצא מתוך ההנחה שאין ניגוד בין ההשכלה הפילוסופית הדתית ובין העיסוק ברוי תורה⁴. יש מצבים שבהם הפילוסופיה, המופעלת על-ידי השכל האנושי, מבררת ומאירה בעיות האמונה בדרך של "בהירות פשוטה", אך האור האלוהי שבהתגלות אלוהית עולה לאין ערוך על הכרת האלוהות שניתן להשיג על-ידי השכל האנושי. השכל האנושי יכול לעורר אצל האדם רצון לחרוג מן האפשרויות המוגבלות של כליו האנושיים. ואכן זו היתה מידתם של הרמב"ם וחכמי ימי הביניים "ששאבו את חכמתם האלוהית על-ידי המעבר של השכל האנושי אשר למיטאפיסיקה הפילוסופית, שחדרו בתומת רוחם מן החול אל הקודש". אולם ההשכלה הפילוסופית פועלת בכיוון זה רק במצב "כשהגוף טהור מטומאת התאוות והעוונות", אבל בדורות של ירידה רוחנית אי אפשר להתקומם נגד "השיקוע החומרי" אלא אם כן עושים מאמץ עילאי וחותרים להכרת רזי התורה: "הכרת הוא להאיר באור הרוזים, המתעלה בחופשו המרומם עד מרומים עליונים, ומשפיע שמחת גיל של יפעת קודש לנפשות עגומות ונדכאות".

המדע האנושי המצומצם הוא כלי הגון לעקר על ידו אותם השרשים הזרים של הדמיונות הכוזבים, שהם צריכים להעקר. הם הם כל הדמיונות שיסוד נטיתם הוא בערות האדם ונטית הרשע שבו. אבל השמחה הגדולה הממלאה את הלב חדות קודש, מפני שמשאלותיו העליונות מתמלאות, זו איננה באה כי אם על-ידי רזי תורה, שמציגים לפני האדם את האספקלריא המאירה של נשמתו, התייה, העליונה, כמו שהיא (אה"ק א, צא).

זאת ועוד: החדירה לפנימיותם של הדברים עשויה לספק את שאיפתם של אנשים הנתונים במצב של ירידה רוחנית ויחד עם זאת חותרים להתעלות ולחרוג ממצבם. בנפש האדם טמון כוח רוחני וכאשר הכוח הזה לחוץ ומדוכא יש שהוא עולה ומתחזק בהתפרצות אדירה ופתאומית השוטפת את האדם כולו בכוח איתן ומפעימה בקרבו את "מבוע החיים" שהוא "רוח אלוהים שבלב" (ע"ט יז).

4 על היחס בין מיסטיקה ופילוסופיה ראה: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York 1946), 23–29; 252; וינשטוק, כמעגלי הי-נגלה והנסתר (ירושלים תש"ל) 79–80.

התרבות המודרנית חולה משום שיש בה הן כפירה והן שנאה, ובכך היא שוללת את הכוחות הרוחניים המצויים באדם וגורמת לדילדול מהותם של החיים. ועל מחלה זו אי אפשר להתגבר אלא אם כן חושפים את כל האפשרויות הטמונות בנפש האדם ומחזקים את תכונות האמונה והאהבה. ואכן המפתח לריפוי המחלה הוא העיסוק בפנימיות התורה, משום שעיסוק זה מכוון לגלות ולהפעיל את שתי התכונות העיקריות האלה, האמונה והאהבה, העשויה לעצב את התרבות האידיאלית של ישראל (או"ת סט).

הקבלה כולה היא צפיית ישועה, כראוי לחכמה עליונה, שאינה מתפשרת עם ההווה הלקוי כי אם עולה היא ברוח ד' אל העתיד המתוקן הנהדר בקודש (אג"ר ב, צא).

העיסוק בתורת הקבלה הוא הכרחי וחיוני במיוחד בתקופה שבה מתערערים הערכים הגלויים של התרבות. אם נסתפק באוצרות הרוח והתרבות הגלויים, עלולים אנו להגיע לדלדול רוחני. בעת כזאת אי אפשר להתעלות אלא אם כן נחתור אל הפנימיות, שבה "לא נגעה יד המהומה העולמית". על-ידי זיקתו אל הרוח והנסתר, אל הפנימי, אל מקור החיים העילאי, יכול האדם להחיות את "העצמות היבשות של העולם הרוחני הגלוי". כשהעולם הגלוי נתון במשבר אין טעם לבקש אחיזה רוחנית רק בתופעות הגלויות של התרבות. האכזבה מן התרבות הזאת מעוררת "צמאון בוער אל התוכן הנעלם" שהוא מעל ומעבר החכמה וההשכלה שהגיעו עד משבר. זו גם הסיבה שהניעה את הרב לפרסם בשנת תרע"ז, בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה (בשבתו בלונדון), את החוברת "ראש מילין" העוסקת במדרש האותיות, התגין, הנקודות והטעמים על-פי תורת הקבלה. מדרש האותיות בא לחשוף את האמת העילאית, הכוללת והמופשטת — האמת המקורית והפנימית שאינה באה לידי ביטוי — אשר נתגלמה בתוך העולם האנושי על-ידי האותיות והטעמים. במדרש האותיות שבחוברת "ראש מילין" מתכוון הרב לחשוף את המחשבה המופשטת הקודמת לאותיות, "הציורים הבלתי מצוירים, התוארים העומדים למעלה מכל תואר" (ראש מילין א).

כשהעולם הולך במהלכו הרגיל, כשאין פרעות ומהומות בחיים, יכול גם הרעיון האצילי של האדם לקחת את פרנסתו מההסתכלות בתנועות החיים, מחיי החברה, ומהתורות האגודות בהם, שהוא כל התוכן של כל חכמה וכשרון נגלה. ומובטח הוא שמתוך הרכוש הזה יתעשר עושר פנימי.

לא כן הדבר בזמן שהחיים נופלים הם במהמורות המלאות מחשכי רשע ותוהו, אז העולם הגלוי מתנווד, סדריו מתערבבים, ואם יהיה האדם יונק את לשד חייו הרוחניים רק מהצד הגלוי שבאוצר הרוח — דלדול נורא מוכן לבא עליו ולשדוד ממנו את כל עמדת תומתו.

ואז, כדי להחזיק את המעמד, יבא התור של הצמאון הבווער אל התוכן הנעלם, אל הסקירות הפנימיות שהן מתנשאות מעל לשטח הגלוי שבחיים, שבהן לא

נגעה יד המהומה העולמית. וממקור חיים זה ילך האדם וישאב מים בששון להרטיב את העצמות היבשות של העולם הרוחני הגלוי שנשאר במצב כל כך נדהם מפני תגרת יד החיים אשר נתבלבלו. ומטעם זה עצמו בא הלחץ לכותב הטורים הללו לרשום את רשמי המתשבה אשר למדרש האותיות וכו' דוקא בזמן הזה (שם קלו—קלז).

סתרי תורה

בעקבות תורת הקבלה סובר הרב, כי הבנת התורה מתעמקת ומתקרבת לאמיתותה הפנימית על-ידי הכרת סתרי התורה⁵. בעבר היה לימוד סתרי תורה נתון רק לאנשים שהיו מסוגלים לכך מפאת כושרם הנפשי⁶, אבל בדורנו יש הכרח לגלות את סתרי התורה מפני "שהעולם נתבסס וכנסת ישראל התחילה להרגיש בפנימיותה את צדקתה ותומת נפשה ולהביט על הגלות במבט של חרפה ובוז" (או"ת קיז—קיה). לעומת הכלל שהיה נקוט בעבר שהלימוד בסתרי תורה מוגבל למי "שמילא כרסו בבשר ויין", היינו לאדם שהתעלה לדרגה גבוהה ביותר בלימוד התורה הגלוייה, טוען הרב כי בדורנו, אדם הנמשך ללימוד התורה הפנימית הריהו חייב לעשות כן. שכן עצם הרצון הזה לחדור אל פנימיות התורה מעיד עליו שהוא מוכשר ומסוגל לכך. "מתי הוא טוב ללמוד סתרי תורה, כשהתשוקה הפנימית של קרבת ד' היא חזקה, מתעלה ומתגברת, עד שלא תתן מנוח לנפש, ואינה משביעה את חפצה בשום תוכן רוחני וקדוש שבעולם, כי אם עם ההגיון הפנימי המדבר ברזי עולם" (אה"ת נ—נא, נד)⁷.

אולם מן הדין גם לקחת בחשבון את מידת הכשרו של האדם האינדיבידואלי מבחינת התנהגותו וקיום מצוות התורה כתנאי מוקדם להצלחתו בלימוד סתרי התורה. משום כך ברור שאין להפריד בין הדעת, שפירושה קנין ידיעות בעניני קבלה, ובין רצון האדם לעשות טוב. לימוד סתרי תורה אינו ענין של אגירת ידיעות כי אם התאמצות רוחנית להגיע אל ההסתכלות הפנימית וההבנה של פנימיות התורה. אדם השקוע בזוהמת החטא "אי אפשר

5 על סתרי תורה ועל הנגלה והנסתר בפרשנות התורה, ראה רמב"ם, מורה נבוכים א, לב"ג; י"י גוטמן, דת ומדע (ירושלים תשט"ו), 260; Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz* (Berlin 1935), 76-79; י" תשבי, משנת הזוהר, ב (ירושלים תשכ"א); א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, א (לונדון-ניו-יורק תשכ"ב), 216; ג' שלום, *Major Trends*, 25; 209; G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (Zurich 1960).

6 ההגבלה בלימוד סתרי תורה מבוססת על המשנה חגיגה ב, א. וראה רמב"ם משנה תורה, הלכות יסודי התורה ד, יג; הקדמת הרמב"ן לפירושו על התורה (מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ב) א, ז.

7 והשווה אה"ק א, ה—ז; א, פג—פד; א, קמא; ג, ריז—ריט.

שתזרח בו הדעת". לפיכך אי אפשר לו לאדם להצליח הצלחה רוחנית בעיסוק סתרי תורה כל עוד עוונותיו מבדילים בינו ובין התורה. "הרצון והדעת הם בחיבור אחד" ומכאן שהתשובה היא תנאי הכרחי לעיסוק בסתרי תורה (את"ש סב—סג).

זיקה למסתורין

יש אנשים שאין להם זיקה למסתורין בכלל ולסתרי תורה בפרט. הם בעלי תכונה לנגלה והם משתלמים ברוחניות מתוך זיקה בלעדית אל התורה הגלויה. אולם גם אצלם ניתן להבחין איזו "עשירות מיסטית טבעית" והיא הגורמת להם להסתפק בנגלה. לעומת זה, בעלי תכונה לנסתר חשים "רעבון נורא וצמאון אדיר לציורים כמוסים ונעלמים". הנגלה והנסתר הם לא רק מושגים של שני צדדים בתורה ובחכמה; ישנם גם שני טיפוסים אנשים שהם בעלי תכונות קטביות, אלה הנוטים למיסטיקה ואלה הנוטים לנגלה. נדירים הם האנשים שמידת-זיקתם לנגלה וגם לנסתר היא שווה בשווה בשיעור אחד. ברם, המגמה האידיאלית היא להגיע למזיגת שתי התכונות — "ואז באמת מתגלה כוח יצירה כפול" (ע"ט כ—כ"א; אה"ק א, לו—לז).

מן הראוי לציין פה כי בנקודה זו מוצאים אנו הזדהות אישית מוחלטת של הרב עם משנתו. וכך הוא כותב בקטע אוטוביאוגרפי אחד:

לא מקרה הוא כי אם עצמות טבע נפשי מה שאני מרגיש עונג ונחת רוח בעסק הנסתרות האלוהיות בהרחבה וחופש. זאת היא עיקר מטרתני. כל התפקידים של יתר הכשרונות, המעשיים והשכליים, אינם כי אם טפלים למהותי. אני צריך למצוא את אושרי בקרבי פנימה, לא בהסכמת הבריות ולא בשום קאריירה איזו שתהיה. כל מה שאכיר יותר את עצמיותי וכל מה שיותר אתיר לעצמי להיות מקורי ולעמוד על רגלי עצמי בהכרה פנימית הממוזגת מדעה, הכרה, הרגשה ושירה, יותר יאיר לי אור ד' ויותר יפותחו כוחותי להיות לברכה לי ולעולם (ע"ט כב).

קטע אחר המנוסח בדרך ההכללה נושא גם הוא אופי אוטוביאוגרפי:

המסתכלים הפנימיים רואים הם בחוש שאי אפשר להם לעזוב את הלמודים הרזיים... אין בידם לעשות אחרת כי אם להתזיק במעוזם. ועם כל חובתם לעסוק בצדדי התורה הגלויים, ההגות האלהית העליונה מוכרחת היא למלא תמיד את תפקידה אצלם (שם מ) ⁸.

8 ג' שלום סבור כי בכתבי הרב קוק מצוייה תיאולוגיה מיסטית המצטיינת הן במקוריותה והן בעושר הגותה. ראה ספרו הנ"ל (האנגלי) 18; 354 (הערה 17). וראה גם ג' שלום, אפשרות של מיסטיקה דתית יהודית בימינו, "אמות" (אוק"טובר—נובמבר 1963).

ראה מאמרו של א"ז רבינוביץ (אז"ר), כתר תורה, ב"לוח ארץ ישראל" לשנת

אין ספק שסכנות רוחניות אורבות לאדם העוסק בנסתרות, אבל הסכנות אינן צריכות להרתיע את האדם הרוצה לעסוק בכך. "אף-על-פי שהרבה נכשלו מהתגיון בנסתרות, אין המוכן להשכלה רוחנית צריך להיות נסוג אחור מחפצו הקבוע להיות הוגה דעות נשגבות. וכמו כל עניני החיים שהם מלאים מכשלות, ומכל מקום הולכי תום בטח ילכו דרכם ועזרת ד' תשגבם, כן הוא גם ביחש החיים הרוחניים שהאדם צריך רק לטהר את לבבו ולהתאמץ בתכונת המוסר וחפץ הטוב, שהוא התוכן של הקודש, לעשות רצון קונו ולכוון לבו לשמים, ואז יישמר מכל מכשול וילך לבטח דרכו בתורה וחכמה, בחקר אלוה ובבינת אמת בדעת ד'" (אה"ק א, פט—צ). "מי שמרגיש בעצמו, אחרי כמה וכמה נסיונות, שנפשו בקרבו מתישבת במנוחתה רק בעסק רזי תורה, ידע נאמנה כי לכך נוצר. ואל יבהלוהו כל מניעות שבעולם, גשמיות וגם רוחניות, מלהיות רץ אל מקור חייו ושלמותו האמתית" (שם א, פח).

ציורים גשמיים

הרב מותח בקורת חריפה על הציורים שחכמי קבלה מסויימים נהגו לצייר כדי להדגים מושגים של תורת הקבלה. במכתב אל יהודה דוד אייזנשטיין, עורך האנציקלופדיה "אוצר ישראל", הוא מביע את תדהמתו שבערך "אדם קדמון" (מושג בקבלה) פורסם ציור לשם הדגמת המושג. מושגי הקבלה הם מיטאפיסיים "וחלילה להרשות לעצמנו להגשים מושגים קדושים כאלה אפילו בדרך לימוד" (אג"ר א, קסב). הוא מתנגד לציורים של "צורה גשמית" אבל הוא אינו מביע הסתייגות מהמושגים הגשמיים המופיעים בתורת הקבלה, מפני שברור למדי שמגמת העיסוק בתורת הנסתר היא ההיפך הגמור מנסיונות ההגשמה. "הלומד את הקבלה צריך להסיר מלבו את הפחד, שמונח בלב מטעם החקירה ההגיונית, שמא הוא פוגם באמונה האלוהית, שמא הוא מגשם. אין אלו אלא הבלי תעתועים. הכל יודעים שרוח הקודש מתאמץ הוא להאיר באור האלוהי העליון את העולם, והוא מוצא לו דרכיו בהסתכלות בחיי החיים בהיישנות הגדולה האלוהית, המוכרת בפעולות הרוחניות הרבה יותר מבפעולות הגשמיות" (אה"ק ב, תב). "יראה של שטות היא מה שמתיראים מהמשלים הגשמיים שברזי תורה. הלא יודעים אנו ברור שכל אלה אינם פוגמים מאומה את היסוד המאיר של טהרת אמונת אל אחד ב"ה, אלא הם מוסיפים בנו אור ובהירות להבנה וכשרון הסתגלות לאורה האלהית"

תרע"ב שנערך ע"י א"מ לונץ: "פתגמו הוא: האדם הוא מסטי בטבעו" (עמוד 69). "ובכלל, אומר הרא"ה, תחומי הנגלה והנסתר אינם כל כך מוגבלים. יש אדם שגם פרשה בחומש עם פירש"י הוא אצלו נסתר, ויש שגם פרק בעץ חיים של האר"י נהשב לנגלה" (עמוד 74).

(ע"ט נ; אה"ק א, קי). משלים אלה הם "לבושי הציורים" ואי אפשר להגיע להבנה מעמיקה בלי משלים אלה. אין לשכות, כי משלים אלה מסייעים לנו להבין את האור-האין-סוף הבלתי נתפס (אה"ק א, פד).

"הציורים הגשמיים" המצויים במקרא ובדברי חז"ל אינם פוגמים בתפיסה הזכה והפנימית של האמונה באלוהים. "השפה הפשוטה והנמוכה יחד עם ההגיון המתנשא האצור בה" מהווים את המיבנה השלם של עבודת אלוהים. "ההגשמה הנמוכה" נוגדת את היהדות, ואף-על-פי-כן דיברה התורה "בלשון כל-כך חפשי באין שום מעצור והגבלה". יש הכרח לבאר ולהנמיך את הדברים הנעלים כדי לעשותם לקנין הכלל — "ועל-ידי-זה מתרומם העם בכללותו למדרגה עליונה ונשאה". אולם כדי לזקק ולרומם את המושגים צריכים הוגי-הדעות ללמוד את החכמה האלוהית: "על כן אין לשער כמה גדולה היא החובה עכשו על גדולי תלמידי-חכמים, וכל מי שיש לו כשרון ונטיה לדברים רוחניים ונשגבים, לקבוע עיקר הלימוד והעיון במרומי החכמה האלהית" (א"ד קמב—קמד)°.

נגלח ונסתר

קיימת "הנחה המונית" שתורת הנסתר מתנגדת למדע, אולם הרב סבור שהנחה זו אינה נכונה. אדרבה, המדע והבקורת המפוכחת שואבים כוח מן הנסתר ומתבססים עליו. המיסטיקה לא זו בלבד שהיא אינה בלתי-רציונאלית אלא שהיא מצמיחה ומפתחת את הרציונאליות: "הרציונאליות מתפתחת רק מפני שמעבר לסף ההכרה שלה עושה הנסתר את פעולתו המדעית והמו-סרית" (או"ת צב—צג)°.

תורת הקבלה נקראת "ההגות האלהית העליונה" (ע"ט מ). היחס בין המיסטיקה ובין ההשכלה הוא יחס דיאלקטי. מצד אחד נתבע האדם "למעט את השלטון של שכל האדם" כדי לאפשר לו להכניע את עצמו לחלוטין "להשלטה העליונה של האורה האלוהית". אבל מאידך יש להקפיד על כך שהמעטת השכל האנושי לא תפגום את האורה האלוהית. "כל כוונתנו אינה כי אם על הצד הסיגי של השכל האנושי", היינו שהסיגים שבמחשבה מפריעים למושגי האמונה, אבל השכל בטהרתו "הרי הוא אור ד' ממש, ניצוץ של גילוי שכינה" (ע"ט סח—סט). היחס הדיאלקטי בין השכל והמיסטיקה צריך להוביל אל סינתזה התופסת את השכל כחלק מן

9 ראה לעיל בפרק ב'. על משמעותם של משלים וסמלים בדת ובמיסטיקה, ראה ספרו הנ"ל (בגרמנית) של ג' שלום; J. E. Smith, *Reason and God* (Yale ; 1967), 227-247.

10 השווה ג' שלום, בספרו הנ"ל (באנגלית), 23-24.

הדרך אל הדבקות, משום שהשכל עצמו הוא גיצוץ אלוהי. לפיכך "חובה לישא וליתן בחכמת האמת, היא החכמה האלוהית העליונה" (אה"ק א, קז). ויחד עם זאת מפתחת חכמת הרזים את נשמתו של האדם "עד כדי עמידה על כוחה הפנימי, לשאוב ממקורה, בלי שום הצטרפות של התלמדות אמצעית" (שם א, צה). המגמה היא "לשחרר את האדם, על-ידי התעלותו, על-ידי התפתחותו, בגילוי כל כשרונותיו הפנימיים" (שם א, צז).

לפילוסופיה יש תחומים מוגדרים ומוגבלים והיא אינה יכולה לחרוג מגבולותיה. גוסף לכך אין בכוחה של הפילוסופיה לפרש את האחדות המהותית של כל המציאות, איך הכל מחובר יחד. לעומת זה חודרת הסודיות אל כל תופעות המציאות ומעניקה להן משמעות של אחדות מהותית. תכונה חודרת זו של תורת הנסתר היא "האחדות המפולשת של הרז", כאשר היא כוללת את "כל נטיות החיים, כל השאיפות וכל התקוות, כל המגמות וכל האידיאלים" (אה"ק א, ט—י).

אולם הסתירה בין הנגלה והנסתר אינה מהותית. היא נובעת מן הניגוד בין "הנגלה המצומצם" ובין "הנסתר שאינו חפץ לדעת צמצום וגבול", ואפשר לבטל את הסתירה על-ידי מלאכת השלמה בין שני היסודות — היינו, שהנסתר ייבנה על יסוד הנגלה ולא מתוך התנגשות. תחילה יש להכיר ולפתח את הנגלה במלוא היקפו, במדע העולם והחיים וכל הטוב, הנאה והמסודר שבמציאות, ועל יסוד פיתוחו המלא של הנגלה אפשר להתקדם בהבנת הנסתר (או"ת צג).

"כל הענינים המוסריים כולם, כפי מה שהם נראים בפשטותם, כל מדות הדרך-ארץ וכל טהרת החיים ואומץ ויושר שלהם וכל פשטה של תורה, נראים הם דרך ההסתכלות הסודית באופן יותר בהיר ומצוחצח באין ערוך, באופן יותר יסודי ומקורי" (ע"ט י). אולם ההסתכלות הסודית קשורה ושלובה בהכרה הגלויה שהאדם רכש לעצמו. הבהירות שהאדם מסוגל להשיג על-ידי ההסתכלות הפנימית מותנית בהסתכלות הגלויה והחיצונית של האדם. "הקודש השמימי מתברך לפי הערך של היסוד התחתיתי של החול שהוא מתיחש אליו" (שם ז). לכאורה נוגדים סדרי העולם את "ההופעה האדירה של רזי תורה", אבל הצדיקים מתגברים על הקשיים "והם חיים את חייהם על-פי סוד ד' ליראיו בשלמות גמורה". הצדיקים מכירים "שבאמת העולם וכל נמוסיו, שנראים כל כך מתנגדים לאורה העליונה האלהית ותביעותיה הנצחיות, הם באמת מסעדים ותומכים לה":

רזי תורה מתבארים על פי כל החכמות שבעולם ועל פי יראת שמים הטבעית (שם נה).

כל סדר יפה של חיים, כל הכנה של הגברת החוש האסתטי באדם. הוא מכין

שבילים להופעת אורות עליונים מאוצר הרוחני העליון הזורם בלי הרף ומבקש להתפשט בגילוי פעולתו על כל מקום שהוא מוצא מוכן לו (שם ז).

השכל מחזק את הכרת הנסתר

כשם שחיזוקו של הגוף מאדיר את הכוח הרוחני כך מחזק השכל את הנסתר: "שכל מה שיגדל כח ההשכלה הנגלית יגדל כח הידיעה הנסתרת וחריפות סקירתה בעומק רעיונה" (אה"ק א, סה). "רצונו של המקום ברוך הוא בבריאה כדי שנכיר האמת, וערך החיים אינו כי אם הדעת" (עו"ר ב, קסט). במקום אחד מפליג הרב עד כדי הגדרה המדגישה את ערכה המוחלט של הידיעה הפילוסופית: "התכלית האחרונה של היצירה היא הידיעה לפי הפילוסופיא" (ע"ט נח), ובכך דומה ניסוחו לתפיסתו הפילוסופית של הרמב"ם (מורה נבוכים ג, נא). ואף על פי כן תופס הרב את הידיעות שהאדם רוכש באמצעות המחקר רק כאמצעי המכשיר אותו להגיע אל "הידיעה העליונה", ואילו אמצעי אחר — שהוא לדעתו המתאים ביותר לכך — הוא הדבקות בד' והלימוד של רזי תורה (ע"ט י; אה"ק ג, רי).

מהי הידיעה העליונה? בפירושו לסידור התפילה הוא כותב על "ההופעה האלוהית" שבאה מתוך המיסתורין של אל מסתתר, כלומר: מעין רוח הקודש. "אמנם אין אפשרות למחשבה מוגבלת לתפוס את האור העליון הבלי-גבולי. ידענו כי הוא תמיד גנוז וחתום מרוב היעלמו ועוצמת קדושתו. אבל גם הידיעה הזאת, של אי-הידיעה, יש לה גוונים עליונים, נוראים ונפלאים מאד, שהם הם מקור חיינו וזיו מהות עצמיות נצחיותנו. אבל מה שהוא יותר קרוב לנו ונתפס כבר בכוח השכלתנו, כשהיא מזדככת, היא הידיעה הבאה אחרי ההגבלה" (עו"ר ב, עד) ¹¹.

"רוח הקודש צריך להיות מחובר יחד עם השכל הטהור של האדם. כששניהם יחד עושים את בניני ההשגה, יצאו הדברים מזורזים יפה ומלובנים כראוי". כאשר האדם מרגיל את עצמו לשמוע את קול ד' בכל תופעות החיים "מתגלה אליו קול ד' גם בשכל, ואז דוקא בשכל ימצא את ההתגלות האלהית האמתית. וכל מה שיוסיף חקירה והתפלספות יוסיף קדושת אמונה ודבקות והערת רוח הקודש" (אה"ק א, רסח) ¹².

תפיסתו של הרב בדבר היחס בין ההשכלה הרציונאלית ובין העיסוק בנסתרות

11 השווה עו"ר ב, גו (עדות ד' נאמנה); ב, גז (מצות ד' ברה).

12 בשאיפתו לאחדות של ההשכלה והדבקות המיסטית באלוהים, עומד הרב קוק בניגוד לזרמים השולטים בפילוסופיה המודרנית. אטיין ג'ילסון הצביע על כך שהחידוש המכריע בפילוסופיה של דיקארט — ובעקבותיו, בהגות המודרנית — לא היה בהתנגדות לדת אלא בכך שהכניס הפרדה בין החכמה הפילוסופית ובין

מתבררת לנו מהדירוג שהוא קובע בסולם המעלות של "עסקי המחשבה".
הרב מונה עשר דרגות בדרכי ההגות:

שינון הרעיונות והרגשות הידועים מכבר; זיכוכם ובירורם; סידורם ויחושם זה לזה בצורה הגונה; הוספת חידוש על כל אחד מהם; הוספת הארה כללית על העולה מקיבוץ כולם יחד; הוספות רעיונות ורגשות חדשים ממקור הדעה והרגש; חיבור ההוספה עם האצור מכבר; הופעות חדשות שנוגדות מהחיבור; התעלות רוחנית עליונה היוצרת מכללות ההופעות כולן; השקפת עולם שלמה, הבאה מכל הגורמים הרוחניים הללו כאחד (שם א, עג).

שיטת הדירוג הזאת מכוונת להוביל את האדם מן השינון אל הזיכוכ ואל הוספת חידושים, ומכאן אל "ההארה" שיש בה יותר מאשר סכום הידיעות. ולאחר מכן, אל "ההתעלות הרוחנית העליונה". ברום המעלות מגיע האדם אל "השקפת עולם שלמה" שהיא תוצאה מכל הידיעות וההשכלות וההופעות וההארות וההתעלויות. עצם ההגדרה "השקפת עולם" מצביעה בכיוון של ידיעה רציונאלית, ואילו ההופעות וההארות ודאי שרומזות אל חוויית מיסטיות. מתברר אפוא שהמגמה היא להגיע אל סינתזה שתאחד את כשרון השכל עם הנטיה הנפשית לדבקות באלוהים. לפיכך באה ההדגשה על "סידור המחשבות" גם כשמדובר בעבודת האלוהים הפנימית (שם ג, כד).

בסולם הדירוג של התעלות האדם אי אפשר להסתפק בתפיסה השכלית בלבד. "השכל הרציונלי שלנו אינו כי אם תלמיד קטן, המסביר קצת את כל אור החיים שיש באוצר דמיונו". אי אפשר לו לאדם להגיע אל הבנה משמעותית של המציאות על כל אמיתותה וגדולה אלא אם כן יצא מעל למגבלות השכל — עד לחזון הדמיון, אל "הברק האלוהי". כי בדמיון יש תכונות ואפשרויות שאינן בנמצא בשכל. אע"פ שהתרבות המודרנית התקדמה לאין-שעור בתחום המדע, היא גרמה גם לירידת "העולם של הדמיון", ובמובן זה מפגרים אנו כיום לעומת דורות קודמים. ברם, הדמיון כשלעצמו עלול לגרום לסילופים ולסיבוכים, ולכן "זהירות וזיקוק צריך הוא הדמיון" (שם א, רכג—רכז).

החכמה התיאולוגית. אף לפני דיקארט היו מבדילים בין השתיים אלא שהמגמה היתה להביא לאיחודן; אבל אצל דיקארט באה ההבדלה כדי לקבוע במוחלט את פירודן, והפרדה זו שולטת בפילוסופיה ובתיאולוגיה בנות-ימינו. לעומת זה סבור הרב קוק כי רק ההכרה הדתית מסוגלת להעניק משמעות וכיוון ומגמה תכליתית לחקירה הפילוסופית. ראה: Etienne Gilson, *God and Philosophy*, 77 (Yale 1955). תפיסתו של הרב קוק דומה לזו של פיפר: Josef Pieper, *Leisure, The Basis of Culture* (New York 1963), 115. לשאלת היחס בין הפילוסופיה והנבואה, ראה או"ת קסה.

הרגש צריך שיהיה בנוי על-פי מוסדי החכמה והשכל השלם, ויש יתרון רב לדברי רגש היוצאים מלב מלא חכמה על דברים שהם אמנם מלאים רגש אבל יוצאים מלב ריק מחכמה ושלמות השכל (עו"ר א, שמח).

אין להפריד הפרדה מוחלטת בין השכל והרגש. השכל הוא חזיון פסיכי ואהבת השכל מבוססת ברגש. אין להישען על הרגש בלי הארה שכלית, אבל גם השכל זקוק לרגש כדי שיגיע לידי ביטוי מעשי. "אבל לעולם לא יבא (הרגש) לתעודתו כי אם לפי רוב הארת השכל עליו" (אג"ר א, קלה). "האינסטינקט הוא יותר מהיר ויותר מדויק מההכרה השכלית של האדם". אולם אותה דייקנות ומהירות אינה מצוייה באינסטינקט כמות שהוא אלא ב"מרומי הצד העליון שבאינסטינקט" (ע"ט יד) 13.

אין לחשוש מפני "התפרצות של דמיונות" כל עוד עוסק האדם בתורה ובחכמה, בגמילות חסדים ובישובו של עולם ובאהבת הבריות, כי דמיון כזה "חותם השכל הטהור יהיה תמיד טבוע עליו". השכל והדמיון לוחמים זה בזה אבל שניהם כאחד מתסיסים את רוח האדם. השכל לבדו מתחליש את הדמיון ואילו הדמיון מטשטש את השכל. ואכן, המדע הטוב חייב להיות מורכב מהמיזוג של שני היסודות, השכל והדמיון: "הבריאות המדעית באה מהמזג ההגון של הדמיון והשכל". כאשר השכל משפיע על הדמיון אפשר להגיע אל הקדושה ואילו הדמיון שאינו קשור אל השכל עלול להיות מקור לתקלה ולחטא. אולם ההבדל בין השכל והדמיון אינו הבדל מהותי אלא שוני של דירוג: "כי סוף כל סוף אין לאדם כי אם ידיעה צללית מכל דבר" (אה"ק א, רלא—רלה). השכל חייב להשפיע על הרגש, והרגש על הדמיון, והדמיון על הפעולות, כי כל סתירה בין מרכיבים אלה שבחיי האדם, עלולה לגרום להריסה (שם א, רמו; א, רסג; ג, ריג) 14. "המדע הברור" חייב להיות יסוד לפעילות האדם ולכל אורחות חייו ולהגותו, אבל יש ענינים שהם נשגבים יותר מן המדע הברור ואי אפשר לתפוס אותם בלי "הגות לב ודמיונות":

האהבה אל המדע הברור צריכה להיות מוגבלת במידה שלא תפריע אותנו מלהיות תמיד שוקקים למה שהוא יותר גישה ונשגב ממדענו הברור... ובלבד שלא יתחלף לו התוכן, עד שיחשוב את המושג ההשערי למושג מדעי, והמושג הדמיוני להשערי שכלי, וכיוצא בו, שאז יכולה רקמת הרשת של ההטעאה ללפפו (שם א, ריח—ריט).

13 ראה ע"ט ז על עבודת הקרבנות בבית המקדש ועל החשיבות של "הדמיון ההמוני הגס" המזוקק על-ידי ההכרה העליונה. הרב מבקר את ברגסון (אה"ק ב, תקלג; ולהלן בפרק ה') בשאלת ההתפתחות. עם זאת מן הראוי לציין את גקודות-המגע עם משנתו של ברגסון בשאלות השכל והאינסטינקט.

14 השווה עו"ר א, שלט; ב, רצ.