

פרק חמישי

מציאות וזמן

הרב עומד על הצורך כי נעמיק את הסתכלותנו עד שנוכל להכיר את המציאות הנסתרת אשר מאחורי המציאות הגלוייה. בתארו את המצב בארץ-ישראל בשנים שלפני מלחמת העולם הראשונה, הוא רואה "סוכה דלה מלאה מסכנות חמרית ורוחנית". זוהי המציאות הגלוייה והיא מתוארת על ידו ללא כחל ושרק, על הכפירה שבה ועל התופעות הרעות שבה. אבל קיימת גם מציאות שהיא עדיין גסתרת ועם זאת היא שרירה וקיימת. בתוך-תוכם של החיים הגלויים "מסתתרת שכינת אל חי" (או"ת קכד). באורח גלוי באה ההתעוררות לשיבת ציון בגלל הצרות והרדיפות, אבל מניעים אלה אינם אלא צירוף של מקרים היסטוריים. ביסודה של התחייה הלאומית באה "התביעה הפנימית" של האומה לפרוץ את הדרך כדי להוציא אל הפועל את צביונה המלא והשלם (או"ת צה).

בשלביה הראשונים באה ההתעוררות הלאומית לידי ביטוי בדברים חיצוניים, כגון שיבה לארץ, תחיית השפה העברית, לימוד ההיסטוריה של העם ואף "געגועים מגומגמים". אבל אחרי הצעד הראשון החיצוני תבוא התעוררות רוחנית שתהיה חדורה אמונה באלוהים (חה"ג עז). תנועת התחייה הלאומית נמשלת לבני אדם שחופרים באר עמוקה בארץ צחיחה. יש המתייאשים לאחר שלא הצליחו להגיע במהרה אל מקור המים, ויש "הקשורים בקשרי נשמה עם החפץ של מגמת הבאר החיה שבעתיד". אנשים אלה מאמינים "שהמים החיים מוכרחים סוף כל סוף להיות זורמים ממקור זה". אף המאמינים-האופטימיסטים חייבים להודות שהמים שהחלו זורמים מן הבאר אינם כולם מים צלולים, אבל אין להאזין לקול המייאשים "מהירי-הלב" המרפים את ידי העושים אלא יש להוסיף אומץ ולהעמיק בחפירת הבאר. "נוסיף להעמיק את באר התחיה ברוח ובחומר". מול "מחשבות שטחיות" שאינן חודרות לעומקם של המאורעות, יש להעמיד את התביעה לרדת "עד התהום העמוקה של המחשבה התחייתית". יש להמשיך ביתר-שאת בבנינה המעשי של הארץ ויחד עם זאת יש להרבות ולהגדיל בה את מאור התורה. ועוד תגיע העת כאשר יתגלה "רוחנו הנאמן והמקודש הנובע ממקור ישראל". התנועה

הלאומית עדיין אפופה ב"מעטפה חילונית" אבל בבוא העת היא תשתחרר מן המעטפה "ותתעטר בעטרת הוד קודש" (ק"מ 7—9).

חסתכלות פנימית

ההבחנה בין ראייה חיצונית והסתכלות פנימית של המציאות נובעת מתוך תפיסת הרב — המושפעת מתורת הקבלה — שקיימת הווייה פנימית ונסתרת שאפשר להבחין בה ולהכיר אותה על-ידי התבוננות מעמיקה במציאות. יש גוף ויש נשמה, יש מציאות גלויה וחיצונית ויש מציאות נסתרת שהיא פנימית, יש ראייה שטחית ויש ראייה חודרת. לכאורה נדמה שקיימת סתירה בין ההסתכלות הפנימית ובין המציאות הגלויה, אולם המסתכל הפנימי יודע שהמציאות הפנימית היא האמתית (עו"ר לט) ¹.

המציאות מורכבת מהרבה חלקים נפרדים, אבל על-ידי הסתכלות מעמיקה אנו באים לידי הכרה שכל החלקים צריכים זה לזה ומתקשרים ומשתלבים להווייה אחידה ². בעולם יש הרבה רשעות וסכלות ונעשות בו תועבות — אפילו בשם האמונה הדתית — אך לעומת זה מוצאים אנו בו את שכל האדם ויושרו, אור האמונה וחכמת החכמים. העולם מתקיים ומתאחד מן הצירוף והחיבור של כל הפרטים. הדברים הנעלים נזקקים לדברים הנחותים: "עולם אחד הוא". ברוח האדם יש "שמרים ורפשים" אך בלעדיהם לא היה האדם יכול להצמיח "פרי תנובתו המשמח אלהים ואנשים" (אה"ק ב, תיז—תיח).

"הקריאה בשם ד' שואפת לגלות את האחדות בעולם, באדם, בעמים, ובכל התוכן של ההווייה" (שם ב, תיא; ב, שנו). אחדות זו אף-על-פי שאינה גלויה, היא מהותית במציאות, והיא-היא הקדושה האלוהית החבויה בתוך ההווייה, אור-הקודש הגנוז בתוך העולם. "הקדושה היא כללית, בכל המציאות היא מופעת, אלא שהיא עלומה ומסותרת מצד גסות החיים ובאה כנסת ישראל לעולם לגלות את הצפון ולהראות את בהירות הקודש" (עו"ר א, לו; ב, קנה—קנו). בראייה פשוטה ושטחית אי אפשר לגלות את הקדושה בעולם. אפשר לחשוף את הקדושה הנסתרת רק על-ידי "הכרה תוכית", היינו על-ידי הכרה שתחדור אל התוך, אל המשמעות הפנימית. דוגמה לכך היא הבנת המאורע של יציאת מצרים:

יציאת מצרים היתה מאורע כזה, שרק לפי מראית העין הגסה נחשבת היא לדבר שהיה איזה פעם ועבר, ונשאר בתוך זכרון אדיר בתולדות ישראל, ובתולדה הכללית של האנושיות כולה. אבל באמת על ידי הכרה תוכית אנו באים לידי

1 על המציאות לפי תורת הנסתר ראה י' תשבי, נתיבי אמונה ומצינות (רמת-גן 1964), 11—22.

2א תורת הקבלה מבחינה בין "עולם הפירוד" ובין "עולם היחוד" (עלמא דפרודא, עלמא דייחודא).

ידיעה כי עצם פעולת יציאת מצרים היא פעולה שאינה נפסקת כלל. התגלות יד' בפרסום ובהופעה בהירה על פני ההיסטוריה של התבל, היא התפרצות אור נשמת אלהים החיה והפועלת בכל מרחבי עולם (שם א, כו).

ניצוצות הקדושה

על-פי דרכה של תורת הקבלה ("הרוזיות", היינו תורת הרז-הסוד) מפרש הרב את היחס בין המציאות הגלויה ובין המציאות הנסתרת על-ידי הדימוי של האור והגיצוף — ניצוצות של אור הטמונים בתוך החיים וחומריים². "אומרת לנו הרזיות: בעולם מלא של אור ושל חיים אתם שרויים". המציאות היא גדולה ועשירה יותר מכפי שהיא נראית על-פי ההסתכלות החיצונית. בכל פינה של החיים נמצאים "ניצוצות מלאים חיים ואור". אלה הם ניצוצות של אור הקודש, האלוהי, והם חבויים בתוך המציאות החומרית (אה"ק ב, שמג). המציאות המוכרת לנו היא ההווייה הזמנית-החומרית, והיא גיצוף מן ההווייה הנצחית-האלוהית. גיצוף הקודש גנוז בתוך החיים החומריים ואי אפשר לחשוף אותו אלא אם כן מכוונים את מטרות החיים החומריים והזמניים אל ההווייה הנצחית (שם ב, שעז). כדי לחשוף את "האידיאליות האלוהית", את האור הגנוז, יש לרומם ולקדש את חיי המעשה, להעלות את "ניצוצות הקדושה" הגנוזים בחיי החומר. "את ניצוצות הקדושה אנו שואפים תמיד להעלות" (שם ג, קפד).

מושג "העלאת הניצוצות" קשור עם תפיסת אחדות ההווייה: "המחשבה הסודית של העלאת הניצוצות מתאחדת היא עם התוכן של אחדות ההויה, המתגבר ועולה עד שהוא קובע את האופי המוסרי של האדם על פיו" (שם ב, תקסח). האידיאליות הרוחנית תתגלה רק באותה מידה שנדע לרומם את החיים החומריים ולהזקיק אותם אל המגמות הרוחניות (שם ג, קפד);

2 בתורת הקבלה מצוייה הסמליות של גיצוף אור הקודש הגנוז בתוך העולם. רבי שניאור זלמן מלאדי מפרש (לקוטי אמרי-תניא, שער היחוד והאמונה, פרק י) כי על פי הכלל שהתורה דיברה כלשון בני אדם, ניתנה רשות לחכמי הקבלה לדבר בלשון הסמלים של אורות וניצוצות — "לשכך את האוון מה שהיא יכולה לשמוע".

על-פי תורת הקבלה יש זהות בין התיבה "אור" והתיבה "רז" באשר שתיהן בגימטריא 207. ג' שלום דן במפורט בענין זה במאמרו על תפיסת התורה בקבלה: G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (Zurich 1960). הרב קוק מרבה להשתמש בסמל האור במשמע של קודש. הוא מופיע בשמות הספרים "אורות" ו"אורות התשובה" שיצאו לאור בחייו ובשמות הספרים "אורות הקודש", "אורות התורה" ו"אורות הראיה" שנערכו ופורסמו לאחר פטירתו. ראה במבוא ל"אורות הקודש" מאת הרב דוד כהן (אה"ק א, 18).

מא"מ קכ—קכב). "את הכל, את כל העולם, את כל היצורים, את כל הנשמה
אנו רוצים להעלות" (שם ב, תקעג).

את ענין "העלאת הניצוצות" יש לראות כעבודת קודש המתייחסת לכל תחומי
החיים — "עד שאכילותו הן קרבנות ממש" — וע"פ המושג הזה יש לפרש את
הכתוב (משלי ג, ו) "בכל דרכיך דעהו", כפי שהוא נדרש על-ידי חז"ל
(ברכות סג, א): "איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה, בכל
דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך" (שם, ג, רכג). לפיכך יש משום "מצוה"
או "חובת כבוד" ביחס האדם כלפי גופו, כפי שמסופר (ויקרא רבה לד, ג)
על הלל שהיה אומר כי הוא עושה מצוה כשהוא רוחץ את גופו (שם א, קפג)³.
כאשר האדם קושר את אורח חייו אל "תוכן" מסויים הריהו מפלס "נתיב"
לחייו, היינו שהוא מכוון את חייו לתכלית מסויימת. התוכן הוא הקובע את
הנתיב. אם התוכן נעלה ונשגב הרי נתיבות החיים הם נעלים ונשגבים,
ואם התוכן נמוך ושפל-ערך יהיו נתיבות החיים נמוכים ושפלים (שם ג,
קכו—קכח).

הקודש, או "האידיאליות האלוהית", נמצא בכל תחום של החיים, בכל פינה,
בכל זמן ובכל מקום, ואילו החול אינו אלא "מסווה המסתיר" את אור
הקודש. בחגי ישראל מתבלט הקודש והוא "מסיר את הצעיף" עד שהקודש
מתגלה (אג"ר ג, רסז; עו"ר ב, רנה—רנו)⁴. חגי ישראל נקראים "זמנים"
לפי שהם באים במועדים קבועים כשהם מפסיקים בין תקופות של ימי-חול.
השפעתם מרובה דווקא בשל כך, בדומה לאהבתם של "רעים אהובים" אשר
אהבתם מתגברת כשהם נפגשים לאחר הפסקה: "התגדלות האהבה והפרחתה
על-ידי הפסקות כאלה היא אחד מתנאי החברה" (עו"ר א, שפא). בהקדמה
לספר "שבת הארץ" (הדן בהלכות שמיטה) מתאר הרב בדרך זו את השבת,
השמיטה והיובל. חיי החול מתאפיינים "במהומתם המעשית התכופה" ולכן
הם מסתירים את הקדושה. השבת, השמיטה והיובל נותנים רווח ויוצרים
הפסקה. ההתנערות שבאה כתוצאה מן ההפסקה, משחררת את הנפש מכבליה
ומוציאה אל הפועל את הקדושה החבויה בתוך חיי החול (ש"ה, הקדמה,
ז—ט).

ניצוצות אורות הקודש מתפשטים בכל המרחב, אבל הם גנוזים בשבילים

3 השווה עו"ר א, נו: "להחתים את תותם הזוהר של החכמה המאירה על תכונה
חומרית קדורה".

4 אגב: אותו מכתב נדפס פעמיים בכרך ג' של אגרות הראיה, בעמוד לה (מספר
תשסז) ובעמוד רסז (מספר תקנ"ג). במכתב בעמוד רסז התאריך אינו מלא והוא
נדפס בהשמטת הענינים האישיים והמשפחתיים המופיעים במכתב שבעמוד לה.

נסתרים וזרמים חבויים, עד אשר מתגלים במלוא קדושתם בדרך של "התרכויות של גילוי". יש שלושה סוגי קדושה עיקריים: (א) קדושת האדם, (ב) קדושת המקום, (ג) קדושת הזמן. קדושת האדם נמצאת בכל האנושות באורח חבוי אבל גילוייה מתרכזו בנשמת ישראל. קדושת המקום ממלאה את העולם כשהיא חבוייה ועלומה והיא אינה באה לידי גילוי אלא בארץ-ישראל ובמיוחד בבית המקדש⁵. קדושת הזמן מתפשטת לכל אורך הזמן אך היא מגיעה לידי הבעה וגילוי בזמנים מיוחדים, בשבת ובחגים. התגלות הקדושה מתרכזת באדם שבישראל, במקום של ארץ ישראל והמקדש, ובזמנים של שבת וחגים. אין כאן חידוש של קדושה אלא התרכויות, גילוי והבעה של הקדושה הגנוזה. "החידוש הוא בשם, בהתגלות בביטוי ובפרסום, אבל העצמיות לא נתחדשה" (אה"ק ב, שג—שד).

גילוי הקודש

הקודש הוא בכול, ואילו גילוייו של הקודש שונים. יש שהקודש מתגלה במרוכז, או בעוצמה, עד שמבחינים בקודש ביתר שאת, כגון בנשמת ישראל, בארץ ישראל, במקדש, בשבת ובחגים. אולם תחושת האדם שהקודש אמנם מתגלה אליו — תחושה זו תלויה באופן הסתכלותו. אם ראייתו היא "הסתכלות שכלית פשוטה" הריהו רואה את כל הפרטים הנתונים לתחום הכרתו החיצונית, ותו לא. אולם אם הוא שואף לחדור אל פנימיותה של המציאות וראייתו היא "הסתכלות רוחנית", הריהו רואה בעולם כולו על כל פרטיו את האחדות המחברת ומכוונת הכל אל המגמה. ההסתכלות הרוחנית, או "הסקירה הפנימית", היא המאפשרת להעלות את ניצוצות הקדושה הטמונים "בכל תוכן שבחיים, בכל מאכל ומשתה, בכל משא ומתן, בכל שיג ושיח", עד אשר הניצוצות יפרצו ויתלכדו לאבוקות גדולות (שם א, מא—מב). בהסתכלות חיצונית נראית המציאות כחצוייה בין רוח וחומר אבל בעצם קיימת אחדות מהותית-טבעית, אורגאנית:

הננו רואים את התכונה האורגנית של המציאות החומרית והרוחנית. בבטחה יכולים אנו להשקיף על היחש הכללי של הכל, וממילא על הפעולה שהכל מתפעל מן הכל, והכל פועל על הכל. אין לנו אטום גשמי, ולא שרעף רוחני, שאיננו פועל ונפעל על מלא ובמלא כל (שם ב, שגה).

בכל המאורעות בעולם, בכל היצורים, במעשיהם ובכל פרטי עניניהם, החומריים והרוחניים, בכל המציאות על כל חלקיה ומרכיביה, בכל ההווייה המפורדת והמחולקת — בכולם מצוייה תמצית, או ניצוץ, של ההווייה

5 קדושת האדם וישראל תידון בפרק י'. לענין קדושת המקום ובית המקדש, ראה עו"ר, א, רלו.

האלוהית. חשיפת האור האלוהי שבתוך המציאות מביאה לידי הכרה כי מלוא משמעותו של העולם האנושי הוא ההווייה האלוהית, שהיא האחדות העליונה והכוללת של כל ההווייה (שם ב, שצד). הכרת העולם על-ידי ההסתכלות הפנימית, המצביעה על האחדות הכוללת, אין בה משום טשטוש הגוונים המרובים של החיים האנושיים. ההכרה המעמיקה לא באה לבטל את עושר פרטי החיים אלא שואפת אל סינתזה הסופגת ואף מחייה ומפרה את הפרטים ועם זאת מעניקה להם מגמה מאחדת, עד אשר כל פרט מוצא את מקומו בתוך האחדות הכוללת. אחדות זו אין לפרש אותה במשמע של אחדות אלא על-פי המונח הדיאלקטי "הריבוי האחדותי", היינו הריבוי-הגיוון המשיג את שלמותו על-ידי סינתזה הממזגת את הפרטים לאור מטרת האחדות (שם ב, תג—תד) ⁶.

טוב ורע

הריבוי והגיוון כוללים גם את הרע והרשעות. אלה קיימים בעולם ואין לטשטש את עובדת קיומם, אם כי עובדה מעציבה היא. יש שופכי דמים ועליהם נאמר בתורה "ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו" (במדבר לה, לג). ויש איפוא הכרח בכפרה על הפשעים. יש לבטל את התרבות המביאה הרס לעולם ואשר "מתהללת בצלצלי שקרים" (או"ת טו). אולם במאבק עם הרע יש להבחין בין הרע כשלעצמו ובין כוחות-תכונות רעים. את הרע יש לעקור. אין לו זכות קיום וטוב לו שייאבד מן העולם. "הרע הגמור המוחלט, שאין בו שום ניצוץ של טוב, הוא שמח בכליונו, ואבודו ואפסותו זוהי שלמות התפתחותו היותר גדולה" (עו"ר ב, שיד). אבל אין לשלול לחלוטין את הכוחות-התכונות הרעים של האדם. אין לעקור מידות רעות אלא יש לזכך אותן ולהטות אותן למטרות טובות ⁷. "והנה תכליתם של כחות האדם כולם, בין הטובים ובין הרעים, היא להשתמש בהם

6 המושג הדיאלקטי "ריבוי אחדותי" דומה למושג "ריבוי השלום" המצוי במשנת הסובלנות של הרב קוק. ראה עו"ר א, של—שלא; א, קמט—קנ. ענין זה יידון להלן בפרק י"ב.

7 ראה רמב"ם, שמונה פרקים, פרק ששי, המצטט את "הפילוסופים" (כוונתו לאריסטו בספר המידות) בדבר ההבדל בין הכובש את יצרו ובין האיש המעולה המתאוה אל המידות הטובות. בתנועת המוסר נוהגים להבחין, בעקבות רבי משה חיים לוצאטו ורבי ישראל סלנטר, בין "כבישת המידות" ובין "תיקון המידות". בספרו מפילת ישראל, פרק י', מבדיל רמח"ל בין אדם המשתדל "לכבוש את יצרו ולכפות את תאוותיו" ובין אדם המתרחק מעניני החומר עד אשר "יכבה אש התאוה הגופנית מלבו". בתנועת המוסר מתפרשת השאיפה לתיקון המידות על פי תפיסתו של הרמח"ל, הדומה לתפיסת הרמב"ם בענין זה. אולם הרב קוק מפרש את האידיאל של תיקון המידות כשאיפה לכוון את המידות הרעות אל

לטובה. על כן עצת הטובה שבהדרכות היא לא להחליש ולמעט את כחות הרע, שאם כן לא יוכל ליהנות מהם בשעה שיהיה צורך בהם לתכלית הטוב, אלא שיהיו הכחות כולם במלואם והכחות הרעים יהיו כפופים אל הטובים, שהם יהיו השליטים בנפש" (שם א, תכא). האדם צריך לזכך את מידותיו אבל "לעולם צריכים לכוון שלא יבוא זיכוך המידות לחולשת המידות" (ע"ט ס).

האדם החוטא שרוי בעולם נטול-אחדות, שבו הכל מפורד לפרטים רבים שאינם מתלכדים⁸. כל פרט עומד בפני עצמו והרע הוא רע בפני עצמו. אולם התשובה מביאה את האדם אל עולם האחדות⁹ שבו מתקשרים הפרטים לחטיבה כוללת. כאשר החוטא חוזר בתשובה חייב הוא "לברר את הטוב הנמצא בעומק הרע ולחזק אותו" (את"ש גה). הוא צריך לצרף את הרע אל הטוב, להרים את הרע עד אשר ייהפכו הזדונות לזכויות (שם עג)¹⁰.

התשובה מרימה את האדם למעלה מכל השפליות הנמצאות בעולם, ועם זה איננו נעשה זר אל העולם אלא הוא מרומם עמו את העולם ואת החיים. אותן הנטיות של החטא הן מזדככות בו. הרצון העז, הפורץ כל גבול, שגרם לחטא, הוא בעצמו נעשה כוח חי ופועל גדולות ונשגבות לטובה ולברכה (שם עא).

בנפש האדם מתרוצצות שתי נטיות מנוגדות. האחת רוצה לקיים את הרע והשנייה שואפת לעשות טוב: היצר הרע והיצר הטוב. נטיות מנוגדות אלה שבתוך נפש האדם משקפות שנייות מהותית¹¹. האדם הוא יצור מורכב ויש בו נפש טובה אלוהית ונפש רעה בהמית. אפשר להשלים בין הנטיות המנוגדות על-ידי הכנעת היצר הרע. אולם עדיפה היא "כריתות ברית והתאחדות גמורה באופן שהצד המנגד מתהפך כולו, עם כל כוחותיו, להצד שכנגדו לחם" (או"ת קלט—קמ). חז"ל אמרו כי יש לאהוב את ד' בשני היצרים, ביצר הטוב וביצר הרע (ברכות נד, א), היינו שיש לנצל את כל הכשרונות האנושיים הטבעיים אשר מקורם בנפש הבהמית ולשעבד אותם

מגמות טובות כדי לשנות אותן עד שייהפכו למידות טובות. מגמה זו נקראת "זיכוך המידות" או "זיקוק המידות". ראה אה"ק ג, רלג.

והשווה עו"ר ב, יז על ההבדל בין "צדיק" ובין "ישר". שם משתמש הרב בהבחנה של הרמב"ם, אבל הוא מפרש אותה על-פי תורת "זיכוך המידות". וראה א"ד קיב והערה 29 של העורך על ההבדל בין כובש וישר.

8 בתורת הקבלה: "עלמא דפרודא".

9 בתורת הקבלה: "עלמא דיחודא".

10 ראה יומא פו, ב: תשובה מיראה הופכת עבירות שנעשו בזדון לעבירות בשגגה, ואילו תשובה מאהבה הופכת זדונות לזכויות.

11 ראה י" תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י (ירושלים תשכ"ה), קז.

אל הקודש¹². יש לחתור לקראת הפיכתה של הנפש הבהמית "לעילוי לטובה וזיכור" (אה"ק ג, רלה—רלו; או"ת לד). ודאי שהרשעות כשלעצמה דינה לכליון מוחלט, אבל אין לוותר על האפשרויות הטמונות בעולם החומרי. יש להציל את הכל, את הגוף ואת הנשמה, את החיצוניות ואת הפנימיות. יש להפוך את הרע לטוב (אה"ק ב, תפת—תץ). יש קדושה של מידת "האלוהות" ועל-פיה אפילו הדבר הרע הוא לתכלית הטוב ועומד להיות מתוקן. ויש קדושה של מידת "המלכות" ועל-פיה נדחה הרע לגמרי. רק בעשרת ימי התשובה נקרא האלוהים "המלך הקדוש" (בתפילת שמונה עשרה), כי בתקופה זו נדרשים החוטאים לשוב והרע אינו נסבל. אולם בכל ימות השנה "הכל נכלל בכלל הטוב, כי הרע יוסבל, מצד שכשישובו החוטאים ייהפך לטוב" (עו"ר א, רעב—רעג).

השאלה, אם להסתפק בהכנעת הרע או לשאוף להפיכתו לטוב, קשורה בשאלה העקרונית של מציאות הרע בעולם. משנתו של הרב בענין זה הולמת את תפיסת הקבלה. הוא מתנגד לדעתו של הרמב"ם¹³ — "ההשקפה הרציונלית השכיחה" — שהרע הוא מקרי ותוצאה של החיים החומריים, וכי במהותה המציאות היא כולה טוב והמקרים של רע בטלים ברוב (אה"ק ב, תפ—תפא; ב, תנד). כנגד זה טוען הרב, בעקבות תורת הקבלה¹⁴, שהרע אינו מקרי ואינו בטל ברוב אלא קיים קיום של ממש. הרע נברא על-ידי הבורא-האלוהים כדי לקיים על-ידו מגמה אלוהית בעולם. ומכאן שהרע הוא בעצם טוב. כלומר, הרע אינו רע מוחלט אלא הוא מכשיר בשביל הטוב, ולכן הוא במהותו טוב. על-פי תפיסה זו ניתן לקבוע שני עקרונות הנראים לכאורה כסותרים זה את זה: א) הרע הוא עובדה; ב) הרע כשלעצמו אינו יכול להתקיים בעולם. שני עקרונות מתקיימים זה ליד זה בהתאמה מושלמת, על יסוד ההנחה שהרע אמנם קיים כעובדה אלא שבמהותו אינו רע אלא טוב — כי הרע נברא כדי לשרת את מגמת הטוב. "אנו מוצאים בו (ברע הקיים בעולם) סידור אורגניתי ובנין ואי אפשר ליחסו אל המקרה". הרע הוא "בריאה" ולכן ודאי שלא נברא אלא כדי לשכלל את הטוב. "ובזה אנו מכירים שהיסוד הפנימי של הרע הוא תוכן של טוב, ותוכן של טוב שורשי ומעולה מאד". הרע הוא אפוא "יסוד פועל מסודר ומאורגן בתור

12 השווה בראשית רבה ט, ז: הנה טוב מאד, זה יצר טוב, והנה טוב מאד, זה יצר רע. וכי יצר הרע טוב מאד? אתמדה. אלא שאילולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד ולא נשא ונתן.

13 מורה נבוכים ג, י—יב.

14 על תורת הרע על-פי הקבלה, ראה: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York 1946), 35–36, 235–239, 260–278 (לעיל הערה 11).

חטיבה מטריתית". היינו, הרע משמש כלי מכשיר בשביל המטרה הקדושה והעליונה (שם ב, תעט—תפא). הרע הקיים בעולם הוא "רע מורגש", משום שהוא רע מבחינת ההרגשה האנושית ואילו במהותו הוא טוב על-פי המגמה שלו, שהיא להשלים את הטוב (עו"ר א, רלח—רלט). לפיכך אפשר גם לקבוע כי "באמת אין רע כי אם טוב" ואילו הרע בעולם הוא "דמיון כוזב ושוא נתעה" (אה"ק ג, קסח; שם ג, שלט; שם א, צד). הרע קיים רק משום שהטוב—היינו, המגמה של "הטוב" אשר למענה נברא הרע—הוא חבוי ומסוגר בתוך הרע (שם ג, קפג). הרע ממלא "תפקיד עובר" בעולם והתפקיד הזה הוא שמקיים אותו. "יש ברשעה אומץ מיוחד, תוקף הרצון ועומק חיים, שהם תוכנים נדרשים לשכלל בהם את היושר והטוב. ובטוחים אנו שסוף כל סוף תעבור הרשעה וישוכלל האדם ותשתכלל החברה, ואז יעמד הכל על בסיס הטוב והרשעה תכלה" (שם ב, תעח). "אחרי ההופעה של האורה האלהית על היקום כולו, אחרי שיתוקן כל המצוי בכל מלואו, יבורר כי הכל הוא טוב גמור". כיום אנו "נתקלים בחזיונות רעים מאד", אבל כשהצדק ימלא את העולם יתברר כי הרע הוא "מעבר" המוביל אל "המעמד המאושר אשר בא יבא בהופעת קדושת ד' באור המשפט העליון" (עו"ר א, רי).

חכמת הרזים מבארת את הממשיות של הרוחניות לכל ערכיה, מתארת את היש בכל אופיו, את הטוב ואת הרע בכל מילואיהם. ובאספקלריא של קודש בהירה רואים אנו שעומק הטוב הוא המסבב את עומק הרע, כדי שיתעמק הטוב גם כן על ידי הרע ויהיה בכל מילואו וטובו היותר שלם. ובשביל כך יש מציאות של שאיפת הרע בכל היקום, הרע המוסרי והרע המעשי (אה"ק ב, תעה) וענפי הרע שסרו ביסוד משאיפת שכלול הטוב, הרי הם באמת רק מציאות מדומה, שהופעתם אפילו לעצמם אינה זורחת כי אם כל זמן שלא נתגלה אור הטוב, המתגלה בכל הדו גם ממעמקי הרע (שם).

החשקה המאחדת

אין לפרש את הרע הקיים במציאות כאמצעי שהוא רע-אך-הכרחי. כי על-פי "השקפת האחדות" הכל טוב ונשגב ועל-כן אף הרע הוא טוב מבחינת תפקידו ומקומו בתוך המערך הכולל של המציאות. הכל טוב והכל אור אלא ש"ההחשכה" מסתירה את האור והטוב. אולם ההחשכה, אם כי היא מסתירה את האור, גם משכללת אותו מפני שהיא דוחפת להתעלות מתמדת. בלעדי ההחשכה היינו מסתפקים במציאות כמות שהיא; עכשו שהמציאות הזאת מורכבת מאור ומהחשכה—אנו נדחפים לשכלל, לחדש ולהתעלות. ההחשכה אינה איפוא רע במהותה. אדרבה, הואיל והיא גורמת את החידוש וההתעלות בחיי האדם הריהי "ממש טוב גמור". היינו, ההחשכה היא בעצם טוב מבחינת המגמה, שהיא: לדרבן את האדם להתעלות תדירית. ודאי שיש טוב מוחלט שהוא "האור האלוהי". אבל בעולם האנושי אין הטוב (הנראה והמתגלה)

טוב מוחלט ואור אלוהי אלא "טוב של התעלות", והוא "האור העולמי". זה הטוב ההולך ומתעלה ומשתכלל, הטוב "המתהווה", שהאדם הולך ומטיב את הכל, מעלה ומשפר, בקיימו את המגמה האלוהית (שם ב, תסא—תעא) ¹⁵. ההסתכלות הפנימית במציאות היא המאפשרת לאדם לתפוס את הרע על-פי המגמה שלו ולהכיר בו שהוא הגורם הדוחף להתעלות, ועל כן הוא הטוב המתהווה והמתעלה. כי ההסתכלות הפנימית והחודרת מביאה אותנו אל ההשקפה "המאחדת", אשר על-פיה המציאות היא במהותה "אחדות גדולה" ואילו הנמצאים המרובים והמגוונים הם גילויים של "החטיבה האחדותית". לעומת זה קיימת ההשקפה "המפרדת", שהיא תוצאה של ההסתכלות החיצונית. על-פי השקפה זו, הפירוד עיקר. ההשקפה המאחדת תופסת את הפרטים כחלק מן הכלל; לעומתה מדגישה ההשקפה המפרדת את הפירוד ואת הניגודים. "האידיאליות הרוחנית אינה יודעת ממהות הפירוד כלל. היא מכירה רק את הכללות ואת האחדות. אין שום פרט נסקר אצלה כי אם בתור חלק של הכלל" (שם ב, תנג—תנו). אדם המעמיק בהסתכלות רואה את המציאות כולה, על כל גילוייה המתאחדים לשמש את המגמה האלוהית. כי האחדות מכילה בקרבה את כל המעשים, הטובים וגם הרעים:

כל הצדקות וכל הרשעות, כל האמתיות וכל השקריות, כל הטובות וכל הרעות, מצטרפות הכל לאגודה אחת, גדולה ונפלאה, שהטוב העליון של היצירה זורח על גבי כולם. אשרי אדם מעמיק בעומק הקפת הכללות. הוא ימצא נועם בכל מר, טוהר בכל טומאה, אמת בכל רשע, ויכוף את כל רע וכל רשע, כל שקר וכל כיעור, להיות מתהפך לאופי האמת והצדק, האור והטוב (שם ג, קפה).

על פי ההסתכלות הפנימית מתברר שאין חול מוחלט בעולם ולכן יש להשקיף גם על החול מתוך האספקלריא של הקודש (שם א, קמג). ברם, אי אפשר לו לאדם להפוך את החול לקודש, את הרע לטוב, על-ידי ההסתכלות הפנימית בלבד. ההשקפה המאחדת צריכה להתבסס על "המוסר המעשי המפריד את הטוב מן הרע". התנהגותו של האדם צריכה להיות מבוססת על ההנחה המעשית שהרע קיים במציאות. רק על יסוד ההפרדה המעשית בין הטוב והרע וההתנהגות המוסרית המכירה את ההפרדה הזאת, אפשר לו לאדם להתעלות ולהשקיף על הכל מתוך האספקלריא של הקודש (שם ג, קסח; ב, תצ"ט; את"ש פ). ההשקפה המאחדת אינה מבטלת את העובדה של קיום

15 ראה אג"ר א, שג—שד: "לא נבהל כלל אם תעלה על שולחן המתקר הערה האומרת שקיום העולם הוא על גזלה ורצח, מלחמה וחרב. כיון שגם ההערה הזאת מודה היא שתכלית כל אלה הלא הוא קיומו של עולם. אם כן גם הם משרתים הם את הטוב האלהי ולא יאריכו ימים כִּי-אם כל זמן שהשירות הנמוך הוה נדרש הוא".

הרע בעולם אלא מדגישה את מגמת קיומו¹⁶. אחריותו של האדם למעשיו מחייבת אותו להבדיל בין טוב ורע. האדם בתור שכזה הוא בעל בחירה תופשית, וכאשר הוא חוטא הרי הוא, ורק הוא, אתראי לחטא ולתוצאותיו. חופש רצונו של האדם ויכולתו ואחריותו למעשיו ואורחות חייו, מאפשרים לו גם לחתור לתיקון מעשיו ודרכיו על-ידי התשובה (את"ש קיד) ¹⁷. דרך התשובה היא איפוא תיקון מעשיו ומידותיו, והתשובה המוסרית-המעשית הזאת תסלול את הדרך אל ההסתכלות הפנימית-הרוחנית התופסת את המציאות על-פי ההשקפה המאחדת (שם פט).

אין לדכא את הרגש עד שלא יבחין בין טובה לרעה. יש לדעת ולהכיר היטב את הטוב ואת הרע ויש להעריך אותם על-פי ערכם הראוי (עו"ר א, תג). הואיל ומגמתו של "החושך השולט לשעה" הוא לגדל את האור בעולם, יש לדעת להבדיל בין האור והחושך, בין הקודש והחול: "עיקר הדעה היא ההבדלה" (שם ב, קעז) *.

יסוד האופטימיות

הידיעה שהאדם הוא בעל רצון חפשי גורמת לו אופטימיות רבה. "הוא מכיר שהוא אינו צריך כי אם לאמץ את רצונו לטוב, וזה מסור בידו בכל עת ורגע" (אה"ק ג, קה). אולם היסוד העיקרי של האופטימיות — אשר הרב מחשיב ביותר — טמון בהכרה שהטוב ממלא את כל ההווייה וכי הרע סופו לחלוף מן העולם (שם ג, תקא)¹⁸. האדם אינו צריך להיות מוטרד מן השאלה של "אריכות הזמן" עד לחיסול הרע. האמונה נוסכת בו אופטימיות ואושר כי ההסתכלות הפנימית מצביעה על המגמה האידיאלית-האלוהית של המציאות: "המציאות המגמתית, כיון שהיא מוצאה מטרה רוממה בכללות ההויה, כבר היא מלאה אושר פנימי" (שם ג, תקג).

לא דבר ריק הוא מה שמסורת בידינו מאבותינו חכמי עולמים, להיות תדוות ד' מעוזנו; ותדוות ד' היא יסוד החיים, תהום האמת ועמקה הנצחי, אור ההגיון ומקור נשמת פילוסופיית הפילוסופיה, ראשיתה ואחריתה. . . וכשאנחנו מצטערים בכלל על חסרון-שלמות, האין זה אות ומופת שהננו צפויי שלמות, שהננו הולכים ועולים לעתיד כל-כך מלא אור, מלא פאר והדרת קודש? (אג"ר ב, רסב—רסג).

16 ההדגשה על המוסר המעשי שצריך להיות מבוסס על הפרדה בין הטוב והרע, באה כפי הנראה לשלול נטיות גיהיליסטיות המבקשות לטשטש כליל את ההבדל בין הטוב והרע. ראה ג' שלום, שבתאי צבי (תל-אביב תשי"ז); הנ"ל, מצוה הבאה בעבירה, כנסת (ב) תרצ"ז.

17 השווה אג"ר ב, מ—מא.

* גרמו על-פי ירושלמי ברכות ה, ב: אם אין דעה הבדלה מניין.

18 השווה לקוטי אמרים-תניא, אגרת הקדש, פרק יא.

האופטימיות מעוגנת באמונה כי כל מר ייהפך למתוק (שם א, קלג). "ההכרה הכהה" אינה תופסת את הקודש שבהווייה ולכן היא מביאה לידי יאוש ורפיון עד שדומה שכל פרט אובד וצולל כאבק דק בים המציאות. לעומת זה באה "הכרת הקדש המביטה על הגודל הכללי מתוך המרחב של דעת אלהי ישראל", ומתוך כך מקבל הפרט את משמעותו "בכוח מציאותו באחדות הגדולה של כל הכלל כולו" (עו"ר א, רטז).

ההסתכלות החיצונית אינה ממצה את כל המשמעויות הטמונות במציאות ובמאורעות. אנו רואים באורחות חיים מגרעות רבות עד כדי כך שיש לנו תחושה שאנו מצויים בתחתית המדרגה. ואף-על-פי-כן, ההסתכלות הפנימית מביאה אותנו לידי הכרה "שהננו גולדים מחדש", שאנחנו נמצאים בתהליך היסטורי של יצירה מתמדת בדומה לתקופה הראשונה של תולדות ישראל. תקופתנו היא תקופה של יצירה אשר ממנה עשוי לצמוח "עתיד חדש מלא זוהר עליון — תקופה חדשה שתעלה בחוסנה על כל התקופות גדולות-הערך שקדמו לה" (ע"ט טו—סז).

בחיי האדם קיים מתח בין שתי שאיפות מנוגדות, המשלימות זו את זו. האחת היא השאיפה להוסיף ולהתעלות, והשניה היא להתבסס ולשמור את הקיים. השאיפה הדינאמית מתמודדת עם המגמה השמרנית. להדגמת אופיין של השאיפות הללו משתמש הרב בשני סמלים, האוהל והמשכן, המצויים בפסוק "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל" (במדבר כד, ה) שאנו פותחים בו תפילת שחרית. האוהל מסמל את התנועה המתמדת, האוהל המיטלטל ממקום למקום והמזומן לשינויים. המשכן מסמל את התנוחה "העוצרת את ההתנועעות הבלתי פוסקת". שתי השאיפות, התנועה והיציבות, נחוצות לאדם. הוא צריך להתאמץ תדיר כדי להתעלות והוא חייב גם לשמור על מעמדו הבסיסי. לפיכך נאמר "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל", שיש לשאוף להתעלות ולהשתנות (סמל האוהל) וכן לשמור על המנוחה והעמידה הקיימת (סמל המשכן). "בהיווסדן יחד שתי שאיפות עילאיות אלו בכל מילואן וטובן, יוצג לנו הטוב המאושר בכל חוסן יקרו" (עו"ר א, מב—מג).

התפתחות מתמדת ומגמתית

מבחינה היסטורית מתעלה האנושות בתהליך של התפתחות מתמדת. יש באנושות תכונה של "גידול בלתי פוסק" ולכן צועד העולם תמיד קדימה. אף-על-פי שיש צורך בשמירה על היציבות המשמרת, הרי "הברכה היסודית של העולם" היא ההתפתחות והתעלות (שם א, נ—נא). ישנה תנועה בלתי פוסקת הן בעולם החומרי והן בעולם הרוחני (אה"ק ב, תקיח). אמנם תוך כדי תהליך ההתפתחות יש גם ירידות והתפתחות אינה מתנהלת בקווים

ישרים מלמטה למעלה¹⁹ אבל "התנועה בכללה היא תנועת עליה" (שם ב, תקכא). כל העלילות, כל ההופעות, כל החידושים והתמורות — "הכל תנועת-עולמים גדולה אחוזה בהם" אשר מגמתה להעלות את האנושות לקראת שלמות עילאית (או"ת כז) ²⁰.

וכל מה שהמדע הולך ומתבסס על יסוד ההתפתחות, הולך הוא ומתקרב אל האורה האלהית היותר בהירה, ובא אל החזון היותר עליון, שאין לדון על ידו את ההויה כולה מצד יחוסה החלקי, כלומר על דבר היחס שיש בין חלק אחד ממנו לחברו, כי לא בזה ימצאו הערכים האמתיים שלה, כי אם עיקר דינה הפנימי הוא בדבר יחוסה הכללי של כולה וכל חלקיה אל השלמות האלהית, שהוא הוא הדבר היותר נכבד, והיותר ראוי ליסוד עליו את היסוד של ההויה כולה (אה"ק ב, תקלכ) ²¹.

המגמה של ההתפתחות היא המעניקה משמעות וערך לתהליך ההתפתחות, ולכן יש לדחות את ההשקפות החופסות את ההתפתחות כתהליך עיוור בטול מגמה. הרב שולל את השקפתו של ברגסון כי מהותה של המציאות היא התמורה. הוא סבור כי השאלה העיקרית אינה המהות — היינו, הבעיה האונטולוגית — אלא המגמה והתכלית, והיא הבעיה הטיליאולוגית. לפיכך הוא מתנגד לתפיסת ההתפתחות של ברגסון (שם ב, תקלג). אמנם, תופעות

19 השווה אג"ר א, קמו; אה"ק ב, תקסז.

20 הרב דוד כהן, עורך "אורות הקודש", דן במקורות אשר בתורת הקבלה, ובתפיסות מודרניות, ביחס למשנת ההתפתחות של הרב קוק. ראה אה"ק א, 31—38. ראה מאמרו של ש"ה ברגמן על "תורת ההתפתחות במשנתו של הרב קוק" בספרו אנשים ודרכים (ירושלים תשכ"ז).
על היחס בין תורת ההתפתחות ובין האמונה בהשגחה, ראה אה"ק ב, תקמו—תקנב.

21 בפרק "חינוך ומדע" תידון שאלת ההתפתחות מבחינת העימות של הדת עם המדע. לשאלת ההתפתחות, ההסתכלות הפנימית והקידמה, השווה Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain* (Paris 1955). על הדמיון בין תפיסתו של הרב קוק ובין משנתו של טאיאר דה שארדין בענינים הללו עומד ש"ה ברגמן בספרו הנ"ל (הערה 20) בפרק על טאיאר דה שארדין ורעיון ההתפתחות. ראה גם מאמרו של מרסל דובואה, דת ומדע — תורתו של טאיאר דה שארדין והערבחה (פתחים, אב תשכ"ט).

נקודות המגע עם משנתו ההתפתחותית והאופטימית של טאיאר דה שארדין נתחווירו לי בשיחה עם הכומר פרוס' ואלטר אונג (Ong) מארה"ב, שהיה מקורב לדה שארדין ואף תמך בעמדותיו.

לתיאור משנתו של דה שארדין, ראה: B. Delfgaauw, *Evolution, The Theory of Teilhard de Chardin* (London 1969). לעומת זה, ראה בקורת חריפה מבחינה מדעית ופילוסופית: P. B. Medawar, *The Art of the Soluble* (London 1969).

החיים אינן יציבות וקבועות כי אם מתפתחות, אבל לא די להעריך את התופעות — כתהליכים מתפתחים — על-פי מקורן; יש לתפוס אותן לפי כיוונן, אפשרויותיהן והסיכויים להתפתחותן בעתיד. את התפיסה הזאת מגדיר הרב: "המושג המגמתי של ההויה" (שם ב, תקנו) ²².

תורת ההתפתחות צמחה והתחזקה בדורות האחרונים תוך ניגוד לאמונה הדתית. אולם הרב תופס תורה זו על-פי משמעותה הדתית. בהגות המודרנית נתפסת ההתפתחות כתהליך, ואילו הרב רואה את ההיסטוריה האנושית שיש בה ראשית ונקודת-מוצא ויש לה אחרית וקץ-הימים, ולכן ההתפתחות היא התקדמות לקראת יעודי קץ-הימים ²³. הרב מציין כי תורת ההתפתחות הולמת את תורת הקבלה: "תורת ההתפתחות, הולכת וכובשת את העולם כעת, היא מתאמת לרוי עולם של הקבלה, יותר מכל התורות הפי-לוסופיות האחרות" (שם ב, תקלו). על-פי הראייה הפנימית, אשר מקורה ברזי תורה, כל דור מוסיף על הדורות הראשונים — "מפני שהקדושה מצטרפת" — אם כי מבחינה חיצונית נראה שאנשי דור מסויים מתדרדרים ²⁴. רעיון ההתפתחות מהווה יסוד לאופטימיות בדבר עתידה של האמונה. אף-על-פי שאנשים רבים נלכדים ברשת של כפירה מוחלטת, אין זה אלא ענין של "חסרון הסברה והארת השכל והרגש". דרך התשובה פתוחה לפנייהם וסופם לחזור למוטב. "הרע שבהם איננו כי אם חיצוני ובתוכיות הנשמה הכל טוב וקדוש, על כן הם מתעוררים לכמה מחשבות של יושר וצדק" (אג"ר א, שסט) ²⁵.

ההתפתחות ההולכת במסלול של התעלות, היא נותנת את היסוד האופטימי בעולם, כי איך אפשר להתיאש בשעה שרואים שהכל מתפתח ומתעלה (אה"ק ב, תקלו).

22 דומה שהגותו של הרב קוק בענין זה קרובה אל הפילוסופיה של וייטהד על התהליך (process), אשר לפיה העולם הוא סכום גדל-והולך של אירועים וכי יש להבין את החיים על-פי יחסי-הגומלין של העבר והעתיד. ברם, הרב קוק תופס את התהליך כתופעה בעלת מגמה ותכלית, כביטוי לשאיפה להתעלות אל הקודש האלוהי. ראה: A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas* (London: 1948); *Science and the Modern World* (New York 1964).

23 על צמיחתו של רעיון הקידמה וההתפתחות בעת החדשה תוך התנגדות לאמונות דתיות, ראה: J. B. Bury, *The Idea of Progress* (New York 1955); S. Pollard, *The Idea of Progress* (London 1968). לעומת זאת השווה: André Neher, *L'Existence Juive* (Paris 1962); E. Fackenheim, *Quest for Past and Future* (London 1968).

24 ראה לעיל פרק ב' על עליית האדם בתחום המחשבה לעומת הפיגור במחשבת הדה. על הקבלה וההתפתחות ראה ג' שלום, רעיון הגאולה בקבלה (ירושלים תש"ו), 9.

25 ראה לעיל פרק שני על ההבחנה בין הכפירה המדעית והכפירה המוסרית. וראה או"ת ק על שיבת האנושות אל האמונה.

עבר, הווה ועתיד

האופטימיות של הרב אינה ענין של נטיה נפשית. היא מעוגנת בהשקפת עולם התופסת את מהלך ההיסטוריה האנושית על-פי התפתחות מגמתית. "העולם מוכרח הוא לבוא לידי תשובה שלמה. אין העולם דבר עומד על מצב אחד כי אם הולך הוא ומתפתח" (את"ש לו). ההסתכלות הפנימית מביאה לידי ההכרה שהמציאות נמצאת בתהליך של התפתחות מגמתית. ודאי שבמציאות החיים האנושיים קיימים פגמים. אבל עם הסתכלות ב"מבט חודר" מתברר כי הפגמים אינם אלא "קמטים המתישרים ומתפשטים" תוך כדי שטף ההתפתחות המתמשך על פני דורות.

הגאולה נמשכת והיא הולכת. גאולת מצרים וגאולת העתיד השלמה היא פעולה אחת שאינה פוסקת (או"ת מד).

בכל דור ניתן לראות "גילויי חיים קטעיים" ואילו השלמת המסכת המתקמת באה רק כאשר ניתן להשקיף על כל הדורות. השקפה מקיפה זו תבהיר כי הכיעור הוא חלק מן התהליך המגמתי של ההתפתחות (שם נד) ²⁶. האופטימיות של הרב היא איפוא תפיסה הנובעת מתוך הסתכלות באורח מעמיק וחודר אל פנים המציאות. חיים של עמידה-ודריכה-במקום אינם חיים של ממש; התכונה המהותית של החיים באה לידי ביטוי רק בחיים שיש בהם גידול בלתי-פוסק. המציאות האנושית שוטפת תמיד והיא נתונה תדיר לשינויים ולחילופים. רק במציאות העליונה, האלוהית, אין תכונה של זמן (עו"ר א, ג—גא) ²⁷. ההתפתחות המגמתית גוסכת אופטימיות באדם החוטא משום שהיא מחזקת את דרך התשובה לא רק מכאן ואילך אלא היא "מאגדת את כל העבר אל העתיד" (את"ש מג). כל מעשי האדם הם "שלשלת אחת גדולה" ובתוך שלשלת זו צמודים המעשים ואינם נפרדים זה מזה. גם המעשים של העבר לא נותקו מרצונו של האדם; רצון זה שהטביע בזמנו את חותמו על המעשים שבעבר, הוא המסוגל להעניק עתה צביון שונה על אותם מעשים שנעשו מכבר. מבחינתו של האדם אין הזמן נתפס כיחידות נפרדות של עבר והווה ועתיד, אלא כשלשלת המתמשכת

26 דומה כי ההתפתחות המגמתית היא ביסוד השקפתו על המוות, ראה את"ק ב, שפ—שפו; ע"ט ג; את"ש סו. השווה ז' הירש, הפסיכולוגיה בפפרותנו העתיקה (תל-אביב 1957), 164—171, על האמונה כי המוות הוא עונש על החטא. וראה מאמרו של ש"ה ברגמן "מוות ואל-מוות במחשבתו של הרב קוק" בספרו הוגים ומאמינים (תל-אביב 1959).

27 ראה ג' רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, ב (תל-אביב 1966), 272—274, הכורך את תפיסת הזמן של הרב קוק במגמה הפאנתאיסטית שלו. אולם מן העיון בכתבי הרב קוק עולה שתפיסת הזמן קשורה במישרין עם תורת ההתפתחות.

והמתגלגלת. על-פי תפיסת-זמן זו ניתן להבין את משמעותה של התשובה, באשר התשובה מאפשרת לאדם החוטא להשפיע על העבר. האפשרות של התשובה מוסברת בכך שאלוהים יצר בתוך חיי הרוח והרצון של האדם את היכולת להתייחס אל העבר ולהשפיע עליו, "הרחיב את כח היצירה הנפשית הרוחנית ביחווה אל המעשים וההווה, עד שתהיה תופסת ברשותה גם את העבר". החטא, הפעולה הרעה שנעשתה בעבר, מתמיד בהשפעתו הרעה — עד אשר שב האדם בתשובה, וברצונו החדש הוא מטביע על החטא שבעבר צביון חדש וטוב (שם מ—מא) ²⁸. בכך מוסבר גם מאמרו של ריש לקיש (יומא פו, ב) שאדם השב מעוונותיו תשובה מאהבה "זדונות נעשות לו כזכיות". התשובה מחדשת את האדם לבריאה חדשה עד שהוא יוצק "רוח-חיים חדש על כל סביבותיו" (שם קיז). אין להסתפק רק בבריחה מן המעשה הרע אלא יש גם לשוב בתשובה שתהיה "כח פועל לטובה" עד שתוכל להפוך את כל הזדונות לזכיות (שם נה). התשובה האידיאלית "שעיני כל אליה נשואות" היא המסוגלת להפוך חטאים לזכיות: "מכל השגיאות היא מוציאה לימודים נשגבים ומכל ההשפלות — עליות נהדרות" (שם כב—כג).

אחדות הפכים

המגמה האחדותית אינה ניכרת ואינה מובנת כל עוד ההסתכלות במציאות היא חיצונית ושטחית. ומשום כך נראית המציאות כמפורדת וכמליאת סתירות וניגודים. אולם ההכרה החודרת חושפת את מגמות האיחוד הטבועות בתוך המציאות. הניגודים שבתחום הרעיונות נראים ניגודים של ממש רק כל עוד אין חודרים להכרה פנימית של הרעיונות ואין תופסים את האפשרויות הגלומות בתוך הרעיונות המנוגדים. רעיון אחד יש בו כדי לשכלל רעיון שני, מנוגד, דווקא מתוך עימות של התנגשות:

מצד פנימיותה של ההכרה אין הבדל כלל, וכל הדעה היסודית אחת היא, וכל הכרה וידיעה מעשרת היא את הכלל של כח המכיר, והשפעה הרוחנית מתגברת על-ידי כל פלג נוסף מאיזה מין שהוא (ע"ט סט).

אולם הדבר תלוי ב"מקבלים", היינו באגשים המסתכלים על המציאות והאי-רועים. כל עוד נתפסת המציאות על פי ההכרה החיצונית המכירה את סגנון

28 תפיסה דומה של יחס התשובה אל הזמן נמצאת במסתו של הרב ד"ר י"ד סולוביצ'יק, איש ההלכה (תלפיות א', ניו-יורק תש"ד—תש"ה), 725—720, המס' מיך את דעתו אל השקפתו של מאקס שלר (Scheler) כי ע"י התשובה האדם יוצר את עצמו מחדש, ואל השקפת ברגסון שיש לתפוס את הזמן כהמשכיות איכותית. וראה לעיל הערה 22 על וייטהד. לשאלת הזמן בפילוסופיה ראה: R. M. Gale (ed.), *The Philosophy of Time* (London 1968)

הדברים ואינה חודרת אל "נשמת ההכרה", מתגברות "הדחיקה והסתירה". לעומת זה, כאשר חודרים לתוך "העומק העצמאי", מתאחדים הניגודים (שם).

מפני כוח הקיבול הצר אשר לאדם, ידיעה סותרת ידיעה, והרגשה — הרגשה, וציור דוחק ציור. אבל באמת ידיעה מחזקת ידיעה והרגשה מחיה הרגשה, וציור משלים ציור, וכל מה שמתעלה האדם, כליו מתרחבים עד שמוצא בעצמו את התוכן הגדול של השלום הפנימי, והתאמתן של הידיעות, ההרגשות והציורים השונים זה עם זה (ק"מ 16).

שתים הן הדרכים בתפיסת הסתירות והניגודים. הדרך הפשטנית מעמתת ידיעה עם ידיעה ועל כן ידיעה אחת נוגדת ידיעה אחרת. כתוצאה מכך נחשבת הידיעה שהוסתרה "כאילו אינה במציאות וכאילו כל ענייניה הם ריק ותוהו". לעומת זאת, יש דרך מעמיקה המכירה את "עומק השלום בשכלולו", היינו שהניגודים אינם מביאים לידי שלילה אלא לשיכלול, באשר "הידיעה הקנוייה שואבת מהידיעות המנוגדות הנדחות" ועל ידי כך "מתרחבת הדעה בכללה". ההכרה הפנימית והמעמיקה אינה מתעלמת מן הסתירות. אדרבה, בהבנה המעמיקה נעשית הסתירה "חריפה ועזה מאד עד כדי קצף איתן של קודש". הישגה של ההכרה הפנימית אינו בטשטוש הסתירות אלא בהבנה מעמיקה ומרחיבה של משמעות הסתירות. ועל פי "הדעת הפנימית המתרחבת" נתפסים כל הניגודים כחטיבה אורגאנית ומשוכללת אשר בה "כל חלק משלים את החלק השני". הבנה זו מאפשרת לאדם להכיר את "השלום הפנימי" שבתוך המציאות (שם). "אין להבהל מקבוץ הפכים גדולים, כפי המפורסם, כי כל הנראה לרבים כדברים חלוקים והפוכים הוא רק מפני קטנות שכלם וצמצום השקפתם, שאינם רואים כי אם חלק קטן מאד של השלמות העליונה, וגם זה החלק בצורה מקולקלת מאד. אבל בעלי ההבעה המחזורת, מחשבתם מתפשטת למקומות שונים ומרחבים גדולים, ותופשים את אוצרות הטוב שבכל מקום ומאחדים את הכל ביחד ביחודא שלים" (ע"ט סו).

בדברי תשובה לאחד שפנה לרב בקשר להשקפתו בדבר "אחדות הפכים", ושאל: כיצד אפשר לאחד דברים מנוגדים, משיב הרב:

ואתפלא שעל מה שכתבתי... משיב כבודו עלי מהדבר הידוע שאין אפשרות לשני הפכים שיהיו בנושא אחד. ותמיהני, וכי לזו אנו צריכים? הלא עיקר הצד של חידוש שבדברי הוא, מה שמצד המחשבה העליונה, הסוקרת את עמקם של דברים, אין במציאות כלל הפכים, וכל מקום שיש הפכים יש שם בודאי איזה תנאי נעלם, שכשיתפרש נמצא ששני המשפטים, שנראו במבטא ובציור הפכים, שאחד מהם בנוי על צד אחד מהמשפט והשני על צד אחר, ונמצא שעל ידי שני הפכים יחדיו אנו רואים את המשפט משני צדדיו, ונמצא שאין כאן הפכים בדרך החלט, ומצדם אין כאן נושא אחד, כיון שהיחושים של הנושא הם שונים" (אג"ר א, קלג). המחשבה הישראלית הנישאה לא תסבול כלל אי-התאחדות הפכים (שם א, מט).

תורת "אחדות ההפכים" קשורה בתורת העלאת ניצוצות הקדושה. "המח- שבות השונות אינן סותרות זו את זו בעצם. הכל אינו כי אם התגלות אחדותית המתראה בנצוצים שונים" (ע"ט גו). גם בכפירה יש צד טוב ולכן יש למצוץ את הדבש הטמון בתוכה כדי שההריסה והקלקלה יביאו לידי תשובה וגאולה²⁹. בכפירה יש כוח מתסיס המוציא אותנו מן הקפאון, ועל ידי כך הוא מדרבן אותנו אל חיפושי דרכים לתקן את עצמנו ואת העולם. והרי זה האידיאל של התשובה. כל עוד יחיה האדם על-פי "מידה קבועה", היינו שההרגל הוא האלמנט הקובע את אורחות חינו, לא ירצה לתקן את עצמו ולא יגיע אל התשובה. כוחה של הכפירה הוא בכך שהיא ממרידה את האדם ומדרבנת אותו לתהות על עצמו ועל דרך-חייו. "כל חדושי-החיים וכל השאלות המהפכות את סדרי העולם כדי להטיבו, הנם אך אורחות של תשובה, ותמיד צריכה התשובה להיות עומדת בראש הפסגה של סולם ההשלמה האנושית" (או"ת קכז)³⁰.

דוגמה לאחדות ההפכים הם השילוב והמיזוג של מושגי החירות והעבדות, "שני הכוחות הללו, כוח העבדות וכוח החירות, צריכים אנחנו להבינם לא בתור שני כוחות נפרדים, שאינם פועלים זה על זה וכל אחד מתיחד במקצוע אחד בחיים, כי אם הם שניהם מחוברים יחדו ומשלימים זה את זה". בעומק ההכרה אין שני כוחות אלה סותרים זה את זה, באשר "החירות המעולה" אינה נגלית בעולם אלא אם כן היא מתעטרת בעטרה של "העבדות הרוממה", כי עבודתו של מלך הכבוד היא החירות הגמורה. "על כן הצורה השלמה של החירות באה בהיותה נכרכת עם העבדות, שאז ימצא האדם בנפשו השלטון הגמור הראוי לבן חורין באמת, המושל גם כן על הגדול שבכוחות, שהוא כוח החירות עצמו" (עו"ר ב, רפט). החירות האידיאלית מהי? על כך משיב הרב: "החירות העצמית, חירות הגוף מכל שעבוד זר, מכל שעבוד הכופה את צלם אלהים אשר באדם להיות משועבד לכל כוח אשר הוא מוריד את ערכו, את תפארת גדולתו והדרת קדשו — והחירות הזאת אינה נקנית כי אם על ידי חירותה של הגשמה, חירות הרוח מכל מה שהוא מטה אותה ממסילתה הישרה". וחירות זו אפשר להשיג אותה רק על-ידי "הביעור של כל דבר המעכב את החירות", היינו חיסול "רוח העבדות" שהיא תכונתו של אדם הנמשך לכל דבר שהוא "טוב ויפה אצל האחר השולט עליו איזה שליטה שהיא". לעומת רוח-עבדות זו, באה "החירות העצמית" המשלבת והממזגת את החירות עם העבדות הרוממה, והשילוב של ההפכים

29 ראה לעיל בפרק שני על התפקיד החיובי של הכפירה. והשווה אג"ר א, ג על "הטוב שבמטריאליזמוס ההיסטורי", ובן השווה שם א, קח.

30 השווה עו"ר ב, קסג; אג"ר ב, שלג—שלה.

הללו מעניק לאדם עצמאות רעננה פנימית. וכך מתפרש המאמר³¹ "חרות על הלוחות, על תקרא חרות אלא חירות" (שם ב, רמד—רמה; אה"ק ג, לה—לו).

דוגמה אחרת לאחדות ההפכים אתה מוצא בקיומם של כוח המרוצה וכוח העוצר, זה ליד זה ותוך השלמה הדדית. מצד אחד יש שאיפה למרוצה ולזרימה, כוח הרוצה להתפרץ ולהתרחב, ולעומת זה יש כוח עוצר ומונע אשר כולא את הכוח הזורם. כשם שעונת החורף, שבה גובר כוח העוצר; מוסיפה כוח צמיחה וגידול, כך מתגברת הזרימה והמרוצה בחיי אדם דווקא מתוך התנגשות כוח השטף עם כוח העוצר. "והדבר ניכר ביותר על הכוחות הנפשיים, החיוניים, המוסריים והשכליים, בכל אחד לפי ערכו ותכונתו". וכן קיימים שני כוחות מנוגדים אלה בתולדות הרוח של עם ישראל. "העצה העליונה הכינה לא לבד את כוח העוז והדוחף אשר למהלך ההיים הרוחניים העצומים והנפלאים, כי אם גם את כוח המונע והעוצר — המצטרף גם הוא להניב ולהפרות, ולהרחיב ולשגב את עוצם הפעולה... על כן כוח המקמץ והעוצר הוא מדוד ומשוער על-פי הטכניקה הכללית של היצירה כולה, לפי ערכה ומידתה, לשימוש ההפרחה וההתרחבות" (עו"ר ב, רסב—רסד)³².

אי אפשר לעולם בלא רשעים

"המצאת הניגודים מרחיבה את גבול היש. הטוב מבחין את הרע והרע מעמיק את הטוב, מרשם ומאלם אותו" (או"ת כד). "כשם שאי אפשר ליין בלא שמרים כך אי אפשר לעולם בלא רשעים. וכשם שהשמרים מעמידים את היין ומשמרים אותו, כך הרצון הגס של הרשעים גורם קיום ועמדה לשפעת החיים כולם, של כל הבינונים והצדיקים³³. כשהשמרים מתמעטים והיין עומד בלא שמריו, הרי הוא עלול לקלקול וחמוץ" (או"ת פה)³⁴. "ישנם דברים טובים וקדושים שהסיבות המחזיקות אותם בעולם הן כעורות, כמו חולשה, שקר, רשעות, שלפעמים הן תומכות את יסוד הטוב של בושה, צניעות, אמונה וכיוצא בה". בנסיבות חיינו נחוץ הרע כדי לתמוך בטוב, אבל סופו של הרע לעבור מן העולם. "ואין אור גאולה יוצא אל הפועל כי אם על-ידי מה שיהרסו כל היסודות הרעים, אפילו אותם שהם מחזיקים את הטוב והקודש. ואף-על-פי שעל-ידי זה סובל הטוב, הקודש והאמונה, והם יורדים וגראים

31 שמות לב, טז; אבות ו, ב; עירובין נד, א.

32 השוה עו"ר א, פג—פד על השילוב של הברית עם החסד.

33 על בינונים וצדיקים, ראה ראש השנה טז, ב.

34 משל השמרים מתייחס כאן אל הכפירה המתלווה אל ההתעוררות הלאומית ושיבת ציון בימינו. ענין זה הוזכר לעיל בפרק שני, ועוד יידון להלן בפרק על הציונות.

כמתדלדלים, דלדול זה וירידה זו עליה והתעודדות הם באמת, שאחר הרקבון של היסודות הרעים יחל מיד לצמוח אור הזוהר והקודש על יסודות בריאים של דעה, חכמה, גבורה, תפארת, נצח והוד³⁵, ובוה תוסד מלכות עולמים לאור ד' וטובו באחרית הימים" (שם פז—פח).

הכות החיובי שבמרידה יכול לבוא לידי גילוי רק משום שהוא מתגלם במרידה, כשהוא מדרבן אותנו לבחון את דרכנו ולחפש דרכים חדשות. "ישנם דברים חביבים מאד שאי אפשר להם להתגלות כי אם בתואר של חסרונות, והננו מכבדים את החסרונות ההם שהם מורים על הסיבה הטובה שגורמתם" (ע"ט יג). יתר על כן:

לפעמים כשיש צורך בהעברה על דבר תורה ואין בדור מי שיוכל להראות את הדרך, בא הענין על ידי התפרצות (ע"ט א)³⁶.

דיאלקטיקה במשנת הרב

תורת אחדות ההפכים מעוגנת במשנתו של הרב על ההכרה הפנימית. אולם היא נתמכת גם על-ידי תפיסתו הדיאלקטית של טבע המציאות. "תרתי דסתרי היא מסקנת ההגיון הצר. אצלו הסתירה מביאה לידי בטול וכליון. אבל בעולם הריאלי אין הדבר כן. שני יסודות מתנגדים זה לזה מתלכדים יחד ומביאים לידי הפריה, ומכל שכן בעולם הרוחני" (ה"ר 47). היצירה הרוחנית שבאה לידי ביטוי והבעה (היינו "היצירה המילולית"), היא תוצאה ממתח דיאלקטי מתמיד, באשר החיים הרוחניים מעוצבים על-ידי שני כוחות מנוגדים. יש השפעות הבאות מן החוץ "והן יוצרות בנו ציורים דוגמת גרעינים באים מבחוץ נקלטים בשדה ומצמיחים". ויש זרם הפורץ "מבפנים ממעין נשמתנו", והוא יוצר, מצייר ובונה. שני זרמים אלה נפגשים כשהם מתנגדים זה לזה — ואף פועלים תוך שיתוף והרמוניה: "התכוך התדירי של כוחות איתנים הללו בתוכיותנו, יוצר בקרבנו את אור היצירה המילולית" (אה"ק ב, שלז).

בתחום "החכמה המכנית" נתברר כי כוחות מתנגדים אינם מולידים שלילה אלא כוח חיובי חדש³⁷. מעתה עלינו להכיר כי חוקיות דיאלקטית זו קיימת

35 כלומר: עשר הספירות שבהן מתגלה אור האלוהים בעולם, לפי תורת הקבלה.

36 עקירת הלכה, לפי-שעה, על-ידי בית-הדין, וביטולה הזמני כהוראת-שעה. ראה סנהדרין מז, א; רמב"ם הלכות סנהדרין כד, ד; הלכות ממרים ב, ד. לפי מסקנת הרב, המסתכמת בהקשר זה, אפשר לתקן דין או הלכה ע"י הוראת-שעה בדרך היתר ובגלוי "רק כשהנבואה שרויה בישראל". אולם מאז בטלה נבואה בישראל, נעשה התיקון על-ידי פירצה "שמדאבת את הלב מצד חיצוניותה ומשמחת אותו מצד פנימיותה".

37 השווה מאמרו של אחד-העם "כהן ונביא", הנפתח אף הוא, אם כי בשינוי נוסח, בענין זה: "המכניקא מלמדת . . .".

גם בתחום הרוח. זמן רב היתה תורת המכניקה שרוייה בטעות, באשר החזיקו בחוק "ששני כוחות המתנגדים זה את זה הם מולידים שלילה בהיפגשם. חוק זה היה "כעול ברזל" על צוואר המדע ולא נתן לו להתקדם. "אבל באו הגסיונות, והתרחבה ההכרה עד שצעדה בגאון ההחלטה כי לא שלילה יולידו שני כוחות המתנגדים בהפגשם, כי אם 'כוח חיובי מחודש', שגם הוא יהיה לכוח פועל ליהנות בו בני אדם כשידעו איך להשתמש בו... הרבה צריכה עוד המחשבה האנושית לעמול עד שתכיר את ערכם של כוחות המחשבה ואופני שימושם, באותה המדה שהיא על-כל-פנים נכונה להכיר את הכוחות המעשיים שבעולמה". אף שהגיעו כבר להבנת פעולת ההתנגשות בתחום המכניקה, עדיין אין מבינים כי החוק של "הכוח החיובי המחודש" הנוצר מהתנגשות הניגודים, הל גם על תחום המחשבה. בכל תחומי המציאות קיים "חוק התולדה החיובית של פגישת הכוחות המתנגדים". וזה פירושם של מאמרי חז"ל³⁸ המתייחסים לחילוקי דעות בעניני הלכה, כשהללו אוסרים והללו מתירים: "אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא"; "אלו ואלו דברי אלהים חיים הן" (א"ד יג). אף ההתחרות בין החסידים והמתנגדים פעלה באופן חיובי על שני הזרמים (שם כה—כו).

כך מתחברים במשנתו הדיאלקטית על אחדות ההפכים שני גורמים: החוק המתגלה בטבע בדבר הכוח החיובי המחודש, הידוע לנו מן "החכמה המכנית" החדשה; וההכרה הפנימית והחודרת של המגמה האחדותית, המושפעת מתורת הקבלה³⁹. אולם דומה שאפשר להבחין בכתבי הרב גם השפעתה של החשיבה הדיאלקטית שחדרה להגות של העת החדשה. הרב תופס את ההיסטוריה על-פי תהליך דיאלקטי הפועל בדרך של התנגשות בין תיזה ואנטיתיזה, כאשר בתוך ההתנגשות בין הניגודים כבר נמצא הגרעין המצמיח את הסינתזה המאחדת את ההפכים. הדיאלקטיקה טבועה בתוך המציאות, החומרית והרוחנית, ויחד עם זה יש בה גם מגמה מאחדת המובילה אותה להתפתחות מתמדת⁴⁰.

38 הגיגה ג, ב; עירובין יג, ב.

39 על החשיבה הדיאלקטית והמגמה לאיזון הניגודים בתורת הקבלה, ראה ספרו של שלום (לעיל הערה 14); "תשבי, משנת הזוהר, א (ירושלים תש"ט), רסח—רע.

40 יש לציין כי הרב קוק מזכיר במפורש שמותיהם של כמה פילוסופים מודרניים, כגון קאנט, שופנהאור וברגסון, אך שמו של הגל אינו מוזכר (עד כמה שידוע לי). ואף-על-פי-כן, ניכרים במשנתו סממניה של החשיבה הדיאלקטית מיסודו של הגל שמצאה לה מהלכים בהגות הפילוסופית. בחשיבה הדיאלקטית של הרב קוק קובעת האופטימיות משום שהיא חדורה בטחון כי בתוך התנגשות הניגודים מצוייה המגמה האחדותית. ולכן שונה הדיאלקטיקה של הרב קוק מן

לפיכך אין הרב חושש מפני ניגודים וחיכוכים ואף אינו מנסה לטשטש אותם, אלא הוא מצביע על ההרמוניה הטמונה בהפכים אלה ועל המגמה האחדותית הטבועה בהם. דבר זה מתחוויר בדברים שנמסרו בשמו⁴¹ :

מי שאמר עלי כי נשמתי קרועה, יפה אמר, בודאי היא קרועה. אי אפשר לנו לתאר בשכלנו איש שאין נשמתו קרועה. רק הדומם הוא שלם. אבל האדם הוא בעל שאיפות הפכיות, ומלחמה פנימית תמיד בקרבנו. וכל עבודת האדם הוא לאחד את הנגודים שבנפשו על ידי רעיון כללי, שבגדולתו ורוממותו הכל נכלל ובא לידי הרמוניה גמורה. כמובן, אין זה אלא אידיאל שאנו שואפים אליו, אבל להגיע לידי זה אי אפשר לכל יליד אשה. אלא שבהשתדלותנו אנו יכולים להתקרב אליו יותר ויותר, וזהו מה שהמקובלים קוראים בשם "יחודים"⁴².

"התיאולוגיה הדיאלקטית" מיסודם של סרן קירקגור וקארל בארט, שבה מודגשים דווקא המתח והמשבר ועל כן היא מוגדרת כתיאולוגיה של משבר. ראה לעיל פרק שני, הערה 2, והשווה A. R. Vidler, *The Church in an Age of Revolution* (London 1965).

41 נמסר על-ידי אז"ר (הסופר אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ) ונדפס בספר המחשבה הישראלית, לקט דברי הרב קוק שנערכו בידי א' קלמנסון (ירושלים תר"ף), יג.

42 השווה עו"ר א, קפד על האור האלהי העליון שאינו סובל שום מעצור מן הסתירה.