

אינדיבידואליזם וחברה, חירות ונורמה קריאה חדשה בכתבי הראי"ה קוק

ד"ר אבינועם רוזנק

א. שני טיפוסים מחשבה דתית

הניסיון להבין תופעה רוחנית או אנושית לאור דגם כלשהו (פילוסופי, סוציולוגי או אחר) מפתה אך גם בעייתי. הניסיון מפתה, מכיוון שהדגם נותן בידינו כלי לארגון מה שנראה בעינינו ככאוס. הוא מקנה פשר לתופעות שונות ולביטויים שונים, מקשר אותם בהיגיון שיטתי אחד ומאפשר להבחין בין דברים הנראים קרובים ומצביע על שונותם. ואולם, הוא בעייתי מכיוון שהתופעה הנחקרת (בין שהיא מגמה או תנועה חברתית ובין שמדובר באישיות רוחנית) היא לעולם רבת-גוונים ומורכבת יותר והדגם צר מהכילה. אמנם הדגם מאפשר תובנה חדשה של האובייקט הנחקר, אולם תמיד נמצא שיש בו באובייקט הנחקר ערך מוסף, שלא נתפס באופקים המוגבלים של הדגם.

במאמרי 'אנרכיזם, סגירות ומה שביניהם'¹ הצבעתי באופן ראשוני על תרומתו של דגם אשר מוצג ומתואר בכתביה של מארי דאגלס להבנת הדינמיקה בכתבי הרב קוק. ואולם במאמר התברר עד כמה אין כתביו של הרב קוק הולמים את ההיגיון הפנימי של הדגם ועד כמה פורצים הם את גבולותיו. במאמרי כאן אבקש להרחיב דיון זה ולבחון את פניו השונים של הרב קוק בשתי סוגיות מרכזיות הקשורות זו בזו, האחת, המתח בין האינדיבידואליזם לקהילה, השנייה, המתח בין חירותו של האדם לבין מחויבותו למסגרת ההלכה. אנסה להראות שבכל אחת מהסוגיות הללו ניתן למצוא בכתביו ביטויים קוטביים, שלדעתי הם בסיס להבנת משנתו, המנסה לגשר על פני מתחים אלה אך בד בבד גם לשומרם. אשר על כן, הבהרת הסינתזה הנוצרת במשנת הרב קוק מחייבת את חשיפת המתחים המפרנסים אותה ונמצאים בה באופן מתמיד.

לפני שניגש לתיאור הקטבים במשנת הרב, אבקש לשרטט את הדגמים הבסיסיים שבתוכם פעל וחשב הרב קוק ושלאורם אנסה להבהיר את כתביו. לשם כך אפתח בתיאור שני טיפוסים מחשבה מקוטבים אשר זכו לתיאורים נרחבים בדיסציפלינות שונות,² ולאחר מכן

* מאמר זה מבוסס בחלקו על קטעים מפרק א' בעבודת הדוקטור שלי, הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של הרב אברהם יצחק כהן קוק, שנכתבה בהנחייתו של פרופ' אביעזר רביצקי ובסיוע קרן הזכרון, והוגשה לסנט האוניברסיטה העברית בתשרי תשנ"ט (להלן: עבודתי). תודתי נתונה לפרופ' אביעזר רביצקי ולד"ר נחם אילן שעברו על מאמר זה והעירו לי הערות טובות ומועילות.

1 נחם אילן (עורך), עין טובה - דו שיח ופולמוס בתרבות ישראל, ספר יובל למלאת ע"ן שנים לטובה אילן, ישראל תשנ"ט, עמ' 530-547.

2 Paul Tillich, 'The Two Types of Philosophy of Religion', *Theology of Culture*, Oxford 1959, pp.10-29; Joseph Dabney Bettis (ed.), *Phenomenology of Religion*, New York, Hagerstown, San Francisco, London 1969, pp. 169-178; נתן רוטנשטרייך, סמפוזיון, ב' איש שלום וש' רוזנברג (עורכים), יובל אורות: הגותו של הראי"ה קוק, ירושלים תשמ"ח, עמ' 366-369, (להלן, יובל אורות). בתאולוגיה: מרטין בובר, 'דתיות יהודית', תעודה ויעוד, א, ירושלים תש"ך, עמ' 70-79; עקיבא ארנסט סימון, האם עוד יהודים אנחנו?, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 7-45; ויליאם גיימס, החוויה הדתית לטוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 22-38. בחינוך: Michael Rosenak; Rosenak, *Commandments and Concerns*, Philadelphia, New York, Jerusalem 1987; Peter L. Berger, *The Heretical: A Sociological Study*, New York, Oxford 1995; Rosenak, *Roads to the Palace*, New York 1980, Ch. 3 and Mary Douglas, *Natural Symbols: Exploration in Cosmology*, New York 1982, pp. 1-98.

אציע דגם דיאלקטי שיגשר בין שני הטיפוסים האלה. שני טיפוסים המחשבה המשקפים תמונת עולם של שני קטבים תרבותיים הם "הדת הפנימית" מצד אחד ו"הדת המצוותית" מן הצד האחר.

הדת המצוותית

ה"דת המצוותית"³ מעגנת עצמה במסגרת חיי הקהילה. הפרקסיס הנורמטיבי חל על כל צעד ושעל והוא המקדש את תחומי החיים והמעצב את גבולות הקהילה. המושגים "אמת", "התגלות", "ברית", "עמידה לפני ה'", מובנים לבני הקהילה רק בתיווך ובמסגרת הנורמטיבית הסגורה. דת זו מבחינה הבחן היטב בין "חיצוני" לבין "פנימי", בין "אוניברסלי" ל"פרטיקולרי". "האמת" הנתונה לה (ולה בלבד) אינה ניתנת להעברה או ל"תרגום מלא"⁴ למי שאינו שותף בקהילה. "הבנה מלאה", היא פועל יוצא של הצטרפות ומחויבות למערכות הנורמטיביות של הקהילה. בתוך המסגרת הנורמטיבית ובכפוף אליה מתעצבת החוויה הדתית של כל יחיד כעומד לפני האלוהים. החוויה הדתית מתאפשרת, נחווית ומקבלת ביאור במסגרת המערכת המצוותית. כמו כן, על בסיס זה נבנה מעמדו של "חכם ההלכה" כסמכות הבלעדית ליישום נכון של "האמת" ולקביעת גבולות "המותר" ו"האסור", "המקובל" ו"הדחוי".⁵

הדת הפנימית

"הדת הפנימית"⁶, לעומת "הדת המצוותית", מנתקת את התלות הקהילתית-ההלכתית ופונה אל האדם כיחיד. בניגוד ל"אמת" הפרטיקולרית של "הדת המצוותית", עוסקת "הדת הפנימית" בערכים אוניברסליים מגוונים שכל יחיד מוזמן לעצב מהם פסיפס ערכי על-פי הכרעתו האוטונומית. היא רגישה ל"מערכות אמת" מגוונות וחושדת בכל "אמת אפרוירית". לשיטתה, "עמידה לפני ה'" אינה כרוכה במחויבות נורמטיבית קבועה אלא בהיענות לחובה המתחדשת תדיר, הדורשת מתח רוחני ופרשני מתמיד. בעבורה, "חטא" אינו פרי נטישת מסגרת נורמטיבית כזאת או אחרת, אלא פועל יוצא של בגידה במתח ובכנות הרוחנית, כנות רוחנית שנמצאת במסגרות שונות ודתות שונות.

הדגם המאחד

שתי מערכות התובנה הדתיות בדמותן הטיפולוגית, מוציאות זו את זו, אולם במשנת הרב קוק ניתן למצוא ביטוי מובהק לשתייהן. בד בבד ניתן להורות על שילובן של השתיים במערך דיאלקטי מורכב. ניגש עתה להבהרת הדגם המשלב ביניהן.

משנות פילוסופיות ודתיות מגוונות ניסו להתמודד עם מתחים וקטבים המתגלעים במציאות. החיפוש אחר דגם מאחד נעשה מתוך דחף פילוסופי ו\או דתי לתת פשר לתופעת הריבוי, כאשר ההנחה היא שישנה אחדות המהווה בסיס לכל ותכלית הכול.⁷ יש

3 או "דת קתולית", בלשונו של עקיבא ארנס סימון במאמרו, 'האם עוד יהודים אנחנו?', לעיל, הערה 2.

4 ראה, M. Rosenak, *Roads to the Palace*, pp. 99-105 and ch. 6.

5 תיאור זה עולה בקנה אחד עם תרבות K בכלל ועם קבוצה A בפרט שבעבודתי, לעיל, הערה 1.

6 או "הדת הפרוטסטנטית", בלשונו של סימון, לעיל, הערה 1.

7 זוהי, לפי תיאורו של שקולניקוב, ראשיתה של המחשבה הפילוסופית. ראה, שמואל שקולניקוב, תולדות הפילוסופיה היוונית:

שביקשו לראות את הריבוי כאשליה⁸ וממילא נפתר המתח, ולהפך, יש שערערו על הנחת האחדות כבסיס או כתכלית שיש לשאוף אליה.

משנות אחרות ביקשו לאחוז בחבל בשני קצותיו: להכיר במציאות רבת-הגוונים והמקוטבת ובה בשעה לחשוף את האחדות כבסיס וכתכלית. תפיסות אלה תעמודנה במרכז דיוננו.

ברמה הדתית-היהודית, אפשר לראות ביטוי כללי לעמדה המשלבת בחשיבה הקבלית, הרואה את המציאות כ"עץ הפוך" שגזעו או שורשיו ב"כתר" המלא כל וענפיו מתפרטים לספירות ולעולמות התחתונים על שלל גווניהם.⁹ עמדה משלבת שכזאת אפשר למצוא בדגמים השונים של "תורת אחדות ההפכים", כגון במשנת חב"ד,¹⁰ בכתבי ר' צדוק הכהן¹¹ או בכתבי המהר"ל.¹²

כפילוסופיה התמודדו עם סוגיה זו משנות פנתאיסטיות כמשנתו של שפינוזה, עמדות דיאלקטיות כפי שיש בכתבי הגל וב"תורת אחדות ההפכים" המצויה במשנתו של שלינג. אין ספק שניתן לבחון את משנת הרב קוק לאור כל אחת מן המשנות והשיטות דלעיל, שכן הרב הכיר אותן¹³ ולכל אחת מהן חלק בעולמו הרוחני. ואולם מקוצר היריעה בחרתי להתמקד במשנתו העשירה והמגוונת של שלינג, שאותה הרב קוק הכיר, ככל הנראה דרך ספרו של פאביוס מיעזס,¹⁴ ספר שהיה מקור לידיעותיו על הספרות הפילוסופית.¹⁵

הגל, בניגוד לשלינג, יצר דיאלקטיקה המבליעה את התזה והאנטי-תזה בסינתזה חדשה, והקטבים כשלעצמם מאבדים את תפקידם לאחר יצירת הסינתזה. לא כך משנת שלינג והרב קוק אחריו: במשנתם אין ויתור על הקטבים המבטאים את המקור המטפיסי שמאחדם. "תורת אחדות ההפכים" של שלינג רואה את הניגודים כביטוי של המקור שממנו הם נאצלו, וממילא נשללת האפשרות לבטלם. שלינג מורה על כך שהניגודים ממלאים את המציאות כולה;¹⁶ מציאות, הנגזרת והנאצלת מאותו "כוח מוחלט". הנה כי כן, ישנם ניגודים במציאות כמו "הכוח המושך" ו"הכוח הדוחה", שאין לאחד יתרון על חברו. לשיטתו, אי-אפשר לוותר אף לא על אחד מהם; ויתור על אחד הקטבים יפגום בשלמותה של ההוויה. ההשלמה ונקודת החיבור מותנית בנוכחותם של הקטבים.

8 הפילוסופים הקדם סוקרטיים, תל-אביב תשמ"א, עמ' 37-36.

9 שם, עמ' 57-36, 77.

10 שלום רוזנברג, טוב ורע בהגות היהודית, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 68.

11 רחל אליאור, תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג.

12 ר' צדוק הכהן, ספר דובר צדק, בני-ברק תשל"ג, אות ד, ד"ה 'יגום', דף נא ע"ב (מ' 100), על ההפכים שיש באדם.

13 המהר"ל, ספר באר הגולה, ירושלים תשל"א, הבאר הרביעי, עמ' נח; הנ"ל, ספר דרך חיים, ירושלים תשל"א, פרק חמישי, עמ' רנט-רס.

14 על זיקת הרב קוק לספרות הקבלית לגווינה נכתב רבות. ראה, יוסף בן-שלמה, 'שלמות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק', עיון, לג (תשמ"ד), עמ' 289-309, הנ"ל, 'קבלת האר"י ותורת הרב קוק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י (תשנ"ב), עמ' 449-457; יהודה ליאון אשכנזי, 'שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק', בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 128-123, ועוד. הוויכוח ההרמנויטי בסוגיה זו נדון ארוכות ולובן על-ידי יוסף אביב"ב במאמרו 'היסטוריה צורך גבוה', מ' בר-אשר (עורך), ספר היובל לרב מ' ברויאר, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 722-709, ולעומתו, איש שלום, 'בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יג (תשנ"ו). אביב"ב המשיך את הפולמוס הזה במאמרו 'מקורות האורות', צהר, א (סתו תש"ס), עמ' 93-112.

15 פאביוס מיעזס, קורות הפילוסופיה החדשה, לייפציג תרמ"ז, (להלן, מיעזס, קורות).

16 אליעזר גולדמן העלה סברה זו לראשונה במאמרו 'זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית', מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 141-158 (=יובל אורות, עמ' 115-122); הנ"ל, 'התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק הכתבים מהשנים תרס"ו-תרס"ט', בר-אילן - ספר השנה למדעי היהדות והרוח, כב-כג (תשמ"ח), עמ' 100. ואולם, בנימין איש שלום מסתייג מכך. ראה, הרב קוק - בין רציונליזם למיסטיקה, תל-אביב תש"ן, עמ' 17-18, 21 וכן עמ' 265, הערה 4 (להלן איש שלום, הרב קוק). על מקורותיו של הרב קוק ראה הנ"ל, 'בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה', עמ' 531-530. בהקשר זה ראוי לציין את קשריו של הרב קוק עם שמואל אלכסנדרוב, שהיה מקורב למשנת שלינג. ההתכתבות בין שניים מתועדת בכמה מקומות באיגרות הרב קוק. ראה, אהוד לוז, 'ספיריטואליזם ואנרכיזם דתי במשנתו של הרב שמואל אלכסנדרוב', דעת, 7 (קיץ תשמ"א), עמ' 121-138.

16 כלשונו: "כבוד 'המוחלט' התופס באחדותו והשוואתו את כל הנתיבים לנו לניגודים ולהפכים" (מיעזס, קורות, עמ' 145).

לדוגמה: קוטבי המגנט יוצרים "אחדות וקשרי השוואה";¹⁷ הציר הצפוני והציר הדרומי של הכדור מרכיבים את נקודת הפשרה במרכז המעגל.¹⁸ כוח ההתפשטות והדחייה מחד גיסא; והכוח המושך, המכווץ והמצמצם מאידך גיסא, דרושים לפעולת הצמיחה.¹⁹ בסופו של התהליך הקטבים נעלמים ב"מוחלט" אולם הם אינם נחשבים לסתירה בעבורו. התופעה של הניגודים הנתפסים כסתירה נוצרת בתהליך ההאצלה וההתרחקות ממקור "השפע"; אולם זוהי סתירה מדומה, כיוון שהיא מכילה ניגודים שמקורם באותו מוחלט המבטל את הסתירה מעיקרה. יש להדגיש: בעמדה זו - ואנו נראה אותה להלן גם אצל הרב קוק - יש תשוקה לאחדות סינתטית, אך אחדות זו לעולם אינה מגיעה לידי מימוש ומיצוי מלאים (בניגוד לעמדתו של הגל).

רעיונות אלה נמצאים באופן מפורש בכתביו של הרב קוק, ודוגמה מובהקת לכך היא אמרתו על "הסתירה כמחלה הבאה על ההגיון, המוגבל, בתנאיו המיוחדים של שכל האדם".²⁰ ובערפלי טוהר:

אין להיבהל מקיבוץ הפכים גדולים... כי כל הנראה לרבים כדברים חלוקים והפוכים הוא רק מפני קטנות שכלם וצמצום השקפתם, שאינם רואים כי אם חלק קטן מאוד של השלימות העליונה... אבל בעלי הדעה המחוררת, מחשבתם מתפשטת למקומות שונים ומרחבים גדולים... ומאחדים את הכל ביחד ביחוד שלימים.²¹

משנת "אחדות הפכים" של שלינג מודגמת במטפורה המזכירה הן את משנת העץ ההפוך שבקבלה והן בדימוי הנמצא בכתביו הרב קוק: משל גזע העץ וריבוי ענפיו. וכך לשונו של מיעזס:

ליתר ההבנה, ולבאר במשל... של האחד והריבוי, הכללי והפרטי, ואיך כלולים בקשר היחוד הגמור, הוסיף שעללינג במליצתו, שהוא דומה לגרעין הזרע הטמון בכחו בחיק תרדימה עולמית, ובהתגבר עליו הכח המסתתר בפנימיותו, המצפה לאור ההתעוררות, יתאמץ ויתפתח וינער לצאת לפעולה גלויה, ויוציא זרעים מאה שערים או בתוספת מרובה מאשר היה בתחלה ועכ"ז [=ועם כל זה] יתיחדו כלם בעצמות הגרעין השרשי הזה בהשוואה גמורה.

או בדמות האילן המחזיק אחדות, שהם עציו וענפיו ועליו ופריו למינו, ואם רבים ונפרדים כל אחד ואחד מחבירו, וגם בחלקיהם מובדלים לאחדות יותר קטנות, עכ"ז במושג האילן יחברו יחד לאחדות גמורה, וזה ציור היחוד של האחד והריבוי, הנושא את הנראים להפכים, ומפשרם ומסלקם ברגעיהם בקישור נעלה, של המוחלט התופסם בכללותו.²²

אם כן, שני הקטבים של דת מצוותית מצד אחד ודת פנימית מצד שני - הסותרים אהדדי - ניצבים בפני שיטה דיאלקטית המבקשת לשמר את הקטבים ובו בזמן גם לאחדם.

היכן אפשר למצוא ביטוי לדינמיקה זו בכתביו הרב קוק?

17 שם, עמ' 147.
18 שם.
19 שם, עמ' 148.
20 עולת ראייה, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' קפד, ניתחתי קטע זה במאמרי 'הלכה, אגדה ונבואה במשנת הראי"ה קוק לאור תורת אחדות הפכים', אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, רמת גן תשס"ג, עמ' 261-285.
21 הראי"ה קוק, ערפלי טוהר, ירושלים תשמ"ג, עמ' צה (=שמונה קבצים, א, קובץ ב, ער, עמ' שעא).
22 מיעזס, קורות, עמ' 145.

אנסה להלן לבחון שאלה זו ולהדגים את פתרונה לאור סוגיה מרכזית בכתבי הרב, סוגיה שיש לה השפעה עמוקה על משנתו ההגותית בכלל והמטה-הלכתית בפרט: הזיקה בין היחיד לקהילה.

ב. אינדיבידואליזם וקהילתיות

המושג "קהילתיות" הוא מושג מרכזי בדת המצוותית כיוון שבמסגרתה מוגדרים, נשמרים ומונחלים מושגי היסוד של התרבות. בעבור הדת המצוותית, "האמת" היא פונקציה של התגלות הנחשפת בתחומה של הקהילה. ההיסטוריה הנורמטיבית של הקהילה היא ביאור ופירוט של ההתגלות; ובמסגרתה מעוצב החניך כאשר הוא רוכש את הקודים הנורמטיביים המיוחדים לה.

הדת הפנימית, לעומת זאת, רואה את הדרך למפגש עם האלוהים כתלויה בנקודת מבטו של היחיד. התפתחותו הרוחנית של היחיד וזיקתו ל"מעבר" נעשית מתוך חשיפה אישית. בגישה זו נוצר חוסר תלות ואפילו התנגדות פנימית למערכות קונפורמיסטיות קהילתיות. היחיד מעצב את עצמו לאור פסיפס של דמויות רוחניות תוך יצירת עמדה אישית נוכח האל.

ואכן, ניתן להצביע על ביטויים סותרים בכתבי הרב, התואמים לחילופין כל אחד מצדדי הדיכוטומיה.

ביטויי הדת המצוותית

בכתבי הרב קוק מצויים ביטויים המחייבים רגישות למסגרת הקהילה תוך התעלמות מצרכיו הקיומיים של היחיד. כך מצאנו כאשר הרב מדבר על דיני גט ובחובתה של האישה לכוף עצמה כקורבן "חבה ואהבה לאושר העם הכללי", למרות סבלה המקרי הכרוך בכך.²³ היחיד מחויב להכפיף את עצמו לחוק הכללי של החברה שאליה הוא שייך. כך דבריו גם בנוגע להתלבטותו של אדם נוכח צרכיו הפרטיים הנתפסים כסותרים את קיום דיני השבת ה"כלליים":

רק בהיותך משלם את המס המגיע מחלקך, היינו השתתפתך עם כלל ישראל, בהנהגה השווה של שמירת קדושת השבת. אז הנך יוצא ידי חובתך לכונן את רוחנו הלאומי הנשגב מצדך ובזה הנך באמת עובד ה', פועל חלקי, בהתכלית הכללית שהנך חלק מחלקיו. כי רק על ידי ההנהגה השווה של כל הכלל כולו יוצאת התכלית. על כן חלילה לך, אחי, לשחת את נפשך, להוציא עצמך מן הכלל, גם בדבר קטן המסתעף לקדושת יום השבת...²⁴

לאור תפיסה זו צריכה אהבת האומה לגבור על אהבת הבנים והחיים הפרטיים.²⁵ טובת הכלל, הקבוצה או הקהילה, חשובה מעמדתו של היחיד מבחינה עקרונית. אף עבודת ה' צריכה להיות מוגדרת במסגרת הקהילה ואין להמירה בתוכנה אוניברסלית-

23 כלשונו: "אולי במשך הזמן יודמן במקרה רחוק שסבלה איזה אשה קשת רוח מזה, אבל כך היא חובתינו להיות כל יחיד שבנו מקריב אשורו המקרי באופן רחוק לקרבן חבה ואהבה לאושר העם הכללי התמידי, ועל אחת כמה וכמה שהדבר יכול להביא לאושר האנושי הכללי". הראייה קוק, **אוצרות הראייה**, ב, תל-אביב תשמ"ח, עמ' 711, (להלן, **אוצרות**). ההדגשות בציטוטים הם שלי אלא אם כן צוין אחרת.

24 **אוצרות**, ב, עמ' 722.

25 **שם**, עמ' 727.

ביטויי הדת הפנימית

בצד הביטויים ה"מצוותיים" שראינו לעיל, טומנים בחובם כתביו של הרב קוק גם את דמותו של בן הדת הפנימית. כשהרב קוק מתארו, שוב לא נמצא אצלו את ההוראה בדבר חשיבות הקהילה כגורם המעצב את הזיקה לעליונים; נהפוך הוא:

כל אדם צריך לדעת, שקרוי הוא לעבוד על פי אופן ההכרה וההרגשה המיוחד שלו, על פי שורש נשמתו... הוא צריך לרכז את חייו בעולמותיו הוא, בעולמות הפנימיים שלו... חייב אדם לומר: **בשבילי נברא העולם.**²⁷

זוהי גישה "דתית פנימית" מובהקת שאינה מתיישבת, לכאורה, מכל וכל עם תפיסה קהילתית נורמטיבית כדלעיל. יתר על כן, הרב סובר: "העולם הרוחני בונה כל אחד ואחד לעצמו בקרבו. כל תכונת ההקשבה אינה כי אם הכשרה לבנין הנצחי העצמי של היחיד, כל מרכז התורה הוא הפסוק של שמו הפרטי..."²⁸

זאת ועוד, הרב קוק נוטל את מושגי ה"אמת" וה"טוב"; מנתק אותם ממסגרת הקהילה ומגדיר אותם על בסיס אינדיבידואלי:

...ובכל הערכים כולם כל אדם בונה לו אמת, יושר, יופי וטוב בפני עצמו כפי מדתו. וכולם, כל המדות הללו של כל יחיד ויחיד מבני אדם, מתכנסים לאוצר מאוחד אחד, שכל האמת, היושר, היופי והטוב מתארגנים בו.²⁹

אכן, יש בכתביו ביטויים הנותנים מקום לממד החברתי, אולם ההיבט החברתי יכול לתפוס את מקומו רק לאחר מימוש ההבט האינדיבידואלי. עולה מדבריו כי לא החברה חושפת את היחיד אלא גילוי האני הוא המאפשר את ההתקרבות אל החברה, וכלשונו:

וההשכלה הנסתרית היא מיוחדת בכל אדם בצורה מיוחדת לו, היא מאוגדת עם העצמיות שאינה נכפלת³⁰ בשום אופן, ואינה נמסרת בשום הגה והסברה. יהיו לך לבדך.

וצדיק באמונתו, שלו דוקא, יחיה. ומתוך האמונה המאירה שלו, המכינה לו עדן בפני עצמו, יוצא הוא לטייל בחצרות ה', שרשות הרבים מעורב שם, ונעשית דעתו מעורבת עם הבריות...³¹

26 וכך לשונו: "עבודת ה' היא העבודה שעליך לעשות בתור חלק אחד מכלל המציאות... אולם בתור איש יהודי עוד לא יספיק לך גם הביאור הזה. ע"כ [=על כן] אתה צריך להבינו בתור בן לעמך, שעליך החובה לקחת חלק בעבודת עמך כדי להביאו להשלמתו, כדי ללכת בדרך אשר התורה ה' לכלל עמך, אשר בהיות כל הפרטים מתאמצים לצאת ידי חובתם, רק אז יוציא הכלל את כחו הנשגב אל הפועל" (אוצרות, עמ' 723).

27 הראי"ה קוק, שמונה קבצים, ירושלים תשנ"ט, כרך ב, קובץ ד (יפו, עד תרע"ד), ו, עמ' קלג (=אורות הקודש, ג, ירושלים תשמ"ה, עמ' רכא [להלן, אוה"ק]). אני מודע לאופציה הרמנוטית שונה המצויה בנוגע לכתבי הרב קוק, אופציה המבקשת להבין את כתביו לאור המושגים הקבליים המצויים בהם. הנה כי כן, ניתן היה למשוך את פירוש הציטטה הנדונה לכיוון אחר ולהצביע לא על הממד האישי-האינדיבידואלי אלא דווקא על הממד הכללי של "שורש הנשמה", שאינו מצביע על היחיד אלא על שיוכו למערך גלגול נשמות המכיל רבים. על הוויכוח בסוגיה זו ראה לעיל, הערה 13. מדיון זה עולה כי דרכי ההבנה השונות בכתבי הרב קוק מבטאות למעשה גישות הרמנוטיות שונות. האחת מבקשת להצביע באופן חד-משמעי על האפיק הקבלי כרשת ההכרתית וקטגוריאלית, אשר דרכה ורק דרכה אפשר לפענח את כתבי הרב. השנייה אינה מוכנה לטעת את יתדותיה ברשת אחת אלא מבארת את מגוון הרשתות ההכרתיות שהרב קוק נגע בהן והיה מודע אליהן, וממילא היא מבארת את מגוון התובנות הרוחניות שאפשר להוציא מכתביו. לאור עמדה זו נכתב מאמרי זה. אפיקי פרשנות אפשריים אחרים אינם נדחים על ידי אך גם אינם דוחים בהכרח את טענתי המקבלת אישור מביטויים רבים מקבילים.

28 אוה"ק, ג, עמ' קלט (=שמונה קבצים, ג, קובץ ז [נכתב כנראה סמוך לעלייתו ארצה מלונדון, תרע"ט], קפב, עמ' רכו).

29 אוה"ק, א, עמ' צא-צב (=שמונה קבצים, ג, קובץ ו [סט. גלן, תרע"ה-תרע"ו], מ, עמ' יז).

30 ההדגשות בפסקה זו כולה הן של הנזיר עורך אורות הקודש.

31 אוה"ק, א, עמ' צט (=שמונה קבצים, א, קובץ ב [יפו, עד תרע"ד], רמא, עמ' שסב-שסג). קובץ ב הוא ערפלי טוהר המקורי.

ביטוי מורכב זה מקבל פנים אינדיבידואליסטיות בעלות נופך אישי וחד-משמעי בקטע הבא:

אני צריך למצוא את אושרי בקרבי פנימה, לא בהסכמת הבריות... כל מה שאכיר יותר את עצמיותי וכל מה שיותר אתיר לעצמי להיות מקורי ולעמוד על רגלי בעצמי, בהכרה פנימית, הממוזגת מדיעה, הכרה, הרגשה ושירה, יותר יאיר לי אור ה', ויותר יפותחו כחותי להיות לברכה לי ולעולם.³²

וכך לשונו בפסקה שיצאה לאור בספר **חדריו**³³ (הרווי בטקסטים בסגנון הזה) וב**שמונה קבצים**:

מי יודע את עומק צערי ומי יוכל לשערו. הנני כלוא במצרים רבים, בגבולים שונים, ורוחי שואף למרחבים נשאים. צמאה נפשי לאלהים.

אור האצילות הוא חיי רוחי.

אמונת אלהים גדולה, בלא שום מעצור, טבעי הגיוני, נמוסי, מוסרי, הוא מושח חי.

כל מה שהוא מוגדר, הרי הוא חולין לגבי הקודש העליון אשר אותו אנכי מבקש.

חולת אהבה אני.

מה קשה לי הלימוד, מה קשה עלי ההסתגלות אל הפרטים.

הימים אני אוהב, השיטות השמימיות, להן אני מתגעגע.

גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך.³⁴

המעורבות החברתית הופכת בעבור יחידים אלה למעיקה ולשפלה. כלשונו:

ישנם בעלי נפשות אציליות שאין להם שייכות עם עבודה ויגיעה, הם דבקים באור העליון וממידת קונם יש להם... רק משפלות הסביבה הם מסתככים בעבודה ובעניינים מוגבלים אבל הם יודעים להתרומם על כל זה ולשוב למנוחה עליונה...³⁵

ראוי להדגיש, אמנם כמעט כל הביטויים של הדת הפנימית דלעיל, נלקחו מכתבתו שנעשתה בארץ ישראל; אך תהיה זו טעות לחשוב כי רוח זו לא באה לידי ביטוי אף בכתבתו עת שהה בחו"ל בזמן מלחמת העולם הראשונה (ואני מקווה להקדיש מאמר מיוחד להתפרצות הרוחנית המיוחדת של הרב קוק בחו"ל). אמנם נמצא בכתבתו שם ביטויים רבים של רצון למצוא את הפשרה שבין הרוח הפנימית לבין המסגרת ההלכתית הקבועה,³⁶ אולם עוצמת לבטיו של "קדוש הדומייה" הסובל מן המצוות לא פחתה ואולי אף הועצמה.

בערפלי טוהר שבהוצאת מכון הרצ"י קוק, (ירושלים תשמ"ג), הוספו המילים הבאות [בסוגריים מרובעים]: "היא מאוגדת עם העצמיות [המיוחדת], שאינה [נשנית ו] נכפלת בשום אופן" (ערפלי טוהר, שם, עמ' פה).

32 ערפלי טוהר, עמ' לא-לב (=שמונה קבצים, שם, עז, עמ' שיח).

33 רן שריד (עורך), **חדריו: פרקים אישיים**, [ח"מ] תשנ"ח.

34 **שמונה קבצים**, קובץ ג, (יפו, עד שנת תרע"ד 1914), רכב, עמ' פו.

35 ערפלי טוהר, עמ' לד (=שמונה קבצים, שם, פה, עמ' שכ).

36 לדוגמה: "צריך אני לעצה, שאותה השמחה וקורת הרוח שאני מרגיש בשיטת מחשבתי הרוחנית, ובעסק הדיעות והנסתרות, תהיה עמדי גם כן בעת עשיית המצוות המעשיות והתפילה, ובעת העסק בגופי תורה הנגלית". (שמונה קבצים, ג, קובץ ו; שם, כד, עמ' יב).

“אחדות ההפכים”

לכאורה חבויות בכתביו של הרב קוק שתי דמויות נפרדות שונות בתכלית; ואולם מבחינת תודעתו העצמית של הרב קוק לא כך הם פני הדברים. שיטתו אינה מתיישבת עם שום צד משני צדי הדיכוטומיה, אך היא נסמכת על שניהם. גישתו, לאור תורת “אחדות ההפכים”, מבקשת להיות עמדה שלישית הצומחת ומתפרנסת מן המתח שבין הקטבים בלי להיכנע לאחד מהם ובלי לוותר על מי מהם.

אפתח בקטע המדגים יפה את נוכחותם המתמדת של הקטבים. וכך לשונו:

בתחילה מוצאים את התוכן של התורה כולה בכל הרחבתה, בהנפש הפרטית בתיקוניה, ובקלקוליה, בעליותיה וירידותיה. ואח”כ מוצאים את הנפש הפרטית, שהיא משורגת עם הכלל כולו. ואח”כ מוצאים את התוכן של הכלל, בעולם כולו. וההויה נמצאת תלויה בהשלמת המוסר והתורה של כל יחיד. חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם, ומתי יגיעו מעשי למעשי אברהם יצחק ויעקב אבותינו.³⁷

מובאה זו משקפת התרוצצות רבה. הקטע פותח בגישה “פנימית”, שלאורה התורה מכונסת בנפש היחיד על קלקוליה, עליותיה וירידותיה. הקישור בין “התורה” ל”יחיד” מתהפך במשפט הבא, כאשר הנפש הפרטית מוצאת עצמה “משורגת עם הכלל כולו”. לכאורה חל צמצום בתמונת היחיד שאינו אלא תמונת נוף הכלל שאליו הוא שייך. המשפט הבא אחריו מחזק את המגמה האוניברסלית בטענה ש”התוכן של הכלל” מתגלה כקשור “בעולם כולו”. הקערה מתהפכת על-פיה במשפט שלאחריו הטוען טענה אינדיבידואליסטית: ש”ההויה... תלויה בהשלמת המוסר והתורה של כל יחיד”. ובניסוח חריף יותר: “בשבילי נברא העולם”! אך מיד לאחר מכן מופיע משפט המבטא את היפוכו: “ומתי יגיעו מעשי למעשי... אבותינו”. לשון אחר: שוב, האינדיבידואל ממצה את עצמו דווקא במסגרת הקבוצה הכללית, במסגרת הקהילה.

התרוצצות זו באה על פתרונה בעמדה סינתטית בלי לוותר על הקטבים המרכיבים אותה. ביטוי נאות לעמדה מורכבת זו - תוך הוראת ההבדל שבין זיקת היחיד והחברה אצל אומות העולם לעומת זיקה זו בישראל - אפשר למצוא בדבריו להלן:

היחש [=היחס] של כנסת ישראל ליחידיה הוא משונה מכל היחשים
[=היחסים] של כל קיבוץ לאומי ליחידיו.

כל הקיבוצים הלאומיים נותנים הם ליחידיהם רק את הצד החיצוני של המהות, אבל עצם המהות זה שואב כל אדם מנשמת הכל, מנשמת אלוהים **שלא באמצעות הקיבוץ**, מפני שאין לקיבוץ חטיבה אלהית, שמגמה אלהית עצמית שרויה בתוכו.

לא כן בישראל, הנשמה של היחידים נשאבת ממקור חי העולמים באוצר הכלל, **והכלל נותן נשמה ליחידים**.

אם יעלה על הדעת להנתק מהאומה, צריך הוא לנתק את נשמתו ממקור חיותה,

37 כתב-יד, קובץ ב, דף לה, מתוך: איש שלום, הרב קוק, עמ' 236. והשווה: תנא דבי אליהו רבה, פרק כה, מהדרות ר' מאיר איש שלום, ירושלים תשכ”ט, עמ' 127.

וגדולה היא משום כך ההזדקקות, שכל יחיד מישראל להכלל, והוא מוסר תמיד את נפשו מבלי להיות נקרע מהאומה, מפני שהנשמה ותיקונה העצמי דורש כן ממנו.³⁸

אם כן, ייחודה של הציבוריות הישראלית, לשיטתו, היא בפונקציה האינדיבידואלית שבה. שלא כאומות העולם, שכל יחיד בהן נדרש לאפיק פרטי (נוכח האלוהים) להכרת עצמו כיחיד; האומה הישראלית ככלל טומנת בחובה אפיק גילוי ומימוש עצמי בעבור כל אחד מפרטיה.

עמדה זו זכתה למחקרים רבים ומגוונים,³⁹ אנו מדגישים כאן בעיקר את דרכו של הרב קוק להנציח את הקטבים ולהבליעם במשנתו הדיאלקטית. אין בכוונתי לפרט את מגוון התבטאויותיו של הרב המורות על הקשרים העמוקים שבין היחיד למסגרת הכלל,⁴⁰ אך אומר בקצרה כי בעבור הרב קוק, המכלול הוא נקודת המוצא לכל הכרה.⁴¹ נוכח מכלול זה הפרטים אינם מתאפסים; היחיד אינו נעלם, אלא כל יחיד וכל פרט הוא ככזה נגזרת של הכלל. שאיפתם של הפרטים זהה לכלל,⁴² מהותם של כל הפרטים אחת, הם נשאים מאותו המעין ומובילים לאותו המקור.⁴³ באותה נשימה, הרב קוק מודע גם למגמות אינדיבידואליזציה של הצדיק.⁴⁴ לשיטתו, ליחיד יחיד יש חשיבות רבה במסגרת המערך החברתי. דיאלקטיקה זו מביאה לבניית משפטים פרדוקסליים, המורים על חשיבות האהבה העצמית-האנרכית של יחידים, שדרכם האנרכיסטית עוברת דרך אורחות-חיים יהודיים. לדוגמה:

...א"כ [=אם כן], אין לנו צורך כ"א [=כי אם] באנרכיא, באהבה עצמית רבה וגדולה, כבירה ומפותחת, אבל הדרכים המובילים לה הנם ארחות החיים הנובעים ממקור האחדות של יחיד חי העולמים, שהיא היהדות.⁴⁵

עמדה נורמטיבית זו מציבה במרכז האתוס של הכלל את היחיד, וכן בכיוון ההפוך: היחיד

- 38 הראי"ה קוק, אורות, אורות ישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' קמד (=שמונה קבצים, א, קובץ א, [יפו תרס"ד-תרע"ד], תקנז, עמ' קסט).
- 39 דניאל חמיאל, מודל אישיותי במשנת הרב קוק, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ג. החיבור רובו ככולו נוגע בצדדיה השונים של שאלה זו. איש שלום, הרב קוק, עמ' 136-142; הנ"ל, 'דת, תשובה וחירות האדם במשנת הרב קוק', יובל אורות, עמ' 295-326; אליעזר גולדמן, 'ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה', דעת, 11 (קיץ תשמ"ג), עמ' 117-118; הרב יגאל אריאל, 'מסירות נפש עבור הכלל', הרב מ' נריה, הרב א' שטרן והרב נ' גוטל (עורכים), ברוכים בהלכות הראי"ה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 73-89; יוסף בן-שלמה, שירת החיים: פרקים במשנתו של הרב קוק, תל-אביב תשמ"ט, פרקים ה-1; נתן רוטנשטרייך, עיונים במחשבה היהודית בומן הזה, תל-אביב תשל"ח, עמ' 41-55.
- 40 אוצרות, ב, עמ' 711, ד"ה "אהבת הכלל היא הרגש היותר מבורר...". הרב קוק לומד את הזיקה בין היחיד לבין הכלל מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. וראה, עולת ראיה, א, עמ' קפא-קפב, ד"ה "מכלל שהוא צריך לפרט". וראה, אדר היקר, ירושלים תשכ"ז, עמ' סג, ד"ה "הרוח הלאומי". על אודות שלמותו של היחיד בנבואה (אדר היקר, עמ' קכ) וכינון האידאלים של התורה (שם, עמ' קג) המתנתית בקיומה של קהילה; וכן בספרו שבת הארץ, ירושלים תשמ"ה, הקדמה, עמ' טז: "החיים ע"פ ערך האלוהיות שבהם, אינם מתגלים אל היחיד אלא באותה מדה, שהוא מתאמץ להיות נשאף בכל היותו בתוכיותה אל כללות האומה...". וראה גם עבודתי, עמ' 38, הערה 214.
- 41 עיקרון זה קיבל ביטוי ברור בדבריו של הלל צייטלין, המבחין בין תפיסת חב"ד לבין הרב קוק בנושא זה: "בא הרב קוק ז"ל, וגילה בקבלה את נשמת הרבים, את מאורעותיה, סכנותיה, ירידותיה, הצלותיה... של הנשמה ההיא, כלומר: של כללות נשמת ישראל והסתכל אף בנשמתו של היחיד רק מתוך האספקלריא של נשמת הרבים. החב"ד מסתכל בנשמתו של אחד ישראל ומשם הוא מביט בשכינה; הרב קוק מביט בשכינה, בכנסת ישראל, כלומר: בשרש השרשים של נשמת ישראל, ומשם הוא מסתכל הנשמתו של היחיד" (הלל צייטלין, ספרן של יחידים, ירושלים תש"ם, עמ' 236). השוואת עמדתו של הרב קוק בהקשר זה לעמדת הרש"ז מלאדי (תניא, פרקים ו-ז) נעשית אף בעבודתה של תמר רוס, בהקשרים מקבילים. ראה, ת' רוס, 'מושג האלוהות של הרב קוק', דעת, 8 (חורף תשמ"ב), עמ' 122; דעת, 9 (קיץ תשמ"ב), עמ' 47-48.
- 42 "שאיפת המציאות אינה אחרת משאיפת היש האישי" (כתב-יד, קובץ ג, דף ח; איש שלום, הרב קוק, עמ' 167).
- 43 הראי"ה קוק, מאמרי הראיה, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 74 (תמוז תרצ"ב), (להלן, מאמרי הראיה).
- 44 הראי"ה קוק, עין איה, ברכות, א, ירושלים תשמ"ז, עמ' 59, קמה, (להלן, עין איה).
- 45 הראי"ה קוק, אגרות הראיה, א, ירושלים תשמ"א, עמ' קעה (יפו, אייר תרס"ח), (להלן, אגרות). וראה, אהוד לוז, 'ספיריטואליזם ואנרכיזם דתי במשנתו של הרב שמואל אלכסנדרוב', דעת, 7 (קיץ תשמ"א), עמ' 133-137, (להלן, 'ספיריטואליזם'); הנ"ל, 'הלכה ואגדה במשנתו של הרב קוק', AJS Review, VOL XI (1) spring 1986, עמ' יח-יט.

מבטא את עצמו במסגרת האורגן החברתי.⁴⁶ מורכבות זו היא המבחינה, לשיטתו, בין "תורת החיים" המוסרית היהודית (הרואה ביחיד מרכיב הכרחי בתפיסת המכלול), לבין תורת המוסר הקוסמופוליטית (קאנטיאנית),⁴⁷ המעלימה את האדם ב"כלל" רציונלי (אף כאן, כמו במכלול רעיונותיו ההגותיים של הרב קוק, יש לרעיון דיאלקטי זה ביטויים רבים בהלכה ובתפילה).⁴⁸

הצבענו על אי-הלימותה של משנת הרב קוק עם שום מערכת ממערכות הדת הדיכוטומיות, הגם שביטוייהן מתרוצצים בכתביו. המושגים "יחיד" ו"קהילתיות" אינם מתפקדים במשנת הרב קוק באופן זהה לדגם "המצוותי" או "הפנימי", אך רוחם מרכיבה את אבני-הבניין של מחשבתו. נוסח אחר: אין חלים על הרב קוק דפוסי מחשבה "פנימיים" – רליגיוזיים-אקסטטיים, או "מצוותיים" נורמטיביים, אך המתח ביניהם משמש מרכיב בגישתו הסינתטית.

שאלת ה"אינדיבידואליזם" מול ה"קהילתיות" היא רק פתיח לעימות החזיתי, המגולם בהתרוצצות נפשו של "קדוש הדומייה". התלבטותו של "קדוש הדומייה" מתחדדת נוכח לב-לבו של המתח: המחויבות לנורמה והחירות; שם בולט אף ניסיונה של "תורת אחדות ההפכים" ליישב את הקטבים.

ג. מחויבות לנורמה וחירות⁴⁹

המתח בין ה"חירות" לבין ה"מחויבות לנורמה" הוא מרכיב מרכזי הן במשנת הרב קוק והן בשתי המערכות הדתיות, היינו, הדת המצוותית והדת הפנימית. מערכת הדת המצוותית טוען לחובתו של היחיד להכפיף את עצמו למערך הנורמטיבי הקהילתי. לשיטתה, "האמת" אינה פונקציה של "גילוי האני" או "מימוש עצמי"; אלא התאמה, הקפדה והשתלבות במערך הקודים הנורמטיביים של "קהילת הברית". עבודת ה' אינה אלא קיום ההלכה על כל פרטיה.

לעומת זאת, הדת הפנימית תדחה כל דוגמה התנהגותית-נורמטיבית. לשיטתה, שום מערכת אינה יכולה לטעון כלפי הזולת מה חובתו לאלוהיו. על היחיד לחשוף את מחויבותו הנגזרת מזיקתו לעליונים. עמדה זו מתוקף אחיזתה ברעיון החירות דוחה כל מחויבות אפריורית לכל מערכת נורמטיבית.

ביטויי הדת המצוותית

46 עין איה, שם, עמ' 83-84; פרק ב, ס"ק נט.
 47 אכן, ניתן להעריך בצורה זו גם את התורה הקאנטיאנית אך אין זה הכרחי. אפשר להסתכל על תורת קאנט כמבטלת את הפן האינדיבידואלי מכל וכל במטרה לעצב תפיסה אוניברסלית תבונית (כמובהר אצל מיעזס, קורות, עמ' 47-46). הביטוי המובהק לכך ניתן על-ידי הרמן כהן המוקדם - מהמסכמים הגדולים של הפילוסופיה הניאו-קאנטיאנית - המורה על ביטול "האני" למען "האני האנושי" (ה' כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, ירושלים תשל"ב, עמ' 49-48). ואולם אפשר לראות בתורת המידות של קאנט ביטוי לאוטונומיה של האדם התבוני המעצב את עולמו. ראה, עמנואל קאנט, הנחות יסוד למטפיסיקה של המידות, ירושלים תשמ"ח, עמ' 100, 103-102; אוצרות, ד, עמ' 33.
 48 על סוגיית החיבור שבין הלכה ואגדה במשנת הרב קוק דנתי במאמרי 'הלכה, אגדה ונבואה במשנת הראי"ה קוק, לאור תורת אחדות ההפכים' לעיל, הערה 20. ראה גם, עין איה, שם, עמ' 12, ד"ה "כי אף שצריך אדם שישים את כל מעיניו על ישועת הכלל, מ"מ צריך הוא להיות עסוק ג"כ בשלמותו הפרטי"; וכן עמ' 25.
 49 בדבר טיבו של המושג "חירות" והמחקר שנעשה בתחום, ראה את הבבליוגרפיה בספרו של איש שלום, הרב קוק, עמ' 299-298, הערה 1.

גם בסוגיה זו ניתן למצוא בכתבי הרב קוק ביטויים "מצוותיים". הוא משווה בין רליגיוזיות ודתיות נלהבת לבין חוקים, נורמות ודקדוקים, ומורה על העדפת הנורמה.⁵⁰ רליגיוזיות שאין בה תורה ומצוות, יוצרת, לדעתו, אנשים אומללים. וזו לשונו:

המצוות כולן והתפילות, הנן המכשירים היותר טובים, להרחיב את הנטיה של קרבת אלוהים, ולהרחיב את צעדיה במעמקי הנפש.

על כן גדול ורם הוא מאוד ערך כל תפלה בכוונה, כל ברכה ותהלה, כל מצוה וכל מנהג טוב, שהם הם הנם האמצעים ליסוד את הרגשת קרבת אלהים בלבו של אדם בדרך יסוד מוסד.

אמללים הם האנשים אשר לא ידעו את ה', אשר לא יתפללו ולא יעשו את המצוות עם כל קהל עדת ישראל... הם באשר הם אינם ממלאים את חובתם לנפשם, נשאים הם על ידי זה אומללים, יבשים מכל טל טוהר...⁵¹

הרב קוק אף משתמש כאן בטיעון "מצוותי" מובהק כשהוא אומר כי רק בשמירת המצוות אפשר לקיים את המסגרת הסוציולוגית של ישראל. המסגרת תלויה פעילות נורמטיבית שהיא היא בסיס לזהותה ולתפקודה כמסגרת ייחודית:

ההגנה על היהדות ההיסטורית, היהדות המעשית, היא אחת מהחובות היותר גדולות לכל בעל נפש, אשר יש לו איזה כח לעשות ברוחו.

העזיבה המעשית, מרפיון רוח, העדר השיתוף בארחות החיים עם כללות האומה לדורותיה, בשמירת שבתות ומועדים וקדושתם, במאכלות אסורות ופרטיהם, בויעוד בתי כנסיות ובתי מדרשות, פוחת הוא מעט מעט את צורת האומה, ומדלדל את כח חבריה...⁵²

הרב קוק מורה על המערכת ההלכתית-המצוותית כמקור המחצב שממנו צריכה האומה הישראלית לשאוב את כוחות חייה. לא הרליגיוזיות האינדיבידואליסטית, הנעדרת מסגרת נורמטיבית עיקר, אלא המשנה ההלכתית המוצעת במסגרת החוק הגדור.

לאור ביטויים אלה אין פלא שהרב קוק היה בפסיקתו ההלכתית מן המחמירים.⁵³ הקפדתו נעשתה אף נוכח מצוקה אמיתית של יחיד וציבור ללא אבחנה. הוא הורה - בשם הר"ן - שיש לחוש למצוות כפי שנוהגים עם ממון. כמו שבממון בוחרים את הדרך הבטוחה כך ראוי אף במצוות.⁵⁴ הוא ראה בחיוב את המגמה הדתית המחמירה על עצמה, כל עוד לא כפתה עצמה על אחרים,⁵⁵ והוא הקפיד על עצמו ככל שהיה יכול.⁵⁶

לעומת ביטויים "מצוותיים" אלה, מצויים בכתבי הרב קוק גם בסוגיה זו ניסוחים ברוח הדת הפנימית.

ביטויי הדת הפנימית

- 50 הראי"ה קוק, **חזון הגאולה: על תחית עם ישראל ובנין הארץ**, ירושלים תש"א, עמ' קי.
- 51 **שמונה קבצים**, א, קובץ א, שם, כ, עמ' ז. וכן עיין, **אוה"ק**, ד, עמ' תמו (= **שמונה קבצים**, ב, קובץ ג, שם, צג, עמ' מז).
- 52 שם, קובץ א, מא, עמ' יג.
- 53 ראה, מיכאל צבי נהוראי, 'הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה', **תרכיץ**, נט (ניסן-אלול תש"ן), עמ' 481, הערה 2; הרב שילה רפאל, 'שיטת הרב בהלכה', **תורה שבעל-פה**, כז-כט (תשמ"ו-תשמ"ח), עמ' לא-לח. וראה עבודתי, עמ' 161-175.
- 54 הראי"ה קוק, **דעת כהן**, ירושלים תשנ"ג, תשובה קטז, עמ' רכ, טור ב (לונדון תרע"ט).
- 55 הראי"ה קוק, **אורח משפט**, ירושלים תשמ"ה, תשובה קב, עמ' קיא, טור א (ירושלים תרצ"א); **שבת הארץ**, הקדמה, עמ' כה. וראה עוד, להלן, עמ' 194-195.
- 56 הראי"ה קוק, **משפט כהן**, ירושלים תשמ"ה, תשובה לח, עמ' פא, טור א (יפו תרס"ז).

ביטויים של הדת הפנימית מצויים בהתבטאויות האנטינומיסטיות, שבהן "קדוש הדומייה" והצדיק חשים מחנק נוכח החוק. בתיאוריו של הרב קוק, "הצדיקים הגדולים" עלולים להיפגע מירידתם לעיסוק "בתורה הנגלית ובמצוות מעשיות" ו"הם צריכים להכין להם מגינים שלא יפגעו בהעתקתם ממעלתם הטבעית".⁵⁷

אם יפיל עצמו קדוש הדומייה לעבודה מצומצמת, לתפילה, לתורה, לצמצום מוסריות ודייקנות פרטיות, יסבול וידוכא, יחוש כי נשמה מליאה כל יקום לוחצים בצבתים להסגירה במועקה מצומצמת של מידה, של התויית דרך מיוחד, בשעה שכל הדרכים יחד הינם לפניו פתוחים, כולם מלאים אור, כולם אוצרים חיים.⁵⁸

ביטוי פיוטי לרעיון זה נמצא בשירו של הרב קוק, אריה בסוגר:

ושבור הוא האריה השב / ועיף הוא מרודפיו הרבים / ונתון הוא בסוגר צר /
וזכרונות ילדות עולים על לבו / זכרונות של חפש / של גבורת היער / וגוריו
ילידי שבי / לא עיפה נפשם / גם לא גדלה / לא נמחצו מחץ אויב / כי לא ראו
קרב / וגבורת היער לא ידעו... / התנער פעם הישיש / וישא משלו לגוריו
השובבים: / יש עולם מלא אור / שם שורר אך חופש ודרור / יש יער רחב ידיים
/ ועבותים שם גבוהים מאוד... והכל חי ומתענג בחירות... / נשמת הכפירים
בגורים קדחה / וכמו בעיניהם ראו / את כל תוקף / אשר למלוכת היער / חזקו
עליהם הגעגועים / לצאת למרחב / למקום שם מלך האב השב... / וברוח עז
מלא חמדת יער / שברו נפצו קירות הסוגר הצר...⁵⁹

מצוקתו של מי שנתון בסוגר הנדרש לשוברו מקבילה ל"נשמה המלאה כל יקום הלוחצים אותה בצבתים",⁶⁰ הנתונה ב"מועקה" של "צמצום" המידה ההלכתית. לשיטת איש הדת הפנימית (בהקשר זה הרב קוק), אין כלל צורך, לכאורה, בחוקים ומשפטים. הרב קוק מבקש כאן שחרור ממועקת המצוות ההטרונומיות ומשתוקק להגיע לנאמנות לקולו הפנימי האותנטי⁶¹ של האדם.⁶² בתיאוריו, אותם "אנשי מעלה" אינם יכולים לעסוק כלל בפעילות הנורמטיבית הפורמלית והקבועה. כלשונו: "צדיקים גדולים... לפעמים אינם יכולים לעסוק בתורה, ולא בתפילה, ולא במצוות, מפני שהקדושה העליונה המופעת עליהם היא מבקשת את התפשטותה".⁶³ לשיטתו, צדיקים כאלה פטורים ממעשה המצוות כיוון ש"כל שיחתם (=של הצדיקים) אז באמת היא תורה וכל חפציהם ונטיית לבכם היא תפילה וכל תנועתם היא מצוה".⁶⁴

כמו במתח שבין אינדיבידואליזם וקהילתיות אף כאן, קטבים אלו מפרנסים את ביטויי הדיאלקטיים של הרב קוק. עמדתו מנסה לגשר על פני הקטבים בלי כל העדפה או ויתור

57 אוה"ק, ג, עמ' קכח (=שמונה קבצים, א, קובץ א, שם, שפט, עמ' קלא).

58 ערפלי טוהר, עמ' יז; אוה"ק, ב, רצז (=שמונה קבצים, א, קובץ ב, שם, לה, עמ' שו).

59 אוצרות, ג' עמ' 1282-1281.

60 שם.

61 בין בשיטת קאנט ושלנינג, ובין בשיטת ניטשה. וראה הקבלות עניין זה לשיטת האתיקה האידיאליסטית-הגרמנית: איש שלום, הרב קוק, עמ' 317, הערה 44. בהקשר של ניטשה ראה, יעקב גולומב, הפיתוי לעוצמה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 173-161.

62 כלשונו: "כשהשכל מאיר במלא אורו, אז אין צורך לשום הדרכה מיוחדת של חקים ומשפטים" (אוה"ק, ג, עמ' קכט [=שמונה קבצים, א, קובץ א, שם, עד, עמ' כד] וראה עוד שם).

63 אוה"ק, ד, עמ' תסז (=שמונה קבצים, ג, קובץ ח, עו, עמ' רסה-רסו).

64 שם.

על אחד מהם. כדי להבהיר את טענתו של הרב קוק והשלכותיה נדון להלן בכמה נושאי-משנה:

(א) הקשר בין "חירות" ל"נורמה" (ב) הסטיות הדתיות הנוצרות בשל הפירוד בין "חירות" ל"נורמה" (ג) עמדתו של הרב קוק בסוגיית "מצוות בטלות לעתיד לבוא" (ומושג "התשובה" הכרוך בה) נוכח סוגיית "חירות" ו"נורמה".

הקשר בין חירות לנורמה

אפשר לסכם את דברי הרב קוק על אודות טיבה של ה"חירות" - והיפוכה, "העבדות" - לאור דבריו אלה:

ההבדל שבין העבד ובן החורין איננו רק הבדל מעמדי, מה שבמקרה זה הוא משועבד לאחר, וזהו בלתי משועבד. אנו יכולים למצוא עבד משכיל שרוחו הוא מלא חירות ולהיפוך: בן חורין שרוחו הוא רוח של עבד.

החירות הצביונית היא אותה הרוח הנשאה, שהאדם וכן העם בכללו מתרומם על ידה, להיות נאמן להעצמות הפנימית שלו, להתכונה העצמית של צלם אלוהים אשר בקרבו.⁶⁵

לשון אחר (ונושא זה לובן היטב במחקר):⁶⁶ ההבחנה בין "חירות" ל"עבדות" אינה הבחנה בין "חופש" ל"הכרח", אלא בין מצב שבו ישנה התאמה של מעשי האדם עם עולמו הפנימי, לבין היעדרה של התאמה כזאת. החירות היא "נאמנות לעצמי", או אם נרצה: היות האדם אותנטי ומחובר ל"תכונתו הפנימית" ולתכליתו.⁶⁷ החירות היא גילוי של החיים כשלעצמם,⁶⁸ וממילא, החירות מקנה מזור ממועקת הכבלים, הפחדים והמוות, שהם תוצאה של צמצום המבט על החיים.⁶⁹ ה"אני" האותנטי - המחובר אל עצמו - משתוקק אל האלוהים;⁷⁰ ופרדוקסלית, תודעת ה"אני" בעל החירות באה לידי ביטוי במי שממעיט עצמו.⁷¹ לשון אחר: על היחיד להפוך לכלי או לניצוץ של ה"רצון האלוהי הכללי"⁷² מתוך הבנה ששורש עצמיותו במכלול, וממילא גילוי העצמי כרוך בחזרה אל הרצון האלוהי הכללי. אך גילוי זה ושיבה זו אינם מבטלים את עצמיותו. נהפוך הוא,

65 היסוד, קכו-קכז (יג ניסן, תרצ"ה). לדין באבחנה ביניהם ראה, **אוצרות**, ד, עמ' 35-36.
 66 ראה, איש שלום, **הרב קוק**, פרק שלישי, וכן עמ' 91 והערה 215; שלום רוזנברג, 'הראייה והתנין העיוני - אורות הקודש ומשנתו של שופנהאואר', ח"י חמיאל (עורך), **באורו**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 326-328.
 67 **עולת ראייה**, א, עמ' צא, ד"ה 'גדולה היא ההודאה על אשר נתת לי נשמה עצמית'; **אוה"ק**, א, צו (= **שמונה קבצים**, א, קובץ א, תפו, עמ' קנו; שם, תקנב, עמ' קעו); **אוה"ק**, א, עמ' קסח (= **שמונה קבצים**, קובץ ד, [יפו וקסינג'ן תרע"ד 1914, ס"ט גאלן תרע"ה-תרע"ו; וירושלים מתרע"ט], עא, עמ' קנו).
 68 **אוה"ק**, א, עמ' קעה (= **שמונה קבצים**, ב, קובץ ג, שטט, עמ' קג). וראה, איש שלום, **הרב קוק**, עמ' 122. גישה זו זכתה אף לדין בהיבט החינוכי-הפסיכולוגי. ראה, חמיאל, לעיל הערה 39, עמ' 60. רעיון זה נטוע עמוק בעולמה של הפילוסופיה הקיומית (על אף ההבדלים הניכרים בין משנת הרב קוק לבין המגמה האקזיסטנציאליסטית ככלל).
 69 **אוה"ק**, ב, עמ' שפ (= **שמונה קבצים**, ג, קובץ ח, כג, עמ' רמט); **אוה"ק**, ב, עמ' שפא-שפד (= **שמונה קבצים**, א, קובץ א תפו, עמ' קנד-קנה). ראה, איש שלום, **הרב קוק**, עמ' 192. השווה: שפינוזה, **אתיקה**, עמ' רפט, סימן סו; ושם, על אודות החירות, עמ' רפט, סימן יד; שם, עמ' כח, סימן ז. דיון דומה בעניין זה נעשה על-ידי מיכאל צבי נהוראי, 'דטרמיניזם ומוסר אצל ר' חסדאי קרשקש והרב א"י קוק', משה בר (עורך), **מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל**, רמת-גן תשנ"ד, עמ' 295-301.
 70 **שמונה קבצים**, קובץ ג, שם, צא, עמ' מו; שם, קכו, עמ' נח; **אוה"ק**, ד, עמ' תמג (= **שמונה קבצים**, שם, קצד, עמ' עז-עח); **אוה"ק**, ג, עמ' קמ-קמא (= **שמונה קבצים**, שם, כד, עמ' יט). וכן ב'קרבת אלוהים', **תחכמוני**, ב (תרע"א), עמ' 3. וראה, איש שלום, **הרב קוק**, עמ' 128-130.
 71 **אוה"ק**, ג, עמ' קיז (= **שמונה קבצים**, ג, קובץ ו, ריב, עמ' פב-פג): "מי שהוא ממדת המלכות לית ליה מגרמיה [= אין לו מעצמו] כלום... ראוי הוא אדם זה לספוג לתוכו את הכל...". וכן, "... שהאדם מכיר עצמו בטל בפנימיותו הפרטית וחי חיים כלליים..." (**ערפלי טוהר**, עמ' טז-יז [= **אוה"ק**, ב, עמ' רצד, **שמונה קבצים**, א, קובץ ב, לה, עמ' שה-שו]; איש שלום, **הרב קוק**, עמ' 131-132, וכן עמ' 222 ואילך).
 72 **אוה"ק**, ג, עמ' לט (= **שמונה קבצים**, ב, קובץ ג, מז, עמ' ל); **אוה"ק**, שם, עמ' מו (= **שמונה קבצים**, ב, קובץ ה, סט, עמ' רכב-רכג); ו"סוף האדם להתעלות עד כדי הכרת רצונו... התודעותו אל עצמו... מפני שרצונו איננו כי אם רצון קונו".

הדינמיקה של הצירוף ל"כללי" היא חלק מחיזוק הרצון האישי;⁷³ דינמיקה שבה היחיד מגלה את עצמו על-ידי הזיקה למכלול ולקדושה.⁷⁴ הרצון האנושי נמצא בזיקה עמוקה לחיים כולם: לחירות, למוסר ולתורה,⁷⁵ ואסור להם לטשטש את כוחו;⁷⁶ אדרבה, הרצון האינדיבידואלי מגדיל את כוחם.⁷⁷

בנקודה זו - כמו גם בפתרונו הקודם של הרב קוק - עשוי הקורא, או שמא עלול, לחוש אי-נחת נוכח חוסר ההבנה בדבר טיבו המדויק של פתרון זה. נכון יהיה לשאול: למה בדיוק מתכוון הרב קוק כשהוא מורה על חירות ומימוש עצמי אך גם על מיעוט עצמי וביטול נוכח הכלל? כיצד נוצרת אותה סינתזה דיאלקטית בין חשיפה ומימוש האינדיבידואל, יחד עם זיקה למכלול החברתי? אין ספק שהפתרונות שמציע הרב קוק הם פרי חווייתו האישית; אולם הקורא בו עלול לחוש שהכתוב אינו מבאר דבר-מה המוכר לרב קוק מניסיונו, אלא מצביע על תחום חווייתי לא נודע, שהרב רואה בו פתרון למתח הנדון.

ראינו אם כן, שהממד "המצוותי" ו"הפנימי" כרוכים זה בזה בעמדת הרב קוק. לשיטתו, תשוקת החירות אינה מובילה לאינדיבידואליזם קיצוני⁷⁸ אלא להפך, היחיד, המשתוקק לחירות, זקוק לקהילת ברית, שומרת חוק.⁷⁹ יתר על כן, החירות נתפסת כחלק מן התשוקה לממש את התורה במסגרת הקהילה.⁸⁰ היא מובנת כאושר פרטי וציבורי⁸¹ הקשורים אהדדי. זוהי חירות החושפת קשרים מוסריים המאגדים את המציאות כולה⁸² (על רקע הצירוף בין "חירות" ל"חיים" כמו גם "חירות" ל"מצוות" באה ביקורתו של הרב קוק על הנצרות).⁸³ מעתה, ערכם של הקהילה, הנורמה והחוק הוא בכך שבמסגרתם משיגים את החופש.

- 73 **אוה"ק**, ג, עמ' עז (=שמונה קבצים, ב, קובץ ג, קמג, עמ' סב): "כשמרגיש אדם שרצונו הוא רפוי צריך הוא להתאמץ לחזקו...".
- 74 כלשונו: "...בעת שעוסקים באימוץ הרצון, צריכים גם כן, שלא לשכח מלעסוק בטוהרתו ועדונו, ובהעלאת מדרגתו של הרצון אל הקדושה..." (שם); **אוה"ק**, שם, עמ' קטז (=שמונה קבצים, ג, קובץ ו, רכה, עמ' פז); **אוה"ק**, שם, עמ' קיז (=שמונה קבצים, שם, ריב, עמ' פב-פג).
- 75 **אוה"ק**, ד, עמ' תמו (=שמונה קבצים, ג, קובץ ו, קעה, עמ' סא, ד"ה "כשדברים בתורה, דברים בעץ החיים ממש..."). על התדיינותו של הרב קוק עם אחד העם מכאן ושמואל אלכסנדרוב מכאן, בעניין הזיקה שבין האנטינומיזם והאנרכיה לבין ההלכה, ראה, אהוד לוז, 'ספיריטואליזם', לעיל, הערה 45, עמ' 121-138, *AJS Review*; לעיל, הערה 45, עמ' יח-יט, והערות 29-30 שם.
- 76 **אוה"ק**, ג, עמ' עה (=שמונה קבצים, ג, קובץ ח, כח, עמ' רג); **ערפלי טוהר**, עמ' נז-נח (=שמונה קבצים, א, קובץ ב, קס, עמ' שמ).
- 77 **אוה"ק**, שם: "החלשת כח הרצון... מדלדלת את הצורה העליונה... והמעט הטרחים היא אחת ממגמות התורה... וראה, איש שלום, **הרב קוק**, עמ' 133. וכך המצוות נתפסות באור תועלתני. ראה, **אוצרות**, ד, עמ' 30, ד"ה "ב' ענייני התועלתיות"; "עבודות זהב ישתרגו ויעלו גם מתוך השירה החפשנית" (**אורות התשובה**, ירושלים תשמ"ה, פרק יז, ס"ק ג). השוואה מעניינת לדיונו יש במאמרו המאלף של שלמה פינס 'על גלגולים של המונח חרות', **עיון**, לג (א-ב) (טבת-ניסן תשמ"ד), עמ' 247-265. נראה כי תפיסת החירות אצל הרב קוק אינה דומה לתפיסה היהודית, או לתפיסה הנוצרית (הנכרכת אחריה) ואף לא לחשיבה הסוציולוגית המערבית (שהיא נוצרית בעיקרה) (פינס, שם, עמ' 256-258). גישתו של הרב אינה זהה אף עם הגישה הסטואיקנית הכורכת את החירות עם החוק הנצחי והשחרור מטעויות (פינס, שם, עמ' 254-255). הרב קוק כורך יחדיו את חשיבות החוק מכאן ואת השחרור מן החוק ההטרונומי מכאן באמצעות גישה של "חירות נורמטיבית" שנדונה כאן.
- 78 אינדיבידואליזם קיצוני אפשר למצוא בחשיבה המיסטית והחסידית. ראה, רבקה ש"ץ, **החסידות כמיסטיקה**, ירושלים תשכ"ח, פרק ב, וכן עמ' 171; גרשום שלום, **דברים בגו**, תל-אביב תשל"ו, עמ' 195-196; 199; על תהליך הגאולה הזוהרי-אקסטטי העובר על המקובל היחיד והשלכותיו, ראה, יהודה ליבס, 'המשיח של הזוהר', ש' ראם (עורך), **הרעיון המשיחי בישראל**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 204-205.
- 79 **אוה"ק**, ג, עמ' קכ (=שמונה קבצים, ב, קובץ ג, רמז, עמ' צג): "החושב, העומד על עמדתו העצמית, מחויב הוא לשכלל את עולמו הפנימי... ועם זה מתמזגת היא יפה עם הצורות הרוחניות והמעשיות של הכלל כולו". **בעין איה**, ברכות, א, עמ' 40, ס"ק צט, ד"ה "להורות לנו", מובהרת חשיבות עבודת הכלל בעבור הפרט. וכך לשונו באורות **התשובה**: "וגם מתוך החופש הפרוץ יבא העול האהוב..." (**אורות התשובה**, פרק יז, ס"ק ג).
- 80 **אוצרות**, ד, עמ' 28, ד"ה "ובכללות האומה"; **אורות**, 'אורות התחיה', עמ' נז, ד"ה "הצורה התמציתית".
- 81 **אוצרות**, ד, עמ' 29-30.
- 82 **אורות**, עמ' יט (=שמונה קבצים, ג, קובץ ז, א, עמ' קיג).
- 83 **אדר היקר**, עמ' קנג, ד"ה "רק טמטום הלב". הנצרות, לדעתו, השמיטה את חירות החיים, מניה וביה נטשה את מערך המצוות, ולפיכך הגיעה לאלילות, שהיא לדידו השעבוד והניכור העצמי בהתגלמותו. וראה הרחבה במאמרי, 'מי מפחד מקבצים גנוזים של הרב קוק?', **תרביץ**, סט (ב) (טבת-אדר תש"ס), עמ' 257-291.

התפתחות מגמות אנטינומיסטיות

לאור גישה זו, לא ייפלא אם גישה נורמטיבית הנעדרת חירות מעוררת תסיסה בלבבות היודעים טעמו של חופש. נוסח אחר: מגמות אנטינומיסטיות מתעוררות - ובצדק, מבחינתו - נוכח גישות נורמטיביות, שה"יראה"⁸⁴ או ההחמרה היתה⁸⁵ החניקו בהן את מגמת החירות הפנימית.⁸⁶ (אולם כאן יש לשים לב, צורת החשיבה של "אחדות ההפכים" מגיעה אצל הרב קוק לכדי כך, שאף כאן ימצא צד של זכות לאותה "יראה" למרות הצורך למגרה;⁸⁷ עניין זה ישמש לי בסיס לביקורת על עמדתו להלן).

מדברינו אלה עולה כי תחושת החנק אינה נובעת מתוכנה של ההוראה ההלכתית, אלא מן העמדה הרוחנית העוטפת אותה. בנקודה זו מצוקת "קדוש הדומייה" דומה למצוקת "החצפנים פורצי הדרכים".⁸⁸ הנה כי כן, באופן פרדוקסלי תשוקת ההרס של אנשי החופש היא תשוקה לא מודעת⁸⁹ לקהילה נורמטיבית היודעת חירות פנימית.

"מצוות בטלות לעתיד לבוא"

ביטוי נוסף ובעל השלכות עמוקות של סוגיית "חירות" ו"נורמה", נמצא בדיון על אודות "מצוות בטלות לעתיד לבוא". דיון זה דורש עיון רחב החורג ממסגרת דיוננו זה;⁹⁰ על כן, אעסוק בו באופן מצומצם ומוגדר לאור טיעוניו של הרב קוק.

נקל לשער שבעל הגישה "המצוותית" היה דוחה את רעיון ביטול המצוות לעתיד לבוא כיוון שביטול זה היה מבטל את המסגרת כולה. לאור עמדה זו המצוות אינן מפריעות, מגבילות או מבטאות הלך רוח דתי עצמאי, אלא מכוננות את המסגרת הדתית ומקנות לה את תוכנה.

מצד אחר, בשיטת הדת הפנימית נמצא שהמצוות מהוות גורם מפריע ל"קדוש הדומייה" ול"צדיק". המצוות יהיו לו כ"כבלים של השכל", "עבודה מצומצמת", "דייקנות פרטית", סבל ודיכאון. על-פי שיטה זו, "התורה הנגלית" עלולה לפגוע ב"קדוש הדומייה" והירידה אליה היא בבחינת השפלה ל"דקדוקים קטנים".⁹¹ הנה כי כן, ביטולן של המצוות הן יעד אידאלי שיש מי שמשתוקקים אליו כאן ועכשיו.

84 כידוע, הרב קוק הורה על "יראת שמים" חיובית ושלילית. היראה השלילית - עקרה ופסולה, דוחקת את המוסר הטבעי של האדם. ראה, אוה"ק, ג, ראש דבר, עמ' כז ועוד שם; שמונה קבצים, א, קובץ א, עה; אגרות, א, עמ' קמו. היראה החיובית, יראה הקשורה לחוכמה (אורות התורה, ירושלים תשמ"ה, פרק יב, ס"ק ב), לאהבת ה' (מאמרי הראיה, א, עמ' 67), נדרשת ללימוד התורה (דעת כהן, תשובה נא, עמ' קלג, טור ב - עמ' קלד, טור ב [לונדון תרע"ז]), יראה שהיא תכלית המעשה הדתי (שם, עמ' קלד). וראה, הרב מ' גורביץ (עורך), אורות האמונה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 19; עין איה, שם, עמ' 79, ס"ק לג; שם, עמ' 67, ס"ק קע ועוד.

85 יש להבחין בין ההקפדה החיובית לבין ההחמרה השלילית. ראה, אוצרות, ב, עמ' 776-777. לדיון נרחב על נושא זה ראה עבודתי, פרק ג, סעיפים IX-VIII.

86 כלשונו: "...כשהדברים באים למדה זו, כשמדת היראה מתמלאת תמרוורים רבים, עד שהשפעתה מועלת לדכא את הלב יותר מדי, כשנשקע בה הרוח יותר מדי, אז מוכנת היא באנושיות רוח אחרת..." (אוצרות, ב, עמ' 891, מתוך כתבי-יד שנמצאו בידי איש שלום).

87 "ויש שנגד חופש השכל לחדש ברחבה מתעורר כח הנגוד של יראת שוא, שמקורו ותפקידו הוא לשמור על העמדה של היסוד הטוב והישר בדרך החדוש, אבל צריך לנצחה ולהתהלך ברחבה..." (אורות התורה, פרק ט, ס"ק ה).

88 ראה, ערפלי טוהר, עמ' יב; טו; מח; אורות, עמ' קכב-קכג; ובהרחבה, חזון הגאולה, עמ' קיא-קיב.

89 ראה, אביעזר רביצקי, 'הצפוי והרשות נתונה', א' הו-אבן (עורך), ישראל לקראת המאה ה-21, ירושלים תשמ"ד, עמ' 148-150; הנ"ל, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 157.

90 על הקבלות, נקודות השקפה וזרמים שעשויים היו להשפיע על משנת הרב קוק, אעיר בקצרה רק במסגרת ההערות.

91 אוה"ק, ג, עמ' קכג.

הרב קוק לא הסיק בפשטות את המסקנה (הנכונה לרוח "הדת הפנימית") בדבר ביטול המצוות לעתיד לבוא. אך הביטוי "מצוות בטלות לעתיד" מצוי אצלו והוא נגזר ממסקנותיו על הזיקה שבין "חירות" ל"נורמה".⁹²

ניתן למצוא אצל הרב קוק שתי רמות שונות של התייחסות לסוגיית ביטולן של המצוות. שתי רמות אלה אינן דומות, אך אף אחת מהן אינה פוגעת במעמדן של המצוות בעולם הזה. הרמה הראשונה דנה בציר הזמן. עיסוקה בסוגיית ביטולן של המצוות בעתיד כשהתנאים יהיו בשלים לכך. ברמה זו, החירות מן הנורמה נובעת מביטול התנאים ההכרחיים לקיומן של נורמות בכלל.⁹³ הרמה השנייה עוסקת בביטולן של מצוות ואפילו כאן ועכשיו. היא מורה על התנאים הנדרשים לזה, והיא מהפכת את משמעות המושג "ביטול". ברמה זו, הנורמה והחירות נטמעות זו בזו לבלי הכר.

נבחן אפוא עמדות אלה ביתר פירוט.

א

באיגרתו לדוד שטמפר טוען הרב קוק, לכאורה, שמצוות בטלות לעתיד לבוא.⁹⁴ אך הדק בדבר רואה כי תשובת הרב קוק מסויגת ויכולה להתפרש בכמה אופנים:

1. הרב קוק נשאל על ביטולן של המצוות, הוא לא בחר לדון בנושא זה ביוזמתו. כך באיגרת זו⁹⁵ וכך גם באיגרת לרב שמואל אלכסנדרוב.⁹⁶

2. ביטול המצוות אינו תקף בעולם הזה. קרי, חובת קיום המצוות חלה כל זמן קיומן של גופות - וימות המשיח בכלל זה⁹⁷ (רעיון שאפשר למצוא כבר אצל חז"ל⁹⁸ ובמהר"ל לפניו).⁹⁹

3. ביטול המצוות הוא חלק מתיאור אפוקליפטי של זמן תחיית המתים, שהעולם בו מתואר כעולם חדש לגמרי (וכל זה בתנאי, כי אכן יהיה זה עולם נטול גוף במוכן הידוע לנו כיום).¹⁰⁰

רק במסגרת מוגדרת זו, שכלל וכלל אינה שייכת לחיי העולם הזה,¹⁰¹ דן הרב קוק בסוגיית "מצוות בטלות לעתיד לבוא". במתכונת זו ברי שאין דנים כלל בהפקעת חובת המצוות אלא "ביאור שתנאי החיים העתידיים לבא לעולם הבא לאחר התחיה, יהיו כאלה שהרבה

92 דיון מקביל אך מפרספקטיבה השוואתית בין משנת ר' חיים מוולוז'ין הליטאי מכאן ומשנת חב"ד מיסודו של ר' שניאור זלמן מלאדי מכאן, ראה, ת' רוס, לעיל, הערה 41, עמ' 51-52.

93 לאור עמדה זו - ולאורה בלבד - דן בסוגיה אליעזר גולדמן במאמרו, דעת, 11, (לעיל, הערה 39), עמ' 124.

94 אגרות, ב, עמ' רנא (יפו תרע"ד).

95 שם, עמ' רנ-רנא.

96 אגרות, א, עמ' קעג-קעד (יפו תרס"ח). הקשרים בין השניים בהקשר זה מרתקים ביותר. הדמיון בין שיטותיהם רב, אך בסיס משנתם שונה. שוני זה נחשף כאשר בודקים את יחסו של הרב קוק לסוגיית "מצוות בטלות לעתיד לבא" לעומת עמדתו של אלכסנדרוב בסוגיה. לדעת אלכסנדרוב יש הבחנה ברורה בין המצוות כאמצעי לבין תכליתן. וראה, אהוד לוז, 'ספיריטואליזם' (לעיל, הערה 15), עמ' 126-127, 130-137; גאולה בת יהודה, 'רבי שמואל אלכסנדרוב', סיני, ק (1) (תשמ"ז), עמ' רח; רטו-ריז.

97 אגרות, ב, עמ' רנ. וראה להלן.

98 "דלעולם המצוות אינן בטלות לא בעולם הזה ולא בימות המשיח, ולא בזמן אחר, אלא לתחיית המתים שכבר נעשו המתים חופשיים מהם" (ויקרא רבה יג, ג); וראה, אברהם יהושע השל, תורה מן השמים באספקליה של הדורות, ג, לונדון וניו-יורק תשכ"ב, עמ' 72.

99 א' קריב (עורך), כתבי מהר"ל מפראג, א, ירושלים תש"ך, עמ' 258-260.

100 כלשונו: "אם... אשר יזכו לתחיה יהיה שייך בהם איסור כלאי בגדים או לא... קיימא לן... אם תהיה היצירה החדשה באופן כזה שהנאה של חימום לגבי בגדים לא תהיה לה מקום, ממילא בטל דין כלאי בגדים..." (אגרות, ב, עמ' רנ).

101 הרב קוק ביטא עמדה זו באופן חד-משמעי באיגרתו לשמואל אלכסנדרוב. מבחינתו של הרב קוק, הרי זה טעות "לחשוב את העולם מתוקן בשעה שהוא עדיין מלא סיגים, הצריכים לצירוף וצירוף אחר צירוף". ראה בהרחבה, אגרות, א, עמ' קעג-קעד (יפו תרס"ח); "צחוק יעשו לנו אלה המדברים עכשו ע"ד [=על דבר] ביטול הנביאים והכתובים, מפני שהמוסר שלהם הוא מוגבל וצר להם - בעולמנו זה, שהוא כ"כ [=כל כך] רחוק הרבה ממוסר בינוני... יש לנו הרבה מה לבנות לפני חורבנו של העולם הישן רב עז וחיים עוד ישנם לכל התהלוכה המעשית" (אגרות, ב, עמ' קעו [יפו תרע"ג]).

ענינים ממעשה המצות לא יהיה להם שייכות מצד תכונת החיים".¹⁰² היוצא מדבריו, שמבחינת המהות המצוות אינן בטלות בשום צורה ואופן. אלא שמבחינה טכנית, בגלל העדר הגוף ממילא יתבטלו המצוות. שתי הטענות מתקיימות זו לצד זו בבחינת "אלו ואלו דברי אלוהים חיים".¹⁰³

ב

הרמה השנייה בסוגיית ביטולן של המצוות אינה עוסקת בציר הזמן, אלא באיכות קיום המצוות, שהיא היא ביטולן כמצוות.¹⁰⁴ נמצא שישנה תופעה של מעין ביטול מצוות כבר בעולם הזה. תופעה זו קשורה הן למישור הכללי והן למישור של יחידים. שוב איננו עוסקים בתיאור מהלך היסטורי אפוקליפטי, אלא בדינמיקה פסיכולוגית וסוציו-תרבותית, שניתן לקדמה וממילא אף לשלוט בה.

מבחינת הכלל, יטען הרב קוק, התקופה המזהירה לעתיד לבוא של ביטול מצוות אינה נובעת מחורבן העולם הישן. נהפוך הוא:

לא מתוך חרבן והתמוטטות הכח תבא תקופה עליונה ומזהירה, שבו יעמד העולם ממעל לכל חק ולכל מוסר קצוב, כ"א [=כי אם] מתוך עולם מיושב מלא נעם, מוכתר בכל בניו המעשיים והמוסריים, ממולא בכל נועמי שירי קודש ובכל עדני עדין עליון. כשתשאב הנשמה האנושית יפה יפה אל קרבה את כל הטל הפנימי, הכמוס בכל מלא חק ומשפט, אז רק אז תשא אבר אל החופש העליון המעודן, העומד ממעל להשמות האלהיים הנקראים בעולמנו, המעולף בקדרות.¹⁰⁵

אם כן, ההקפדה הציבורית במצוות, ויצירת חברה נורמטיבית, השומרת על כל תג ותג בהלכה, מקדמת את רגע התעוררה של הנשמה בנורמה ובחוק.¹⁰⁶ "מצוות בטלות" אינו מציין עידן של שבר, אלא פסגה של מימוש החוק.

במסגרת הפרט, על-פי הרב, ישנם יחידים סגולה שכבר מרמזים על הגשמת חזון זה. יחידים סגולה אלה פולשים לתחומי עידן "ביטול מצוות" כאן ועכשיו;¹⁰⁷ ובהקשר זה אפשר להבין את אמרתו של הרב קוק בדבר הרחבת מושג המצווה אצל הצדיקים, שטבעם וכל מעשיהם הם מצוות ותפילה.¹⁰⁸ הדק במקורות מבחין שיחידותו של הצדיק אינה נובעת

¹⁰² אגרות, ב, עמ' רנ (יפו תרע"ד).

¹⁰³ אגרות, א, עמ' קעג (יפו תרס"ח). וראה גם, רבקה ש"ץ, 'התפיסה המשפטית של המהר"ל - אנטי תיזה לחוק הטבעי', דעת, 2-3 (תשל"ח-ט), עמ' 156-157; שמואל ליבנה, 'פרקים מתורת המוסר', י' רפאל (עורך), זכרון הראי"ה, ירושלים תשמ"ו, עמ' פ; ג' שלום, דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 201-200 (שלום מביא מהזוהר את רעיון החזרה ל"עץ חיים" ונטישת המצוות הקשורות ל"עץ הדעת" טוב ורע).

¹⁰⁴ רמה זו צריכה לשמש מרכיב מרכזי בבואנו לקרוא את פסקי ההלכה של הרב קוק ודווקא את פסקיו המחמירים והלא-פופולריים. על סוגיה זו כתבתי בהרחבה בעבודתי, פרק ג.

¹⁰⁵ אגרות, א, עמ' קעו-קעז (יפו תרס"ח); עולת ראייה, א, עמ' תלד-תלה, ד"ה "אשר קדשנו במצוותיו". וכן לשונו בשמונה קבצים: "אבל אז, בהגיע תור לעתיד לבוא, שמצוות בטלות בו, הכל יראו את התוכן הפנימי של המצוות כולן, והנה הוא מלא עולם ומלא כל נשמה, והנה הנם המצוות עצמן. (שם, א, קובץ א, שעו, עמ' קכו-קכח). כך גם ביטולן לעתיד של הקורבנות, שיתרחש כשהרוח תוכל להגיע לקשר עם עבודת הקורבנות הגבוהה: "הקרבנות, הננו משיגים אותם לא רק עבודות חיצוניות סימבוליות, אלא תיקונים, פעולות שהעולם מתבסס על ידם. אמנם, התוכן הסימבולי הוא תוארם, לבושם וגופם, וברור הדבר שיחס גדול יש להצורך הסימבולי עם הצורך הפנימי. וכשיבואו ימים והצורך הפנימי יחדל, בביטול הקרבנות, יפסק גם כן הכח הסימבולי לגמרי מפעולתו, ותחתיו יבא תוכן יותר עשיר לנושא הסימבוליות שתתקשר עם העבודה היותר עליונה... זאת היא המנחה הערבה שלעתיד" (שם, תשסג, עמ' רמג).

¹⁰⁶ יש מקום רב להשוואת גישתו של הרב קוק עם משנת הרש"ר הירש המדבר על החירות האמיתית, שבאה לידי ביטוי במימוש החוק האלוהי (למרות המטפיסיקה השונה של השניים). ראה פירושו לבראשית (ירושלים תשל"ז), א, כח, עמ' כב; שם, ב, ב, עמ' לא; וכן, יצחק היינמן, טעמי המצוות, ב, ירושלים תשי"ט, עמ' 104.

¹⁰⁷ בניגוד למגמה שזיהה גולדמן במאמר 'אפיקים בנגב'; ראה, גולדמן (לעיל, הערה 39), עמ' 124.

¹⁰⁸ עין איה, שם, פרק ה, עמ' 155, ס"ק פח, ד"ה "חסידיים קדושי עליון". לשיטתו, הפרטים נעשו חלק מאישיותו של הצדיק, וממילא שמירתם אינה נראית כעמל. ההלכה ופרטיה הם חלק בלתי נפרד מה"אני" האוטונומי של הצדיק. ראה, ערפלי טוהר, עמ' פו

משבירת המסגרת הנורמטיבית בשם החירות, אדרבה, הנורמה הפכה לחירותו וממילא עמדתו הנורמטיבית משונה בעבור מי שאינו חי ברמה זו. סבלו של הצדיק אינו נובע מן החוק, אלא מן התפיסה המצומצמת של החוק. לשון אחר, סבלו מכוון לתחום התודעה ולא לגוף המצווה.¹⁰⁹ וממילא, אף תהליך השחרור מן המצוות יהיה בתחום התודעה בלבד. הנה כי כן, "המצוות האמורות" בצדיק "אינן זהות לתרי"ג מצוות",¹¹⁰ אך הן כוללות אותן ויותר מהן!

מצב רוחני זה מקבל אצל הרב קוק אף הגדרה היסטורית עתידית בדמות ימות המשיח. בעידן זה יגיע האדם לרמתו הפנימית האותנטית¹¹¹ וממילא יחסו לתורה - תורת המשיח, "תהיה לכן גבוהה מכל התגלות אלהית שעד כה, עד שאפילו תורה שבעולם הזה הבל הוא כלפי תורתו של משיח. וזהר עליון של אדם הראשון שואב את טל חיי קדושתו ואשרו מן ההווה, ואיננו נזקק לשעבר".¹¹²

היוצא מדברינו: מימושה המלא של ההלכה מתקיים לא כצו הטרונומי אלא כטבע אוטונומי (כמסורת המהר"ל).¹¹³ למעשה, זו מהות ביטולן של מצוות לעתיד לבוא:

קודם שיבא העולם החדש... שיהיה שייך לומר בו פנים של מצות בטלות לעתיד לבא, יתגלו המצוות בהוד סגולתם, בכל הודם ונועמם הפנימי... וכל ישראל יתדבקו באהבתם בכל לב, בעצמיות הטבע האלהי שבהם. ומרוב אהבה וחשק יתקשרו בקדושת כל המצוות כולן... ונתתי תורתם בלבם ועל לוח לבם אכתבנה... המעשה כולו בכל סגולתו בלוע יהיה בהדרת יפעת תשוקת הרגשת הנועם האלהי העליון... וזהו כמ"ד [=כמאן דאמר] מצות בטלות לע"ל [=לעתיד לבא]. אבל לעולם לא יבא מעמד עליון זה כי אם אחרי שיוקדם לו מעמד תחיה תורנית מצותית שלמה בכל הוד יפיה...¹¹⁴

לאור עמדה זו נוכל להבין עתה התבטאות אחרת של הרב קוק, שהיא לכאורה סותרת, שבה הוא טוען שההלכה לעולם לא תתבטל שהרי היא "הליכות עולם".¹¹⁵ ומדוע? הכל טמון בהתעצמותה של הנשמה בישראל. ככל שהיא הולכת ומתעצמת (בחירותה) כך היא מתאימה "בכל תוצאותיה... [ל]עמלה של תורה".¹¹⁶

כפי שהערתי לעיל, דיון זה הוא בבחינת פתיחת חרך צר לסוגיה שנדונה בהרחבה בספרות ובמחקר, וצר המקום מהכילה. לענייננו נדגיש רק זאת: על החוק הטרונומי להיעשות

(=שמונה קבצים, א, קובץ ב, רמה, עמ' סג-סד; אוה"ק, א, עמ' כג-כד); וכן במקום אחר: "מתוך שהתורה נובעת היא לכל פרטיה, ממקור הרוחני העשיר והאיתן של כל העולמים כולם, הלומד אותה לשמה מתאגד ומתמם על כל החי והטהור... והרי הוא הולך ומשתחרר מהכבלים של ההשתעבדות הגבוליים של השכל האנושי ושל הלקוחות [=הפגמים] המוסריות, שהן נובעות מצמצומיו, ונעשה צדיק וחסיד ישר ונאמן" (כתב-יד קובץ ב, דף מו; איש שלום, הרב קוק, עמ' 178); וראה לעיל, ליד הערה 64. וכך דבריו בשמונה קבצים, בקטע שטרם פורסם: "ישנם אנשים גדולים כאלה, שמהלך רוחם הוא כל כך נשא, עד שמצדם, אם כל העולם הוא במעמדם, היו המצוות בטלות כמו שיהיה לעתיד לבוא, לימות המשיח או תחיית המתים. והם בכל זאת מקושרים הם במצוות הרבה מאד, לא למענם, כי אם למען העולם כולו המקושר עמם. וכשהם באים אל הפרטים לעסוק בהם מצד עצמם, מוצאים הם סתירות נפשיות גדולות כאלה, שהם נמוגים מרוב יגונם. וכשבאים לעסוק בתורה ובמצוות בפרטיות בשביל העולם, יושפע עליהם מעין של גבורה ושל קדושה, שאין דומה לו". (שם, א, קובץ א, תי, עמ' קלז).

109 ראה, רוזנברג, 'מבוא להגותו ל הראי"ה', יובל אורות, עמ' 89.

110 כך לפי איש שלום, הרב קוק, עמ' 179.

111 "והאורה המשיחית תשיב את זוהרה העליון של האדם לאיתנו" (אורות האמונה, עמ' 47 [=שמונה קבצים, שם, תטז, עמ' קלח]).

112 שם.

113 ניתן להצביע על מקורו של רעיון זה בכתבי המהר"ל במשנתו ההלכתית-המשפטית, ובמשנתו בכלל על "החוק הטבעי" (שלמהר"ל יחס מורכב כלפיו). דיון על גישת המהר"ל ל"טבע ישראל" וזיקתו להלכה ועל אודות "החוק הטבעי" בהקשר זה ראה, ר' ש"ץ (לעיל, הערה 103), עמ' 146-157. וכן, אליעזר שביד, מולדת וארץ יעודה, תל-אביב תשל"ט, עמ' 193.

114 אוה"ק, ד, עמ' תקטז (=שמונה קבצים, ב, קובץ ג, שלו, עמ' קיח-קיט); אוצרות, ב, עמ' 893; אוה"ק, שם, עמ' תקיז (=שמונה קבצים, ג, קובץ ו, קמד, עמ' נא; נדפס אף באוצרות, ד, עמ' 30 תחת 'אורות המצוות').

115 שמונה קבצים, ג, קובץ ו, קצו, עמ' עב.

116 שם.

אוטונומי בעבור המחויב בו. לשון אחר: כל קבלה של מצווה היא תהליך של שיבה. שיבה אל עצמיותי ופנימיותי. המצוות הן שיקוף של עולמי הפנימי והתשובה היא חשיפת "האני" האותנטי.¹¹⁷ כאן מצטרפים זה עם זה באופן מובהק המושגים "חירות" ו"נורמה" עם המושגים "יחיד" ו"חברה". ההתכנסות העצמית פנימה, כלשונו של חמיאל, "ההבדלות שיש בתשובה" "מביאה... בסופה דוקא לחיזוק הקשר אל הכלל...".¹¹⁸ וממילא, היציאה של היחיד אל הנורמה החברתית היא שיבתו אל פנימיותו האינדיבידואלית; ולהפך, החיפוש אחר פנימיותי עוברת דרך הציווי והרצון האלוהי הכללי.¹¹⁹ כל זה מותנה בכך שהתשובה תהיה "תשובה עליונה". תשובה שאינה מחלישה את הרצון הפנימי אלא מאמצת ומגבירה את הרצון ואת האישיות.¹²⁰

ד. מבט חדש על כתבי הרב קוק

בחינת תורתו הענפה של הרב קוק על-פי דגם "תורת אחדות ההפכים" מאפשרת, לדעתי, תובנה שלמה יותר של כתביו. לאור עמדה זו אפשר יהיה להשיב באופן מלא יותר להתלבטות שהטרידה את בנימין איש שלום בספרו:

טרם יצאנו ידי חובת מיצוי עמדתו של הרב קוק בסוגייתנו. ממכלול התבטאויותיו בשאלת המצוות המעשיות מתקבל הרושם כי קשה עליו ההכרעה בדבר מעמדן הערכי המדויק. הוא נע בין תהילה נלהבת לחשיבותן, תוך הבלטת יחס רגשי חיובי עמוק המתואר במונחים "שמחה" ו"אהבה", לבין ראייתן כמעמסה וכמכשול בדרכו של הצדיק לשלמותו הרוחנית.¹²¹

אכן, ההתרוצצות בכתביו של הרב קוק היא רבה ואיש שלום תרם רבות בחשיפת קטעים חשובים מתוך כתביו ה"דתיים-פנימיים", שעתה נפרשו לפנינו בהוצאתם לאור של שמונה קבצים.¹²² "תורת אחדות ההפכים" מאפשרת לשלב למערך מורכב ולכיד את כתביו המצוותיים המובהקים של הרב, ואת כתביו הפנימיים המובהקים ומגוון התבטאויותיו הסינתטיים. לשיטתו של הרב קוק - שלא כמו הקורא המזוהה יותר עם הפן "המצוותי" או "הפנימי" - לא קשיי הכרעה יש כאן, כי אם פנים שונים של אותה מטבע. מבחינתו, זוהי מטבע כפולת פנים, שרק לכאורה אינם מתיישבים זה עם זה. יחד עם זאת, למרות הפתרון הסינתטי המבוסס על המתח שבין הקטבים הרב קוק ממשיך לבטא בכתביו את כל אחד מהקטבים כשלעצמו כאילו לא נמצא פתרון לסוגיה כפי שעולה מתורת "אחדות ההפכים".

אכן, משנת "תורת אחדות ההפכים" מקבלת ביטויים מובהקים בכתבי הרב קוק, ולא רק בכתביו ההגותיים אלא אף בכתביו ההלכתיים. וכמו במשנת שלינג, הרואה במציאות מתחים המקושרים זה לזה מצד אחד ומקוטבים זה לזה מצד אחר, פותח הרב קוק את

117 אוה"ק, ג, עמ' קיח (=שמונה קבצים, ב, קובץ ה, קסו, עמ' רעד-רעה); אגרות, ב, עמ' רפח (יפו תרע"ד). על רקע זה מסביר הרב קוק את מחלוקת ברוריה ור' מאיר בסוגיית "יתמו חטאים מן הארץ". ראה, עין איה, שם, עמ' 48, ס"ק קכג.

118 חמיאל (לעיל, הערה 39), עמ' 69 ואילך, בייחוד עמ' 77.

119 אוה"ק, ב, עמ' תקסה (=שמונה קבצים, א, קובץ א, תצ, עמ' קנו-קנז); אורות התשובה, פרק טז, ס"ק א.

120 אורות התשובה, פרק ט, ס"ק ז (=שמונה קבצים, ב, קובץ ד, יא, עמ' קלד-קלה). זוהי ההבחנה, לשיטתו, בין תשובה מיראה, המדכאת את ה"אני" העצמי, לבין תשובה מאהבה המטפחת את הרצון הפנימי. ראה, בבלי יומא פו, ע"ב. לאור עיקרון זה מורה אהוד לוז ש"התשובה" אצל הרב קוק היא ביטוי לתשוקת הרצון נוכח אי-הסיפוק המתמיד מההווה הנתונה. לוז, *AJS Review*, לעיל, הערה 45, עמ' ה.

121 איש שלום, הרב קוק, עמ' 178.

122 וראה בעניין זה מאמרי, לעיל, הערה 83.

ספרו ההלכתי, עץ הדר (על אודות יתרון האתרוגים של מושבות ארץ-ישראל וחסרונם של האתרוגים המורכבים), בפסקה הבאה:

בכל המערכות המחולקות של המציאות החמרי והרוחני, הקודש והחול, הננו מוצאים את היחש [=היחס] המקשר אחת לחברתה ע"י איזה אמצעי שמחברם ע"י הווייתו המשותפת שיש בו ממין העליון וממין התחתון, מהימין ומשמאל, מהרוחניות ומהחומריות, מהקודש והחול...

ההסתכלות הבהירה הזאת מביאה אותנו להסתכלות שלמה בעולם, ומשפעת עלינו אור אמונתו, אהבתו ואחדותו של חי העולמים ברוך הוא ומבורך שמו שבחר בנו ליחד את שמו ב"אהבה" שמספרה "אחד" "כי כל בשמים ובארץ..."¹²³ "דאחיד בשמיא ובארעא".

אולם עם כל יתרונו של הדגם המוצע, עדיין הוא בגדר דגם גרידא. מגוון הגיגיו של הרב קוק אינם נכפפים, ככל שדעתי משגת, לשיטה אחדותית אחת ויחידה. יתרונה של הדיאלקטיקה השלינגיאנית הוא שבכוחה להתמודד עם ביטויי הסותרים של הרב קוק וברב בוד ליצור מהם רובד סינתטי. היא אף מצליחה להתמודד עם מכלול המתח שיש בכתביו של הרב קוק בין משנתו ההגותית הנועזת מצד אחד ובין כתיבתו ההלכתית-השמרנית מצד שני.¹²⁴ אולם דגם שלינגיאני זה אינו עולה בקנה אחד עם ביטויים הגליאניים מובהקים הנמצאים אף הם בכתבי הרב. תפיסת ההתפתחות ההיסטוריוסופית לאור הגל - השונה מהדיאלקטיקה השלינגיאנית - בולטת בכמה וכמה מקומות בכתבי הרב¹²⁵ (גם אם הרב קוק יוצא חוצץ כנגד ההשלכות של הדיאלקטיקה ההגליאנית בנוגע לגוויעתו ההכרחית של עם ישראל כדרך כל אומה¹²⁶ כמו גם הסתייגותו ממושג ההתפתחות והעדפת מושג התפתחותי רסטיטוציבי).¹²⁷ בחרתי כאן לבאר את משנת הרב קוק לאור שלינג, אך אפשר לנסות ולבחון את כתביו של הרב גם נוכח הממד הקבלי, אפיק שיוסף אביב"י כבר הראה את פוריותו;¹²⁸ ואולם, כפי שכבר הערנו, אי-אפשר להשמיט את האפיק הפילוסופי שנמצא ברקע האינטלקטואלי והמושגי של הרב קוק.¹²⁹

דומני שיתרונו היחסי של דגם "אחדות הפכים", נעוץ בכך שהוא מסוגל להתמודד עם רב-גוניותם של ביטויי הרב קוק נוכח המציאות כמודגם לעיל. עם זאת, יתרונו של דגם זה חושף גם את חולשתו. במסגרת כה פתוחה ומגוונת של "תורת אחדות הפכים" אפשר לומר כמעט כל דבר ועדיין להישאר במסגרת הדגם. לשון אחר, מעתה נוכל להסביר ברוח זו כל ביטוי שיופיע במשנת הרב קוק מבלי להפר את הרציונל ההגותי שבכתביו. יתר על כן, כפי שכבר נאמר כאן, הרב קוק מצדיק ושולל אותן קבוצות ודעות, ומכיל אותן במסגרת עמדתו הדיאלקטית. פתיחות כה רבה יוצרת טשטוש גבולות ומעלה שאלה בדבר

123 עץ הדר, ירושלים תשמ"ה, 'ראש אמיר', עמ' ג (יפו 1907).

124 לדין מפורט בנושא זה ראה עבודתי, פרקים ב-ג.

125 אורות, עמ' טו. ברוח זו כתב שלמה אבינרי, 'הרב קוק: הדיאלקטיקה שבגאולה', הרעיון הציוני לגונוני, תל-אביב תש"ם, עמ' 216-226.

126 וכך לשונו: "לאומתנו העתיקה אין עוד עד כה נקודה אחת של זמן יציאה אל הפעל הגמור, כי היא תמיד הולכת ומתעלה. האומה שהיא מרגשת בעצמה שהיא עומדת ברום פסגת שלמותה, היא כבר צפויה לירידה וכליון. לא באלה חלק יעקב... (וראה, מדרש תנחומא, ויצא, סימן ב, ד"ה 'ויחלום והנה') עם עולם יוכל להיות רק עם כזה, שההתעלות התמידית היא העומדת על דגלו, וזה אי אפשר רק באומה, שהתעלות לצד החפץ האלוהי היא שרשי נשמתה, שהוא עליו שאין גבול וסוף לרוממותו... כי התכונה האלוהית לא תדע גבול וסוף לעילוי להשלמתה ולהתפתחותה. על כן לא יזקן ישראל לעד ולעולם כוחו חדש עמו... " (תזון הגאולה, עמ' צז).

127 ראה, אגרות א, עמ' קג (יפו תרס"ה); וכן עמ' קמז (יפו תרס"ח).

128 יוסף אביב"י (לעיל, הערה 13), עמ' 709-772.

129 ראה תגובתו של בנימין איש שלום למאמרו של יוסף אביב"י, לעיל, הערה 15.

טיבה של משנה זו הנושאת ביטויים מהופכים לחלוטין - ומעתה גם מכוח היגיון דיאלקטי מוגדר.

אסכם את דבריי בהדגמה נוספת, שובת-לב לטעמי, המציגה את ההפכים המתרוצצים במשנתו, וזאת כשהוא דן בטיב העולם החרדי מצד אחד ובטיב הכפירה שבקרב החלוצים הציוניים מן הצד האחר. מצד אחד, כלפי העולם החילוני והציוני יטען הרב ש"נפש פושעי ישראל שבעקבתא שמיחא... היא יותר מתוקנת מהנפש של שלומי אמוני ישראל...".¹³⁰ הכפירה, לשיטתו, מעידה על הכשרה רוחנית גבוהה שאינה מסתפקת עוד בטכניקה נורמטיבית יבשה, והיא "תובעת את ההבנה"¹³¹ כתנאי לקיום פרטי המצוות. שבירת הגדר חושפת נטיית אמונה נעלה יותר מאמונת הגלות הידועה לנו,¹³² או בנוסח אחר: "תשוקה פנימית לקדושת הדומייה העליונה".¹³³ אלו "נשמות דתוהו",¹³⁴ הפורצות כל סייג ובוועטות בכל גדר "לצורך שכלולו של עולם... ואמוץ כוחותיה של האומה".¹³⁵

מצד אחר, הרב רואה בתופעת החילון - ודבריו נסובים גם על היושבים בציון - שגגה מצערת.¹³⁶ שגגה זו, הנובעת מחוסר הכרה כוללת של האמת היהודית¹³⁷ במקרה הטוב, או מכפירה ומבגידה - "ירידת האומה ונפילתה"¹³⁸ - במקרה הרע. הוא תוקף את הקלקול התרבותי הכרוך בכך¹³⁹ עד כדי קריאה ל"מלחמת אחים".¹⁴⁰ שיאו של מתח זה משתקף בהספדו המפורסם "על במותינו חללים" לשני חללים משומרי היישוב, שמצד אחד היו בעלי "חיל וכח רוחני... אש קודש... ונשמות גדולות",¹⁴¹ ומצד שני הם בחזקת מי שאינו חס על הקודש "ואין מתעסקים עמו בכל דבר", ויש לומר עליהם, "משנאיך ה' אשנא ומתקוממין אתקוטט, תכלית שנאה שנאיתים לאויבים היו לי".¹⁴²

דיכוטומיה זו מלווה אף את יחסו לעולם החרדי-ההלכתי: "אין רוח הישוב החדש יכול לשאת את מהלך הרוח... של חניכי הישוב הישן... הגו הכפוף, את הפנים הצמוקות והעצבות המפיקות פחד ומורך לב, את העינים התועות המראות יאוש ושנאת החיים...".¹⁴³ עדה זו, טוען הרב קוק, הפכה להיות שונאת תרבות, מדעים ותחבולות מדיניות "אבל כ"ז [=כל זה] טעות גדולה היא וחסרון אמונה".¹⁴⁴ ציבור זה אוהז בחינוך פורמלי-מצוותי ללא שאר רוח,¹⁴⁵ שבו יראת שמים מתחלפת ביראת מחשבה.¹⁴⁶

130 **ערפלי טוהר**, עמ' יא (=שמונה קבצים, א, קובץ א, כא, עמ' שא). אכן, ניתן להבין את המושג "נפש" באופן מינורי (לאור המושגים "נפש", "רוח" ו"נשמה") ואולם לאור שלל המקורות להלן איני רואה את הפירוש הזה כחד-משמעי. וראה לעיל, הערה 27.

131 **ערפלי טוהר**, עמ' א (=שמונה קבצים, שם, ב, עמ' רצג). וכן, **עקבי הצאן**, ירושלים תשכ"ד, 'הדור', עמ' קט.

132 **אורות האמונה**, עמ' 29; שם, עמ' 21.

133 לעיל, הערה 58.

134 **אורות**, 'זרעונים', עמ' קכב, וראה, **שמונה קבצים**, א, קובץ א, רמג, קלה.

135 **אורות**, עמ' קכב-קכג. **באורות התורה**, פרק י, ס"ק טז (=שמונה קבצים, א, קובץ ב, קח, עמ' שכו) אומר הרב קוק שרק בזכות פורצי גדר אלה ניתן להגיע לסודות תורה שנמנעו מהם בעבר.

136 **אוצרות**, ב, עמ' 709.

137 שם, עמ' 714.

138 **אדר היקר**, עמ' נב.

139 **אוצרות**, ב, עמ' 728-733.

140 "למלחמה אנו קרבים היום: למלחמת מצוה. בכאב לב אנו נגשים אליה. אבל סוף כל סוף הנני מכריז בגלוי שנדע אשר למלחמת 'אחים' אנו נגשים. על אחינו ולא על אויבינו. לא ישראל על הכנעני והעמלקי אלא יהודה על שמעון ושמעון על בנימין" (שם, ד, עמ' 94).

141 **מאמרי הראיה**, א, עמ' 90.

142 שם, עמ' 91 מתוך: שמחות ב, י. ועוד שם: "והאומה העזה שבאומות קנאית היא ונוקמת... לא תשא פני כל, את אחיה לא תכיר ואת בניה לא תדע... ממיתים הם את נשמתה..." (**מאמרי הראיה**, שם).

143 **אגרות**, א, עמ' קפה (יפו תרס"ח).

144 מתוך מאמרו של מיכאל צ' נהוראי, 'תורת ארץ ישראל בישיבה המרכזית', **דעות**, כז (תשכ"ה), עמ' 20-21 (כתב-יד שלא פורסם).

145 ראה, **אגרות**, א, עמ' קס-קסא (יפו תרס"ח); שם, ב, עמ' רלב (יפו תרע"ג).

146 **אוה"ק**, ג, ראש דבר, עמ' כו (=שמונה קבצים, א, קובץ א, תקסו, עמ' קפ).

יחד עם זאת הרב רואה בכני היישוב הישן ציבור בעל "חוש עליון ועריגה פנימית לדברים עליונים ודעות נשגבות, שאם תנתן להם הרוחה הגונה עלול [=צ"ל עשוין] הדבר שיעמדו מקרבם גדולי עולם, שיושיעו את ישראל ישועה רוחנית..."¹⁴⁷. בטלנותם, אומר הרב קוק, אינה מרצון אלא מאונס. היא חיצונית גרידא, ו"מבפנים הם מלאים חכמה ושכל טוב, ונמצאים בקרבם כשרונות יקרים מאוד"¹⁴⁸. בקהילת החרדים ובמוסדותיהם החינוכיים הוא רואה "נטורי קרתא ונטורי האומה" בצורתן הישנה¹⁴⁹ עם "הרבה מעלות"¹⁵⁰ המשמרים את "קדושת האמונה והדרכת יראת שמים"¹⁵¹. ואם לא די בכך הוא מוסיף ואומר: "מקור החיים וההצלה הנצחית ישאר לעולם בבתים הגדולים, שמגדילים בהם אך תורה ויראת שמים"¹⁵².

עמדה שכזאת דרשה מהרב קוק לשאת הפכים כמעט בכל תחום.¹⁵³ הוא חש בקרבו את "המלחמה הסואנת כים זועף"¹⁵⁴. וכך, בעמדו נוכח דורו, סיטואציה חברתית ופילוסופיה הרוואה ניכחה מורכבות של "הפכים שונים, חושך ואור משמשים... בערבוביה... שפל וירוד, גם רם ונשא... כולו חייב גם כולו זכאי"¹⁵⁵. הוא חש "מלא מכאובים". קשיי ההבנה של החוקר נוכח מערך פרדוקסלי זה, הופכים אצל הרב קוק לקשיים קיומיים המתוארים כנפש קרועה. לאור עמדה דיאלקטית זו ניתן לקרוא עתה באור חדש את דבריו הידועים:

מי שאמר עלי כי נשמת 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 בקרבו. וכל עבודת האדם הוא לאחד את הנגודים שבנפשו ע"י 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"¹⁵⁶.

הקרע בין שני העולמות הדתיים של הרב קוק הוא המזין את התשוקה לאחדות והוא אף המגדיר את תוכנה של הסינתזה המיוחלת. לאור התבטאותו זו עולה כי הרב רואה בסנתזה יעד בלתי מושג, אף-על-פי שראינו רגעי "אחדות הפכים" בכמה מקומות בכתביו.

147 אגרות, א, עמ' קלח (יפו תרס"ח).

148 שם, עמ' קצ (יפו תרס"ח).

149 אגרות, ד, 'המכון', עמ' 113.

150 אגרות, א, אגרת צח, עמ' קטו (יפו תרס"ח).

151 אגרות, שם, עמ' קיז.

152 אגרות, ב, עמ' רס (יפו תרע"ד) (איגרת לרב חרל"פ) וראה עוד שם.

153 ראה, איש שלום, הרב קוק, מבוא.

154 מאמרי הראיה, א, 'על במותיך חללים', עמ' 91.

155 עקבי הצאן, עמ' קח.

156 א' קלמנסון (עורך), המחשבה הישראלית, (מהדורת צילום מצומצמת), ירושלים תר"ף, עמ' יג.