

שלמות והשתלמות בתורת האלהות של הרב קוק

יוסף בן-שלמה

נתן רוטנשטרייך בספרו 'המחשבה היהודית בעת החדשה' מסכם את דיונו בתורת הרב קוק במסקנה הבאה: "תפיסתו הדתית של הרב קוק – שהוא רואה אותה כתפיסת היהדות – היא תפיסה אקוסמית... החוויה הדתית המונחת ביסודה של תפיסה זו אינה חויה של אפסות האדם. חוית תפיסה זו – היא העריגה להתעלות ולדבקות. אך העריגה מובטח לה, כי תגיע למחוז חפצה; הדבקות המיסטית מובטח לה כי תבוא על סיפוקה. כי העריגה והדבקות חלות בתוך עולם שהוא נפרד מאלהים רק לפי קוצר השגתנו – כי לאמיתו של דבר אין עולם אלא רק אלהים. לא זו בלבד שאלהים נוכח בכל – אלא הכל נוכח באלהים".¹

לפי מסקנה זו תורתו של הרב קוק היא פנאנטיאיסטית, ולפיה "העריגה" של העולם לאלהים היא באמת תהליך פניס־אלהי. במלים אחרות: ההוויה כולה היא תהליך השתלמות השואף אל השלמות האלהית וכלול באמת בשלמות זו, או נמצא עמה ביחס קורלאטיבי מלא, ולכן יכולה להגיע אליה גם השתלמותו-עריגתו של האדם, כאשר יראה את הממשות בראייה מיסטית אמיתית. היחס בין השלמות להשתלמות הוא איפוא הנושא המרכזי בתורתו המטאפיזית של הרב קוק: היחס בין האל עצמו לבין התגלותו הדינאמית בעולם. בנושא זה כלולה, מחד גיסא, שאלת 'בריאת העולם', ומאידך גיסא – בעיית מעמדם של העולם ושל האדם, הן כיחיד והן כיצור היסטורי, בפני אלהים. ניתוחו של רוטנשטרייך את דעותיו של הרב קוק בנושאים אלה מסתמך על כמה וכמה מניסוחיו של הרב, אך להלן נראה שחלק מהם ניתן לפירוש באופנים שונים, ושאלת האקוסמיזם של שיטתו אין לה תשובה מכרעת, לפחות לא במסגרת הדיונים במושגי השלמות וההשתלמות.

(א)

הרב קוק מתאר את היחס בין השלמות להשתלמות במונחים אונטולוגיים וערכיים כאחת: "הננו חשים במלא נשמתנו את ההכרח של הטוב המוחלט, את האי אפשרות של אי היותו, ואת העריגה הכלתי פוסקת במעמקי לבבנו להתעלות אליו, להתקרב אל מרומיו, לחזות בנעמיו".²

האל, מוכרח המציאות, הוא בעל ישות 'סטאטית' – מוחלטת ונצחית – וכן

1 תל-אביב, עם עובד, תשי"ז, כרך שני, עמ' 275–276.

2 'אורות הקודש', ירושלים, הרצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ד (להלן: אה"ק), עמ' תס"ו.

הכרחי מעמדו הערכי כ'טוב מוחלט', בהבחנה מן המציאות הדינאמית של העריגה אליה. אין אנו יכולים להתייחס לאלהים כשהוא לעצמו, אלא "בהסתכלות האפשרית בניצוצי זיוו, אחרי אשר ירדו אלינו", והתגלות זו היא בשבילנו "האור האלהי", לעומת "אור העולם", שהוא תהליך ההשתלמות אשר בו אנו משתתפים: "האור האלהי מרוה אותנו את צמאוננו הנשגב אל הטוב המוחלט, הקיים במרומיו, והאור העולמי, ההולך ואור, ההולך ומתעלה, מחיי מקורו, ידשנו מהטוב של ההתעלות, של תגבורת הכח, של הוספת העילוי, שהגנו לו כל כך צמאים ונכספים".³

מכאן ש"האור העולמי" אינו זהה עם "האור האלהי", אם כי הוא נובע ממנו, ובוודאי שאינו אימאנציה של עצמות האל, שהרי הוא מאופיין דווקא בהעדר שלמותו ובהיותו תהליך של שאיפה והתקדמות לקראת השלמות, או "הטוב המוחלט".

אולם, בהמשך הקטע הזה מופיע רמז לקשר מהותי יותר בין השלמות להשתלמות, כאילו שלמות "הטוב המוחלט" כוללת בתוכה את ההשתלמות, ובמובן מסוים זקוקה לה: "אין אנו מקיפים את מלא היקף הטוב בתומו, כי אם כשנחזה בו, לבד מילוי הטוב, גם כן התעלות הטוב, פריחה תמידית, תוספת עז ועילוי בלי מצרים, בלא עמידה".

אמנם, בהקשר זה אפשר לייחס את הזיקה בין השלמות האלהית להשתלמות ל"אור האלהי" ולא לאל עצמו. בטרמינולוגיה קבלית תהיה זו הבחנה בין אינסוף לבין אור אינסוף, וכן אפשר לתת משמעות תיאוסטית גם לניסוח קיצוני, הקובע זיקה הכרחית בין השלמות האלהית לעולם המשתלם: "באור אינסוף אין שייך הוספה והתעלות מצד עצמו, אבל באמת אי אפשר שהיתרון של ההתעלות הנצחית תחסר מהשלמות המוחלטת".⁴ הבחנה כזאת בין האל הטרנסצנדנטי מכל וכל (שאינו מוזכר כאן כלל) לבין האל בהתגלותו הראשונה ("אור אינסוף") שהיא השלמות מבחינתנו, מופיעה פעמים אחדות בכתבי הרב קוק במונחים אחרים:

אין אומרים אין ראשית בתור תאר קבוע כלפי מעלה, כדרך שאומרים אין סוף, מפני שאין שום ידיעה חלה, אפילו בשלילה המביאה ליד ידיעה חיובית, כלפי עצם רוממות אל עליו, אשר לו דומיה כל שפה ולשון, כל הגה של המחשבה היותר אצילת ומפשטה. אך מצד הופעת המפעל, היצור והישות ההייתית, הגנו רואים עוצם של אין סוף, אשר ראשיתו נעלמה, ומתוך ההעלמה הזאת מופיעה אחדות כוללת, המאחדת בכחה את כל מה שנראה נפרד.⁵

3 שם הבחנה כזאת מופיעה פעמים רבות, כגון בין "האלהות המתגלה בכל ההווה" ל"האלהות העליונה שלמעלה מכל ההווה" - "אורות", ירושלים, מוסד הרב קוק, תשי"ז, עמ' קמ"ו (אמנם, כאן ברור שגם "האלהות העליונה" היא בעולם האצילות).

4 אודה"ק, עמ' תקל"ד. על הבחנה בין אין-סוף ואור אין-סוף בתורת חב"ד (שהשפיעה, ללא ספק, על הרב קוק) ראה י' יעקבסון, "תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי", 'אשל באר-שבע', א (תשל"ו): 312-308.

5 'עולת ראייה', ירושלים, מוסד הרב קוק, תשכ"ג, כרך ראשון, עמ' נ"ב. הבחנה זו בין אין-סוף ואין-ראשית (שאינה שכיחה אצל הרב קוק) מקורה בכתבי המקובלים, והיא מופיעה, למשל, בספר 'נפש החיים לדבי חיים מוולוז'ין (וילנא, תרל"ד, עמ' 40): "אין-סוף איננו כנוי עליו יתברך שמו, אלא הכוונה על השגתנו אותו מצד כחות הנשפעים מאתו בהתחברותו ברצונו להעלמות. ולזאת כנויה אין-סוף ולא אין-ראשית". וראה: תמר רוס, "מושג האלוהות של הרב קוק", 'דעת' 8 (תשמ"ב): 118.

הזיקה אל השלמות מיוחסת כאן ל"אינסוף" (המכונה, בדרך כלל, אור אינסוף) ולא ל"אין ראשית" הטראנסצנדנטי, שהוא למעלה אף מן השלמות אליה שואף העולם. לעומת איךראשית יש בשלמות "אינסוף" יחס מינימלי אל ההשתלמות, והוא יחס השלילה:

באין סוף מונחה היא השלילה של אפשרות התוספת, כי מה יוסיף על אין סוף, על השלמות המתעלה מכל עומק דרך עז. ויש מכון לריכוז מלכותי [דהיינו באמצעות הספירה האחרונה, ספירת המלכות] לכתן השלמה בלתי פוסקת המתעלה, בגרעון המכשיר או התוספת, בצמצום המכשיר את ההרחבה... ורק בשביל היכולת הבלתי סופית הזאת לחולל סופים והגבלות, שיהיה כל ברכה לעדנת שעשועי עולמים... יש כח הבטאה, קול דממה דקה. אבל באין ראשית לא יחוקה ערך גורא זה, ומה יושט לנו, אם נסכיל לחשוב על מרום התעצומה, על עומק מקור כל מקור, נעלה מכל היות היי היות, שם אין שרעף, גם בערכי הערכים הבלתי נערכים. (אוה"ק, תקכ"ח)

כאן חל על "אינסוף" כל מה שנאמר, בדרך כלל, על האל עצמו: הוא השלמות הגמורה, שאי אפשר להוסיף עליה; בו היכולת האינסופית שהיא מקור כל נמצא סופי, והוא מתבטא בקול דממה בלבד. אולם, עם כל רוממותו של "אינסוף", ולמרות היותו שלמות מוחלטת הנעדרת כל חיסרון, ולכן אינו צריך לשום השתלמות, הרי העדר חיסרון זה עצמו משמעותו של השתלמות, ובמובן זה הוא מתייחס אל ההשתלמות כ"שלילה של אפשרות התוספת". "אינסוף" מחייב את עצמו כשלמות, אך חיוב זה הוא שלילה עצמית של ניגודה של השלמות, כלומר - של ההשתלמות, או העולם. כדי שיתהווה עולם יש להתגבר על השלילה הזאת עלידי שלילתה. שלילת השלילה הזאת, "הצמצום", "גרעון המכשיר את התוספת", היא התנאי לעצם האפשרות של תהליך השתלמות, השואף למלא "גרעון" זה ולבטל את המרחק שבינו לבין שלמות אינסוף. "איךראשית", לעומת זאת, הוא מעבר לדיאלקטיקה הפנימית של השלמות כחיוב עצמי השולל את ניגודה, ולכן אפילו אם תתלכד השתלמות העולם עם השלמות האלהית, עדיין אין בכך כדי לכלול את מציאות העולם בתוך האל עצמו, המכונה כאן "איךראשית".

מובן מאליו שעדיין נשארת השאלה - והיא השאלה המכרעת - מהו היחס בין "איךראשית" ל"אינסוף". אם, במובן כלשהו, השני מהווה גילוי סובסטאנציאלי של הראשון, הרי זיקתה ההכרחית של שלמות "אינסוף" להשתלמות משמעותה, בסופו של דבר, שהעולם הוא באמת התפרטות של עצמות האל, ר"ביראתו" היא תהליך הכרחי, כי גם שלילת העדרו כלולה בשלמות מחויבת המציאות של האל. אמנם, לא תהיה זו זהות מלאה עם האל, שהרי "איךראשית" טראנסצנדנטי לעצם ההבחנה בין שלמות להשתלמות, כלומר לא יהיה זה פנתיאיזם גמור, אלא תורה פנאנטיאיסטית, שבה "אין מקום להבחנה של שפינוזה בין הטבע הטובע לבין הטבע הטובע; רק הטבע הטובע בלבד קיים".⁶ לעומת זאת, אם "אינסוף" כאן אינו אלא כינוי מפליג ל"אור אינסוף", שהוא רצונו של האל, הנאצל באקט של צמצום (במובן הלוריאני) ר"איךראשית" הוא מונח המציין את הטראנסצנדנטיות המיוחסת, בדרך כלל, לאינסוף, הרי זו יכולה להיות עמדה תיאיסטית לגמרי (כמו זו של רבי חיים מוולוז'ין). אמנם עמדה זו מוצגת במסגרת של תורה מיסטית, ולא

תיאולוגית בלבד, כי רק מתוך ראייה וחוויה מיסטית נתפס העולם כאחדות אורגאנית החדורה ברצונו של האל, אור אינסוף, והשואפת ללא הרף אל השלמות האלהית.

לכיוון תיאיסטי כזה רומז הביטוי "שעשועי עולמים", המופיע (בקטע שהובא לעיל) ביחס ל"אינסוף". המונח "שעשוע" מצוין את הדינאמיות הראשונית של אינסוף אל מחוץ לעצמותו הטראנסצנדנטית.⁷ "השעשוע העליון" הוא האחדות של "אור אורי אורים של השלמות האינסופית, שאין לה תוספת מרוב שלמותה עם ההשלמה הבאה מתוך החסרון" (אנה"ק, תמ"א), כלומר בנקודה זו מתרחש המעבר מן השלמות אל ההשתלמות, המתחילה בקצה העליון של עולם האצילות; "בשעשוע האחדות האינסופית" מתייחדים הכוחות האלהיים (הספירות) במקורם, וממנו והלאה "מוכר הוא אור האחדות בהיצירה המפעלית".⁸ בכל ההקשרים שבהם מופיע המונח "שעשוע" ברור שאין הכוונה לאל עצמו, ואז מוגדר עולם ההשתלמות כמציאות הנפרדת באופן חד-משמעי מן השלמות האלהית.

גם את השאיפה ל"טוב העליון" (שאליו נחזור בסוף דיוננו) מתאר הרב קוק לעתים בלשון תיאיסטית מפורשת. למשל: "בעומק הנפש האנושית יש עריגה למה שהוא למעלה מכל תכלית ועליון מכל קצבה... אבל העליה, ההתרוממות הגמורה, האידיאלית בגונה ההחלטי הרי הוא רק באוצר החיים, ששם הוא הטוב העליון הבלתי מוגבל ומשוער". כלומר, אפילו הטוב העליון שאליו שואף תהליך ההשתלמות אינו שלמות האל, אלא מצב בעולם האצילות – בספירת הבינה, או החכמה ("רום המחשבה והאידיאליות") או לכל המרובה – "החפץ האלהי, השלם בתכלית", דהיינו הספירה הראשונה.⁹ אמנם, קיימת השאלה, אם ניסוחים תיאיסטיים כגון אלה מבטאים את דעתו האמיתית של הרב קוק, והפיתוח העמוק והדיאלקטי ב'אורות הקודש' אינו משנה את עמדת היסוד התיאיסטית שלו, או שהם מוגבלים לרמת הדיון התיאולוגי (ולו גם בטרמינולוגיה קבלית) שבה אפשר להציג רק עמדה תיאיסטית, ואילו ההבנה העמוקה והאמיתית – ברמה המיסטית – של עמדה זו עצמה מובילה מעבר לה.

שתי האפשרויות האלה כלולות בקטע חשוב וקשה ב'אורות הקודש', שבו מציג הרב קוק את שתי הדרכים להבנת היחס בין השלמות להשתלמות. הוא פותח בשאלה: מהו המקור העליון להעדר השלמות בהווה, שהוא יסוד המגמה התכליתית שבה?

כל מטרה צריך להקדים לה איזה מניעה, על כן אין מקום לחקר התכליתי של ההימה בכללה כי אם על ידי יסוד של איזה מניעה קדומה, וכאשר הנמנע בחק אין סוף הוא גם כן דבר שאינו הולם כלל, יש לנו על זה רק שני דרכים דרך אחת היא שיכורא, שבעצמות יסוד המניעה יש מעלה עליונה, הראויה להיות הולמת למושג השלמות העליונה, שהננו יכולים על כל פנים לסמן לנו בו איזה רשימה של

7 ראה משמעותו של מונח זה בקבלת רבי משה קורדוברו - י. בן-שלמה, 'תורת האלהות של רבי משה קורדובר, ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ"ה, עמ' 60-62, 173-174, 310. תורתו של הרב קוק קרובה לקבלת קורדוברו הרבה יותר מאשר לזו של האר"י, למרות השימוש בטרמינולוגיה לוריאנית, כפי שעולה בבירור גם מדיונו של רוטנשטרייך.

8 שם, עמ' ת"ז. ראה גם 'עולת ראייה', כרך ראשון, עמ' כ"ג.

9 'אדר הקר ועקבי הצאן', ירושלים, מוסד הרב קוק, תשכ"ז, עמ' קי"ג.

השלמות המוחלטת, והדרך השניה היא לצייר את המניעה הקדומה בתור יצירה והייה. ומובן שהדרך השניה לא תסלק את השאלה התכליתית לגמרי, אלא היא מרחיקה אותה, שהרי אנו באים אחר כך לשאול גם כן שאלה תכליתיות על היות המניעה עצמה. (אורה"ק, תס"ז)

ביסוד ההשתלמות, באשר היא תהליך של שאיפה לשלמות, מונחת איששלמות, שמקורה ב"מניעה קדומה" – חיסרון ראשוני או צמצום בשלמות האלהית, הנותן מקום (כלומר אפשרות לוגית ואונטולוגית) למציאות משתלמת. אולם, מהו היחס בין חיסרון עליון זה לבין השלמות האלהית? מתוך שתי התשובות האפשריות לשאלה זו, רק השנייה מבטאת עמדה תיאסטיית, ואילו לפי התשובה הראשונה נעוץ יסוד ההשתלמות בשלמות עצמה, וה"מניעה" המאפשרת השתלמות היא באמת "מעלה עליונה", כי הצורך במציאותה של ההשתלמות שייך למושג השלמות העליונה; שלמות שאינה כוללת את מימוש האפשרות של שלילתה אינה "השלמות המוחלטת". עצם מציאותו של העולם נובעת איפוא מתוך מהותה של השלמות האלהית, כטוטאליות של היש המקיפה בהכרח את ההשתלמות – העולם הוא האל באספקט הדינאמי והמתפתח של עצמותו. לעומת זאת, לפי "הדרך השני" נהווה העולם המשתלם כבריאה רצונית, שקדם לה צמצום ריאלי (במובן הלוריאני המקורי) המפריד באופן חדיםממעי בין האל השלם לעולם המשתלם. "המניעה הקדומה" תכליתה לכרוך עולם לא־אלהי שבו יוכל האדם, יחד עם כל הבריאה, להשתלם ולהשתפר, אם כי הסבר כזה של הבריאה כרוך בבעיה הידועה (העולה בכל תורת בריאה תיאסטיית, בפילוסופיה ובקבלה כאחת) שאותה מזכיר הרב קוק בסוף הקטע שהבאנו.

מתוך המשך הדברים נראה תחילה שהרב קוק נוטה ללכת בדרך הראשונה: "אבל בעומק הדבר הננו רואים, כי מה שאין הנפש מתקדמת בפתרון שאלת ההייה, והיא זקוקה לאיזה מניעה, הוא רק מצד השלילי שלה, מפני מציאות הרע שבמציאות, אבל מצד החיובי שלה אין צורך לשום מניעה, שהרי הטוב ראוי מכל שלם להיות נפעל תדיר. וכשאנו גוזרים, שהנראה לנו מצדדי השלילה שבמציאות אינו אלא כהות ראייה מצדנו, שוב המציאות ראויה להתהוות בלא שום צורך של הגבלה ומניעה".

כאן מנוסחת הבעיה האונטולוגית במונחים ערכיים, ונקודת המוצא היא מציאות הרע, המצביעה על איששלמותו, סופיותו וקלקולו של העולם, הצריך תיקון בתהליך ההשתלמות. אולם, הניגוד הזה בין טוב לרע אינו קיים אלא מבחינתנו, והוא תוצאה של "כהות ראייה מצדנו", ולכן אין צורך להניח איזו "מניעה קדומה" כמקור העליון לאותו חיסרון המתגלה בעולמנו כ"רע". הצמצום האלהי (אם נזהה אותו עם "המניעה הקדומה") הוא ריאלי רק מבחינתנו ואינו באמת אלא שלב בדיאלקטיקה הפנימית של האלהות. לפי פירוש זה, הרב קוק מצטרף לאותה מסורת אקוסמיסטית בקבלה ובחסידות, שהפקיעה את הצמצום הלוריאני ממשמעותו המקורית, וראתה בו רק ביטוי מטאפורי לתחילת התהליך הפנים־אלהי של האצילות (רוס, 110-111). אולי זוהי כוונת הרב באומרו, שכדי להסביר את המציאות בכללותה אנו צריכים "מניעה הסברית", אך "ההסברה" הזאת מוצגת שוב על־פי שתי הדרכים, שבהן נפתח הדיון: "הננו מרויחים הרבה, כשמעמידים אנו את המניעה על בסיס השלמות היותר עליונה מצד אחד, ומצד השני אנו

מעטרים עוד יותר את הסברתנו, כשנדע לצייר, שעצמיות המניעה ההיא עם כל כבודה היא מחודשה לכונה מגמתית עליונה, שההרחקה, שהשאלה נתרקה מאתנו על ידי התרבות האמצעיים, נעצה אותה בכללות ההטבה שאינה צריכה, והכללות אינה צריכה גם כן, למניעה, כי היא טובה מוחלטת, הראויה להפעל מצד השלמות המוחלטת" (אוה"ק, תס"ה).

את הדברים האלה אפשר להבין בכל אחת מן הדרכים האמורות. לפי הדרך הראשונה, למרות שאנו כבני-אדם, וכחלק מן העולם המשתלם, מוכרחים להכיר את העולם כנפרד מאלהים וכמיוסד על "עצמיות המניעה" העליונה, הרי השניות של שלמות והשתלמות, אלהים ועולם, היא אפיסטמולוגית בלבד - מבחינתנו, אך לא מבחינת האל שבו נכללת ההשתלמות כאספקט של שלמותו, באחדות שאותה אפשר אולי לתפוס בחוויה המיסטית. ואילו לפי הדרך האחרת, השניות היא אונטולוגית - האל טראנסצנדנטי הוא שלמות שאינה צריכה להשתלמות, וההווה היא תהליך אינסופי של השתלמות, שאיפה להתקרב אל השלמות. תהליך זה (המתחיל, כאמור, מראשית האצילות) נברא כולו על-ידי האל, ו"עצמיות המניעה" היא באמת "מחודשה"; התקרבותה של ההשתלמות לשלמות היא אסימפטוטית - דרגות הביניים ("התרבות האמצעיים") הן אינסופיות, ואינן מגשרות על פני המרחק האונטולוגי וההכרתי שבין בורא לנברא.¹⁰ עמדה תיאיסטית כזאת משתמעת מן הדברים הבאים: "והתוכן המפורט, היותר נאה במגמה התכליתית, שיהיה מבוסס על יסוד השקפת השלמות המחויבת האין סופית, היא השכלת מגמה של הטוב המתעלה תדיר, מפני שאף על פי שתנאי השלמות המוחלטת היא האי אפשרות של הוספה, מכל מקום גם התוספת התדירית וההתעלות היא גם כן ברכה ועדן מיוחד, וכיון שזה אי אפשר באין סוף מצד עצמו, מתהווה הוא מצד פעולותיו, ונכונה העולם בצורה כזאת, שעדי עד יתעלה" (אוה"ק, תס"ה).

זוהי תפיסה הנשארת בגבולות הקבלה הקלאסית, כי כל ההווה מחוץ לאינסוף מתהווה וקיימת "מצד פעולותיו", כלומר באמצעות הספירות הנאצלות, ואילו השלמות המוחלטת עצמה היא טראנסצנדנטית לתהליך ההשתלמות, שהוא אינסופי ואינו מגיע להשלמתו. אך סיומו של הקטע חוזר וכולל השתלמות זו בשלמות: "ונמצא, שהשלמות כלולה משני הצדדים, מצד אין סוף, הבלתי מתואר בתוספת מצד שלמותו, ומצד ההווה, ההולכת ומשתלמת ומתברכת תמיד. וזאת היא ברכת הקודש עצמה, הקדש טעון ברכה. יהי כבוד ד' לעולם ישמח ד' במעשיו".¹¹

10 במונחים קבליים-מסורתיים: "אין קץ להעליות, ואין חכמה והבנה שנאמר בה די ולא תתקשר להארה יותר עליתה ממנה, שהיא נראית לעומתה במעמד אפלול, ואפילו כתר עליון, דאיהו אור צה, אור מעוצצ, אורם [שחור] הוא לגבי עלית כל העליות, דכל נהורין מתחשכאן קמיה" (שכל האורות נחשכים בפניו) (אוה"ק, עמ' ט'). ראה תפיסה זו בתורת קורדובר, שגם בה מדובר על "אמצעים", דרגות ביניים המתקרבות באסימפטוטית לאין-סוף: "תורת האלהות של רבי משה קורדובר, עמ' 166-167, 197-198 (וראה להלן הערה 23).

11 שם. תמר רוס מפרשת את הקטע בכיוון פנאנטיאיסטי: היא טוענת, שלפי הרב קוק קיימת "תלות הדדית בין האל והעולם גם במדרגה העליונה ביותר שבגבולות ההשגה האנושית, כשהמשתתף לשניהם הוא תכנת ההשתלמות ותחושת החסרון המניעה אותה". לפני כן נאמר על תלות זו

בסיכום הדיון הזה הרב קוק קובע איפוא שני מובנים, או שני סוגים – "שני צדדים" – של שלמות: שלמות של אינסוף הטראנסצנדנטי, ושלמות של ההווה שהיא מצד פעולותיו ולא מצד עצמותו. אך השאלה המכרעת היא, כאמור, אם השלמות הראשונה כוללת מלכתחילה את השנייה, ואלה הם באמת שני צדדים של השלמות האלהית עצמה. סיומו של הקטע – "הקודש טעון ברכה" – רומז לכיוון זה, אם כי להלן נראה שאותו מאמר חז"ל מובא דווקא בהקשר פולמוסי, המכוון נגד מי שמזהה את השלמות וההשתלמות.

שתי הדרכים האלה להבנת היחס בין השלמות להשתלמות מופיעות בשני קטעים הסמוכים זה לזה. באחד מהם מוצג העדר ההשתלמות כחיסרון בשלמות, ולכן ההשתלמות נכללת במושג השלמות המוחלטת: "מבינים אנו בשלמות האלהית המוחלטת שני ערכים של השלמה. ערך אחד של השלמה, שמצד גדלה וגמירתה אין שייך בה הוספה של מעלה. אבל אם לא היתה האפשרות של הוספה היה זה בעצמו ענין חסרון, כי השלמות ההולכת ונוספת תמיד יש בה יתרון ותענוג ואיזה מין העלאה, שאנו עורגים לה כל כך, הליכה מחיל אל חיל, אשר על כן לא תוכל השלמות האלהית להיות חסרה זה היתרון של הוספת הכח".¹²

בתחילת הקטע נשמר הצד הטראנסצנדנטי באלהות, אך מסופו אפשר להסיק שהאלהות מתפשטת ומתפרטת בעולם הריבוי, כמעין "טבע טבוע", ובכך היא ממלאת את ה"חיסרון", שבלעדיו אין היא שלמות מוחלטת. ואילו בקטע סמוך חוזר הרב קוק להבחנה בין שני סוגי השלמות, ומוציא במפורש את ההשתלמות מגדר שלמות האל עצמו:

מה אנו חושבים על דבר המטרה האלהית בהמצאת ההויה. אומרים אנו, שהשלמות המוחלטת היא מחויבת המציאות, ואין בה דבר בכח, כי אם הכל בפועל, אבל יש שלמות של תוספת שלמות, שזה אי אפשר להיות באלהות, שהרי השלמות המוחלטת האין סופית אינה מניחה מקום להוספה. ולמטרה זו שהוספת שלמות גם היא לא תחסר בהויה, צריכה ההויה העולמית להתהוות, ולהיות לפי זה מתחלת מתחתית היותר שפלה, כלומר ממעמד של החסרון המוחלט, ושתלך תמיד הלוך ועלה להעליה המוחלטת. וההויה נוצרה בתכונה כזו, שעדי לא תחדל מהתעלות, כי זאת היא פעולה אין סופית. (אוה"ק, תקל"א).

מושג אלהים כאן הוא תיאסטי לגמרי, בדרכו של הרמב"ם: האל הוא מחויב המציאות, הנמצא בפועל בלבד, ואין בו עצמו שום דינאמיות של התהוות, אלא הוא הסיבה או התנאי האונטולוגי למציאותה מחוץ לשלמותו המוחלטת. אמנם, גם ההשתלמות המתפתחת היא סוג של מציאות, ולכן בעלת שלמות משלה הצריכה להתממש, אך זוהי שלמותה של "ההויה העולמית" ולא של אלהים. שלמות זו היא תהליך אינסופי ההולך ועולה לקראת השלמות האלהית המוחלטת, אך לעולם אינו מתלכד עמה. אולם, למרות ניסוח חדששמעי זה, עדיין לא הוכרעה שאלת היחס בין אלהים לעולם, כי היא תלויה כולה במשמעות המדויקת

שהיא הכרחית רק מבחינתנו, "כיוון שאנו חיים במציאות המכירה את הטוב רק על ידי גיוונו ברע, לכן לדידנו טוב משתלם הוא מעולה משוב שלם" (עמ' 126). הפירוש תיתן לדברי הרב בדיוונו שונה מן הכיוון הזה, ומכל מקום אינו רואה בהם הכרעה חדששמעית בנושא העקרוני של היחס בין אלהים לעולם.

12 אוה"ק, עמ' תקל"ב (אבל ראה המשך הקטע – להלן הערה 15).

שבה נבין את מעמדו האונטולוגי של "החיסרון המוחלט", שהוא תחילת מציאות ההווה ותהליך השתלמותה. אם הכוונה לאין כפשוטו, הרי לפנינו תורת בריאה מסורתית, אך אם זהו אותו חיסרון שבשלמות האלהית, שעליו דובר בקטע הקודם, אזי "החיסרון המוחלט", שממנו נהוותה ההווה המשתלמת, הוא באמת אספקט של האלהות עצמה, וההתגברות עליו היא הבריאה.¹³ גם אם העולם עצמו הוא תהליך של "עליה בלתי פוסקת", הרי בתהליך זה "הבריאה משלמת את כבוד בוראה" (אוה"ק, תקל"א), וההשתלמות היא צורך מקורי של האל לממש את שלמותו במלואה. ואמנם, כך נאמר על ה"עבודה" של ההשתלמות, שהיא "צורך גבוה", אך הרב קוק נזהר לשמור על הניסוח התיאיסטי, ובנקודה העקרונית הוא מסתייג מן המסקנה הרדיקלית שניתן להסיק מן הרעיון הזה: "ואף על פי שאין קץ להעילוי של השלמות המלאה, שאין בה עילוי מצד אין סופיותה, מכל מקום כלול בה גם כן זה הכח הנשגב של התעלות תדירית, וזה נחשב כאלו (!) השלמות המוחלטת על ידי השתלמות, הבאה על ידי הופעת הקוטן הבא אל הגודל, ועבודה זו היא צורך גבוה" (שם, תק"ל).

(ב)

מן האמור עד כאן עולה בבירור שהעדר השלמות, שהוא יסוד היותו של העולם תהליך השתלמות, אינו בבחינת ליקוי בו. אדרבא, מהותו זו של העולם, כנעדר שלמות אלהית אך שואף אליה, היא בעצמה, כפי שראינו, סוג של שלמות. תפיסה חיובית זו של ההשתלמות משנה לחלוטין את משמעות המונחים הלוריאניים, שבהם משתמש הרב קוק.¹⁴ "שבירת הכלים" אינה אירוע קטסטרופלי באלהות, אלא ביטוי לשאיפה האינסופית לשלמות של עולם בלתי-שלם: "אין ההווה יכולה לקבל את כל עוצם הטוב של המהות העליון, אמיץ כח אין סוף. ההווה החלקית מתמסמסת מרוב הטוב, מעוצם החיים, משתברת היא מרוב שאיפתה. אבל לא מפני זה יחדל הטוב הנשא לעשות את דרכו, הוא חוזר ובונה אחר השבירה, והבנין המתקן עולה יפה יפה, באין ערוך ליקרתו" (אוה"ק, תקכ"ו).

השבירה משמעותה שהשפע האלהי גדול מדי בשביל עולם שאינו אלהים, אך השפע מושפע אליו כדי שישאף לחרוג מהויותו המוגבלת וירצה להיות אלהים. השתוקקות זו היא עצמה תהליך התיקון:

למה באה השבירה. לפי שהאלהות נותנת היא לפי כחה, והמקבל מוגבל הוא, אם כן תהיה הטובה מוגבלת, על כן נותן הוא הטובה בלא שעור, לפי מדתו, ותהיה אלהית בלתי גבולית, ואף על פי שלא

13 במונחים פילוסופיים וקבליים מסורתיים זוהי התפיסה האזוטריה והמיסטית של מושג ה"העדר", לא כאפס מציאות אלא כחומר הקדמון או האין האלהי. שממנו נברא היש. שימוש כזה חוזר עד לרבי עזריאל מגרונה ולסקוטוס אריגנה; ראה "תורת האלהות של רבי משה קורדובר", עמ' 66-64, 205-208, 205-204. בטרמינולוגיה הלוריאנית זוהי שוב השאלה: מהי משמעות הצמצום האלהי? אמנם אפשר לפרש את הביטוי "החיסרון הקדמון" באופן פשוט יותר: נקודת ההתחלה הנמוכה ביותר של העולם, שהיא מעין חומר דולף שממנו מתחילה התפתחות העולם והשתלמותו (ראה להלן הערה 25).

14 ראה "המחשבה היהדית בעת החדשה": "לא נמצא במשנתו של הרב קוק את רעיונות הצמצום, השבירה והתיקון כמונחים הראשוניים" (עמ' 261). אין ספק שכן הוא לגבי מושגי השבירה והתיקון, אך שאלה היא אם הוא הדין גם ביחס לצמצום.

יוכל המקבל הנברא לקבל, כי אם כשישבר לגמרי. ויבנה בתשוקתו לשוב למקורו הבלתי גבולי, להתאחד באלהות, ובוה "עשה הנברא את עצמו, ויהיה במדרגת השלמות של בורא, ותעלה ממעלה לגבול של נברא, מה שלא היה אפשר בלא שפעת רב טוב למעלה ממדרגת אפשרות קבלתו, שהיה תמיד רק במדרגת נברא, ולא במעלת בורא כלל. (שם, תקכ"ז)

השבירה מגלה איפוא את חסדו של הבורא, ולא את מידת הדין, והיא מכוונת לטובת הנברא, כדי שזה יוכל להתעלות למדרגת "השלמות של בורא". אין להבין את הניסוח החרף והקיצוני הזה (דווקא מפני קיצוניותו!) בדרך פנתיאיסטית; בתהליך ההשתלמות בונה העולם את עצמו, מכוח השאיפה לשלמות החדורה בו, ובכך הוא משתתף בהשלמת הבריאה לפי כוונת בוראה. בנייה עצמית זו אינה השלמות האלהית, אלא עצם התשוקה "להתאחד באלהות". ההשתוקקות הזאת היא היא האימאננציה האלהית בעולם, השפע האלהי הפועל בו ודוחף אותו לקראת "השלמות": "יש באלהות הכשרון של היצירה, ההתהוות העולמית הבלתי מוגבלת, ההולכת בכל ערכיה ומתעלה, ונמצא שהנשמה האלהית העצמית שבהויה המחיה אותה הוא העילוי התימדי שלה, שהוא הוא יסודה האלהי, הקורא אותה להמצא ולהשתכלל".¹⁵

זוהי האימאננציה של הרצון האלהי, שהוא מקורו העליון של רצון ההשתלמות הפועל בכל דבר בעולם.¹⁶ הרצון האלהי הוא גם מקורו של החופש הטבוע בעולם, כהווייה הנפרדת מן האל, שבו עצמו השלמות הכרחית מתוך מהותו כמחויב המציאות.¹⁷ הרצון החופשי מתבטא בשאיפה לשלמות, והוא כוח קוסמי, "הרצון שבהויה כולה", המעניק לעולם את האופק הטרנסצנדנטי של מציאותו (למשל, אוה"ק, שם"רש"ט). האדם הוא היצור שהאופק והשאיפה אליו מודעים לו, ומתוך מודעות זו הוא יוצר את יצירתו הרוחנית, המוסרית והאסתטית – באדם באה לידי גילוי מפורש תשוקתו של העולם כולו לטרנסצנדנציה עצמית, לרצון להיות אלהים.¹⁸ התלהבותו הדתית והמיסטית של הרב קוק מביאה אותו לעתים להתבטא בנושא זה בלשון קיצונית. כך, למשל, הוא כותב באיגרת לרב הרל"פ על התשוקה להשגה אלהית: "כל זמן שנדמה לנו, שאנו עומדים במצב מהותי מיוחד, נפרד מהענין האלהי, אין האלהות מושגת לנו, ומתוך כך אנו משתוקקים להשגתה השלמה, המעוררת בנו תשוקה של דבקות פנימית, המתגלה בשכל, ברגש, ובמעשה, בדבור ובתנועה, ובדמיון. ומתוך התשוקה התמידית אנו מוסיפים תמיד הכנה לעליה העליונה, שהננו באמת חיים באלהים חיים".¹⁹

15 שם עמ' תקל"ב. על ההבחנה החד-משמעית בין היסוד האלהי האימאננטי בעולם, והמתבטא בתשוקה לשלמות, לבין השלמות האלהית עצמה – ראה, למשל, 'מאמרי הראיה', ירושלים, תש"מ, עמ' 36-35, 113-115.

16 תפיסתו של הרב קוק את עולם ההשתלמות היא וולונטאריסטית, והוא מתווכח בעניין זה במפורש עם שופנהאואר; ראה אוה"ק, עמ' תפ"ב-תפ"ד.

17 ראה בעיקר 'מוסר הקדוש', ירושלים, מוסד הרב קוק, תש"ז, עמ' כ"ד-ל"ב. החופש הזה, שבו שואף העולם כולו אל השלמות, מתבטא גם בכל דבר פרטי בעולם: "הרצון הפנימי שכל חי וכל אדם, של כל עולם וכל יצור, מתאזר בכל משוררו בחופש עליונות אשר לממשלת עולמים" (מתוך הפרק "העלאת העולם" בדרך הרביעי של 'אורות הקדוש', העומד לצאת לאור).

18 על ביטוי מסולף של רצון זה – קנאתו של האדם באלהים "על אשרו האינסופי ועל שלמותו המוחלטת" – ראה אוה"ק, עמ' שצ"ז.

19 'איגרות הראיה', ירושלים, מוסד הרב קוק, תש"ז, כרך שני, עמ' ל"ח.

תשובה זו של האדם להתאחד עם האל היא מקור חוסר המנוחה המתמיד המלווה את תודעת אישלומו – "מקום מנוחתנו הוא רק באלהים" ('אורות', ק"ט). אייכולתו של האדם להגיע ל"מנוחה" שלמה זו עלולה להביא לידי רצון להרוס את עצם מציאותו של העולם הבלתי־שלם: "ישנם צדיקים שאם יותן להם חופש גמור, מתדמה בדעתם שהיו משמידים את הכל... מפני שהם אינם יכולים להסתגל לשפלותה של הבריאה המוגבלת, וכל זה הוא מפני עומק הגבורה של שלהבת הקדושה שבהם, שאינם סובלים כל דבר חוץ מהשלמות המוחלטת האלהית".²⁰ הרגשה זו מעידה על המרחק האונטולוגי הנשאר תמיד בין השלמות להשתלמות, בין הבורא לנברא.

ראינו שהמושג "שבירה", לפי הרב קוק, הוא בעל משמעות טלאולוגית חיובית, ואין בו הנימה השלילית־קטסטרופלית, המאפיינת את מקורו הליריאני. הוא הדין לגבי התהליכים המסוככים של שבירה ובניין בעולם האצילות, המתוארים לפרטיהם בקבלת האר"י. הרב קוק אינו מעוניין בפרטי התהליכים האלה, אלא במשמעות העקרונית המיוחדת שהוא מעניק להם. כך "צריכות שבירות גדולות לצאת אל הפועל כדי להפריד את הנקודות", אבל תכלית ה"שבירות" האלה היא לבנות את עולם הריבוי שבו תוכל כל יחידה להשתתף באינדיבידואליות שלה בתהליך ההשתלמות, ואז "תהיה כל נקודה כוללת כל היש כולו". זוהי אותה תכלית שלמענה אירעה השבירה הראשונה: "התכלית האחרונה של כל ההווה כולה הוא גילוי אור ד', ברום תענוגו העליון, באחדות עליונה כזאת, שלא יהיה שום ניצוץ חיים שהיש העצמי שלו לא יתעלה למעלה הרוממה מכל רוממות זאת. ואז יהיה העילוי של כל ההווה כולה זורח בכל פרט ופרט בפני עצמו".²¹

ההווה היא איפוא אורגאניזם רוחני, שאבריו הם מעין "מונאדות", שכל אחת מהן משתקקת בלי הרף להשתכלל ולהשתלם. אך כיוון שהשתקקותו של כל דבר פרטי משקפת את התשובה האחת הכוללת של העולם כולו, הרי בידודו של הפרטי הוא אשליה: "ההשקפה המאחדת רואה את כל החזון של נמצאים מפורדים זה מזה רק בתור טעות החוש, ומיעוט ההארה, אבל אמת המציאות היא רק אחדות גדולה, והנמצאים הרבים והשונים הם רק גילויים מיוחדים, אברים שונים, צבעים וגוונים שונים של אותה החטיבה האחדותית" (אור"ק, תנ"ו).

אחדות זו של שאיפת ההווה לשלמות מתגלה גם ברמת ההכרה המדעית, בתפיסה האבולוציונית של העולם. אמנם, אין האבולוציה אלא ביטוי אמפירי לעיקרון האונטולוגי המקיים את העולם ומאחד את תהליך השתלמותו, אך עם זאת מסייעת תורת האבולוציה ל"השקפה המאחדת", הרואה את הפרטים כחלקים של השאיפה הכוללת לשלמות האלהית:

וכל מה שהמדע הולך ומתבסס על יסוד ההתפתחות, הולך הוא ומתקרב אל האורה האלהית היותר בהירה, ובא אל החזון היותר עלית, שאין לדח על ידו את ההווה כולה מצד יחוסה החלקי, כלומר על דבר היחס שיש בין חלק אחד ממנו לחברו, כי לא בזה ימצאו הערכים האמתיים שלה, כי אם עיקר

20 'ערפילי טוהר', ירושלים, המכון על שם הראי"ה קוק, תשמ"ג, עמ' כ"א-כ"ב. הניסוח החרף אופייני לספר אזוטרי זה, אשר רק זה עתה פורסם, שישים שנה אחרי זמן חיבורו.
21 אור"ק, עמ' שצ"ד (על "התענוג העליון" במשנת רבי שניאור זלמן מלאדי ראה יעקובסון – הערה 4 לעיל – עמ' 362-368).

שלמות והשתלמות בתורת האלהות של הרב קוק

דינה הפנימי הוא בדבר יחוסה הכללי של כולה וכל חלקיה אל השלמות האלהית, שהוא הוא הדבר
החזק נכבד, והיותר ראוי ליסוד עליו את היסוד של ההיה כולה.²²

עקרון ההתפתחות מתגלה בבירור בכל אורגניזם חי, ובעולם הביולוגי בכללו, אך
באמת הוא פועל בכל תחומי המציאות, החל מן ה"דומם" ועד לגילויי הרוח
העליונים, שהם כולם חלק מתהליך ההשתלמות שהוא הוא העולם – הנמצאים
אינם בעלי שאיפה לשלמות האלהית, אלא עצם ישותם היא דרגת
אינטנסיביות מסוימת של שאיפתם זו:

וכל ניצוצי החיים, כל תשומות, הרוחות ותפישות, וכל זיקי חיים שבכל היש, הרי הם אחדים עם יסוד
ההשתלמות הבלתי פוסקת, שהיא אור ד' המהווה הישות, זרוע ד' אשר נגלתה, והם תמיד עולים
בעלייתה, כמו שהם יורדים וירדו בירידתה, שהיא ירידתם המבלטת ירידתה. והנה הכל כוסף לעליית
אור עולמי עולמים, להארת זו שכינת אל, הדר כבוד אל הכבוד, ההולך ומשתלם, יוצא מההעלם אל
הגילוי, בכל התנועות השונות של ההיה, ובכל מיני התסיסות שברוח האדם וכל היצור כולו, ההולך
להיעשות אגודה לעשות רצון קונו בלב שלם.²³

רצונו של האדם, היצור בעל התודעה העצמית, להתאים את עצמו לרצון האלהי,
כלומר שאיפתו להתאחד עם מקורו, היא איפוא רק הגילוי העליון בעולמנו של
ההשתוקקות הקוסמית לשלמות – כל נמצא "רוצה" להיות שלם, וגם כאשר אין
זה רצון מודע, הרי הוא מתממש בתהליך ההשתכללות המתמדת, המתגלה בחלקו
באבולוציה. משמעותו הפנימית והמטאפיסית של תהליך זה היא שאיפתם
הספונטאנית של כל הנמצאים – החל מן הספירה הראשונה – להתאחד באינסוף.
תהליך ההשתלמות הוא בעל מגמה כללית של התעלות, אך דרך זו "היא דרך
מסובבת, שיש בה מעלות ומורדות, הליכות קדימה ונסיגות לאחור גדולות מאוד"
(אור"ק, תס"ז). נסיגות או ירידות אלה אינן משנות את כיוון ההשתלמות
בכללותה, והריתמוס שלהן שייך לעצם חוקיותה הדיאלקטית: "העליות והירידות
הן תדירות, במצב האדם היחיד, ובמצב העולם בכללו, ומכל מקום התנועה
בכללה היא תנועת עליה וביסוס. וחילופי המצב אפילו בעת ירידה גדולה אין להם
כי אם ערך של מילוי הירח ומיעוטו, או זוטו של ים ונסיגתו, או הנשימה,
הפנימית, המשיבה את הרוח אל תוכיותו של החי, וההיצונית, הדוחפת אותו
מתוכו, או הערות והשינה, שאף על פי שהם נראים כהפכים מכל מקום שניהם יחד
הם מחוללי החיים השלמים" (שם, תקכ"א).

אולם, השניות של עלייה וירידה אינה רק החוקיות הדינאמית של עולם
התופעות, אלא היא היסוד לעצם התהוותו של עולם חוץ-אלהי, בירידתו ממקורו
העליון, ולמהותו כעלייה מתמדת של שאיפה לחזור למקורו: "אנחנו משיגים את
המציאות בתור הויה שהיא מתחלת ממקורה, הולכת בתחלה הליכת ירידה
מלמעלה למטה, ממהות עליונה למהות ירודה, עד שבאה להירידה היותר שפלה,

22 שם, עמ' תקל"ב. ראה ש"ה ברגמן, "תורת ההתפתחות במשנתו של הרב קוק", 'אנשים דרכים',
ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ"ז, עמ' 350-358.

23 אור"ק, עמ' תקכ"ט-תק"ל. ברגמן (עמ' 418-419) מושהה תורה זו על ההתפתחות השואפת
לאליהם ליצוקת אומגד, שאליה מכוננת התפתחות העולם, בתורתו של טייר דה- שארדין. גם
תהליך זה אפשר לפרשו כאסימפטוטי.

ואחר כך היא שבה לעלות, והולכת היא ועולה מירידתה השפלה בעומק תחתית עד העליה היותר עליונה, עד עלותה למקורה בסתר עליון. בצורה זו מובנת היא יפה המציאות בכל צורותיה" (שם, תקכ"ב).

הכוה הדוחף את שאיפת העלייה נעוץ במקורו של התהליך: ההווה לא היתה שואפת כלל להתעלות לולא "כח עליון הרודה בה להעלותה, שכבר הוחל מאז בהיותה במקורה לפני ירידתה", ואילו מצד "ההתפתחות מלמטה למעלה" מהווה עליית העולם תהליך של תשובה, ושלבי ההשתלמות הם "צעדי התשובה של המצוי כולו" (שם). מושג התשובה, כמו מושגי השלמות וההשתלמות, הוא בעל משמעות אונטולוגית וערכית כאחת, והוא יעמוד גם במרכז שיטתו ההיסטוריוסופית של הרב קוק.

עלייתו של העולם מהווה מערכת של דרגות מציאות, המקבילה להדרגתיות שבה ירד ממקורו: "ההווה ירדה בתהילה, משמי מרומה עד עמקי עמקיה, ומתוך כך היא מוכנת לעלות מכל ירדותיה אל מקור שרשה, וכשם שעליתה בהדרגה אטית, כך ירידתה היתה דרגאית" (שם).

הדרגתיות זו שייכת למהותה של ההווה, והיא מתגלה, כאמור, בדיאלקטיקה של ההתקדמות והנסיגה גם בעולם התופעות. הנסיגות, ואפילו הקלקולים, במהלך ההתפתחות, מעידים על "החסרון הקדום" שביסוד הדינאמיות של ההשתלמות, אשר מקורו בצמצום השלמות האלהית. צמצום זה, כמו "שבירת הכלים", תכליתו להמציא הווה שתוכל להתפתח ולעלות – ירידתו של העולם היא לצורך עלייה,²⁴ ולכן עליו לרדת עד לדרגת המציאות הנמוכה ביותר שבאפשר:

האיטיות שבסדר המציאות, ההגבלה שבטבע, הרשלנות החיצונית שלו, הצמצום שבעליות רוחניות, הארעיות שבניסים, כל אלה מחזיקי היסוד של ההתעלות הבלתי פוסקת, שהוא היסוד הפנימי של המציאות, שיש לו גבול בתוך גבול, שתספיק הירידה של התגלות המציאות העולמית, עד עמקה היותר ירוד, ועד מחשבה היותר אפל, לעלייה נצחית בלא שום הפסק. וכל תקופה איטית, מכינה כח לתקופה יותר מהירה בעלייתה, עד המהירות היותר עליונה... עד שישתנו יחד צורת ההשלמה הגמורה, וצורת השתלמות הבלתי פוסקת, הבאה מסיבת החסרון הקדום. ויספיק הזכר של חסרון העבר, ליתן דחיפה תמידית להשתלמות הולכת ונוספת.²⁵

השתוות ההשתלמות עם "ההשלמה הגמורה" אין פירושה זהות עם השלמות האלהית. לא רק שבהמשך הקטע שלפנינו מתברר שהשלמות של ההשתלמות היא בספירת המלכות – "אשת חיל עטרת בעלה" – אלא שהרב קוק מסתייג במפורש ממסקנה פנתיאיסטית כזאת, בקטע המכוון נגד תורתו של ברגסון: "וכשם

24 זהו עיקרון חשוב בכל חלקי תורת הרב קוק, החל מתורת האצילות, הקוסמולוגיה – "ההתחלות הטבעיות נתונות הן בתוכן החיים במורד, והירידה הזאת הוכנה מראש לשם עליה עליונה" ('עולות הראיה', כרך ראשון, עמ' מ) – ועד לתפיסת ההיסטוריה, שבה "הקודש שבחול שירד עד לידי החולין הגמורים, הוא יותר נשגב וגדול מהקודש שבקודש" ('אורות', עמ' פ"ה); וראה להלן בספח.

25 אור"ק, עמ' תקכ"ט. גם כאן, כפי שראינו לעיל, אפשר להבין את "החסרון הקדום" בשני דרכים: כתנאי העליה לעצם מציאותה של ההשתלמות, כלומר הצמצום; או כנקודה התחתונה ביותר שאליה יורדת המציאות, המצב ההיולי שממנו מתחילה עלייתו של העולם. לפי שני הפירושים ניתן להבין את החסרון כסיבה הדוחפת את התהליך, עלייתו ה"זיכרון" של המצב הראשוני – "מלמעלה" או "מלמטה".

שהחשכה גדולה היא זו ההכרה שאינה יודעת רז עליון זה, של המגמה התכליתית, של השלמות האלהית ההולכת ומתעלה, על ידי היצירה כולה, לאין סוף ותכלית, כן יותר מזה אפלה מנודה היא הדעה החושבת, שאין כאן כי אם זאת השלמות של ההתעלות, ולא שלמות מוחלטת, שאין שייך עמה ומצדה שום הוספה והתעלות, מפני שהכל כבר מעולה, הכל שלם וגמור. וזאת היא האפלה, השרויה בשטתם של הפלוסופים המעפילים המודרנים (ברגסון) " (שם, תקל"ג).

הרב קוק מבקר כאן את שתי התפיסות המנוגדות של היחס בין השלמות להשתלמות: מצד אחד, התפיסה התיאיסטית, או "המונותיאזם" בלשונו,²⁶ מנתקת את העולם לגמרי מזיקתו הפנימית לאלהים ואינה מכירה בשום שלמות, מלבד השלמות האלהית המוחלטת. מצד שני, טועה התפיסה המבטלת כליל את ההבחנה בין אלהים לעולם, ומבחינה דתית מסוכנת דעה זו יותר מן הראשונה, כפי שעולה מלשונו של הרב. הרב קוק מבין, כפי הנראה, את תורת ברגסון כפנתיאזם נאטוראליסטי, שאינו אלא צדו האחר של המטבע השפינוזיסטי,²⁷ השולל את ישותו הטראנסצנדנטית של אלהים שאין בה שום יסוד של השתלמות, ושלפיו העולם הוא גילוי של השלמות האלהית עצמה. ההבדל בין שפינוזה לברגסון הוא בכך שהראשון רואה את שלמות אלהים או הטבע כמוגמרת, "מבחינת הנצח", ואילו השני מכיר רק במשמעות אחת של שלמות, והיא זו הזהה עם עצם התהליך הדינאמי של ההשתלמות האינסופית. טענתו של הרב קוק נגד דעה זו היא, שללא ישות טראנסצנדנטית, שלמות מוחלטת שמעבר להשתלמות, לא תהיה מטרה שלקראתה שואף העולם, כלומר לא תהיה גם השתלמות. אמנם, טענה זו כוחה יפה רק כנגד פנתיאזם נאטוראליסטי (שבו נקט ברגסון בתקופת 'ההתפתחות היוצרת', אך לא בסוף חייו) ואין די בה לבטל תפיסת אלהים פנאנתיאיסטית ותפיסת עולם אקוסמיסטית. לפי תפיסה כזאת האלהות השלמה כוללת את העולם המשתלם, והטראנסצנדנציה של האל משמעותה שישותו היא מעבר למציאותו הפינומנאלית של העולם, שמבחינת האל היא אין. עם זאת, יש לשים לב שבסיומו של הקטע שלפנינו נשמרת ההבחנה בין שני סוגי השלמות – של אלהים ושל העולם – אפילו בזמן הגאולה; אחדותו של האל תוכר יחד עם אחדות "שמר", כלומר עם אחדות ההווה שמקורה ברצון אלהי: "ויבאו ימים ויגלה אור ד' בכל הוד מילואו, ויכירו הכל, שדוקא אז יש מקום בינה להשלמות המתברכת, שהקדש צריך לה, כשיש שלמות עליונה ועשירה. והקדש צריך ברכה, ואין צריך צדקה. והיה ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד, הוא ושמו דוקא".

26 ראה, למשל, דבריו על המונותיאזם ביהדות ובדתות אחרות – 'איגרות הראיה', כרך ראשון, עמ' מ"ז-מ"ח (וראה 'המחשבה היהודית בעת החדשה', עמ' 275). הרב קוק עצמו קובע את עמדתו בזיקה להשקפה המתותיאיסטית מזה ו'ההסברה הפנתיאיסטית' מזה; עיין אוה"ק, עמ' שצ"ט.

27 הרא"מ לפשע' מביא בשם הרב קוק אפיק חריף לכפירתם של פילוסופים יהודים אלה: "אם נתבונן בשני פילוסופים מ'מ'שאל, נבין את המאמר [בספר הזוהר]. שפינוזה בעצם לא הודה באצילות והיה כופר בעיקר; ברגסון יש לו רק אצילות ואינו חש לאי-סוף, והוא בודאי מקצץ בנטיעות" ('אזכרה', כרך ראשון, עמ' קע"א). הציטטה מדברי הרב קוק אולי אינה מדויקת, כי מצד העניין דווקא ברגסון הוא "כופר בעיקר" ושפינוזה הוא "המקצץ בנטיעות". כי הוא מכחיש את מציאותם הנפרדת של העולמות מחוץ לאל עצמו (ובאמת ראה 'עקבי הצאן', עמ' קל"ד).

(ג)

ההבדל העיקרי בין תורת הרב קוק לבין תורות וולונטאריסטיות, או ויטאליסטיות, כמו זו של ברגסון, מתבטא בעניין שפתחנו בו: מעמדה של השלמות, וממילא גם של ההשתלמות השואפת אליה, הוא בעל משמעות ערכית ולא רק אונטולוגית – השלמות היא "הטוב המוחלט", וההשתלמות היא "ההתבנה". בתהליך ההשתלמות עולים כל היצורים לא רק בדרגת העוצמה של ישותם – בסיבוכ גובר והולך של האורגניזם בהתפתחות הביולוגית, באינטנסיביות של כוח החיים וחיזוק הרצון, בהרחבת התודעה, בהעמקת התודעה העצמית ובהגברת כושר היצירה המדעית, האסתטית והרוחנית – אלא הכל משתפר ומשתלם גם מבחינה "מוסרית", ודרגות המציאות מהוות שלבים בתהליך ההתקדשות: כל דבר בעולם, והעולם כולו, שואף להיות טוב יותר, ובכך להתקרב לקדושתו של האל. הרב קוק מדבר במונחים ערכיים לא רק על דרגות המציאות שמתחת לאדם, אלא אף על דרגות עולם האצילות. גם הספירות שואפות להתאחד עם שלמות אינסוף, ושאיפה זו מורה על חיסרון. אך הרצון לבטל לחלוטין את המרחק בין ההשתלמות לשלמות האלהית הוא יסוד הרע שבאצילות: "ציור הרע בחיים הרוחניים הוא מקום שמתחילה תשוקה של השגה, והיא אינה מתמלאת. ציור רע זה אפשר להיות בכל מה שיש למעלה ממנה איזה דרגה, זאת היא צורת הרע שבאצילות, כלומר תשוקת ההשגה הבלתי מתמלאת".²⁸

הרע כאן הוא בשאיפה למצב שאינו יכול להתממש, כי הוא "למעלה מהמדרגה בהחלט, עד שראוי חדלון השקיקה ביחס לו", אך כיוון שמקורו של רע זה בחסרון השלמות של כל ההווה שמחוץ לאל, הרי עולה שוב השאלה האונטולוגית על מקורו של החיסרון הזה, כשאלה ערכית על טעמו של הרע במציאות, ואם הוא תנאי הכרחי לעצם קיומו של עולם ההשתלמות: "למה לא יהיה הכל נשגב, הכל טוב גמור, הכל גדול. ואם נבא לומר, חילוק מדרגות צריך בשביל שכלול העולם, כבר אנו נכנסים בשער הנמנע, כלומר שאי אפשר להמציא את השכלול כי אם על פי אלה התנאים של חילוק המדרגות, והנמנע כבר פוגם את טעמנו העליון, מה שאנו מרגישים ביכולת המוחלטת האין סופית של מחולל כל" (אוה"ק, תס"א).

על השאלה הקלאסית הזאת של התיאודיציא עונה הרב קוק תחילה תשובה מסורתית: המעמד הערכי השלילי של דרגות המציאות חסרות השלמות אינו מוחלט אלא יחסי בלבד: "באחדות באמת הכל גדול ונשגב, ולא יש כלל קטנות ומיעוט", ומה שנראה לנו כבלתי־ישלם וכרע הוא באמת טוב ושלם "במקום שהמיעוט ראוי" (שם, תס"א־תס"ב). אך תשובתו השנייה של הרב קוק מחזירה אותנו ליחס העקרוני בין השלמות להשתלמות:

ואלמלא היתה ההחשכה, שהיא מראה את ההשקפה המפורדה, לא היתה הדחיפה של ההתעלות התדירית, שהיא היסוד המשלים את כל, עד שלא יחסר שום תוכן שלם במציאות, לא התוכן השלם שאין בו יתרון וקל וחומר גרעון, ולא התוכן השלם המוסיף תמיד שלמות, והוא מרווה עונג תדיר שאינו פוסק. אלמלא השקפת הפירוד היה מוסקר רק התוכן השלם, ולא היה שום צעד של הוספת

28 אוה"ק, עמ' תנ"ט. במשמעות עמוקה יותר מדובר על הרע באלהות כ"שורש השרשים של הרע", המנוגד לעצם התהוותו של עולם ההשתלמות, ראה 'מוסר הקדוש', עמ' כ"ו.

וחדוש התעלות. ונמצא שהמיעוט הגורם את חידוש ההתעלות, הוא ממש טוב גמור, כמו הטוב המוחלט, שמצד תכלית ההשלמה העליונה האין סופית שלו אין בו שייכות לתוספת והתעלות. (שם, תס"ב)

מכאן שהחיסרון הוא לא רע הכרחי, אלא טוב כשהוא לעצמו, הוא "הטוב הגמור" בהיותו יסודה של ההשתלמות. יש איפוא שני מיני טוב, המתאימים לשני סוגי השלמות שראינו לעיל: הטוב של הקדושה האלהית המוחלטת, והטוב של ההשתלמות (הנראה לנו בטעות כרע) שטובה דווקא בהיותה מודרגת ונעדרת שלמות מוחלטת. השאיפה לשלמות היא "הטוב הגמור", בהבחנה מן השלמות האלהית שהיא "הטוב המוחלט". הבדל זה נותן מקום לדינאמיות של ההטבה, הנדחפת על-ידי השאיפה לטוב העליון, שלגביו כל טוב אחר הוא חלקי בלבד: הצדיקים "שואפים אל הטוב העליון, הטוב שהוא למעלה מכל מדה ושיעור. רק בתור שימוש של מבוא, של כלי, משתמשים הם גם כן בהדברים, שעל ידם מתגלה הטוב המדוד, האורה המוגבלת. אבל כונתם ושאפתם, אופי נפשם, וחפץ חייהם העמוק התדירי היא רק התעלות עצמנו, והתעלות כל העולם, כל היש, כל ההויה למעלת יסוד כל המרחבים, לאור כל האורות, לנחלה בלא מצרים" (מוסר הקודש', שמ"ז).

אך אפילו הטוב העליון הזה עדיין אינו הטוב המוחלט, אלא הוא רק אידיאל השלמות שעולמנו יכול להגיע אליו. כבר ראינו שבהקשרים שונים זהה הטוב העליון עם דרגה מסוימת בעולם האצילות. כך, למשל, מדובר גם על "הטוב הגמור" כספירה התשיעית, מידת "הצדיק", שבה מתממש "עולם התיקון היותר עליון, שכל מר יומתק וכל רע יהפך לטוב, וכל חושך לאור, והוא מתעלה על כל המעשים ועל כל סדרי העולם שבהווה".²⁹ יהיה המינוח הקבלי מה שיהיה, הרי בסופו של דבר הטוב העליון נעוץ ברצון האלהי – הספירה הראשונה שבה מתייחדות כל הספירות – שהוא הסיבה האימאננטית והתכליתית המניעה את תהליך ההשתלמות: "עוצם הרצון לתיקון, לשכלול, להויה, שהם הטוב הגמור, פועל הוא בכח מלא מאד מאד" (ארה"ק, תקכ"ו). השלמות הזקוקה להשתלמות כהשלמתה המלאה, הטוב שאינו טוב גמור ללא תהליך ההטבה, אינה איפוא שלמות אינסוף אלא גילוי של ה"חפץ", הנאצל מאינסוף אך לא זהה עמו: "מגמת ההויה כולה, מצד החפץ הכמוס האין סופי, היא כפי הגלותה לנו, עצה גדולה של התעלות והוספה נצחית. שאם אין מציאות של קוטן וחסרון לא יוכל להיות רק גודל ומילוי, אבל לא התגדלות, ודריכה תדירית לתוספת ברכה" (שם, תקל"ל).

הבחנה כזאת בין אינסוף לרצונו כבר ראינו בתחילת דיוננו, כהבדל בין ישותו הטראנסצנדנטית של האל, שמעבר לכל תהליך, לבין אורו הפועל בתהליך השתלמותו של העולם – "אור אין-סוף". הדינאמיקה של השתוקקות ההויה לשלמות, כמיהתו של האדם לאינסופי, הרגשת הכאב של הסופי על אישלמותו ורגעי הדביקות "ברצוא ושוב" בטוב העליון – כל אלה אינם מתייחסים לאינסוף עצמו, אלא לאור אינסוף, שהוא השלמות או הטוב הגמור שאליו שואף כל נמצא:

29 ארה"ק, עמ' תק"א-תק"ב. במקומות אחרים "הטוב הגמור" הוא ספירת המלכות בייחודה עם ספירת התפארת, או ספירת החסד.

מקור הגלים הרוחניים, בנפש היחידית ובעולם, הם באים מפני ההתאמצות הפנימית, שהכל מתאמץ להתאים אל שפעת אור אין סוף. וברגע אחד מבריק האור, והחיים מתפשטים מפני הרצון המתמלא והשביעה של הטוב, הבאה מהשגת ההתאמה אל הטוב הגמור של אור אין סוף, ונחת רוח שוטף והולך בכל השבילים והארחות של החיים וההתהוות כולה. ואחר כך באה מיד ההכרה, כמה הכל חושך הוא ומחוסר כל ערך לגבי אור אין סוף, ואיך תהומות אין קץ מבדילים בין הכורא והצבא, ואיך ההתאמה הרצויה היא נראית בלתי אפשרית, ואז הכל מתייבש ומתרוקן.

רק לאחר הירידה להכרה "בהאפסיות של הכל והכוליות של הכל", מחדשת הנפש את תקוותה לממש את שאיפתה, "ואפשרות ההתאמה לאור אין-סוף חוזרת להיות מבטחת את הרוח".³⁰ עם כל זאת מתבטא הרב קוק לעתים בלשון קיצונית, הרומזת לביטולו של עולם ההשתלמות באחדות האלהית השלמה: "יש נטיה בנפש להציור של האחדות הכוללת, המכרת רק את האלהות, ויודעת גם כן שכל גילוי פרטי איננו ענין האלהות, כי אם הכל, ומקור הכל, ומה שהוא למעלה למעלה מזה. אבל מה שמחלק את הגילוי הפרטי מאלהות, איננו ענין של אמת מצד עצמו, אלא סמיות עינים שלנו גורמת כך, שאיננו מכירים כי אם את הפרטיות, ואנו בעצמנו מציאותנו הפרטית בחסרונותיה היא סמיות עינים" (אוה"ק, שצ"ה).

זהו ניסוח אקסמיסטי מובהק: ישותו של אלהים היא טראנסצנדנטית לכל מציאות מסוימת ופרטית, אך היא כוללת את הכל באחדות עליונה, ולכן ישותו של עולם הריבוי היא אילוסיונית - "סמיות עיניים" - תוצאה מן הראייה הסובייקטיבית שלנו. אולם, דעה זו אינה מספקת את הדרישה למימוש כל המציאות האפשרית, הכוללת גם את מציאותו (הפינומנאלית) של עולם ההשתלמות, כהתליך חופשי שמקורו ברצון האלהי. כלומר, האלהות בשלמותה המלאה מתממשת גם בעולם דינאמי המופיע כשאיפה לשלמות, ושהוא באמת אינו אלא גילוי של דיאלקטיקה פנימית בהווה האלהית השלמה:

אבל גם דעה זו אינה מתאימה לכל יתר תנאי האושר הכמוסים בגנוזי הלב. מה שהוא מושב את הדעת הוא יסוד האושר שבחופש, הצדק החפשי המלא, הטוב המוחלט, החפשי שנוטה בחופשו אל הטוב, הוא מחויב המציאות, וכל יחיד יכול להתעלות בעצם חופשו אל מקור החפץ הטוב, וכשירצה את הטוב המוחלט, ישתאב בגופא דמלא, ולא תהיה שום הבדלה בינו ובין אלהי. כי אם עונתיכם היו מבדלים בינכם לבין אלהיכם. חוזרים אנו לפי זה, שההוא האמתית היא האלהות, וכל ההתהוות והירודה ממעלת אלהים עליה איננה כי אם ירידת הרצון בבחירתו הבלתי שלמה, וזה גורם תוספת של גרעון. וסוף כל סוף שכל הטומאה תכלה, והרצון מתוך חופשו יתעלה אל הטוב המוחלט, ויהיה ד' אחד ושמו אחד. והויה זו של חזרת הכל אל האלהות היא השלמות העליונה בהויה, ואין כח להשיג ערכה.³¹

כאן מיטשטשת ההבחנה בין "הטוב הגמור" כשלמות הרצון לבין "הטוב המוחלט" כשלמות האל עצמו, ונראה כאילו החופש של אפשרי המציאות יכול להגיע לידיו זהות עם ההכרח של מחויב המציאות. זהות זו מבטלת את ישותו הנפרדת של עולם

30 שם, עמ' ש"ג. על גילייה של דינאמיקה זו בחיים ההיסטוריים והחברתיים - ראה שם, עמ' תקס"א-תקס"ב; 'אורות', עמ' קל"ב; 'עקבי הצאן', עמ' קמ"ו.

31 שם, עמ' שצ"ה-שצ"ו. הביטוי "ישתאב בגופא דמלא" כשלעצמו אין לו בהכרח משמעות פניאיסטית. בהקשרים שונים מדובר במונח זה על התאחדות בספירת המלכות.

ההשתלמות, "ואין עוד דבר לגמרי מבלעדי ד'" ³² אם מושג ההויה נתפס במלוא חומריו האונטולוגית, הרי רק אלהים הוא בעל הויה. ניסוחים כאלה תומכים בקביעתו של רוטנשטריך:

אמירה זו, כי אין דבר מבלעדי האלהות מבלטה יתירה את הקו האקוסמיסטי שבתפיסה זו. בעצם הדבר מתבטל העולם ואתו מתבטל האדם בעל קיום לעצמו. לאקוסמיזמוס זה ניתן ביטוי אחר לאמר 'שהכל כלול באלהים'. היחס בין האלהים לעולם הוא יחס חד-כיווני מכל וכל: העולם מתרומם או מתעלה לרמתו של האלהים. תפיסה פאנתאיסטית זו אינה אומרת כי העולם הוא האלהים, אלא: האלהים הוא העולם. על כן אין היא מבטלת את האלהים בתוך העולם אלא היא מבטלת את העולם בתוך האלהים. אלהים נשאר בגדר ההויה האמתית. ('המחשבה היהודית בעת החדשה', 271)

אמנם, העולם כשלעצמו הוא בעל ממשות מסוימת – יש בו 'תוספת של גרעון' – באשר הוא תהליך המתקדם לקראת השלמות, אך בממשות זו טמונה המגמה לבטל את עצמה: ההשתלמות שואפת להפוך לשלמות, ובכך לבטל את מציאותה כהשתלמות; הטוב שואף להיות 'טוב מוחלט', כלומר מעבר לטוב ולרע; אידיאל החופש הוא להתלכד עם ההכרח האלהי, והרצון העליון – הספירה הראשונה – שואף לחזור ולהתאיין באינסוף.

אולם, גם היחס הזה בין השלמות להשתלמות אינו מכריע את שאלת אופיה הפנתיאיסטית של תורת הרב קוק, כלומר אם באמת "העריגה מובטח לה כי תגיע למחוז חפצה" (שם, 275-276). כי הגעתה של ההויה אל השלמות האלהית – "ממטה למעלה" – אינה אלא ביטוי לרציפות המעבר – "ממעלה למטה" – מן האל עצמו אל ההויה המשתלמת. השאלה נסוגה איפוא לנקודה העליונה באונטולוגיה של הרב קוק: המעבר ממחויב המציאות אל הרצון, מן ההכרח המוחלט אל מקורו העליון של החופש, שהוא יסודה של השאיפה לשלמות, ומעל לכל – הצמצום. האם תמונת העולם בשיטת הרב קוק היא באמת "תמונת העולם שלפני הצמצום, או עולם שלא חל בו צמצום" (שם)? דיוננו ביחס בין השלמות להשתלמות גילה נקודות אחיזה לשתי התשובות האפשריות לשאלה זו, אך בירור מדויק של הנושא חורג ממסגרתו.

(ד) נספח

הרב קוק ממעט מאד בציון מקורותיו, הן בספרות המחשבה היהודית והן בספרות הפילוסופית הכללית (שהיתה ידועה לו בעיקר ממקורות משניים) אך אין ספק שניכרות בתורתו השפעות של הוגים בקבלה ובחסידות, נוסף לשימוש המובן מאליו במונחים קבליים, בעיקר לוריאנטיים, שאין בו כשלעצמו כדי להעיד על משמעותם בשיטתו שלו. כבר הזכרנו את הקירבה בין תורות הרב קוק לר' משה קורדוברו, וראוי להתייחס, ולו בקצרה, לרעיונותיהם של שני הוגים יהודים בעת החדשה בנושא דיוננו – היחס בין השלמות האלהית להשתלמותו של העולם – והם רמח"ל ור' שניאור זלמן מלאדי. ³³ השוואה מפורטת לכתביהם היא עניין

³² שם, עמ' שצ"ו (אבל ראה ניסוחים זהירים יותר – למשל, 'עולת ראייה', כרך ראשון, עמ' ק"ג).

³³ תמר רוס במאמרה על הרב קוק מתעמקת בשאלת היחס בין תורות האלהות של רש"י, רבי חיים מוולוז'ין, והרב קוק (על ההשוואה לרמח"ל – ראה 'דעת' 8 (תשמ"ב): 125-126; הערה על השפעת המהר"ל – ראה 'דעת' 9 (תשמ"ב): 47).

מסובך, ותרומתה להבנת תורת הרב קוק עצמו אולי אינה גדולה. אבל אפילו השוואה כללית בנקודות אחדות מלמדת, מצד אחד, שניסוחים קיצוניים ניתנים להבנה במסגרת של תורה תיאוסטית לגמרי, ומצד שני כיצד רעיון מסורתי יכול לקבל משמעות רדיקלית, למרות השימוש בניסוחים תיאוסטיים מקובלים. מתוך השוואה כזאת יתברר גם מקומה המיוחד של תורת הרב קוק, לעומת התיאוסם החד-משמעי של רמח"ל מזה, והאופי האקוסמיסטי המובהק של תורת רש"י מזה. נקודת המוצא של רמח"ל להסבר בריאת עולם מחוץ לאל, הוא הרעיון המסורתי על רצונו הספונטאני של האל להמציא בטובו ישות נוספת לישותו שלו. אך למרות שהטעם לכריאה הוא טובת הנבראים, העתידים להימצא, הרי גם לאל יש עניין במציאותם, כי היא המאפשרת לו להיטיב לזולתו: "כי אם אין מקבל הטוב אין הטבה" (דעת תבונות, סעיף י"ח). כדי שתתרחש הטבה בעולם עליו להיות בלתי-שלם, ובהשלמתו משתתף האדם: "הרצון העליון" רצה "שיהיה האדם משלים את עצמו ואת כל הנברא בשביל" (שם, סעיף י"ד). בכך דומות דעותיהם של הרב קוק ורמח"ל: העדר השלמות בעולמנו, ליקוייו והרע שבו, אינם תוצאה של קלקול בעולם האלהי, אלא יש להם תכלית חיובית – מתן האפשרות לתהליך של השתלמות והטבה.

אולם, הבנה עמוקה יותר של רעיון זה מגלה שבמובן מסוים ההשתלמות היא צורך להשלמת השלמות עצמה, כי רק באמצעותה יכול להתממש הייחוד האלהי השלם. יש עניין לאל לייחד את עצמו דווקא דרך תהליך ההשתלמות, כלומר עליידי תיקון החסרונות והמתקת הרע, או הניצחון על כוחות הסטרא אחרא: "ההטבה בעצמה" – בניגוד לטוב השלם – פירושה "כוח החזרת הרע עצמו לטוב, והיינו סוד היחוד השלם" (קל"ח פתחי חכמה, פתח ד'). כמו אצל הרב קוק, "הרע" במציאות אינו רק בתחום המוסרי, אלא הוא עיקרון אונטולוגי שביסוד כל יש חוץ-אלהי: "בבחינה זו אין הפרש בין ספירה עליונה שבספירות לנפרד שבנפרדים" (פתח ל"ט) – כולם נבראו בלתי-שלמים כדי שיוכלו להשתלם. האל מצמצם איפוא את שלמותו כדי לגלותה במילואה בזמן הגאולה: "כדי לגלות טובו יעלים שלמותו, כדי לגלותו בפועל, והיינו כמקלקל על מנת לתקן" (פתח ד'). מכאן המסקנה הפרדוקסלית שככל שחסרון השלמות גדול יותר, "כל מה שהרע מתחזק", כן "שלמות יותר גדול רוצה להתגלות", כי "השלמות הוא יותר גדול כשהוא מתקן חסרון יותר גדול". החיסרון הגדול ביותר (הצמצום) הוא איפוא נקודת ההתחלה של תהליך ההשתלמות: "אי אפשר כי אם שיגלה בתחילה חסרון הגדול מאוד, כי כפי החסרון שמתגלה, כך מדריגות השלמות נתגלה בסופו, ובחסרון היותר גדול מתגלה כוח היותר שלם".³⁴ הרב קוק נראה כקורב בנושא הזה לרמח"ל בתפיסתו את היחס בין השלמות להשתלמות, כי ההשתלמות כאן מגלה את מהותה של השלמות עצמה: עקרון החיסרון (שתחילתו בצמצום) הוא "גילוי השלמות עצמו, כי אי אפשר להבין השלמות בלא חסרון שקודם לו, שהשלמות מתקן אותו... כי שלמות אינו רוצה לומר טוב סתם, אלא רוצה לומר

34 שם פתח מ"ט. מתוך תורה מטאפיסית זו מסיקים חן רמח"ל ורח קוק מסקנות נועזות בהערכת אישים ומאורעות היסטוריים "רעים", והרב קוק מעמיד את רעיון הירידה לצורך עליה ביסוד תפיסתו את הציונות ההילונית.

תיקון חסרון, ואם לא היה מתגלה שלמות אלא טוב, אך תענוג הנשמות האמיתי אינו בטוב אלא בשלמות שהוא ענין יחודי" (שם).

למרות הדמיון הרב, אפילו בניסוח הלשוני, בין קטע זה של רמח"ל לדברי הרב קוק, שהבאנו לעיל, הרי כבר סימונו מעיד על ההבדל ביניהם. בעוד שהרב קוק תופס את עקרון ההשתלמות כאונטולוגי בעיקרו, גם אם מתלווה לו משמעות ערכית-מוסרית, הרי משמעות זו דווקא היא הבסיס לדיוניו של רמח"ל (למשל, 'דעת תבונות', סעיף קס"ו). הן החיסרון והעדר השלמות בעולם, והן תיקונו בתהליך ההשתלמות, מנוסחים במונחים של רע מוסרי (הכולל, אמנם, גם את ההווה וההפסד בעולם החומרי) ואם כי מדובר גם על החיסרון בעולם האצילות, הרי הטעם לאצילות ולבריאת העולם, ותיאור תהליך ההשתלמות ותכליתו, מתייחסים בעיקר לאדם ולא לעולם בכללותו. הרב קוק, לעומת זאת, רואה בהשתלמות האנושית, עלידי תורה ומצוות, גילוי חלקי של התהליך הקוסמי, והאדם אינו אלא דרגת מציאות שבה מגיעה לידי מודעות השאיפה לשלמות הפועלת בכל נמצא.

ההדגשות השונות של שני ההוגים בתפיסתם את ההשתלמות מקורן בהבדל העקרוני ביניהם בהבנת מעמדה של השלמות שאליה שואפת ההווה. הרב קוק מזהה את השלמות המוחלטת, שאליה שואף העולם, עם איךסוף, ואילו כאשר רמח"ל מדבר על השלמות, שאותה משלימה ההשתלמות, כוונתו בעיקר לשלמותה של ההווה החוץ-אלהית. לכן, שלא כמו הרב קוק, יכול רמח"ל לאמר ללא חשש ממסקנה פנתיאיסטית, שהשלמות זקוקה להשתלמות לשם השלמתה המלאה. אמנם, ראינו שהיחוד האלהי זקוק אף הוא להשתלמות, אך זיקה זו נוצרה רק עם ראשית האצילות: כיוון שהומצא עולם מחוץ לאל, הרי מציאותו מותנה בחיסרון, וחיסרון זה יש לתקן בייחוד השלם, ואילו הטעם לעצם הבריאה ולהעדר שלמותה מוסבר באופן מסורתי.³⁵ רק אחרי שנברא העולם נוצר הצורך בתיקון: "והרי זה כמקום שעומד ליבנות עליו בנינים, שהוא חלל עד שלא נמלא מן הבנינים ההם" (סעיף נ"ח). במידה שמדובר על השלמות האלהית, ולא על שלמות העולם, ברור לגמרי שתהליך ההשתלמות אינו מגיע אליה: "כי הרי הנבראים אפילו שיהיו בתכלית השלמות, לא יוכלו להיות בשלמותו יתברך, כי כיוון שהם נבראים לא יגיעו לעולם להיות במדרגת הבורא... והאמת שכונת החסרונות הוא שעל ידם נותן הדרגה למצבים הנבראים להתקרב אל השלמות בקריבות של הדרגה, מה שאין כן הבלתי-תכלית שאין בו הדרגות, ועם כל זה הוא שלם מתחילה".³⁶ ראינו שהרב קוק מתבטא לפחות בלשון דרמטית בשאלה זו, ודבריו ניתנים לפירוש בכיוון פנאנתיאיסטי.

35 ראה, למשל, 'דעת תבונות' (סעיף כ"ו): "שהאלוה ברוך הוא דהי יכול לברוא האדם וכל הבריאה בתכלית השלמות, ולא עוד אלא שמחוקק היה ראוי שיהיה כן... אלא שכאשר גזרה חכמתו להניח לאדם ששלם הוא את עצמו, ברא הבריות האלה חסרות השלמות, והרי זה כאילו עכב מידת שלמותו וטובו הגדול".

36 'קל"ח פתחי חכמה', פתח כ"ז. סיום תהליך ההשתלמות כגאולה הוא בהגעתו לשלמות העולם ולא לשלמות האלהית: "חק ההעלם מסובב מן השלמות, עד שהוא מהלך בדרך אחת שסופו דאי מגיע אל השלמות", שהוא "סוף הגלגולים" (שם). ביטול הרע "ביטול גמור", המסיים את "חק לנמצאים להשתלם לגמרי", הוא ביטול הסטרא אחרא (שם, פתח ל"ח).

דרמשמעות דומה אנו מוצאים גם בתורתו של רבי שניאור זלמן מלאדי, אם כי הכיוון האקסמיסטי מודגש בה הרבה יותר מאשר אצל הרב קוק.³⁷ הרעיון על תיקון החיסרון בעולם דרך ההשתלמות מקבל משמעות אקסמית מתוך תפיסת ההשתלמות כתהליך של מודעות גוברת והולכת של ההווה את עצמה כאין, ובכך היא מגלה את שלמותו האינסופית של האל: ההשתלמות היא התהליך שבו היש מגיע לביטול עצמו כמציאות נפרדת ולהתאחדות עם האין האלהי. לכן תכליתו האחרונה של העולם היא השתלמות עולם העשייה ה"גשמי" דווקא, דרך קיום מצוות מעשיות: "והנה עלייה זו וגילוי זה נמשך דווקא על ידי קיום מעשה המצוות בעולם הזה... כי הנה תכלית ויסוד כל המצוות הוא להפוך היש לאין דהיינו שיהיה ביטול היש" (ל"קוטי תורה", ויקרא מ"ב ע"א). בכך נבדלת תורת רש"ז מפנתיאיזם אקסמיסטי גמור, כי העולם אינו אילוסיוני – "מכל מקום יש הוא, אלא שמבטל את עצמו" (שם) – מציאותו צריכה להיות ריאלית (אמנם, כעולם תופעות בלבד) כדי שתוכל לעבור את תהליך ההשתלמות של הביטול העצמי: "תכלית בריאת העולמות מאין ליש הוא כדי שיהיה יש ויהיה היש בטל" (שם, דברים ס"ז ע"א). העולם נברא איפוא כחסר שלמות, כ"גשמי", ויש בו "רע", כדי שיוכל להשלים את עצמו ולהתגבר על טבעו הפינומנאלי הזה; ההשתלמות היא ירידה לצורך עלייה, והבריאה היא קלקול על מנת לתקן. את הרעיון הזה מצאנו אצל רמח"ל בצורה תיאסטית, אך הוא מקבל מפנה אקסמיסטי כאשר העלייה והתיקון מגיעים לביטול מעמדו האונטולוגי של התהליך עצמו: "להבין למה היה כזאת ירידה גדולה לפניו יתברך. הנה ידוע שירידה זו צורך עלייה, היינו יתרון האור מן החושך דוקא שיומשך במקום חושך הגשמי שהוא יש גמור ונפרד", אבל: "נתאווה להיות לו שם דירה והשראה, דהיינו להיות שם המשכת האין, כדי שיהיה היש בטל לאין; ונמשך ביטול זה מעולם ועד עולם מדרגה אחר מדרגה, עד שיומשך ביטול זה גם למטה, להיות ביטול היש גם בעשייה הגשמיות" (שם, דברים נ"ה ע"א).

הרב קוק יסכים בוודאי להדגשה זו של חשיבות העולם הגשמי בתהליך ההשתלמות לקראת הגאולה, וכן יקבל ברצון את דעתו של רש"ז על ערכן העליון הנסתר של דרגות המציאות הנמוכות: "כי באמת כל שהוא מדרגה היותר גבוה מאד, מתגלה בדבר היותר תחתון דוקא ביתר שאת" (שם, במדבר ל"ז ע"א). אולם, הרב קוק יהסס לראות את ההשתלמות לא רק כתהליך המתקרב ללא הרף לשלמות, אלא אף מבטל את עצמו בה, ולו גם בחוויה המיסטית העליונה (או באחרית הימים) שבה מתגלה מבעד למציאותו הפינומנאלית של העולם ישותו של האל לבדו: "וקיומו הנה קמיה יתברך כולא ממש כלא חשיב, כמו קודם שנברא העולם ממש, רק זהו קמיה דוקא, אבל אצלנו העולם נחשב ליש ודבר בפני עצמו ומסתיר אלקות, שלכך נקרא בשם עולם, על שם ההעלם שמעלים אלקות ומסתירו... והתגלות אלקותו יתברך בידיעה שלנו גם כן, כמו שהוא למעלה בידיעה עליונה דכולא קמיה כלא חשיב".³⁸ אין ספק שלפי הרב קוק ההווה כולה

37 ד"ח מפורט בתורת הבריאה של רש"ז במאמרו של י. יעקבסון הנזכר לעיל (הערה 4).
38 'ל"קוטי תורה', במדבר ע' ע"ב, ועוד הרבה (ראה, למשל, 'ספר של בינונים', פרק ל"ה, מ"ד ע"ב – מ"ה ע"א).

ש ו א פ ת לקראת מצב זה של ביטול עצמי בשלמות האלהית, אך אין הדבר ברור באותה מידה אם לדעתו יכולה ההווה להגיע ל"נקודת אומגה" זו.

אמנם תורת הרב קוק ניתנת לפירוש בכיוון פנתיאיסטי קיצוני יותר מזו של רש"י, אם יתברר שהצמצום איבד משמעותו הלוריאנית המקורית ושהמעבר מאינסוף לאצילות הוא רצוף. בניגוד לרש"י אין הרב קוק מייחס חשיבות למעבר מעולם האצילות לעולמות בי"ע (בריאה, יצירה, עשייה) וההשתלמות היא תהליך רצוף המאחד את כל העולמות, מראשית האצילות ועד לעולם החומרי. הרב קוק אף נוטה לתפיסה לא-פרסונאלית של המעבר מן השלמות האלהית לעולם ההשתלמות, ואילו רש"י אומר "שאינ מושג לנו הטעם" לעצם התהוותו של עולם התופעות, "רק שכך עלה ברצונו".³⁹ לעומת זאת, תפיסת מעמדו האונטולוגי של העולם אצל רש"י היא אקוסמיסטית באופן חד-משמעי ומפורש יותר מאשר בתורתו הגלויה של הרב קוק.⁴⁰ ייתכן שהחשיבות המרכזית שמייחס הרב קוק ל הי ס ט ו ר י ה, כגורם מכריע בתהליך ההשתלמות, היא המשפיעה גם על מיתון נטייתו האקוסמיסטית.⁴¹ התרכזותו של רש"י בגאולת נפשו של היחיד, בחוויה המיסטית של "ביטול היש", דוחה את עניינו במציאות הטבע וההיסטוריה. ובאמת, דיוניו של רש"י על השלמות וההשתלמות מתייחסים בעיקר לאדם ולא לעולם, בניגוד בולט לרב קוק. אפילו ההתייחסות לגורלו ולמצבו ההיסטורי של עם ישראל נשמעת אצל רש"י כיוצאת ידי חובת המסגרת הדתית והתודעה היהודית המקובלת. בצדק הגדיר הלל ציטלין את תורת חב"ד כ"מיסטיקה של היחיד ביחודו", לעומת תורת הרב קוק "המסתכל אף בנשמתו של היחיד רק מתוך האספקלריה של נשמת הרבים".⁴² האינטרס העיקרי של שיטת הרב קוק בכלליתה בתחום ההיסטורי קבע אולי מראש גם את עמדתו המטאפיזית.

החוג לפילוסופיה יהודית
אוניברסיטת תל-אביב

39 'ליקוטי תורה, במדבר ע' ע"ב. יש לזכור שלפי רש"י האימאנציה האלהית בעולמנו היא של ספירת "מלכות האצילות" או "מלכות אינסוף" (ראה יעקבסון, עמ' 340-344). כך לעתים גם אצל הרב קוק, למשל אוה"ק, עמ' מ"ז, 'עולת ראיה, כרך ראשון, עמ' מ"ו-מ"ט, ועוד.

40 ע. פונקנשטיין טוען שתורתו של רש"י אינה אקוסמיסטית, כי תפיסתו את הצמצום היא לוריאנית, ושיטתו היא "סינתזה בין הקבלה הלוריאנית ורבי משה קורדובר"; ראה 'ספר רפאל מאהלר', מרחביה, ספרית פרעלים, תשל"ד, עמ' 83-88.

41 הרגיש בכך ברגמן באומרו ש"המוגז הנפשי הדתי של הרב קוק מנוגד... לאופן שבו רואה חסידות חב"ד את העולם" ולהדגשתה "את האפסות של כל נברא" ('אנשים דרכים', עמ' 356).

42 'ספרו של יחידים', ירושלים, מוסד הרב קוק, תש"מ, עמ' 236.