

# מאת ה', מתוך הנשמה: השראת רוח הקודש על-פי הראי"ה קוק

חזיונות מקוריים ועריכתם

יואל בן-נח

## חוקר או מקובל?

האם היה הראי"ה פילוסוף או מקובל? הוגה דעות תורני-מודרני? חסיד ומקובל אשר חידש שיטה בהבנת קבלת האר"י (וקודמיו)? רב פוסק ומנהיג רוחני? או אידאולוג בעל חזון אוטופי? ואולי, כל אלה יחדיו? הייתכן, שהיה הראי"ה "נביא" או לפחות בעל "רוח הקודש"?

בשאלות אלו עסקו רבים וטובים וכל אחד מצא בדברי הראי"ה מה שקרוב לעולמו שלו. [1] עד לשנים האחרונות התנהלו הוויכוחים על השאלות האלה על פי **הכתבים הערוכים** בידי בנו ותלמידו (הרצי"ה והנזיר), ספרי ה"אורות" ו"אורות הקודש" [2] והם שיצרו את הרושם המובהק שיש בהם שיטה הגותית-פילוסופית כוללת, המותאמת (למבני סוד) לרזי עולם של הקבלה. [3] אכן, היה מקום לוויכוח נוקב מהו העיקר – הנגלה או הנסתר. אולם משעה שהופיעו בדפוס שמונת הקבצים כפי שיצאו מקולמוסו של הראי"ה, [4] יצאנו אל האורות המקוריים-הנשמתיים, ובעיקר התוודענו לתיאורי החזיונות ולקטעים האישיים, שרובם ככולם מעולם לא פורסמו. [5] אכן, יש גם הבדלי עריכה, לעיתים משמעותיים, בניסוח הקטעים שפורסמו בספרי ה"אורות", ולעריכת השוואות בין הגרסאות נטו חוקרים חשובים. [6] אולם חשובים הרבה יותר הם הקטעים שמעולם לא פורסמו, ובמרכזם, **קטעי החזיונות**.

אחד מהם מכריע בפשטות את הוויכוח הגדול [7] האם הראי"ה היה בעיקר הוגה דעות של שיטה פילוסופית כוללת המתמודדת עם הפילוסופיה המודרנית, או יוצר של שיטה פרשנית חדשה בהבנת הקבלה (קבלת האר"י):

נשמתי רחבה, גדולה ואדירה.

אני מרגיש תפארת וחדר רוחי בקרבי,

מלא אנכי עז וחופש.

הפחדנות המתעטפת בלבוש של יראת שמים, לא תוכל להוליך אותי שולל.

צופה אני את פני האמת, הוד הקודש מתנוצץ לי.

בלא מעצור אני צריך לחשוב, בלא מעצור להציק על הגליון את כל הגות לבבי.

**איני מקפיד איך יעלו הדברים, בדרך נסתר או נגלה, הכל אחד –**

סוף כל סוף האור יתנוצץ. (קובץ א', רצ"ה)

בקטע מרעיש זה תיאור הראי"ה את צפייתו החזיונית "את פני האמת", במונחים קבליים מובהקים (תפארת, פני האמת, הוד-הקודש), אולם מתוך הרגשה פנימית אדירה של עוז וחופש, שלא נרתעה מפחדנות של "צדיקים".

אכן מצפייתו עלתה, פרשנות חדשה וכוללת של הראי"ה לקבלת האר"י, כשם שיש בכתביו פרשנות חדשה וכוללת לדברי הנביאים, לעולמם של חכמים, וגם להגות פילוסופית כללית של קדמונים ושל חדשים. אבל כל אלה אינם העיקר! העיקר הוא החיזיון שהתגלה אליו מתוך נשמתו. נגלה ונסתר - גם את זה לעומת זה אפשר למצוא בכתביו הראי"ה - הוא לא הקפיד "איך יעלו הדברים" בקולמוסו, כשהוא יצק על הגיליון את כל הגות לבבו - הם יכלו לעלות וגם להתפרש בדרך נסתר או נגלה, אבל, "הכל אחד" - העיקר הוא האור שהתנוצץ לו, צפיית פני האמת מתוך הרגשת התפארת וההוד, מתוך מלאות העוז והחופש, האומץ להתבונן באמת המתגלה, מאת ה' מתוך הנשמה, ולכתוב את החיזיון, בלי פחד של יראת-שמים מזויפת. [8]

אם כן, לא הפרשנות הפילוסופית ולא הפרשנות הקבלית כשלעצמן הניעו את הרב קוק, אף-על-פי שלשתיהן יש מקום רחב בעולמו ובהבנת כתביו, אלא מניע אחר לגמרי: החזיונות הגדולים בנשמתו לא נתנו לו מנוח, והוא חש חובה לחשוב ולכתוב ולהפיץ את דבריו. [9] לא מפני שהיה לו כוח לדבר, אלא מפני שלא היה לו כוח לשתוק. [10] אחת היתה לו אם יעלו הדברים "בדרך נסתר או נגלה - הכל אחד, סוף כל סוף האור יתנוצץ". מכאן גם ברור מדוע מחד גיסא נתן הראי"ה יד חופשית לבנו יקירו הרצי"ה לערוך את כתביו בדרך הנגלה, כהגות תורנית חופשית, תוך טשטוש והעלמה של הצד הקבלי המובהק, [11] אף-על-פי, שלפעמים הצטער על כך. [12] ומאידך גיסא, נתן יד חופשית לתלמידו הנזיר לערוך את הקבצים על-פי דרכו, בשיטה הקבלית-פילוסופית, כלומר, בשיטה הקבלית, שמתמודדת עם שאלות היסוד של הפילוסופיה וערוכה על-פי מתכונת פילוסופית. [13] הראי"ה ראה את שתי העריכות בחייו, אך השתוקק גם לפרסום ה"אורות" כפי שנבעו מתוך נשמתו. [14] אלא שבעיניו "הכל אחד" וסוף כל סוף, האור התנוצץ בעם ישראל בכל הדרכים. אמנם הוא עצמו שאב את הפרשנות הקבלית שלו, כמו את ההגות הפילוסופית והתורנית מן הצפייה את "פני האמת" בלי כל פחד.

האם משמעות הדבר שהרב קוק ראה את עצמו נביא ופעל בשם איזו שליחות נבואית?

## האם הרב קוק ראה את עצמו כנביא?

בשנים האחרונות התגבשה במחקר הטענה שהרב קוק ראה את עצמו "נביא" במובן המקראי, או חוזה - מיסטיקן במובן הקבלי והחסידי. טענה זו הושמעה בעיקר על-ידי פרופ' אליעזר שביד ועל ידי ד"ר סמדר שרלו (במסגרת עבודת הדוקטורט שלה). [15] ד"ר ראובן גרבר הלך בעקבות מורו ורב [16] (אליעזר שביד), והוסיף על כך את נתיב ההתפתחות בזמן ואת תיאור ההשפעה המכרעת של העלייה לארץ ישראל. גם פרופ' אביעזר רביצקי [17] ראה את המהפך הגדול אצל הראי"ה כשעלה ארצה, אולם נזהר מלקרוא לזה נבואה ממש.

לטענה זו, כפי שנראה, נתלוו ביסוסים שונים, אך פסקה אחת של הרב קוק משמונה קבצים (ד יז) עמדה במוקד הדיון. פסקה זו שחלקה כבר התפרסם באורות הקודש א' (עמ' קנ"ז), חיזקה את הסברה שהרב קוק ראה את עצמו נביא.

למרות שאני מסכים עם כמה הנחות יסוד של טענות אלה, ולדעתי הן קרובות לתיאור חווייתו של הרב קוק, אני סבור כי הן לוקות בחסר ואינן מדייקות בכמה עניינים עקרוניים, ובעיקר מתעלמות מן ההבדל המכריע בין "נבואה" לבין "רוח הקודש". ההבחנה העקרונית בין "רוח הקודש" לבין "נבואה" מפורשת יסודה בדברי הרמב"ם ב"מורה נבוכים" על מעלות הנבואה (ח"ב פמ"ה):

הדרגה השנייה היא שאדם מרגיש כאילו דבר-מה שרה עליו וכוח אחר מופיע עליו פתאום ומדובב אותו. אז הוא מדבר פתגמי-חוכמה או שבח או דברי הטפה מועילים או דברי הנהגה או דברים אלוהיים. כל זה במצב של ערות ופעולת החושים כהרגלם. זה הוא אשר נאמר עליו שהוא מדבר ברוח הקודש. באופן זה של רוח קודש חיבר דוד את תלים, וחיבר שלמה את משלי וקהלת ושיר השירים. כן חוברו דניאל ואיוב ודברי הימים ויתר הכתובים באופן זה של רוח קודש. לכן הם קרויים כתובים, כלומר, שהם כתובים ברוח הקודש. בפירוש אמרו: מגילת אסתר ברוח הקודש נאמרה. על רוח קודש כזאת אמר דוד: רוח ה' דבר- בי ומלתו על לשוני (שמואל ב', כ"ג, 2), כלומר, שהיא שמה בפיו את הדיבורים האלה...

חייבים אנו לעורר תשומת-לב לכך שדוד ושלמה ודניאל הם ברמה זאת ואינם ברמתם של ישעיה וירמיה ונתן הנביא ואחיה השילוני והדומים להם, כי אלה, כלומר דוד ושלמה ודניאל, דיברו ואמרו מה שאמרו ברוח הקודש בלבד ... כן אמרו על אודות שלמה: בגבעון נראה ה' אל שלמה בחלום הלילה, ויאמר א-להים: [שאל מה אתן לך] (שם, ג', 5), אינו נבואה צרופה. אין זה כמו היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר (בראשית ט"ו, 1), ולא כמו ויאמר א-להים לישראל במראת הלילה (שם, מ"ו, 2), ולא כמו נבואת ישעיה וירמיה, כי כל אחד מאלה - אף-על-פי שההתגלות באה אליו בחלום - הודיעתהו ההתגלות ההיא שהיא נבואה, ושהתגלות באה אליו. ואילו בסופה של פרשת שלמה זאת אמר: ויקץ שלמה והנה חלום (מלכים א', ג', 15)...

כן מוצא אתה את דניאל אומר [על חזיונותיו] בצורה סתמית שהם חלומות, אף-על-פי שהיה רואה בהם מלאך ושומע דיבור. הוא קראם "חלומות" אפילו אחרי שידע מהם מה שידע. הוא אמר: אֲדִין לְדַנְיָאֵל בְּחֶזְאָ דִּי לִילְיָא רְזָא גְלִי (דניאל ב', 19). הוא אמר: ... ואשתומם על המראה ואין מבין (שם, ח', 27) ... לכן יש הסכמת האומה לסדר את ספר דניאל בכלל כתובים, ולא בכלל נביאים...

הדרגה השלישית היא הראשונה בין דרגות האומרים: ויהי דבר ה' אלי וביטויים המכוונים אל אותה משמעות. [\[18\]](#)

ברור מדברי הרמב"ם, שנבואה מפורשת בדבר ה' מתחילה רק בדרגה השלישית ואילך, ואילו הדרגה השנייה שנקראת "רוח הקודש" שונה במהותה, באשר היא נובעת מן האדם עצמו [\[19\]](#), מכוחותיו הרוחניים כמות שהם, משכלו ותודעתו, ומכלל כוחות היצירה שבו. אלא שרוח ה' המפעמת בו, מחוללת בו - מתוכו - את כוחות היצירה ואת פירותיה, אם בשירת הקודש כמזמורי תהלים, ואם במשלי החכמה, ואם בחלומות נבואיים של שלמה, או בהתעוררות רוח א-להים שעוררה את דברי-הימים. כל אלה אינם בשום פנים בדרגת ישעיה וירמיהו, או אפילו חגי וזכריה, שה' דיבר עמם בהתגלות מפורשת. "רוח ה'" המפעמת בדרגת "רוח הקודש" מתגלה גם בדרגה הראשונה, שבה אין שום דיבור אלא פעולת הצלה נועזת ברוח גבורה, שאדם מרגיש בנפשו מניע ודחף פנימי לפעולה, ובלשון הרמב"ם:

הראשונה בדרגות הנבואה היא שמלווה את האדם סיוע אלוהי המניע אותו וממריץ אותו למעשה טוב גדול בעל ערך, כגון לחלץ ציבור של אנשים מעולים מידי ציבור של אנשים רעים, או לחלץ אדם מעולה גדול, או להשפיע טובה על אנשים רבים. והוא ירגיש בנפשו מניע ודחף לפעול. זה קרוי רוח ה', ועל האדם שמלווה אותו מצב זה אומרים: צלחה עליו רוח ה' או לבשה אותו רוח ה' או נחה עליו רוח ה' או היה ה' עמו וכיוצא באלה הביטויים. [\[20\]](#)

הביטוי המקראי "רוח ה'" משותף אם כן ל"רוח גבורה", ל"רוח גבורה" ולנבואת התגלות מפורשת. אלא ששתי הדרגות הראשונות קרובות הן לנבואה, אך אינן זהות עמה, והמאפיין העיקרי שלהן הוא הדחף הפנימי וההתעוררות הפנימית, מתוך נפש האדם וכוחותיה. כאן יש בסיס מוצק לתפישת הראי"ה את הדחף הפנימי, את תחושת השליחות ואת ההארה הנשמטית שמלווה אותו, כהתעוררות "רוח הקודש" הנבואי, שאיננו זהה עם נבואת התגלות מפורשת.

אין ספק, שהראי"ה עסק בהרחבה בשיטת הרמב"ם על-פי מורה נבוכים, ויעידו על כך קטעים רבים בקבצים שנתפרסמו בשנים האחרונות. [21] אולם עדות מכרעת לתפישה זו של הראי"ה נמצאת במבואות למוסר הקודש של תלמידו הנזיר (שנדפסו בכרך ד' של "אורות הקודש", מעמ' תקמ"ה ואילך):

הרוח הנבואי או רוח הקודש הוא ראשית חכמת ישראל בתורה נביאים וכתובים, במשנה בתלמוד ומדרשים, ובחכמה הפנימית הרזית, והנגלית המחקרית, הפילוסופי הדתית היהודית בכל התקופות, העתיקה, האלכסנדרונית, הערבית הספרדית והחדשה, עד לתקופת התחיה המדינית, ותחיית הקודש, חכמת הקודש, מיסודו של מרן הרב זצ"ל וכן מוסר הקודש של מרן הרב זצ"ל, דרכו, **דרך הקודש הנבואית**.

בהמשך (עמ' תקכ"ט) מצטט הנזיר את ר' חיים ויטאל, בראש ספרו "שערי קדושה":

ראיתי בני עליה והן מועטים, משתוקקים לעלות, להעלות נפשם אל שרשה העליון, ולדבקה בו יתברך, כעניין הנביאים, שכל ימיהם נדבקו בקונם, ובאמצעות הדבקות הזאת שרתה עליהם רוח הקודש. ואחריהם באו חסידים הראשונים הנקראים פרושים, וביקשו לצאת בעקבותיהם של נביאים ולא נודעו, והתמידו בכך **עד אשר עלו למדרגת רוח הקודש**.

בהמשך מביא הנזיר משער ז' של "שערי קדושה" – בהנהגת רוח הקודש בזמננו זה [22], ועוד מביא מ"ספר הברית" לר' פנחס אליהו מוילנא (נדפס ברין תקנ"ז) "שהוא אנציקלופדיא של מדעי הטבע והרוח, ומבוא ל'שערי קדושה' של ר' חיים ויטאל, אשר מורה דרך ישר לעם הקודש להגיע למדרגת רוח הקודש אפילו בזמן הזה", על-פי מאמרו של רבי פנחס בן יאיר (במסכת עבודה-זרה כ ע"ב) שעליו מבוסס ספרו הידוע של רמח"ל "מסילת ישרים" – "תורה מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות, זריזות מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי פרישות, פרישות מביאה לידי טהרה, טהרה מביאה לידי חסידות, חסידות מביאה לידי ענווה, ענווה מביאה לידי יראת חטא, יראת חטא מביאה לידי קדושה, **קדושה מביאה לידי רוח הקודש**... והנזיר חותם (שם עמ' תק"ל) בדברי הראי"ה: "כי באמת חסרון רוח הקודש בישראל הוא לא חסרון שלמות, כי אם מום ומחלה, ובארץ ישראל היא מחלה מכאבת, **שהיא מוכרחת להרפא**" (אורות הקודש ג', עמ' שנ"ה, לקוח מקובץ א' תת"כ). והוא מוסיף בסכמו את דרך הראי"ה: "אמנם **רוח הקודש שופעת בכנסת ישראל** להביאם אל הקודש" (שם, עמ' שנ"ט-שס"א, לקוח מקובץ ח' ק"פ ומקובץ ו' רס"ה).

הצירוף הזה של דברי הרמב"ם ב"מורה נבוכים" עם דברי ר' חיים ויטאל ב"שערי קדושה" הוא מאפיין מובהק של התפישה הלמדנית-קבלית, שהראי"ה חתר אליה בכל כחו – אחדות הנסתר והנגלה (ראה "אורות הקודש" א', עמ' כ"א-ל"ח), והעדות של הנזיר שהכירו היטב ממחישה איך הצירוף הזה הפך לבסיס העיקרי של הופעת רוח הקודש **בנשמתו של הראי"ה עצמו, בחזיונות האורות אשר שפעו עליו מתוככי נשמתו**. [23]

### החרדה מנבואת שקר – עיון בשמונה קבצים ד, יז

מכאן נעבור לדון בפסקה "הנבואית" מתוך שמונה קבצים, לדיונים על אודותיה, ולפירושה המדויק. נביא אפוא את הפסקה בשלמותה:

**ואקשיב ואשמע מתוך מעמקי נשמתי, מתוך רגשי לבבי, קול א-דני קורא. ואחרד חרדה גדולה, הככה ירדתי כי לנביא השקר אהיה, לאמר ד' שלחני ולא נגלה אלי דבר א-דני. ואשמע קול נשמתי הומה,** [24]

ספיהי נבואות הנה צומחות, ובני נביאים מתעוררים. רוח הנבואה הולך ושט בארץ, מבקש לו מפלט, דורש לו גבורים מלאי עוז וקודש. הם ידעו לכלכל דבר, האמת לאמתה יגידו, יספרו איך נגלה להם דבר ד', לא ישקרו ולא יחניפו, את רוחם באמונה יוציאו. ורוח אמונים יקר מחרוץ ירומם עם, וישראל יעמוד על רגליו, יחל לחוש את סגולתו מימי קדם, ידע כי לא שקר עשה עט, לא שקר לבש גאות (...).

ואם המורשה בלבושיה הרבים לא גלתה הוד יופיה, תבוא רוח הנבואה, ובראשית דרכה תברר את אשר עם לבבה בשפה ברורה. וברור השפה יכה גלים, ע"ז יתן לנדכאים. וסגולת אל-העליונה אשר לישראל, ידע ברוח א-להים אשר עליו, אשר רק בארצו עליו תגלה, ומרחוק יזכר את אשר שכן, יזכר כי לו ארץ רבת ערך, רחבת ידיים בעדו, וגאון עולם נגד כל העמים. וישא רגליו יעקב, ומשפחות משפחות אחד אל אחד יקובצו, וארץ שוממה תבנה, ורוח ד' אשר עליו תחל לפעם בצאצאיו אשר נזנחו, "ומא' פל ומח' שך עיני עורים תראינה" (ישעיהו כ"ט יח). [25]

כאמור, פסקה זו ראתה אור ב"אורות הקודש" באופן חלקי, ונשמטה ממנה הפתיחה. הפתיח: "ואקשיב ... נשמתי הומה", לא היה לנגד עיני המעיינים באורות הקודש, עד שהקטע פורסם במלואו לראשונה על ידי אביעזר רביצקי, [26] על פי כתב ידו של הרב הנזיר, שהעתיק את הקטע המקורי מקובץ ד' (המקורי) של שמונה קבצים. ב"אורות הקודש" יש סימון של כוכביות, והפסקה פותחת ב"ספיהי נבואות הנה צומחות". החרדה של הראי"ה מפני נבואת שקר – הושמטה, והפסקה מתפרשת ככיסופים לראשית הנבואה עם החזרה לציון. מן הפסקה הזאת למד שביד, שהראי"ה ראה את עצמו לא רק כשואף לחידוש הנבואה בארץ ישראל (כפי שתיאר אותו רביצקי), אלא כנביא ממש. הוא עשה זאת במסגרת ראייתו הכוללת המציגה שורה של 'נביאים יהודיים בעת החדשה', עם התעוררות עם ישראל לחיים רוחניים חדשים, ועם שיבתו לציון. שביד רואה את הראי"ה כ'נביא לדור' ואת הגותו כ'נבואה גמורה' [27] לעם ישראל לעת קיבוץ גלויות. תחיית האומה פוגשת לא רק את רוח הנבואה המתחדש, אלא נביאים גמורים, מנהיגים חזון לעמם ולאנושות. שביד קושר את עניין הנבואה עם ייחודה של ארץ ישראל, ועם המהלך התיאולוגי הגדול שנדרש לדעת הרב קוק כדי להתמודד עם שיבת ציון:

... עם עלייתו לכהן כרבה של יפו התחוללה בו תפנית, שהעלתה את חריגתו מן המוסכמה החרדית לדרגת שליחות נבואית. רגשותיו ומחשבותיו המריאו אל על, כוחות יצירה אדירים השתחררו בו ושטפו ממנו כהשראה רוחנית בלתי פוסקת, כ"הברקות" ו"הארות" במשמעות שהרמב"ם ייחס לנבואה... והחידושים הגדולים באו לידי ביטוי בחזון היסטורי, במשנה עיונית נועזת ומחדשת, במפעל הלכתי וגם ביוזמה של מנהיגות פוליטית-דתית מעשית. הגורם הישיר לתפנית היה אפוא המפגש עם ארץ ישראל. קודם כל המפגש עם הארץ עצמה, תוך הפנמת קדושתה המיוחדת; ושנית, המפגש עם הגאולה ההתיישבותית, שאת הצלחתה חזה בפועלם של אנשי העלייה השניה. הראי"ה קוק החזיק בהשקפתם של ריה"ל ושל המהר"ל, שהיתה גם השקפת המקובלים: ארץ ישראל הגשמית שונה מכל שאר הארצות... יש בה איכות מיוחדת של קדושה המרוממת אותה אל נקודת השקה בין שמים וארץ, רוח וחומר, אפילו בארציותה, עפרה ואבניה [28], יש רוחניות. לפיכך, היא הארץ המסוגלת לנבואה ממש, כשם שעם ישראל הוא עם המסוגל לנבואה. המפגש בין העם והארץ מחולל נבואה. **כאשר הגיע לארץ ישראל ציפה שתשרה עליו רוח של קדושה יתירה שיש עמה רוח הקודש'.** מסתבר שנענה במידה גדושה. דיינו אם ניתן דעתנו לסגנון החגיגי והמרומם של כתביו הראשונים שנכתבו בארץ ישראל, כדי שניווכח ברוח שהתנוצצה בו באיכות המרגשת. בסולם רגשותיו ובשכנוע הדתי שנמסך בהם הוא עלה מרמת התבטאות רבנית אל רמת התבטאות נבואית. [29]

שביד מרכך את דבריו במשפטים האחרונים, ומדבר על 'רוח הקודש', ועל 'רמת התבטאות נבואית'. אולם נראה כי זהו רק ריכוך מליצי. כוונתו בלי כל ספק (כפי שנראה בהמשך דבריו) לנבואה גמורה, כמו זו של ישעיהו וזכריה.

בכך מסביר שביד את יכולתו של הרב קוק לנסח אמת דתית חדשה ופרדוקסלית שנתנה למעשיהם של החלוצים פורקי העול מסגרת דתית כוללת, וזו בעיני שביד "שליחות נבואית במשמעותה המקראית, הראשונית".<sup>[30]</sup> בין השאר, הסתמך שביד על אותה פסקה שהבאנו לעיל, אלא שהוא ראה רק את הפסקה המקוטעת.<sup>[31]</sup> הוא סבר שמצא בה עדות חד משמעית בעניין נבואתו של הרב קוק:

במאמרים שכתב עובר לעלייתו, ובייחוד ב'אורות הקודש', הרחיב את הדיבור על התחדשות הנבואה לעת הגאולה. על זמנו אמר בגלוי: "ספיחי נבואות הנה צומחות, ובני נביאים מתעוררים. רוח הנבואה הולך ושט בארץ, מבקש לו מפלט, דורש לו גבורים מלאי עוז וקודש...".

אולם, ההשמטה שלא היתה לנגד עיניו מנעה ממנו את הפרספקטיבה הביקורתית של הראי"ה עצמו ביחס לחזיונותיו, ואת תחושת החרדה שאחזה בו נוכח הסכנה החמורה של נבואת שקר. שביד לא יכול היה להתמודד נכונה עם הכרתו הנבואית ותודעת שליחותו של הראי"ה בעיני עצמו מפני שההתמודדות של הראי"ה עצמו עם תוקף חזונו נעלמה מעיניו, בגלל השמטת הפתיח המרעיש ב"אורות הקודש". מכיוון ששביד מסיק מפסקה זו ומפסקאות אחרות מסקנות מרחיקות לכת בדבר "נבואתו המפורשת" של הראי"ה לדורו ולדורות,<sup>[32]</sup> הרי שהשמטה זו היו לה תוצאות של טעות קריטית בנקודה מכרעת.

בניגוד לשביד, סמדר שרלו קראה כבר את הפסקה כולה, ובמקור. בעבודת הדוקטורט שלה<sup>[33]</sup> חקרה את "שמונה קבצים", ופירשה את "נבואת הראי"ה" במונחים של מיסטיקה-קבלית ולא של נבואה מקראית.<sup>[34]</sup> את עמדתה זו מול פרשנותו של שביד מנמקת שרלו היטב בכך שהיא אכן מוצאת ב"שמונה קבצים" בדיוק את כל אותם הסימנים של תפיסת עולם חסידית ושל מיסטיקה קבלית, ששביד לא מצא אצל הראי"ה, מפני שקרא רק את "אורות הקודש" הערוכים. לפיכך, היא מציעה לבחון את דמותו של הרב קוק לאור דמות הצדיק בחסידות, שעניינה בקצרה, דמות מיסטית המעורבת בתיקון הארצי<sup>[35]</sup>, והיא מצביעה על כך ש"התפיסה העצמית כצדיק יסוד עולם היא בריח התיכון המבריא את השליחות והחוויה מראשית עד אחרית" (עמ' 23).

עוד טוענת שרלו כי "פסקאות העוסקות ב'צדיק', או ב'צדיקים', גודשות את הקבצים... (ש) הפסקאות המספרות אודות הצדיקים אינן אלא דרכו של הרב קוק לספר את סיפורו האישי ואת נפתולי שליחותו אשר עוצבה לאור תורותיהם של צדיקי הדורות הנסתרים והגלויים..." (עמ' 25).

אפשר לסכם ולומר, ששביד רואה את הרב קוק כתופעה מהפכנית - קפיצה נועזת בחזרה אל הנבואה המקראית, אשר תואמת את המהלך הכללי של שיבת ציון המודרנית, ואת רוחה – "חדש ימינו כקדם", כחזרה אל התנ"ך ואל ארץ התנ"ך, בה חיו אבותינו חיים טבעיים וריבוניים, בטרם הגלות החולה והמנוונת. ואילו שרלו רואה את הרצף אל החסידות, אל הקבלה, אל המיסטיקנים של הדורות האחרונים, ובפרט אל החסידות, אשר בלט בה חזון חברתי ותיקון עולם אצל "צדיקים" לא מעטים, ששאפו למדרגת "צדיק יסוד עולם".

## הדבקות בצדיק – בין משנת החסידות למשנת הראי"ה

שרלו צודקת בלי כל ספק בכך, שתודעת "הצדיק" מפעמת את רוחו של הרב קוק, וממלאת את חזיונותיו האישיים אשר מתוארים בקבצים, וכמעט שאינם בספרי ה"אורות". אולם היא מתעלמת מההדגשה התכופה של הראי"ה על "הצדיקים הטהורים", הלא הם הצדיקים שמתעלים מעל ומעבר לצדיקות הרגילה אל מרומי הנשמה של כנסת ישראל כולה. צדיקים אלה אינם יכולים להישאר רק בתוך חצרותיהם וקהילותיהם, והם מוכרחים למסור את נפשם

על "כלל ישראל", ולכן **אינם יכולים אלא להתחבר עם תחיית האומה בארצה**, ואף עם אלה שמוסרים על כך את גופם ונפשם (כלומר, החלוצים הציוניים). הדגשות אלה נמצאות בדברי הראי"ה כמעט בכל מקום שבו תופסים הצדיקים מקום, וכפי שאמר לנזיר, ששאל אותו על הבדל דרכו מן החסידות – **"אני בונה האומה"**.<sup>[36]</sup> הנה למשל, בקובץ "פ"א פסקאות" שנכתב ביפו, ופורסם רק עתה (בתוך: קבצים מכתב יד קדשו, ירושלים תשס"ו), מופיעות שתי פסקאות סמוכות, שמתארות היטב את המעבר שחולל הראי"ה מהדבקות החסידית ב"צדיק יסוד עולם", אל **הדבקות בכללות האומה**, ויחד עם זה גם את המשמעות של השינוי. הפסקה הראשונה תומכת במפורש בכיוון של שרלו, ואולם הפסקה השנייה מבטאת, גם כן במפורש, את השינוי הגדול:

הצדיקים הגדולים, כל נטיותיהם הטבעיות הנן מלאות קדושה. וכל מי שדבק להם, אפילו ביחש למילוי רצונם היותר פשוט, הוא דבק בקדושה, ויוכל על ידי זה להתעלות ולהנצל מכל צרה. אין לשער את העדינות שיש באהבת החיים של הצדיק האמיתי. איננה כלל אותה הנטיה הגסה של אהבת החיים המרופדת בשכרון של נטיות החומר הגסים (=הגסות) המצוי אצל רוב הבריות, כי אם אהבת אור ד', אהבת חיקוי לחסד עליון בעולמו המתפשטת על פני כל היצור. מי שמבקש מן הצדיק איזה דבר של תועלת להתפלל עבורו, כבר הוא מקושר בנשמתו על ידי יחש הכבוד והאמונה, וממילא מאיר ברוחו גם כן חלק מהאור העליון שבנשמת הצדיק. אם הוא נותן לו מכספו בדרך דורון של הבעת כבוד נעלה, ומעורר על ידי זה את הכח הנפשי הטבעי של נשמת הצדיק, יופיע עליו בזה אור ישועה וע' ד'. (פסקה ל"ב)

נשמת הצדיק כלולה היא **מכללות הנשמות של כנסת ישראל**. וכשם שמתעלים על ידי מה שנדבקים לצדיק אמיתי, שהוא מלא דעת וחסד א-ל כל היום, כך **מתעלים עוד יותר** על ידי מה שנדבקים **בכללות האומה**. כללות כנסת ישראל היא דיוקן הקדושה הא-להית של כל ההוויה כולה, אור נשמת ה' בעולם. וכל זמן שישים האדם אל לבו שהוא צריך להיות מתקשר במקור החיים הנצחיים, שהיא נשמת העולם כולה, הרי הוא מתעלה. **ומתוך ההתקשרות לכללות האומה, אפילו בתארה החיצון, הוא הולך ומתקשר במאור הפנימי**, בכח הכמוס הא-להי שיש במגמת הווייתה של האומה בעולם, שהוא הסוד של כל ההוויה כולה במקור האור הא-להי, שהוא נחל עדנים שאין לו סוף, ומקור עדן נצחי לכל נשמת החיים, המהפך את הכל לאור חיים. (פסקה ל"ג)

הפסקה הראשונה מתארת באהבה ובהזדהות את תופעת הדבקות בצדיקים, ועד כדי כך, שאפילו דורון כספי לשם כבוד נעלה, והתקשרות נפשית עם נשמת הצדיק, רואה הראי"ה בחיוב גמור. יש כאן גם רמז ברור למאמר חז"ל: "כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב ביכורים" (כתובות קה"ב, ובתנאי שאין בזה שום אבק של שוחד, עיין שם, ולזה כנראה מכוון הרב קוק בביטוי "בדרך דורון של הבעת כבוד נעלה").

אולם בפסקה זו הראי"ה איננו מתאר את מעמדו שלו, אלא את התופעה החסידית הכללית, ומצידה היפה והמואר כולו, בדווקא. **הפסקה השניה היא שמבטאת את השינוי המהפכני**. מכיוון ש"נשמת הצדיק כלולה היא מכללות הנשמות של כנסת ישראל" (וספירת "יסוד" קשורה בכל הספירות שמעליה, ובספירת "מלכות" שתחתיה, בקשר אמין) – לכן אפשר להתעלות **"עוד יותר על ידי מה שנדבקים בכללות האומה"**, ודבקות זו יכולה להתחולל גם על-ידי **"ההתקשרות לכללות האומה אפילו בתארה החיצון"**, כלומר, על ידי **מסירות נפש של חלוצים ובונים לבנות את הארץ**, להפריח את השממות, לייבש את הביצות, לסלול את הדרכים, להחזיר את העם אל אדמתו, אל החקלאות, אל הטבעיות הטהורה והפשוטה של חידוש ימינו כקדם – כל אלה משקפים דבקות עליונה בכללות האומה **בתארה החיצון**, וחידושו **המכריע** של הראי"ה הוא, שדבקות כזאת יוצרת מתוכה גם התקשרות **"במאור הפנימי, הכמוס"**, במגמת הופעתה "של האומה בעולם, שהוא הסוד של כל ההוויה כולה...". הרי לפנינו המפתח לחזון רוחו של הראי"ה ברוח הקודש שפיעמה בו, לראות את **הדבקות בכללות האומה כעולה על הדבקות ב"צדיק יסוד עולם"**, ואת **מסירות הנפש לכלל ישראל כדבקות העליונה** (שעולה מספירת מלכות עד שורש כל הספירות כולן), כל זה התרחש

באמת ביפו, ובארץ ישראל בזמן התחיה על-ידי החלוצים והבונים, אפילו אם הם דבקים בכללות האומה רק בתארה החיצון. מכאן הופיעה אותה הכרעה רוחנית של הראי"ה בתקופת יפו, אשר הפכה אותו לדמות נערצת בחוגי היישוב הכללי, ולדמות כה שנויה במחלוקת בחוגי החרדים (עד היום). מכאן נבעו גם אותן הפסקאות המפורסמות שב"אורות התחיה" על ההתעמלות למשל ("אורות" עמ' פ', לקוח מקובץ א' תשט"ז), שאיננה מכוונת סתם לספורט, אלא לאגודות הספורט, שהיו בימי היישוב בסיס לאימונים צבאיים ראשוניים של כוח צבאי עתידי (ובלשון הראי"ה שם: "ההתעמלות שצעירי ישראל עוסקים בה בארץ ישראל, לחזק את גופם בשביל המגמה להיות בנים אמיצי כ'ח לאומה... ויואב בן צרויה על הצבא... בשביל גבורת האומה בכללה..."). כלומר, זהו גילוי נוסף של **מסירות נפש לכללות האומה** "בתארה החיצון", שהיא יכולה לגרום התעלות לשכינה, "ממש כעלייתה על-ידי שירות ותשבחות שאמר דוד המלך בספר תהלים", אלא שעל-ידי חיזוק הכוח הגופני מתחזקת האומה "ברוחניות החיצונית" (בדרכו של יואב בן צרויה), ועל-ידי מזמורי תהלים, "עולה הנשמה הפנימית".

בפסקה אחרת שב"אורות" [37] אנו מוצאים את אותו המעבר המהפכני בצורה עוד יותר מפורשת, ושם יש גם ביקורת נדירה (אצל הראי"ה, והיא די מפתיעה ולא קלה), על הדבקות החסידית, ביקורת שמוכיחה בבירור, כי לא זו היתה דרכו של הראי"ה:

הדבקות בצדיקים, כדי שיתערב כ'ח המציאות שבנשמתם עם הנשמה הבלתי-נשלמת, היא דבר נכבד מאוד במהלך התפתחות הנפשות. **אבל צריך שמירה גדולה, שאם יטעה בצדיק אחד, וידבק בו דבקות פנימית הווייתית, וידבק גם כן בחסרונותיו** – הם יפעלו לפעמים על הדבק במידה גרועה הרבה ממה שהם פועלים על האיש המקורי. **אשריהם ישראל, שהם דבקים בנשמת האומה, שהיא טוב מוחלט, אור ד' הטוב.**

מבחינה מוסרית, יש כאן קביעת עמדה ברורה, לפיה האידיאל של הרב קוק הוא **דבקות ב"כנסת ישראל"**, "נשמת האומה שהיא טוב מוחלט", יותר מכל דבקות בצדיק פרטי, אפילו אם יהיה גדול שבגדולים, מפני שלכל צדיק פרטי יש פגמים, והוא בגדולתו יודע להזהר מהם, בעוד הדבקים בו לא תמיד יודעים, ומכאן באים החסרונות הידועים והמוכרים בעולם הדתי כולו, על חצרותיו, קהילותיו ושיבותיו. אולם הרב קוק, שמודע היטב ל**חסרונותיו שלו**, אינו רוצה להפוך ל"צדיק" במובן החסידי, אלא **להביא את ההולכים בדרך 'אורות', להידבק בכלל ישראל**, ובזה ינוטרל כל פגם וכל חסרון פרטי שקיים בו, או בכל נשמה פרטית, גם של הגדולים ביותר; כך יובן במדויק גם מה שכתב הרב קוק באיגרתו אל הרידב"ז ("אגרות הראי"ה" ב', עמ' קצ"ו-קצ"ז): "ואני בעניי איני ראוי לשם 'צדיק', והלוואי שיזכני השי"ת, שאוכל בלב שלם לומר: כגון אנא בינוני. אבל **האורח שאני מתאמץ ללכת בה הוא, ב"ה, 'אורח צדיקים' באין שום ספק.**"

שרלו מביאה דברים אלה בהרחבה, ועוד דברים רבים כהמה, [38] אולם היא מתרכזת רק ב"אורח צדיקים", שהרב קוק גם קורא לה שם "דרך הקודש", ומתעלמת מאמירתו החריפה על עצמו, שאינו ראוי לשם 'צדיק', כאילו היתה דרך ענווה בעלמא.

ההסבר פשוט מאוד – מאחר שהדרך שהראי"ה הולך בה כבר מבוססת על **דבקות בכללות האומה**, ממילא היא "דרך הקודש" ו"אורח צדיקים" [39] בלי שום ספק, מבלי שום על לב מהי דרגתו האישית של הראי"ה, והאם הוא ראוי אישית לשם 'צדיק', מאחר **שהדבקות תתייחס לנשמת האומה בכללה**, שהיא טהורה ונעלה מכל פגם בעצמיותה. [40] תפיסה זו של הרב קוק את עצמו עולה בקנה אחד עם המהפכנות ההיסטורית והמטא-היסטורית, שמופיעה בכתבים בכל מקום.

שביד צודק לחלוטין בכך, שתודעתו של הרב קוק היא מהפכנית ואיננה רציפה, וזאת על-פי תודעתו שלו. גם אם יש דמיון רב בין דמות ה"צדיק" בחסידות, לבין תודעתו העצמית של

הראי"ה, יש בלי ספק גם הבדלים מכריעים, והעיקר בהם הוא המעבר מ"דבקות בצדיק" אל "דבקות בנשמת האומה", המתעוררת לתחיה בארץ נחלת ה', עם ראשית קיבוץ הגלויות.

מכאן צריך לשוב אל פירוש החזיונות, ובפרט אל הפסקה המתארת את השליחות "הנבואית" של הראי"ה.

## מה בין "רוח הקודש" לנבואה?

שרלו הכירה כאמור את שמונה קבצים וממילא ראתה את הפסקה המלאה (ד', י"ז) ולפיכך היתה מודעת לחרדתו של הרב קוק נוכח חזיונותיו. ואולם פרשנותה של שרלו לפסקה זו, דומה להפליא לזו של שביד – לדעתה, החרדה של הראי"ה מפני נבואת שקר לא היתה אלא תגובת חרדה **ראשונית** דומה לזו של נביאים מקראיים (כמו משה, ישעיהו, ירמיהו), וההמשך של "החוויה" מהווה אישור לראי"ה על דבר נבואתו ושליחותו, אף-על-פי שהוא עובר ללשון כללית, עתידית ועמומה ("ספיחי נבואות", "בני נביאים", ועוד).

שרלו רואה בפסקה זו "מעין פסקת 'הקדשה', או 'התמנות', לשליחות הנבואית", אולם כאן היא טועה פעמיים, לפי דעתי, גם בהבנת דברי הראי"ה ורמזיו, וגם בהבנת החזיון הנבואי על פי תפיסתו. וכך כותבת שרלו:

לפנינו עדות על חוויה בלתי אמצעית שהרב קוק מספר עליה בגוף ראשון יחיד. אמנם סיפור החוויה הוא **סיפור מעובד**. החוויה לעולם מסופרת לאחר שחלפה והיא נמסרת מנקודת המבט האינטרוספקטיבית. עם זאת, ניתן לעמוד על האוטנטיות של החוויה על פי ההבעה הרגשית הכלולה בה. התגובה הרגשית של החרדה, "ואחרד חרדה גדולה", מלמדת שאכן התנסות חווייתית מונחת בשורש התיאור. ה"חרדה" כמו פורצת מהשכבה החווייתית האוטנטית שביסוד התיאור ומלמדת שאכן התנסות חווייתית עמדה ביסודו...

ראשיתו של התיאור בשמיעה – "ואקשיב ואשמע"; המשכו בתגובת חרדה המבטאת היסוס ומטילה ספק בשמיעה הראשונה – "ולא נגלה אלי דבר א-דני"; בעקבות הספק מופיעה שמיעה נוספת. שמיעת הקול השני מאשרת את הקול הראשון ומנסה להסיר את הספק. הקול השני מספר שאכן יש התעוררות נבואה ואכן מבוקש גיבור אשר יוכל להביע את ההתגלות ללא שקר. כנגד החשש "כי לנביא השקר אהיה", עונה הקול השני כי בני הנביאים המתעוררים "האמת לאמתה יגידו", "יספרו איך נגלה להם דבר ד', לא ישקרו ולא יחניפו"...

... את תגובת החרדה של הרב קוק יש להבין עוד על רקע התפקיד שהיא מילאה בחוויות התגלות אצל נביאי המקרא וכן אצל מקובלים... ייתכן שלא רק המתח שבין האדם הסופי לבין הנשגב הוא שעמד במוקד תגובת החרדה של הרב קוק... מטען של דורות, לצד תפקידו כרב ופוסק, העמידו מול עיניו של הרב קוק את כל כובד משקלה של הסמכות והמסורת. מול אלה ניצבה על המאזניים חווייתו הסובייקטיבית כיחיד... המתח והתחרות בין שני מקורות הסמכות שבים ומופיעים לאורך הפסקה... התחרות בין המורשה לבין הנבואה, שוברת בצידה. מתח זה עצמו נועד לסלול את הדרך לעיגון מקור הסמכות החדש של הרב קוק: **אם המסורת כשלה, הרי שאין ברירה ויש צורך לאמץ את הנבואה... כך הצליח הרב קוק לעגן את סמכותו של הקול הנבואי ולבסס את עדיפותו על פני קולה של המסורת...**

... מעתה הוטל עליו להיות לפה לאמת פנימית בלתי ניתנת לביטוי, שנועדה לחשוף את אשר המורשה, המסורת, לא הצליחה לגלות. "עבד לעם ד' בארץ הקודש" נושא על שכמו עתה שליחות נוספת. **הצדיק המגן על הדור הוא עתה גם נביא המתייסר בכאב הביטוי**. הוא נושא באמת הפנימית הנתונה במטבע שאינו עובר לסוחר. את האמת הזו עליו לספר בתוך קהל, ובמציאות, שבה האמת הזו נרמסת בראש כל חוצות. (שרלו, עמ' 244-247)

כאמור, לעניות דעתי, יש כאן כמה שגיאות. הטעות הראשונה היא בהנחה שזהו "סיפור חוויתי מעובד". כל עיקרו של חזון נבואי הוא בכך, שהמתאר **מדייק עד תום, ככל יכולתו של אדם, ואיננו מעבד**. כל עיבוד של "חוויה נבואית" עלול להתגלות כנבואת שקר ברמה נמוכה ושפלה. גם כאשר נכתבים דברי החזון בשלב מאוחר יותר הם מדייקים ביותר, ואינם מעובדים לא כפרשנות חופשית ולא כרפלקסיה פסיכולוגית. אחדות מנבואות השקר הידועות במקרא, צמחו ככל הנראה מעיבוד פרשני-חופשי, כמו זו של חנניה בן עזור [41].

בהמשך הדיון (עמ' 244-245) שרלו הופכת את דבריה, ואומרת שהראי"ה הצליח להתעלות ולהתרומם עד שהגיע אל **מקור הדעת** בלי שום חיץ, ומכוחה של קפיצה מיסטית התגבר אפילו על הפער שיש בכל הבעה מילולית של רעיון כביר, וכך פתר הראי"ה את כל החששות מפני הזיות ודמיונות שקר. כלומר – לא רק שאין כאן **עיבוד** של חוויה, אלא אפילו התרגום שלה לשפת ההבעה לא פגם את הוודאות המוחלטת, שהושגה בקפיצה מיסטית אל **מקור התורה**, ואף אם החיזון המיסטי הזה עומד בניגוד למסורת ההלכתית והדתית, יש לו להראי"ה מקור סמכות ודאי, גם בניגוד למסורת.

אלה הם דברים בלתי נכונים מכול וכול. אין אצל הראי"ה שום קפיצות ושום דילוגים, כל מדרגה ניצבת במקומה. הבעת כל דבר במילים **חייבת לעבור ארבע מדרגות של תרגום** (כעין ארבעה עולמות של הקבלה) – "ההגיון החתום, ההגיון המחשבי, ההגיון המילולי, ההגיון הנשמע" (ריש מילין, אות א'). החזון של הראי"ה שופע על כל המדרגות, באופן שכל ספק מחולל הופעה של ודאות, בתהליך אינסופי של התעלות (אורות הקודש א', עמ' ר"ג-ר"ו), מקורם בקובץ ה' קט"ז-קי"ז, וקפ"ג, אלא שהמקור כתוב בלשון של חוויה אישית).

הביטחון המוחלט של הראי"ה אל מול הזיות שקר ודמיונות כוזבים בא לו בזכות **אחיזתו האיתנה והמוחלטת ב"עץ החיים של תורת אבות... מחד, ובזכות "הנאמנות המוחלטת למציאות החיצונית של החיים – המשפחה והאומה והאדם הכללי [=האנושות]"** (אורות הקודש א', עמ' קס"ה, לקוח מקובץ ג', של"ט). גם בקטע שאחרי הפסקה "הנבואית" (ד, י"ח) כתב הראי"ה, שהביטחון הפנימי אל מול נבואת שקר אפשרית, נעוץ **באיזון** של עם ישראל בין **הרוחניות** השוטפת, והתעוררות **הגוויה** [=הלאומיות].

ובלי שום ספק לא עלה על קצה דעתו של הראי"ה הרעיון של שאיבת סמכות ממקור התורה נגד המורשה = המסורת. זהו רעיון של כיתות בית שני (ר', למשל, יגאל ידין, מגילת המקדש, ירושלים תז"ז, כרך המבוא, עמ' 61-62; וכן בלהה ניצן, מגילת פשר חבקוק, ירושלים תשמ"ו, עמ' 12-13). הראי"ה כתב דברים חריפים למדי נגד תפיסות כאלה (ר' למשל, משפט כהן, צ', עמ' ק"ע-קע"ב), ואי אפשר לייחס לו מחשבה כזאת [42].

בהבנה פשוטה ובלתי "מעובדת", לא כתב שם הראי"ה אלא שהמורשה [=המסורת] לא גילתה את הוד יופיה של הגאולה המתעוררת, ורוח הנבואה ימלא את החסר, גם כשהוא בדרגת **רוח הקודש של בני נביאים, וספיחי נבואות**.

הטעות השנייה היא בהבנתה את "הקול השני" כמגיע ישירות מאת ה'. הראי"ה מדווח על קול אחד ברור – **"קול א-דני קורא"** – שאותו הוא שמע **"מתוך מעמקי נשמתו" "מתוך רגשי לבבו"**. הקול השני הוא **קול נשמתו ההומה**. "הדיאלוג הפנימי" הוא בין קול א-דני לבין נשמתו, ופתרונו מספר על **"ספיחי נבואות"** ועל **"בני נביאים"**. **אלה אינם זהים בשום פנים ואופן עם נבואות גמורות של נביאים גמורים**. הנבואה השלמה והברורה חבויה עדיין בחיק העתיד. כך אומר הראי"ה, ומסביר בפירוט – הארץ עוד לא נבנתה, העם עוד לא התקבץ לארצו, הרוח עדיין חזקה מן הגוויה, ורק כאשר יבשילו התנאים לכך תוכל להופיע נבואת אמת. ובלשון הראי"ה (בפסקה הצמודה לפסקה ה"נבואית"):

**הכל במידה**. אם הרוחניות תתגבר בשטפה, ותרצה את הכל לשטוף, והחומר והחיים כלא יהיה נחשב ונשטף, לא תעמד הרוחניות ההיא בעמדה. לא משאות נפש תשא בחיקה, כי אם

**הזיות ודמיונות כוזבים.** אמנם, אם לפי מנת הרוח תתעורר גם הגויה אל חגה, אם [כל אשר] יקר בעיני הוגה הדיעות, חודר במסתרי א-ל, החיים והטבע, ועל יסוד הטוהר של האומץ הרוחני ייסד את טירת חייו הממשיים, **אז ינבא בכל עז, ותורת ד' בפיו תהיה אמת.** (קובץ ד' יח, הסוגריים הם תוספת ביאור שלי).

הטעות השלישית היא בנסיון לטעון שהראי"ה נרתע מפני עוצמת "החוויה הנבואית" ואחר כך בא "קול שני", והוא "התרגל ונרגע".

משה לא רצה לקבל את השליחות מפני שלא ראה את עצמו ראוי, וחשש מאד שהעם לא יקבל אותו. ישעיהו נבהל מפני שהבין את המראה שראה, וידע שהוא מבשר אסון נורא ("עד אשר אם שאו ערים מאין יושב ובתים מאין אדם, והאדמה תִּשָּׁאָה שממה", ו' י"א) ירמיהו חרד מפני מגבלותיו שלו שיכשילוהו, בדומה למשה. ואילו הראי"ה חרד מלהפוך לנביא שקר כשהוא רומז ל**חרדתו של דניאל, שראה מראות גדולים, ובכל זאת לא היה נביא.** חרדה זו לא נרגעה על-ידי קול שני, שהסיר את הספקות, אלא על-ידי כך שהראי"ה שמר על מדרגתו הרוחנית, ו**נזהר עד מאד מלייחס לעצמו נבואת שליחות מפורשת,** כי - "לא נגלה אלי דבר א-דני" באותה דרגה מפורשת של שליחות נבואית, כמו ישעיהו וירמיהו - ויחד עם זה "קול א-דני קורא" ששמע הראי"ה מתוך מעמקי נשמתו, יש לו ערך נבואי כעין "ספיחי נבואות" ו"בני נביאים", שמדרגתם ב"רוח ה', רוח הקודש". רוח הקודש מפעמת בו, אך הוא נזהר וחרד שלא ייסחף אחרי הדמיון, ולא יתאר זאת כנבואה מפורשת.

החוויה האוטנטית איננה מספיקה כמחסום בפני נבואת שקר, בשום פנים, שכן הדמיון הכוזב יכול לספק חוויות אותנטיות חזקות ושקריות. רק השמירה מכל משמר על המדרגה הנבואית, היא מחסום של ממש. טעותם העקרונית של שביד ושרלו היא התעלמותם המוחלטת מ**מדרגות הנבואה.** מדרגות אלה מוגדרות היטב בלשון הרמב"ם (מו"נ ח"ב פמ"ה), ואף שליטת הראי"ה בוודאי רבות הן לאין חקר לעומת הרמב"ם, הרי הקווים הכללים ששרטט הרמב"ם נשמרים היטב גם בשיטת הראי"ה, כפי שאפשר להוכיח בנקל, מפרקי "הגיון הקודש הנבואי", וכפי שיתבאר להלן. אולם הטעות הגדולה ביותר של שרלו נוגעת לחשיבות ה**תוכן של התגלות רוח הקודש בנשמת הראי"ה,** והוא **חזון קיבוץ גלויות, שהוא אמת לאמתו.** שביד היטיב להבין זאת.

השם הכללי "**נביא**", אין בו די לשם הגדרה, אם כוללים בו כל חוזה ואיש רוח, וכל מי שהתנסה בחזיונות מיסטיים, אפילו הם אמיתיים וטהורים לחלוטין. ניטיב להבין זאת אם נמשיל זאת לעולם הרפואה. השם הכללי "**רופא**" יש בו קסם רב, בייחוד בתקופה שבה ההשכלה והמדע שולטים בכיפה כמעט בכל תחום, ודווקא משום כך יש משמעות עקרונית להבדלים בין רופאים שונים בדרגות שונות. אם יבוא רופא קופת-חולים, בעל ניסיון רב ברפואת משפחה, ובעל כושר אבחנה יוצא מן הכלל, ויכריז על עצמו כאילו הוא קרדיולוג מומחה, או נירו-כירורג, הוא יהפוך בבת אחת לשקרן מסוכן ומתחזה, שעלול לגרום למותם של אנשים, ואם ייתפס צפוי הוא להדחה, להשפלה פומבית, למשפט פלילי, לתביעות אזרחיות, וכיו"ב.

למרות כל זה, ייתכן בהחלט, שהאבחנה של רופא המשפחה בעל הניסיון הרב תהיה טובה יותר מזו של הרופא המומחה, וזאת מפני שראייתו רחבה יותר, אף כי מקצועית פחות. אפשרות סבירה זו לא תשנה כמלוא נימה את החובה של כל רופא, להישאר בדיוק בגבולות התמחותו וסמכותו, וכל חריגה פירושה שקר מסוכן והרה תוצאות.

הנמשל ברור למדי, ואין לי אלא להביא תיאור מפורש של הראי"ה **עצמו על האבחנה שלו** – המרמזת גם לעצמו - **בין מדרגת "רוח-הקודש" לבין מדרגות הנבואה המפורשת** (קובץ ח', קמ"ז; "אורות הקודש" א', עמ' ר"ע-רע"א):

**רוח הקודש ונבואה**

**הנבואה היא הכשרון המפותח של רוח הקודש, ורוח הקודש הוא הכ"ח הנבואי טרם צאתו מכן הכ"ח אל הפועל הגמור. כשאנו משערים את ערכה של הנבואה, צריכים אנחנו לשים (במקור: לתן) את המשקל היותר גדול והיותר עיקרי על התוכן של רוח הקודש בקרבה, ומכל מקום עולה היא הנבואה על רוח הקודש, מפני שהיא מדרגת רוח הקודש מפותחה ומבושלה.**

**מובן הדבר לפי זה, שאפשר שיהיה אדם גדול במדת רוח הקודש שלו ומכל מקום לא יהיה נביא, מפני שלא פתח את כשרונו לבוא למידת הנבואה, או שמניעות חוציות, ממדרגת העולמים כולם, וסדרי החיים, ערכי התולדה האנושית, וכיוצא בהם, הן מעכבות את הפתוח הנבואי לצאת אל הפועל.**

ויש נביא שלא הגיע למדת רוח הקודש באותה המעלה המופלאה שבעל רוח הקודש הגדול, ומכל מקום אותה המדה של רוח הקודש שיש בו, באה לידי פתוח.

וזוהו התוכן של יחש נביאים וכתובים זה לזה, שהנביאים עולים בכללם על הכתובים בקדושתם, ומכל מקום ישנה מדרגה המשווה את הנביאים אל הכתובים, ומניחים כתובים על גבי נביאים כשם שמניחים נביאים על גבי כתובים. ולפעמים מתגלה מדרגה מיוחדת מוקדמת בכתובים לגבי נביאים, כפי הסדר של מלכויות זכרונות שופרות דראש השנה [שפסוקי הכתובים מופיעים לפני פסוקי הנביאים]. אינהו עדיפי מיניה, ואיהו עדיף מנייהו- אינהו, עדיפי מיניה, דאינהו נביאי ואיהו לאו נביא, ואיהו עדיף מנייהו, דאיהו חזי ואינהו לא חזו. (מגילה ד' ע"א, סנהדרין צ"ד ע"א, הביאור שבסוגריים שלי).

ברור לחלוטין, שבעל רוח-הקודש יכול לראות חזונות אמת, והם יהיו מקיפים וכוללים מאד, מפני שיש לו סקירה רוחנית רחבה מאד, בעוד לנביא שהגיע לנבואה מפותחת ומוגמרת, ייתכן שיש רק השראה מצומצמת ומוגדרת במה שיש בו מרוח-הקודש שהבשיל והגיע לידי פיתוח. תיאור זה מקביל בדיוק למשל הרופא שלנו: הרופא המומחה יודע כמעט כל מה שאפשר בתחומו המצומצם, ואולם הבנתו הכוללת ברפואה ובטבע האדם, לפעמים היא מוגבלת, ולהפך. רופא המשפחה אפשר שידע יותר ובעל ניסיון מקיף יותר, ויש לו ראייה רחבה יותר, ואף-על-פי-כן בשאלות ספציפיות הוא נזקק למומחה.

דברי הראי"ה בפסקה דלעיל (ח'-קמ"ו) מתייחסים בפירוש לדניאל איש חמודות וחזיונותיו, שהרמב"ם בעקבות סוגיות הגמרא (מגילה ג' ע"א, סנהדרין צ"ד ע"א), מגדירים אותו כבעל רוח הקודש שאיננו נביא<sup>[43]</sup>, ואף-על-פי-כן, הוא חזה מה שנביאים גמורים לא חזו, כלומר, את קץ הפלאות (דניאל ח', י' וי"ב).

בסוגיית הגמרא נאמרו על דניאל דברים מפורשים, שצוטטו בחלקם ע"י הראי"ה (והנזיר הביאם באורות הקודש בפיזור אותיות מודגש):

**וראיתי אני דניאל לבדי את המראה**

**והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה**

אבל חרדה גדולה נפלה עליהם ויברחו בהחבא (דניאל י' ז) –

מאן ניהו אנשים?

אמר רבי ירמיה, ואיתימא רבי חייא בר אבא:

זה חגי זכריה ומלאכי.

**אינהו עדיפי מיניה ואיהו עדיף מינייהו** (=שלושת הנביאים עדיפים על דניאל, והוא עדיף מהם) –

**אינהו עדיפי מיניה, דאינהו נביאי ואיהו לאו נביא –**

**ואיהו עדיף מינייהו, דאיהו חזא ואינהו לא חזו.** (מגילה ג' ע"א).

הנה לפנינו מונח ומאור המפתח להבנת הפסקה שלפנינו (ח'–קמ"ו), יחד עם הפסקה ה"נבואית" המכוננת (ד', י"ז) – הביטוי "**ואחרד חרדה גדולה**" לקוח בבירור מן הפסוק בדניאל (י', ז) שעליו אומרת הגמרא כי **דניאל איננו נביא**, ואף-על-פי-כן הוא **חזה ב"מראה הגדולה**" שמכוונת היתה להבינו את הצפוי "לעמך באחרית הימים" (שם פס' יד), ואילו הם **האנשים שהיו עמו** – שהגמרא מזהה אותם בתעוזה מפתיעה עם שלושת הנביאים של ראשית בית שני – **חגי, זכריה, ומלאכי – לא חזו.**

**איך ייתכן, שדניאל לא היה נביא, והוא חזה, ואילו האנשים (=הנביאים) שהיו עמו לא חזו?**

על זה עונה הראי"ה בראש הפסקה (השניה שהבאנו):

כשאנו משערים את **ערכה של הנבואה**, צריכים אנחנו לתן את המשקל היותר גדול והיותר עיקרי, על **התוכן של רוח הקודש** בקרבה...

מדוע לא הגיע דניאל למעלת הנבואה? משיב הראי"ה (הסוגריים שלי):

...[אן] מפני שלא פיתח את כשרונו לבוא למידת הנבואה, או **שמניעות חוציות ממדריגת העולמים כולם, וסדרי החיים**, ערכי התולדה האנושית, וכיוצא בהם, הן **מעכבות את הפיתוח הנבואי לצאת אל הפועל.**

מהי אם כן מדרגתו של הראי"ה עצמו, לפי עדותו שלו בפסקה הנבואית המכוננת (ד'–יז)?

ואקשיב ואשמע מתוך מעמקי נשמתי, מתוך רגשי לבבי, קול א-דני קורא. ואחרד חרדה גדולה (=כדניאל מול המראה), הככה ירדתי כי לנביא השקר אהיה, לאמר, ד' שלחני (=שזו נוסחה ברורה של נבואת השליחות המפורשת), ולא נגלה אלי דבר א-דני (=במדרגה זו של דיבור גלוי). ואשמע קול נשמתי הומה – ספיחי נבואות הנה צומחות (=והחיזיון הוא אמת)...

**הראי"ה היה בעל רוח הקודש, וחזה את האמת על קץ הפלאות של העם המתעורר לתחיה, אף-על-פי שלא היה נביא מוגמר.** אמנם הוא חרד "חרדה גדולה" שמא ייסחף אחרי שטף הרוח הדמיוני, מבלי שהנבואה הבשילה עדיין. ואם יזהה את עצמו כנביא מוגמר, תהיה זו נבואת שקר ממש, כי לא קיבל שליחות מפורשת, ולא נגלה אליו דבר ה' בהתגלות ישירה.

אבל דבר ד' על קץ הפלאות של הגלות (=הקץ המגולה) יכול להופיע ולהתגלות גם ל"בני נביאים" אשר קולטים "ספיחי נבואות", ויודעים לכלכל דבר, לספר בשפה ברורה אמת לאמיתה, **בלי לשקר ובלי להחניף, ובלי לטעון שהם נביאים גמורים** – "רוח הנבואה" אשר "הולך ושט בארץ" די לו בינתיים במדרגת "רוח הקודש", ואין לו שום צורך ל"עט שקר סופרים". נבואה זו היא ברורה ואמיתית – עם ישראל מתעורר לשוב לציון – אף-על-פי שהנבואה המלאה והמפותחת טרם הופיעה, מפני **'מניעות חוציות'** ממדריגת העולמים כולם..."

אכן, שפלות הגלות שעדיין משפיעה, מנעה מדינאל את הנבואה המפותחת והשלימה, והיא גם שמנעה זאת מהראי"ה – הלם החורבן והגלות עדיין משפיע – ואולם זה לא מנע ממנו מלראות את האמת הגדולה, שרוב חכמי הדור לא ראו- עם ישראל קם לתחיה.

אם כן, צדק שביד בפרשנותו העקרונית. מדובר כאן ב"נבואה" **במובן המקראי, שהתוכן שלה הוא חזון קיבוץ גלויות**, אולם היתה זו נבואה במדרגת "רוח-הקודש", שהסכמת האומה ומסורת חז"ל קבעוה למטה ממדרגת הנביאים הגדולים, והיא אפשרית גם בזמן הזה, על-כל-פנים לדעתם של גדולי המקובלים כר' חיים ויטאל. לכן, **אין כאן שום התנגשות בין סמכותו של הראי"ה כפוסק, ובין חזיונותיו**, ושרלו טועה בכך. **המסורת כשלה רק בגילוי "הוד יופיה" מפני הגלות הנוראה**, ורוח הנבואה המבשרת על הקץ תחזיר לה עטרה זו. שביד התעלם ממדרגת הנבואה, מתוך מגמתו הברורה לקרוא לחוזי שיבת ציון כולם "נביאים", ושרלו צודקת בביקורתה כלפיו בנקודה זו. אולם שניהם טעו בהבנת הפסקה ה"נבואית" המכוננת, שכל כולה באה לעצור, להזהיר ולהתריע, **לפני תוכן החזון**, מפני **היסחפות אחרי דמיון כוזב בטרם עת**.

אומר לנו הראי"ה: **'אינני נביא** (במדרגה השלישית ואילך), **ואינני טוען טענות שקר בנבואה חלילה**, ולמרות זאת, **חזון הקץ, שאני צופה בו ושומע אותו מתוככי נשמתי הוא אמת, והוא התגלה לי במדרגת "רוח הקודש"**.

## כיצד הצילה העריכה את כתבי הרב קוק

לסיום, אבקש להעיר הערה הנוגעת לעריכת כתבי הרב קוק, המתחדדת בעקבות הברור המדוקדק שערכתי כאן.

העובדה ששני חוקרים טעו בהבנתה של פסקה זו לענ"ד מסבירה לנו היטב מדוע נזהרו כל-כך הרצי"ה והנזיר ומדוע גנזו את הפתיח. חלק מן הקוראים עלולים היו להסיק את מסקנותיהם של שרלו ושל שביד, כאילו יש כאן שליחות של נבואה גמורה, וכאילו הקול השני מרגיע ומאזן את הקול הראשון. חלק אחר מן הקוראים עלול היה להסיק שהראי"ה הוא אכן "נביא שקר", ולפרסם זאת כביכול "על פי עדותו". ועם זה, גם הפסקה המצונזרת לבדה די היה בה כדי להטעות את שביד.

כבר בקריאה ראשונה ב"שמונה קבצים" ניכר<sup>[44]</sup>, שהקטעים האישיים ביותר, ובהם עולמו הרוחני האישי, וחזיונותיו הכמו-נבואיים, ברובם לא פורסמו. הצנזורה החריפה של הרצי"ה, ושל הרב הנזיר בעריכת "אורות הקודש", **חתכה בראש ובראשונה את הקטעים האישיים**, שיש בהם תחושות עומק, לבטים וקשיים, וכמובן **חזיונות**. אכן, הרצי"ה גנז גם ביטויים קבליים מובהקים. אולם, יותר מכל השמיט וצינזר את **החזיונות**, והשתדל לשוות ל"אורות" מעמד של הגות אמונית 'יצוקה' בתחום הנגלה – אידיאולוגיה תורנית-חינוכית בלבוש של הגות, ופרקי לימוד תורני בתחומי האמונה, שעליהם יתחנך דור. **כפי שאכן קרה**. כבר ראינו, שזה תאם בהחלט את רצונו של הראי"ה עצמו.

מכאן מתבררת גם התשובה להשגותיו של אביב"י על העריכה של הרצי"ה<sup>[45]</sup> אכן, הרצי"ה צינזר והשמיט מושגים קבליים מובהקים, ועימעם בכך את שיטתו הקבלית של הראי"ה. אבל הוא ירד לסוף דעתו של אביו בכך, שהעיקר בעיניו הוא לפרסם את הדברים כך שישיעו על הדור "והאור יתנוצץ", ולא חשוב כל-כך אם "בדרך נסתר או נגלה". הרצי"ה העריך נכונה, שהדור לא יושפע כל-כך משיטה חסידית-קבלית נוספת, דומה לזו של חב"ד, גם אם תתעטף במגמה כלל-ישראלית וגאולתית. הרצי"ה קיבל את דעתו העיקרית של הראי"ה, ולפיה, ההשפעה הגדולה על הדור תהיה דווקא להגות אמונית-חינוכית בלבוש הגותי-פילוסופי, "בדרך נגלה", ולפיכך, ערך את הדברים בדרך זו. הרצי"ה גם סבר כנראה, שקטעי החזיונות

האישיים ירתיעו רבים, ויעוררו התנגדות עוד יותר קשה מזו שעורר ספר ה"אורות" בהתפרסמו לראשונה (בתרפ"א). לשם כך, היה הכרח להשמיט את הקטעים האישיים, להימנע מלתת תאריך ומקום לפרקי "אורות" (בניגוד לאגרות הראי"ה), ולהציג את ספרי ה"אורות" כ'קנון', לשיטתו התורנית-אמונית של הראי"ה.

אשר על כן, ברור לי, שמו"ר הרצי"ה, הצליח להציל את כתבי אביו הראי"ה, מתהום הנשייה של החיטוט הפסיכולוגי, של דחיקה לשוליים אזוטריים, ושל חרמות חמורים ביותר, שהיו נתמכים על דברי הראי"ה עצמו, החושפים את הלבטים הנפשיים הקשים, ואת החזיונות הנבואיים. אילולא התערב הרצי"ה ומסר את נפשו ממש על עריכת כתבי אביו, לפעמים גם נגד דעתו המפורשת, היתה ההתנגדות לראי"ה צוברת כוח בערך כמו זה של ההתנגדות לחסידות בראשיתה, בתוספת החרם על רמח"ל וחבורתו, והמאבק נגד השבתאות, גם יחד. אכן, יש מה לפחד מכתבים גנוזים. [\[46\]](#)

באווירת חרם צפויה כל-כך, ובהדגשת הממדים האישיים החריגים (שאכן מרעישים הרבה יותר מכתבי ר"נ מברסלב, כפי שהתבטאו בשעתו גם הרצי"ה וגם הרב י' הדרי), [\[47\]](#) אי אפשר היה לחנך ולגדל **דור מאמין ושומר תורה ומצוות**, על דרכו של הראי"ה.

פסקאות אישיות מעטות שפורסמו בכל זאת, נתפרשו גם הם על הרקע הכללי, ההגותי. אולם, מזה שנים רבות אני קורא חלק גדול מ"אורות", ו"אורות הקודש", כלימוד עקרוני-רעיוני, שמאחוריו חוויה אישית מרעישה, **במדרגת "רוח הקודש"**. בנקודה חשובה זו אין לי ספק ששרלו צודקת: קריאה נכונה בכתבי הראי"ה דורשת תשומת לב רצינית לחוויות האישיות שמסתתרות מאחורי הניסוחים הכלליים - הלוא הן הן פנימיות נשמתו, וכך הוא עצמו רצה שיכירוהו, וזאת מבלי לגרוע כלום מהשיטה העקרונית, שהיא באמת חיצונית תורתו.

אולם, הקריאה המוצעת על-ידי שרלו, [\[48\]](#) אם תהפוך מעכשיו לקריאה העיקרית, החיצונית והגלויה, של כתבי הראי"ה, תהפוך שוב את הכל לחוויות מיסטיות בלתי רלבנטיות (למרות הפופולריות הרבה של הקבלה, שגם היא בלתי רלבנטית למציאות חיינו, אחרי הכל, וזה גם סוד שגשוגה). רק אם נשכיל לאמץ את הקריאה הכפולה - החיצונית, העקרונית, הרעיונית-תורנית-פילוסופית- והפנימית, האישית חווייתית-נבואית, אז נתקרב באמת למשאת נפשו של הראי"ה.

לא בכדי הסכימה דעתו של הראי"ה לעריכה של הרצי"ה, ולאופן הפרסום של ה"אורות" בדרך הנגלה. הלוא בפירוש כתב בקטע שפתחנו בו את המאמר, שאין הוא "מקפיד איך יעלו הדברים, בדרך נסתר או נגלה, הכל אחד..." וכוונתו בוודאי **גם לפרסום הדברים** "בדרך נסתר או נגלה" – אין הקפדה, העיקר, שיתפרסמו וישפיעו.

המהלך הזה אכן צלח. ההתנגדות העזה לרב קוק נותרה בחוגי ה"עדה החרדית", אך לא פרצה אל מרכז הבמה, ורוב רבני ארץ-ישראל וירושלים, נשאר עם הרב קוק. המתנגדים אמנם הבינו נכונה שיש כאן "רוח נבואית-משיחית", אבל חומרי התבערה העיקריים, הלוא הם קטעי החזיונות הקבליים-נבואיים נשארו חסויים. רק הלחץ של האקדמיה הירושלמית, והחשש מפרסום מחתרת בלתי מבוקר [\[49\]](#), גרם לפרסום המאוחר של "שמונה קבצים" בשנים האחרונות.

מכאן ואילך, יכול המחקר האקדמי להתבונן במישרין על הגותו הנבואית-קבלית של הראי"ה, גם על אפם ועל חמתם של תלמידי הרצי"ה. אלה אינם מוכנים לקבל כל ערעור או כרסום בעריכה הקנונית של ה"אורות", על-פי דרכו של הרצי"ה. הם עדיין חוששים כפי הנראה, שהצגתו של הראי"ה כבעל חזיונות נבואיים-קבליים-משיחיים, עלולה לפגוע בכל המאמץ הגדול, לגדל דור של תלמידי חכמים, שצמיחתם התורנית והרוחנית בארץ ישראל, תתחולל על ברכי תורתו החינוכית-תורנית של הרב קוק.

לעומת זאת, "הפחדנות המתעטפת בלבוש של יראת שמים, לא תוכל להוליך שולל" גם אותנו, וגם אם היא באה מחוג תלמידי הרצי"ה המובהקים. סוף כל-סוף עם פרסומם של "שמונה קבצים" צופים גם אנו "את פני האמת" באמצעות לשונו המקורית של הצופה ועל פי חזיונותיו, וחובתנו לפרשם לדורנו.

החששות של הרצי"ה היו נכונים מאוד בשעתו, אולם דמותו של הרב קוק כבר איתנה כל-כך, שהאמת המלאה לא תפגע בה לדעתי, בקרב ציבור התלמידים, ובציבור ששואב מן הרב קוק השראה וסמכות. ואילו בחוגים המתנגדים, ממילא לא הכירו בו מעולם, וגם לא יכירו. כנראה הבינו היטב, שהרב קוק מרחיק לכת הרבה יותר מרמח"ל, וזו עצמה היתה אחת הסיבות המכריעות להתנגדותם העזה.

הציבור הרחב, התורני וההוגה, לא התעניין כלל בשיטה קבלית מחדשת, המסבירה את קבלת האר"י לדורנו, ואפילו כיום, כשפרץ של התעניינות בקבלה ובספרות הסוד הכללי שוטף את העולם האינטלקטואלי כולו במרחבי תבל, ההשפעה הציבורית של כל זה היא קטנה מאד. באותו זמן, גדלו שני דורות על "אורות" ו"אורות-הקודש". אילו כתב הראי"ה בשפת הנסתר, ואילו נתפרסמו ברבים חזיונותיו, היה נותר דמות אזוטרתית. זו כנראה גם הסיבה לכך, ש"חסד שעשה עמנו רמח"ל... לא עשה עמנו ראי"ה, כי כל שכתב בלשון הנגלה כתב" כדברי אביב"י. [50] על ביקורתו זו של אביב"י יש מקום רחב להשיב. הראי"ה אמנם התלבט, ומידי פעם ביקש לפרסם את הגותו כמות שנכתבה, בלי העריכה הקפדנית של בנו הרצי"ה. [51] אשר טשטשה ועמעמה את המשמעות הקבלית בדברי אביו. אולם, הראי"ה החליט בסופו של דבר למסור ביד בנו את רוב הכתבים, ובידי הנזיר את קבצי אורות הקודש, ודבר זה נעשה בעודו ער ופעיל ויוצר. לנגד עיניו החלו לערוך הם את כתביו ופרסמו אותם. הראי"ה הבין היטב את משמעות הופעתו כהוגה מודרני בעל משנה פילוסופית, והוא רצה בכל מאודו להשפיע על ציבור של בעלי דעה, שהרי כך כתב: **"בזמן הזה צריך להסביר את כל ענייני האמונה, התורה והעבודה, על פי דרך השכל"** (קובץ א' רט"ו). דברים אלו תואמים לדבריו במאמר הדור, שלפיהם, מחלת הדור הרוחנית היא במוח, ולכן אי אפשר להתמודד ולהצליח בדרכים הישנות, אלא במישור השכלי ובדרכים שכליות.

ההכרעה לפרסם את כתבי הראי"ה בצורת הגות פילוסופית-מודרנית גם אם היתה קשה ורצופה לבטים, היתה בסופו של דבר הכרעתו של הראי"ה עצמו, והרצי"ה והנזיר פעלו מכוחו. פרשנות מחדשת ומעמיקה לקבלת האר"י לא היתה נוגעת בנשמת הדור, עם כל גדולתה. ואילו כתבי הראי"ה כפי שפורסמו השפיעו על הדור, ועל התקופה כולה (עד היום) השפעה דרמתית (דברים דומים כתב הר"ע שטיינזלץ, ר' הערה 1).

לשמחתנו, יש לפנינו דוגמה ברורה לפרסום שהראי"ה חפץ בו בלי העריכה של בנו, הלא הוא הציבור "ריש-מילין", על אותיות התורה, על הניקוד ועל הטעמים. חיבור זה, שהודפס בלונדון, נשלח על ידי הראי"ה מלונדון אל הרב חרל"פ בירושלים. הראי"ה עצמו כתב עליו **לאחיו: "הדפסתי פה חוברת קטנה בשם "ריש מילין", בעניינים רזיים, שלמעמיקים הוא נושא גדול, אבל לרוב הקוראים הרי הוא כספר חתום"**. (אגרות הראי"ה ג', עמ' קסב).

ואכן, **מה היתה השפעתו של פרסום זה?** כמה נשמות עמוקות בוודאי נרעשו מעוצם קדושת סודותיו של הראי"ה [52], שהוא עצמו הגדירו כ"ספר חתום", וראה בו "מתנת חנם מאת ה'" (אגרות שם, עמ' ר"ב). הרב חרל"פ ביטא את רגשותיו בכתבו לראי"ה: "לא נוכל לומר אחרת, בלתי אשר ממרום המקדש, בית קדשי הקדשים עד מקום מגורו...בלונדון, מופנה מקום מאויר הטמא של אויר חו"ל וצינור קדוש של אוירא דכיא וקדישא שופע עליו תדירא, בממשיות הגדולה והגבורה, שיתגלה לעת קץ, במכון בית ה'" (הד-הרים, ירושלים תשי"ג, עמ' ע"ה). הראי"ה עצמו ראה בחיבור קבלי שכזה, "ספר חתום" המיועד ליחידי סגולה, ושלה אותו ליחיד סגולה כזה, הרב יעקב משה חרל"פ, שהיה דמות ירושלמית טיפוסית. אולם השפעתו על הדור היתה **אפסית**. מסתבר, שהרב קוק ידע לפרסם גם בלשון הנסתר כאשר רצה. אולם

אי אפשר כלל להשוות את השפעתו של "ריש-מילין", להשפעתם הכבירה של ספרי ה"אורות" ו"אורות הקודש".

## נספח

הוכחה ברורה לעמדתו של הרב קוק בעניין דרגת "רוח הקודש" האפשרית בכל דור, וממילא גם בדורנו, לעומת נבואה גמורה שאין לנו בדורות האלה, נמצאת בדין ההלכתי בשאלות הקשורות לזיהוי מקום המקדש, כחלק מן הדין – האם קיימת אפשרות לחידוש הקרבנות בזמן הזה. דברי הקב קוק נכתבו כתשובה לרב עובדיה הדאיה, שהיה ראש ישיבת המקובלים, והם מופיעים גם ב"משפט כהן" (צ"ב, עמ' קע"ה-קע"ו), וגם בשו"ת "ישכיל עבדי" של הרב הדאיה (ח"ב, קונטרס אחרון, חלק יורה דעה סימן ב', ובפרט עמ' ק"ד). [53]

הרב קוק כתב שם ש"הסידורים השייכים לבניין בית המקדש", אינם נכנסים לכלל של "אלה המצוות – אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה", ולא לכלל של "לא בשמים היא", כיוון ששנינו מפורש (במדרש הלכה שבספרי לפרשת ראה) – "לשכנו תדרשו ובאת שמה: על פי נביא... יכול תמתין עד שיאמר לך נביא? תלמוד לומר: ולשכנו תדרשו, ובאת שמה – דרוש ומצא, ואחר כך יאמר לך נביא", ועוד נאמר שם שדוד הקים מזבח בגורן ארונה, רק על פי נביא (דהיינו, גד החוזה, שמואל ב' כ"ד, יח-יט). מכאן מסיק הרב קוק שענייני המזבח מסורים לנבואה, וכן תכנית המקדש ובניינו, ואף שבכל התורה כולה אסור לשאול שאלות מן השמים, בנושאים אלה שהתורה מסרה אותם מראש בידי נביאים, המצב שונה. מכאן עבר הרב קוק לדון בשאלה אם אי ידיעת המקום המדויק של המזבח, הוא גורם מעכב הלכתי, על פי עקרון ידוע, שלפיו אם אפשר לבצע פעולה מסוימת, אין היא מעכבת גם אם לא נתבצעה; אולם, אם אי אפשר לבצעה, הרי היא מעכבת ("כל הראוי לבילה [=בלילה], אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו", מנחות יח ע"ב, קג ע"ב ועוד). על שאלה זו ענה הרב קוק, שספקות בענייני המזבח הם במצב של "ראוי", כי אפשר ומותר לשאול על פי נביא. וכאן הוסיף: "ויש לומר, שהוא הדין על רוח הקודש סמכינן [=סומכים אנחנו] בזה, מאחר שהתורה התירה גילויים של תורה בזה מן השמים... וכבר ידוע שאף-על-פי שנחתמה הנבואה, מכל מקום, רוח הקודש לא נסתלקה מהראויים לה בכל דור, וכמו שכתב ר' חיים ויטאל ז"ל בשער הקדושה... שהכל לפי מעשיו, רוח הקודש שורה עליו [54], אם כן יש לומר שנחשב "ראוי לכך", וממילא הוא גם כן ראוי לפנים".

עמדה כזאת בדין הלכתי, יש לה משמעות כבירה, ופירושה, שהרב קוק אכן ידע בבירור שיש בכל דור, וגם בדורנו, בעלי רוח הקודש, ואם מותר לשאול אותם שיפתרו את השאלות של מקום המזבח על-פי גילוי רוח-הקודש, שוב אין זה מעכב גם אם לא שאלו. ההבחנה שלו בין נבואה גמורה לרוח-הקודש היא מפורשת וברורה, והיא מבוססת על דברי ר' חיים ויטאל, שראינו אותם נפגשים עם דברי הרמב"ם במורה נבוכים.

הרב הדאיה בתשובתו לרב קוק נוטה לצמצם מאד את מקומה של הכרעה על-פי נביא, רק לשאלות טכניות של ספקות בזיהוי המקום המדויק, או במידות המזבח, ובשאלות של טכניות בניין בית המקדש, ולא בשום פנים בשאלות שיש בהן ספק בדין ובהלכה, והוא גם דוחה את הרעיון שאפשר להכריע בשאלות כאלה על-פי רוח הקודש, שהרי "דוד המלך כבר היה לו רוח הקודש, ועם כל זה לא סמך [להקים מזבח לה' בגורן ארונה] אלא על-פי נביא [גג החוזה]".

הרב הדאיה מבטא אם כן, עמדה שמרנית מובהקת, ואילו הרב קוק פותח בתעוזת רוחו תחום שלם של שאלות הלכתיות, שמסור מראש לדרישת ה' על-פי נבואה, ואפילו בימינו, על-פי רוח הקודש. אולם, הרב קוק נשמר עד מאד מלפרוץ את המחיצה שבין נבואה גמורה להלכה, ולא עוד אלא שחשב שאין זה נחוץ, כי התוכן של רוח הקודש יכול לתת מרחב

מספיק לתורת ארץ ישראל, להתעורר לתחייה. בכיוון זה הלך ד"ר אבינועם רוזנק בדיונו על 'הלכה נבואית' ועל "חכם עדיף מנביא" (ראה בדוקטורט שלו, עמ' 229-236, ושם הזכיר גם את התשובה של הרב קוק לרב הדאיה).

[1] מלבד המנהיגות התורנית והרעיונית יוצאת הדופן של הראי"ה, שמוסכמת על הכל, ניתן לחלק את גישות החוקרים ביחס ליצירתו השופעת לכמה כיוונים: כיוון הרואה ברב קוק הוגה ופילוסוף, גם אם לא שיטתי (הפרופסורים נתן רוטנשטרייך, שמואל הוגו ברגמן, אליעזר גולדמן); כיוון הרואה ברב קוק מקובל (הרבנים עדין שטיינזלץ, יהודה ליאון אשכנזי ויוסף אביב"י); כיוון המבקש למצוא בהגותו ייחוד גם בתחום הקבלה וגם בתחום הפילוסופיה (הפרופסורים שלום רוזנברג, בנימין איש שלום, תמר רוס, יוסף בן שלמה); בשנים האחרונות הלך וגבר מחקר עולמו ההלכתי והמטא-הלכתי של הרב קוק והתגבשה גישה הרואה בו מחדש בתחום זה (אבינועם רוזנק, חגי בן-ארצי, נריה גוטל). מפאת קוצר היריעה לא הבאתי כאן את הפרטים הביבליוגרפיים של כל מחקר ומחקר. הפניות חלקיות ניתן למצוא אצל בנימין איש שלום, הרב קוק, בין רצינוליזם למיסטיקה, תל-אביב תש"ן, עמ' 348-350; ובעבודת הדוקטור של אבינועם רוזנק, הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, האוניברסיטה העברית בירושלים 1998, וכן במאמרו 'אינדיבידואליזם וחברה, חירות ונורמה', אקדמות, יד (טבת תשס"ד), עמ' 92, הערות 13 ו-15.

[2] לראשונה הופיעה והתפרסמה הגותו הרוחנית של הראי"ה בחוברות "אדר היקר" ו"עקבי הצאן", שיצאו על ידו ביפו בתרס"ו, ו"ערפלי טוהר" (=קובץ ב' משמונה קבצים), שיצא במצומצם ערב המלחמה העולמית הראשונה בתרע"ד. ספר ה"אורות" ("קדש הקדשים" בפי הרצי"ה), יצא לראשונה (ע"י הרצי"ה) לאחר עלייתו של הראי"ה לירושלים, בתר"פ-תרפ"א. הספר יצר גלים של הזדהות והתנגדות – גדלו עליו דורות של תלמידים, וגם השלילה החריפה של דרכו התגבשה אל מול ה"אורות", עד כדי החרמה. במהדורה מורחבת (המוכרת לנו) יצא ספר ה"אורות" בתש"ט. "אגרות הראי"ה" יצא במהדורה ראשונה בתרפ"ג, ו"אורות התשובה" הופיע לראשונה בערב ר"ה תרפ"ה, ובמהדורה שניה מיד אחרי הסתלקותו של הראי"ה בג' אלול תרצ"ה. הסידור "עולת ראי"ה" הופיע לראשונה בתרצ"ט, ו"אורות התורה" בת"ש. בתרצ"ו, במלאת שנה ל"עלייתו השמימה", פרסם הרמ"צ נריה את "משנת הרב" (כחוברת לבני-עקיבא, אשר פורסמה שנית בתש"מ), ובתוך מלחמת העולם הנוראה, בתש"א, פרסם הר"מ בר-אילן את הקובץ "חזון הגאולה". רוב הכתבים התפרסמו אחרי הסתלקותו של הראי"ה, אולם בחייו ראה את ספר ה"אורות", את "אגרות הראי"ה" ואת "אורות התשובה" במהדורות ראשונות. לפיכך, העריכה של הרצי"ה עברה את שיפוטו ושיקול דעתו של אביו, ובכלל זה שינויים רבים ובעלי חשיבות. בתרפ"ב – אחרי הופעת ספר ה"אורות" – שאל הנזיר (הרב דוד כהן) האם יש שיטה (פילוסופית) אצל הראי"ה, וקיבל רשות גמורה לערוך ולסדר את "אורות הקודש" מתוך "שמונה קבצים". הסידור נמשך יותר מ-12 שנה, והראי"ה ראה בעיניו את הבסיס הראשון של שני הכרכים הראשונים מודפס במכונת כתיבה. אחר-כך נוספו לכל נושא פרקים רבים נוספים, אולם הבסיס כבר הוצב. העריכה נסתיימה ממש לפני פטירתו, ובר"ח אלול תרצ"ה בא הנזיר לפגישת פרידה עם השער המצויר של "אורות הקודש". אם כן, חלק ניכר מן הסידור והעריכה (ובכלל זה השינויים) עמד לנגד עיניו של הראי"ה.

[3] ראה הקדמת הנזיר ל"אורות הקודש", כרך א'.

[4] שמונה קבצים, ירושלים, אלול תשנ"ט. העורך (שלא נזכר בשמו) הוא הרב יצחק שילת.

[5] רבים מהם פורסמו בספר קטן בשם "חדריו", שיצא בתשנ"ח/תשס"ב ביוזמתם ובדחיפתם של תלמידי ישיבת רמת-גן (שעומדים גם מאחורי ההתעוררות לפרסום שמונה קבצים, ושאר הקבצים הגנוזים). מתגלים כאן סערת הנפש, צמאון הנשמה, הדכאוניות, החולשות והספקות מחסרון האורה, הקושי הגדול בעיסוק בפרטים ובלמוד הלכה מתוך כך, וההתגברות לעסוק בנגלות למרות הקושי. ולעומת זה – שפע האורות המתגלים בנשמה, ההתלבטויות איך לפרש ולהסביר במילים את האורות הנשמתיים, והדחף הנבואי שאינו פוסק להשמיע את הדברים לעם כולו – "שמעו אלי עמי, מתוך נשמת אני מדבר עמכם, מתוך נשמת נשמת", מתוך קשר החיים שאני קשור בכלכם, ואתם כלכם קשורים בי...". (עמ' קפ"א, נכתב ביפו בתר"ע-תרע"ב, לקוח מתוך קובץ א' קס"ג, פורסם ב"אורות הראי"ה" עמ' נ"ד). בכתבי ה"אורות", קטעים כאלה נדירים מאוד, והנועזים ביותר לא פורסמו מעולם עד להופעת הקבצים. חריג בעיני זה הוא: "הנני רואה בעיני אור חיי אליהו עולה...". ("אורות", עמ' ע"ח, לקוח מקובץ ג' רכ"ג), שתמיד נראה בעיני כגילוי שיא של רוח הקודש, ועכשיו הוא נראה מתון מאוד.

[6] העריכה והצנזור של קטעי מפתח היו המניע המרכזי ללחץ רב-שנים לפרסום הקבצים. ראה חגי סגל, 'אורות באופל', נקודה, 113 (קיץ תשמ"ז).

[7] ראה ספרו של ב' איש-שלום (לעיל, הערה 1), בפרט עמ' 200, 212-213, 219-220, 248-249, כנגדו, ראה מאמרו של י' אביב", "היסטוריה צורך גבוה", מ' בר אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, כרך ב', בפרט עמ' 757-755, עמ' 769, והערה 106. וראה תשובתו של איש-שלום, 'בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י"ג (תשנ"ו).

[8] נגד הפחד הדתי כתב הראי"ה כבר ב"עקבי הצאן" (עמ' קי"ט-קכ"א), מפני שראה בו מאפיין מובהק של הגלות. בשעה שחלוצים רבים חתרו להשתחרר מן ה"דתיות הגלותית" בכלל, ולשוב לחיים טבעיים נורמליים של עם היושב על אדמתו, ביקש הראי"ה להשתחרר מן הפחד, ומיראת שמים נמוכה של הגלות, ולבנות את עבודת ה' מחדש על הטבעיות, השמחה והבריאות הנורמלית של ארץ ישראל. בזה הוא ראה אחד ממוקדי שליחותו ותפקידו. נגד יראת שמיים חסרת דעת כתב מילים כדרבנות: "החיסרון היותר גדול שיש בתכונתה של יראת שמים שאינה מחוברת יפה באורה של תורה, הוא מה שבמקום יראת חטא היא מתחלפת על יראת המחשבה. וכיון שהאדם מתחיל להיות מתיירא לחשוב, הרי הוא הולך וטובע בבוץ הבערות, הנוטלת את אור נשמתו, מבטלת את כחו ומעיבה את רוחו". (קובץ א' רס"ז, ראש דבר למוסר הקודש, עמ' כ"ו)

[9] עוד לפני עלותו ארצה בהיותו מריר וכואב, חש בעומק נפשו את תפקידו העתידי בעולם. בשיר "משאת נפשי", כתב: "ומנקודות מחשבותי שיקבצו לעדרים, אקח אותיותי, והיו למאמרים. והמאמרים בחוברת, יהיו לספרים, והספרים בכל קרת, יהיו נפזרים. ואליהם יתלקטו, מעמי שרידים, שמאד מעטו, והנם יחידים. שדעי יבינו..." ("אורות הראי"ה" עמ' כ"ב-כ"ג). בשינויים אחדים הופיעו בתים אלה בשיר "צפיה", שנדפס בלונדון בתרע"ז, לפני עלייתו ארצה בשנית, בסוף מלחמת העולם הראשונה.

[10] "אגרות הראי"ה" א', עמ' כ"ד: "הנני כותב לא מפני שיש לי כח לכתוב, אלא מפני שכבר אין בי כח לידום".

[11] ראה טענותיו של י' אביב", 'מקור האורות', צ' הר, א' (תש"ס), עמ' 93-111. את מאמציו של מו"ר הרצי"ה שלא להדגיש את הצד הקבלי, אני זוכר בבירור משיעוריו. הניגוד בינו ובין הנזיר בעניין זה היה בולט ביותר. כמעט בכל שיעור, הנזיר היה מבקש מתלמידיו לומר בקול רם עשר ספירות וארבעה עולמות, והדגיש כי הארון היחיד אצלו בספריה שהוא פתוח וגלוי, ללא דלתות, הוא הארון שבו עומדים ספרי הנסתר. הרצי"ה נרתע מדרך זו בכל מאודו.

[12] פרופ' חיים ליפשיץ, שהיה תלמיד נאמן, במיוחד של הנזיר, הקים את מכון הראי"ה ודחף להוצאת הכתבים, העיד כך על פרסום "אורות הקודש": "כשעמדו להדפיס את אורות הקודש, שאלו את הרב מה להדפיס מן הספר ומה לא להדפיס, ואמר: 'לדעתי יש להדפיס הכל, אבל יש לשאול את ה"צנזורים" שלי'". (שבחי הראי"ה, ירושלים תשל"ט, עמ' רצ"ו).

[13] ראה הקדמת הנזיר ל"אורות הקודש".

[14] ראה "אגרות הראי"ה" כרך ב' עמ' רצ"ג, באגרת תרפ"ז מכ"ט אייר תרע"ד, לבנו הרצי"ה: "תקפו עלי רגשי תשוקה להדפיס איזה מרשימותי כסדר כמו שהם, והחילותי להדפיס אצל איתן בשם 'ערפלי טוהר'. כמה גליונות אסכים לא אדע. אקוה שהדברים כמו שהם בלא שרק ועיבוד גם הם יהיו לברכה, ואולי מהם ימצאו שברכתם תבולט דוקא על-ידי חסרון העיבוד, 'לחם ח'ם כיום הלקחו'" (על-פי שמואל א' כ"א, ז'. ההדגשות שלי. "ערפלי טוהר" הוא קובץ ב' משמונה קבצים). כידוע, הסתייגותו של הרצי"ה יחד עם פרוץ מלחמת העולם עצרו זאת, והרצי"ה ותלמידיו אחריו עיכבו כל השנים את הוצאת הקבצים.

[15] צדיק יסוד עולם – השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק, חיבור לתואר ד"ר, הוגש לסיניט אוניברסיטת בר-אילן, כסלו תשס"ד.

[16] מהפכת ההארה, ירושלים תשס"ה, פרק שני ופרק שלישי, ובפרט עמ' 63-68, ו-98-142. יש להעיר שגרבר מציין למשל את "טללי אורות" ואת ההשקפה על טעמי המצוות כחלק של מהפכת ההארה, בעוד הוא עצמו מציין (עמ' 103, הערה 49), שהרב קוק כבר פרסם ב"הפליס" תרס"ג מאמר קודם בנושא זה ("אפיקים בנגב"), ואכן עיקרי השקפותיו והגותו בנושא זה ובנושאים רבים אחרים כבר היו מגובשים למדי לפני עלייתו ארצה. דברים בכיוון זה כתב ד"ר חגי בן-ארצי, 'הישן יתחדש והחדש יתקדש' – ביקורת הדת ודרכים להתחדשותה בהגותו המוקדמת של הראי"ה קוק', אקדמות, ג' (אב-אלול תשנ"ז), עמ' 28-9, ולפניו, פרופ' אליעזר גולדמן, 'זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית', ב' איש שלום ושל' רוזנברג (עורכים), יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 115-122 (ובמאמרים נוספים) ביסס על כך את גישתו הפילוסופית-האירופית למחשבת הראי"ה. לאחרונה התפרסמו קבצים שטרם פורסמו: קבצים מכתב יד קדשו, בעריכת בעז אופן, ירושלים תשס"ו. בספר זה נכלל פנקס אחרון שכתב הרב קוק בבויסק, לפני עלייתו ארצה. בעיון חטוף בפנקס זה אפשר לגלות פסקאות לא מעטות שתומכות בגישה זו. יסודות עיקריים וחשובים

של השיטה כבר היו מנוסחים, ודווקא בפשטות ובבהירות רבה **עוד לפני** מהפכת ההארה של ארץ ישראל ביפו, שאי אפשר כלל לפקפק בעצם התרחשותה ובהשפעתה הכבירה.

[17] הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב תשנ"ג, עמ' 167-136. רביצקי הוא הראשון שהביא (בעמ' 166) את הפסקה "הנבואית" (מקובץ ד', י"ז) במלואה, עם הפתיח המזעזע שלה. אולם הוא נשאר זהיר ומדבר על **כיסופי** נבואה, ועל **שאיפה** להתגלות נבואית אישית, על חוויה דתית יוצאת דופן, **אך לא על נבואה ממש**. לעומת זה, שביד (ותלמידו גרבר), מדברים על הארה נבואית ברורה. שלושתם קושרים את מהפכת ההארה אצל הראי"ה בשינוי יחסו אל החלוצים הציונים אנשי העליה השניה, שרובם היו פורקי עול תורה ומצוות, אולם חיו חיי פשטות וטוהר ומסרו נפשם על גאולת העם והארץ. יחסו של הראי"ה אל הכופרים ופורקי העול בחו"ל היה חמור בהרבה, ושביד טוען שרק מכוחה של נבואה יכלה לבוא הכרעה כה רדיקלית בארץ ישראל. וראה עוד הערה 24.

[18] מורה נבוכים, חלק ב, פרק מה, מהדורת שוורץ, תל-אביב תשס"ג, עמ' 412-411.

[19] אמנם הראי"ה כתב **שגם הנבואה**, כמו רוח הקודש, באה "**מפנימיותו של אדם**..." (לפי הנוסח המוקרי בקובץ ה', קכ"ז). ב"אורות הקודש" (א', עמ' כ"ג) תוקן הנוסח (בהתייעצות בין הנזיר לבין הראי"ה, כפי שסיפר לנו הנזיר) – "בדבר ה' לפנימיותו של אדם" – כדי למנוע מסקנות מסוכנות. אכן, גם לפי שיטת הרמב"ם מתחוללת הנבואה בתודעת הנביא באמצעות הכוח השכלי והמדמה (מורה נבוכים, חלק ב', פרק ל"ו), שהם כמובן מעיקרי "פנימיותו של אדם". אולם יש להבחין – לפי הרמב"ם בוודאי – בין התעוררות רוח הקודש מתוך "פנימיותו של אדם", לבין התגלות של שליחות מפורשת, שנקלטת "בדבר ה' לפנימיותו של אדם". גם הראי"ה הבחין היטב בין המדרגות, כפי שנראה להלן, אלא שמטרת הקטע הנ"ל להבחין בין נבואה ורוח הקודש, לבין תורה, שזה אין שום הבדל בין פנימיות וחיצוניות, וזה קרוב לשיטת הרמב"ם (מורה נבוכים, חלק ב', פרק ל"ה), שמדגיש פער מהותי לא בין רוח הקודש ונבואה, אלא בין שתיהן לבין התורה.

[20] שם, עמ' 410.

[21] ראו למשל, קבצים מכתב יד קדשו, קבצים: "אחרון בבויסק", נה; "ראשון ליפו" ד, יז, פז, צא, קז; "פ"א פסקאות" נד; קובץ א יג (נדפס באורות הקודש ב, עמ' תקמו); וכן קובץ א לא, שסג; קובץ ב נד; ועוד. הרמב"ם מופיע בקבצי הראי"ה הרבה יותר מריה"ל!

[22] תודתי לחוקרת קבלה צעירה, הגב' רואי ביטי, שהפנתה את תשומת לבי לדברים אלה של ר' חיים ויטל, ולמשמעותם בהקשר הזה.

[23] על חתירתו הבלתי פוסקת של הנזיר עצמו לאותה מעלה, ראה בספרו של ד' שוורץ, הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 197-149.

[24] הקטע עד כאן לא מופיע באורות הקודש א', עמ' קנ"ז, ובמקומו שובצו כוכביות שמרמזות על ההשמטה.

[25] שמונה קבצים ד, יז.

[26] בספרו, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 166. איש-שלום, שספרו, הרב קוק – בין רציונליזם למיסטיקה, יצא לאור שלש שנים לפני ספרו של רביצקי (תל-אביב תש"ן), הביא ציטוט זה כפי שהוא כתוב באורות הקודש א' (עמ' קנ"ז) בעמ' 237, ובהערה 56 לפרק תשיעי הוא מצטט רק את תחילת הקטע המקורי, עד "ואחר חרדה גדולה..." ומוסיף – **וגו'**. בשלב ההוא (שנת תש"ן) איש-שלום חרד גדולה מלפרסם את חרדתו של הראי"ה מנבואת שקר, והשאיר את העיקר בשלש נקודות. גם ב"חדריו" במהדורה הראשונה (לעיל הערה 5, עמ' צ"ד), פורסם הקטע עד "חרדה גדולה", והעיקר הושמט.

[27] נביאים לעמם ולאנושות, ירושלים תשנ"ט, פרק ח', עמ' 214-190, ובפרט עמ' 200-192, 210-204.

[28] יש להעיר כי גם הרמב"ם, ולא רק ריה"ל, כתב: "גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי (=גבולי) ארץ ישראל, ומנשקין אבניה, ומתגלגלין על עפרה, וכן הוא אומר (תהלים ק"ב טו): 'כי רצו עבדיך את אבניה, ואת עפרה יח'נו'". אולם בניגוד לריה"ל, לא קשר הרמב"ם מעולם בין קדושת הארץ לבין הנבואה.

[29] שם, עמ' 194-193.

[30] שם, עמ' 195, וראה שם עוד: עמ' 192-190, 198, 207 ו-214.

- [31] נעיר כי הדבר מפתיע במקצת, שכן ספרו של שביד, "נביאים לעמם ולאנושות" (ירושלים תשנ"ט) יצא לאור שש שנים אחרי ספרו של רביצקי, שבו פורסמה כבר הפסקה במלואה.
- [32] כך כותב שביד: "בדברי הראי"ה קוק על הנבואה, היא מתגלה אפוא בעצמה ומתפרשת תוך כדי התארוכות. דבריו לא רק מתבססים על התגלות – הם מסר המודעות העצמית שלה: **התגלות מהות התגלות למקבליה. בכך יש אישור נוסף לטענה שראה עצמו נביא לעמו**, אף מתברר **מדוע התבטא לפי שעה מבלי להשתמש בסמכות פורמלית של גילוי דבר א-להים ומצוותו**: כדי שיוכל העם לקבל את נבואתו בתור שכזאת, עליו (=על העם) לזכות בהשראת רוחה ולסגל לעצמו את דרך ההסתכלות הנבואית, וזהו התפקיד הראשון של הנביא כדי שתקבל שליחותו. על כל פנים, ברור שרק נביא בעיני עצמו יכול לתאר נבואה ולהסבירה כדרך שתארה הראי"ה – **מתוכה**. ונשים שוב לבנו לכך, שאת העובדה, שהציג את הנבואה כמעידה על ההתנסות הישירה שלו, לא ניסה להסתיר מקוראיו" (נביאים לעמם ולאנושות, עמ' 199).
- [33] לעיל, הערה 15.
- [34] שביד מגדיר הבדלים אלה בבהירות – המיסטיקן הוא אינדיבידואליסט ומתבודד, מתרחק מן החיים המעשיים, נוטה לפסיביות ונטול זיקה אתית-מוסרית, לעתים הוא אפילו אנטי-אתי ונוטה לניהיליזם. שביד זיהה ברב קוק את השליחות הלאומית לתיקון מצבה של האומה כולה עם חזרתה לציון, וראה בכיוון הזה שליחות נבואית בעלת אופי מקראי, ולא מיסטיקה של חוזה מתבודד. כמו-כן, שביד זיהה אצל הרב קוק את החתירה להרמוניה כוללת בין הנסתר והנגלה, ובין המיסטי והשכלי, והכל במגמה מוסרית עליונה.
- [35] לדברי שרלו, תפיסתו של שביד את המיסטיקן שנוייה במחלוקת - "כמה מהחוקרים הצביעו על אפשרות קיומה של מיסטיקה הכרוכה במוסר ואחריות חברתית, בהגברת החיים, ולא דווקא באינרס ואיפוסם. מחקרים נוספים הציעו תמונה מורכבת יותר של המיסטיקה, המשלבת בתוכה נטייה אינדיבידואלית לצידה של פעילות חברתית. שילוב מגמות כזה בולט במיוחד אצל הצדיק בחסידות". שרלו, עמ' 7.
- [36] הקדמת הנזיר ל"אורות הקודש".
- [37] ודווקא ב"אורות ישראל" (פ"ג-ג, עמ' קמ"ו), ולא בשמונה קבצים.
- [38] שרלו, עמ' 27-28.
- [39] הפסוק בשלמותו מובא על-ידי הרב קוק באיגרת – "ואורח צדיקים כאור נוגה, הולך ואור עד נכון היום" (משלי ד' יח), והוא מרמז כמובן בלשון הראי"ה על גאולת הקץ המגולה של כנסת ישראל.
- [40] מבחינה קבלית יש כאן מעבר ברור מספירת "צדיק יסוד עולם" אל ספירת "מלכות", שאין לה מעצמה כלום, וכל אורה בא לה מה"אורות" השופעים עליה, ולכן, אין בה פגם מצד עצמה, וההתבטלות אליה היא **דבקות שלמה וטהורה**: "אשרי איש שחושב עצמו כשיריים לגבי כנסת-ישראל כולה, שהיא נחלת ד'..." (קובץ ב', רע"ד; "אורות התחיה" כ"ד עמ' ע"ו).
- [41] ירמיהו כ"ח ב, והשווה לנבואת ירמיהו עצמו על עילם (מ"ט לה) באותן שנים, ובמילים דומות, וגם לנבואת ירמיהו על בבל באותן שנים ממש (נ' נט-סד), ועיין בפירוש חז"ל (סנהדרין פט ע"א), שחנניה בן עזר למד "קל וחומר" מנבואת ירמיהו, ותן דעתך שפרשת חנניה וירמיהו התרחשה **בבית ה'**, ולשון חז"ל על "שוק העליון ושוק התחתון" אינם אלא רמז לאופי הירידה של חנניה בן עזר.
- [42] ואכן, שרלו בדיון שלה על הלכה נבואית בשיטת הראי"ה (עמ' 154 ואילך), מדגישה את ההפרדה המוחלטת שנותרה ברורה וחד-משמעית בין תשובותיו ההלכתיות של הרב קוק, לבין חזונו הרוחני.
- [43] דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ב פמ"ה, הדרגה השנייה, הובאו לעיל, מעל הערה 18).
- [44] שרלו הבינה זאת היטב, והיא הראשונה, כמדומני, שעמדה על כך. ראה עמ' 11-20 בעבודתה.
- [45] י' אביב, "מקורות האורות", בתוך: "צ' הר", גליון א' (סתיו תש"ס), עמ' 93-112.
- [46] האשמות קשות וטענות חריפות נגד היומרה של התגלות נבואית, ושל מגמה משיחית, חסמו את דרכו של הרמח"ל, והזיכרון הטראומטי של השבתאות וספיחיה עדיין היה עז וקשה. כידוע, ר' משה חגיז יצא בחריפות נגד רמח"ל, בגלל תורות ה"מגיד" שכתב ולימד בחבורת הסוד שלו, ורבני ונציה הוציאו נגדו חרם. אף

ר' ישעיהו באסאן, מורו ומגיניו של הרמח"ל, אילץ אותו להפסיק ולגנוז את תורות ה"מגיד", ואת עצם עיסוקו בקבלה משיחית.

[47] מצוטט ע"י ס' שרלו בעבודתה, ראה שם עמ' 15-20.

[48] "העיון ב'שמונה קבצים', מגלה כי יש להעתיק את מרכז הכובד בדמותו וביצירתו של הרב קוק אל תחומה של החוויה ואל תחומה של המיסטיקה". (שרלו, עמ' 11-14)

[49] ראה לעיל הערה 5.

[50] ראה לעיל הערה 7, במאמרו של אביב"י, עמ' 755.

[51] ראה לעיל הערה 14.

[52] ראה תגובתו המרגשת של הרי"מ חרל"פ ב"הד הרים", ירושלים תשי"ג/תשל"א, אגרת ל"ב; ותגובה נלהבת של ר"מ הלפרין ב"אגרות לראי"ה", ירושלים תשמ"ו (מהדורה ראשונה), אגרת ע"ט.

[53] תודתי לרב חנוך גמליאל שהפנה את תשומת לבי לדין ההלכתי הזה.

[54] שרלו מביאה דברים אלה (שרלו, עמ' 154), אולם איננה מסיקה מהם את המסקנה הנכונה, הלוא היא, ההבחנה היסודית בין נבואה גמורה שנחתמה, לבין "רוח הקודש" שמצויה לנו בכל דור.