

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב  
הפקולטה למדעי הרוח והחברה  
המחלקה למחשבת ישראל

"נתעלתה בינתו הקרה של הימורה"  
יחסו של הרב קוק לתפיסת הקדמות על רקע משנת הרמב"ם

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך למדעי הרוח והחברה" (M.A.)

מאת: אוריה לוי  
בהנחיית: פרופ' חיים קרייסל



אוניברסיטת בן-גוריון בנגב  
הפקולטה למדעי הרוח והחברה  
המחלקה למחשבת ישראל

"נתעלתה בינתו הקרה של הימורה"

יחסו של הרב קוק לתפיסת הקדמות על רקע משנת הרמב"ם

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך למדעי הרוח והחברה" (M.A.)

מאת: אוריה לוי

בהנחיית: פרופ' חיים קרייסל

תאריך: 3.12.2019

חתימת הסטודנט/ית: אוריה לוי

תאריך: 4.12.2019

חתימת המנחה: חיים קרייסל

תאריך: 4.12.2019

חתימת יו"ר המ"א המחלקתי: ג'ורג' סלומון

כסלו, ה'תש"פ



שאלת מקור העולם, קדמות העולם או חידושו, מעסיקה הוגים רבים בתקופות שונות. בעבודה זו אתמקד בתשובתו המורכבת של הוגה מהעת החדשה - הרב אברהם יצחק הכהן קוק, בייחוד על רקע תשובתו של הוגה ימי ביניים – הרמב"ם, ופרשנותו של הראשון לדברי האחרון בסוגיה זו.

קולמוסים רבים נשברו בשאלת עמדת הרמב"ם בשאלה זו. בדבריו הוא סוקר שלוש תשובות; העמדה היהודית-מסורתית לפיה העולם נברא יש מאין, העמדה הפילוסופית המזוהה עם אפלטון וגורסת שחומר העולם קדמון אך צורתו מחודשת, ועמדת אריסטו הסבור כי המציאות כולה קדומה. עמדת הרמב"ם המפורשת זהה עם העמדה הראשונה; הוא מציג את שאלת הקדמות כשאלה עליה אין יכולת לשכל האנושי להשיב, כך שיש לנטות אחרי התשובה המסורתית המאוששת גם מבחינה של המציאות. עם זאת, הרמב"ם מייסד את הוכחותיו למציאות האל, אחדותו ואי-גשמייותו על הנחת הקדמות, וטוען כי הוא עושה זאת כחלק ממהלך המבקש לנתק את שאלת הבריאה משאלת האל. חרף דבריו המפורשים, עמדה שכיחה המקובלת על פרשנים שונים הקודמים לרב קוק, היא שתפיסתו האזוטרתית היא זו האריסטוטלית. את דבריו המפורשים המורים אחרת, הם מסבירים כעמדה אקזוטרתית הנובעת ממניעים פוליטיים, ומבססים את עמדתם זו על מגוון ניתוחים ומתודות.

בעוד שבמחקר שוררת הסכמה על הגדרת הגות הרב קוק כדיאלקטית, ניטש דיון ארוך שנים על שאלת מקורותיה של הגותו. חוקרים רבים רואים בה הגות מודרנית גרידא, חלקם מצביעים על היותה הגות קבלית, וחלקם אף שוללים את היותו הגות ורואים בה מעין שירה מיסטית. מחקרים חדשים יחסית ביקשו להצביע על שימושו הרב והמשמעותי של הרב קוק בהגות ימי הביניים ובעיקר בזו של הרמב"ם. המחקר מצביע על מגמה של פרשנות יצירתית של הרב קוק למקורותיו. פעמים רבות הרב קוק מעניק פרשנות חדשה למושגים הקדומים בהם הוא משתמש ומפקיע אותם מהשדה המקורי בו נאמרו. חלק מהחוקרים רואים ביצירתיות זו דבר המפקיע את דבריו מגדר פרשנות ורואים בשימושו בהגות היהודית שקדמה לה 'אסמכתאות' בלבד, אך חוקרים רבים רואים ביצירתיות זו את עיקר חידושה של הגותו של הרב קוק. כהשלמת הדיון בהגותו של הרב קוק, דנתי בשתי סוגיות במשנת הרב קוק. ראשונה, בשאלת היחס למדע, בו הרב קוק רואה חלק מההתגלות האלוהית ודרך להגיע לאהבת האל. הרב קוק דוגל בניסיונות להעניק לחידושים מדעיים משמעות רוחנית, גם אם הם נדמים כמאתגרים את התפיסות המסורתיות. שניה, בסוגית מעמדו האונטולוגי של העולם, בה המחקר מצביע על מגמות סותרות; מחד, בהגותו קול פאנתיאיסטי לפיו השניות בין האל לעולם אינה אלא אשליה והעולם עצמו אינו קיים כשלעצמו אל-נכון. מאידך, ישנו קול תיאיסטי המבדיל בין העולם לבין האל. לנוכח שני הקולות, חלק מהחוקרים הדגישו את אחד הקולות וחלקם ניסו להציע מודל שיכיל את שניהם.

באשר ליחסו להגות הרמב"ם, ניתן להצביע על עובדות ביוגרפיות וביבליוגרפיות הקושרות בין הרב קוק והגותו להגות הרמב"ם. כתביו רוויים בהתייחסויות להגות הרמב"ם, אך ישנה ירידה בשכיחותן ככל שהגותו מקבלת גוון יותר מיסטי. חלוקה אחרת מצביעה על שינוי בין הסוגות בהן כתב הרב קוק – ביומניו האישיים מעטות ההתייחסויות לרמב"ם, אך בכתביו הפומביים הרמב"ם נוכח גם בכתביו המאוחרת. החוקרים מצביעים על כך שהגותו השכלתנית של הרמב"ם משמשת תשתית לזו של הרב קוק, גם בהגותו המיסטית. לצד תשתית זו, ניתן לראות דמיון בסוגיות כמו הכוח המדמה, אהבת האל, אתיקה, טעמי המצוות ועוד. הרב קוק רואה ברמב"ם גיבור תרבות ומודל לחיקוי, ורואה בהחזקתו של הרמב"ם בתפיסה מסוימת- הוכחה לקדושתה. בנוסף, הרב קוק מבקש ללמוד מהרמב"ם את דרך ההתמודדות עם תפיסות המאתגרות את האמונה; ניהול דיון קורקטי ונכונות להוכיח כיצד האמונה היהודית מתאפשרת גם עם קבלת הדעה המאתגרת ואף מתעשרת ממנה. כמו כן, הרב קוק עמל לפרש את דברי הרמב"ם

בצורה שמרנית ובאופן שיתאימו לקונצנזוס, גם אם הוא עצמו לא מקבל את עמדת הרמב"ם שנותרת רדיקלית מדי לטעמו.

בחיבור מוקדם של הרב קוק מתוארת חזרתו של הדיון בשאלת הקדמות בעקבות הפולמוס המדעי-דתי בשאלת אופי היווצרות העולם. הרב קוק מתאר זיקה בין התפיסות המודרניות המקדימות את ראשית המציאות לבין תפיסת הקדמות, אך גם מבדיל ביניהן באשר תפיסת הקדמות האריסטוטלית שוללת כל התפתחות. החל מחיבור זה, נשען הרב קוק על המסורת המקובלת ומצדד בחידוש העולם יש-מאין, תוך שלילת השיח הפילוסופי בנושא. הרב קוק, המניח את טעותה של תפיסת הקדמות, מייחס את הציוד בה לדמיון שלא מאפשר התנתקות מהיש בצורתו הנוכחית. בעבודה מתואר כיצד טיעוני הרב קוק בסוגיה, נושאים אופי פרגמטי של בחינת ההשלכות המוסריות של הצדדים. לדבריו, התפיסה האופטימית לפיה המציאות עתידה להתעלות, מתחייבת רק עם האמונה במקורו האלוהי של העולם, אותה מזהה הרב קוק עם אמונת החידוש באשר תפיסת הקדמות מתארת את היש כבעל קיום עצמאי שאינו נובע מהאל. בנוסף, הרב קוק רואה בעמדות השוללות את ההתעסקות בתיקון-עולם, השלכות של תפיסת הקדמות המנתקת את העולם החומרי מהאל. כמו כן, לדבריו, תפיסת החומר הקדום שוללת את הרצון האנושי להידמות לאל, רצון הקיים דווקא כאשר האדם מבין ששורשו הוא בבורא. לצד קביעות אלה, מוצא הרב קוק בתפיסה גרעין חיובי ומצביע על מקורה בתפיסה הפנאטיאסטית; כיוון שהמציאות כולה אינה אלא חלק מהאלוהות, אין מקום לאקט של בריאה שמהותו הוא יצירת מציאות הנבדלת מהאלוהות. בדומה לעמדתו בשאלת ה'נמנעות', מסביר הרב קוק כי תפיסת החידוש שייכת לנקודת המבט האנושית שלאחר הצמצום, אך מנקודת המבט האלוהית, במציאות שלפני הצמצום – תפיסת החידוש 'יש מאין' נשללת.

עמדתו הדיאלקטית של הרב קוק באשר לתפיסת הקדמות, משתקפת בפרשנותו לדברי הרמב"ם בסוגיה. מחד, ברי לו שהרמב"ם שלל את הקדמות וראה בכך הצבת חיץ בין התורה לפילוסופיה היוונית. הרב קוק רואה בדחיית הרמב"ם את הקדמות האריסטוטלית והצבעתו על חולשותיה, צעד מכונן המגן על ליבת התפיסה המסורתית מהשפעת אריסטו והתבונה החילונית. לדבריו, העובדה שהרמב"ם, שהכניס את השיח האריסטוטלי למחשבה היהודית, הוא גם זה שהצביע על חולשתו של שיח זה בכל הנוגע לשאלת מקור העולם, שומרת על האמונה הישראלית מפני השפעות זרות. את סיבת דחייתו של הרמב"ם את הקדמות תולה הרב קוק בזיהויה עם תפיסת החיוב השוללת לדעתו את הגמול והנסים, ולא בקושי פרשני, אך הוא עצמו מסייג מעמדה זו וסבור כי ניתן ליישב את החיוב עם הגמול והנסים. בנוסף, הרב קוק מצביע על הבדל בין יחס הרמב"ם לקדמות החומר ליחס ריה"ל, ומייחס לראשון דחיה גמורה של התפיסה האפלטונית, זאת בניגוד לאחרון. הרב קוק קיבל כהווייתם את קביעות הרמב"ם על חולשת תפיסת הקדמות, ומסקירה של מקרים בהם הוא מציע פרשנות צמודה לדברי הרמב"ם בשאלת הקדמות עולה כי הוא הבין את דבריו בסוגיה כמשמעם, והסביר את דבריו כמורים על אמונה בחידוש העולם. לבחירת הרמב"ם לייסד את הוכחותיו למציאות האל על הקדמות האריסטוטלית, חוזר הרב קוק פעמים מספר, כשלרוב הוא מתעלם מהמחשבה כי בהסתמכותו של הרמב"ם על הנחת הקדמות להוכחותיו ישנו טעם נסתר, ומסביר את המהלך כהסתמכות טקטית הנובעת ממעמדה המיוחד של האמונה במציאות האל ורצונו להוכיחה בלי תלות באמונות פחות מרכזיות. מאידך, בנוסף לטיעון הטקטי-היררכי ובניגוד לפרשנותו הרווחת, הרב קוק מציין כי יש במהלך זה גם מרכיב מהותי של חיוב הקיים בקדמות. לדבריו, מה שהביא את הרמב"ם, שלא מדעת, למהלך, זו העובדה שיש בקדמות התאמה לתפיסה הפנאטיאסטית של האל כאינסופי הנעלה מהצמצום התודעתי המפריד בין בורא לנברא.

בדיון שערכתי אחרי הצגת והסברת דברי הרב קוק, הצענו שלושה מודלים להסברת תשובתו המורכבת לשאלת הקדמות והחידוש. העמדה הראשונה, השכיחה בקרב קוראיו המסורתיים של הרב קוק, סבורה כי הוא החזיק בעמדה המקובלת של חידוש העולם ודבריו על החיוב שבקדמות אינם חריגים ונאמרו

במסגרת תפיסתו כי 'אין לך עמדה שאין לה מקום', וכי לכל דעה יש שורש חיובי, גם אם היא עצמה פסולה ומוטעית לחלוטין. עמדה זו תואמת את המבנה הכללי של הגות הרב קוק ועמדותיו, אך דומה שהיא מצמצמת את הרדיקליות שבהעלאת הניצוצות של הרב קוק. עמדה שנייה, היא זו של בר-בטלהיים, הרואה בדבריו של הרב קוק בסוגיה כתיבה אוטורית. הרב קוק החזיק בעמדת הקדמות המתחייבת מתפיסתו הפאנתאיסטית, וניסוחיו המחייבים את הבריאה ושוללים את הקדמות נכתבו מתוך צורך חינוכי ופוליטי. דומני שגם במודל זה חולשה משמעותית, משום שהוא מרחיב את התייחסותו של הרב קוק ל'שורש השורשים' החיובי של העמדה השלילית לכדי אימוצה ללא שייר, בעוד שמפשטות הדברים, הרב קוק לא מקבל לחלוטין את העמדת הקדמות, אליה הוא מתייחס בכל המקומות כתפיסה שלילית ודחוייה, ודבריו החיוביים מצטמצמים בהצבעה על מקורה העליון של תפיסת הקדמות בלבד. המודל השלישי, המתקבל ביותר על דעתי, הוא כי הרב קוק אכן החזיק בתפיסת החידוש, אך מתוך תפיסתו כי ביחס לאלוהות הציורים האנושיים הם מוגבלים, הוא ראה ערך חיובי גם בתפיסת הקדמות, המשלימה את תפיסת החידוש ביחס לתפיסת יחסו המורכב של האל לעולם שלא ניתן להמשיגו במודל אחד.

קביעתו של הרב קוק כי עמדת קדמות החומר לא מייחסת את החומר, מבחינה סיבתית, לאל, וכי הרמב"ם, בניגוד לריה"ל, שללה אותה נחרצות, מעוררת קושי, בשני חלקיה. באשר לשלילה הגורפת אותה מייחס לרמב"ם, ניתן להציע מספר אפשרויות; חלקן נסמכות על דברי הרמב"ם במשנה תורה, וחלקן על קריאות אפשריות, גם אם יצירתיות ונקודתיות, בדברי הרמב"ם במורה הנבוכים – אך אין באפשרויות אלה מענה שלם, וניתן לשער כי ייתכן ומדובר בטעות. באשר לפרשנותו לעמדת קדמות החומר, אמנם יש לה סימוכין בביקורתו של רס"ג על תפיסת הקדמות, אך ייחוסה לריה"ל ולרמב"ם, בעוד שבדברי הראשון אין כל נטייה לכך ובדברי האחרון יש דברים הפוכים, עודנו תמוה.

בחינה רחבה של דברי הרב קוק ביחס לעמדת הרמב"ם בשאלת הקדמות, תגלה שתי מגמות הנדמות כסותרות – מחד מדובר בקריאה שמרנית המקבלת את דברי הרמב"ם על החזקתו באמונת החידוש כפשוטם וממאנת לייחס לרמב"ם רמזים לתפיסה רדיקלית של קדמות. מאידך, פרשנותו של הרב קוק לרמב"ם הינה יצירתית לפרקים, והיצירתיות אינה דווקא במגמה שמרנית. כך הוא מייחס לרמב"ם תפיסה פאנתאיסטית מחד ושולל את הפרשנות המייחסת לו, על סמך אותו מקור, אמונה בקדמות החומר. בעבודה מוצע, כי מדובר בשתי השלכות של תפיסתו של הרב קוק את הרמב"ם כ'גיבור תרבות' שבדרכו יש ללכת, המחייבת את הרב קוק לייחס לרמב"ם את התפיסות בהן הוא עצמו מחזיק ומאפשרת לו לפרש את דבריו כמיטב המסורת הפרשנית-דרשנית. אשר על כן, הרב קוק מייחס לרמב"ם אמונה בחידוש העולם ללא כל סייג, ומאידך, כמתחייב משימוש התכוף ברמב"ם כמקור לדרך התמודדותו עם אתגרי הדור בצורה של אימוץ הדעה הנראית כמאתגרת, הוא מייחס להשגחה האלוהית את העובדה שהרמב"ם השתמש בהנחת הקדמות להוכחת מציאות האל, שימוש המכליל את החיוב שבתפיסת הקדמות בתפיסת האלוהות. עם זאת, למרות מעמד זה שמעניק הרב קוק לרמב"ם, ולמרות שהוא נתלה בנקודות רבות בתפיסת חידוש העולם אותה הוא מייחס לרמב"ם, לא מדובר בזהות מוחלטת אלא בהשראה, וישנם הבדלים משמעותיים בפיתוח הדברים הנובעים מההבדלים המהותיים שבין משנת הרב קוק להגות הרמב"ם. כך ישנו פער בין הדיון העובדתי שמנהל הרמב"ם לזה הפרגמטי שמנהל הרב קוק, בין יחסו של הרמב"ם לרע ולחומר והזיקה בין יחס זה לבין שאלת החידוש לבין זה של הרב קוק, ובאשר להגדרתה של תפיסת הקדמות כ'אלילית'.





א.....	תקציר
1 .....	תוכן עניינים
3 .....	מבוא
6 .....	1. תפיסת קדמות העולם בהגותו של הרמב"ם
6 .....	1.1 הדעות אודות חידוש העולם או קדמותו
7 .....	2.1 דעת הרמב"ם בשאלת הקדמות והחידוש
11.....	3.1 הפרשנות האיזוטרית עד לרב קוק
15.....	2. קווי יסוד להגות הרב קוק וליחסה לרמב"ם
15.....	1.2 קווי יסוד להגותו של הרב קוק
20.....	2.2 יחס הגות הרב קוק להגות הרמב"ם
27.....	3.2 שתי סוגיות במשנת הרב קוק
30.....	3. יחסו של הרב קוק לתפיסת הבריאה ולתפיסת הקדמות
31.....	1.3 חזרתה של שאלת הקדמות לשיח האמוני
32.....	2.3 חיוב החידוש וביקורת הקדמות
42.....	3.3 קולות חיוביים ביחס לקדמות
46.....	4. יחס הרב קוק לתפיסת הרמב"ם בשאלת החידוש והקדמות
46.....	1.4 עמדת הרמב"ם בשאלת החידוש והקדמות
52.....	2.4 דוגמאות לפרשנות ה'מורה'
58.....	3.4 בחירת הרמב"ם לייסד את הוכחותיו למציאות האל על הנחת הקדמות
64.....	5. דיון
64.....	1.5 טיב יחסו של הרב קוק לתפיסת הקדמות
69.....	2.5 הרב קוק כקורא וכפרשן הרמב"ם
80.....	סיכום
83.....	ביבליוגרפיה
97 .....	תוכן עניינים אנגלי
I .....	תקציר אנגלי



שאלת קדמות העולם או חידושו בניסוחה המצומצם, קרי האם העולם הינו קדמון ונצחי או מחודש ונוצר אחרי שלא היה בשום צורה, היא בסוגיה פיזיקלית; מהו מקור העולם, האם הוא נברא בזמן, מהי סיבתו הפועלת ומה טיבה של פעולה זו. למעשה, כפי שהראה סמואלסון, מדובר בשש שאלות משנה שונות, שכולן חגות סביב החידה הפיזיקלית של מקור העולם ושאלת הקדמות והחידוש:

- (1) Has the universe always existed, or was there a time at which it came into existence?
- (2) Can the universe be said to have an origin in some nontemporal sense? (3) Does God play a role in the origin of the universe? (4) Given that God does, what kind of role is it? (5) Do the principles that account for the origin of the universe involve intention (kavanah), necessity (hiyuv), chance (miqreh), or some combination of those? (6) What was the nature of the universe prior to its origin?<sup>1</sup>

עם זאת, לשאלה פיזיקלית זו ולבנותיה, השלכות שונות המביאות את רביצקי לקביעה שאמנם השאלה מנוסחת כשאלה פיזיקלית אך למעשה היא 'אינה שאלה פיזיקלית כלל וכלל, כי אם שאלה מטפיזית-יסודית: מהו מושג האל ומה יחסו לעולם?<sup>2</sup> כפי שקובע שם רביצקי בחריפות<sup>3</sup>, בהקשר של עמדת הרמב"ם בסוגיה, להכרעה לכאן או לכאן בשאלת הקדמות והחידוש מסקנות דתיות הוותיקות גורל. תפיסת הקדמות יכולה להתפרש כנושאת דואליזם חריף המפריד בין האל למציאות המקיימים ביניהם יחס קו-אקזיסטנציאלי, אך גם כמחייבת תפיסה מנוגדת של פאנתיאיזם קיצוני. ומנגד, תפיסת החידוש יכולה להתפרש הן כמחייבת אחדות או לכל הפחות זיקה קרובה בין הבורא לבריאה שיצאה מתחת ידיו, אך גם שניות בלתי ניתנת לפשרה בין האל הטרנסצנדנטי ומחויב המציאות לבין המציאות האפשרית.

מובן שהרב אברהם יצחק הכהן קוק (שיכונה בעבודה הרב קוק) שהעמיד שיטה פילוסופית ערוכה ושלמה שהינה אחת מהתורות הבולטות ביותר בעולם ההגות היהודי של המאה העשרים ומתאפיינת בצדדים מרובים ובפנים שונים, לא משך ידו מלהתעסק גם בשאלה עקרונית זו, תוך שהוא כורך אותה כמעט ללא הפרד בשאלה הפרשנית של עמדתו של הרמב"ם בסוגיה, בה הוא רואה מודל ויתר לתפיסות ומהלכים שונים משלו. הרב קוק, שבאורחות חייו השתייך למחנה האורתודוקסי אך בהגותו קווים פאנתיאיסטיים עליהם כבר הצביעו רבים, וביקש לצייר עולם בו קיימת זיקה קרובה בין האדם לבוראו, מציע עמדה רבת-פנים לשאלת הקדמות והחידוש בכלל ולשאלת עמדתו של הרמב"ם בסוגיה בפרט, ומדלה מעמדה זו פארות והסתעפויות רבות, אונטולוגיות, מוסריות ודתיות.

עבודה זו תוקדש לחקר מענהו של הרב קוק לשתי השאלות, זו העקרונית וזו ההרמנויטית. מטרת המחקר היא לבחון את דמותו של הרב קוק כהוגה שבין מקורותיו נמצאת הגות ימי הביניים, וזאת באמצעות העיון בהתייחסויותיו השונות לדעת הקדמות, כפי שהיא מוצגת בידי הרמב"ם. בעבודה אבקש לבחון באיזו עמדה על ציר הקדמות-חידוש אחז הרב קוק, כיצד הוא נימק את דעתו, ובייחוד אבקש לראות ולהראות כיצד הוא קרא את עמדתו של הרמב"ם בסוגיה תוך בחינת אופי פרשנותו של הרב קוק לדבריו של הרמב"ם בו הוא ראה אוטוריטה, כיצד הוא פירש את מהלכיו של הרמב"ם בהם משתמעת קבלת הנחת הקדמות ואת דבריו בהם הוא מנמק את צעדיו השונים בהסברים טקטיים ופדגוגיים.

להצגת עמדתו של הרב קוק בסוגיה זו חשיבות, בהצבעה על טיב תפיסתו האונטולוגית ועל הזיקה שהוא עורך בין תפיסות פילוסופיות וקוסמוגוניות לבין ערכים מוסריים ודתיים. עם זאת, להצגת המענה של הרב

<sup>1</sup> סמואלסון, בריאה, עמ' 253.

<sup>2</sup> רביצקי י., חידוש, עמ' 338.

<sup>3</sup> רביצקי י., חידוש, עמ' 338-340.

קוק לשאלה זו חשיבות שחורגת מגבולותיה של שאלה נקודתית זו. התמודדותו עם שינויים שהזמן גרמן ולא עלו בקנה אחד עם התפיסות המסורתיות, העמידו את הגותו במרכז תשומת הלב הציבורית והמחקרית. עם זאת, המחקר הענף של הגותו של הרב קוק התמקד עד כה, לכל הפחות ברובו בקולות הקבליים, המיסטיים והמודרניים שבהגותו, והותיר בצל את שימושו הנרחב של הרב קוק במקורות ימי-ביניים. דומני שחקר זיקתו המשמעותית של הרב קוק גם להגות ימי-הביניים וחשיפת מידת השימוש שלו בה, יתרום נדבך נוסף להבנת הגותו של הרב קוק ולהבנת ההשפעה של הרמב"ם גם על הגות מודרנית ומיסטית כשל הרב קוק. כמו כן, יתכן והפריזמה של שאלת הקדמות יתרום לעיסוק בדמותו של הרב קוק כפרשן ולבחינת אופיו השימוש אותו הוא עושה בטקסטים שקדמו לו. גם בכיוון ההפוך, של חקר פרשנות הרמב"ם בדורנו, נפקד מקומו של הרב קוק. אמנם רביצקי<sup>4</sup> מציין את הרב קוק כאחד מנציגיה המודרניים של הפרשנות ההרמוניסטית לרמב"ם, אך אין הוא מבסס את דבריו, וישמו כלל לא מוזכר במאמריהם של הרוי<sup>5</sup> ומוצקין<sup>6</sup>, המנתחים בהרחבה את הפרשנות והשימוש המודרני בהגותו של הרמב"ם.

כמתחייב מאופיה הכפול של העבודה, חלקיה ינועו על שני צירים - הציר הפרסונלי בין הרמב"ם לרב קוק, והציר התמטי בין עמדתו העקרונית של הרב קוק לפרשנותו לזו של הרמב"ם. פרק המבוא הראשון יעסוק בתפיסת הקדמות בהגות הרמב"ם. את הפרק נפתח בסקירת הדעות בבעיית החידוש והקדמות אותן מונה הרמב"ם, נעבור לסקירת דבריו המפורשים וחלקיה השונים של עמדתו האקזוטריה בסוגיה ולפרשנות ההרמוניסטית המתחייבת מהם, ונסיים בסקירה של הפרשנות האקזוטריה הקדומה לדברי הרמב"ם בסוגיה, תוך מעקב אחרי דמויות מפתח פרשניות שהחזיקו בה. אין בעבודה זו בכדי להקיף את המחקר והפרשנות הרחבים עד למאוד בסוגיה זו, לא כל שכן לקבוע מסמרות לכאן או לכאן, הגם שאין דעתי נוחה מהפוטנציאל האינסופי שבפרשנות האקזוטריה, ומטרת פרק זה הינה הנחת המצע המינימלי הנדרש להבנת ההקשר של עמדת הרב קוק בשאלה העקרונית והפרשנית של הקדמות ודעת הרמב"ם, הא ותו לו.

הפרק השני, שגם הוא על פרקי המבוא ימנה, יעסוק בהגות הרב קוק וביחסה לרמב"ם. ראשית כל נצביע על המאפיין הדיאלקטי של הגות הרב קוק, נסקור את העמדות השונות ביחס למקורות הגותו, וכמסתעף נדון באופיה של פרשנותו של הרב קוק להגות בה הוא משתמש כמקור. כהמשך לדיון במקורות הגותו ובפרשנותו להם, נקדיש מקום לעיסוק נרחב, הקובע לטעמי ברכה לעצמו, ביחס הגותו של הרב קוק להגות הרמב"ם; החל בתמורות שחלו באופי השימוש של הרב קוק בהגות הרמב"ם, גם אם לא בכמותו, דרך הזיקה התוכנית של הגותו של הרב קוק להגות הרמב"ם וכלה ביחסו והתייחסותו של הרב קוק לרמב"ם, דמותו, הגותו וחיבוריו. את הפרק נחתום, בחזרה להגותו של הרב קוק ובתיאור עמדתו בשתי סוגיות המשיקות לסוגיית הקדמות; טיב מערכת היחסים בין הדת והמדע ושאלת מעמדו האונטי של העולם.

הפרק השלישי, הראשון לפרקי גוף העבודה, יעסוק בדיוני רבי הפנים של הרב קוק בשאלת הקדמות והחידוש. כמסגרת ונתינת הקשר לפרק זה, נפתח אותו בדבריו של הרב קוק באחד מחיבוריו הקדומים, בהם הוא מתאר את שאלת הקדמות כשאלה שחזרה וניעורה עם הופעת תיאוריות ביולוגיות וגיאולוגיות המקדימות מאוד את היווצרות העולם. בהמשך הפרק, נפנה לתשובתו של הרב קוק לשאלה עצמו; ראשית לנקודת המוצא של תשובתו, התפיסה המסורתית של הבריאה ושלילה עקרונית ועניינית של תפיסת הקדמות הפילוסופית, אחר כך לביקורת אפיסטמולוגית על תפיסת הקדמות כלידת הכוח המדמה ולשלילתו הפרגמטית של הרב קוק את עמדת הקדמות וחיובו את עמדת הבריאה משלושה פנים שונים אותם הראשונה הורסת והאחרונה מקיימת- האופטימיות, היחס החיובי לעולם החול וטיב הזיקה בין האדם לאלוהיו. את הפרק נחתום בהצבעה על קולות חיוביים בהגותו של הרב קוק ביחס לתפיסת

<sup>4</sup> רביצקי, סתרי, עמ' 68, הערה 181.

<sup>5</sup> הרוי, חזרתו.

<sup>6</sup> מוצקין, האינטרפרטציה.

הקדמות, הן בהצבעה על שורשה החיובי, והן בהצבעה על אמתותה היחסית בעולם של טרם-צמצום.

הפרק הרביעי, בו יתלכדו הצירים כולם, יעסוק ביחסו ופירושו של הרב קוק את תפיסת הרמב"ם בשאלת החידוש והקדמות. הפרק יחולק לשלוש חטיבות משנה; הראשונה תעסוק בתיאורו של הרב קוק את עמדתו של הרמב"ם בסוגיה ותחולק אף היא לתתי-יחידות; תיאורו של הרב קוק את הרמב"ם כמי שמצדד בתפיסת החידוש, הנימוקים אותם הוא מייחס לרמב"ם לדחיית הקדמות והמשמעות שהוא מייחס לדחייה זו, ותת יחידה נוספת שתוקדש לעיסוקו המיוחד של הרב קוק במה שהוא רואה כדחיית הרמב"ם את תפיסת הקדמות. החטיבה השנייה תוקדש לשתי דוגמאות לפרשנותו של הרב קוק קטעים ממורה הנבוכים המשיקים לשאלת הקדמות. החטיבה השלישית תוקדש להתייחסויותיו של הרב קוק ולנימוקיו לבחירתו של הרמב"ם להניח בתשתית הוכחותיו התיאולוגיות את הנחת קדמות העולם.

הפרק החמישי והאחרון, יוקדש לתכלול פרקי העבודה השונים, בייחוד השניים האחרונים. נדון בטיב יחס הרב קוק לתפיסת הקדמות ונציע מודלים להסברת דבריו האמביוולנטיים ביחס אליה. לאחר מכן נפנה למסקנות העולות מהעבודה בנוגע לאופי קריאתו ופרשנותו של הרב קוק את דברי הרמב"ם, כפי שאלה ניבטים מבעד לפריזמה של שאלת הקדמות. תחילה נעסוק בחידת ייחוסו של הרב קוק לרמב"ם שלילה גורפת של תפיסת קדמות החומר, שנית נפנה לתת סימני באופי הקריאה של הרב קוק ברמב"ם, קריאה הנעה בין מסורתיות והיצמדות לרובד האקזוטרי ליצירתיות ולמקוריות. ושלישית, נציע כי דווקא ראייתו של הרב קוק ברמב"ם גיבור תרבות, ראה עליה הצביעו חוקרים קודמים, היא זו שמחייבת את הרב קוק לקריאה מסורתית ומתונה מחד ומאידך מאפשרת לו לייחס לרמב"ם דברים שהוא עצמו סבור שאינם מדעתו. את העבודה נחתום בהצבעה על מספר הבדלים בין דבריו של הרמב"ם בסוגיה והמסתעף ממנה לאלו של הרב קוק.

בפתח העבודה אבקש להודות למנחה העבודה פרופ' חיים קרייסל שבהערה קצרה בראשית תהליך הכתיבה על טיבה של עבודת מאסטר העניק לי את התחושה כי בידי הדבר, ולאשתי שהריונה המתקדם דחק בי להתקדם בעבודה כל עוד עתותי בידי. תודה מיוחדת שלוחה לרב שלמה אבינר שסייע לי, באמצעות סיפור על כתיבת עבודה אקדמית ברוסיה הסובייטית, במציאת הנושא לעבודה זו, ברגע בו התייאשתי ממצאת נושא שיהיה בו עניין הן לכותב העבודה והן לקוראיה. כולי תקווה שבעבודה זו, יהיה בכדי לשפוך אור לא רק על הסוגיה הנקודתית גם אם חשובה של מקור העולם, אלא גם על צד משמעותי בהגותו של הרב קוק; הסתמכותו ופרשנותו להגות חכמי ימי-הביניים בכלל והרמב"ם בכלל.

## 1. תפיסת קדמות העולם בהגותו של הרמב"ם

יחסו של הרמב"ם לתפיסת קדמות העולם ותשובתו לשאלת חידוש העולם וקדמותו, הם רבי פנים. בפרק זה נסקור סוגיה זו. ראשית נציג את התשובות השונות לשאלה על יסוד הדברים במורה הנבוכים, לאחר מכן נרכז את התייחסויותיו האקזוטריקות לסוגיה<sup>7</sup>, את דבריו המפורשים בהם הוא מבכר את תפיסת החידוש ואת נימוקיו, נסקור בקצרה את הזדקקותו להנחת הקדמות ואת פרשנותו להזדקקות זו, ובסוף נפנה לפרשנויות הטוענות לרובד אזוטרי בדבריו. בסקירה זו נשתדל להתמקד בדברי הרמב"ם עצמו תוך התייחסות לפרשנות הקדומה שעמדה לפני הרב קוק, ונפנה לחידושים המחקריים רק כדי להאיר את דברי הרמב"ם<sup>8</sup>. כמתחייב מטיבו של פרק זה, סקירתנו תהיה בעלת אופי אקלקטי וסיכומי.

### 1.1 הדעות אודות חידוש העולם או קדמותו

בקורפוס כתביו של הרמב"ם מופיעות שתי סקירות של התשובות השונות לשאלת מקורו של העולם; סקירה רחבה במורה הנבוכים, בראש חטיבת הפרקים העוסקים בחידוש העולם<sup>9</sup>, וסקירה קצרה באגרת לחכמי מונטפזליר<sup>10</sup>, כרקע לתפיסת הרמב"ם את השפעת הגלגלים על העולם.

הדעה הראשונה המוצגת במורה הנבוכים<sup>11</sup>, מיוחסת לכל המאמינים בתורת משה, ולפיה העולם כולו נברא יש מאין גמור, ולפני בריאתו האל היה קיים לבדו<sup>12</sup>. ההבנה המקובלת של דעה זו<sup>13</sup> הינה כי האל ברא את היש מהאין מוחלט, להוציא תפיסה המחייבת מציאות קדומה המהווה סיבה למציאות.

כניגוד לתפיסה הראשונה, מוצגות שתי תפיסות שהמשותף להן היא התפיסה כי מציאות של דבר בעל חומר וצורה שנוצר מהעדר מוחלט של אותו חומר הינה בגדר הנמנעות שלא ניתן לייחסן לאל<sup>14</sup>. עם זאת, יש ביניהן הבדל; הדעה השנייה<sup>15</sup>, המיוחסת לאפלטון ולפילוסופים<sup>16</sup>, מציגה עמדה מורכבת של חומר קדמון, לפיה החומר והאל הם קדמונים אך האל הוא סיבת החומר ומעצבו בהתאם לרצונו. לדעה זו אומנם יש לעולם כפי-שהוא התחלה בזמן, אך חומר העולם הוא קדמון. לסקירת דעה זו, מוסיף הרמב"ם הערה המבחינה בינה לבין מה שהוא מתאר כמה ש'אנו מאמינים'; אמנם לשתי התפיסות המציאות כפי שהיא התהוותה לאחר שלא היתה קיימת, אך בניגוד לראשונה, לפיה מערכת הגלגלים התהוותה לאחר ההעדר המוחלט, לתפיסת אפלטון מערכת הגלגלים התהוותה 'יש מיש' ולא 'יש מאין'.

התפיסה השלישית, הינה תפיסת אריסטו והאסכולה האריסטוטלית, המיוחסת באגרת לרוב הפילוסופים הדוגלים במציאות האל<sup>17</sup>. לתפיסה זו, התהוות יש מאין הינה בלתי אפשרית והמציאות כפי שהיא – על חומרה וצורתה, קיימת מאז ומעולם. לתפיסה זו, על גרמי השמיים לא חלים חוקי ההווה וההפסד, הם לא יפסיקו מלהיות כך, וסדר המציאות לא ישתנה. האל והמציאות קיימים במקביל,

<sup>7</sup> לדיון מעמיק בשאלה זו, המקיף את רוב הנקודות בהן נדון בהמשך, ראה סייסקין, מקור.  
<sup>8</sup> בקצרה נעיר כי ניתן לזהות במחקר המודרני ארבעה כיוונים – קריאה הרמונית של הרמב"ם [ראה בעיקר סייסקין, מקור. ראה גם, נהוראי, כיצד; סמואלסון, בריאה; רביצקי י., חידוש], כיוון הממשיך את הפרשנות הרדיקלית ולפיו החזיק הרמב"ם בדעת אריסטו [ראה גליקמן, הבעיה המודאלית, עמ' 188-191; נוראל, חידוש; הרוי, גישה]; וכיוון נוסף לפיו החזיק בדעה מעין-אפלטונית [ראה דוידסון, עמדה; עברי, בריאת העולם; ראה גם דון, האויב; קרייסל, יהדות, עמ' 67-69] או ספקנית [קליין-ברסלבי, 'ברא']. למקורות נוספים ראה היימן, בריאה, עמ' 47; קפלן, האלמנט, עמ' 240, הערה 26.  
<sup>9</sup> רמב"ם, מו"נ, ב, יג, עמ' 297-301. ראה עברי, בריאת העולם, עמ' 126-129; ריינס, נסים, עמ' 245; סמואלסון, בריאה, עמ' 252-253. ראה גם ראבידוביץ, מבנה, עמ' 315; כספי, עמודי, עמ' 99.

<sup>10</sup> רמב"ם, איגרות, עמ' תפב-תפד.  
<sup>11</sup> רמב"ם, מו"נ, ב, יג, עמ' 297.  
<sup>12</sup> רמב"ם, איגרות, עמ' תפג.

<sup>13</sup> שם טוב, פירוש, ב, עמ' ל ע"א; קליין-ברסלבי, פירוש, עמ' 86-81; הרוי, גישה, עמ' 289. אך ראה עברי, בריאת העולם, עמ' 127, המעמיד תפיסה שונה, לפיה הרמב"ם מחזיק בתפיסה קרובה לתפיסה האפלטונית דלקמן, ומתאר בהתאם את 'המאמינים בתורה משה' כדוגלים בבריאה יש מאין- כאשר האין הינו דבר-מה מבחינה מסוימת. ראה כספי, עמודי, עמ' 100; סמואלסון, בריאה, עמ' 254-255.

<sup>14</sup> רמב"ם, מו"נ, א, עג, עמ' 223, שם, ג, טו, עמ' 469.  
<sup>15</sup> רמב"ם, מו"נ, ב, יג, עמ' 299-300; רמב"ם, איגרות, עמ' תפג.  
<sup>16</sup> לפי הרוי, גישה, עמ' 289, לפילוסופים הסמוכים לדורו של הרמב"ם.  
<sup>17</sup> רמב"ם, מו"נ, ב, יג, עמ' 300; רמב"ם, איגרות, עמ' תפג.

ומקיימים זיקה נצחית של סיבה ומסובב. במורה הנבוכים, בשונה מסקירת שתי התפיסות הראשונות, הרמב"ם מתייחס להשלכותיה של תפיסה זו ומציין כי מסקנתה היא שנמנע שתתחדש במציאות תופעה יוצאת דופן או דבר לא טבעי והמציאות כולה כפי שהיא קיימת עכשיו, התקיימה ותתקיים באותה הצורה מעולם ולנצח.

בשני הדיונים, הרמב"ם תוחם את הסקירה לדעותיהם של הפילוסופים הסבורים כי האל נמצא. לתפיסתו, מציאות האל מוכח בצורה מופתית, כך שאין ערך לדון במי שכוfer במציאותו. עם זאת, במורה הנבוכים<sup>18</sup>, מאזכר הרמב"ם לקראת סיום הפרק את תפיסתו של אפיקורוס וסיעתו, לפיה המציאות אמנם מתהווה, אך זאת במקרה ובלי מנהיג ומארגן. את הפרק במורה הנבוכים חותם הרמב"ם בהצבעה על הקירבה בין התפיסה השנייה לזו השלישית, בייחוד מהפרספקטיבה של מאמיני החידוש הגמור<sup>19</sup>.

אם כן, הרמב"ם סוקר שלוש תפיסות בשאלת חידוש העולם: דעת התורה לפיהם העולם מחודש לחלוטין, דעת אפלטון הסבור כי העולם מחודש מחומר קדום, ודעת אריסטו כי העולם כפי שהוא הינו קדמון.

## 2.1 דעת הרמב"ם בשאלת הקדמות והחידוש

### 1.2.1 הרובד האקזוטרי

#### 1.1.2.1 שאלת הקדמות כסוגיה שאינה ברת הכרעה-מופתית

באחת, לדעת הרמב"ם, לפי מהלך דבריו המפורשים, אין ביכולת השכל האנושי להכריע בשאלת חידוש העולם. יתרה מכך, הרמב"ם לא מבקש להוכיח את החידוש אלא רק למצב את הסוגיה כשאלה בה שתי התשובות אפשריות מבחינה פילוסופית ולא ניתן להוכיח את נכונות אחת מהן, כך שיתאפשר להכריע לטובת החידוש על סמך טענות שאינן מופתיות<sup>20</sup>. לדעתו, הוכחה מופתית בנושא זה לא קיימת והשכל האנושי חסר יכולת להכריע בסוגיה, כך שיש להסתמך על דברי הנביאים המורים על החידוש<sup>21</sup>.

על מנת להגיע למצב זה, פונה הרמב"ם<sup>22</sup> למיצגה של עמדת הקדמות – אריסטו<sup>23</sup>, וטוען כי אין לו הוכחה מופתית חותכת לסברתו זו, והוא מודע לכך היטב<sup>24</sup>. הרמב"ם<sup>25</sup> אף שולל את הוכחות-ראיותיו של אריסטו המבוססות על טבע המציאות. לדברי הרמב"ם, כיוון שבבסיס דעת החידוש נמצאת הטענה כי העולם לא היה מאז ומעולם כפי שהוא כעת, הרי שלא ניתן להוכיח את הקדמות על בסיס מאפייני המציאות הקיימים עכשיו. את הטענות השוללות את החידוש על בסיס קביעות בנוגע לאל, דוחה הרמב"ם<sup>26</sup> באמצעות דיון קצר בכל אחת מהן. גם את טענתם של חכמי הכלאם, כי ניתן לחייב את חידוש העולם באמצעות הוכחות מופתיות, שולל הרמב"ם<sup>27</sup>, וקובע שמדובר בהוכחות מופתיות רק בעיני מי שאינו יודע להבחין ביו הוכחות כאלה לבין טענות דיאלקטיות וסופיסטיות. יתרה מכך, גם את טענותיו שלו לצידוד בחידוש הוא לא מגדיר כהוכחות [=בראהין] אלא כ'ראיות'<sup>28</sup> [=דלאיל] לעדיפות דעת החידוש, ובמקום אחר<sup>29</sup> כ'ראיות' הקרובות להוכחות מופתיות, אך לא מוכיחות אותה בצורה מופתית.

לסיכום, הרמב"ם רואה ומעמיד את שאלת הקדמות כשאלה בה לא ניתן להכריע בצורה מופתית. העמדה

<sup>18</sup> רמב"ם, מו"י, ב: יג, עמ' 300-301.

<sup>19</sup> רמב"ם, מו"י, ב: יג, עמ' 301. ראה קרייסל, יהדות, עמ' 67-69.

<sup>20</sup> רמב"ם, מו"י, ב: יז, עמ' 314.

<sup>21</sup> רמב"ם, מו"י, א: עא, עמ' 190-191; שם, ב: כג, עמ' 335; שם, ב: כד, עמ' 341.

<sup>22</sup> רמב"ם, מו"י, ב: טו, עמ' 308-305.

<sup>23</sup> רמב"ם, מו"י, ב: יג, עמ' 300; שם, ב: יד, עמ' 301-305.

<sup>24</sup> ראה הרוי, גישה, עמ' 294.

<sup>25</sup> רמב"ם, מו"י, ב: יז, עמ' 310-314. ראה קליין-ברסלבי, 'ברא', עמ' 43-45; רביצקי, עיונים, עמ' 165-166; נהוראי, הנס, עמ' 6.

<sup>26</sup> רמב"ם, מו"י, ב: יח, עמ' 314-317. ראה קליין-ברסלבי, 'ברא', עמ' 46.

<sup>27</sup> רמב"ם, מו"י, א: עא, עמ' 190; שם, ב: טז, עמ' 309. ראה קליין-ברסלבי, 'ברא', עמ' 45.

<sup>28</sup> רמב"ם, מו"י, ב: טז, עמ' 309.

<sup>29</sup> רמב"ם, מו"י, ב: יט, עמ' 318.

זו מאפשרת לרמב"ם להכריע בשאלה זו במתודות שאינן מופתיות ובעזרת טענות רטוריות.<sup>30</sup>

#### 2.1.2.1 העדפת החידוש

כבר בפרק בו סוקר הרמב"ם את הדעות השונות, הוא מורה על החזקתו בדעת החידוש וקובע שהיא עיקר (מעיקרי) תורת משה רבנו עליו השלום [...] אל יעלה בדעתך דבר אחר.<sup>31</sup> יש הרואים בתוספת זו ערעור על הגישות שתוארנה להלן ולפיהן לאמיתו של דבר הרמב"ם לא מזדהה עם תפיסה זו.<sup>32</sup> וקריאה למעיין שלא לנטות מהבנה זו למרות הקושי ביישובה עם מספר מקורות במקרא ובספרות חז"ל.<sup>33</sup> הצידוד בעמדה של בריאה יש מהאין-הגמור תוך קביעה כי מדובר בדעה שמקורה במסורת ובאחד מעמודי התווך של האמונה היהודית, אינו יחידאי אלא חוזר ונשנה ב'מורה'<sup>34</sup>, ובחיבורים נוספים של הרמב"ם.<sup>35</sup>

בדברי הרמב"ם<sup>36</sup> מצויה ההנחה כי אחרי מיצוב שאלת הקדמות כבלתי מוכרעת מבחינה שכלית, והקביעה כי דעת החידוש אפשרית מבחינה פילוסופית - יש לפנות למקורות המסורתיים ולקבל מהם את דעת החידוש: 'מכיוון ששאלה זאת - האם העולם קדום או מחודש - פתוחה, היא מקובלת עלי מצד הנבואה'.<sup>37</sup> עם זאת, ישנו בדברי הרמב"ם גם קול נוסף<sup>38</sup> ממנו משתמע כי הסתמכות זו אינה אידאלית.

הרמב"ם לא טוען שעצם קיומה של הנבואה מורה על חידוש העולם ומצהיר מפורשות כי הנבואה יכולה להתיישב גם עם מודל של עולם קדום.<sup>39</sup> הוא מסביר<sup>40</sup> שהנבואה מורה על החידוש לא מצד ההיגדים המפורשים המתארים בריאה היכולים להתפרש גם אחרת, אלא מצד תיאורי הניסים שהתרחשו בעבר ושהתורה מבטיחה עליהם כחלק ממודל הגמול שלה. לתפיסת הקדמות האריסטוטלית, המציאות וחוקיה מתחייבים מהאל וקיומה נצחי כנצח האל, ותופעה נסית לא אפשרית<sup>41</sup>, אשר על כן היא שוללת את הבסיס לקיום התורה ומודל הגמול שלה. לעומת זאת, תפיסת החידוש מאפשרת את מציאותם של הניסים, ומאפשרת את התורה. הרמב"ם כורך את אפשרות קיומה של התורה באפשרות הנס<sup>42</sup>, תולה את שני הדברים כאחד בחידוש העולם<sup>43</sup>, ולכן מכריע, על-פניו<sup>44</sup>, לטובת חידוש העולם ואפשרות הנס. כיוון שאמונת החידוש משמעה שהאל יצר את העולם וקבע את טבעו, אפשרות שינוי הטבע מסורה בידו; הדברים פתוחים – אמונת חידוש העולם מאפשרת את הנס, והנס המקראי מוכיח את החידוש.<sup>45</sup>

הרמב"ם מדגיש<sup>46</sup> שטיעון זה כוחו יפה רק כנגד הקדמות בצורתה האריסטוטלית. לעומת זאת, הקדמות בנוסחו של אפלטון, מקיימת אפשרות של שינוי סדרי הטבע והשעייתם על-ידי האל. יתרה מזאת, פסוקי התורה קלים לפרשנות לאור תפיסה זו, ומבחינה תיאולוגית היא נוחה יותר. עם זאת, הרמב"ם שולל את קבלתה של תפיסת אפלטון בשל פשט הכתובים המורים על חידוש יש מאין-מוחלט. נימוק זה, כוחו יפה הן לשלילת תפיסת הקדמות של אריסטו והן לזו של אפלטון, וכל עוד לא הוכחה דעת אפלטון, הפשט במקומו עומד. עם זאת, כוח ההיגדים המפורשים בנוגע לחידוש העולם יש-מאין ולתופעת הניסים, הינו

<sup>30</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: כג, עמ' 335. אך ראה נוראל, חידוש, עמ' 387; נהוראי, כיצד, עמ' 124-125.

<sup>31</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: יג, עמ' 298.

<sup>32</sup> עברי, בריאת העולם, עמ' 126.

<sup>33</sup> פלקירה, מורה, עמ' 257. על עמדת פלקירה על תפיסתו האזוטריית של הרמב"ם, ראה שיפמן, פלקירה, עמ' 7-14.

<sup>34</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: יז, עמ' 314; שם, ב: כג, עמ' 335; שם, ב: כז, עמ' 346; שם, ב: לא, עמ' 372.

<sup>35</sup> רמב"ם, הקדמות, עמ' קמב; רמב"ם, איגרות, עמ' שסז; שם, עמ' תפג; רמב"ם, פרקי משה, עמ' קנט.

<sup>36</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: יג, עמ' 301; שם, ב: יז, עמ' 314; שם, ב: כב, עמ' 334; שם, ב: כג, עמ' 335.

<sup>37</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: טז, עמ' 309. ראה פינס, הרצאה, עמ' 126-127.

<sup>38</sup> רמב"ם, מו"נ, א: עא, עמ' 191. ראה קליין-ברסלבי, 'ברא', עמ' 52-53.

<sup>39</sup> רמב"ם, מו"נ, א: עא, עמ' 191; שם, ב: טז, עמ' 309. ראה הרוי, גישה, עמ' 290, הערה 12.

<sup>40</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: כה, עמ' 341-343. ראה סמואלסון, בריאה, עמ' 258-261; רוזנברג, פרשנות, עמ' 89-91.

<sup>41</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: יג, עמ' 300; שם, ב: יט, עמ' 318; שם, ב: כב, עמ' 333.

<sup>42</sup> רמב"ם, איגרות, עמ' שסז.

<sup>43</sup> ראה רביצקי, התורה, עמ' 334-335; ריינס, נסים, עמ' 246; לנגרמן, נסים, עמ' 155-156.

<sup>44</sup> ראה ריינס, נסים, עמ' 252-255.

<sup>45</sup> רמב"ם, פרקי משה, עמ' קנח-קס; ראה לנגרמן, נסים, עמ' 159-161.

<sup>46</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: כה, עמ' 342-343. ראה קליין-ברסלבי, 'ברא', עמ' 49-51.



מוגבל, שהרי ניתן לפרשם בצורות שונות, אלא שיש להימנע מפרשנות כזו באין הוכחה מופתית מחייבת. לצד ההתבססות על התיאור המקראי, הרמב"ם משתדל להראות כיצד תפיסת הקדמות והחיוב מעוררת קשיים לנוכח תמונת עולם גרמי-השמים, וכיצד מודל הבריאה, המניח יסוד של כוונה, מתיישב ביתר קלות עם תופעות אסטרונומיות שונות.<sup>47</sup> כפי שצויין, הרמב"ם לא מתיימר לטעון שבכך הוכיח את חידוש העולם, אלא שמתוך כך יש לבכר את עמדת החידוש על פני עמדת הקדמות, בצירוף למסורת המורה עליה. אם כן, הרמב"ם מאמץ את תפיסת החידוש, על בסיס הנחתו כי לא ניתן להוכיח את החידוש או הקדמות, ועל סמך שלילת הקדמות האריסטוטלית את הניסים המתוארים בתורה והחולשות שבהסברים של מודל זה לתופעות אסטרונומיות שונות. עם זאת, הרמב"ם מציין שתפיסת הקדמות של אפלטון מתיישבת עם תופעת הניסים ואף שוללת חלק מטענות הפילוסופים כנגד התורה, והוא לא מקבל אותה בשל פשטי המקראות. אשר על כן, רואה הרמב"ם בתפיסת החידוש את אחד מעקרונות התורה.

### 3.1.2.1 הוכחת מציאות האל על בסיס הקדמות

למרות ההעדפה המפורשת של תפיסת החידוש, נזקק הרמב"ם לתפיסת הקדמות בכל הנוגע להוכחות למציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו. בתחילת חלק שני מביא הרמב"ם<sup>48</sup> הוכחות לשלוש הנחות בנוגע לאל – מציאותו, אי-גשמיותו ואחדותו, הוכחות אותן הוא מייחס לאריסטו ולאריסטוטליים ומבוססות על הנחת קדמות העולם.<sup>49</sup> גם בפתיחת משנה תורה, בהתייחסו לשאלות האל, משתמש הרמב"ם בטרמינולוגיה ובנימוקים המורים על התבססות על הנחת הקדמות.<sup>50</sup>

כיוון שהישענות זו לא עולה בקנה אחד עם שלילתו של הרמב"ם את תפיסת הקדמות, הוא מתייחס אליה ומסביר אותה מספר פעמים לאורך הספר. כיוון שהוכחות חכמי הכלאם לשאלות אלה מבוססות על הנחת חידוש העולם, ולדעת הרמב"ם הנחה זו בלתי-ניתנת להוכחה, הרי שהוכחותיהם מסופקות. לכן, שולל<sup>51</sup> הרמב"ם את בירורן של שאלות אלה על היסוד הרעוע של הנחת חידוש העולם, והמודל אותו הוא מציע שואף לנתק את הזיקה בין שאלת חידוש העולם לשאלת מציאות האל.

דרכו של הרמב"ם<sup>52</sup> בדיון זה היא דו-שלבית; כיוון שהעולם יכול להיות רק מחודש או קדמון, ואם העולם מחודש מציאות האל מתחייבת כמובן מאליו, הרי שנוותר להוכיח את מציאות האל רק על צד הקדמות. הוכחת מציאות האל על צד הקדמות תאפשר לענות על שאלת מציאות האל ב'הן', מבלי לתלות את התשובה בשאלת החידוש. אשר על כן, משאביו של הרמב"ם במשנה תורה ובמורה הנבוכים, מושקעים דווקא בהוכחת מציאות האל על דרך הקדמות, תוך הנחה כי ההוכחה על דרך החידוש היא בגדר מושכל ראשון. הרמב"ם מדגיש כי התבססותו על הנחת הקדמות לא נובעת מצידוד בדעת הקדמות, אלא מתוך שאיפה למודל של הוכחה מושלמת למציאות האל, ומתוך הבנה כי מדובר על דעה משמעותית ביותר.

אם כן, הרמב"ם מבסס את הוכחותיו למציאות האל, אחדותו ואי-גשמיותו, על תפיסת קדמות העולם האריסטוטלית, אך לדבריו מדובר על הוכחה דו-שלבית שאין בה כדי לרמוז על צידוד בתפיסה זו.

### 2.2.1 הפרשנות המתונה-הרמוניסטית

סמוכה ונראית לדבריו המפורשים של הרמב"ם בסוגיה, היא עמדת האסכולה הפרשנית אותה מגדיר רביצקי<sup>53</sup> מתונה-הרמוניסטית. אסכולה זו, מגמתה להכחיש את הפער בין הרובד המכונה 'אקזוטרי' לזה

<sup>47</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: יט-כד, עמ' 318-341. ראה קליין-ברסלבי, 'ברא', עמ' 46-47.

<sup>48</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: א, עמ' 258-266.

<sup>49</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: הנחות, עמ' 256-257.

<sup>50</sup> ראה רביצקי, סתרי, עמ' 61; שם, הערה 143.

<sup>51</sup> רמב"ם, מו"נ, א: עא, עמ' 190-192.

<sup>52</sup> רמב"ם, מו"נ, א: עא, עמ' 191-192; שם, א: עו, עמ' 243; שם, ב: ב, עמ' 267-268.

<sup>53</sup> רביצקי, סתרי, עמ' 32-33.

ה'אזוטרי', ולטעמם פיו וליבו של הרמב"ם שווים ואין לייחס לו עמדה אזוטריה בדברים בהם עמדתו מפורשת. המתודה הפרשנית של גישה זו, היא חתירה להרמוניזציה והתרחקות מחידוד הסתירות הטמונות בהן. אשר על כן, לאור לשונותיו המפורשים של הרמב"ם, הסבירו השייכים לגישה זו את עמדתו בסוגיית החידוש והקדמות כמחזיקה במפגיע בתפיסת החידוש. ניתן למצוא מספר נציגים לעמדה זו<sup>54</sup>, אך כיוון שעבודתנו מכוונת להבנת דברי הרב קוק, נתמקד בנציג המובהק ביותר של עמדה זו - רבי יצחק אברבנאל, שפירושו מתאפיין בקריאה דקדנית של ה'מורה' ובהעדפת הרובד האקזוטרי<sup>55</sup>.

אמנם אין בידינו את פירוש האברבנאל לפרקי הבריאה שבחציו הראשון של חלק שני של ה'מורה'<sup>56</sup>, אך לפי דבריו שכן הגיעו לידינו ובייחוד משני חיבוריו המוקדשים לסוגיה זו, הוא החזיק בנחרצות בעמדה שהרמב"ם צידד בחידוש הגמור<sup>57</sup>: 'שגלוי וידוע לכל בעל סברא ישרה, שהרב המורה היה לבו שלם באמונת חדוש העולם'<sup>58</sup>. לטענתו, הפרשנות האלגורית של הרמב"ם למעשה בראשית מצטמצם לפרק ב' של ספר בראשית, ואילו את פרק א' הבין הרמב"ם כפשוטו וככזה הוא מורה על חידוש העולם ושולל גם קדמות החומר<sup>59</sup>. לאור קביעה זו בנוגע לפרשנותו של הרמב"ם את הסיפור המקראי, ובהתאם לאופי ההרמוניסטי של פרשנותו, שולל האברבנאל בחריפות את הפרשנות הרדיקלית לפיה הרמב"ם החזיק בתפיסת הקדמות ולדעתו סיפור הבריאה כולו משל, ומפרש את דברי הרמב"ם בנוגע לשאלת החידוש והקדמות זו:

ואם תעיין בפרקי הרב הנה הוא יעשה אותו כן, כי בענין חדוש העולם ובריאתו לא עשה משל וצורה חלילה, אבל השתדל השתדלות נמרץ לבאר שקרות ראיות קדמות העולם ועשה ומפתיים וראיות רבות לקיים את החדוש הרצוני הכולל.<sup>60</sup>

מגמתו ההרמוניסטית של האברבנאל נתקלת בקשיים עליהם הצביעו הפרשנים הרדיקליים בהם נעסוק מיד, ובראשם – הסתמכות הרמב"ם על הנחת הקדמות להוכחת מציאות האל, וכך הוא מנסח את הקושי:

למה זה אם כן, עשה [הרמב"ם, א"ל] מופתיו על מציאות האל יתברך, ואחדותו, והרחקת הגשמות, שהם עיקריו התורה ויסודתיה, נבנים ונשענים על הכפירה הלז, ר"ל, דעת בעלי הקדמות, שהוא הורס התורה, יעודיה ומצותיה, נסיה ונפלאותיה כלם [...] איך יאמר 'לא שאני מאמין בקדמות העולם', כיון שהוא בדרכיו ומופתיו מקבל אותו. אין זה כי אם דוגמת מה שאמר שלמה, 'כן דרך אשה מנאפת אכל ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און', והספק הזה על הרב עצום מאוד.<sup>61</sup>

את תשובתו<sup>62</sup> הוא מוצא בדברי הרמב"ם עצמו שהובאו לעיל<sup>63</sup> ואותם ניסחנו בלשון 'הוכחה דו-שלבית'. כלומר, כנים דברי הרמב"ם והוא אכן החזיק בדעת החידוש, והוכחותיו למציאות האל לא בנויות באופן בלעדי על הנחת הקדמות, אלא זה רק צד אחד של ההוכחה, והצד השני מיוסד על אמונת חידוש העולם. כמו כן, מתמודד האברבנאל<sup>64</sup> עם טענותיו וטיעוניו של נרבוני, עליהן נרמוז להלן, שרואה את טיעוניו של הרמב"ם כנגד הקדמות ובעד החידוש כטענות חלשות, ומסביר שהרמב"ם היה מודע לכך והשתמש בהן כדי להגן על התפיסות המקובלות בעוד שהוא עצמו החזיק בדעת הקדמות. לדעת האברבנאל, דברים אלו

<sup>54</sup> ראה שוורץ, כומטינו, עמ' 149-156; כומטינו, פירוש, עמ' 23-24; קפלן, הרב קוק, עמ' 66, הערה 21; רביצקי, סתרי.

<sup>55</sup> בן-זוון, אברבנאל, עמ' 350-351.

<sup>56</sup> ראה בן-זוון, אברבנאל, עמ' 63-69.

<sup>57</sup> בן-זוון, אברבנאל, עמ' 129-143.

<sup>58</sup> אברבנאל, מפעלות, ט, א, עמ' רג.

<sup>59</sup> אברבנאל, פירוש, א, כד ע"ב; אברבנאל, מפעלות, ב, ה, עמ' נא-נט.

<sup>60</sup> אברבנאל, פירוש, א, כד ע"ב. לנוסח הדברים, ראה בן-זוון, אברבנאל, עמ' 132-133.

<sup>61</sup> אברבנאל, מפעלות, ט, א, עמ' רג-רד.

<sup>62</sup> אברבנאל, מפעלות, ט, א, עמ' רד-רח.

<sup>63</sup> ביחידה הקודמת, 3.1.2.1.

<sup>64</sup> אברבנאל, שמים, הקדמה; הנ"ל, מפעלות, ג, ט, עמ' פג-פט; שם, ה, א, עמ' קכא. ראה גנוט, מפעלות, עמ' 97-100.

של נרבוני מעידים על 'שקרות דבריו וסכלות הבנתו', ואילו דרכו של הרמב"ם 'הוא דרך ישר ואמת'<sup>65</sup>.

### 3.1 הפרשנות האיזוטריה עד לרב קוק

כפי שהראה רביצקי<sup>66</sup>, הפוטנציאל הפרשני בשאלות הקרדינליות במורה הנבוכים הינו רחב, והדברים נכונים גם לשאלת הקדמות. עד כה סקרנו את דברי הרמב"ם המפורשים ואת העולה מהם. ביחידה זו נעסוק ב'פרשנות האריסטוטלית הרדיקלית'<sup>67</sup>, החותרת לדיסהרמוניה ולהדגשת הפער בין דברי הרמב"ם במקומות השונים. לאפשרות זו, הרמב"ם מחזיק בעמדת הקדמות, ולשונוותיו הנוטות לחידוש לא משקפות את דעתו ונובעות ממניעים ציבוריים-חינוכיים<sup>68</sup>. כיוון שמטרת המחקר היא בירור יחס הרב קוק לדברי הרמב"ם, נעסוק רק בפרשנות שקדמה לרב קוק תוך חלוקתה לפרשנים השונים.

#### 1.3.1 רבי שמואל אבן תיבון

ראש וראשון לפרשנות האיזוטריה הינו מתרגם מורה הנבוכים – רבי שמואל אבן תיבון. אבן תיבון הדגיש את הפן האיזוטרי של מורה הנבוכים וטרח לחשוף את עמדתו האמתית של הרמב"ם<sup>69</sup>. אבן תיבון התייחס בחשדנות גם לדבריו של הרמב"ם המחייבים את חידוש העולם, וסבר כי הוא החזיק בדעת הקדמות<sup>70</sup>.

לדעת פרנקל<sup>71</sup>, תפיסתו זו מיוסדת על הוכחות הרמב"ם לשאלות העקרוניות של מציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו. אבן תיבון עמד על כך שלמרות הצהרותיו הגלויות של הרמב"ם לפיהן ההוכחות המבוססות על קדמות העולם הן רק חצי אחד של הוכחה מורכבת יותר, למעשה לא ניתן להוכיח יסודות אלו אלא על דעת הקדמות. אבן תיבון סבור, כי בניגוד לדבריו המפורשים לפיהם ניתן להוכיח את יסודות הדת בלי לתלות אותם בשאלת החידוש, הרמב"ם מציג רק הוכחות המתקיימות תוך הנחת הקדמות, שהרי ההוכחות המיוסדות על החידוש, הן משל הכלאם, שאת שיטתם דחה הרמב"ם.

בנוסף<sup>72</sup>, אבן תיבון נסמך על סתירה בדבריו של הרמב"ם עצמו בנוגע להוכחות אלה. בפרק החותם את המודל אותו מציג הרמב"ם להוכחת מציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו הוא קובע<sup>73</sup> כי הוכחת שתי האחרונות לא תלויה בשאלת הקדמות ולא נזקקת להוכחה הכפולה כשאלת מציאות האל. לעומת זאת, במקום אחר<sup>74</sup> הוא מציין שגם ההוכחות לשתי השאלות האחרונות מבוססות על תפיסת הקדמות. בהערתו<sup>75</sup> על המשפט האחרון, אותו רואה אבן תיבון כגילוי העמדה האזוטריה של הרמב"ם, הוא מפנה לעובדה שבשני המקומות בהם מרכז הרמב"ם את יסודי האמונה היהודית, הוא לא מציין את חידוש העולם<sup>76</sup>, ומסביר כי הדברים נובעים מכך שלמעשה תפיסת חידוש העולם שוללת את המופתיות ממציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו<sup>77</sup>.

אם כן, על יסוד ביסוס הרמב"ם את הוכחותיו ליסודות התורה על קדמות העולם, ומתוך ההבנה כי אמונת החידוש מבטלת את ההוכחות, 'מובן הוא שהטענה שהקדמה כו אפשרית בלבד נראתה לו [=לאבן תיבון,

<sup>65</sup> אברבנאל, מפעלות, ה, ב, עמ' קכה-קכו.

<sup>66</sup> רביצקי, סתרי. רביצקי, עיונים, עמ' 74-85.

<sup>67</sup> רביצקי, סתרי, עמ' 37.

<sup>68</sup> רביצקי, סתרי, עמ' 42; ריינס, נסים, עמ' 279-284.

<sup>69</sup> ראה רביצקי, אבן תיבון; פרנקל, מן הרמב"ם, עמ' 147-184.

<sup>70</sup> רביצקי, אבן תיבון, עמ' 43; פרנקל, מן הרמב"ם, עמ' 174-175.

<sup>71</sup> פרנקל, מן הרמב"ם, עמ' 165-170.

<sup>72</sup> פרנקל, מן הרמב"ם, עמ' 171-172.

<sup>73</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: ב, עמ' 267.

<sup>74</sup> רמב"ם, מו"נ, א: עא, עמ' 192.

<sup>75</sup> פרנקל, מן הרמב"ם, עמ' 322.

<sup>76</sup> רמב"ם, הקדמות, עמ' קמב; הנ"ל, משניות, הל' תשובה, ג, ז. ראה קרייסל, יהדות, עמ' 48-49; ארליך, יסודות, עמ' 71-82.

<sup>77</sup> פרנקל, מן הרמב"ם, עמ' 170-172; כספי, עמודי, עמ' 100; שם, עמ' 113.

### 2.3.1 רבי יוסף כספי

גם רבי יוסף כספי, פרשן המורה מסוף המאה הי"ג, כשני דורות לאחר הרמב"ם, מציע פרשנות רדיקלית ל'מורה' שאחד מפירותיה הוא ייחוס תפיסת הקדמות לרמב"ם. כספי מפקפק בכנותם של דברי הרמב"ם הגלויים בנושא החידוש<sup>79</sup>, אך בניגוד לאבן תיבון הוא לא רומז לעמדה זו אלא מצהיר עליה במפגיע<sup>80</sup>. בדומה לאבן תיבון, גם כספי מדגיש את הסתירה שבהסתמכות הרמב"ם על הנחת הקדמות גם בהוכחת אי-גשמיותו האל ואחדותו<sup>81</sup>, ומחזק בכך את תפיסתו שהרמב"ם האמין בקדמות העולם<sup>82</sup>. בנוסף, רומז כספי לתפיסה זו, באמצעות הצבעה על סתירות פנימיות בתוך ה'מורה'<sup>83</sup>, אותן הוא מסווג כ'סתירות מהסוג השביעי'<sup>84</sup>, כשלהבנתו מדובר בסתירות שהן תוצאה של הסתרת דעות אזוטיות ורדיקליות<sup>85</sup>.

אחד המקרים בהם נוקט כספי בדרך זו, היא בנוגע להערתו של הרמב"ם על הקירבה בין תפיסת הקדמות האפלטונית לזו האריסטוטלית, בייחוד מהפרספקטיבה של מאמיני החידוש הגמור<sup>86</sup>. אמנם הרמב"ם מסביר את דבריו ברצון לשלול את המחשבה השטחית המזהה בין התפיסה הראשונה לתפיסה השנייה<sup>87</sup>, אך כספי<sup>88</sup> מצביע על סתירה בין קביעה זו לבין ההבחנה הברורה שעושה הרמב"ם בין הגישות השונות בפרק כה של החלק השני, ורומז כי בסתירה זו רומז הרמב"ם לאמונתו בקדמות העולם.

כספי מאריך לברר<sup>89</sup> כי לאורך פרקי הבריאה הרמב"ם מדבר בכפל-לשון ורומז בכך על אמונתו בקדמות העולם. על בסיס דברי הרמב"ם<sup>90</sup> בהם הוא מתאר את יחס האל לעולם לא כאקט חד-פעמי של בריאה אלא 'על קיום מתמיד על ידי שפע [...] ולא דווקא באקט בריאה מיוחד'<sup>91</sup>, טוען כספי<sup>92</sup> שכפל הלשון אפשרי כיוון שגם לדעת הפילוסופים מאמיני הקדמות האל הוא סיבת העולם, כך שניתן לתארו כבורא<sup>93</sup>. תוך הצבעה על היעדרה של אמונת חידוש העולם ממניין יסודות התורה שמונה הרמב"ם, ובדומה לדברי אבן תיבון, מעיר כספי כי אמונת החידוש אינה הכרחית ולא קריטית, זאת בניגוד לתלות האקזוטית בין תפיסת החידוש למציאות הנס והתורה ולאמונה ההמונית כי חידוש העולם הוא מעיקרי האמונה<sup>94</sup>.

### 3.3.1 רבי משה נרבוני

בן דורו הצעיר של כספי, רבי משה נרבוני, החרה החזיק אחריו והציע גם הוא פרשנות רדיקלית ממנה עולה בגלוי כי הרמב"ם האמין אל נכון בקדמות העולם. המתודה הפרשנית הייחודית לנרבוני היא התאמתן של קביעותיו של הרמב"ם כולן לתפיסות אותן הרמב"ם מייחס לאריסטו<sup>95</sup>, וגם בסוגיה זו, סבר נרבוני כי עמדתו של הרמב"ם זהה עם העמדה האריסטוטלית המופיעה ב'מורה', ויש להתאים את אמירותיו כולן עם עמדה זו<sup>96</sup>. עם זאת, כך סבור נרבוני, כיוון שתפיסת הקדמות שייכת לדעות האמיתיות

<sup>78</sup> פרנקל, מן הרמב"ם, עמ' 174-175.

<sup>79</sup> כשר, כספי, עמ' 54; ראה קפלן, האלמנט, עמ' 240-241.

<sup>80</sup> רביצקי, סתרי, עמ' 30.

<sup>81</sup> כספי, עמודי, עמ' 72-73.

<sup>82</sup> כספי, עמודי, עמ' 89-90.

<sup>83</sup> רביצקי, סתרי, עמ' 30.

<sup>84</sup> כספי, עמודי, עמ' 27; שם, עמ' 51; שם, עמ' 108; שם, עמ' 125-126. ראה נוראל, חידוש, עמ' 385.

<sup>85</sup> כספי, עמודי, עמ' 9-10.

<sup>86</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: כה, עמ' 301. ראה כומטינו, פירוש, עמ' 309-310; עברי, בריאת העולם, עמ' 128-129.

<sup>87</sup> שם טוב, פירוש, ב, עמ' ל ע"ב.

<sup>88</sup> כספי, עמודי, עמ' 99.

<sup>89</sup> כספי, עמודי, עמ' 99-100.

<sup>90</sup> רמב"ם, מו"נ, א: סט, עמ' 177-180.

<sup>91</sup> נוראל, חידוש, עמ' 381. ראה רביצקי י., חידוש, עמ' 345.

<sup>92</sup> כספי, עמודי, עמ' 70.

<sup>93</sup> ראה רוזנברג, פרשנות, עמ' 153; שם, הערה 112.

<sup>94</sup> כספי, עמודי, עמ' 100.

<sup>95</sup> רביצקי, סתרי, עמ' 30; שם, עמ' 40; הולצמן, נרבוני, עמ' 209.

<sup>96</sup> ראה נרבוני, ביאור, כג ע"ב; שם, עמ' כט ע"א; הולצמן, נרבוני, עמ' 229.

אותן יש להסתיר מההמון חרף אמתותן – בחר הרמב"ם להסתיר את דעתו המצדדת בקדמות<sup>97</sup>.

את פירושו סומך נרבוני בין היתר על דברי הרמב"ם<sup>98</sup> המתאר את האל כפועל העולם, צורתו ותכליתו. לדעת נרבוני<sup>99</sup>, בדומה לדברי כספי<sup>100</sup>, תיאורים אלו הקושרים בין העולם לאל, מתארים זיקה של סיבתיות מחוייבת ומורים על דעת הקדמות<sup>101</sup>. הולצמן<sup>102</sup> משערת כי נרבוני נסמך גם על פירוש הרמב"ם למושג 'ברא', כדי להסביר שהרמב"ם את תפיסת אפלטון אך לא את זו של אריסטו. גם את דברי הרמב"ם אודות אחדות שכל משכיל מושכל, מבין נרבוני<sup>103</sup> כרומזים לתפיסת הקדמות ולזיקה כמעט אימננטית בין האל לעולם<sup>104</sup>; כיוון שהאל הוא סיבת הנמצאים כולם, הרי שהשכלתו את עצמו מחייבת את השכלת הנמצאים, וכיוון שהאל משכיל מאז ומעולם והוא היה תמיד ויהיה תמיד שכל בפועל – הרי שהדברים אותם הוא משכיל, קרי הנמצאים כולם, נמצאים גם הם מאז ומעולם<sup>105</sup>.

בניגוד לאבן תיבון ולכספי, נרבוני מתייחס למהדורא בתרא של פירוש המשנה בה נמנה חידוש העולם כאחד מהעיקרים, אך כפועל יוצא מתפיסתו את הרמב"ם כדמות נערצת שכותבת את דבריה בשפע אלוהי<sup>106</sup>, ובהתאם למתודה הכללית של פירושו, נרבוני<sup>107</sup> מייחס לו את הדעות הנכונות לטעמו, ומסביר גם את לשונותיו המפורשים של הרמב"ם בדבר חידוש העולם, ככאלה המכוונים למשמעות המוסכמת בידי הפילוסופים כולם – כלומר כמתארים את האל כסיבת העולם ולא כבוראו יש-מאין מוחלט<sup>108</sup>. גם את טענותיו של הרמב"ם לטובת החידוש וכנגד הקדמות, מסביר נרבוני כטענות חלשים מאת חכמי הכלאם<sup>109</sup> שהרמב"ם היה מודע לחולשתן, והן אינן אלא כסות לדעתו האמתית של הרמב"ם – דעת הקדמות. כך גם הוא מסביר<sup>110</sup> את טענת הרמב"ם לחוסר יכולת להקיש מהמציאות הקיימת למציאות המתהווה<sup>111</sup>, כחלוקת כבוד לפרסום, כלומר לתפיסות המסורתיות.

#### 4.3.1 פורפיט דוראן ושם-טוב

הרדיקליות שאפיינה את פרשני הרמב"ם בדורות הסמוכים לו, התמתנה בפרשנות ה'מורה' של פורפיט דוראן ושם טוב בן יוסף<sup>112</sup>, שני פרשנים שחשיבותם הגדולה לענייננו נובעת, בין השאר, מהקנוניזציה של הפירושים שנגרמה או גרמה להדפסתם בדפוסים הפופולריים השונים ולתפוצתם הנרחבת<sup>113</sup>. למרות התמתנות זו, נקטו שני הפרשנים בני המאה ה'ט"ו בפרשנות לפיה הרמב"ם רומז לנכונות דעת הקדמות<sup>114</sup>.

פירושו של פורפיט דוראן, הנקרא 'אפודי', מכיל שאיפה לחשוף את כוונתו האמתית של הרמב"ם, גם כאשר זו נחשבת לרדיקלית<sup>115</sup>. פירוש האפודי, הנסמך במידה רבה מאוד על פירושי קודמיו, ממשיך את פרשנותם הרדיקלית גם בסוגיית הקדמות, גם אם הוא ממתן אותה במידה ניכרת, לכל הפחות כלפי חוץ<sup>116</sup>. בדבריו משתמש דוראן בידע הפילוסופי שלו על מנת להראות כי הנחות שמניח הרמב"ם במקומות

<sup>97</sup> סיראט, פרקי, עמ' 287; שם, עמ' 287-290.

<sup>98</sup> רמב"ם, מו"נ, א: סט, עמ' 177-180. ראה עברי, בריאת העולם, עמ' 119.

<sup>99</sup> נרבוני, ביאור, עמ' יד ע"א-יד ע"ב; שם, עמ' נב ע"א. ראה נוראל, חידוש, עמ' 385.

<sup>100</sup> ראה נוראל, חידוש, עמ' 381.

<sup>101</sup> ראה פינס, הרצאה, עמ' 122; אבן-חן, תורת, עמ' 35-38; שם, עמ' 43-44.

<sup>102</sup> הולצמן, נרבוני, עמ' 230.

<sup>103</sup> נרבוני, ביאור, עמ' יג ע"א-יד ע"א.

<sup>104</sup> ראה פינס, המקורות, עמ' 141 ועמ' 156; הנ"ל, הרצאה, עמ' 122-123; אבן-חן, תורת, עמ' 30-34 ועמ' 43-44.

<sup>105</sup> נרבוני, ביאור, עמ' יד ע"א.

<sup>106</sup> נרבוני, ביאור, עמ' מז ע"ב; הולצמן, נרבוני, 203-206.

<sup>107</sup> נרבוני, ביאור, עמ' כג ע"ב, שם, עמ' לב ע"א-לד ע"ב; שם, עמ' נא ע"א-נב ע"ב; ראה הולצמן, נרבוני, עמ' 230-232.

<sup>108</sup> נרבוני, ביאור, עמ' כט ע"ב; נרבוני, ביאור, עמ' לו ע"א.

<sup>109</sup> ראה גליקמן, הבעיה המודאלית, עמ' 190; קרייסל, יהדות, עמ' 55-57.

<sup>110</sup> נרבוני, ביאור, עמ' יט ע"ב; סיראט, פרקי, עמ' 303. ראה בן-זוון, אברבנאל, עמ' 142-143.

<sup>111</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: יז, עמ' 310-314.

<sup>112</sup> רביצקי, סתרי, עמ' 39; קוזודוי, האמונה, עמ' 53-59; פורטי, שם טוב, עמ' 98; שורץ, סתירה, עמ' 182.

<sup>113</sup> ראה פורטי, שם טוב, עמ' 361-362; שם, עמ' 353-394.

<sup>114</sup> אך ראה קפלן, האלמנט, עמ' 242.

<sup>115</sup> קוזודוי, האמונה, עמ' 51-52.

<sup>116</sup> קוזודוי, האמונה, עמ' 53; שם, עמ' 57; שם, עמ' 59.

דוראן חוזר על תיאור חיוב העולם מהאל על דרך חיוב המושכל מן השכל<sup>118</sup>, תיאור המחייב את תפיסת הקדמות. כך בהקשר של תיאור הרמב"ם את פעולת האל באמצעות ה'שפע'<sup>119</sup>, מעיר דוראן: 'רומז לזה הפרק על שאין שום מונע מפעלו ושהמציאות מושפע ממנו כחיוב המושכל מן השכל'<sup>120</sup>. כך גם על דברי הרמב"ם אודות אחדות שכל-משכיל-מושכל המתקיימת אצל האל, מעיר דוראן כי הדברים שוללים את חידוש העולם<sup>121</sup>. בנוסף, וגם במקרה זה בדומה לנרבוני, מעיר דוראן על דברי הרמב"ם בנוגע להיות האל 'פועל' העולם, בניסוח המורה על קדמות, או למצער על נצחיות: 'רוצה לומר שיפועל' יאמר לו ית' מצד שהוא מתמיד העולם כל כמו שהוא מתמיד<sup>122</sup>. למרות המגמה למתן את הקביעות הרדיקליות, במקרה אחד לפחות מורה האפודי בברור על דעתו. על ההנחה השמונה עשרה שמונה הרמב"ם בתחילת חלק שני כחלק מההנחות שהוכחו 'הוכחה גמורה בהוכחות מופתיות'<sup>123</sup>, מעיר דוראן, בעקבות דברי נרבוני, כי 'זאת ההנחה היא בנוייה להאמנת החידוש התמידית'<sup>124</sup>, ביטוי שחרף עמימותו מורה על הקדמות<sup>125</sup>.

באותה הדרך אוחז גם ר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב. אמנם בפירושו ל'מורה' מצויות אמירות לפיהן הרמב"ם מחזיק בעמדת החידוש<sup>126</sup>, אך במקומות רבים נרמז כי הרמב"ם מחזיק בעמדה אוטורית המצדדת בקדמות האריסטוטלית<sup>127</sup>. את עמדתו זו הוא מבסס על סתירות בדברי הרמב"ם<sup>128</sup>, על הנחיותיו של הרמב"ם לעיין בדבריו העוסקים בסוגיות משיקות לשאלת הקדמות<sup>129</sup> ועוד<sup>130</sup>. את דברי הרמב"ם כנגד דעת הקדמות מגמד שם טוב<sup>131</sup>, טוען<sup>132</sup> כי הן שייכות גם ביחס לדעת החידוש כך שניטל עוקצן, ואף סבור כי הרמב"ם מודע לכך ומשתמש בהן מסיבות רטוריות ופוליטיות בלבד<sup>133</sup>. בדומה, הוא מסביר גם את דברי הרמב"ם בנוגע לחולשת הראיות לקדמות ככאלה שנועדו לקורא הפשוט<sup>134</sup>.

לדעת שם טוב<sup>135</sup>, הרמב"ם רומז במספר מקומות<sup>136</sup> שהזיקה בין האל לעולם היא זיקה מחויבת ו'שהעולם נתחייב על דרך חיוב המושכל לשכל'<sup>137</sup>. בדומה לקודמיו מצביע שם טוב על תפיסת הקדמות המתחייבת מראיתו של הרמב"ם את האל כמי שמתקיימת בו אחדות שכל-משכיל-מושכל: 'ורמז הרב בזה [...] השם יתעלה [...] לא יפעל פעם ופעם לא יפעל אבל הוא בפועל תמיד [...] אבל לעולם יפעל כי השכל הוא בפועל תמיד א"כ המושכל המתחייב ממנו יהיה בפועל ואלו הם השכלים הנבדלים'<sup>138</sup>. כמו כן, רומז שם טוב<sup>139</sup> על הרובד האוטורי שבהנחת קדמות הזמן והתנועה, אותה מקבל הרמב"ם כהנחה זמנית וטקטית בלבד, אך בניגוד לקודמיו הוא לא מאריך בקושי שבהסתמכות הרמב"ם על הנחה זו.

בפרק מבוא זה הראינו כיצד אפשרות שתי קריאות בדברי הרמב"ם; מחד, דבריו המפורשים מצביעים

<sup>117</sup> ראה פורטי, שם טוב, עמ' 204.

<sup>118</sup> ראה נוריאלי, חידוש, עמ' 383-384.

<sup>119</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: יב, עמ' 293-296.

<sup>120</sup> דוראן, אפודי, א, עמ' כט ע"ב. ראה גם דוראן, אפודי, ב, עמ' מו ע"א. ראה שוורץ, סתירה, עמ' 209, הערה 86.

<sup>121</sup> דוראן, אפודי, א, עמ' קב ע"א.

<sup>122</sup> דוראן, אפודי, א, עמ' קג ע"א.

<sup>123</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: הנחות, עמ' 249.

<sup>124</sup> דוראן, אפודי, ב, עמ' ט ע"א. ראה שוורץ, סתירה, עמ' 208.

<sup>125</sup> אך ראה יפה, לבוש, עמ' כט.

<sup>126</sup> פורטי, שם טוב, עמ' 203; שם, עמ' 254-258; שוורץ, סתירה, עמ' 197-198; שם, עמ' 211, הערה 92.

<sup>127</sup> ראה פורטי, שם טוב, עמ' 204-261.

<sup>128</sup> שם טוב, פירוש, א, עמ' יא ע"א; שם, עמ' כז ע"א. ראה שוורץ, סתירה, עמ' 207-208.

<sup>129</sup> שם טוב, פירוש, א, עמ' מז ע"ב.

<sup>130</sup> ראה שוורץ, סתירה, עמ' 206-215.

<sup>131</sup> פורטי, שם טוב, עמ' 229.

<sup>132</sup> שם טוב, פירוש, ב, מט ע"א. ראה שוורץ, סתירה, עמ' 213.

<sup>133</sup> פורטי, שם טוב, עמ' 231.

<sup>134</sup> שוורץ, סתירה, עמ' 207.

<sup>135</sup> שם טוב, פירוש, א, עמ' לט ע"ב; שם, עמ' קא ע"ב; שם, ב, עמ' כט ע"ב; ראה פורטי, שם טוב, עמ' 225-228.

<sup>136</sup> רמב"ם, מו"נ, א: נח, עמ' 145; שם, ב: יב, עמ' 293-296.

<sup>137</sup> שם טוב, פירוש, א, עמ' צט ע"א.

<sup>138</sup> שם טוב, פירוש, א, עמ' קא ע"ב. ראה פורטי, שם טוב, עמ' 199; שם, עמ' 227.

<sup>139</sup> פורטי, שם טוב, עמ' 217-221.

על תפיסה קוהרנטית המניחה את חידוש העולם, גם אם ללא הוכחות מופתיות. מאידך, הרמב"ם משתמש בהוכחותיו למספר עיקרי אמונה במושגים והנחות הנגזרות מתפיסת הקדמות, אך טוען שהוא עושה זאת מבלי לקבל את נכונותם, דבר המותיר מקום רחב לפרשנות רדיקלית המייחסת לרמב"ם את עמדת הקדמות האריסטוטלית. פרשנות זו מבוססת גם על תיאוריו של הרמב"ם את האל כמקיים אחדות של שכל-משכיל-מושכל ועל זיקתו של האל כסיבה הפועלת של העולם וצורתו.

## 2. קווי יסוד להגות הרב קוק וליחסה לרמב"ם

בפרק זה, נניח את המצע לעיסוקנו בדבריו של הרב קוק בסוגיה אליה אנו מכוונים בעבודה זו. את היחידה הראשונה נקדיש למאפיין ההגותי של מחשבת הרב קוק הרב קוק ולמקורותיה, את השנייה ליחס הגותו להגות הרמב"ם וליחסו לרמב"ם עצמו ואת השלישית לסיכום עיקרי תפיסתו של הרב קוק בשתי סוגיות נקודתיות, בהתאם למחקר בתחום. אמנם, קצרה היריעה מלסכם את כל היבול המחקרי בנושאים אלו, שרוחב נושאיהן אינו הולם את ממדי עבודתנו ומטרותיה, ואנו נתמקד בסקירת עיקרי הדברים בלבד.

### 1.2 קווי יסוד להגותו של הרב קוק

סגנון כתיבתו הלא-מסודר ברובו של הרב קוק<sup>140</sup>, עורר כבר בקרב בני-דורו את השאלה האם מדובר בשיטה קוהרנטית, או שמא הסגנון מצביע על חשיבה לא-שיטתית<sup>141</sup>. לשאלה זו עומדת תשובתו של הרב קוק עצמו כי דבריו עולים לכלל שיטה ותורה<sup>142</sup>, והתפיסה המחקרית הרווחת היא כי כנים דבריו ואכן מדובר ב'שיטה מגובשת'<sup>143</sup>, וב'מסכת רעיונית שלימה'<sup>144</sup>. ביחידה זו, ננסה לעמוד, בקיצור נמרץ, על קווי היסוד של הגותו של הרב קוק. בתחילה נציג את המודלים הדיאלקטיים השונים המוצעים במחקר כמבני-העל של תורתו ואחר כך נסקור בקיצור נמרץ את המחלוקת במחקר בנוגע למקורות הגותו ואת אופי לטיב פרשנותו של הרב קוק למקורות השונים והיחס שבין רעיונותיו המקוריים למקורות בהם הוא השתמש ואותם הוא הציג כיסוד הגותו, זאת כגשר לפרק הבא שיתמקד ביחסו להגות הרמב"ם.

#### 1.1.2 הדיאלקטיקה כמאפיין הגותו של הרב קוק

מנעד הקולות הקיימים בהגות הרב קוק, הביא חלק מהחוקרים להעמיד ביסוד הגותו את הדיאלקטיקה כעיקרון המסדר המשתקף במכלול הגותו, המאופיינת ברכיבים שונים ומנוגדים. החוקרים חלוקים בטיב מבנה הגותו של הרב קוק<sup>145</sup>, אך הצד השווה שבהם הוא שהם מסכימים כי היא מכילה רכיב דיאלקטי משמעותי, שמשמעו, 'הסתכלות כוללת על ההיסטוריה ועל המוסר'<sup>146</sup>. כלומר, בדברי הרב קוק ניתן מקום לתפיסות מוסריות ואידאולוגיות הפוכות ומנוגדות, ולתנועות שונות בהיסטוריה, והמגמה של הגותו היא לכלול את כל התפיסות השונות לכלל שיטה אחדותית אחת. לרוב מבט זה מוצג בצורתו ההגליאנית; התנגשות של כוחות או ערכים סותרים המובילה לסתירה המתיכה את שני ההפכים לתפיסה אחדותית אחת בה מובלעים שני הקטבים שפורקו מניגודיהם<sup>147</sup>.

רוזנק שולל את הקביעה כי העיקרון המסדר הבלעדי של הגות הרב קוק הוא הדיאלקטיקה ההגליאנית

<sup>140</sup> ראה ש"ץ-אופנהיימר, אוטופיה, עמ' 15; דיסון, מוטיבים, עמ' 41-42.

<sup>141</sup> ראה דיסון, מוטיבים, עמ' 44-46.

<sup>142</sup> הרב קוק, א"ה, א, עמ' 18.

<sup>143</sup> בן-שלמה, שירת, עמ' 8.

<sup>144</sup> רוזנברג, מבוא, עמ' 28. ראה גם איש שלום, הרב קוק, עמ' 14-15.

<sup>145</sup> ראה גולדמן, מחקרים, עמ' 205.

<sup>146</sup> רוזנברג, סימפוזיון, עמ' 365.

<sup>147</sup> ראה לוביץ, ההיסטוריה, עמ' 104; גולדמן, מחקרים, עמ' 201-205; ירון, הרב קוק, עמ' 105, הערה 40; בן-שלמה, שירת, עמ' 116-118; רוזנק, ההלכה עמ' 44-45. ראה גם בילר, הגל. לביבליוגרפיה ראה רוזנק, ההלכה, עמ' 45, הערה 27; שרלו י., תורת, עמ' 48, הערה 6; רחמני, מורה, עמ' 54, הערה 41.



המבטלת את חשיבותם הנפרדת של ההפכים<sup>148</sup>. לגבי דידו, שדרת משנתו של הרב קוק היא השאיפה להשיב את הניגודים לשורשם האחד תוך שמירה על קוטביותם ומבלי להכחות את עוקציהם<sup>149</sup>. לפי רזונק, רעיון זה הינו אבן הראשה של תורתו של הרב קוק, המאופיינת ב'מבנה המכיל ניגודים תרבותיים הנמצאים בזיקה זה לזה'<sup>150</sup>, מבנה המשתקף במכלול כתביו ובסוגיות השונות בהן הוא דן. הגותו של הרב קוק מבטאת רצון להבין את הניגודים ואת מקורם האחד, וכתביו הם נסיון 'להתבונן על הניגודים מתוך נקודת אחדות'<sup>151</sup>, ולהביא את הניגודים לאיחוד תוך שמירה על הביטוי הייחודי של כל אחד מהם.

בן-נון מחרה מחזיק אחרי רזונק בביקורתו על דברי קודמיו, אך שולל גם את הבלעדיות של הדיאלקטיקה השלינגיאנית שלדבריו 'אין די בה כדי להסביר'<sup>152</sup> את הגות הרב קוק, בה הניגודים מתקיימים לא רק במישור הגילויים אלא גם במקורם של הדברים ב'כפילות אימננטית'<sup>153</sup>. חלף הצעות אלה מציע בן-נון מבנה אותו הוא מכנה 'המקור הכפול'<sup>154</sup>. בניגוד למודל שמציע רזונק, בו לשני ההפכים מקור אחד, לדעת בן-נון הרב קוק סבור שמקור ההפכים בשני מקורות נבדלים. לדבריו, תפיסה זו מהווה את שלד תפיסותיו השונות המכילות קולות שונים שלא הותכו לכלל אמירה אחת, בדומה לדברי דיסון על אופן החשיבה של הרב קוק ה'פועל בדרך של הצגת התיזה מול האנטיטיזה [...] ללא הגעה לפתרון או לסינטיזה'<sup>155</sup>.

אם כן, הגות הרב קוק מתאפיינת בהכלה של מרכיבים מנוגדים וראייתו את העולם היא כמכיל הפכים שהמתח הדיאלקטי ביניהם מפרנס את הגותו, אך נטושה מחלוקת על המודל באמצעותו מוכלים ההפכים.

## 2.1.2 מקורותיו של הרב קוק ואופי פרשנותו

### 1.2.1.2 מקורות הגותו של הרב קוק

הפולמוס המרכזי במחקר בנוגע להגותו של הרב קוק, אינו עוסק בתוכן הגותו או בצורתה – אלא דווקא בשאלת המקורות. הגותו של הרב קוק עוררה במחקר פולמוס לא-מוכרע באשר לזהות הגותו והחוקרים העלו השערות שונות בנוגע למידת ההשפעה של המקורות השונים עליו<sup>156</sup>. היו שפקפקו במידת הפוריות של שאלה זו<sup>157</sup>, אך כיוון שמחקרנו משיק לשאלה זו, נציין את העמדות השונות בפולמוס לא מוכרע זה.

מן הצד האחד עומדת ש"ץ-אופנהיימר הקובעת שהרב קוק הינו 'סופר בן דורו [...] בכל הלך רוחו'<sup>158</sup>. בעקבותיה צועד גולדמן<sup>159</sup>, הסבור כי הקונספציה של הרב קוק מיוסדת על הפילוסופיה המודרנית ורמיזותיו לספרות הקבלה הן בגדר 'אסמכתאות'<sup>160</sup> ו'מסווה'<sup>161</sup> בלבד. גם איש שלום<sup>162</sup> מגדיר את הגות הרב קוק כ'הגות מודרנית'<sup>163</sup> בה המונחים הקבליים הם אילוסטרטיביים וטכניים בלבד. גם בן-שלמה<sup>164</sup> שייך לקוטב זה של ספקטרום העמדות, שולל את הגדרתו של הרב קוק כמקובל, ומסביר ששימוש בסימבוליקה קבלית הוא ספרותי והמשמעות שהוא מעניק לסמלים שונה ממשמעותם המקורית. אין זה

<sup>148</sup> רזונק, הרב קוק, עמ' 55; רזונק, ההלכה, עמ' 44-46.

<sup>149</sup> רזונק, המציאות, עמ' 595; הני"ל, ההלכה, עמ' 24-25; שם, עמ' 44-57; שם, עמ' 422; הני"ל, הרב קוק, עמ' 54. על מקור הרעיון בפרידריך שלינג, ראה רזונק, ההלכה, עמ' 47-48; הני"ל, המציאות, עמ' 597-598; הני"ל, הרב קוק, עמ' 55. דומה שרזונק לא הכריע על מידת מרכזיות 'אחדות ההפכים', ראה רזונק, ההלכה, עמ' 46; שם, עמ' 54-55.

<sup>150</sup> רזונק, המציאות, עמ' 595. ראה בן-נון, המקור, עמ' 65-66.

<sup>151</sup> רזונק, הרב קוק, עמ' 56.

<sup>152</sup> בן-נון, המקור, עמ' 65, הערה 208. ראה שם, עמ' 76-78; שם, עמ' 92, הערה 43.

<sup>153</sup> בן-נון, המקור, עמ' 94.

<sup>154</sup> בן-נון, המקור, עמ' 79. ראה שם, עמ' 74-98.

<sup>155</sup> דיסון, מוטיבים, עמ' 81.

<sup>156</sup> לסקירה מסודרת של השיטות השונות, ראה שטרנברג, מסורים, עמ' 538-542.

<sup>157</sup> איש שלום, הרב קוק, עמ' 25.

<sup>158</sup> ש"ץ-אופנהיימר, אוטופיה, עמ' 15.

<sup>159</sup> גולדמן, מחקרים, עמק 171; שם, עמ' 182; שם, עמ' 183-186; שם, עמ' 217-224.

<sup>160</sup> גולדמן, מחקרים, עמ' 182.

<sup>161</sup> גולדמן, מחקרים, עמ' 217.

<sup>162</sup> איש שלום, הרב קוק, עמ' 22-26; שם, עמ' 214-227; הני"ל, שפינוזה, עמ' 548.

<sup>163</sup> איש שלום, שפינוזה, עמ' 526.

<sup>164</sup> בן-שלמה, שירת, עמ' 16-17. דומה שבן-שלמה שינה את עמדתו, ובמאמר מאוחר יותר הוא מתאר את הגות הרב קוק כהגות קבלית ומאפיין אותה כקרובה לזו של ר' משה קודובירו. ראה בן-שלמה, קבלת, עמ' 449.



מחייב שהרב קוק הכיר את כל מרכיבי ההגות המודרנית מהם הוא הושפע כצורתם, וייתכן כי מדובר בהשפעה עקיפה של רוח-הזמן משום ש'רעיונות פילוסופיים נקלטים בדפוסי המחשבה של התקופה'<sup>165</sup>.

מאידך גיסא, העמיד אביב<sup>166</sup> עמדה מנוגדת לפיה תורתו של הרב קוק הינה אסכולה קבלית המושפעת מקבלת האר"י ומזו של הראשונים. לדבריו ניתן למצוא בית-אב בדברים שמיוחסים לבנו של הרב קוק ולפיהם: 'ייחוד משנתו של הרב זצ"ל [...] בבירור ובביאור תוכן ה"אמוני-נבואי" של המושגים הקבליים'<sup>167</sup>. לקוטב זה שייכים, במידת מה, גם שילה<sup>168</sup> המגדיר את הרב קוק כ'מקובל לוריאני והוגה מודרני גם יחד'<sup>169</sup> ומדגיש את זיקתו למקובלים לוריאנים ואת המושגים המודרניים המוטמעים באינטרפרטציה שלו, פכטר<sup>170</sup> המדגיש את השיטתיות הקבלית המושפעת מהגר"א והרמח"ל שביסוד הגותו, ורוס<sup>171</sup> המייחסת לו הגות קבלית במובהק שמקורה בפרשנויות האלגוריות לדברי האר"י.

ביסוד שתי הגישות עומדת ההנחה כי ניתן לבחון את דברי הרב קוק כ'שיטה' קוהרנטית הנשענת על רקע ספציפי. כמו שרמזנו בתחילת הפרק, בהנחת יסוד זו מפקפקים חוקרים השוללים את זהות יצירתו של הרב קוק כטקסט עיוני<sup>172</sup>. ביניהם ניתן למנות את גארב<sup>173</sup> המערער את כפיפותו של הרב קוק למבנה הגותי כלשהו ומדגיש את דמותו כמשורר המתאר את חוויותיו המיסטיות, ואת שרלו<sup>174</sup> המבקשת לעזוב את החיפוש אחר מסכת רעיונות קוהרנטית או 'תורה' כלשהי ולקרוא את דברי הרב קוק כמבע נפשו הפרטית ולא כטקסט עיוני. ודומה כי גם בדברי גרשם שלום<sup>175</sup> ניתן למצוא תפיסה דומה.

עם סיום היחידה, נראה לומר שחרף היתרון האסתטי שבהצגת המחלוקת כקוטבית, כנים דברי פכטר<sup>176</sup> כי גם החוקרים המנויים כמחזיקים בדעה חד-ממדית, מכירים במורכבות הגותו של הרב קוק, והמחלוקת נסובה על היחס בין המרכיבים. מורכבות זו מתיישבת עם המאפיין הדיאלקטי בהגותו. בנוסף יש להעיר, כגשר ליחידה הבאה, כי החוקרים עמדו על כך ש'מקורותיו' של הרב קוק, מקבלים בתורתו תפניות מקוריות שאינן מתיישבות עם משמעותן המקורית, וכדברי רוטנשטרייך, הגותו של הרב קוק 'אולי קולטת פה ושם השפעות, אולם איננה מעוצבת על ידו'<sup>177</sup>.

### 1.2.1.2 הרב קוק כפרשן

בן-שלמה<sup>178</sup>, השולל את ראייתו של הרב קוק כחוליה רציפה בשלשלת הפילוסופיה היהודית הקלאסית, מתאר את שימושו במקורות תוך שימת לב להבדל בין מהות לניסוח. אמנם הרב קוק מציע 'אינטרפרטציה מודרנית' למקורות, אך הוא עושה זאת מבלי לשנות את הליבה הדתית שנותרת מסורתית. הרב קוק משתמש ב'פרשנות יוצרת' חדשנית ויצירתית המשתמשת במושגים חדשים ומסבירה את המושגים הקדומים שלא בנאמנות להקשר ולמחשבת היוצר הראשון ומרחיקה אותם ממשמעותם המקורית, אך יחד עם זאת הוא נותר נאמן למה שהוא רואה כמהות הדתית. גם בן ששון<sup>179</sup> הרואה בהגותו של הרב קוק 'משנה עיונית חדשה'<sup>180</sup> משתמש במונח 'פרשנות יוצרת' כיסוד המתודולוגי של פרשנותו של הרב קוק.

<sup>165</sup> גולדמן, מחקרים, עמ' 183, הערה 3.

<sup>166</sup> אביב, היסטוריה, עמ' 756; שם, עמ' 771-769, הערה 106. הנ"ל, קבלת, ד, עמ' 1447-1425.

<sup>167</sup> אשכנזי, שימוש, עמ' 128.

<sup>168</sup> שילה, פרשנות, עמ' 56-57. הנ"ל, יצחק חבר, עמ' 96, הערה 10.

<sup>169</sup> שילה, פרשנות, עמ' 76.

<sup>170</sup> פכטר, התשתית, עמ' 70; שם, עמ' 96. ראה גם פכטר, עיגולים.

<sup>171</sup> רוס, מושג, עמ' 111-123. ראה שם, עמ' 123, הערה 64.

<sup>172</sup> ראה איש שלום, הרב קוק, עמ' 14; שם, עמ' 264, הערה 14.

<sup>173</sup> גארב, הראייה, עמ' 71.

<sup>174</sup> שרלו, אהבה, עמ' 355; שם, עמ' 357; שרלו, קוק, עמ' 131-132.

<sup>175</sup> שלום, דברים, עמ' 76-77.

<sup>176</sup> פכטר, התשתית, עמ' 70, הערה 3. ראה גם איש שלום, הרב קוק, עמ' 21.

<sup>177</sup> רוטנשטרייך, סימפוזיון, עמ' 369. ראה גם גולדמן, מחקרים, עמ' 183; שטמלר, מקורות, עמ' 323; שרלו י., תורת, עמ' 225.

<sup>178</sup> בן-שלמה, שירת, עמ' 15.

<sup>179</sup> בן ששון, משנות, עמ' 372-384..

<sup>180</sup> בן ששון, משנות, עמ' 372.

לדבריו, המוסבים בעיקר על פרשנות הרב קוק לתורת הקבלה, משמעו של מושג זה הוא 'פרשנות המגלה במקור המפורש [...] פנים חדשות, משמעות חדשה'<sup>181</sup>. לדבריו, פרשנות מסוג זה מאפשרת לפרשן לקבוע היגדים חדשים ורלוונטיים תוך שימוש בסמכותיות המקודשת של הטקסט המפורש להענקת תוקף אוטוריטטיבי לתשובות החדשות לשאלות העכשוויות.

גם שילה<sup>182</sup> מצביע על היצירתיות כמאפיין המרכזי של הרב קוק כפרשן וכקורא של מקורות קודמים. יחד עם זאת, הוא מדייק יותר ומסביר כי היצירתיות הפרשנית של הרב קוק באה לידי ביטוי בהתקת דברי האר"י מהקשר המיסטי-קוסמי ופירושם כמתייחסים לאידאות מודרניות ולתחומים ארציים קונקרטיים. לדבריו, פרשנותו של הרב קוק מתאפיינת בשימוש בתהליכים ובמבנים שתוארו בקבלת האר"י לצורך ניתוח והסברה של תחומים 'חדשים' ומודרניים<sup>183</sup> ושל זרמים פילוסופיים המאוחרים לו. בדומה, גם שרלו מעיר כי החידוש בפרשנות הרב קוק לקבלה אינה רק בשינוי המושגים, אלא 'בתרגומם לכלי המציאות הממשית'<sup>184</sup>. בדומה התנסחו גם רוס<sup>185</sup> ובן-שלמה<sup>186</sup>, ולדבריהם הרב קוק נוטה לקונקרטיזציה של המושגים המופשטים תוך שינוי תוכנם הפנימי ו'העברת משמעותם מהתחום התיאוסופי-גנוסטי או הקוסמוגוני לעולם ההיסטורי-חברתי או פסיכולוגי-הכרתי של האדם'<sup>187</sup>. שינוי פרשני זה, מעתיק את 'נקודת הכובד אל משמעותן הקונקרטית בחיי האדם'<sup>188</sup>.

ש"ץ-אופנהיימר<sup>189</sup> מציינת שהזדקקותו של הרב קוק למקורות הקודמים, לא נובעת מצורך באישוש, אלא 'הוא פרשן הפורש את גבול האפשרויות של התרבות היהודית'. בהתאם, החידוש שבתורתו מתואר בידי ש"ץ-אופנהיימר כחידוש פרשני של כפתיחת 'כל המערכת היהודית לאינטרפרטציה חדשה'<sup>190</sup>. ניתוח זה עולה בקנה אחד עם דבריו של הרב קוק עצמו בנוגע לפרשנות ולטיבו של תהליך הלימוד, הן אלו התיאורטיים והן אלו העקרוניים. איש שלום<sup>191</sup>, מייחס לרב קוק תודעה של מקוריות ביחס ליצירתו, ומסתמך על דבריו – 'אינני איש מלומד [...] כי אם מחונן מאת ד' בכשרון מקורי'<sup>192</sup>, אותם הוא מסביר כשלילת הידע וה'מלומדות' כמקור כתיבתו. לכך ניתן להוסיף את תגובתו שלו לטענות על חדשנותו הרבה, בהם הוא טוען כי יסודות דבריו הם עתיקים, אך מאידך המקורות עליהם הוא מסתמך לא מורים בצורה ישירה את המשמעות אותה הוא מצא בהם: 'יסוד הדברים עתיקים הם וממקור הקודש הם יוצאים [...] אין המקורות מבארים להדיא את המחשבה שלי, אלא הם מראים ע"ז אחרי התבוננות והרגשה עמוקה'<sup>193</sup>. בהקשר זה העיר שטרנברג<sup>194</sup> על קטע בפסקה בה קריאה כללית ליצירתיות ומקוריות: 'אל בלעו נשמתך השמות, המילים, הניבים והאותיות. הם מסורים בידך, ואי אתה מסור בידיהם'<sup>195</sup>.

שטרנברג<sup>196</sup>, העוסק במושג ה'קבלה' בכתביו של הרב קוק, מצביע על כך שלצד קביעתו כי לימודים אלו צריכים להישען על המסורת המקובלת מדור-דור, הרב קוק מדגיש את הממד היצירתי, או בלשונו 'ההשערה הפנימית'<sup>197</sup>, המוכרח להיות אצל המקובל על מנת שהדברים לא יישארו כנוסחאות גרידא. גם הגדרתו של הרב קוק ל'מקובל', אינה מי שרכש את הידע המסורתי, אלא 'הידע' 'לעכל' את הרעיונות

<sup>181</sup> בן ששון, משנות, עמ' 373-374.

<sup>182</sup> שילה, פרשנות, עמ' 56-57.

<sup>183</sup> שילה, פרשנות, עמ' 70. ההדגשה במקור, א"ל.

<sup>184</sup> שרלו י., תורת, עמ' 229, הערה 33.

<sup>185</sup> רוס, מיתוס, עמ' 243-244; שם, עמ' 249-252; ראה שם, עמ' 251, הערה 46.

<sup>186</sup> בן-שלמה, האידאליזם, עמ' 78; בן-שלמה קבלת, עמ' 449.

<sup>187</sup> רוס, מיתוס, עמ' 243.

<sup>188</sup> בן-שלמה, האידאליזם, עמ' 78.

<sup>189</sup> ש"ץ-אופנהיימר, אוטופיה, עמ' 19.

<sup>190</sup> ש"ץ-אופנהיימר, אוטופיה, עמ' 16.

<sup>191</sup> איש שלום, שפינוזה, עמ' 549.

<sup>192</sup> הרב קוק, אגרות, א, עמ' קנד.

<sup>193</sup> הרב קוק, אגרות, ד, עמ' סח.

<sup>194</sup> שטרנברג, מסורים, עמ' 547, הערה 46.

<sup>195</sup> הרב קוק, ש"ק, א, קפא.

<sup>196</sup> שטרנברג, מסורים, עמ' 545-549.

<sup>197</sup> הרב קוק, ש"ק, א, תרלד.

הכתובים לתוך עולמו הפנימי תוך שהוא מתבסס על בינתו ועל ידיעותיו הכלליות<sup>198</sup>. סלייטר<sup>199</sup>, במאמרו המנתח את הגותו ההרמנויטית של הרב קוק על בסיס תחילת הקדמתו לספר 'עין איה', עומד על השורשים התיאורטיים של יצירותיו זו ושל השימוש במקורות מסורתיים להצגת רעיונות חדשים. הרב קוק מודע לכך שישנו פער מובנה בין 'האמת ההרמנויטית' לבין העקרונות הנצחיים הבלתי משתנים שהוא מניח שקיימים בתורה, ועל הפרשן לגשר על הפער ולהנגיש את העקרונות הנצחיים לדור הנוכחי:

התפקיד הכבד המוטל על כתפיו של הפרשן הוא להבין לעומק לא רק את השפה הדתית של הדורות הקודמים, אלא גם להגיע דרכה אל "הדבר לכשלעצמו", אל התורה הנצחית והבלתי משתנה, ולתרגם את ההבנות הללו כך שתהיינה מובנות ובהירות לדור החדש ושפתו המתחדשת.<sup>200</sup>

הדרך אותה מתווה הרב קוק לגישור בין שלושת הקטבים – האמת ההרמנויטית, העקרון הנצחי וצרכי השעה, היא המתודה אותה הוא מכנה 'ביאור'<sup>201</sup>. הביאור הינו פרשנות שלא מכוונת לחשיפת המשמעות המקורית של הטקסט, אלא מתעדת את המחשבות היצירתיות של הלומד במפגש עם הטקסט, כך שהטקסט משמש כמקור השראה בלבד. עם זאת, הרב קוק מייחס לטקסט עצמו גם את הרעיונות שנוצרים בהשראת הטקסט, והוא מסביר כי במקור המתבאר קיים רובד משמעות נוסף, שבכוחו ליצור פרשנויות חדשות. הסבר זה יוצר מודל תיאורטי של 'נשיקת אופקים' המאפשר לרב קוק ליצור פרשנות יצירתית וחדשנית לטקסטים קדומים, הרחק ממשמעותם המקורית, תוך שמירה על רצף אורגני ונאמנות לטקסט יחד עם הרחבת סמכותו לפירוש החדש: 'יצירתיות זו היא בו בזמן חידוש אנושי גמור וחשיפה של משמעות אלוקית נתונה מראש'<sup>202</sup>.

בדומה לסלייטר<sup>203</sup> המתאר את הפרשנות היצירתית כבעלת הגיון פנימי משלה וככזו שאינה נובעת מדרך ההסקה הלוגית בלבד אלא מהכללה מופשטת של פרטים ורעיונות שונים, גם דיסון<sup>204</sup> מצביעה על מקור דומה של פרשנותו היצירתית של הרב קוק. לדבריה הרב קוק משתמש במתודה אותה היא מכנה 'חכמת ההשתוות' ומשמעה 'אופן חשיבה דינמי [...] שבאמצעותו מושווים ומנותחים אלמנטים שונים במציאות, בצורה [...] היוצרת אינטרפרטציה חדשה למציאות'<sup>205</sup>. לשון אחר, לדעת דיסון, כמו גם לדעת סלייטר, הרב קוק כלומד ופרשן קורא את הטקסטים לא בצורה ממוקדת אלא תוך מבט אל האופק הרחב של ההגות היהודית והכללית, דבר שמאפשר לו להציע פרשנויות יצירתיות לטקסטים קדומים, תוך יצירת קשרים וזיקות בין תחומים נבדלים, מבלי לשמוט את הנאמנות למסורת ולסמכות של הטקסטים ומשמעותם המקורית.

אם כן, דומה שקול אחד עולה מכלל דברי החוקרים השונים ולפיו ניתן לאפיין את יצירתו של הרב קוק כיצירה פרשנית שניגשת ביצירתיות רבה לטקסטים הקדומים ומפרשת אותם בהתאם לצרכי השעה ולאור-דווקא בהתאם לכוונתו של הכותב או למסורת הפרשנית. בנוסף, הרב קוק הניח מצע תיאורטי המאפשר ומחייב פרשנות שכזו, ואף מעניק לה תוקף וסמכות. יתרה מכך, לדעת ש"ץ-אופנהיימר הרב קוק הוא קודם כל פרשן, וחידושו המרכזי הוא האפשרות שהוא מניח וממש לפרש את הטקסטים המסורתיים בצורה חדשה תוך העתקה של מושגים מהקשר אחד לרעהו וממשמעות מסוימת לאחרת. כפי שסיכם זאת איש שלום ביחס לתיאוסופיה, יחסו של הרב קוק למקורות הוא אינסטרומנטלי:

אין הוא רואה בה אלא מכשיר [...] האינטרסים הרוחניים והאינטלקטואליים העיקריים המדרבנים

<sup>198</sup> שטרנברג, מסורים, עמ' 549.

<sup>199</sup> סלייטר, פירוש.

<sup>200</sup> סלייטר, פירוש, עמ' 92.

<sup>201</sup> סלייטר, פירוש, עמ' 94-108.

<sup>202</sup> סלייטר, פירוש, עמ' 99.

<sup>203</sup> סלייטר, פירוש, עמ' 103.

<sup>204</sup> דיסון, מוטיבים, עמ' 70-73.

<sup>205</sup> דיסון, מוטיבים, עמ' 71.

את כתיבתו רחוקים מאוד מאופק מחשבתם ועניינם של הוגי ימי הביניים או של המקובלים [...]. התבניות המטפיסיות השאלות מן האר"י משמשות לצרכיו של מיסטיציזם אתי, שהוא פרי תגובתו של הרב קוק [...] לבעיות שהציבה התרבות והפילוסופיה האירופית בזמן החדש.<sup>206</sup>

## 2.2 יחס הגות הרב קוק להגות הרמב"ם

לדברי ש"ץ-אופנהיימר<sup>207</sup> ובן-שלמה<sup>208</sup>, הרב קוק אינו המשך ישיר של המחשבה היהודית הימני-ביניימית ולא ניתן למקמו על רצף הפילוסופיה היהודית הקלאסית שהחל בימי הביניים. כדוגמא לכך, מציין האחרון שתורת הרב קוק שונה מאוד בנושאים רבים מזו של הרמב"ם. מנגד, חוקרים אחרים מציעים נקודות מבט שונות לסוגיה זו המקרבות יותר בין הרב קוק להגות של ימי הביניים, ובייחוד לזו של הרמב"ם<sup>209</sup>. נקודת מבט זו נשענת בין היתר על העובדה כי מורה הנבוכים הוא הספר המצוטט ביותר בכתבי הרב קוק<sup>210</sup>. ביחידה זו נסקור את מצב המחקר ביחס לשאלה זו. את ראשית הדברים נקדיש למבט-על, כרונולוגי בעיקרו, בשימוש הרב קוק בהגות הרמב"ם, על בסיס התייחסויותיו המפורשות או הכמעט-מפורשות, ואת אחריתם לטיב יחסו ואופי הערכתו של הרב קוק להגותו ולדמותו של הרמב"ם, ובתווך-סקירה של הנושאים השונים בהם מתקיימת זיקה או התייחסות בין שתי ההגותות.

### 1.2.2 תמורות בשימוש הרב קוק בהגות הרמב"ם

כפי שמציין מירסקי<sup>211</sup>, העיסוק ב'מורה הנבוכים' בסביבתו של הרב קוק בשנות נעוריו היה נפוץ והרבנים אתם עמד בקשר הרבו עסקו בהגות הרמב"ם. בנוגע לרב קוק עצמו, הרי שקיימות עדויות<sup>212</sup> לפיהן הוא השתמש תדיר ב'מורה הנבוכים' ולימד את כתביו ההגותיים של הרמב"ם<sup>213</sup>. לעובדות ביוגרפיות אלה יש לצרף מספר עובדות ביבליוגרפיות; בין כתביו של הרב קוק בעשורים הראשונים לחייו ניתן למצוא כאלה העוסקים במישרין בפירוש הגותו של הרמב"ם<sup>214</sup>: הערות על 'מורה הנבוכים'<sup>215</sup> בהן הוא מנסה ליישב בין תפיסתו הרמב"ם לאלו המסורתיות אך גם מבקר את דבריו<sup>216</sup>, מאמר המוקדש לפירוש ממתן של תורת הנבואה של הרמב"ם<sup>217</sup>, פירוש לספר המדע של הרמב"ם<sup>218</sup> ואף חיבור בשם שכונה בידי תלמידיו 'מורה נבוכים החדש'<sup>219</sup> שבשמו ובתכניו צועד בעקבות 'מורה הנבוכים'<sup>220</sup>. לרשימה זו ניתן להוסיף את 'עין איה' למסכת ברכות<sup>221</sup> ה'רווי בציטוטים מהרמב"ם'<sup>222</sup>, ואת הספר 'מדבר שור'<sup>223</sup> שגם בו הפניות רבות למורה הנבוכים<sup>224</sup>, שנכתבו בשנים אלה<sup>225</sup>. על היקף עיסוקו בהגות הרמב"ם, ניתן ללמוד<sup>226</sup> מכמות הפסקאות ביומניו שעניינן סיכום השקפותיו של הרמב"ם במגוון סוגיות הגותיות ותגובתו של הרב קוק להשקפות אלו.

<sup>206</sup> איש שלום, הרב קוק, עמ' 22-23.

<sup>207</sup> ש"ץ-אופנהיימר, אוטופיה, עמ' 15.

<sup>208</sup> בן-שלמה, שירת, עמ' 15.

<sup>209</sup> ראה בר-בטלהיים, מושג, עמ' 326; ביק, מורה, עמ' צג-קו [אך ראה מירסקי, הרמב"ם, עמ' 397, הערה 2]. למקורות נוספים ראה שמילה, עמ' 3, הערה 16.

<sup>210</sup> כך קובע טאו, לכו, עמ' קעט, הערה 29.

<sup>211</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 398; מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 40-42; שם, עמ' 52-58; שם, עמ' 76-77.

<sup>212</sup> ברק, ההשפעה, עמ' 366. ראה שם, הערות 16-17.

<sup>213</sup> ראה מירסקי, הרמב"ם, עמ' 397.

<sup>214</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 399.

<sup>215</sup> הרב קוק, אוצרות, ב, עמ' 261-268. ראה בר-בטלהיים, מושג, עמ' 327.

<sup>216</sup> ברק, ההשפעה, עמ' 365, הערה 13; בר-בטלהיים, מושג, עמ' 327; מירסקי, הרמב"ם, עמ' 398.

<sup>217</sup> הרב קוק, עיטור, עמ' 36-38. ראה מירסקי, הרמב"ם, עמ' 399.

<sup>218</sup> הרב קוק, אוצרות, ג, עמ' 9-66. ראה מירסקי, הרמב"ם, עמ' 399, הערה 9.

<sup>219</sup> הרב קוק, ל"ה. ראה רחמני, מורה, עמ' 4; ברק, ההשפעה, עמ' 369-370; אך ראה רחמני, מורה, עמ' 37, הערה 4.

<sup>220</sup> ראה בן-נון, המקור, עמ' 20-21; הנקין, לנבוכי.

<sup>221</sup> הרב קוק, עין איה.

<sup>222</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 399. ראה ברק, ההשפעה, עמ' 364-365, הערה 10.

<sup>223</sup> הרב קוק, מדבר.

<sup>224</sup> ברק, ההשפעה, עמ' 364-365; שם, הערה 11; מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 138.

<sup>225</sup> ראה מירסקי, הרמב"ם, עמ' 401, הערה 16; מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 136; שם, עמ' 222.

<sup>226</sup> בן-נון, המקור, עמ' 102; שם, הערה 68; שמילה, יסודות, עמ' 1.

עם זאת, בחינת מגמה זו לאורך זמן, תגלה כי חל שינוי במופעים המפורשים של הגות הרמב"ם<sup>227</sup>. בכתביו ה'מאחרים'<sup>228</sup> כמות ההתייחסויות המפורשות פוחתת, ודי לציין כי בבל 'שמונה קבצים' האזכורים המפורשים לרמב"ם אינם עולים על עשרים<sup>229</sup>. יתרה מכך, גם בתוך חיבורו המוקדם של הרב קוק – פירוש 'עין איה' לברכות, ישנה ירידה בשכיחותן של ההתייחסויות המפורשות לרמב"ם ככל שכתבתו מתקדמת<sup>230</sup>. אם להשתמש בניסוחו של גולדמן<sup>231</sup>, הסבור כי שימוש של הרב קוק במקורות המסורתיים הוא כ'אסמכתאות' לצורכי לגיטימציה בלבד, הרי שבעוד שבמאמריו מראשית המאה העשרים, האסמכתאות בהן משתמש הרב קוק לדבריו 'הן מספרות העיון של ימי-הביניים [...] ובמדה מסוימת גם כתבי הרמב"ם'<sup>232</sup>, לצורך רעיונותיו המאחרים יותר, להם, לפי גולדמן, אין אחיזה בהגות ימי הביניים – הוא נאלץ לחפש אסמכתאות בקבלה. גם מירסקי מצביע על מגמה זו, אך לתפיסתו שימוש של הרב קוק במקורות קדומים לא נובע מצורך באסמכתאות אלא בהשפעה אמיתית. אשר על כן, הוא מסביר את השינוי בשינוי באופי הגותו – 'מפרויקט נאו-רמב"מי'<sup>233</sup> ותפיסה שכלתנית, לעמדה אקספרסיבית, שנוי הנובע מהפנמה של תורת הקבלה<sup>234</sup>. לעמדה זו נוטה גם ברק<sup>235</sup> המזהה התעצמות של הממד המיסטי-קבלי בהגותו של הרב קוק ככל שעוברות השנים ומשער שהמגמה השכלתנית הקיימת ביצירתו ההגותית המוקדמת של הרב קוק מקורה במורה הנבוכים שהשפעתו על הרב קוק בשנות צעירותו-מכריעה.

כנגד חלוקה כרונולוגית זו, יצא איש שלום<sup>236</sup> וביקש לחלק לא בין כתבים 'מוקדמים' ל'מאחרים', אלא בין 'כתבים בעלי אופי פובליציסטי ואקטואלי [...] ובין כתבים בעלי אופי עיוני-פילוסופי-מיסטי ובעלי אופי יומני'<sup>237</sup>. בכתבים מהסוג הראשון, נמנע הרב קוק מטרמינולוגיה קבלית והשתמש בזו של הוגי ימי הביניים, ובאלה מהסוג השני השפה היא מעין-קבלית. לדברי איש שלום, חלוקה זו בין שתי הסוגות נשמרת לאורך כל שנות יצירתו ואין בכך כדי להצביע על שנוי בתפיסות או במקורות<sup>238</sup>. לטעמו, קשה למתוח קו רציף מהגות ימי הביניים לזו של הרב קוק משום ש'האינטרסים הרוחניים והאינטלקטואליים העיקריים המדרבנים את כתיבתו [של הרב קוק, א"ל] רחוקים מאוד מאופק מחשבתם ועניינם של חכמי ימי הביניים'<sup>239</sup>, ושימוש בהם נובע ממאפייני הסוגה. גם ברק<sup>240</sup> מסייג את השערתו שהובאה לעיל, ומציע שההבדל בשכיחות המופעים של מורה-הנבוכים מקורה בחילופי הסוגות ולא בחלוף השנים. יצירותיו המוקדמות של הרב קוק, ובייחוד 'עין איה', נכתבו כחיבור הגותי מגובש שעתידי להתפרסם בציבור הרחב, וההסתמכות על הרמב"ם נובעת מעמדה עקרונית בה הרב קוק החזיק גם בהגותו המאוחרת לפיה ההסברה לציבור הרחב צריכה לקבל צביון שכלתני. לעומת זאת, בחיבוריו שנכתבו כיומנים-אישיים, לא ראה הרב קוק ערך ביצירת הגות שכלתנית. יש להעיר כי גם מירסקי<sup>241</sup>, המתאר תהליך בו תפיסות משל הרמב"ם בהגותו של הרב קוק פושטות צורה ולובשות צורה אחרת, מצביע על כך שבהקשר זה, הגותו של הרב קוק היא דינמית ונזילה, ולא תמיד ניתן לסדר את המרכיבים הרמב"מיים בהגותו של הרב קוק בצורה כרונולוגית מובחנת ומסודרת.

אם כן, ניתן לראות כי שימוש המפורש של הרב קוק ברמב"ם אינו אחיד וסובל שינויים אותם להסביר

<sup>227</sup> ראה בן-נון, המקור, עמ' 71.

<sup>228</sup> למושג זה ראה, איש שלום, הרב קוק, עמ' 21.

<sup>229</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 397, הערה 2. ראה התרשמות אחרת אצל ברק, ההשפעה, עמ' 366; שם, הערה 15.

<sup>230</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 401.

<sup>231</sup> גולדמן, מחקרים, עמ' 181-182.

<sup>232</sup> גולדמן, מחקרים, עמ' 181.

<sup>233</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 401.

<sup>234</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 403. דומה ששרלו תולה את השינוי בגורמים אחרים, ראה שרלו, התפתחות, עמ' 116-119.

<sup>235</sup> ברק, ההשפעה, עמ' 365, הערה 10.

<sup>236</sup> איש שלום, הרב קוק, עמ' 21-23. לביבליוגרפיה לסוגיה זו, ראה שרלו, צדיק, עמ' 27, הערה 32.

<sup>237</sup> איש שלום, הרב קוק, עמ' 22.

<sup>238</sup> איש שלום, הרב קוק, עמ' 267, הערה 17.

<sup>239</sup> איש שלום, הרב קוק, עמ' 23.

<sup>240</sup> ברק, ההשפעה, עמ' 365, הערה 10.

<sup>241</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 404.

על ציר הזמן או בהתייחס לסוגות כתיבה שונות. עם זאת, כפי שנראה ביחידה הבאה השימוש בהגותו של הרמב"ם, גם אם לא במפורש, לא התמעט, ודמותו ומשנתו נותרו מרכזיים ומשפיעים על הרב קוק והגותו.

## 2.2.2 זיקת הגות הרב קוק להגות הרמב"ם

את ההשפעה של הרמב"ם על הרב קוק, אין למוד רק בכמות האזכורים והציטטין. כמו בדוגמא המובהקת של ההשפעה ההגליאנית הברורה על הרב קוק<sup>242</sup>, שבאה מבלי להזכיר את שמו בכל כתביו המודפסים, כך ניתן למצוא השפעה עמוקה ושיטתית של הרמב"ם על הרב קוק, גם במקומות בהם שמו כלל לא מוזכר.

מירסקי<sup>243</sup> מקבל את החלוקה הכרונולוגית של כתבי הרב קוק, ומתוך מחקר מעמיק של יצירתו קודם לעלייתו ארצה בשנת 1904, מצביע על זיקה מהותית בין הגותו של הרמב"ם לזו של הרב קוק כשהראשונה משמשת כתשתית לאחרונה בעיקר בשאלת מהות החיים הדתיים ומטרתם<sup>244</sup>. לדבריו, ראיית הדת כמערכת בנייה עצמית לקראת חיבור שכלי עם האל - רעיון הטבוע 'בחזונו של הרמב"ם'<sup>245</sup>, הינו הרעיון המרכזי בחיבורים המוקדמים של הרב קוק ובייחוד ב'עין איה', אותו מגדיר מירסקי כימושת לעומק על הרמב"ם<sup>246</sup>. גם כאשר לאורך השנים מתמעטת המגמה השכלתנית, לא מדובר בעזיבת התשתית הרמב"מית של ראיית החיים הדתיים כתהליך הוליסטי של קניית שלימות עצמית, אלא כמטמורפוזה שלה, וגם בהם נשמרת עליונותו של השכל המתקיים באיזון מתוח ופורה לצד הרגש<sup>247</sup>.

לצד הזיקה המהותית בנוגע למקום השכל, מצביע מירסקי על השפעה נקודתית הקיימת, בשינויים, לאורך שנות יצירתו של הרב קוק - תפיסת הכוח המדמה ככוח משמעותי ובעל תפקיד בקניית השלמות האישית-דתית<sup>248</sup>. אמנם בכתביו המוקדמים הדמיון הינו תנאי מוקדם להשגה שכלית של המושכלות האלוהיות, תפיסה המושפעת במפורש מהרמב"ם<sup>249</sup>, ובכתביו המאוחרים יותר הדמיון הינו כוח המשלים ומשרת את הרגש, אך בכל כתביו נשמר עניינו של הרב קוק בכוח המדמה וראייתו ככוח משמעותי וחשוב המקיים זיקה ישירה לשלמותו של האדם ולנבואה, רעיונות שמקורם ברמב"ם כש'הרב קוק מתחיל בתשתית רעיונית השאובה מהרמב"ם ומחולל בה טרנספורמציה מתפיסה שכלתנית לעמדה רומנטית'<sup>250</sup>.

בדומה, ותוך התייחסות למכלול הגותו של הרב קוק, הצביע קפלן<sup>251</sup> על זיקה נגיבית בינו לרמב"ם בנוגע לאהבת האל, ולדבריו תפיסתו של הראשון מושתתת על תשליל של הבנתו את תפיסת האחרון. הרב קוק סבר שביסוד מושג אהבת האל של הרמב"ם עומד ניסיון ליצירת איזון בין השכל והרגש, ואימץ יסוד זה גם לתפיסתו שלו. עם זאת, בעוד שלדעת הרמב"ם הידע אודות האל קושר בין האדם לאל, לדעת הרב קוק הקשר בין האדם לאלוהיו הוא האהבה הקיימת בטבעו של כל אדם, והידע נדרש על מנת לזכך רגש קיים זה. קפלן סבור שביסוד המחלוקת הוא בשאלת השלמות – בעוד שלדעת הרמב"ם השלמות היא אינטלקטואלית, לדעת הרב קוק השלמות היא האמונה הלא-רציונאלית ותפקידו של האינטלקט הוא אינסטרומנטלי בלבד. הוא תולה את המחלוקת בשאלת היחס ליסוד המטפיזי בטבע, תחום שגם בו 'הרב קוק משתמש בקונספציה המיימונית, אך מעניק לה תפנית מיוחדת משלו'<sup>252</sup>. מהלך דומה, עליו מצביע

<sup>242</sup> ראה לעיל, 1.1.2; שם, הערה 147.

<sup>243</sup> מירסקי, הרמב"ם; מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 236-240. דומה שניתוחה של שרלו את הממד ההתפתחותי ב'עין איה', בו לא מוזכר כלל הרמב"ם והשפעתו, אינו עולה בקנה אחד עם זה של מירסקי. ראה שרלו, התפתחות, עמ' 104-105.

<sup>244</sup> מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 416.

<sup>245</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 399.

<sup>246</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 400.

<sup>247</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 401-402.

<sup>248</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 401-404; מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 241-250. השווה איש שלום, הרב קוק, עמ' 282, הערה 101; קפלן, הרב קוק, עמ' 56-62; בן-נון, המקור, עמ' 215, הערה 213; שמילה, יסודות, 57-67.

<sup>249</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 401.

<sup>250</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 404.

<sup>251</sup> קפלן, אהבה. קפלן, הרב קוק, עמ' 52-54; שם, עמ' 70, הערה 48.

<sup>252</sup> קפלן, אהבה, עמ' 230. תרגום שלי, א"ל.

קפלן במאמר אחר<sup>253</sup>, הוא בסוגיית התפקיד של הביטויים האנתרופומורפיים במקרא. גם בסוגיה זו הרב קוק מתבסס על עמדתו של הרמב"ם ומעלה על נס את מלחמתו בהגשמה, אך כחלק מתפיסתו האימננטית הנבדלת מהתפיסה הטראנסצנדנטית של הרמב"ם, הסברו לביטויים המגשימים שונה בתכלית.

בן-נון<sup>254</sup> סבור כי אופי שימוש של הרב קוק בספרות הקבלה, נובע מהפנמתו את האתיקה המיימונית. לדבריו, מוקד פרשנות הקבלה אצל הרב קוק הוא בתכלית המוסרית שבליבה השאיפה להדמות לאל. התמקדות זו נובעת מתפיסתו של הרמב"ם בשאלה ההידמות לאל וההליכה בדרכיו. בן-נון מצביע על מקרים נוספים בהם הרב קוק מציג תפיסה שמקורה בסינתזה בין תפיסות שיסודן ברמב"ם לעמדות קבליות<sup>255</sup>, ורואה בצירוף של דברי הרמב"ם במורה נבוכים עם דברי המקובלים והאינטרפרטציה לדברי האחרונים לאור האוריינטציה הרמב"מית מאפיין מובהק של תפיסתו הלמדנית של הרב קוק.

סוגיה נוספת בה מצביע המחקר על השפעת הרמב"ם על הרב קוק היא תפיסת הגאולה. לדעת בן-שלמה<sup>256</sup>, חרף חזרתו של הרב קוק לתפיסת האר"י בדבר זיקת התורה המטאפיזית לגאולה ההיסטורית, הוא דוחה את המשיחיות האפוקליפטית הלוריאנית וחוזר לתפיסת הגאולה הריאליסטית של הרמב"ם. בעוד שבן-שלמה וחוקרים אחרים<sup>257</sup> הצביעו על זיקה בין עמדתו של הרב קוק בנקודה זו לחיבוריו ההלכתיים של הרמב"ם, ברק<sup>258</sup> מבקש להסב את תשומת הלב גם לחשיבות השפעתה של ההגות המיימונית על התקומות הגותו של הרא"ה<sup>259</sup> וסבור כי תפיסת הגאולה שלו התעצבה לאור דברי הרמב"ם במורה נבוכים, בייחוד בנוגע למדרגת הנבואה הראשונה<sup>260</sup>. דבריו מקבלים חיזוק מדברי בני-חוגו של הרא"ה המצביעים על זיקה זו מפורשות<sup>261</sup>.

לצד זיקות רעיוניות אלו<sup>262</sup>, הרב קוק נוקט פעמים רבות בטרמינולוגיה השאובה מן הרמב"ם, גם במקרים בהם אין קירבה רעיונית. כך הראו רוס<sup>263</sup> ואיש שלום<sup>264</sup> המצביעים על שימוש של הרב קוק בחלוקתו של הרמב"ם בין 'אמונות הכרחיות' ל'אמונות נכונות'<sup>265</sup>, תוך יציקת משמעות קנטיאנית לחלוקה זו, ובן-נון<sup>266</sup>, שמעיר על מופעים של סגנונות ומטבעות-לשון שלקח הרב קוק מכתביו ההגותיים של הרמב"ם. לקטגוריה זו ניתן לשייך גם את השימושים ההלכתיים והלמדניים שעושה הרב קוק ברכיבים הגותיים של משנת הרמב"ם, מעין אלו עליהם הצביעו גוטל<sup>267</sup> וביק<sup>268</sup>.

אם כן, המחקר מצביע על זיקות שונות של השפעה והפנמה של הגותו של הרמב"ם בזו של הרב קוק. השפעות אלה נוגעות בסוגיות משמעותיות ועולות לכלל השפעות רחבות ומקיפות על הגותו של הרב קוק, דבר שאינו עולה בקנה אחד עם דברי החוקרים שהובאו בראשית היחידה.

### 3.2.2 יחס הרב קוק לרמב"ם וספריו

לצד שימוש של הרב קוק בהגותו, בתפיסותיו וביצירותיו של הרמב"ם, ישנה גם התייחסות רחבה של

<sup>253</sup> קפלן, הרב קוק, עמ' 47-51. ראה שם, עמ' 70-71, הערה 49.

<sup>254</sup> בן-נון, המקור, עמ' 68-69; ראה שם, עמ' 63.

<sup>255</sup> בן-נון, המקור, עמ' 103; שם, עמ' 106, הערה 79.

<sup>256</sup> בן-שלמה, קבלת, עמ' 457.

<sup>257</sup> ראה ברק, ההשפעה, עמ' 361, הערה 2.

<sup>258</sup> ברק, ההשפעה, עמ' 375-385.

<sup>259</sup> ברק, ההשפעה, עמ' 399.

<sup>260</sup> רמב"ם, מו"נ; ב: מה, עמ' 410-411. ראה גם בן-נון, המקור, עמ' 100-103; שם, עמ' 118-119.

<sup>261</sup> ראה בייחוד את דבריו של הרב הנזיר המובאים אצל ברק, ההשפעה, עמ' 391.

<sup>262</sup> להן יש להוסיף את התוספת-המפרשת של בנו ועורך כתביו – הרב צבי יהודה, שלאחת הפסקאות הרדיקליות בשמונה קבצים, הוסיף עם פרסומה ב'אורות', משפט הרומז כי מקור הדברים בדברי הרמב"ם בשמונה פרקים ובהלכות דעות. ראה אברמוביץ, השליחות, עמ' 142, הערה 100; בן-נון, המקור, עמ' 60-61.

<sup>263</sup> רוס, הערך, עמ' 491-496.

<sup>264</sup> איש שלום, שפינוזה, עמ' 378-538.

<sup>265</sup> רמב"ם, מו"נ, ג: כח, עמ' 518-520.

<sup>266</sup> בן-נון, המקור, עמ' 40, הערה 108; שם, עמ' 119; שם, עמ' 215, הערה 213.

<sup>267</sup> גוטל, חדשים, עמ' 24-25; שם, עמ' 87-89; שם, עמ' 133-134; שם, עמ' 138.

<sup>268</sup> ביק, מורה, עמ' צא-צג.

הרב קוק לרמב"ם עצמו, וקפלן<sup>269</sup> ומירסקי<sup>270</sup> מצביעים על כך שדמותו של הרמב"ם מוצגת בכתביו של הרב קוק כגיבור תרבות וכדמות מופת. ביטוי מובהק למעמדו של הרמב"ם בעיני הרב קוק, הוא המאמר 'לאחדותו של הרמב"ם'<sup>271</sup>, בו מכונה הרמב"ם 'רבינו' ומתואר בשלל סופרלטיבים<sup>272</sup>. עצם כתיבת המאמר, כתגובה לדברי ביקורת על הרמב"ם<sup>273</sup> שבחלקם נעסוק להלן, והסגנון החריף בו נקט הרב קוק<sup>274</sup> על מנת 'להגן' על הרמב"ם ולתקוף את המבקר, יכולים להעיד על מקומו המיוחד של הרמב"ם בעולמו. שרלו<sup>275</sup> מראה כי הרב קוק תולה את שורש הגותו של הרמב"ם בטוהר אישיותו וקדושתו הפנימית<sup>276</sup>, ומפרש ומנתח את דבריו לאור הבנה זו. בנוסף, אחת מהטענות המרכזיות במאמר היא כי עצם העובדה שהרמב"ם החזיק באמונות מסוימות – מקדשת אותן<sup>277</sup> ומורה כי הן אינן חיצוניות ושליטיות :

אחרי שרבינו הרמב"ם [...] מצא את לבבו נאמן לד' ולתורתו ועמו באלה הדעות, הלא זה הדבר בעצמו הוא הצד המכריע, שאין בהן דבר שיוכל להטיל טינא בלב או לדחות את מי שהוא מקדושת התורה [...] אם הדעות שנתפרשו בספר המורה התאימו לרוח קדושתו ותורף אמונתו [...] אין שום ספק שרבים מאוד הנם בישראל שאלו הדעות עלולות לפעול עליהם את הפעלת הקודש הזאת.<sup>278</sup>

השלכה נוספת של ראיית דמותו של הרמב"ם כגיבור תרבות, היא טענתו של הרב קוק כי יש ללמוד ממנו את דרך ההתמודדות הראויה עם התרבות העכשווית הנתפסת כדוחקת את רגליה של האמונה המסורתית. על השלכה זו עמד גולדמן<sup>279</sup>, הטוען כי הרב קוק ראה בדרכו של הרמב"ם המתמודד עם דעות מנוגדות, מודל לחיקוי. לדבריו<sup>280</sup>, כבר במאמריו המוקדמים מתווה הרב קוק טקטיקה סובלנית של הבנת רוח הזמן ואי-דחייתה על הסף, גם אם מדובר בסובלנות טקטית ולא בעמדה דיאלקטית המכירה בחשיבות הדעות המנוגדות שתופיע מאוחר יותר<sup>281</sup>. כחזק לעמדתו, 'הרב קוק מעלה על נס את סגנון הויכוח של רס"ג, ריה"ל, הרמב"ם, ור' יוסף אלבז'<sup>282</sup> הדנים בעניינים בדברי הכפירה מבלי לשלול אותם על הסף, ומוכיחים את השגיאה שבהם מבלי לחשוש מדיון קורקטי. בנוסף לסגנון המתון, מייחס הרב קוק לרמב"ם גם שימוש בהגות בת-הזמן לביצור האמונה היהודית<sup>283</sup>. לדבריו, כשם שהרמב"ם השתמש 'במטפיזיקה האריסטוטלית לחזק את יסוד הפשט האל', יש 'להשתמש היום בתפיסות הלאומיות החדשות לחזק את הערך של עם ישראל'<sup>284</sup>. באיגרת המתארת כתיבת מאמרים מוקדמים אלה, הוא מסביר שהוא מאמץ את גישת הרמב"ם ב'מורה הנבוכים', והוא 'למד מהרמב"ם שבעימות עם דעה מנוגדת עליו להוכיח את נכונות עמדתו מתוך קבלת הדעה המתנגדת לה'<sup>285</sup>.

כן עשה הרמב"ם ז"ל בדורו שהיו הדעות הפילוסופיות מושכות את הלב, עשה מהם משמרת לתורת השי"ת [...] והנה מה שהיתה הפילוסופיה בזמנו ז"ל, נחשבת הלאומיות בזמנינו, ע"כ חשבתי למשפט שלא להרחיקה מגבול ישראל, כ"א ליהדה ולהראות איך ממנה ניקח לעבוד את ד' אלקינו.<sup>286</sup>

<sup>269</sup> קפלן, הרב קוק, עמ' 44; שם, עמ' 51-52; עמ' 64, הערה 13; קפלן, אהבה, עמ' 227.

<sup>270</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 398; שם, עמ' 404; מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 321.

<sup>271</sup> הרב קוק, מ"ה, עמ' 105-112.

<sup>272</sup> ראה בייחוד הרב קוק, מ"ה, עמ' 105; שם, עמ' 112.

<sup>273</sup> ראה קפלן, הרב קוק, עמ' 65, הערה 15; ברק, ההשפעה, עמ' 368, הערה 24.

<sup>274</sup> ראה התרשמותם של נריה, לקוטי, א, עמ' 364-365; שם, ב, עמ' 396-397; רבינוביץ, אגרות, עמ' שח-שיב.

<sup>275</sup> שרלו י., טעמי, עמ' 136-137.

<sup>276</sup> ראה הרב קוק, ש"ק, ו, מב.

<sup>277</sup> 'אלה הדעות אשר קדשתם רוחו הקדוש של רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל', הרב קוק, מ"ה, עמ' 106.

<sup>278</sup> הרב קוק, מ"ה, עמ' 105-106. ראה קפלן, הרב קוק, עמ' 51-52.

<sup>279</sup> גולדמן, מחקרים, עמ' 159-182.

<sup>280</sup> גולדמן, מחקרים, עמ' 161-163.

<sup>281</sup> ראה רוס, פלורליזם 2, עמ' 395-396.

<sup>282</sup> גולדמן, מחקרים, עמ' 161.

<sup>283</sup> רחמני, מורה, עמ' 37-44.

<sup>284</sup> מירסקי, הרמב"ם, עמ' 404.

<sup>285</sup> רחמני, מורה, עמ' 14.

<sup>286</sup> הרב קוק, גנזי, עמ' 68-69.



קפלן<sup>287</sup>, הסוקר את מאמריו המאוחרים של הרב קוק, מגיע למסקנה דומה ומתאר את עיקר השפעתו של הרמב"ם ואורחותיו על הרב קוק באימוץ אופי הדיון בו נקט הרמב"ם והתייחסותו המכבדת לדעות שמקורן זר. יתרה מכך, כאשר סובלנותו של הרב קוק נעשתה דיאלקטית-מהותית ולא רק טקטית-הסברתית<sup>288</sup>, הוא תלה גם עמדה זו ברמב"ם. קפלן מפנה לדברי הרב קוק בהם מתואר הרמב"ם כמי שבחן את הפילוסופיה המקובלת בזמנו ללא משוא פנים, קיבל ממנה מרכיבים מתוך הכרה בנכונותם ולא מסיבות טקטיות או הסברתיות, ואף לא היסס להשתמש בה לפירוש התורה:

הוא ז"ל חקר ובחן וזיקק את הדברים [של אריסטו ופרשניו הערביים, א"ל] לפי כל הכוחות של המדעים שהיו בזמנו [...] ואחרי בירור הדברים, שנתבררו לו שלא היו בהם משום סתירת יסודי התורה והיתה דעתו נוטה אליהם, לא כיחד את האמת להגיד שהם הנם דעותיו, ומצא לנכון לפרש על פיהם דברי תורה שבכתב ושבעל פה.<sup>289</sup>

כשם שהרמב"ם שביאר את מציאות ה' והוכיח את קיומו לפי שיטת הקדמות, מבלי לקבלה, כך יש לברר את יסודות האמונה לפי התאוריות המדעיות המודרניות, גם אלה שלא הוכחו<sup>290</sup>. לדעת קפלן, שזוהי עיקר השפעתו של הרמב"ם על הרב קוק. מתוך ראייתו כדמות שסמכותה לא רק בהגותה אלא גם בצעדיה ובאישיותה, הוא צועד בעקבותיו ונסמך עליו בשיטתו שלא לדחות ולשלול את רוח הזמן וההגות המקובלת באותה התקופה בכלל האנושות. הרמב"ם משמש לו כמעין מודל כיצד ניתן וצריך לדון בצורה מכובדת פתוחה ונטולת פחד בתפיסות שונות הנראות כזרות לכרם ישראל:

The Jewish philosophic tradition as a whole, and the writing of Maimonides in particular, served Rav Kook as a model how one could and should confront external challenges: critically, seriously, honestly, openly. Creatively, and above all, unafraid. [...] Perhaps it was this truth, more than any other, that Rav Kook, the man and the thinker, learned from Maimonides, the man and the thinker.<sup>291</sup>

עמדה נוספת בה דמותו ופועלו של הרמב"ם מהווים מעין 'מודל לחיקוי' לרב קוק, היא טעמי המצוות. הרב קוק צועד במוצהר בעקבות דמותו של הרמב"ם, שהשקיע מאמצים רבים בתחום זה, וגם אם הוא חלוק עליו בתכני ההסברה ובמרכזיות המגמה של שלילית הפגאניות<sup>292</sup>, עצם עיסוקו בטעמי המצוות נשען ומסתמך על דמותו ומפעלו של הרמב"ם, והגוון השכלתני של הסבריו לקוח ממנו במוצהר<sup>293</sup>. שרלו<sup>294</sup> מצביע על כך שהרב קוק הולך בדרכו של הרמב"ם בסוגיה זו תוך הבנה שעיקר חידושו של הרמב"ם בתחום זה הוא השימוש באמיתות המדעיות בנות הזמן. לאור הבנה זו, הרב קוק קורא להסברת המצוות על-פי עקרונות המדע המודרני, ובראשן תורת האבולוציה, ובכך ממצב את עצמו כממשיכו של הרמב"ם.

לראייתו של הרב קוק את הרמב"ם כ'גיבור תרבות' ישנה השלכה נוספת – פרשנות אפולוגטית של הרמב"ם בצורה שתתאים למה שהרב קוק תופס כגבולות האמונה הדתית. בר-בטלהיים<sup>295</sup> מזהה גישה עקרונית של אפולוגטיקה והגנה על הרמב"ם תוך שימוש בכלים רטוריים ופרשניים שונים, על מנת לייחס לו עמדות התואמות את המסורת המקובלת. גישה זו מהווה את הציר המרכזי של מאמרו של קפלן<sup>296</sup> המיוחד לבחינת יחסו של הרב קוק לרמב"ם ולהגותו, תוך התמקדות בשני מאמרים שמוקדשים

<sup>287</sup> קפלן, הרב קוק, עמ' 63.

<sup>288</sup> קפלן, הרב קוק עמ' 41-44. ראה הרב קוק, מ"ה, עמ' 111.

<sup>289</sup> הרב קוק, מ"ה, עמ' 106.

<sup>290</sup> רחמני, מורה, עמ' 39.

<sup>291</sup> קפלן, הרב קוק, עמ' 63-64.

<sup>292</sup> שרלו י., טעמי, עמ' 130-132.

<sup>293</sup> בן-נון, המקור, עמ' 153-154; שם, עמ' 290-293.

<sup>294</sup> שרלו י., טעמי, עמ' 130.

<sup>295</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 326.

<sup>296</sup> קפלן, הרב קוק.

לרמב"ם<sup>297</sup>. דוגמא מובהקת לפרשנות זו, היא שאלת השלמות האנושית. כמו שהראה מירסקי שדבריו הובאו לעיל<sup>298</sup>, בהגותו המוקדמת של הרב קוק השכל הוא הכוח המרכזי של האדם ושלמותו היא שהשלמות האנושית וככל שהגותו מתפתחת מעמדו של השכל מתמעט והוא משמש בכתר אחד עם הרגש. לא ייפלא אפוא, שבמאמר שנכתב בערוב ימיו של הרב קוק<sup>299</sup>, הוא מייחס לרמב"ם עמדה הממעטת את כוחו של השכל. קפלן<sup>300</sup> מראה כי יחסו של הרב קוק לרמב"ם נובע מתפיסתו הדיאלקטית של התפתחות האמונה היהודית, שחייבה אותו להתייחס לדמותו של הרמב"ם ולעמדותיו ולבצע בתפיסתיו טרנספורמציה שתאפשר לו לעכל את רעיונותיו ולראות בהם חוליה מתחייבת בהתפתחות האמונה היהודית. כמתחייב ממגמה זו, ובדומה לדברי רחמני<sup>301</sup>, מייחס קפלן לרב קוק פרשנות שמרנית לדברי הרמב"ם במורה הנבוכים, פרשנות המתנגדת לפרשנות הרדיקלית המייחסת לרמב"ם עמדות לא מסורתיות בשלל סוגיות.

למרות יחס זה לאישיותו של הרמב"ם ולזיקתה להגותו, קפלן מדגיש כי הרב קוק אמנם עמל לפרש את דבריו באופן שיוכלו להסתופף תחת הקונצנזוס המסורתי הרחב, אך הוא עצמו לא מזדהה איתו. טענה זו מופיע גם במאמרו של שרלו, המצביע על מאמציו של הרב קוק שלא לנתק בין אישיותו הקונצנזואלית של הרמב"ם לבין הגותו של הרמב"ם, דבר הממצב את הגותו 'ככשרה לבוא בקהל ישראל', אך 'ללא קשר לעובדה שהוא עצמו לא אימץ אותה כדרכו המרכזית'<sup>302</sup>. הרב קוק לא תמיד מזדהה עם העמדות שהוא מייחס לרמב"ם ולעיתים הוא רק מגן על הלגיטימיות שלהן ועל שייכותן האוטנטית לעולם היהודי:

The conservative interpretation that Rav Kook offers of Maimonides only means that, for Rav Kook, Maimonides' doctrines are certainly acceptable from a traditional rabbinic point of view and are not to be equated with the doctrines of the philosophers. It does not mean that Rav Kook necessarily agrees with these doctrines.<sup>303</sup>

לצד הדיונים הפרשניים, קביעה מרכזית במאמר אותו מנתח קפלן, היא כי לא ניתן להפריד בין הגותו הפילוסופית של הרמב"ם לדמותו הקנונית כפוסק הלכה סמכותי, קביעה המופיעה גם במקומות אחרים בכתביו<sup>304</sup>. עם זאת, חרף שלילתו את המגמה המבדלת את הצד הפילוסופי של אישיות הרמב"ם, הרב קוק מעמיד כנקודה הארכימדית של ראייתו את הרמב"ם את משנה תורה ואילו התייחסותו למורה הנבוכים היא 'כאל מקור משני'<sup>305</sup>. נקודת מבט זו, המקובלת על רבים מהפרשנים המסורתיים-רבניים של הרמב"ם<sup>306</sup>, נובעת אצל הרב קוק מהערכה שונה של זיקת החיבורים לאישיות הרמב"ם – בעוד שספר משנה תורה משקף את אישיותו, במורה הנבוכים 'אור הנשמה הפנימית של הרמב"ם ז"ל לא זרח'<sup>307</sup>.

אם כן, בתת-יחידה זו הראינו לדעת כי פרשנות של הרב קוק את הגות הרמב"ם והשפעתה עליו, קשורה קשר הדוק עם תפיסתו את הרמב"ם עצמו והערכתו את אישיותו כדמות מופת שעל סמכותה אין לערער. כמו שהתברר בייחוד בדברי קפלן ושרלו, בעיני הרב קוק הגות הרמב"ם ואישיותו של הרמב"ם פתוחים זה בזה לבלי הפרד, ולחיבור זה השלכות משמעותיות להבנתו ולפרשנותו של הרב קוק את הגות הרמב"ם. יתרה מכך, ככל שהגותו של הרב קוק התפתחה ולבשה פנים אחרים – הוא המשיך לסמוך את עמדתו

<sup>297</sup> 'לאחדותו של הרמב"ם', הרב קוק, מ"ה, עמ' 105-112; 'המאור האחד', שם, עמ' 113-117.

<sup>298</sup> 2.2.2.

<sup>299</sup> הרב קוק, מ"ה, עמ' 108-109. קפלן, הרב קוק, עמ' 45. ראה שם, עמ' 66, הערה 20.

<sup>300</sup> קפלן, הרב קוק, עמ' 45-46. שם, עמ' 51.

<sup>301</sup> רחמני, מורה, עמ' 38, הערה 6. ראה גם שמילה, יסודות, עמ' 9-10.

<sup>302</sup> שרלו י., טעמי, עמ' 134. ראה שם, הערה 27.

<sup>303</sup> קפלן, הרב קוק, עמ' 47. קפלן, שם, מצביע על דמיון בעמדה זו לעמדתו של האברנאל, הגם שהאחרון ראה ברמב"ם את מורו העיקרי, לפחות בתקופה המוקדמת.

<sup>304</sup> שרלו י., טעמי, עמ' 133-134.

<sup>305</sup> שרלו י., טעמי, עמ' 133, הערה 21.

<sup>306</sup> ראה שו"ת הריב"ש, מה; החיד"א, שם הגדולים, הרמב"ם; קרמר, רמב"ם, עמ' 7. ראה גם, רביצקי, סתרי, 59-66.

<sup>307</sup> הרב קוק, מ"ה, עמ' 19.

ודרכו על דמותו של הרמב"ם גם כאשר בעמדות שונות ודרכים מתחלפות הסותרות זו את זו.

### 3.2 שתי סוגיות במשנת הרב קוק

לצד הסקירה הרוחבית של מאפייני הגותו של הרב קוק ויחסו לרמב"ם, דומה כי המצע לעבודתו לא יושלם בלי סקירה קצרה בתכלית של שני נושאים ספציפיים הקשורים בה – יחסו של הרב קוק לשאלת המתח בין דת למדע<sup>308</sup>, כמצע לניתוח דבריו בנוגע לתפיסת קדמות העולם שעמדה בימי הביניים בלב העימות בין הדת למדע ולפילוסופיה, ועיקרי המודל אותו הוא מציע לתיאור מעמדה האונטולוגי של הבריאה, מודל שממנו פארות לדבריו בסוגיות שונות וביניהן שאלת הקדמות<sup>309</sup>. סוגיות אלו רחבות היקף ועומק, וניגע בעיקרי הדברים בלבד תוך שימוש במחקרים שנכתבו בנושא.

#### 1.3.2 שאלת דת ומדע

ביסוד עמדת הרב קוק בסוגיית המתח בין דת למדע, עומדת ראיית המדע כהתגלות אלוהית וכשל בגאולה<sup>310</sup>. יתרה מכך<sup>311</sup>, לדעת הרב קוק המדע הינו חלק בלתי נפרד מהידע התורני, יש בכוחו להביא לאהבת האל ולכן יש מצווה ללמוד<sup>312</sup>. עם זאת, וכמתחייב מהמאפיין הדיאלקטי של הגותו, רואה הרב קוק בקונפליקט בין דת למדע הזדמנות להתפתחות ולהבנה מחודשת של האמונה והכתובים<sup>313</sup>.

לדברי בן-נון, 'אחת ממטרותיו של הראי"ה היתה [...] לסכל מראש כל אפשרות של סתירה או עימות בין מדע לאמונה דתית'<sup>314</sup>. הרב קוק עושה זאת באמצעות מהלך כפול; מצד אחד, ביסוס הטענה שלמעשה כלל לא מדובר בקונפליקט ממשי משום שהמדע הנו אגנוסטי במהותו, והצגתן של ההתפתחויות המדעיות כצרות לאמונה וכמקור לקונפליקט נובעת ממגמה מוסרית חיובית המתנערת מהנזקים המוסריים של הדתות הימ-ביניימיות, ולשם כך משתמשת גם בטיעונים פסבדו-מדעיים הגם שאינם ממין העניין<sup>315</sup>. ומצד שני, שלילת המחשבה שהתורה מכילה היגדים שמטרתם היא בתחום הריאלי-מדעי וקביעתו שהיא מצטמצמת בתחומי המוסר והאמונה שאינם מקיימים זיקה לתיאוריה מדעית זו או אחרת<sup>316</sup>. יתרה מכך, גם הפסוקים הנראים כתואמים גישה מדעית זו או אחרת – אינם בעלי 'סמכות התגלותית' וייתכן כי הם מכילים טעויות מדעיות תוך התחשבות בתפיסות מדעיות מיושנות משום שמגמתם היא בהוראה המוסרית ולא בידע הריאלי. באחת: 'אין סתירה, כי אין התורה ב"נגלה" מוסרת אינפורמציה שיכולה להגיע לידי קונפליקט, בצורה כלשהי, עם טענות המדע. מאידך, את האינפורמציה ב"נסתר" ניתן לכנות, אולי "פילוסופית", אך בשום אופן לא מדעית'<sup>317</sup>. הרב קוק מורה כי במקרה של קונפליקט בין המדע לתורה, אין לחפש את הפתרון בשלילת הדעה המדעית, ויש לבכר מודל שמכיל את הדעה הסותרת ומייסד עליה את התפיסה הדתית:

אין אנחנו חייבים כלל להכחישן בבירור ולעמד נגדן, מפני שאין זה כלל עיקר של תורה לספר לנו עובדות פשוטות ומעשים שהיו. העיקר הוא התוך, ההסברה הפנימית שבהענינים [...] וכשאנו באים לידי מדה זו, אין אנו נזקקים עוד ללחום דוקא נגד הציור המתפרסם בין החוקרים החדשים, וכאשר אין אנו נוגעים בדבר נוכל לשפוט משרים, ועתה נוכל לבטל את החלטותיהם במנוחה במדה זו שהאמת

<sup>308</sup> על המתח וסעיפיו, ראה רוזנברג, תורה, עמ' 19-8.

<sup>309</sup> ראה ביבליוגרפיה אצל בר-בטלהיים, מושג, עמ' 294, הערה 3; שם, עמ' 308, הערה 45. לביאור המושגים בדיון זה, ראה שורץ, אמונה, עמ' 64-65.

<sup>310</sup> רוזנברג, תורה, עמ' 12-13.

<sup>311</sup> רחמני, מורה, עמ' 48-53. ראה שם, עמ' 51, הערה 29; איש שלום, הרב קוק, עמ' 31-36.

<sup>312</sup> הרב קוק, ש"ק, א, תתק. נראה שדברים אלו נסמכים על הרמב"ם, גם אם באינטרפרטציה מודרנית הקשורה להתפתחות האפיסטמולוגיה. ראה רמב"ם, משנ"ת, הלי' יסוה"ת, ב, ב; רמב"ם, מו"נ, ג:כח, עמ' 518-519; הרב קוק, ש"ק, ז, קנד.

<sup>313</sup> רוזנברג, תורה, עמ' 42-45.

<sup>314</sup> בן-נון, המקור, עמ' 99.

<sup>315</sup> רוזנברג, תורה, עמ' 46-47; רחמני, מורה, עמ' 55.

<sup>316</sup> רוזנברג, תורה, עמ' 49-51.

<sup>317</sup> רוזנברג, תורה, עמ' 51.

תורה לנו את דרכה. [...] ובכלל זהו כלל גדול במלחמת הדעות, שכל דעה הבאה לסתור איזה דבר מן התורה, צריכים אנו בתחילה לא דוקא לסתור אותה, כ"א לבנות את ארמון התורה ממעל לה [...] ואח"כ כשאין אנו נלחצים משום דבר, הננו יכולים בלב מלא בטחון להלחם עליה.<sup>318</sup>

דבריו של הרב קוק יכולים להתפרש אמנם כיתכסיס גרידא' וכמהלך טקטי, אך לדעת רוזנברג מדובר בתפיסה דיאלקטית-הגליאנית והרב קוק סבור ש'המשבר המודרני מסביב לבעיית דת ומדע הנו חלק בהתפתחות האנושות [...] ורמז להתקדמות מתמדת בתפיסתנו את התורה'<sup>319</sup>.

בנוסף, כחלק מהפרשנות המוסרית לקונפליקט, ובניגוד לדבריו על טיבם הניטרלי של ההיגדים המדעיים, הרב קוק מעניק משמעות פילוסופית ומוסרית לגילויים ותאוריות שונות של המדע המודרני.<sup>320</sup> כך לדוגמא, בנוגע לתורת האבולוציה<sup>321</sup>. חרף העובדה שהוא מודע לכך שמדובר בתאוריה ביולוגית<sup>322</sup>, הרב קוק מעניק לה מעמד פילוסופי וקובע שהיא התורה הפילוסופית המתאימה ביותר לקבלה. הרב קוק מייחס לתיאוריית האבולוציה משמעויות מוסריות חיוביות של תפיסה אחדותית של המציאות ותנועת התקדמות חובקת כל ובכך ממצב אותה כתפיסה ה'מחזירה לאדם ולמעשיו את המשמעות המוסרית ונותנת הן לאדם הפרטי הן לאנושות בכללה, אופק שאיפות אידאליסטי, מוסרי<sup>323</sup>. רחמני<sup>324</sup>, רואה את תפיסתו של הרב קוק בשאלה זו כמושפעת השפעה מכרעת מהמודל שהציע הרמב"ם להתמודדות עם הפילוסופיה בת זמנו. כפי שכתבנו לעיל<sup>325</sup>, הרב קוק ייחס לרמב"ם התמודדות שלווה וקורקטית עם דעות הנתפסות כסותרות את התורה, ואף הסביר את עקרונות שיטתו גם לפי תפיסת המתנגדים. באותה הצורה נקט הרב קוק בהתמודדותו עם תורת ההתפתחות וטענות מדעיות אחרות שנתפסו כמאתגרות את הפרשנות המסורתית לתורה. לדעת רחמני, צורת התמודדות זו, שתוארה גם בידי החוקרים האחרים, מושפעת ישירות ומפורשות מדרכו של הרמב"ם כפי שראה אותה הרב קוק, כפי שתוארה שם.

אם כן, המחקר מצביע על כך שהרב קוק פיתח מודל להתמודדות עם אתגרים שמעמיד המדע לתפיסה המסורתית. ראשית, הוא הכיל על הסוגיה את תפיסתו הדיאלקטית הרואה בסתירה הזדמנות לשכלול העמדה הקודמת. שנית, הוא שלל התנהלות אפולוגטית או התקפית ודגל בהכללת התפיסה המדעית בתוך המבנה התורני, באופן שיאפשר הבנה מעמיקה יותר ומשמעותית יותר של התורה. לדעת רחמני, עמדות אלו נובעת מהשפעתו של הרמב"ם ודרכו בהתמודדות עם אתגרי הפילוסופיה בת התקופה.

### 2.3.2 מעמד העולם

כפי שנראה להלן, לעמדתו המורכבת של הרב קוק בסוגית מעמדו האונטולוגי של היש החומרי, עמדה העומדת לדעת רבים ביסוד הגותו<sup>326</sup>, השלכה ישירה על יחסו של הרב קוק לשאלת הקדמות והחידוש.

תפיסת הרב קוק הינה 'שאין לזהות את האל עם גילוי פרטי, או אף עם מכלול גילויים אלה, על אף שכל גילוי פרטי קשור לאלי<sup>327</sup> או ש'אלוהים הוא המציאות כולה, אך גם יותר ממנה'<sup>328</sup>. תפיסה זו הוגדרה כבר בידי תלמידו ובן-חוגו של הרב קוק, הרב דוד כהן כפאנאנתאיזם<sup>329</sup>. הרב קוק מאפיין את תפיסת

<sup>318</sup> הרב קוק, אגרות, א, עמ' קסג-קסד.

<sup>319</sup> רוזנברג, תורה, עמ' 45. ראה שם, עמ' 55.

<sup>320</sup> רוזנברג, תורה, עמ' 55-57.

<sup>321</sup> בן-שלמה, שירת, עמ' 110-115; ברגר, השתמעויות; רחמני, מורה, עמ' 45-84; רחמני, תיאוריית.

<sup>322</sup> ברגר, השתמעויות, הערה 9.

<sup>323</sup> ברגר, השתמעויות.

<sup>324</sup> רחמני, מורה, עמ' 37-44.

<sup>325</sup> 3.2.2.

<sup>326</sup> ראה ש"ץ-אופנהיימר, אוטופיה, עמ' 23; דיסון, מוטיבים, עמ' 45; גרנות, הרב קוק, עמ' 130-137. גם אביב"י, בסגנון המיוחד, מסכים עם התפיסה שרואה בפתרון שאלת מעמדו של העולם את יסוד תורת הרב קוק, ולדבריו כל שיטתו של הרב קוק 'אינה אלא הערה ארוכה אחת על האצילות'. ראה אביב"י, קבלת, ד, עמ' 1425.

<sup>327</sup> רוזנברג, מבוא, עמ' 45.

<sup>328</sup> בן-שלמה, שירת, עמ' 36.

<sup>329</sup> שילה, ממשות, עמ' 39, הערה 12. אך ראה בר-בטלהיים, מושג, עמ' 312, הערה 51; אביב"י, קבלת, ד, עמ' 1378-1381.

האל היהודית כמכילה את הכפילות של אל טרנסצנדנטי מחד ואלוהות המהווה את מקור המציאות מאידך<sup>330</sup>. באופן דיאלקטי, למרות שבעקבות דבריו שלו<sup>331</sup> יוחסה תפיסתו להשפעה של שפינוזה<sup>332</sup>, הרב קוק מעמיד כנגד עמדתו את הפאנתאיזם של שפינוזה שהתיימר להכרת האל כשלעצמו. הרב קוק רואה יומרה זו כדחף חיובי ונכון-אוטולוגי, שזוקק איזון באמצעות הבנת חוסר היכולות האפיסטמולוגית לממשו, הבנה המובילה לפאנתאיזם, ומכאן ההשפעה והניגוד.

רוס<sup>333</sup>, הבוחנת את תפיסתו של הרב קוק בנוגע למעמדו האוטולוגי של העולם ומידת השיתוף בינו לבין האל לאור הפרשנות האלגורית לתורת הצמצום הלוריאנית, מניחה כמושכל ראשון את שייכותו של הרב קוק לאסכולה המכונה במקומות אחרים 'צמצום' שלא כפשוטו<sup>334</sup>. לדבריה<sup>335</sup>, המודל אותו מציע הרב קוק הינו אקוסמי ומייחס את החיץ בין הבורא לבריאה לתודעה האנושית. עם זאת, חרף העובדה שהרב קוק 'שולל מהבריא, במדה מסויימת, את אופיה הנבדל'<sup>336</sup>, הוא פוסל את הניסיון להתגבר על אשליית טיבו העצמאי של היש, ומבקר את הנסיונות, אותם הוא מייחס למחשבה השפינוזיסטית והחב"דית גם יחד, לגשר על הפער<sup>337</sup>. תחת נסיונות אלו, העמיד הרב קוק את המציאות הנתפסת כעצמאית בעיני האדם, כמרחב דרכו יש להשיג את האל- ידיעתנו את האל כאחדות המבטלת כל מציאות חלקית חייבת להישאר תיאורטית בלבד, והדרך בה נבוא במגע עמה היא רק דרך גילוייה החיצוניים<sup>338</sup>.

בן-שלמה דן בסוגיה זו מבעד לפריזמה של זיהוי השניות בין אלוהים והעולם עם השלמות וההשתלמות, וניתן לזהות התפתחות בקביעותיו בנושא<sup>339</sup>. במאמרו המוקדם<sup>340</sup> הוא מערער את זיהוי משנת הרב קוק עם האקוסמיזם ומציע פרשנות תיאורטית למשנתו. לדבריו, בכתבי הרב קוק קיים קול תיאורטית המקיים את השניות והיש לצד קול אקוסמי הרואה את ההשתלמות כחלק מהותי מהשלמות שסופו להתבטל, ולא ניתן להכריע בין הקולות. מאוחר יותר<sup>341</sup>, הוא חוזר על שתי ההצעות הפרשניות, אך מסיים בקביעה המסויגת כי 'לעיתים מתקבל רושם מכתבי הרב קוק שלבו נוטה אחר השקפה זו [=האקוסמית, א"ל], אך עמדתו היסודית נשאת תיאורטית'<sup>342</sup>. במאמר שלישי ומאוחר אף יותר, הוא שולל את הפרשנות האקוסמית למושג הצמצום של הרב קוק, וקובע כי הוא 'מקבל את רעיון הצמצום הלוריאני כפשוטו', כלומר כביטוי להפרדה האוטולוגית בין אלוהים לעולם<sup>343</sup>. גם את דבריו שלו על הזדקקות האל השלם לעולם המשתלם הוא שולל וקובע כי 'השלמות האלוהית מספיקה היא כשלעצמה'<sup>344</sup>. על מגמה זו מצביעה גם שרלו<sup>345</sup>, המייחסת לרב קוק התנגדות לאקוסמיזם ולפנתאיזם קיצוני, והגבלת הפנתאיזם באופן שלא יוביל לאקוסמיזם אלא לחיזוק המעמד של העולם המעשי.

שילה<sup>346</sup>, מצביע על הפרדוקס הקיים בהסברתם של החוקרים שלפניו בהבנת תפיסתו של הרב קוק. לדבריו, הם זיהו את תפיסת הרב קוק עם אקוסמיזם, אך תוך כדי דיבור קבעו שהיא גם מעצימה את מעמדו של העולם ולא מבטלת את המציאות החומרית. הוא מציע<sup>347</sup> כי בדבריו של הרב קוק ישנו ביטוי

<sup>330</sup> בן-שלמה, שירת, עמ' 31-40.

<sup>331</sup> הרב קוק, ש"ק, א, צו.

<sup>332</sup> ראה איש שלום, שפינוזה, עמ' 532-533.

<sup>333</sup> רוס, מושג, עמ' 110; שם, עמ' 115; רוס, מושג 2, עמ' 44-46.

<sup>334</sup> ראה שילה, ממשות, עמ' 42-44.

<sup>335</sup> רוס, מושג, עמ' 115.

<sup>336</sup> רוס, מושג, עמ' 125.

<sup>337</sup> רוס, מושג, עמ' 116-120.

<sup>338</sup> רוס, מושג, עמ' 120. ראה לעיל, 1.3.2, שם, הערה 312.

<sup>339</sup> ראה בר-בטלהיים, מושג, עמ' 295, הערה 9, הרואה בדבריו סתירה.

<sup>340</sup> בן-שלמה, שלמות, עמ' 289-305.

<sup>341</sup> בן-שלמה, שירת, עמ' 33-40.

<sup>342</sup> בן-שלמה, שירת, עמ' 39.

<sup>343</sup> בן-שלמה, קבלת, עמ' 451. ראה בר-בטלהיים, מושג, עמ' 303, הערה 30.

<sup>344</sup> בן-שלמה, קבלת, עמ' 450.

<sup>345</sup> שרלו, התפתחות, עמ' 103-109.

<sup>346</sup> שילה, ממשות, עמ' 40-41; שם, הערה 22.

<sup>347</sup> שילה, ממשות, עמ' 51-61.

לתודעה מיסטית ופרדוקסלית שלא ניתן לבטאה בשפה. גם בר-בטלהיים<sup>348</sup> מצביעה על העמימות שקיימת בדברי החוקרים בסוגיה, וטוענת כי היא נובעת מהעמימות של התייחסויותיו של הרב קוק עצמן לסוגיה, אותה הוא מיחס למדיום באמצעותו ניתן לגשת לחקר הנושא<sup>349</sup>. לדבריה, הרב קוק רואה 'בתפיסה הפנתאיסטית אמת עליונה העולה על התפיסה התיאיסטית'<sup>350</sup> אליה מגיעים יחידי סגולה בכלים שאינם שכליים, אך 'עליה להגיע רק לאחר שהושרשה הגישה הראשונה, התיאיסטית, בנפש האדם'<sup>351</sup>, דבר שמסביר את התבטאויותיו התיאיסטיות המכוונות אל הציבור הרחב<sup>352</sup>.

כפי שהערנו, גם אביב<sup>353</sup> רואה בפתרון שאלת השניות את יסודה של תורת הרב קוק<sup>354</sup>, הרב קוק לא מקבל לא את הפיתרון הפנתאיסטי-שפינוזי לבעיית השניות לפיו 'אלוהים הוא הכל', ואף לא את הפאנאנטיאיזם המיוחס לרוב לרב קוק ולפיו העולם הוא חלק מהאלוה. תחת תפיסות אלו, מחדש הרב קוק, ולדעת אביב<sup>355</sup> זהו החידוש הגדול בהגותו של הרב קוק, את התפיסה לפיה 'ההאצלה האלוהית מאחדת וכוללת את הכל'<sup>356</sup>, תפיסה אותה הוא מכנה 'פנאמנציניזם' קרי הכל-באצילות.

אם כן, המחקר מצביע על מגמות סותרות בהגותו של הרב קוק בסוגיית מעמדו האונטולוגי של העולם; מחד, ישנו קול פאנאנטיאיסטי ואולי אף פאנטיאיסטי לפיו השניות בין האל לעולם אינה אלא אשליה ואף העולם עצמו אינו קיים כשלעצמו אל-נכון. מאידך, ישנו קול תיאיסטי המבדיל בין העולם לבין האל. לנוכח שני הקולות, חלק מהחוקרים הדגישו את אחד הקולות וחלקם ניסו להציע מודל שיכיל את שניהם. לסוגיה זו השלכה חשובה למחקרנו, משום שכפי שמצינים בן-שלמה<sup>357</sup> ובר-בטלהיים<sup>358</sup>, מהתפיסה הרואה גם את החומר כחלק מהאלוהות ניתן להסיק את קדמות העולם או לכל הפחות את זו של החומר.

בפרק מבוא זה, ביקשנו להניח את המצע לסוגיה העומדת במרכז המחקר- יחס הרב קוק לתפיסת הקדמות כפי שזו באה לידי ביטוי בהגות הרמב"ם. לצורך כך, שרטטנו בסכמטיות קווים להגותו של הרב קוק ומקורותיה, הוספנו פרק על יחסו של הרב קוק לרמב"ם ולספריו וסיימנו בסקירת המחקר על שתי סוגיות מרכזיות בהגותו של הרב קוק להן זיקה ישירה לנושא מחקרנו.

### 3. יחסו של הרב קוק לתפיסת הבריאה ולתפיסת הקדמות

הרב קוק מייחס לרעיון הבריאה משמעות מכוננת בהשקפת העולם היהודית. לדבריו, תפיסת החידוש באינטרפרטציה שהתורה מציעה לה, היא העיקרון המרכזי של האמונה הישראלית:

השקפת העולם המיוחדת לישראל, היא שעושה את האומה לחטיבה אחת בעולם, והשקפה זו נעוצה היא בחידוש העולם על פי ההרצאה התורית, בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ. השקפה מיוחדת זו גורמת היא את המצות המעשיות כולן, ואת ההבדלה הלאומית המצוינת<sup>358</sup> [...]

בפסקה הקודמת לזו<sup>359</sup>, שקרבה בסגנונה ובתוכנה לפסקה זו, קובע הרב קוק שעם-ישראל הוא הקבוצה היחידה שמהותה הפנימית היא ייחודית, ובניגוד לשאר הקבוצות לעם היהודי ישנה 'חטיבה אלהית, שמגמה אלהית עצמית שרויה בתוכו'. בפסקה זו, עוסק הרב קוק בזיהוי אותו גורם המייחד את עם

<sup>348</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 308.

<sup>349</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 301; שם, הערה 27; שם, עמ' 310, הערה 49.

<sup>350</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 316.

<sup>351</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 311.

<sup>352</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 316; שם, עמ' 325.

<sup>353</sup> אביב, קבלת, ד, עמ' 1425.

<sup>354</sup> אביב, קבלת, ד, עמ' 1378-1381.

<sup>355</sup> אביב, קבלת, ד, עמ' 1379.

<sup>356</sup> בן-שלמה, קבלת, עמ' 450; שם, עמ' 452.

<sup>357</sup> ראה בר-בטלהיים, מושג, עמ' 326; שם, עמ' 330, הערה 84.

<sup>358</sup> הרב קוק, ש"ק, א, תקכח. ראה גם, הרב קוק, אורות, עמ' קסה.

<sup>359</sup> הרב קוק, ש"ק, א, תקכו.

ישראל, ומזהה אותו עם השקפת עולם ייחודית הנעוצה בתפיסת חידוש העולם<sup>360</sup>. הרב קוק מייחס להשקפה הנעוצה בתפיסת החידוש את החיוב הפילוסופי של המצוות, את ייחודיות עם-ישראל כלאום ואת הזיקה שלו לארץ ישראל. הרב קוק רומז לחידוש הטמון בפסוק 'בראשית ברא אלהים את השמים והארץ', ומסביר כי בו טמונה הפרשנות המיוחדת של התורה לרעיון הבריאה והחידוש, אך לא מציין מהי פרשנות מיוחדת זו ומהי הזיקה בין השקפת העולם שבמרכזה עומד החידוש לבין ההשלכות אותן הוא מונה.

בפרק זה נשרטט את נקודת המוצא של הרב קוק לשאלה זו ואת ניתוחו האפיסטמולוגי למקור הטעות של מצדדי הקדמות, נתאר את המשמעות שהוא מוצא בתפיסת הבריאה, את טיב הביקורת שלו על תפיסת הקדמות, ואת היסוד האמיתי והחיובי אותו הוא מוצא באחרונה, תוך שאנו נשענים בעיקר על דבריו הוא.

### 1.3 חזרתה של שאלת הקדמות לשיח האמוני

בחיבור המכונה 'לנבוכי הדור', חיבור שנכתב במגמה לפרסמו, ומסיבות שונות נגנז<sup>361</sup>, מתייחס הרב קוק לסוגיית הקדמות מספר פעמים. בהתאם למגמת החיבור – מתן מענה ל'סתירה' לכאורה בין התורה והאמונה היהודית ובין הפילוסופיה ותאוריות המדע של העת החדשה<sup>362</sup>, משמשת לו הקדמות קרדום לחפור בה ביחס לתפיסות בנות דורו. כך הוא מתאר ומסביר את הרלוונטיות המתחדשת של שאלת הקדמות וחזרתה לשיח המתוח שבין מדע לדת:

השאלות הגדולות של חידוש העולם או קדמותו וכל השאלות האלהיות הנתלות בהן, חזרו בימינו להתנער, ומעמד הדרישה החל לצדד כלפי הדרך שכפי ההשקפה הראשונה הוא מתנגד ליסודי האמונה. מובן הדבר, שאף על פי שאין אותם דרכי הדרישה מוכיחים כלל ואינם כי אם בתור השערות, מכל מקום די להשערות כאלה לחמס את האמונה מלב האנשים שלא הכשירו את עצמם במה לקנות דעת האמונה והכרתה. ובאשר כי המעמיק באמת יתברר לו שאפילו לפי דרכי ההשערות החדשות אין לנו דבר פוגע ביסודי האמונה, אלא, שאפשר על פיהן לחדש איזה דברים של עומק הדעת שגם אלה אינן חדשות, על כן אחשוב שבהתבאר דברים כאלה ינחו לבבות רבים מסערות הרוחות. [...] ההתפתחות הבאה בהדרגה רבה של מליארדים שנים זהו המרעיש לבבות קטני דעה. הם חושבים שההתפתחות תתן מקום לכחש באלהים חיים, והם טועים מאוד.<sup>363</sup>

החידושים המדעיים בתחום לוחות הזמן הגיאולוגיים והאבולוציוניים, שהתייחסו לתקופות זמן בנות מיליארדי שנים, מבלי שאלה משולבים ברעיון 'המפץ הגדול' שביסודו ההבנה כי למציאות יש נקודת ראשית<sup>364</sup>, דומים במידת מה לתפיסת הקדמות, באשר הם שוללים את האמונה המסורתית על עולם שנברא בשישה ימים וקיים כחמשת אלפים שנה בלבד. עם זאת, בתיאוריות אלה, שלא יצאו מכלל השערות, אין בכך כל פגיעה ביסודי האמונה. יתרה מכך, ניתן לחדש לפי השערות אלה תפיסות עמוקות כמו-חדשות. הרב קוק ממשיך ומסביר כי הדמיון בין החידושים המודרניים בדבר קדמותו היחסית של כדור הארץ לבין תפיסת הקדמות הוא ראשוני וחיצוני בלבד:

הקדמות, באופן הגס של הפילוסופים הקדמונים, היתה אבן נגף לאמונת ישראל. הדעה שחשבה שהעולם בכל יצוריו כה היו מעולם לא יסורו ולא סרו, אין עמה אות ומופת ושינוי מנהג כלל כיון שכל החוקים לפרטיהם הם מוכרחים [...] אמנם, הדעה של הקדמות בצורה זו כבר עברה ובטלה מן העולם. עין בעין יראו לעינינו על ידי הדרישות האחרונות דרכי ההתפתחות וחילופי הצורה של כל היצור, עד

<sup>360</sup> כך גם, הרב קוק, ש"ק, ה, סו.

<sup>361</sup> ראה הנקין, לנבוכי, עמ' 183-188.

<sup>362</sup> הנקין, לנבוכי, עמ' 174.

<sup>363</sup> הרב קוק, ל"ה, עמ' 34-35; הרב קוק, פ"ה, ב, פנקס מתקופת בויסק, ד, עמ' כא-כב.

<sup>364</sup> על העובדה שככל הנראה הרב קוק לא היה מודע לרעיון זה, ראה בר-בטלהיים, המושג, עמ' 307, הערה 42.

שמי שיבא היום לומר שהעולם עם החיים והאדם כה היו מראש מקדם, יחשב כמתעתע וכשוטה שאינו מן הישוב. ההשערות החדשות אומרות שאנו רואים עולמות הולכים ומשתכללים לפנינו, מתהו של האיתיר עד שיבאו לכלל שלמות ושכלול. ואין לנו דרך לנטות לפי זה שגם עם עולמינו כה היה המנהג, ולומר שנוול פעם אחת עולם מלא, או שמעולם כן היה, אין מקום בדעת ונסיון. [...] <sup>365</sup>

למעשה, הקדמות האריסטוטלית לא רק שאינה דומה לתפיסות המודרניות, אלא גם נשללת על ידן. התפיסה האריסטוטלית לפיה המציאות כפי שהיא, על כל פרטיה, קיימת מאז ומעולם, בלי נקודת התחלה ותהליך התפתחותי, נתפסת כיום כשטות גמורה באשר ניתן להתחקות אחר תהליך ההתפתחות של המציאות עד להגיעה לשלב בו אנו נמצאים. התפתחות זו של המדע ויכולתו לתאר את היש שבפנינו כתוצאה של התפתחות רבת שנים, שוללות באחת הן את הקדמות האריסטוטלית והן את התפיסה המסורתית של הבריאה הפתאומית.

אם כן, בקטעים אלו מחיבורו המוקדם של הרב קוק, שנכתב סביב שנת תרס"ד<sup>366</sup>, הוא מתאר את הרלוונטיות החוזרת של הדיון בשאלת הקדמות והחידוש סביב הפולמוס המדעי-דתי בשאלת אופי היווצרות העולם. הוא אמנם מתאר זיקה בין התפיסות המודרניות המקדימות מאוד את ראשית המציאות הגיאולוגית והביולוגית לבין תפיסת הקדמות המוחלטת, אך גם מבדיל ביניהן בחריפות באשר תפיסת הקדמות שוללת כל התפתחות ומתארת את המציאות כפי שהיא כיום כקיימת מאז ומעולם.

## 2.3 חיוב החידוש וביקורת הקדמות

### 1.2.3 נקודת המוצא

כפי שנראה להלן, ברוב המקומות בהם הרב קוק דן בשאלת החידוש והקדמות, הדיון מתרכז בהשלכות המוסריות של התשובות השונות, ולא בתקפותן העובדתית של תשובות כשלעצמן. עם זאת, ישנם מספר מופעים בהם הוא דן בדעות עצמן. אמנם מופעים אלו חריגים במכלול התייחסויותיו של הרב קוק לסוגיה, אך יש בהם בכדי לסמן את נקודת המוצא של עמדתו של הרב קוק בסוגיה.

בהערותיו של הרב קוק בגיליון עותק מורה הנבוכים<sup>367</sup>, מצויה הערה הנוגעת במישרין בשאלת הקדמות:

אע"פ שאין אנו אחראים כלל למצא מופת על החידוש. ולא זו בלבד מהדעות האמתיות שאנו יודעים שבח לאל ית' ע"פ קבלתינו הנאמנה יותר מכל מופת. אבל בכ"ז לא אמנע מלהגיד האמת מה שנראה לע"ד. כי רואה אני זה המופת דבר חזק ומתקבל ואלו הדחיות שדחה אבונצר אותם הם כפי הנראה מה שהביא שם טוב בפירושו ואינם דברי חכמה [...] <sup>368</sup> והשאלה למה לא ברא קודם אינה שאלה כלל כיון שמצדו אין שייך זמן, ורק מצדנו שייך זמן, א"כ בכל זמן שנברא נשאל למה לא ברא קודם [...] <sup>369</sup>

את הדברים פותח הרב קוק בתייחסות עקרונית לשיח המבקש לאשש או להפריך את עמדת החידוש או הקדמות תוך בחינת התקפות העובדתית של העמדות. לדבריו, המסורת המצביעה על החידוש, פוטרת את המאמין מלנסות ולעגן עמדה זו בהוכחות, והתפיסה המקובלת המצביעה על החידוש, כמו על עמדות נוספות, מספיקה ואין אחריה כלום. עם זאת, למרות השלילה העקרונית של הדיון הפילוסופי-עובדתי, הוא לא מהסס לכלכל ידיו בדם שפיר ושלילה של הדיון הפילוסופי בשאלת הקדמות ומנסה את כוחו באישוש הראיות לתפיסת החידוש ובתירוץ הקושיות עליה. לדבריו, ובניגוד גמור לדברי הרמב"ם, הדרך השביעית שמביא הרמב"ם בשם חכמי הכלאם להוכחת חידוש העולם<sup>369</sup>, היא טענה חזקה ומתקבלת.

<sup>365</sup> הרב קוק, ל"ה, עמ' 35; הרב קוק, פ"ה, ב, פנקס מתקופת בוויסק, ד, עמ' כא-כב.

<sup>366</sup> ראה הנקין, לנבוכי, עמ' 173-174.

<sup>367</sup> הרב קוק, אוצרות, ב, עמ' 261-262.

<sup>368</sup> הדברים קטועים ואין אפשרות להבינם. ראה הערת העורך, שם, עמ' 261.

<sup>369</sup> רמב"ם, מו"נ, א:עד, עמ' 232-235.



הוא לא מקבל את קביעתו של הרמב"ם המחזיק בעמדתו של אבו נצר אלפאראבי שהפריך את הטענה, וסבור שהפרכתו של אלפאראבי, אותה הוא מזהה עם דברי שם טוב על אתר<sup>370</sup>, 'אינם דברי חכמה'. אמנם הדברים קטועים, אך דומה שהרב קוק דן בדבריו של שם טוב בן יוסף י' שם טוב המרחיב את דברי הרמב"ם ומציג שורה של קשיים בהוכחות חכמי הכלאם בפרט ובעמדת החידוש בכלל. אחד הקשיים אותם הוא מציג הוא הקושי לנמק את בריאתו של העולם בזמן מסוים ולא במשנהו, וחולשת עמדת החידוש בהסברת העובדה כי העולם נברא בנקודת זמן כלשהי בעוד ש'לפני כן' הוא לא נברא. לדברי הרב קוק, מושג הזמן הוא מושג אנושי שכלל לא מתקיים ביחס לאלוהות, כך שהשאלה לא רלוונטית.

דיון נוסף בחולשה זו של עמדת החידוש מופיעה גם בקטע המובא בפירושו של הרב קוק לסידור התפילה<sup>371</sup>, אגב הסברת פתיחת הפיוט 'אדון עולם', אך שם תשובתו שונה:

משוררנו הקדוש פתח דבריו בחכמה בשאלה הנשגבה על זמן בריאת העולם, אשר היתה למוקש למאמיני הקדמות. כי אחרי הכלל הגדול בחק שלמותו ית', שאין לתאר אצלו שינוי-רצון, א"כ אם רצה לברא את העולם למה לא בראהו בראש מקדם, ואיך נהיתה הבריאה דוקא לזמן הזה. אבל הפתרון האמיתי מפי שלומי אמוני עם ד', כי ח"ו לא הי' בו שינוי-רצון, ומעולם הי' ברצונו הפשוט לברא הבריאה לאותו זמן, וכיון שחפץ השי"ת הוא הוית הדבר, ולא שייך כלל אחרי רצונו ית' שיקרא הדבר אינו במציאות [...] וכיון שמעולם הי' ברצונו לבראת העולם ע"כ נקרא אדון עולם וגם מלך עוד בטרם נברא כל יציר [...]

לדבריו, התשובה לשאלה אינה בשדה הפילוסופי של בירור מהות רצון האל וחוסר שייכות קטגוריית הזמן לאל. לטעמו, כיוון ששורש הבריאה הוא 'חפצו ורצונו הפשוט' של האל, והנחת היסוד היא שרצון זה לא ישתנה ואף אין גורמים שימנעו ממנו להתבצע, הרי שעצם רצונו של האל לברוא את העולם מעניק לעולם תוקף של מציאות, 'כי אחרי חפצו בעם ותבל למלך עליהם כבר חשובים הם ברואים ועומדים'<sup>372</sup>, כך שאקט הבריאה לא משנה במאומה את המעמד האונטולוגי של הבריאה.

תפיסת החידוש, מסביר הרב קוק במקום מעט עמוס<sup>373</sup>, לא מצטמצמת לעולם החומרי:

כאשר נבראו הברואים בגדר עילה ועלול וסיבות ומסובבים, הי' מקום לומר, שברבות הסיבות והמסובבים עד רחוקם תכלית הריחוק מהסיבה הראשונה ית"ש, מעוצם הריחוק לא יוכר אצלם בין קדמות הסיבה הראשונה ית' או העלולים הגבוהים כשכל הפועל בפי החוקרים [...] כי שפלות הנבראים הרחוקים גדול מאד גם נגד העליונים האלה, אבל [...] גם בין השכלים הנבדלים ולעומת שפלות התחתונים מ"מ ניכר ונודע שעצם שפעם רק מעצם קדושתו ית'. ע"כ נקראהו קדמון לכל דבר אשר נברא, גם הרחוקים והשפלים יש בתוכם הבחנה שנדע אך קדמותו ושפעו מעצם אמתו גם להם אע"פ שהולך דרך עלולים רבים [...] אע"פ שגם העליונים העלולים ממנו ית' קודמים להמעוללים מהם, אבל בזה הוא ית' אות וקדמון בהרגש לעומת כולם יען כי אין ראשית לראשיתו משא"כ לכולם [...]

למרות שהבריאה אינה פעולה ישירה, אלא תהליך מרובה חוליות סיבתיות, גם הברואים המרוחקים ביותר מתחילת השלשלת הסיבתית מסוגלים להבחין כי הסיבות הסמוכות לסיבה הראשונה מבחינת השלשלת הסיבתית, אינם קדמונים, לכל הפחות לא מבחינה סיבתית, או בלשון הרמב"ם לא ב'קדימה בטבע'<sup>374</sup>, ואולי גם לא מבחינה זמנית. גם השכלים הנבדלים, חרף המרחק האונטולוגי הגדול שבינם לבין העולם החומרי, אינם קדומים כקדמות האל משום שגם מציאותם נובעת מציאותו. אשר על כן, מבחינה

<sup>370</sup> שם טוב, פירוש, א, עמ' קכט ע"א - קכט ע"ב. אך ראה דבריו שם, השוללים את הזיהוי.

<sup>371</sup> הרב קוק, ע"ר, ב, עמ' לח-לט. ראה פירוש אחר לפתיחה זו, שם, א, עמ' מו-מו.

<sup>372</sup> הרב קוק, ע"ר, ב, עמ' לט.

<sup>373</sup> הרב קוק, ע"ת, עמ' תי-תיא.

<sup>374</sup> רמב"ם, מלות ההגיון, יב, עמ' 82.

אפיסטמולוגית, גם בני האדם מסוגלים להבחין בין האל לשכלים הנבדלים ולקבוע שהאל הוא 'קדמון לכל דבר אשר נברא', כולל השכלים הנבדלים, משום ש'אין ראשית לראשיתו' והאל הוא בורא 'כל העולמים הרוחניים כולם'<sup>375</sup>.

אם כן, הרב קוק נשען על המסורת המקובלת ומצדד בבריאת העולם אחר ההעדר הגמור, תוך שהוא שולל את השיח הפילוסופי בנושא. למרות זאת, הוא מתייחס בקיצור ובצורה אנקדוטלית לכמה מטענות השוללים את החידוש ומנסה להעניק להם מענה פילוסופי. בנוסף, אין הוא מצמצם את החידוש לעולם החומרי, ומדגיש את תכולתו גם על הממדים הרוחניים, ובכללם השכלים הנבדלים.

### 2.2.3 תפיסת הקדמות כיציר הדמיון

לאור קבלת העמדה המסורתית השוללת את עמדת הקדמות ומחייבת את החידוש המוחלט, נדרש הרב קוק לשאלת מקור טעותם של המצדדים בקדמות. לפי הרב קוק, מקורה של התפיסה המוטעית של הקדמות, היא בכוח הדמיון ובהשתלטותו על השכל והמחשבה הרציונאלית:

הציור של קדמות העולם, או קדמות החומר לבד, הרי הוא בא מהשלטתו של כח המדמה, הלוקח את החלטותיו מן הרשמים הבאים אליו מבחוץ [...] עד אשר יבוא תור האורה, ושלטת אורו של יעקב, אוצר האמת העליונה, יפוח [...] והמדה המכרעת תהיה הדעת העליונה ברום עילויה, שהיא משתמשת בכח המדמה רק להיות לה להיכל וללבוש [...] ויכירו וידעו כל באי עולם כי הוא לבדו אל חי וקיים, יוצר כל, עושה חדשות ונפלאות, יוסד ארץ לבדו ונוטה שמים מי אתו.<sup>376</sup>

ובמקום אחר:

הקדמות השפלה, העכורה, היונית, אינה כי אם דמיון חלש וכוזב [...] המתגבר על האדם הילד ההולך ותר אחרי עיניו.<sup>377</sup>

הדמיון המסיק מסקנות מרשמי החושים החיצוניים, רואה את המציאות כפי שהיא ומסיק שהיא קיימת כך מאז ומעולם מבלי להעלות על הדעת אפשרות של שינוי, בריאה וראשית שאינה החומר עצמו. הדמיון הוא אינפנטילי<sup>378</sup>, ולא מצליח לזהות את מקורה האלוהי של המציאות<sup>379</sup>, ובכלל זה גם של המציאות החומרית. האחיזה בקדמות, הוא מאשים, היא 'חוסר בשלות שכלית המניע את האדם להסיק מסקנות אך ורק מן הגלוי לפניו בעולם ולא מהדברים הנסתרים שמעבר לאמיתות המדעיות הנגלות בעולמנו'<sup>380</sup>. שלילתה המוחלטת של תפיסת הקדמות תתאפשר רק כאשר האנושות תתעלה למצב בו המחשבה הרציונאלית תהיה הלז של תפיסת העולם והדמיון ישמש רק כאמצעי והמשגה<sup>381</sup>. רק אז יוסר התבלול של תפיסת הקדמות ותפיסת החידוש המוחלט תתפוס את מקומה.

כפועל יוצא של השורש הדמיוני של תפיסת הקדמות, מתאר הרב קוק את דעת הקדמות בצורותיה השונות כמאפיין של ההגות האלילית, שלא מסוגלת לתפיסה אחרת:

לא התנשא רוח כל גוי להכיר את מי שאמר והיה העולם [...] עד כדי היחס הבהיר והברור למקור כל היש [...] גם כדי לגזור בשכל על דבר יסוד הכל, בלא חלישות של קדמות העולם, או לפחות של קדמות חומר, לא יכלה ההשכלה האלילית להתרומם. ואם ברקי שכל מבריקים לפעמים את האפלה הגסה

<sup>375</sup> הרב קוק, ע"ר, א, עמ' קיד.

<sup>376</sup> הרב קוק, ש"ק, ה, רג.

<sup>377</sup> הרב קוק, ש"ק, ז, מא.

<sup>378</sup> ראה גם, הרב קוק, אורות, עמ' קכה.

<sup>379</sup> ראה הרב קוק, ש"ק, א, תקיז; שם, תקלה; שם, תקמה-תקמו; שם, ג, קכה; שם, ד, קכא; שם, ה, עא; שם, ו, רמט.

<sup>380</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 329.

<sup>381</sup> הדברים לא משקפים את תפיסתו המלאה של הרב קוק ביחס לדמיון, בו הוא רואה כוח משמעותי ובעל תפקיד בקניית השלמות האישית-דתית. ראה לעיל 2.2.2, ושם, הערה 248.

אשר למרחב האלילי, על ידי גדולי מחשבה דקריבין לאורחא דמיהמנותא, אבל רק קריבין, ולא בתוך אורחא דמהמינותא יכלו לדרוך אורח חיים.<sup>382</sup>

בקטע זה, כבמקומות נוספים<sup>383</sup>, תפיסה שאינה יהודית-מקורית, מזוהה אצל הרב קוק עם אלילות ועם כוח הדמיון, וככזו אין בכוחה להסיק את החידוש המוחלט. המחשבה הלא יהודית, לא מסוגלת להכריע בסוגיית מקור המציאות מבלי להכיל מרכיב כזה או אחר של קדמות. דומה שכוונת סיום הפסקה היא שהתפיסה הרכה של הקדמות, זו של קדמות החומר המיוחסת לאפלטון, ש'סקירתו הפנימית [...] היא יותר קרובה לאורחא דמהימנותא'<sup>384</sup> אך שמה לא תבוא, היא המירב שיכולה המחשבה האלילית להשיג.

הרב קוק, המניח את טעותה של תפיסת הקדמות, מייחס את הצידוד בה גם בידי גדולי הפילוסופים, לשליטתו של הכוח המדמה שלא מאפשר להם להתרומם מעל היש בצורתו הנוכחית. אפילו אפלטון, שתפיסתיו קרובות ל'דרך האמונה', לא הצליח לעמוד על יסוד החידוש הגמור ונשאר עם תפיסת קדמות החומר. לדברי הרב קוק, להשפעתו המתעתעת של הדמיון, חבר 'הרשע הבהמי החיצוני'<sup>385</sup>, כלומר השחיתות המוסרית שנושאת עמה תפיסת הקדמות, בו נעסוק ביחידה הבאה.

### 3.2.3 השלילה הפרגמטית של דעת הקדמות

מאפיין מרכזי של רבות מהתייחסויותיו של הרב קוק לשאלת החידוש, הוא הפרספקטיבה האינסטרומנטלית בה הוא בוחן את הדעות השונות בסוגיה והתייחסותו ל'עמדה הנפשית' שהיא יוצרת. במקרים רבים, אבן הבוחן באמצעותה שופט הרב קוק את הדעות השונות לשבט או לחסד היא ההשתמעויות של הדעות, בשדה המוסרי ובשדות נוספים, ולא דווקא התקפות הפילוסופית של הדעה או מידת התאמתה לפשטי המקראות וכדומה. כבר ב'לנבוכי הדור', מעיר הרב קוק כי 'הדעה של החידוש מסכמת עם דרכי המוסר וארחות הצדק, שהוא גם כן אות ומופת על אמתתה של כל דעה'<sup>386</sup>, קביעה זו מתפרטת בכתביו השונים של הרב קוק למספר מובנים; היחס למציאות הרע והאמונה בהתעלות העולם, הזיקה לחומר ולמדעים והקשר בין האדם לאל.

### 1.3.2.3 מציאות הרע והתעלות העולם

בשמונה קבצים<sup>387</sup>, ברצף פסקאות העוסקות במעמדו של הרע בעולם, מעמת הרב קוק שתי עמדות בנושא. מחד הוא מתאר עמדה הרואה ברע ישות ממשית מבחינה אונטולוגית עימו יש להתעמת בצורה חזיתית ולהתמודד איתו מבלי להתיימר להעלימו ולהשמידו, מאידך הוא מציג עמדה הרואה ברע מקסם שוא שאין צורך להתעמת עימו חזיתית ודי ב'בבירור הדעת והגברת הרוח להפך הכל לטוב'. לדבריו, מקור העמדה השנייה, בה הוא אוהז<sup>388</sup> ואותה הוא מזהה עם 'הקבלה העיונית' ועם החסידות מבית מדרשו של הבעש"ט, הוא בתפיסת החידוש המוחלט השוללת קיום עצמאי של חומר או כל מציאות אחרת:

הקבלה העיונית היא האידיאלית, שביותר נתבארה בחסידות החדשה של דורות הסמוכים, היא מבארת [...] [ש]הטוב הוא המוחלט, העומד, והרע איננו כי אם דמיוני. אם כן די בבירור הדעת והגברת הרוח להפך הכל לטוב, ואין מקום לסיגופים ועצבונות [...] החידוש המוחלט, בלא קדימת חומר ושום ישות כל דהי, הרי הוא מבסס את המחשבה האידיאלית, שאין מצוי אמת כי אם הטוב הגמור, ואם כן אין צורך בגירוש הרע, כי אם הרמה מחשבתית ורצונית [...] בהסכמה לרצון ודעה בהירה כבר חלף כל

<sup>382</sup> הרב קוק, ש"ק, ו, קפח.

<sup>383</sup> ראה לדוגמא ביחס לקאנט, הרב קוק, אגרות, א, עמ' מח; וביחס לכלל התרבות, הרב קוק, אורות, עמ' לד.

<sup>384</sup> הרב קוק, ש"ק, ה, רכח. ראה שם, א, רצד.

<sup>385</sup> הרב קוק, ש"ק, ז, מא.

<sup>386</sup> הרב קוק, ל"ה, עמ' 35.

<sup>387</sup> הרב קוק, ש"ק, ב, קלא-קלב.

<sup>388</sup> ראה גלמן, הרע; רוזנברג, מבוא, עמ' 38-39; בן-שלמה, שירת, עמ' 84-89.

הרע. וכל הזיקוק העולמי, הכל בבהירות הרצון והשכל תלוי<sup>389</sup>.

לדבריו, תפיסת החידוש, לפיה מקור הכל הוא באל, שוללת מציאות כלשהי המנותקת מהאל ושאינה מקורה ברצונו. ככזו, היא גם שוללת את קיומו של רוע ממשי, שלא ניתן לייחס לו זיקה לאל. מה שנדמה לאדם כרע, אינו אלא מצג שוא, ואשר על כן, דרך ההתמודדות עם הרע אינה עימות חזיתי, שהרי אין הוא קיים מחוץ לתודעה האנושית, אלא התעלות מחשבתית ותודעתית בלבד. הרב קוק, המחזיק בעמדה מוניסטית ולפיה הרע קיים רק בתפיסתו המוטעית של האדם את המציאות, תולה את תפיסתו זו, באמונה בחידוש העולם אחרי ההעדר הגמור<sup>390</sup>. אמונה זו, לפיה היש כולו, על כל חלקיו הוא בריאה רצונית לחלוטין של האל, לא מאפשרת להניח את קיומו של רע, ומחשבה אודות קיומו היא אינה אלא אשליה ו'דמיון כוזב'.

כחלק מפירושו לקטע התפילה העוסק ברעיון הבריאה: 'אתה עשית את השמים ואת הארץ, את הים ואת כל אשר בם, ומי בכל מעשה ידיך, בעליונים או בתחתונים, שיאמר לך מה תעשה'<sup>391</sup> המובא בהקשר של תפילה לגאולה, חוזר הרב קוק ומסביר את המשמעות המוסרית של אמונת החידוש:

[...] מאחר שאין שום מציאות, לא כללית ולא פרטית, נמצאת כי אם, מידי ד', יוצר ובורא כל, והוא ב"ה הוא מקור הצדק והמוסר, אי"כ אין שום מציאות בעולם, שהצדק והמוסר לא יתגשמו בעולם בחיים ובמציאות. כי אם היה, חלילה, דבר אפשרי, שיעשה איזה פרט או איזה כלל מהמציאות מבלעדי ד', אז היה מקום לחוש, אולי זה הפרט או זה הכלל, שאיננו יוצא מתוך אותו הכח, שכל המוסר וכל הצדק וכל הקדושה היא שלו, הרי הוא מעכב על ההתפשטות של התכנים האציליים והקדושים. אבל מאחר שבאמת אתה עשית את השמים, וכל העולמים הרוחניים כולם, את הארץ, וכל העולמים החמריים כולם, [...] ע"כ בודאי שאין לספק ע"ז [...] <sup>392</sup>

לטענת הרב קוק המטען המוסרי שיש בתפיסת החידוש הוא האמונה בהתגשמות ערכי הצדק והמוסר. לדבריו, כיוון שהאל המזוהה עם ערכים אלה הוא הממציא את היש כולו, הרי שבהכרח הדברים עולים בקנה אחד ובסופו של דבר תיווצר התאמה מלאה בין ערכי הצדק והמוסר לבין הבריאה. אמונה השוללת את זיהוי המוחלט של האל כבורא העולם, לא מאפשרת ביטחון ווודאות בהתגשמות הערכים עימם הוא מזוהה בעולם כולו – על ממדיו הרוחניים והגשמיים, וודאות שהיא חלק מתפיסת העולם של הרב קוק ש'האמין בקדמה ובהתפתחות' ושיהרע הולך ונעלם, הולך ונכבש, בעוד הטוב מרחיב את תחם שליטתו<sup>393</sup>.

גם בהמשך פירושו לסידור, חוזר הרב קוק על ביקורתו על תפיסת הקדמות ואחרי ההתייחסות השלילית לעמדת הקדמות, בקטע שינוח להלן, הוא מציג את ההשלכות של האלטרנטיבה – תפיסת החידוש:

המחשבה בדבר ההויה החמרית, שהיא באה רק ממקור המחשבה האלהית, ומממילא היא גם שבה אליה, היא מחתימה את החותם, כי הכל באמת עומד להתעלות לשוב אל מקורו, ולהתאצל באצילות העליונה. ומזה בא מיד הבטחון להתשובה, להתעלות האדם גם אחרי הירידות כולן, שאפשר להן להמצא בחיים [...] <sup>394</sup>

לדברי רוזנברג<sup>395</sup>, החידוש הגדול שבמשנתו של הרב קוק, היא ראיית התשובה כתהליך קוסמי חובק-כל, שעיקרו הוא התפתחות מתמדת ואינסופית של המציאות כולה על כל רבדיה. למרות ההיקף האינסופי

<sup>389</sup> הרב קוק, ש"ק, ב, קלא-קלב.

<sup>390</sup> ראה גם הרב קוק, מדבר, עמ' רנג-רנד.

<sup>391</sup> הרב קוק, ע"ר, א, עמ' קיד.

<sup>392</sup> הרב קוק, ע"ר, א, עמ' קיד.

<sup>393</sup> רוזנברג, מבוא, עמ' 36-44. ראה הרב קוק, א"ה, ב, מאמר חמישי: התעלות העולם, עמ' תקיג-תקעד; בן-שלמה, שירת, עמ' 51-57.

<sup>394</sup> הרב קוק, ע"ר, ב, עמ' סט-ע.

<sup>395</sup> רוזנברג, מבוא, עמ' 44.

של תהליך זה, הרב קוק קובע כי הוא הכרחי, ו'העולם מוכרח הוא לבא לידי תשובה שלמה'<sup>396</sup>, ובקטע זה הוא מבאר מה מחייב את הוודאות הזו – אמונת החידוש. חותמה של העמדה השוללת את 'הדעה המשובשת של חומר קדום' וקובעת ש'רוח ד' עשתה כל, ושאין שום מציאות קדומה כלל, כי אם בורא כל ברוך הוא'<sup>397</sup>, הוא האמונה והבטחון בהתעלותו של האדם הפרטי והעולם כולו למקורו האלוהי.

הזיקה בין אמונת החידוש לבין האמונה בהתעלות העולם, חוזרת גם בחיבורו המוסרי של הרב קוק – 'מוסר אביך'. בחיבור זה, כחלק ממהלך העוסק בהשתלמות העולם ובשלמות החכמה והרצון באחרית הימים, שלמות המתקיימת רק בזיקה ל'חוכמת' ו'רצון' האל, מבאר הרב קוק כי לדעתו אמונות אלו נשללות לאור אמונת הקדמות:

הכופרים האומרים מציאות חומר קדום, יש לדבריהם לכל נמצא שלמות עצמית גם-כן, ואם-כן, אי אפשר כלל שיהיה מלא רק מרצון בוראו, כיון שהמילוי אינו כפי שורת השכל לפי דבריהם, שאיך לא ימצא כלל רצון לטובת דבר שיש לו איזה מציאות, ואם-כן אי-אפשר כלל לדבריהם לבא לתכלית שלמות הרצון. אבל אמתת הדברים מאירים עיני השכל כפי דרך התורה הנאמנה, שאין מציאות כלל לשום נמצא זולתו ית', ואם-כן אין ראוי כלל לפי השכל שיהיה רצון אחר כי-אם רצונו, וכשיתבררו הדברים היטיב לכל הנבראים, כשיבא זמן השלמות, אז לא יהיה בכל המציאות כ"א רצונו ית', והכל יהיו דברים ברצונו ומשיגים כבודו, ויהיה תכלית השלמות.<sup>398</sup>

התפיסה לפיה העולם נע בצורה אינסופית לעבר התכללות ברצון האל, לא עולה בקנה אחד עם תפיסת החומר הקדום. לתפיסה זו, שלמותם של הדברים מעוגנת בהם עצמם וככאלה הם בעלי 'רצון' ותכלית עצמאית וכל ניסיון להתאימם לרצון האל הוא פגיעה בשלמותם העצמית. השתלמות הרצון אותה מזהה הרב קוק עם ההתפתחות המוסרית, נשללת בידי תפיסת החומר הקדום לפיה יש לעולם קיום אוטונומי כך שלא תיתכן שקורת הרוח והשלמות הרוחנית תבוא מההתאמה לרצון האל. אם כן, מסכם הרב קוק, האמונה באוטופיה לפיה הבריאה כולה שואפת לעבר רצונו של האל ודבקות בו, נובעת מתפיסת בריאת העולם לפיה המציאות כולה היא בריאתו של האל ואין לה קיום עצמאי, ונשללת לאור אמונת קדמות החומר המניחה קיום עצמאי לנמצאים ורואה את רצון האל כגורם חיצוני לעולם ולנמצאים כולם.

הרב קוק הבוחן את השלכות עמדת הקדמות, מוצא שיש לה השלכות הרות הסון על האמונה בהתעלות העולם. התפיסה לפיה הרע אינו אלא חזיון תעתועים והמציאות עתידה להתעלות עד אין-סוף, מתחייבת ומתאפשרת רק יחד עם האמונה במקורו האלוהי של העולם. הרב קוק מזהה אמונה זו עם אמונת החידוש ובריאת העולם, ומסביר שהתפיסה האלטרנטיבית של קדמות העולם, ובייחוד קדמות החומר, היא הרסנית לאמונות עקרוניות אלו, באשר היא מתארת את היש כבעל קיום עצמאי שאינו נובע מזה של האל.

### 2.3.2.3 היחס למציאות החומרית ולחוכמות הטבע

הסתעפות נוספת של שאלת החידוש, מוצא הרב קוק בתחום היחס למציאות החומרית וחוכמות הטבע. כפי שצינו לעיל<sup>399</sup>, לדעת הרב קוק ישנה חשיבות להכרת המציאות והבריאה. הוא סבר והורה כך להלכה ולמעשה<sup>400</sup>, מתוך שהוא ראה בהכרה זו אמצעי לחיזוק והעמקה של אהבת האל:

מביאים כל המדעים להכרה האלהית ולאהבת אלהים, אם כן הם כלולים בציווי של שמע, ואהבת, שעל זה סובב והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ושננתם לבניך. [...] וכל חכמה באמת

<sup>396</sup> הרב קוק, אה"ת, ה, ג, עמ' מב.

<sup>397</sup> הרב קוק, ע"ר, ב, עמ' סט.

<sup>398</sup> הרב קוק, מ"א, עמ' לב. ראה גם הרב קוק, פ"ה, ג, טז, לב, עמ' רב.

<sup>399</sup> 1.3.2.

<sup>400</sup> ראה איש שלום, הרב קוק, עמ' 32-37.

אור ד' היא, וההגדה הברורה המבדלת בין התורה להחכמה הכללית היא שאלה גדולה.<sup>401</sup>

לדבריו, זיקה זו בין לימוד חוכמות הטבע לבין אהבת האל, מתקיים רק מכוח תפיסת החידוש:

הדרך המפולשה, שהנשמה מתגברת בחילה הרוחני על ידי רבות רכוש בהשכלת המציאות, זהו התפקיד של ההשכלה העולמית לכל צדדיה, במחקרה, ובהשערותיה הפילוסופיות, מתבטחת היא יותר ויותר על פי היסוד הישראלי מחידוש העולם מיסודו ושרשו מאפס המוחלט, השוללת כל חומר וכל כח, רק הכל מעשה אלהים המה, וכיון שהכל בא מסוד הידיעה האלהית, מדבר ד', הכל מוביל אליו. שנאת ההשכלה מצד הנטיה האמונית, באה מארס המינות, המחלקת את הרשויות, או על כל פנים הזונה אחרי קדמות חומר, וממילא מנתקת היא את העולם החומרי מיסוד קדושתו, ואין לה בסיס ומשכן להשכלה העולמית בתכונה המקדשת ומאזרת את האדם חיל בגבורה אלהית.<sup>402</sup>

הרב קוק רואה את תפקיד ההשכלה בהעצמת ההכרה האלוהית הטבעית, באמצעות הכרת פרטי הבריאה וחוקיה. רק תפיסת החידוש המוחלט, שלדבריו היא תפיסה 'ישראלית' מקורית, מאפשרת את ההעמקה הזו בהכרה האלוהית. ראיית האמונה וההשכלה כצרות זו לזו, ראייה אותה מייחס הרב קוק לנצרות, נובעת לדבריו מתפיסה דואליסטית או למצער מתפיסה של קדמות החומר. רק תפיסת החידוש הרואה במציאות תוצר של רצון האל, לא מנתקת את העולם החומרי משורשו הרוחני ורואה בחוקי הטבע כולם דבר ד'. יש לשים לב, כי הרב קוק מתייחס בדבריו דווקא ל'קדמות החומר', וייתכן כי הדברים קשורים להבנתו של הרב קוק בחלוקה בין תפיסת קדמות החומר לתפיסת הקדמות המוחלטת, שתואר להלן.<sup>403</sup>

עמדה זו אינה תיאורטית בלבד אלא בעלת השלכה מוסרית ממשית של שאיפה לתיקון עולם, והעולם הגשמי בכלל. ראיית המדע כדבר האל ורכישת הכבוד לטבע, מובילה את עם-ישראל להיות 'עם יודע את העולם ואת החיים, ומתמסם בכחו הגדול את [...] המציאות הגדולה, הרוחנית והגשמית, באחדות נפלאה ומתאימה'.<sup>404</sup> זאת בניגוד לנצרות הבנויה, כך לפי דברי הרב קוק, על שלילת ההשכלה, אינה מסוגלת להעמיק את האמונה הדתית באמצעות המדעים, מנתקת את העולם הפיזי מהבורא ובכך מותירה את זירת תיקון העולם הפיזי לכוחות השליליים.<sup>405</sup> השלכה זו חשובה לרב קוק, הרואה בעבודה האנושית על צדדיה החומריים חלק מתהליך ההשתלמות העולמי.<sup>406</sup>

אם כן, ישנו קול נוסף שנשמע בהתייחסויותיו של הרב קוק לעמדת הקדמות – שאלת היחס למציאות החומרית ולחוכמות הטבע. הרב קוק רואה בעמדות השוללות את מדעי הטבע ואת ההתעסקות בעולם החומרי ובתיקונו, השלכות מעשיות של תפיסת הקדמות המנתקת, כך לדבריו, את העולם החומרי מהאל. עמדת החידוש, טוען הרב קוק, יוצרת זיקה בין המציאות לאל ומחייבת את הנסיון לפעול בעולם החומרי.

### 3.3.2.3 זיקתו הפנימית של האדם לאל

הרב קוק דן לשבט את תפיסת הקדמות לא רק בשל השלכותיה על האמונה בניצחון הטוב ועל המוטיבציה לתיקון העולם, אלא גם בשל השלכותיה, ההרסניות לטעמו, על יחסו של האדם לאל. לדבריו, עמדה של יראה ואהבה ביחס לאל, נובעת מהכרה ביחס הפנימי המתקיים בין האל למציאות על פרטיה. רק אדם שמודע לכך שקיים יחס פנימי בין נפשו לאל, יהיה בעל מוטיבציה לעסוק בידיעת האל ובהתנהלות מוסרית. עם זאת, מודעות זו נשענת דווקא על אמונת החידוש ונשללות מכוח אמונת הקדמות; רק לדעת החידוש מקור מציאות העולם הוא באל עצמו וצורת העולם ומהותו הפנימית נובעים מהאל עצמו, בעוד

<sup>401</sup> הרב קוק, ש"ק, א, תתק. על קרבתה של עמדה זו לדברי הרמב"ם, הערנו לעיל, 1.3.2, הערה 312.

<sup>402</sup> הרב קוק, ש"ק, ה, קמג.

<sup>403</sup> 4.3.2.3. ראה גם להלן, 4.1.4; 1.2.5.

<sup>404</sup> הרב קוק, ש"ק, ז, לא.

<sup>405</sup> ראה גם, הרב קוק, ש"ק, ה, מ; שם, מח; שם, צט; שם, רלח; שם, רלט; שם, ו, רג; שם, ז, קנה; הרב קוק, אגרות, ג, עמ'

קסג; בן-שלמה, שירת, עמ' 64-69.

<sup>406</sup> ראה לדוגמה הרב קוק, ש"ק, ו, מו.

שלדעת הקדמות המציאות מנותקת מהאל. כך כותב הרב קוק בביאורו לדברי הגמרא: 'מאי אין צור כאלהינו' אין צייר כאלהינו, מאי 'כי אין בלתך' [...] אל תקרי כי אין בלתך אלא אין לבלותך<sup>407</sup>:

הנבראים כולם, הלא מאין יצרים יוצרים, א"כ בהכרח קדמה ציורם וצורתם האמיתית בכח השם ית', ומעיקר הצורה הפנימית ההיא נמשך הרושם אל המציאות. והנה לפי הדעה האמיתית, אין אנו מוצאים דוגמא נאמנה שתוכל להורות לנו קצת ערך אל יחש השם ית' מצד כחו אל הנבראים, כ"א כיחש הצייר אל הצורה. שהנה להדעה הכוזבת שיש חומר קדום, נוכל לומר יחש פועל אל פעלו, אבל לפי זה לא הי' אפשר להיות גם בנבראים יחש פנימי אל בוראם ית', שהרי היסוד החומרי, לפי זה הטעות, הוא נמצא זולתו, והוא יסוד הקיום הפנימי של הנבראים. נמצא שהטועה בדעה זו הנפסדת דומה כמי שאין לו אלה, כי לא יוכל לרומם נפשו להכיר את קונה מאמתת מציאותה וקיומה הפנימי<sup>408</sup>.

דימוי יחס האל לעולם ליחס הצייר ליצירתו, נובע מהזיקה של האל למציאות כולה, והחומר והצורה בכלל, והיותו מקורה המוחלט. זיקה זו לא מתקיימת לתפיסת החומר הקדום השוללת את הזיקה של האל לחומר המציאות והממד החומרי של המציאות קיים כשלעצמו ואין יחס מהותי פנימי בין העולם החומרי לזה הרוחני. דווקא לפיסת החידוש, מסביר הרב קוק, לפיה 'אין שום מציאות נמצא כלל לא צורה ולא חומר' מבלי האל, הרי ש'כל המציאות כולה, אפילו החומרי, לא נתחייבה כ"א מכוחו ית' הפנימי', והאל הוא צורת המציאות. תפיסה זו חשובה, כך לפי הרב קוק, כדי ליצור באדם תודעה של זיקה פנימית לאל שתביא אותו לתחושות של יראה ואהבה ביחס לאל, ובעקבות כך לרצון להידמות לאל מבחינה מוסרית. גם בקטע זה משתמש הרב קוק במושג 'חומר קדום' או 'קדמות החומר', והדבר עולה בקנה אחד עם ניתוחו שיובא בהמשך<sup>409</sup>; הנקודה הרלוונטית לגביו אינה קיומו הקדום והנצחי של היש, אלא שאלת המקור – האם המציאות כולה נובעת מהאל, או שישנם ממדים שונים בה הקיימים בצורה מנותקת ועצמאית.

גם לתפיסת הנס, הכרוכה בתפיסת החידוש, תפקיד משמעותי ביצירת הכרת האל של האדם בצורה שתישא פרי בעולמו הנפשי, האמוני והמוסרי:

הניסים משלימים הם את ההכרה האלהית. הכרה אלהית מוגבלת בטבע, לא תתן את פריה, ואין בה כלל אותן הסגולות שההכרה האלהית העליונה משלמת את הנשמה. הצביון השלם של האמונה [...] הוא הנותן בנו את ההכרה של החופש האלהי, של היכולת המלאה באין מעצור, וזאת היכולת היא כוללת את האידיאליות המלאה [...] וזיו האצילות זורחת היא מזה על נשמתנו, על נשמת האדם בכללו, לפתחה, להעלותה אל מרומיה. והחיים מתעדרנים ומתברכים, מצטנחים, מתמלאים עז, ומזדרזים זירוז אידיאלי, שיש בו שיגוב וגבורה רוחנית, המשגבת בשיגוב מלא עדן וטוהר גם את הגבשות הגשמית [...] השליטה המוחלטת האלהית קשורה היא בהגיון היצירה המוחלטת. [...] וההקשבה הזאת, כפי גודל האמת והזוהר שבה, גדולה היא פעולתה על הרום והעזו האידיאלי הבלתי מוגבל, ותורת המוסר וזריחת היופי שעל ידה, מתנוצץ בצבעים נצחיים המתעלים לכל לראש. האמונה והחיים, החפץ הנלהב והאמיץ להיות מוכלל בכל טוהר וקודש, להיות שואף התדמות של השלמה מוחלטת בציור וברעיון, בלא שום מועקה של רשע, היא תולדותיה של השלמות אשר להשקפת העולם, הבאה מתוך הזוהר של היצירה המוחלטת והיכולת הבלתי גבולית, שישראל עד עליה [...] <sup>410</sup>

גם בפסקה זו בוחן הרב קוק את הדעות השונות בפריזמה של השפעתן על נפש האדם והכרתו. אמונה בה יש מקום לתפיסת הנס ואי מוגבלותו של האל, היא בעלת המאפיינים המביאים את נשמת האדם לשלמות

<sup>407</sup> בבלי, ברכות, י ע"א.

<sup>408</sup> הרב קוק, ע"א, א, פ"א, קלב, עמ' 52-53.

<sup>409</sup> 4.3.2.3.

<sup>410</sup> הרב קוק, ש"ק, ה, קפה.

ומביאה את האדם לשאוף גם הוא להתעלות. שאיפה זו, מביאה לפיתוח האנושות ולהתקדמותה לשלמות רוחנית והכרתית, לזיכוך מידות ועוד. תפיסת הנס והיכולת האלוהית המוחלטת כרוך במחשבת 'היצירה המוחלטת', כלומר הבריאה המוחלטת של העולם, יש מאין. תפיסה זו של חידוש העולם יש מאין, יוצרת תורת מוסר שבבסיסה הרצון להידמות לאל שטוב לא מוגבל משום בחינה. כשם שאין דבר העוצר את האל מלהופיע את רצוני המזוהה עם האידאליים כולם בצורה בלתי מוגבלת – כך האדם שואף לקחת חלק בתנועות של טוהר וקודש. את הדינמיקה הזו כולה, מייחס הרב קוק לתפיסת הנס ולתפיסת החידוש ממנה היא נובעת. את הפיסקה מסיים הרב קוק, בדומה לפיסקה בה פתחנו את הפרק, בטענה כי עם ישראל לא רק מחזיק באמונה זו בחידוש העולם, אלא גם עד עליה.

על רעיון זה, גם אם בצורה פרוזאית יותר, חוזר הרב קוק גם בקטע נוסף, בפירושו לסידור :

הדעה המשובשת של חומר קדום, שלא יכלו להמיש צוארם ממנה אלה שלא זכו לאורה של תורה, בכל התעצמותם במושכלות הטבעיות, היא מרחקת את האדם מההתרוממות אל האצילות האלהית בכל מעמק היותו. וההכרה הברורה, הבאה מההארה העליונה, שרוח ד' עשתה כל, ושאין שום מציאות קדומה כלל, כי-אם בורא כל ברוך הוא, היא משלימה את החיים הטהורים ומשיבה את נשמת האדם למקור הווייתו [...] כל המשך ההויה, אפילו החמרית, ממקור העליון [...] ומקור הכל מחשבתו של יוצר בראשית. בטרם הרים יולדו, ותחולל ארץ ותבל, ומעולם עד עולם אתה אל.<sup>411</sup>

תפיסת החומר הקדום, שהיא המיטב אליו הצליחו להגיע, חרף עוצמתם השכלית, מי שעסקו בסוגיית מקור העולם לא על סמך המסורת התורנית, מונעת מהאדם את הרצון להתעלות אל מה שהוא רואה כתכונותיו הנאצלות, האידאליים, של האל. לפי הרב קוק, רצון זה קיים דווקא כאשר האדם מבין ששורש הכל הוא באל שברא את העולם על כל ממדיו. הבנה זו מביאה את האדם לשאוף לדבקות באל, שאינו אלא מקור נפשו הוא. דווקא ההכרה החד-משמעית, שמקורה בהתגלות, כי המציאות כולה היא פעולת האל ואין שום מציאות קדומה מלבד האל בורא הכל – מביאה את האדם לשלמות מתוך הכרת האל כמקומה האונטולוגי של הנפש ושל ההויה כולה – והחומר והאדם בכלל.

אם כן, כפי שכבר הדגימו רחמני<sup>412</sup> וגעש<sup>413</sup> במקרים אחרים, גם בסוגיית הקדמות המתודולוגיה של הרב קוק היא פרגמטית. כמעט שאין הוא נדרש לתקפות העובדתית של עמדת הקדמות, ולבחינתה בפריזמה של אמת ושקר, אלא הוא מתאר את מקורותיה האפיסטמולוגיים בכוח המדמה, ובוחן השלכותיה על מעמדו הנפשי של האדם, על אמונתו בתשובה ובתיקון העולם, על זיקתו לאל וכדומה. גישה פרגמטית זו יוצרת הבדל בין יחסו של הרב קוק לעמדת קדמות החומר ליחסו לעמדת הקדמות הגמורה, כפי שנראה ביחידה הבאה, ומאפשרת לרב קוק להתייחס לעמדת הקדמות בצורה חיובית, כפי שנראה בזו שאחריה.

### 4.3.2.3 יחסו של הרב קוק לקדמות החומר

בפיסקה שנידונה לעיל<sup>414</sup>, קובע הרב קוק כי חידושי הגיאולוגיה והביולוגיה של המאה התשע-עשרה והמאה העשרים, מסכלים כל אפשרות לדון בקדמות האריסטוטלית, באשר זו שוללת כל התפתחות ומתארת את העולם כסטאטי וכקדמון בעוד שהמדע המודרני חשף את השינויים הגיאולוגיים והדרמטיים שעברו על כדור הארץ ואת התפתחות המינים. בחתימת הפיסקה, הוא מצביע על העובדה כי אמנם תפיסת קדמות העולם האריסטוטלית נשללת, אך גורלה של קדמות החומר האפלטונית דווקא שפר, ומעיר :

החומר, אם יהיה קדום, יאמר הכוזרי שאין זה נוגע ליסודי האמונה, כי מעולם לא נתעסקה תורתנו

<sup>411</sup> הרב קוק, ע"ר, ב, עמ' סט.

<sup>412</sup> רחמני, מורה, עמ' 48.

<sup>413</sup> געש, זיקתו, עמ' 37-44.

<sup>414</sup> 1.3.1. ראה גם להלן, 4.1.4.



כי אם בהיצירה הצורית, אלא שאין כן דעת כמה גדולי ישראל.<sup>415</sup>

המודל הפילוסופי הקדום המתאים לתיאוריות העכשוויות הוא דווקא של החומר הקדום, לפיו היש החומרי אמנם קדום, אך צורתו העכשווית אינה כזו. מודל זה כבר נידון בידי חכמי ישראל בימי הביניים, ודעתו של ריה"ל היתה כי אין בו נגיעה ליסודות האמונה, כי התורה עוסקת רק במרכיב המהותי של הבריאה, 'היצירה הצורית', קרי נתינת הצורה בחומר הקיים, ואין חשיבות לשאלה האם החומר קיים מאז ומעולם אם לאו. אמנם הוא מעיר כי תפיסה זו נוגדת את דעתם של 'כמה גדולי ישראל', אך ניכר שדעתו נוטה לדעת ריה"ל, או לכל הפחות אין הוא רואה בה פסול ופגם מהותי.

עמדה זו, תואמת את השיח השורר בחיבורו המוקדם<sup>416</sup> של הרב קוק, 'לנבוכי הדור', בו עיקר הדיון הוא במישור העובדות ופחות במישור המוסרי המשמש רק סניף לבירור העובדות<sup>417</sup>, ובכתבים מאוחרים מעט יותר<sup>418</sup>, בהם הגישה הפרגמטית מקבלת את מרכז הבמה, התמונה משתנה. בחינת ההשלכה המוסרית של תפיסת הקדמות, מביאה את הרב קוק למסקנה חדשנית בהשוואה בין הקדמות המוחלטות, המיוחסות לאריסטו, לקדמות החומר בלבד, המיוחסות לאפלטון, ולפיה הראשונה פחות בעייתית מהראשונה:

הקדמות במובנה האריסטי, בתור חיוב של מושכל ממשכיל, אינה קוצצת כל כך את ענפי המוסר, כמו קדמות החומר הקדום, בלא שום התחלה רוחנית חיובית, שלדעה זו יוכל להיות נצחון לאיזה רע מוכרח מצד תנאי החומר, מה שאין כן לדעת הקדמות המחייבת שסוף כל סוף הטוב יחייב טוב.<sup>419</sup>

בחינת שאלת מקור המציאות מהפרספקטיבה המוסרית ולא מזו הפילוסופית-תיאולוגית, גוררת מסקנה מפתיעה. דווקא עמדתו של אריסטו, בדבר הקדמות המוחלטות, עמדה שנדחתה לגמרי בדבריו המפורשים של הרמב"ם שבחן את השאלה בפריזמה של התפיסות הדתיות המקובלות של נס והתגלות, מוצגת כפחות הרסנית למוסר ולתפיסה האופטימית של ניצחוננו של הטוב. לעומתה, דווקא עמדת החומר הקדום, שהוגי ימי הביניים דווקא ביכרו, או לכל הפחות הסכימו עם קיומה<sup>420</sup>, נדחתה לחלוטין, משום שהיא שוללת את האמונה בניצחוננו של הטוב על הרע, אמונה הנובעת מכך שמקור המציאות כולה באל הטוב.

עמדה מקורית זו, נובעת לא רק מהזווית המיוחדת בה בוחן הרב קוק את הסוגיה, אלא גם מהבנתו של הרב קוק כי בעוד שתפיסת הקדמות האריסטוטלית גורסת כי מקורו האונטולוגי של החומר הוא במציאות הרוחנית, תפיסת קדמות החומר גורסת בקיומו העצמאי של החומר, בלי זיקה למציאות הרוחנית. אשר על כן, מסביר הרב קוק, עמדת קדמות החומר המחריגה את החומר מהמקור האלוהי של היש, לא מחייבת את תהליך ההתפתחות וההתקדמות של העולם ולא את סיומו של התהליך בנצחון הטוב. את עמדתו של ריה"ל, הקובע 'שלא פגם באמונת חומר קדום', יש להסביר, כך לפי הרב קוק, בצורה של התחייבות על דרך עילה ועלול מהסבה הראשונה, שאז אינה מהרסת בזה את החלטת המוסר<sup>421</sup>. לאור הבנה זו יש להבין את התנסחותו של הרב קוק, שברבים מדיוניו בהשלכות דעת הקדמות מתייחס דווקא לדעת 'קדמות החומר', ולא לדעה בדבר קדמותו של העולם.

אם כן, כבר בחיבור מוקדם יחסית מפריד הרב קוק בין תפיסת החומר הקדום לתפיסת הקדמות האריסטוטלית, ומתייחס לקדמות החומר בחיוב או למצער בניטרליות בעוד הוא שולל את תפיסת קדמות העולם על רקע גילויי המדע המודרני. הפרדה זו נשמרת גם בחיבורים מאוחרים יותר, אך בהם התמונה משתנית, ודווקא קדמות החומר נתפסת כשלילית יותר מבחינה מוסרית מרעותה הטובה ממנה.

<sup>415</sup> הרב קוק, ל"ה, עמ' 35; הרב קוק, פ"ה, ב, פנקס מתקופת בויסק, ד, עמ' כא-כב.

<sup>416</sup> ראה הנקין, לנבוכי, עמ' 173-174.

<sup>417</sup> ראה הרב קוק, ל"ה, עמ' 35.

<sup>418</sup> ראה הרב קוק, ש"ק, "שמונה קבצים", עמ' 15-17.

<sup>419</sup> הרב קוק, ש"ק, א, תמו.

<sup>420</sup> ריה"ל, כוזרי, א: סז, עמ' 31; רמב"ם, מו"נ, ב: כו, עמ' 341. ביבליוגרפיה לעמדת ריה"ל, ראה כוזרי, שם, הערה 242.

<sup>421</sup> הרב קוק, ש"ק, א, תמו.

1.3.3 שורשה החיובי של תפיסת הקדמות

למרות צידודו המפורש בעמדת החידוש ודחייתו את תפיסת הקדמות, במקומות מספר אנו מוצאים כי הרב קוק מתאר את המשמעות החיובית של תפיסת הקדמות. תיאור זה קשור בקשר של קיימא עם המרכיבים האקוסמיים בתפיסתו של הרב קוק את המציאות. כך בסוף הסימן בעין-איה בו עסקנו ביחידה הקודמת ובו נשללת דעת הקדמות, מוסיף הרב קוק הערה קצרה: 'מה שאמרנו יחשו ית' לנבראים, הוא הכל מצדינו, אבל לגבי ית' אין שייך יחס כלל, מאחר שאין זולתו לפי אמתת המציאות [...] והוא הכל'<sup>422</sup>. בהערה זו, רומז הרב קוק כי המושג 'יחס' המציין זיקה בין שני דברים נפרדים, ושמוכוהו נשללה דעת הקדמות, שייך רק בבחינת הדברים מהזווית האנושית. לאמיתו של דבר, אין 'יחס' בין האל למציאות, משום שהמציאות אינה דבר מובחן מהאל ואינה דבר המתקיים בפני עצמו 'זולת' האל, אלא היא 'חלק' מהאל. אשר על כן, מצד האמת או מצידו של האל, אין כל צורך בשלילת דעת הקדמות על מנת לאפשר זיקה בין האדם לאל, באשר קיימת זיקה חזקה יותר מאשר יחס – זהות. הערה זו, הנובעת מהממד האקוסמי שבתורת הרב קוק, היא פתח וגשר ליחס חיובי לעמדת הקדמות, בו נעסוק ביחידה זו.

בפיסקה הפותחת רצף פיסקאות<sup>423</sup> העוסקות במתח בין החכמה האלוהית וההכרח לבין הרצון והחירות האלוהית, מצביע הרב קוק על מקומה ומקורה של עמדת הקדמות:

מצד חיוב המציאות האלהית אין בריאה כלל, ואין עוד מלבדו [...] וכיון שבאמת אין עוד מלבדו, אם כן הכל הוא מחוייב, כי כל האפשרי אינו באמת מצוי, והמחוייב הוא ההפך מהציוור הניסי. ובעומק טוב זה גנוז שורש השרשים של הרע, הכופר בניסים, באפשרות, וטוען הכל חיוב וטבע, כופר בחידוש ואומר קדמות, מפני שרוח פנימי גבוה מעל גבוה מתנוצץ בו [...]'<sup>424</sup>

השפה הסתומה והאניגמטית<sup>425</sup> מסתירים קביעה רדיקלית החוזרת במקומות נוספים בכתביו ובה עסקנו לעיל<sup>426</sup>; מצד האל עצמו<sup>427</sup>, הכל אלוהות והמציאות היא חלק בלתי נפרד מהאלוהות. בהבנה אקוסמיסטית-פנתיאיסטית זו, מוצא הרב קוק את מקורה של התפיסה השוללת את החידוש; כיוון שאין במציאות דבר שאינו זהה עם האלוהות ואינו חלק בלתי נפרד ממנה, הרי שהמציאות כולה מחויבת וקיומה קדמון כקיומו של האל עצמו. כתוצאה מכך, יש להסביר כי גם אקט הבריאה, במובן של הופעת יש שאינו האל עצמו אלא חיצוני לו מבחינה אונטולוגית<sup>428</sup>, כלל לא ארע. שורשה העמוק של התפיסה שהינה ה'רע' בה'א הידיעה- הכפירה בנס ובחידוש העולם והקביעה כי העולם הוא קדמון והכל טבע מחויב, הוא בהבנה עמוקה ופנימית זו של יחס האל לעולם. ההבנה הפנתיאיסטית-אקוסמיסטית שהינה 'אמת עליונה' ונכונה, היא נקודת האמת הקיימת בתפיסת הקדמות ושליטת החידוש, ומקיימת אותה.

הכללת היש כולו באלוהות, והטענה כי הפירוד אינו אלא 'תודעת פירוד', שוללים את הגדרת 'הבריאה כבריאה' ומסירים את המחיצה 'בין בורא לנברא', שהרי 'העולם כולו מתגלה כחלק בלתי נבדל מאלוקיו'<sup>429</sup>. אמנם בדבריו של הרב קוק משמשים בערבוביה ניסוחים תיאיסטיים יחד עם קולות אקוסמיים מובהקים, אך לאור הזיקה החיובית של הרב קוק לעמדה האקוסמית שתוארה לעיל, ניתן

<sup>422</sup> הרב קוק, ע"א, א, פ"א, קלב, עמ' 52-53.

<sup>423</sup> הרב קוק, ש"ק, א, תשפז-תשצ.

<sup>424</sup> הרב קוק, ש"ק, א, תשפז. ראה בן-שלמה, שירת, עמ' 41-45; רוס, מושג, עמ' 124-125; רוס, מקומה, עמ' 168; בר-בטלהיים, מושג, עמ' 330-333; שילה, ממשות, עמ' 54, הערה 90.

<sup>425</sup> ראה בר-בטלהיים, מושג, עמ' 332; שם, הערה 86.

<sup>426</sup> 2.3.2.

<sup>427</sup> על חלוקה זו, ראה רוס, מושג, עמ' 112-115. רוס, הערך, עמ' 488.

<sup>428</sup> ניתן גם להסביר שהכוונה ל'בריאה' כשם העצם של היש, וכך הסבירה בר-בטלהיים, מושג, עמ' 330, ולא לפעולת הבריאה, אך לפי ההמשך המדבר על אקט החידוש ועל תפיסת קדמות, נראה שגם כאן הכוונה למשמעות האחרונה; ראה רוס, מושג, עמ' 124.

<sup>429</sup> רוס, מושג 2, עמ' 58-59.

להבין גם את יחסו המתחייב לעמדת הקדמות ביניהן הוא כורך. כשם שהרב קוק רואה בתפיסה האקוסמית תפיסה עמוקה יותר ביחס לאלוהות, כך הוא גם רואה בעמדת הקדמות ניצוץ המתחייב מעמדה גבוהה יותר בנוגע ליחס האל למציאות. הזיקה בין עמדה פאנתאיסטית או פאנאנתאיסטית לבין דעת הקדמות, מוסברת יפה בידי בר-בטלהיים:

הבנה של העולם והאל כאל אחדות גמורה, אחדות שבה אמנם קיימים הפרטים והמקרים שבעולם, אך קיומם הינו אחד עם האל ואם כן הם אינם בעלי קיום אוניטי משל עצמם. גישה זו משקפת תפיסה אקוסמיסטית מוחלטת [...] כשלפיה קיומו של העולם כהנגדה ל'אל' הינו אשלייתי, ולמעשה מה שנתפס כ'עולם' אינו אלא פן נוסף של האל; פן חומרי שהוא חלק מהאלוהות שהיא 'הכול' ולא חסר בה דבר — גם לא החומר. לפיכך, חומריות העולם יכולה להתפס כקיימת מאז ומעולם באלוהות ולא כבריאה חדשה.<sup>430</sup>

בפיסקה נוספת, שבראשה נעסוק בהמשך, חוזר הרב קוק ומצביע על שורשה העליון של תפיסת הקדמות:

אמנם הקדמות השפלה, העכורה, היונית, אינה כי אם דמיון חלש וכוזב, המאוגד עם הכסל והרשע הבהמי החיצוני, המתגבר על האדם הילד ההולך ותר אחרי עיניו, ואין מכניסים מי רגלים בעזרה. אבל בשורש שרשו, שמשם יש נטית השכל בהתבודדותו אליו, הוא נובע מהמציאות המוחלטת העליונה מכל, הבלתי מותנה, הבלתי סופית, השוללת כל שלילות ומצרים, ומעדרת כל העדרים. ורק כדי להכין תבל מתואר ומוגבל, שהשלילה עם החיוב פועלים פעולתם בקרבו, ועושים את תפקידם לשכלולו, קדם ההעדר העשוי, הצמצום המתנה את הרשימה הקדומה, שנתן יסוד החידוש בגילוי, והכין את העולם המתואר, שהוא כלי לקבלת אור חיי האמונה, שפעת החידוש [...] <sup>431</sup>

גם בפיסקה זו, ההתייחסות החיובית עטופה בניסוחים שליליים, אך הפעם גם בצירוף ביקורת נוקבת, תיאור דעת הקדמות כנובעת מדמיון ושחיתות מוסרית, וקביעה נחרצת כי אין להכניס את הדעה הזו לתפיסת העולם הישראלית. למרות פתיחה זו, לדברי הרב קוק בפיסקה זו, תפיסת הקדמות נובעת מההבנה, שמקורה לא בדמיון – אלא דווקא בשכל בטהרתו, שהאלוהות נמצאת מעבר לצמצום הקבלי ולנמנעות הפילוסופיות. האל עליון על כל דבר, וככזה הוא בלתי מותנה, אין סופי, ונעלה על כל קביעות שליליות לגביו. הבנה זו שהאלוהות האינסופית כוללת כל, מביאה למסקנה כי אין דבר החסר בה, גם לא החומר הגשמי.<sup>432</sup> בפיסקה זו, בניגוד לקודמתה, מתייחס הרב קוק לדיאלקטיקה המביאה אותו לאחוז בתפיסת הקדמות יחד עם צרתה- תפיסת החידוש. לדבריו, 'ה'צמצום', 'ה'רשימו', 'ה'העדר' וה'חידוש', נצרכים 'רק כדי להכין תבל מתואר ומוגבל', כלומר לקיים את המציאות המוגבלת שלפנינו. בנוסף, העמדה התיאיסטית, המקיימת את העולם המוגבל, ומאפשרת את תפיסת החידוש, הינה 'כלי לקבלת אור חיי האמונה', כלומר חיונית לחיי האמונה והמוסר. קיומו הנבדל של העולם אינו רק תודעתי אלא ריאלי, אך רק מבחינת בני האדם, בעוד שמבחינת האל פעולה זו חסרת משמעות ריאלית.

במקור נוסף<sup>433</sup>, בו מעמת הרב קוק את התיאיזם עם הפאנאטיזם, הוא כורך, כמעט כלאחר יד את התפיסה הראשונה עת רעיון החידוש יש-מאין, ומגדיר אותה כציר וכחסבר הנמוך מתפיסת הפאנאטיזם, אותה הוא מייחס ל'אמת העליונה' לפיה 'אין שום מציאות אחרת זולת הארת האלוהות':

אם נאמר [...] שהאלוהות ביכלתה המוחלטת יצרה הכל והיותה מאין ליש, והיא שומרת את הכל מחוצה להם [...] הרי זה ציור נמוך לגבי אותו הציור הקודם שהאלוהות היא הכל ממש, ונמצא שאור המקיף קטן מאור הפנימי, כלומר החסבר של ההקפה החיצונית של האלוהות את המציאות הוא נמוך

<sup>430</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 326.

<sup>431</sup> הרב קוק, ש"ק, ז, מא. ראה בר-בטלהיים, מושג, עמ' 326-330.

<sup>432</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 329.

<sup>433</sup> הרב קוק, פ"ה, ג, ליקוטים מכת"י הראי"ה, כג, עמ' שלה-שלו.

מההסבר שגם פנימיות כל ההויה היא רק הארה אלהית. אבל לפי הציור של השיטה האומרת, שאין לנו לומר שהכל הוא אלהות, אלא שיש לאלהות יכולת מוחלטת להוות גם מה שאינו, ולתן הויה למציאות חוץ ממנה בפועל ממש [...] ע"פ זה ההסבר אנו מבינים את הארת האלהות בתור עצם מחיה את ההויה ומשכללה, אחר שהיווה אותה מאין ביכולת בלתי מוגדרת.

בפיסקה זו הדברים פחות מסויגים, והרב קוק כורך במפגיע את תפיסת החידוש יש מאין עם התפיסה השומרת על נבדלותו של היש ממקורו האלוהי, ותוך כדי דיבור מגדיר תפיסה זו של חידוש ותיאזום כנמוכה יותר מהתפיסה שהאלוהות היא הכל ממש, ובמשתמע גם מתפיסת הקדמות הכרוכה בה.

הרב קוק, הבוחן את תפיסת הקדמות מתוך הפריזמה של תפיסתו הפאנתאיסטית או פאנאנטיאיסטית, מוצא בתפיסה גרעין חיובי ומצביע על מקורה בהתכללות העולם באלוהות; כיוון שהמציאות כולה אינה אלא חלק מהאלוהות, אין מקום לאקט של בריאה שמהותו הוא יצירת מציאות הנבדלת מהאלוהות. עם זאת, מפשטות הדברים, הרב קוק לא מקבל לחלוטין את העמדת הקדמות, אליה הוא מתייחס גם בהקשר זה כתפיסה שלילית ודחוייה, ודבריו החיוביים מצטמצמים בהצבעה על מקורה העליון של תפיסת הקדמות בלבד, על כנותו של הצמצום וטיב יחסו החיובי של הרב קוק לתפיסת הקדמות – נדון בהמשך.

### 2.3.3 תשובתו של הרב קוק לסוגיית הנמנעות

הסבר זה, המחלק בין היחס לבריאה 'מבחינת האל' ליחס זה 'מבחינת האדם', חוזר אצל הרב קוק גם ביחס לשאלת הנמנעות או האומניפוטנטיות – 'האם כל-יכולתו של אלוהים, שמשמעותה המקורית הינה עליונותו ביחס לחוקי הפיזיקה, מתפשטת גם לעולם הלוגיקה והמתמטיקה'<sup>434</sup>, שאלה שזיקתה לשאלת החידוש – הדוקה. למעשה, תשובתו של הרב קוק לשתי השאלות זוקקת התייחסות למושג נוסף, שקשה להתמודד איתו במסגרת עבודה זו, ואליו התייחסנו לעיל – הצמצום.

בקצרה, כפי שהקדמנו, החוקרים נחלקו בהסברתו של המושג במשנתו של הרב קוק, בעוד שבן-שלמה, מניח כי הרב קוק מקבל את הרעיון כפשוטו ו'כביטוי להפרדה האונטולוגית בין אלוהים לעולם'<sup>435</sup>, חוקרים אחרים – ובראשם רוס<sup>436</sup>, מסבירים שהרב קוק מפרש את המושג כיצירת אשליה של נבדלות, נפרדות שקיימת רק בתודעת האדם, זאת בהתאם למגמתו הכללית להתיק את המושגים הקבליים מהמישור הקוסמי למישור ההכרתי. במובן זה, פירושו מושפע מתפיסות נאו-קאנטיאניות וממשיך את 'הפרשנים האלגוריים של תורת הצמצום מיסודו של האר"י, המבחינים בין נקודת המבט האלוהית, "מצדו" (היא האמת המוחלטת), לבין נקודת המבט האנושית'<sup>437</sup>. באמצעות הבחנה זו, מסביר הרב קוק<sup>438</sup> כי הנמנעות שייכות רק 'אחרי הצמצום' כלומר רק מצידנו, ואילו 'לפני הצמצום' כלומר מנקודת המבט האלוהית המוחלטת אין כל שייכות למושג זה. כשם ששורשם של האקוסמיזם ותפיסת הקדמות הוא באל עצמו, כלומר 'מבחינתו' או 'מצידו', והתיאזום והחידוש מקורם במבטם של בני האדם – כך גם הנמנעות אינן קיימות אלא בתודעה האנושית, 'הדברים שנדמה נמנעים הוא רק לפי ערכנו והשגתנו'<sup>439</sup>, ואילו מצד האל הן כלל לא קיימות ו'אין שום דבר נמנע בחוק'<sup>440</sup>. אמנם בחיבוריו המוקדמים ניסוחיו בסוגיית הנמנעות לא כוללים התייחסות למודל הלוריאני של הצמצום<sup>441</sup>, אך מאוחר יותר הוא נוקט את אותה התשובה, תוך שימוש בטרמינולוגיה ומושגים של מודל הצמצום. יתרה מכך, הפיסקה בה דנו לעיל<sup>442</sup>, בה

<sup>434</sup> רובין, לא יכול, עמ' 7. על הסוגיה וגבוליה ראה שם, עמ' 7-12. על יחסו של הרב קוק לסוגיה ראה שם, עמ' 335-345.

<sup>435</sup> בן-שלמה, קבלת, עמ' 451.

<sup>436</sup> רוס, מושג, עמ' 115; מושג 2, עמ' 44-46.

<sup>437</sup> רוס, הערך 2, עמ' 190.

<sup>438</sup> ראה הרב קוק, ש"ק, ז, נג.

<sup>439</sup> הרב קוק, ע"א, א, פ"ג, לה, עמ' 100.

<sup>440</sup> הרב קוק, אוצרות, ב, עמ' 262.

<sup>441</sup> ראה רובין, לא יכול, עמ' 335-338.

<sup>442</sup> ביחידה הקודמת, 1.3.3.

הרב קוק מצביע על שורשה החיובי של הקדמות, נפתחת בדיון על שאלת הנמנעות:

מצד שורש השורשים, אור אין סוף במילואו, אין מקום לשום נמנע, אפילו אותן הנמנעות המוחלטות [...] הן מניעות מוכרחות רק בחוג הזמן והמקום [...] כשמתעלים ממעל לראשית ואחרית, ממעל לזמן ומקום, אין מניעה, אמנם אין גם שפה ולשון, דיבור והגיון, שאלה וערך, על כן אפילו זאת המניעה המוחלטת [...] אינם דברים של מבטא כלל, כי אין למעלה מכל הערך שממנו לקוח כל אוצר הביטוי הרוחני שלנו שום תיאור, לא למציאות ולא לחדלון, לא לערך ולא לדימוי, לא לשיווי ולא לבלתי שיווי. אמנם עדים אנו שכל האי אפשרות התאורית הזאת, היא רק מפני החוזק והעוצם, מפני הישות העליונה מכל ישות, מתוארה או בלתי מתוארה [...] ביסוד הרשימו, מקום התוהו העשוי, האין הנוצר, האפס הנברא, והבוהו הנאצל, שם הוכן יסוד המניעה המגבילה של הנמנעות [...] והנשמה המחיה אותם היא רוח אלהים חיים, בגבורת קודש קדשים, ממעל לכל הופעת הכשרת עולמי עולמים. כי הוא אמר ויהי, וצוה ונבראו [...] בשורש הכל, מעולם, ממעל לכל עולמים, הכל כבר עשוי, בנוי ומשוכלל.<sup>443</sup>

פרשנות ה'צמצום' כבריאת התודעה האנושית הרואה את היש כנבדל מהאל וכצמצום הכרתי המביא לראיית המציאות מבחינת האדם, מביאה לקביעה נוספת- 'הצמצום אינו אלא בריאת הלוגיקה'<sup>444</sup>. אשר על כן במציאות שלפני הצמצום, 'מצד שורש השורשים', כלומר מצד האל עצמו, אין משמעות למושג 'נמנע', אפילו לא לנמנעות הלוגיות והתיאולוגיות המוחלטות. ברובד של האל עצמו, בו לא קיימת כלל שפה ומחשבה אל מול היש האלוהי העליון. דברים אלו מביאים למסקנה כללית וגורפת בנוגע לשאלת הנמנעות: 'השאלה על-דבר שני הפכים בנושא אחד היא רק תכונה יחסית לנו, לגבי שכלנו המוגבל, ואינה שייכת כלל בחק בורא כל, אדון כל החקים, וסבת כל הסבות, מקור החכמה ובונה התבונה'<sup>445</sup>. כיוון שהאל הוא המכונן את החכמה והתבונה, אי אפשר לדון לגביו במושגים ושאלות הנובעים מכוחות אלה.

לדברי הרב קוק, מקורם של 'האין הנוצר' ו'האפס הנברא', מושגים הרומזים ליצירת העולם יש מאין, אינו באל עצמו, אלא 'ביסוד הרשימו'<sup>446</sup> שהתגלה בעקבות הצמצום, ואינו אלא מקור ההגבלות, הנמנעות המושגים והערכים, שאינם קיימים באל עצמו. 'רשימו' זה, שהינו הבסיס ליש המוכר לנו ולתודעה האנושית התופסת את היש כנבדל, כמוהו כצמצום עצמו, ושניהם 'אינם מציאות אונטית כי אם אפיסטמולוגית' — הצמצום איננו 'כפשוטו', אלא בתודעת הנבראים בלבד<sup>447</sup>. הזיקה המשתמעת לשאלת הבריאה, מפורשת בסוף הקטע המובא, עת שפתיו של הרב קוק ברור מיללו: 'בשורש הכול – הכל כבר עשוי, מצד האלוהות – אין כל צורך באקט של בריאה כיוון שהכל כבר עשוי, בנוי ומשוכלל'.

ניתן לראות כיצד הרב קוק משתמש במודל הדומה למודל בו הוא משתמש ביחס לקדמות במענהו לשאלת הנמנעות. בשתי הסוגיות, משתמש הרב קוק בתפיסת הצמצום ובחלוקה בין נקודת המבט האנושית לזו האלוהית. קיומן של הנמנעות, יחד עם תפיסת החידוש, שייכות לנקודת המבט האנושית או למציאות שלאחר הצמצום. לעומת זאת, מנקודת המבט האלוהית, במציאות שלפני הצמצום – מושג הנמנעות לא שייך, כמו גם תפיסת החידוש 'יש מאין', באשר ההיגיון ואפילו ה'אין' עצמו – אינם אלא קטגוריות אנושיות הקיימות רק אחרי הצמצום, בתודעה האנושית.

הרב קוק דן גם בסוגיית מקור העולם, בהתאם לטיבה המורכב והדיאלקטי של משנתו ולזיקה המוסרית חינוכית של מחשבתו הפילוסופית, בצורה מורכבת ודיאלקטית ומתוך פרספקטיבה חינוכית ומוסרית. ההקשרים של הדיון בשאלת הקדמות מגוונים - החל בהתייחסות לתפיסות מדעיות מודרניות על אופי

<sup>443</sup> הרב קוק, ש"ק, ז, מא. ראה רובין, לא יכול, עמ' 338-341; בר-בטלהיים, מושג, עמ' 296-299; אביב"י קבלת, עמ' 1130-1122.

<sup>444</sup> רובין, לא יכול, עמ' 339.

<sup>445</sup> הרב קוק, פ"ה, א, ט, ה, עמ' תפח.

<sup>446</sup> ראה הרב קוק, ש"ק, ח, קנה; פ"ה, ג, טו, כג, עמ' סב.

<sup>447</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 308.

היווצרות המציאות שלפנינו, דרך שאלת היחס לעולם החומרי ולמציאות הרע ושאלת זיקתו של האדם לאל, וכלה בשאלות מטפיסיות על התפיסה העליונה של האל כמי שהכל נמצא בו. אמנם נקודת המוצא של הדיון היא התפיסה המסורתית של החידוש ואת תפיסת הקדמות הוא רואה כיציר הדמיון, אך הרב קוק טורח לעגן את תפיסת הבריאה המסורתית בהקשר חינוכי רחב. בדבריו הוא נוקט בגישה פרגמטית ומתאר השלכות מוסריות ותפיסיות של תפיסת החידוש, שנשללות עם קבלת תפיסת הקדמות. עם זאת, הוא מצביע על שורשה החיובי של תפיסת הקדמות בעמדה האונטולוגית המועדפת עליו, זאת תוך שימוש במודל דומה לזה בו הוא משתמש כמענה לשאלת הנמנעות, המחלק בין תפיסת המציאות של התודעה האנושית, בה קיימות הנמנעות, לזו האמיתית המיוחסת לאל, בה האל נעלה על הנמנעות כולן.

#### 4. יחס הרב קוק לתפיסת הרמב"ם בשאלת החידוש והקדמות

עיסוקו הנרחב של הרב קוק בהגות הרמב"ם, לא פסח גם על תשובתו המורכבת של האחרון לשאלת החידוש. לצד דיון ממוקד וענייני בתשובת הרמב"ם לשאלה זו, הרב קוק הציג מספר תשובות אפשריות בנוגע להסתמכותו של הרמב"ם על הנחת הקדמות בהוכחותיו לשאלות התיאולוגיות של מציאות האל, אחדותו ואי-גשמיותו. בפרק זה, נסקור כיצד הבין הרב קוק את עמדתו של הרמב"ם בשאלת החידוש, נראה כיצד הבנה זו השפיעה על האופן בו הוא קרא את דברי הרמב"ם בשתי סוגיות קשורות וכיצד הוא הסביר את בחירתו של הרמב"ם לבסס את ההוכחות למציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו דווקא על הנחת הקדמות.

##### 1.4 עמדת הרמב"ם בשאלת החידוש והקדמות

###### 1.1.4 צידודו בתפיסת החידוש

ההיסטוריון זאב יעבץ<sup>448</sup>, מקדיש בספרו 'תולדות ישראל', מקום נרחב לדמותו של הרמב"ם והגותו. במסגרת התמונה המקיפה והביקורתית, הוא מסתמך על דברי הרמב"ם בנוגע לתפיסת המציאות והטבע ולפיהם 'כאשר תעקוב אחר דעה זאת ואחר הדעה הפילוסופית [...] לא תמצא ביניהן שוני כלל בשום פרט מפרטי המציאות, אלא במה שהבהרנו שלדעתם העולם קדום ולדעתנו הוא מחדש'<sup>449</sup>, וקובע בתמיהה:

ועד עולם יפלא על רבנו המעמיק הזה כי ראה רק את את הדמיון הרפה והחיוור מאד, אשר תדמה חכמת יון אל תורת ישראל למראית עין כהה, ואת החוטים הדקים היורדים ונוקבים עד התהום המבדילים והמפרידים בין שניהם ועושים אותם כמעט לשני הפכים גמורים לא שזפה עינו החדה והטהורה. עד כי לדעתו אין להבדיל מאומה בין דעות תורתנו ודעות חכמי יון וערב.<sup>450</sup>

יעבץ, שראה את הרמב"ם כמי שדעותיו 'סותרות לעיקרי היהדות'<sup>451</sup>, מתאר אותו כמי שהתעלם מההבדלים המהותיים שבין תפיסת התורה לפילוסופיה היוונית, ותחת זאת הדגיש את הדמיון הקלוש שבין השתיים. יש לשים לב, כי הוא סומך את דבריו על חלקו הראשון של המשפט בו הרמב"ם מתאר את הדמיון בתפיסת הטבע והמציאות, ומתעלם מהסייג שבסוף המשפט בו מצויין ההבדל בשאלת מקור העולם<sup>452</sup>. הרב קוק, במאמר שנכתב כתגובה לתיאורו של הרמב"ם והגותו בידי יעבץ<sup>453</sup>, מסב את תשומת הלב דווקא לסייג שהוסיף הרמב"ם ובו הוא מוצא את אחד העקרונות המבדילים הבדלה מהותית בין תפיסת התורה לפילוסופיה היוונית, זאת בנוסף לשינויי הגישות בנוגע לנבואה ולהשגחה הפרטית:

<sup>448</sup> לביבליוגרפיה מקיפה על תפיסתו ההיסטוריוגרפית של יעבץ, ראה ברק, ההשפעה, עמ' 367-368, הערה 19.

<sup>449</sup> רמב"ם, מו"נ, ג:כה, עמ' 512.

<sup>450</sup> יעבץ, תולדות, עמ' 32-33. הדברים מובאים גם אצל הרב קוק, מ"ה, עמ' 107.

<sup>451</sup> מיכאל, הכתיבה, עמ' 454.

<sup>452</sup> ראה מיכאל, הכתיבה, עמ' 455, המאשים את יעבץ בהוצאה שיטתית של דברי הרמב"ם מהקשרם.

<sup>453</sup> ראה הערת המערכת, הרב קוק, מ"ה, עמ' 553; אך ראה גם ברק, ההשפעה, עמ' 368, הערה 24.

הרמב"ם הבדיל הבדלה תהומית שאין למעלה הימנה, בעצם המהות של התורה כלפי חכמת יון [...] אחרי אשר קבע הוא ז"ל שלשת יסודות עקריים ששום מעיין בספר המורה לא יוכל לזוז מהם [...] השני הוא יסוד חידוש העולם, שבזה עקר את כל המבט האלילי היוני על כל ההויה כולה, והשיב לנו את ארחות הקודש של התורה שהוא התוכן של המבט היהודי המקורי על כל ההויה, והוא ההיפוך הגמור מהמבט היוני האחוז בקדמות העולם [...] לדעת רבינו ז"ל לא רק כמעט שני הפכים גמורים הם, אלא שני הפכים גמורים **לגמרי** בהחלט, כי ההבדל בין המושג של הקדמות וחזיון העולם האלילי, שהם "אלהא די שמיא וארקא לא עבדו", לחזיון העולם הישראלי שד' אחד "הוא יוצר כל נוטה שמים לבדו ויוסד הארץ מי אתו", הוא הבדל כל כך נשמתי עד שאין בו אפילו צד אחד או נקודה אחת ממשית, שאנחנו יכולים לומר עליהם באמת שהם דומים זה לזה.<sup>454</sup>

לדברי הרב קוק, תפיסת חידוש העולם, שהרמב"ם החזיק בה כפי שניכר לכל מעיין בספר מורה הנבוכים, היא אחד משלושה טריזים שתקע הרמב"ם בין תפיסת התורה לפילוסופיה היוונית. טריזים אלה פוערים תהום של הבדל מהותי בין התפיסות השונות, וממקמות אותן, כך לדעת הרמב"ם, כ'הפכים גמורים **לגמרי** בהחלט'. תפיסת קדמות העולם משויכת בידי הרב קוק לתפיסה האלילית, בדומה לדבריו שהובאו לעיל<sup>455</sup>, והוא טוען כי החזקת הרמב"ם בתפיסת החידוש עוקרת את הפרספקטיבה האלילית ההפוכה על היש והאלוהות. ההבדל בין תפיסת העולם האלילית בה אלוהות שאינה מקור המציאות ומציאות שאין מקורה באל, לבין המבט הישראלי שרואה ביש יצירה של האל, הוא כה מהותי עד כי הוא יוצר שתי השקפות שאין ביניהן כל נקודת דמיון. אמנם הרב קוק לא מפרט את השלכותיו של הבדל חובק-כל זה, אך לא מופרך לשער כי מדובר בהשלכות השונות של תפיסת החידוש ותפיסת הקדמות שנסקרו לעיל<sup>456</sup>.

מכל מקום, שפתיו של הרב קוק ברור מיללו; לא זו בלבד שבריו לו שהרמב"ם החזיק בתפיסת החידוש ועקר בדבריו את תפיסת הקדמות, אלא הוא גם טוען שהרמב"ם ראה בכך הבדל מהותי בין התורה לפילוסופיה היוונית השולח פארותיו לכל פרט מפרטי התפיסות ומפריד ביניהן בצורה מהותית.

#### 2.1.4 סיבת דחיית את הקדמות והאתגר הפרשני

כפי שהערנו בפרקי המבוא, הנימוק אותו מעניק הרמב"ם לשלילת הקדמות הוא אינו פרשנות דווקנית לפשוטי המקראות והוא קובע בביטחון כי אין מעצור פרשני מלהסביר את הניסוחים המקראיים כתואמים לתפיסת הקדמות האריסטוטלית, וכל שכן לזו האפלטונית שיש והפסוקים אף נראים כנוטים אליה. לעמדת הרמב"ם ביחס ליכולת הפרשנית ליישב את פשטי המקראות עם תפיסת הקדמות, חוזר הרב קוק בהקשר של תפיסות מודרניות המתארות את התפתחות הגיאולוגיה והזואולוגיה בצורה שאינה עולה בקנה עם ההבנה המסורתית של פסוקי הבריאה, ובייחוד ביחס לתיאוריית האבולוציה:

שאין מעשה בראשית שבתורה כולו כפשוטו כי אם יש בו גם עומק משל, כבר כתב הרמב"ם [...] הוא ז"ל אמר, שאם היה לו מופת על הקדמות היה מפרש כתובי החידוש כאותו צד שפירש כתובי ההגשמה. אמנם, במקום אחר<sup>457</sup> אמר שאין בריחתו מהקדמות רק מפני תואר הפסוקים, כי אם מפני סתירת יסוד התורה שבה. שהרי אין עם הקדמות נס ושינוי מנהג, אם כן, העמוד שיסודי הדת נשענים עליו היה בטל חלילה. והנה מובן היטב, שדרכי הדרישות החדשות שטוענות רק בהתפתחות אין בהן ביטול כלל ליסודי התורה, ואף לא לתואר הכתובים של מעשי בראשית.<sup>458</sup>

לדברי הרב קוק, הרמב"ם קבע שאין לפרש את פרשיית הבריאה כפשוטה אלא כמשל עמוק, ואשר על כן

<sup>454</sup> הרב קוק, מ"ה, עמ' 107. ההדגשות במקור.

<sup>455</sup> 2.2.3; הרב קוק, ש"ק, ו, קפח.

<sup>456</sup> 3.2.3.

<sup>457</sup> הציון למקום אחר לא מדויק, ומקור הדברים הוא באותו הפרק של הדברים שלפני כן, רמב"ם, מו"נ, ב, כה, עמ' 341-343.

<sup>458</sup> הרב קוק, ל"ה, עמ' 38; הרב קוק, פ"ה, ב, פנקס מתקופת בויסק, ה, עמ' כה.

אין כל קושי לפרש את פסוקי הבריאה בהתאם לתפיסת הקדמות. מהי אם כן הסיבה שבגינה שלל הרמב"ם את הקדמות – 'סתירת יסוד התורה שבה'. לדברי הרב קוק, הרמב"ם ראה בתפיסת הקדמות ביטול של אפשרות הנס, דבר הסותר את יסוד התורה. כיוון שזוהי הסיבה לשלילת הקדמות, ובתיאוריית האבולוציה אין כל שלילה לאפשרות הנס, שהרי אין היא עוסקת אלא ב'מוצא המינים' ולא בשאלת יחסו של האל לעולם, הרי שאין בה כל פגיעה ביסודות האמונה, ושוב ניתן לפרש את הפסוקים לפיה.

על קביעה פרשנית עקרונית זו, ותלייתה ברמב"ם, חוזר הרב קוק גם באיגרתו לתלמידו משה זיידל, איתו הוא הרבה לדון במתח שבין התפיסות המדעיות המודרניות לתפיסות המסורתיות ולפשטי המקראות<sup>459</sup>, שנכתבה ארבע שנים מאוחר לכתובת 'לנבוכי הדור':

ע"ד הדעות הבאות ע"י המחקרים החדשים, שהם ברובם סותרים את פשטי דברי תורה. דעתי בזה היא, שכל מי שדעותיו ישרות ראוי לו לדעת, שאף שאין כל אמת מוכרחת בכל אותן החדשות, מ"מ אין אנחנו חייבים כלל להכחישן בבירור ולעמד נגדן, מפני שאין זה כלל עיקר של תורה לספר לנו עובדות פשוטות ומעשים שהיו. העיקר הוא התוך, ההסברה הפנימית שבהענינים, וזה יתרומם עוד יותר בכל מקום שנמצא כח סותר, שאנו מתעודדים להתגבר על ידו. עקרו של דברים נאמרו כבר בדברי הראשונים ובראשם במו"נ, והיום הננו מוכנים להרחיב את הדברים יותר.<sup>460</sup>

הרב קוק מתאר את דבריו ככאלה ש'עקרו' נאמר כבר בידי הרמב"ם, כשהוא מתכוון אל-נכון לדבריו בנוגע לגבולותיה הגמישים של הפרשנות, ולמרות הסתייגותו מתקפותן המדעית של התיאוריות החדשות הסותרות את פשט דברי התורה, שמכלל השערה לא יצאו, הוא שולל את התייחסותו של ההתמודדות מולן. בהמשך לדברים אותם הוא ייחס לרמב"ם בנוגע לעומק המשל' של מעשה בראשית, ולריה"ל<sup>461</sup> בנוגע לאי-התעסקותה של התורה בשאלת מקור החומר, הוא קובע כי התורה לא נדרשת לכרוניקה של תיאור התרחשויות עבר. לדבריו, כוונתה של התורה היא לתאר את ההתרחשויות הפנימיות, ולכן אין לחשוש מלפרש את התורה כלא מתייחסת לשאלת אופי התהוותה של המציאות והברואים<sup>462</sup>.

במקום אחר ב'לנבוכי הדור', חוזר הרב קוק לשאלת הגורם לדחייתו של הרמב"ם את דעת הקדמות, והפעם תוך אי-הסכמה עם דבריו. במסגרת דיון במושג רצון האל וחשיבותו לתפיסה נכונה של האל, מציג הרב קוק לנתק את שאלת קדמות העולם משאלת מקורו ברצון או בחיוב. לדבריו, אין פגם מוסרי בתפיסת החיוב וניתן לקיים לצידה את העקרונות המתחייבים כדי לאפשר את העולם המוסרי. כחלק מניתוח זה, מציג הרב קוק את עמדת הרמב"ם בשאלת החידוש והקדמות כנובעת מזיהוי את הקדמות עם החיוב:

הסבה שקדמות העולם הוא דבר שמנגד לכל התורה כולה, כבר כתב הרמב"ם שאינו רק מצד שהוא נגד הוראת הכתובים לבד, שאם היה אפשר לכל מגמת התורה להיות עם הקדמות, היה מקום לפרש הפסוקים בדרך צורה, כדרך שנעשתה עם ההגשמה הנראית מפשטי הכתובים, ביחוד אם היה מכריח לזה מופת. אמנם, הדבר העקרי שהוא סותר את התורה כולה, הוא מפני שהקדמות היא מחוברת אל החיוב, ועם החיוב אין מקום ליכולת ולא לניסים, ולא לשכר ועונש. אמנם, כל זה אינו נמשך כי אם ממושג הקדמות הצר שהיה לאריסטו, שהעולם וכל אשר בו כמו שאנו רואים אותו לפנינו, לדעתו הוא קדמון, לא סר ולא יסור מתכונתו, והכל בא מהתחייבות השכל העליון. אמנם, לפי הדרישות החדשות כבר נודע למדי, שלומר על העולם המלא עם צביונו שכן היה לנצח קדום - הוא אולת, והשינויים שנעשו על הבריאה עצומים מאד.<sup>463</sup>

<sup>459</sup> ראה גוטל, מכותבי, עמ' נב, הערה 75; הנקין, לנבוכי, עמ' 177, הערה 19; רחמני, מורה, 41-42.

<sup>460</sup> הרב קוק, אגרות, א, עמ' קסג-קסד.

<sup>461</sup> ראה לעיל, 1.3.

<sup>462</sup> ראה גם, הרב קוק, ש"ק, א, תקצד.

<sup>463</sup> הרב קוק, ל"ה, עמ' 28; הרב קוק, פ"ה, ב, פנקס מתקופת בויסק, א, עמ' טז.



לדבריו, הסיבה העיקרית שבעיני הרמב"ם הקדמות סותרת את התורה, היא זיקת הקדמות לשלילת המרכיב הרצוני מהאל, ותיאור הבריאה כתוצאה של תהליך מחויב השולל את מציאות הנסים והגמול. בניגוד לעמדתו של הרמב"ם, הרב קוק סבור שניתן לקיים את העקרונות החשובים למוסר גם עם החיוב, אך אין בכך כדי לאפשר את תפיסת הקדמות המתוארת בידיו כ'אולת', שמשללת לאור הגילויים המדעיים המודרניים של העולם כמתפתח. לתפיסתו של הרב קוק, המתוארת בהמשך הפסקה ואותה הוא מעמת עם זו של הרמב"ם, אין בקדמות האריסטוטלית הכרוכה בתפיסת החיוב, חורבן מוסרי, ו'אין דבר המתנגד לתורה גם עם ציור החיוב'<sup>464</sup>. או בלשונו במקום אחר בו נדון בהמשך: 'הקדמות במובנה האריסטי, בתור חיוב של מושכל ממשכיל, אינה קוצצת כל כך את ענפי המוסר'<sup>465</sup>.

אם כן, הרב קוק תולה את סיבת דחייתו של הרמב"ם את הקדמות בזיהויה עם תפיסת החיוב השוללת לדעתו את הגמול והנסים, ולא בקושי פרשני ליישבה עם פשטי המקראות המורים על בריאה בנקודת זמן כלשהי. אמנם הוא מסתייג מעמדתו זו של הרמב"ם וסבור כי ניתן ליישב את החיוב עם הגמול והנסים, אך הקדמות האריסטוטלית שוב אינה רלוונטית, לאור המדע המודרני המציג את המציאות כמתפתחת.

### 3.1.4 משמעות שלילתו את הקדמות האריסטוטלית

לא רק בחיבוריו שנועדו לציבור הרחב, גם ביומניו מתאר הרב קוק את הרמב"ם כמי שדחה את תפיסת הקדמות, 'השכיל לרפך יסוד הקדמות'<sup>466</sup> ושלל מתפיסה זו את 'כח המופת'<sup>467</sup>. לא רק לעצם החזקת הרמב"ם בתפיסת החידוש ייחס הרב קוק משמעות מהותית, אלא גם לדחיית טענת הקדמות הפילוסופית וקבלת טענת החידוש המסורתית הוא ייחס משמעות חשובה. לשון אחר, המשמעות של דחיית הקדמות וקבלת החידוש אינה רק מצד תוכן הדעות, אלא גם מצד דחיית התיאוריה הפילוסופית והסתמכות על המסורת והנבואה. כך מנסח הרב קוק את הדברים בפסקה הדנה בתמורות במאזן הכוחות שבין הנבואה והרגש לבין השכל והחוש, ובין הנבואה ורוח הקודש לרציונליות:

[...] הפסקת רוח הקודש הנבואית מישראל, בססה בצורה החילונית את המעמד של התגברותה של הרציונליות וערכי ההרגשה. נסתם השביל העליון אשר למהלך הרוח, לא יכלה החכמה היונית המאוחרת להתפשט על כל המילוי הרוחני. יסוד קדמות העולם שלה, הונח ברפיון גם מצד המשקל ההגיוני, והופעתו של הרמב"ם לברר תוכן חולשה זו<sup>468</sup>, בעת שעל ידו באה השפעה אריסטואית לתוך מחנה ישראל, היא דוקא פלסה את הנתיב לערך האמונה היותר עליון לשלוט על כל ערכי החיים הפנימיים. אין להביט על הערך הכמותי של המחשבה הזאת, בדבר המסירה של שאלת קדמות העולם וחידושו אל המסורת האמונית, לגבי יתר הרעיונות ההגיוניים, שבמדת החכמה היונית האריסטואית נמדדו. העיקר הוא כאן התוכן האיכותי, וזה הבדק שבחילוניותה של ההשפעה היונית, שלא תוכל לגשת אל הקודש העליון, לבסס השקפת עולם שלמה על פיה בישראל, הצילה ותציל את היסוד העליון מלהיות נטמע בין העמים. [...] <sup>469</sup>

הרב קוק רואה באריסטו 'קו פרשת מים' שביחסי הכוחות שבין הכוחות הפנימיים שבאדם, מה שהוא מכנה 'הזרמת נשמתית' הכוללת את הנבואה, הדמיון, הרגש והנטייה לאליליות, לבין הכוחות החיצוניים כמו השכל והחושים המתקשרים בדבריו עם החוכמה, ההלכה, התבונה והחילוניות. מדובר בניתוח

<sup>464</sup> הרב קוק, ל"ה, עמ' 28; הרב קוק, פ"ה, ב, פנקס מתקופת בוויסק, א, עמ' טז.

<sup>465</sup> הרב קוק, ש"ק, א, תמו. ראה להלן 4.1.4.

<sup>466</sup> הרב קוק, קבצים, ראשון ליפו, פ"ז, עמ' קכה.

<sup>467</sup> הרב קוק, קבצים, אחרון בבוויסק, נה, עמ' סז.

<sup>468</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: טו-כד, עמ' 305-341.

<sup>469</sup> הרב קוק, ש"ק, ה, רכח.

היסטוריוסופי החוזר בכתביו<sup>470</sup>; בעוד שתקופת בית ראשון התאפיינה במרכזיותם של הראשונים, ומכאן הבלטת הנבואה על ההלכה, בימי בית שני המצב התהפך, ההלכה התפתחה, הנבואה נפסקה ונקבע כי חכם עדיף מנביא. מהפך דומה התרחש גם במחשבה הכללית; הפילוסופיה היוונית עד להופעת אריסטו התבססה, כך לפי הרב קוק, על 'החזיונות הפנימית', על תפיסות אינטואיטיביות. אמנם הנבואה כבר נפסקה בשלב זה, אבל רישומה בתרבות העולמית עדיין היה קיים, מה שהביא גם את הפילוסופיה החילונית למסקנות הקרובות לאמונה בדמות התפיסות האפלטוניות. עם זאת, בתקופתו של אריסטו רושם זה הועם, והמחשבה הפילוסופית פנתה לכיוון רציונלי המבוסס על חשיבה ועל התבוננות במציאות. כל חשיבותם של כוחות אלה לא עמדה להם ליצירת תורה חובקת-כל, שתקיף גם את השאלות העמוקות של הקיום ובראשן – מקור המציאות. היעלמות הקול האינטואיטיבי, לא אפשרה למחשבה החילונית להציג עמדה איתנה ביחס לכלל המציאות, ואילץ אותה להעניק תשובות חלשות לשאלות עקרוניות. תפיסת הקדמות האריסטוטליות שנוצרה תוך הישענות על הכוחות הרציונליים בלבד, אינה חזקה – גם מבחינה פילוסופית. הרמב"ם, בו רואה הרב קוק את הגורם המכריע שייבא את האריסטוטליות לתוך היהדות, הצביע על חולשתה של טענת הקדמות האריסטוטלית יחד עם קבלתו תפיסות אריסטוטליות אחרות, וקבע כי בשאלה זו יש להסתמך על המסורת – 'הרבה הרמב"ם לבאר שאין לאריסטו יסוד מוכרח על זה הדרוש, וכיון שהוא מסופק אנו שבים לקבלה וטוב לנו להיות תלמידי משה ואברהם'<sup>471</sup>. לדברי הרב קוק, מהלך כפול זה, של קבלת ההשפעה האריסטוטלית אך שלילתה וההצבעה על חולשתה בנוגע לשאלת מקור העולם והעדפת ההסתמכות על המסורת 'המקובלת ממש ואלהם' בשאלה זו, הוא עקרוני. שלילת התשובה האריסטוטלית לשאלת הראשית, הגם שהיא אינה רוב מניין ובטלה ברוב של המקומות בהן קיבל הרמב"ם את השיח התבוני האריסטוטלי, אינה רוב בנין. הצבעת הרמב"ם על חולשת השערת הקדמות האריסטוטלית הינה הצבעה על החולשה הכללית של התפיסה החילונית-רציונלית שלא נשענת על מקורות שאינם תבוניים או חושיים, ועל אי יכולתה ליצור תפיסת עולם שלמה. בצעד זה רואה הרב קוק מהלך שכוחו רב לו לשמירת 'היסוד העליון' או 'הקודש העליון' מהשפעה חילונית-רציונלית זרה<sup>472</sup>.

אם כן, הרב קוק רואה בדחייתו של הרמב"ם את תפיסת הקדמות האריסטוטלית ואת הצבעתו על חולשותיה על דרך המדע וההיגיון, צעד מכונן שנועד להגן על ליבת התפיסה המסורתית מהשפעתם של אריסטו והתבונה החילונית. העובדה שהרמב"ם, מי שהכניס את השיח האריסטוטלי למחשבה היהודית, הוא גם זה שהצביע על חולשתו של שיח זה בכל הנוגע לשאלת מקור העולם, שמרה ושמרת על הייחוד של האמונה הישראלית מפני השפעות זרות שאינן נאמנות לרוח היהודית המקורית. ברי שהרב קוק לא רואה בפירוטיו של הרמב"ם ובהצבעותיו על חולשת הראיות לטובת הקדמות תכסיס שנועד להסתיר את עמדתו האזוטריה, הוא קיבל כהויתם את הקביעות אודות חולשת תפיסת הקדמות ואי היכולת להוכיחה בצורה מופתית, וראה בכך צעד כנה שנועד לתחום את מידת השפעתה של הפילוסופיה ולמנוע את חדירתה ליסודות האמונה העליונים.

#### 4.1.4 דחייתו את קדמות החומר

בחיבור המכונה 'לנבוכי הדור', מתאר הרב קוק את התפיסות המדעיות המודרניות המתארות את העולם שלפנינו כתוצאה של התפתחות רבת שנים, כשלילה כפולה, הן של תפיסת הקדמות האריסטוטלית המניחה כי היש כולו בצורתו הנוכחית הוא קדמות, והן של התפיסה המסורתית של הבריאה הפתאומית,

<sup>470</sup> ראה הרב קוק, מ"ה, עמ' 6-4; הרב קוק, אגרות, א, עמ' שד; שם, ג, עמ' נב; הרב קוק, אד"ה, עמ' כט-ל; הרב קוק, אורות, עמ' לד-לו; שם, עמ' קב-קיח; הרב קוק, חנוכה, עמ' קכב-קכד; הרב קוק, קבצים, ראשון ליפו, סא1, עמ' קה-קח. ראה ירון, הרב קוק, עמ' 68-70; שם, עמ' 109-110.  
<sup>471</sup> הרב קוק, ל"ה, עמ' 35.  
<sup>472</sup> ראה קפלן, הרב קוק, עמ' 47.

המשוללת מרכיב של התפתחות. המודל הפילוסופי הוותיק שחוזר לזירה, הוא דווקא קדמות החומר:

הדעה של הקדמות בצורה זו [=האריסטוטלית, לפיה המציאות שלפנינו קדומה, א"ל] כבר עברה ובטלה מן העולם. עין בעין יראו לעינינו על ידי הדרישות האחרונות דרכי ההתפתחות וחילופי הצורה של כל היצור, עד שמי שיבא היום לומר שהעולם עם החיים והאדם כה היו מראש מקדם, יחשב כמתעתע וכשוטה שאינו מן הישוב. ההשערות החדשות אומרות שאנו רואים עולמות הולכים ומשתכללים לפנינו, מתהו של האיתיר עד שיבאו לכלל שלמות ושכלול. ואין לנו דרך לנטות לפי זה שגם עם עולמינו כה היה המנהג, ולומר שנולד פעם אחת עולם מלא, או שמעולם כן היה, אין מקום בדעת ונסיון. החומר, אם יהיה קדום, יאמר הכוזרי שאין זה נוגע ליסודי האמונה, כי מעולם לא נתעסקה תורתנו כי אם בהיצירה הצורית, אלא שאין כן דעת כמה גדולי ישראל.<sup>473</sup>

לדברי הרב קוק, התפיסה האריסטוטלית לפיה המציאות כפי שהיא קיימת מאז ומעולם, בלי נקודת התחלה ותהליך התפתחותי, נתפסת כיום כטעות. יכולתו של המדע לתאר את היש שבפנינו כתוצאה של התפתחות רבת שנים, שוללות את הקדמות האריסטוטלית ואת התפיסה המסורתית של הבריאה הפתאומית. המודל הפילוסופי הקדום המתאים לתיאוריות העכשוויות הוא דווקא של החומר הקדום, לפיו היש החומרי אמנם קדום, אך צורתו העכשווית אינה כזו. מודל זה כבר נידון בידי חכמי ישראל בימי הביניים, ודעתו של ריה"ל, בניגוד לכמה גדולי ישראל, היתה כי התורה עוסקת רק בנתינת הצורה בחומר הקיים, ואין חשיבות לשאלה האם החומר קיים מאז ומעולם אם לאו, ולשאלה זו אין קשר ליסודות האמונה. המהדירים השונים<sup>474</sup>, רומזים כי 'גדולי ישראל' אלה אינם אלא הרמב"ם, ואם כנים דבריהם הרי שהרב קוק מתאר בפסקה זו מחלוקת בין ריה"ל לרמב"ם בנוגע ליחס הפילוסופי-אמוני לתפיסת החומר הקדום; בעוד שריה"ל סבור כי אין כל זיקה בין שאלת מקור החומר ליסודות האמונה, הרמב"ם, ככל הנראה, חלוק עליו. הרב קוק לא מפרש את דעתו במחלוקת זו, אך ניכר שדעתו נוטה לדעת ריה"ל, או לכל הפחות אין הוא רואה בה פסול ופגם מהותי. גם אם לא נאחז בהסברם של המהדירים כי הרב קוק רומז למחלוקת ריה"ל-רמב"ם, עצם העובדה כי את הלגיטימציה לתפיסת החומר הקדום הוא תולה דווקא בריה"ל ולא ברמב"ם, ובייחוד בספר שרבו בו ההתייחסויות לרמב"ם, אומרת דרשני ורומזת כי הוא לא ייחס עמדה זו לרמב"ם.

במקומות אחרים חוזר הרב קוק על תיאור זה של המחלוקת בין ריה"ל לרמב"ם בנוגע לתפיסת החומר הקדום, אך יחסו מתהפך, והוא מעלה על נס את שלילתו של הרמב"ם את הקדמות האפלטונית כמו גם את חברתה האריסטוטלית, תוך הנגדה בינו לבין ריה"ל שהתייחס בסלחנות לראשונה. כך הוא כותב בהמשך פסקה שכבר נידונה, בה הוא תולה את תפיסות הקדמות השונות בחולשת התפיסה האלילית וקובע כי גם מושבה של תפיסת אפלטון, הקרובה לדרך האמונה, הוא מחוץ למחנה האמונה הישראלית:

[...] הבינה החודרת הישראלית נוקבת בזה את התהומות עוד יותר מההרגשה, שיכולה לפעמים מפני הצד החלש שלה לספוג איזה רוח זר. בזה הפרט נתעלתה בינתו הקרה של המורה על שירתו היוקדה של הכוזרי. שהראשון הכיר בריחוקה של החמריות הקדומה בכל גווניה, ואנו בתור בניו של אברהם ותלמידיו של משה, אמוני הנביאים, הקוראים לישא עינים לשמים לראות מי ברא אלה, ולא נשפל לשום השפלה סברית קדורה, המחנפת את הציור החלש של האדם, ומנתקת אותו בעומק חייו בחשאי משלהבת החיים של הדבקות הרעננה של מקור החיים, מקור הרחמים, מקור החסד, וגודל הענוה. במקום שההרגשה של הכוזרי לא הגיעה, וחשב לדבר בלתי פוגם באמונה מחשבה של חומר קדום. וכשההרגשה מתעלה עד מרומי הבינה, מכירה היא שרק מקוריות חלוטה בחיי כל החיים, היא משושם

<sup>473</sup> הרב קוק, ל"ה, עמ' 35. ראה לעיל, 1.3.

<sup>474</sup> הרב קוק, ל"ה, עמ' 35, הערה 8; הרב קוק, פ"ה, ב, פנקס מתקופת בויסק, ד, עמ' כב, הערה 6.

בקטע זה, מעלה הרב קוק על נס את גישתו השכלתנית של הרמב"ם ומבכר אותה על מה שהוא מגדיר כיסוד הרגשי של מחשבת ריה"ל. לדבריו, הגישה הרציונאלית עמידה יותר לתפיסות זרות ומיטיבה לחזור בצורה נוקבת לשורשן של התפיסות השונות ולזהות את זרותן, מאשר הגישה האינטואיטיבית והמסורתית בה יש חולשה במישור זה. לדבריו, זוהי הסיבה שהרמב"ם דחה את הקדמות על כל גווניה, וקדמות החומר בכלל, ואילו ריה"ל ראה בתפיסת החומר הקדום תפיסה שאין בה כדי לפגוע באמונה. כמו שכבר ראינו לעיל<sup>476</sup>, הרב קוק רואה בקדמות תפיסה אלילית שאמנם מחניפה לאדם בקביעה שהמין האנושי והעולם כולו קדמון כקדמות האל, אך היא גוררת נתק בין האדם לאל שהינו מקור החיים הרחמים והחסד. בעוד שהרמב"ם, המתואר כאן כבעל 'בינה קרה' ונוקבת ובמקומות אחרים כשייך ל'צד ההכרי [של האמוניות, א"ל] המלא שכל וחשבון, בירור והגיון, השופט את כל ערך בהגדרותיו<sup>477</sup>, זיהה את הסכנות שבתפיסת הקדמות באשר היא מותירה חלק במציאות שאין מקורו באל ודחה לפיכך גם את תפיסת קדמות החומר, ריה"ל – ראש גדולי חכמי הרגש [...] בססו ביותר את היסודות של עומק קדושת ההכרה השירית<sup>478</sup> לא הצליח לחזור להשפעתה המסוכנת של תפיסת קדמות החומר ב'שירתו היוקדה' שלא התעלתה 'עד מרומי הבינה', וקבע שאימוצה של תפיסת קדמות החומר לא תפגע באמונה.

ההבדל שמוצא הרב קוק בין הרמב"ם לריה"ל ביחסם לקדמות, ניכר גם בפסקה אחרת שראשיתה כבר הובאה לעיל<sup>479</sup>, בה הוא הסביר שבעייתיות תפיסת החומר הקדום היא בכך שהיא רואה את החומר שלא כמתחייב מהאל, זאת בניגוד לתפיסת הקדמות האריסטוטלית שחלה אמנם על המציאות בכללה, אך מכירה בהתחייבות המציאות מהאל. כהמשך לקביעה זו הוא מבקש לפרש את דברי הכוזרי, המתייחס באמביוולנטיות לעמדה זו, על דרך לימוד זכות, בצורה שלא הורסת את הוודאות בניצחון הטוב על הרע:

הכוזרי שאמר שאין פגם באמונת חומר קדום, ראוי לומר שהוא דוקא אם הוא ברעיון של התחייבות על דרך עילה ועלול מהסבה הראשונה, שאז אינה מהרסת בזה את החלטת המוסר.<sup>480</sup>

הרב קוק קובע ש'ראוי לומר' שדברי ריה"ל מתייחסים דווקא לתפיסה בה החומר אמנם קדום, אך מתחייב 'על דרך עילה ועלול' מהאל. בצורה זו, שורשה של המציאות כולה הוא באל, והוודאות בניצחון של הטוב חוזרת. העדרו של הרמב"ם מהצעה זו של הרב קוק אומר דרשני, ומורה כי הוא מצא אותו נקי מההאשמה אותה הוא ייחס באופן בלעדי לריה"ל. לנקודה זו נתייחס בהמשך, אך כאן רק נמצה את קביעת הרב קוק כי תפיסת קדמות החומר פסולה כמו, ואולי יותר, מתפיסת הקדמות הגמורה.

## 2.4 דוגמאות לפרשנות ה'מורה'

בתחילת מאמר התגובה וההגנה על הרמב"ם שנידון לעיל<sup>481</sup>, תובע הרב קוק מהלומדים 'לא רק לדון את דבריו [של הרמב"ם, א"ל] לכף זכות, כי אם גם להתעמק בהם ולמצות את מדותיו בתור מדותיה של תורה<sup>482</sup>'. אמנם קריאה זו נוסחה בערוב ימיו של הרב קוק, אך כבר בימי שחרותו ניתן למצוא עדות לנאמנותו לקריאה זו, בדמות הערותיו למורה הנבוכים, בהן הוא דן, מפרש ומתעמת עם עמדותיו של הרמב"ם<sup>483</sup>. אמנם ההערות, שנכתבו בגיליון העותק האישי שלו ויועדו ככל הנראה לו עצמו, מנוסחות בקצרות ולעיתים רבות אין משמעותן ברורה עד תומה, אך ניתן לעמוד, במידה רבה, על האוריינטציה של

<sup>475</sup> הרב קוק, ש"ק, ו, קפח.

<sup>476</sup> 1.1.4; 2.2.3.

<sup>477</sup> הרב קוק, ש"ק, ז, פג-פד.

<sup>478</sup> הרב קוק, אגרות, א, עמ' סז. ראה גם הרב קוק, מ"ה, עמ' 13.

<sup>479</sup> 4.3.2.3; הרב קוק, ש"ק, א, תמו.

<sup>480</sup> הרב קוק, ש"ק, א, תמו.

<sup>481</sup> 3.2.2; 2.2.2.

<sup>482</sup> הרב קוק, מ"ה, עמ' 105.

<sup>483</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 327-326; מירסקי, הרמב"ם, עמ' 398; ברק, ההשפעה, עמ' 365, שם, הערה 13.

הבנתו את דברי הרמב"ם בסוגיית הקדמות, לכל הפחות בשלב מוקדם של לימודיו.

#### 1.2.4 אחדות שכל-משכיל-מושכל

בפרק סח של חלקו הראשון של 'מורה הנבוכים', דן הרמב"ם בזהות שכל-משכיל-מושכל באל, ומסכם:

ומכיוון שהוכח בהוכחה מופתית שהאל יתעלה ויתגדל הוא שכל בפעל, ואין בו כוח כל עיקר, אלא הוא שכל בפעל תמיד [...] כך שלא יהיה פעמים משיג ופעמים לא משיג, אלא הוא שכל בפעל תמיד - מתחייב שיהיה הוא ואותו הדבר המושג דבר אחד, והוא עצמותו. ופעולת ההשגה עצמה, אשר בה הוא קרוי משכיל, הוא עצם השכל אשר הוא עצמותו, לכן הוא שכל, משכיל ומושכל לעולם.<sup>484</sup>

גם בהלכות יסודי התורה, במסגרת דיון בטיב ידיעתם של השכלים הנבדלים, משתמש הרמב"ם בסכינא חריפא זה, כדי להבדיל בין הידיעה האלוהית לזו של הנבראים, גם אם בהבדלים וסתירות<sup>485</sup>:

כל הנמצאים חוץ מן הבורא, מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ- הכול מכוח אמיתו נמצאו. ולפי שהוא יודע עצמו ומכיר גודלו ותפארתו ואמיתו, הוא יודע הכול ואין דבר נעלם ממנו [...] אבל הבורא- הוא ודעתו וחיי אחד [...] נמצאת אומר: הוא היודע, והוא הידוע, והוא הדעה עצמה- הכול אחד [...] לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים, כמות שאנו יודעים אותם, אלא מחמת עצמו ידעם; לפיכך מפני שהוא יודע עצמו, ידע הכול- שהכול נסמך בהווייתו לו.<sup>486</sup>

הרמב"ם מתאר את הזהות הקיימת בין האל, מחשבתו ומושא מחשבתו. לדבריו, לכל הפחות במורה הנבוכים, זהות זו קיימת בכל 'שכל בפועל' וכיוון שהוא מתאר את האל כשכל בפועל בצורת תמידית, הרי שמחשבת האל אינה אלא האל עצמו, כמו גם תוכנה או מושאה, כלומר סובייקט ההכרה, פעולת ההכרה ומושא ההכרה אינם שלושה דברים אלא דבר אחד – האל עצמו. לענייננו חשובה הקביעה כי הדבר המושג זהה עם המשיג. בעוד שבמורה הנבוכים הרמב"ם לא מציין מהו מושא ההשגה, במשנה תורה, בהתאם להקשר השונה בו הדברים מובאים הוא מציין במפורש כי מדובר במציאות כולה 'מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ'. קביעה זו מרחיקת לכת כיוון שממנה עולה 'אחדות האל למצער עם צורת העולם או מהותו' ו'ההשתמעויות הפנתיאיסטיות האפשריות של תורת הרמב"ם גלויות לעין'<sup>487</sup>

אין בכוונתנו להיכנס לבירור דבריו של הרמב"ם בפרק המוגדר בידי שטרן כ'חידה קלסית'<sup>488</sup> לפרשנו של מורה הנבוכים<sup>489</sup>, אלא רק להצביע, כפי שהעירו רבים<sup>490</sup>, שמחבורן של שתי ההנחות אותן מקבל הרמב"ם בפרק<sup>491</sup> – האלוהות כשכל בפועל ואחדותם של השכל המשכיל והמושכל בכל שכל בפועל, כשהדבר המושג, קרי המושכל, כולל בתוכו את היש, מתחייבת תמונה פאנתיאיסטית של המציאות. אמנם הדברים לא אמורים בפירוש מעבר לקביעה לפיה 'הוא [=האל] ואותו הדבר המושג- דבר אחד' ו'שהכול נסמך בהווייתו לו', אך מדובר במסקנה מתחייבת ומתבקשת שקשה להניח שהרמב"ם לא היה מודע לה או התכחש לה תוך שהוא חוטא בחוסר קוהרנטיות. כך מסכם את הדברים פינס: 'אם אלוהים משיג את מערכת הצורות [...] המצויות בעולם, מן ההכרח לראותו (מכוח התיזה האריסטוטלית המוטעמת על-ידי הרמב"ם) כזהה עם צורות וחוקים אלה [...] תפיסה זו תרבה קירבה מסוכנת לתואר

<sup>484</sup> רמב"ם, מו"נ, א:סח, עמ' 175-176.

<sup>485</sup> ראה גוטליב, תאולוגיה, עמ' 264, הערה 5; פרוידנטל, המיסטיקה, עמ' 85.

<sup>486</sup> רמב"ם, משנ"ת, הל' יסוה"ת, ב, ט-י.

<sup>487</sup> פרוידנטל, המיסטיקה, עמ' 86.

<sup>488</sup> שטרן, החומר, עמ' 202.

<sup>489</sup> על הפרק ראה פינס, המקורות, עמ' 156; שביד, טעם, עמ' 138-144; שטרן, החומר, עמ' 202-209; פרוידנטל, המיסטיקה, עמ' 84-89; אבן-חן, תורת, עמ' 30-34. ראה גם שוורץ, פירוש, עמ' 310-318; גוטליב, תאולוגיה 264-265. לביבליוגרפיה נוספת ראה להלן, הערה 490; הערותיו של שוורץ לפרק, רמב"ם, מו"נ, א:סח, עמ' 173-176.

<sup>490</sup> שפינוזה, אתיקה, ב:7, עמ' 132; פינס, המקורות, עמ' 141; פינס, הרצאה, עמ' 123; פינס, תולדות, עמ' 30-31; הרוי, הרמב"ם, עמ' 174; הרוי, דיוקן, עמ' 164-166; פרקל, אלוהי, עמ' 179-187; אבן-חן, תורת, עמ' 34; שם, עמ' 43-44.

<sup>491</sup> אך ראה שטרן, החומר, עמ' 203, המסביר בהתאם לתפיסתו הכללית בספר, כי הרמב"ם לא מזדהה עם הנחות אלה שהוא מביא בשם הפילוסופים, אלא בא דווקא לבקר אותן.

לא ייפלא כי הרב קוק, שכפי שהראינו יש בתורתו כיוון אקוסמי, אימץ דברים אלו של הרמב"ם כמוצא שלל רב וראה בה עיגון לתפיסתו הפאנתאיסטית. כך הוא כותב בפיסקה בה הוא מצדד בפאנתאיזם השפינוזי תוך קביעה שהיא מתאימה רק למי ששלמו מידותיו, וכראיה הוא מביא את הרמב"ם:

חסרון נמרץ יש בפנתאיסמוס השפינוזי, והחסרון איננו בתוך עצמותו של המאמר כי אם בתוך האומר. הא כיצד, באמת כך נאה לומר ומחזור לומר שאין שום דבר חוץ לאלהות [...] וכבר אמר גם הרמב"ם שאין מצוי אמת מבלעדו ובידיעת עצמו ידע את הכל.<sup>493</sup>

או בסוף פיסקה בה הוא שולל את תפיסת החומר הקדמון על מנת ליצור יחס נפשי בין הבורא לנברא:

מה שאמרנו יחשו ית' לנבראים, הוא הכל מצדינו, אבל לגבי ית' אין שייך יחס כלל, מאחר שאין זולתו לפי אמתת המציאות. וכמו שכתב הרמב"ם בה' יסודי התורה, שזהו מה שכתוב, "וד' אלהים אמת", שאין מצוי אמת זולתו, והוא הכל, לפיכך הוא יודע את הכל.<sup>494</sup>

הרב קוק מוצא בדברי הרמב"ם, כבר בכתביו המוקדים כמו עין איה למסכת ברכות, תנא דמסייע ונתלה בו כדי לחזק את עמדתו הפאנתאיסטית הרואה את המציאות כולה כחלק מהאל<sup>495</sup>. זאת בדומה לפרשנות הנמצאת בתורת חב"ד<sup>496</sup>, 'שהשפיעה, ללא ספק, על הרב קוק'<sup>497</sup>. ייתכן שבכך יש לתלות את הפורמולות הכמו-רמב"מיות שנמצאות בחלק מדיוניו של הרב קוק בפאנתאיזם, לעיתים בשמו<sup>498</sup>, ולעיתים שלא בשמו<sup>499</sup>. עם זאת, לתפיסה זו של האל כשכל בפועל בו מתקיימת אחדות של שכל-משכיל-מושכל, ישנה השלכה נוספת, מצרנית – תפיסת הקדמות<sup>500</sup>, אותה דוחה הרב קוק בנחרצות. השלכה זו מוצעת בידי שם טוב בן יוסף ו' שם טוב, כמענה לקושי שבאריכות העיסוק של הרמב"ם בתיזה פילוסופית גרידא:

והתשובה בזה [...] כי יבאר האחדות בכל ענין ובכל זמן ויתחייב מזה ג"כ שאין לו מונע מהשגה לא בעצם כמו מה שיקרה לשכל ההיולאני כשימצא בכח, ולא במקרה כמו שיקרה לשכל הפועל, ולכן יהיה תמיד בפועל ולא יצא מהכח אל הפועל לא בעצמו ולא בפועלו, וזה יתחייב במה שהוא בפועל תמיד ולא יפעל פעם ויפעל פעם אחרת אבל לעולם יפעל כי השכל הוא בפועל תחיל א"כ המושכל המתחייב ממנו יהיה בפועל ואלו הם השכלים הנבדלים, והבן זה.<sup>501</sup>

לדברי שם טוב, הסיבה שבגינה לא קנצי הרמב"ם למילי, היא כי יש בסוגיה זו רמז ונימוק לתפיסת הקדמות; כיוון שמציאות העולם היא 'על דרך חיוב המושכל לשכל' והאל הוא תמיד שכל בפועל וזהותו עם המושכל היא תמידית – הרי שהמושכל, קרי העולם, קדמון כמו האל. אמנם שם טוב מצמצם דבריו רק לשכלים הנבדלים, אך דומה כי מדובר במיתון שנועד לצורכי הסתרה ושמירה על המסר האזוטרי עמוס<sup>502</sup>. כפי שהערנו לעיל<sup>503</sup>, שם טוב ייחס לרמב"ם עמדה אזוטריה לפיה העולם קדמון והזיקה בינו לבין האל היא זיקה מחויבת 'על דרך חיוב המושכל לשכל'<sup>504</sup>. בדברי הרמב"ם על אחדות השכל והמושכל

<sup>492</sup> פינס, המקורות, עמ' 141. אך ראה דבריו המאוחרים פינס, גבולות, עמ' 91-94.

<sup>493</sup> הרב קוק, קבצים, פנקס הדפים, א, 38, עמ' עד.

<sup>494</sup> הרב קוק, ע"א, א, פ"א, קלב, עמ' 53. אזכורו של הרמב"ם במובאה מהרב קוק, קבצים, ראשון ליפו, קיז, עמ' קמו, אצל בר-בטלהיים, היא טעות-סופר ברורה ויש לתקן ל'רמבמ"ן', כך גם אצל הרב קוק, פ"ה, א, יג, קיז, עמ' רפב.

<sup>495</sup> ראה הרב קוק, מ"ה, עמ' 520; קפלן, הרב קוק, עמ' 50-51.

<sup>496</sup> ראה לדוגמא רש"י, תניא, עמ' ו, שם, עמ' 164; אליאור, תורת, עמ' 213-214; שוורץ, מחשבת, עמ' 81-86; גוטליב, תאולוגיה, עמ' 282-284; בן-שלמה, הפנתאיזם, עמ' 278. לביבליוגרפיה ראה גוטליב, תאולוגיה, עמ' 273, הערה 61.

<sup>497</sup> בן-שלמה, שלמות, עמ' 290, הערה 4.

<sup>498</sup> ראה הרב קוק, אוצרות, ג, עמ' 17-18.

<sup>499</sup> ראה הרב קוק, ש"ק, ב, קלב; הרב קוק, פ"ה, ג, טו, לט, עמ' פז.

<sup>500</sup> אבן-חן, תורת, עמ' 35-36.

<sup>501</sup> שם טוב, פירוש, א, עמ' קא ע"ב.

<sup>502</sup> ראה פורטי, שם טוב, עמ' 227-228.

<sup>503</sup> 4.3.1.

<sup>504</sup> שם טוב, פירוש, א, עמ' צט ע"א.

ועל היותו של האל שכל בפועל תמידי, רואה שם טוב רמיזה לכך שהעולם, או לכל הפחות השכלים הנבדלים, שהתחייבו מהאל על דרך ההשכלה, קיימים מאז ומעולם; כיוון שבניגוד לשכל ההיולי או לשכל הפועל שפעולת ההשגה והזהות עם המושכל לא מתקיימות בהם בצורה תמידית, האל הוא תמיד בפועל ופעולת ההשגה והאחדות עם המושכל מתקיימת בו בצורה תמידית<sup>505</sup>, הרי שהמושכל, קרי העולם קיים כזמן התקיימות האל. ובאחת:

היות והאל נמצא במצב תמידי של בפועל, המושכל המתחייב ממנו קיים אף הוא בפועל באופן תמידי. השלכותיה של עמדה זו לשאלת חידוש העולם או קדמותו מובנת מאלה.<sup>506</sup>

הרב קוק, בהערותיו על גליון עותק מורה הנבוכים שלו, מעיר על דברי שם טוב על-אתר:

רחמנא לצלן מהאי דעתא שהיא כפירה בחידוש, חלילה להר"מ ז"ל שזה עלה על דעתו. אבל הכונה אצלו שאין מונע כי אין לו יחש לשום דבר זולתו כמו שביאר הר"מ ז"ל בפרקים הקודמים היכולת בו ית' מוחלט. אבל השכל הפועל כשאין המקבלים, נקרא יש בו מקרה ומניעת הפעולה מפני שיש בו יחש למקבלים ממנו.<sup>507</sup>

הצעתו הפרשנית של הרב קוק לא בהירה, אך ניכר כי הוא דוחה, בחריפות ותוך שימוש בניסוח מסורתי, את פירוש שם טוב בו הוא מזהה האשמה של הרמב"ם בנטייה לתפיסת הקדמות ולכפירה בחידוש. לדבריו, קביעת הרמב"ם כי האל הוא שכל בפועל תמיד בניגוד לשכל הפועל ולשכל האנושי, לא נוגעת לשאלת הפעולה המעשית של הבריאה, אלא מצטמצמת לתחום היכולת. כיוון שלא מתקיים יחס כלשהו בין הבורא לנבראים, הרי שאין דבר היכול למנוע מהאל לפעול ולהשכיל את עצמו, כך שגם כאשר אין כל נמצא זולתו- הוא לעולם שכל בפועל. זאת בניגוד לשכל הפועל שקיים יחס בינו לבין המקבלים ממנו, וכאשר אין הם קיימים- שוב הוא לא בפועל. הרב קוק מפרש את דברי הרמב"ם על היותו של האל שכל בפועל בצורה תמידית כזהים לקביעתו לפיה 'אין לו מניעה מן ההשגה, לא מצד עצמותו ולא מצד זולתו'<sup>508</sup>; כיוון שאין לאל כל מניעה מההשגה וגם לא כל יחס לנמצא אחר זולתו, הוא לעולם שכל בפועל, גם כאשר אין כל דבר אחר במציאות מלבדו. זאת בניגוד לשכל הפועל שמתייחס לנמצאים האחרים ולכן כאשר הם לא נמצאים- הוא אינו שכל בפועל, שכן שוב הוא אינו משכיל אותם. כיוון שהאל לא מקיים יחס עם הנמצאים האחרים, לשאלת הימצאותם או אי הימצאותם אין כל השפעה על היותו שכל בפועל.

יש להעיר כי פירושו של הרב קוק אינו שלם והוא לא מתייחס בדברים לשאלת תוכן אותה השכלה של האל, שממנה נובע הפירוש הרואה בקביעה זו של הרמב"ם רמז לתפיסת הקדמות. לא ברור כיצד הוא מבין את קביעת הרמב"ם על האל שקיים כשכל בפועל בו מתקיימת אחדות מתמדת של משכיל ומושכל, בלי להזדקק לשאלת זהות האחרון. מכל מקום, הרב קוק שולל בהערה זו, חרף הכרתו בקשר בין תפיסת הקדמות לרעיון של חיוב המושכל מהמשכיל<sup>509</sup> ושימוש בדברי הרמב"ם אודות אחדות שכל-משכיל-מושכל כראיה לתפיסתו הפאנתיאיסטית, את האפשרות הנובעת מכך- שהרמב"ם החזיק בקדמות.

#### 2.2.4 דברי ר' אליעזר הגדול ורבי יהודה ב"ר סימון ור' אבהו

בהערה נוספת של הרב קוק בגיליון ה'מורה', מתרץ הרב קוק קושי שהתעורר לו בדברי הרמב"ם, תוך שימוש בהנחה כי הוא שולל את הקדמות. בשלהי הדיון בשאלת חידוש העולם או קדמותו דן הרמב"ם, בשני מקומות שונים, במדרשי חז"ל מהם עולה כי הם אחזו באמונת הקדמות האפלטונית. הרמב"ם מעביר את דבריהם תחת שבט הביקורת, ודוחה אותם בחריפות תוך קביעה כי מדובר בדברים 'תמוהים',

<sup>505</sup> שם טוב, פירוש, ב, עמ' כט ע"ב.

<sup>506</sup> פורטי, שם טוב, עמ' 199.

<sup>507</sup> הרב קוק, אוצרות, ב, עמ' 261. ראה בר-בטלהיים, מושג, עמ' 327.

<sup>508</sup> רמב"ם, מו"נ, א:סח, עמ' 176.

<sup>509</sup> הרב קוק, ש"ק, א, תמו.

כך הרמב"ם מתייחס לדברי ר' אליעזר הגדול, מהם ניתן להבין כי הוא החזיק בתפיסת קדמות החומר: ראיתי דברים של ר' אליעזר הגדול בפרקים המפורסמים, הידועים כפרקי ר' אליעזר, שלא ראיתי מעולם תמוהים מהם בדברי אף אחד מן ההולכים בעקבות תורת משה רבנו [...] הוא אמר: 'שמים מאי זה מקום נבראו? מאור לבושו לקח ונטה כשמלה והיו נמתחין והולכין שנאמר: עטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה. הארץ מאי זה מקום נבראת? משלג שתחת כסא כבודו לקח וזרק שנאמר: כי לשלג יאמר הֲיָא ארץ'. [...] לו אך ידעתי מה האמין חכם זה! האם האמין שלא ייתכן שדבר יבוא לידי מציאות מלא-דבר ושהכרחי חומר שממנו יתהווה הדבר, ולכן שאל על השמים והארץ מהיכן נבראו? [...] שהרי אם הוא מתכוון באור לבושו לדבר לא-נברא וכן כסא הכבוד לא-נברא, הרי זה מגונה מאוד, שאם כך הודה בקדמות העולם, אף כי על-פי דעת אפלטון [...] ובכלל אלה דיבורים המשבשים מאוד מאוד את אמונתו של בעל-דת מלומד, ולא מצאתי להם פירוש משכנע. ציינתי לך את זה רק כדי שלא תטעה בו.<sup>511</sup>

כך בדומה, ביחס לדברי רבי יהודה ב"ר סימון ור' אבהו, מהם ניתן להבין כי הם מצדדים בקדמות החומר: מה שאתה מוצא מפורש בדבריהם של כמה חכמים שקבעו שהיה זמן נמצא לפני בריאת העולם - זה מוקשה מאוד. כי זאת היא דעתו של אריסטו, שאותה הבהרתי לך. הוא חושב שאין להעלות על הדעת תחילה לזמן. וזה מגונה [...] לכן אמרו כלשון הזה: יום ראשון, אמר רבי יהודה ב"ר סימון: מכאן שהיה סדר זמנים קודם-לכן. אמר ר' אבהו מכאן שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן. זה יותר מגונה מן הראשון [...] ואתה תתבונן מה היה קשה לשניהם, והוא מציאות זמן לפני מציאות השמש הזאת. בקרוב יוסבר לך פתרון למה שהיה קשה לשני אלה, אלא אם כן שני אלה רוצים להגיד שאי-אפשר בלי סדר זמנים מעולם. זאת היא האמונה בקדמות [= בקדמות החומר]<sup>512</sup>, א"ל, וכל בן-תורה ייזהר מזאת. בעיני אין אמירה זאת אלא משולה לאמירתו של ר' אליעזר: שמים מהיכן נבראו. ובסיכומו של דבר, אל תביט במקומות אלה אל דברי האומרים. כבר הודעתך שיסוד התורה כולה שהאל הביא לידי מציאות את העולם לא מִדְּבָר, לא בראשית זמנית, אלא הזמן נברא.<sup>513</sup>

הסברת הדברים אינה מעניינתנו<sup>514</sup>, אך יש לשים לב לביטויים בהם נוקט הרמב"ם מול דמויות שלגבי דידו היו חלק מחז"ל, בשל העובדה כי להבנתו, האמיתית או המדומה, יש בדבריהם רמז לקדמות החומר<sup>515</sup>. יתרה מכך, בסיכום הוא אף קובע כי יש לקחת מכך דוגמא עקרונית: 'באותם מקומות שבהם מחזיקים חז"ל "בדעת השני" [קדמות החומר, א"ל] - אל תתבונן לאוטוריטה שלהם אלא לתוכן של הדברים, שאותו יש לדחות מאחר שאיננו מתיישב עם דעת החידושי<sup>516</sup>. סגנונו החרף של הרמב"ם, המופנה לדמויות אוטוריטיביות שלהבנתו מודים 'בקדמות העולם' [...] על-פי דעת אפלטון, ואולי גם התמיהה על אי-יכולתו של מי שהצהיר 'אין שערי הפירוש [...] נעולים בפנינו'<sup>517</sup> להציע פרשנות אחרת לדבריהם, עוררו את הרב קוק להסביר את דבריו כצעד חינוכי ולא כשיקוף של הבנתו. כך מעיר הרב קוק על דברי הרמב"ם ביחס לרבי אבהו:

<sup>510</sup> אך ראה רוזנברג, הערות, עמ' 218-219; נוראל, גריב, 142-143.

<sup>511</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: כו, עמ' 344-345.

<sup>512</sup> כך מפרשת את דבריו קליין-ברסלבי, פירוש, עמ' 235-236.

<sup>513</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: ל, עמ' 361-362.

<sup>514</sup> ראה, וולפסון, התיאוריות, עמ' 435-436; קליין-ברסלבי, פירוש, עמ' 85; שם, עמ' 234-242; קליין-ברסלבי, מציאות, עמ' 106-112; עברי, בריאת העולם, עמ' 134-137; דון, האויב, עמ' 119-120. לביבליוגרפיה נוספת ראה הערותיו של שוורץ, רמב"ם, מו"נ, ב: כו, עמ' 344-345; שם, ב: ל, עמ' 362, הערה 11.

<sup>515</sup> ראה לורברבוים, ביקורת, עמ' 213-214.

<sup>516</sup> קליין-ברסלבי, פירוש, עמ' 238.

<sup>517</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: כה, עמ' 341.



ואני תמה מאד איך יתיר לעצמו לומר לשון קשה כזה על רבותינו והלא דבריהם כגחלי אש ואם ריק הוא ממנו הוא. ויש לדון אותו לזכות כי עשה מפני תקנת הפושעים בימיו, שרצו להפוך קערה ע"פ לכפור בחידוש העולם. ויש שנתלו במאמרי חז"ל ואף שידעו שדבריהם מתבארים לפ"ד באמת ובאמונה מ"מ חשש אולי ימצא מי שלא יכנסו דברי הביאור ללבבו ויהי טינא ח"ו. ע"כ גזר אומר כפי האמת שאמונת החידוש הוא יסוד גדול, שהתורה בנתה עליו [יסודות] והעידה עליו, א"כ אפי' אם היו מי מחכמי ישראל שהיו אומרים בפייהם כן, ח"ו [לא] נשמע להם. א"כ אין לנו אחריות לתרץ המאמרים כאילו ח"ו יוכלו המאמרים להכריע בענין העיקר הזה, והוא באמת בחיובו נשגב מהם.<sup>518</sup>

לדברי הרב קוק, הנאמרים רק על דרך לימוד הזכות והסגוריה ולא כפרשנות דווקנית, הסיבה שבגינה התיר הרמב"ם לעצמו 'לדבר על צדיקים עתק', היא חינוכית. לדבריו, הרמב"ם כשלעצמו הכיר בכך שניתן לפרש את הדברים בצורה שלא תתנגש עם אמונת החידוש הגמור<sup>519</sup>, אך בחר להסבירם כמורים על אמונה בקדמות העולם או החומר, כדי להדגים את היחס הראוי למאמרים אחרים שיובנו, בטעות, בצורה כזו, ולהדגיש את חשיבות אמונת החידוש. דברי ר' אליעזר, רבי יהודה ב"ר סימון ורבי אבהו משמשים לרמב"ם כאילוטרציה או 'מטרת דמות' שבאמצעותה הוא מבהיר כי לגודל חשיבות אמונת החידוש, גם אם ימצא מי מגדולי ישראל שיאחז בדעת הקדמות, יש לפסול את דבריו. האמונה בדעת החידוש היא כה משמעותית, עד כי במקרה שיש מאמר חז"ל שמשמע לדעת הקדמות, אין לטרוח וללמד עליו זכות ויש לפסול את האמור בו על הסף.

דברים דומים הוא כתב, הן במכתב פרטי והן בהערות שפורסמו, על דברי מי שכתגובה על דברי הרמב"ם בנוגע לאמור בפרקי רבי אליעזר הצדיק את דברי האחרון תוך שימוש במושגים פילוסופיים וקבליים, ואף פרשם כמורים 'שנבראו כל הנמצאים **דבר מדבר** מסובב מסבה ועפ"י יסוד שלברא יש מאין נמנע'<sup>520</sup>:

מה שעמד לימין רבי אליעזר הגדול וביטא בשפתיו על הרמב"ם<sup>521</sup> יותר מדאי לא צדק. אמת הדבר שדברי ר"א נקיים הם מהחשד של הקדמות שחשב עליו הרמב"ם, אבל כוונת הרמב"ם היתה רצויה, מפני שראה שדעת הקדמות המהרסת את הדת, הלכה ונקלטה בלבבות, מתוך השפעתו של אריסטו אז על המחשבה הפילוסופית, ומהם היו שתמכו דבריהם באיזה מאמר מחז"ל. על כן רצה הרמב"ם להראות שגם אם נמצא שאחד התנאים<sup>522</sup> היותר הגדולים חשב כן לא נתחשב עמו. כי יסוד התורה הוא יותר קדוש מכל.<sup>523</sup>

במקום זה הדברים לא נאמרים על דרך לימוד הזכות אלא במוחלט; כיוון שהרמב"ם זיהה שתפיסת החידוש קונה לה שבייתה מתוך התפשטות התפיסות האריסטוטליות, ולעיתים מסתמכים המחזיקים בה במאמרי חז"ל אותם הם מטים לתפיסתם, הוא קבע כי גם מאמר של מי מחכמינו הקדמונים יורה על הקדמות – אין לישא לו פנים ויש לשלול את דבריו, מכיוון שתפיסת הקדמות 'מהרסת את הדת' ו'יסוד התורה הוא יותר קדוש' מההערכה לחז"ל. בנוסף, הוא לא מסביר כי הרמב"ם ידע אל נכון כי פירוש הדברים על דרך הקדמות אינו מחוייב, כמו שעשה בהערותו למורה הנבוכים עצמו. בהמשך הדברים מבסס הרב קוק את קיומה של מתודה כזו לחיזוק תפיסה או מגמה בסיסית יותר או קריטית יותר, תוך תקיפה של סמכות קדמונה, תוך שהוא מפרש את התקפתו של היעב"ץ על ספר הזהר באותה הצורה<sup>524</sup>.

<sup>518</sup> הרב קוק, אוצרות, ב, עמ' 263. ראה בר-בטלהיים, מושג, עמ' 327; שם, הערה 78.  
<sup>519</sup> ראה הרב קוק, ש"ק, א, תשפז, המפרש את הדברים כמתארים את החידוש המוחלט והצמצום כפשוטו; בר-בטלהיים, מושג, עמ' 331; הרב קוק, פ"ה, ג, טז, טז, עמ' קסד-קסה, המסביר בע"א אך ג"כ על דרך החידוש ופותח: 'בעניי אענה חלקי ע"ד ר"א הגדול בפרקי ר"א שהביאם במו"י (בפרק כ"ו משני) ונודע שהקשה עליהם והניח מקום לבארים'.  
<sup>520</sup> ולקובסקי, המאורות, עמ' סא-סב. ההדגשות שלי, א"ל.  
<sup>521</sup> הדברים כפי שהם מודפסים שם אינם חריפים, ייתכן כי הדברים אינם כפי שהופיעו בכתב היד שעמד מול הרב קוק.  
<sup>522</sup> כך באיגרת, ראה שבט, התכתבות, עמ' 220; אך בהערות הנדפסות 'החכמים', ראה הרב קוק, הערות, עמ' ז.  
<sup>523</sup> שבט, התכתבות, עמ' 220; הרב קוק, הערות, עמ' ז-ח.  
<sup>524</sup> על כך, ראה שבט, התכתבות, עמ' 221, הערות 25-27.

ממקורות אלה עולה כי הרב קוק הבין את דברי הרמב"ם כמשמעם, והסביר את דבריו כמורים על אמונה בחידוש העולם. יתרה מכך, הוא ייחס לרמב"ם תפיסה לפיה אמונת הקדמות 'מהרסת את הדת' ועל כן אמונת החידוש עולה בחשיבותה על ערכים חשובים אחרים כמו כבוד לסמכות קדומה.

### 3.4 בחירת הרמב"ם לייסד את הוכחותיו למציאות האל על הנחת הקדמות

הקושי אליו חזר הרב קוק שוב ושוב, בפירושו את עמדת הרמב"ם כתפיסת החידוש הגמור, היא שימוש של הרמב"ם בהנחת הקדמות על מנת לבסס את הוכחותיו למציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו. לא מדובר רק בקושי ההרמנויטי בו נתקל המבקש להציע פרשנות קונסיסטנטית לדברי הרמב"ם, אלא בקושי אמוני ואולי אף נפשי בו נתקל מי שרואה ברמב"ם מודל לחיקוי ובתפיסותיו האמוניות ככאלה הראויות לאימוץ. הרב קוק מתייחס לשאלה זו פעמים רבות ומציע לה מענה בגוונים שונים, תוך שהוא רואה בצעד זה של הרמב"ם דרך עקרונית וכללית להתמודדות עם דעות שנראות כצרות לאמונה. כפי שכבר תארנו<sup>525</sup>, הרב קוק רואה בצעד זה של הרמב"ם דגם ממנו יש ללמוד ומשתמש במודלים העולים מהתשובות השונות כאילן להיתלות בו וכקרדום לחפור בו על מנת לחזק את תפיסותיו ומהלכיו שלו.

### 1.3.4 הסברת המהלך בנימוקים טכניים

#### 1.1.3.4 טקטיקה

ברוב המקרים בהם נדרש הרב קוק לשאלת הסתמכותו של הרמב"ם בהוכחותיו על הנחת הקדמות, הוא עושה זאת על-מנת להציג מודל בו לטעמו יש לנקוט בהתמודדות עם דעות הנראות כמתנגדות לתפיסות המסורתיות. לדבריו, התמודדותו של הרמב"ם מתאפיינת בשימוש טקטי בהנחת הקדמות על מנת להוכיח את יסודות האמונה, וזאת מבלי לנטות להנחה זו. לדבריו, הוא 'למד מהרמב"ם שבעימות עם דעה מנוגדת עליו להוכיח את נכונות עמדתו מתוך קבלת הדעה המתנגדת לה'<sup>526</sup>, כשאת מקומה של הנחת הקדמות תופסת האידאולוגיה הלאומית, תיאוריית האבולוציה וביקורת המקרא ומול כולן יש לנקוט במהלך זה – הוכחת יסודות האמונה על-גביהן, מבלי לקבלן ולעיתים אף מתוך שלילתן לאחר מכן.

כך, גם אם בצורה עמומה, בדברי הרב קוק לחותנו ביחס למאמריו המוקדמים ב'הפלס' בהם הוא מגייס את התפיסה הלאומית כדי לחדד את הצורך בקיום התורה והמצוות, שנכתב בסביבות שנת תרס"ב<sup>527</sup>:

וראוי להשתמש בכל דבר הממשיך את הלב לפי הזמן, כי זאת היא מלאכת ד', בכלל זה א-לי ואנוהו, התנאה לפניו. כן עשה הרמב"ם ז"ל בדורו שהיו הדעות הפילוסופיות מושכות את הלב, עשה מהם משמרת לתורת השי"ת אע"פ שבהמשך הזמן בטל כל יסוד הפילוסופיה היוונית, ודבר אלקינו יקום לעולם, מ"מ בזמנו הרבה נפשות הציל. והנה מה שהיתה הפילוסופיה בזמנו [של הרמב"ם, א"ל] ז"ל, נחשבת הלאומיות בזמנינו, ע"כ חשבתי למשפט שלא להרחיקה מגבול ישראל, כ"א ליהדה ולהראות איך ממנה ניקח לעבוד את ד' אלקינו.<sup>528</sup>

כפי שכבר העירו רבים<sup>529</sup>, בדברים אלו אין כל קבלה של הלאומיות, אלא תיאור השימוש בה כאינסטרומנטלי-הסברתי בלבד. כדימוי וחיזוק לאופן זה של שימוש, מתאר הרב קוק את שימוש של הרמב"ם ב'פילוסופיה היוונית', ומסתבר שהוא ראה את פועלו של הרמב"ם באותה הצורה. אמנם, הרב קוק מתייחס לפילוסופיה היוונית בכללותה, אך נראה כי הוא מדבר דווקא על זו האריסטוטלית ובייחוד לעמדתו בנוגע לקדמות, שעליה בייחוד ייסד הרמב"ם את דבריו ודווקא אותה ביטל בהמשך. אם כנים

<sup>525</sup> לעיל 3.2.2.

<sup>526</sup> רחמני, מורה, עמ' 14.

<sup>527</sup> ראה הנקין, לנבוכי, עמ' 176.

<sup>528</sup> הרב קוק, גנזי, עמ' 68-69.

<sup>529</sup> הנקין, לנבוכי, עמ' 176; קלנר, מילון, עמ' תרנו-תרנז; רחמני, מורה, עמ' 40.

דברינו, הרי שבקטע מוקדם זה מתוארת התייחסותו של הרמב"ם לתפיסת הקדמות כאינסטרומנטלית גרידא והסתמכותו עליה להוכחת מציאות האל וכדומה היא רק טקטית והסברתית, מבלי כל נטייה חיובית כלפיה. אמנם כמו שהערנו, גישתו זו של הרב קוק ללאומיות עברה תמורות, אך דומה שתפיסתו את יחסו של הרב קוק לקדמות לא השתנתה.

כך, ובצורה ברורה יותר, מתאר הרב קוק את מהלכו של הרמב"ם בפנקס שמתוארך לשנת תרס"ד<sup>530</sup>:

דרכו של הרמב"ם היה לייחס דרכי המופתים ליסוד היסודות, למציאות השם יתברך, ולכל מדע גדול הנוגע לשורשי תורה, יותר לפי ציור של דעות קדמות העולם. מפני שעם החידוש אין אנו צריכים לאריכות של מופתיים, כי הדבר מבואר שכל מחודש מסודר יש לו מחדש מסדר. בדרכו יש ללכת גם כן על דבר שאלת הדילוג שבמציאות, וההתפתחות, השגור עתה בעולם. עם הדילוג, המופתים הקדמונים מתיישבים על הדעת, וציורי האמונה עומדים במילואם, בציונם שכבר נתפרש בדברי הראשונים ונדרשים לכל מבקשיהם באמת. עם ההתפתחות אמנם עוד לא נתבארו הדברים כהוגן. על כן אף-על-פי שאין אנו אחראים לשיטת ההתפתחות יותר מלכל שיטה פילוסופית, שכבר נבחנו עד כמה יש בהם ביטחון של אמת קיים לעדי עד, מכל מקום לא גרועים המה ציורי ההתפתחות שקובעים מקום בדורינו, מציורי הקדמות שכבר שלל הרמב"ם ז"ל מהם כוח המופת בדורו, מכל מקום כך היא המידה שישוד נעלה ועיקרי יש לנו לבררו גם כן לדעת הטוען.<sup>531</sup>

הרמב"ם מתואר בקטע זה כמי שההסתמכות על הקדמות להוכחת מציאות האל ושאלות קרדינליות נוספות, אינה מעשה חד פעמי, אלא כ'דרכו' העקבית. צעד זה מוסבר בכך שמהנחת החידוש מציאות האל נובעת כמושכל ראשון, ועל כן אין צורך להאריך ולהתאמץ בהסברת מציאות האל על צד אמונת החידוש המקובלת. בנוסף, הרמב"ם מתואר כמי ששלל בכנות את כוח המופת מדעת הקדמות ולמרות זאת טרח להוכיח על בסיסה את מציאות האל ושורשי התורה. באותה הדרך, טוען הרב קוק, יש לנקוט ביחס לתיאוריית האבולוציה, הגם שהיא אינה היא מוכחת והמאמינים אינם 'אחראים'<sup>532</sup> לה יותר מלכל שיטה פילוסופית או מדעית אחרת, ולהראות כיצד היא מתיישבת עם עיקרי האמונה ואלה אף מתאששים מכוחה. גם בקטע זה יחסו של הרמב"ם לתיאוריית הקדמות משמש כדימוי וכמקור השראה ליחס אותו מבקש הרב קוק לכוון לדעה איתה אין הוא מסכים ולה אין לו סנטימנט כלשהו, ועולה כי להבנתו של הרב קוק, גם הרמב"ם מתייחס לתפיסת הקדמות ומוכיח על בסיסה לא מתוך הזדהות איתה, אלא מצורך הסברתי. עם זאת, בניגוד לקטע משנת תרס"ב ולקטעים המאוחרים יותר מאותה השנה, בהן הדימוי הוא לדעה כי ניכר כי הרב קוק שולל או לכל הפחות נוטה לדחות, בקטע זה דעת הקדמות מושוות לעמדה לגביה דעתו של הרב קוק אינה מוחלטת<sup>533</sup>.

בשני קטעים מאותה השנה<sup>534</sup> העוסקים ביחס לביקורת המקרא, חוזר הרב קוק לאותו הדימוי:

וכן עשה הרמב"ם ז"ל בענין שאלת מציאות השי"ת וחידוש העולם, שהניח יסוד המציאות של השי"ת גם לדעת הקדמות, מפני שלדעת החידוש הענין מבואר בגלוי יותר, ואחר כך השכיל לרפף יסוד הקדמות גם כן. כן אנחנו צריכים להראות חיוב שמירת התורה וקדושתה אפילו עם קבלת כל טענות של טעות של מבקרי כתבי הקודש.<sup>535</sup>

ומניעת הצורך בניסה נובעת תמיד משני הצדדים של הגבורה שהיא חרב פיפיות היינו מצד המניעה

<sup>530</sup> ראה הרב קוק, קבצים, על הפנקסים, עמ' 11.

<sup>531</sup> הרב קוק, קבצים, אחרון בבויוסק, נה, עמ' סו-סז; פ"ה, א, ג, עמ' קסב-קסג. וראה הערת המביא לבית הדפוס, קבצים, שם, עמ' רמז, שבטעות יסודה.

<sup>532</sup> ראה ניסוח דומה ביחס להוכחת דעת החידוש, הרב קוק, אוצרות, ב, עמ' 261.

<sup>533</sup> רחמני, מורה, עמ' 41.

<sup>534</sup> ראה הרב קוק, קבצים, על הפנקסים, עמ' 12; רחמני, מורה, עמ' 40, הערה 26.

<sup>535</sup> הרב קוק, קבצים, ראשון ליפו, פז, עמ' קכה.

ומצד ההסכמה שעשה כן [...] הרמב"ם במורה נבוכים איך לאמת את הדברים העקריים אפילו לפי דעת האויבים הרוחניים ואחר כך באים לבטל את הטענות העיקריות הרעות עצמן.<sup>536</sup>

גם בקטעים אלו, כשהרב קוק דן ביחס הנדרש למחזיקים בתפיסה השוללת את מקורה האלוהי של התורה, פונה הרב קוק לדרך אותה הוא מתאר כ'דרך של רבותינו הראשונים', של ביסוס העקרונות האמוניים, ובנידון דידן גם המעשיים כמו הקפדה על קיום המצוות, על יסוד התפיסות הנדמות כשוללות אותם. רק אחר כך יש, ממשיך הרב קוק, להוכיח את חולשתן של תפיסות אלה ולדחותן. גם בקטעים אלו מתואר המהלך של הרמב"ם כמהלך טקטי שנועד לבסס את מעמדן של התפיסות הקריטיות, מבלי לקבל את התפיסות הסותרות לכאורה. ביסוס ההוכחות למציאות האל וכדומה על הקדמות ולא על החידוש, אינה מתוך קבלתה של זו הראשונה, אלא מתוך שבאחרונה מקופלת באופן ברור וישיר האמונה במציאות האל. בקטעים אלה משווה הרב קוק את מהלכו של הרמב"ם עם זה של רבנו בחיי, מחבר חובת הלבבות, ביחס להתמודדות דומה לזו של הרב קוק – טענה כי התורה אינה אלא חוקים פרי יצירתם של הנביאים שחוללו ניסים בשל רצונו של האל שיישמעו לדבריהם. רבינו בחיי<sup>537</sup> מתמודד עם טענה זו בשתי דרכים, ראשית הוא שולל אותה, אך אחר כך הוא מסביר כי גם לו יהי כדבר, עדיין אין זה מחליש את החיוב בקיום המצוות. לדעת הרב קוק מהלכו של הרמב"ם זהה לזה של רבנו בחיי, שניהם לא קיבלו את ההנחה איתה הם התמודדו ואף שללו, אך לא נמנעו מלהסביר את המבוקש גם לשיטת האוחזים בה.<sup>538</sup>

הרב קוק חוזר על עמדתו כמשיח לפי תומו אגב תשובה העוסקת בשריפת גופות, ומנמק את החומרה בה הוא רואה את אופציית השריפה בכך שמדובר במעשה המחליש את האמונה בתחיית המתים. כתוצאה מכך, הוא מסביר, יש להקפיד שבעתים על האיסור לנקוט בצעד זה, זאת כחלק מן הכלל השולל כל סטייה מחיוב או מנהג שנועד לקבע אמונה כלשהי, גם אם בצורה גסה ולא מדויקת. עיגון לכלל זה, הוא מוצא בהסבר הרמב"ם לחומרה בה מתייחס המקרא לחילול שבת:

ודבר גדול דבר הרמב"ם בפרק ל"א משני במו"נ<sup>539</sup> שחזק חומר השבת שהיא בסקילה ואדון הנביאים הרג על זה והיא שלישית למציאות השם והרחקת השניות, כדי שיתקיים יסוד חידוש העולם ע"י מעשה מפורסם, ואע"פ שמצד עצם מציאות השי"ת כבר כתב בפי' ע"א מראשון<sup>540</sup> שגם אם הי' אפשר לומר קדמות העולם ח"ו ג"כ המופת מכריע למציאות השי"ת ואחדותו שהיא הרחקת השניות, מ"מ מאחר שע"י חידוש העולם הדיעה של השגת המחדש ב"ה היא יותר קרובה להציור וכמש"כ המפרש ר' שם טוב בשני שם בשביל כך יש בשבת כל כך הרבה מהחומר והעונש למחללו.<sup>541</sup>

לדברי הרב קוק, הרמב"ם מסביר שלמרות העובדה שניתן להוכיח את מציאות האל ואחדותו גם על סמך הנחת הקדמות, כפי שהרמב"ם אכן עושה, מכיוון שבאמצעות הנחת החידוש האמונה מציאות האל ואחדותו קלה יותר להסברה ולהבנה, ישנה חומרה יתרה ביחס למצוות השבת שבאה להשריש את אמונת החידוש. דוק, הרמב"ם אכן האמין בתפיסת החידוש, אולם למרות העובדה שלדעתו אין היא הכרחית לאמונה במציאות האל ואחדותו, התורה מתייחסת אל המעשה המורה עליה בקפדנות מכיוון שהיא מורה על מציאות האל בצורה אינטואיטיבית וברורה יותר.

שפתיו של הרב קוק ברור מיללו – הסיבה שבגינה מאריך הרמב"ם בהוכחת מציאות האל דווקא על בסיס הנחת הקדמות, היא טקטית. מדבריו של הרב קוק ומתוך שימוש במודל כדימוי לצרכיו, ניתן להבין כי לתפיסתו הרמב"ם לא קיבל את הנחת הקדמות, ואף דחה אותה. התמקדותו בהוכחות על יסוד הקדמות,

<sup>536</sup> הרב קוק, קבצים, ראשון ליפו, צא, עמ' קלה.

<sup>537</sup> בחיי, חובות, עמ' צט.

<sup>538</sup> רחמני, מורה, עמ' 39.

<sup>539</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: לא, עמ' 372.

<sup>540</sup> רמב"ם, מו"נ, א: עא, עמ' 191-192.

<sup>541</sup> הרב קוק, ד"כ, עמ' שפב.

היא מכיוון ששאלות אלה מקבלות מענה ברור ומוכן-מאליו על בסיס אמונת החידוש.

#### 1.1.3.4 היררכיה

ביסוד הסברה זו את מהלכו של הרמב"ם עומדת הבנה נוספת, לפיה קיימת היררכיה בין עקרי האמונה השונים, ומכאן נכונותו של הרמב"ם להודות, ולו 'לצורך הדיון'<sup>542</sup> ובצורה טקטית 'על דרך ההנחה והקביעה'<sup>543</sup>, בקדמות, לצורך הוכחת מציאות האל. הבנה זו מפורשת בדברי הרב קוק משנת תרס"ד:

בין העקריות עצמם הואיל הרמב"ם לתן פדות, בין יתר הדרישות העיקריות לבין אותה של 'יסוד היסודות' - 'מציאות השי"ת'. שאף על פי שהרבה הרחיב בדבריו על דבר רפואת מחלת דעת קדמות העולם, ההורסת במושג את יסודות התורה וענפיה לפי מושג הגס ביחוד שהיה לה לפי מצב החקירה בימים ההם, מכל מקום, לא הניח ידו לבאר את הכרח מציאות השם יתעלה גם כן לדעת בעלי הקדמות, וביותר לדעתם. באשר לפי החידוש, המופתים הם יותר גלויים, ואינם צריכים כל כך עמל שכלי והתבוננות חדה.<sup>544</sup>

וכן בדברים דומים במאמר שהוקדש כולו לשאלת העקריות ופורסם בשנת תרס"ח:

ישנם בין העקריות עצמם הבדל בין עיקר לעיקר, שאנו צריכים לדעת את יחושם ואת ערכם, כדי שנדע איזה הם שאנו צריכים לבצרם יותר ולהקדימם. כן עשה הרמב"ם לעומת הפולמוס שבדורותיו, עם מציאות השם וחידוש העולם, אע"פ ששניהם עקרים ויסודי תורה, מ"מ כיון שהראשון הוא יסוד הכל, לא רצה לשלב את קיומו באותו המשקל של חידוש העולם, והתאמץ לקיים את ידיעת האלהות גם על פי הנחת הקדמות, כדי שיהיה היסוד היותר עקרי שבין העקריות מבוצר יותר, ואח"כ עסק להכריע את יסוד החידוש.<sup>545</sup>

להבנתו של הרב קוק, נכונותו של הרמב"ם לקבל את הנחת הקדמות חרף שלילתו אותה, על מנת להוכיח את מציאות האל בצורה שלא תהיה תלויה בשאלת החידוש והקדמות, נובעת מההיררכיה שהוא מוצא בין שני העיקרים. למרות שלדברי הרב קוק הרמב"ם החזיק באמונת החידוש כ'עקר ויסוד תורה', ואף הרחיב בשלילת דעת הקדמות, הוא הכפיף אותה לאמונה במציאות האל והוכיח כי לא היא לא תלויה בה, מתוך ההבנה כי קיים מדרג בחשיבותן של האמונות השונות, גם אלה המוגדרות כעקריות ויסוד תורה. הרב קוק לא רואה בצעד זה נכונות לוותר על האמונה בחידוש, וקל וחומר שלא רמז לאחיזה באמונת הקדמות, אלא ראיית יסודות האמונה בצורה מודרנית ולא מונוליתית. הרמב"ם אמנם שלל בכנות את הקדמות, אך מתוך ההבנה כי מבחינת היררכיית העיקרים אמונת החידוש נמוכה מהאמונה במציאות האל, הוא הוכיח את העיקר העליון יותר, גם תוך התעלמות ושלילת העיקר הנמוך יותר. בדומה למקומות האחרים גם במקום זה מסביר הרב קוק את ההתמקדות בהוכחות על דרך הקדמות בהבנה כי ההוכחות על בסיס החידוש הם ברורים מאליהם ואינם צריכים כל כך עמל שכלי והתבוננות חדה.

הבנה כפולה זו נמצאת גם במאמר אחר של הרב קוק, שנכתב בשנתו האחרונה, המסביר את הוכחתו של הרמב"ם את מציאות האל על בסיס הנחת הקדמות כמהלך שנועד לייסד את האמונה במציאות האל בצורה החזקה ביותר, תוך הישענות על מינימום הנחות ובלא תלות בשאלת החידוש והקדמות:

כן הוא דרכו של רבינו תמיד, לבנות את יסודות האמונה על בסיסים חזקים מה שאי אפשר לפחות מהם, וכמו שהחליט לבאר את מציאות השם יתברך, דוקא על יסוד הקדמות, מפני שעל פי יסוד החידוש הוא דבר יותר פשוט להוכיח את ההכרח של המחשבה ברוך הוא, ועל כן הראה שגם לפי שיטת

<sup>542</sup> רמב"ם, מו"נ, א: עו, עמ' 243.

<sup>543</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: הנחות, עמ' 256. ראה הערתו של שוורץ, רמב"ם, מו"נ, א: עו, עמ' 243, הערה 28.

<sup>544</sup> הרב קוק, ל"ה, עמ' 130; הרב קוק, פ"ה, ב, פנקס מתקופת בויסק, כב, עמ' פז; ראה רחמני, מורה, עמ' 44.

<sup>545</sup> הרב קוק, מ"ה, עמ' 15.

הקדמות גם כן יסוד היסודות של מציאות השם יתברך איתן הוא.<sup>546</sup>

מהלכו של הרמב"ם מתואר כחלק ממגמה כללית של הוכחת יסודות האמונה על סמך מינימום אקסיומות, כך שאלה תהיינה חזקות ובלתי ניתנות להפרכה. אשר על כן, הרמב"ם הסבור שמאמונת החידוש נובעת מציאות האל באופן ברור, פנה להוכיח את מציאות האל על בסיס הנחת הקדמות, כדי שבסופו של המהלך האמונה במציאות האל תוכח בצורה בלתי-תלויה בשאלת החידוש והקדמות.

אם כן, אין בדבריו אלו של הרב קוק רמז להבנה כי בהסתמכותו של הרמב"ם על הנחת הקדמות להוכחותיו ישנו טעם נסתר של צידוד או נטייה להנחה זו. יתרה מכך, הרב קוק רואה בשלילת הקדמות חלק מהמהלך הכולל של הרמב"ם, של שימוש בדעה המתנגדת לביסוס האמונה תוך שלילתה המוחלטת של הראשונה. הרב קוק מסביר את הסתמכותו של הרמב"ם על הנחת הקדמות כהסתמכות טקטית הנובעת ממעמדה המיוחד של האמונה במציאות האל ורצונו להוכיחה בצורה בלתי-תלויה באמונות אחרות, נכונות אך פחות מרכזיות, בבחינת 'מי נתלה במי? הוי אומר קטן נתלה בגדול'. בנוסף, הרב קוק חוזר על הקביעה כי מהנחת החידוש נובעת בצורה ברורה מציאות האל, כנימוק להתמקדות הרמב"ם בהוכחת מציאות האל על בסיס הקדמות.

#### 2.3.4 הסברת המהלך כמהותי

בנוסף לקטעים אלו, בהם הרב קוק קורא את דברי הרמב"ם כמשמעם, ישנם מעט מקומות מהם עולה כי שימוש של הרמב"ם בהנחת הקדמות אינו טקטי בלבד על דרך ההוכחה הדו-שלבית, אלא מהותי יותר. הנחת הקדמות אמנם נשללת מיד אחר כך בידי הרמב"ם, גם על פי מקורות אלה, אך הזיקה אליה אינה רק אינסטרומנטלית אלא מהותית למחצה ויש בשימוש בה רווח מלבד הוכחת מציאות האל.

הדברים נאמרים באופן ברור בקשר לתיאוריית ההתפתחות, במאמר שנכתב בשלהי תרס"ט<sup>547</sup>, בו הרב קוק כבר לא מבקש רק לפתור את הקשיים העולים ממנה אלא גם לפתח תפיסות חדשות מכוחה<sup>548</sup>:

טבע הצורה הרוחנית, במקום שהיא פוגשת במכשול על דרכה מאיזו הופעה רוחנית אחרת המנגדתה, הוא: אם תטה את הדרך בשביל האחרונה, אז אף שתשאר בצביונה ותחזיק מעמד, מכל מקום לא תמלט מאיזה פגיעה ורפיון; אבל אם תסול לפניך מסילה חדשה, ע"י השפעתה של הצורה המנגדת ובעזרתה, אז יוסיף לה הכח המנגד עצמה, עד שתעמוד על ידו על נקודה יותר גבוהה ומזהירה ותצא בזר נצחון חדש בעיקר מטרתה ויסוד חייה: ואחר שהשתמשה בכח המתנגד, אם תמצא את לבבה ישר להרסו יעלה בידה על נקלה [...] כשהיתה היהדות צריכה לעמוד על נפשה לשאת את דגל היסוד האלהי בידה, ונפגשה בהתיאוריה היוונית של קדמות העולם, הצליח הרמב"ם ז"ל בזה מאד, לא רק בפנותו את הדרך לתן מקום להדגל האלהי להנשא על יסוד החדוש לבדו, כ"א גם בזה שהשתמש בכח האויב, ודבר בבטחה ע"ד השאלה האלהית גם וביחוד עפ"י דרכי המחקר של הקדמות, ואח"כ הגיעו התוצאות להיות מפיקות נוגה על הדרך הכבושה של החדוש, באמץ כפול מלא גבורה וחיים. יחס תורת ההתפתחות בכל מלואיה, אל היהדות וכל עיקריה, בימינו, דומה הוא לאותה ההתנגשות הישנה של ה"קדמות" עם היהדות בימי הפולמוס היווני הרוחני. ובזה הננו צריכים לדרוך באמץ לב במסלתו המדעית של הרמב"ם<sup>549</sup>.

לדברי הרב קוק, בהתאם לתפיסתו הדיאלקטית, כאשר שיטה אידאולוגית מתעמתת עם שיטה נגדית אין צורך ביציאה למלחמת חורמה, אלא דווקא ביצירת הסברה חדשה ועמוקה יותר שתכלול גם את גרעין

<sup>546</sup> הרב קוק, מ"ה, עמ' 110.

<sup>547</sup> הנקין, לנבוכי, עמ' 177, הערה 19.

<sup>548</sup> על התמורה ביחס הרב קוק לאבולוציה, ראה רחמני, מורה, עמ' 45-84; רחמני, תיאוריית; ברגר, השתמעויות.

<sup>549</sup> הרב קוק, מ"ה, עמ' 19.

האמת של הגישה המתנגדת. בדרך זו, לא רק שהשיטה האידאולוגית לא תפגע מהעמדה המנוגדת, אלא דווקא תתרומם ותתעמק מכוחה. כדוגמא לעיקרון זה, מתאר הרב קוק את התמודדותו של הרמב"ם עם הקדמות. הרמב"ם לא רק אפשר את קיומה של האמונה היהודית בחידוש בכך שהיטיב להראות שהקדמות אינה מוכחת ומוכרחת, אלא אף 'השתמש בכח האויב', כלומר נסמך על הנחת הקדמות וביסס על גביה את דיוניו בשלוש השאלות ביחס לאל, בצורה כזו שגם אחרי שלילתה של הנחת הקדמות, התוצאות של ההסתמכות עליה הפיקו נוגה 'באומץ כפול מלא גבורה וחיים'. בהתאם לכך קורא הרב קוק לא רק להראות כיצד התורה יכולה להסתדר עם תיאוריית האבולוציה, אלא כיצד ניתן להגיע לעומקים חדשים בהבנת התורה ובתפיסות האמוניות – דווקא מתוך קבלתה של תיאוריה זו. אמנם הרב קוק לא מסביר את הרכוש הגדול איתו יצא הרמב"ם מהשימוש בקדמות, אך ברי כי הוא אינו מדבר רק על הרווח הטקטי שבניתוק הוכחת מציאות האל מהנחת החידוש, אלא על תוכן חיובי מסויים שהתקבל באמצעותה, בדומה למהלך אליו הוא קורא ביחס לאבולוציה, ממנה הוא מפיק מסקנות אמוניות ולא רק מסביר את היתכנותה מבחינה דתית.

דומה כי התוכן החיובי אליו רומז הרב קוק, הוא זיקתה של תפיסת הקדמות לתפיסתו את האלוהות ולפנתאיזם. כך עולה מדבריו בשמונה קבצים, באמצע פסקה בה כבר עסקנו הדנה בנמנעות והסברתן כמתקיימת רק במושגים האנושיים בעוד ש'מצד שורש השורשים [...] – אין מקום לשום נמנע':

ורוח ד' זרחה על הרמב"ם בהקימו את יסוד האמונה מאוגד עם שורש החידוש הגמור והמוחלט, ועם זה את הדרך של המדע המוביל אל ההכרה האלהית, על יסוד הקדמות, שהוא יסוד נופל תיכף בהזרחת אור האמונה, הבא ומופיע מיד אחרי ההברקה המדעית המקפת. אמנם הקדמות השפלה אינה כי אם דמיון חלש וכוזב [...] אבל בשורש שרשו, שממש יש נטית השכל-בהתבודדותו אליו [=אל דעת הקדמות, א"ל], הוא [=אמונת הקדמות, א"ל] נובע מהמציאות המוחלטת העליונה מכל, הבלתי מותנה, הבלתי סופית, השוללת כל שלילות ומצרים, ומעדרת כל העדרים.<sup>550</sup>

בפסקה זו, מייחס הרב קוק את ההסתמכות על הקדמות להוכחת מציאות האל, ל'רוח ד' שזרחה עליו', 'רוח' זו היא אמנם לא תיאור ל'רוח הנבואה' כמו שקובעת בר-בטלהיים<sup>551</sup>, אך ברי כי היא תיאור לדחיפה לא מודעת שמקורה עליון<sup>552</sup>. לדבריו, את האמונה, המוגדרת בידי הרב קוק במקומות אחרים כקשורה דווקא למסורת<sup>553</sup>, ייסד הרמב"ם דווקא על 'החידוש הגמור והמוחלט', למעט תפיסת קדמות החומר<sup>554</sup>, ואילו את הדרך המדעית להכרה באל על הקדמות. תיאור זה של 'האמונה' המנוגדת בקטע ל'מדע', מתייחס לטיעונו של הרמב"ם לטובת החידוש בהסתמך על המסורת המורה עליו ועל שלילתה את האמונות המסורתיות. כך עולה גם מבחירתו הסגנונית של הרב קוק לתאר את הרמב"ם כמי שכרך את האמונה ב'שורש החידוש הגמור והמוחלט', המתייחסת אל-נכון לקביעתו כי 'דעת כל המאמינים בתורת משה רבנו ע"ה, היא שאת העולם כולו, דהיינו, כל נמצא זולת האל יתעלה, הביא האל יתעלה לידי מציאות לאחר ההקצף הגמור והמוחלט'<sup>555</sup>.

בניגוד ל'אמונה' הנשענת על המסורת ומזוהה עם אמונת החידוש, המדע, קרי המחשבה הרציונלית, בו השתמש הרמב"ם על מנת להוביל את לומדי ה'מורה' להכרת האל, מיוסד דווקא על הנחת הקדמות. הסיבה למהלך כפול זה של הרמב"ם, ולהצגתו את הדרך המדעית הבנויה על הקדמות, למרות העובדה שהקדמות נשללת עם קבלת האמונה בדבר תורה מן השמיים, השגחה ונסים, היא כי השכל כשלעצמו,

<sup>550</sup> הרב קוק, ש"ק, ז, מא. ראה בר-בטלהיים, מושג, עמ' 326-329.

<sup>551</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 326.

<sup>552</sup> ראה קלנר, מילון, עמ' קיא-קייב; הרב קוק, ש"ק, ו, קי.

<sup>553</sup> הרב קוק, ש"ק, א, כא; שם, ו, ע.

<sup>554</sup> ראה הרב קוק, ש"ק, ב, קלב; כספי, עמודי, עמ' 100; קליין-ברסלבי, פירוש, עמ' 82; קליין-ברסלבי, 'ברא', עמ' 42.

<sup>555</sup> רמב"ם, מו"נ, ב:יג, עמ' 297.

מבלי האמונה, אכן נוטה לקבל אותה משום שהיא תואמת את תפיסת האל כאין סופי ומשולל העדרים. הרמב"ם עצמו אמנם לא היה מודע למשמעות זו של תפיסת הקדמות, אולם אותה 'רוח' הביאה אותו לפתח מהלך זה, שיכיל את היסוד החיובי של הקדמות. כך מסכמת בר-בטלהיים את הרעיון:

אף אם רעיון הקדמות על פי המדע נופל מיד עם הזרחת אור האמונה של החידוש, הרי שעדיין לא ניתן לבטלו לגמרי [...] והוא אף מוגדר 'מוביל אל ההכרה האלוהית', ואם כן בוודאי יש בו אמת [...] מקורו דווקא מן המקום הנשגב ביותר באלוהות, מן האלוהות שמעבר לצמצום [...] במציאות עליונה זו יש 'הכול', שכן היא 'שוללת כל שלילות ומצרים, ומעדרת כל העדרים'. אם כך, ניתן להסיק כי אין דבר החסר בה, גם לא החומר הגשמי. הבנה זו, הבנה שכלית-מדעית של הסקת דבר מדבר, איננה הבנה שגויה כי אם אמת עליונה, אך כאמור, היא איננה מתיישבת עם אור האמונה, עם אמונת הלב על פני ידיעת השכל, הטוענת לבריאה 'יש מאין'.<sup>556</sup>

הרב קוק מתאר את הרמב"ם כמי שזיהה את המסורת עם תפיסת החידוש הגמור ולמרות זאת בחר לסלול דרך להכרת האל המבוססת על הוכחות רציונליות ועל הנחת הקדמות, למרות שזו האחרונה נשללת מכוחה של האמונה המסורתית. תיאור זה לא שונה לחלוטין מהתיאורים הטכניים-אינסטרומנטליים שהובאו ביחידה הקודמת, אבל בקטע זה הרב קוק מתאר את הסיבה שהביאה את הרמב"ם לכך בצורה שונה – רצון לאמץ את השורש החיובי שיש בתפיסת הקדמות. סביר כי זוהי גם כוונת הרב קוק בפיסקה מ'טללי אורות' על התוצאות 'מפיקות הנוגה' של ההסתמכות על הקדמות להוכחת מציאות האל.

אם כן, בנוסף לטיעון הטכני של המהלך הטקטי והמרכיב ההיררכי שבבחירת הרמב"ם לייסד את הוכחותיו למציאות האל על הנחת הקדמות, הרב קוק מציין כי יש במהלך זה גם מרכיב מהותי. אמנם במאמר פומבי הוא סותם ומתאר כי במהלכו של הרמב"ם יש השפעה על תפיסת האלוהות גם אחרי שפונים להוכחת דרך החידוש ולשלילת הקדמות ולא מפרש מעבר לכך, אך בפסקה שנכתבה ביומניו האישיים הוא מציין בפירוש כי מה שהביא את הרמב"ם למהלך זה הוא העובדה שיש בקדמות התאמה רבה יותר לתפיסת האל כאינסופי וכנעלה על הצמצום התודעתי בו מתקיימת ההפרדה בין בורא לנברא.

## 5. דיון

בפרק זה, אנסה למצות את דברי הרב קוק בסוגיית החידוש והקדמות לכלל מספר מסקנות נקודתיות ועקרוניות. החל בבירורים נקודתיים בשאלות טיב יחסו לתפיסת הקדמות ומקור הבנתו את עמדת הרמב"ם ביחס לקדמות החומר, וכלה בדיונים עקרוניים על מאפייני פרשנותו של הרב קוק את הרמב"ם.

### 1.5 טיב יחסו של הרב קוק לתפיסת הקדמות

ההתייחסויות הדואליות ויחסו האמביוולנטי של הרב קוק לתפיסת הקדמות, זקוקות התייחסות למעמדה של התפיסה באמונתו. רוצה לומר, האם הרב קוק החזיק בדעת הקדמות כתפיסה הנכונה ביחס למקור העולם, ומהו היחס בין תפיסה זו לתפיסת החידוש. ניתן להציע שלושה מודלים אפשריים להבנת יישובו של הרב קוק את המתח בין שתי הדעות; האם מדובר בעמדתו האיזוטריית של הרב קוק וצידודו בתפיסת החידוש אינה אלא אמת הכרחית, או שמא התייחסויותיו של הרב קוק הן בגדר מציאת גרעין האמת שאת קיומו הוא מניח בכל דעה, ואולי הרב קוק שולל את התפיסה הבינארית המתיימרת לקבוע עמדה חלוטה כלשהי בסוגיה. שלוש האפשרויות נובעות ממודלים שנמצאים בשדה ונעיר עליהם בקצרה.

<sup>556</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 328-329.



אפשרות אחת, היא שהתייחסויותיו של הרב קוק לדעת הקדמות לא חורגות ממגמתו הסובלנית הכללית, ואין בהן כדי להצביע על אמונה בתפיסת הקדמות. הרב קוק אמנם מצביע על המקור החיובי של תפיסת הקדמות, אך האותו לא. אין הוא מצדד בתפיסה עצמה, אלא רק מצביע שהיא תוצאה אפשרית של הכרה גבוהה, אפשרית אך לא מחוייבת. מדובר במעין 'העלאת ניצוצות'<sup>557</sup> מהדעה, מבלי להתמסר לה עצמה.

אפשרות זו נובעת מההבנה כי סובלנותו של הרב קוק רחבה אך מוגבלת. הרב קוק לא היסס להצביע על שורשן העמוק של הדתות השונות, ואף למצוא את השורש החיובי של הכפירה<sup>558</sup> אך סובלנותו הצטמצמה למציאת השורש החיובי שבעמדות השונות, מבלי לאחוז בהן כצורתן ולתת להן לגיטימציה<sup>559</sup>. האמונה שתוכה של המציאות כולה רצוף התגלות אלוהית, שוללת מצב בו מחשבה כלשהי משוללת לחלוטין מתוכן חיובי לו יש מקום בעולמו האמוני של האדם<sup>560</sup>, והרב קוק הכיר בקיומה של האמת גם בדעות שאינן זהות עם מה שהוא זיהה כתפיסה היהודית. יחד עם זאת הוא החזיק בדעתו הוא – מתוך המחשבה שהיא כוללת אמת רחבה יותר ומכילה בתוכה גם את האמיתות החלקיות שבדעות האחרות. להבנה זו, סובלנותו של הרב קוק היא 'קנאית שבקנאויות'<sup>561</sup> ומכילה מרכיב משמעותי וחשוב של היררכיה בין הדעות השונות ואמונה כי מקור כל ניצוצות האמת – הוא ביהדות:

בכל יש ניצוץ אור, הניצוץ האלהי הפנימי זורח בכל אחת מהאמונות השונות [...] אלא שהם בהדרגות שונות [...] אור הניצוץ האלהי בא בגבוהה שבדעות ואמונות באופן עשיר ודרך רוממה ובירודה שבהן באופן מטושטש, בעוני ושפלות [...] גם במעמקי הקלפות היותר גסות גנוז וחבוי הוא אותו הניצוץ הטוב [...] שעיקרו ושרשו הוא תמיד אור ישראל, האמונה הטהורה העומדת על הבסיס היחידי שמעמידה לעד ושלעד לא ימעד.<sup>562</sup>

לפרשנות זו, ברי כי הרב קוק החזיק בעמדה המסורתית לפיה העולם נברא, יש מאין, ברצונו המוחלט של האל. עם זאת, הוא ראה לנכון להצביע על השורש הגבוה של דעת הקדמות המוטעית. דוק, מדובר בהצבעה על השורש החיובי של הדעה, ולא בהחזקה בדעה עצמה. ניתן לחזק אפשרות זו מהתנסחויותיו של הרב קוק; בשני המקרים בהם הוא מתעסק בחיוב שבעמדת הקדמות<sup>563</sup> הוא מציין במפורש שהתייחסותו החיובית היא למקור הדעה, בעוד שהדעה עצמה היא שלילית ופסולה; החיוב הוא אך ב'שורש השרשים' של העמדה ולא בעמדה עצמה שהינה הרע בה"א הידיעה, וב'שורש שורשו' של הרעיון ולא בדעה עצמה שהינה 'שפלה' ו'עכורה' ו'אינה כי אם דמיון חלש וכוזב'. גם את ייחוסה של ה'דמות למושג האלוהות שלפני הצמצום שאינו אלא צמצום תודעתי, יש להבין לדעה זו לא כהכללת הדעה עצמה בהכרה העליונה והעדיפה על חברותיה, אלא כמציאת שורשה ומקורה בתפיסת האלוהות המדויקת יותר, בעוד היא עצמה- מוטעית. את הגילום המדויק של השורש החיובי שבתפיסת הקדמות השואף להכללת היש באלוהות מבלי סיגי הקדמות, מוצא הרב קוק בתפיסת ההאצלה. לדבריו, העדפת שיטה זו על פני בריאה 'יש מאין גמור כפשוטו' נובעת מאותו המקום:

לא הרעיון של אי אפשרות להמציא יש מאין המוחלט גורם הוא להדעת של האצילות, על פי השיטה

<sup>557</sup> ראה הרב קוק, ש"ק, א, עח: 'כיצד מעלין ניצוצות הקדושה מעמקי הקליפות? [...] משוטטים [...] בכל הרעיונות והדעות המוטטטים בעולם, ומבחינים בכולם מה שיש מהם לטובה, ומה שיש לרעה. גם באותם הרעיונות שכמה רשעים שמשו בהם לרעה, מדקדקים ומבחינים איזה קורטוב של טוב יש בהם. וכשמוצאים את הגרעין הטוב בתוך עמקי הרע, מחזיקים בו, מצמצמים אותו ומרחיבים אותו, ומוציאים מה שיש להוציא ממנו אל הפועל, ובזה הניצוץ עולה למקום קדשו'.

<sup>558</sup> איש שלום, הסובלנות, עמ' 157-165.

<sup>559</sup> יש להעיר בזוהירות כי פרשנות זו לסובלנותו של הרב קוק, רווחת בעיקר בקרב לומדי המסורת של הרב קוק, ראה בהרחבה ירון, הרב קוק, עמ' 323-371; טאו, לאמונת, ט, עמ' קסט-קעט; שרלו י., הסובלנות; שגיא, סובלנות, 192-193. לעיון נרחב בטיב סובלנותו של הרב קוק ראה איש שלום, הסובלנות; רוס, פלורליזם; רוס, פלורליזם 2.

<sup>560</sup> ראה לדוגמא, הרב קוק, ש"ק, ד, קכד; שם, קיז; שם, ה, ערה.

<sup>561</sup> שרלו י., הסובלנות, עמ' 501.

<sup>562</sup> הרב קוק, אורות, עמ' קלא.

<sup>563</sup> ראה לעיל, 1.3.3.

המפרשת אותה שהכל הווה, היה, ומתהווה, מרוח אלהים חיים, והישות האמיתית לגבי העולם היא גם כן האלהות באמתתה העליונה. כי אם כיון שיש אפשרות בלא שום מניעה לצייר את המציאות באופן זה, אין אנו נזקקים עוד לאופנים אחרים, ופשיטא שראוי לחשוב שהאופן המוכן כבר תעשה האלהות על ידו את הכל, ואין צורך בשום דבר מבלעדיו. על כן אין רוח חכמים הללו נוחה מהוית יש מאין גמור כפשוטו. אמנם [...] עומק הדבקות, וההשפעה המוסרית העליונה, שיש בכל הפלאות שהשטחיות קוראה אותם יש מאין, ישנם כהנה וכהנה בשיטת האצילות לפי שיטה זו, המגדלת את הבינה של אין עוד מלבדו בחשיבותו היותר עליונה. [...] האין קודם היותו אינו חסוי בד', ומתחילה חסיונותו מהתהוותו, וזהו פגם לגבי עריגת הקודש. אבל הנשגבה שבדיעות אומרת, ד' מעון אתה היית לנו בדור ודור, בטרם הרים יולדו ותחולל ארץ ותבל, ומעולם עד עולם אתה אל.<sup>564</sup>

את מקורה של דעת ההאצלה הרואה את היש כולו כאלוהות, לא מוצא הרב קוק בשלילת האפשרות האלוהית לבריאה יש מאין מוחלטת<sup>565</sup>, אלא בפשטותה האסתטית הנעוצה באי-הזדקקותה לדבר מה שאינו באל ובהשפעתה המוסרית החיובית<sup>566</sup>. לדבריו, ההשפעה החינוכית-מוסרית של תפיסת החידוש שאינה קיימת בתפיסת הקדמות, נמצאת ביתר שאת ויתר עוז בתפיסת ההאצלה שבבסיסה ההבנה הפאנאנטיאיסטית. יתרה מכך, בנימוק המרכזי להעדפת תפיסת החידוש המוחלט יש מאין ולשלילת הקדמות-האינטואיציה לפיה מקור הכל בבורא המביאה לאמונה בהתעלות העולם ובזיקה הפנימית של הבריאה לאל, ישנה חולשה, באשר לפי מודל החידוש היש מתחיה ומתקיים מכוחו של האל רק מרגע היותו ליש, ואילו בהיותו 'אין', כלומר כל-עוד הוא איננו קיים, הוא לא חוסה באל. חולשה זו, הפוגמת ב'עריגת הקודש', לא קיימת בתפיסת ההאצלה באשר היא מתארת את היש כקיים באלוהות מאז ומעולם.

לאפשרות זו, כנים דבריו של הרב קוק המחייב את תפיסת החידוש ושולל את תפיסת הקדמות, והוא החזיק בתפיסה המסורתית ושולל את דעת הקדמות, ולא רק פומבית וחינוכית בלבד. לדבריו, הקשיים שבתפיסת החידוש, או על כל פנים החוזקות שבתפיסת הקדמות, נפתרים בתפיסת ההאצלה הקבלית שגם היא נשענת לטעמו על התפיסה הפאנאנטיאיסטית או הפאנאנטיאיסטית. לפיכך, את דבריו החיוביים בנוגע לתפיסת הקדמות יש לקרוא כמשמעם- הצבעה על שורשה החיובי של העמדה, הא ותו לא.

#### 2.1.5 אמונה איזוטורית בתפיסת הקדמות

אפשרות שנייה<sup>567</sup>, רואה בניסוחיו של הרב קוק כנגד הקדמות 'מסך עשן' שנועד להסתיר את עמדתו האזוטורית – דעת הקדמות. לאפשרות זו, התייחסויותיו החיוביות של הרב קוק לדעת הקדמות לא נובעות מסובלנות בעלמא, אלא מהכרה בעליונות תפיסת הקדמות על רעותה. אמנם הרב קוק מייחס את עמדת הקדמות רק ל'צידי' של האל, בעוד שמצד הבריאה, תהליך צמצום הנוכחות האלוהית הוא ממשי ואקט הבריאה אכן התרחש, אך לא קיים שוויון בין שתי נקודות; לא מבחינת תפיסתו האמיתית של הרב קוק ולא מבחינת תפיסתו האמת. דבריו הנוטים לתיאזיזים ומתארים את המציאות כאוטונומית וכנבראת, משקפים את עמדתו המוצהרת בה הוא רואה עמדה פחות מדויקת המשקפת את הדברים רק 'מבחינתנו', מהפרספקטיבה הצרה שלנו כנבראים. לעומת זאת, דבריו השוללים את הקיום הנפרד ואת אקט הבריאה, הם תפיסתו האמיתית ובהם הוא רואה את העמדה המדויקת יותר; ב'אמת העליונה' לא התרחש הצמצום ולא הייתה בריאה, שכן כל התהליכים הללו הינם תהליכים פנים-אלוהיים שאינם פוגמים באחדותו המוחלטת<sup>568</sup>.

<sup>564</sup> הרב קוק, ש"ק, ב, פא. ראה רוס, הערך, עמ' 494, שם, הערה 26; שם, עמ' 498; געש, זיקתו, עמ' 83.  
<sup>565</sup> זאת בניגוד לנימוק של תפיסת הקדמות האפלטונית והאריסטוטלית בדברי רמב"ם, מו"נ, ב:יג, עמ' 299-300.  
<sup>566</sup> ראה גם הרב קוק, ש"ק, ג, לו.  
<sup>567</sup> ראה געש, זיקתו, עמ' 82-84; בר-בטלהיים, מושג, עמ' 332.  
<sup>568</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 325.

לאפשרות זו ידיים מוכיחות בדמות דבריו של הרב קוק<sup>569</sup> על היחס שבין התיאיזם לפאנתיאיזם בהם הוא כורך בין שתי הדעות לשאלת הבריאה תוך שהוא מבכר את האחרונה. הרב קוק סוקר את ההשפעות החיוביות של התיאיזם מבחינה מוסרית על האדם לצד עליונות הפאנתיאיזם, ומציע מתוך קונפליקט זה כי יש לחנך על ברכי התיאיזם, ואילו את רעיון הפאנתיאיזם יש לייחד לנמצאים במדרגות הגבוהות בלבד:

המחשבה בענין האלהות, בשני הצדדים שלה, דהיינו הצד האחד, בצורה המדברת על דבר הבורא והבריאה מכל אחד בפני עצמו כאילו הוא נושא לעצמו, אלא שהם מחוברים יחד מתוך שהבורא מחיה את הבריאה והבריאה מקבלת חיים מהבורא, והצד השני שאין שם שום מציאות של בריאה כלל, והשם בריאה הוא רק מושאל מצדנו, אנו נבראים אנחנו רק מפני צמצום השגתנו, ובאמת הכל הוא בורא, אלהים, אבל הכל הוא ענין אחר ותוכן אחר [...] – המחשבה הזאת פועלת, בכל צד מצדיה, פעולה מיוחדת על רוח האדם. [...] על כן אין תרופה אחרת כי אם לסדר את הרעיון באופן כזה, שתהיה המחשבה הראשונה מלבישה לעולם את השניה, ולא יגלו לעולם כי אם הראשונה בתור לבוש לשניה, העליונה ממנה, זעיר אנפין מלביש את אריך אנפין<sup>570</sup>, ודי' הוא האלהים.<sup>571</sup>

בר-בטלהיים<sup>572</sup>, העוסקת בפרשנות הרב קוק לצמצום ולפאנתיאיזם, מסיקה מקטע זה ומקטעים נוספים כי עמדתו של הרב קוק היא שהפאנתיאיזם 'היא ההשגה הגבוהה והקרובה יותר לאמת המוחלטת' ביחס לתיאיזם, 'אך מכיוון שיש בה סכנה לאדם, עליה תמיד להיות מוסתרת'<sup>573</sup>, וכנגזרת גם יחסו החיובי של הרב קוק לתפיסת הקדמות אינו 'לימוד זכות' על עמדה שגויה, אלא זוהי תפיסתו האמיתית לפיה הצמצום 'או תהליכים אחרים של בריאה'<sup>574</sup> לא התרחשו מחוץ לתודעת האדם, והפאנתיאיזם וגישת הקדמות המתחייבת ממנו מוצדקים הן מבחינת התאמתם לעובדות ולאמת המוחלטת והן מצד השפעתם על נפשו של האדם ועל עבודתו המוסרית והדתית: 'באמת העליונה או 'באמת המוחלטת', הצמצום חסר משמעות ריאלית [...] ומכאן עלינו להסיק כי אף רעיון הקדמות, הנובע מאותה אמת עליונה, נעלה לרעיון החידוש<sup>575</sup>. לטענתה, ודומני כי זאת נקודת החידוש והתורפה בדבריה<sup>576</sup>, את דבריו בנושא יש לקרוא כטקסט אזוטרי; ניסוחיו מעורפלים מתוך הבנת מסוכנותה של גישתו בשאלת ראשית הבריאה וניסיון להסתירה מהלומדים שהיא יכולה לסכן את אמונתם ודתיותם, ואת דבריו המנוגדים והסותרים לתפיסת הקדמות יש להסביר כהשתקפות של עמדתו המוצהרת בלבד המצדדת בתפיסה התיאיסטית-מסורתית.

לתפיסה זו, ואולי גם לזו שנתאר אחריה, סיפור הבריאה אינו אלא מיתוס שבא ליצוק לנפשות המאמינים את התכנים אותם ציין הרב קוק בנימוקיו לטובת החידוש ודחיית הקדמות. מדובר בטענה כבידת משקל, ובר-בטלהיים סומכת יתדותיה בדברי רוס שמציינת את גישתו הדה-מיתולוגית למיתוסים ההיסטוריים של התורה והסברתם ככלים להעברת מסר מוסרי-ערכי ואימוצו את הדעה לפיה סיפור גם-עדין לא 'מחייב זיקה כלשהי למציאות במישור העובדתי'<sup>577</sup>. לטענת בר-בטלהיים<sup>578</sup>, לדעת הרב קוק גם סיפור הבריאה הוא לא 'מחייב מבחינת אמיתותו' ותפקידו אינו תיאור אמיתות היסטורית אלא כינון תודעה מוסרית. תיאור זה של דעת הרב קוק מתאים היטב עם דבריו שהובאו לעיל<sup>579</sup>, באשר לאופי ההתמודדות של הרמב"ם עם האתגר הפרשני שתפיסת הקדמות מציגה, וקביעתו כי אין בפשטי הפסוקים מעצור מלקבלה.

<sup>569</sup> הרב קוק, ש"ק, א, סה.

<sup>570</sup> ראה הרב קוק, ש"ק, ב, צב.

<sup>571</sup> הרב קוק, ש"ק, א, סה. ראה בר-בטלהיים, מושג, עמ' 309–312; אביב"י, קבלת, ד, עמ' 1352–1356.

<sup>572</sup> בר-בטלהיים, מושג.

<sup>573</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 312.

<sup>574</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 334.

<sup>575</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 330.

<sup>576</sup> היא אמנם נתלית באילנות גבוהים, ביניהם הרב קוק עצמו, בר-בטלהיים, מושג, עמ' 312, הערה 50; ראה שם, 308, הערה 47, אך דומני כי אין די ביסוס לאפשרות זו של קריאה ברב קוק, בייחוד בקטעים מתוך יומניו האישיים.

<sup>577</sup> רוס, מיתוס, עמ' 244. ראה גם רוס, הערך, המבססת קביעה זו באופן תפיסת הרב קוק את הטענות הדתיות.

<sup>578</sup> בר-בטלהיים, מושג, עמ' 301, הערה 26. ראה שם, עמ' 335–334.

<sup>579</sup> 2.1.4.

עם זאת, טענה זו נופלת במידה רבה לבור אותו היא כורת, שהרי במקום אחר, רוס מסיקה מעצם העובדה שבטיעונו של הרב קוק לשלילת תפיסת החידוש יש-מאין אין ניסיון להסתייע בטיעון הגיוני, מדעי, או פילוסופי - טיעונים השכיחים בדיונים מעין אלה<sup>580</sup>, כי הדבר שאותו מבקש הרב קוק הוא אינו הנתון אובייקטיבי והעובדתי אלא דווקא האמונה שתועלתה רבה. אם כן, אין בטיעונו של הרב קוק לטובת הקדמות, טיעונים שאף הם אינסטרומנטליים במובהק להוכיח כי הוא החזיק בה כאמת עובדתית, אלא שהוא ראה גם בה מרכיבים המועילים לאמונתו של האדם ולתפיסתו המוסרית. בנוסף, הרב קוק עצמו דוחה את תקפותה המדעית של תפיסת הקדמות האריסטוטלית לאור ממצאי המדע המודרני המורים על התפתחות, ומתייחס בלעג חריף לאדם מודרני שיחזיק בתפיסת הקדמות האריסטוטלית<sup>581</sup>. לאור דברים אלו, קשה להניח כי הרב קוק סבר כי תפיסת הקדמות מתארת נכונה את מציאות העולם ואופי התהוותו.

### 3.1.5 הקדמות והחידוש כמודלים אפשריים

אפשרות שלישית, מעוגנת אך היא, כראשונה, בעמדתו הסובלנית של הרב קוק, אך תוך הדגשה של מרכיב נוסף בסובלנות זו – חוסר היכולת האנושית להציע מודל אחד המשקף אל נכון את המציאות המטפיזית<sup>582</sup>. תפיסתו הדיאלקטית של הרב קוק וההנחה לפיה בכל הנוגע לעניינים המטפיזיים, האמת לא ניתן להשגה או למיצוי בתאוריה ספציפית, מאפשרות לו להתייחס בחיוב ולייחס אמת לשתי דעות הסותרות זו את זו לגמרי, תוך שלילת אחיזה דוגמטית בזו ובזו ואמונה כי מינה ומינה יתקלס עילאה. כך מנסח את הדברים איש שלום: 'ההנחה כי המציאות אינה ניתנת להשגה ולמיצוי בתאוריה כלשהי – באשר כל תאוריה אינה מקיפה את האינסוף כי אם מבטאת או מתארת רק הבט מסוים שלו – הנחה זו אינה מאפשרת לרב קוק להחזיק בעמדה דוגמטית בתחום המטפיזי<sup>583</sup>. ייתכן והדבר נכון גם ביחס לתפיסת הקדמות. אין בכוחה של תפיסת הקדמות, כמו גם תפיסת החידוש, לעמוד על טיב הזיקה בין האל לנמצאים. אשר על כן משתמש הרב קוק בשתי התפיסות כשני מודלים מקבילים, המשמשים אותו לשפיכת אור על סוגיה נעלמה זו.

אפשרות זו תואמת להפליא את תפיסתו הדיאלקטית של הרב קוק, הן בהסברתו של רוזנק אודות 'אחדות ההפכים' והן בהסברתו של בן-נון אודות 'המקור הכפול'<sup>584</sup>. הרב קוק מציג כלגיטימיות את שתי התפיסות ההפוכות באשר למקור העולם, וממצה מכל אחת בפני עצמה מהן את ההשתמעויות הרצויות בעיניו ומסמן את אלה הבעייתיות. בנוסף, בהתאם למודל אותו מציג בן-נון, מצביע הרב קוק על המקורות השונים של כל תפיסה<sup>585</sup> – תפיסת החידוש כנובעת מהאמונה ותפיסת הקדמות מהמדע, ומתאר את שניהם כלגיטימיים וחשובים לאמונתו של האדם. כמו כן, והפעם בהתאם למודל של רוזנק, מבקש הרב קוק להציע מודל שיכיל את שתי התפיסות מבלי לפגום בהתנגדותן זו לזו, ומשתמש לצורך כך במודל הקבלי של הצמצום והרשימו.

כך או כך, ניתן לראות חיזוק לתפיסה זו במקור שהובא לעיל<sup>586</sup>, בו הרב קוק כורך בין תפיסת החידוש לתיארוך ומגדיר אותם כציר נמוך יותר מהתפיסה הפאנתיאיסטית. דוק, מדובר בציר נמוך יותר, אך גם לו יש מקום בתפיסת האלוהות, שהרי הרב קוק נוקט שם בביטוי 'אור המקיף [=התיארוך, א"ל] קטן מאור הפנימי', וברי כי כשם שהמיתוס הקבלי לא מבטל את מה שהוא מכנה 'אור המקיף' מפני ה'אור הפנימי' כך אין בדברים אלו של הרב קוק כוונה לשלול את תקפותו של המודל המכונה 'אור המקיף'.

<sup>580</sup> רוס, הערך 2, עמ' 195.

<sup>581</sup> 1.3.

<sup>582</sup> ראה הרב קוק, ש"ק, ב, צג; שם, קכ; שם, שכד.

<sup>583</sup> איש שלום, הסובלנות, עמ' 153. ראה בדומה בתגובת קלנר למאמר אחר של איש שלום - קלנר, מילון, עמ' תרעט.

<sup>584</sup> ראה לעיל, 1.1.2.

<sup>585</sup> ראה לעיל 2.3.4.

<sup>586</sup> 1.3.3; הרב קוק, פ"ה, ג, ליקוטים מכת"י הראי"ה, כג, עמ' שלה-שלו.

בדומה מתנסח הרב קוק עצמו, בהתייחסו לשאלה האם המציאות מחויבת או תולדה של צמצום רצוני :

החיוב הפילוסופי הוא חירוף וגידוף מפני שהוא מצביין את היוצר בצורת היצירה, ואין מקום לאותה הסקירה העליונה של הכרת אין סוף, המצדדת אותנו למקום האורה. החירות העליונה מובילה אותנו להכיר את היש המצומצם שאנו פוגשים בציור של הויה, שבחופש, ולמטרה ידועה, נלחצה בצמצומה, וזהו ההפך הגמור מהחיוב. אמנם אין אנו זקוקים לשלול שפעם חיוביים עלולים בעלילות אין סופית, אבל אין זה מעמיד אותנו על המקום הנלחץ, שהכל הוא כל כך קטן, עד שזאת הצורה העולמית המוגבלת היא ההופעה החיובית. והננו אומרים שישנם שפעם חיוביים, והם נהורות אין סופיות, וגם שפעם מצומצמים, שהם תולדות הכונה המיוחדת. אמנם, אחר התעמקות הסתכלותנו, הננו אומרים שערך החילוק הזה, של אלה שתי צורות ההויית, הוא רק מצדנו, אבל במקורו, ביסוד הישות הגמורה המהוה, הכל עולה למקום אחד, [...] שכל השכלולים כלולים בו.<sup>587</sup>

אחרי שהרב קוק שולל את האפשרות של תפיסת חיוב המציאות בטיעון הפרגמטי שאין בה בכדי להביא את האדם 'למקום האורה' ובטיעון העקרוני כי תפיסת חירותו של האל שוללת את האפשרות שהיש הוא מחויב ומכריחה כי הינו תוצאה של צמצום ויצירה מכוונת, הוא קובע כי אין צורך לשלול כי ישנן בחינות של חיוב ומתאר את הופעת המציאות מהאל בהליך כפול – של חיוב ושל כוונה וצמצום גם יחד. יתרה מזאת, את הפיסקה הוא מסיים באמירה כי כל החלוקה בין שני המודלים – מודל החיוב ומודל הצמצום, הוא רק בתודעתנו, אבל בכל הנוגע למקור המציאות ולאל עצמו, אין הבדל בין המודלים השונים.

אם כן, לאפשרות זו, שני המודלים להסברת מקור הבריאה – החידוש והקדמות, אמנם צרים זה לזה בתודעתנו, אך האלוהות נעלה משני המודלים, כך שאפשר וצריך להשתמש בשניהם בלי אחיזה דוגמטית באחד מהם. עם זאת, כפי שמדגישה רוס<sup>588</sup> עמדתו של הרב קוק אינה כי 'כל אנפין שווין' ברלטיביזם גמור, אלא ישנה היררכיה בין המודלים השונים, הגם שהצד השווה שבהם הוא שאין בכל אחד מהם בכדי להצביע על האמת השלמה וכולם דרושים ליצירת תמונה שלמה ככל שניתן של האמת המטפיזית. ייתכן כי כך גם בסוגיה זו, הרב קוק מראה את חשיבותו של מודל החידוש במגוון סוגיות אותן כללנו בכותרת 'השלילה הפרגמטית של דעת הקדמות', ומאידך מצביע על החשיבות של מודל הקדמות בהבלטת הפאנתיאיזם, מתוך הבנה כי בשני המודלים אין סיפק להשיג את המציאות בשלמותה. לתפיסה זו עולה שלילתו הלועגת של תפיסת הקדמות האריסטוטלית<sup>589</sup> בקנה אחד עם הצבעתו על מקורותיה החיוביים בתפיסת האלוהות<sup>590</sup>, וניסוחיו האינסטרומנטליים בצדדו בתפיסת החידוש<sup>591</sup> כמו גם בתפיסת הקדמות.

## 2.5 הרב קוק כקורא וכפרשן הרמב"ם

### 1.2.5 מקור תיאור הרמב"ם כשולל תפיסת קדמות החומר

בסופה של הסקירה על ביקורתו של הרב קוק על יחסו של ריה"ל לקדמות החומר, ביקורת ממנה יוצא הרמב"ם כשידו על העליונה, ניצב סימן שאלה נוסף. הבנה חוזרת זו של הרב קוק את ההבדל בין יחסו של הרמב"ם לעמדת הקדמות האפלטונית לזו של ריה"ל קשה בכל הנוגע למקורה בדבריו של הרמב"ם, ונסקור בקצרה את עמדתם בנוגע לתפיסת קדמות החומר כדי להבהיר את הקושי; באשר לנכונות ריה"ל לקבל, במקרה של אילוץ, את דעת קדמות החומר, הדברים מפורשים במאמר הראשון בספר הכוזרי :

מביאה היא [=התורה, א"ל] נסים, הפרת מנהגו של עולם [...] כדי להצביע על יוצר העולם [...] שאלת הקדמות והחידוש מעורפלת. הראיות לשני הטיעונים שקולות. את החידוש מעדיפה המסורת [...] לפי

<sup>587</sup> הרב קוק, ש"ק, ז, קנא.

<sup>588</sup> רוס, פלורליזם, עמ' 90-93; רוס, פלורליזם 2, עמ' 395-402.

<sup>589</sup> ראה לעיל, 1.3.

<sup>590</sup> ראה לעיל 3.3.

<sup>591</sup> ראה לעיל 3.2.3.

הנבואה שהיא אמיתית יותר מן ההגיון. (ואף) אם בן-דת ייאלץ להסכים (לדברי יריבו) ולהודות בחומר קדמון [הכוונה לשיטתו של אפלטון, שהאל יצר את העולם מחומר קדום]<sup>592</sup>, א"ל, או<sup>593</sup> בעולמות רבים לפני העולם הזה, אין זה פוגם באמונתו שהעולם הזה חודש לפני תקופה נתפשת.<sup>594</sup>

כפי שכבר צוין<sup>595</sup>, הרמב"ם מתנסח וסבור, למצער ברובד האקזוטרי של עמדתו<sup>596</sup>, בצורה דומה מאוד:

אם מאמינים בקדמות לפי הדעה השנייה שהבהרנו [שיש חומר כלשהו קדום כשם שהאלוה קדום]<sup>597</sup>, א"ל, והיא לדעת אפלטון [...] דעה זאת אינה הורסת את יסודות התורה ואינה גוררת הכחשת הנס, אלא את אפשרותו. אפשר לפרש את הכתובים על-פי דעה זאת [...] ואולם אין הכרח שיביא אותנו להחזיק בדעה הזאת, אלא אם כן היא היתה מוכחת הוכחה מופתית. אולם באשר לא הוכחה הוכחה מופתית, אין אנו נוטים אל דעה זאת [...] אלא מפרשים את הכתובים כפשטיהם ואומרים שהתורה מודיעה לנו דבר שאין כוחנו מגיע להשיגו, והנס מעיד על אמיתות טענתנו.<sup>598</sup>

אצל שני ההוגים נמצאים אותם המרכיבים; הצבעה על ההתכנות העקרונית מבחינה אמונית ופרשנית לקבל את מודל הקדמות האפלטוני הדוגל בחומר קדום, לצד שלילה מעשית של אמונה זו ואחיזה באמונת החידוש יש מאין הגמור תוך הסתמכות על המסורת והתייחסות לזיקת הנס לשאלת הקדמות והחידוש.

אם כן, על מה הסתמך הרב קוק בתקיעת הטריז בין ריה"ל לרמב"ם? מדוע הוא מייחס לראשון נטייה מכילה יותר של מודל קדמות החומר ולאחרון את שלילתו בכל תוקף כאשר שניהם מדברים בצורה חד-משמעית ובצורה דומה מאוד על כי קיימת אפשרות לקבל את תפיסת קדמות החומר אך אין כל צורך לקבלה ועל כן יש לאחוז בתפיסת קדמות החומר? מהן אם כן התשובות האפשריות לשאלה זו? ייתכן כי הקטע במורה הנבוכים בו הרמב"ם מציג גישה מכילה לעמדה האפלטונית בדומה לריה"ל, נשמט מעיניו של הרב קוק. בכך יש להסביר מדוע הוא טורח לתרץ דווקא את עמדתו של ריה"ל בסוגיה תוך התעלמות מהרמב"ם. עם זאת, קשה להניח שהרב קוק היה מתאר עימות מובהק בין ריה"ל לרמב"ם ומייחס לאחרון שלילה מוחלטת של הקדמות האפלטונית על סמך טענת 'לא ראיתי' שבשכחה יסודה.

אפשרות אחרת היא שהרב קוק הסתמך על מספר מקומות מהם עולה דחייה מוחלטת של תפיסת אפלטון מצד הרמב"ם. ייתכן שבשל הצהרות אלה ומתוך מחשבה כי תפיסת הרמב"ם היא הרמונית, הבין הרב קוק את הקביעה המכילה ביחס לאפלטון בצורה רכה יותר מזו של ריה"ל. כמו שכבר ציינו, לסקירת דעתו של אפלטון מוסיף הרמב"ם הערה המבחינה בינה לבין מה שהוא מתאר כמה ש'אנו מאמינים':

זאת היתה גם דעתו של אפלטון [...] שהוא, כלומר אפלטון, מאמין שהשמים מתהווים וכלים [...] אבל אין הוא מאמין מה שאנו מאמינים, כפי שסובר מי שאינו מתבונן בדעות ומדקדק בעיון, ומדמה שדעתנו ודעתו שווים. אין הדבר כך. כי אנו מאמינים שהשמים התהוו לא מדבר לאחר ההקדמון המוחלט והוא מאמין שהם הובאו לידי מציאות והתהוו מדבר.<sup>599</sup>

אמנם הרמב"ם מסביר את דבריו ברצון לשלול את הזיהוי בין התפיסה הראשונה לתפיסה השנייה<sup>600</sup>, אך יש המסבירים כי מטרת ההערה היא לרמוז שגם דעת אפלטון שוללת את מציאות התורה והניסים ולשלול את המחשבה כי דעתו האזוטרי של הרמב"ם היא תפיסת אפלטון והוא מזדהה עם תפיסת החומר

<sup>592</sup> הערתו של שוורץ, שם, הערה, 241.

<sup>593</sup> ראה הצעתו של ברי קוגן, שם, הערה 242 וכמותו תרגמו גם י' תיבון, קאפח ושילת.

<sup>594</sup> ריה"ל, כוזרי, א: סז עמ' 31. ראה סילמן, פילוסוף, עמ' 190-195. לביבליוגרפיה, ראה הערותיו של שוורץ, שם.

<sup>595</sup> מוסקאטו, קול, א, עמ' 83; הלוי, אוצר, א, עמ' 83; וולפסון, התיאוריות, עמ' 429-430; קרייסל, השפעה, עמ' 115. יש לציין

גם את דבריו של ר' דוד כהן, בן חוגו של הרב קוק, ראה כהן, הכוזרי, עמ' עב-עג, האומר דברים דומים.

<sup>596</sup> באשר לרובד האקזוטרי, ראה הצעתו של דוידסון, עמדה.

<sup>597</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: יג, עמ' 299.

<sup>598</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: כה, עמ' 342.

<sup>599</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: יג, עמ' 299-300.

<sup>600</sup> ראה שם טוב, פירוש, ב, עמ' ל ע"ב.

הקדום<sup>601</sup> ולהורות ש'אף שברובד הגלוי הבחין הרמב"ם בין גישות אפלטון ואריסטו, ברובד הסמוי דחה את שתיהן גם יחד<sup>602</sup>, וייתכן כי גם הרב קוק הבין כך. מקור אפשרי נוסף הוא הערה נוספת בסוף אותו הפרק, הקובעת כי אין הבדל בין שתי התפיסות הפסולות מלבוא בקהל ההולכים אחרי אברהם ומשה:

לא היה מועיל לנו אילו רצינו לאמת את דבריהם של בעלי הדעה השנייה, כוונתי שהשמים מתהווים וכלים, שהרי הם מאמינים בקדמות, ואין לשיטתנו הבדל בין מי שמאמין שהשמים מתהווים בהכרח מדבר וכלים אל דבר לבין אמונת אריסטו המאמין שהם אינם מתהווים ולא כלים, שהרי מטרת כל ההולכים בעקבות תורת משה ואברהם אבינו או הנוטים אחריהם היא דווקא להאמין שאין שום דבר קדום עם האל, ושלגבי האל הבאת היקום לידי מציאות אינה בגדר הנמנע.<sup>603</sup>

בהערה זו, שלדעת נהוראי מכילה את דעתו האיזוטריה של הרמב"ם<sup>604</sup>, משווה הרמב"ם את תפיסת אפלטון לזו של אריסטו וכוללן יחד. לדבריו, אין כל רווח לאמונתו בהוכחת תפיסת החומר הקדום, משום שהצד השווה שלה ושל תפיסת הקדמות המוחלטת היא האמונה בקדמות, בעוד שמטרת היהדות והדתות הנמשכות ממנה<sup>605</sup>, היא שלילת האמונה בקיומו של כל דבר קדמון כקדמות האל וחיזוק האמונה ביכולת האל לברוא יש מאין, אמונה שלדבריו הכפירה בה היא שורש תפיסת הקדמות לגווניה. מקורות אלה ונוספים הביאו את דון<sup>606</sup> למסקנה כי חרף ניסוחה המכיל של עמדת הרמב"ם ביחס לאפלטון, עמדתו האמיתית היא חריפה הרבה יותר, ושוללת לחלוטין את עמדתו של אפלטון, גם אם מסיבות דידקטיות.

האפשרות כי גם הרב קוק החזיק באותה העמדה, או לכל הפחות בעמדה דומה, אפשרית אך לא נטולת קשיים, כיוון שהיא מחייבת להניח כי קריאתו של הרב קוק במורה הנבוכים היא אמנם מסורתית, אך אזוטריה, דבר לו אין הד בסוגיה זו. בנוסף, קשה לתאר שהרב קוק יעמת בין השניים בנקודה בה השניים מתנסחים בבהירות בצורה דומה, מבלי להסביר כי מדובר בקריאה אזוטריה המתבססת על מקורות אחרים. עם זאת, לאפשרות זו ישנו חיזוק בדמות הערות הרב קוק לספר 'מאמר המסורת והמדע'. הרב קוק, שקיבל את הספר טרם פרסומו על מנת שיחווה את דעתו, תאר את המחבר כמי ש'כשל בסוד הצמצום, לחשוב על ד' תועה ולהתקרב לדעת הקדמות והחיוב ששתי הדיעות הן מחריבות עולם, ואין שום הוכחה מדעית על חיובם'<sup>607</sup>. ואכן, חלק מהערותיו ששובצו בפתיחת הספר<sup>608</sup> עוסקות בניסוחים מהם עולה תפיסה הקרובה לתפיסת קדמות החומר והוא חוזר על הקביעה כי 'כל מה שחוץ מא"ס באיזה מדה הוא מחודש ולא קדמון מוחלט וגם דעה זו של קדמות הכתר או הרצון אין לה שום יחש עם החומר הקדום של אפלטון כלל'<sup>609</sup>. בפתיחת מסכת ההערות, הוא מעגן את דבריו בדעת הרמב"ם:

יש הפרש בין קודם ובין קודם דקודם, אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא ואחרי ככלות הכל לבדו ימלוך נורא, זהו חותם התום ופינת יקרת התפלה [...] העיקר הגדול, שהוא דעת כל מי שיאמין בתורת משה, כי כל נמצא מלבד הבורא ית', השם המציאו אחר ההעדר הגמור, וכל מדע, כל מה שיתפתח יותר, הכל מבאר הוא את האמת המוחלטת הזאת שביטא אותה הרמב"ם ז"ל באופן כל כך יפה וחודר בפיי"ג משני, ומינה לא תזוע ודבר אלהינו יקום לעולם.<sup>610</sup>

הנה כי כן, הרב קוק רואה בדברי הרמב"ם בפרק י"ג, שלילה של תפיסת הקדמות על כל גווניה. ייתכן כי הוא סבר שדברים אלו הם בגדר הכרעתו המעשית של הרמב"ם בניגוד לדיון העקרוני בפרק כ"ה, וראה

<sup>601</sup> כומטינו, פירוש, עמ' 309-310; עברי, בריאת העולם, עמ' 128-129.

<sup>602</sup> דברי המבוא של אייזנמן ושוורץ, כומטינו, פירוש, עמ' 24.

<sup>603</sup> רמב"ם, מו"נ, ב: יג, עמ' 301.

<sup>604</sup> נהוראי, כיצד, עמ' 124.

<sup>605</sup> ראה עברי, בריאת העולם, עמ' 129.

<sup>606</sup> דון, האויב.

<sup>607</sup> שבט, התכתבות, עמ' 219.

<sup>608</sup> אמנם בעילום שם, אך כבר התברר כי מאיתו יצא הדבר, ראה שבט, התכתבות.

<sup>609</sup> הרב קוק, הערות, עמ' ה.

<sup>610</sup> הרב קוק, הערות, עמ' ג.

בכך את מותר הרמב"ם על ריה"ל שבדבריו מופיעה הלגיטימציה העקרונית בלי השלילה המעשית.

אפשרות שלישית עולה מדברי הרב קוק במקום אחר<sup>611</sup>, כאשר הוא מגדיר את תפיסת קדמות החומר כ'דעה כוזבת ופורה ראש' וכ'כפירה' ומפנה לדברי הרמב"ם במשנה תורה: 'וע' ברמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ז ובהשגת הראב"ד ובלח"מ שם'. דברי הרמב"ם שם<sup>612</sup> עוסקים בסיווג אותה הנקראים 'מינים', ובכללם 'האומר שאינו לבדו ראשון וצור לכל', ועל כך מעיר-מבאר הראב"ד: 'כאותו שאומר 'אלהיכם צייר גדול היה אלא שמצא לו סמנך גדולים תהו ובו וחשך ורוח ומים' ובהם עשה מה שעשה'<sup>613</sup>. על הערה זו מעיר הלחם משנה שם – 'נראה ביאור דבריו [של הראב"ד, א"ל] [...] שמדובר במי שסבור שב[בריאת העולם לא ברא אלא יש מיש הרי זה מין, וזה ודאי נראה כונת רבינו ז"ל שכן כתב וצור לכל]<sup>614</sup>. אם כן, לפי דברי הלחם משנה והראב"ד אליהם מפנה הרב קוק, כוונת הרמב"ם היא להגדיר כ'מין' את המאמין בקדמות החומר. אם כן, הרב קוק החזיק החרה אחריהם בהבנת דברי הרמב"ם ויש בכך מקור אפשרי לקביעת הרב קוק שהרמב"ם דוחה לחלוטין את דעת קדמות החומר, והעובדה שהוא מפנה דווקא לדיון זה ולא למקור כלשהו במורה הנבוכים, מורה כי משם בארו. אמנם, ניתן להציע שהרב קוק מפנה דווקא למשנה תורה מכיוון שדבריו הם חלק מדיון הלכתי, ועל כן טבעי יותר להפנות לחיבורו ההלכתי של הרמב"ם ולא לזה הפילוסופי.

אפשרות אחרת, היא שהרב קוק מזהה את המחלוקת בין ריה"ל לרמב"ם בנוגע לקדמות החומר, דרך מחלוקת אחרת שישנה ביניהם – ביחס לתיאוריית בדבר בניית העולמות והחרבתן. בעוד שהרמב"ם מגנה את דבריו של ר' אבהו המתאר את האל כמי ש'בורא עולמות ומחריב'<sup>615</sup> ומייחס עמדה זו לתפיסת קדמות החומר, ריה"ל קובעי כי האמונה ב'עולמות רבים לפני העולם הזה' המקבילה או זהה להודאה 'בחומר קדמון', לא פוגמת באמונה.

כך או כך, נדמה כי דבריו המפורשים של הרמב"ם אשתמטיה מהרב קוק והוא הסתמך בדבריו על המקומות האחרים בהם הרמב"ם שלל את עמדתו של אפלטון, או שהוא נשען על לשונו במשנה תורה, וביכר אותה על דבריו במורה נבוכים. אך מכלל ספק לא יצאנו.

לשאלה זו יש להוסיף שאלה נוספת, הרב קוק מתאר את תפיסת קדמות החומר כמי שאינה רואה את החומר כמחויב-קדמון מהאל, ומתוך כך הוא שולל אותה בחריפות גדולה מזו שבשלילת תפיסת קדמות העולם. מקורו של תיאור זה אינו ברור, כיוון שבמקורות השונים<sup>616</sup> כמו גם אצל הרמב"ם מפורש כי אפלטון וסיעתו לא 'מאמינים' שהחומר הוא בדרגתו של האל, יתעלה, במציאות. אלא האל הוא סיבת מציאותו של החומר<sup>617</sup>. אם כן, מנין לו לרב קוק החלוקה בין הקדמות האריסטוטלית, אותה הוא מפרש כדוגלת בחיוב המציאות הקדומה מהאל, לבין הקדמות האפלטונית, לה הוא מייחס קיום אוטונומי של החומר הקדום מבלי הישענות סיבתית על האל?

אפשר שהרב קוק נסמך על דבריו של רס"ג הדוחה את רעיון קדמות החומר בקביעה שקדמותו של החומר משמעה קו-אקזיסטנציאליות בין האל לחומר הקודם הישועה לבורא בקדמות ונתחייב שלא ישמע לו [...] ולא יקבל פקודתו<sup>618</sup>. גם אפשרות זו קשה, שהרי הרב קוק דן דברי ריה"ל והרמב"ם וברי שאין זו דעת הרמב"ם הנוקט דברים מפורשים בעניין וגם בדברי ריה"ל בכוזרי אין כל רמז לחלוקה כזו בין שתי העמדות. יתרה מזאת, דבריו של הרב קוק מיוסדים על חלוקה בין שתי תפיסות הקדמות, ואילו נראה

<sup>611</sup> הרב קוק, מ"ר, עמ' לד.

<sup>612</sup> רמב"ם, משניות, הל' תשובה, ג, ז. ראה דון, האויב, עמ' 110-111; כשר, המינים, עמ' 116-122.

<sup>613</sup> ראב"ד, השגות, הל' תשובה, ג, ז.

<sup>614</sup> די בוטון, לחם משנה, הל' תשובה, ג, ז.

<sup>615</sup> ראה לעיל, 2.2.4.

<sup>616</sup> ראה וולפסון, התיאוריות, עמ' 431-432.

<sup>617</sup> רמב"ם, מו"נ, ב:יג, עמ' 299.

<sup>618</sup> רס"ג, אמו"ד, א, ב, עמ' מב.



שדברי רס"ג מוסבים על שתיהן גם יחד, אם כן הדרא קושיא לדוכתא ומנין לו לרב קוק לחלק בצורה כזו בין שתי תפיסות הקדמות? לשאלה זו, אין בידי כל מענה, אך ניתן לומר, בדוחק, כי העובדה שבניגוד להוגים אחרים שדנו בתיאוריית החומר הקדום, ריה"ל לא הדגיש את היותו של זה מחוייב מהאל, הביאה את הרב קוק להבנה כי ריה"ל הבין את דבריו בלי מרכיב זה, וראה בחומר הקדום ישות עצמאית לגמרי. ומכלל ספק לא יצאנו, גם בשאלה זו.

## 2.2.5 בין קריאה מסורתית לפרשנות יצירתית

רביצקי, במאמרו היסודי 'סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו', מביא את הרב קוק כדוגמא למי שנטה 'להכחיש את עצם קיומו של רובד פילוסופי רדיקאלי, אזוטרי בתורתו של הרמב"ם'<sup>619</sup> ומנה אותו בכלל בעלי 'הפירוש ההרמוניסטי'<sup>620</sup> למשנתו הפילוסופית שבאה, כך לדבריהם, להגן על 'אמונות מסורתיות'. גם קפלן<sup>621</sup>, מגדיר את הרב קוק כפרשן שמרן של הרמב"ם המרכז את הקצוות הרדיקאליים של עמדותיו ככל הניתן ובידולו מהתפיסות הפילוסופיות השכלתניות והנטוראליסטיות. באותו המאמר<sup>622</sup>, מצביע רביצקי על סוגיית הקדמות כאחת מאבני הבוחן המבדילות בין פרשנות רדיקלית למורה-הנבוכים לפרשנות מתונה-הרמונית לספר. בעוד הפרשנות הרדיקלית טוענת כי הרמב"ם מצדד בקדמות, הפרשנות המתונה קובעת שהרמב"ם לא נטה מהדעות המסורתיות וחלוק על דעת אריסטו בסוגיית הקדמות.

באחת, גם מסקירתנו בעבודה זו את התייחסויותיו לשאלת הקדמות במשנת הרמב"ם, עולה קריאה מסורתית והרמוניסטית, הרואה ברמב"ם מי שהגן על האמונה המסורתית של החידוש, ולא מוצאת בדבריו רובד איזוטרי הנוטה לקדמות, וכקביעתו של רחמני לפיה 'הראייה למד את דברי הרמב"ם כפשוטם'<sup>623</sup>. נרחיב את הדברים. בכל המופעים של התייחסותו של הרב קוק לעמדתו של הרמב"ם בשאלת הקדמות מוצג באופן בלבדי הרובד האקזוטרי של דבריו: כך הוא מוצג באופן שיטתי כמחזיק בתפיסת החידוש המוחלט<sup>624</sup>, וכך גם מוצג הנימוק המפורש שמציע הרמב"ם לדחיית הקדמות כהווייתו<sup>625</sup>. בניגוד לתפיסה הרדיקאלית לפיה הרמב"ם קיבל את האריסטוטליות במלואה, גם באשר לשאלת מקור היש, מתאר הרב קוק את הרמב"ם כמי שהכניס את האריסטוטליות תחת כנפי היהדות, אך מנע ממנה להשפיע על האמונה המסורתית בנוגע למקור העולם ורואה בכך הצלה לדורו ולדורות<sup>626</sup>.

יתרה מכך, הרב קוק שנחשף לפרשנות הרדיקאלית דרך דברי שם טוב בן יוסף ו' שם טוב, ולא היה עיוור לטענתו כי הרמב"ם החזיק בעמדת הקדמות, לא היסס להתעמת עם פרשנותו במקום בו הוא זיהה רמיזה לכך שהרמב"ם החזיק בתפיסת הקדמות, ולהציע פרשנות אלטרנטיבית לדברי הרמב"ם<sup>627</sup>. לא מדובר במקרה יחידי בו הרב קוק מזהה בדברי שם טוב רמיזות לכך שבדברי הרמב"ם ישנו רובד איזוטרי ובו קביעות רדיקליות ותוקף אותו תוך הצעת פירוש אלטרנטיבי; כך הוא עושה במקרה בו הוא מוצא בדבריו ייחוס של שלילת אפשרות הנס לרמב"ם תוך קביעות רטוריות כמו 'הפכו אלה המפרשים רש"ט והנרבוני קערה על פיה וחפאו דברים אשר לא כן כי לא הבינו כונת הר"מ ז"ל [...] ואלה המפרשים חזו להם מקסם כזב ושוא ותפל, מה שלא עלה על דעת הר"ם ז"ל מעולם. ורבינו משה כסאו נקי'<sup>628</sup>, ובאופן דומה במקום בו הוא מפרש את דברי הרמב"ם כמורים על עליונותה של הפילוסופיה על הנבואה: 'הדברים הללו אין

<sup>619</sup> רביצקי, סתרי, עמ' 65.

<sup>620</sup> רביצקי, סתרי, עמ' 68, הערה 181.

<sup>621</sup> קפלן, הרב קוק, עמ' 46-45.

<sup>622</sup> רביצקי, סתרי, עמ' 25.

<sup>623</sup> רחמני, מורה, עמ' 38.

<sup>624</sup> ראה לעיל 1.1.4.

<sup>625</sup> ראה לעיל 2.1.4.

<sup>626</sup> ראה לעיל 3.1.4.

<sup>627</sup> ראה לעיל 1.2.4.

<sup>628</sup> הרב קוק, אוצרות, ב, עמ' 261.

לשמע ולקבל אותם ממחבר זה המפרש וגם מגדולים ממנו<sup>629</sup>.

למרות העיסוק הפולמוסי של הרב קוק בביקורת הפרשנות האזוטרית בהערותיו לעותק 'מורה הנבוכים' שלו, אין לפרשנות ולפולמוס עימה כל הד מפורש בדבריו המאוחרים יותר. הרב קוק מייחס לרמב"ם אמונה מוחלטת בתפיסת החידוש, שלילה של תפיסות הקדמות השונות ואף הפרכה של הראיות לקדמות. בדומה, הוא מתאר את מהלכו של הרמב"ם להוכחת מציאות האל, אי-גשמותו ואחדותו על יסוד הנחת הקדמות בהתאם לנימוק הגלוי שהרמב"ם העניק לו. מתיאוריו הרבים למהלך, עולה כי הרב קוק קיבל ככנים את הסבריו של הרמב"ם עצמו על בחירתו לייסד את הוכחותיו על הנחת הקדמות. הרב קוק פרש את דבריו של הרמב"ם אודות ההוכחה הדו-שלבית ובייחוד על כך שמציאות האל נובעת מאמונת החידוש כי'מושכל ראשון'<sup>630</sup>, כגילוי דעתו של הרמב"ם ולא מצא בהם רמז לתפיסה אזוטרית כלשהי. לטעמו, ההסבר לבחירתו של הרמב"ם להאריך בהוכחות למציאות האל על בסיס הקדמות, לא נעוץ בקיומה של העדפה אזוטרית של זו, אלא ברצונו של הרמב"ם לבצר את האמונה במציאות האל, כך שתהיה בלתי תלויה בשאלת החידוש. זאת בהתאם לדבריו המפורשים בנושא לפיהם 'אין זה [=ההוכחה על דרך הקדמות, א"ל] מכיוון שאני מאמין בקדמות. אלא רוצה אני להוכיח את מציאותו יתעלה באמונתו בדרך של הוכחה מופתית, אשר אין בה מחלוקת בשום פנים'<sup>631</sup>. גם תיאורו של המהלך כחלק מטקטיקה מקובלת בה מורגל הרמב"ם, אינה אלא התייחסות לדבריו של הרמב"ם המתאר את עצמו כמי ש'כל אימת שמזדמן לי לציין עיקרים, אני מתחיל להוכיח את מציאות האלוה [...]. בטענות המכוונות כלפי הקדמות'<sup>632</sup>. בנוסף, אפשר והנימוק ההיררכי, לפיו הוכחת מציאות האל גם תוך שלילת אמונת החידוש, נובעת ממעמדה המיוחד של האמונה במציאות האל, מעמד הגבוה מהאמונה בחידוש, רמז בדברי הרמב"ם הכותב על האמונה במציאות האל: 'ולא נסמך את הדעה האמיתית הזאת, רבת החשיבות, על בסיס שכל אחד יזעזע אותו [...]. ומישהו אחר יטען שהוא לא נבנה מעולם'<sup>633</sup>, ומקבל אישור מהיעדר אמונת החידוש מהעיקרים שמנה הרמב"ם בהקדמת פרק חלק והוספתה רק אחרי כתיבת 'מורה'<sup>634</sup>. עם זאת, ייתכן ואת ההתייחסויות החוזרות ונשנות לבחירתו של הרמב"ם לייסד את הוכחותיו למציאות האל וכדומה על הנחת הקדמות, יש לקרוא כתגובה הרמוניסטית לקריאה האזוטרית-רדיקלית.

למרות קביעתנו זו, לא ניתן להתעלם ממרכיב משמעותי של פרשנות יצירתית<sup>635</sup> ל'מורה' בדבריו של הרב קוק. כך, הרב קוק מייחס לרמב"ם<sup>636</sup>, 'פילוסוף הטנסצנדנציה הקיצוני ביותר שאפשר להעלות על הדעת', את עמדתו של שפינוזה 'פילוסוף האימאננטיות המובהק ביותר שבהיסטוריה'<sup>637</sup>. אמנם ייחוס השתמעות פאנתיאיסטית לתפיסת האל כשכל פועל בו מתקיימת אחדות עם המושכל, אינה בבחינת מגדל הפורח באוויר וכפי שהערנו יש לקריאה זו על מה שתסמוך, אך קביעותיו של הרב קוק אינן מסויגות ולא מבקשות ליישב את תורת אחדות שכל-משכיל-מושכל של הרמב"ם שכפי שהעיר בן-שלמה הרמב"ם 'ודאי לא הסיק ממנה מסקנה אקוסמית'<sup>638</sup> עם מכלול תפיסתו הטנסצנדנטית במובהק. כמו שמסביר קפלן<sup>639</sup>, הרב קוק אמנם תולה ברמב"ם את התפיסה לפיה גם החומר נכלל באלוהות, אבל ברי שהרמב"ם מגביל את הזיקה האימננטית בין האל למציאות לתחום הצורה בעוד שהרב קוק מבקש להכילה גם על החומר. אם כן, כיצד הרב קוק מפרש את דברי הרמב"ם שסלידתו מתיאור האל כ'סיבה חומרית' לעולם מהווה

<sup>629</sup> הרב קוק, אוצרות, ב, עמ' 264.

<sup>630</sup> רמב"ם, מו"נ, ב:ב, עמ' 267.

<sup>631</sup> רמב"ם, מו"נ, א:א, עמ' 192.

<sup>632</sup> רמב"ם, מו"נ, א:א, עמ' 192.

<sup>633</sup> רמב"ם, מו"נ, א:א, עמ' 192.

<sup>634</sup> רמב"ם, הקדמות, עמ' קמב; שם, הערה 18. ראה ארליך, יסודות, עמ' 71-82; קרייסל, יהדות, עמ' 48-49.

<sup>635</sup> ראה לעיל 1.2.1.

<sup>636</sup> ראה לעיל, 1.2.4.

<sup>637</sup> יובל, שפינוזה, עמ' 157.

<sup>638</sup> בן-שלמה, הפנתיאיזם, עמ' 478, הערה 87.

<sup>639</sup> קפלן, הרב קוק, עמ' 50-51. וראה שם, עמ' 68, הערה 34.

חייץ בפני מחשבה פאנתיאיסטית<sup>640</sup>, כמורים על החזקה בפאנתיאיזם שפינוזיסטי, וכראיה על כך שלתפיסה זו מקום ביהדות?

דומני שבאותה הצורה, גם אם בחריפות פחותה יש לתמוה על תיאורו את הרמב"ם כמי ששלל לחלוטין את תפיסת קדמות החומר<sup>641</sup>. אמנם, כפי שהראינו<sup>642</sup>, ישנן ידיים (שאינן מוכיחות), לקביעתו, אך בדומה למה שכתבנו למעלה בנוגע לדחיית עמדת קדמות החומר, ייחוס שיטתי של שלילה קטגורית ומוחלטת של הקדמות לרמב"ם, מבלי להתייחס לאמירותיו המפורשות המתארות את תצורתה האפלטונית כלגיטימית, דורשת מידה רבה של יצירתיות. גם פרשנותו לביקורת החריפה של הרמב"ם על דברי אלו מחז"ל שמדבריהם עולה ריח קדמות אפלטונית<sup>643</sup>, אינה מובנת מאליה. הקביעה כי בשני המקרים דברי הרמב"ם לא משקפים את עמדתו, אלא מדובר בטיעון 'איש קש' שנועד להמחיש את חשיבות עקרון החידוש וכיצד יש להתנהל לנוכח מקורות חז"ליים היפותטיים שטוענים לקדמות, לא מסתמכת על דבריו של הרמב"ם עצמו אלא על דעה קדומה בדבר יחסו המשוער והראוי של הרמב"ם לחז"ל ולדבריהם.

### 3.2.5 ראיית הרמב"ם כגיבור תרבות כצידוק לפרשנות יצירתית

נראה שהתשובה לשאלה זו, נעוצה בדברים של הרב קוק, שהובאו בקצרה לעיל<sup>644</sup>:

בדורותינו וכמה דורות שלפנינו ששקטו הרוחות ושמש הצדקה של הרמב"ם פרשה את אורה על פני כל אופק היהדות, נכנס גם "המורה" בכלל ספרי קודש שהם קניני התורה, וחלילה לנו לנהוג בו מנהג של זלזול, וחובתנו היום לא רק לדון את דבריו לכף זכות, כי אם גם להתעמק בהם ולמצות את מדותיו בתור מדותיה של תורה; כמו בגופי הלכותיה של תורה ישנם פנים שונים וחילוקי דעות, ואנו נוהגים לקיים בהם את מדת התורה של עשה אונן כאפרכסת ושמע דברי המטהרים ודברי המטמאים, דברי המזכים ודברי המחייבים, דברי הפוסלים ודברי המכשירים, מפני שכולם נתנו מרועה אחד, אע"פ שלענין ההלכה למעשה ישנה הכרעה מיוחדת לאחת מן הדעות, כך מדה זו עצמה נוהגת בהלכות הדעות והאמונות שהעלו חכמי ישראל המוחזקים לאבות האומה גדולי התורה ואנשי הקודש, חלילה לנו להקל ראש נגדם, ולהחליט על אחת מדעותיהם שהם דברים חיצוניים, ושהם נדחים מגבול ישראל, וקל וחומר שאסור לנהוג מנהג זה נגד דעותיו של אביהם של ישראל המאיר עיני הדורות בתורתו חכמתו וקדושתו, רבינו הרמב"ם ז"ל.<sup>645</sup>

כמו שצוין לעיל<sup>646</sup>, תפיסתו של הרב קוק את הרמב"ם כגיבור תרבות וכדמות מופת לא גוררת רק סופרלטיבים ואימוץ של עמדות משל הרמב"ם, אלא גם משפיעה על אופי קריאתו של הרב קוק את דבריו של הרמב"ם. הקאנוניזציה שעברה על 'מורה הנבוכים' והכללתו בכלל 'ספרי הקודש', מחייבת לפרש גם את דבריו בצורה שתאפשר להכליל גם אותם בגבולות הלגיטימציה של האמונה היהודית. דומני, שהרב קוק קורא בדברים אלו להחיל על דברי רמב"ם במורה את הנורמות הלמדניות-דרשניות שמוחלות על כלל הטקסטים התורניים. לפרשנים מסורתיים רבים של הטקסטים המקודשים אין עכבות או מניעות מלפרש אותם 'בדרך צורה' או כחומר ביד היוצר<sup>647</sup>. ייתכן כי בדבריו אלו מבקש הרב קוק מהלומדים ללמוד גם את מורה הנבוכים בצורה כזו; לפרש את דבריו על דרך לימוד הזכות כך שלא יצאו מגבולות

<sup>640</sup> ראה אבן-חן, תורת, עמ' 44.

<sup>641</sup> ראה לעיל, 4.1.4.

<sup>642</sup> לעיל 1.2.5.

<sup>643</sup> ראה לעיל, 2.2.4.

<sup>644</sup> 2.4.

<sup>645</sup> הרב קוק, מ"ה, עמ' 105.

<sup>646</sup> 3.2.2.

<sup>647</sup> דוגמא בה הדברים מבוטאים בפה מלא ובסגנון דומה היא דבריו של ר' יהונתן אייבשיץ על רבי יוסף קארו והרמ"א: 'אין ספק כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם [...] ולאין ספק שלא כווננו להכל [...] רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכון להלכה בלי כוונת הכותב'. על עמדה זו, ראה הנשקה, אביי, עמ' 193; כהנא, הפוסק, עמ' 547-551. מופע של תפיסה זו בחוג הראי"ה ביחס לרמב"ם ניתן למצוא בדבריו של חרל"פ, מי מרום, עמ' לא: 'הרמב"ם שנשמתו הגדולה ראתה כל מה שנתגלה ברוח"ק'; ראה גם, שם, עמ' י-יא; הרב קוק, ש"ק, ו, קי.

האמונה המסורתית ואף לא לחשוש ליחס לו עמדות נכונות אשר לא דיבר ולא עלתה על ליבו.

דומני כי מתוך הבנה זו, לפיה הרב קוק ראה בדעותיו של הרמב"ם את 'דעותיו של אביהם של ישראל המאיר עיני הדורות בתורתו חכמתו וקדושתו', יש לגשת לקביעותיו הנחרצות של הרב קוק בנוגע לציודו של הרמב"ם בתפיסת החידוש. גם את הערותיו הדרשניות מעט, בדבר פירושם של דברי הרמב"ם אודות ר' אליעזר הגדול ורבי יהודה ב"ר סימון ור' אבהו יש להבין באותה הצורה; לא רק כקריאה של אדם מסורתי המבקש שלא-במודע ליחס לרמב"ם את דעותיו המסורתיות, אלא גם כקריאה של אדם האמון על אופי הקריאה המסורתית וככזה עושה בכתוב כבתוך שלו, ובלבד שהדברים יעלו בקנה אחד עם האמונה המסורתית. אופי קריאה זו בולט גם בפירושו של הרב קוק את דברי הרמב"ם על אחדות שכל-משכיל-מושכל; הוא יכול מחד לתלות בדברים תפיסה פאנתיאיסטית, ומאידך לשלול מהם השלכה של קדמות. כיוון שהמבוקש אינו חשיפה של דעת הרמב"ם, אלא עיצוב של תפיסות נכונות כשלעצמן, אין כל בעיה לתלות באותו הטקסט דבר והיפוכו. ייתכן כי זהו גם המענה לשאלת מקור תיאורו של הרב קוק את הרמב"ם כשולל באופן מוחלט את תפיסת קדמות החומר.

כפי שהראה מירסקי<sup>648</sup>, הרב קוק רואה ברמב"ם דמות מופת וגיבור תרבות, וככזה הוא מבקש ללמוד ממנו את הדרך הראויה להתמודד עם תפיסות הנתפסות כמנוגדות לאמונה, או למצער לתלות בו את תפיסותיו ומהלכיו שלו. כחלק מכך, טבעי שהרב קוק, המבקש להתמודד עם תפיסות מודרניות בעייתיות, חוזר למהלך שביצע הרמב"ם לנוכח הקדמות ומוצא בו טעמים שונים, בהתאם לצרכיו שלו; כאשר הוא מבקש להוכיח את אפשרותה של האמונה היהודית גם תוך קבלתה של תיאוריית האבולוציה, הלאומיות וביקורת המקרא, הוא מציג את הרמב"ם כמי שעשה את אותו המהלך עם תפיסת הקדמות, וכאשר הוא מבקש, באמצעות מהלך כזה עם תפיסת האבולוציה, לפתח תפיסות אמוניות חדשות הנשענות על תיאוריית האבולוציה, הוא תולה זאת ברמב"ם שהוכיח את מציאות האל גם על סמך הקדמות ובכך הביא לתוצאות ה'מפיקות נוגה על הדרך הכבושה של החידוש, באמצע כפול מלא גבורה וחיים'.

אופי זה של קריאה בא לידי ביטוי מובהק, כאשר הרב קוק מנמק את בחירתו של הרמב"ם לייסד את הוכחותיו למציאות האל וכדומה על הנחת הקדמות, בחיוב שישנו בתפיסת הקדמות בנוגע לאל וליחסו לעולם. הרב קוק לא מייחס את הנימוק לרמב"ם עצמו, ולא טוען כי יש בבחירה זו רובד אזוטרי שטמן הרמב"ם מתחת לנימוקו האקזוטרי, אלא הוא מייחס את המהלך ל'רוח האל' אשר 'זרחה על הרמב"ם'. אילו הרב קוק היה פרשן או קורא אזוטרי של ה'מורה' – כמו שטוען געש<sup>649</sup>, או לחילופין הוא היה מחזיק בעמדת הקדמות – כמו שטוענת בר-בטלהיים<sup>650</sup>, הרי שהוא היה מייחס נימוק זה לרמב"ם עצמו. עם זאת, כיוון שכנים דבריהם של רביצקי, קפלן ורחמני שהובאו בפתח היחידה, הרי שהרב קוק קורא את דבריו של הרמב"ם בצורה מסורתית. אך דווקא בשל כך, ולאור תפיסתו של הרמב"ם כדמות מופת, הוא 'מרשה לעצמו' ליחס לרמב"ם נימוק לא-מודע ולייחס את הבנתו ברמב"ם לא לרמב"ם עצמו, אלא לרוח ד'.

#### 4.2.5 בין הרמב"ם לרב קוק בסוגיית החידוש והקדמות

כמו שמעיר הרב קוק במקור שהובא בפתח היחידה הקודמת, הכללת ה'מורה' בכלל ספרי הקודש, אינה מחייבת קבלה מלאה של דבריו. אדרבה, כמו כתבי קודש נוספים, דבריו משמשים כנקודת מוצא וכקרדוס לחפור בו, גם כאשר המסקנות אליהן מגיעים מכוח דבריו, שונות ממסקנותיו שלו. כמו כן, וכמו שצוין לעיל<sup>651</sup>, פעמים שהרב קוק נוקט בטרמינולוגיה משל הרמב"ם, גם כאשר כל אין קירבה רעיונית בין דבריהם. ואכן, ניתן לראות כמה הבדלים משמעותיים בין הרמב"ם לרב קוק בסוגיית החידוש והקדמות.

<sup>648</sup> ראה לעיל 3.2.2.

<sup>649</sup> געש, זיקתו, עמ' 5; שם, עמ' 79; שם, עמ' 83. ראה גם שמילה, יסודות, עמ' 9-10.

<sup>650</sup> ראה לעיל 2.1.5.

<sup>651</sup> 2.2.2.

ראשית, ישנו הבדל משמעותי באופי הדיון. בעוד שהרמב"ם דן בשתי התפיסות בפריוזמה של מידת התאמתן לטבע המציאות ולידוע לנו ביחס לאל, הרב קוק דן בשתי התפיסות בפריוזמה של התועלת האמונית והמוסרית הנובעת מהם<sup>652</sup>. הרמב"ם מבקש לשלול את כוח ההוכחות הפילוסופיות מתפיסת הקדמות, הוכחות המתמיימות להכריע בסוגיה מכוח עובדות והנחות על העולם והאל, ומציב כנגדן את העובדה שהנחת החידוש מתיישבת היטב עם פרטי המציאות. שני צדדי הדיון בוחנים את אמיתות התפיסות השונות לפי מידת התאמתן למציאות. קנה המידה ל'אמת' הוא התאמה של הטענה לעובדות ולא השפעתן החינוכית<sup>653</sup>. טענות המודדות את חוזקה של תיאוריה במידת השפעתה על אמונת האדם בניצחון הטוב, לא תמצאנה אצל הרמב"ם. לעומת זאת, הרב קוק דן לשבט ולחסד את החידוש והקדמות מכוח השפעתן על האדם וכמעט ללא כל התייחסות לשאלת התקפות העובדתית. כפי שהראתה רוס<sup>654</sup>, לא מדובר בהתנהלות חד-פעמית ולצורת דיון זו מקורות עמוקים בתפיסתו של הרב קוק את האמונה, ואת המושג 'אמונות הכרחיות' הלקוח במודע<sup>655</sup> מהרמב"ם. כך מתאר זאת הרב קוק עצמו בחריפות:

כל מה שאנו מוצאים קשר רעיוני הוא מצוי גמור של עולם המחשבה, אלא שאם הוא מביא לידי מוסר טוב הוא מצוי מבורך שראוי לטפחו ולגדלו, ואם הוא מביא למוסר רע הוא מצוי מזיק שראוי למחקו ולהסירו [...] א"כ אין שום מקום לשאלה על שום חזיון רוחני אם הוא סימבולי או מעשי, כ"א אם הוא מועיל או מזיק, וכל מה שהוא מועיל הרי הוא עולם מלא.<sup>656</sup>

שנית, קיימים הבדלים משמעותיים בין השניים בנוגע לתפיסת ה'רע' וכריכתה בשאלת החידוש. אמנם דבריו של הרב קוק לפיהם אמנם קדמות החומר שוללת את הוודאות באמונת ניצחון הטוב, מניחים את זיהוי של הרע עם החומר, קביעה שאפשר ואחד ממקורותיה הוא בדברי הרמב"ם הקובע ש'בכל הגופים המתהווים וכלים הכליון יפגע רק מצד החומר שלהם'<sup>657</sup>, אך כפי שכתבנו למעלה, הטיעון השולל את השערת קדמות החומר בשל העובדה שהשערה זו גוררת את אפשרות ניצחון ה'רע', זר לרמב"ם ולשיחו. בנוסף, המסקנות הנוטות לסגפנות אותן מסיק הרמב"ם מזיהוי של ה'רע' עם החומר, לא עולים בקנה אחד עם דבריו של הרב קוק המסיק משלילת תפיסת קדמות החומר כי 'אין מקום לסיגופים ועצבונות'<sup>658</sup>. כמו כן, הגם שתפיסת הרב קוק שלא רואה ב'רע' מציאות ממשית יכולה להיתלות בדברי הרמב"ם הקובע 'שהרעות כולן הַעֲדָרִים'<sup>659</sup>, לא מדובר באותה התפיסה, שהרי הרב קוק לא מזהה את הרע עם ההעדר האונטולוגי או ההכרתי כמו הרמב"ם<sup>660</sup>, אלא רואה בו אשליה בלבד שהינה תוצאת הראייה האנושית החסרה. פועל יוצא של הבדל זה, הוא שהרמב"ם לא מוצא זיקה בין תפיסת החידוש לתפיסת ה'רע' שלו, ולגבי דידו ראיית הרע כהעדר בלבד נכונה גם לפי גישת הקדמות הפילוסופית.

שלישית, הגדרתו של הרב קוק את תפיסת הקדמות כתפיסה אלילית<sup>661</sup> אינה על דעת הרמב"ם. אמנם לקביעתו של הרב קוק כי תפיסת הקדמות היא מחשבה אלילית, יש מקור בדברי הרמב"ם, המתאר את הפאגניזם כדוגל בקדמות<sup>662</sup>, אך הרמב"ם לא מזהה את תפיסת הקדמות עם עובדי האלילים באופן

<sup>652</sup> רוזנברג, זמן, עמד על דמיון בין אופי דיון זה של הרב קוק לטיעונו של לוינס, חירות קשה, עמ' 264, לאישוש תפיסת הבריאה וראיית היחס שבין האל לעולם יחס בורא-נברא שמתהווה בזמן, אותה הוא מנגד לתפיסת התלישות של היידגר.

<sup>653</sup> אך ראה דון, האויב, עמ' 111-112, הסבור שגם הרמב"ם עורך דיון חינוכי ולא עובדתי, ולטעמי דבריו לא מדויקים. אמנם, כפי שכבר האריכו החוקרים הנמנים על הגישה האזוטריית, ישנן ברמב"ם קביעות שלא תואמות את המציאות כפי שרואה אותה הרמב"ם, כלומר הן אינן 'נכונות', אך הרמב"ם קובע אותן בשל ערכן החינוכי, אך דומני שאין ברמב"ם טיעונים תועלתניים-מוסריים לטובת או רעת קביעה כלשהי, וכל דיוניו הם על התקפות העובדתית, גם אם מדובר בדיון למראית עין.

<sup>654</sup> רוס, הערך; רוס, הערך 2.

<sup>655</sup> הרב קוק, ש"ק, א, קנה; שם, תקעב. ראה שם, קס.

<sup>656</sup> הרב קוק, גנזי, עמ' 141.

<sup>657</sup> רמב"ם, מו"י, ג, ח, עמ' 441. ראה גם שם, א, יז, עמ' 51.

<sup>658</sup> הרב קוק, ש"ק, ב, קלא-קלב.

<sup>659</sup> רמב"ם, מו"י, ג, י, עמ' 451. ראה גם שם, ג, יב, עמ' 453-459.

<sup>660</sup> ראה רמב"ם, מו"י, ב, יב, עמ' 296; שם, ג, יא, עמ' 452.

<sup>661</sup> ראה בדבריו שהובאו ונידונו לעיל 2.2.3; 1.4.1; 4.1.4.

<sup>662</sup> רמב"ם, מו"י, ג, כט, עמ' 522; רמב"ם, אגרות, עמ' שסח.

בלעדי, ומייחס אותה בעיקר לאריסטו בו הוא רואה בו מונותאיסט מוחלט. כפי שהראה קרייסל<sup>663</sup>, אמנם הרמב"ם מתאר את 'כת הצאבה', כינויו המכליל לעובדי האלילים<sup>664</sup>, כמחזיקים בתפיסת הקדמות, אבל הוא לא רואה בעמדת הקדמות תפיסה אלילית או פוליתאיסטית באופן בלעדי, ומייחס אותה גם לאריסטו בו הוא רואה 'מונותאיסט גדול', כך שעל כורחנו לדעת הרמב"ם לא מדובר בתפיסה אלילית במהותה ודבריו של הרב קוק הם 'הרחבה יצירתית' של דברי הרמב"ם שלא משקפים את דעתו.

יש לציין, כי הגדרה זו את תפיסת הקדמות כתפיסה 'אלילית' היוצרת חיץ בין הבריאה לבורא ובין האדם לאלוהיו, לא עולה בקנה אחד עם דבריו של הרב קוק לפיהם 'אין דבר המתנגד לתורה גם עם ציור החיוב'<sup>665</sup>. או למצער 'הקדמות במובנה האריסטטי, בתור חיוב של מושכל ממשכיל, אינה קוצצת כל כך את ענפי המוסר'<sup>666</sup>. ניתן להציע כי מדובר בשינוי מהותי שהזמן גרמו<sup>667</sup>, אך דומה ומדובר בהבדל סגנוני בלבד. תדע, שבשני המקורות בהם מתוארת תפיסת הקדמות ככזו שלא מזיקה לתפיסה המוסרית, הצגה זו מסויגת ולא קטגורית. כך בלנבוכי הדור כששילת החיוב אמנם מוצגת כזו שיאפשר לעולם שיתקיים גם מבלעדו<sup>668</sup> אך גם כ'הכרה האמיתית של כל משקיף אל הוד השלימות' וכמביאה את האדם 'להפיק רצון מדי' וללכת בדרכיו בלב תמים<sup>669</sup>. וכך גם בקובץ א, כשהתיאור החיובי הוא רק ביחס לתפיסת קדמות החומר, וגם הוא מסויג: 'אינה קוצצת כל כך את ענפי המוסר, כמו קדמות החומר הקדום'<sup>670</sup>. הסתייגויות אלה מורות כי הפער בין תיאור הקדמות כ'אלילית' לתיאורה כמאפשרת תפיסה מוסרית אינו גדול כל-כך, שהרי האחרון אינו מוחלט וגם בו יש רמיזות לפגם מוסרי שנושאת תפיסת הקדמות.

אם כן, הגם שהרב קוק נתלה בנקודות רבות בתפיסת חידוש העולם אותה הוא מייחס לרמב"ם, לא מדובר בזהות מוחלטת אלא בשאיבה והשראה, אותה ניתן לייחס לפרשנות היצירתית בה הוא נוקט ולמעמדו המיוחד של הרמב"ם כמי שראוי להסתמך עליו, גם כאשר הטענות אינן זהות לחלוטין, וישנם הבדלים משמעותיים בפיתוח הדברים הנובעים מההבדלים המהותיים שבין משנת הרב קוק להגות הרמב"ם.

יתרה מכך, המסקנה המתחייבת מהפולמוס הרחב בנוגע למקורותיו של הרב קוק ומתפיסתו הפרשנית<sup>671</sup>, היא שהעובדה כי קיימת זיקה סגנונית בין קטע הגות אחד למשנהו, אפילו ברמה המאפשרת ליצור הקבלה של ממש, אינה מחייבת שיעבוד של הקטע המאוחר לקודמו<sup>672</sup>. ולנידון דידן, זיקות מובהקות של הרב קוק לדבריו של הרמב"ם, אפילו במקרה בו הרב קוק משתמש בדבריו במפגיע ובצורה מפורשת, לא מחייבת כי לפנינו הבנתו של הרב קוק בדברי הרמב"ם. ייתכן מאוד כי הרב קוק הבין את הרמב"ם בצורה אחת, אך השתמש בהם בצורה אחרת לגמרי לצרכיו הוא, תוך שהוא מעניק להם פרשנות חדשה – שהוא עצמו מודע לכך שאין היא נאמנה למשמעותו המיידית של המקור. תודעתו האישית של הרב קוק ותפיסתו ההרמונית שוללים את המחשבה כי יש בדבריו התמסרות ושיעבוד, גם למקורות אותם הוא מציין במפגיע, ויש להיזהר מזיהוי יצירתו המקורית של הרב קוק הנשענת על דברי הרמב"ם, עם הבנתו של הרב קוק את הדברים. יפה לנו התראתו-אזהרתו של גולדמן: 'מן ההכרח להישמר מן הפיתוי ליחס השפעה לפילוסוף זה או אחר על הרב קוק רק בשל דמיון בהשקפותיהם או הקבלה בתבנית המחשבה'<sup>673</sup>.

<sup>663</sup> קרייסל, מחשבה, עמ' 44-45.

<sup>664</sup> סטרומוז, צאבאים, עמ' 282-285.

<sup>665</sup> הרב קוק, ל"ה, עמ' 28; הרב קוק, פ"ה, ב, פנקס מתקופת בויסק, א, עמ' טז.

<sup>666</sup> הרב קוק, ש"ק, א, תמו. ראה להלן 4.1.4.

<sup>667</sup> נפרט את התאריכים. התיאורים בסגנון הראשון, מקורם ב'לנבוכי הדור' המתוארך לשנת תרס"ד, ובקובץ א שנכתב בין תרס"ד לתרע"ד. לעומת זאת, מקורם של התיאורים בסגנון השני, מקורם בקובץ ו, המתוארך לשנת תרע"ה, ובמאמר שנכתב בשנת תרצ"ה. ראה הנקין, לנבוכי, עמ' 173-174; הרב קוק, ש"ק, "שמונה קבצים", עמ' 15-17.

<sup>668</sup> הרב קוק, ל"ה, עמ' 28.

<sup>669</sup> הרב קוק, ל"ה, עמ' 29.

<sup>670</sup> הרב קוק, ש"ק, א, תמו. ההדגשות שלי.

<sup>671</sup> ראה לעיל, 2.1.2.

<sup>672</sup> ראה הדוגמאות שמביא שטרנברג, מסורים, עמ' 538, עמ' 3; שם, עמ' 543, הערה 33.

<sup>673</sup> גולדמן, מחקרים, עמ' 183, הערה 3.



אין כונתי ללמוד את "האמונות והדעות" לרס"ג, את המו"נ והכוזרי ודומיהם, כשהם לעצמם, כדי ללמוד את הדעות שבהם, למען שנקח מהם זיין ללחום מלחמתנו. ידעתי גם אני רוב העניינים שבספרים היקרים הללו שעבר זמנם, הרבה מהם באמת נתבטלו מפני שנתבטלו יסודותיהם הפילוסופיות, וחלק גדול מהם, אע"פ שבאמת ראויים הם ללמוד וללמד, מפני שהם רעיונות נצחיים שאינם יכולים להתבטל מפני כל תמורה מדעית שבעולם, אבל העולם נעתק מכל המרחב העיוני הזה.<sup>674</sup>

בעולם היהודי המסורתי נפתרה שאלת עמדותיו האמיתיות של הרמב"ם מזמן: הגישה הרדיקלית נכשלה; הגישה ההרמוניסטית ניצחה. אין פולמוס על הרמב"ם משום שכיום הרמב"ם אורתודוקסי לחלוטין [...] לדעותיו האמיתיות אין כל משמעות בחדרי הישיבות ובחצר החסידית כאחד [...] אנשי האקדמיה היום ממשיכים לחפש את סודותיו של הרמב"ם משום שהאמת חשובה להם כשלעצמה ולמען המקצוע שלהם, אף-על-פי שלרוב, השאלות הנוגעות לדעותיו האמיתיות של הנשר הגדול, מיותרות לגמרי.<sup>675</sup>

בראיון בגלי-ישראל לרגל קבלת פרס ישראל, התבקש מיכאל שורץ, להציג את הרלוונטיות של 'מורה הנבוכים' לימינו וענה על כך בקביעה כי הרלוונטיות היחידה של דברי הרמב"ם היא למבקשים לחקור את הפילוסופיה של ימי הביניים וסיים בשלילת 'גישתם של אלה שאומרים שיש לזה רלוונטיות למחשבה בת ימינו'.<sup>676</sup> מטרת המחקר שעמדה ביסוד העבודה היתה ברור יחסו ושימושו של הרב קוק בדברי הרמב"ם בשאלת הקדמות. ברקע כתיבת העבודה הדהדה במוחי קביעתו זו של שורץ, והתנסחה בדמות השאלה 'מה לכהן בבית הקברות?'. מציאותם של מקומות רבים בהם עוסק הרב קוק בשאלה ימי-ביניימית, חשובה ככל שתהיה, עוררה בי תמיהה ופליאה-מה מצא הרב קוק שכתובתו סבבה סביב בעיות ואתגרי זמנו ובתודעתו העצמית הוא נשלח על ידי האל 'למחיה' [...] אל אדמת הקודש<sup>677</sup>, לשוב פעם אחר פעם לשאלת הקדמות והחידוש שנדמית כשייכת לאותן השאלות אותן הוא עצמו הגדיר כשאלות 'שעבר זמנם', האם אין בכך משום הפגם שהוא ייחס לטעמי המצוות של הרמב"ם, פגם ה'עלול להלביש את היהדות בצורה ארכיאולוגית'<sup>678</sup>?

כמתחייב, פתחתי את העבודה בסקירת עמדתו של הרמב"ם בשאלת הקדמות והחידוש, הן זו המפורשת והאזוטריה המצדדת בחידוש בכל פה, והן זו האזוטריה, הקיימת אליבא דפרשניו הרדיקליים, הנוטה דווקא לקדמות. אחת מנקודות המחלוקת בין שתי הגישות הפרשניות, זו הכופרת ברובד האזוטרי וזו הרואה בדבריו המפורשים טיעונים חינוכיים ופוליטיים בלבד, היא שימושו של הרמב"ם בהנחת הקדמות כיסוד הוכחותיו למציאות האל, אחדותו ואי-גשמיותו. בהמשך, וכחלק מפרקי המבוא, ציינתי למחקרים המראים כי משנתו של הרב קוק אינה מונוליתית אלא דיאלקטית ובסוגיות רבות הוא נוקט בעמדות הנדמות כסותרות, אך חלוקים באשר לטיב המודל הדיאלקטי בו הוא אוחז. כמו כן, סקרתי את טיב שימושו של הרב קוק בהגות הרמב"ם, את יחסו לדמותו, זאת כהשלמה לגישות המחקריות השונות המצביעות על המקורות השונים מהם שאב הרב קוק. כסיום לפרקי המבוא, הצגתי את עמדתו של הרב קוק בשתי סוגיות מצרניות לשאלת הקדמות והחידוש-שאלת היחס בין הדת למדע והמתח בין התיאיזם לאקוסמיזם שבמשנתו.

<sup>674</sup> הרב קוק, אגרות, א, עמ' קצב-קצג. ראה שרלו י., טעמי, עמ' 130-132.

<sup>675</sup> לסקר, פרשנות, עמ' 212-213.

<sup>676</sup> שורץ, ראיון.

<sup>677</sup> הרב קוק, אגרות, א, עמ' קפט.

<sup>678</sup> הרב קוק, מ"ה, עמ' 19. ההדגשה במקור.



הרב קוק, שבהגותו רכיב משמעותי של עיסוק בבעיות הדור והשעה, כורך את האתגר שבגישות המדעיות המודרניות, המצביעות על חוסר הלימה שבין האמונה המסורתית על גיל העולם לממצאים הגיאולוגיים והביולוגיים עם השאלה הקדומה של קדמות העולם בה עסק הרמב"ם בהרחבה. כמתחייב מקביעותיו המפורשות של הרמב"ם, יוצא הרב קוק מנקודת המוצא המסורתית של בריאת העולם ושלילת הקדמות, ורואה בתפיסת הקדמות טעות שמקורה בהליכה אחר הדמיון, אך הוא מוסיף לטענותיו של הרמב"ם לטובת החידוש טענות פרגמטיות לשלילת הקדמות; לדבריו, הקדמות שוללת את האמונה בהתעלות העולם ובאפסותו של הרע, הקדמות שוללת את היחס החיובי למציאות החומרית ולחוכמות החול ואת הזיקה הפנימית בין האדם לאלוהיו. עם זאת, לצד דבריו אלו, וכמתחייב מטיבה הדיאלקטי של הגותו, הוא מוצא חיוב גם בתפיסת הקדמות כמורה על אין-סופיותו וכוליותו של האל וכמתאימה למציאות הקודמת לצמצום.

במקומות רבים, עיסוקו של הרב קוק בשאלת הקדמות והחידוש בכרוך בעמדתו של הרמב"ם באותה הסוגיה כך שניתן לדלות מדבריו את פרשנותו שלו לדברי הרמב"ם. זהו עיסוקנו ביחידה הפותחת את הפרק הרביעי בעבודה. כמו שהצביעו החוקרים השונים שהובאו בפרקי המבוא, פרשנותו של הרב קוק לרמב"ם היא הרמוניסטית ומסורתית, וכך גם במקרה זה. הרב קוק מציג את הרמב"ם כמי שצידד בצורה חד משמעית בתפיסת החידוש ודחה את הקדמות בשל שלילתה את רעיון הנס. יתרה מכך, הוא מייחס לשלילתו את הקדמות האריסטוטלית חשיבות רבה ומעלה על נס את שלילתו את קדמות החומר האפלטוני. כמתחייב מתפיסות אלה, שולל הרב קוק את הפרשנות הרדיקאלית של שם טוב בן יוסף ו' שם טוב לרעיון אחדות שכל-משכיל-מושכל המתקיים נצחית אצל האל, ולא מוצא ברעיון זה כל רמיזה לקדמות. עם זאת, כפי שאנו מציינים בראשית היחידה השנייה בפרק הרביעי, הרב קוק משתמש ברעיון זה כדי ליחס לרמב"ם תפיסה פאנתיאיסטית, שכפי שהראינו בהמשך העבודה, כרוכה בתפיסת הקדמות באותו התיב דורך הרב קוק בפרשנותו לביקורתו של הרמב"ם על דברי חז"ל מהם עולה תפיסת הקדמות לגווניה. הוא לא רואה בדברים רמיזה לכך שהרמב"ם עצמו מחזיק בתפיסה זו, אלא לכך שהרמב"ם מבקש ליצור היררכיה בין האמונה בחידוש לסמכותם של חכמים, תוך שהוא שולל את ההבנה כי הרמב"ם אכן ביקש לפרש כך את דברי חז"ל. בסופו של הפרק, אנו פונים לבאר את אופן ראייתו של הרב קוק את שימושו של הרמב"ם בהנחת הקדמות לצורך הוכחותיו. הרב קוק, שנדרש לכך מתוך רצון לנקוט באותה הדרך ביחס לתפיסות מודרניות הנראות כמאתגרות את התפיסה המסורתית, מציג את מהלכו זה של הרמב"ם כצעד טקטי של קבלה זמנית של דברי היריב כדי להראות שאין בהם בכדי לשלול את האמונה, הנובע מהבנה עקרונית של ההיררכיה בין העיקרים השונים, כאשר תפיסת החידוש נמוכה יותר מהאמונה במציאות האל. עם זאת, יש והרב קוק מפרש את המהלך כהודאה במקצת וכמהלך מהותי שיש בו בכדי לקבל בערבון מוגבל את רעיון הקדמות בשל החיוב הטמון בה – אינסופיות האל והיותו כולל גם את המציאות החומרית.

את העבודה חתמנו בפרק הדין בעולה מהדברים השונים שהעלינו במהלך העבודה. ראשית הצגנו שלושה מודלים לפענח את קביעותיו של הרב קוק בגנות הקדמות ובשבחה ולהסביר כיצד הם עולים בקנה אחד. המודל הראשון, אותו ניתן למצוא בקרב הפרשנים המסורתיים של הרב קוק, הוא כי המקומות בהם הוא מצביע על החיוב שבתפיסת הקדמות לא מעידים על קבלתו אותה, לא למחצה לא לשליש ולא לרביע, אלא על נאמנותו למגמתו הכללית ל'הוציא יקר מזולל' ולהצביעה על שורשה בקדושה של כל תפיסה. לפי המודל השני, שבעינינו נראה כהפלה יתירה שאינה משתלבת במבנה הכללי של הגותו של הרב קוק, הוא החזיק בתפיסה אוטורית של קדמות העולם ודבריו בגנות התפיסה אינם אלא רובד אקזוטרי שנכתב מסיבות חינוכיות ופוליטיות. הקושי בתפיסה זו, מעבר לקריאה החדשה בהגותו של הרב קוק כהגות אוטורית, הוא שאילו הרב קוק אכן היה מחזיק בעמדה זו, הוא היה נוטה ליחס אותה לרמב"ם ולא תולה

את דבריו של הרמב"ם הנוטים לקדמות בטקטיקה או אפילו בהשגחה אלוהית דיאלקטית. המודל השלישי, אליו נוטה דעתנו, היא כי הרב קוק שולל כל דוגמה ביחס לאל וליחסו לעולם, ואשר על כן לא נמנע מלהשתמש במודלים שונים הנכונים מבחינות שונות.

לאחר הדיון בדברי הרב קוק כשלעצמם, פנינו לדיון בדמותו כפרשן הרמב"ם וצרכן המשתמש בדבריו. ראשית הצבענו על הקושי שבדבריו של הרב קוק לפיהם הרמב"ם, שלא כריה"ל, שולל את תפיסת קדמות החומר לא פחות מתפיסת הקדמות הגמורה, בעוד בדברי הרמב"ם שלפנינו מצויים דברים הקרובים לדברי בעל הכוזרי ומתארים את תפיסת קדמות החומר כאפשרית מבחינה תיאולוגית. הצענו מספר תשובות, אך מכלל ספק ותימה לא יצאנו. בהמשך אותה היחידה נתנו סימנים בקריאתו ופרשנותו של הרב קוק את דברי הרמב"ם בסוגיית החידוש. הראינו כי כנים דברי החוקרים שמנו אותו בכלל הפרשנים ההרמוניסטיים והמתונים של ה'מורה', ואכן בדבריו יש שלילה של הפרשנות הרדיקלית וייחוס עמדות מסורתיות לרמב"ם. עם זאת, הצבענו על מאפיין נוסף שקיים בקריאתו של הרב קוק ברמב"ם – פרשנות יצירתית שאינה צמודה למשמעות דבריו של הרמב"ם וכוונתו. את הפרק סיימנו בהצעה כי הדברים עולים בקנה אחד, ודווקא בשל קריאתו המסורתית של הרב קוק ברמב"ם המאפשרת לו לראות בו דמות מופת ומודל לחיקוי, הוא דורש את כתביו כמו שאר כתבי הקודש הסובלים פרשנות יצירתית השונה מכוונת הכותב, מתוך האמונה כי הדיאלקטיקה ההיסטורית של השגחת האל טמנה בכתובים משמעויות שלא היו בהירות אפילו לכותב עצמו.

פרשנותו היצירתית של הרב קוק לדברי הרמב"ם, ראייתו בתפיסת החידוש ערך אינסטרומנטלי, יחד עם שימוש החוזר ונשנה בדרך שפרץ הרמב"ם של שימוש בטענות הנתפסות כצרות לאמונה המסורתית, מכוונים למענה לשאלת הרקע שליוותה את המחקר בדבר מידת הרלוונטיות שמוצא הרב קוק בדיון הימי-ביניימי במקור העולם. אכן, הרב קוק לא מוצא עניין רב בשאלה כשלעצמה והיא אכן בגדר 'ארכיאולוגיה', אך יש בה בכדי לשמש הן כמודל להתמודדות עם בעיית הדור, הן כמקור לאמונות הכרחיות חשובות והן כמפתח לאמיתות רדיקליות ומשמעותיות להן מחפש הרב קוק אילן להתלות בו. הרב קוק מוצא בתפיסת הקדמות את שורשן פורה הראש והלענה של רוחות הנושבות גם בעולם המודרני, והוא משרש אחריה לא מצד עצמה – אלא בהיותה המקור הרוחני לבעיות דורו. ייתכן כי הקשר בין התפיסות המודרניות להנחת הקדמות אינו ישיר, ואולי הוא מתקיים רק בדעתו של הרב קוק, אך דרך המתקפות עליה, מבקש הרב קוק להתמודד עם הבעיות שעל סדר יומו. הדבר נכון גם בכיוון ההפוך, הצידוד המסוים של הרב קוק בתפיסת הקדמות אינה מצד עצמה, אין הוא מוצא חשיבות או ערך בתיאוריה כשלעצמה, אלא בהיותה פתח לתפיסה מדויקת יותר של זיקת הבורא לבריאה.

דומני שבעבודה זו, הגם שאופקה צר, יש בכדי להאיר, יחד עם מחקרים נוספים שנכתבו בשנים האחרונות, פן נוסף בשאלת מקורותיו של הרב קוק – שאיבתו ושימושו בהגות חכמי ימי הביניים, והרמב"ם בראשם. השפעת הגותו של הרמב"ם בכלל ושל מורה נבוכים בפרט על הרב קוק, היא רחבה וניכרת במגוון סוגיות והתייחסויות, ואני תקווה כי עבודתי תתרום להבנת האופי האינסטרומנטלי של ניקה זו ואת טיבה של הרלוונטיות אותה הוא מוצא בדברי הרמב"ם.

אביב"י, היסטוריה = יוסף אביב"י, 'היסטוריה צורך גבוה', משה בר-אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 771-709.

אביב"י, קבלת = יוסף אביב"י, קבלת הראי"ה: על פי פנקס טו [...] וחיבורים נוספים, א-ד, ירושלים תשע"ח.

אבן-חן, תורת = אלכסנדר אבן-חן, 'תורת התארים החיוביים של הרמב"ם – שכל, משכיל ומושכל, צורת העולם, סיבה פועלת, שכל נקנה, נפש הגלגל? נפש העולם?', דעת סג (תשס"ח), עמ' 19-45.

אברבנאל, מפעלות = יצחק אברבנאל, ספר מפעלות אלקים, מהדורת פנחס כהן סקלי, ירושלים תשנ"ט.

אברבנאל, פירוש = יצחק אברבנאל, פירוש אברבנאל, ספר מורה הנבוכים להרב רבינו משה בן מיימון הספרדי, בהעתקת הרב ר' שמואל אבן תיבון, ירושלים תש"ך.

אברבנאל, שמים = יצחק אברבנאל, ספר שמים חדשים, רעדלהיים תקפ"ט.

אברמוביץ, השליחות = אודי אברמוביץ, 'השליחות, המונופול והצנזורה - הרצי"ה קוק ועריכת כתבי הראי"ה', דעת 60 (תשס"ז), עמ' 121-152.

איש שלום, הסובלנות = בנימין איש שלום, 'הסובלנות במשנת הרב קוק ושורשיה העיוניים', דעת 20 (תשמ"ח), עמ' 151-168.

איש שלום, הרב קוק = בנימין איש שלום, הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה, הוצאת עם עובד, תל אביב תש"ס.

איש שלום, שפינוזה = בנימין איש שלום, 'בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה: יסודות מודרניים ומסורתיים בהגותו של הרב קוק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יג (תשנ"ו), עמ' 525-556.

אליאור, תורת = רחל אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב.

ארליך, יסודות = דרור ארליך, הרמב"ם על יסודות האמונה היהודית, תל אביב תשע"ט.

אשכנזי, שימוש = יהודה לאון אשכנזי, 'שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק', בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 123-128.

בחיי, חובות = בחיי בן יוסף אבן פקודה, ספר תורת חובות הלבבות, יוסף בכה"ר דוד קאפח (תרגום), ירושלים תשס"ה.

בילר, הגל = אביעד בילר, 'הראי"ה קוק והגל', עלון שבות: בוגרים, ז (תשנ"ה), עמ' 133-175.

ביק, מורה = אברהם ביק, 'מורה הנבוכים במשנתו', י' רפאל (עורך), זכרון הראי"ה, ירושלים תשמ"ו, עמ' צא-קו.

בן ששון, משנות = יונה בן ששון, 'משנות ההגות של הראי"ה קוק והרי"ד סולוביצ'יק, חיים י' חמיאל (עורך), באור: עיונים במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק ודרכי הוראתה, ירושלים תשמ"ו.

בן-זזון, אברבנאל = דוד בן-זזון, נבוכים הם: מסע בביאור של דון יצחק אברבנאל ל'מורה הנבוכים', ירושלים תשע"ה.

בן-נון, המקור = יואל בן-נון, המקור הכפול: השראה וסמכות במשנת הרב קוק, תל-אביב תשע"ג.

בן-שלמה, האידאליזם = יוסף בן-שלמה, "'האידאליזם האלוהיים" במשנתו של הרב קוק', בר-אילן כב-כג

(תשמח), עמ' 73-86.

בן-שלמה, הפנתיאיזם = יוסף בן-שלמה, 'על הפנתיאיזם במיסטיקה היהודית לפי גרשם שלום ומבקריו: לזכר גרשם שלום במלאת עשרים שנה לפטירתו', דעת נ/ב (תשס"ג), עמ' 461-481.

בן-שלמה, קבלת = יוסף בן-שלמה, 'קבלת האר"י ותורת הרב קוק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 449-457.

בן-שלמה, שירת = יוסף בן-שלמה, 'שירת החיים': פרקים במשנתו של הרב קוק, תל-אביב תשמ"ט.

בן-שלמה, שלמות = יוסף בן-שלמה, 'שלמות והשתלמות בתורת האלהות של הרב קוק', עיון א/ב (תשמ"ד), 289-309.

בר-בטלהיים, מושג = לילך בר-בטלהיים, 'מושג הצמצום ופנתיאיזם בכתבים הלא-ערוכים של הרב קוק', דעת עג (תשע"ז), עמ' 293-336.

ברגר, השתמעויות = דב ברגר, 'השתמעויות אוניברסליות מגישתו של הראי"ה קוק לתורת האבולוציה', יהדות ואנושות 5 (תשע"ד).

ברק, ההשפעה = אוריאל ברק, 'ההשפעה המעצבת של תיאור מדרגת הנבואה הראשונה: במורה הנבוכים על תפיסת אתחלתא דגאולה בחוג הראי"ה', דעת סה (תשס"ט), עמ' 361-415.

גארב, הראי"ה = יהונתן גארב, 'הראי"ה קוק הוגה לאומי או משורר מיסטי?', דעת נד (תשס"ד), עמ' 96-69.

גוטל, חדשים = נריה גוטל, חדשים גם ישנים: בנתיבי משנתו ההלכתית-הגותית של הרב קוק, ירושלים תשס"ה.

גוטל, מכותבי = נריה גוטל, מכותבי ראייה: חוגי מכותביו של הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תש"ס.

גוטליב, תיאולוגיה = יעקב גוטליב, 'תאולוגיה מימונית חסידית', דעת סד/סו (תשס"ט), עמ' 263-285.

גולדמן, מחקרים = אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, אבי שגיא ודניאל סטטמן (עורכים), ירושלים תשנ"ז.

גליקמן, הבעיה המודאלית = יוחנן גליקר, 'הבעיה המודאלית בפילוסופיה של הרמב"ם', עיון י (תש"ך), עמ' 177-191.

גלמן, הרע = יהודה גלמן, הרע וצידוקו במשנת הרב קוק, דעת, יט (תשמ"ז), עמ' 145-155.

גנוט, מפעלות = דון יצחק אברבנאל, מפעלות אלהים: בצירוף מבוא והערות לכל מאמר, מהדורת ברכה גנוט-דרור, ירושלים תשמ"ח.

געש, זיקתו = עזרא געש, 'זיקתו של הרב קוק לאישיותו והגותו של הרמב"ם', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ו.

גרנות, הרב קוק = תמיר גרנות, 'הרב קוק ומשנתו בין התבדלות להתחברות', הגות ה-ו (תשס"ג-תשס"ד), עמ' 115-153.

דוידסון, עמדה = Herbert Davidson, 'Maimonides' Secret Position on Creation', I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass. (1979), pp. 16-40.

דון, האויב = אריה דון, 'האויב מבפנים: הרמב"ם והשקפת בריאת העולם של אפלטון', מועד טו

(תשס"ה), עמ' 110-128.

דוראן, אפודי = פורפייט דוראן, אפודי, פירוש ספר מורה הנבוכים להרב רבינו משה בן מיימון הספרדי, בהעקת הרב ר' שמואל אבן תיבון, ירושלים תש"ך.

די בוטון, לחם משנה = אברהם די בוטון, לחם משנה, בתוך משנה תורה הוא היד החזקה לרבינו משה ב"ר מימון, מהד' שבת פרנקל, ירושלים - בני ברק תשל"ה-תשס"ה.

דיסון, מוטיבים = יונינה דיסון, 'ארבעה מוטיבים ב"אורות-הקודש" כבסיס לעריכה חדשה', דעת כד (תש"ן), עמ' 41-86.

הולצמן, נרבוני = גתית הולצמן, 'ביארו של ר' משה נרבוני למורה נבוכים לרמב"ם', דעת 75-75 (תשע"ג), עמ' 197-236.

היימן, בריאה = Arthur Hyman, 'Maimonides on Creation and Emanation', in F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington D.C. 1987, pp. 45-61.

הלוי, אוצר = ישראל הלוי, אוצר נחמד, בתוך ריה"ל, ספר הכוזרי, יהודה ו' תיבון (מתרגם), מהדורת גאלדמאן, ווארשא תר"מ.

הנקין, לנבוכי = איתם הנקין, "לנבוכי הדור" של הראי"ה קוק: מבוא לחיבור שלא הושלם, אקמות כה (תש"ע), 171-188.

הנשקה, אביי = דוד הנשקה, 'אביי ורבא - שתי גישות למשנת התנאים', תרביץ מט (תש"ס), עמ' 193-187.

הרב קוק, א"ה = אברהם יצחק הכהן קוק, אורות הקודש, א-ד, דוד כהן (עריכה), ירושלים תשכ"ג-תשכ"ד.

הרב קוק, אגרות = אברהם יצחק הכהן קוק, אגרות הראיה, א-ג, ירושלים תשמ"ה.

הרב קוק, אד"ה = אברהם יצחק הכהן קוק, אדר היקר ועקבי הצאן, ירושלים תשכ"ז.

הרב קוק, אה"ת = אברהם יצחק הכהן קוק, אורות התשובה: על ערך התשובה והדרכתה בחיי הפרט ובחיי הכלל, צבי יהודה הכהן קוק (עריכה), ירושלים תשנ"ב.

הרב קוק, אוצרות = אברהם יצחק הכהן קוק, אוצרות הראיה: לקט מאמרים מפתחות וביאורים [...], א-ז, משה יחיאל צוריאל (עריכה), ראשון לציון תשס"ב-תשע"ה.

הרב קוק, אורות = אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, ירושלים תשס"ה.

הרב קוק, גנזי = אברהם יצחק הכהן קוק, גנזי ראיה: לקט מכת"ק מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל בהלכה ובמחשבה א-ו, בן ציון שפירא (עריכה), ירושלים תש"ן.

הרב קוק, ד"כ = אברהם יצחק הכהן קוק, דעת כהן: תשובות בהלכות שולחן-ערוך יורה-דעה, ירושלים תשס"ב.

הרב קוק, הערות = אברהם יצחק הכהן קוק, 'הערות מגאון דורנו חסידא ופרישא, אדמו"ר שליט"א, שגדולי עולם החליטו שלו נאה להוציא משפט על מאמרים אלו [...]', בתוך אליהו מרדכי הלוי ולקובסקי, שני המאורות הגדולים: והוא חומר לעבודה, קידן 1934.

הרב קוק, חנוכה = אברהם יצחק הכהן קוק, מאורות הראי"ה לחנוכה, ארבע פרשיות ופורים: דרשות, דברי מחשבה, אגרות ומאמרים, ירושלים תשנ"ז.

הרב קוק, ל"ה = אברהם יצחק הכהן קוק, לנבוכי הדור : המכונה מורה נבוכים החדש, שחר רחמני (עורך), תל-אביב תשע"ד.

הרב קוק, מ"א = אברהם יצחק הכהן קוק, מוסר אביך ומדות הראיה, ירושלים תשמ"ה.

הרב קוק, מ"ה = אברהם יצחק הכהן קוק, מאמרי הראיה : קובץ מאמרים, ירושלים התשד"ס.

הרב קוק, מ"ר = אברהם יצחק הכהן קוק, מצות ראיה : בירורי וחידושי הלכות והערות [...] ושלחן- ערוך ומפרשיה, ירושלים תשס"ד.

הרב קוק, מדבר = אברהם יצחק הכהן קוק, מדבר שור : דרשות, ירושלים התשנ"ט.

הרב קוק, ע"א = אברהם יצחק הכהן קוק, עין איה : על אגדות חז"ל שבעין יעקב, א-ד, ירושלים תשנ"ה-תש"ס.

הרב קוק, ע"ר = אברהם יצחק הכהן קוק, סדר תפילה עם פירוש עולת ראיה, א-ב, ירושלים תרצ"ט- תש"ט.

הרב קוק, ע"ת = אברהם יצחק הכהן קוק, מאורות הראי"ה- ענייני תפילה : דרשות, דברי מחשבה, אגרות ומאמרים, ירושלים תשע"ו.

הרב קוק, עיטור = אברהם יצחק הכהן קוק, עיטור סופרים, וילנה תרמ"ח.

הרב קוק, עין איה = אברהם יצחק הכהן קוק, עין איה : על אגדות חז"ל שבעין יעקב, א-ב, ירושלים תשנ"ה-תשס"ז.

הרב קוק, פ"ה = אברהם יצחק הכהן קוק, פנקסי הראי"ה, א-ג, ירושלים תשס"ח-תשע"א.

הרב קוק, קבצים = אברהם יצחק הכהן קוק, קבצים מכתב יד קדשו, א, ירושלים תשע"ה.

הרב קוק, ש"ק = אברהם יצחק הכהן קוק, שמונה קבצים, א-ב, ירושלים תשס"ד.

הרוי, גישה = Warren Z. Harvey, 'A Third Approach to Maimonides Cosmogony-Prophetology Puzzle', *HTR* 74 (1981), pp. 287-301.

הרוי, דיוקן = Warren Zev Harvey, 'A Portrait of Spinoza as a Maimonidean', *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981), pp. 151-172.

הרוי, הרמב"ם = זאב הרוי, 'הרמב"ם ושפינוזה על ידיעת טוב ורע', עיון כח (תשל"ח), עמ' 167-185.

הרוי, חזרתו = Warren Zev Harvey, 'The Return of Maimonideanism', *Jewish Social Studies* 42 (1980), pp. 249-268.

וולפסון, התיאוריות = Harry Austryn Wolfson, 'The Platonic, Aristotelian and Stoic theories of creation in Hallevi and Maimonides', I. Epstein and others (eds.), *Essays: in Honour of J.H. Hertz*, London 1942, pp. 427-442

ויסמן, אמונות = חיים ויסמן, בירורי אמונות ברמב"ם, הר ברכה תשע"ו.

ולקובסקי, המאורות = אליהו מרדכי הלוי ולקובסקי, שני המאורות הגדולים : והוא חומר לעבודה, קידן 1934.

חרל"פ, מי מרום = יעקב משה חרל"פ, מי מרום : מסביב לשמונה פרקים להרמב"ם, ירושלים תש"ה.

טאו, לאמונות = צבי ישראל טאו, לאמונות עתנו, א-יב, יאיר דיאמנט ואחרים (עורכים), ירושלים

טאו, לכו = צבי ישראל טאו, 'לכו אצל אבותיכם : אופייה של הגאולה', נתנאל אלישיב (עורך), קודש וחול : לזכרו של א"למ דרור וינברג הי"ד, עלי תשס"ז, עמ' קסה-רי.

יובל, שפינוזה = ירמיהו יובל, שפינוזה וכופרים אחרים, תל-אביב תשמ"ח.

יעבץ, תולדות = זאב יעבץ, ספר תולדות ישראל : מתקן על פי המקורות הראשונים, יב, ב.מ. לוי (עורך), תל-אביב תרצ"ה.

יפה, לבוש = מרדכי יפה, ספר לבוש פנת יקרת, ירושלים תש"ס.

ירון, הרב קוק = צבי ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים תשל"ד.

כהן, הכוזרי = רבנו דוד כהן, הכוזרי המבואר : ספר הכוזרי לרבנו יהודה הלוי עם תמצית שיעורים, כרך א, דוב שוורץ (עורך), ירושלים תשנ"ז.

כהנא, הפוסק = מעוז כהנא, 'החת"ם סופר : הפוסק בעיני עצמו', תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 519-556.

כומטינו, פירוש = מרדכי בן אליעזר כומטינו, פירוש למורה הנבוכים : ביאורו של ר' מרדכי בן אליעזר כומטינו למורה הנבוכים לרמב"ם, מהד' אסתי אייזנמן ודב שוורץ, רמת-גן תשע"ו.

כספי, עמודי = יוסף בן אבא מרי כספי, עמודי כסף ומשכיות כסף, מהדורת ש' ווערבולנר, פרנקפורט-דמיין תר"ח.

כשר, המינים = חנה כשר, על המינים, האפיקורסים והכופרים במשנת הרמב"ם, בני-ברק תשע"א.

כשר, כספי = חנה כשר, 'יוסף אבן-כספי כפרשן פילוסופי', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ג.

לוביץ, ההיסטוריה = תפיסת ההיסטוריה היהודית – בין הראי"ה קוק לחכמת ישראל, שאנן ד (תשנ"ח), עמ' 99-114.

לוינס, חירות קשה = עמנואל לוינס, חירות קשה : מסות על היהדות, עידו בסוק ושמואל ויגודה (תרגום), דואל הנסל (עריכה), תל אביב תשס"ז.

לורברבוים, ביקורת = יאיר לורברבוים, "הט אונך ושמע לדברי חכמים ולבך תשית לדעת" : ביקורת האגדה ב'מורה הנבוכים', תרביץ עח (תשס"ט), עמ' 203-230.

לנגרמן, נסים = Y. Tzvi Langermann, 'Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis)belief', *Jewish History* 18 (2004), pp. 147-172.

לסקר, פרשנות = דניאל י' לסקר, 'פרשנות הרמב"ם בעבר והיום', עלי ספר יט (תשס"א), עמ' 209-213.

מוסקאטו, קול = יהודה מוסקאטו, קול יהודה, בתוך ריה"ל, ספר הכוזרי, יהודה י' תיבון (מתרגם), מהדורת גאלדמאן, ווארשא תר"מ.

מוצקין, האינטרפרטאציה = אריה ליאו מוצקין, 'על האינטרפרטאציה של הרמב"ם', עיון כח (תשל"ח), עמ' 186-200.

מיכאל, הכתיבה = ראובן מיכאל, הכתיבה ההיסטורית היהודית, ירושלים תשנ"ג.

מירסקי, ביוגרפיה = Yehudah Mirsky, 'An Intellectual and Spiritual Biography of Rabbi Avraham Yitzhaq Ha-Cohen Kook from 1865 to 1904', Ph.D. dissertation, Harvard

מירסקי, הרמב"ם = יהודה מירסקי, 'הרמב"ם והראי"ה קוק: בחינה מחודשת', איגוד א (תשס"ה), עמ' 397-405.

נהוראי, הנס = מיכאל צבי נהוראי, 'בעיית הנס אצל הרמב"ם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ט (תש"ן), עמ' 1-18.

נהוראי, כיצד = מיכאל צבי נהוראי, 'כיצד הרמב"ם ניסח את השקפתו על הבריאה', דעת 37 (תשנ"ו), עמ' 119-126.

נוראל, גריב = אברהם נוראל, 'השימוש במלה 'גריב' ב'מורה נבוכים': הערה למיתודה האזוטית ב'מורה נבוכים', ספונות כ (תשנ"א), עמ' 137-143.

נוראל, חידוש = אברהם נוראל, 'חידוש העולם או קדמותו על פי הרמב"ם', תרביץ לא (תשכ"ד),

נרבוני, ביאור = משה בן מאיר הנרבוני, באור לספר מורה נבוכים, ווינא 1852.

נריה, לקוטי = משה צבי נריה, לקוטי הראי"ה: פרקי חיים ואסופת אמרים של מרא דארעא דישראל מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, א-ב, כפר הרואה תשנ"א.

סטרומזה, צאבאים = שרה סטרומזה, 'צאבאים של חראן וצאבאים אצל הרמב"ם: על התפתחות הדת לפי הרמב"ם', ספונות ז (תשנ"ט), עמ' 277-295.

סילמן, פילוסוף = יוחנן סילמן, בין פילוסוף לנביא: התפתחות הגותו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, רמת-גן תשמ"ה.

סיסקין, מקור = Kenneth Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World*, Cambridge 2016.

סיראט, פרקי = קולט סיראט, 'פרקי משה למשה נרבוני', תרביץ לט (תש"ל), עמ' 287-306.

סלייטר, פירוש = צחי סלייטר, 'בין פירוש לביאור: הגותו ההרמנויטית של הראי"ה קוק', הגות י (תשע"א-תשע"ד), עמ' 73-119.

סמואלסון, בריאה = Norbert M. Samuelson, 'Maimonides' Doctrine of Creation', *HTR* 84 (1991), pp. 249-271.

עברי, בריאת העולם = אברהם אריה עברי, 'בריאת העולם לפי הרמב"ם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ט (תש"ן), עמ' 115-137.

פורטי, שם טוב = דורון פורט, 'ר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב ופירושו למורה הנבוכים לרמב"ם', מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשע"ז.

פינס, גבולות = Shlomo Pines, 'The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides', Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard 1979, pp. 1-82.

פינס, המקורות = שלמה פינס, 'המקורות הפילוסופיים של 'מורה הנבוכים'', שלמה פינס (עורך), בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 103-177.

פינס, הרצאה = שלמה פינס, 'הרצאה על מורה הנבוכים לרמב"ם', עיון מז (תשנ"ח), עמ' 115-128.

פינס, מחשבת = שלמה פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז.



- פינס, תולדות = שלמה פינס, תולדות הפילוסופיה היהודית מהרמב"ם עד שפינוזה, א' ברושי (עורכת), ירושלים תשכ"ד.
- פכטר, התשתית = מרדכי פכטר, 'התשתית הקבלית של תפיסת האמונה והכפירה במשנת הרב קוק', דעת מז' (תשס"א), עמ' 69-100.
- פכטר, עיגולים = מרדכי פכטר, 'עיגולים ויושר לתולדותיה של אידיאה (מקבלת האר"י עד משנת הרב קוק)', דעת יח (תשמ"ז), עמ' 59-90.
- פלקירה, מורה = שם טוב אבן פלקירה, מורה המורה, מהד' יאיר שיפמן, ירושלים תשס"א.
- פרוידנטל, המיסטיקה = גדעון פרוידנטל, 'המיסטיקה הפילוסופית של הרמב"ם', דעת סד/סו (תשס"ט), עמ' 77-97.
- פרנקל, אלוהי = Carlos Fraenkel, 'Maimonides' God and Spinoza's Deus sive Natura', *Journal of the History of Philosophy* 44 (2006), pp. 169-251.
- פרנקל, מן הרמב"ם = קרלוס פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון: דרכו של דלאה' אלחאירין למורה הנבוכים, ירושלים תשס"ח.
- קוזודוי, האמונה = Maud Kozodoy, *The Secret Faith of Maestre Honoratus: Profayt Duran and Jewish Identity in Late Medieval Iberia*, Philadelphia 2015.
- קליין-ברסלבי, 'ברא' = שרה קליין-ברסלבי, 'פירוש הרמב"ם לפועל 'ברא' ושאלת חידוש העולם', דעת טז (תשמ"ו), עמ' 39-55.
- קליין-ברסלבי, מציאות = שרה קליין-ברסלבי, 'מציאות הזמן והימים הראשונים לבריאה בפילוסופיה היהודית של ימי-הביניים', תרביץ מה (תשל"ו), עמ' 106-127.
- קליין-ברסלבי, פירוש = שרה קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשמ"ז.
- קלנר, מילון = יוסף קלנר, מילון הראיה: ערכים ומנחים בכתבי הרב רמב"ם קוק זצ"ל, ירושלים תשע"ג.
- קפלן, אהבה = L. Kaplan, 'The Love of God in Maimonides and Rav Kook', *Judaism* 43 (1994), pp. 239-227.
- קפלן, האלמנט = Lawrence Kaplan, 'Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy', *Harvard Theological Review* 70 (1977), pp. 233-256.
- קפלן, הרב קוק = Lawrence J. Kaplan, 'Rav Kook and the Jewish Philosophical Tradition', Lawrence J. Kaplan and David Shatz (ed.), *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New York 1995, pp. 41-77.
- קרייסל, השפעה = Howard Kreisel, 'Judah Halevi's Influence on Maimonides: A Preliminary Appraisal', *Maimonidean Studies* 2 (1991), pp. 95-121.
- קרייסל, יהדות = Howard Kreisel, *Judaism as Philosophy: Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers of Provence*, Boston 2015.
- קרייסל, מחשבה = Howard Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal*, New York 1999.
- קרמר, רמב"ם = יואל קרמר, הרמב"ם: ביוגרפיה, בתרגום שונמית ליפשיץ, תל אביב תשע"ט.

ראב"ד, השגות = אברהם בן דוד מפושקירה, השגות הראב"ד, בתוך משנה תורה הוא היד החזקה לרבינו משה ב"ר מימון, מהד' שבת פרנקל, ירושלים - בני ברק תשל"ה-תשס"ה.

ראבידוביץ, מבנה = שמעון ראבידוביץ, 'שאלת מבנהו של "מורה נבוכים"', תרביץ ו (תרצ"ה), עמ' 285-233.

רבינוביץ, אגרות = מרדכי דב רבינוביץ, אגרות הרמב"ם: ערוכות ומבוארות בצרף מבואות, ירושלים תשמ"ט.

רביצקי י., חידוש = ישראל רביצקי, חידוש או קדמות העולם בתורת הרמב"ם, תרביץ לה (תשכ"ו), עמ' 348-333.

רביצקי, אבן תיבון = אביעזר רביצקי, 'ר' שמואל אבן תיבון וסודו של מורה הנבוכים', דעת 10 (תשמ"ג), עמ' 46-19.

רביצקי, התורה = אביעזר רביצקי, 'התורה האנתרופולוגית של הנס בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 361-323.

רביצקי, סתרי = אביעזר רביצקי, 'סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה (תשמ"ו), עמ' 69-23.

רביצקי, עיונים = אביעזר רביצקי, עיונים מיימוניים, ירושלים-תל-אביב תשס"ו.

רובין, לא יכול = ישראל נתנאל רובין, מה שאלוהים לא יכול: בעיית כפיפותו של אלוהים לחוקי הלוגיקה והמתמטיקה בפילוסופיה והתיאולוגיה היהודית, ירושלים תשע"ו.

רוזנברג, הערות = שלום רוזנברג, 'הערות לפרשנות המקרא והאגדה במורה נבוכים', שלמה פינס (עורך), ספר זכרון ליעקב פרידמן ז"ל: קובץ מחקרים, ירושלים תשל"ד, עמ' 221-215.

רוזנברג, זמן = שלום רוזנברג, 'איך זמן נולד: על המפץ הגדול, הבקעת היש מן האין והרגע הראשון בעולם. מהרמב"ם ועד סטיבן הוקינג', מקור ראשון, 23.3.2018, שבת: מוסף לתורה, הגות, ספרות ואמנות, עמ' 23.

רוזנברג, מבוא = שלום רוזנברג, 'מבוא להגותו של הראי"ה', בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 105-27.

רוזנברג, סימפוזיון = שלום רוזנברג, 'סימפוזיון: תרומתה של משנת הרב קוק להגות יהודית מתחדשת', בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 366-363.

רוזנברג, פרשנות = שלום רוזנברג, 'על פרשנות המקרא בספר המורה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (1981), עמ' 157-85.

רוזנברג, תורה = שלום רוזנברג, תורה ומדע בהגות היהודית החדשה, ירושלים תשמ"ז.

רוזנק, ההלכה = אבינועם רוזנק, ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, ירושלים תשס"ז.

רוזנק, המציאות = אבינועם רוזנק, 'ההלכה הנבואית והמציאות בפסיקתו של הרב קוק', תרביץ סט (תש"ס), עמ' 618-591.

רוזנק, הרב קוק = אבינועם רוזנק, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשס"ז.

רוטרשטרייך, סימפוזיון = נתן רוטנשטרייך, 'סימפוזיון: תרומתה של משנת הרב קוק להגות יהודית

- מתחדשת', בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 369-366.
- רוס, הערך = Tamar Ross, 'The Cognitive Value of Religious Truth Statements: Rabbi A.I. Kook and Postmodernism', Yaakov Elman and Jeffrey S. Gurock (eds), *Hazon Nahum: Presented to Dr. Norman Lamm on the Occasion of His Seventieth Birthday*, New York 1997, pp. 479-528.
- רוס, הערך 2 = תמר רוס, 'הראי"ה קוק ופוסט-מודרניזם: הערך ההכרתי של טענות אמת דתיות', *אקדמות י (תשס"א)*, עמ' 224-185.
- רוס, מושג = תמר רוס, 'מושג האלוהות של הרב קוק', דעת ח (תשמ"ב), עמ' 128-109.
- רוס, מושג 2 = תמר רוס, 'מושג האלוהות של הרב קוק: (המשך מ"דעת", חוב' 8, עמ' 128-109)', דעת ט (תשמ"ב), עמ' 70-39.
- רוס, מיתוס = תמר רוס, 'מיתוס סטרוקטורה ומציאות בכתבי הרב קוק', *אשל באר שבע ד (תשנ"ו)*, עמ' 262-239.
- רוס, מקומה = תמר רוס, 'מקומה של תורת הצמצום הלוריאנית בשיטת הרב קוק', *שרה א' הלר וילנסקי ומשה אידל (עורכים)*, מחקרים בהגות יהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 172-159.
- רוס, פלורליזם = Tamar Ross, 'Between Metaphysical and Liberal Pluralism: A Reappraisal of Rabbi A. I. Kook's Espousal of Toleration', *AJS Review* 20 (1996), 61-110.
- רוס, פלורליזם 2 = תמר רוס, 'בין פלורליזם מטפיסי לליברלי: עיון מחודש בגישתו הסובלנית של הרב קוק', *אבי שגיא ואחרים (עורכים)*, יהדות פנים וחוף: דיאלוג בין עולמות, ירושלים תש"ס, עמ' 406-388.
- רחמני, מורה = שחר רחמני, 'מורה נבוכים החדש' והשלכותיו על הזיקה בין דת ומדע בהגות הרב קוק, *עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג*.
- רחמני, תיאוריית = שחר רחמני, 'על תיאוריית ההתפתחות במשנת הראי"ה: מהתמודדות עם חידוש מדעי לשילובה בבירור אמוני עמוק', *אסיף ג (תשע"ז)*, עמ' 942-919.
- ריה"ל, כוזרי = רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי: הוא ספר הטענה והראיה לדת המושפלת, *מיכאל שורץ (תרגום)*, באר-שבע תשע"ז.
- ריינס, נסים = Alvin J. Reines, 'Maimonides' Concept of Miracles', *HUCA* 45 (1974), pp. 243-285.
- רמב"ם, איגרות = איגרות הרמב"ם, מהד' יצחק שילת, כרכים א-ב, ירושלים תשנ"ה.
- רמב"ם, הקדמות = הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורה חדשה ומדויקת עם ביאור נרחב מאת יצחק שילת, ירושלים תשנ"ב.
- רמב"ם, מו"נ = מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תירגם מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתחות, *מיכאל שורץ, כרכים א-ב, תל אביב תשס"ג*.
- רמב"ם, מלות ההגיון = ספר מלות ההגיון לר' משה בן מיימון, משה בן שמואל ח' תבון (תרגום), מהדורת ח.י. רות, ירושלים תרצ"ה.
- רמב"ם, משנ"ת = משנה תורה הוא היד החזקה לרבינו משה ב"ר מימון, מהד' שבתי פרנקל, ירושלים - בני ברק תשל"ה-תשס"ה.

רמב"ם, פרקי משה = רמב"ם, חלק ממאמר כה מפרקי משה ברפואה, בתוך אגרות הרמב"ם, מהד' יוסף קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ד, נספח ב, עמ' קמח-קסז.

רס"ג, אמו"ד = סעדיה בן יוסף פיומי, ספר הנבחר באמונות ובדעות [...] מקור ותרגום [...] תרגם לעברית, ביאר והכין יוסף בכה"ר דוד קאפח, קריית אונו תש"ל.

רש"ז, תניא = ר' שניאור זלמן מלאדי, לקוטי אמרים – תניא, ברוקלין תשע"ג.

ש"ץ-אופנהיימר, אוטופיה = רבקה ש"ץ-אופנהיימר, 'אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב-קוק', כיוונים א (תשל"ט), עמ' 15-27.

שבט, התכתבות = ארי יצחק שבט, 'התכתבות בין הראיה קוק והדבר אברהם בעניין הסכמה לספר', אסיף ד (תשע"ז), עמ' 217-223.

שביד, טעם = אליעזר שביד, טעם והקשה: פרקי עיון בספרות-המחשבה היהודית בימי-הביניים, רמת-גן תשכ"ט.

שגיא, סובלנות = אבי שגיא, 'הדת היהודית: סובלנות ואפשרות הפלורליזם', עיון מד (תשנ"ה), עמ' 175-200.

שוורץ, אמונה = דב שוורץ, אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית, תל אביב תשנ"ו.

שוורץ, כומטינו = דב שוורץ, 'להבין דבר מתוך דבר: פירושו של ר' מרדכי כומטינו למורה הנבוכים', פעמים 133-134 (תשע"ג), עמ' 127-183.

שוורץ, מחשבת = דב שוורץ, מחשבת חב"ד: מראשית עד אחרית, רמת-גן תשע"א.

שוורץ, סתירה = דב שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ב.

שוורץ, פירושו = דב שוורץ, 'פירושו של הרב סולובייצ'יק לרמב"ם: שכל, משכיל ומושכל', דעת סד/סו (תשס"ט), עמ' 301-321.

שורץ, ראיון = מיכאל שורץ, ראיון עם פרופ' מיכאל שורץ ז"ל בגלי ישראל, אוחזר מרשת האינטרנט בתאריך 24 בספטמבר 2019. [https://youtu.be/QgxGnBB\\_en8?t=95](https://youtu.be/QgxGnBB_en8?t=95).

שטמלר, מקורות = חגי שטמלר, 'מקורות מחשבותיו מפכים הם רק מאהלי שם' - למקורות מחשבותיו של הראי"ה קוק כפי שהם משתקפים בפולמוסו עם הרב ד"ר אהרן קמינקא', דעת פב (תשע"ו), עמ' 346-321.

שטרן, החומר = יוסף שטרן, החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם, יורם נבון (תרגום), ירושלים – בני ברק תשע"ז.

שטרנברג, מסורים = מתניה שטרנברג, 'הם מסורים בידך ואי אתה מסור בידיהם': תפיסת הקבלה בכתבי הראי"ה קוק ודימויו העצמי כמקובל, דעת 85 (2018), עמ' 537-561.

שילה, יצחק חבר = אלחנן שילה, 'השפעתו של ר' יצחק אייזיק חבר על פרשנותו של הרב קוק לקבלה', דעת סט/פ (תשע"ה), עמ' 95-117.

שילה, ממשות = אלחנן שילה, 'ממשות האדם והעולם בחוויה האוניברסיטית של הרב קוק', עיונים בתקומת ישראל כה (2015), עמ' 37-64.

שילה, פרשנות = אלחנן שילה, 'פרשנות הרב קוק לקבלת האר"י: הופעת נשמות חדשות ותיקון העולם', עיונים בתקומת ישראל יח (2008), עמ' 55-77.

שיפמן, פלקירה = יאיר שיפמן, 'שם טוב פלקירה כפרשן מורה נבוכים להרמב"ם – קוים להגותו',  
*Maimonidean Studies* 3 (1992-93), החלק העברי, עמ' 1-29.

שלום, דברים = גרשם שלום, דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, תל אביב תשל"ו.

שם טוב, פירוש = שם טוב בן יצחק ו' שם טוב, פירוש שם טוב, ספר מורה הנבוכים להרב רבינו משה בן  
מיימון הספרדי בהעתקת הרב ר' שמואל אבן תיבון, ירושלים תש"ך.

שמילה, יסודות = אביעד שמילה, 'יסודות פרשנותו של הראי"ה קוק למורה הנבוכים בנושא שלמות  
האדם', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ה.

שפינוזה, אתיקה = ברוך שפינוזה, אתיקה, ירמיהו יובל (מתרגם), תל אביב תשס"ג.

שרלו י., הסובלנות = יובל שרלו, 'הסובלנות במשנת הרב קוק – בחינה מחודשת', שמואל ויגודה  
ואחרים (עורכים), על דרך האבות: קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך, אלון שבות תשס"א, עמ' 516-  
499.

שרלו י., טעמי = יובל שרלו, 'טעמי הקרבנות של הרמב"ם במשנת הרב קוק', דעת לט (תשנ"ז), עמ' 148-  
123.

שרלו י., תורת = יובל שרלו, תורת ארץ ישראל לאור משנת הראי"ה, חיספין ה'תשנ"ח.

שרלו, אהבה = סמדר שרלו, "'אהבה בתענוגים" עיון בעולם החוויה הדתית והמיסטית של הרב קוק', דעת  
נז/נט (תשס"ו), עמ' 382-355.

שרלו, דודי = סמדר שרלו, 'קול דודי דופק: יצירה, השראה ונבואה בחווייתו המיסטית של הרב קוק',  
מדעי היהדות מג (תשס"ה-תשס"ו), עמ' 168-131.

שרלו, התפתחות = סמדר שרלו, 'התפתחות שיטת המוסר של הרב קוק בחיבור עין איה: עיון בפסקה  
מתוך המחברת האחרונה של כתב-היד', דעת מג (תשנ"ט), עמ' 123-95.

שרלו, צדיק = סמדר שרלו, 'צדיק יסוד עולם: השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק', רמת  
גן תשע"ב.

שרלו, קול = סמדר שרלו, 'קול דודי דופק יצירה, השראה ונבואה בחווייתו המיסטית של הרב קוק', מדעי  
היהדות מג (תשס"ה-תשס"ו), עמ' 168-131.

## English Table of Contents

Hebrew Summary .....	8
Hebrew Table of Contents .....	1
Introduction .....	3
1. Maimonides' Concept of Eternity .....	6
1.1 Opinions on the Creation or Eternity of the World .....	6
1.2 Maimonides's Opinion on the Question of Eternity or Creation .....	7
1.3 The Esoteric Interpretation until Rabbi Kook .....	11
2. Fundamental Principles in Rabbi Kook's Thought and Its Relation to Maimonides.....	15
2.1 Fundamental Principles in the Thought of Rabbi Kook.....	15
2.2 Comparing Rabbi Kook's Thought to that of Maimonides .....	20
2.3 Two Issues in Rabbi Kook's Thought .....	28
3. Rabbi Kook's Attitude to the Concept of Creation and the Concept of Eternity .....	32
3.1 The Return of the Question of Eternity to the Spiritual Debate .....	32
3.2 The Acceptance of Creation and Critique of Eternity .....	33
3.3 Arguments in Support of Eternity .....	43
4. Rabbi Kook's Attitude to Maimonides' View on Creation and Eternity .....	48
4.1 Maimonides' View on Creation and Eternity .....	48
4.2 Examples of Commentary from <i>The Guide to the Perplexed</i> .....	55
4.3 Maimonides' Decision to Ground his Proofs for God's Existence on the Premise of Eternity .....	60
5. Discussion .....	67
5.1 The Nature of Rabbi Kook's Attitude to the Conception of Eternity .....	67
5.2 Rabbi Kook as a Reader and Exegete of Maimonides .....	73
Conclusion .....	83
Bibliography .....	86
English Table of Contents .....	97
English Summary .....	I

attributes to Maimonides an undoubted belief in the creation of the world on the one hand, and on the other hand - as it follows from Rabbi Kook's frequent reliance on Maimonides, and his adoption of his seemingly challenging view in order to deal with the challenges of his generation - Kook sees it as divine providence that Maimonides uses the eternity assumption to prove the reality of God, in a manner that includes the positive aspect of the eternity position with regard to the conception of God.

However, despite this status that Rabbi Kook grants Maimonides, and despite Kook's reliance, in many of his points, on the creation of the world view which he attributes to Maimonides, Rabbi Kook's arguments are not entirely identical to those of Maimonides, but are rather inspired by his arguments, and there are significant differences in the development of the different views which derive from the substantial differences between Rabbi Kook and Maimonides's teachings. Thus, there is a gap between the factual discussion held by Maimonides and the pragmatic one held by Rabbi Kook; between Maimonides's attitude to evil and to the material, and the connection between this attitude to the question of creation, and to that of Rabbi Kook, and regarding the definition of the concept of eternity as 'idolatrous'.

within the eternity position are not extraordinary but rather stem from his view that 'there is no position that has no room', that every opinion has a positive root, even if it's completely misguided and wrong in itself. This view is in line with the general structure of Rabbi Kook's thought and positions, yet it seems to reduce the radicalism of Rabbi Kook's spark. A second view, that of Bar-Bettelheim, sees Rabbi Kook's arguments on the matter as esoteric writing. Rabbi Kook held the eternity position which followed from his pantheistic view, and his arguments, from which creation follows and eternity is negated, are written because of educational and political needs. I believe that this model too has a substantial weakness in it, because it broadens Rabbi Kook's stance on the positive 'root of roots' in the negative eternity view, and turns it into the view's ultimate adoption by Rabbi Kook, whereas, simpliciter, Rabbi Kook doesn't entirely accept the eternity view, which he considers, in all sources, as negative and rejectable. Rabbi Kook's positive arguments about the eternity view are limited to his pointing to its higher origin. According to the third model, which I accept more, Rabbi Kook indeed held the view of creation, but because of his position - that in relation to God all human perceptions are limited - he also attributed a positive value to the eternity concept, which completes the creation view in regarding God's complex relationship to the world, which can never be conceptualized through one model.

Difficulty arises from both parts of Rabbi Kook's argument that the eternal material view does not consider God as the cause of the material, and that Maimonides, in contrast to HaLevi, rejected this view entirely. There are several possibilities as to why Rabbi Kook sees Maimonides as completely rejecting the eternal material view: some of them rely on remarks made by Maimonides in Mishne Torah; some on possible readings, despite these readings being both creative and anecdotal, in Maimonides's claims in 'The Guide for the Perplexed'; yet these possibilities do not provide a complete answer, and may thus be assumed to be mistaken. As for Rabbi Kook's interpretation of the view of eternal material, while it is cited by Rav Sa'adya Ga'on's criticism of the eternity concept, Kook's attribution of this view to Maimonides and Rabbi Judah HaLevi is still perplexing, as the former is not inclined to accept the view and the latter states opposing views.

Thoroughly examining Rabbi Kook's arguments about Maimonides's position on the question of eternity reveals two trends which seem to be contradictory - on the one hand, his interpretation is conservative and accepts Maimonides's statements about his belief in the creation view literally, without attributing to Maimonides any hint of a radical conception of eternity. On the other hand, Rabbi Kook's interpretation of Maimonides is at times creative, and such creativity is not necessarily within a conservative trend. Thus he attributes to Maimonides a pantheistic conception and rejects the interpretation which attributes to Maimonides, on the basis of the same source, a belief in the eternity of the material. This work suggests that these are two implications of Rabbi Kook's conception of Maimonides as a 'cultural hero' whose path should be followed, which commits Rabbi Kook to attribute to Maimonides perceptions that he himself holds and allows Kook to interpret Maimonides's claims in accordance with the interpretive-homiletical tradition. This is why Rabbi Kook



element in the eternity concept and he points to its origin in a pantheistic view; As all of existence is but a part of the deity, there is no room for an act of creation whose essence is the creation of an existence that is distinct from the deity. Much like his view on 'abstinence', Rabbi Kook explains that his position on creation forms part of a human point of view from after the contraction, yet that from a divine point of view, in the reality which precedes the contraction - the position of creation ex-nihilo is denied.

Rabbi Kook's dialectical stance on the concept of eternity is reflected in his interpretation of Maimonides on this issue. On the one hand, it's clear to Rabbi Kook that Maimonides rejected the concept of eternity, and he sees this as placing a buffer between the Torah and Greek philosophy. Rabbi Kook considers Maimonides's rejection of Aristotle's eternity view and his pointing to its weaknesses a constitutive step, which protects the core of the traditional view from the influences of Aristotle and secular wisdom. Kook argues that the fact that Maimonides, who has introduced the Aristotelian discourse into Jewish thought, is also the one who has pointed to its weaknesses regarding the question of the origin of the world, protects the Israelite faith from foreign influences. To Rabbi Kook, Maimonides has rejected the concept of eternity not because of a difficulty in interpretation, but because Maimonides equates eternity with the concept of positivity, which is incompatible, in Maimonides's opinion, with the belief in providence and miracles. Rabbi Kook himself disagrees with this position and thinks that the belief in providence and miracles may converge with positivity. In addition, Rabbi Kook points to the difference between Maimonides's position on the eternal matter and that of HaLevi, and attributes to Maimonides a complete rejection of the Platonic view, unlike HaLevi. Rabbi Kook understood Maimonides's assertions about the weakness of the eternity view as they were, and from a review of cases in which Rabbi Kook suggests an interpretation that is close to Maimonides's it follows that Kook understood Maimonides's stance on the issue literally, and explained it as indicating belief in the creation of the world. Rabbi Kook frequently goes back to Maimonides's choice to rely on the Aristotelian eternity view as proof for God's existence, mostly while ignoring the thought that in Maimonides's reliance on the eternity view there is a hidden motive, explaining his move as tactical and as resulting from the special status that belief in God's existence has, and from Maimonides's aim to prove that belief without depending on less fundamental beliefs. On the other hand, other than the tactical-hierarchical argument and as opposed to his common interpretation, Rabbi Kook notes that in this move there is an essential element of positivity that is part of the eternity view. According to Rabbi Kook, what brought Maimonides to subconsciously make this move is the fact that the eternity view aligns with the pantheistic conception of God as infinite, which is above and beyond the conscious limitations that separate between Creator and everything created.

In a discussion that I bring after presenting and explaining Rabbi Kook's arguments, I suggest three models to explain his complex answer to the eternity and creation questions. According to the first position, common among the traditional readers of Rabbi Kook, Maimonides held the accepted position about the creation of the world and his comments on the positivity

these two voices, some of the researchers have emphasized one voice whereas others have tried to suggest a model which will contain both.

As to Rabbi Kook's attitude toward Maimonides's thought, biographic and bibliographic facts may be pointed to that link Rabbi Kook and his thought to Maimonides's. Rabbi Kook's writings are full of references to Maimonides's thought, but the frequency of the references decreases the more his thought has more of a mystical hue to it. Another division regarding this matter points to the difference between the genres in which Rabbi Kook wrote - in his personal diaries there are only a few references to Maimonides, but in his public writings Maimonides's presence is felt, also in his later writings. Researchers point to the fact that Maimonides's rational thought serves as the basis for Rabbi Kook's thought, even regarding his mystical thought. In parallel with this base, similarities with respect to issues like imagination, God's love, ethics, the reasons for the commandments and others may be seen between the two. Rabbi Kook sees Maimonides as a cultural hero and a role model, and sees the fact that Maimonides holds a certain conception as proof of its holiness. In addition, Rabbi Kook wishes to learn from Maimonides how to grapple with conceptions that challenge the faith; how to conduct a proper discussion, and about the willingness to demonstrate how Jewish faith may be kept and even enriched even if a view that challenges it is accepted. Furthermore, Rabbi Kook put much effort into the interpretation of Maimonides's arguments in a conservative manner which would match the consensus, even if he himself did not accept Maimonides's position which has remained too radical for his liking.

In one of Rabbi Kook's early essays, he describes that the question about eternity has been revived due to the scientific-religious debate about the nature of the formation of the world. Rabbi Kook describes a connection between the modern conceptions that precede the beginning of existence and the concept of eternity, but also distinguishes between them because the Aristotelian eternity concept negates all evolution. From this essay on, Rabbi Kook relies on the accepted tradition and supports the creation of the world *ex-nihilo*, thereby rejecting the philosophical discourse on the matter. Rabbi Kook, who assumes that the concept of eternity is mistaken, attributes the support for it to imagination/resemblance, which doesn't allow one to disconnect oneself from existence in its current form. This study describes how Rabbi Kook's arguments on the matter examine the different moral implications of both sides in a pragmatic nature. Rabbi Kook argues that the optimistic view according to which reality will progress will follow only if one believes in the divine origin of the world which Rabbi Kook identifies with the view on creation; this is because the eternity view describes 'what is' as having an independent existence that does not derive from God. Moreover, Rabbi Kook considers views that reject our preoccupation with *Tikkun-Olam* as views that are implied from the view of eternity, which disconnects the material world from God. Furthermore, according to Rabbi Kook, the view on the eternal material denies the human desire to resemble God (*Imitatio Dei*), a desire which arises when a person believes he originates from the creator of the world (i.e., it isn't possible alongside the belief in the eternity of the world). Alongside these tenets, Rabbi Kook finds that there is a positive

## Summary

The question of the origin of the world - is the world eternal or was it created - has troubled many thinkers at different times. In this work, I focus on the complex reply of a modern-age thinker, Rabbi Avraham Yitzchak Kook, to this question, especially in light of the reply of Maimonides, a medieval thinker, and Kook's interpretation of Maimonides on this matter.

Much has been written about Maimonides's position on this question. Maimonides examines three answers; (i) the Judeo-traditional position, according to which the world was created ex-nihilo, (ii) the philosophical position associated with Plato who holds that the material of the world is eternal yet its form was created, and (iii) Aristotle's position, that all of reality is eternal. Maimonides's elaborate position was interpreted to mean the same as the first answer. He presents the question of eternity as one which the human mind has no ability to answer, which explains why the traditional answer must be favored. However, Maimonides bases his proof for the existence of God, his unity and his incorporeality on the premise of eternity, and argues that he does so as part of a move that seeks to separate the question of God's existence from the question of creation. Despite his explicit argumentation, a common interpretation accepted by different commentators who have preceded Rabbi Kook explains that his esoteric position is in fact Aristotelian, and that his statements to the contrary are an exoteric stance which derives from political motivation. These commentators ground their interpretation on a variety of analyses and methods.

Although there is a consensus regarding the definition of Rabbi Kook's thought as dialectic, there is a long-standing debate about the origins of his thought. Many scholars consider it modern thought, others point to it being Kabbalistic and others still do not consider it as thought, but rather as some sort of mystical poetry. Relatively new research demonstrates that Rabbi Kook has used medieval thought, particularly that of Maimonides, considerably and in a significant manner. The research and this study point to Rabbi Kook's creative interpretation of Maimonides's sources. Rabbi Kook frequently gives a new interpretation to the ancient concepts that he uses and expropriates them from the original field in which they were used. Some researchers see this creativity as something that expropriates his writing from the interpretive field and consider his usage of the Jewish thought that preceded him as mere 'references', yet many researchers consider this creativity as the main innovation of Rabbi Kook's thought. To complete the discussion on Rabbi Kook's thought, I discuss two issues in his teaching: a) First, his attitude to science. Rabbi Kook sees science as part of divine revelation and as a way of attaining God's love. He supports attempts to give scientific innovations, even those that seem to challenge traditional conceptions, a spiritual significance; b) Second, the ontological status of the world. Research points to contradictory trends on this matter in Rabbi Kook's thought: on the one hand, Rabbi Kook's thought echoes a pantheistic voice that sees the separation between God and the world as an illusion, arguing that the world itself does not exist outside of God. On the other hand, a theistic voice, which distinguishes the world from God may also be found in Rabbi Kook's writings. Because of




BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV  
THE FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES  
DEPARTMENT OF JEWISH THOUGHT

"THE EXPLANATION OF THE COLD REASON OF THE 'GUIDE'"  
RABBI KOOK'S APPROACH TO THE DOCTRINE OF THE ETERNITY OF  
THE WORLD AGAINST MAIMONIDES THOUGHT

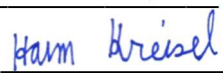
THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS  
FOR THE MASTER OF ARTS DEGREE (M.A.)

URIYA LEVY


UNDER THE SUPERVISION OF PROF. HAIM KREISEL

Signature of student: 

Date: 3.12.2019

Signature of supervisor: 

Date: 4.12.2019

Signature of chairperson of the M.A. committee: 

Date: 4.12.2019

DECEMBER, 2019



BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV  
THE FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES  
DEPARTMENT OF JEWISH THOUGHT

”THE EXPLANATION OF THE COLD REASON OF THE ‘GUIDE’”  
RABBI KOOK'S APPROACH TO THE DOCTRINE OF THE ETERNITY OF  
THE WORLD AGAINST MAIMONIDES THOUGHT

THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS  
FOR THE MASTER OF ARTS DEGREE (M.A.)

URIYA LEVY  
UNDER THE SUPERVISION OF PROF. HAIM KREISEL

DECEMBER, 2019