

סימן יא

בגדרי מצוות האמונה

גדר המושג אמונה / מוצא האמונה ומיקומה במבנה הנפש / בגדר קיום מצוות האמונה אם ע"י ניחותא, מחשבה או מעשה / אם קיום מצוות האמונה ע"י חקירה או קבלה מאבות / בירור גדר חיובי מצוות האמונה / סיכום העולה עד כאן / היוצא להלכה

נדרשתי ללא שואל לברר לי ולבני גילי מהי האמונה, גדריה, חיוביה והדרכים השונות לחיזוקה. ואף שזוהי מלאכה קשה שבהיכל התורה, אמרתי אל ליבי אולי יתעשת האלוקים לנו וייתן בליבנו בינה ויהיה לעזר ולהועיל גם לאחרים. ובעזרת שוכן מעונה אחל לברר גדרי מצוות האמונה.

גדר המושג 'אמונה'

ה**רמב"ן** (שמות יז, יב): "ויהי ידיו אמונה עד בא השמש - עומדות וקיימות ברוממותן...וכן אנחנו כורתים אמנה - דבר קיים בברית וכן היתד תקועה במקום נאמן" (וכן בבראשית לב, יא), וכלשון זאת ביארו גם ה**רשב"ם** (שם), ר' **בחי** וה**מצודות ציון** (ישעיה כ"ה, א).

ה**חזקוני** הגדיר את האמונה באופן דומה וכתב ש"כל דבר העומד בחוזקו ובעמדו ואינו מחליש ואינו נחסר מכמות שהיה קרוי אמונה", ו**בראשית חכמה** שער האהבה פ"ג ביאר ש"המאמין והבוטח שניהם דבר אחד שגם הבוטח סמוך ליבו וקיים על הדבר הנרצה לו כמי שקיים אותה

המשמעות המילולית של המושג אמונה

כדי לעמוד על שאלה זו עלינו תחילה לברר מהו גדרו המדויק של המושג "אמונה", ומתוך כך יעלה מעצמו דרך קיומו.

המילה אמונה באה מהשורש אמ"ן. ביאורה בא בס' השורשים (הוצ' מקיצי נרדמים ברלין תרנ"ג, עמ' 37) לר' **יונה ך** **ג'נאח** שכתב שעניינה הביטחון והקבלה, וכן כתב ה**רד"ק** בס' השורשים שלו (ברלין תר"ז, עמ' לט).

כן במקרא משמעות המילה אמונה באה בד"כ כתיאור של מציאות קיימת ויציבה, כלומר בטוחה. כן כתב

"דע אתה המעיין במאמרי זה, כי האמונה אינה העניין הנאמר בפה אבל העניין המצויר בנפש, שהוא כן כמו שיצויר. ואם יספיק לך מן הדעות האמתיות או הנחשבות אמיתתם אצלך כשתספרם במאמר מבלתי שתציירם, ותאמין בהם, כל שכן שתבקש מהם האמת - הוא קל מאוד. כמו שתמצא רבים מן הפתאים ישמרו אמונות לא יציירו להם עניין בשום פנים".

מדברי הרמב"ם משמע שאפשר שתהיה האמונה בדבר מה מן הדברים באופן שקרי ובטעות, שכן כתב: 'אם יספיק לך מן הדעות האמתיות או הנחשבות אמיתתם' - היינו גם כשאינם כך. ואכן אף לדברי הרס"ג בהקדמתו תיתכן אמונה אמיתית ואמונה שקרית.

וכן כתב ר"ד מסרליאון בס' תהילה לדוד (ח"ב פ"ב) כנגד הסבורים שהוראת המילה אמונה כהוראת המילה אמת, והביא דברי הרמב"ם במו"נ הללו כראייה לכך (ועי' במה שכתב על דברי רמב"ם אלו הנרבוני בפ"י למו"נ ובוויכוחו עם אנשי עירו בזה).

עם זאת האברבנאל בפ"י למו"נ (שם) חלק וביאר שאף שלרמב"ם תיתכן אמונה כוזבת, אין זה כך ומחויב

אצלו: "ובמלבי"ם על ישעיה (פכ"ה פס' א' חלק ביאור המילים) כתב ש"אמונה עיקר עניינו חיזוק, שמחזק את לבבו ויאמן בלב שלם".

א"כ, העולה עד כה, הוא שה'אמונה' היא תיאור למציאות בטוחה וקיימת.

היחס שבין המושג 'אמונה' ל'אמת'

עוד יש לברר מהו היחס שבין המושג 'אמונה' ל'אמת'. נחלקו בזה בעלי הדקדוק המוזכרים לעיל. לדעת ר' יונה ן ג'נאח אלו שני שורשים שונים וכן כתב בס' השורשים שלו. אמנם לדעת הרד"ק בס' השורשים, אמ"ת באה מהשורש אמ"ן - ומשפטו אמנת (האותיות בסגול) בפלס 'דבלת', ונפלה הנו"ן להקל, כמו שנפלה מן 'בת' שהראוי בה - 'בנת' (בסגול); וכן כתב גם הרמב"ן בקצרה כי אמת מגזרת אמנה (בראשית לב, יא).

לכאורה, תהיה למחלוקת זו השלכה ביחס לאמיתות האמונה ודרכיה - כפי שנראה לקמן - שאם נאמר שהאמונה שווה עם המושג 'אמת', הרי מי שמאמין במה שאינו - אין זו אמונה אלא הזיה או מחשבה שבטעות.

ואכן, אפשרות זו עולה מדברי הרמב"ם במו"נ (ח"א פ"ג) ע"פ תרגום ר"ש תיבון¹⁷ שהגדיר מהי האמונה:

17 ולקמן נדון בכירור דברי הרמב"ם באריכות, אך לעת עתה די בעניין זה ואפילו אם יחשב כשיטת התיבונים ברמב"ם.

"קשוט" שמשמעותה יושר ואמת - כך בתהילים פ' (קיש, עה. ופס' פו שם) ועוד. וגם בירושלמי סנהדרין פרק ו' הלכה ג' מובן כי אמונה היא אמת ("זיען עכן את יהושע ויאמר אמנה. מהו אמנה? קושטא"). ועי' עוד בספר **הקיצורים** לאדמו"ר **צמח צדק** עמ' קא' (הובא בספר ליקוטי פירושים על התניא, הוצ' קה"ת, על פי"ח עמ' שכה) שדורש בחזקה שאמונה באה דווקא על האמת והוכחתו גם מספר השורשים לרד"ק (שהבאנו לעיל) ששורש הלשוני של אמת ואמונה הוא אחד - אמ"ן אלא שהנו"ן נפלה במילה אמת. ועי' עוד בתורת המועדים **לגר"ש גורן זצ"ל** (עמ' 96 ואילך) שכך הסיק.

מאיך לכאורה ישנה ראייה גדולה לתיבונים ברמב"ם ולדעת רס"ג שתיכן אמונה כוזבת והיא מה שהפסוק אומר (משלי יד, טו) "פְּתִי יֶאֱמִין לְכָל דָּבָר וְעָרוֹם יִבִּין לְאֲשֶׁרוֹ" ומבואר בכתוב כי האמונה של הפתי היא לכל דבר אף למה שאינו לאשורו (וכן ביארו המצודות והמלבי"ם שם). אמנם אפשר שיש לבאר בפס' שמה שמאמין הפתי לכל דבר לא מוסב על מה שאינו נכון, ואין הכוונה בפס' לומר שמאמין גם לטעות וערום יבין רק ויקבל רק מה שאמת ובדוק, אלא כדרך שביאר זאת הראב"ע. היינו: הפתי יאמין לילך אחר כל דבר ואף לצאת מדרך הישר מאחר ואינו בודק

שתהיה אמתית שאם לא כן היא מחשבה כוזבת, "כי הנה בכתבי הקודש לא יאמר שם אמונה על מה שהוא חושב, ומזאת הבחינה היה שיאמר אמונה על האמת ועל הקיום כמו שזכרתי למעלה בשיתופים" (עי' שם מה שנקט ארבעה תנאים להגדרת האמונה). ובאמת, קדם לאברבנאל ר' **שם טוב** ו' **שם טוב** בדרשות על התורה (דרשה ב' לפרשת האזינו, עמ' סט, ונציה שז') שמנה ד' תנאים למציאות האמונה ואחד מהם הוא שתהיה אמתית.

הן אמת שישנם ראיות לדברי האברבנאל מדברי התורה הנביאים וחז"ל. כן כתוב בדברים (לב, ד) "אל אמונה ואין עוול" - ומובן שאמונה היא כדבר שאין בו עוול וטעות, וכן ביאר שם **האבן עזרא**. וכן פשט הכוונה המוכרחת במלכים ב' כב' פס' ז': "אך לא יחשב איתם הכסף הניתן על ידם כי באמונה הם עושים", היינו שעושים ביושר. וכן מבואר בישעיה (פי"א ה): "והיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו" - אמונה כנגד צדק - וכן ביאר **רד"ק** שם וכן **במלבי"ם**. וכן בירמיה (פ"ט, ב): "וידריכו את לשונם קשת שקר ולא לאמונה". ובתהילים (לג, ד): "כי ישר דבר ה' וכל מעשהו באמונה". כך גם מבואר בדברי **יהונתן בן עוזיאל** שתירגם כמה פעמים אמונה במילה

אמנם ישנה ראייה גדולה לכאורה לדעת הסוברים שאין אמונה אלא מה שהוא אמת, שכן כתב גם בזוהר (ח"ג קצח ע"ב) "דלית אמונה בלא אמת", וכאמור ראינו כן בדברי חז"ל בירושלמי ובפירוש יונתן בן עוזיאל.

מה טוב לו ומה לא, ואילו הערום בודק מה טוב לאושרו - 'לאשורו'. הנה א"כ החלוקה כאן אינה בין אמת לבין השקר, אלא שהמושג 'יאמין' הכוונה 'יסמוך', לעומת 'יבין' שהכוונה בו שהערום יבדוק את הדברים לאן מובילה תכליתם.

מוצא האמונה ומיקומה במבנה הנפש

קלה, וביומא (סו' ע"ב) שכל חכמתן של נשים רק בפלך.

גם באבות (ג, יז) ברור כי יש הבדל בין המושגים שכן המשנה מחלקת ביניהם: "אם אין חִכְמָה, אין יִרְאָה. אם אין יִרְאָה, אין חִכְמָה. אם אין בִּינָה, אין דַּעַת. אם אין דַּעַת, אין בִּינָה". ובאבות דר"נ (פמ"ג) וכן בחגיגה (יב ע"א) נאמר שבעשרה דברים נברא העולם בחכמה בדעת ובתבונה וכו' וכו', הרי שאלו עשרה דברים נפרדים, ומהם שלשת מושגי ההכרה הללו.

כיון שכך עלינו להבין מהויות המושגים הללו, טרם שניגש לבירור המושג אמונה ביחס למציאות ההכרתית שבאדם.

חכמה בינה ודעת

הנה הגמ' בחגיגה יד' ע"א ביארה כי נכון הוא המבין דבר מתוך דבר. ובריש ספרי שאל אריוס את ר' יוסי

לאחר שראינו היחס שבין 'אמת' ל'אמונה', עלינו לעסוק בבירור המושג 'אמונה' לעומת שאר המושגים הקרובים: 'דיעה', 'בינה', 'חכמה', 'הרגשה' וכד', שכולם קשורים למציאות ההכרתית שבאדם. מתוך כך תעלה ההבנה מהי מציאות האמונה והיכן מוצאה ומיקומה בנפש האדם. אמנם עיסוקינו בשאר מדרגות ואופני ההכרה יהיה בקנצי מילין על אף שראוי להרחיב בו מאוד ובדעות השונות, אך כיון שאין הוא תכלית מבוקשנו יהיו דברינו מועטים בזה, ואך לנצרך לענייננו.

ההבדלים במושגי ההכרה

ע"פ דברי חז"ל ברור כי המושגים 'חכמה' 'בינה' ו'דעת' נפרדים ובעלי משמעות שונה. כך הגמ' בנדה (מה ע"ב) כתבה שנתן הקב"ה בינה יתרה לאישה יותר מלאיש, ומאידך בגמ' שבת (לג ע"ב) נאמר שנשים דעתן

הדעת הוא שידע את אמיתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. לפי זה יש לדייק יותר ולומר, שהבינה היא התפיסה האינטואיטיבית המדמה דבר לדבר ע"פ הדמיון ולא מתוך העמידה על המאפיינים באופן מושכל. אמנם הדעת הוא השלב הבא לאחר חיתוך הדברים ומציאת הנקודות המגדירות המאפיינות ומבדילות את המושכל מהסובב. לכן ברור מדוע הבינה מיוחסת ללב כדברי הגמ' שהלב מבין והכליות יועצות (ברכות סא ע"א) וכן יש בתיקוני זוהר (הקדמה), ומשום כך בינה יתירה ניתנה לאישה, כפי הידוע מיכולתה הלבבית והאינטואיטיבית.

משום כך נראה שביאר הגר"א על משלי (יד, ו) שחכמה הוא הלומד מרבו, ובינה היא הבנת דבר מתוך דבר. ואילו דעת הוא לדעת הדבר על בוריו.

אמנם צריך לדעת שיש הרבה בלשון הראשונים שאינם מבדילים בין בינה לדעת וכפי שכתב רש"י בשבת לא' ע"א שהבנת דבר מתוך דבר היינו הדעת. לכן ביאר גם הראב"ד לספ"י (הקדמה, ג ע"א הוצ' ישיבת החיים והשלום) שכל דבר המחלק בין דבר לזולתו הוא ממעלת הבינה, וכתב עוד שהבינה היא הנותנת צורה לגולם שהעבירה החכמה לה. כל זה מתאים גם לדברי המהר"י ג'קטיליא בשער ח'

מה בין חכמים לנבונים, וביאר לו שחכם דומה לשולחני וכשמביאים לו לראות רואה ואם לא בטל. אמנם הנבון הוא כשולחני תגר שגם אם אין מביאים לו מחזיר ומביא משלו.

לכאורה הכוונה במשל זה היא שחכמה היא קבלת המידע וקליטתו כמות שהוא אך בלא עמידה על הנקודה המאפיינת את מה שהתקבל - כשולחני הפעיל רק בעת שמביאים לו מה שיראה; לעומת הבינה שהיא העמידה על הנקודות האיכותיות המאפיינות את הידוע והמושכל כבר - שבזה הדמיון לשולחני המחזיר ומביא משלו. כלומר הבינה דנה במה שכבר קלטה מהחכמה ועומדת עליו, שמתוך כך באה היכולת להסיק מידע נוסף בהיקש מדבר לדבר.

אמנם הרמ"ז על אבות פ"ג מ"ז ביאר כי 'בינה' היא כנגד המשנה ו'דעת' כנגד התלמוד, ולכן נאמר שכל הפוסק מתוך המשנה הרי הוא ממבלי עולם. והביא שם הרמ"ז מדברי רש"י שזה משום שאינם יודעים טעמי המשנה ופעמים שמדמים דבר לדבר ואינו דומה. לעומת זאת, כתב שם כי הדעת היא מידת הגמרא שנותנת טעם לדברים ומתוך כך יש להסיק נכונה ההלכה. וכן ביאר המהר"ל בדרך חיים שהנבון הוא המפולפל שמוציא דבר מתוך דבר אך מידת

מצורע בשם **הראב"ע**. כך גם **בשל"ה** על פסחים פר' תורה אור בהגהה, ו**בבעש"ט** עה"ת פר' בראשית. ובעל **התניא** בליקוטי אמרים פ"ג ביאר העניין בכך שהדעת היא התקשרות והתחברות, היינו שאדם מקשר דעתו בקשר חזק ואמיץ מאוד ויתקע מחשבתו באומץ. עוד הסביר שם, כי ע"י ההתבוננות התמידית החזקה והאמיצה, ייוולדו רגשות ביחס לידוע. לכן כתב שאם לא יתקע אדם דעתו בחוזק בגדולת א"ס ב"ה, לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמתית אלא דמיון שווא, כיון שהדעת היא קיום המידות וחיותן.

ולהבין העניין ביחס לתחומי ההכרה, הנה מבואר מדברים אלו כי הידיעה אינה ההבנה על דבר מסוים והכרתו באופן שטחי, אלא אדרבה התבוננות רבה ואמיצה בו עד שידיעתו הופכת להיות מוחשית וממשית. ידיעה זו על דבר מסוים גורמת לתחושת אמיתות ביחס לידוע עד שהיא יכולה לעורר רגשות. ואכן **המלבי"ם** על בראשית ד' ביאר כי הידיעה היא מה שנקבע בנפש בהשכלה ברורה, כדרך מה שמשיג האדם ע"י החושים והמושכלות הראשונות, ולכן מוסב השורש י.ד.ע על הרגשות הנפש. וכדברים הללו יש גם בדברי ר' **דוד טעביל** בדרשות **נחלת דוד**.

שכתב שבינה היא ראשית מידת הדין, וזאת משום שמידת הדין היא קובעת גבולות הדבר. כן קבע כי הבינה נקראת כך על שם הבנים היוצאים ממנה - בדבר מתוך דבר. ועי' עוד בפ"י ר' **יונה** על משלי פ"ב פס' ב'. ונראה שהביאור לכך שאין אותם ראשונים מבדילים בין 'בינה' ל'דעת' הוא: הדימוי הנכון להוליד ממנו דבר אחר, אך אינו אלא אחר העמידה על הנק' המאפיינות את המושכל, ולכן כללו מי מהראשונים את נק' הבינה שראשיתה בתפיסה אינטואיטיבית ליבית, אל הדעת בה יש כבר הבדלה מושכלת, שמתוך כך הדימוי נכון ומדוקדק ומתוך העמידה על הדבר הידוע. וכן בספרות הקבלית וב"יחוד מתקופת הראשונים תמצא שלרוב השמיטו ספירת הדעת (ויש שביארו שהיא התפארת טרם התגלמותה).

משמעות נוספת למושג 'דעת' הקשורה להנ"ל

אמנם יש בדברי רבותינו עוד בכדי להבין את מושג ה'דעת'. שכן מצאנו בדבריהם יחס אל המושג 'דעת' כלשון חיבור ודבקות, בעקבות הפסוק "והאדם ידע את חווה אשתו" (בראשית ד, א). כך ביאר **הרמב"ן** בדרשתו לר"ה כי הידיעה תיאמר על הדבקות. וכן דברי ר"י ן' שוועיב בפר' תזריע

מעקש ומכשול מדרך המעיינים, שכן נחלקו המתרגמים השונים בתרגום המילה הערבית "אעתקאד" שמופיעה בכמה מקומות בכתבי רבותינו כרמב"ם רס"ג הכוזרי ועוד, ובשל כך רבה המבוכה ובעיקר לענייננו. הרמב"ם שהבאנו לעיל (מו"נ ח"א פ"ב) המגדיר מהי 'אמונה' השתמש בשורש 'אעתקאד' שתירגמו הר"ש תיבון 'אמונה', וביאר שהיא עניין המצטייר בנפש כאשר מאמתים אותו שהוא כך כפי שהצטייר. וכן רס"ג בפס' ד' של הקדמתו, השתמש בשורש זה והגדיר כי האמונה היא עניין העולה בלב לכל דבר ידוע, לאחר שהשכל יקיף את הנושא ויכניסה ללבבות - גם כאן לפי תרגום ר"י תיבון התרגום הנכון הוא 'אמונה'. כן יש גם בספר המצוות לרמב"ם במצווה א' שהשתמש בשורש זה ותרגומו בדפוסים הרגילים הוא 'אמונה', וכן העיר הר"ח העליר. והנה על כל המקומות הללו העיר

סיכום מהלך ההכרה ע"פ העולה עד כה ע"פ המובן עד כה, יצא כי החושים הם המוסרים את המציאות כפי המשתקף מבחינתם, כשהבחנות אלו נמסרות אל מדור החכמה, המכירה את הדברים. לאחר הכרת החכמה, בינת האדם - מתוך תפיסה אינטואיטיבית - מקטלגת את המוכר והמושג בשייכות לתחום מסוים מתוך תחומי המציאות הידועים לה, היינו אפיון המושכל באופן אינטואיטיבי. רק לאחר התבוננות רבה עובר המושג ניתוח לפרטיו המחלק בין חלקי המושג - בין חומר צורתו תכליתו ומוצאו, כשמתוך התבוננות רבה זו, נולדת הדעת ביחס למושג. מתוך כך מוטבע המושכל בנפש, ומזה מתעוררת גם התחושה ביחס למושג¹⁸.

היחס בין 'דעה' ו'אמונה' במתרגמים, ומזה להגדרת המושגים

והנה טרם שנמשיך עלינו להסיר

18 בלשון מדע המח החדש, יש לומר כי חלק 'המחשבה' ו'הבינה' מצוי במח החושב - הניאוקורטקס (קליפת המח החדשה), ואילו הרגשות מצויות במערכת הלימבית. ה'דעת' א"כ מצויה במערכת הקשרים המסועפת והעצומה שבין הניאוקורטקס לבין המערכת הלימבית. ואם כי התהליך בו המידע מגיע קודם לניאוקורטקס דרך ה'רמה' המקבלת את איתותי החושים, ומשם מגיעות הידיעות והאבחנות אל המערכת הלימבית - הוא התהליך העיקרי בו מחשבה מולידה רגש, וכפי שכתבנו למעלה; אמנם חלק קטן מהאיתותים הללו מגיעים ישירות מהרמה אל השקד (אמיגדלה) המצוי קרוב לתחתית המערכת הלימבית, ומכאן יכולה להתפתח תגובה רגשית טרם שהתגבשה במח דעה ואבחנה לגבי מה שנצפה ע"י המערכת החושית. אמנם מציאות זו אינה המציאות הרגילה אלא פעולה אימפולסיבית בזמן של תחושת חירום ומעין זה, ואין זה קשור לדיון בו אנו מצויים (ראה פ' 1 ו 2 באינטליגנציה רגשית' לדר' דניאל גולמן, הוצ' מטר תשס"ט).

הנוסחאות לתרגום אחרת. אלא שבאמת כאשר נבדוק בנוסחתו של הגר"י קאפח בפי' המשניות אשר לו, נראה שהמילים 'להאמין' מושמטות ואינם קיימות לפי נוסח זה, וא"כ שוב אין ראייה לדברי הגר"ש. עוד, מה שכתב ראייה מזה ששאר הראשונים דברו על 'אמונה' והושפעו מדברי הרמב"ם, והרי שגם הם סברו כי מדובר כאן על 'אמונה' ולא על 'דעת', אין מזה הכרח ראייתי, שכן כבר אז היה קיים תרגום התיבונים וממילא אפשר שהושפעו ממה שתרגמו.

מ"מ אחר המחילה אומר בעוני כי דברי הגר"י קאפח זצ"ל אודות הדעה אינם מוכרחים ואדרבה אפשר שמוכח אחרת. שהרי לדבריו ה'דיעה' באה רק לאחר מחקר אודות הדבר לעומת ה'אמונה' שקבלתה שרירותית. והנה כד נעיין בדברי הרמב"ם שבפ"נ מח"א דמו"נ ובתרגומו של הגר"י עצמו, הרי שהדברים יעלו באופן אחר. שכן כתב הרמב"ם כי 'הדעה אינו עניין הנאמר בפה אלא המצטייר בנפש כאשר מאמתים אותו... ואם אתה מאותם שמספיק להם מן ההשקפות הנכונות או שחושבים שהם נכונות בכך שתאמר אותם בפיך בלי שתשכיל אותם ותבינם, כל שכן שתחקור בהם על נכון, הרי זה קל

הגר"י קאפח שאין תרגום זה נכון, אלא המילה הנכונה לביאור השורש הערבי 'אעתקאד' הוא 'דעה'. וראיתו ממה שאף הר"י תיבון תרגם את כותרתו של רס"ג: "כתאב אלמכתאר פי אלאמאנאת ואלאעתקאדאת": ספר הנבחר באמונות ודעות. הרי שהמילה 'אעתקאד' תורגמה כ'דעה'. אמנם נראה כי עיקר סברתו של הגר"י קאפח באה משום מה שכתב בהערה א' בפ"נ ח"א דמו"נ, שלדעתו 'אמונה' היא השקפה הנתפסת בידי אדם במסורת וללא ידיעה יסודית, ולפיכך תרגם 'דעה' בכל מקום. כי 'דעה' היא ההשקפה אליה מגיע האדם מתוך חקירה יסודית ומתוך בדיקה מקיפה של ההקדמות אשר הובילו אליה, ואף תוך בדיקת המתקפות הצפויות נגדה כדי לדעת אם היא עשויה להחזיק מעמד נגדן.

וטרם שנתייחס לדברים אלו ומה שיש להשיב עליהן, יש לומר כי דברי הגר"ש גורן זלה"ה (בתורת המועדים שהבאנו לעיל) המנסים לסתור את דברי הגר"י אינם קשים כל כך. שכן עיקר הוכחתו ממה שיש בפירוש המשניות שבפרק חלק מסנהדרין בו מונה יג' עיקרים ושם קבע כי היסוד הראשון הוא להאמין מציאות הבו"ת וכו'. וכתב שם הגר"ש כי אין כל אפשרות לא לפי הנוסח הערבי ולא לפי שאר

מאוד. כפי שאתה מוצא רבים מן הפתאים תופסים דעות שאינם מבינים להם ענין כלל".

הנה הרמב"ם מעלה כאפשרות שדעה תהיה קיימת - אמנם בטעות - אף במקום שאין שום חקירה ואין שום השכלה, אלא אימות בלב בלבד (וכפי הפירוש השני שביאר הגר"י קאפח עצמו בהערה 2 שם לגבי המשפט "כאשר מאמתים אותו). הרי לנו כי 'דעה' אינה דווקא זו הבאה לאחר מחקר וכד'.

עוד תראה מה שתרגם הגר"י קאפח על פי שיטתו בכוזרי שבהוצאתו (מאמר חמישי פס' טז, עמ' ריד-רטו, מכון משה תשנ"ז): "ותכלית אותו ה"מתכלם" בכל מה שהוא לומד ומה שהוא מלמד, הוא שימצא בנפשו ובנפש תלמידיו הדעות אשר בנפש אותו השלם הטבוע, ואפשר שמפסיד עליו מדע ה"כלאם" הרבה מן הדעות האמתיות במה שמעורר לו מן הספקות וההשקפות המקובלות...".

הנה מפורש כתוב כי לאותו שלם טבוע שדעותיו לא באו מתוך מחקר כדברי הכוזרי, יתרון. ותרגם הגר"י קאפח ע"פ שיטתו הקבועה לתרגם "אעתקאד" כ'דעה' גם כאן, והרי יש כאן דעה שבאה שלא מתוך מחקר כלל!

ונראה כי יש ראיות חזקות בדברי הקדמונים וחז"ל וכן במקרא, כי

השורש יד"ע אינו מציין השקפה שבאה דווקא לאחר מחקר. כך לדברי יונתן בן עוזיאל בתרגומו לפס' בפר' נח (ט, כד): "וַיִּיקֶץ נֹחַ מֵיֵינוּ וַיֵּדַע אֶת אֲשֶׁר־עָשָׂה־לוֹ בְּנוֹ הַקָּטָן" - "וַיֵּדַע אֶת נֹחַ מִן חֲמָרֶיהָ וַיֵּדַע בְּאֲשֶׁתְּעוֹת חֲלָמָא יַת דְּעֵבֵד לִיה חָם בְּרִיה". הרי שעל המילים שבתורה - וידע את אשר עשה לו - כתב כי הידיעה באה לא לאחר שחקר מאחיו אלא באמצעות חלום, וזה בוודאי לא חקירה וכד'.

וכן בשמות (ז, יז) נאמר: "כֹּה אָמַר יְקֹנֵק בְּזֹאת תִּדְעֶה פִּי אֲנִי יְקֹנֵק הִנֵּה אֲנֹכִי מִכָּהּ בַּמָּטָה אֲשֶׁר־בְּיָדִי עַל־הַמַּיִם אֲשֶׁר בְּיָאֵר וְנִהְפְּכוּ לְדָם". וכבר ביאר הרמב"ם בפ"ח ה"א כי אין למופתים ראייה על דבר שכבר אפשר שיעשו בלאט או בכישוף, וכיצד א"כ נאמרה כאן לשון ידיעה - "בזאת תדע כי אני ה'?! ויש הרבה כיו"ב. אמנם אף מהרמב"ם עצמו הדברים מוכחים, שכן אומר הרמב"ם שם (שם) שמה רבינו לא האמינו בו מפני האותות והמופתים שאפשר שיעשו בכישוף, אלא "במה האמינו בו? במעמד הר סיני. שעינינו ראו ולא זר ואוזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים. והוא ניגש אל הערפל והקול מדבר אליו. ואנו שומעין. משה משה לך אמור להם כך וכך. וכן הוא אומר: פנים בפנים דבר ה' עמכם...ומניין שבמעמד הר סיני לבדו

משלשת המינים האלו, עליו נאמר פתי יאמין לכל דבר".

הרי מבואר כי האמונה יכולה לבוא גם לאחר דברים מוצקים וברורים כמו חשבון וכד' - היפך דבריו של הגר"י קאפח (וראה גם הערתו של הגר"י שילת שליט"א שם).

משום כל זאת, נראה לענ"ד לומר - וכפי שהתחלנו לבאר קודם לכן - כי המושג 'דעת' עומד בין המערכת השכלית למערכת הרגשית, כחוליה המקשרת בין שני המערכות. שכן בהתבוננות תמידית המושגים נרכשים לדעת האדם כהשקפה קבועה ומאומתת בלב האדם, וכדרך שהמושכלות הראשונות נאמנות על האדם באופן מוחלט ואין בזה חולק. הידיעה לפי זה היא ידיעה מוחשית וברורה ולא ניתנת לספק, ומקור ההחלטיות הוא בלב.

בהתבוננות פשוטה גם המושג 'אמונה' שייך למערכת הביניים העומדת בין השכל לרגש. שכן האמונה מיוחסת לתפיסות יסודיות שאדם סומך עליהם, והרי ההסתמכות וההישענות שייכת למערכת הרגשית. הנה א"כ, שני מושגים אלו: 'דעת' ו'אמונה', מהווים מושגים מיצרניים. כלומר: 'הדעת' היא התוכן המאומת, ו'האמונה' היא היחס הנפשי לתוכן זה, כשאין הדבר נבדל אם נעשה במחקר או בקבלה ומסורת. ואמנם

היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי? שנאמר: הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע האם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם". הנה מפורש כתוב בדברי הרמב"ם בלשון 'אמונה', ראייה מופתית מוחלטת על נבואתו של משה, והרי לדברי הגר"י אמונה אינה אלא קבלה שרירותית ללא מחקר!

והראייה הגדולה כי אין האמונה דבר שבא דווקא בשרירות היא מה שכתב הרמב"ם באגרתו לחכמי מונפסלייר (מהד' הגר"י שילת שליט"א, עמ' תעח) הכתובה עברית⁽¹⁾ ומשם עולה מפורשות כדברינו, וזה לשונה:

"דעו רבותי שאין ראוי לנו להאמין אלא באחד משלשה דברים. הראשון - דבר שתהיה עליו ראייה ברורה מדעתו של אדם, כגון חכמת החשבון והגימטריות והתקופות. והשני - דבר ששיגו האדם באחד מחמשת ההרגשות, כגון שידע בוודאי שזה אדום וזה שחור וכיו"ב בראיית עינו, או שיטעם שזה מר וזה מתוק, או שימשש שזה חם וזה קר... והשלישי דבר שיקבל אותו האדם מן הנביאים ומן הצדיקים. וצריך לבעל דעה לחלק בדעתו ובמחשבתו כל הדברים שהוא מאמין בהם, ויאמר: זה האמנתי בו מפני הקבלה וזה האמנתי בו מפני ההרגשה וזה האמנתי בו מפני הדעה. וכל מי שיאמין בדבר אחר שאינו

אז בחוש ולא באימות שכלי אלא בקבלה נמשכת". כלומר מוצא האמונה הוא מתוך קבלת אבות ולא מבירור שכלי בחקירה פילוסופית והקשית. א"כ ברור, שאין מדובר פה על תפיסה שכלית אלא על החלטה נפשית.

כדברים אלו כתב גם **הצמח צדק בדרך מצוותיך** מצות האמנת האלוקות (פ"א), כי אמונה לא תתכן אלא על דבר שאינו רואה בעיניו, וכבר ראינו כי גם הגר"י קאפח כך סבר.

אמנם כל זה לעניין מוצא האמונה אם בא מקבלה או ממחקר, אך מכל מקום לעצם הביאור במיקום האמונה בנפש, כבר ביארנו כי אינה אלא היחס הנפשי אל התוכן הנאמן, ואילו הדעה היא התוכן עצמו. ואף אם ראינו כי לדברי הרבה מהראשונים יש חילוף בין המושג 'אמונה' למושג 'דעת', ואף האמונה מוסבת לעיתים על התוכן - כדברי אותם הסוברים שה'אמונה' אכן באה גם ביחס למה שנתאמת באופן שכלי, הרי שאך בזה נחלקו רבותינו אלה, והרי שגם דברים אלו של העיקרים והאברבנאל מתאימים לדברינו ביחס למיקום האמונה בתחום ההכרה שבאדם, והיינו שהאמונה מיקומה בנפש בתחום הביניים שבין המערכת השכלית לרגשית, והיא היחס הנפשי

בלשון הראשונים השתמשו בשני המושגים אלו לסירוגין, ופעמים - כדרך שתרגמו התיבונים - התייחסו למושג 'אמונה' כמציינ תוכן ולא יחס נפשי לדבר. על כן תמצא בדבריהם אני מאמין שכך וכך (מאמין ש...), ולא רק מאמין בדעה מסוימת (מאמין ב...); עם זאת ברמב"ם שנודע כצח לשון ביותר ומדויק בדבריו, לעולם תמצא בחיבורו היחיד שכתוב עברית- ביד החזקה - מאמין ב... ולא מאמין ש... ועי' עוד בחקר ועיון לג"ר קלמן כהנא ת"א תש"כ עמ' רלב בפרק ידיעה ואמונה שעמד בזה).

דעת העיקרים והאברבנאל שהאמונה אינה אלא מקבלה ולא ממחקר

למרות מה שנאמר עד כה, **האברבנאל על מו"נ** (ח"א פ"ג) סובר שמושג 'אמונה' אכן לעולם לא ימצא במקרא על מה שמושג בחקירה ועיון, אלא רק במה שבא מהנבואה או מחזיון מופתים ונפלאות. והיינו שלדידו אמונה חיה מתוך קבלה נפשית במה ששומע האדם מנביא או בקבלה או מה שמתעורר בו בעקבות אותות ומופתים הגם שאין לו ראייה על עצם הדברים.

והאמת שכדברי האברבנאל כן גם בדעת בעל **העיקרים** (מאמר ראשון פי"ט) שכתב: "על דרך זה תיפול האמונה בכל זמן מדברים שלא הושגו

לידיעות מסוימות שהאדם נחשף אליהם.

חכמי הרגש וחכמי השכל

לאחר בירור דברים ביחס למיקום האמונה והדעת, ומה שהעלנו כי אלו מושגים מצרניים השייכים לתחום הביניים שבין המערכת השכלית לנפשית-רגשית, ממילא אפשר להבין מדוע המתרגמים והראשונים השתמשו פעם במושג 'דעת' ופעם במושג 'אמונה' ולא הבדילו בניהם. כמו כן יתברר לקמן שיש מהראשונים שייחסו ענייני האמונה ודרכי השגתה לתחום השכלי, שכאמור היא פרי היוצא ממהלך ההכרה וכפי שביארנו; ויש שהתייחסו אליה כשייכת למערכת הרגשית. אמנם אין הדברים אמורים - כפי שנברר לקמן - רק ביחס להגדרה, אלא גם באורחות ההשגה והקיום של מצוות האמונה, מה שנבאר מיד. אך תחילה וראש נראה דברי **מרן הראי"ה קוק זצ"ל** שבמילים מועטות סיכם כל הסוגיה באופן נפלא ועמוק, ואחר נדון בדברים ממקורם. וזה לשונו (אג' תשצ"ג):

"והנה חוץ משני הדברים הידועים של המחקר ההגיוני והקבלה בסוד ד' שהם שני נחלים גדולים רחבי ידיים... גם בפשטותה של תכונת האמונה ככר גדול ורחב ידיים נמצא

להוגיה ודורשיה...רק בפרטי האורחות נפלגו חכמי הדורות איזו מסלה יבחר לו האדם בעסקיו הרוחניים בדרך קביעות. שדעת גדולי החוקרים האלוקיים כרב סעדיה גאון הרמב"ם וחובה"ל וסיעתם, היא שיסוד מצוות האמונה היא בעצמה מצוות הידיעה וההתעמקות החקירה הישרה, ובדעתם אחזו כמה מגדולי חכמי הקבלה המעמיקים ע"פ דרכם. ודעת גדולי חכמי הרגש שבראשם עומד ר' יהודה הלוי, ובעקבותיו אחזו בעל העקידה הרי"ץ אברבנאל האב וגם הבן ר"י ליאון אברבנאל, והרבה מגדולי המקובלים נבוני לחש של רגשי הנפש, הלכו בדרכם אשר שדו נרגא בכל המהלך של המחקר ההגיוני וביססו ביותר את היסודות של עומק קדושת ההכרה השירית של רגשי הנשמה והתעלותה הפנימית. והר"ח קרשקש בעל אור ה' תמך שיטה זו דווקא ע"פ עומק ההיגיון המחקרי עצמו, ואת בניין הרגש העמוק בתועפות עוזו בנה על יסוד מפלתה של הפילוסופיה ההגיונית. ושיטה זו היותר קרובה לאורחא דמהמנותא היא הולכת ומתחזקת במהלך הרוח של הדורות האחרונים. ובעיקרן של דברים, אלו ואלו דא"ח, ששורשיהן פתוחים בשיטות חלוקות של גאוני בכל בייחוסן אל האגדות, שהן הן אוצרות קדושת חכמת האמונה

"דע שהעבירות והמצוות התוריות אמנם ימצאו בשני חלקים מחלקי הנפש. והם: החלק המרגיש והחלק המתעורר לבד, ובשני אלו החלקים יהיו כל העברות והמצוות... אך החלק השכלי יש בו מבוכה. אבל אני אומר שיש בזה הכח גם כן מצווה ועבירה: לפי אמונת דעת בטלה או אמונת דעת אמתית". ובמהדורת קאפח תרגם "באמנת מחשבה נפסדת או באמנת מחשבה אמתית" (וצ"ע מדוע הגר"י קאפח לשיטתו תרגם כאן כך שהרי במקור הערבי אין אלא המילה "אעתקאד", וזה כבר עמד עליו הגר"י קאפח כי יש לתרגמו דווקא כדעה. אמנם לפי ביאורנו לעיל שאלו מילים נרדפות ומצרניות הרי שהכל אתי שפיר).

בירור דברי הכוזרי ביחס למוצא האמונה

מאיך כפי שביאר מרן הראי"ה, בדברי ריה"ל בכוזרי יש ללמוד שמיקומה של מצוות האמונה שייך לתחום הרגשי. שאף שבמאמר חמישי פס' יב' כתב ריה"ל כי "האהבה וההיזק והאמנה והאכזבה למחשבי". וביאר בקול יהודה מוסקטו (עמ' 39 עמודה ב) כי הכוונה ב"מחשבי" לכח השיפוט השכלי שבאדם, ולפי זה תהיה תכונת האמונה שייכת לתחום השכלי - ויתפרש כפי שביארנו לעיל בדעת הרס"ג והרמב"ם; מכל מקום בכמה מקומות מברר ריה"ל כי האמונה העליונה נעלה היא מזו

שבתורה שבע"פ, מכונות הקבלה, מקורות הרגשות הקדושים, ומעיינות השירה האמונית העליונה. והדברים הולכים ומתפלשים עד השתרגות השיטות שבמהלך התלמודים הבבלי והירושלמי בנידון עמוק וקדוש זה".

דעת רס"ג והרמב"ם במציאות האמונה כפועל יוצא וכפרי ההכרה

כאמור מדברי מרן הראי"ה, הרי שלדברי חלק מהראשונים מצוות 'האמונה' הרי שיש לה להיחשב כפרי המבשיל לאחר תהליך הכרתי מחויב. כך כאמור בתיאור רס"ג למציאות האמונה (ע"פ התיבונים), מובן שזו באה לאחר העיון השכלי, ולאחר שהשכל סיכם למסקנה את תוצאותיו, שאז המערכת הרגשית - "הלב" בלשון רס"ג - מקבל את המסקנות ויוצר יחס חיובי כלפי זה, ויחס זה קרוי 'אמונה'. ונביא את לשונו: "מה היא האמונה? - ונאמר כי היא עניין עולה בלב לכל דבר ידוע בתכונה אשר הוא עליה. וכאשר תצא חמאת העיון יקבלנה השכל ויקיפנה ויכניסנה בלבבות ותמזג בהם ויהיה בהם האדם מאמין בעניין אשר הגיע אליו ויצניעהו לעת אחרת או לעיתים".

וכן יהיה מובן מדוע הרמב"ם בפירוש המשניות (לפי כל המתרגמים כולל הגר"י קאפח) ביאר בפ"ב משמונה פרקים כי מיקום האמונה שייך לתחום השכלי:

יבוא לידי טעות לעולם כי מיד בסטייה הראשונה ידע מעצמו מקום הטעות (ראה בקול יהודה מוסקטו ביאור העניין שם).

עוד מבואר שם בכוזרי כי ישראל הם "העם המוטבעים לתורה ולהתקרב אל האלוקים", ואין צריך להם בטבעם חקירה ע"מ להגיע לידי אמונה, אלא מיד כשיפגשו מאמין חסיד, "יקדחו בנפשותם ניצוצות מדברי החסידים וישבו מאורות בליבם".

מדברי ריה"ל בזה מובן שאין מקור האמונה הזו שקורה אותה "העליונה", שייך לתחום השכלי, שהרי מדבר על מציאות "טבועה" באדם מהולדתו, וכן מה שבא בלא שום חקירה שכלית קודמת, ומעין המושכלות הראשונות. מאידך כבר ראינו בדבריו כי ישנה אמונה הבאה לאחר בירור שכלי, כפי שהבאנו ממאמר חמישי פס' יב' שאמונה שייכת למחשבי.

ובאופן פשוט בדברי ריה"ל יש לומר כפי שביארנו לעיל, שהאמונה היא היחס הנפשי כלפי הכלת המושכל. אלא כיון שכדרך שביררנו המושג 'אמונה' ו'דעת' שייכים לתחום הביניים שבין הנפש לשכל, לכן כתב ריה"ל כי האמונה שייך למחשבי, אך מכל מקום, ברור מתוך דברי ריה"ל שמוצא האמונה אינו מהאדם במושכלותיו וכד', אלא היא מציאות אלוקית החלה בטבע האדם. וליתר

הבאה לאחר הבירור השכלי, ואם כן בוודאי שאינה שייכת לתחום זה. כך כתב במאמר שני פס' כו', שמי שקבל את דברי התורה קיבול שלם מבלי שיתחכם בשכלו בזה, הוא מעולה ממי שיתחכם בה וחקר; ורק מי שנטה מהמדרגה העליונה ההיא אל המחקר, טוב שיוציא בזה מוצאי חכמה מאשר יעזוב זאת לסברות רעות וספקות המביאות אל האבדון. כך גם בריש מאמר החמישי פס' א' כותב שכיון שחסר כבר את המדרגה העליונה מברור האמונה בלא מחקר, לכן הוא מבקש ראיות וסברות. אמנם האריך להבהיר עניין זה במאמר חמישי פס' טז', ושם ביאר (כפי שהזכרנו לעיל) שהחכם התמים מאמין מתוך מה שמוטבע בנפשו, וכל התועלת בהתחכמות ומחקר בשורשי האמונות ביחס אליו, הוא רק מצד דין 'דע מה שתשיב לאפיקורס' ולא מצד העניין עצמו. והביא בזה משל המשווה בין החכם התמים שהאמונה טבועה בו למאמין מתוך מחקר, כדמיון למי שמתוך חכמתו יודע חכמת השיר והמשקל - שלאחר התחכמות רבה יוכל לחבר שיר בלא שום טעות מצד המשקל החריזה ומליצה, לעומת מי שחכמת השיר טבועה בו בטבע כשרונו ואין צריך ללימוד חכמה זו, עד ש"טועם" את משקל השיר ואיכותו בלא לימוד, ולא

ביאור, הוא כדרך האקסיומות המתקבלות על לב האדם כאמת מוחלטת שלא ע"י חקירה, אלא מקורם עליון.

דעת בעלי פנימיות התורה ככוזרי

כדברים המובעים בכוזרי, יש בקרב בעלי פנימיות התורה והאמונה המבארים כי מוצא האמונה עמוק יותר בנפש האדם מאשר הכרות הנובעות מהמערכת השכלית. וכך לשון הגרמ"מ משקלוב בביאורי הזוהר (דף קז): "ודע שהבחירה נתונה ביד האדם אך אנחנו בני ישראל בני אברהם יצחק ויעקב קרובים שורשינו יותר להחזיק בשורש הקדושה העליונה, מחמת שהאמונה ירושה לנו מאבותינו. אך אעפ"כ יש בכל אדם בחירה לעשות כרצונו לילך בדרכי אבותינו או ח"ו לנטוש ולהרוס בניין אבותינו וכו'". מדברי הגרמ"מ משקלוב מובן כי אמירתו שהאמונה ירושה מאבותינו אינה מתייחסת לידיעות אמוניות שקיבלנו מאבותינו ועליהם אנחנו סומכים, שהרי הוא מבהיר שבנ"י קרובים מצד שורש נשמתם, וא"כ כוונתו ברורה שזוהי מציאות קיימת שאינה באה בבחירה אלא מתולדה. (ודברים אלו שווים עם מה שראינו בכוזרי לגבי "העם המוטבעים לתורה ולהתקרב אל האלוקים").

ברור א"כ כי האמונה לפיכך אינה

באה מצד השכל והיקשיו שאלו דברים נרכשים, אלא זהו טבע נפשי ישראלי או מעין חוש מכוחות הנפש שניתן לאימון ולאימוץ.

כדברים אלו יש להבין גם בשיטת המהר"ל בכמה מספריו ובהם מה שכתב בגבורות ה' פ"ט שהאמונה היא מעלה גדולה מצד שהאדם מקבל האמונה מן הש"י ובזה הוא דבק בו ית' (עמ' נז' הוצ' לונדון). וברורה כוונתו על פי הנ"ל, שמקור האמונה אינו באדם והשתדלותו אלא מציאות טבעית מולדת שבנפש הישראלית.

גם מדברי גדולי בעלי החסידות מובן כי מקור האמונה אינו מהתיישבות נפשית על דבר ידיעה שכלית הבאה מבחוץ, אלא מתוך התבוננות פנימית שכן גדולי ישראל אלו תבעו זוך הלב לשם חיזוק האמונה. וכך כתב הרצ"ה מלובלין בקונטרס ס' הזכרונות (מצווה א) שזיכוך הלב הוא המביא לאמונה חושית ואין צריך לראייה שכלית כלל אלא למכחישי התורה, ואדרבה זוהי תכלית התורה והמצוות לזכך את הלב שיגיע לידיעה והשגה מעצמו. וכן כתבו עד מאחרוני האדמורי"ם בעלי החסידות כמו האדמו"ר מפאסצ'נה בחובת התלמידים במאמר השני מסוף ספרו עי"ש, וכן בעל השומר אמונים ר' אהרון ראטה בספרו שם מאמר האמונה פ"ח וט'.

גם בעל הקרן אורה על מסכת יבמות

(דף קכב ע"ב) ביאר שדווקא ע"י זיכוך הלב בתורה אפשר יהיה לראות במציאות הטבעית את השגחת ה' וכסיוע לענייני האמונה.

כן ביאר מרן הראי"ה ז"ל

גם **מרן הרב קוק זלה"ה** הדגיש כן בכמה מקומות מספריו, ובמאמרי הראי"ה (מאורות האמונה עמ' 70) הדברים מובאים בצורה ברורה ושם הוא מתייחס לביאורים השונים כפי שהראנו לעיל. וכך לשונו: "האמונה אינה לא שכל ולא רגש, אלא גילוי עצמי היותר יסודי של מהות הנשמה, שצריך להדריך אותה בתכונתה. וכשאינן משחיתים את דרכה הטבעי לה, איננה צריכה לשום תוכן אחר לסעדה, אלא היא מוצאה בעצמה את הכל. בעת החלש אורה, אז בא השכל והרגש לפנות לפניה דרך. וגם אז צריכה היא לדעת את ערכה, שלא משרתה השכל והרגש הם הנם עצמותה. וכשתהיה קבועה באיתן מושבה, אז יצליחו השכל והרגש בפינוי הדרך ובהמצאת האמצעים השכליים והמוסריים המסקלים את המכשולים מעל דרכה."

מבואר מדברי **מרן הרב זצ"ל** כי מוצא האמונה בא כמציאות פנימית מולדת - "מהות הנשמה", וכל החקירות השכליות אינם באות אלא כסעד

ותמיכה למציאות קיימת, וכפי שכבר ראינו שבירר באג' תשצג' לעיל.

עוד לדברי הרב זצ"ל: "האמונה היא שירת העולם העליונה ומקורה הוא הטבע האלוקי שבעומק הנשמה" (שמונה קבצים קובץ א' תקצ', אורות האמונה עמ' 123). ועי' עוד בזרעונים ערך התחיה ששם הרב מבאר כי הדבקות בד' היא התשוקה היותר טבעית לאדם, ואע"פ שהיא באופן סתום ונעלם. עי"ש. גם במידות הראי"ה ערך אמונה פס' יא' קורא הרב לאותה תכונה נפשית "חוש רוחני סמוי מן העין ודק מאוד שמכירים בו הלבבות". עוד מסביר שם הרב בפסקה ח', כי אפילו הקבלה אינה מקור האמונה אלא היא אור אלוהים המפעם בנשמה בכוחו הגדול מצד עצמו, וכל תפקידה של הקבלה ומורשת אבות היא רק ליישר את דרכיה (ביאור רחב לדברי מרן הרב זצ"ל תוכל למצוא בספרו של מו"ר הגר"א בזק שליט"א - שערי אמונה, עמ' 15-18. ועי' עוד בקובץ א' רכ שכותב הרב זצ"ל שם כי מה שאומרים חוש האמונה או רגש האמונה וק"ו מדע האמונה ושכל האמונה, הם שמות מושאלים לבד כי עצמות האמונה עליונה מכל אלו).

ובפנקסי הראיה (א, כא) מבאר הרב כי יסוד האמונה הוא סגולה טבעית בנפש האדם, ובישראל העמידה באמונה היא מורשה מולדת טבעית.

עוד בדברי הגר"י קלנר שליט"א בפי' הוד הקרח הנורא למאמר ייסורים ממרקים עמ' כז- ל, ושם הרחיב בביאור מהות האמונה. וקיצורו של דבר שהמחשבה היסודית שבאדם - אומר החיים, היא האמונה עצמה. עד שכלל שהמחשבה הזו היסודית מבוררת ובהירה יותר, כך הופעת החיים שלימה וזורמת לפי טבעה האמתי בלא מעקשים. עפ"ז ביאר מה שמובא בשם הרב זצ"ל בלג' אלול ח"ב עמ' יז' ובאורות האמונה עמ' 53 שהאפיקורס היותר גדול שבישראל הוא יותר מאמין מאשר המאמין היותר גדול שבגויים. וזה משום שכאמור בעצם תכונת חייו העצמית של האדם מישראל ישנה האמונה, אלא שביטוייה במהלך שירת חיי האדם תלוי בהסרת הערפילים. עי"ש ותמצא נחת).

גם לרמב"ם וסיעתיה ישראל קרובי אמונה ונחלקו רק בדרכי ההשגה

והנה ראינו לעיל בדברי מרן הראי"ה בדברים קצרים מה שביאר שכל מחלוקתם של חכמי הרגש והשכל אינו אלא בדרכי ההשגה של חיזוק נקודת היראה והאמונה הישראלית, אם עליהם להיעשות בקבע ע"י עירור הצד השכלי, או הרגשי. אך לדבריו שם, נקודת יסוד האמונה לכולי עלמא, ואף לחכמי השכל, היא פנימית ועליונה יותר מהכרות שכליות כאלו ואחרות. ובאמת הדברים מבוררים בדברי הרמב"ם וסיעתו כפי שאראך.

דברים אלו מתאימים במיוחד עם דברי הגר"א במשלי פי"ב פס' יז' שביאר כי האמונה "הוא סוד הקול הפנימי, בסוד ויפח באפיו נשמת חיים, והוא קול גדול ולא יסף". ומבואר כי זהו סוד הדהוד נשמת החיים שבאדם וקול זה הוא האמונה. כך מובן גם מדברי הגרצ"ה קוק זלה"ה בשיחותיו לפר' שבוע. ראה למשל מה שאמר בפר' בראשית סדרה א' פס' 10: "ישנם אנשים החושבים שאמונה היא רגש. אין זה נכון! אמונה היא דבר כללי. בירורים שכליים ניתן להעבירם מאדם אחד לחברו, לעומתם דברים שברגש אינם ניתנים להעברה. השכל שייך לכללות מציאות האדם לתכונת האדם הרוחני, לנשמת חיים אשר באפו. לכן האמונה אינה רגש, אבל גם אינה שכל, אלא משהו מעליהם שאמנם מתגלה בשכל וברגש. יש פס' בקהלת: 'החכמה תחיה בעליה'. תחיה הוא בנין הפעיל. החכמה עושה שיהיו חיים, גורמת לחיים, מכשירה לחיים. אבל לגבי אמונה כתוב: 'וצדיק באמונתו יחיה'. האמונה אינה הכשרה לחיים וסיבה לחיים. היא עצם החיים. כי ריבונו של עולם הוא מקור החיים: 'כי עמך מקור חיים', וכמו שאנו אומרים בתפילה: 'אל חי וקיים'. החיוניות שלנו נמשכת ממקור החיים החי והקיים - 'ואתה מחיה את כולם'" (עי

שניתן להם כלי שבו נברא העולם, כתב הרמב"ם כי "ההודעה למי שהטיבו לו בשיעור הטובה, היא הטבה אחרת". היינו שחביבות ישראל אינה מפני מה שנאמר שניתן להם כלי שבו נברא העולם, אלא יש כאן שתי הטבות: א. חביבותם של ישראל העצמית שהטיבו להם (שלא התפרשה כאן במשנה מה היא) ב. מתוך כך כדי להודיע על הטבה זו שניתנה כבר, נתנה הטבה אחרת - כלי שבו נברא העולם. הרי מפורש ומבואר כי השלמות הישראלית קודמת לנתינת התורה ועצמית להם, שלא באה מתוך לימוד התורה אף שאפשר שמשלמת בה.

ונדמה כי לדעת הרמב"ם הטבע הישראלי העודף שבשל כך הוא המוגדר כאדם לעומת שאר אומות העולם, הוא מה שמופיע בכתביו בכמה מקומות על יתרונם במידות המביאות לידי יראת שמים. הנה בפ"ה מאבות מי"ח כתב הרמב"ם כי "כבר חנן ה' זאת האומה, רצוני לומר ישראל, בהיותם בעלי בושת פנים. וכך אמרו שסימן זרע אברהם ביישנים רחמנים וגומלי חסדים, ואמר: בעבור תהיה יראתו על פניכם אמרו: זו בושה. וכאילו אמר כאשר סיפר מעלת הבושה: אלוהים כשם שחוננתנו בזאת המעלה כן חונן אותנו שתבנה עירך בימינו וכו'". וכן מופיע

מכמה מקומות בדברי הרמב"ם נרמזים אנו כי גם הוא סובר שהמציאות הישראלית שונה היא משאר האנושות בעניין זה של מוצא האמונה. הנה **בפירוש המשניות** לבב"ק פ"ד מ"ג על המשנה הקובעת כי שור של ישראל שנגח לשור של נכרי פטור ולהפך חייב הנוכרי בין במועד ובין בתם נזק שלם, כתב הרמב"ם: "ואל יקשה בעיניך דבר זה ואל תתמה עליו, כמו שלא תתמה על שחיטת בעלי חיים אף על פי שלא עשו שום רע, לפי שמי שלא נשלמו בו התכונות האנושיות אינו אדם באמת ואין תכליתו אלא לאדם, והדבור על עניין זה צריך ספר מיוחד".

הנה מובן מדברי הרמב"ם בהחלט, כי השלמת הצורה האנושית אינה אלא לאדם מ'ישראל, ולא תאמר כי הדבר הזה בא רק באומות מסוימות או בנוכרים מסוימים חסרי מדע, שהרי זהו ביאורו למשנה שאינה מחלקת כלל בין נוכרים עכו"ם לבין חסידי אומות העולם.

מאידך ברור כי גם לרמב"ם המציאות הישראלית אינה עדיפה אך מפני קבלת התורה, אלא יש עניין המוטבע בנפש הישראלית שהוא עליון ע"פ שאר האומות. כן על המשנה **באבות** פ"ג מי"ד 'חביבין ישראל שנקראו בנים למקום וכו' חביבין ישראל

האמנתם בי להקדישני". הרי מבורר מגמ' זו שהביא הרמב"ם שהאמונה הישראלית נמצאת אצלם בטבעם, או עכ"פ קרובי אמונה הם מתוך מידותיהם הטובות המצויות בהם בטבע.

עוד ראייה גדולה לכך יש במה שכתב רבנו הרמב"ם **באגרת תימן**, ומפני החשיבות אביאה בלשונה: "ואל יפחיד אתכם תוקף יד האויב עליכם וחלישת אומתנו, שכל העניין הזה אינו רק ניסיון ובחינה להראות אמונתכם וחבתכם בעולם, ושלא יחזיקו בדת האמת בעתות כאלו אלא החכמים יראי ה' מזרע יעקב, הזרע הטהור והנקי שנאמר עליהם (יואל ג' ה'): "ובשרידים אשר ה' קורא", באר שהם יחידים והם האנשים שעמדו אבותם על הר סיני, ושמעו הדבור מפיו הגבורה, ושלחו ידיהם ואמונתם לברית וקבלו על עצמם המעשה והקבלה ואמרו: כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע! וחייבו דבר זה עליהם ועל הבאים אחריהם, שכן כתוב (דברים כ"ט כ"ח): "לנו ולבנינו עד עולם". וכבר הבטיחנו הבורא יתברך כאדם הנכנס ערב לחברו ודי לנו בערבותו, והודיענו שכל מי שעמד על הר סיני שהם מאמינים בנבואות משה רבינו בכל מה שבא על ידו, הם ובניהם ובני בניהם עד עולם, שכן אמר הקדוש ברוך הוא יתברך (שמות י"ט ט'): "הנה

ברמב"ם בהל' איסורי ביאה פי"ט יז, כי אם ראית משפחות שמתגרות זו בזו תמיד, או ראית משפחה שהיא בעלת מצה ומריבה תמיד...חוששין להם וראוי להתרחק מהם שאלו מיני פסלנות הן...שסימני ישראל האומה הקדושה ביישנים רחמנים וגומלי חסדים". וכן יש בהל' תשובה פ"ב י'; מתנות עניים פ"י א'-ג' ועוד.

סיכם הדברים הגר"י שילת שליט"א (בהערותו לאבות פ"ה מי"ח) כך: "מכל הדברים האלו עולה בבירור ראיית יחודו של עם ישראל כתופעה רוחנית גנטית, כלומר עוברת בירושה ולא רק כמסורת תרבותית".

והנה, כד נעיין היטב בדברי הרמב"ם למס' אבות הנז', נראה כי הביא ע"פ דברי חז"ל שתכונות אלו של בושה וכו' הם "למען תהיה יראתו על פניכם". היינו שהם המקדמים ליראת שמים. וכן **באגרת השמד** הביא הרמב"ם מהגמרא בשבת (צו ע"א) שאע"פ שהיו ישראל "בזה העניין הרע", היינו שקלקלו בעריות והפסידו דרכם עד שלא שמרו על מצוות המילה, מכל מקום "בשביל שאמר משה רבינו ע"ה והן לא יאמינו לי, האשימו ה' על זה ואמר לו: משה, הם מאמינים בני מאמינים דכתיב ויאמן העם, ובני מאמינים דכתיב והאמין בה' ויחשבה לו צדקה. אבל אתה אין סופך להאמין דכתיב יען לא

באה רק מתוך או באופן ישיר להתחכמות שמבחוץ, וכל מה שנחלק א"כ על סיעת ריה"ל הוא רק על דרך ההשגה הראויה למצוות האמונה, וכפי שנרחיב לקמן בעניין בפרק העוסק במצוות האמונה אם ע"י חקירה או ע"י קבלה מאבות.

עוד מדברי רבותינו ז"ל על קרבות ישראל לאמונה

ואכן קרבת ישראל לאמונה ולקדושה הוא דבר מרווח אצל רבותינו ראשונים ואחרונים, ושמה מקור לדבריהם הוא מה שהבאנו בדברי הרמב"ם מהגמ' שבת צז' ע"א שנקראו ישראל מאמינים בני מאמינים (מדרש זה ישנו גם בשמות רבה ג, יב וכן בתנחומא שמות כג). והאמת שאי אפשר לילך כרוכלא ולפרט כל מי שכתב בזה, כי הגיליון יכלה והמה לא יכלו, ומכל מקום נביא מדגם מייצג לראות מה שכתבו בזה רבותינו מאורי הדורות. ראה מה שכתב **הסמ"ג** בעשה ב' כי ישראל תקועים באמונת הייחוד, וכן ראינו שכן כתב **הרמב"ם** באיגרת תימן, שמי שאינו מאמין אות הוא שלא עמדו רגליו על הר סיני. גם **הר"י אלבו בעיקרים** (ח"ד פמ"ו) ביאר כי המאמין נבחן באמונתו בכל העיתים בין בצרה ובין ברווחה, "וזה הוא הדבר ששבתו בו בני קרח את אומת ישראל במזמור מד' אלוקים

אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם". לפיכך יש לדעת, שכל מי שנטה מדרך הדת הנתונה במעמד ההוא שאינו מזרע האנשים ההם. וכן אמרו רבותינו זיכרונם לברכה על כל המסתפק בנבואה: לא עמדו אבותיו על הר סיני! המקום יצילנו ויצילכם מן הספק, וירחיק ממנו ומכם המחשבות המביאות לידי ספק ולידי מכשול!"

מכל המוזכר לעיל, מוכח כי גם לרמב"ם ישראל קרובי אמונה מצד מהות נפשם המוכנה לכך. וממה שכתב שהבטחת הבורא לאמונת ישראל היא כערב לחברו, וכן הביא באגרת השמד (שהבאנו לעיל) מדרש חכמים שישראל מאמינים בני מאמינים (וידוע שהרמב"ם הרבה פעמים דוחה מדרשי חז"ל שלדבריו אינם להלכה אלא דעה אחת שבין דעות אחרות), הרי נראה שאף הוא סובר שקרבה לאמונה זו, אינה מצד התעמלות האדם, אלא ממקור עליון המונח בטבע הנפש הישראלית. מבואר שלעניין זה אין הטבע הישראלי שווה לשאר הטבעים האנושים הפשוטים, עד שנאמר שבלא שיתחכם האדם מישראל, אין בו שום קרבה לאמונה ויראת שמים. מזה ממילא עולה שגם לדברי הרמב"ם וסיעתיה אפשר בהחלט לדבר על מציאות אמונית שאיננה

ישראל לבורא טבועה בנפשם מצד עצמה. ועי' עוד ב'דרך אמונה' לר' אברהם ביבאג' מאמר ראשון שער שלישי (148-149 הוצ' מוסד ביאליק) שכתב שהאומה הישראלית היא לבדה נמשכת אחר השכל הנקי, ולפיכך אין בה נפתל ועיקש. והולך הרב המחבר ומביא חמש דימויים בין הכח השכלי לאומה הישראלית ומהם: "כמו שבשכל נהיה רוחניים נבדלים מגשמיות ומתאוות, כן האמונה הזאת. כמו שאמר והתקדשתם והייתם קדושים". הרי שישראל קרובים לקדושה מצד מהותם. ועי' גם בס' **עולם קטן לר' יוסף נ' צדיק** (תחילת המאמר השני) שכתב כי האומה הישראלית עובדת הבורא מטבעה מרוב חשקו של הקב"ה בה, ולכן התנבאו כל ישראל נביאים ובני נביאים בסיני. כדברים האלו תמצא גם בדברי **האברבנאל** ובייחוד במה שכתב בדברים (כט) שדבקות האומה עם הקב"ה היא נצחית, ובבואו לבאר מדוע הוא כך, כתב: "לפי שהדבוק אלוהי עם האומה הוא טבעי ועצמי, לא ישוער בטולו, כמו שיחויב טבע וחק כל נמצא שלא יפריד עצמו ממינו, ומה שיכריח לכל בעל חי שלא יאבד את עצמו. שזה אם ישוער באחד מעיר וברוב הימים להפסד רעיוניו, הנה לא ישוער הפסדתו על כל אישי אותו המין, וכן על זה האופן

באוזנינו שמענו אבותינו ספרו לנו פעל פעלת בימיהם. וזה כי כלל המזמור לשבח אומת ישראל שהיו בוטחים בה' ביום טובה ובעת ההצלחה היו מכירים שהכל בא מאתו וגם בעת צרה לא נסוג אחור ליבם מהיות בוטחים בו ומחזיקים בבריתו. וזה אף אם לא ראו בעיניהם האותות המופתים בגדולים אלא מפי השמועה שקבלו כך מאבותיהם" עי"ש מה שהאריך בזה. וכן יש **ברשב"ץ במגן אבות** (החלק הפילוסופי ח"א פ"א עמ' 28 הוצ' מכון הכתב תשס"ז) כי לעמנו אין צריך אלא מה שכתוב בתורה מיציאת מצרים ובריאת העולם מצד חיזוק האמונה, וכל דברי הרמב"ם במו"נ לא באו אלא משום "דע מה שתשיב לאפיקורס", לאמת מציאות ה' והאמונה גם לפי דרך שאר האומות. וכן דברי ר' יהודה נתן **פרובינציאל** בס' **אור עולם** שביאר בהבדל הד' שבין ישראל לעמים (עמ' טו, קושטנדינא) שבישראל הקב"ה קרוב אליהם לעומת אוה"ע שאם ירצו יתקרבו הם אליו. ובדרוש הדבקות שבסוף הספר ביאר הפסוק "כי חלק ה' עמו" שפירושו ש"עם ישראל חלק מהקב"ה, כמו שיש בבן חלק באביו ואמו. וטעם זה הוא כי הנשמה חלק אלוקי כביכול", ובשל כך עוצם 'ההצטרפות' והחיבור שבין ישראל לבוראם. הרי שגם לדבריו קרבת

תשנ"ח), וכן בהקדמת הרמח"ל למאמר **הוויכוח** (עמ' לב, פרידלנדר תשמ"ט) כתב כי זה חלק ישראל מה' לעמוד בסודו של הי"ת ולדעת גודל מעשיו. וביאר שם עוד שאף שהיו ישראל בצוק העיתים הולכים ומשתקעים בחושך הגדול ורחוקים מהשכינה הק', אינם רחוקים מצד עצמם "כי עכ"פ אין ישראל משתנים מקדושתם לעולם ולעולמי עולמים, ונאמר בהם לבני ישראל עם קרובו". הרי שישראל קרובי ה' מצד עצמותם גם בלא עמידה איתנה על הלימוד החיצוני, וא"כ הדבקות בה' היא טבעית להם.

יסוד זה מופיע הרבה בקרב גדולי החסידות, והנה לך לדוגמא מה שכתב בזה **האזהב ישראל** מאפטא (פר' ראה): "דהנה ידוע דזרע ישראל מאמינים בני מאמינים מאז עמדו במעמד הנבחר בהר סיני ושמעו מפיו ית' אנכי ה' אלוהיך (שמות כ, ב). מזה הדיבור הק' ששמעו מפי הגבורה נרשם ונחקק בתוך לבבות עם ה' בני אל חי אלוהותו ית', ורוח וחיות אלוהותו, אשר הם נדבקו במקור הלב. וזה הרושם הוא בכל איש ישראל אשר עמדו רגליו על הר סיני, אך הרשימה הלזו הוא מלובשת בתוך קליפות החיצונים ח"ו, המכסים הקרב והלב, הוא חומר הגשם אשר הוא

עצמו לא ישוער הפרד האומה הזאת מאלוהיה בשום פנים כי הוא חק מוטבע בהם, יותר חמור משבועה. עם היות שאיש אחד כבר אפשר שלהפסד דעתו יסור מאחרי ה', היה ענשו וגם עונש עיר הנידחת חמור מאד כמו שהתבאר". ובאוהל רחל כתב ר' **דוד קארו**¹⁹ (יתד ט עמ' לו, שקלוב תק"ג) כי ישראל אגודים בנפש האחת בבו"ת, ועד כדי כך הוא שלכן יתכן שאף שאין אפשרות מצד חיובי המצוות שכולם יקימו התרי"ג, שיש כוהנים ויש לויים וישראלים, עם כל זאת איגודם בבורא כאחד הופכם לאחד. עוד הרבה מביאור ענין קרבות ישראל לאמונה תמצא בדברי **המהר"ל** ובייחוד מה שכתב **בנצח ישראל** פי"א ופי"ד שיש לישראל דבקות בה' מצד עצמותם אלא שיצה"ר מונע, וע"כ צריכים ייסורים לגלות דבקותם. זאת לעומת הגויים שאין להם נפש קדושה, ולזה אין להם דבקות בה' מצד עצמם. כן כתב גם **בחידושי אגדות** על מנחות נג' ע"ב בביאור מדוע ישראל נמשלו לזית. ועיי' עוד **בכלי יקר** על במדבר (כ, ח). והנה גם **הרמח"ל** בכמה מקומות מדגיש את קדושתם הטבעית של ישראל ודבקותם בה'. כך **בדעת תבונות** אות קס' (עמ' קפא, פרידלנדר

19 בנו של ר' יצחק קארו בעל התולדות יצחק. בן דודו של מרן המחבר.

ובנתיב הג' כתב כך: "נתיב הג' נקרא שכל מקודש והוא יסוד החכמה הקדומה הנקרא אמונה אומן. והוא אב האמונה שמכוחו האמונה נאצלת". אח"כ פירש הראב"ד ואמר, שנתיב זה "מזומן ומוכן לקבל צורת הבינה כדרך שהחומר מזומן לקבל הצורה". ולפי דברים אלו נתיב זה הוא ההכנה לס' הבינה, ומעין היולי לה. וכן ביאר שיסוד החכמה שאמר לעיל "ממנו תוצאות החכמה לכל הספירות". לפי זה נראה שכשציטט מהגאונים ואמר: "יסוד החכמה הקדומה" הוא לספירת יסוד שבחכמה. וא"כ נתיב זה הוא ראשית הצינור לשאר הספירות ביציאה מהחכמה.

מאידך, כותב הראב"ד כי "הוא החכמה הקדומה שנא' והחכמה מאין תמצא" - וא"כ הנתיב הזה הוא המביא ליסוד שהקים ויסד את החכמה (שכן היאין רומז לס' הכתר, מקור החכמה). וא"כ לכאורה תרתי דסתרי. ובאמת גם הרמ"ק כתב בפרדס שער יב' הנתיבות פ"ג 'כי הנתיב הראשון הוא הבחינה המתייחדת עם הכתר שהוא בכתר, והנתיב השני בחינת עצמותה - מודע ומראה גדולת הכתר. והג' בחינה המשפיע מנגד בינה, מודיע עצמות ופנימיות יסוד החכמה'.

הרי שהרמ"ק כלל כאן ב' בחינות: 'משפיע כנגד הבינה' - ומתאים ליסוד

מוקף בתאוות גשמיות וזרות. אך מי שהוא מבני עליה ויש לו שכל צח, אז הוא משבר הלב, כמ"ש (תהלים לד, יט) קרוב ה' לנשברי לב שמשברין קליפות הלב, ומסלקין כל התאוות והחמדות הגשם והיצר, ומגלין הרשימו הנ"ל".

וראה גם במשך חכמה על שמות יב', כא' שכתב שהאמונה קנויה לנו בטבע מאבותינו, וכן בבאר מים חיים על שמות פ"ה, ובשפת אמת בהרבה מקומות, מהם בחיי שרה סוף תרמ"ח ובשמות וארא תרס"ג. וכן בצדקת הצדיק לרצ"ה מלובלין אות רכז' ועוד הרבה מאוד בספריו הק'. וראה גם בספרי ר' נתן תלמיד מוהר"ן שכותב זאת הרבה כגון מה שכתב בליקוטי הלכות על ברכות הראיה ה"ה.

מקור האמונה לבעלי הפנימיות - נתיב ג'
מל"ב נתיבות חכמה

אחר שביארנו כי באופן פשוט ומרווח האמונה היא מציאות טבועה בנפש האדם מישראל, מובן מה שבעלי חכמת האמת התחקו אחר מקור נק' האמונה וכן "המיקום" המדויק בו טבועה נקודת אמונה זו במערכת הנשמית, נרנח"י שבאדם.

הנה בהקדמת הראב"ד לספ"י (דף י ע"א-ב) הולך ומפרט לב' נתיבות חכמה (כמקובל בידו מהגאונים) מה הם,

(כך הוא גם בהלבשת י"ס בעובי כשרק כתרים דכל הס' גלויים. ראה בארזי לבנון לגר"ח סינאני עמ' כד). ובהמשך ביאר הראב"ד כיצד אותם לב' נתיבות מופיעות באדם, והמשיך וכתב כי אותן נתיבות נחקקו במלכות כולם היא הנקראת חכמה תתאה לפי שהיא כוללת כל המראות והחקיקות, והיא הנקראת גם כנסת ישראל שנקראת גם צבאות ע"ש המראות הצובאות שבהם נחקק דמות האדם המתבונן בהם (ע"ש עמ' 30).

והנה לפי דברינו אלה, אפשר שמוכן מדוע נקראת בספרות הראשונים מידת המלכות בשם 'אמונה', ומקורם בזה ויקרא טז' ע"ב: "מאי אמונה? דא כנסת ישראל, כמה דאת אמר (תהלים צב, ג) ואמונתך בלילות". וביאר בקהלת יעקב ש"הטעם: כי היא נכללת בדכורא ונתחבר הוי"ה ואדנ"י גימטרייה 'אמן', והן בחינת מ"ה שבשם, ואז נעשה הצירוף אמונה. ובזה מובן מה שאמר בזה הקדוש פרשת בלק קצ"ח ע"ב, 'כד אתחברת באמת, וכל אנפין נהירין'. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, כי אז נעשה הצירוף אמונה".

וביאר העניין לפי מה שהעלנו לעיל מדברי הראב"ד והרמ"ק, הוא: שנתב ג' הוא יסוד שבחכמה שמתעלה עד להיות שורש החכמה עצמה - וכמלכות דכתר. וכן צריך לומר שיהיה

דחכמה; ומאידך - 'מודיע עצמות ופנימיות' - מתאים לשורש החכמה.

ובאמת שאין כאן סתירה כלל, שידוע שהיסוד מתעלה עד הכתר (ראה מגיד מישרים פר' צו ד"ה אור לארבעה עשר בניסן; פרדס שער ה פרק ו; שושן סודות אות רכח; שפע טל חלק טל שער שישי פ"א ופר' יד. ועוד ועוד) והביאור הוא שהיסוד והמלכות של מטה, מגלם את הרצון (הכתר) הגנוז ביסוד המעלה, בסוד "סוף מעשה, במחשבה תחילה". וכן ביאר בלשב"ו (הקדו"ש שער ז פ"ה אות א ד"ה והנה), ששורש המלכות דאצילות הוא במלכות דא"ס (שהוא הצמצום הראשוני), שכן כוונת כל הצמצום הייתה כדי לגלות התחתונים יותר, לחיותם ולהנהיגם. וכן הוא, שכוונת שורש זה התגלתה במלכות דאצילות שבאה לגלות החיות ולהנהיג הנפרדים דבי"ע. הרי לנו שיסוד העניין למטה במלכות, הוא עצמו שורש העליון ג"כ. ועי' כמו"כ ב**נתיב מצוותיך** (עמ' ב) לאדמו"ר מקומראן שד' ראשונה של דוד הוא סוד א"ס ב"ה ממנו יוצא השפע ע"י וא"ו לד' תחתונה ודלה שהיא המלכות. והרי שמלכות דאוא"ס כביכול, היא שווה עם מלכות דאצילות התחתונה.

והנה אם הבנו נכונה הנאמר עד כאן, הרי ששורש האמונה הנקרא 'שכל מקודש', הוא ביסוד דחכמה, ששורשו בשורש החכמה, והיינו מלכות דכתר

נחקק במלכות, היינו שהנתיב הג' ייחקה במלכות כמקשר בין מידת הת"ת למלכות עצמה, ויהיה א"כ שורשה ובשל כך תיקרא 'אמונה'.

התחקות אחר נתיב ג' בתחילת האצלה ע"פ סוד המלבוש

והנה שורש אותו נתיב ג' שביארנו ע"פ דברי הראב"ד מקורו הוא במלכות דכתר. ואמנם אותו שורש מתברר לנו עניינו ע"פ הכתוב בתיקוני זוהר תיקון שלושים (דף ע"ג ע"ב). וכך איתא שם: "נתיב תליתאה - יהי אור - י"ה אור, אור י'. וכד היא נקודה אתעטפת (נ"א אתפשטת) בהאי אור ואתעבדת אור, מהכא אתמשכו כל היות".

ובכיסא מלך לר"ש בוזגלו זלה"ה כתב על כך: "אלוקים - דא הוא נתיב ג'. יהי אור הם אותיות יה אור, אור י - פירוש כמו שכתוב בע"ח על הפסוק זה: בתחילה היה הכל אור א"ס בשווה, אח"כ י' אחרונה של שם ס"ג נתעטפה באור ונכנסה בתוכו ונעשה אור קדמאה. משם נשתלשלו כל העולמות מן י' סטרא דימינא חסדים, ומן ה' סטרא דשמלא גבורות. ואות ו' הפריד והבדיל בניהם. ואז הדינים נשתלשלו מהגבורות בסוד שברי כלים. וז"ש אור נעשה מן אור עם י' שנכנסה בתוכו. וכד האי נקודה - היא י' של שם ס"ג - מתעטפת באותו אור

ואתעבדת אור, כאמור, מזה נמשכו כל ההיות שנאצלו". עכ"ל.

והנה לביאור דבריו - שמתוכם יתברר לנו שורשו של נתיב ג', עלינו להיכנס מעט לבירור עניין סוד המלבוש המפורסם שגילה איש האלוקים מהר"י סרוג כפי שנתפרסם בהרבה ספרים (בשערי גן עדן לר"י קאפיל, עמק המלך, ויקהל משה ועוד, וכן באריכות וביאור נפלא בלשב"ו ס' הקדו"ש שער הפונה קדים. ובאמת שיש בזה כמה שיטות כפי שהעלה הגרי"מ מורגנשטרן שליט"א בס' ים החכמה תשס"ו, אלא שפנינו למשותף שבניהם). הנה הר"ש בוזגלו הנז"ל, בביאורו מקדש מלך על הזוה"ק, ביאר בריש פרשת בראשית (דף טו', וביאורו לכך מתחיל רק בדף עב' דפוס ליורנו תרי"ח) מה עניין זה ביחס למוזכר בתיקונים (ואין אנו נכנסים לבאר עניין דרוש המלבוש שאין כאן מקומו, אלא רק לברר הנצרך לענייננו). וכך הם תורף הדברים הקשורים לענייננו, בצירוף ביאור הלשב"ו בשער הפונה קדים:

תחילת גילוי של הי"ת אחרי אמיתות הנעלמה הייתה ע"י התורה בסוד שעשוע, וכפי שכתוב (משלי ה, ל) "ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל עת (ועניין השעשוע ראה באריכות בפ"א שער הפונה קדים ללשב"ו). היינו: שכשרצה הקב"ה לגלות גודלו ולהטיב לזולתו, עשה לו לבוש מאור עצמותו שהיא התורה

בלטה ע"ג הרשימו דא"ס), שתדד ותאיר את המקום הפנוי וכן עשתה וירדה, והתעטפה באור ומלאה המקום, וחזרה למקומה. ומאותה כניסה - שבסוד חסד, וחזרה - בסוד צמצום ודין, התחיל מהלך בריאת העולמות כפי שמפרט שם.

והנה על פי מה שכתב הר"ש בוזגלו זלה"ה בתיקונים ובזוהר בראשית, מתברר כי אותו נתיב ג' המכונה שכל מקודש, הוא אותו אור קדמאה שהוא אות י' אחרונה של שם ס"ג שמסוד המלבוש שהתקפל, שהתעטפה באור. **ובשער הפונה קדים** (פ"ג) **בירר בעל הלשב"ו** עניין זה, וכתב כי אותו אור קדמאה הוא בחי' מלכות דמלכות דא"ס. וזה משום שהרצון לשעשועים שהוא להתגלות בנועמו ית' וזיוו לזולתו, הוא עצמו בחי' מלכות - ע"ש המלכה ועצה להמציא עולמות ומציאויות ולהנאותם מזיו יקר אור ק', וכן כהוראת מלך שאינו בלא עם (ורצון זה הוא הגילוי הראשון מעצמות אמיתות הנעלמה). והנה מאותו רצון שהוא בחי' מלכות, בתוכו יצא צמצום אורו ובחינת מקום לשאר העולמות, שהוא כח הנושא את המציאות כולה בסוד: 'הוא מקומו של עולם'. ומציאות מקום זה הוא בחי' מלכות דמלכות, שהוא הגילוי של הרצון האמור. ואותה בחי' מלכות דמלכות היא אבן השתייה שממנה הושתת הכל שהיא

הבנויה מרל"א שערים פנים ואחור, ונצטמצם הוא ית' בתוך לבושו (היינו מהיות ית', ולא שהיה שם חלל וריק שאין ריקנות גמורה ח"ו). אמנם גילוי האור הנ"ל נעשה ע"י הוצאת שם הוי"ה באופני המילוי: ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן, שמתוכם יצאו ע"י שעשועים כל הרל"א שערים שבתורה (והוא סוד שהתורה שמותיו של הקב"ה). אח"כ צמצם הקב"ה את אורו הנ"ל מעצמו אל עצמו תוך שקיפל המלבוש - חציו הפנימי על הסובב בסוד אלב"ם, באופן ששם ע"ב התכסה ע"י שם מ"ה, ושם ס"ג התכסה ע"י שם ב"ן (אין זה ממש כקיפול שהפנימי ביותר מכסה החיצוני ביותר, אלא כגזירה והנחת הפנימי דפנימי על הפנימי דחיצוני). והנה במקום החלל נשאר ב' רשימו: א. של אור א"ס הנקרא אור קדמון. ב. רשימו של המלבוש, הנקרא נקודה בשל חולשתו לעומת האור הגדול של רשימו דא"ס, והוא נקודה כיו"ד.

והנה רשימו דאור א"ס עם הנקודה שהיא היו"ד - רשימו דמלבוש, נקרא: אור וי', היינו: אור - אור הקדמון, ובזוהר: אור קדמאה, או טהירו עילאה. לאחר מכן רמז הקב"ה לנקודה אחרונה של שם ס"ג מהמלבוש שהתקפל וסובב החלל הנ"ל (שהייתה בלא כיסוי כיון ששם ס"ג הוא בן י' אותיות וכוסה ע"י שם ב"ן שאין בו אלא ט' אותיות, ולכן י' אחרונה של שם ס"ג

עד סוף כל הדורות ונגלה לפניו מסוף לראש. הנה סליק אתערוותיה מתתא לעילא שהוא מסוף לראש, וגילה בעצמו התעוררות דשלהובין דרחימו, ממעשיהם של צדיקים אשר יעשה בהם לעת"ל... ע"ד סוף מעשה במחשבה תחילה כנז'. ונתגלה בהשעשועים ליסוד הכל, כי שיסובב כל המציאות כולו רק לתכלית זה. והוא מה שאמרו בבראשית רבה פ"א סי' ד', ששה דברים קדמו לבריאת העולם כו'. ר' הונא ור' ירמיה בשם ר' שמואל בר ר' יצחק אמרו מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר. כי הרי כל השעשועים שהם הגילויים הראשונים לכל הרי היה רק בסיבתם. וכמ"ש ישעיה ה' ז' כי כרם ה' צבאות בית ישראל ואיש יהודה נטע שעשועיו. וצפניה ג'. ה' אלוהיך בקרבך כו' ישיש עליך בשמחה יחריש באהבתו יגיל עליך ברינה. וכן נאמר אני לדודי ודודי לי, אני לדודי ועלי תשוקתו. והרי עכ"פ כי מה שנתגלה המאציל ית"ש בראשונה בהשעשועים להיותם יסוד מוסד לכל העולמות כולם הוא משום שהם התכלית לכולם והם הכוונה לכל המציאות כולו ולכן נעשו הם היסוד לסבב את כל המציאות עליהם והרי היו השעשועים בבחי' אתערוותא מתתא לעילא" (לשון הלשב"ו שם סוף פ"ב, ועי' עוד בבריוו בהקדו"ש שער ז פ"ה).

הנשמה לנשמת הכל, ונקראת 'מקום' משום שהיא נושאת את הכל. וביאר שם שאותו מקום הוא האוויר הקדמון שהוא הגילוי הראשון הקודם לכל, ונקרא אויר - אור י', שיש בו בחי' נשיאת הכל בב' בחינות: מבפנים לכל - הוא האות י' דאור שנתפשט מבפנים לכל העולמות כולם ונושא את כולם, ומבחוץ - באופן שסובב את הכל ומתפשט לכולם מחוץ לפנים, הוא האור.

עוד ביאר בעל הלשב"ו (ריש פ"ב שם) כי כיון שכל פועל ה' למענהו, וכל הנברא נברא לכבודו - היינו שיתגלה כבודו וקדושתו שהוא עיקר כל הנועם והעונג הצפון לצדיקים, והוא גילוי השכינה לצדיקים לעת"ל שע"ז נאמר עין לא ראתה אלוקים זולתך; הרי שראשית הרצון לגילוי שהוא מלכות דא"ס הנ"ל, וגילוי שהוא מלכות דמלכות דא"ס בבחי' אויר קדמאה, הוא עצמו האחרית והתכלית המתגלה בשכינה תתאה שהיא מלכות דמלכות דאצילות (ודוקא מלכות דמלכות, שהיא רחל הקטנה, שכינתא תתאה המתפשטת בבנ"י כנאמר ושכנתי בתוכם, והיא היא השכינה שלא זזה מכותל המערבי לעולם. וזאת לעומת מלכות דאצילות שהיא רחל הגדולה שכינתא עילאה - עי' לשב"ו הקדו"ש שער ז' פ"ה). היינו: שהיו "השעשועים בבחי' אתערוותא מתתא לעילא. כי באשר שהרי הוא ית"ש צופה ומביט

והנה ע"פ כל האמור לעיל, מובן כי אותו נתיב ג' שהוא השכל המקודש אב האמונה, הוא תחילת המחשבה הנקראת אויר קדמאה, והוא סוף המעשה התגלות השכינה בליבות ישראל והתענגותם עליה לעת"ל. ובה יובן מה שכתוב בהמשך התיקונים (דף עד ע"ב), וזה לשונו שם: "ועוד נתיב תליתא"ה, ביה פקודא תליתאה דאיהו נבוא"ה, הדא הוא דכתיב ויאמר אלקי"ם יהי אור ויהי אור, חמש אור אינון, ועלייהו אתמר נפתחו השמים ואראה מראות אלקי"ם, אימא עלאה מראה סתימא דלית בה דמיון, אימא תתאה מראה באתגליא דאית בה דמיון, ועלה אתמר וביד הנביאים אדמה, אדמה איהי דמיון לכל נביאיא, ולכל חד כפום חיליה".

והנה ע"פ כל האמור לעיל, מובן כי אותו נתיב ג' שהוא השכל המקודש אב האמונה, הוא תחילת המחשבה הנקראת אויר קדמאה, והוא סוף המעשה התגלות השכינה בליבות ישראל והתענגותם עליה לעת"ל. ובה יובן מה שכתוב בהמשך התיקונים (דף עד ע"ב), וזה לשונו שם: "ועוד נתיב תליתא"ה, ביה פקודא תליתאה דאיהו נבוא"ה, הדא הוא דכתיב ויאמר אלקי"ם יהי אור ויהי אור, חמש אור אינון, ועלייהו אתמר נפתחו השמים ואראה מראות אלקי"ם, אימא עלאה מראה סתימא דלית בה דמיון, אימא תתאה מראה באתגליא דאית בה דמיון, ועלה אתמר וביד הנביאים אדמה, אדמה איהי דמיון לכל נביאיא, ולכל חד כפום חיליה".

היינו שהנבואה מצויה ג"כ מאותו נתיב תליתאה. ואע"פ שראינו שהוא עניין האוויר קדמאה, ואין הנביאים מתנבאים אלא מתוך מלכות דאצילות היא השכינה (ראה פרדס שער כ"ג פי"ד, וכד' פ"ב), מ"מ כאמור לעיל, הוא בסוד סוף מעשה במחשבה תחילה, שמלכות דא"ס מתגלית במלכות דאצילות הנקראת 'אמונה'.

והנה כל אלו הם הדברים שדיברנו לעיל, היינו: שנתב ג' הוא בבחינת מלכות דכתר, וברור הוא לפי דברינו שכן בחי' מלכות דמלכות דא"ס הוא

דברי הרמ"ק כמו"כ באילימה ובתי

והנה דברי הרמ"ק בריש ספרו (מעין א' עין כל הארץ פ"א) **אילמה רבתי** מורים והולכים כדברינו לעיל, וראויים הדברים להיכתב כאן, מאחר והם מגשרים בקצרה בין דברי המקובלים הראשונים המפרסמים שספירת המלכות נקראת "אמונה" לבין מה שראינו לעיל במקור נק' האמונה בשכל המקודש ולמעלה בקודש בנתיב ג', ובמקורם במלכות דמלכות דא"ס, כאמור. וזה לשונו: "וע"ד הנסתר, אמונה היא מדת המלכות והיא אמונתם של ישראל, שהם תקועים בסוד אמונתם בה, שהיא שכינת האלוקות בתחתונים ומתוך שכינה זו הם מאמינים במלכות. נמצאת המלכות היא בת האמונה

בעל העיקרים במאמר שלישי פ"ל. עוד ביאר המאירי שכוונת הגמרא היא שהאמונה היא תכלית כל התורה כולה, וכתב הר"י סקילי בתורת המנחה (דרשה טז וכן כד) שהאמונה היא יסוד התורה ועמודיה, ותכלית עבודת ה'. וראה עוד בספר עקידת יצחק (שער עג) שעיקר שלמות האדם וחיותו הוא באמונתו. ועי' עוד בדברי הרמ"א בתורת העולה ח"א פט"ז, ובארחות צדיקים שער השמחה. גם ר' בחיי בכד הקמח (ערך אמונה) כתב שעיקר התורה והמצווה היא האמונה, ומי שאין לו אמונה נוח לו שלא נברא. ועי' עוד בס' דגל מחנה אפרים ר"פ עקב, ובמאור עיניים שה"ש קח.

ובעבוה"ק (ח"ג פי"א) ביאר את דברי משה רע"ה באמרו: 'ואם בריאה יברא יי' ופצתה האדמה את פיה ובלעה אותם' וגו', 'וידעתם כי נאצו' וגו', שהכוונה לומר שאם הבריאה הראשונה הייתה מיד יי' חדשה, גם עתה יברא חדשה בארץ להשיב אמונתו למקומה ולהעניש הכופרים בשליחותי. כי החולק על משה, הוא סבת חרבן הבריאה בכללה ושובה אל האפס והתוהו, כי האמונה ביי' ובמשה היא תכלית הבריאה. ובחלק ד' פרק יב' הסביר עוד בעל עבוה"ק את המדרש בבראשית רבה - 'בהבראם באברהם', שהכוונה 'בזכותו של אברהם'. היינו שבעלי המדרש

בהיותה מיוחדת בא"ס ומסוד ב' אלו כל אמונה. שהרי א"ס השגחתו בתחתונים ע"י מידה זו, ולא הגיע אלינו אמונה בו אלא באמצעות הספירה הזו שהיא הגעת הידיעה ממנו אל התחתונים. שאלמלא מידה זו, מהיכן ימצא אדם וימצא אליו ידיעה וימצא אליו אמונה?! ולכך כל התחתונים נדבקים בה מפני שע"י גיע אליהם האמונה בא"ס והיינו להאמין שיש אלוה. ויגיע לנו אמונה מן הנביאים ובתורה והחכמה הנמצאת בכל מצד המלכות והיינו שהאמונה תקיעתה בא"ס כדפירשנו".

ע"פ האמור מובן כי האמונה היא יסוד ותכלית התורה והבריאה

אחר הדברים האלו, יובן מה שמצינו הרבה בדברי חז"ל ובדברי רבותינו שבכל הדורות כי האמונה היא היסוד והתכלית לתורה ולבריאה כולה. כך איתא בגמ' (מכות כג ע"ב) דרש ר' שמלאי שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה וכו', ובהמשך הגמ' אמר ר' נחמן בר יצחק: בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יחיה. וביאר הריטב"א שהכוונה שהעמידו הנביאים כל התורה על המצווה שהמקיים אותה מקיים כל המצוות, וכן כתב המהרש"א שהאמונה היא כללות כל התורה והמצוות, ואלו הם ממש דברי

שבלב. וזה הוא התחלת פרצופה וכתר דרחל, שהוא העיקר בכוונת רצונו ית' שנהיה עובדים אותו ית' וממליכים אותו מצד האמונה אף שלא נתגלה באופן פשוט מלכותו בעולם. וזוהי ההנהגה התדירית. ולכן רחל היא עיקר הנוקבא עקרת הבית בהנהגה, ולכן היא נוקבא של יעקב.

ועי' שכן כתב ר"נ בליקוטי הלכות, (עבודת אלילים הלכה ב) שלדעת ולהכיר אותו יתברך, זוהי התכלית של כל הבריאה כולה, וכל עניינה הוא 'בגין דישתמודעין ליה'. ועל - כן אמונה הוא יסוד כל התורה כלה, כמו שאמרו רבותינו זיכרונם לברכה, בא חבקוק והעמידן על אחת, וצדיק באמונתו יחיה, כי זה עקר התכלית של כל הבריאה לזכות לאמונה, להאמין שה' יתברך ברא הכל בעשרה מאמרות והוא יתברך מחיה את כלם. עכת"ד.

כהנ"ל בבירור מקור האמונה איתא ברמח"ל ותלמידי הבעש"ט

סיכמנו כי מקור האמונה בא מהעליונים אל האדם, באופן שהיא מציאות טבועה בו מראש מקדם; ושורשה נמצא בנתיב ג' מלב' נתיבות חכמה, שהוא יסוד החכמה המשפיע לבינה, ומקורו מבחינת מלכות דכתר הראשון לכל העולמות, שלדברינו לעיל הוא בחי' מלכות דמלכות דא"ס. והנה דברים אלו תמצאם כתובים

ירמזו שאברהם אבינו ראש האמונה והייחוד, והוא אשר תקן התיקון העליון והשתדל להשלים את התכלית העולמית. ולזה נרמז בעיקר הבריאה וראשיתה, את התכלית והפרי אשר אליו הייתה הכוונה בתולדות השמים והארץ. עכת"ד.

גם השל"ה בחלק עשרת הדברות בהקדמה כתב מעין זה, ולדבריו תשעה יסודות לעולם הזכירו חכמי המשנה והורגל בחז"ל. שישה באבות: תורה, עבודה וגמילות חסדים. דין אמת ושלוש. וכן הורגלו בדברי רז"ל: תשובה תפלה וצדקה. הרי תשע קדושות. והעשירי קודש קדשים הכולל כולם, והוא יסוד האמונה בו יתברך. וזה דוגמא לעשרת הדברות, שהדבור הראשון יחוד האמונה כולל כל הדברות, שהוא אנכי ה' אלוהיך. כעניין המדרש שהביא הרמב"ן, שאמר הקב"ה, קבלו מלכותי ואחר כך אגזור עליכם מצות.

ובכתבי הגרמ"מ משקלוב (ביאורי הזהר דף קכג) נאמר ששורש עץ החיים הוא בסוד אמונה וזאת האמונה היא ראשית הכל ואחרית הכל. וכן כתב הגר"י חבר בפתחי שערים (נתיב פרי' יעקב ולא נתיב ז) שתכלית הבריאה והעבודה היא גילוי מלכותו ית' בבריאה, שזה בעיקר עי' ההנהגה הטבעית שבעולם, שבה אנו ממליכים אותו ית' וכל עבודתנו בסוד אמונה

וחיים, אשר זה עולה על זה, אור, ואור מזהיר, חיים, וחיי חיים, הופעת הרצון, העולמים בתור ההתגלות החפצית, רצון אלוה, בכל הודי סגולותיו, וממנה אור מתאצל, הופעת החכמה, העולמים וכל היש בתור חכמת אלוהים, ביפעת התגלותה. מעין האמונה, וכל הרזיות הנמזגת עמה, הולך ומפכה ממקור העדן של התגלות הרצון, ומעין ההכרה, ההסתכלות ההשגה והחכמה, לכל סעיפיה, וכל עולמותיה, הרמים רומי רום, והשפלים שפלי שפל, הכל מפכה הוא והומה, שוטף ומתפלג ממקור ההתגלות ההווייתית, בתור חכמת אלוהים, המתלבשת בציורי צייר עולמים, בינת אלוהים חיים, יוצר וצר צורה".

מבואר מדברי הרב זצ"ל כי נקודת האמונה בסיסה בחותם של שפעת הרצון האלוקי (מלכות דכתו העליון), הכולל את התוכנית האלוקית שבכל היצור, ומשם מגיעה לעמקי תהומות ליצור צורת העולמים, וע"פ כל האמור לעיל הדברים מכוונים ממש. כאמור כבר, בחינה זו מתגלה במלכות דאצילות שהיא השכינה העליונה, ומתלבשת בנשמות ישראל. ואלו הם ממש דברי הרמח"ל במה שכתב **באדיר במרום** (ח"א עמ' פט, י-ם תשנ"ה הוצ' ספינר). הנה לשונו: "וארמוז לך סוד גדול ועצום מאוד שהוא מה

מפורשות אצל מרן הראי"ה בלשונו הזהב, בפרק עה' **ממוסר הקודש**. והרי לשונו בתוספת ביאור קצר: "עומק האמונה בטבעיותה, יורדת מעמקי תהומות [הכוונה למעמקי תהומות], כוללת כל היצורים וכל המעשים כולם, ועולה מעלות עליונות, שפירי שחקי רום, וסוד שיח קודש קדשים [רמז לכתר חכמה ובינה, שכן ה'קודש' הוא הכתר, 'קדשים' חכמה ובינה, כפי שביאר בפרדס שער כג, יט], סוד הכמוס סגור חותם של רז רזי רזים [חותם הוא המלכות כמבואר כמה פעמים- כך בשערי אורה שער ח; ע"ח שער כו פרק ב מ"ב; וכן מבואר שהוא סוד הושענא רבא בשער הכוונות. א"כ מבואר כאן כי האמונה היא סוד החותם של רז רזי רזים הרומז על הכתר, א"כ מלכות דכתו כפי שביארנו לעיל שהוא המקור לאמונה], הקשבה חרישית קול דממה דקה, אשר שם הנה ד' עובר. מתחתיה תבא הארת החכמה עם כל מערכותיה, כל הגות כל ספונת הגיון מבריק ברב זוהר זהרי דעה, כל חשבון משקל מפעל ומדה, כל תכנית כל יצור, וכל הדומי עולמים, כל הכרות עמקי עמקים וגבהי רוממים באשר הם שם, במשטר ומשקל, בצורה חטיבה סידור וקצב. הזרחת השקפת כל היש בשני גוונים, מאירים

לב להבין בגדולת א"ס ב"ה להוליד ממנה דחילו ורחימו אפי' במוחו ותבונתו לבד, אעפ"כ קרוב אליו הדבר מאד לשמור ולעשות כל מצות התורה, ות"ת כנגד כולן, בפיו ובלבבו ממש מעומקא דלבא באמת לאמיתו בדחילו ורחימו. שהיא אהבה מסותרת שבלב כללות ישראל שהיא ירושה לנו מאבותינו, רק שצריך להקדים ולבאר תחלה באר היטב שרש אהבה זו ועניינה ואיך היא ירושה לנו ואיך נכלל בה גם דחילו. והעניין: כי האבות הן הן המרכבה, ועל כן זכו להמשיך נר"נ לבניהם אחריהם עד עולם, מעשר ספירות דקדושה שבארבע עולמות אבי"ע לכל אחד ואחד כפי מדרגתו וכפי מעשיו. ועל כל פנים, אפי' לקל שבקלים ופושעי ישראל נמשך בזיווגם נפש דנפש דמלכות דעשיה, שהיא מדרגה התחתונה שבקדושת העשיה. ואעפ"כ, מאחר שהיא מעשר ספירות קדושות היא כלולה מכולן, גם מחכמה דעשי' שבתוכה מלובשת חכמה דמלכות דאצילות, שבתוכה חכמה דאצילות, שבה מאיר אור א"ס ב"ה ממש. כדכתיב: 'ה' בחכמה יסד ארץ' ו'כולם בחכמה עשית'. ונמצא: כי אין סוף ב"ה מלובש בבחי' חכמה שבנפש האדם - יהיה מי שיהיה - מישראל. ובחי' החכמה שבה עם אור א"ס ב"ה המלובש בה, מתפשטת בכל בחי'

שכתוב אחרי ה' אלוקיכם תלכו. וכן בלשון הזה נאמר כמה פעמים. הלא נראה שלשון יותר חביב הוא - לפני ה', כמו 'התהלך לפני והיה תמים?' אך באמת סוד גדול הוא. כי חלק אחד מן המלכות מתפשט בתוך הנשמות של ישראל. והוא סוד: 'קדוש שרוי בתוך מעיו' (תענית יא ע"ב) בסוד: 'אלוהי בקרבי' (דברים לא, יז) וזה כמו מוחין פנימיות לנשמה. אמנם כמו שידעת שרק אחורי העליון הם נעשים מוחין לתחתון, כן אחורי המלכות הוא החלק הזה המתלבש בתוך הנשמות. וזה נקרא 'אחרי ה', והוא המקשר הנשמות עם השכינה, ובכוחו נדבק בשורשו כראוי ע"י המצוות. ומי שמרע מעשיו איבד זה הקשר, והוא סוד: 'לסור מאחרי ה'.' וזה סוד העניין המוזכר בזוהר ובתיקונים פעמים רבות איך השכינה היא נשמה לנשמות והיא שורה עליהם".

הרי שהמלכות שורה בתוך נשמות ישראל וידוע כי המלכות קרויה 'אמונה' (אמנם כאן לא פירט מה מקור מידת המלכות הזו המתפשטת בישראל).

ונראה כי אלו הם גם דברי בעל **התניא** (חלק א פרק יח). וכך לשונו: "ולתוספת ביאור באר היטב מלת 'מאד' שבפסוק: 'כי קרוב אליך הדבר מאד' וגו', צריך לידע נאמנה כי אף מי שדעתו קצרה בידיעת ה' ואין לו

משום שה' אחד מאיר ומחיה כל הנפש ע"י התלבשותו בבחי' חכמה שבה, שהיא למעלה מן הדעת והשכל המושג ומובן".

הנה מדברי בעל התניא מקור האמונה בחכמה דמלכות שמתלבש בה אור חכמה דאצילות שבה יש אור א"ס, והיא השורה בנפש האדם. וכן איתא ב'בונה ירושלים' המיוחס לאדמו"ר הזקן (פס' נב, עמ' נז, שנת תרפ"ו); וכן אותה דרשה נמצאת במאמרי אדמו"ר הקצרים הוצ' קה"ת שנת התשמ"ז, פר' בחוקותי עמ' עח) שזהו: "בא חבוקוק והעמידן על אחת. פי': היא השכינה כמ"ש אחת היא יונתי תמתי. ונקראת 'שכינה' ששוכנת בתחתונים בחי' אמונה. וישרה 'אחד' - בחי' אור א"ס ב"ה - על 'אחת'".

ואמת שמקור יש לדברים בדברי **הבעש"ט** עצמו, וכפי שהובא במדרש **ריב"ש טוב** (שנת תרפ"ז, ערך אמונה עמ' יב) בשם הספה"ק **היכל ברכה** (קומרנא) ששמע בשם הבעש"ט, כי כיוון שמקור האמונה הוא מאור א"ס ב"ה, הרי שיש מקום למתק הדינים בשורשם. וכך לשונו שם: "למתק הדינים בשורשם הוא ע"י שימצא בדין שורש חסד. כי באמת הכל אחדות אחד, אחד יחיד ומיוחד, אלא שע"י עוונותינו יש פירוד, ואז מרגישין הייסורין. וע"י אמונה ששם מונח אור א"ס ואחדות אלוקותו ית', ואין שום דבר גדול וקטן במקרה.

הנפש כולה להחיותה מבחי' ראשה עד בחי' רגלה כדכתיב החכמה תחיה בעליה...הנה החכמה היא מקור השכל וההבנה והיא למעלה מהבינה שהוא הבנת השכל והשגתו, והחכמה היא למעלה מההבנה וההשגה והיא מקור להן. וזהו לשון 'חכמה' - כ"ח מ"ה, שהוא מה שאינו מושג ומובן, ואינו נתפס בהשגה עדיין. ולכן מתלבש בה אור א"ס ב"ה דלית מחשבה תפיסא ביה כלל. ולכן כל ישראל אפילו הנשים ועמי הארץ הם מאמינים בה' שהאמונה היא למעלה מן הדעת וההשגה, כי פתי יאמין לכל דבר וערום יבין וגו'. ולגבי הקב"ה שהוא למעלה מן השכל והדעת ולית מחשבה תפיסא ביה כלל, הכל כפתיים אצלו ית'. כדכתיב: ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך, ואני תמיד עמך וגו'. כלומר: שבזה שאני בער ובהמות אני תמיד עמך. ולכן, אפי' קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב, וסובלים עינוים קשים שלא לכפור בה' אחד. ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואין יודעים גדולת ה', וגם במעט שיודעים אין מתבוננים כלל ואין מוסרי' נפשם מחמת דעת והתבוננות בה' כלל, אלא בלי שום דעת והתבוננות רק כאלו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד בלי שום טעם וטענה ומענה כלל. והיינו

רמ"ח אברי הגוף מראשו ועד רגלו, ואעפ"כ עיקר משכנה והשראתה היא במוחו ומהמוח מתפשטת לכל האברים וכל אבר מקבל ממנה חיות וכח הראוי לו לפי מזגו ותכונתו... והנה אין שינוי קבלת הכוחות והחיות שבאברי הגוף מן הנשמה מצד עצמה ומהותה - שיהיה מהותה ועצמותה מתחלק לרמ"ח חלקי שונים מתלבשי ברמ"ח מקומו' כפי ציור חלקי מקומו' אברי הגוף, שלפי זה נמצא עצמותה ומהותה מצויר בציור גשמי, ודמות ותבנית כתבנית הגוף, ח"ו... ולא שייך במהות' ועצמותה לומר שהיא במוחין שבראש יותר מברגלים, מאחר שמהותה ועצמותה אינו בגדר ובחי' מקום וגבול גשמי. רק שתרי"ג מיני כוחות וחיות כלולים בה במהותה ועצמותה לצאת אל הפועל והגילוי מההעלם, להחיות רמ"ח אברין ושס"ה גידין שבגוף ע"י התלבשותם בנפש החיונית שיש לה ג"כ רמ"ח ושס"ה כוחות וחיות הללו. והנה, על המשכת כל התרי"ג מיני כוחות וחיות מהעלם הנשמה אל הגוף להחיותו, עליה אמרו שעיקר משכנה והשראתה של המשכה זו, וגילוי זה הוא כולו במוחין שבראש, ולכן הם מקבלים תחלה הכח והחיות הראוי להם לפי מזגם ותכונתם שהן חב"ד וכח המחשבה וכל השייך למוחין".

והנה ביאור בדבריהם הק' אפשר

והכל מציאות השי"ת. או אפילו תנועה קטנה אפי' דיבור קטן בכל אלו הייסורין אלופו של עולם. וע"י אמונה נתקן עווננו בתשובה ונעשה הייחוד והדין והחסד הכל אחדות מתיחדין באור א"ס אלופו של עולם".

מקום שריית נק' האמונה לפי זה

ע"פ הדברים הללו של אדמו"ר הזקן זלה"ה מובן כי מציאות האמונה מתלבשת בבחינת החכמה שבנפש האדם, למעלה מן הדעת וההשגה המצויה בספירת הבינה שבנפש. ומאידך ראינו בלשון הרמח"ל כי אחורי השכינה קרויים 'אמונה', ומהווים מוחין לנשמת האדם מישראל, ודבריהם קרובים.

עוד ביאר אדמו"ר צמח צדק (הובא בליקוטי ביאורים לגר"י קראף לפרק יח דליקו"א) כי האמונה השורה בנקודת החכמה שבנפש האדם היא למעלה מהדעת וההשגה - עליה דיבר בעל התניא, היא נקודת נשמתא לנשמתא, בבחינת חיה שבנפש, ומה שכתב בתניא שהיא מתפשטת מראשה ועד רגלה, הכוונה שהיא אור לג' בחי' נר"נ שהם נקראים כלים אצלה.

ונראה כי ביאורו זה בא משום המבואר בתניא פרק נא' שנשמת האדם אינה שורה ממש בתוך גופו: "שנשמת האדם היא ממלאה כל

סוד המוחין, שהם פעמים מתנוצצים ופעמים מסתלקים ובאים בסוד תוספת למי שזוכה לזה כידוע ולא על בחינת הנשמה העיקרית²⁰.

הנה א"כ דברי בעל התניא ונפה"ח מכוונים, אלא שהציעו ביאור שונה לכוונת המקובלים שכתבו שהנשמה שורה במח האדם, שלדברי בעה"ת הכוונה היא מחיה תרי"ג כוחות שראשיתם ומרכזם במח האדם, ואילו נפה"ח הציע ביאור נוסף שכוונתם בערכין, לחלק ג"ר דרוח שמשכנו אכן במוח האדם²¹.

ומכל מקום מבואר כי גם לדברי נפש החיים, הנקודה שמעל לטעם ודעת היא היא נשמת האדם, שבערכין תתקרא נשמה לנשמה - חיה. ואכן גם לבעל נפש החיים שורה שם נקודת אורו ית' וכפי לשונו: "אמנם הנשמה היא הנשימה עצמה שפנימיות עצמותה מסתתרת בהעלם ומקורה ברוך כביכול בתוך נשימת פיו ית' שמו".

א"כ יצא, שנקודת האמונה מצויה בחיה שבערכין, שהיא נשמה באמת וחכמה שבנפש הכללית (שכתר דנפש הוא ע"י וא"א, והוא יחידה וחיה. ואילו חכמה,

שהוא באופן שנאמר שכיון שמשכן הנשמה במח ומשם להחיות הגוף וכוחותיו כולו, אך אין זה באמת באופן שמצויה בגוף ושרויה בו, א"כ נחשב הדבר כבחי' חיה שהיא המקיף שאינו נכנס בגוף האדם ומעל טעם ודעת, אלא שעכ"ז מאיר למוחין הכולל נר"נ שבאדם. וזוהי א"כ כוונת הצמח צדק שאמר שחלק זה בו שורה האמונה הוא נקודת החיה, נשמתא דנשמתא.

ובנפש החיים כתב (שער א פר' טו-טז; וכן איתא בביאור הגר"א לתיקוני זהר חדש דף נ'), שבחי' הנשמה אין עצמות מהותה נכנסת כלל בתוך גוף האדם, ורק אדם הראשון זכה לעצמותה קודם החטא, וכן משה רבנו שזכה לעצמותה תוך גופו ולכן נקרא איש האלוקים, וזולתו לא זכה אליה שום אדם. אלא, בהירות ניצוצי אור מתנוצצים ממנה על ראש האדם הזוכה אליה כל אחד לפי מדרגתו. ועוד כתב, שמה שכתוב בזוהר ובמקובלים שבחינת הנשמה משכנה במח האדם, כוונתם על ניצוצי זיו אורה המשכלת מוחו ושכלו לא עצמותה ממש. והוסיף עוד, שעיקר כוונתם על בחינת ג' רישין של הרוח

20 ע"י גם בשעה"ג הקד' ב' שלפעמים באים רוחות או נפשות הצדיקים והם לאדם תמורת רוחו ונשמתו.

21 ע"י עוד במח' ר' חייא ור' יהודה בזוהר פר' נח דף סב' ע"ב האם אדם זוכה להתקשרות הנשמה בנ"ר אף שלא לפי מעשיו או רק ע"פ מעשיו.

עצמותה) הוא האור של הנבואה" (קובץ א, פט).

וכן חיבר במילים קצרות כל השתלשלות הופעת הרצון האלוקי עד לנשמת האדם כמקור האמונה: "הרצון האלוקי בתור נשמת כל עולמים שהוא יסוד כל טמיר ונעלם, המופיע על כל גלוי ונראה, הוא המחיה את אור האמונה ביקר טבעיותה האצילית בפנימיות הנשמה. והוא העושה את אותה החטיבה של הדבקות האלוקית הפועלת אור וחיים ברצונה, המזלת ברכה לכל פלגיה" (מוסר הקודש, פס' מ).

הוא הנשמה). ואלו הם דברי בעל התניא כאמור לעיל, וזהו למעלה מטעם ודעת ובחי' אור המקיף על הנפש, שממנה נזון הנר"נ כולו.²²

והנה דברי **מרן הראי"ה** מבארים כללים אלו, וכפי שביארנו באריכות, בכמה ממקורותיו במילים נשגבות. כך ביאר מקורה של האמונה כי אינו מהערה שכלית או התפעלותית-רגשית, אלא מגילוי עצמי של הנשמה בה שורה אור ה': "האמונה אינה לא שכל ולא רגש אלא גילוי עצמי היותר יסודי של מהות הנשמה...ההסתכלות המיוחדת של האמונה שהיא חלק ד' בעצמה (בתוך

בגדר קיום מצוות האמונה אם ע"י ניחותא, מחשבה או מעשה

שמשמעות המושג אמונה הוא חוזק ויציבות - מובן לכאורה, שיש צורך בביטוי חיצוני של חיובי האמונה, כדי שתתקיים המשמעות של מושג זה בפועל.

ואכן בספר **תורת המנחה** לרבי יעקב סקילי (דרשה כד) כתב שתכלית האמונה היא דווקא בביטוייה בלשון, ורק ע"י כך נחשבת כיוצאת לפועל: "נמצא שכל ההשגה והידיעה והעבודה אינה כי אם בלב, והיא בכח

לאחר שעמדנו באריכות על הגדרת האמונה, מקורה העליון ונקודת הופעתה ונטיעתה באדם מישראל; עלינו לברר קיום מצוות האמונה איך הוא. מה הם גדרי מצווה זו, והיאך הם נעשים.

צריך ביטוי מעשי לאמונה משום שדברים שבלב אינם דברים

כיון שדברים שבלב אינם דברים - והרי ראינו לעיל בתחילת הבירור

22 ע"י בהוד הקרח הנורא פ"א לגר"י קלנר שליט"א.

מעשית, והיא: שבאופן כללי אין מצווה בלא עשיה ממשית. כך עולה מדברי הרמב"ן שהסביר את שיטת **בעל הלכות גדולות** שלא מנה מצוות האמנת האלוקות: "אין מניין תרי"ג מצוות אלא גזירותיו יתעלה שגזר עלינו לעשות או מנענו שלא נעשה. אבל האמונה במציאותו יתעלה שהודיע אותה אלינו באותות ובמופתים הוא העיקר והשורש שממנו נולדו המצוות - לא ימנו בחשבונך".

כלומר, בביאור הרמב"ן לדעת בעל הלכות גדולות, מובן שלא יתכנו מצוות אמוניות שיצווה בהם להאמין או שלא להאמין דבר מה מסוים, כיון שכל המשמעות של מצווה, היא שגזר הקב"ה לעשות מעשה בפועל, ואילו באמונה בלבד אין שום דבר מעשי-ממשי. עם זאת הרמב"ן טמן בדבריו הסבר מהו א"כ מקום האמונה, וכתב שהיא העיקר והשורש למצוות, והמובן א"כ שקיום חיובי האמונה נעשה דרך שאר המצוות המעשיות.

כדעה זו שאין קיום למצוות האמונה אלא דרך קיום מעשי כתב גם **האברבנאל** בפר' יתרו בהאריכו על עשרת הדברות (שמות שם שם).

כך נראה להסביר גם בדברי **רש"י** על הוריות (ח ע"א ד"ה איזוהי מצווה) שעל דברי הגמרא ששאלה: "איזוהי מצווה שהיא בדבורו של הקב"ה וצווה ע"י

וצריך להוציאה מן הכח אל הפועל על ידי הפה, וכשמאמין בלב ומוציא בפה, השיג לתכלית המבוקש, והגיע למעלה הגדולה מעלת השכל וידבק בשכל האלוקי...ונקראת הוצאת האמונה מן הכח אל הפועל מילת הלשון שהאמונה בלב ואינה יוצאת לפועל הרי היא טמונה ומכוסה, והיא כמו בתוך ערלה וכמו שאמר משה ואני ערל שפתים, וכשמוציאה לפועל בפה כאילו כרת ברית מילה בפיו וגילה וסילק הערלה, ובהגלותו והראותו כח האמונה שבלב בפה, אז הוא נקשר ונדבק בשכל האלוקי".

כלומר, עצם הדיבור נותן תוקף למה שמשתקף בלב, וכיון שדברים שבלב אינם דברים, יש צורך בהוצאה בפה של המצוי בלב.

כן אפשר יש לבאר **ברמב"ן** בדרשת תורת ה' תמימה. וזה לשונו שם: "ועוד אתה צריך לעשות מעשה באמונתך בחידוש, והוא שתשבות כדי לאמת מה שידעת, במעשה, כי המעשים צריכין לשלימות, והאדם צריך להאמין האמת במחשבתו להודיע בדבור ולאמת אותו בגופו, ר"ל במעשיו".

אמונה צריכה ביטוי מעשי- שאין מצוות בלא קיום ממשי

טענה נוספת ישנה בדברי רבותינו לצורך הופעת האמונה בצורה

שהכותב דברי תורה צריך לברך. ולכאורה הדברים סותרים: אם הדיבור בתורה הוא גדר מעשה המצווה ובהרהור לא די, איך מתקיימת המצווה כשכותב!?

והנה ביסוד האמור לעיל שאין קיום מצווה אלא ע"י עשייה, הכל מובן שאפשר כי גם לדעת השולחן ערוך הסיבה שאין לברך כשמהרהר בד"ת אינו משום גדר בדין תלמוד תורה, אלא משום שבאופן כללי אין מצווה שאין בה עשייה - כפי שראינו בדעת הבה"ג והמהר"ל. וא"כ, כשהרהר בדברי תורה, הרי שלא קיים מצוות לימוד תורה ואין ממילא לברך, מה שאין כן כאשר כותב דברי תורה שיש בזה עשייה ופעולה וממילא מתקיימת המצווה וצריך לברך. ומשמעות זו טמונה בדברי ה**לבוש** ס"ק ד' כפי שדייק בו כן הרב **כיסא אליהו**. וכן חילק הר"ח **פלאגי** ביפה ללב.

בירור שיטת הגאונים במצוות האמונה ע"פ היסוד הזה

עפ"ז אפשר שתתבאר גם הסיבה שהגאונים נקטו שאין מצוות האמת אלוקות או יחוד ה' כמצווה בפני עצמה. והיינו שאין זה משום שחשבו שאין מצווה לייחד ה', אלא כפי שביאר ה**גר"י פערלא** (בביאורו למצוות דרס"ג עשין ג-ד) שלדעת ה**גאונים** (רס"ג

משה? הוי אומר זה עכו"ם"; כתב רש"י: "דאנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו, דהיינו ששמענו בדבורו של הקב"ה, וצווה ע"י משה בכמה פרשיות שבתורה - כגון לא תשתחוה לאל אחר, דלא שמענו אלא מפי משה".

מרש"י עולה, כי המימוש של האמירה: 'אנכי ולא יהיה לך אלוקים' וכו' נצטווה ע"י משה בהרחקה מע"ז. היינו ביטוי מעשי למצווה אמונית.

ע"פ היסוד הנ"ל מובן מדוע מברכים: 'לעסוק בדברי תורה'

כסיבה לכך שאין למנות מצוות שאין בהם עשייה, כתב ה**מהר"ל** בהקדמה לתפארת ישראל: ש"אין מצוות עשה רק בדבר שיש בו מעשה, שהרי נקרא מצוות עשה - שחייב לעשות". כפועל יוצא מסברה זו, מסיק ה**מהר"ל** כי לכן מברכים "לעסוק בדברי תורה": "דהיינו לימוד תורה במעשה, וזה שכאשר הוא מוציא הדבור זה נקרא עסק בתורה שהדבור נקרא מעשה. אבל לימוד נקרא הבנת הדבר ההוא מה שלמד ואין הברכה רק על מעשה המצוות".

ע"פ יסוד זה אפשר גם לתרץ מה שהקשה הט"ז (על או"ח סי' מז ס"ק ב) איך פסק מרן השולחן ערוך שהמהרהר בדברי תורה לא צריך לברך, ואילו סעיף קודם לכן כתב

ובה"ג) בדיבור 'אנכי' ולא יהיה לך' כלולה רק אמונת הייחוד, ועם זאת הסיבה שרס"ג לא מנה זאת לדעתו היא משום שכל מקום שהזכירו רז"ל מצוות הייחוד, אין כוונתם אלא למצוות ק"ש - וכמתבאר מכמה מקומות בנוסח התפילה כמו בברכות ק"ש: 'להודות לך וליחדך באהבה' וכו'. וכן מבואר בברייתא שהביא בסדר **רב עמרם גאון** בתפלת שחרית לאומרה במקום קדושה ליחיד: "ועמו ישראל מייחדים שמו הגדול בכל יום פעמים באהבה ואומרין שמע ישראל".

מזה סיכם הגר"י פערלא: "מכל זה מבואר בהדיא, דמצוות ייחוד היינו עצמה מצות ק"ש, ובקריאת שמע מתקיימת מצות ייחוד ה', ואין בזה שום מצווה אחרת זולת זה. דהאמנת הייחוד ודאי נכללת ביחוד דק"ש. דכל שאיננו מאמין בייחוד אין בקריאתו כלום. אבל מצות אחרת בפני עצמה אין לנו בזה...דמכל הנך דוכתי במדרשות וברייתא דפרקי דר"א ופסיקתא שהבאתי, מוכרח דלא מתקיימת מצות ייחוד אלא בק"ש שאנו קורין בפה פעמים בכל יום. דאל"כ מאי קאמר ד'מייחדים פעמים בכל יום'? והרי בהאמנת הלב לעולם הם מייחדים ואין זו מצות עשה

שהזמן גרמא כלל! אלא ודאי דבהאמנת הלב לחוד לא מתקיימת עשה זו כלל. אף דפשיטא ודאי דגם בקריאה בפה לחוד שלא בהאמנת הלב לאו כלום קעביד...ומזה הוא ג"כ לשון רבינו הגאון ז"ל כאן במ"ע דק"ש שכתב ערב ובקר ייחדוהו. וכן הוא לשון הר"י **אלברגלוני** ליחד את שם הגדול ביחוד שמע פעמים בכל יום תיחדנו. וכן לשון הרשב"ג ז"ל באזהרותיו שכתב ליחד אל איום שתי פעמים ביום עיין שם. וזהו ממש כלשון המדרשות שהבאתי. ולטעמייהו אזלי דס"ל דמצוות יחוד השם אינה מצוה בפ"ע אלא נכללת במצות ק"ש שכבר מנאוה. ומקרא דוידעת היום והשבות אל לבבך וגו'".

הרי מובן שלדעת **בה"ג, רש"י, רס"ג, הר"י אלברגלוני ורשב"ג** חיובי האמונה דורשים ביטוי מעשי להתקיימותם, וכן משמע גם מדברי **החסיד יעבץ** על אבות פ"ג, כג.

הטוברים שגדד התקיימות מצוות האמונה אינו דורש קיום מעשי

עם כל זאת, כבר הבאנו את דברי **הרמב"ם** (במור"נ ח"א פ"ג) שכתב כי "האמנה²³ אינה עניין הנאמר בפה אלא המצטייר בנפש כאשר מאמתים אותו כך כפי המצטייר". וכפי שביאר

23 בתרגום הר"י קאפח תרגם "הדעה" וראה מה שדנו בזה לעיל.

דבריו האברבנאל (במו"נ): "האמונה אינה כי אם הציור החזק בנפש כשלא ירגיש האדם בחילופו ויחשוב שהוא כן במציאות...הציור החזק והמאומת במחשבת האדם".

הרמב"ם שהרהור כדיבור דמי, וכן ביאר בנחל איתן על הל' ברכות פ"א ה"ז. ובשם יוסף שם כתב שצ"ל שלרמב"ם המחלוקת בין רבינא לר"ח היא רק לגבי לכתחילה אך בדיעבד יצא יד"ח²⁴.

מבואר, שלרמב"ם עניין האמונה תלוי בחוזקו הקיים במחשבת האדם, ואינו מותנה כלל בדיבור או במעשה חיצוני אחר. כמו כן כתב הרמב"ם בהלכות יסוה"ת כי הידיעה בדבר מציאות הבורא והשגחתו היא קיום מצוות העשה, וממילא ברור שלדעתו אין צורך בשום פעולה מעשית, לקיום מצוות האמונה.

גם החינוך, מנה שש מצוות תמידיות שקיומם בלב אע"פ שאין שם מעשה או הוצאה לפועל, ומדבריו משמע שאין צריך להוצאה בפה אלא במחשבה בלבד; וכן כתב המאירי בקידושין דף לט' שיש מצוות שהמחשבה בהם היא כמעשה ומנה את האמונה כאחת מהם. גם הראב"ע (יסוד מורא שער ה, ז) מנה מצוות אמוניות, והסביר כי כל המצוות מתחלקות לשלשה חלקים מהן בדיבור ומהן במעשה, ומהן בלב. ועוד ביאר כי כל המצוות כולם אינם אלא לתקן את הלב, ואכן מנה מצוות הייחוד בלב (בשער ז) ועוד מצוות. כך גם כתב ר' בחיי בכד הקמח ערך 'אמונה', שהיא מצווה התלויה בלב, וכן בספר אהל מועד שער ראשית

הרמב"ם אזיל כשיטתו, שהרי גם בעניין תלמוד תורה משמע מדבריו שיש קיום מצווה בהרהור, ואף שלא בעקימת שפתיו (וכדברי הגר"א), וכפי שהוכיח בשו"ת שאג"א סי' כד' (הישנות) שרק לגבי ק"ש שנאמר בה "ודברת במ" הרהור לא כדיבור דמי, אך בשאר מצוות יצא ידי חובה בהרהור (כן ביאר הב"י בסי' קפה שפסק

24 והיה מקום להעיר שעניין זה תלוי במחלוקת תנאים במשנה באבות. שכן באבות פ"ג מ"ב איתא: "מניין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שהקב"ה קובע לו שכר? שנאמר: ישב בדד וידום כי נטל עליו". וביאר שם הרע"ב שזהו כדרך שהיחידי שונה שהוא בד"כ בדממה. הרי שבזה יש שכר לימוד תורה גם כשעוסק יחידי ובדממה, ופשט העניין שמייירי בשכר לימוד תורה. מאידך במ"ו שם איתא: ר' חלפתא איש כפר חנניה אומר עשרה שיושבים ועוסקין בתורה...ומניין שאפילו אחד? שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך". הרי שדווקא בהזכרת שמו של הקב"ה שכל התורה שמותיו, ומשמע שזה בדיבור - הרי שאז יחשב כלומד תורה שראוי ששכינה תהיה עימו. אמנם באמת אין זה מוכח, שכן אפשר לבאר כל חד לפום שיטתיה, שבמ"ב מייירי שנוטל שכר אך לא שכר לימוד תורה, ולאידך גיסא אפשר לומר במשנה ו' שיש עליו שכינה אלא שאין לו שכר לימוד תורה. וצ"ע.

שזה יאמין לבו. ולא יודה בפיו שח"ו אין אלוה, או שח"ו יש לעצמותו שני, ואפילו יאמרו להורגו אם לא יוציא כן מפיו, או שירכין בראשו להודות, יהרג ואל יעבור".

הרי מבואר שאין למאמין להודות בפיו ח"ו שאין אלוה, ויש לו להיהרג ולא לעבור ע"מ שלא יאמר כן בפיו. וכן הביא דברים אלו בעל החיי אדם בק' החרדים אשר לו, וכן איתא בדרך פיקודיך למהרצ"א מדינוב (מ"ע כה חלק עשה ד).

ולכאורה צריך בזה עיון, שאם נאמר שמצוות האמונה שאין אלוה או יחוד ה', תלויה בלב האדם - כפי שכתב - מה בכך שיאמר בפיו אחרת? הרי בעת שאומר כן, אינו מאמין בליבו, ובלא התקיימות האמירה בלב אין כאן כלום. ומדוע א"כ נתבע להיהרג ולא לעבור?!

ואמת ששאלה מעין זו עלתה בפיו הק' של בעל הפני יהושע בקשר למה שהגמ' בכתובות (לג ע"ב) אומרת שאלמלא נגדוה לחנניה מישאל ועזריה הוּו פלחו לצלמא. שהנה הקשה שם התוס' כיצד היו עושים זאת, והרי ר"ע מסר נפשו על ייסורים קשים ולא עבר? וענה שם התוס' בשם ר"ת שהסיבה שכך הגמ' טענה כלפי חנניה מישאל ועזריה, הוא משום שבאמת אותו צלם לא היה לו דין ע"ז ונעשה רק לכבוד המלך, ומה

חכמה הארוך דרך ז'. כדברים אלו כתב גם בס' החרדים (פ"א) ומנה מצוות אמונה ככאלו שקיומם בלב (ועוד נראה לקמן יותר בפירוט שיטתו מה היא), ועי' עוד בדברי ר"א פאפו בריש ספרו פלא יועץ ערך אהבת ה', שכתב שמצוות האמונה מתקיימת בהרהור ומחשבה בלבד.

הנה ראינו כי לעומת הראשונים שמנינו לעיל הסוברים שמצוות האמונה דורשת ביטוי מעשי, לדעת הרמב"ם, החינוך, המאירי, ראב"ע, ר' בחיי, אהל מעד, החרדים ור"א פאפו מצוות האמונה מתקיימת אף במה שמחשבת האדם, ואינה צריכה לגמור פעולתה ע"י מעשה.

בירור שיטת ס' ה'חרדים'

והנה, בשיטת ס' החרדים צריך עיון. שכן במצוות התלויות בלב ריש פרק ט' כתב שצריך "להאמין שהאלוה הזה ברוך הוא שהמציא הכל, הוא אחד בלי שום שיתוף, שנאמר (דברים ו, ד) שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד. ומצוה זו גם היא כראשונה שחיובה תמידי, אינה פוסקת מעל האדם אפילו רגע אחד בכל ימיו. ומי שלא יאמין בזה, נקרא כופר בעיקר, ואין לו חלק לעולם הבא:

וענין האמונה בשתי מצוות אלו, היינו שיקבע האדם בלבו הדבר הזה שהוא אמת. ואם ישאל, ישיב לכל שואל

שרצו למסור נפשם הוא משום שהיה בזה קידוש ה'; משום זה באופן של ייסורים לא היו עומדים על קיום המצווה.

והנה, מדברי ר"ת הללו מובן שאם היה זה פסל של ע"ז הרי שבוודאי היו צריכים למסור נפשם למיתה וייסורים. והקשה על כך בעל הפני יהושע: "ואכתי יש לדקדק. דאפילו אם הצלם דנבוכדנצר ע"ז ממש, אכתי כיון שלא גזר נבוכדנצר אלא להשתחוות לצלם, מנלן דבכה"ג מחויב למסור עצמו אפילו ליבו לשמים? הא אמרינן בסנהדרין (סא ע"ב) דחזא אנדרטי וסגיד לה הרי ליבו לשמים, ולפי זה דלמא קרא ד'בכל נפשך' לא מיירי אלא במקבלו לאלוקות בפיו, דאתי דיבור ומבטל דברים שבלב, אבל בהשתחויה דהכל תלוי בלב כדאמרינן, הרי ליבו לשמים?!...וצ"ל דמ"מ כיון דשייך ביה מיהו חשש שמץ ע"ז להרואים, לא גרע מהא דאמרינן שלהי פרק בן סורר דע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים אינהו ועל אביזריהו ייהרג ואל יעבור, וממילא דע"ז אפ"י ע"י ייסורים כדילפינן מבכל נפשך".

הרי מדברי בעל הפני יהושע מובן שבאמת אם היה זה בפני עצמם ולא היה שם רואים לא היה בזה שמץ ע"ז, ואם ליבם לשמים אין בהשתחויה לפסל כלום. וכן מבואר בגמ' שם מפורש וכן נפסק ברמב"ם בדין העובד ע"ז משום אהבה לאיש ולא משום קבלת אלוקות דפטור, והוא משום דע"ז תלויה בפה. אלא חידש בעל הפני יהושע שאם יש שם אנשים שרואים העלולים לחשוב שיש כאן השתחויה כלפי הפסל משום ע"ז וקבלת אלוקות, הרי שיש בזה אביזריהו דע"ז, ולכן ברור שאם היה זה לא משום כבוד המלך היו צריכים למסור עצמם למיתה וייסורים. עוד הוסיף שם שכאשר יש דיבור מפורש הרי שהוא מבטל דברים שבלב.

והנה לפי דברים אלו דברי בעל החרדים מיושבים. שיש לבאר בדבריו שאם יודה בפיו או בהנהון ראשו באופן שיהיה ברור שאין הוא מודה בבורא ית' ובקיומו, הרי שיש בזה אביזריהו דע"ז²⁵ משום שמבטלים הדברים הברורים את מה שבלב. משום כך כתב שצריך למסור עצמו למיתה ולא להודות בפיו, ואין בזה

25 הסיבה שחשב מי שאינו מאמין בה' או סובר שהם שניים כחייב מיתה בוודאי שהוא משום אביזריהו ולתא דעבודה זרה. וכמו שכתב הרמב"ם בהל' רוצח פ"ד ה"י: "המינים והם עובדי עבודה זרה מישראל". ובפ"ג מהל' תשובה הל' ז' מנה בכלל המינים האומר שאין שם אלוה והאומר שיש שם מנהיג אבל הם שנים או יתר. הרי שלדעת הרמב"ם מי שכופר בבורא ית' או באחדותו הרי זה מאביזריהו דע"ז. ועי' בהשגת הרמב"ן על ריש מניין לא תעשה כמו"כ.

הביטחון, היינו שהאמונה מובטחת אצלו ומאומתת עד שבאה לידי ביטוי. ראה בביאור הפרשנים לפס' במיכה (ז, כ) 'תתן אמת ליעקב', שכולם ביארו ש'אמת' היינו קיום ההבטחה, כלומר שהאמונה בהבטחה מתאמתת, ובשל כך בא הביטחון. וכן **רד"ק** על הפס' בתהילים (מ, יא) "לא כחדתי חסדך ואמתך" כתב: "כי האמת היא קיום ההבטחה שהבטיח". וכן הרחיב בזה בשומר אמונים (ראטה) בשער הביטחון.

ואכן, בס' **החרדים** (כפ"א ממצות התלויות בלב, אות כא) כתב כי "מעלת שלמות הביטחון בו ית' מצווה שנית, שנא' תמים תהיה עם ה' אלוקיך. וכן כתב הרמב"ן שזו מצוות עשה שלא נשאל מהוברי השמים החוזים בכוכבים ולא מזולתם מה עתיד להיות אם נשמע דבר מהם נאמין, כי הכל ביד ה' מפיר אותם כפי התקרבו לעבודתו. והכי איתא במס' פסחים ומינה נלמוד דמצווה לבטוח בו ית' בכל לב בכל ענייני העולם כמפורש בקבלה: ארור הגבר אשר יבטח באדם וכו' וכתוב בטוח בכל עת וכתוב בטוח אל ה' בכל ליבך. והוא ממנין תרי"ג לר' יונה ולגאון ור"ש ו' גבירול, ורמב"ן וסמ"ק".

הרי שביאר החרדים כי מצווה ח' שהביא הרמב"ן בשכחת העשין היא מצוות הביטחון. לפ"ז אפשר לבאר

כלום לעניין החיובי שבהתקיימות המצווה, הקיימת כבר בלב האדם אף לדעת ה'חרדים'.

נ"מ למחלוקת הראשונים - אם יש מצוות ביטחון בה'

אפשר שפועל יוצא מהמחלוקת האמורה לעיל, יש בהגדרת חיוב הביטחון בו ית' אם הדבר מוגדר כמצווה או לא. הנה בהקדמת **בה"ג** במניין המצוות כתב: "ואהבת שלום וצדק ואמונה" (ראה הוצ' מקיצי נרדמים תשמ"ז, כ"ג הקדמה עמ' 74), וכבר הבאנו (לעיל וכן בכ"א מ'אמת ואמונה' עמ' 43) מהרמב"ן כי דעתו של בה"ג היא שאין למנות מצוות אמונה: "כי אין מניין תרי"ג מצוות אלא גזירותיו יתעלה שגזר עלינו לעשות או מנענו שלא נעשה". ובאמת בגרסאות נוספות של בה"ג (הובאו בהוצ' מקיצי נרדמים ראה שם הערה 333 335) וכך בגרסת **נתיב מצוותיך לר' שאול הכהן** (ליורנו התר"א דף מה ע"ב) המבאר את האזהרות לרשב"ג, הביא כי הגרסה היא "אמת", ואף שביאר שם שהוא כמילה "אמונה" שבדברי רשב"ג שמשמעות מושגים אלו שווה, כאמור, לפום דברי הרמב"ן לא יתכן שבה"ג ימנה מצוות האמונה, שהרי אינה מצווה שיש בה ממשיות מעשית.

משום כך נראה לבאר, כי 'אמת' שכתובה בדברי בה"ג היא מידת

האמונה המצויה בלב יש בה בכדי קיום מצווה, וממילא ברור מדוע לא מנה הרמב"ם מצוות הביטחון כמצווה בפני עצמה, שכן האמונה כוללת מידה זו כבר, והרמב"ם הולך כשיטתו בשורש שביעי שאין ראוי למנות דקדוקי המצוות כמצווה בפני עצמה. ומה שהרמב"ן מנאה למרות שמנה מצוות האמונה בפני עצמה (ע"פ מה שמבואר בו בהגהתו לריש הלאוין), אפשר שזהו משום שיש בה תוספת עניין שלא לילך אחר הכלדיים וחוזי בכוכבים ודומיהם, וכן מבואר בדעת החרדים.

מאמין שמעשיו מכחישים אמונתו – מחלל שבת לתיאבון

מחלוקת זו שבדברי רבותינו אם גדר מצוות האמונה די לו במחשבה, או שמא הוא צריך ביטוי ומעשה, נוגעת גם להלכה ולמעשה בפועל. כך יש מקום לדון מה תהיה הגדרתו של המאמין שמעשיו אינם תואמים למוצהר באמונתו, או אף מכחישים זאת.

רבותינו דנו במחלל שבת בפרהסיא לתיאבון מה יהיה דינו. הגמרא בחולין (ה' ע"א) מסיקה ש"מקבלין קרבנות ממושעי ישראל כדי שיחזרו בהן בתשובה, חוץ מן המומר ומנסך את היין ומחלל שבתות בפרהסיא". וביאר שם רש"י: "האי תנא חמירא ליה

כדברינו לעיל, שהדבר תלוי במחלוקתם של הרמב"ם ובה"ג האם מצוות האמונה די לה במחשבת האדם או צריכה היא ביטוי מעשי. שלבה"ג שסב"ל שאין המצוות אלא מה שיש בהם מעשה, הרי שמצוות האמונה אין לה ביטוי אלא בביטחון, והיא זו שיש למנותה כמצווה. ואף למונה אמונה שבלב כמצווה - כחרדים - הרי שמונה מצווה זו כפני עצמה, ומצווה שניה ממצוות האמונה.

ודע, כי הביטחון והאמונה הם שורש ופרי. שכן כתב הרמב"ן בריש ספרו **אמונה ובטחון**: "האמונה והביטחון הם שני עניינים שהאחד צריך לחברו ואין חברו צריך לו. שהאמונה קודמת לביטחון ומתקיימת בלב המאמין, אע"פ שאין הביטחון עמה ואינה צריכה לו בקיומה, ולפיכך אינה מורה עליו. אבל הביטחון הוא מורה עליה. שאי אפשר לו להיות קודם לה ולא להתקיים בלעדיה. וכל בוטח יקרא מאמין אך לא כל מאמין יקרא בוטח. כי האמונה כמו האילן והביטחון כמו הפרי. והפרי לאות על האילן או על עשב שגדל את הפרי ההוא" (ראה עוד לרצ"ה מלובלין בס' הזיכרונות אות א, ו).

הרי שהביטחון הוא המשמעות המעשית של האמונה ומורה עליה. לכן מתאים כי בה"ג מנה זו כמצווה וכפי שביארנו.

מאידך, כבר ראינו כי **לרמב"ם**

מאמינים ביג' עיקרים של יסודות התורה, שהם המינים והאפיקורסים ומהם עובדי ע"ז בסתם שבעבודתם עוברים על עיקרי האמונה - שעליהם אמר הרמב"ם: ש"כשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות הרי יצא מן הכלל...ומצווה לשונאו ועליו נאמר הלא משנאך ה' אשנא"; לבין שאר בעלי עבירות שכוללים גם מחללי שבת לתיאבון, שכל אלו נשארים בגדר ישראל.

ואכן כך דיין ברמב"ם בשו"ת **משנה הלכות** (חלק ה סימן נה), והסיק מזה שהמחלל שבת בפרהסיא אם הוא מצד התיאבון אין לו דין כשל עובד ע"ז לעניין מורידין ולא מעלין: "ומבואר מדברי הרמב"ם ז"ל דכל שעשה מחמת תאוה אבל מאמין הוא בה' ובאמונתו, מצווה לרחם עליו ולנהוג בו ככל ישראל ע"ש. והנה מדכתב 'ואפילו עשה מה שיכול מן העברות' נראה פשוט שהוא הדין חלול שבת בכלל, ואפילו הכי כתב דמצווה לרחם עליו ולנהוג בו ככל ישראל. ונמצא לכאורה ראייה מדברי הרמב"ם ז"ל דאם הוא מחלל שבת לתיאבון מותר ומצוה לחלל שבת עליו".

שבת כעבודת כוכבים. דהעובד עבודת כוכבים כופר בהקב"ה והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקדוש ברוך הוא במעשה בראשית".

מרש"י ברור כי עצם מעשה חילול השבת זוהי כפירה בקב"ה, ולכאורה מדובר כאן גם כאשר מחלל השבת עושה זאת לתיאבון.

גם **הרמב"ם** כתב (סוף הלכות שבת פ"ל) כי שבת וע"ז שווים בכך שהם שקולים כנגד כל התורה כולה. עם זאת הרמב"ם חילק בכמה מקרים בין חומרת ע"ז לחילול שבת²⁶, וכתב בסוף הקדמתו לפרק חלק - לאחר שמנה את י"ג עיקרי הדת - ש"כאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם, ונתברר בה אמונתו בה', הוא נכנס בכלל ישראל, ומצווה לאהבו ולרחם עליו, ולנהוג עמו בכל מה שציווה השם יתברך איש לחברו מן האהבה והאחוה. ואפילו עשה מה שיכול מן העבירות מחמת התאוה והתגברות הטבע הגרוע, הוא נענש כפי חטאיו, אבל יש לו חלק לעולם הבא, והוא מפושעי ישראל".

לדברי הרמב"ם הללו מובן שיש לחלק בין עובדי עבירה שאינם

26 לדוגמה ביחס למיתת כיפה פסק הרמב"ם בהל' רוצח ד, ט-י: "אפילו עבודה זרה, ואין צריך לומר עריות או חילול שבת - אינן כשפיכות דמים... המינים, והם עובדי עבודה זרה מישראל, או העושה עבירות להכעיס, אפילו אכל נבילה או לבש שעטנז להכעיס, הרי זה מין, והאפיקורסין, והן שכופרין בתורה ובנבואה מישראל - מצוה להורגן".

ועוד, שבע"ז הוא בקום עשה ואילו בשבת הוא בל"ת, וכיון שכך בע"ז עד שלא ייודע לנו אחרת, יחשב האדם כמקבל עליו העבודה אליה כאלוהות, וממילא חייב בכל דיני עובד ע"ז.

ראיה נוספת מדחז"ל שמחלל שבת לתיאבון יש להצילו ואינו כעווע"ז, הביא הרב **משנה הלכות** מהגמ' בסנהדרין ע"ב ע"א: "הבא במחתרת בשבת ונפלה עליו מפולת מפקחין עליו את הגל", וכך לשונו: "והנה הבא במחתרת ודאי הרי הוא מחלל שבת גמור ואפילו הכי אמרו דמחללין עליו את השבת משום פיקוח נפש כיון דלא בא על עסקי נפשות... נראה מבואר דלאחר שהפסיק מלהיות רודף הרי הוא בכלל כל ישראל ומצוה להצילו ואם לא הצילו עובר על לא תעמוד על דם רעך. ולכאורה צ"ע דאכתי ליהוי אסור משום שהרי הוא חלל את השבת? אלא על כורחך דכיון דלא הוה להכעיס צריך להצילו".

אחר כל זאת, מבואר מדברים אלו שישנה מחלוקת בין רמב"ם לרש"י בדין המחלל שבת בפרהסיא כאשר עושה זאת לתיאבון. שלדעת רש"י עצם חילול השבת מהוה כפירה וממילא הוי כעובד ע"ז, ואילו

והנה, ראיה ברורה שכך הוא הדין לדעת הרמב"ם אף במחלל שבת אם אך הוא לתיאבון, היא במה שלא יתכן ששבת תהיה חמורה מע"ז, והרי כתב הרמב"ם בהלכות עבודה זרה פ"ג ה"ז ש"העובד עבודת כוכבים מאהבה כגון שחשק בצורה זו מפני מלאכתה שהייתה נאה ביותר, או שעבדה מיראתו לה שמא תריע לו כמו שהן מדמים עובדיה שהיא מטיבה ומריעה, אם קבלה עליו באלוה חייב סקילה, ואם עבדה דרך עבודתה או באחת מארבע עבודות מאהבה או מיראה פטור". הרי א"כ שהעובד ע"ז לתיאבון - מה שהרמב"ם קורא כאן מאהבה ומיראה²⁷ - פטור ממיתה, וממילא אין מורדין אותו ומצווים להצילו כפי שכתב בהל' רוצח פ"ד הי"ב. כיון שכך, פשוט שגם מומר לחלל שבתות בפרהסיא לתיאבון, לא נאמר שיהיה חמור יותר, ובוודאי שלא יוגדר כאפיקורס וכד' שמצווה לסבב מיתתו.

עם זאת כמובן שיש לחלק בין ע"ז שבסתמא היא משום קבלתה כאלוקות, לבין חילול שבת שאינה בהכרח כן. שהרי יצרא דע"ז שחטיה להו רבנן, ואין זה כך בשאר הנאות ואיסורים שבזה יצה"ר תוקפו לאדם.

27 ע"י בהשגת הראב"ד עליו, ובמה שהרבו הפוסקים לחלוק על פירושו של הרמב"ם את הגמרא במושג אהבה ויראה, ומ"מ זו שיטתו.

עטלינגער ז"ל (סי' כ"ג) מילתא דתמוה קא חזינא במחכהדר"ג. כי הנה פסק להלכה דיינם שנגעו בו הוא יי"נ כמ"ש במבי"ט שהביא הנקה"כ ביו"ד סי' קנ"ד, דהקראים כיון שהם מחללים מועדות הוי כמחללי שבתות ואוסרים יין במגען. א"כ פשוט לו דמחללי שבתות אוסרים יין במגען. וכו' אך עכ"ז בסוף דבריו צידד דהמקילים יש להם על מה שיסמוכו כיון שבעו"ה פשתה המספחת ברובם ויש בהם שמתפללים תפלת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מחללים שבת במלאכת שבת דאו' או דרבנן, והרי המחלל שבת נחשב כמומר בלבד, מפני שהכופר בשבת כופר בכריאה ובבורא, וזה מודה ע"י תפלה וקידוש ובפרט בניהם אשר קמו תחתיהן דומין לתינוק שנשבה לבין העכו"ם כמ"ש המבי"ט שם דאפשר שצדוקין שלא הורגלו בתוך ישראל ולא ידעו לעיקרי הדת ואין מעיזין פניהם נגד חכמי הדור לא חשיבי מזידין עכת"ד. ותמהני על מ"ש דהמחלל שבת נחשב כמומר רק מפני שהכופר בשבת כופר בכריאה ובבורא, משא"כ זה דמודה ע"י תפלה וקידוש אף שמחללו אח"כ בזדון עכ"ד. וזה לא מחוור! דהא ש"ס ערוך הוא בחולין (ה' ע"א), ע"ש בפירש"י: 'דהאי תנא חמיר לי' שבת כע"ז משום דהמחלל שבת כופר במעשי הש"י

לרמב"ם יתכן מחלל שבת שעושה זאת לתיאבון ואין זה גוזר על תוקף אמונתו.

בדין זה נחלקו גם הפוסקים האחרונים, שכן **הפרי מגדים** בסי' שכ"ח במ"ז סק"ו כותב: "פשיטא לי מומר לחלל שבת בפרהסיא ועכו"ם או מומר להכעיס לד"א, אין מחללין עליו שבת ומורידין ולא מעלין נמי אין מחללין עליו שבת".

הרי שלדעת הפרי מגדים מומר לחלל שבת בפרהסיא אין מחללין עליו אפילו אם הוא רק מומר לתיאבון, שהרי במומר להכעיס כתב בסיפא שאין מחללין אפילו אם הוא מומר לדבר אחד ולא רק אם הוא מומר לשבת. וכן הסיק בשו"ת **ציץ אליעזר** (חלק ח סימן טו - קוני' משיבת נפש פרק ה), **ובמשנה הלכות הנז"ל** הראה בזה מחלוקת הפוסקים.

מחלוקת הפוסקים במחלל שבת לתיאבון אם יוצאים ידי חובה בקידושו

ממחלוקת זו הסתעפה מחלוקת נוספת, והיא במי שמחלל שבת בפרהסיא לתיאבון שקידש על היין האם יוצאים ידי חובה בשמיעתו?

וכך הביא הדברים בשו"ת **מנחת אלעזר** (חלק א סימן עד): "וראיתי לעורך ולהודיע על מה שראיתי בשו"ת **בנין ציון** החדשות להגמרה"י

שלא שבת הקדוש ברוך הוא במעשה בראשית' ע"ש. וא"כ, כשמחלל במלאכה במזיד בפרהסיא הרי הוא כופר בשביתת הקדוש ברוך הוא בשבת, ששביתת הקדוש ברוך הוא ה' כל הלילה וכל היום יום השביעי. ומה אהני בקידוש שעושה? וכי יש שביטה לחצי שבת?! ישתקעו הדברים ולא יאמרו להקל עי"ז ביינו".

הנה מפורש מחלוקתם של האחרונים. שלדעת הבניין ציון עצם עדותו בפה, די לה להיחשב כמה שמאמין בבריאת העולם ע"י הקב"ה, ואף אם מעשיו מכחישים זאת, הרי עושה זאת אך לתיאבון; ואילו לדעת המנחת אלעזר המחלל שבת במזיד בפרהסיא, הרי הוא כופר בשביתת הקב"ה במעשיו, ואין זה מועיל מה שמודיע בפיו שהרי מעשיו מכחישים דבריו.

והנה, לדעת הבניין ציון צ"ל שבגמ' חולין מיירי באדם שמחלל שבת שאין לנו ראיה שמאמין בכו"ת ובבריאתו העולם, ולכן כאשר יש לנו ראיה זו - כגון כשמודה בבריאה ע"י הקידוש - לא יחשב כעו"ז.

ונראה שיש לבאר נקודת מחלוקתם ע"פ הנז"ל. שלכאורה שיטתו של המנחת אלעזר אינה מובנת, שלדבריו אפילו כשעומד וצועק אני מאמין בקב"ה ומחלל שבת רק לתיאבון, ואף אם יהיה לנו ברור כן אנו מחשיבים אותו כעו"ז, ומדוע זה כך?

אלא נראה שפליגי רבותינו אלו במה שהבאנו למעלה, וכן נראה מחלוקת הראשונים רש"י והרמב"ם. שלמגדיר כי מילוי גדר מצוות האמונה בבריאת העולם מתקיימת כבר במחשבתו של אדם ואין צריך לזה דבר נוסף; כאשר הדברים מעידים - ע"י שעושה קידוש - שאותו אדם מאמין בקב"ה, די לנו בכך, ומה שעובר על איסורים אין זה מגדיר את האדם ככופר או כעובד ע"ז, אלא כמתאוה וכאחד מרשעי ישראל. כך נראה דעת הרמב"ם וההולכים בשיטתו, וכן יש להסביר את שיטת הבניין ציון.

אמנם לרש"י וסיעתו נראה כי כל זמן שמעשיו של אדם אינם תואמים את מחשבתו, אין זה בגדר אמונה שהגיעה לבשלות שתחשיב את האדם כמאמין, וממילא הדרך להגדרתו להיפך פתוחה.

ביאור המחלוקת הנז"ל ע"פ דברי הצמח צדק לחידוד המחלוקת באופן ברור, נראה להוסיף נופך בהבנת העניין על פי מה שכתב אדמו"ר הצמח צדק בדרך מצוותיך פ"ב מהאמנת האלוקות. שהנה שם חילק האדמו"ר וביאר שה'דעת' היא הידיעה החזקה, והווי מעין ראיה ממשית המשפיעה על מידותיו של האדם, ואילו ה'אמונה' נקראת 'עטרה' כיון שהיא חופפת על ראש האדם אך אינה גורמת להשפעה

אם היא מתקיימת גם בלב האדם ומחשבתו, או דורשת מימוש מעשי כדיבור או עשייה אחרת המעידה על אמונתו של האדם. והנה, עם כל ביאורנו הנ"ל המחלק בדברי הראשונים, מצאנו ראינו כי יש לדקדק בדברי חובת הלבבות בפ"א משער הייחוד לכאורה באופן שלא כאחד משתי השיטות, ויש להבין שיטתו ומקורה. כתב שם הרב: "ואחר כן נעתק מהם להזהיר על חובות הלבבות באמרו והיו הדברים האלה אשר אנכי מצווך היום על לבבך - ר"ל שתדביקם אל ליבך ותאמין בהם במצפונך. ואחר כן נעתק מהם אל מצוות האברים שהם כוללים הידיעה והעשייה. כמו שנאמר ושננתם לבניך ודברת בהם".

הנה מפורש לדברי חובה"ל ז"ל שחובת האברים כוללת גם 'ידיעה', והיינו מחשבה שבמה, וא"כ, באמרו שחובות הלבבות היינו ההדבקה בלב והאמונה במצפון, מובן שאין כוונתו שהתקיימות מצוות הלב תהיה ע"י מחשבה, אלא גם בלא מחשבה בפועל ואף רק באמונה התקועה בלב בתמידות, די כדי לקיים מצוות האמונה!

על דברים אלו צריכים אנו למודעי: היכן מצינו כי יש לומר שתתקיים מצווה בלא שום פעולה ואף שלא ע"י פעולה חיובית של מחשבה?

על התנהגותו ועידון מידותיו. ראייה לחלוקה זו שבין 'האמונה' ל'דעת', הביא הרב הנז' במה שגנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא (סוף עין יעקב ברכות) ואומר: ריבוננו של עולם הושיעני. הרי שאותו גנב מאמין ביכולת הקב"ה ואעפ"כ עושה מעשה למרוד בו. וביאר האדמו"ר שזה משום שעניין האמונה הוא כאמור בחי' מקיף שאין מידותיו של אדם זזים ממקומם בעקבותיו, ואילו הדעת היא הכנסת האמונה כבר אל המוחין של האדם בצורה החזקה עד שהידיעה משפיעה על מידותיו.

מעין זה ניתן לומר במחלוקתם של רבותינו לעיל. שלרמב"ם נגמרת עשיית מצוות האמונה כבר במחשבה, ואין צריך לזה ביטוי חיצוני. ואף מי שמעשיו מכחישים אמונתו אין בזה בכדי לסתור היותו אדם מאמין, שהרי לקיום מצוות האמונה אין צריך שהידיעה הטמונה באמונה תגיע עד כדי השפעה במעשה. אמנם לדברי רש"י וסיעתיה יש לומר שעד שהאמונה לא תגיע לכדי השפעה על מעשי האדם - כלומר תגיע למידת ה'דעת', לא נגמרה עשיית המצווה.

ביאור דעת בעל חובת הלבבות ומקורו מסוגיית ייאוש שלא מדעת

נחזור למה שהתחלנו בו והוא לבאר השיטות בגדר חיוב מצוות האמונה

מועיל גם למפרע. והוכחתו מהגמ' בעירובין פב' ע"א, שאינו מועיל הנחת עירוב בתנאי שילך לבית האבל או המשתה למי שלא ידע על העירוב, אלא רק למי שידע ולא רצה כעת וירצה לעתיד משחשיכה: "דהא לא הוה ידע דאיכא עירוב, דנימא דעתיה עליה הואי" (רש"י שם).

וא"כ צריך להבין סברת אביי ורבא בעניין.

בפשטות נראה שלדעת אביי כיון שצריך ויתור הבעלים על ממונו כדי שיזכה מוצא האבדה, יש צורך שיהיה כן בפועל עתה. אמנם סברת רבא כאמור צריכה עיון, דמה בכך שלעתיד יתיימש מממונו, הרי עתה לא כן הוא! ועוד שאם כן מאי שנא אם איכד דבר שיש בו סימן אם בפועל התיימש שאף לדעת רבא לא יועיל?

והנה כתב הרמב"ן (בדף כו ע"ב) וביאר דבריו בקצוה"ח סי' קסג' כי גם לדעת רבא כאשר לקח החפץ לפני ייאוש בעלים ע"מ להשיבו, נעשה כשומר שכר על האבדה, וממילא אף אם יתיימשו הבעלים, אין זה מועיל למוצא לקנות האבדה מאחר וידו כיד הבעלים. כך מובנית סברת רבא שגם אם התיימשו הבעלים בחפץ שיש בו סימן, אין זה מועיל למוצא לקנות האבדה, שכן אין החפץ נחשב כאבוד.

ונראה שאפשר לומר כי מקור יש לו לבעל חובת הלכבות על פי מה שלמדנו בסוגיית ייאוש שלא מדעת בבבא מציעא. ואתה עתה בא ברוך ה' ואחלה פניך לכתר לי זעיר עד אשר אתנהלה לאיטי לרגל המלאכה, עד אשר ניסוב אל נחלתנו האמורה.

הנה בגמרא בבא מציעא כא' ע"ב נחלקו אביי ורבא בעניין ייאוש שלא מדעת אי הוי ייאוש בעניין חובת מוצא אבדה להשיבו לבעליו, שלדעת אביי לא הוי ייאוש ולרבא הוי ייאוש. והעלו שם בגמ' שמחלוקתם רק באופן שאין בחפץ סימן, שאם יש בו סימן, אף לרבא ואף כששמענוהו מיואש מהחפץ, לא הוי ייאוש: "דכי אתא לידיה באיסורא הוא דאתא לידיה". וצריך עיון והבנה בזה, דלרבא שסב"ל שאם יתיימש בעתיד, הרי זה מועיל גם לעתה, מדוע כאן אינו כן ומאי שנא?

ראשית יש לדעת שגדרו הראשונים והאחרונים שאין מחלוקתם תלויה בדין ברירה, היינו שלדעת רבא מה שיתברר לעתיד שיתיימש אינו מועיל לעתה כלמפרע. כן הביא בשטמ"ק בשם הראב"ד שיש לחלק בין דין ייאוש של"מ מדין ברירה. וביאר בחידושי רבינו מאיר שמחה (מדווינסק בעל האור שמח) שדין ברירה אינו קיים אלא באופן שיש ידיעה בדבר אלא שאינו רוצה, שאם ירצה לעתיד

אמנם יש להבין הדבר, כיון שבתוס' ד"ה דלכי נפל מיניה לא מייאש (כא ע"ב) כתב שהסיבה לכך שאף לרבא אם היה סימן בחפץ הגם כשהתייאש לא הוי ייאוש, הוא משום ש"אף על גב דהשתא מייאש אקראי בעלמא הוא ומתחילה לא היה עומד לייאש". הרי שלא כתב משום שכשהגיע לידו לפני ייאוש כבר התחייב בהשבה, אלא משום שהייאוש היה אקראי. ומובן מכאן שאלמלא שהייאוש נחשב אקראי הרי גם כשהתחייב בהשבה הוי ייאוש.

עוד צריך להבין מה שנכתב בדעת התוס' בהמשך הגמ' לגבי התורם שלא מדעת הבעלים, שהדין שאם אמר כלך אצל יפות תרומתו תרומה. שביאר התוס' שם שהוא משום שמסתמא הייתה כן דעתו כבר מתחילה. ואף ששאל התוס' איך אפשר לומר כן כשדעת רוב בני אדם היא אחר המידה הבינונית וא"כ הוי כאבדה שיש בה סימן שלא עומדת לייאוש; העלה שלצורך מצווה ניחא לאדם, וזהו מה שהגמ' חילקה בין תרומה דעביד מצווה לבין הכנסת אורחים, שכאשר הוא משום מצווה הרי שיש ניחותא לאדם כבר מעיקרא (ומבואר שמה שכתב בתוס' שלדעת רב אשי הסיבה שאפשר לאכול הוא משום שאריס מדנפשיה מביא ולא משל בעל הבית ואילו לדעת מר זוטרא אינו כן אלא כשמביא מביתו

ע"פ סברה זו ביאר הרמב"ן הדין שבדף כו' ע"ב באדם שנטל סלע לפני ייאוש ע"מ לגזולה שעובר בג' עבירות: השב תשיבם, לא תגזול, לא תוכל להתעלם; שאף כשיחזיר הסלע לאחר ייאוש הרי שחזרתו נחשבת כנתינת מתנה ולא תועיל לתיקון הלאו. הסיבה לכך ביאר הרמב"ן, היא משום שאבדה נקנית בייאוש לגמרי - שלא כגזלה, וע"י מה שהתכוון לגזול אין ידו כיד הבעלים אף שהגיע לידו באיסור, וקנה הסלע לגמרי. ממילא כשישיב לא יהיה זה כתיקון הלאו דלא תגזול, ולא השבת אבדה, שזה רק היכא שנטל על מנת לשומרה, שידו הופכת כיד הבעלים, וכאמור.

אמנם דעת התוס' אחרת היא, והם סב"ל שדברי הגמ' האמורים שאף אם יחזיר "מתנה יהיב ליה ואיסורא דעבד, עבד", אין הכוונה לכל העבירות המנויות שם, אלא אך לעניין דין ד'לא תוכל להתעלם'. הרי מובן מזה שלשיטת התוספות הנוטל אבדה ע"מ להחזירה אין ידו כיד הבעלים ולא נעשה כשומר להם, והסיבה לביאור הגמ' בזה היא א"כ אחרת.

וראיתי שפירשו שיטתם (ראה קהילות יעקב סי' כה) שהוא משום שבעת שנטל האבדה כבר התחייב בהשבתה, וחיוב זה לא פוקע לעולם, וממילא אם יחזיר יתקן הלאו.

ומשום נסיבות מסוימות עתה רוצה בו.

נראה, כי לדעת התוס' בעניין זה נחלקו אביי ורבא. לדעת אביי, אין די במה שהאדם יש לו ניחותא ממנו בד"כ, אלא שלשם העברת בעלות צריך להביע את רצונו העכשווי; ואילו לרבא די במה שידוע שבד"כ רוצה בו ויש לו ניחותא בזה, כיון שממילא הרצון העכשווי כלול ויוצא מהרצון הקבוע.

אמנם ברור מזה, כי גם לדעת רבא כאשר יש רצון עכשווי שאין לאדם ניחותא ממנו בד"כ - והיינו מה שקורא התוס' רצון אקראי - לא יועיל הדבר להיחשב כהבעת רצון המועילה.

ועתה בסע"ד הדברים ברורים. שבדבר שאין בו סימן, אדם עתיד להתיימשך כשידע, והרי א"כ יש לו ניחותא בזה שהחפץ שממילא לא יוכל להחזירו לחיקו, ייחנה ממנו אדם אחר - דזה נהנה וזה לא חסר (ראה שערי יושר ה, יב). ממילא לדעת רבא באופן זה ייאוש שלא מדעת הוי ייאוש, אמנם לאביי כיון שבכל אופן יש צורך בהבעת הרצון העכשווי והממשי, הרי שלא הוי ייאוש.

אמנם היכא שיש סימן, גם רבא יודה שכיון שבחפצים אלו לא נח לו לאדם שישתמשו בהם אחרים או ייקחום

ולא כשלוקח מהפרדס; הרי עפ"ז מה שהקשו רב אשי למר זוטרא אמאי לא אכיל אחר שאמר לו מרי בר איסק כלך אצל יפות, הוא לפי שיטתו של מר זוטרא שיש לחשוש כשמביא מהפרדס; אמנם לסברתם צ"ל שלא חששו בזה כלל, ולכן אף הכי אין איסור לאכול. אמנם גם הם יסכימו שכיון שהלכה כאביי, לו היה מקום לחשוש שהאריס מביא משל בעה"ב, הרי שאלמלא שיש הניחותא של המצווה, לא היינו אומרים שניחא לי מעיקרא ביפות ולא היה מותר ליתן לאורחים).

הנה ראינו כאן בתוס' כי ישנו מצב של ניחותא מעיקרא גם כשלא ידע מראש, ובאופן זה לא אמרינן ייאוש שלא מדעת לא הוי ייאוש, אף כשלא ידע בזמן התרומה וכד'; ומאידך ראינו שגם אם יתיימשך השתא במקום שיש סימן, הדין דלא הוי ייאוש כיון שאקראי הוא. א"כ להבנת עומק דברי התוס' יש להבין מהי המציאות של ניחותא מעיקרא ומהו ייאוש אקראי. ונראה לבאר מחלוקת אביי ורבא לפום דברי התוס' כך:

הנה יש באדם ב' שכבות של רצון. הרצון הקבוע, היינו מה שהאדם בד"כ מחבב ואוהב ונח לו בזה - ולזה קורא התוס' ניחא ליה מעיקרא: 'ניחותא'; והרצון העכשווי, מה שאדם מעוניין בו עתה. בד"כ הרצון העכשווי נובע מהרצון הקבוע והכללי, אלא שיתכנו מקרים אקראיים, שהאדם רוצה בדבר שבד"כ אינו מחבב או לא נח לו אתו,

(ואת זה דחה מר זוטרא שדווקא במצווה אפשר להסיק כן, אך כאן יתכן שיש כסיפותא) אך אין צריך בזה ממש ידיעה באותו הזמן כאביי בדין ייאוש, אלא התרצות וניחותא די בה. אמנם תרומה וייאוש שבעינן בהם מחשבה בפועל, לא הוי ייאוש אא"כ זוהי מצווה ועשהו שליח.

מבואר מדבריו שהנלמד מדין ייאוש שלא מדעת שהלכה בו שלא הוי ייאוש, הוא שהיכי שבעינן מחשבה בפועל, לא יעזור ניחותא, אלא צריך מחשבה בפועל ורצון עכשווי, (אלא א"כ עשהו שליח והווי מצווה).

אמנם דעת **השערי יוסר** (שער ה, יב) ועוד אחרונים, שאדרבה, דין ייאוש שלא מדעת מבאר העניין רק היכא שבעינן ניחותא והתרצות ולא כשצריך מחשבה בפועל ורצון עכשווי. ומתבאר שכשצריך ניחותא הדין כאביי שאם לא שידע הרי שלא מועיל אא"כ הוא מצווה ועשהו שליח. אמנם אם צריך מחשבה בפועל לא מהני בשום אופן.

והנה כל זאת לדעת **התוס'** ודעימיה, אמנם לדעת **הרמב"ם** כפי שביאר בב"י (והרחיב בזה בקצוה"ח סי' רסב סק"א) נדחתה האי סוגיה דבב"מ מפני מקומות אחרים בש"ס מהם מוכח דבמצווה די בניחותא ואין צריך אף שיעשהו שליח וכד'.

הנה א"כ מקור לדברי **חובה"ל** הנ"ל

כיון שהוא מצפה להחזירם לעצמו ע"י הסימנים; ממילא אף שיש לו עתה ייאוש, אין זה אלא הבעת רצון אקראית שאינה נובעת מניחותא קבועה וממילא אין לה תוקף להיחשב כייאוש המועיל.

ועוד מובן, שבמצווה, שיש לו לאדם ניחותא שתיעשה בממונו - דניחא ליה לאיניש דאתעבדא מצווה בממוניה; אם עשה שליח, גם לדעת אביי כיון שידוע עתה על הפרשת התרומה, כאשר אמר כלך אצל יפות, הרי שהתברר שהייתה כלולה בהסכמתו להפרשה הסכמה עכשווית על ויתור ממוני גדול יותר.

ועתה נסוב אל נחלתנו המדוברת. שהנה ממה שניסתה הגמ' להוכיח הדין כמי ע"פ סוגיות הקשורות לטומאה וטהרה ודעת בעלים בעניין תרומות ומעשרות, מובן שדיון זה בדין ייאוש שלא מדעת אינו נוגע רק לעניין דעת ורצון הבעלים ביחס לקנייניו, אלא בכלל בכל מקום בו נדרשת בתורה מחשבה ורצון.

אמנם נחלקו האחרונים בעניין זה. שלדעת **הש"ך** (בחומ"מ סי' שנח ס"ק א) ההשוואה שעשו בגמ' בין הסיפור של מרי בר איסק במאכיל חברו משל חברו היכא שידוע שיסכים, לבין דין תרומה, הוא רק כדי לידע ולברר שאם אמר כלך אצל יפות הרי שזה מורה על דעתו מעיקרא מה הייתה,

שבלב כדי שתתקיים מצות האמונה, וא"צ במחשבה שבפועל כדי שתתקיים המצווה, מדוע חשב עצמו דוד כערום מן המצוות בעוד שיש בליבו אמונה? ומי לנו גדול כאדוננו דוד מלכא משיחא רגל רביעית במרכבה שהאמונה היא מידתו!

אמנם בשו"ת **להורות נתן** (חלק א סימן א) תוך דיונו אם מותר להרהר בגדולתו של הקב"ה בבית המרחץ הביא ראיה זו בשם תשובת הלבושי מרדכי ז"ל (תנינא יו"ד סי' קע"א) להוכיח דאסור להרהר במרחץ במציאותו ית', וכתב לדחותה משום "דהש"ס שם קאי על מה שאמרו שם, ת"ר חביבין ישראל שסיבבן הקדוש ברוך הוא במצוות, תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן וציצית בבגדיהן ומזוזה לפתחיהן, ועליהן אמר דוד שבע ביום הללתיך וגו'... ומבואר דצערן של דוד היה על שאין הוא מסובב בחפצי מצוה דומיא דתפילין וציצית ומזוזה, וכשנזכר במילה שבבשרו דייקא נתיישבה דעתו, דגם למילה יש דין חפץ של מצוה וכמבואר בשו"ת רבינו חיים אור זרוע (סי' י"א) דהמצווה היא שהמילה חתומה בבשרו ולא העשייה גרידא, והביא ראיה מהך דדוד המלך דמילה היא מצוה שמקיימה כל עת כתפילין שבראשו וציצית שבבגדו עיין שם. וכן מוכח ברש"י (פ' חיי שרה כ"ד, ב') שים נא ירך תחת ירכי,

שאף במקום שהתקיימות העניין דורשת מחשבה, ניחותא די לה לקיום אם הוא בעניין של מצווה (ואכן מזה רצה בקצוה"ח שם ללימוד כך לגבי הדין של ביטול חמץ שדורש מחשבת ביטול).

הרי אפשר שלזה גדר התקיימות מצוות האמונה לדברי חובה"ל תהיה אך בניחותא - היינו שהאמונה תקועה בליבו, שניחותא הרי מורה על רצון קבוע של האדם כפי שביארנו לעיל - וא"צ מחשבה שבפועל עתה ממש כדי לקיים המצווה.

ניסיון להוכיח הדין ודחייתו

אמנם לכאורה יש ראייה לסתור דברי **חובה"ל** מדברי חז"ל במדרש. דאיתא במסכת מנחות דף מג' עמוד ב': "ת"ר: חביבין ישראל שסיבבן הקדוש ברוך הוא במצוות, תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן וציצית בבגדיהן ומזוזה לפתחיהן, ועליהן אמר דוד: שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך; ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום, אמר: אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה! וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישבה דעתו, לאחר שיצא, אמר עליה שירה, שנאמר: למנצח על השמינית מזמור לדוד, על מילה שניתנה בשמיני".

לכאורה יש מכאן ראייה שלא כדברי חובה"ל, שאם כדבריו ודי בניחותא

לחשש הרהור בזמן תפילה. מזה רצה הרב להורות נתן להוכיח, כי יש איסור להרהר במציאות השי"ת במרחץ, שאל"כ הרי היה מקום לחשוש שמא מתוך הרהור מעין זה שקרוב לקדושה, יבוא להרהר גם בפסוקי התורה.

מכאן לכאורה יש מקום להוכיח קצת לענייננו. שכן באור זרוע סי' קמ' הל' ברכת המוציא כתב שאין לברך על מצוות אמונת ה' משום שהיא מצווה שאין לה הפסק (ואף שיכל לומר כדעת הרשב"א בתשובות סי' יח שאין מברכים על מצווה שאין בה מעשה). ולכאורה אחר שאין להרהר במציאות ה' בבית המרחץ - שבזה בוודאי מסכימים דברי האור זרוע לדברי תרומת הדשן (שאין לומר שחולק בעל תרומת הדשן על דברי האור זרוע, וכן כתב ככלל הגאון ר"ד בכר בשו"ת דברי אמת סוף סי' ג', ולך נא ראה גדולתו של המעיד משו"ת הנובי" חלק אבה"ע סי' עדי' שהתייחס לגאון הק' הנ"ל כעבדא קמיה מריה) - הנה א"כ מוכח קצת שלדעת האור זרוע התקיימות המצווה אינו בהרהור מחשבה, אלא בתקיעותה בלב ובניחותא. שאל"כ הרי היה לה זמנים בהם אינו יכול לקיימה והיה שפיר מקום לברך.

ואף אם תרצה לומר שאין זה בגדר זמן שאינו מחויב, ואדרבה מחויב אלא שארי רביע עליה, יהיה א"כ כתפילין שלרוב הפוסקים גם לילה

שהנשבע צריך שיטול בידו חפץ של מצוה כגון ס"ת או תפילין, והמילה הייתה מצווה ראשונה לו עיין שם, הרי דמילה הוי חפץ של מצוה כס"ת ותפילין... אבל לא נצטער דוד על שהוא בטל ממעשה מצוה, דבוודאי שדוד המלך אף רחיצתו הייתה לשם שמים כעניין שנאמר בכל דרכיך דעהו וממילא גם הרחיצה עצמה מצווה וכמבואר ברמב"ם ושו"ע או"ח (סי' רל"א), אלא שנצטער על שאינו מסובב בחפצי מצוה שעליהם נאמר חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם וכמבואר בגמרא שם".

הרי לנו שאפשר לפרש הגמ' שקפדתו של דוד הייתה על חסרון חפצי מצוות, ולא על עירומו מכל מצווה, וא"כ אין מכאן ראייה לעניין (ובשו"ת לב אברהם וינפלד, ח"א סי' לז האריך לדחות דברי הלהורות נתן, וסב"ל כדעת בעל הנחל אשכול בהל' תפילה סי' יב אות נח שמותר להרהר בגדולתו של הקב"ה גם במקומות המטונפים. עי"ש דבריו באריכות. ומ"מ לענייננו ע"י הדברים האמורים לעיל אזלא לה ההוכחה שכנגד דברי חובה"ל).

בירוד והוכחה בדעת האור זרוע

והנה הוסיף עוד הרב להורות נתן (שם) ללמוד מדברי תרומת הדשן בסי' מא' שכתב שאין לחשוש מכניסה לבית המרחץ מתוך דברי תורה שמא יהרהר, שהרי הוא גנאי, ואינו דומה

השינה הפעולה המיוחדת להם, מה שאין כן בשאר כחות הנפש. אך החלק השכלי יש בו מבוכה. אבל אני אומר, שיש בזה הכח גם כן מצוה ועבירה לפי אמונת דעת בטלה או אמונת דעת אמתית, אבל אין בו מעשה שיאמר עליו שם מצוה או שם עבירה סתם. ולזה אמרתי למעלה, שבשני החלקים ההם תמצאנה המצוות והעבירות.

הנה כתב הרמב"ם שבחלק השכלי יש בו מצוה ועבירה לפי 'אמונת דעת בטילה או אמתית'. מאידך כתב שאין בו מעשה שיאמר עליו שם מצוה או עבירה. מה כוונתו בזה? אם רוצה לומר שרק היכן שיש מעשה בידיים זהו מצוה ועבירה אך לא במחשבה, זאת אין לומר. שהרי הרמב"ם עצמו כתב בכמה מקומות מספריו מצוות ועבירות המתקיימות במחשבה: כן כתב מצוות עשה האמנת האלוקות ויחודו, וכן במצוות לא תעשה. וכדוגמא הנה דברים מפורשים על מצוות איסורי מחשבה והרהור כמה שכתב הרמב"ם בהל' עכו"ם פ"ב הל' ב' ו' ג': "ספרים רבים חברו עכו"ם בעבודתה... צונו הקב"ה שלא לקרות באותן ספרים כלל ולא נהרהר בה ולא בדבר מדבריה... ולא עבודת כוכבים בלבד הוא שאסור להפנות אחריה במחשבה אלא כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי

זמן תפילין הוא (או"ח סי' ל' בב"י, מלבד דעת הרמב"ם) ואם נכנס לבית הכיסא שאסור בתפילין יש לו לחזור ולברך (או"ח סי' ח) ומדוע א"כ לא יברך על מצוות האמונה?! אלא צ"ל שכיון שמצוות האמונה מתקיימת כל העת אף שלא בהרהור אלא בעצם התקיימותה בלב ומה שאינו מסיר אותה ממנו, משום כך אין לברך.

בירור בדעת הרמב"ם

אחר דאתינן להכי, עלינו לחזור ולברר שמא אף לרמב"ם אין צריך להתקיימות המצווה מחשבה בפועל אלא די בעצם הידיעה והאמונה הקיימת בלב.

ונראה כי אכן כך יש להבין בדעת הרמב"ם. שהנה כתב הרמב"ם בפ"ב משמונה פרקים: "דע, שהעבירות והמצוות התוריות אמנם תמצאנה בשני חלקים מחלקי הנפש, והוא החלק המרגיש והחלק המתעורר לבד. ובשני אלו החלקים תהיינה כל העבירות והמצוות. אמנם החלק הזן והחלק המדמה אין מצוה בו ולא עבירה, שאין דעת ובחירה באחד משניהם, וגם אין בהם מעשה כלל, ולא יוכל האדם בדעתו לבטל מעשיהם או למעטם מפעולה אחת. הלא תראה ששני החלקים האלה, רצוני לומר, הזן והמדמה, יעשו בעת

צווי כך או כך. משום כך רצה לבאר כי בדעת הרמב"ם אין הציווי חל אלא על ההכנות המביאות לידי קיום האמונות, היינו ההתלמדות וההתבוננות בנפלאות הבו"ת וכד' המביאות לאמונות שבלב.

אמנם אחר נשיקת עפרות קדשו לענ"ד אין לומר כן ברמב"ם, שהרי בסהמ"צ כתב הרמב"ם הציווי בהאמנת האלוקות "והוא שנאמין שיש שם סיבה ועילה" וכו', וכן באמנת הייחוד כתב "שנאמין שפועל המציאות וסבתו הראשונה אחד" - הרי שפרט את תוכן המצוות ולא כתב אודות לימוד והתבוננות דבר וחצי דבר.

ועוד יותר בולט הדבר מאחר ובמקום בו חשב הרמב"ם כי עצם הציווי כולל את ההתלמדות וההתבוננות וכו', אכן כתב כן: ראה מה שכתב במצווה ג', אהבת ה' - "הוא שצונו באהבתו ית'. וזה שנחשוב ונתבונן במצוותיו ומאמריו ופעולותיו עד שנשיגהו ונהנה בהשגתו בתכלית ההנאה". הרי משמע שהציווי כולל את ההתבוננות המביאה לאהבה. וכן בל"ת י' - "שהזירנו מנשות אחר ע"ז והתעסק בסיפוריה רוצה לומר בזה העיון ברוחניות...כי המחשבה באלו הדברים והעיון באלו הלשונות הוא מה שיעורר האדם לבקש אותם ועבודתם".

התורה מוזהרים אנו שלא להעלותה על ליבנו ולא נסיח דעתנו לכך ונחשוב ונמשך אחר הרהורי הלב...ועל זה הזהירה תורה ונאמר בה ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים". וכן מנה הרמב"ם בסהמ"צ איסור הרהור בע"ז בסהמ"צ בל"ת י' עי"ש. הרי שהרהורים המביאים לעקירת האמונה נכללים בל"ת דאיסור ע"ז. וכן ראינו שדעת האחרונים בבירור דעת הרמב"ם לומר שיש מצוות לימוד תורה אף בהרהור ומחשבה, ולא רק בעריכת פה.

א"כ מה כוונתו בדבריו אלו שבשמונה פרקים שאין בחלק השכלי מעשה שיאמר בו מצווה או עבירה סתם?

אלא נראה פשוט שכוונת הרמב"ם היא שהמצווה עליה הצביע בחלק השכלי שהיא אמונת דעה אמיתית או בטילה, אינה שיש להרהר ולחשוב בפועל, אלא עצם הידיעה והתקיימותה בלב הוא גדר המצווה וחלותה, וכפי שביארנו בדעת חובה"ל לעיל, ומשום כך אי אפשר לקרוא לזה מצווה, היינו עשה כן או לא תעשה.

ואמנם מזה נוספה לנו הערה חשובה בדעתו של הנשר הגדול רבנו בן מיימון. שהנה כתב האברבנאל בפ"א מחיבורו ראש אמנה כי האמונות הם כצורות החלות בנפש, כתכלית הבאה לאחר הכנה, וא"כ לא שייך לומר בהם

המנהג בישראל לומר קודם התפילה פיוטים שכלולים בהם יסודות האמונה כמו 'אדון עולם' ו'יגדל', ואפשר שזה כדי לומר בדיבור בפה מה שנאמן בלב ובמחשבה.

עם זאת נראה שרבותינו אלה לא כיוונו לחלק בין קיום מצוות אלו במחשבה או בניחותא ואך הביאו מדבריו של ס' החינוך כדי להדגיש המציאות של קיומם התמידי של מצוות אלו, וכמקביל לדברי הרמ"א שם ש'שויתי ה' לנגדי תמיד' הוא כלל גדול. ואמנם מקור הדברים שבס' החינוך דורש עצמו בירור.

הנה במצווה כה' - מצוות האמונה במציאות השי"ת - כתב בס' החינוך: "וזאת מן המצוות שאין להם זמן ידוע שכל ימי האדם חייב להיות במחשבה זו". לכאורה מוכרח שאין כוונת החינוך שצריך ממש לחשוב כל העת על קיומו של הבו"ת, שהרי יש לאדם חיובים ומצוות אחרות הדורשות מחשבה. שהרי הוא מחויב בלימוד התורה, ומחשבתו באותה עת הלימוד צריכה להיות תפוסה בנושא לימודו, ואי אפשר לו לאדם להחזיק במוחו ב' מחשבות כפי שביאר הרמב"ם במו"נ ח"ג פר' נא, זולת אם יהיה במדרגת האבות או משה רבינו (ואף שלדברי נפש החיים הוא אפשרי, הרי שבוודאי הוא לחסיד גדול דווקא. ואחר זמן מצאתי שכן תפס על דברי החינוך הללו

אלא נראה שכוונת הרמב"ם היא שגדר מצוות האמונה הוא עצם היותה מתקיימת בלב, וכמצווה קיומית שחלותה ומציאותה הוא הציווי.

ומעט תמיהה יש לענ"ד עוד בדברי האברבנאל, שלדעתו מה יעשה אדם שאנוס על אמונתו הרעה, או להיפך מאמין מקטנותו מתוך סביבת הולדתו עד שאין צריך לו להתלמד ולהתבונן ע"מ להאמין בבו"ת. וכי נאמר שאין לו קיום המצווה!?

בירור בדברי ס' החינוך המובא להלכה ועוד מהסוברים כן

להלכה, ממה שהביא מרנא החפץ חיים **בביאור הלכה** על ס' א' שיש שש מצוות התלויות בלב וקיומם תמידי (שהוזכרו בס' החינוך) - "כל רגע וכל זמן שיחשוב בהם" - שאמנם פסק כי גדר קיומם של מצוות האמונה תלוי במחשבה שבפועל. ובאמת גם **בחי אדם** כלל א' הביא מצוות אלו וגם הוא כתב שאלו הן מצוות התלויות בלב, וכל זמן ורגע שיחשוב בהם קיים מצוות עשה. מלשון זאת נשמע שתלו קיום המצווה במחשבה שבפועל.

והנה דבריו של בעל המשנה ברורה התקבלו בקרב ישראל כפסק הלכה, ולפ"ז לכאורה מבואר להלכה שגדר קיום האמונה צריך מחשבה כדי להיחשב כמצווה. מאידך, כבר פשט

בשו"ת לב אברהם וינפלד ח"א סי' לז). וכל זאת מלבד מה שיש לו לאדם צרכים גופניים הכרחיים ומעשיים נוספים.

משום זאת נראה לבאר כך גם במה שכתב במצוות אהבת ה' ש"דיני המצווה שראוי לו לאדם שישים כל מחשבתו וכל מגמתו אחר אהבת ה'...סוף דבר יעשה כל יכולתו להרגיל מחשבות ליבו כל היום באמונתו ויחודו, עד שלא יהיה רגע אחד ביום ובלילה בהקיצו שלא יהא זוכר את אדוניו בכל ליבו...ונוהגת בכל מקום ובכל זמן...ועובר על זה וקובע מחשבותיו בעניינים הגשמיים ובהבלי העולם שלא לשם שמים רק להתענג, ביטל עשה זה ועונשו גדול".

מלשונות אלו נראה כי כפי שביארנו אין כוונת ה'חינוך' למחשבה שבפועל, אלא למגמת חיים: "שראוי לו שישים כל מחשבתו וכל מגמתו". כלומר, באמת קיום המצווה הוא התקיימות האמונה בלב וכפי שראינו בדברי חובה"ל והרמב"ם, אלא שזו בהכרח נמדדת על פי מה שהיא משפעת על אורחות החיים כולם. ודע שכן הוא, שאם הכוונה הייתה למחשבה שבפועל ממש, מדוע רק הקובע מחשבותיו בעניינים גשמיים נקרא שביטל מצוות עשה? וכי ביטול עשה תלוי בקביעות הדבר?! וכמה הוא הקביעות?
אלא שכוונת החינוך לומר שהקובע

מגמתו בחיים בעניינים הגשמיים רק להתענג, רק הוא הנקרא מבטל מצוות עשה.

כדברים אלו גם משמע מדברי **הראב"ע** בביאורו לדברה הראשונה, שכתב בפירוש הקצר (שמות כ, א): "טעם אנכי - שידענו ויאהבנו בכל לבו וידבק בו ויהי לנגדו תמיד, ולא תסור יראתו מעל פניו". וכן מעין זה בפירוש הארוך: "וטעם זה הדבור שיאמין ותהיה אמונת ליבו בלי ספק כי זה הוא השם הנכבד הנכתב ואינו נקרא הוא לבדו אלוהיו". ובס' **מצוות השם לגר"י שטייף** הביא דברים אלו של הראב"ע כגדר המצווה. הרי שגם לדברי הראב"ע אין הציווי נגדר במחשבה שבפועל, אלא בקביעות הלב. וכן בספר **המצוות הקצר למרנא החפץ חיים** כתב במצווה הראשונה: "והעיקר יקבע בלבו שהאמת כן ואי אפשר חילוף זה".

ביאור דברי מרן הראי"ה בגדר מצוות האמונה

והנה בעניין זה מצאנו ראינו דברי **מרן הראי"ה זלה"ה**, מי כמוהו מורה, בפנקס טו' (עמ' כ- כב). וזה לשונו הנצרך לענייננו:

"והנה אם לא חטא אדם בעץ הדעת, אז לא היה מערב בגופו תערובות רע, ואז לא היה השכל הקדוש האמתי כלל היפך ונגד לגוף, ולא היה צריך

הבירור. והנה ע"י שאפשר להסיח דעת מהזיכרון יוכל ח"ו להכניס אל ליבו הרהורי דברים הפך האמת, ואף שבהכרח מתבטלים לאור האמת, מ"מ ודאי שיותר מטמאים הם את הלב מטומאת שרץ וכיו"ב. ע"כ זוהי מצוות האמונה שכל הדברים הברורים המאומתים שהודיענו השי"ת בתורתו, יראה להשתדל שכשם שהם מאומתים מצד אמיתתם בשכל, כן יהיו הרהורי הלב מלאים מהם, והיינו ע"י שירבה המשא ומתן בענפים בעיון השכל איש איש כפי רוחב ליבו.

ועוד בהמשך כותב הרב:

"כי ע"י האמונה הבאה מהזיכרון, קובע כל מעשיו ע"צ היושר האלוקי הנגלה בתוה"ק. אבל למעלה מזה הוא עצם אור השכל שהוא הכרה שהיא מצד מתת אלוקים, שאורי התורה זורחים על נפשו כשילמד בה לשמה ויכיר השכלתו ברום מעלה".

הנה לנו מדברי הרב זצ"ל, כי גדר מצוות האמונה הוא להשתדל שהרהורי הלב יהיו מלאים בדברים הברורים והמאומתים שבנושאי האמונות והדעות ששם השי"ת בתורתו. ויש לדייק בדבריו: שאין כוונתו שעצם פעולת הזיכרון היא גדר המצווה - שהרי כתב במקטע ההמשך: שהאמונה באה מהזכרון - הרי שאינה הזיכרון עצמו. אלא

שתהיה זריחת השכל מסתלקת ממנו אחרי ההברקה ולא היה צריך שיזרח עליו השכל מעט מעט, כי היה יכול לסבול הכל ביחד ותמיד, ואז לא היה מקום לשום קלקול ולשום חטא, לא במעשה ולא בעיון דברי באמת הכל גלוי מן הקב"ה, כל ענייני האמונה והעבודה רק שצריך לעיין בשכל. וכשאר השכל מסתלק אפשר לאדם להסיח דעתו מהזיכרון ולהפוך הקערה ע"פ ח"ו. אבל אם לא היה השכל בר סילוק כלל לא היה בחירה כלל בעניין האמונה ורק לעניין המעשה הייתה בחירה חופשית לגמרי בלא עול יצה"ר...ומ"מ השכל משיג היושר וכללות החכמה כדי שיהיו דבקים בלב ובנפש למי שמשים ליבו. וגם כי טבע האמת שהשכל יכירה, ונמצא שע"י עיון מעט בשכל א"א כלל למציאות הרע, אלא שהשכל מסתלק מהאדם, והזיכרון ביד האדם להמשיך בלבבו ובידו להסיח דעתו ממנו, ויוכל ח"ו כל ענייני הרע להיכנס בליבו.

וזאת היא מצוות האמונה שהיא מצווה מעשית, שיהיה הלב נמשך לאמונת התורה ולעיון העבודה והמצוות. כי הקב"ה שם כל העניינים המוכרחים לנו לאמונה כדי להגיע אל המעלה הנפלאה שיעדנו לה, שמים גלויים ומפורשים מאוד, עד שאצל כ"א מישראל המה מובררים בתכלית

מדברי הזוה"ק בריש פר' קדושים. וזה לשונו: "ווי לון ווי לנפשיהון. דהא אורייתא ביה אסהידת ואמרת מי פתי יסור הנה חסר לב. ואמרה לון, מהו חסר לב? מאן דלית ליה מהמנותא. דמאן דלא אשתדל באורייתא לאו ביה מהמנותא ופגים מכולא". הרי שתלה הזוה"ק האמונה בלב ולא במח ובמחשבה. ולפום דברינו לעיל הרי ברור, כי קיום מצוות האמונה אינו במחשבה שבמח אלא בלבו של אדם, בעצם קיומה עד שמשפיע על כל אורחות חייו.

דעת המקובלים בקיום מצוות האמונה באיזה אופן הוא

אמנם רבותינו המקובלים ביארו, שעם כל זאת, יש צורך לביטוי מעשי גם למצוות התלויות בלב. כך כתב **האריז"ל** בשער הגלגולים הקדמה יא' כי האדם צריך לקיים כל תרי"ג מצוות במעשה וכן בדיבור ע"ד מה שאמרו רז"ל כל העוסק בפ' עולה כאלו הקריב עולה וכו', וכן במחשבה. ואם לא קיים כולם בג' בחי' אלו יתגלגל עד שיקיים כל תרי"ג מצוות בשלשה בחי' אלו (ועי' גם במעבר יבוק חלק שפתי רננות פ"א).

כמו כן הביא דברים אלו **הרצ"א מדינוב** בס' **דרך פיקודך** (הקדמה ג - ד) וביאר כי גם במצוות התלויות בלב יש אפשרות לקיים ג' בחינות אלו: אופן

שמלאות הלב בהרהורי האמונה, שזה בא ע"י פעולת הזיכרון, הוא הוא גדר המצווה. כלומר לא מדובר כאן על מחשבה שבפועל, אלא על יציאת מציאות שנקודת הציר של לב האדם היא האמונה.

ואכן, דברי מרן הראי"ה מתאימים למה שראינו לעיל בדעת בעל **חזו"ל**, **הרמב"ם**, **האור זרוע**, **החיניך**, **הראב"ע**. וכן **משמע מדברי מרנא בעל המשנה ברורה** בס' המצוות הקצור.

עוד נראה לבאר כהנ"ל במה שכתב **המהרש"א** בסוף מכות כג' ע"ב כי רמ"ח אברים הם כנגד רמ"ח מצוות. וכנגד הלב שהוא שורש כל האברים, יש את הדיברה: אנוכי ה' אלוקיך שהוא מצוות האמונה. הנה א"כ לסברתו מצוות האמונה תלויה בלב, לא במח.

עוד ראיתי כי כן כתב גם הגר"נ גשטטנר ב**להורות נתן** ח"ט סי' ב', שהקשה היאך יוצא אדם יד"ח במצוות האמונה מצד מה שמצוות צריכות כוונה, כשקיום המצווה הוא בכל עת בעצם קיומה בלב. וביאר שכל הבעייתיות של מצוות צריכות כוונה היא רק היכן שאפשר לקיים המצווה שלא לשם עניינה, כאוכל מצה לרעבון ולא למצווה, וזה הרי אי אפשר במצוות האמונה.

וראיה לכאורה יש לשיטה זו להלכה

משלה והוא ממלא כל עלמין הרי בוודאי שלא היה מגיע לידי עבירה. וכן אפשרות הגאות ושחץ באדם אפשרית רק לשוכח כי מלא כל הארץ כבודו, והזוכר זאת בוודאי מתמלא ענווה. הרי שבקיום כלל המצוות והימנעות מהעברות מקיים האדם מצוות התלויות בלב גם באופן מעשי. זאת ועוד: כבר בירר לנו בעל התניא (בליקוטי אמרים כ) עפ"י דברי הזוהר (ח"ב דף צ ע"ב- צא ע"א) שבדברה 'אנכי ה' אלוקיך' שהיא מצוות האמנת האלוקות תלויים כל מצוות עשה, ו'בלא יהיה לך' כל מצוות לא תעשה²⁸. הנה לפי זה, כשמקיים כל המצוות עשה ולא תעשה, כוללים בתוכם דברות אלו. שאם מקיים מצווה מעשית מסוימת אין זה אלא מפני שמאמין במצווה המחייב לעשות המצווה, וממילא התקיימה גם מצוות האמונה במעשה (ועיי' עוד בס' הזיכרונות לרצ"ה מלובלין אות א, ב).

הדיבור יצויר במה שלומד בפיו אופני המחשבה, והמעשה בזה שבעת שעוסק באיזה עניין מענייני העולם, כגון שהולך בין אנשים לצורך מו"מ, יתרחק מהם כדי לפנות מחשבתו ולהתבודד בזאת המצווה, והרי תנועת גופו והילוכו יחשבו למעשה. עכ"ד.

אמנם נראה שגם בלא עצת הרצ"א מדינוב אפשר לקיים צד המעשה שבמצוות אמונה, שהרי המאמין נתקל בימי חייו בהרבה מצבים בהם נדרשת אמונתו לבחינה שיש בה צדדים מעשיים, ובאופן זה מתקיימת המצווה גם באופן פיזי ממש. ועוד, כפי שכתב המהרצ"א מדינוב בהמשך (שם חלק הדיבור אות ג-ד), גם לדבריו אין צריך לעשייה מיוחדת כדי שיתקיימו המצוות במעשה; שהרי ביאר שסיבת כל החטאים הוא כדברי חז"ל שנכנסה באדם רוח שטות, ורוח זו היא השכחה וחסרון באמונת מציאות ה' - שאם אדם היה זוכר כי מציאותו בכל

אם קיום מצוות האמונה ע"י חקירה או קבלה מאבות²⁹

בתחילת בירורינו עמדנו על מחלוקת האמונה, אם יש להשית בקבע את רבותינו ז"ל בדרכי ההשגה למצוות קיומה ע"י החקירה השכלית

28 ראה מה שכתב הרצ"א מדינוב במל"ת כו-כט בחלק המחשבה ג' שהסכים כדעת בעל התניא וביאר שזהו ב' כללים שנאמרו ע"י הבו"ת ושאר פרטי התרי"א ביאר משה רבנו. אמנם במצווה כה (חלק המחשבה ב) כתב כי גם הל"ת נכנס תחת אנכי ה' אלוקיך, שכיון שנצטוונו בזה ממילא צריך להשמר מן ההיפך.

29 כבר כתבנו באמת ואמונה כרך א סי' י, מה שיש לענות בזה לאוסרים ללמוד ספרי אמונה

עוררין על מי שרוצה לבסס אמונתו בחקירות שכליות לכבוד ה' ית', והמעייין בספרי רבותינו שבסגנון זה, יחשב בציבורים מסוימים כעושה דבר פסול ורננים ידברו עליו שמכניס עצמו לסכנת כפירה וכיו"ב, וכפי שכבר הבאתי באמת ואמונה ח"א. אמנם עלינו לדעת כי לא כן הדברים, ואדרבה סיעתם של המחייבים לימודי אמונה ע"י הרביית הדעת והחקירה השכלית, הם עיקר עמודי ההוראה שבכל הדורות ומכל המגזרים וכפי שאראך באריכות.

דעת המחייבים חקירה בענייני האמונה

ראשית יש לדעת שהרבה מהראשונים טוענים כי האמונה הבאה מקבלת אבות שאינה מבוססת על ידיעה חושית או מחקרית אחרת, חלשה היא. כך ביאר ר' בחיי ׀ בקודה בחובות הלבבות וזה לשונו בשער הייחוד - פרק ב': "מתחלק הייחוד כפי התחלקות דעות בני אדם ויתרון הכרתם בו על ארבעה חלקים: תחילתם - ייחוד האל בלשון בלבד, והמעלה הזאת היא המעלה, אשר יגיע אליה הקטן והפתי, אשר איננו יודע ענין האמונה ואין אמיתתה קבועה בלבו. והחלק השני הוא -

וההתבוננות, כפי שנקט הרמב"ם וסיעתו מחכמי שיקול הדעת; או שמא על ידי הרגש השירי והתעוררות הלב כדעת חכמי הרגש ורבנו הלוי בראשם. עוד ראינו כי זאת אע"פ שגם הרמב"ם וסיעתיה מודים כי ישראל קרובים לאמונה מצד פנימיות נפשם, וא"כ נקודת האמונה לכו"ע היא מציאות שמקורה פנימי ולא נובעת אך מהכרות חיצונית, אלא שכאמור נחלקו באורחות קיום המצווה.

אמנם, אף שנחלקו מצד הדרך הקבועה והישרה אותה יבור לו האדם בקיום מצוות האמונה, עם זאת יש לברר האם ישנה עדיפות למקבל את ענייני האמונה כפי שהם מאבות ותו לא, או שמא יש לבכר הוספה של חקירה שכלית ועיונית המחייבת מחקרית ומבססת את תכני האמונה גם על אדני השכל (בבירור זה לא נעסוק בחלוקה לאיזה צד שייך כל המתבטא בעניין זה אם לחכמי הרגש או השכל כאמור, אלא רק בנקודה עצמה אם ישנה עדיפות להוספת הבירור השכלי באמונה).

ואמנם טרם אחל במלאכה, אבקש מהקורא מחילה על מה שאאריך כי במקום שאמרו להאריך אין רשאי לקצר, ובדורות האחרונים יצאו

וחקירה מרבותינו הראשונים. ועתה אנו מרחיבים להראות מהי העדיפות לפום שיטות רז"ל שהתירו ללמוד בס' אלו שהם רובי דרובי מגדולי ישראל, האם החקירה בדרכי השכל לחיזוק אמונתו או קבלה מאבות.

מציאותו בדרך העיון, מבלי דעת ענין האחד האמת והאחד העובר... והחלק הרביעי הוא - ייחוד האלוהים בלב ובלשון, אחר אשר ידע להביא הראיות עליו ולעמוד על אמיתת אחדותו מדרך העיון והסברות הנכונות השכליות, וזהו החלק השלם והחשוב שבהם, והמעלה הזאת היא אשר הזהיר עליה הנביא, באמרו (דברים ד, ט): וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלוהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד".

ואכן, רבים סב"ל כדברי חובה"ל אלו, ולשיטתם האמונה שמקורה בקבלה מאבות לבדה אינה מספקת אלא שיש לעגנה גם ע"י אדני השכל המחקרי, הפילוסופי, ולהוכיח את סוגיות היסוד האמוניות כמו אחדות ה' והשגחתו ועוד.

כך גם משמע בדעת רס"ג באמונות ודעות שהוכיח רבות עניין יחוד ה' ע"פ דרכי העיון הפילוסופי (ע"י מאמר ב אות א) וכן דעת הרמב"ם בהרבה מספריו כמו בריש הל' יסוה"ת וכן במו"נ ביחוד בח"ג פנ"א שם העיר על הצורך בידיעה מבוררת ע"י החקירה שאל"כ הרי זה דמיון סתם³¹ (וכן כתב

ייחוד האל בלב ובלשון על ידי הקבלה, מפני שהוא מאמין במי שקבל מהם ואיננו יודע אמיתת³⁰ העניין מצד שכלו ותבונתו, והוא כעיוור הנמשך אחרי פיקח, ואפשר שיקבל ממקבל כמותו, והוא כחברת עיוורים, שם כל אחד מהם ידו על שכם חברו, וחברו כמו כן על שכם ההולך לפניו, וזה על שכם זה שלפניו עד שהגיעו אל הפיקח אשר בראש החבורה, שמנהיגם, שאם יפשע הפיקח הזה בהם, ויתעלם מהם, ולא ייזהר בשמירתם, או אם ייכשל אחד מהם, או יקרהו מקרה - יקרה לכל המקרה ההוא, ויתעו מני דרך, ואפשר שיפלו בבור או בגומץ, או שייכשלו בדבר שימנעם מלכת. וכן המייחד מצד הקבלה אין בוטחין בו שלא יבוא לידי שיתוף, שאם ישמע דברי הכופרים וטענותם, אפשר שתשתנה דעתו ויטעה ויכפור ולא יכיר. ומפני זה אמרו רבותינו, זיכרונם לברכה (אבות ב, יד): הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס. והחלק השלישי מחלקי הייחוד הוא - ייחוד הבורא בלב ובלשון, אחר שיוכל להביא עליו ראיות על אמיתת

30 שים לב שלא אמר שאינו יודע העניין אלא אינו יודע אמיתת העניין כלומר שאינו יודע להוכיח את הדבר כאמיתי מצד שכלו.

31 והרצ"א מדינוב בס' דרך פיקודיך מ"ע כה רצה לומר כי לדעת הרמב"ם עדיף באמונת מציאות ה' שלא לחקור אלא אמונה ע"ד הקבלה. וראיתו משום שלא הביא שום חקירה וראייה בהל' יסודי התורה לעצם מציאות ה'.

ולכן אמרו חז"ל מנעו בניכם מן ההיגיון ולא אמרו מנעו עצמיכם, לפי שהבנים לא רוו צימאון שכלם בתורה ובתלמוד".

כן משמע גם בדעת הרשב"א המובא בהשלמות לס' מנחת קנאות (והוסיף לומר כן בשו"ת ח"ה סי' נה בביאור פסוק שמע ישראל), וכן כתב ר' אבא מלוניל בעל המנחת קנאות עצמו בפ"ה ו', והמאירי בהקדמתו לחיבורו האריך בזה הרבה וכן בפירושו לתהילים מח', וכן דעת ר' יוסף איש רוסייה בס' המקנה (עמ' 34) ור' שלמה אשתרוק (מובא בחומש אוצר הגאונים על בראשית טו, ו). כך גם מהלכים דברי הספורנו על דברים ד' לט' וכן במעשה ה' (אשכנזי) חלק מעשה אבות פכ"א, ובחלק מעשה בראשית פי"ח כתב כמו"כ והוסיף שמי שמשמש בחקירות ולא עושה מהם עיקר אלא עזר, הוא דרך הישרה. וכן מובן מהס' שושן סודות אות א' בפירושו למצוות הייחוד. ובמדרש שמואל (ד' אוזיידא) הביא שכן דעת ר' יוסף ׳ נחמיאש ז"ל שביאר שכוונת המשנה בן עשרים לרדוף (פ"ה מכ"ג) היא שאחר שלמד האדם גמרא חמש שנים עליו לרדוף אחר החכמות המביאות אותו לדעת את ה' מפעולותיו.

גם בעקידת יצחק (ערמה) בשער טז'

בדעתו בעל החוות יאיר בסי' ר"י ובסי' רי"ט, והקנאת סופרים על סהמ"צ מצות עשה א'). באופן חמור ביותר כתב ר' דוד כוכבי בס' הבתים (שער היסוד עמ' לט, י-ם תשמ"ג) כי "המאמין בלתי חקירה בחכמה ולא ידע דרכי ה' כפי מה שבכח בנ"א לחקור, יאמין הדברים הרבה הנמנעים בחק ה' ית' ותביאהו גסות אמונה זו להיות עובד ע"ז. גם יותר רחוק מה' מעובדי ע"ז, וזה נקרא פתי. וע"ז מאמר החכם פתי יאמין לכל דבר" (ועי' עוד במה שכתב בח"ב מצוות עשה א עמ' כג). ור' בחיי ב"ר אשר בפ' לתורה חייב החקירה באמונה - עי' בפירושו לדברים פי"ג פס' ז' וכן בפרקי אבות משנת דע מה שתשיב לאפיקורס. ועוד הגדיל לבאר בדברים פ"ד פס' לט' שזוהי מצוות עשה היוצאת מפס' וידעת היום והשבות אל לבבך. עי"ש.

ומגדולי תלמידי הרא"ש החביבים עליו³² הוא ר' ישראל ב"ר יוסף הישראלי, כתב בפ' לאבות (הובא בפ' ר"י ב"ר שלמה מטולידו), שכל האיסור ללמוד חכמות חיצוניות ויווניות לשם החקירה באמונה, הוא לבנים ולקטנים "כי ראוי להקדים תחילה לימוד התורה והתלמוד והלכותיו. ואח"כ ילמוד חכמות החיצוניות כדי לדעת תשובות הטועים לנצחם בטענותיהם.

32 כך כתב עליו בס' יסוד עולם סוף מאמר רביעי.

יותר; וכן נאמן בית האריז"ל ר' חיים ויטאל בס' עץ הדעת טוב סוף פר' ואתחנן כתב כי משה צווה לישראל להיות מקיימים התורה בג' בחינות: הא' כנגד האמונה, והב' מדרך חקירת השכל, וז"ש: ושמרתם ועשיתם. וביאר שם הטעם - "כי הנה בדרך החקירה תוכלו לדעת זה, כי הלא היא חכמתכם ובינתכם וכו' ואין חכמה כחכמתכם ואיך יאמר זה אם לא מצד החקירה המכרחת העניינים".

וכן דעת השל"ה בכמה מקומות כמו בעשרה מאמרות מאמר ראשון א' וכן בפ"י לשמות פ"ה פר' וארא נר מצווה שכתב גם הוא שהחקירה לדעת האמונות היא צווי היוצא מהכתוב "וידעת היום". ואמנם במסכת שבועות כתב באריכות נגד חכמת הפילוסופיה. ואין לומר כי כוונתו בחלק עשרה מאמרות ללימוד וחיזוקה של אמונה ע"י לימוד הנסתר, שהרי כותב שם מפורשות להיות בקי בכל הוכחותיו של ר' בחיי במאמר הייחוד. אמנם נראה כי כוונתו במסכת שבועות ללימוד הפילוסופיה היונית, אך לא על החקירה שבידי חכמי אומתנו שכתבו כן, שבזה יסכים - וכפי שכבר אמר לגבי בעל חובה"ל - שזה יש לדעת ואדרבה.

גם המהרש"ל בביאורו לסמ"ג מצווה ב' כתב שצריך אמונה על דרך התולדה שמגודל בה כל ימיו מנעוריו,

כתב שהתורה השלמתנו באמונות הנכונות ע"י מופתיה, ואע"פ שאמונה זו שמקבלה טובה ונכונה מפני קלותה ושכולם יכולים להשתתף בה, עכ"ז האמונה הבאה אחר החקירה חזקה ושלימה יותר ומיוחדת אל השרידים אשר ה' קורא. וזה מה שאמר דוד המע"ה לשלמה בנו דע את אלוקי אביך ועבדהו. מפסוק זה למד כן גם ר' יעקב סקילי בתורת המנחה דרשה כ' שמתנועת הגלגלים תתבאר מציאות ה' ואחדותו. ע"ש.

כדברים אלו כתב גם הר"א אבולעפיה בכמה מספריו כמו באוצר ערך הגנוז סי' ג', וכן מבואר בדברי המבי"ט בבית אלוקים (שער ג פ"א) שחייב החקירה עם האמונה, אמנם חילק האמונות לג' חלקים: מה שחייבים לחקור עליו כמו מציאות ה' ואחדותו, מה שאסור לחקור עליו כמו מהות ה' וידיעתו, ומה שא"א לחקור עליו כמו תורה מן השמים ביאת המשיח ותחיית המתים. ובפ"ב כתב ש"האמונה בדברים המושגים בשכל היא יותר שלימה עם קבלתו מהאמונה בדברים מצד הקבלה לבד לפי שהדבר מושג בטעמו יהיה חקוק בנפש יותר".

עוד בתולדות יצחק (קאר) על שמות פ"ו פס' ג' ביאר שזהו ההבדל בין האבות למשה רבינו ע"ה שראה הדברים בחוש ולכן מעלתו גבוהה

ועם כל זה ואף ששקוע כבר באמונת שמים אין יוצא ידי חובה אלא כששמע וקיבל בליבו את הקבלה גם על דרך המופת והראיה. והביא שם המהרש"ל שכן כתב בעל ס' הנצחון. והרמ"א בשו"ת סי' ז' כותב שלימוד הוכחות מופתיות מספרי חכמינו ז"ל כרמב"ם וסיעתיה לא עלה על לב אדם לאוסרם מעולם, וצריך גם הקבלה וגם הפילוסופיה ושניהם כאחד טובים. וכן כתב ר' משה אלבלידה בראשית דעת כלל ב' פ"ה וו' שהמאמין השלם ראוי לו שיחקור. עוד בזה מה שכתב ר' אברהם אזולאי בעל חסד לאברהם בהקדמת ספרו הנ"ל, כי אמנם אין איש הישראלי צריך לחקירה מצד היותו ישראלי, כשם שצורך כסף אינו צריך לדעת מהות מחצב הכסף כדי לעשות עבודתו, וכן הישראלי די לו באמונה. אמנם מצד האנושי האמונה ע"י מופת היא שלימות, וכשם שהדיבור שהוא צורה לנפש החיונית, יותר מעולה כפי שלימות הנפש החיונית עליה הוא חל, כך העניין בשתי השלמויות שהם החקירה והקבלה. ולכן "מי שהוא שלם בשלימות החקירה והעיון, אז הגעת השלימות האלוקי התורי

שבו יותר נבחר בלי ספק". ומזה ש"האחרונים שבאמת השיגו ב' השלמויות גם יחד בחוקרם על הדברים שבאו בתורה, והסכימו הקבלה אל החקירה, הוא הדרך היותר משובח". והנה דע כי כל דברי בעל החסד לאברהם מקורם בס' כבוד אלוקים לר' יוסף ׳ שם טוב (עמ' 51 והלאה, שנת שט"ז פראג), אמנם שם ביאר כי לא שהחקירה תוכיח האמונה, אלא שע"י הלימודים הפילוסופיים יסיר הדמיונות ויבין דברי האמונה על אשורם.³³

מ"מ כשיטה זו כן כתב ר' משה אלמושיניו בידי משה על קהלת יב' (יא-יב) שהחקירה והקבלה יחד היא הדרך המשובחת; וכן דעת ר' יהודה מוסקאטו כפי שכתב בדרוש ד' בס' נפוצות יהודה.

ר' עזריה פיג'ו בעל בינה לעיתים סבר שאין ספק שהחקירה באמונות ודעות לא תזיק כלל אלא אדרבה תועיל להשגת האמת, ואדרבה המסרב לחקור בהם נופל ברשת האפיקורסות, אמנם סייג זאת לאמונות ודעות ולא לחקר סבת המצוות, וכן למעמיקים דווקא, שלמי שאינם מעמיקים היא סכנה (ראה דרוש

33 עם מה שקבע שם באריכות רבה את ההפרש בין הפילוסופיא לאמונת ישראל ושלא קרב זה אל זה, שהפילוסופיא חכמה אנושית, והתורה אלוקית, ואין לקרבם אחד לשני כלל, ואין לעסוק לדבריו באמונות התורה ע"ד הפילוסופים - ע"י באריכות דבריו שם. ולקמן נביאם ונדון בהם ובדומים להם.

חקר מאומה ועשה ככל אשר צווה עליו הרופא ונתרפא. השני היה קצת בקי ברפואות כנשים, ויחקור בשכלו בענייני הרפואה והדברים אשר לא הבין היה זורה אותם הלאה ומת מחוליו. השלישי היה כמו השני הנ"ל, אבל היה יודע כי הרופא הוא יותר בקי והוא אומן חכם מאד לכך גמר אומר בלבו גם כי אנכי אחקור ואתבונן ולא אבין כמה דברים, אני סומך עצמי על הרופא ועל חכמתו כי רבה היא, וא"כ לא הזיק את עצמו כל מאומה בחקירתו. כן איש ההמוני מקיים המצות בשלמות בלי חקירה כלל אבל החכם החוקר בכל פרט נקל אליו לעבור על אשר לא ידע אבל אם מקדים לעצמו האמונה בגודל אלוהותו וחכמתו יתברך לאין תכלית אינו נופל ע"י חקירתו וזהו אחלי יכוננו דרכי לשמור חוקיך מצוות שאין טעמם מושג אז לא אבוש בהביטי אל כל מצותיך כלומר בהביטי בעין חקירתי במצותיך השכליות".

עוד יש לך לדעת, שכנגד מה שמפורסם בטעות על דעת רבותינו בעלי החסידות החדשה, גם מראשי ראשוני אבות החסידות סברו כהנ"ל. שהנה בס' **אור האמת** (זיטומיר תרס"א) שהם דרשות **המגיד הקדוש ממזריטש** כפי שכתבם סנגורם של ישראל ר' לוי יצחק מברדיטשב, ביאר (בעמ' סז) כי זהו הטעם שאומרים 'אלוקינו ואלוקי

מה, ודרוש טז). וראה עוד במה שכתב ר' **יוסף אלשקאר** (ממגורשי ספרד) בס' צפנת פענח (סדר זרעים עמ' 22, לוד תשס"ט) כי ע"פ החיוב לחקור באמונות ודעות יש לפרש רמיזת יעקב לבניו באומרו שמע ישראל ולאח"כ בשכמל"ו. והיינו: כי שם יעקב מורה על חקירה ועיון, ושם 'ישראל' על אמונה לבד. ועל כן כשבקש לגלות את הקץ ונסתלקה שכינה ממנו, אמר לבניו שמא יש פסול בזרעו ומצד החקירה נכנס בלבבכם טינא? אמרו: שמע ישראל- כשם שאין בלבבך אלא אמונת השי"ת כך בלבבנו. אמר להם שא"כ, כל עוד שהם שלמים באמונה, יחקרו מעט על מלכותו של השי"ת וכבודו, ואיך שופעת ההשגחה שלו בתחתונים, וזהו בשכמל"ו. ועי' עוד כעין זאת בבגדי כהונה דרוש כא' לפוסק המפורסם משלוניקי ר' **אהרון פרחיה הכהן** בעל שו"ת פרח מטה אהרון.

כשיטה זו כתב גם **המגיד מדובנא** בספריו, ובאהל יעקב על פר' בהעלותך הביא לכך משל. וזה לשונו שם: "הוא שהתנצל החסיד ע"ה ואמר טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנתי. לאמר כי אני ראוי אנכי שתלמדני טוב טעם ודעת והטעם כי במצותיך האמנתי. משל לשלשה אנשים חולים על מחלה אחת הביא אליהם הרופא סמים שווים. אחד לא

הביא עוד אחד קדוש מדבר מבני היכלא דהמגיד, הוא ר' חיים חייקה מאמדור בס' חיים וחסד (דף לב ע"ב, ורשה תרנ"ה). וכן תמצא שדרכו נשיאי חב"ד, שמהם יצא ספר החקירה שכולו על דרך זו, ולקמן נראה מה שכתב אדמו"ר הק' הצמח צדק בזה. גם האדמו"ר הק' ר' משה טייטלבוים מאוהעל בעל הישמח משה כתב בפ' לתהילים מזמור קמ', שבפסוק דע את אלוקי אביך ועובדהו, נחלקו הקדמונים אם האמונה מצד הקבלה עדיפה או מצד החקירה. וכתב שבעינין יראת חטאו קודמת לחכמתו, והיינו שלא לחקור אם הקבלה אמת או לא כי תיכף כשמסתפק הוא נמנה בין האפיקורסים. אמנם כשמאמין שכל קבלתנו אמת גמורה יחקור לכבודו ית"ש שיהיה יודע זאת גם מצד השכל³⁴.

גם הג' ר' שאול יוסף נתנון באמרות

אבותינו' (דרשה זו מופיעה גם בשם הבעש"ט בס' כתר שם טוב, פודגורזה תרנ"ח, דף יט ע"ג) שכן יש ב' מיני אדם: המאמינים לקב"ה מחמת דרכי האבות הקדמונים, שאמונתם חזקה ולא יתפתו בנקל, אך מאידך היא מצוות אנשים מלומדה. ויש שמאמינים מחקירתם שבעצמם, שאמונתם באהבה גמורה, אך חסרונם שיכולים להתפתות אם יביאו להם ראיות סותרות. לכן אומרים אלוקינו ואלוקי אבותינו, שזוהי המעלה שאין למעלה הימנה, שהאמונה היא מצד הקבלה שלא נתפתה לעולם, וגם מצד האמות שבחקירה, ועל כן היא באהבה גמורה. עכת"ד. ועי' עוד בדברת שלמה למגיד מלוצק תלמיד המגיד ממזריטש שהביא דרשה זו בשם מורו זלה"ה בפר' שלח, וע"פ זה ביאר החילוק שבין אמונה לאמת, ומדוע נצרך לומר אמת ואמונה; וכן

34 והנה ידעתי גם ידעתי כי יש שיתמהו ויזעקו כנגד מה שכתבתי בענייני כאן, וכבר אירע עימי כן באחד גאון וק' מדבר בדורנו זה שכך טענתי לעומתו ויצא נגדי בחורי אף, אך ענה לי שלא ממין העניין. ומה אעשה שהאמת אינה נושאת פנים לאיש ואהובה היא מכל והיא עד לעצמה. ודע שבס' שמועות ישראל כתב הגה"ח אברהם אביש ציינוורט בהג' אבן ישראל (בראשית, עמ' מ) כי מלשון הס' דברת שלמה ברור שאין הכוונה לספרי חקירה אלא לספרי קבלה. אמנם לא הוכיח שם דבריו מניין לו הם, אלא ציטט לשון הדברת שלמה (לוצק), ובאמת כלל לא ברור שם מהלשון איך הבין כך (ואולי כי כתב שם המגיד מלוצק כי אמונה היא בחשכות כנגד הנוק' והאמת כנגד הת"ת, וממה שהשתמש בלשון קבלית יצא לו זאת. אך מי ייראה שם הדברים יבין שאין כן אלא שביאר תוכני הדבר על פי לשון קבלית ותו לא מידי. ואדרבה לשונו שם מוכח כדברינו לעיל). ומכל מקום, המתבונן במה שמוכח גם אצל עמיתו בעל החיים וחסד מאמדור לא יוכל לטעות, כיון שדרשה זו הובאה גם שם וברור כי החקירה היא הפילוסופית ולא הקבלית, שהרי כתב כי הסמיכה על החקירה היא דבר שיש בו יראה מאחר וסומך על שכלו, ולא רק על מה שקיבל. והרי ברור כי אין הכוונה בזה לדברי קבלה, ששם

בתרומת הקודש אשר לו עמ' יא- יב). וכן כתב לפניו **המלאך רפאל ברדוגו** זלה"ה (נלב"ע בשנת תקפ"ב) בס' מי מנוחות בהקדמתו (עמ' יא- יב) אמנם חייב קודם מילוי הכרס בתורה ואמונה. וכן דרך ר' אליהו הכהן בעל **שבט מוסר** בספר חוט של חסד פר' בשלח (דף סה ע"ב, איזמיר תרכ"ה). וכנהנ"ל ביאר גם ר' אברהם ענתיבי באוהל ישרים (שער לה, ליורנו תקפ"ב).

וגדול פוסקי המזרח בעת האחרונה, מרנא בעל **הבן איש חי**, כתב בעוד יוסף חי (דרושים, פתיחה ראשונה) באורך, שהדרך הישרה והנכונה לאדם היא לאחוז בשתי הדרכים - האמונה והחקירה - וגם מזה ומזה אל ינח ידו. אלא שלא תהיה אחיזתו בשתייהן בשווה אלא יהיה אצלו דרך האמונה עיקר ודרך החקירה טפל. כך שאין לדחות דרך החקירה וההשכלה בשתי ידיים שלא לעסוק בה ולא להתבונן בה כלל, אלא יאחז בזה ובזה, רק שיזהר ויעשה דרך הקבלה והאמונה עיקר לסמוך עליו שלא ימוט ולא יגרע כל דבר המתחייב ממנו.

עוד תראה מה שמסופר על **מרנא החתם סופר** זצ"ל בס' חוט המשולש דף כט' ע"א שהיה נוהג ללמוד עם

טהורות (תר"י, לבוב. עמ' כז) כתב שמי שמאמין ואף אם לא יבין דבר לא ייסוג מאמונתו, טוב שיחקור ויהיו לו האמונה והחקירה משולבות יחד, וזהו מה שהמליץ דוד המלך ע"ה טוב טעם ודעת למדני וכו' (והוא כפי שהבאנו לעיל מהמגיד מדובנא). וכן תמצא בפירוש ברכת שיר על הגדש"פ **למהרא"ל צינץ** בחילוק שבין החכם שעושה המצוות בתמימות אך אח"כ חוקר על טעמי התורה וכו' וזהו חן לו, לבין הרשע שחוקר קודם אך כשלא מבין לא מקיים. וכך הכריע בחריפות ובחוזקה אחד מגדולי הפוסקים בדורו, **הג"ר יהודה ליב מרגליות** אב"ד דפפד"א בעל שו"ת פרי תבואה בס' טל אורות שער ט' דף צט' ע"ב (פפד"א תקע"א); וכן גם דרך **המלבי"ם** בכמה מקומות כמו שכתב בבראשית ג' כי רק בעלי התאוה תימוט רגלם ע"י החקירה, ועי' עוד מה שכתב בזה בהושע פ"ב פס' כא' - כב' ובאיוב פמ"ב פס' ג'. וכן דעת גדולי חכמי המזרח והמערב: ראה דברי הקדמתו של **הר"י חביב טולדאנו** בהקדמתו להגדש"פ 'פה ישרים' (ליורנו תקצ"ח) שכתב החובה לשלב האמונה והחקירה, והאמונה לבדה אינה אלא לנשים וילדים (וראה עוד מה שכתב

אין כלל סמיכה על השכל (וידועים דברי הרמב"ן והמהר"ח"ו בהקדמתם שהסברא בנסתר היא אוולת וטעות גדול), אלא למטבע הלשון המקובלת על הראשונים והאחרונים שהיא עיון ולימוד המוכיח את הדבר ע"פ אדני השכל הפילוסופי.

תלמידי חובה"ל כולל שער הייחוד. הרי שתפס זאת כחובה (עי' במה שכתב בעל הכתב והקבלה על בראשית יב' פס' ב, שהחקירה לדעת האמונות היא צווי היוצא מהכתוב "וידעת היום", וכן ראינו לעיל בדעת הקדמונים). ואכן באוהל רחל לר' שמחה סופר **בעל שבט סופר** נכד החת"ס כתב בדרוש לשבת הגדול, כי המאמין יכול לחקור להגדיל אמונתו. וכן דעת גדול תלמידי החת"ס הוא **המהר"ם שי"ק** (בליקוט מדבריו) כפי שמובא בפ' ואתחנן כי המאמין יכול לחקור ולא יזיק לו.

הנה לך כחמישים מגדולי ישראל שבכל הדורות, ראשי המדברים בכל מקום, שדבריהם ברורים לחייב או על כל פנים להמליץ טוב על לימוד וחיזוק וביסוס האמונה בדרכי העיון השכלי והפילוסופי, עכ"פ יותר מאשר מי שמקבל יסודות האמונה ואינו טורח לבססה שכלית. ומי יהין לדבר סרה על הצועד בעקבותיהם?!

יש מי שסבר שיש לחזק האמונה בחכמת האמת ולא בהוכחות פילוסופיות

אמנם היו מגדולי ישראל שסברו כי מעלת האמונה מקבלת אבות בלבד אכן חלשה אך יש לענגה בידיעת חכמת האמת ולא במחקר הפילוסופי. ואמנם ביחס לאופי העיון בדרכי החקירה הפילוסופים נדון בזה במקום אחר בע"ה (סימן ב לקמן).

מ"מ הסוברים שאפשר לחזק האמונה ע"י ידיעות חכמת האמת, נראה שסברתם היא שהקושי בקבלת האמונה בא מריבוי המקרים בעולם בהם לא ניכרת ההשגחה האלוקית וכד' ואילו ע"י חכמת האמת מתקשרת ומתאחדת כל המציאות לכלל אחד המתראה ע"פ כללי חכמת האמת כסדר וחוקים מובנים מוסדרים בהם ניכרת פעולת יד ה'. כך כתב **הרמח"ל** בכמה מספריו כמו בדעת תבונות (פס' ג-ה) ובכללי מלחמת משה כלל א' ובקלח' פת"ח פתח ב' הרחיב בעניין. וקדמו בזה ר' מאיר ׳ גבאי בספריו. וכן תמצא שכתב **הרדב"ז במצודת דוד** מצווה א'. והנה מובא בס' הזכות (ליקוטים) דברי **האדמו"ר הגה"ק ר' יצחק מאיר מגור**, בעל **חידושי הרי"מ** כי בוודאי שהלכה כדברי הרמב"ם בביאורו כי אמונה היא מה שמתיישב ותקוע בליבו עד שהדברים נראים בעיני שכלו כאילו ממש, ולא כדברי החוות דעת סי' ר"י שכתב שאין לומר כדברי הרמב"ם בזה, שא"כ ח"ו ואבדו אנשי אמנה. וכתב שם כי הוא תימא לחלוק על הראשונים בזה, ולכן צידדו כל הראשונים ללמוד ולחקור באמונה לחזק בידקה עד שתתקיים בלב המאמינים. אלא שלדבריו לאחר שזכינו לס' הזוהר שלא היה בימי הראשונים אין אנו צריכים לכלל זה.

האמונה הוא בחי' מקיף ואין מידותיו זזים ממקומם עי"ז אלא ע"י הדעת. (שם פ"ב).

ותדע, שלדברי הצמח צדק אין הדברים בחילוק לשוני בלבד אלא יש לזה משמעות וחילוק בצווים שכן על מה שאפשר לידע עליו לדעת ומה שא"א לדעת צריך להאמין וכן ביאר בלשון ספר החינוך מצווה כה' ועוד עי"ש סוף פ"ב.

דעת בעל ספר הברית ומה שיש להשיב על דבריו

מנגד כל זה, עומד בעל **ספר הברית** (בח"א מאמר יט והאדם ידע פ"א), המפרט את כל דרכי ההיגיון הקיימים בשכליות האדם, ואחר כן הולך ומבאר מדרגות הקבלה מאבות כמקור לידיעות ומהימנותן. בדבריו מונה הוא יז' מדרגות כשהמעולה שביניהם היא המדרגה בה נחונה התורה האלוהית. והנה מסביר הרב שם כי רוב חכמי ישראל לא שתו ליבם על כל יז' מדרגות הקבלה ולכן זלזלו בה, אך האמת שהיא הגבוהה ביותר ואינה צריכה שום סעד לתומכה. מאידך ביאר הרב כי המופת הפילוסופי הקרוי 'מופת נקנה' (ידיעה ז' שם) הוא העלול לטעות יותר מכל, ובנוי ע"פ שכל עיוני מן ההקדמות שהם ידיעות החושים או המושכלות הראשונות כשעליהם בהיקש שכלי ודרכי ההיגיון

ביאור הצמח צדק לחסרון הקבלה מאבות בלבד

בהרחבת ביאור חסרון האמונה מקבלת אבות בלבד כבר ראינו מה שביאר האדמו"ר ה"צמח צדק" **בדרך מצוותיך** פ"א מהאמנת האלוקות, כי "פירוש 'דעת' הוא לשון הרגשה כמו והאדם ידע וגו' כי הדבר המושג ע"י ראיית השכל הוא נרגש ממש ולא בחי' אמונה שהדבר האמון אינו בבחי' הרגשה במאמין, שהאמונה היא למעלה משכל" (ולעיל בבירור החילוק בין דעת לאמונה, הוכחנו מדברי הרמב"ם כי לא כן דעתו).

ומהבדל זה גזר הרב כי הדעת שהוא אמות חזק כמו הראייה ממש גורם כך שהמידות יהיו בטלות ונמשכות אחר הדעת. לכך כשאדם יודע ומרגיש אז מידותיו מתפעלות בהתפעלות רב לאהוב הטוב ולשנוא הרע. וזהו שהדעת נקראת בזוהר מפתחא דכליל שית היינו פנימיות המידות. אמנם האמונה היא נקראת עטרה כי היא כמשל העטרה בבחינת מקיף לבד על הראש ואינו נכנס בפנימיותו ואין המידות מתפעלות ממנה לפי שהוא בבחי' רחוקה. וראיה הביא הרב לכך שלכן גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא (עין יעקב סוף ברכות) ואומר רבש"ע הושיעני - הרי שמאמין ביכולת רבש"ע ואעפ"כ עושה מעשה למרוד בו! והיינו, משום שעניין

הראשונים זלזלו במדרגה זו לא כן הוא, אלא שלדידנו ולדורות שלאחר מעמד הר סיני שוב אין כאן מדרגה זו של קבלה.

ואמנם כבר עמד הרב בעל ס' הברית גם על טענה זו, אך לדבריו (מאמר כ' דרך אמונה פ"א-ה') אין מקום לטעון שהדורות הטעו אלו את אלו, ועוד שלטענתנו על מה שכתוב בתורה א"צ כלל להתווכח אם היה או לא, כוון שהוא מן המפורסמות בעולם והמכחישי את זה כמכחישי שהיה נבוכדנצר ומדינת בבל.

אמנם הטמון בדבריו מראה כי הסתמכותו של בעל הברית אינה אלא על המפורסמות, והמתווך בין הדורות שאחרי מעמד הר סיני - שידיעתם מדברי קבלה מאומתים ובלתי מסופקים - לבין כל מה שנמסר בתורה כאמת, הוא מה שדברי התורה כולם מהמפורסמות (אלא שכאמור המפורסם הזה מקורו הקדמון באמיתה מוחלטת). א"כ, טענתו של בעל הברית שאחר הקבלה אין דבר ואין צריך לדבר, אחר המחילה, אינה תקפה כאן על פי טענותיו עצמו, ולפ"ז יובן שוב מדוע הקדמונים המשילו את המסתמך על הקבלה בלבד כעיוור הנגרר אחרי היודע. ואחר זמן ראיתי כי כן ביאר הג"ר **מרדכי בענט** לה"ה **בתכלת מרדכי** (לבוש תרנ"ב) דרוש לר"ה (עמ' כז), שע"ז אמר הנביא

נבנים אריחי הידיעות הפילוסופיות הרצויות. משום שההיקשים משתלשלים האחד מן השני, ביאר הרב, כי בטעות קלה יתהפך כל המבוקש כמו רגע מן האמת אל השקר. עוד מבאר שם כי סיבת הטעות היא שהשכל העיוני מקורו מהנפש המדברת וכמו שאר הנפשות של הדצח"מ אף היא מורכבת מד' יסודות גשמיים. לכך תמצא כמה מבצרים חזקים שבנו חכמי קדם במופת נקנה ועתה התהפכה העוגה ע"י הכלים המדעיים שהמציאו האחרונים כמו המיקרוסקופ וכד'. עי"ש בדבריו הארוכים, וכדברים אלו תמצא שכתב גם ר' **מנשה בן ישראל בנשמת חיים** מאמר שלישי פ"א.

והאמת שיש מקום להעיר על דבריו, שהרי כל מדרגות הקבלה שנקט שם אינם אלא לשומעים מפי משה רבינו ע"ה ומפי הגבורה, אך בדורות שלאחר מכן שוב אין מדרגת הקבלה במדרגה היז'. שאף שמקור הידיעה אכן הוא ברום המעלות ורחוק בתכלית מטעות ושקר, בחילוף הדורות שוב אין כאן את עצמת המדרגה ותחושת האימות הנלווית אליה. שכיון שהקבלה היא ממסורת אבות דורות ע"ג דורות, שוב קיימת התחושה של אי היציבות בטענות הנמסרות ע"י מסורת וקבלה זו. ממילא טענת בעל הברית כי

ראייה גמורה שאין לומר שקבלת מסורת מאבות חזקה כקבלה מפי הגבורה או מפי משה מסיני בפני עצמם, אף שיש חזקה שאין אב משקר לבנו. ומשום כל זאת ברור מדוע חסר למי שמסתמך אך על הקבלה, לעומת האימות הנלווה למי שחוקר בשכלו על יסודות האמונה.

שיטת ריה"ל וטיעתו מהקדמונים - טבעיות האמונה

באופן אחר ונעלה מעדיף ריה"ל בכוזרי את מרוממי חשיבות הידיעה ע"פ הקבלה מאבות, על פני בעלי המחקר, ולדבריו אין אף להוסיף חקירה שכלית ולו לתוספת והעדפה מאחר ולדבריו כל המוסיף בזה, גורע. לדברי ריה"ל בריש מאמר חמישי (א-ב) וכן במאמר שני (סוף פס' כו), מעלת האמונה מבלי המחקר היא המעלה העליונה. עם זאת הוא מוסיף כי "אין הקבלה טובה אלא עם הלב הטוב אך עם רוע הלב החקירה יותר טובה". הסיבה לכך שיש להעדיף אמונה מבלי מחקר מתבארת בפסקה ב': "שהיחידים תהיה להם האמונה בטבע ורחקה מהם הדעות ההם כולם, ויפול בנפשם מיד מקום טעותם". וביאר בקול יהודה (מוסקטו) כי זה יהיה בכח המשער שהוא כח שכלי, שכשהוא מצוי באופן חזק, אף בלי חקירה משער האדם ויודע מיד את

מרחוק ה' נראה לי, שכן בימינו שאנו רחוקים ממעמד הר סיני ויצא"מ אין אצלנו מאורעות אלו שוב כמוחשות, אלא כמפורסמות, וע"כ אמיתתם פחותה אצלנו.

ראייה שאין הרואה בעצמו כשומע מפי רואה אף שאין אב משקר לבנו

עוד הוכחה יש להביא כנגד לדברי בעל ס' הברית, ואף אם נאמר שאין הדורות מטעין זה את זה וחזקה שאין האב משקר לבנו, אין חוזק הרואה בעצמו שהוא כעדים רבים וכו', כחוזק השומע ואף אם מאביו. וראייה לכך יש מה'בחירתא' היא המשנה בעדויות (פ"ה מ"ז). וז"ל: "בשעת מיתתו אמר לבנו בני חזור בך בארבעה דברים שהייתי אומר. אמר לו: ולמה לא חזרת בך? אמר לו: אני שמעתי מפי המרובים והם שמעו מפי המרובים. אני עמדתי בשמועתי, והם עמדו בשמועתן. אבל אתה שמעת מפי היחיד ומפי המרובין. מוטב להניח דברי היחיד ולאחוז בדברי המרובין".

ואמנם כתבו בזה המפרשים (רע"ב והרמב"ם) שאין חובה להניח דברי עקביא בן מהלל, משום שאין מתנאי הקבלה לשמוע מפי רבים. אמנם למדנו מכאן שאין חוזק הקבלה של השומע מרבים כפי השומע מיחיד ואפילו הוא אביו, ולזה כולם מסכימים (עי' בשו"ת שער אפרים סי' י בזה). הרי לך

ישראל תקועה בלבבם ואינה צריכה לראייה. עוד יש לשים לב, כי ביאר את הפס' וידעת היום כידיעה שלא אחרי בחינה וכן את ההשבה אל הלב ע"י התגברות נפשית באמונה, ולא מצד הניסיון להוכיח.

גם ר' יוסף אלבו בעיקרים מאמר ראשון פי"ט כתב שהאמונה בדבר הוא המצטייר בנפש ציור חזק עד שלא תשער הנפש בסתירתו בשום פנים אף אם לא יודע את דרך האימות לכך, והוסיף הרב שזה מקביל לידיעת המושכלות הראשונות (אקסיומות) שהוא דבר שבטבע שאינו זקוק כלל לאימות בנפש. כמו כן ובאופן רחב ומופתי, בירר הדבר רבנו האברבנאל בס' נחלת אבות על פ"ג (עמ' קעה, פלדהיים). וזה לשונו: "אמנם הדבוק האלוקי וכש"כ הנבואה - שהיא המעלה העליונה אשר בו, שהיא לאדם מצד שהוא יותר מעולה מאדם ולמעלה מהמנהג הטבעי, כי הוא אליו במה שהוא ישראל, שיתחלף בזה תכליתו כמו שיתחלף תכלית החי מתכלית המדבר, ולכן תחול עם המעשים הנרצים לפניו ית' ועיון תורתו לה, זולת זה מהלימוד העיוני. שאם הדבוק והנבואה הוא דבר למעלה מהטבע, נקנה ע"ד החסד האלוקי, איך יושג בלימוד?! ולזה לא באו בתורת מרע"ה דברים עיוניים בדרך החקירה, ולא נעשה

מקום הטעות. נראה שכוונת ריה"ל לאינטואיציה, שזו קיימת אצל ה"טובים בליבם". כלומר לריה"ל המציאות האינטואיטיבית הישראלית מתאימה ליסודות האמונה מתוך מקור נפשם, וכדברי חז"ל שישראל הם "מאמינים בני מאמינים". על כן, כל זמן שלא הושחתה יכולת זו, הרי שחזקם הנפשי של נושאי עולה על המאמינים בשכלם, וכפי שהארכנו לעיל במוצא האמונה ומיקומה בנפש האדם. משום כך, ה'לב הטוב' המקורי הישראלי, אינו צריך שום סעד שכלי מן החוץ, שכן האמונה ביסודות האמונה היא כאמונה במציאות ה'עצמי', שלא יעלה על הדעת שיצטרך האדם לחזק בדקי ידיעתו במציאותו עצמו, וכל הוכחה לזה הרי שהיא מחלישה את הברור מאליו, כביכול יש כאן צורך לבירור והוכחה.

כן כתב הסמ"ג בחלק מצות עשה (מצוה ב), ולטענתו אע"פ שרס"ג האריך להוכיח אמונת הייחוד "אין צורך כל כך להאריך, כי כל ישראל תקועים באמונה חזקה כי יוצר הכל הוא אחד מיוחד כמו שנאמר (דברים ו, ד) ה' אחד, ונאמר (שם ד, לה) אתה הראת לדעת וגומר, ונאמר (שם ד, לט) וידעת היום והשבת וגומר, ונאמר (שם לב, לט) אני אני הוא ואין אלוקים עמדי ובמקרא יש מקראות רבות כאלו". הנה לדברי הסמ"ג אמונת

מקבל הכחשה והזמה, ואין בה דבר שיקשה על השכל לקבלו". הרי שלדברי היעב"ץ קיומו של שטר האמונה האלוקית מקוים מתוכו בהיותו אמת, והאדם מכיר ברוחו בזה ואין צריך כלל לחקירה ואימות.

גם בס' **פרי הארץ לרמ"מ מוישבסק** במכתב כב' כתב שעיקר גדלות האדם היא באמונה שמקבל האדם מרבו ולא במה שמוכיח משכלו ואדרבה תכלית הידיעה שלא נדע.

עוד האריך בזה הרבה **הרצ"ה מלובלין** בקונטרס ס' **הזיכרונות** מצווה ג' וביאר שזיכרון הלב הוא המביא לאמונה חושית ואין צריך לראייה שכלית כלל אלא למכחישי התורה, ואדרבה זוהי תכלית התורה והמצוות לזכך את הלב שיגיע לידיעה והשגה מעצמו. וכן כתבו עוד מאחרוני האדמו"רים בעלי החסידות כמו **האדמו"ר מפיאסצ'נה בחובת התלמידים** במאמר השני מסוף ספרו עי"ש, שכל ידיעת ה' אינה בחקירה שכלית אלא בזוהר הלב ע"י העבודה שעובדים אותו ית'. וכן בעל **השומר אמונים** ר' אהרון ראטה בספרו שם מאמר האמונה פ"ח וט'.

גם בעל **הקרן אורה** על מסכת יבמות דף קכב' ע"ב נקט שדווקא ע"י זיכרון הלב בתורה אפשר יהיה לראות במציאות הטבעית את השגחת ה' וכסיוע לענייני האמונה. ועי' **בבית**

שמה מופתים וראיות בדברים העליונים. אבל באו האמיתות בדרך הודעה מקובלת להיות ההצלחה למעלה מהשכל, ולא יצטרך לקניינה כי אם האמונה והציור בתולדות הדרושים שהעמידנו התורה עליהם, עם כשרון המעשים הרצויים לפניו ית' ומצווים ממנו, לא במופתים וטענות המביאים אליהם כפי הסברא והחקירה השכלית...הנה כאשר התחלפה הצלחתנו האלוקית מההצלחה הפילוסופית, ככה התחלפו אופני קניינם. כי הצלחתנו נקנית ע"ד השפע מאתו ית', והצלחתם ע"ד הלימוד מבנ"א ומדרך החושים" (ולקמן נדון בדברים אלו למול דברי הר"א ביבאג' וסיעתיה).

גם בס' **כתר שם טוב לר' אברהם מקולניא** כתב שאדרבה מדברי דוד המע"ה לשלמה בפס' דע את אלוקי אביך ועובדהו מתבררת החובה להישמע לדברי הקבלה מאבות שנא' אלוקי אביך. וכן יש בסוף הכוזרי וכן בס' הברית ובבית אברהם **מצוואת בעל החיי אדם**.

גם **היעב"ץ** כתב במגדל עז הקדמה אות י' - יג'. "אשרי האיש התמים בתורת ה' מבלי מופתי הפילוסופיה כי לא כדתות הנימוסיות דת אלוקית שעדיה בצריה מקוימת מאנשי העולם כולו. אפילו הכתות המתנגדות מודות על אמתותה, כטבע האמת שאינו

הרי היא אובדת את דרכה ומפסקת את כח חייה העזיזים המלאים חיי עולמים וזיו או נצחי נצחים".

עם זאת נראה שכל זה דווקא עם "הלב הטוב" כפי שביאר ריה"ל. היינו שהוודאות בדבר האמונה קיימת באיתנות רבה יותר אף ממי שמוסיף ידיעה המחקרית דווקא כאשר הדברים באים מתוך מציאות ישראלית נפשית בריאה. וזה מה שכותב מרן הרב זצ"ל בהמשך הדברים שהובאו לעיל מתוך מוסר הקודש: "אלמלא אור החכמה החוגר כחוט סקרא בין תחתית התגלות הרצון ועליונותו, היו טובעים בתהומות הרצון במקום רפשו באין מעמד, בהתגלותו ביצורים לפי עמדותיהם". היינו שכיון שהרצון - שהוא מקור האמונה הטבעית - מתגלה באדם לפי עמדתו הרוחנית, הרי שיש צורך בתפיסה שכלית מחייבת האמונה והמוסר, שאם לא כן הרי שהאדם יטבע ברצונו השפל כשאישיותו המוסרית מתמוטטת.

הלוי על שמות פרק יב' פסוק מג' שכתב "שהרי עיקר מצות אמונה הוא שנאמין בכל דברי התורה וכפי הקבלה מרבתינו גם מה שאי אפשר לנו לבררו על ידי מופת חותך... וכמו דנצטווה האדם לכופף כל כחותיו לעבודת ה' ולבטל אותם לעבודתו באיברי גופו וכמו שבירת התאוה והחמדה לענייני עוה"ז ותענוגיו הלא כמו כן החיוב לכופף ולבטל שכלו לעבודתו יתברך והוא בהאמינו בדברי התורה את אשר לא ישיג בשכלו".

בעניין זה כתב גם **מרן הראי"ה קוק זצ"ל**, ולדבריו המציאות האמונית הטבעית היא היותר חזקה בנפש: "ביחס לנשגב בעליון, בעלי האמונה האלוקית באמת הם בעלי האינסטינקט היותר אמיץ וכל בעלי התרבות עתידיים לשוב אליהם" (קובץ ב פסקה מג). עוד כתב במוסר הקודש בפרק העוסק כולו ביחס שבין האמונה בטבעיותה לחכמה, כי: "האמונה כשהיא אובדת את מקורה, את יסוד התגלותה הרצונית, אם תאחז רק במושג הגלוי של החכמה,

בירור גדר חיובי מצוות האמונה

חקירה ועיון שכלי, או בעוררות הלב והרגש. ועתה עלינו לדון מהו החיוב התורני המצווה על אדם מישראל לעשות ביחס למצוות האמונה.

בירור דעת הרמב"ם – ידיעה אחד חקירה או אמונה פשוטה

עד עתה ביררנו מחלוקת רז"ל אם ישנה עדיפות בביסוס האמונה וחיזוקה ע"י

במעשה רוקח (הספרדי) דייק כי הרמב"ם כתב בהל' יסוה"ת 'לידע' ולא 'להאמין' לפי שעיקר המצווה היא ע"י הידיעה האמתית כדרך שעשה אברהם אבינו, ועל ידי זה תתחזק ממילא האמונה בליבו. גם בעבודת המלך (קרקובסקי) עמד על כך, והבהיר ע"פ מהדורת הר"ח העליר, כי אע"פ שכתב בספר המצוות 'להאמין' ולא לידע, אין בזה קושי כוון שסהמ"צ מתורגם מערבית יהודית, ושם שפיר אפשר לתרגם אעתקא"ד כידיעה, וכן עמד על כך הגר"י קאפח בתרגומו (וראה מה שכתבנו לעיל בזה, בכירור דעת המתורגמים וביחס בין דעה לאמונה). לפי דעות אלו ברמב"ם, עולה כי גדר החיוב שבמצוות האמונה הוא החקירה על יסוד זה שהקב"ה בורא העולם ומנהיגו, עד שידע הדבר באופן ברור, ואין די - לפי דברים אלו - באמונה פשוטה.

ע"פ היסוד הנ"ל שגדר חיוב מצוות האמונה הוא הידיעה שבאה מתוך ההתלמדות והחקירה, רצה בעל עבודת המלך לתרץ קושיית הר"ח קרשקש באור ה' על מה שהרמב"ם מנה מצוות האמונה, כשלקאורה א"א לצוות להאמין על קיום הבורא, מאחר וביסוד כל צווי כבר מצויה הידיעה כי יש מצווה (וא"ו צרויה). אמנם כאמור, אם הציווי הוא הידיעה הברורה שלאחר החקירה, הרי שאין כאן

והנה לשון הרמב"ם במצוות האמונה שונה בין מקום למקום היכן שכתב על כך, ומזה שיש לנו לירד לסוף דעתו בעניין צווי האמונה.

הרמב"ם מנה ב' חיובי אמונה בתחילת ספהמ"צ: א. להאמין אלוקותו. ב. האמנת הייחוד, ובשניהם השתמש בשורש א.מ.ג. במצווה א' מסהמ"צ כתב: "היא הציווי אשר צונו להאמין האלוהות והוא שנאמין שיש שם עלה וסבה הוא פועל לכל הנמצאות והוא אמרו אנכי ה' אלוהיך"; ובמצווה ב': "היא הציווי שצונו באמונת הייחוד והוא שנאמין כי פועל המציאות וסבתו הראשונה אחד".

לעומת זאת, בהל' יסוה"ת נקט הרמב"ם לשון 'ידיעה'. גם בהקדמה: "הלכות יסודי התורה יש בכללן עשר מצות שש מצות עשה וארבע מצות לא תעשה וזהו פרטן: (א) לידע שיש שם אלוה..."; וגם בהלכות עצמם: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון... (ה) המצוי הזה הוא אלהי העולם אדון כל הארץ והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית...וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ה' אלוהיך".

ואכן, משינויי הלשון נחלקו המפרשים מהו הציווי, אמונה או ידיעה?

האדם, השגה ע"י החושים, ודבר הידוע ע"י קבלה מן הנביאים או הצדיקים. והנה מדברים אלו מבואר שהאמונה מתייחסת גם למה שנלמד ע"י הוכחות ברורות וגם למה שידוע רק ע"פ קבלה. מכאן מוכח שלא כדברי העליונים למעלה, הסוברים שהסיבה שכתב הרמב"ם שורש יד"ע בהלכותיו, היא כדי להוציא מהאמונה הפשוטה ולחייב במצוות האמונה חקירה המוכיחה את מה שיש להאמין בו.

ראייה שכך היא שיטת הרמב"ם הביא הרצ"ה מדינוב בדרך פיקודיך מ"ע כה', במה שהרמב"ם לא הביא ספרו חקירה על מציאות השם כלל, ורק לגבי אמונת הייחוד הוכיח זאת שכלית (ועוד נדון בזה לקמן). הרי שלגבי מציאות ה' אין צריך חקירה שכלית אלא אמונה ע"פ קבלה אע"פ שגם שם נקט לשון ידיעה. וכן כתב בדברים נחמדים על הל' יסוה"ת שדווקא באמונת הייחוד יש צורך בחקירה והוכחה שכלית, ולא בעצם מציאות ה'.

ראייה נוספת לכך שדברי הרמב"ם האמורים על ידיעה אינם דווקא בחקירה, אלא התקיימות המצווה באה גם באמונה פשוטה, היא מה שכתב הגר"י שטייף (אב"ד בודפסט) במצוות השם (מצוות אמונה פס' י, בודפסט תרצ"א) להוכיח מהמו"נ ח"א

קושיא, מאחר והיסוד הוא האמונה הפשוטה, ואילו הציווי הוא לעגן זאת בהוכחות ע"י חקירה.

כדרך זו ברמב"ם שהמחויב הוא הידיעה מתוך החקירה, כתב הרדב"ז במצודת דוד על טעמי המצוות מצווה א', וכן הצמח צדק בדרך מצוותיך, שביאר שזהו בחינת 'ממלא כל עלמין' - היינו שיש לאדם להתבונן היטב ולידע איך שהקב"ה מחייה המציאות כולה וכו', ואין זה שייך אלא למושג 'ידיעה' ולא 'אמונה'. גם המלבי"ם על יתרו (כ, ב) כתב כן, וכן האדמו"ר הרמ"מ מליובוויטש זיע"א בכמה מקומות (פתיחה להדרן על הרמב"ם תשמ"ה הערה 5; ליקוט שיחות ח"א עמ' 3394).

הוכחות שלרמב"ם מצוות האמונה מתקיימת גם באמונה פשוטה אחר הקבלה

והנה לעיל כבר חקרנו בבירור המילים 'דעת' ו'אמונה' גם לשיטת הרמב"ם, והעלנו שהם מושגים מצרניים כך שאין לומר שהדעה באה דווקא לאחר החקירה והאמונה לא, אלא 'הידיעה' היא הקפת המושג והתוכן בשכלו, וה'אמונה' היא היחס החיובי לידיעה זו. ראייה אחת מהראיות שהבאנו שם היא מה שכתב הרמב"ם באגרתו לחכמי מונשטפלייר שהאמונה הראויה באה מאחת מג' מקורות אלו: ראייה ברורה מדעת

זו מתקיימת באמונה פשוטה בלא חקירה, ותורף טענתו היא שכיון שנתנה המצווה לכלל שבו גם עמי ארצות וקטנים וכד', ועוד שמצווה זו היא שורש לכל התורה, א"כ מחויב שאין המצווה מחייבת השכלה והקדמות רבות מה שנמנע מרוב הציבור, וברור ופשוט, שהחיוב במצווה הוא האמונה הפשוטה שמדברי קבלה, ואך למצווה מן המובחר ישכיל וישג בדעתו ע"י חקירה הוכחות לידיעה זו שנמסרה בקבלה.

דעת גדולי ישראל המפורסמים שלהתקיימות גדר המצווה די באמונה מהקבלה

והנה עוד מגדולי ישראל המפורסמים שבכל הדורות כתבו שלקיום מצוות האמונה די באמונה תמימה אחר הקבלה.

כך כתב בחינוך מצווה כה', ומדבריו ברור כי המצווה היא האמונה ע"פ קבלה ושאם אך יעלה במעלות החכמה ויצרף לזה חקירה הוא דבר נכבד. וכן תראה מה שביאר בתורת חיים לר' חיים כהן (טריפולי) על מדרש ר' בחיי (דברים יג, ז) שביאר כי לר' בחיי גדר המצווה מתקיים גם ע"י אמונה משום קבלה, אמנם מצווה מן המובחר שתבוא עם חקירה.

ובמס' ע"ז דף ה' ע"ב (יג ע"א הוצ' עוז

לא' - לב' שכתב הרמב"ם שיש להיזהר בחקירה בדברים האלוקיים מחמת עומק המושג, שאם יתעקש אדם ויעמוד בהם הרי שיכול לקלקל גם יכולת עיונו בדברים פשוטים יותר. וביאר שם האברבנאל בפ"י למו"נ, כי הכוונה לחקירת חידוש העולם שרצה אריסטו להכריע בזה, ועל כך כתב הרמב"ם שאין ביכולת האדם להכריע בדבר בכח עיונו. והנה לפום דברים אלו, מוכח שאין כוונת הרמב"ם לחייב חקירה והוכחה כחלק מקיום מצוות האמונה. וזאת, כיון שהרמב"ם פתח ביסוה"ת ש"יסוד היסודות הוא לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכו'", היינו מציאות הבורא, וחידוש הבריאה. והרי במו"נ ראינו כאמור שאין לחקור על חידוש הבריאה, א"כ פשוט שאין הכוונה באומרו בהלכות יסוה"ת שמצווה לידע, 'ידיעה' שעל ידי חקירה, אלא כפי שכתב לחכמי מונשטפליר, ידיעה הבאה אחר דברי הקבלה, שגם היא נקראת אמונה ראויה (ובזה הדברים ברורים מדוע הרמב"ם לא הביא לאמונת חידוש העולם ראיות). ובשו"ת חוות יאיר סי' ר"י, כתב כמו כן וגם לדבריו הרמב"ם אינו מחייב להתקיימות המצווה חקירה, אלא העיקר אמונה ואך מן המובחר חקירה, וגם הוא הפנה למו"נ בפרקים הנז"ל.

גם הרב קנאת סופרים הכריח שמ"ע

ראה ושמע והרגיש, וידע ויאמין שיש אלוקים בארץ. ובפסקה לג' ביאר שהידיעה תהיה ע"י האימות באמונתו ביציאת מצרים. הרי שגם הוא סב"ל שהאמונה הנדרשת לקיום מצוות האמונה נשענת על הקבלה ואין בה צורך לידיעה הבאה מחקירה שכלית.

נוסף לכל אלו תראה כי כן סב"ל גם **האברבנאל** (ראה לדוגמא במשמיע ישועה נבואה יא), ר' **צמח דוראן** בשו"ת יכין ובעז (ח"א סי' קלד), בעל **מעשה ה'** אשכנזי (מעשי תורה פ"א פר' בשלח) ו**הבינה לעיתים** (דרוש טז).

גם בס' **המצוות הקצר** למרנא בעל החפץ חיים, כתוב שהמצווה היא להאמין והעיקר שיקבע בנפשו כן ושאי אפשר חילוף זה. הרי ברור מדבריו כי התקיימות המצווה היא באמונה פשוטה ולא בחקירה דווקא.

עוד צריך אתה להוסיף לכאן מה שהראנו בפרקים לעיל, והבאנו את דעת הסוברים שהאמונה מדברי הקבלה היא המובחרת. וכן הוא דעת **ריה"ל בכוזרי, הרשב"ץ, וס' הברית, ובעל הנשמת חיים**. וכן דעת **הסמ"ג** שסובר שאין צורך לישראל להתבונן בשכלו על אלו האמונות התקועות בליבו. וכמו כן דעת **העיקרים והמהר"ל ור' אברהם מקולניא** בכתר שם טוב הסוברים שאין צריך לחקור

והדר) מדפי הרי"ף הביא השלט"ג דברי **ריא"ז** שקבע כי "צווה עלינו רבן של הנביאים ע"ה שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד, ולא אמר להשכיל ולהתבונן בידיעת האלוקות בדרך החכמה, אלא להאמין הייחוד ע"פ השמועה וע"פ הקבלה, כמו שאנו מקבלים כל התורה והמצווה ע"פ השמועה וע"פ הקבלה, כעניין שנאמר: וצדיק באמונתו יחיה".

ועי' עוד בס' **הבתים לר' דוד בן שאול הכוכבי** (מהד' הרש"ר עמ' כא) שגם הוא סבר כך, וכן בפ"י **חסד לאברהם** לאבי השל"ה על שמונה פרקים (בביאור הק' הר"ש ך' תיבון). וכן דעת **העקידה** שער טז, שכתב שהתורה האלוקית לא הטרידה את מקבליה על החקירה האלוקית, אלא שלשרידים תוספת החקירה המאמתת והמשלמת היא היותר חזקה בלא ספק. ועי' עוד **בבית אלוקים למבי"ט** בשער היסודות פ"א שברור מדבריו כי לעצם גדר חיוב מצוות האמונה די בקבלה אלא שלעניינים מסוימים כמציאות ה' ואחדותו החקירה המוכיחה את המקובל היא מצווה מן המובחר. וביד **הקטנה** לר' דוד בריש גוטליב זלה"ה איתא (במצווה א' פס' ה) שמן הנמנע ליפול גדר הציווי על עניין אמוני לבד שלא שמע או ראה, אלא שהמצווה שיתן האדם ליבו לאשר

לאימות הקבלה. וכן ראינו שדעת האריז"ל בשער הליקוטים, ובעל החסד לאברהם, הגר"א, הרצ"א מדינוב, היעב"ץ, הבעש"ט ותלמידיו, וכן הבאנו לעיל שכן דעת בעל בית הלוי (סולוביצ'יק) על שמות יב'. ועוד יש לך להוסיף את המנגדים לחקירה שכלית אחר הקבלה, ומהם

מוהר"ן מברסלב וסיעתיה. הרי לך מכל אלו הגדולים שסב"ל שגדר מצוות האמונה מתקיים גם באמונה מתוך קבלה. ובאמת, שאי אפשר לילך כרוכלא ולפרט כל מאן דסב"ל הכי, אלא שמתוך כך יש להורות על הקו הכללי שבדברי רבותינו נ"ע.

סיכום העולה עד כאן

- א. ביחס לגדר המושג 'אמונה' הרי שמוסכם אצל רבותינו ז"ל כי הוא בא מהשורש א.מ.נ וגדרו תיאור למציאות בטוחה וקיימת.
- ב. אמנם נחלקו ביחס למושג 'אמת'. לר"י ו'ג'נאח 'אמת' ו'אמונה' שורשיהם שונים וממילא תיתכן אמונה אף במה שאינו אמת, וכן דעת רס"ג, הרמב"ם והר"ד מסירליאון.
- מנגד דעת רד"ק בס' השורשים ש'אמת' באה מהשורש א.מ.ן, ומשפטה: אמנ"ת. וכן כתב הרמב"ן. וממילא לשיטתם אין אמונה אלא במה שהוא אמת. וכן דעת האברבנאל ור' שם טוב ו' שם טוב. וראיות יש לסוברים כשיטה זו, שכן משמע מדברי חז"ל מדברי יב"ע, ומהירושלמי סנהדרין, וכן משמעות הזוהר כך.
- ג. מקום האמונה במערכת ההכרתית, היא כמושג מצרני למושג דעת, שאם הדעת היא התוכן המאומת, הרי שהאמונה היא היחס הנפשי לתוכן זה.
- ד. כיון שמושג האמונה עומד בין תחומי ההכרה ורגש, יש ששייכו קיום מצוות האמונה לתחום הדעת ויש שלתחום הרגש. ונחלקו בזה גדולי ישראל בכל הדורות בפרטי אורחות ההשגה לאמונה זו, מה שמרן הראי"ה קוק זצ"ל קרא חכמי השכל וחכמי הרגש.
- ה. לדברי רס"ג והרמב"ם מצוות האמונה באה לאחר סיכום המסקנה השכלית, כפועל יוצא וכפרי בשל מתהליך ההכרה אחר החקירה, ובזה הציווי האמוני מצוי.
- מאידך לדברי ריה"ל מוצא האמונה באדם הישר אינו מפועל האדם בהתעמקות במושכלות שאחר החקירה, אלא מציאות אלוקית בטבע האדם שמקורה עליון.

ו. כדברי ריה"ל ביחס למציאות האמונה, כך בקרב חלק מבעלי פנימיות התורה. כך כתב הגרמ"י משקלוב שהאמונה ירושה לנו מאבותינו. כן יש להבין גם בדברי המהר"ל ובדברים ברורים יש מגדולי בעלי החסידות החדשה, שתבעו זוך הלב לשם חיזוק האמונה.

ז. גם לרמב"ם מוכח מכמה מקומות מכתביו, שהמציאות האמונית איננה באה רק או באופן ישיר להתחכמות שמבחוץ, אלא שנחלק על ריה"ל וסיעתיה בדרך ההשגה שבמצווה.

ח. מה שישראל הם קרובי אמונה מצד נפשם כטבע להם, הוא דבר מרווח אצל רבותינו הראשונים והאחרונים שבכל הדורות, ומתבטא בדברי הגמ' בשבת, שישראל הם מאמינים בני מאמינים.

ט. כיון שבאופן פשוט וברור האמונה היא מציאות הטבועה בנפש הישראלי, התחקו חכמי האמת אחר מקורה העליון ומקומה המדויק ביחס לנרנח"י שבאדם.

י. ע"פ המבואר בפי' הראב"ד לספ' יצירה בעניין לב' נתיבות חכמה, מובן ע"פ הגאונים כי שורש האמונה ומקורה בנתיב ג' מלב' נתיבות חכמה שהוא יסוד דחכמה העליונה ששורשה מלכות דכתר.

יא. ע"פ המבואר בתיקוני זוה"ק וביאורי הר"ש בוזאגלו, נתיב ג' הוא אויר קדמאה שהוא אות י' אחרונה של שם סג' - שנעטפה באור - שמסוד המלבוש. ובשער הפונה קדים ביאר הלשב"ו כי זו מלכות דמלכות דא"ס שמשמעותה גילוי הרצון האלוקי להמציא הבריאה. אותו גילוי נקרא 'מקום' שהוא כח הנושא את המציאות כולה בסוד 'הוא מקומו של עולם'. והוא האחרית והתכלית המתגלה בשכינה תתאה.

יב. ע"פ האמור לעיל נתיב ג' שהוא מקור האמונה, הוא תחילת המחשבה הנקראת אויר קדמאה, והוא סוף המעשה - התגלות השכינה בליבות ישראל והתענגותם עליה לעת"ל.

יג. מתוך כל הנ"ל מובן כי האמונה היא היסוד והתכלית לבריאה ולתורה כולה, כנא' בחז"ל: "בא חבקוק והעמידן על אחת שנא' וצדיק באמונתו יחיה" (מכות כג ע"ב).

יד. נק' מציאות האמונה הנטועה באדם מן העליונים ע"י שריית השכינה בתוך נשמתו (אחורי המלכות - אדיר במום לרמח"ל), היא בנק' שמעל טעם ודעת,

שבערכין תקרא חיה, שהיא נשמה באמת וחכמה שבנפש הכללית דאדם, ע"פ המתבאר מדברי הרמח"ל, בעל התניא ונפש החיים.

טו. כיון שדברים שבלב אינם דברים, יש מרז"ל שדרשו כי קיום מצוות האמונה יהיה ע"י ביטוי מעשי בפה, כך כתבו התורת מנחה והרמב"ן בדרשת תורת ה' תמימה.

טז. משום זאת יש מרז"ל שסברו שאין מצווה באמונה כיון שכל מצוה באה דווקא ע"י מעשה. כך דעת בה"ג, אברבנאל וכן יש לבאר בדעת רש"י ובדעת הגאונים שמנו מצוות יחוד ה' בקריאת שמע: רס"ג, ר"י אברגלוני, רשב"ג והחסיד יעב"ץ (כפי שביאר הגר"י פערלא).

יז. אמנם לדעת הרמב"ם, החינוך, המאירי, הראב"ע, ר' בחיי, אהל מועד, החרדים ור"א פאפו מצוות האמונה אינה דורשת קיום מעשי.

יח. אפשר שפועל יוצא ממחלוקת זו הוא האם יש למנות את הביטחון בה' שיש בו צדדים מעשים והוא כפרי לאמונה שהיא שורשו, כמצווה. וכן דעת מפרשים בבה"ג, רשב"ג, רמב"ן, סמ"ק ור' יונה.

יט. דין נוסף שנוגד ממחלוקת זו היא היחס למחלל שבת לתיאבון שמצהיר על אמונתו. שלדעת רש"י עצם חילול השבת הוי כפירה, והצהרת האמונה אינה מועילה. וכן פסקו הפמ"ג המנחת אלעזר והציץ אליעזר. אמנם לשיטת הרמב"ם יש להבדיל בין מחלל שבת לתיאבון שאינו מוגדר ככופר וכשיטה זו פסק בבניין ציון שיוצאים יד"ח קידוש ממחלל שבת לתיאבון.

כ. מצאנו בדעת חובה"ל שלקיום מצוות האמונה די בקיומה שבלב וא"צ מחשבה באופן חיובי, וסמך לשיטה זו יש בדעות חלק מרז"ל כרמב"ם וקצוה"ח ועוד בסוגיית ייאוש שלא מדעת, שהתברר שם שגם כשיש צורך במחשבה כגון להפרשת תרומה או לביטול חמץ די בניחותא לקיומה וא"צ מחשבה בפועל.

כא. אין להוכיח הדין לקיום מצוות האמונה דווקא במחשבה בפועל ממה שהצטער דוד המע"ה שהיה ערום ממצווה בהיותו במרחץ ומכאן שקיום מצוות האמונה במחשבה שנאסרת במרחץ; משום שיתכן וצערו היה על שאינו מוקף בחפצי מצווה כדעת בעל להורות נתן.

כב. כדעת חובה"ל כן יש להוכיח בדעת בעל האור זרוע שקיום מצוות האמונה די לה בניחותא אף בלא מחשבה בפועל. כמו"כ גם לשיטת הרמב"ם משמע שאין כוונתו לקיום המצווה דווקא ע"י מחשבה בפועל אלא עצם קיום האמונה בלב הוא המצווה, כמצווה קיומית.

כג. אין ללמוד להלכה מדברי המשנ"ב והפוסקים שהביאו החינוך בו' מצוות תמידיות וכתבו כך שמשמע מדבריהם שקיום המצווה ע"י מחשבה בפועל, מאחר והם לא נחתו לחילוק זה ולבאר הדברים.

כד. כן מוכח מדברי החינוך שאין כוונתו לקיום מצווה ע"י מחשבה בפועל דווקא אלא ע"י ניותא. וכן כתב הגר"י שטייף בביאור דעת הראב"ע. וכן דעת המהרש"א שתולה מצווה זו בלב ולא במח, וכן משמע מדברי מרן הראי"ה קוק והגר"נ גשטטר בלהורות נתן.

כה. ראייה לשיטה זו יש ע"פ דברי הזוה"ק פר' קדושים שתולה את מצוות האמונה בלב האדם ולא במוחו.

כו. עכ"ז המקובלים דרשו כי כל המצוות יתקיימו בכל ג' חלקי האדם מחשבה דיבור ומעשה.

כז. נחלקו רז"ל בכל הדורות אם יש להעדיף לחזק אורחות האמונה ע"י החקירה ועיון השכלי (גם לסוברים שעיקר קיום מצוות האמונה הוא מההתעוררות הרגשית), או לא כן. ואכן דעת הרבה מגדולי הדורות להמליץ על חיזוק בדקי האמונה בעיון השכלי. כן דעת חובה"ל, רס"ג, רמב"ם, ר"ד כוכבי, ר' בחיי, ר' ישראל ב"ר יוסף תלמיד הרא"ש, הרשב"א, ר' אבא מלוניל, המאירי, המקנה (רוסיהים), ר' שלמה אשתרוק, הספורנו, מעשה ה' (אשכנזי), שושן סודות, ר' יוסף ן' נחמיאש, בעל העקדת יצחק, תורת המנחה, הר"א אבולעפיה, המבי"ט, תולדות יצחק (קארו), הרח"ו בס' עץ הדעת טוב, השל"ה, המהרש"ל, ר' יו"ט מלהוויזן בס' הניצחון, הרמ"א, ר' משה אלבלידה, ר' אברהם אזולאי (החס"ל), ר' יוסף ן' שם טוב בעל כבוד אלוקים, ר' משה אלמושנינו, ר"י מוסקאטו, ר' עזריה פיג'ו, ר' יוסף אלשקר, ר' אהרון פרחיה הכהן (שו"ת פרח מטה אהרון), המגיד מדובנא. וכן סברו ראשוני בעלי החסידות החדשה, כבס' אור אמת (דרשות המגיד ממזריטש), המגיד מלוצק, הר"ח מאמאדור, בעל הישמח משה. וכן פסקו הפוסקים והמפרשים האחרונים כמו החתם סופר שנהג ללמוד עם תלמידיו חובה"ל יחד עם חלק הייחוד, וכן כתבו ממשיכי דרכו כבעל שבט סופר וגדול תלמידיו המהר"ם שי"ק. וכן דעת הגרש"י נתנזון, מהרא"ל צינץ, הגרי"ל מרגליות, הג"ר רפאל ברדוגו, בעל שבט מוסר, ר' אברהם ענתבי, וגדול פוסקי המזרח בדורות האחרונים בעל הבן איש חי.

כח. אמנם היו שדרשו לבסס את האמונה דווקא ע"י יסודות חכמת הקבלה. כן כתבו הר"מ ן' גבאי, הרדב"ז, הרמח"ל והרי"ם מגור.

כט. מנגד לשיטה הדורשת לבסס ולחזק האמונה על החקירה השכלית, כתב בעל ס' הברית כי דווקא הביסוס על המופת השכלי רעוע לעומת הקבלה שלדבריו חוזקה ועמידותה גבוהים בתכלית מכל סוגי הידיעות. אמנם יש לדחות דבריו שכן אע"פ שהידיעה המקורית שע"י הקבלה רחוקה בתכלית מהשקר, חילוף הדורות מערער את הוודאות וזקוקה ידיעה זו לביסוס מאחר ואינה אלא כמפורסמות. וכן כתב מהר"ם בענט.

ל. מנגד, לדעת ריה"ל, סמ"ג, בעל העיקרים, האברבנאל, המהר"ל, ר' אברהם מקולוניא, היעב"ץ, בעל החיי אדם, הרמ"מ מוויטבסק, הרצ"ה מלובלין, האדמו"ר מפיאסצ'נה, בעל השומר אמונים (ראטה), הקרן אורה, בית הלוי (סלוביצ'יק), ביסוס האמונה צריך להיות דווקא ע"י זוך הלב והתעוררותו, מאחר והלב הישראלי נטוע באמונתו ואינו צריך חיזוק מבחוץ לו, ואדרבה.

לא. בגדר קיום מצוות האמונה יש שסברו שלדעת הרמב"ם כוללת המצווה חקירה ועיון שכלי. כן דעת המעשה רוקח, עבודת המלך, הרדב"ז, הצמח צדק והרמ"מ מליובוויטש וכן כתב המלבי"ם. מאידך דעת הרצ"ה מדינוב, בעל הדברים נחמדים, הגר"י שטייף, החוות יאיר והרב קנאת סופרים שאין בדעת הרמב"ם לגדור במצוות האמונה את חיוב החקירה השכלית.

לב. כביאור האחרון שברמב"ם כן דעת גדולי ישראל המפורסמים שבכל הדורות, שסב"ל שדי לקיום מצוות האמונה, אמונה תמימה שאחר הקבלה. כך דעת החינוך, ר' בחיי (ע"פ בעל תורת חיים), ריא"ז, ר' דוד כוכבי, החסד לאברהם לאבי השל"ה, המבי"ט, היד קטנה, האברבנאל, ר' צמח דוראן בשו"ת יכין ובוועז, בעל מעשה ה' אשכנזי, הבינה לעיתים פיגו' וכן פסק בעל החפץ חיים. וזאת מלבד הסוברים שאדרבה האמונה מתוך הקבלה חשובה יותר כפי שראינו לעיל.

היוצא להלכה

ע"פ כל מה שראינו לעיל, נראה להציע לפני החכמים כי גדרי מצוות האמונה להלכה כך הם:

א. ע"פ מה שהוכחנו לעיל מדברי חז"ל כמפורש בדברי ר' יונתן בן עוזיאל, בירושלמי בסנהדרין ומדברי הזוה"ק הרי שמושג האמונה אינו יכול לחול אלא על אמונת דבר אמתי ולא על טעות. ומכאן החשיבות לברר ענייני אמונה ע"י לימוד מסודר בספרים העוסקים בזה.

ב. מדברי הפוסקים האחרונים כמשנ"ב שהביאו כי יש ו' מצוות תמידיות, מוכח שסב"ל להלכה שקיום מצוות האמונה אינו דורש קיום מעשי וכרמב"ם וסיעתיה. אמנם מעיון בדברי הראשונים הנז"ל ומראיות בלשון הזוהר משמע כי לעיקר הדין די בניחותא וקיום האמונה בלב האדם לעצם התקיימות המצווה, וכן משמע מלשון מרן הראי"ה קוק זצ"ל.

עם זאת ע"פ דרישת המקובלים ובהם האריז"ל לקיום כלל המצוות במעשה דיבור ומחשבה, ראוי לו לאדם לכוון דעתו לקיים מצוות האמונה ע"י עשיותיו דיבוריו ומחשבותיו, בתפילה ולימוד התורה ושאר מצוות הנובעות ממצוות האמונה.

ג. ע"פ עיקר מניין ובניין של גדולי ישראל שבכל הדורות ומהמפורסמים שבהם, מוכח שלדין אין שום מניעה ואדרבה שבח ומצווה מן המובחר למי שמוסיף ומברר באופן שכלי קבלת ישראל על יסודות האמונה, ובודאי למי שלומד בספרי רבותינו ראשונים ואחרונים שעשו זאת, קדוש יאמר לו.

ד. אמנם מעיקר הדין לקיום מצוות האמונה, די במה שיאמין ע"פ קבלת אבותינו ביסודות האמונה.