

## אמונה אל מול הפכיה

"הדבר הטוב נודע מהפכו

ידיעה אמיתית"

(מהר"ל, נצח ישראל, פרק א')

האור הובדל והוגדר אל מול החושך,

הטוב אל מול הרע,

החיים אל מול המוות,

והגלות היפך הגאולה.

כיצד נבחין 'אמונה' – אל מול הפכה!?

נצטרך להתמודד מול כמה הפכים, כדי לנסות ולהקיף את עולם האמונה עד כמה שאפשר.  
'אמונה' [1] אל מול הפכיה.

א': 'אמונה' במקרא

ההפך הראשון כולל חולשה, פחד, אכזבה, וחוסר ביטחון –

"הי תהיה לי מִן כָּזָב

מִים לֹא נֶאֱמַן" (ירמיהו ט"ו יח). – מי אכזב, מים לא בטוחים. [2]

"כי דור הַ כֹּתֵהֶם

בנים לא אֶמַן במ" (דברים ל"ב כ) – ---- בנים שאי אפשר לסמוך עליהם".

"ולא-האמין סיחון את ישראל

עבר בגבלו" (שופטים י"א כ) – ולא בטח סיחון בישראל, לתת להם לעבור.

"ביום ההוא ... תמוש היתד התקועה במקום נאמן, (=מקום חזק, שאפשר להישען עליו) –  
ונגדעה ונפלה, ונכרת המשא אשר עליה, כי ה' דבר".

"והיו חייך תלואים לך מנגד ופחדת לילה ויומם,

ולא תאמין (=ולא תבטח) בחייך. בבקר תאמר מי יתן ערב ובערב תאמר מי יתן בקר, מפחד  
לבבך אשר תפחד, וממראה עיניך אשר תראה. (דברים כ"ח טו-טז).

בשירת תהילים בסיכום כל משברי האמון והאמונה של בני ישראל במדבר נאמר: "כי לא  
האמינו בא-הים, ולא בטחו בישועתו". (תהילים ע"ח כב).

לפיכך המובן הראשון של אמונה הוא ביטחון: "ויהי ידיו אמונה עד בא השמש" (שמות י"ז יב = ידיו חזקות ויציבות), לעומת "וידי משה כבדים", ורפי הידיים, שנגרם ע"י כר. [3] להלן 15 דוגמאות להקשרים שונים של "אמונה" במובן ביטחון, שאפשר לסמוך ולהישען עליו:

א. הילד בוטח בהוריו, ובאלה שמגדלים אותו (בדרך כלל), ומכאן- אומן ואומנת: "ויהי אמן את הדסה היא אסתר בת דדו, כי אין לה אב ואם..." (אסתר ב' ז,ב); ואסתר היתה רגילה לסמוך על מרדכי תמיד: "ואת מאמר מרדכי אסתר עשה כאשר היתה באמנה אתו".

משה מתקומם על המשא הכבד של כל העם עליו, לדאוג לכל צרכיו, שעה שאינו יכול להאכילם בשר: "האנכי הריתי את כל העם הזה, אם אנכי ילדתיהו, כי תאמר אלי שאהו בחיקך, כאשר ! א האמן את ה נק על האדמה אשר נשבעת לאבותיו"

ב. כאשר מסכם משה את תלונות העם בתלאות המדבר, אל מול נפלאות ה' שעשה להם, הוא אומר: "ובמדבר אשר ראית אשר נשאך ה' א-היך כאשר ישא איש את בנו, בכל הדרך אשר הלכתם, עד באכם עד המקום הזה. ובדבר הזה אינכם מאמינים בה' א-היכם" (דברים א' לא-לג) – כלומר אינכם סומכים עליו. אף על משה (ואהרון) במי מריבה נאמר: "יען לא האמנתם בי" (במדבר כ' יב), כלומר 'לא סמכתם עלי'. כמובן שאי אפשר להסביר פסוק זה שנאמר על משה רבנו במונחים של אמונה-כפירה, בשום אופן.

ג. אומנות הם עמודים, שהגג נשען עליהם (מלכים ב, י"ח טז).

ד. 'מכות נאמנות וחליים נאמנים' הם מכות חזקות וחוליים קשים. (דברים כ"ח נט).

ה. א מן הוא איש מקצוע, שאפשר לסמוך על יכולתו המקצועית, והוא שקוד על מלאכתו, לעשותה כראוי. ("כמו חלאים מעשי ידי אמן" שיר השירים ז' ב).

ו. "אמנה" היא ברית כרותה, חוזה חתום (נחמיה י' א).

ז. "אמנה" הוא שם ההר הגבוה והאיתן בכל הרי ישראל: " רי מרא אמנה מרא , ניר וחרמון". (שיר השירים ד ח), ואף שם של נהר איתן שיורד מן החרמון, אל דמשק (מלכים ב' ה' יב). וכך נאמר בישיעהו על מעיין שנבע תמיד: " מימיו נאמנים " (ל"ג טז).

ח. שליח שאפשר לסמוך עליו הוא "ציר נאמן לשולחיו" (משלי כה יג) – אחימלך אומר לשאול בתמימות (מסוכנת): "ומי בכל עבדיך כדוד נאמן, וחתן המלך וסר אל מ מעך...". (שמואל א כ"ב יד). אזרחית נאמנה למלך קוראת בקול: "אנכי שלמי אמוני ישראל". (שמואל ב כ' יט). כמובן נביא אמת הוא נאמן- ויגדל שמואל, וה' היה עמו, ולא הפיל מכל דבריו ארצה. וידע כל ישראל מן ועד באר שבע, כי נאמן שמואל לנביא לה" (שמואל-א ג' יט-כ).

על משה רבינו, לעומת כל הנביאים, נאמר: "בכל ביתי נאמן הוא, פה אל פה אדבר בו, ומראה ולא בהדת ותמונת ה' יביט..." (במדבר י"ב ז-ח).

ט. זרע קיים לעולם וברית עומדת לעולם, הם "בית נאמן" (שמואל-א ב' לה; מלכים-א י"א לח) כך מאחלת אביגיל לדוד: "כי עשה יעשה ה' לאדני בית נאמן... (שמואל-א כ"ה כח). זו גם הבטחת ה' לדוד: "ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך [- דהיינו -] כסאך יהיה נכון עד עולם" (שמואל-ב ז' טז).

כיוצא בזו מבטיח ישעיהו לכל מי שילך בדרך ה': "הטו אזנכם ולכו אלי, שמעו ותחי נפשכם, ואכרתה לכם ברית עולם [- ממש כמו -] חסדי דוד הנאמנים". [4]

י. האמת היא הדבר הקיים היציב הנכון והנאמן [5], שאפשר תמיד לסמוך עליו ולבטוח בו- "עדות ה' נאמנה מחכימת פתי... משפטי ה' אמת צדקו יחדיו" (תהילים י"ט ח-י) - "עדותיך נאמנו מאד... ה' לאורך ימים" (צ"ג ה). - כלומר: 'עדותיך ה' נאמנו מאוד... לאורך ימים'.

ובדברי יוסף אל אחיו בהתנכרו, נאמר: "בזאת... חנו... שלחו מכם אחד ויקח את אחיכם, ואתם האסרו ויבחנו דבריכם האמת א. כם - ואם לא, חי פרעה כי מרגלים אתם (בראשית מ"ב טו-טז). ולמחרת: "ואת אחיכם הקטן תביאו אלי, וי. מן דבריכם ולא תמותו" (שם פס' כ).

י"א. המאמין הוא הבוטח בה': "והאמן בה", ויחשבה לו צדקה" (בראשית ט"ו ו), נאמר על אברהם - ובתפילת האמנה בנחמיה נאמר על אברהם: "ומצאת את לבבו נאמן לפניך" (נחמיה ט' ח). אל מול חששו הכבד של משה "והן לא יאמינו לי" (שמות ד' א) חשש שלא פג עד סוף ימיו (ר' דברים ט' כג) - נאמר על בני ישראל: "ויאמן העם, וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל, וכי ראה את עניו ויקדו וישתחוו" (שמות ד' לא).

בקריעת הים נאמר: "וירא ישראל את היד הגדלה אשר עשה ה' במצרים, וייראו העם את ה', ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (שמות י"ד לא). ובמעמד הר סיני נאמר: "הנה אנכי בא אליך בעב הענן, בעבור ישמע העם בדברי עמך, וגם בך יאמינו לעולם" (שמות י"ט ט). כמובן, אי אפשר לפרש שעד אז היו כופרים, חלילה; אלא שבטחונם בה' נשען על קריעת הים ומעמד הר סיני.

דא עקא שכל אלה נאמרו כאשר ראו בני ישראל את יד ה' מכה במצרים, שרו את שיר ישועתם, שמעו את קול ה'. על שעות מבחן ומשבר נאמר: "ולא האמינו בנפלאותיו" [6] (תהילים ע"ח לב).

י"ב. משה רבינו מפרט ומפרש את סופו של הדיבור השני בעשרת הדברים ואומר: "וידעת כי ה' א-היך הוא הא-הים, הא' הנאמן שומר הברית והחסד לאהביו ולשמרי מצתו לאלף דור ומשלם לשנאיו אל פניו להאבידו, לא יאחר לשנאו, אל פניו ישלם לו" (דברים ז' ט-י).

הא' הנאמן בבריתו לשלם גמול לאוהביו ולשונאיו הוא מעיקריה של דעת ה', בתורה.

ב. ההפך השני של 'אמונה' הוא עוול: "א' אמונה ואין עול, צדיק וישר הוא" (דברים ל"ב ד). לפיכך הפירוש השני של 'אמונה' בלשון המקרא, כולל: יושר, צדק, צדקה ומשפט וכד' וגם הוא מעיקרי התורה. המשמעות הזאת קשורה. לפירוש הראשון, מפני שיושר וצדק הם יסודות החברה, שאפשר להישען עליהם ולבטוח בהם, ובלעדיהם, הכל מתמוטט, חלילה. יש כאן הרחבה רעיונית-מוסרית, של מושג הביטחון, שבפירוש הראשון.

הנה כמה פסוקים נבחרים להמחשת הפירוש השני:

1. "והיה צדק אזור מתניו, והאמנה אזור חלציו" (ישעיהו י"א ה). המלך אשר יקום מגזע ישי שפוט בצדק דלים, וכלי נשקו חגורים למתניו יהיו הצדק והיושר.

2. מלכים-ב י"ב טז: "ולא יח, ב את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם, לתת לע... המלאכה, כי באמנה הם על ים" = ביושר גמור, באמון מלא.

3. "וארשתיך לי לעולם – וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים – וארשתיך לי באמונה (=ביושר) – וידעת את ה...". (הושע ב' כא-כב). "וצדיק באמונתו יחיה" (חבקוק ב' ד). [7]

4. "י... ין מרם מא צן מ... ט צדקה. והיה אמנת על יך חסן! עת תקמת ודעת, יך ת ה' היא א צר" (ישעיהו ל"ג ה-ו).

כאן יש מפגש מיוחד בין הפירוש הראשון והשני: המשפט והצדקה והיושר יהיו לצינור מבטח ומשען בכל עת, החוסן של ציון הוא הישועות (=כשמושיעים עני מיד חזק ממנו, וכדומה), והוא גם החכמה והדעת, כי יראת ה' היא אוצרו. רק משפט וצדקה יאפשרו אמונה אמון (ישעיהו כ"ה א) כלומר, משען ומבטח בכל עת, והיא היא, "אמונת עתיך"

5. סמיכות נוספת של היושר, עם הביטחון, מסוג זה אבל לשלילה:

"אין קרא בצדק ואין נ... ט אמנה, טח על ה' וד... וא, ה' עמל וה' ליד ון" (ישעיהו נ"ט ד) – כשאין צדק ויושר, הביטחון כולו הבל ותוהו.

6. "איכה היתה לזונה קריה נאמנה – מלאתי משפט, צדק ילין בה – ועתה מרצחים...". ה' לסיגים סבאך מה ל... ים... ריך סררים ונכרי... בים, אהב חד ורדף למנים, יתם לא י... ט וריב למנה לא יבא אליהם". (ישעיהו א' כא-כג) – קריה נאמנה היא עיר של צדק ויושר.

7. "שוטטו בחוצות ירושלים וראו נא ודעו ובקשו ברחובותיה- אם תמצאו איש, אם יש עשה משפט, מבקש אמונה (=יושר), ואסלח לה...". ה' עיניך הלא לאמונה (=ליושר ולצדק), ה' יתה אתם... מאנ קחת מ סר... (ירמיהו ה' א, ג) – וכיוצא בזה:

"זה הגוי אשר לא שמעו בקול ה' א'-היו, ולא לקחו מוסר, אבדה האמונה (=הישרות) ונכרתה מפיהם" (ירמיהו ז' כח) – ועוד אומר ירמיהו (ט' ב-ה): "וידרך את ל... נם ק... קר ולא לאמנה בר בר... י מרעה אל רעה יצא ואתי לא ידע, נאם ה'. אי מרעה ה' מר ועל ל... ח... בטח... יכל ח עקב יעקב וכל רע רכיל יהלך. ואי רעה יתה ואמת לא יד... ל... נם... קר העוה נלא... ב... ת... מרמה... מרמה מאנ דעת אתי נאם ה'".

8. "להגיד בבוקר חסדך, ואמונתך (=צדקתך) בלילות" (תהילים צ"ב ג).

"כי טוב ה' לעולם חסדו, ועד דר ודר אמונתו (=צדקתו). (ק' ה).

"שפט תבל בצדק ועמים באמונתו (צ"ו יג); והפסוק המקביל:

"ישפט תבל בצדק, ועמים במישרים" (צ"ח ט).

9. "חסדי ה' עולם אשירה, לְדֹר וְדֹר אֹדִיעַ אֲמוֹנֶתְךָ (=צדקתך) בפי.

י. מִן יַעֲלֶם חֶסֶד יְהוָה מִיָּמִים, כִּן אֶמְנַתְךָ (=צדקתך) בָּהֶם" (פ"ט ב-ג).

"ידעתי ה' כי צדק משפטיך, ואמונה (=וביושר) עניתני" (קי"ט עה).

"צַיֵּק אֶת הַיְדוּד וְיִרְמֵם, צִיֵּת צְדָק עֲדֹתֶיךָ וְאֶמְנֵה מֵאֵד (=ויושר רב)" (קי"ט קלז-ח).

10. "טח ה' וע"ה ט ב

. כִּן אֶרְץ רָעָה אֶמְנֵה" (תהילים ל"ג).

כאן יש מפגש בין הביטחון ובין היושר, אבל אמונה מקבילה בפירוש ל"טוב. וכן:

"רָה קָר הָסֵר מִי וְתִרְתָּךְ חַיִּי .

רָה אֶמְנֵה בְּחַרְךָ, מִיָּמִים, יָתִי" (קי"ט כט-ל).

"עבת ה' פְּתִי קָר וְעַיִן אֶמְנֵה רָצֵנִי" (משלי י"ב כב, ושם פס' יז).

ב' 'אמונה' בעולמם של חכמים

דברי חז"ל אנו מוצאים 'אמונה' גם במובן של ביטחון וגם במובן של נאמנות ויושר מוסרי – להאמין בה" פירושו, לבטוח בו ולסמוך עליו.

1. "רבי אליעזר הגדול אומר: כל מי שיש לו פת בסלו, ואומר, מה אוכל למחר, אינו אלא מקטני אמנה" (בבלי סוטה מח עב). מאמר זה מבוסס בבירור על פרשת המן, שבתורה, אנשי אמנה סומכים על ה' ובוטחים בו, והיפוכו בקטני אמנה. אפילו צדיקים עלולים להיתפסקטנות אמנה כפי שנדרש (שם) הפסוק (זכריה ד' יט) – "מי בז ליום קטנות" – מי גרם לצדיקים שיתבזז שולחן לעתיד לבא – קטנות שהיה בהן שלא האמינו בהקב"ה- כלומר, לא סמכו, עליו בשלמות, (בבלי סוטה שם). הייתכן לפרש אחרת ?

2. "והיה אמונת עתיך... – אמונת זה סדר זרעים" – "שמאמין בחי העולמים" [8] (דהיינו סומך עליו) וזורע" (בבלי שבת ל"א ע"א, ובתוספות שם בשם הירושלמי, וכן בשמות רבה פרשה ל"א).

3. מעניין ואף מפתיע, שיש גם ביטוי לאמונה, שהקב"ה האמין בעולם, כלומר, סמך עליו שינהג כראוי בשעה שברא אותו: "א' אמונה- שהאמין בעולם ובראו" (ספרי האזינו ש"ו). ביטוי כזה אי אפשר כלל להעלותו על הדעת במושגי האמונה של רס"ג, ריה"ל ורמב"ם – הקב"ה מאמין בעולם (=סומך עליו) בשעה שהוא בורא אותו.

4. "אמר להם הקב"ה לישראל: נִי, לֹוּ עָלֵי, וְקִדְשׁוּ קְדוּשַׁת הַיּוֹם – והאמינו בי (=תסמכו עלי), ואני פורע". (ביצה ט"ו ע"ב).

וכן אנו מוצאים בלשון חכמים "אמונה" במובן של "יושר מוסרי":

"בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה[9]? קבעת עיתים לתורה? עסקת בפריה ורביה? צפית לישועה?...". ברור, שהשאלה הראשונה בדינו של אדם היא האם ניהל ביושר את עסקיו (=משא ומתן פירושו תמיד, סחורה ועסקי ממון). (בבלי שבת ל"א ע"א)

2. "מחוסר אמנה", הוא מי שאי אפשר לסמוך על יושר דיבורו ועל הבטחותיו:

"איתמר: [התחייבות] דברים [בלי מעות] - רב אמר, אין בהם משום מחוסר אמנה, ורבי יוחנן אמר, יש בהם משום מחוסר אמנה.

מיתיבי: רבי יוסי ברבי יהודה אומר, מה תלמוד לומר - והין צדק יהיה לכם? והלא הין בכלל איפה היה, [מאזני צדק, אבני צדק, אפית צדק והין צדק יהיה לכם", ויקרא י"ט לו - אלא לומר לך שיהא הן שלך צדק, ולא שלך צדק! ] כלומר שאדם לא יחזור בו, גם אם טרם שולמו מעות, ורק התחייב בעל פה, בדיבור]. אמר אביי [המדרש] ההוא, שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב [ בשעה שמבטיח אבל אחר כך יכול לחזור בו, אם יש לו סיבה].

מיתיבי: רבי שמעון אומר, אף על פי שאמרו טלית קונה דינר זהב, ואין דינר זהב קונה טלית (=לא יוצר קניין) - מכל מקום כך הלכה, אבל אמרו - מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה, הוא עתיד להיפרע ממי שאינו עומד בדיבורו".

'מחוסר אמנה' הוא 'מי שאינו עומד בדיבורו', בלשון הסוגיא. (בבלי, בבא מציעא מ"ט ע"א).

"רבי יוסי אומר, אם עבד כשר הוא אומרים עליו [בהספד] 'איש טוב ונאמן', ונהנה מיגיעו - אמרו לו, אם כן, מה הנחת לכשרים" [שאינם עבדים]? (ברכות ט"ז ע"ב).

4. התערערות מרחיקת לכת במושגי היושר של "שטר אמנה" אנו מוצאים בסוגיא אחרת (בבלי כתובות י"ט) - אמר רב כהנא: אסור לו לאדם שישהה שטר אמנה בתוך ביתו, משום שנאמר, "אל תשכן באהלך עולה" (איוב י"א יד) - ופירש רש"י: שטר אמנה, לא לזה כלום, אלא כתבו ומסרו למלוה, שאם יצטרך ללוות ילוה והאמינו שלא יתבענו, אלא אם כן מלוהו" - ומסקנת הסוגיא: "שמע מינה מדרב כהנא, עדים שאמרו, אמנה היה דברינו (=כלומר, שחתמו על שטר בלא הלוואה, על בסיס של אמון) אין נאמנין! מאי טעמא? כיון דעולה הוא, אעולה לא חתמי" (=על עולה לא חותמים - אינם נאמנים לומר שעשו עוול).

כאן אנו רואים איך הפך מושג ה"אמנה", שפירושו יושר ונאמנות, להיפוכו הגמור, לעוול, כפי הנראה בגלל אנשים שהשתמשו לרעה בשטרי אמנה, והפרו את האמון ואת היושר הבסיסי בין בני אדם עד כדי כך שגם "שטר אמנה" הפך לשם גנאי, ולשם נרדף לעולה השוכנת בבית.

נראה שזוהי המחשה הלכתית חריפה למשנה בסוף סוטה: "משחרב בית המקדש ... פסקו אנשי אמנה מישראל.

אולם, בדברי חז"ל כבר אנו מוצאים לפחות את שורשיה של האמונה התיאולוגית (שתתברר בפרק הבא):

1. "מעשה בנכרי שבא לפני שמאי אמרו לו כמה תורות יש לכם אמר לו שתיים.. אמר לו [תורה] שבכתב אני מאמינך, ושבעל פה איני מאמינך...". (בבלי שבת ל"א ע"א). קיים כאן בהחלט המובן הקדום: להאמין = לסמוך, שהרי הלל גייר אותו, ואחר-כך הפך לו את האותיות. כאשר תמה על כך, ענה לו: לאו עלי דידי קא סמכת? [תורה] דעל פה נמי סמוך עלי"

. אף על פי כן, אנו מוצאים כאן את שורשי הוויכוח על האמונה במושג עקרונות, בתוכן מוגדר, כלומר, בתורה שבעל פה. הוויכוח הזה על עקרונות האמונה בתורה שבעל פה, ראשיתו בימי חז"ל, והוא התעצם מאוד בתקופות הבאות.

2. "גדולה האמונה שהאמינו ישראל במי שאמר והיה העולם, שבשכר שהאמינו ישראל בה' שרתה עליהם רוח הקדש ואמרו שירה, שנא' "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" ונאמר "אז ישיר משה ובני ישראל...". וכן אתה מוצא שלא ירש אברהם אבינו העולם הזה והעולם הבא אלא בזכות אמנה שהאמין בה' שנ' "והאמין בה', ויחשבה לו צדקה".

"אז ישיר משה ובני ישראל" – רבי נחמיה אומר כל המקבל עליו מצוה אחת באמנה כדאי הוא שתשרה עליו רוח הקדש, שכן מצינו באבותינו, שבשכר אמנה שהאמינו אבותינו בה' זכו ושרתה עליהם רוח הקדש ואמרו שירה, שנא' "ויאמינו בה' ובמשה עבדו", ונאמר "אז ישיר משה ובני ישראל". וכן את מוצא שלא ירש אברהם אבינו העולם הזה והעולם הבא, אלא בזכות אמנה שהאמין בה', שנ' "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה". וכן את מוצא שלא נגאלו ישראל ממצרים אלא בשכר האמנה שנ' "ויאמן העם...". (שמות ד לא).

(מכילתא בשלח סוף פרשה ו' על הפסוק ויאמינו בה' ובמשה עבדו")

כאן יש לציין ש"הכפירה" במובן התיאולוגי (שנעסוק גם בו בפרק הבא), מופיעה בבירור בדברי חז"ל – וה"כופר בעיקר" הוא מושג ידוע. [10] אבל, בכל דברי חז"ל לא מצאתי שה'מאמין' הוא ההפך של ה'כופר'. "כל הכופר בעבודה-זרה כאילו הודה בכל התורה כולה" [11] – 'כופר ומודה' לקוחים שניהם יחדיו מעולם המשפט. כמובן ה"כופר בעיקר" הוא גם רשע, ולכן הוא גם היפוכו של צדיק. אבל הביטויים 'אמונה וכפירה' אינם מופיעים יחד בספרות חז"ל. זוהי הוכחה גמורה לכך, שמושג ה"אמונה" אצל חז"ל אינו שונה עקרונית ממושג ה"אמונה" במקרא : ביטחון נפשי, וביטחון מוסרי.

לסיכום: "אמונה" במקרא ובספרות חז"ל היא היפוכם של חולשה, פחד, אכזבה וחוסר ביטחון, אבל גם היפוכו של עוול. על 'אמונה' שהיא יושר מוסרי' עומד העולם כולו, ובפרט עבודת ה'. הכל נשען על אָמון ועל אמונה.

התערערות היושר המוסרי, היעלמם של "אנשי אמונה" ("משחרב בית המקדש... פסקו אנשי אמונה מישראל", משנה סוף סוטה) עם החורבן והגלות (יחד עם גורמים רבים אחרים), פינו את הדרך לאמונה התיאולוגית, שהיא היפוכה של כפירה.

ג': 'אמונה' מול כפירה רס"ג והרמב"ם

פרופסור חגי בן שמאי, [12] כתב במאמר עקרוני את הדברים הבאים, על ראשית הופעתם של עיקרי אמונה בישראל – עשרת עיקרי האמונה של רב סעדיה גאון (להלן קטעים נבחרים מתוך המאמר): [13]

מקובל למדי לייחס לרמב"ם זכות ראשונים בהגדרת עיקרי האמונה היהודית, שלושה עשר לפי מניינו. כמדומה, אין חולק על המקום החשוב שנתייחד לעיקרים כפי שניסחם הנשר הגדול, בעיקר בתפיסה הרווחת בציבור הרחב.

בעניין ראשוניותו של הרמב"ם, ניתן היה מלכתחילה להטיל ספק מן הסברה. משעה שניתן הכשר לעיסוק בעיון שכלתני בשאלות של אמונות ודעות, בתקופת הגאונים, אפשר היה לצפות להופעתן של רשימות עיקרים, שהרי זה היה טבעם של בתי מדרש עיוניים רבים, כבר בעולם העתיק, ובייחוד בדתות הטוענות לאמת בלעדית, שנתגלתה בהם שאיפה לנסח בלשון פסקנית רשימה של דעות 'נכונות', 'אמיתיות', 'נורמטיביות'. ברשימות כאלה ביקשו מחבריהן ליצור קשר אמיץ בין הדעות הנכונות לבין כתבי הקודש, וכך נתפרשו כתובים מסוימים כביטוי 'מדויק' של עיקרי האמונה. חשיבותו של עניין זה גדלה ביותר משעה שהתפשטה הנטיה, גם בין יהודים, להגדיר את השייכות לדת לא רק במונחים של מעשים, אלא גם במונחים של השקפות ואמונות. אמנם, לכלל מערכת של דיני עונשין שתהיה מכוונת כנגד מי שסוטים מן האמונות הנכונות, לא הגיעו הדברים.

משהגיעה לידינו רשימת עיקרים מסודרת מפרי עטו של רס"ג, נסתלק הספק האמור.

את רשימת העיקרים מציע רס"ג במהלך פירוש לשירת דוד [14] (שמואל-ב כ"ב). פירוש זה שייך למעין נספח שכתב רס"ג לפירושו (בערבית יהודית) על שירת הים [15] (שמות ט"ו), כלומר במסגרת פירושו לחלק הראשון של ספר שמות (פרשיות שמות-יתרו) והוא נודע בספרותינו בשם 'פירוש עשר שירות'. [16]

את עשרת העיקרים מציע רס"ג כפירוש לעשרה תיאורים של ה' הכלולים בשמואל-ב כ"ב ב-ג שבהם נאמר: "וְאָמַר יְדֹד סְלִעֵי מְצַדְתִּי מְפֹלְטֵי לִי: אֱלֹהֵי צַרִי אֶחְסֶה, מִגַּגְּי וְקָרְןִי! עֵי, מִ... מִן סִי, מִן עֵי מְחַמֵּס. עֵי" [17]

ראשית, יש לומר שההיבט הפרשני של רשימת עיקרים זו, כפירוש לפסוקים האמורים בשיר דוד, ראוי בלי ספק לדיון ממצה בפני עצמו, בקשר עם החידושים החשובים והמעצבים, שנתחדשו בפרשנות המקרא של הגאונים ותקופתם. אומר כאן בתכלית הקיצור, שמבחינה פרשנית, רשימת העיקרים היא תוצאה של מהלך מורכב, רב שלבי:

א. שיר תהילה [של דוד] על ישועה אישית הופך למבע של רגשות הציבור או האומה בכללותה, את זאת עושה הפרשן בגלוי ובמשתמע, כלומר, על ידי שילוב השירה במסגרת 'עשר השירות', שמשותף לכולן אופי ציבורי, לאומי.

ב. השירה מעורטלת מהקשרה ההיסטורי: על ידי שילובה במערכת 'עשר השירות' היא הופכת חלק במסכת על-ההיסטורית.

ג. בנוסף להצגת השירה כסקירה מקפת של ההיסטוריה היהודית, מוטל עליה התפקיד של מערכת עיקרי אמונה. גלוי לעין אפוא, שהפירוש, שרס"ג מפרש בסופו של דבר את



הפסוקים הנידונים בשירת דוד, (ולמעשה את השירה בכללותה) רחוק למדי ממה שכל לומד מצוי היה מבין כפשוטו ההיסטורי-פילולוגי של המקרא האמור. מעניין, שרס"ג אינו רואה שום צורך לומר דבר מכל זה במפורש. אדרבה, פירוש הפסוקים האמורים במונחים של עיקרי אמונה, מוצג כפירוש האפשרי היחיד שלהם.

שנית, יש לומר דרך כלל, שעשרת העיקרים מתייחסים בעיקרו של דבר לתארי האל[18], במובנו הנרחב של המונח. אפשר גם לנסח זאת ולומר, שהרשימה בכללותה מקבילה בקירוב רב לתוכן של [ספר] 'האמונות והדעות'; אמנם המבנה והסדר [של הספר] שונה משהו.

### למשמעותו ומקורו של המושג 'אמאנה' במשנת רס"ג

מונח זה משמש לרס"ג, כאמור, לציון עשרת עיקרי האמונה, ברשימה שבפירוש שירת דוד, ולציון כל אחד מהעיקרים ברשימה המקוצרת שבפירוש שמות י"ד לא (שירת הים). רס"ג משתמש במונח זה בצורת היחיד 'אמאנה' וגם בצורת הרבים. בצורת היחיד הוא יכול לציון כל אחד מעיקרי האמונה הבודדים, או את מכלול העיקרים כולו (ראה לעיל עשרה כללים/דרכים/ אופנים/ של אמונה). בצורת הרבים הוא משמש, למשל, בכותרת חיבורו ההגותי החשוב ביותר של רס"ג: 'תאב אל מאנאת ואלאעתקאדאת, ספר 'האמונות והדעות'.

נשוב ונעיין, ראשית, בהוראה המקורית והשכיחה של המונח 'אמאנה' בלשון הערבית, שהיא יושר נאמנות. מובן, שזה עשוי לחול גם על יחס האדם לאל אבל שימושים כאלה הם מעטים ומסופקים. יש לא מעט מקרים שבהם מוצאים (את הביטוי 'אלאמאנה' ודווקא בלשון יחיד), בהוראה זו (של יושר ונאמנות) בכתבי רס"ג, בעיקר בתרגומים ובפרושים לפסוקי המקרא [19]. גם בהקדמה ל'ספר האמונות והדעות' מוצאים שימוש כזה, כשרס"ג מברר שהדעות הנכונות משפיעות לא רק על מצבם הרוחני של בני האדם, אלא גם על יחסיהם החברתיים, ואפילו על יושרם בעסקיהם.

ברם, חידושו של רס"ג בעניין זה, שהוא השתמש במלה זו בהוראה, שככל הידוע לי אינה מתועדת בשום מילון ובשום מקור [לפניו] – קבלת הגד, ניסוח של עקרון, או כלל, הנוגע לשאלת היחס בין האדם לאל, או בין האל לעולמו, כמות שהוא, כמות שהגיעו לידיעתו של אדם מפי הנביאים, כידיעה סבילה, לפני 'הידיעה בפועל'. (על צד האמת בזמן הזה אין אדם יכול לקבל אותה מפי הנביאים, אלא מאבותיו ואבות אבותיו, והם הם שקיבלוה מפי הנביאים).

רס"ג נחשב חלוץ וראשון בתחומים רבים וחשובים של היצירה הרוחנית היהודית בימי הביניים. השפעתו שלו ושל ממשיכי דרכו, על עיצוב דמותה של תרבות ישראל וחכמתו גם מעבר לימי הביניים, היתה עמוקה ביותר. עכשיו אפשר לומר שגם בעניין זה של ניסוחאמונות מחייבות במונחים פילוסופיים, עם זיקה ברורה לסמכותו של המקרא, הכשיר רס"ג את הדעות ואת הלבבות לצעדו המכריע של הרמב"ם, בשלבו את עיקרי האמונה לתוך הסיכום המחייב של ההלכה. לשון אחר: קביעה נורמטיבית, הלכתית, של עיקרי האמונה לא היתה יכולה להיעשות על ידי הרמב"ם בפתע פתאום. רס"ג הוא שהניח לראשונה קביעה כזו במילים ברורות, על סדר היום של ההגות היהודית. הפרק הראשון של תולדות העיקרים שייך אפוא לרס"ג.

נבחן את הדברים בעקבות חידושו העקרוני של פרופ' חגי בן שמאי.

שלוש הרשימות של אופני/עיקרי האמונה, אינן שוות, אך יש להן בסיס משותף. על פניו ניתן לקבוע כי רס"ג קושר את יסודות האמונה ל"הלכות תפילה" מבחינה הלכתית, ול"שירות השבח והישועה" מבחינת פרשנות המקרא. לעומת זאת, אצל הרמב"ם שייכים י"ג עיקרי האמונה ל"הלכות יסודי התורה", ולספר המדע בכלל (ובכללו, הלכות איסורי עבודה-זרה והלכות תשובה). בהלכות תשובה הרמב"ם גם מגדיר את המינין ואת האפיקורסין, בכלל אלו שאין להם חלק לעולם הבא. "הלכות תפילה" וספר אהבה בכלל, אצל הרמב"ם, נראים כמבוססים על "יסודי התורה" וספר המדע, וכל מי שאין עיקרי הדת נהירים לו ומיושבים בדעתו, הלוא אין לו מה לחפש אצל תפילה. לפיכך, הרמב"ם מזכיר פגמי אמונה כמעכבי תשובה, ולא כמעכבי תפילה.

הרמב"ם חולל מהפיכה עקרונית במושגי האמונה, כאשר הציב את "ספר המדע" לפני "ספר אהבה", בחיבורו ההלכתי הגדול. ראוי לזכור כי הש"ס פותח במסכת ברכות, ובה הלכות קריאת שמע, תפילה וברכות, ואלה הן גם ההלכות העיקריות בספר "אהבה" של הרמב"ם. לכן בולט כל כך השוני בין חיבורו של הרמב"ם, לכל ספר הלכתי אחר שנכתב בעם ישראל שכולם – מהמשנה ועד שולחן ערוך פותחים בשבחי ה' ובתפילה כבסיס "אורח חיים" של אדם מאמין. רק הרמב"ם פותח בהלכות "יסודי התורה", שעיקריהם: דעות ואמונות הנקבעות בשכל.

נשאלת השאלה, מניין לקח הרמב"ם את הכוח לחולל מהפך עקרוני כזה? רבים מחוקרי מחשבת ישראל בוודאי יאמרו, שהשקפתו הפילוסופית של הרמב"ם חייבה אותו למהפך הזה. אך אין זו תשובה מספקת לדעתי. בוודאי, שהתמודדותו של הרמב"ם עם הפילוסופיה (האריסטוטלית), והמאמץ לנסח את המפגש (האפשרי) בינה לבין הדתיות, הוא המניע את הרמב"ם בכיוון זה. אבל, לפי דעתי, הרמב"ם לא עשה דבר, שלא מצא לו עוגן בתורה, בדברי הנביאים, ובדברי חז"ל.

לדעתי, בנה הרמב"ם את שיטתו על המבנה של ספר "דברים", שהוא התשתית של קריאת שמע. התוכן של קריאת שמע בכל משמעותו הדתית-אמונית נמצא בספר "דברים", ואילו החיוב ההלכתי לקרוא קריאת שמע פעמיים בכל יום, בערב ובבוקר, מפורט במסכת "ברכות", שבה פותחת המשנה.

בספר "דברים" יש לפנינו פרקים אחדים של מצוות אהבת ה' ויראתו ועבודתו, כפתיחת המצוות, שאחרי 'עשרת הדיברות' (דברים פרקים ו'-י"א). פרשיות 'שמע – והיה אם שמוע' אינן אלא פתיחה וסיכום של פרשיות אהבת ה' ויראתו ועבודתו, ולעומתן אנו מוצאים בפרקים אלה, (בעיקר בפרק ז', ובפרק ט'), הרחקת עבודת אלילים באופן החרף ביותר. קל להבין מדוע נבחרו פרשיות אלה להצגת האמונה הבסיסית, יחד עם 'עשרת הדיברות' [20]. בפרשיות אלה שבספר "דברים" כתובות רוב המצוות העיקריות, שאותן מונה הרמב"ם בעשרים מצוות עשה הראשונות בספר המצוות [21], והן התשתית גם ל"ספר המדע" ול"ספר אהבה" בעקבותיו. רק שלוש מתוך העשרים מביא הרמב"ם מויקרא (קידוש השם) במדבר (ציצית) ושמות (מקדש).

ובכן, הרמב"ם השתית את המהפכה שלו על ספר "דברים". מסכת 'ברכות' הפותחת את הש"ס אינה אלא המשך ופירוט הלכות, למבנה העקרוני בספר "דברים". זו תפישת הרמב"ם.

מבחן האמונה לפי הרמב"ם הוא הידיעה, וזו נושאת אופי ברור של הכרה שמבוססת על וודאות שכלית. ההפך שלה מתבטא במאבק נגד הכפירה, יחד עם עבודת אלילים לכל צורתיה.

גם אצל רס"ג הידיעה (אל-אעתקאד) מתבססת רק מתוך מצרף העיון השכלי, אולם מבחן האמונה נשאר בהצהרת האמונים שבשירת התפילה.

רס"ג קושר את האמונה בפירוש בחובת השבח לה' מחד, ובידיעת מגבלתו של כל שבח אנושי, מאידך. שתי ידיעות (=עיקרים) אלה בסוף הרשימה, שמופיעה בסיום המאמר השני מ"ספר האמונות והדעות", ובמקבילה שלה, מהפתיחה לספר "חיוב התפילה", [22] מראות את הקשר הברור של חובת האמונה, עם אחד מתפקידיה העיקריים של התפילה: הצהרת הנאמנות של קהל המאמינים, מעין אמירת "אמן, אמן", במעמד הברית המקראית, (דברים כ"ז). בשתי רשימות מקבילות אלה מופיעה חובת השבח לאל "בתארים הנאים והנעלים ביותר", ובצמוד לה ההכרה שהאל יתברך "נעלה על כל תיאורי המתארים ושבחי המשבחים", כמו שאמר נחמיה "ומרום על כל ברכה ותהילה" (ט' ה'). חובת השבח והכרת מגבלותיו הן החותמות את שתי הרשימות האלה, של 'כללי/אופני האמונה', שאין ביניהן אלא קיצור והבלעה של כמה עיקרים בתוך עיקרים אחרים. [23]

מכאן ניתן לומר, שעיקרי האמונה אצל הרמב"ם יש להם משמעות פילוסופית-תיאולוגית, ועיקר חשיבותם בהכרה, בידיעה, ובהשקפת העולם שקודמת לכל חובה דתית-הלכתית מכל סוג שהוא. הם שייכים אפוא להגדרת הזהות וההשתייכות דרך התודעה ומבחנם במחשבה. ואילו אצל רס"ג, למרות דרישותיו לעיון שכלי שיבסס את ה'אמונות' כ'דעות' (ר' הקדמתו ל"ספר האמונות והדעות' קטע ד'), ניצבת עדיין תפיסה עתיקה, לפיה מבחן האמונה הוא בתפילה, בשירה, בשבח האל, שמבוטא בפי המאמין, יחיד או קהל, בדרך כלל כעדה מתפללת. אין המאמין יוצא ידי חובתו במחשבות ובהשקפות שאין להם ביטוי ברור בתפילה ובשירה.

היפוכו של המאמין על פי רס"ג הוא זה שאינו מתפלל, כלומר מי שאינו דתי. היפוכו של המאמין על פי הרמב"ם הוא מי שכופר במחשבתו. אם נראה לרמב"ם, שהוא מחמיר את תביעותיו כלפי עדת המתפללים, ודורש מהם לאמת בידיעה בשכל ובנפש [24] את מה שהם מצהירים קודם לקריאת-שמע ולתפילה, בתור מצוות עשה, הרי בתנאי ימינו דווקא דרכו של הרמב"ם מאפשרת, שלא להוציא מחוץ לגדר את המוני החילונים, כל עוד לא כפרו בתודעתם ובמחשבתם. דברי הרמב"ם באיגרת השמד בזכותם של אלה שהשתמדו כלפי חוץ מתוך הלחץ, מוכיחים בפירוש, שמגמה כזו תואמת גם את השקפתו של הרמב"ם עצמו [25].

עניין זה אפשר להדגים גם בעזרת גלגולי המלים "שכל", "משכיל" ו"היגיון", במקרא הן מתקשרות לשירת מזמורים ("משכיל לדוד", "היגיון לדוד", "לכן המשכיל בעת ההיא ידם כי עת רעה היא", עמוס ה' י"ג ועוד רבים); והרי "היגיון" בא מ"הגה" שפירושו קול. ואילו בלשון העברית של הרמב"ם, אלה המילים המובהקות לציין "מחשבה", "הכרה", "מושכלות" ודרכי היגיון לוגי.

נראה לי, שרס"ג נמצא על גבול שני העולמות מבחינות רבות, ואף כי הוא מכניס את העיון השכלי (על פי ההיגיון המועתזלי), לתוך בית המדרש, ומעמיד את ה'דעות' על העיון השכלי, עדיין שכיחה אצלו תפיסה אמונית קדם-פילוסופית, שמבחנה העיקרי הוא בתורת התפילה ובשירת השבח.

לכן אך, טבעי הוא, שהמקום הראשון שבו רס"ג מגדיר ומפרט את כללי/עיקרי האמונה' ואת 'אופני האמונה' הוא בפירוש 'עשר השירות', כלומר, בהרחבת פירושו ל'שירת הים', הלוא היא 'שירת האמונה' הראשונה של עם ישראל בצאתו ממצרים; ובהמשך, בשירת דוד משורר תהילים אשר המשיך את 'שירת האמונה', מכוח, "ויאמינו בה' ובמשה עבדו". בפתיחת השבח של שירת דוד מופיעים עשרת ביטויי השבח והם יכולים לרמז לדעת רס"ג, על "תורת תארים" מקראית, ובין עיקריה גם הביטחון בה' ובישועתו ( אפילו בנסיבות קשות, ולנוכח הלעג של אויבים רשעים וכופרים). בתפיסת ה'אמונה' במובנה המקראי (ר' לעיל), 'הביטחון בה' הוא כמובן העיקר. לעומת זה מציב כאן רס"ג את עשרת כללי/אופני האמונה, על פי שיטתו.

מכיוון, שמדובר בשירת דוד, שהיא שירת שבח מובהקת, אין לרס"ג צורך להזכיר כאן את חובת השבח ואת הכרת מגבלותיו, כפי שהוא עושה בסיום שתי הרשימות האחרות. – זה פשוט ומובן, ומובלע בתוך עצם השירה, אפשר שהדבר בא לידי ביטוי בפס' ד, מיד אחרי ביטויי השבח: "מהלל אקרא ה'" – פסוק זה מובלע גם בפירוש רס"ג לפנינו, כאילו הוא מובן מאלין, אבל בהיפוך סדר: "אקרא את ה' המהולל", על פי עשרת האופנים המפורטים בתאורי השבח.

תחומי העיקרים ופירוטם, בשיטת רס"ג

רשימת עשרה "פְּנוֹן מן אל-אמאנה" בשירת דוד, כוללת את כל תחומי העיקרים (תארי ה' והנהגות; המצוות והתורה; הגמול והישועה); ואילו שתי הרשימות המקבילות בסוף מאמר ב' של ספר אמונות והדעות' ובס' חיוב התפילה, עוסקות רק בתארי ה' והנהגות. ביתר דיוק, שתי הרשימות המקבילות מתייחסות (רק) לאמונה בה' על פי תורת התארים המשוכללת, המפורטת (המועזתלית), שכוללת את 'ששת התארים העצמיים', שאי אפשר חילופם בשום רגע. אין ברשימות האלה התייחסות לתורה, למסורת הנביאים והחכמים, ולישועה. כמובן, שבאופן עקיף, אפשר ללמוד יסודות אלה מעקרונות צדקתו, חכמתו, וכן מכוונתו לתכלית ולתועלת לעבדיו. אין הם נזכרים בפירוש, מפני שלא מדובר שם בכל יסודות האמונה, אלא באמונה בה' בלבד. (גם זה בוודאי השפיע על הקושי להכיר בעיקרי אמונה אצל רס"ג, עד לגילוי פירוש עשר שירות, והבנת משמעותו בענין זה). עשרת "אופני האמונה" שבשירת דוד, הם, לפיכך, ההגדרה השלמה ביותר של 'עיקרי האמונה' לרס"ג, כפי שהסביר זאת פרופ' חגי בן-שמאי, (לעיל).

מכאן עולה ההשערה שבעיקר השני (או באופן השני), בפתיחה לשירת דוד, על פי ניסוחו המיוחד: "שהוא מקיף את כל הדברים, והם קיימים בו", כלולים בעצם כל התארים העצמיים, שמפורטים באריכות בשתי הרשימות האחרות. לא רק ידיעתו מקפת את הכל, אלא גם חיותו וחכמתו ויכולתו, וכן, שהוא האחד, ואינו משתנה, ומלכותו לא תכלה. על פי הצעה זו יובן גם מדוע מספר 'אופני האמונה' יכול להשתנות אצל רס"ג ממקום למקום, ומעניין לעניין לפי הצורך, לפי נושא הדיון, לפי מטרת התפילה, או שירת השבח והישועה. כבר בהשוואת שתי הרשימות מ'ספר האמונות והדעות' ומס' 'חיוב התפילה', ראינו שעקרונות אחדים יכולים להכיל את האחרים הקרובים להם, על דרך הקיצור, או להתפרט ביתר הרחבה, שוב על פי הצורך והעניין. הגמישות הזאת, בוודאי השפיעה גם היא על הקושי להכיר בראשוניותו של רס"ג (גם) בתחום זה.

מצב זה הוא שחייב גם את רס"ג עצמו להציב ארבעה יסודות (=עיקרי עיקרים) ביסוד עשרת האופנים של האמונה, שהמאמין חייב להחזיק בהם, להשתכנע בהם, ולדעת, גם לבטאם

בקול בתפילותיו, אם על ידי חזרה על שירת דוד על פי פירושו של רס"ג, או באמצעות שאר השירות –

"ומה שמשותף (לכל העשרה) שהם צריכים לארבעה דברים: אמונה בה' יתברך ויתעלה; אמונה בשליחיו ובנביאיו; אמונה בהודעות שנמסרו בשמים; אמונה בעולם הבא" – זאת עשה רס"ג בפירושו לפסוק הקובע, שבפתח שירת הים: "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (שמות י"ד לא). בהנחה, שהאמונה בעולם הבא כאן, כוללת בחובה גם את כל אמונות הגמול והישועה לכל פרטיהן, יש אצל רס"ג תורת עיקרים, שדומה ביסודותיה לזו של ר' יוסף אלבו, אך קודמת לה במאות שנים.

הפסוק הזה הוא בעצם הפסוק הראשון והמכריע שמתייחס לאמונת ישראל יחד עם יראת ה'. כל מה שקדם לכך מתייחס עדיין לאבות ולא לעם כולו ( למשל, הפסוק באברהם, "והאמין בה', ויחשבה לו צדקה", בראשית ט"ו ו), או שהוא מתייחס לאמונה ספציפית בשליחות משה ("ויאמן העם, וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל..." , שמות ד' לא). אמונה זו בשליחות משה, לא החזיקה מעמד זמן רב, אלא נקלעה למשבר כבד עם גזירת התבן, כדברי 'שוטרי בני ישראל', וכזעקת משה אל ה' בעקבותם (שמות ה'). לכן, הפסוק הראשון והקובע לעיצוב היראה והאמונה, ואף לחיובה לדורות, הוא הפסוק המסכם את נפלאות יציאת מצרים וקריעת הים, וממנו נובעת שירת הים: "וירא ישראל את ה' הגדלה אשר עשה ה' במצרים, וייראו העם את ה', ויאמינו בה', ובמשה עבדו" ( שמות י"ד לא – " אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה'..." , ט"ו א).

על פי תפיסת רס"ג שירת השבח והישועה היא המקום העיקרי להגדרת היראה והאמונה, בפירוט היסודות והאופנים, כחיוב לדורות. מעניין לראות גם כאן את ההבדל הגדול בין רס"ג לרמב"ם. הרמב"ם רואה את חיוב האמונה לדורות רק ממעמד הר סיני [26] "משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף – אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו, לא להביא ראיה על הנבואה – היה צריך להשקיע את המצריים, קרע את הים והצלילן בתוכו ... ובמה האמינו בו – במעמד הר סיני ... ומניין שמעמד הר סיני לבדו הוא הראיה לנבואתו, שהיא אמת שאין בה דופי? – שנאמר: "... וגם בך יאמינו לעולם" – מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה" (הלכות יסודי התורה פ"ח הלכה א).

קריעת הים שייכת אצל הרמב"ם לתחום האותות והמופתים, בסיס האמונה הראשונית, שהיא גם פרימיטיבית וגם מסוכנת, הן במבחן השכל, והן במבחן הדורות. נראה לי, שכאן בא לידי ביטוי אחד מההבדלים החשובים בין רס"ג לרמב"ם, וזה משתלב בהבדל שפתחנו בו – תורת עיקרים כחלק מחובת התפילה, ומשירת השבח והישועה אצל רס"ג, לעומת תורת עיקרים בהלכות יסודי התורה, מכוחו של מעמד הר סיני. מעניינת גם ההקבלה בין פסוקי האמונה בפתח שירת הים, ובמעמד הר סיני. בשניהם מוצמדת האמונה בנבואת משה ובשליחותו אל האמונה בה': "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" ובמקביל "וגם בך יאמינו לעולם". על ההצמדה הזו בונים רס"ג וכן הרמב"ם את האמונה בתורה, בנבואה, במצוות ובמסורת – אלא שרס"ג מעגן זאת בשירת השבח והישועה, והרמב"ם מעמיד את הכל על מעמד הר סיני בלבד.

כבר אמרנו כי עשרת האופנים וכל דרכי האמונה, נדרשים לפי רס"ג לארבעה יסודות. בעיון נוסף ברשימת הארבעה ברור שיש כאן שניים שהם ארבעה[27], והם מסודרים במבנה כיאסטי:

אמונה בה' יתברך

אמונה בשליחיו ובנביאיו.

אמונה בהודעות שנמסרו בשמם.

אמונה בעולם הבא

(כלומר, "בטוב ה' בארץ חיים")

קל להבין כיצד מפרש רס"ג את הפסוק: "ויאמינו בה" – שהושיע אותם מיד מצרים, ועתיד להושיעם מיד המשעבד האחרון, עד הגמול הטוב שיתן להם בארץ חיים, בעולם הבא; "ובמשה עבדו" – בנביא הראשון שעל ידו ניתנה התורה, וגם בכל הנביאים שיקומו אחריו ("נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך", דברים י"ח יח), ובכל מפרשי התורה והנבואה, שיקומו אחר הנביאים, אלה שבידם המסורת הנאמנה.

מסתבר, שישועת העתיד והגמול האחרון נרמזים אצל רס"ג גם בסוף שירת הים (ט"ו יז-יח) בפסוק: "מקדש אד' כוננו ידיך", לאחר "תבאמו ותטעמו בהר נחלתך", ובפסוק: "ה' ימלך לעלם ועד", שיש בו המלכת ה' גם לעתיד לבוא[28].

מכיוון, שרס"ג מעוניין בעיקר בפירוש יראת ה', ויסודות האמונה בה' ובמשה עבדו, מתוך הפסוק הזה, על כל המשתמע מכך, לכן מתחלקים עשרת אופני האמונה כך, ששלושת הראשונים מבססים את האמונה בה' – שהוא נצחי, מקיף את הכל (בכל המובנים של התארים כדלעיל), ובורא. שלושת האופנים הבאים מבססים את האמונה בתורה, במצוות, ובהנהגת ה' על ידי שליחיו. וארבעת האופנים האחרונים הם עקרונות הישועה והגמול, שמתבטאים בשירת הים, כולל רמזי העתיד. [29]

גם שירת דוד היא שירת שבח וישועה וזהו עיקרה. היא פותחת בשבחי ה', ממשיכה בצדקת דוד – "כי שמרתי דרכי ה' ... כי כל משפטו לנגדי, וחקתיו לא אסור ממנה (שמואל-ב כ"ב כב-כג) ומסתיימת בישועה ובהודאה. גם בשירת דוד, יש רמז לעתיד, לדעת רס"ג, והוא מופיע לפניה על ידי הופעת המחרך בעל האצבעות והכנעתו (גלית הגתי ואחיו, שמואל-ב כ"א טו-כב), כאשר פירש רס"ג בפתיחתו לשירת דוד. הכנעת המחבר רומזת להכנעת אויבי ה' וישראל עמו, לעת קץ.

על כן, אין מקום לטענה שפירוש 'עשר שירות' הוא מקום צדדי בעניין האמונה; אדרבה, הוא המקום העיקרי, על פי תפישת רס"ג (ולא רק בצעירותו, שהרי לא ניסח זאת מחדש, במקום אחר, בצורה כזאת!).

הקשר העמוק בין יסודות האמונה, לבין שירות השבח והישועה, ניכר גם בכך, שבשתי הרשימות האחרות, העיקרים מסתיימים בחובת השבח, ובידיעת מגבלתו. לעומת זה, בפתיחת שירת דוד, אין צורך להעמיד את חובת השבח, ואת גבולותיה, כעיקרים, מפני, שהשירה בעצמה אומרת זאת.

לבסוף, על פי טענתי, שרס"ג מעוניין במיוחד בקשר שבין האמונה, עפ"י יסודותיה ואופניה, לצורה שמחייבת את המאמין לבטא אותה בתפילה ובשירה, אפשר גם להסביר מדוע הסתפק רס"ג בשירת דוד בפירוש פתיחת השבח, ובתיאור התגלות ה' (עד פס' טז) ודילג על כל שאר הפסוקים, חוץ מן האחרון. בהמשך עובר דוד לתיאור המפורט של הצלתו – זכויותיו, הצלחותיו וניצחונותיו, ובמילים אחרות עובר אל דוד עצמו. רק הפסוק האחרון חוזר אל ה', לאחר הסיכום של כל הניצחונות, והמסקנה מהם: "על כן אודך ה' בגוים ולשמך אזמר" (נ). די לו לרס"ג, לפיכך, בפירוש הפסוקים שיש בהם השבח לה' ובהם עשרת אופני האמונה ותיאור ההתגלות, השבח שבפסוק האחרון. גם הקיצור של רס"ג איננו מקרי אם כן, והוא תואם את עיקר תכליתו, ביצירת הקשר בין שירת הים ושירת דוד, על פי עיקרי האמונה.

קשר זה, מציב את עשרת האופנים של האמונה כפירוט של ארבעת היסודות שעולים, לפי רס"ג מפסוק האמונה והיראה שבשירת הים. מכוחו של הקשר הזה פירש רס"ג את עשרת ביטוי השבח בשירת דוד, כפי שפירש. ברור אם כן, שפירוש זה איננו נובע משירת דוד עצמה, וגם לא מהביטויים עצמם – אבל הוא נובע מהקשר בין שירת הים, ופסוק האמונה שביסודה, לבין שירת דוד.

דווקא הפייטנים הגדולים, שתרגמו את י"ג עיקרי האמונה של הרמב"ם לשירת 'אדון עולם', ובפרט לפיוט 'יגדל א'-הים חי', ממשיכים את הקו העקרוני של רס"ג, וכך גם הסיום של פסוקי דזמרא, אחרי סוף תהילים: "ברוך ה' לעולם, אמן ואמן" (תהילים סוף שלישי, פ"ט נ) – "ויברך דוד את ה' ... לך ה' הגדלה, והגבורה, והתפארת, והנצח, וההוד ... לך ה' הממלכה ... ועתה ... מודים אנחנו לך, ומהללים לשם תפארתך" [30] (דברי-הימים-א כ"ט י-יג) המנהג המאוחר של הוספת "שירת הים" בכל יום גם היא קולעת אל כוונת רס"ג.

#### לסיכום:

א. תורת העיקרים של האמונה בשיטת רס"ג הוא חלק מהותי של חובת התפילה בהתאם לתפישה העתיקה. הדעה מתבססת בעיון השכלי, אבל מבחנו של המאמין הוא בפה. המאמין צריך לבטא בפיו את העיקרים. כפי שעשו אבותינו בשירת הים, 'שירת האמונה' הראשונה.

לעומת זה, י"ג העיקרים אצל הרמב"ם הם רק בידיעה ובהכרה השכלית, וזו קודמת לכל תורת תפילה, ("דמו סלה"). לכן קודם "ספר המדע" ל"ספר אהבה", ומבנה זה מעוגן בספר דברים.

היפוכו של המאמין לפי רס"ג הוא הכופר, אך גם מי שאינו מתפלל. היפוכו של המאמין לפי הרמב"ם הוא הכופר בלבד, במחשבתו ובידיעתו.

ב. מספר העיקרים/האופנים של האמונה משתנה אצל רס"ג לפי הצורך ולפי העניין. עיקר אחד יכול לכלול עיקרים אחדים, ולהפך. כך עולה מהקבלת הרשימות. האופן/העיקר השני (שמקיף את הכל), ברשימת העשרה שבשירת דוד בניסוחו המיוחד, כולל את כל התארים העצמיים (ה' אחד, חי וקיים, כל יכול, ויודע כל), שמפורטים בשתי הרשימות האחרות.

לעומת זה מספר עיקרי האמונה אצל הרמב"ם הוא קבוע ובלתי משתנה. (י"ג).

ג. מפני שמספר העיקרים/האופנים שהמאמין חייב לבטאם בתפילותיו, משתנה ומותאם לעניין ולצורך, לכן נדרש רס"ג להציב ארבעה יסודות שנדרשים לכולם. את זאת הוא עושה

בפירושו – דרשתו העיונית לפסוק העיקרי, שבו מעוגנת יראת ה' ואמונתו כביטוי של העם כולו, וכחיוב האמונה לדורות: "ויאמינו בה' ובמשה עבדו". תורת עיקרים זו קדמה לכל ניסוח אחר של עיקרים.

ד. רס"ג מעגן את חובת האמונה בשירת הים, היא 'שירת האמונה' הראשונה של עם ישראל, אחרי שיצא ממצרים. (שירת דוד נשענת על שירת הים); ואילו הרמב"ם מעגן אותה במעמד הר סיני, בלבד.

ה. בהתאם לכך, אצל רס"ג 'שירת האמונה' היא חלק מחובת התפילה, ואצל הרמב"ם זהו הבסיס שקודם לכל חיוב אחר. הלכות יסודי התורה עיקרן במחשבה ובהשקפה, ולא בתפילה ובשירה כמו אצל רס"ג.

ו. הקשר בין חיוב האמונה בשירת הים לבין שירת דוד, הוא שהוליד את הפרשנות של רס"ג לביטויי השבח בפתח שירת דוד, והוא שהביא לכך, שרשימת העיקרים/האופנים בפתח שירת דוד מקיפה יותר מכל רשימה אחרת, ומהווה גם תשתית לספר האמונות והדעות.

ז. הרשימות האחרות, בפרט השתיים המקבילות, בסוף מאמר ב' של 'האמונות והדעות' ובס' 'חיוב התפילה' מתרכזות רק באמונה בה', בפרט על פי התארים העצמיים, אך אינן מפרטות את האמונה בתורה, בנביאים במסורת החכמים ובישועה. אילו נכללו כל ענייני האמונה ברשימות ההן, היו הן מגיעות לעשרים, לפחות.

ח. לעומת זה בפירוש השירות אין צורך להזכיר את חובת השבח ואת מגבלותיו, שכן זהו התוכן העיקרי של השירות עצמן.

ט. רס"ג היה הראשון להניח את היסודות לתורת העיקרים, כמו שהיה חלוץ בכל התחומים. עם זאת, עדיין היה מעוגן במסורת עתיקה המחייבת את 'שירת האמונה' בפה, ומאידיך, היה מחובר אל העולם הפילוסופי, וממנו נבע החיוב לברר את הידיעה בעיון השכלי. הרמב"ם השלים את המהפכה הגדולה במושגי האמונה והידיעה המחייבים חשיבה פילוסופית, כיסוד הכל.

י. 'אדון-עולם' ו'יגדל א'-הים חי', וכמובן, ויברך דוד ו – 'שירת-הים' בכל יום לפני "ברכו", וקריאת-שמע, משקפים את שיטתו של רס"ג, המחייבת את 'שירת האמונה' בפה.

האמונה השכלית, כפי שעיצב אותה הרמב"ם השפיעה באופן מכריע על האמונה היהודית עד העת החדשה, והיא נשענה בבירור על הוכחות שכליות מוצקות. הפילוסופיה של אריסטו, אחר שהותאמה (על ידי אל-פאראבי, ואבן סינא) למהלך המחשבה הדתית, הציגה הוכחה מרשימה מן הפיסיקה אל המטא-פיסיקה, למציאות ההכרחית של סיבת כל הסיבות, שמכוח עצם מציאותו מתקיימת המציאות כולה, ואיננה יכולה להתקיים מבלעדיו (רמב"ם 'הלכות יסודי התורה פ"א; מורה נבוכים ההקדמה לח"ב, ופרקים א'-ב'). הרמב"ם הבהיר היטב את שיקולי בחירתו במסלול ההוכחה השכלית המוצקה בפרק ע"א, בחלק הראשון של מורה-נבוכים.

אולם הפיסיקה של אריסטו התנפצה לרסיסים במהפכה הקופרניאית, שהובילה אל ניוטון בפיסיקה, ואל קאנט בפילוסופיה, ומסקנתה הסופית הובילה אל המצב המודרני: היעדר



גמור של יכולת שכלית להוכיח את מושאי האמונה ואת מושגיה. השכל יכול לקבל גם את האמונה וגם את הכפירה. עולם האמונה חייב היה להיבנות מחדש. אחת הדרכים מובילה בחזרה אל התנ"ך.

ד': 'אמונה שכלית' מול 'אמונה תמימה'

החידוש המהפכני של 'אמונה שכלית' אם בדרכו של רס"ג, אם בדרכו של הרמב"ם ואם בדרכים אחרות [31], השפיע באופן דרמטי על הגותם של דורות רבים (הקרויים בלשון שאולה מהנצרות, 'ימי הביניים'). אולם היו קולות מסתייגים, גם בין הדוגלים ב'אמונה שכלית' כיעד של 'ידיעת האמונה'.

קול ייחודי משמיע ריה"ל [32]:

" אמר הכוזרי: כי כבר אבדה לי אותה המעלה העליונה, שהיא קביעה דעה ללא חקירה. ... ואין הקבלה (=המסורת) נאה אלא עם שלוות נפש. אבל עם תחושת מועקה (או מבוכה) הרי החקירה עדיפה, בפרט כאשר תוצאות החקירה – אמיתת אותה הקבלה (=אימות המסורת), שאז יתאחדו לאדם שתי המעלות, כלומר המדע והקבלה (= המסורת) גם יחד." [33]

על פי דרכנו אפשר לומר, שיש כאן כעין "בת קול" או תחושת עומק (נכונה!) האומרת כי האמונה המקורית שבמקרא ובדברי חז"ל איננה 'אמונה שכלית', ואפילו לא 'החווייה של ההתגלות', אלא הביטחון הפשוט בה' 'ובמשה עבדו' דהיינו, בשלוחיו, הנביאים והחכמים, וזוהי המעלה העליונה.

רק משום שהעולם התמלא בדעות שונות של כפירה, ואלה חוללו מבוכה גדולה – האמונה איבדה את תמימותה ואת שלוות הנפש, "פרט ליחידים שתארע להם האמונה באופן טבעי" (ריה"ל המאמר החמישי, שם) – רק משום כך יש הכרח בכל המאמץ הגדול של 'אמונה שכלית', כלומר, אמונה שניתנת להוכחה שכלית (=מופת שכלי), או על כל פנים 'אמונה שעולה בקנה אחד עם השכל, לאחר החקירה והעיון. ריה"ל היה קרוב מאוד לפרשנות המקרא, ושאל להשתחרר מן ההגמוניה של הפילוסופיה, בפרט האריסטוטלית (ר' בעיקר בהמשך המאמר החמישי שם). הוא חש בעומק הכרתו כי ה-'אמונה השכלית' המולכת בימיו, אינה אלא תולדה של ירידת הדורות, והתרחקותם מעולם הנבואה, כפי שהוא מציין במקומות אחדים. המהר"ל צעד גם בעניין זה בעקבותיו של ריה"ל, ואף פיתח התנגדות חריפה להשכלה ולהשפעתה (למשל, באר הגולה, הבאר הששי).

כמה רחוקים דברים אלה מהתלהבותו הגדולה של רס"ג להתמזגות האמונה המסורתית עם העיון השכלי: "וכאשר הגיע האדם לידיעת העניין הנכבד הזה בדרך העיון, ובהוכחת האותות והמופתים, תאמין בו נפשו ונתמזג ברוחו, ונעשה מצוי לה בחדריה, וכל מקום שמהלכת [נפשו] בהיכלה מוצאתו, כמו שאמר החסיד, "נפשי אֵוִיתִךְ בלילה, אף רוחי בקרבי אשחרך" (ישעיהו כ"ו ט), ושוגה באהבתו בכל מיצוי המחשבה, אשר אין בה שום הרהור, כמו שאמר, "ואהבת את ה' א-היך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים ו' ה)... (האמונות והדעות בתרגומו של הרב קאפח, סוף מאמר ב' י"ג). עוד מפליג שם רס"ג והולך בשבחי הנפש היודעת את אמונותיה בהתמזגות השכל והמסורת, עד שהיא "בוטחת בו [בה]"

ושאננה תמיד" (רס"ג שם), כלומר, היא מגיעה למעלת האמונה העליונה, שמעניקה ביטחון מוחלט (כמו באמונה המקראית), וגם שלווה נפש, ללא הרהורים וללא ספקות.

דברים מעין אלה כתב הרמב"ם בספר המצוות במצוות אהבת ה' (מצווה ג'), וביתר חריפות במורה נבוכים חלק א', פרק נ': "דע אתה המעיין במאמרי זה כי הדעה אינו העניין הנאמר בפה, אלא העניין שהצטייר בנפש, כאשר מאמתים אותו, שהוא כך, כפי שהצטייר... ואין קביעת דעה כי אם לאחר השכלה, כי קביעת הדעה היא אימות מה שהושכל... ואז תהיה ממי שמשכיל ייחוד השם, לא ממי שאומר בפיו ואינו מבין לו עניין, ויהיה מכלל אשר נאמר בהם "קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם" (ירמיהו י"ב ב). אלא ראוי שיהיה האדם מכלל משכילי האמת ומשיגיו, ואף על פי שאינו אומר בפיו [34] כמו שנצטוו החסידים, ונאמר להם: "אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה" (תהילים ד' ה).

מחלוקת דומה בהיפוך מסויים, התעוררה עם הופעת החסידות, בין שני תלמידיו הידועים של הבעש"ט.

ר' יעקב יוסף מפולנאה מדגיש ש"האמונה היא הדבקות בו יתברך" (למשל, כתונת פסים, ירושלים תשמ"ה, לפרשת פנחס עמ' 323), ובכך הוא מתרחק מן ה'אמונה השכלית'. ואילו המגיד ממזריטש משבח את האמונה המבוססת על התמימות יחד עם ההכרה השכלית מתוך בחינת המציאות (אור האמת כ"א ע"ב), ובכך הוא חוזר ומתקרב אל רס"ג, אף כי מתוך תפיסה שכלית שונה, (אימננטית ולא טרנסצנדנטית) מיוסדת על קבלת האר"י, ומתוך ההדגשה "שמלוא כל הארץ כבודו ובכל דבר יש חיותו יתברך" (מגיד דבריו ליעקב, ירושלים תש"ן קמ"ו עמ' 247). המגיד רואה מעלה עליונה בחיבור האמונה והאמת – "מי שהוא מאמין באמונה בהשם יתברך, מפני שהוא יודע האמת, שמלוא כל הארץ כבודו, והמשכות שפעו יתברך בכל מקום [הוא יכול לגרום תיקון גדול של כפיית הדין]. נמצא שמידת האמונה נתלבשה בתוכה מידת האמת וגורמת פעולתה, נמצא האמונה נעשית כלי קיבול למידת האמת... ואז הוא ייחוד גמור, וזהו מי שיש לו אמונה בשלימות (מגיד דבריו ליעקב, ירושלים תש"ן קמ"ה עמ' 245).

ההוגה היחיד, שחי במקביל בכל העולמות האפשריים [35], היה הרמח"ל. אמונה תמה, שהמוסר מוביל אותה עד רוח הקודש, ב'מסילת ישרים'; אמונה שכלית ב'דרך ה', וב'דעת תבונות'. קבלה ב'קל"ח פתחי חכמה'; משיחיות בחוג תלמידיו, ויצירה נחשנית משכילית במחזותיו.

רבים מגדולי החסידות העדיפו 'אמונה תמימה', או 'אמונה פשוטה', (שלא בהכרח היתה באמת פשוטה או תמימה). הפסוק "וצדיק באמונתו יחיה" (חבקוק ב' ד), הפך למורה דרך אל אמונה שאיננה חותרת למפגש עם השכל. הרחיק לכת בכך ר' נחמן מברסלב, שראה באמונה את יסוד החסידות [36] אבל החקירה השכלית היא, לדעתו, אויב מסוכן שמטעה את האדם, ומרחיקו מדרך האמונה [37] (למשל, "מעשה מחכם ותם"). בקוטב השני התייבש הרש"ז מלאדי בעל ה"תניא" בשיטה כוללת שיש בה חתירה לשלמות הרמוניסטית שלאמונה מיסטית והשגה שכלית, כמו גם דבקות ולימוד עיוני, וגם הלכה עם חסידות. כל זה מבלי לחתור, כמובן, למפגש כלשהוא עם הפילוסופיה.

האם היו גדולי החסידות מודעים לרעידת האדמה של ה'מהפכה הקופרניקאית' בפיזיקה של ניוטון, ובפילוסופיה של קאנט? האם התרחקו מן הפילוסופיה רק מפני שספגו את כל מה שנאמר בגנותה במשך דורות, וחשו את השבר הגדול שחוללה ההשכלה בכרם בית ישראל?

או שמא חשו גם בשבר הגדול העובר עליה עצמה, ואשר יהפוך את הפתרונות היצירתיים של הנשר הגדול, לסולמות שנעקרו מן הארץ ומן השמיים גם יחד, ונישאו ברוח סערה אל "ארץ אחרת כיום הזה"?

קשה להעלות על הדעת הפכים יותר תהומיים מר' נחמן מברסלב, ועמנואל קאנט (שחיו באותו הזמן ממש) – באישיות, באורח החיים, בשיטת החשיבה ובמסקנותיה – בתורת הפרדוקסים והדמיון האמוני של ר' נחמן מול קפדנותו השכלית של קאנט. הדיוק המדוד בכל התנהגותו והשקילה בפלס הפילוסופי של גבולות התבונה הטהורה. והנה מצאתי בספרו החדש של צבי מרק על ר' נחמן מברסלב[38], את הדרשה "תקעו אמונה" (ליקוטי מוהר"ן תנינא, ה') ובה נאמר בין השאר: "... שצריך כל אחד ואחד לצמצם את מוחו ושכלו, שלא להניח את המוח לצאת חוץ לגבול שיש לו, שלא יהיה משוטט המוח במה שאין לו רשות לפי מדרגתו, בבחינת: "במופלא ממך אל תדרוש, במכוסה ממך אל תחקור..."

האם אין כאן ניסוח מדויק שתוחם את גבולות התבונה, מנקודת מבט אנטי-פילוסופית, ממש באותו הזמן שבו נתפרסמה "ביקורת התבונה הטהורה" מנקודת המבט הפילוסופית?!

בין כך ובין כך אפשר לראות בעליית קרנה של ה'אמונה התמימה' בחסידות, שלב ראשון לקראת הדרך חזרה אל המקרא בבחינת "חדש ימינו כקדם", לא רק בראשית קיבוץ גלויות, אלא גם באמונה המשתחררת במודע מכבלי המדע, וממגבלות החקירה השכלית.

מתוך חבורה גדולה של הוגים יהודיים מודרניים, אעסוק בעיקר בשניים ידועים ביותר – הראי"ה קוק והגרי"ד סולובייצ'יק, שעם כל השוני, גדול גם המפגש ההגותי ביניהם, בחזרה אל אמונה מקורית כעין-מקראית, שפירושה חיים, והיפוכה חידלון. שניהם מודעים עד מאוד לפילוסופיה החדשה ולפיזיקה החדשה, מקופרניקוס עד ניוטון ועד קאנט, ושניהם הפנימו אותה בכל עוצמתה אל תוך הגותם, יחד עם זה צמיחתם באה מתוככי בית המדרש, מעולם הישיבות, שנעקר מגלותו, ומסביבתו היהודית התוססת במסורת למדנית. בכך הם שונים מהוגים-פילוסופים כמו פרנץ רוזנצווייג או עמנואל לוינס.

במקביל, נבדוק מה השתנה במעמדם של 'כופרים' בהיעלם הוודאיות של ה'אמונה השכלית', שוב במיקוד על שני פוסקים גדולים – הראי"ה קוק כפוסק-פילוסוף, והחזון אי"ש כפוסק-למדן, שמגיעים להכרעה דומה, משני עולמות שונים לגמרי, ומתוך עמדות הפוכות ביחס למשמעותם של השינויים העצומים בהשקפות הבסיסיות של העולם המודרני, עם הופעת הספקנות, היחסיות ואי הוודאות, במקביל לחזרת האמונה אל מקורותיה הראשוניים.

ה' הראי"ה קוק והחזון אי"ש על הכפירה בימינו

החזון אי"ש והראי"ה קוק נכנסים לעובי הקורה של מינים ואפיקורסים במציאות ימינו, ודברים אלה אינם ידועים כל כך. מדעת ושלא מדעת, מוסכם כמעט על כל בני התורה, החרדים והדתיים, שהקהל ברובו שוגג או מוטעה, ונחשב כמו "תינוקות שנשבו", אף על פי שיש בו דעה וחשבון, וזאת ניתן לבסס בבירור על פי כל הדברים שהזכרנו לעיל בעניין "קהל שוגג" (הגדרת הרמב"ן), ו"בני התועים" (הגדרת הרמב"ם). לכן אין חידוש גדול בכך שחושבים את רוב רובם של המסורתיים והחילוניים לקהל שוגג או מוטעה, בהנמקות שונות (על פי דרכנו, הביטוי הלא-מוצלח "תינוקות שנשבו" איננו אלא קוד לא מדויק ל"קהל שוגג", כפי שהראינו).

החידוש הגדול של חזון אי"ש ושל הראי"ה – עם ההבדל הגדול שביניהם – נוגע דווקא למעמדם של כופרים למיניהם, מתוך הבחנה בהבדל רוחני בסיסי בין הדורות ההם לבין הדורות האלה, הבדל ששניהם מכירים בו כעובדה, אף על פי שכל אחד מהם מפרשו ומעריך אותו בצורה שונה לחלוטין.

החזון אי"ש – כמו הראי"ה – מביא נימוק הלכתי מובהק על פי הרמב"ם:

ועוד יש בזה [=בפסול הכופר] תנאי שלא יהיה אנוס, וכמו שכתב הרמב"ם פ"ג מהלכות ממרים ה"ג, שבניהם ותלמידיהם חשיבו כאנוסים וכתיוק שנשבה, ותינוק שנשבה מביא קרבן [=שגגה], דאמר (במסכת שבת) ראש פרק כלל גדול, ומצווין אנו להחיותו, ואף לחלל עליו את השבת בשביל הצלתו. ובהגהותו מיימוניות פ"ו מהלכות דעות כתב שאין רשאים לשנאותו אלא אחר שאינו מקבל תוכחה, ובסוף ספר אהבת חסד כתב בשם הגר"י מולין שמצווה לאהוב את הרשעים מטעם זה [=שאינו יודעים להוכיח], והביא כן מתשובת מהר"ם מלובלין, כי אצלנו הוא קדם תוכחה, שאין אנו יודעין להוכיח, ודנים אנו אותם כאנוסין. [39]

ולצדו נימוק רוחני-היסטורי מובהק – גם זה בדומה לראי"ה:

ונראה שאין דין מורדין [לבור ואין מעלין], אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה כמו בזמן שהיו נסים מצויים, ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרים אז היו בנליזות מיוחדת בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור [לכפירה] מביאה פורענויות לעולם, ומביאה דבר וחרב ורעב בעולם [ואם כן, מחיית הרשעים היא הצלה לעולם, להמוני אנשים חפים מפשע]. אבל בזמן ההעלם, שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה [לבור] גדר הפרצה, אלא הוספת הפרצה, שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלימות חס וחלילה, וכיוון שכל עצמנו לתקן [עולם], אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה, ולהעמידם בקרן אורה, במה שידינו מגעת. [40]

דברי החזון אי"ש נשענים לדעתי על ספר הכוזרי, [41] ואולי מכאן הקרבה אל הראי"ה: "אבל לפי האמת, אין התגלות [ה'] לכבוד ולמלכות, כי אם לחסידיו וחכמיו ונביאיו, אשר בהם יתאמת לכופר, כי לה' משפט וקניין בארץ, ויודע בפרטי מעשי בני האדם, ואז יאמר באמת מלך ה'". לפי חזון אי"ש אין הכפירה והכופרים שבימינו כמו אלה שבדורות קדמונים, מפני ירידת הדורות הנוראה והיסתר ההשגחה. כלומר: לא הרשעה והחילון הולידו את ההעלם הגדול, אלא להפך – ההעלם והסתר הפנים הגדול [ובפרט, בשיאו הנורא ביותר, בשואה], הולידו את הייאוש ואת אבדן האמונה, ואי אפשר לדון את האנשים ברותחין, רק לקרבם בעבותות אהבה ככל שידינו מגעת. אמנם ביחס לקירוב הלבבות, שמבוסס בבירור על דברי הרמב"ם בעניין "בני הקראים", [42] יש לחזון אי"ש ספק מסוים, אם יש טעם בדבר, מאחר

שניסו לקרבם פעמים רבות ולהסביר להם, וללא הועיל. רק כאשר תחזור האמונה בהשגחה, על ידי חסידים ונביאים, תיעלם לפי החזון אי"ש הכפירה.

הראי"ה הגיע לאותן מסקנות מעשיות מתוך ניתוח רוחני, היסטורי ופילוסופי הפוך מקצה אל קצה. דווקא לכן יש חשיבות כה רבה למסקנה המשותפת, שאין לדון בכפירה ובכופרים של היום כמו בזמן הקדמונים, ומי יוכל לקום נגד שני אריות כאלה, שניצבו זה לעומת זה בכל המבט הרוחני, אך הסכימו כאחד על המסקנה ההלכתית המעשית. וכך כתב הראי"ה באיגרותיו:

...שכל השנאות כולן וחומרי דיניהן, הנם נאמרים רק במי שכבר ברי לנו שקיימנו בו מצוות תוכחה. וכאשר אין לנו בדור הזה, ולא בכמה דורות שלפנינו, על פי עדות ר' עקיבא [ר' לעיל] מי שיודע להוכיח, על כן נפל פותא בבירא, וכל הלכות הנוטות לרוגז ושנאת אחים נעשות הן כפרשת בן סורר ומורה, עיר הנידחת ובית המנוגע, למאן דאמר "לא היו ולא עתידין להיות" ונכתבו משום "דרוש וקבל שכר". והשכר של הדרישה גדול הוא מאוד, כי הוא המלח המעמיד צביון הטוב על ידי תגבורת שנאת הרע בכל ענפיו, וכיוון שהוא עשה באורח לימודי את פעולתו, איננו מניח בפועל לרשע משחית באמת להשתרש כלל ועיקר. [43]

היעדר יכולת תוכחה גם הוא פן של ירידת הדורות, ולדעת הראי"ה הוא המפתח ההופך הלכות אלה ל"בן סורר ועיר הנידחת" שאינן למעשה, ואולי גם לא היו כלל. אבל מה טיבה של הכפירה עצמה בימינו, האם זו דומה לכפירה בדורות שעברו?

סוף כל סוף, כל כך פעל אור ה' אשר הופיע בעולם אלפי שנים על ידי תורתנו הקדושה, שעכשיו כבר אין לנו אותה המינות הארורה, אשר כל באיה לא ישובון, שהיתה בימים הראשונים. עכשיו, אפילו הדעות היותר רעות עומדות הן על הבסיס של בקשת היושר והצדק, שבאמת הוא בעצמו הוא דרך ה', שציווה אברהם אבינו עליו השלום 'את בניו ואת ביתו [אחריו]... לעשות צדקה ומשפט'. ונמצא, שכל הטעות של הדור היא רק מה שהם אינם יודעים שכדי לבוא אל המטרות הטובות שהם חושקים, צריכים בני ישראל להיות מכבדים את התורה, ודבקים יפה באמונת ה' ברוך הוא, שהיא אור העולם כולו וחיינו. [44]

האיגרת נכתבה ביפו, בי"א באדר תרס"ח, לרב מילשטיין, על דבר הבנים שנתרחקו מיהדות, ואילו היו לכל הפחות "מחובבי ציון או ציונות, היה יותר נקל להשיבם לאיתן דרך ה', מפני שיש יחס גדול בין ההכרה הלאומית בישראל אל שורש הקדושה באמונה ובקיום תורה ומצוות. מכל מקום, גם עכשיו שהרחיקו לכת אין להתיימש מהם כלל וכלל".

החזון אי"ש תלה את השינוי בדרגת ההשגחה (שירדה מאוד), ואילו הראי"ה תלה זאת בדרגת האדם (שנתעלתה מאוד). על פי דרכו ושיטתו של הראי"ה עצמו, צריך לומר שבמידה מסוימת יש בשתי הדעות אמת. עם זאת, במחלוקת זו בא לידי ביטוי ההבדל הגדול בין הראייה הפסימית של חזון אי"ש, לפיה הדורות יורדים והולכים, השגחת ה' הולכת ומתעלמת, ו"אין לנו שיעור, רק התורה הזאת", לבין ראייתו של הראי"ה, לפיה הדורות הולכים ומתעלים, "הדעה האנושית מתבכרת", ו"גם הירידות עליות הנה בפנימיות". [45]

על סמך מה קובע הראי"ה שהדורות מתעלים והולכים ו"הדעה האנושית מתבכרת", עד כדי כך שהכפירה המוחלטה תש כוחה? ומה קורה כאשר הכפירה חוזרת ומופיעה בקול גדול כ"מנצחת"? [46] איך להבין תופעות כאלה?

תחילה חשוב להצביע על חמישה הבדלים בתפיסת התורה, בראיית העולם, ובהערכת המציאות המודרנית, בין החזון אי"ש לבין הראי"ה קוק, הבדלים שעומדים כנראה ביסוד המחלוקת ביניהם על הערכת המציאות – כמתמעטת או כמתפתחת:

1. הראי"ה עלה לארץ עם תחילת העלייה השנייה, מתוך כיסופים עזים לארץ ישראל ולתחיית האומה, עם ראיית אור הישועה הזרוחה לישראל בקץ המגולה של ההתיישבות החקלאית. הקשר הממשי, החי, עם הארץ, חולל בו פרץ של הארה פנימית נשמית, שממנו צמחו והופיעו הגותו ו"אורותיו". החזון אי"ש עלה לארץ כ-30 שנה מאוחר יותר, באווירה המתקדרת של אירופה כלפי יהודים עם עליית הצורר לשלטון בגרמניה. עם כל אהבתו לארץ ישראל, ובפרט להתיישבות החקלאית של בני תורה, שומרי שביעית וההלכות התלויות בארץ, היה ירא מאוד מפני הציונות והציונים, הרבה יותר מאשר חשש מפני הערבים, ולא האמין שמדינת ישראל תחזיק מעמד, באשר היא בגדר "טרפה" (מדינה יהודית וחילונית) שאינה יכולה לחיות י"ב חודש (כעדות תלמידיו מקיץ תש"ח). [47]

הראי"ה אהב את החלוצים על אף סלידתו העמוקה מחילוניותם, וראה במדינת ישראל המתגבשת את יסוד כיסא ה' בעולם. אפילו בחילוניות ובכפירה, [48] עם כל סלידתו וזעמו, הוא ראה גם גרעינים שיצמחו בעתיד לתיקון עולם האמונה, ולטיהורו מסיגים שונים שדבקו בו.

2. המדע והתרבות המודרנית נתפסו על ידי הראי"ה כביטוי מובהק להתפתחות תרבותית, מוסרית ורוחנית, ברוח רעיונות הקדמה, עד כדי אימוץ חלקי של תורת ההתפתחות המדעית [49] ושיתוף המדע בהכנת העתיד המזהיר לאנושות, שבו לא יאיים עוד המוות על בני האדם. [50] החזון אי"ש ראה במדע ובמודרנה טכנולוגיה מועילה, ואיום רוחני ומוסרי על הדתיות, על האנושיות, ועל עולם התורה – תפיסה שמתאימה דווקא לפשט המקרא.

3. החזון אי"ש ראה את עיקר עבודת ה' בקבלת עול מלכות שמים, מתוך רגשי האמונה והיראה שיש באדם. האדם איננו לא מקור השראה ולא מקור סמכות. אצל הראי"ה קוק היה רעיון העצמיות כמקור השראה וסמכות שבאדם, בפנימיות נשמתו, בנשמת היחיד ובנשמת האומה, רעיון מרכזי ומכונן. [51]

כרוב ההוגים והחלוצים של העלייה השנייה, דגל גם הראי"ה ברעיון העצמיות – עבודה עצמית, גאולה עצמית, שמירה והגנה מכוחנו שלנו, שפה עברית ותרבות עברית, חתירה לחיי קוממיות, יצירה עצמית – אלא שהחלוצים החילוניים ראו בעצמיות ניגוד מובהק ל"בית אבא", לגלות, ולאמונת התורה, שנתפסה אצלם כהטרונמיה מובהקת. כך גם ראו את החרדים, מצד שני, והחזון אי"ש בתוכם, ועל כן התנגדו לחלוצים וראו בהם פורקי עול ומחללי קודש. הרב קוק ראה בכל אלה השתקפות והתגלות של רצון ההשגחה ושל קדושה עליונה, שבאה מאור אינסוף ומופיעה בנשמת האדם, והאדם מישראל, ובפרט בהנהגת הציבור של כלל ישראל. [52]

המעבר של דור החלוצים מסמכות הטרונומית לרצון פנימי אוטונומי נראה לחזון אי"ש במבט הפשוט כפריקת עול מסוכנת, ואילו לראי"ה זה נראה כסיכוי להתחדשות רוחנית רבת מעוף ואתגר, גם אם סכנותיה רבות. [53]

4. החזון אי"ש היה איש ה"נגלה" באופן מוחלט. גם העיסוק בקבלה של הגר"א ותלמידיו לא תפס אצלו מקום. הראי"ה מודה שבמבט של "נגלה", שממנו קנה המידה של ההלכה, הדורות יורדים, והדבר נותר נכון גם בעידן של התפתחות מואצת. ההתפתחות רק צוברת

את נכסיה מדור לדור, אבל האישיות הפרטית יורדת. [54] הרב קוק מסכים שבמבט חיצוני אנשי דורו הם כופרים, פושעים ופורקי עול, [55] ורק במבט פנימי, נשמתי, אל הנסתר שבנפשות ואל ה"נסתר" שבעולמות, מנצצת בשורת ההתעלות וההתפתחות. כל ההתבוננות הפנימית הזאת זרה לגמרי לחזון אי"ש.

5. אצל הראי"ה הגאולה מוכרחה להיות תהליכית, ומשתלבת בתהליכים המתחוללים בעולם. [56] לפיכך, גם אם צפויות ירידות ומתחוללים משברים, התהליכים מוכרחים להתגלות לבסוף במובנם החיובי, המוסרי והמתקדם, שאם לא כן, נפגמת חס ושלום הגאולה, ומתעכר חזונה.

אצל חזון אי"ש הגאולה היא התערבות נסית גלויה של הקדוש ברוך הוא, ואין לה כלום עם תהליכים שמתרחשים בעולם. ההיסטוריה, בלא ההתערבות הנסית הגלויה, אין בה שום קדושה, [57] שום טוב לא טמון בה ולא יצא ממנה. [58] התהליכים פועלים לכיוונים שונים, ואין בהם ומהם שום תקווה ושום בשורה.

אמנם, דווקא בהגדרת האמונה יש קרבה רבה ומעניינת בין החזון אי"ש לבין הראי"ה: "מידת אמונה היא נטייה דקה מעדינות הנפש", כותב החזון אי"ש; [59] "האמונה אינה לא שכל ולא רגש, אלא גילוי עצמי היותר יסודי של מהות הנשמה", כותב הרב קוק. [60]

והנה, למרות ההבדלים הללו, יש הסכמה אמונית ומעשית-הלכתית בין שני הגאונים האלה, שהכפירה בימינו איננה כמו זו שבעבר, ולכן גם הלכות הכופרים שבדברי הרמב"ם אין תקפות בימינו ואסור לפעול לפיהן. להסכמה כזאת יש משנה תוקף. חכמים, היזהרו בפסיקת הלכה בענייני ציבור – אי אפשר לפסוק ישירות מן הרמב"ם, ממש כשם שאי אפשר להורות הלכה מתוך המשנה. הרמב"ם עצמו לא היה כותב כך היום בשאלות ציבור והשקפה. התעלמות מעמדת החזון אי"ש והראי"ה קוק היא בבחינת שגגת תלמוד, שעלולה להפוך לזדון, בשאלות של חיי אדם, חיי עם ומדינה.

חשוב לציין שהשינוי במציאות הרוחנית יוצר "כופרים" מסוג חדש, שעליהם לא חלה ההלכה הקדומה, לא מפני שזאת הלכה אחרת חס וחלילה, אלא מפני שזאת "תרגולת אחרת", מציאות אחרת.

השינוי במציאות מוליד התייחסות אחרת גם בהלכה, כדרכם של פוסקי ההלכה תמיד.

1 ספקנות אינה כפירה מוחלטת: חידושו של הראי"ה קוק

החידוש הראשון של הרב קוק בעניין מהות הכפירה, ומעמדם של כופרים בימינו, היה שכפירה היא רק החלטה וודאית שוללת, אבל ספקות באמונה, עם זה שהם "חולי רע", אינם כפירה, ואפילו ספקנות עקרונית איננה נחשבת ככפירה מוחלטת. וכך כתב באיגרתו אל ר"מ זיידל:

ולענין דינא. דע שאף על פי שאיסור גמור וחולי רע הוא, [61] אפילו מי שמסתפק ומהרהר על דברי האמונה השלמה, מכל מקום לא מצינו שדנו חז"ל דין אפיקורוס, כי אם על הכופר,

דהיינו המחליט ההפך... ואם היתה הכפירה שבדורנו בעלת אמת, היתה תמיד טוענת טענת ספק, והיו מבררים לה בנקל ספקותיה. [62]

ובמקום אחר הוא כותב: "הספקנות מקומה בשכל, אבל הרגש יותר עמוק הוא, והוא עומד בוודאות – הלב רואה, הלב שומע". [63] ובעיון מעמיק עוד יותר מגדיר הראי"ה את שורשה הרוחני של הספקנות, ואת מקומה בבניין האמונה, על ידי "ההתנודדות השכלית":

הספקנות המדעית קרובה היא לכפור במציאות כולה, [64] כי אין לה בסיס לאמת את המושגים. אמנם הוודאות היא מנצחת אותה במלחמתה עמה, ובכל זאת היא מתנערת תמיד לחזור לספקנותה, שמכל זה נראה שיש לה יסוד במציאות [65] שמגלה את חילה על ידי ההתנודדות השכלית. [66]

כאן, לראשונה, אנו מוצאים הגדרה מחודשת בשאלות האמונה והכפירה, בהסתמך על הפילוסופיה המודרנית: מכיוון שאין ודאות שכלית שניתנת להוכחה בלא הפרכה בשום שאלת אמונה, נותרה רק הספקנות כנגד האמונה, ולכפירה בעצמה אין שום בסיס של אמת. מהיכן באים גלי הכפירה שנישאים על ביטחון עצמי ועל "ודאות שוללת", אם אין לכך יסוד פילוסופי באמת? כיצד ולמה הפכו ספקות באמונה ל"אמונה בשלילה"? לכאורה, הכפירה היא "אמונה הפוכה" – אדם שמאמין בכפירתו ואינו מוכן להקשיב או לחשוב, הוא "כופר".

כשנה אחרי כתיבתה של איגרת זו (יפו, י' בסיון תרס"ה), התפרסמו בירושלים שתי חוברות – "אדר היקר, רעיונות לתולדות הגאון האדר"ת" (חותנו של הראי"ה קוק), ו"עקבי הצאן, קבוצת מאמרים" – ובהם הרחיב הראי"ה ופרט את שיטתו בענייני האמונה היסודיים. בין השאר הוא כתב:

ואפילו הכפירות העיוניות, כשנדקדק בהן דקדוק מועט, נמצאן כולן תלויות בדקדוקי עניות. והם עוקרים לא רק את האמונה בתורה, [כי אם] את יושר ההיגיון והצדק הטבעי... כי הלא רבים מהפילוסופים [67] שלא היו כלל בעלי דת חיובית... גם כן נמסרו להן [=לאמונות היסוד] בכל חום לבם, וכן הרבה מהמעיינים היותר נאורים אפילו בימינו [68]... וכמו זר יחשב, שבשם חופש הדעות יבואו אנשים מתפארים לבעלי היגיון, להשריש דווקא דעה הפוכה [69] מדרך ההשכלה הכללית וממוסר טבעי שכמותה. [70]

ובמקום אחר מרחיב הראי"ה את ההסבר על האבסורד שבאמונה הפוכה:

שורש הכפירה היא פתיות מוחלטת, להאמין בנס גדול ומבהיל בלא שום הכרח ותוצאה. בריאת העולם והנהגתו על ידי בורא כל בחכמה, זה הדבר מובן ופשוט מאוד. כל הכבדות שיש בחקר אלוהים היא בהפרטים איך לקרב אל השכל את העניין האלוהי, ואת ההתקשרות שבינו ובין העולמים כולם, אבל עצם הדבר שתוכן של חכמה והשקפה, יכולת וחסד, מושל בבריאה כולה, זה אין מקום לכחד. ולהיפוך, ההחלטה לצייר בלב בתור אמונה, שההויה כולה, המלאה כל כך דייקנות וחכמה, היא דבר הנעשה בלא כוונה, הוא עניין נסי כזה שאין לו שום מבוא בשכל על אפשריותו. [71]

וקריעת השכל בעל כרחו מהעניין היותר מעניין שבנפש, גוררת אחריה כמה קרעים אחרים, שגם הם כמותם מכאיבים לב. וטפשות זו היא נוהגת גם כן ביחס לנצחיות החיים, בידיעת אמונת השארת הנפש, והיחס שיש בין הנהגת החיים הטובה, בחכמה וצדק, לאושר המוחלט של הנשמה, ובין הנהגה זו עצמה כשהיא מזולזלת. השכל נותן, שההרגל המעשי והציורי, הוא נותן כוח רוחני לנפש בנצח, מעין דוגמתו. [72]



אם שורש הכפירה נעוץ בסכלות (כדעת רס"ג), ואם אחדים מגדולי הפילוסופים והמדענים הם "מאמינים", גם אם אינם "דתיים", פירוש הדבר שאין בסיס פילוסופי לכפירה בתור "תאולוגיה הפוכה", ויש להבין את תופעות הכפירה כריאקציה פילוסופית ומוסרית. בהמשך מפתח הראי"ה את טיעונו העיקרי, שלפיו, מבחינה פילוסופית ותאולוגית, כל הכפירות באות בעצם ביחס של שלילה כלפי "הציורים החיוביים" של האמונה, [73] בשעה ש"הציור האמיתי של האמונות הנאצלות הוא רק צידם השלילי, כמו שמפורסם מדברי הפילוסופים הקדמונים, [74] שה"שוללות" במצוות השם יתברך [=הרחקת האלילות] הן יותר אמיתיות מהמחייבות. על הגזרה הזאת של הפילוסופיה העתיקה לא יוכלו להוסיף ולא לגרוע ממנה מלא נימה, גם הפילוסופיות היותר חדשות.

הראי"ה ראה בכך דבר ידוע:

שיחס החיים לשם יתברך בצורה חיובית הוא משובש, מפני שהוא מושך אותנו לציירו בצורת החיים שלנו, וכל כוחו החיובי איננו בא כי אם להצילנו מהשלילה של הפך-החיים; והחכמה מן הסכלות; וכן המציאות [הכרת מציאות]... מצלת אותנו מן המחשבה של ההיעדר. וכן כשאנו אומרים כוונה ביחס השם יתברך, להנהגה ופעולה במציאות, כבר נודע מעמקי הקבלה והפילוסופיה שהיא רק להציל אותנו מהמחשבה של המקרה. [75]

כלומר, כל ההכרות "החיוביות" הן אנושיות לפי טבען, ומוגבלות ויחסיות לעולם המושגים שלנו, של כל אדם ושל כל דור לפי מה שהם. ולפי שאין שום כפירה יכולה להתייחס אלא ל"ציור חיובי" של ה', היא בטלה, מפני שאמונת האמת כבר שללה כל "ציור חיובי" בתור ציור מוחלט וקבוע. בכך כבר הביא הרמב"ם את הכפירה עד לשורשה הפילוסופי העליון, שהוא שלילה גמורה של כל צלם ותמונה והגשמה ותארים חיוביים, ומי יוכל לכפור יותר מגדול המאמינים על פי השכל? אמנם, הכרה זו של יחסיות הדעת האנושית ומגבלותיה לא השתרשה כל כך בתודעה הכללית של ימי הביניים, ו"הציורים החיוביים" אף גרמו לשרפת ספרי הרמב"ם במקומות ידועים, אולם משעה שהתבכרה הדעה האנושית הכללית להכיר ביחסיות הכרותינו ותפיסותינו, אין עוד מקום באמת לשום כפירה ודאית.

אמת הדבר, שמאז ומעולם ידענו, ולא הוצרכנו לקאנט שיגלה לנו רז זה, שכל ההכרות האנושיות הן סובייקטיביות ייחוסיות. זאת היא ה"מלכות" בבחינת כלי דלית לה מגרמה [מעצמה] כלום. [76]

אם כן, לדעת הראי"ה אין חידוש מרעיש ב"ביקורת התבונה הטהורה", [77] ו"המהפכה הקופרניקאית", אשר מוטטה את התאולוגיה הדתית האירופית על כל הוכחותיה השכליות, התקבלה על ידי הראי"ה כמעט באדישות של "מובן וידוע".

ברורה אם כן עמדתו היסודית של הראי"ה ביחס לכפירה: על פי "ביקורת התבונה הטהורה" אין לה שום בסיס שכלי, כי אם בצורת ספקות. את הספקות צריך לברר במחשבה, אבל הוודאות תבוא מהחזרה לארץ ישראל ולחיים טבעיים-רוחניים-טהורים בתוכה, ובעיקר מנשמת האומה והיחיד שיתעוררו לתחייה בארץ. וכך כתב באותה איגרת, במשפט מפורסם: "לא לקאנט נשוב כי אם לים סוף, לסיני, ולירושלים". כלומר, הפתרון הרוחני נמצא בצינות ולא בפילוסופיה.

אכן, בכמה מקומות רמז הראי"ה לכך שקאנט דווקא שחרר את האמונה מן התלות בהוכחות שכליות-תאולוגיות, ובכך ניפץ רק את הקליפה הדתית האירופית, הנכרייה, שהנצרות הלבשה בה את מושגי האמונה. מעתה נפתח לרווחה השער של אמונת ישראל, שאינה

תלויה בשום הוכחות שכליות, אלא יודעת ומאמינה מתוך תוכה, מתוך המפגש האינטימי שלה עם ה' אלוהי ישראל לאורך כל ההיסטוריה (כשיטת ריה"ל). ובלשונו של הראי"ה:

אם יתפאר המדע החדש שהשתחרר מהתאולוגיה, צריך הוא לדעת, שלעומת זה נשתחררה התאולוגיה מהמדע, שאסרה בכבלים אנושיים [=התלות בהוכחות שכליות]... התאולוגיה המשוחררת מכבלי המדע היא הנבואה, סגולתן של ישראל, שתיגלה עלינו במהרה. [78]

ועוד תוצאה צומחת מכאן: גם את הכפירה אי אפשר עוד להוכיח בשום הוכחה שכלית. "הדבר כשהוא לעצמו" – אמונת ישראל כלל אינה מנסה להגדירו או להוכיחו שכלית, באשר הוא מעל לכל רעיון ומחשבה של כל אדם, באשר הוא אדם. אפשר רק להאמין בו, דהיינו, לדעת "שאי אפשר אחרת כי אם הכל ממנו". [79] אולם אי אפשר גם לכפור בו בשום דרך שכלית, באשר התבונה חייבת לתחום את עצמה בתחום המותר לה על פי הגדרותיה שלה, וכל ניסיון שלה להוכיח או לשלול את מציאותו יתברך, או את השגחתו, או את תכלית המציאות, הוא חריגה מן התחום המותר. אמונת ישראל, על פי הראי"ה, לא היתה תלויה בהוכחות שכליות מעולם, ולכן גם לא צריכה להיפגע ממהפכת הפילוסופיה הקאנטיאנית. לעומת זה, הכפירה נפגעה, כי נשמט ממנה הבסיס השכלי. האמונה, יש לה מרחבים אין קץ בתוך הנשמה פנימה, כדי לבסס את עצמה בוודאות נשמטית על-שכלית, דבר שקאנט בהחלט היה מוכן להסכים לפחות לחשיבותו ולערכו מבחינת התוצאה המוסרית; אבל הכפירה יש לה רק "הכרות שוללות", שתפקידן הצודק הוא לנפץ כל אלילות, ובזה טמון גרעין האמת שבה, אולם חיים איננה יכולה לתת.

מכאן עולה מסקנה ברורה, פילוסופית-הלכתית:

נשתנה מן היסוד מושג הכפירה, ומעמדם של הכופרים, דווקא לפי הפילוסופיה החדשה. התנפץ הבסיס הפילוסופי של הכפירה, ונותרו רק ספקות. לא כולם קלטו, לא כולם הבינו – זה יקח זמן – אבל השינוי הוא מהותי. במשך הזמן תתפורר הכפירה חסרת היסוד השכלי, ויופיע אור האמונה בצורה טהורה יותר. מכל מקום, לספקות אין דינים של כפירה, והכופרים אינם אלא טועים מבחינה עיונית.

ז' בחזרה לרמב"ם: אין כפירה באין הוכחות מוחלטות

עתה עלינו לחזור אל הרמב"ם, במפנה מפתיע, ולשאול שאלה מכרעת: מדוע השמיט הרמב"ם מרשימת הכופרים שביד החזקה את הכופר בבריאת העולם, "יסוד האמונה ועמוד החכמה" שבו פותחת התורה (בניגוד ברור לפתיחת הרמב"ם במשנה תורה) [80]?

הרמב"ם זעק חמס נגד השמטה זו, כי מי שאינו מאמין בבריאת העולם וחושב שהעולם קדמון "אין לו תורה כלל". [81] אבל הרמב"ם בוודאי עשה זאת בכוונה תחילה. בני תורה שאינם מבינים את סוד הרמב"ם, שלא למדו מדעים ולא פילוסופיה, יאמרו מן הסתם שהכופר

בבריאת העולם כלול אצל הרמב"ם ב"כופר בתורה", ורק הרמב"ם בעצמו יכול היה להסביר להם את גודל טעותם. לעומתם, יש חוקרים, וביניהם גם חוקרים יראי שמים, שסבורים שהרמב"ם באמת נטה להאמין בקדמות העולם, ולפיכך השמיט את הכופר בבריאה. שתי העמדות הללו מוטעות, לדעתי. [82]

ההסבר להשמטה זו מקופל בשיטתו הפילוסופית של הרמב"ם, שלפיה שאלת הבריאה היא "מעמד שכל" ואיננה ניתנת להכרעה שכלית. הרמב"ם הכיר את כל "ההוכחות", את כל הראיות המסתברות לחיזוק האמונה בבריאת העולם, אבל הוא ידע היטב שאין אף הוכחה מופתית, כפי שהוא מתאר זאת בהתרגשות יוצאת דופן בספרו מורה נבוכים:

כאשר התבוננתי בדרך זו [=של המדברים], סלדה נפשי ממנה סלידה רבה, וראוי לה שתסלוד, שהרי מה שטוענים שהוא הוכחה מופתית לחידוש העולם, יש לגביו ספקות, ואין זאת הוכחה מופתית חותכת אלא בעיני מי שאינו יודע את ההבדל בין ההוכחה המופתית, הוויכוח, וההטעיה... שהרי כל מעיין פיקח, ואיש אמת אשר אינו מטעה את עצמו, יודע שלבעיה זו, כלומר קדמות העולם או חידושו, אין להביא הוכחה חותכת [מפני] שהיא מקום בו השכל נעצר. די לך לגבי בעיה זו שהפילוסופים לדורותיהם חלוקים בה מזה שלושת אלפים שנה עד זמננו זה, בחיבוריהם ומסירותיהם הנמצאים בידינו. [83]

הרמב"ם הלך בדרך אריסטו, לא מפני שהוא מקבל את השקפות אריסטו בכלל, כפי שחשדו מתנגדיו (וכפי שחושבים, כאמור, גם כמה אנשים מודרניים, שנחו להם לחשוב את הרמב"ם כ"דתי משכיל", שהאמונות הדתיות אינן נר לרגליו), אלא מפני שבדרך זו אפשר לבוא לכלל הוכחה מופתית מוחלטת, מוסכמת בין המאמינים לבין הפילוסופים, על מציאות ה', ושהוא אחד, ושאיננו גוף, ובהוכחה זו מתאמתים אצלו יסודות האמונה במופת שכלי גם בחיבורו ההלכתי הגדול, בהלכות יסודי התורה.

אלא שכל זה היה נכון ומוצק כל עוד שלטה בעולם הפיזיקה של אריסטו, ועליה נבנתה המטפיזיקה, שאותה אימץ הרמב"ם בהתאמות מסוימות. אבל כל זה התרסק ונעלם כאשר באו קופרניקוס וקפלר וגליליי, ואחריהם ניוטון, ושינו כליל את פני הפיזיקה. בעקבות ניוטון בא קאנט, הגדיר גבולות לתבונה הטהורה, ושם קץ לכל תאולוגיה שבנויה על הוכחה שכלית. [84] מעתה, כל יסוד אמונה תלוי רק באמונה, ואי אפשר לכופ אמונה על אנשים בכוח, כמו שאומר הרמב"ם [85] (בתרגום מילולי): "וכיון שכך הוא המצב לגבי בעיה זו [אך נבסס את יסודות האמונה על הנחה שאי אפשר להוכיח אותה]... או שנטען [שיש בידינו] הוכחה לחידוש העולם, ונילחם על זאת בחרב", ובתרגום ר"ש אבן תיבון: "ונכריח בני אדם בכוח הזרוע לקבל ממנו זה".

שיטת הרמב"ם ברורה: יסוד שתלוי באמונה, ואין בו הוכחה שכלית, וכל החכמים מתווכחים עליו, אי אפשר להגדיר את מי שאינו מאמין בו כ"כופר" או כ"מין". עצם העובדה שהדבר נתון בוויכוח שכלי בין החכמים מאפשר ומחייב לבנות את עולם האמונה, אך אינו מאפשר לשפוט ולדון את הכופרים. רק ודאות שכלית מוחלטת מאפשרת לדון אדם כמזיד בשאלות של אמונה וידיעה. חשוב לציין שבנקודה זו ממש משתווים דברי ריה"ל לדברי הרמב"ם:

ושאלת הקדמות והחידוש [של העולם] נעלמים, וראיות שתי ההוכחות שקולים, אלא שמכריע את החידוש [=להאמין בבריאת העולם] מכוח המסורת מאדם ונח ומשה, על ידי הנבואה, שהיא נאמנה יותר מן שיקול הדעת [=השכלי]. [86]

וכיוון שגם רס"ג כבר קדם ואמר כדברים האלה, [87] הרי שיש כעין הכרעה בשיטות הראשונים, לפחות בנקודה זו. רס"ג, ריה"ל והרמב"ם מסכימים שאין הוכחה שכלית מוחלטת על בריאת העולם, והנבואה מכריעה את הספקות. אולם ריה"ל – כמו רס"ג – מצא ספקות רבים גם בפיזיקה של אריסטו, [88] ובכך הקדים את זמנו, והציל את שיטתו, שנתרה רלוונטית גם אחרי "המהפכה הקופרניקית", באסטרונומיה, בפיזיקה (ניוטון), ובפילוסופיה (קאנט), מפני שהיא בנויה על אמונה ועל עדות היסטורית (יציאת מצרים), ולא על מופת שכלי-מדעי. לא חינום סמכו הראי"ה והרצי"ה קוק את יתדותיהם בספר הכוזרי, והעמידו את יסודות האמונה בה' ובתורתו על עם ישראל, כעדות חיה לאמונה ולתורה. הם ראו בכך גם את עיקרה הרוחני של המהפכה הציונית, בתור תקופת התחייה של עם ישראל בארצו.

ח' כפירה מתוך סיבות מוסריות, חילול השם וקידוש השם

חובתנו העליונה היא לבדוק גם את עצמנו, את דרך האמונה, את יראת השמים השגורה, את דרך לימוד התורה, ואת הנהגתם של בני תורה ותלמידי חכמים – באיזו מידה יש בה קידוש השם. אם רבים כל כך נתפסים לכפירה ולפריקת עול, דווקא בדור שאין בו הצדקה פילוסופית לשיטה של כפירה, אלא של ספקנות בלבד, אי אפשר בשום אופן לתלות את הקולר רק בפורקי העול, כיוון שזו תופעה כללית. רוח תשובה עליונה מחייב בדק בית קודם כל בעולם האמונה, ובהתנהגותם של המאמינים:

...ולא היה מקום כלל למציאות הכפירה השרלטנית שתתפשט בעולם... אמנם היא באה בטענות מוסריות מצד הנהגה בלתי נאותה שראתה מאיזה מבעלי תורה ואמונה, שחוללו לדעתם... רפיון ידיים וכשלון רוח בכלל האומה... אמנם הגרם היסודי לכל המהומה, המביאה רעה לעולם בדעות רעות, הוא חטא חילול השם. [89]

דברים אלה מבוססים על הרמב"ם בסוף פרק קידוש השם שבהלכות יסודי התורה, אלא שהרמב"ם בוטה הרבה יותר בתיאור הנושאים באחריות:

ויש דברים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות, דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם... כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר, והוא שיש לו... או שדיבורו עם הבריות אינו בנחת, ואינו מקבלן בסבר פנים יפות, אלא בעל קטטה וכעס, וכיוצא בדברים האלו, הכל לפי גודלו של חכם, צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין. וכן אם דקדק החכם על עצמו, והיה דיבורו בנחת עם הבריות ודעתו מעורבת עמהם, ומקבלם בסבר פנים יפות, ונעלב מהם ואינו עולבם, מתכבד להן ואפילו למקילין לו, ונושא ונותן באמונה [=ביושר]... הרי זה קידש את השם, ועליו הכתוב אומר: "ויאמר אלי עבדי אתה, ישראל אשר בך אתפאר" (ישעיהו, מ"ט, ג'). [90]

אחרי שהראי"ה מביא שם את סיום דברי הרמב"ם הנ"ל, הוא מוסיף ומסכם את הקשר שבין קידוש השם לבין התמודדות מול הכפירה:

כי רק ההנהגה הטובה המוסרית, במעשים טובים ובמידות טובות, היוצאת מבעלי תורה, צדיקים ויראי ה', היא הערובה היותר נכונה לסלק את היסוד המוטעה של הכפירה המוסרית.

וכשהיא מסתלקת מתגלה הרפיון של הכפירה המדעית, ועול הברזל הדמיוני של השלילה [=הכפירה], המחליש כוחם של ישראל, נשבר מאליו, וממילא חוזרת האורה האלוהית להאיר בנפשות, והכוחות הלאומיים הולכים ומתאחדים, וברכת החיים והשלום מתקרבת לבוא על ישראל.

בכך אנו חוזרים אל "האמונה" המקראית, שהיפוכה הוא עוול: "א' אמונה ואין עול, צדיק וישר הוא" (דברים ל"ב ד). ואל אנשי אמנה" [91], שהם אנשי יושר, שאפשר לבטוח בהם, בלשון חז"ל, (כפי שראינו לעיל).

ט': 'אמונה' מול חידלון וייאוש

הראי"ה קוק בהסתכלותו הייחודית בנה מחדש את מושגי האמונה מתוך התקרבות אל המובנים המקראיים הראשונים של האמונה. מצד אחד הוא קושר את משבר הכפירה עם התנהגות מוסרית בלתי ראויה של "בעלי תורה ואמונה", כפי שראינו בפרק הקודם. מצד שני הראי"ה מעלה את האמונה לגובה כזה, עד שהיא מתקשרת עם שורש החיים, והיפוכה הוא חידלון גמור ומוות. האמונה הכוללת כל, איננה עומדת עוד מול הכפירה, אלא מול החידלון! מהלך מהפכני זה (כפי שכבר ראינו) לוקח בחשבון את השפעתה של הפילוסופיה המודרנית, מקאנט ועד הפילוסופים האקזיסטנציאליים.

מהלך דרמטי זה מחזיר את האמונה גם אל המושג המקראי הפשוט, הראשוני, של ביטחון כיסוד של חיים גם במובן הקיומי הפשוט, וגם במובן הרוחני העמוק. ההפך של אמונה הוא חוסר ביטחון קיומי, תיסכול חרדה וייאוש. [92] האמונה חוזרת משדה הפילוסופיה וההופכת שוב לשאלת חיים.

להלן כמה מובאות מדברי הראי"ה:

"האמונה אינה לא שכל ולא רגש, אלא גילוי עצמי היותר יסודי של מהות הנשמה... (שמונה קבצים, קובץ א' רי"ט).

"האמונה והאהבה הן תמיד מחוברות זו עם זו... (שם רכ"א; אורות, אורות התחיה י"ז).

"מתוך האמונה והאהבה מתאצלים כל האורות הרוחניים שבעולם, המאירים את כל דרכי החיים וההויה. האמונה והאהבה הם עצם החיים בעולם הזה ובעולם הבא. שום דבר איננו נשאר בחיים כשעושקים ממנו את שני המאורות הללו, את האמונה ואת האהבה". (שם רכ"ד; אורות התחיה י"ז).

"הקולטורה הזמנית, כפי מה שהיא מתבססת עתה בעולם, בנויה היא כולה על הכפירה ועל השנאה, שהן שוללי החיים העצמיים... (קובץ א' רכ"ד-רכ"ה; אורות התחיה י"ז).

"אדם אובד הוא הכופר. חיינו אינם חיים... (קובץ ג', קפ"ה).

"לא בעיצבון, לא בפחדנות, לא בחלישות סנטימנטאלית צריכים לפנות אל האור הא'-הי, אלא בידיעה ברורה, שמה שנובע ממעמקי הלב להיות מתקרב אל הא'-הים, זהו חוש טבעי שלם ובריא. ולא חוש טבעי סתם, אלא החוש הטבעי היסודי של הנשמה, שנובע באדם מנשמת חי העולמים..." (אורות האמונה, עמוד 80).

"האמונה היא שירת העולם העליונה, ומקורה הוא הטבע הא'-הי שבעומק הנשמה, העונג של הסתכלות הפנימית של אושר אין סוף..." (אורות האמונה עמוד 88).

בתפיסתו הפילוסופית-קבלית של הראי"ה כלולה מסקנת עומק מן הפער, שחולל קאנט בין האמונה לבין ההוכחה השכלית, ע"י ביקורת התבונה הטהורה. ומגבלותיה הטבועות בה. מכאן, שכל מאמצי האדם הם רק להתקרב אל הידיעה השלמה, אל הוודאות, מבלי שנוכל לדעת עד תום, את 'הדבר כשהוא לעצמו'. וכך כתב הראי"ה:

"לעומת האמת העליונה הא'-הית, אין הבדל בין האמונה המצוירת להכפירה כלל. שתיהן אינן נותנות את האמת. אלא, שהאמונה מתקרבת (לגבי דידן) אל האמת, והכפירה אל השקר, וממילא נמשך הטוב והרע מאלה ההפכים, צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בהם. והעולם כולו עם כל ערכיו, החמריים והרוחניים, הכל הוא לערכנו (=יחסית אלינו), ולגבי ערכנו, האמת מתגלה באמונה והיא מקור הטוב – והשקר בהכפירה והיא מקור הרע.

אבל לגבי אור אין סוף, הכל שווה, גם הכפירה היא התגלות כח חיים, שאור החיים של זיו העליון מתלבש בתוכה, ומשום כך מלקטים ממנה גיבורים רוחניים ניצוצות טובים מאוד". (קובץ ב' ק"כ).

היחסיות הפכה לאמת המידה בחיינו שלנו. האמונה והכפירה הם כמו אור וצל, שכרוכים זה בזה, ושניהם נובעים ממקור עליון מהם, שהוא שורש החיים בכלל. רק שם נעלמים הצללים ונשאר רק אור כללי. מכאן גם נובע, שהאמונה ניצבת מעתה לא כל-כך מול הכפירה כי אם מול אמונות ירודות ונפולות, קטנות וחלשות:

"האמונות הנפולות מביאות הן את הכפירה, כדי להטהר מהן, והיא ממרקת בחריפותה את כל הזוהמא שיש באמונה, ופוגעת גם באמונה הטהורה, כדי למרק את טהרתה, ולעשותה כזהב מזוקק" (קובץ א', שצ"ח).

עוד פוגשת האמונה את הספקות :

"צללי הספקות מתפשטים לפי אותה המידה, שהאורה הא'-הית אינה תפוסה בפנימיות מהות החיים. וכפי ההתעמקות העצמית שלה, ככה היא מזהרת ושוללת כל ספק... היא בעצמה מאירה את אור האמונה העליונה, שכל צללי הספקות נסים ממנה, "עד שיפוח היום ונסו הצללים". (אורות האמונה עמוד 17).

יתר על כן, הכפירה עצמה יש לה לפעמים מעמד חדש לגמרי בעולם שלנו, בתוך היחסיות הזאת. בשעה, שאידיאל כולל של כפירה הוא ההעדר הגמור, שממנו חידלון גמור ומוות – הרי גילויי הכפירה בעולם, הם יחסיים, ולעיתים רבי כח וחשיבות: (קובץ א', תרל"ג).

"יש כפירה שהיא כהודאה, והודאה שהיא ככפירה. כיצד?

מודה אדם, שתורה היא מן השמיים, אבל אותם השמיים מצטיירים אצלו בצורות כל כך משונות, עד שלא נשאר בה מן האמונה האמיתית מאומה.

וכפירה שהיא כהודאה כיצד? כופר אדם בתורה מן השמים, אבל כפירתו מיוסדת רק על אותה הקליטה שקלט מן הציור של צורת השמים, אשר במוחות המלאים מחשבות הבל ותוהו, והוא אומר – התורה יש לה מקור יותר נעלה מזה, ומתחיל למצוא יסודה מגדולת רוח האדם, מעומק המוסר ורום החכמה שלו. אף על פי שעדיין לא הגיע בזה למרכז האמת – מכל מקום כפירה זו כהודאה היא חשובה והיא הולכת ומתקרבת להודאת אמונת אומן".

ובדומה לכך –

"לפעמים ימצא כופר שיש לו אמונה חזקה, פנימית, מאירה, נובעת ממקור הקדושה העליונה, יותר מאלפי מאמינים קטני אמנה. דבר זה נוהג באישים פרטיים, וכן בדורות, ועל כולם נאמר, "וצדיק באמונתו יחיה".

העניינים הרוחניים הפנימיים שקודש האמונה נוסד עליהם, הנם רוממים באמת מכל לשון, וכל ההרצאות הדיבוריות אינן נותנות כי אם צל קלוש מתוכם. ולפעמים נמצאות נשמות כאלה, שהן קולטות את צל הגוונים שעל פי הדיבורים, בצורה הפוכה לגמרי ממהותם, ואז כפירתם היא אמונה ממש, כחותם המתהפך.

לפעמים יקלקלו את האדם ספרים שנכתבו על ידי קטני אמנה, שאין בנשמתם אותה הגבורה הקדושה של לבת אש קודש העליונה, וספרים שכופרים מוחלטים ספוגים רוח גבורה טמאה של כפירה כתבו אותם יתקנו אותו, ויעוררו בו את נשמתו הפנימית הנרדמת, וימצא את עצמו מלא חיים ועז, בכל שפעת גבורה עליונה ואמונת אומן אדירה, באור א'-הים חיים". (קובץ א' תשס"ה-תשס"ז).

ואם כך הדבר, כבר יש תפקיד רוחני-היסטורי לרוח הכפירה המתפשטת בעולם המודרני:

"רוח הפרצים של הכפירות, מטהר הוא את כל הסחי שנתקבץ בשטח התחתון של רוח האמונה, ומתוך יטהרו השמים, ויראה האור הבהיר שבתכונת האמונה העליונה, שהיא שירת העולם ואמת העולם". (קובץ א' תע"ו; "זרעונים" פרק ה', אורות עמ' קכ"ז, ור' שם בהרחבה).

כדי להבין את ההבחנה היסודית, שהראי"ה מבחין בין "האמונה העליונה", לבין "השטח התחתון של רוח האמונה", נעיין בקטעים עקרוניים יותר:

"מתוך קטנות אמונה נדמה, שכל מה שבני אדם מזדרזים לחזק את מעמדם, להלחם נגד הרעות המתרגשות בעולם, לרכוש להם מדע, גבורה, יופי, סדר, שכל אלה הנם דברים הנמצאים מחוץ להסדר הא'-הי שבעולם. ומתוך כך עין צרה צופה מתוך כמה אנשים, שלפי דעתם עומדים הם על הבסיס הא'-הי, על כל התקדמות עולמית. שונאים את התרבות, את המדעים, את התחבולות המדיניות, בישראל ובעולם.

אבל כל זה טעות גדולה היא, וחסרון אמונה. הדעה הטהורה רואה את ההופעה הא'-הית בכל תיקון חיים, יחידי וציבורי, רוחני וגשמי... (קובץ ב', ק"צ).

"שני דרכים יש להתגלות האמונה, דרך עליון ודרך תחתון. הדרך העליון בא מתוך ההכרה הפנימית של גודל ערכה של האמונה הא'-הית בעולם, בחיים הפרטיים, ובחברותיים, בחיים הרוחניים, המוסריים והשכליים. וכל מה שההכרה הזאת מתבררת יותר, כן מתאמץ הוא חוש האמוני, וכובש את הלבבות, מלבב אותם ומעדנם. דרך הקודש הזה, כל מה שיתרחב יותר

ירבה הטוב בעולם, והוא לא יסיג את גבול של כל מוסר טוב, של כל סדר מתוקן, של כל חכמה ומחקר שכלי, של כל שירה עדינה וכל יופי נהדר.

למטה ממנו עומד חזון האמונה הבא מתוך חולשת הנפש לבקר ולשפוט בעצמו על עניינים נשגבים. זה – רובו קשה ומיעוטו יפה. כשהאמונה השפלה הזאת מתפשטת יותר מהגדול הראוי לה, ביחוד כשהיא כובשת לה דרך כל כך רחב, עד שגם בעלי כשרון, מלאי אור חיים רוחניים הראויים ללכת בדרך של הקדושה העליונה, של האמונה הרוממה, הם מתרשלים ממנה, ומיישנים את עצמם על ברכי האמונה בתכונתה השפלה, אז כבר מוכנת היא מהחכמה הא'-הית מכונה חזקה של התעוררות שכלית ומעשית, המהרסת את כל בנייני האמונה השפלה. והפרצות אז נוראים, והעין המבחנת מבחוץ סוברת שהקדושה העליונה נכשלת ונופלת, מה שבאמת הרי היא מטהרת ומתאמצת.... וברור הדבר, שגרעין אמיץ של אמונה רוממה וטהורה נמצא הוא בכל נשמה, גם בנשמת האדם היותר הדיוט. וההבדל שבין בור לחכם איננו אלא בערך ההתפשטות שבאמונה, שהחכם מפשט את הציורים המסבירים את עומק אמונתו, לעצמו ולאחרים, בדרך חכמה ושכל טוב ומרומם. והבור, אף על פי שעצם נקודת אמונתו, שהיא מעשה שמים, היא מאירה באור א'-הי, והיא סוד הקיום הנצחי של הנשמה, מכון כנגד לוז שבשדרה שאין רקב וכל כליון שולט בו, מכל מקום התפשטות ביאוריו על אמונתו כבר הם נשפלים מפני שפלות דעתו. וכל מה שהוא מוסיף לסמוך על הגיונותיו וחקרי לבבו, הריקים מכל שכל והארת חכמה, מחשיך הוא בזה את אור אמונתו, עד שלפעמים יביא ההכרח להשתדל שגסי שכל לא יתעסקו כלל בתכנים הפנימיים של סודות האמונה הרוחניים, ומוטב שיניחו להגרעין הקדוש הפנימי להתפתח בתוכם על ידי עשיית הטוב והחסד, ועל ידי שקידת תורה ומצוות בישרות פשוטה". (קובץ א', תרצ"ט)

ההבחנה העקרונית בין "עצם נקודת האמונה, שהיא מעשה שמים והיא סוד הקיום הנצחי של הנשמה.." לבין כל ההסברות וההרחבות של האמונה בשכל וברגש, חוזרת אצל הראי"ה במקומות רבים בהגיונותיו, והיא גם מסבירה את דרך "ההשתחררות של התיאולוגיה מכבלי המדע"

(קובץ ב', ק"א) – האמונה ניצבת מול הכפירה, רק באותם התחומים שנתונים לבירור שכלי, והם משניים לאמונה העליונה. האמונה העליונה היא עצם החיים, וההפך שלה הוא החידלון והיאוש:

"אמונת ישראל, נעוצה היא באין סוף, שהוא למעלה מכל תוכן של אמונה. ומתוך כך נחשבת באמת אמונת ישראל להאידיאל של האמונה, אמונת העתיד, הגבוהה באין ערוך מתוכן של אמונה בהווה. הרבה מדרגות במורד יורד הוא הציור הרוחני, עד כדי להקראות בשם אמונת ישראל בעצם, בתור אמונה ממש, כלומר, שיש לה תכנים מוגדרים, ומושגים קבועים. ולא בתור האידיאל האמוני. באמונה עצמה חל הפגם של הכפירה, אבל בהאידיאל האמוני אין פגם הכפירה מגיע כלל, שהוא למעלה ממושג הכפירה, כשם שהוא למעלה ממושג האמונה. הכפירה אין לה אידיאל... (השמטתי את המושגים הקבליים המובהקים שנזכרים שם) היאוש והתוהו אינם נותנים מאומה. ועל כן אין מקום לאידיאל הפוך מהאידיאל של האמונה, אף על פי שיש עניין של היפוך והקבלה לעומת גוף האמונה. (קובץ א', שי"ז; "זרעונים" פרק ה, אורות עמ' קכח).

השאלה הגדולה של 'האמונה אל מול הפכיה' בעולם המודרני, מתבהרת לגמרי בהגותו של הראי"ה, על פי הקטעים שהבאנו. הראי"ה איננו מבטל את ערכו של השכל בהסברת גוף האמונה עד כמה שאפשר. אדרבה הוא מחשיב מאוד את החיבור בין אמונה ושכל, אמונה



וחכמה – על כן, האמונה בעצמה, בתכניה, עדיין ניצבת ועומדת אל מול הכפירה. אלא שתחום זה אינו יכול למצות את האמונה, שהרי השכל מוגבל, ושורש האמונה, שהוא למעלה מן השכל, נעוץ באור אין סוף, ועל כן הוא גבוה גם מהאמונה וגם מהכפירה.

שורש האמונה הוא שורש החיים, והאמונה העליונה היא שירת החיים, סוד הנשמה בנצחיותה. ההיפך של האמונה העליונה הוא החידלון והמוות, או: היאוש והתווה. לכן, אידיאל של כפירה איננו, שהרי הוא הוא ההעדר הגמור. מה שאומרת הכפירה על האמונה, אומר הראי"ה על הכפירה עצמה – מקורה משורש 'אין', ובאמת איננה מתבוננת על האמונה, אלא מתוך עצמה.

קביעות יסוד אלה בתורה ההכרה של הראי"ה, אינן נעצרות שם, והן משפיעות גם על האתיקה, ועל ההתבוננות בכל אדם, שמוצא את עצמו מתנווד וקרוע בין אמונה לכפירה, בין יאוש ותקוה. וכך מוציא הראי"ה את גרעין הטוב מהכפירה הטמונה בתוך היאוש:

"אי אפשר להוציא לאור את הניצוץ של קודש היותר נשגב, שהוא טבוע במעמקי הכפירה, שהוא לעשות דברים לשם פעלם, את הטוב לשם הטוב – כי אם על ידי יאוש פנימי מהאישיות המיוחדת על ידי הספקנות שבאה לגדולי השעה והיושר בצדקתם עצמם.<sup>[93]</sup> והספקנות נוקבת עד התהום עד הספק אם יש תקוה, אם יש חלק, <sup>[94]</sup>להיחיד העורג השואל ודורש, בין צדיקים לעתיד לבוא. ומניות הספקות של התקוה מתקבצים לאותו הערך של מניות הספיקות של הכפירה. ואחרי אבידת התקוה, קם היושר והטוב ודורש את תפקידו, והולך הקישור בקדושת אמונה עליונה ופועל טוב בשביל הטוב, שמתגלה לו בצורה של רצון אביו שבשמים, ומה שהוא למעלה מתואר זה. ואחרי הצלת ניצוץ אורה זה מהכפירה הטמונה בתוך היאוש מתחלת תקופת העז, ההולכת ומתגדלת, היוצרת אורח צדיקים ההולך ואור עד נכון היום" (קובץ א', תרכ"ז).

לפי הראי"ה, אדם אשר מרגיש בתוככי נשמתו את אבדנו הרוחני, עלול לבוא לכלל כפירה, מפני שהיאוש האישי מוליד את הכפירה, ומזין אותה, ועוצמת היאוש כעוצמת הכפירה ("מניות הספקות"!)." אדם כזה עלול להתרסק. אבל יש לו תקוה, אם ייחז בקדושת האמונה העליונה, על ידי שיעשה את הטוב אך ורק מפני שהוא טוב – לא מפני מצוות ה', ולא מפני תקוות הגמול. הרי אבדן התקוה, וגודל היאוש, כבר הביאוהו אלי כפירה גם במצוות, ואולי גם במצווה, וכמובן בגמול. אבל, עשיית הטוב מפני שהוא טוב, הוא ניצוץ של קדושת האמונה העליונה, שהיא מעל ומעבר לציווי ולגמול כאחד, ומכאן יכולה לבוא הצלה עליונה, שתושיע את האובד המיואש מאבדנו, ומכפירתו, גם יחד.

אם הוא יכיר באמת העליונה, יוכל בעצמו לבוא לידי ההכרה, שאם אין לו כל תקווה לעתידו, טוב לו, שיעשה את הטוב רק מפני שהוא טוב, ויותר על כל גמול מקווה, ובכך יינצל מאבדנו.

כך יכול הראי"ה להציב כיוון הפוך לכיוון הדתי הקלסי, שאנו מכירים אותו, למשל, מפירוש הרמב"ן להתנהגותם של האבות, שלא האמינו בעצמם וחששו תמיד שמא יגרום החטא, ושמה מה שהובטח להם ע"י ה' לא יתקיים, בגלל חטאיהם.

הרמב"ן מסביר מדוע יש צורך להבטיח לאבות שוב ושוב, ומדוע ה' מחזק את הבטחתו על ידי ברית ושבועה – שלא יהיו מושפעות ותלויות ב"תנאי המעשים", ובחשש שמא יגרום החטא. "אשרי אדם מפחד תמיד".

הראי"ה מודע היטב לתופעה זו, כפי שראינו לעיל, אבל הוא מציב כנגדה כיוון הפוך!! במקומות רבים הוא מתאר התרוצצות גדולה בין שתי הדרכים.

"כשהצדיקים מאמינים בעצמם, בכוחם הגדול ובקדושת נשמתם העליונה, הם מוסיפים דבקות א'-הית בצירים בהירים, ממשיכים על ידי זה לעולם שפעת חיים של קודש, של עונג ונחת. וסגולת רפואה, אריכות ימים, ברכת שדיים ורחם, ואור תשובה ושמת מצוה מתרבה בעולם". (קובץ ב', קצ"ג; אורות הקודש ד', עמ' תס"ד).

הצדיקים שאינם מאמינים בעצמם, כלומר, שאינם סומכים על עצמם, ועל כוחותיהם, עלולים ליפול עוד, בגלל חולשתם זו. אם הם שואבים אמונה מקדושת נשמתם העליונה, והם "מאמינים בעצמם" כלומר, סומכים על עצמם ועל כוחותיהם, הרי הם מחוללים גדולות ונפלאות.

כאן ברור ובהיר, שחזרנו עם הראי"ה למושג המקראי 'להאמין' פירושו 'לסמוך על, לבטוח', אלא שהצירוף התהפך. המאמין המקראי בוטח בה', ואילו בהתבוננות של הראי"ה, הצדיקים העליונים מוצאים את דרכם אל ה' מתוכיות נשמתם, כיון שהם מאמינים, כלומר, בוטחים בכך, שמתוכיות נשמתם גם מופיעה עליהם התגלות אור ה'. בטחונם בעצמם ובכוחותיהם איננו גאוה חלילה. אלא צורת ביטוי שונה, כאילו "הפוכה" לאמונתם שהיא היא בטחונם בה'. "והאמין [אברהם] בה', ויחשבה [ה'] לו צדקה" (בראשית ט"ו ו, על פי פירושו של רש"י).

אפילו חזון איש בספרו "אמונה ובטחון", ספר אמונה הלכתי, לא פילוסופי במוצהר, פותח את ספרו בקביעה עקרונית, דומה לתפישות הראי"ה והגרי"ד: "מידת אמונה היא נטייה דקה מעדינות הנפש". ההמשך מבוסס על ההתבוננות בחכמת הבריאה המופלאה, אשר מעידה על הבורא, וסיום הפרק ברשימת עיקרי אמונה, כמקובל על הראשונים.

אולם הפתיחה היא מודרנית – האמונה בשרשה איננה שכל, ולא התבוננות, לא חכמה ולא עיקרים, אלא "נטייה דקה מעדינות הנפש". רק אחר כך באה ההתבוננות השכלית, ובסופה גם ניסוח העיקרים. ועוד דבר אחד – בפרק ב', חזון אי"ש כותב על מידת הביטחון, "והוא האמון שאין מקרה בעולם". בכך גם הוא מחזיר אותנו אל מושג האמונה המקראי, במובנו הפשוט ביותר:

"הישענות ואמון" – "האמונה והבטחון אחת היא...".

איש האמונה הבודד – הגריד סולובייצ'יק

מסלול דומה, מנקודת מבט אחרת לגמרי, אנו מוצאים אצל הגרי"ד סולובייצ'יק במסתו המפורסמת, "איש האמונה הבודד". [95]

גם כאן יש הסתלקות מודעת מן הברור השכלי של האמונה, לא מפני שאיננו חשוב, אלא מפני שהאמונה נעוצה מעבר לתחומי. גם כאן נעוץ השינוי באופן מודע וברור במהפכה הקאנטיאנית. הגרי"ד סולובייצ'יק מדבר גם הוא על "האמונה" במובן של "חיים" של "קיום", וההפך שלה הוא 'חידלון ויאוש'. וגם הוא חוזר באופן מפורש אל המקרא [96]:

"אין כוונתו של חיבור זה לדון בבעיה עתיקת היומין של אמונה ושכל... האדם המאמין, אשר חווייתו הדתית עמוסה מאבקים פנימיים וסתירות, הפוסח על שתי הסעיפים, בין דביקות בא' הים ובין יאוש, שעה שחש כי נעזב על ידי הא' הים, ואשר משוסע בגלל הניגוד המובלט בין הערכה עצמית ובין התבטלות – תפקידו קשה היה מאז ימי אברהם אבינו ומשה רבנו... אפשר לציין את אופיה של הדילמה בפסוק בין שתי מילים: "אני בודד.. הנני מתיאש משום שאני בודד, ועל כן מתוסכל אני. מאידך, חש אני שכוחי נתחדש בי מפני שחווייה זו של בדידות דוחקת את כלי לעבודת ה'..."

הסיבה האמיתית והמרכזית של תחושת הבדידות אשר ממנה אני יכול להשתחרר מצויה במישור אחר, היינו בחוויית האמונה עצמה. אני בודד מפני שבדרכי הצנועה והבלתי מושלמת אני איש האמונה, אשר לדידו – להיות פירוש: להאמין... (עמ' 9-10).

שני הוגים כה שונים זה מזה הגיעו לאותה נקודה ממש בהבנת האמונה, שגרעינה הפנימי הוא שורש החיים והקיום, והפכה הוא החידלון והיאוש. מכאן, יש לנו שני עדים נאמנים על השינוי הגדול במושגי ה"אמונה על מול הפכיה": הראי"ה קוק והגרי"ד סולוביצ'יק.

הגרי"ד איננו הרמוניסט, אף איננו חותר להרמוניה. הוא רואה בה זיף, והוא מעלה על נס דווקא את השסע, כיסוד של אמת. הגרי"ד אינו מחפש תפקיד היסטורי-רוחני לכפירה, בהתבוננות מיטא-היסטורית, ואין לצירים הקבליים מקום בהגותו. הוא אינו מבדיל בין "אמונה עליונה" ובין "גוף האמונה" ואיננו מעלה על דעתו לנסות ולהקיף את הכל בהתבוננות כוללת, פילוסופית-נבואית-קבלית.

הגרי"ד הוא פילוסוף אקזיסטנציאליסט, והוא שונה עד מאוד מן הראי"ה. דווקא ההבדלים הללו הופכים אותם לשני עדים שונים, אשר נפגשים בהבנותיהם ובהגדרותיהם את מושגי האמונה, ומפגש זה מקבל משמעות מיוחדת. עבור שניהם האמונה קשורה בעצם הקיום הרבה מעבר לתוכן שכלי-הכרתי מסויים. שניהם משתחררים בזה מן המגבלות של האמונה השכלית, "האמונה אל מול הכפירה" שמאז רס"ג והרמב"ם, וחוזרים אל היסודות המקראיים.

וכך בפירוש אומר הגרי"ד במסתו:

"בטרם ניגש אל הניתוח, חייבים אנו לקבוע באיזו מסגרת נתאר את בעייתנו – במסגרת פסיכולוגית-אמפירית או תיאולוגית-מקראית. דומה עלי כי תסכימו עמי, שאין לנו ברירה בעניין זה; כי בשביל איש האמונה, ההכרה העצמית יש לה משמעות אחת בלבד – להכיר את מקומו ותפקידו בתוך מסכת המאורעות והדברים שעלו לפני רצונו של ה', כאשר ציווה כי מתוך האין סוף יופיע המוגבל ויתגלה היקום, כולל האדם". (איש האמונה הבודד, עמ' 12).

ובכן, חוויית השבר של "איש האמונה הבודד", בפרט בתקופה המודרנית מחייבת חזרה למקרא, וחזרה לבראשית דווקא – אל הבריא המתגלה מתוך האין סוף". הגרי"ד והראי"ה מאחיזים את האמונה ב"אין סוף", אף כי הראי"ה מתכוון ל"אור אין סוף" במובן הקבלי, שמעבר לעולמות, ואילו הגרי"ד מדבר על "בריא מתוך האין-סוף". גם ביחס שבין שכל ואמונה, שני ההוגים הגדולים מציגים תמונה דומה (מתוך אותו הרקע של הפילוסופיה המודרנית ששניהם הכירו לעומק (שם עמ' 54-55)).

"כללו של דבר, בשורת האמונה, כשהיא מתורגמת לקאטיגוריות תרבותיות, הולמת את המערכת הערכית והפילוסופית של התודעה היוצרת התרבותית, והיא בעלת עניין גם לאדם החילוני... אין פלא איפוא שהפילוסופיות הקאנטיניות והניאו-קאנטיניות, עם שהן מדעיות ואמפיריות, איפשרו לתודעה היוצרת התרבותית לבחור מתוך זרם של רשמים חולפים,

מושגים מופשטים ואידיאות – אותם הדברים המצביעים על האינסוף והנצחי... (אליבא דקאנט, הצורך במיטאפיסיקה רציונלית מוצהר ללא הרף על ידי התבונה הטהורה, אם כי התבונה אינה מסוגלת לספק את הצורך הזה. ברם, מה שהתבונה הטהורה אינה יכולה לעשות, נעשה על ידי התבונה המעשית או הרצון המוסרי, שהם חלק אינטגרלי מתודעת התרבות החפשית והיוצרת". (איש האמונה הבודד, עמ' 54).

"אילו היו יכולים להגשים במלואה את מלאכת התרגום של סודות האמונה לאספקטים תרבותיים, היה איש האמונה בן ימינו יכול להשתחרר אם לא מן התודעה האונטולוגית של מגבלות המציאות שבה אנו נתונים, שהיא שרירה וקיימת, הרי על כל פנים מן התחושה הסגולית של בדידות וחרדה, שהיא תוצאה מן העימות ההיסטורי [של איש האמונה] עם איש התרבות... ברם הרמוניה זו לעולם לא תושג, מפני שאיש האמונה אינו איש של פשרות, והתחייבות הברית שלו אינה ניתנת לניתוח שכלתני, ואינה ניתנת במלואה לתרגום לאספקטים תרבותיים. אין קאטגוריות של הכרה שבהן אפשר לבטא את מלוא ההתחייבות של איש האמונה. ההתחייבות אינה מושרשת במימד אחד, כגון המימד הרציונלי, כי אם במלוא האישיות של איש האמונה. האדם כולו, על האספקטים הרציונליים והבלתי-רציונליים שלו, מתחייב כלפי הא'-הים. לפיכך אין שעור ההתחייבות ניתן להבנה על ידי מידות השכל והמוסר. פעולת האמונה היא קדמונית. היא מתפוצצת בכוח יסודי כחוויה רווית אושר וסבל החובקת זרועות עולם, ואשר בה מתגלמות כל שאיפותינו הסודיות ביותר... השכל אינו משרטט את המסלול בו הולך איש האמונה; תפקידו של השכל בא לאחר מעשה. השכל מנסה לאחר המעשה לחזור על עקבותיו של איש האמונה, ואפילו בנסיון צנוע זה אין השכל מצליח לגמרי. וודאי, כל עוד דרכו של איש האמונה מצויה בתחום הרציונלי יכול השכל לעקוב אחריו ולזהות את עקבותיו. אבל באותה שעה שאיש האמונה יוצא מגבולות הרציונלי ונכנס לתחום הבלתי-רציונלי, עומד השכל מרחוק [97] ואינו יכול להמשיך בחתירתו להבנת דרכו של איש האמונה. העובדה שאי אפשר לתרגם במלואה את חווית האמונה, מקורה לא בחולשתה אלא בגדולתה של חוויה זו". (איש האמונה הבודד, עמ' 55-56).

הנקודות שבהן נפגשים בבירור שני ההוגים הגדולים של האמונה, הן ארבע:

א. האמונה קודמת לשכל, וגדולה ממנו. עם כל חשיבותו של העיון השכלי, תרומתו חלקית לבירור מושגי האמונה ותכניה. אבל החוויה האמונית (הגרי"ד), או השורש העליון של האמונה (הראי"ה) הם מעבר ומעל לכל עיון שכלי, או מבע רגשי, והם חורגים מן התחום שבו האמונה ניצבת מול הכפירה.

ב. מסקנה זו היא תוצאה ישירה של הפילוסופיה המודרנית, "הקאנטית והניאו-קאנטית", ושל הפנמתה במחשבה הדתית. אמנם אצל הגרי"ד התוצאה היא שסע, שאינו ניתן להרמוניזציה, ואצל הראי"ה התוצאה היא הרמוניה כוללת, ושחרור כפול – המדע מן התיאולוגיה והתיאולוגיה מן המדע.

ג. האמונה היא עצם החיים במובנם העמוק ביותר. להיות פירושו להאמין (הגרי"ד); האמונה היא השורש העליון של הנשמה (הראי"ה). ההפכים של האמונה הם החידלון והייאוש.

ד. בבירור המושגים של אמונה בימינו, יש לחזור אל המושגים הקדומים, הנתונים במקרא. לחזור ולהתחיל מבראשית. (הגרי"ד) "חדש ימינו כקדם" (ראי"ה).

י' במקום סיכום: 'האמונה' אל מול השואה

"לִּי ה' הָיָה לֵן, קָם עֲלַי דָּם אֲזִי חַיִּים, לָעַן חָרַת אֶם נֹ" (תהילים קכ"ד ב-ג)

בפרשנות מחודשת לפסוקים אלה אפשר לומר :

לולי האמונה בה', שחזרה להיות 'אמונה קיומית' בשורש החיים, אמונה שהיפוכה חידלון וייאוש, ספק אם היינו יכולים להחזיק מעמד "בקום עלינו אדם", בזמן השואה, "אזי חיים בלעונו". כל 'אמונה שכלית' פשטה את הרגל, כל הבנה אנושית איבדה את משמעותה, כלתוכן וכל הגדרה של אמונה הפכו ל' – "והחכמה מאין תמצא?" (איוב כ"ח יב) וכך אמר הרב יהודה עמיטל[98], פליט שואה שזכה לעלות ארצה, ללמוד וללמד תורה בישיבותיה, ולהעמיד בהנהגתו את ישיבת הר –עציון, בגוש עציוןהמתחדש :

"...חוגים מסוימים ורבנים מסוימים מספקים הסבר ותשובה לכל צרה ואסון. הם יודעים לענות, למשל, מדוע נהרגו מספר ילדים. פעמים רבות הם תולים זאת בחטאם של אחרים. נתאר לעצמנו : אילו היו אומרים לאותו רב : "יש לפניך שתי תמונות. כאן נהרגו מיליוני ילדים, וכאן נהרגו עשרה". מה היה אומר ? – "על עשרה יש לי תשובה, ועל מיליוני ילדים אין לי תשובה!?"

מוכנות לספק תשובה והסבר לעשרה ילדים שנהרגו משמעה סילוק השואה מתודעתנו הדתית. מי שלא סילק את השואה מתודעתנו הדתית, לעולם לא יאמר: "יש לי תשובה". ואיני מדבר על ההשלכות החינוכיות שעלולות לנבוע מגישה זו: אם יש 'הסבר' ו'תשובה', מה תענה לבנך שישאלך מחר לאמר : למה קרה בשואה מה שקרה? ..."

"... בעל חובת הלבבות פיתח את יסוד עבודת ה' על בסיס הכרת הטוב. 'שער היחוד' ו'שער הבחינה' קודמים ל'שער עבודת ה''. ב'שער הבחינה' מרחיב רבנו בחיי בעל חובת הלבבות את הצורך בהתבוננות בחסדי ה'. החיוב בעבודת השם נובע מאמונת הייחוד ומהכרת הטוב, ורבנו בחיי מתייחס לכך גם בפתח 'שער העבודה'.

לא מעט דרשנים בני זמננו ממשיכים להציג את הכרת הטוב כיסוד עבודת הא-הים. כך, למשל, התבטא הרב דסלר זצ"ל לפני השואה. השאלה היא כמובן, האם גם לאחר החורבן הנורא שעבר עם ישראל בשואה, עדיין ניתן לומר שעבודת הא-הים שלנו בנויה על הכרת הטוב? ..."

"...ביום הכיפורים שלאחר המלחמה נתכנסנו לתפילה באחד המרתפים. איני יכול לתאר את סערת הרגשות שחוויתי אז במלואה, אך משהו הימנה אנסה לשחזר. הייתי צעיר. לא היו לי ילדים. היו שם יהודים שאיבדו הורים, ילדים, בני זוג, אחים ואחיות. הם התפללו ואני אָתם. האם עבודת הא-הים שלהם אכן התבססה על הכרת טובו של הקב"ה ? האמנם יהודי שאיבד את אשתו וילדיו, מסוגל לעבוד את ה', על בסיס הכרת הטוב? האם יהודי שתפקידו

היה הוצאת גופות שרופות מכבשניה של אוושוויץ יכול לעבוד את ה' כשההכרה העומדת בבסיס העבודה היא הכרת הטוב? בשום פנים ואופן – לא! ...

כך גם בענייננו. אי אפשר לבסס את עבודת ה' שלנו על יסוד של 'הכרת הטוב', בתקופה שבה אירע החורבן הגדול ביותר בתולדות העם היהודי ...

"... אבל בעל חובת הלבבות מציע (שער עשירי, שער 'אהבת ה') [גם] דרך אחרת בעבודת ה' כמו שנאמר על אחד מן החסידים שהיה קם בלילה ואמר: א-הי הרעבתני, ועירום עזבתני, ובמחשכי לילה הושבתני, ועוזך וגדלך הורתני. אם תשרפני באש, לא אוסיף כי אם אהבה אותך, ושמחה בך. דומה למה שאמר: "הן יקטלני לא [לו קרי] אֶיִחֵל" (איוב י"ג, טו) ואל העניין הזה רמז החכם באמרו: "צרור המר דודי לי בין שדי ילין" (שה"ש א', יג), ואמרו רז"ל על דרך הדרש: 'אף על פי שמיצר ומימר לי דודי – בין שדי ילין' (שבת פ"ח ע"ב)

במדרגה האחרונה של חובות הלבבות, 'שער אהבת ה', מבסס רבנו בחיי את אהבת ה', לא על הכרת הטוב אלא על אמונה, שקיימת ועומדת אפילו בתקופה של הסתר פנים. ...

אל מול החידלון והאבדן, לנוכח הייאוש הגמור, נאחזו ניצולים באמונתם הקיומית כפי שנאחזו בחיים עצמם, אף כי שונים היו עד מאוד בתפיסתם את תכניה של אמונה זו. היו שנאחזו בציונות, במדינה, בזיכרון או בחשבון, והיו שנאחזו בחרדיות. אלה 'מאמינים באדם' למרות הכל, ואלה 'מאמינים בקב"ה', מתוך וויתור גמור על כל נסיון להבין. אלה מדברים על 'הסתר פנים' ואלה על 'גילוי פנים' ביום הדין של גוג ומגוג – המשותף לכולם, לדעתי, הוא אמונה קיומית בוערת' כאילו אמרו, כאחד: 'לא ניתן להם לבלוע את אמונתנו' – נקום ונחיה 'אף על פי כן'.

הרב יהודה עמיטל מספר על שיחה שהיתה לו עם אבא קובנר ע"ה :

אמרתי לו: איני יודע נסיונו של מי גדול יותר, שלי או שלך. אתה דגלת באמונת האדם. אחרי השואה אתה עוד יכול להאמין באדם? אני מאמין בקב"ה. איני יכול להבינו. אבל אדם אמורים להבין? במה אתה מאמין עכשיו?" [99]

מכיוון, שהרב עמיטל אינו מספר מה ענה אבא קובנר, (מעומק המחלוקת והידידות האישית ביניהם) פניתי לספרו של אבא קובנר, 'לעכב את הקריעה', [100] ודליתי משם מה שנשמע באוזני כמעין תשובה – אמונה בכלל, בקולקטיב היהודי, אם יחדל להאמין בלשון חלקות של הבטחות מרצחים, וידע לעמוד על נפשו בעוד מועד. לא 'אמונה באדם' במובן הנאיבי, ההומניסטי במנותק ממצואות אכזרית, כי אם פיכחון חסר אשליות ונכונות למרד במציאות, כדי להציל לא את חיי הפרט, כי אם את כוח עמידתו ורצון חייו של העם.

"על אטומיזיציה של הכלל"

על מניעי בכתיבת ספר "פנים אל פנים". כאן בארץ מצאתי – את האנטיטיזה לשם – גולה. לא בגבורת הנוער כאן לעומת פחדנותם לכאורה, בגולה. לא בגאווה כאן, לעומת נמיכות הרוח שם, ולא חלילה במנטליות של כמעט אדם חדש וכו'... אלא בכך שכאן ראיתי את

התגבשותו של כלל, מודע ולוחם, לעומת כלל שורשי, תוסס, מלוכד וחיוני – שבן לילה התחוללה בו אטומיזציה אנושית גמורה, והוא כרע נפל לפני שנטבח. את התהליך הזה של התפוררות ראיתי בוויילנה, ורק לימים הבינתי לדעת שאותו דבר קרה קודם לכן בלודז' ובורשה, ושהיה תהליך כזה לפני כן בברלין (אולי בליל הבדולח 1938).

עדיין מיליוני יהודים היו בחיים, רוב רובם של הריכוזים והקיבוצים היהודיים עדיין עמדו על נפשם, אך כבר נתפורר הכלל היהודי – ותחת עצה ותושייה – נתערער לחלוטין כושר התפקוד והפיכחון של הדור והנהגתו, ונתרה רק בדידותו ונאיביותו של היחיד המפוחד המבקש מפלט לעצמו.

חווית "פנים אל פנים". ידעתי בראשית – את הכוחות המפוררים בארץ. את "הלטיפונדיות" הביטחוניות-יישוביות של ראשון ורחובות. את הפער החברתי בין מגויסי צפון תל אביב ודרומה. את "התנקות" של המג"דים האזוריים וכו'. גם כאן לא היה היחיד דבר מובן מאליו, מכל מקום לא הלכה למעשה. לא היחיד הנחה את התפקוד של אזרחים והצבא. אבל כאן בארץ חשתי שמתרחש התהליך ההפוך – ממה שהכרתי. כאן הכלל מתגבש יותר ויותר, בייסורים ובדמעות ומחאות! – תוך כדי מהלומות המלחמה, שמעט מאוד ניצחונות היו בה בתחילה, התחשל היחד – האזרחי והצבאי – כלומר: נוצר כלל בעל פרוץ וסימני היכר. התחלתי לראות זאת בהליכה של אנשי רחובות למשלטים לחפור שוחות.

היתה יציאה מן ההרגעה והשאננות. הודגש פרימט הצרכים הכלליים. ניתן לומר שתחת הלה המלחמה הגוברת והמתמשכת – נתלכדה הקהילה – התעמקה ההבנה לצורכי הכלל-והאגואיזם נדחק לשעה.

את ההתהוות הזאת במלחמת העצמאות בארץ לעומת ההתפוררות שם בגולה ביקשתי להעלות ב"פנים אל פנים". לאו דווקא את סיפור עלילות הגבורה של "מעטים מול רבים", כי החוויה ההיסטורית האמיתית לא היתה של "מעטים מול רבים", אלא של מלוכדים מול האתגר! זה היה בשבילי הרגע המנחם בפגישתי הראשונה עם הארץ, וזו מקורה של כל יצירה אנושית – הנחמה שבקצה הייאוש. ומתוך החיוב למדתי יותר ויותר על השלילה שם – מה הם סימני הזיהוי של עולם הגטאות והמחנות – שותפות הגורל ובדילות ההכרה של הנדונים.

דומה שלא היתה בהיסטוריה היהודית שותפות גורל ברורה מזו שבעידן הנאצי – השיטה, התעמולה, הבידוד, הכפייה, השעבוד, העונשים, הרמייה – הריכוז וההשמדה – והכל היו שווים לפני הצורר.

עשירים ועניים, דתיים וחילוניים, לאומיים, מתבוללים ומשומדים, אזרחי הרייך מדורי דורות ומהגרים Westjuden – Ostjuden, לכולם נועד גורל משותף ללא עדות. ולמול הגורל הזה – עמדנו אנו בבדילות שלא ידענו כמותה בין הקורבנות המועדים לטבח, בינינו לבין עצמנו – בגבולות הזמן האבוד והקצוב לכולם, גדרו עצמם בעלי כוח מדומה משוללי כל אמצעים, בעלי קשרים כביכול עם השליטים ואובדי עצות, נבורישים של גיטו התנכרו לבעלי בתים מרוששים ומוכי כפן, בריאים התרחקו מחולים, הגונים ממלשינים, אצילי רוח מנוכלים – זה היה עולם שבראו השטן. השטן בראו אך המדיום הראשי היה היהודי, כפרט וככלל. במבט לאחור אני יכול להבחין את המקום והשעה – אחרי מכת הקונטריובוציה הקשה... (חובת התרומה לאוצר השטן), שוב לא היה כלל יהודי. אמנם ניתקנו חזרה ממוסדות – מהיודנראט – וכל כיוצא בזה זרועות של בית קהילה – אך מאחורי כל זה עמדה רק דאגת הפרט השקוע בצרותיו ובפחדיו

– בחיפוש אחרי צל של ביטחון לו ולמשפחתו ואחר כך לו ולשרידי משפחתו, ולבסוף רק לו ורק לו- ויישרף שאר העולם!

הלם המכות המתעתעות והמפלגות, הונחתו בשיטה ובחישוב, והאטומיזציה של הכלל התחוללה, ולא נעצרה עוד. עד כדי כך טראומטי היתה כנראה חוויה זו בזיכרוני – חמורה מן המוות עצמו – שלא יכולתי שלא לתת לה ביטוי אחרי שנים רבות בפואמה אחת שזירת התרחשותה היא לא מחוץ לחומה – אלא בתוך הגיטו לפניו מן הגדר – המפתח צלל.

הווייה של אנשים שכל אחד מחפש בציפורניו ולעצמו סדק למקלוט, סדק להיחלץ מן הגדר המאוימת – ולו לשעה ולו במחיר הגבוה ביותר – הווייה שכל שהיה כלל וסמכות ציבורית נתפורר.

המחתרת. על רקע זה ניסיתי להעלות את ייחודה של המחתרת. מעולם לא רוממתי אותה בתרועות גבורה וניצחון. לא קראתי לה "המרד הגדול" ולא "מלחמת היהודים". הרי מבחינה צבאית היא לא השפיעה כהוא זה על עצירת ההשמדה ועל מהלך המלחמה.

שום מרידה (עירונית) גם לא המרד הפולני בוורשה – שלא היה תקיף, חמוש ומקיף כמוהו בהתקוממות של [שום] עיר בירה נגד הכובש, לא הצליחו לשנות את מהלך האירועים. לא ההיבט הצבאי היה עיקרו. קל וחומר מעשה היהודים.

כבר נאמר ונאמר – לא היה שום סיכוי להצלה משמעותית במעשה המחתרת, ההצטרפות למחתרת – בעיקר זו שקראה למרד בגיטו – הכרעה אישית קשה. מנין שאבו האנשים את השראתם? מנעוריהם? – צעירים היו גם רבבות הפסיביים וכן [רבו הצעירים] בשורות השותקים. אומץ לב – ידעו לגלות גם אחרים.

גם לעת צרה לא מגלים בני אדם אלא מה שהיה בהם קודם לכן!

למחתרת הצטרפו אנשים בעלי סימני זהות ברורים: מהפכנים שנתנסו בהתנגדות למשטרי עריצות אחרים, תאים קומוניסטיים שראו בהצטרפות למחתרת מעין מילוי פקודה – ישירה או עקיפה – מהסמכות העליונה, מתוך הזדהות מוחלטת עם מטרות המלחמה של ברית המועצות.

אבל הגרעין העיקרי של המחתרת – הנוער הציוני התגבש, מתוך כך שהיינו פיסת ארץ ישראל בהווייה של הגולה – והיינו פיסת ארץ ישראל בהווייה של הגיטו – בזה היה נדמה לי, מקור כוחנו, עיקשותנו והשראתנו.

... אך דגם ההשראה לא היה דמותה של ארץ ישראל הממשית, הבנויה – אלא ארץ ישראל הנכספת, הנערגת בשירים, ברעיון, באידיאולוגיה – ארץ ישראל ההולכת להיות – המציאות האחרת ואנו שאמורים היינו ליטול בה תפקיד פעיל בעיצוב עתידה.

הרב עמיטל מאמין גדול וציוני לא פחות, לא היה שותף למרד הגיטאות. רק כשעלה לארץ, ופרצה מלחמת העצמאות, התגייס לצה"ל, ונלחם בלטרון עם חטיבה שבע. בגולה – בשואה, הוא הכין את עצמו למות על קידוש השם, בהשפעת מורו ורבו באותם הימים, ר' חיים יהודה הלוי הי"ד. [101]



"...הצלחנו לקחת אתנו ספר תורה מן הגטו, היו כמה חברים, שהצליחו להוציא ש"ס קטן. הימים האחרונים קודם נסיגת הגרמנים היו ימי אלול. הצלחנו לתקוע בשופר בראש השנה, להתפלל במניין, השתדלנו עד כמה שאפשר היה, לא לעבוד בשבת עבודות דאורייתא, ניצלנו כל רגע שיכולנו להרגיש שאנו יהודים..."

"...ערב יום כיפור היה, מצאנו עצמנו בעיר רפאים, בלי נפש חיה. הגענו לבית הקהילה היהודית... אל הבית שבו גרתי עם הוריי... נכנסנו למרתף לשהות שם ביום כיפורים. היה שם חסיד, שמצא מקווה ויכולנו אף לטבול בערב יום כיפור. חילקנו את הלחם לערב היום ולמוצאי. מה הלאה – ה' ירחם. היה אתנו מחזור, אחד קרא את התפילה בקול רם, וכך התפללנו במניין.

הגרמנים התגברו שוב, והרוסים נסוגו. משמרות הסתובבו בעיר. יריות נשמעו מכל מקום. קמנו למחרת יום כיפורים בבוקר והיינו רעבים מאד. אני ובן דודי נכנסנו לדירה שהיתה של הורי ומצאנו שם פרוסת לחם מעופשת, עם עובש ירוק. השמחה היתה גדולה, פוררנו את העובש, התחלקנו, בירכנו ואכלנו.

בינתיים שמענו שנפרץ השער למטה, וצועקים ליהודים לצאת מהמרתף. נכנסנו פנימה חדר לפנינו מחדר. חשבנו אם לומר וידוי או תהילים. אני הפסימיסט – וידוי; הוא – תהילים. בסופם של דבר אמרנו גם וידוי וגם תהילים. החיילים הגרמנים נכנסו ועברו בכל החדרים, ואולם לאותו חדר שבו היינו לא נכנסו. זה היה נס גדול..."

"... בימים הקשים שהיו לפנינו באירופה, יושבים היינו לעתים בקבוצות של צעירים, מטכסים עצה כיצד לברוח, באיזה גבול לעבור – אומר לכם הייתי בין הפסימיסטים. טענתי שאין כל טעם לברוח, הגרמנים רודפים אחרינו, נכין עצמנו לקידוש השם.

כשהגעתי לארץ פגשתי חבר מאותם ימים שהגיע לפני ארצה, היה אז חבר כפר עציון. כשראה אותי, עם טורייה בידו, אמר: "אתה יהודה? אתה ניצלת?" – שאל בכעס, "הלוא אתה הטפת למות על קידוש השם?" לא יכול היה לשכוח את דברי מאז. היה אדם חם מזג, וזו היתה תגובתו הראשונה, כשנרגע שאלני: יהודה, האם נשארת מאמין, נשארת דתי?" עניתי לו בחטף: "ואלמלא לא נשארתי דתי, הדברים היו יותר מובנים?" מי שאיבד את אמונתו, הדברים פשוטים לו יותר?

ואז מתייצב הרב עמיטל במלוא כוח אמונתו, ומשמיע את זעקתה[102]:

באמירת קדיש על ידי ציבור מביעה כנסת ישראל את מה שבליבה כלפי הקדוש ברוך הוא על רקע השואה. התייחסותנו האמונית כלפי השואה נעה סביב שני צירים, אשר לשניהם ביטויים בכתבי הקודש. הציר האחד הינו זעקת השאלה התהומית עם זעקת התביעה כלפי מעלה, "אלי אלי למה עזבני?" (תהילים כ"ב ב) – "צִיִּק אֶה יְדֹד יִי רִיב, אֵלֶיךָ אֶךְ מִי טִים אֶדֶר אֶתְךָ מִעֶרְךָ עִים צְלָחָה לוֹ לִגְדִי בְּגֵד" (ירמיהו י"ב א) כזעקת הנביא ירמיהו, וכפי שמוסיף חבקוק ואמר – "טֵה רַעֲיָנִים מֵרֵאֵת רַע, וְהֵיטָל עֵמֶל לֹא תִכָּל

– לְהִתְיַטֵּט גְדִים – חָרִי , בְּעַרְעָרָה יִקְמֶה ?!" (חבקוק א', יג). הציר השני – זה כפיפות קומה כלפי שמיא, זו המוצאת את ביטויה בדברי משה רבנו " הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט " (דברים ל"ב ד).

מצד אחד – השאלה הגדולה : למה פניך תסתיר ממנו, למה שכחתי, למה עזבתני ? נכון – נסתרים דרכי השם, אבל אתה חונן לאדם דעת , חוננת בנו שכל, תבונה אנושית, ולפי התבונה האנושית אין כל הצדקה לשרפת עשרות אלפי תינוקות מבית רבן שלא טעמו טעם חטא מעולם. אין חטא – כבד ככל שיהיה – שיכול להצדיק בעיני בשר ודם את שרפתן של עשרות אלפי אמהות כאשר בזרועותיהן יונקי שדים.

אין בעולם הישג ואין בעולם ברכה שיכולים לשמש פיצוי על שרפת אותם הרבבות שלא טעמו טעם חטא. כל הדברים בהקשר זה על תקומת המדינה בעקבות השואה – הם דברים נבובים. לא מדינת ישראל שבמציאות, זו שמדי פעם מקיזה את דמה על קיומה, אף לא מדינת ישראל האידאלית, שבחזון "איש תחת גפנו ותחת תאנתו" (מיכה ד', ד), יכולה להצדיק במשהו את מה שעבר על עם ישראל בשנות השואה. אין התייחסות דתית-אמונית [יכולה להיות] כנה, ללא זעקת התביעה הזאת : " צדיק אתה ה'... אך משפטים אדבר אותך"

אך מצד שני מרכינה כנסת ישראל ראשה כאגמון, ואומרת כלפי מעלה : " הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט ... צדיק וישר הוא " (דברים ל"ב ד). יש סתירה שלא ניתנת ליישוב בין שתי הגישות הללו. אך זה כוחה של כנסת ישראל, שעל אף התמיהות שאין להן כל יישוב, היא מצדיקה על עצמה את הדין. זה הניסיון הגדול של כנסת ישראל, הניסיון האחרון בשלהי הגולה, ולפני הגאולה : לא להבין דבר, ואף על פי כן להגיד " הצור תמים פעלו"....

רבתי, מי שהיה שם, בגיא ההרגה, לא יכול היה שלא לראות את יד השם ; הדברים היו כל כך בלתי טבעיים, כל כך בלתי מובנים, כל כך בלתי הגיוניים ; אני ראיתי אלפי חיילים רשעים של הנאצים עומדים, ומחכים, יושבים ובטלים, מאין יכולת להגיע לחזית הרוסית בשל המסילות שהיו עמוסות יהודים. איך אפשר להבין, שבתום המלחמה הגדולה הזאת עם נפילתו של הצור הגדול יימח שמו, היו המילים האחרונות שבפיו: "היהודים נצחו"!

אין מקום להיכנס לפרטים, אבל כל מי שהיה שם ראה: זה לא טבעי, את יד השם ראיתי, אבל לא את הפשר, את המשמעות; הוא דיבר אלי – אבל לא הבנתי מילה. ראו את יד השם, ראו את דבר השם, אבל – מה הוא אומר?

רבתי, אם היתה נקודת אור היסטורית אחת בשואה, היתה זאת: היו שם שני מחנות. מצד אחד מחנה הרוצחים ומצד אחד מחנה הנרצחים, ואשרינו שאנחנו השתייכנו למחנה הנרצחים. יעידו עלינו שמיים וארץ: אילו ניתנה הברירה לכנסת ישראל להתחלף בתפקיד, היתה כנסת ישראל אומרת – עדיף להיות בין הנרצחים מאשר בין הרוצחים. זאת נקודת אור היסטורית, ששום דבר לא יכול להאפיל עליה... מעולם לא אמרתי בדבקות "שלא עשני גוי" כמו בימים ההם. [103]

הרב עמיטל מדבר על יד ה' בכל, באורח בלתי טבעי לחלוטין, ובתוך הסתר פנים גמור.

אף אני כותב המאמר, ישראלי בן הדור השני, נושא את שם סבי יואל פישר הי"ד, שנרצח בחיסול הגיטו ברוהאטין, שבמזרח גליציה, בערב ערב שבועות תש"ג 1943. דיברתי פעם ביום עיון על אמונה יהודית לנוכח השואה שנערך בירושלים. דיברתי על 'הסתר פנים'.

אז הכרתי לראשונה את המשורר ניצול השואה, איתמר יעוז-קסט, שדיבר אחרי ואמר: "אינני מבין מדוע הרב שדיבר לפני דיבר על 'הסתר פנים'. אני הייתי שם, והיה שם 'גילוי פנים' – 'פנים בפנים בתוך האש'.

בקהל השומעים היו ניצולי שואה ואנשים מבוגרים. ליד שולחן הדוברים ישב גם פרופ' שבייד, שדיבר ראשון. דבריו של איתמר יעוז-קסט נתקבלו בדממת תדהמה. הגבתי ואמרתי: רק מי שהיה שם יכול לדבר כך. אילו אמרתי אני דברים כאלה, הייתם מגיבים בחמת זעם, ובצדק.

איתמר יעוז קסט, משורר ניאודתי (כהגדרתו), כותב במסה "על הדרך מהוויה של דו-שורשיות להוויה אמונית-דתית, על רקע השלכות השואה" [104]:

"ואמנם נושא כפילות-השורשים הטרנסצנדנטית היהודית, כלומר קו-השבר היהודי שבין אמונה לאי-אמונה, בין חילוניות לדתיות, מחזיר אותנו ללא – הרף להוויית השואה.

אכן, לא-אחת תוהה אני היום מהו הגורם הפסיכולוגי, שהפקיעני בראשית שנות התשעים מהשתקעותי ב'פואטיקה אמונית' [105], כשהוא מחזיר אותי במשנה-כוח לעולם החורבן של שנות מלחמת העולם השנייה ומביא אותי שוב, וביתר עוצמה, לכתיבה שירית על השואה?

עיתים נדמה לי, כי היתה זו תחושת-כשל אמונית, בשעה שכבר נהגתי לקיים מצוות – אף כי בצורה אנארכית במקצת. סבור הייתי, כנראה, כי מיציתי את גבולות ה"נושא"; זאת, מבלי שאבין כי מצוי אני בתוך תהליך של "רצוא ושוב". דומה, ביקשתי לשוב לוודאות ספרותית מוכרת, הלוא היא ודאותו של עולם השואה, אשר עסקתי בו פעמים כה רבות בעבר. על רקע זה נוצר ספר שירי "דלתות צריפים עוד נפתחות בי" [106], שהוא בעל אופי נטוראליסטי-גרוטסקי קיצוני, בניגוד לשירי "נוף בעשן" [107] האימפרסיוניסטיים. ואולם, שיר-החתימה שבספר זה הופך בעיניי את הקערה על פיה. שהרי השיר "גילוי פנים" העמיד אותי מחדש ובמודגש אל-מול המסלול התיאולוגי – והפעם מסלול תיאולוגי של החורבן. זו הפעם הראשונה שהצלחתי להעניק ביטוי להרגשה, כי השואה היא נוכחות ה' צבאות במלוא אימתו עלי אדמות, בעיצומה של מלחמת גוג ומגוג, ועל כן היא השלב הדינאמי והמחריד של קירבת הגאולה, תוך שימוש באמצעי היבחרות מודרני, שהוא – הגאז:

ל י נים

חתימה

חזרנו אל 'אמונה קיומית' שנצרפה בכבשני השואה במובן חדש-ישן, אמונה שהיפוכה אבדן, חידלון וייאוש – נחישות חזקה לשמור על העם היהודי ועל יהדותו, איש איש כפרשנותו וכהבנתו. אף על פי כן עדיין אנו בדרך – טרם הגענו לחוף מבטחים, ושנאת ישראל גואה בעולם כולו וכמובן מסביבנו.

אבל לעניות דעתי, עוד לא התמודדנו כראוי עם 'אמונה שהיפוכה הוא עוול' והיא היא מבחננו העיקרי, טעם חיינו, ותקוות עתידנו. – לשוב ולעלות מברית הגורל אל בריית היעוד, (בלשון הנפלאה של הרב סולובייצ'ק).

עם נזכה ונשוב אל 'אמונה שהיא יושר', יש תקווה לחזור באיזשהו אופן, גם אל הכרת הטוב בעולמנו:

"א' אמונה ואין עֶל, צדיק וישר הוא".

[1] בן יהודה (במילון, כרך א' עמ' 275) נותן לשם 'אמונה' 5 מובנים:

א. המידה להיות נאמן ומתמיד ולא מתחלף ומשתנה.

ב. ביטחון ושלוה.

ג. הסגולה והמידה להיות נאמן לדבר, להבטחתו.

ד. חובת היושר והצדק, ומבלי למעול מעל.

ה. מה שאדם חושב ומאמין שהוא אמת.

לענ"ד, יש כאן רק 3 מובנים מובחנים זה מזה-

1. הביטחון והיציבות (א ו-ב) – 2. היושר המוסרי והנאמנות (ג ו-ד) – 3. מה שאדם חושב ומאמין שהוא אמת.

היושר המוסרי והנאמנות אינם אלא בסיס חברתי יציב ומוצק, שכל אדם יכול לסמוך עליו ולבטוח בו. לפיכך, המובן הראשון הוא הביטחון הפיזי, והשני הוא הביטחון המוסרי, והאחד מוליד את השני. היושר, הוא עצמו ביטחון ויציבות והוא גם משרה תחושת ביטחון ויציבות.

בשורש 'אמן' מביא בן יהודה 4 צורות שונות, שלדעתי קשורות זו בזו (ועוד שתיים, שאינן קשורות).

- (1) ' מ' הוא חניך, ילד שאומנים אותו כמו אסתר אצל מרדכי, והוא הפסוק במשלי (ח' ל): "ואהיה אצלו מן, ואהיה שעשועים יום יום".
- (2) ' מ' הוא אדם ישר, מתנהג באמון.
- (3) 'אמ' - מידת מי שהוא נאמן וישר.
- (4) 'א' - שם פעולה; אמן את ידיו, או את הילד, החניך.

גם כאן המובנים קשורים זה בזה, ולא רק 1 ו-4, או 2 ו-3, אלא כולם.

החניך סומך ובוטח במחנכו – "כאשר ישא האמן" את ה' מ', והאמן הוא בסיס היושר, שאפשר לבטוח בו, ולהישען עליו. כל המובנים הם, לפיכך, גלגול משמעות של מובן אחד בסיסי – ביטחון פיזי, וביטחון מוסרי, שהוא ישר ונאמנות.

המובן האחרון של 'אמונה' ("מה שאדם חושב ומאמין שהוא אמת"), איננו מופיע כלל בלשון המקרא, ואף בלשון חכמים הופעתו מצומצמת ומסופקת, כפי שיתברר להלן. הפסוק היחיד שמביא בן יהודה לתמוך מובן זה הוא פסוק בירמיהו (ז' כח): "ואמרת אליהם, זה הגוי אשר לוא שמעו בקול ה' א'-היו, ולא לקחו מוסר, אבדה האמונה ונכרתה מפיהם". אולם ההקבלה בתוך הפסוק מבהירה היטב, ש'אמונה' כאן פירושה 'יושר מוסרי', כמו במקומות רבים במקרא, ולא 'עקרונות שמאמינים בהם שהם אמת'.

יתר על כן, גם בלשון חכמים, אין בנמצא 'אמונה' כהיפוכה של 'כפירה' – ההיפך של כופר [בע"ז, או בכל דבר]. הוא 'מודה', ממש כמו בדיון משפטי (יש כפירה במקצת ויש הודאה במקצת) – ומאמין אינו מופיע כלל בספרות חז"ל כהיפוכו של 'כופר'. די בכך כדי להבין, ש'אמונה' במשמע כזה, הוא מכבשוני יצירתה של לשון הראשונים, בתקופה, שהנוצרים כינו אותה "ימי הביניים".

באוצר לשון המקרא (פרופ' שמואל ליונשטם ופרופ' יהושע בלאו עורכים, הוצאת קונקורדנציה תנ"כית ירושלים), כרך א' עמ' 197-198, מופיעים שמונה משמעים לפועל, וארבעה משמעים לשם 'אמונה', (אחד מהם מוטעה לדעתי כי "באמונתם", בדבהי"א ט' כב, איננו 'משרה קבועה' אלא 'דבריהם הנאמנים'), שעיקרם יציבות ויציבות האופי וההתנהגות הישרה באמת ובצדק ותום-לב.

אמנם אחרי פירוט המשמעים של 'אמונה', שולחים המחברים את הקורא לאנציקלופדיה מקראית כדי לעמוד "על ההבדל שבין משמעות השם בלשון המקרא להוראתה בלשון התיאולוגיה המאוחרת". ואכן, פרופ' יצחק הינמן (אנצמ"ק, כרך א' עמ' 426, בערך 'אמונה') כתב שם דברים דומים לניתוח המובא במאמרנו זה: "בלשון המקראית מורה השם 'אמונה' על המושגים אמונים ונאמנות, והוא נרדף לשמות תקווה וביטחון. בייחוד נקרא ה' א' אמונה" (דברים ל"ב ד), על שום שהוא מנהיג ביושר את עולמו (תהילים ל"ג ד), ואת חסידיו (ק"ט עה), ואינו משקר באמונתו (פ"ט לד), אלא שומר הבטחתו שנשבע עליה (פ"ט נ). ... על האדם נאמר: "וצדיק באמונתו יחיה" (חבקוק ב' ד), מפני שישרה נפשו בו; אין כאן רמז להחזקה בדבר ה' (כפי שכתב גזניוס ואחרים). ... על האמונה בחינת עיקר מן העיקרים, ובניגוד לכפירה, מורים ביטויים הנגזרים משורש 'אמן' רק מימי הביניים ואילך... מתוך סקירה לשונית זו אין ללמוד, שההכרה במציאות הא' לא היתה חשובה בעיני המקרא....

אותה ההכרה היתה בבחינת יסוד מובן מאליו, שאינו טעון בירור והטעמה, שהרי אין לבטוח במי שעצם מציאותו מוטל בספק... "(הבאתי את דבריו בקיצורים, ובראשי פרקים). גם ו. באומגרטנר בלקסיקון שלו על שפת המקרא, Hebraisches und Aramaisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden 1967, מביא 6 מובנים ל'אמונה', ועיקרם – חוזק, יציבות והתמדה, חובה תמידית, נאמנות וביטחון. בכך הוא מצמצם עוד יותר את המושג המקראי, כך, שגם המובן המוסרי איננו אלא המשך של היציבות, הביטחון והנאמנות.

[2] הביטוי של ירמיהו הוא עז, כואב וקשה, מאחר שהוא מופנה כלפי ה': "אתה ידעתה (!) זכרני ופקדני והנקם לי מרדפי... לא ישבתי בסוד משחקים ואעלז – מפני ידך בדד ישבתי, כי זעם מלאתני. למה היה כאבי נצח ומכתי אנושה, מאנה הרפא (?) – היו תהיה לי כמו אכזב, מים לא נאמנו. (ט"ו טו-יח). ירמיהו הנרדף, שכה סבל בגלל שליחותו הנבואית ציפה לעזרת ה' בדרך שאפשר לבטוח בה ולסמוך עליה, אבל הוא מאוכזב קרוב ליאוש. אכן, הביטוי הזה נחשב לירמיהו לחטא, כפי שנרמז מיד בתגובה ה': "לכן, כה אמר ה' אם תשוב – ואשיבך, לפני תעמד". אבל מאידך ה', גם מבטיח לו לחזק אותו מול רודפיו, ולהושיעו, ומכאן, שאין זעקתו מופרכת: "ונתתיך לעם הזה לחומת נחושת בצורה, ונלחמו אליך ולא יוכלו לך, כי אתך אני להושיעך ולהצילך נאם ה'. והצלתוך מיד רעים פְּדִתִּיךְ מִיַּד עֲרֻצִים". (ירמיהו ט"ו כ- כא). תחושות כאב, אבדן ויאוש כאלה וקשים מאלה, הם שהזינו גם את משבר האמונה של דורנו, דור שעבר את השואה. ירמיהו ואיוב, דמויות המופת של הסבל המקראי, העניקו לגיטימציה מסוימת גם לקריאות תגר, ולהטחת דברים קשים כלפי שמיא. אמנם, היו גם גיבורי אמונה, שאמונתם (=בטחונם בישועת ה') התחזקה והתעצמה, דווקא לנוכח האימה הגדולה מכל.

[3] השם רפידים נדרש על ידי רבי יהושע כ'רפי ידיים' ר' סנהדרין ק"ו ע"א.

[4] מכאן גם 'אמן', כהכרזת קיום והצהרת נאמנות בפרט, בהקשר של ברית: "ואמר כל העם אמן" (דברים כ"ז 12 פעמים ור' נחמיה ה' יג, ח' ו, ובסיומי תפילות בתהילים ובדברי הימים, ובתפילת העם עד היום).

אף כאשר משביעים את האשה שיש חשד של ממש (ולפי חז"ל אף עדות חלקית) על סטייתה, עונה האשה על שבועת האלה, כשהיא מקבלת אותה עליה: "ואמרה האשה אמן אמן" (במדבר ה' כב).

[5] מכאן גם תואר הפועל "אמנה" ו- "אמנם", במשמע של אכן, כך הדבר (בראשית כ' יב; יהושע ה' ז' כ; איוב ט' ב; איוב י"ט ד-ה; איוב ל"ד יב, ל"ו ד; ועוד.

[6] על אחז המלך שלא היה מוכן לסמוך על ה' והתכונן לשלוח שוחד למלך אשור (מלכים-ב ט"ז ז-ח) אמר ישעיהו: "אם לא תאמינו כי לא תֵּי מִן " (ז' ט), כלומר- אם לא תבטחו בדבר ה' לא יהיה לכם ביטחון, ולא תוכלו להחזיק מעמד (ר' דברי הימים-ב כ' כ).

על המאמין בדבר ה' אומר ישעיהו: "המאמין לא יחיש", כלומר: לא יפחד, ולא ינוס, אלא יסמוך על 'אבן הפינה' של ישועת ה' (ישעיהו כ"ח טז).

י"ד כאן המקום לנסות ולבאר את הפסוק הקשה, הנראה כ'מקרא קצר': "לולא האמנתי לראות בטוב ה', בארץ חיים- קוה אל ה', חזק ויאמץ לברך, וקוה אל ה'" (תהילים כ"ז יג-יד).

רוב המפרשים קשרו אותו אל הפסוק הקודם – " ל . . נְנִי . נְפֹ צְרִי . יִקַּמְ בִּי עֵדִי . קָר וַיִּפֶחַ חֶמֶס – לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים", ובלשון רש"י: "אם לא שהאמנתי בקב"ה כבר קמו בי אותם עדי שקר וכילוני" כך פירש גם ראב"ע: "זה קשור באשר לפניו...". וכן רד"ק! אלא שהם פירשו את "קוה אל ה'" כתוכן האמונה שמצילה מעדי השקר – ורש"י מעמיק ואומר: "ואם לא תתקבל תפילתך – חזור וקוה אל ה'".

לפי רש"י יש מעין השלמה סמויה בין פס' י"ב לפס' י"ג ועוד השלמה סמויה בסוף פס' יג: "אל תתנני בנפש צָרִי, כי קמו בי עדי שקר וַיִּפֶחַ חֶמֶס" [וכמעט הצליחו לכלותני] לולא האמנתי... [ומהי אמונתי] קוה אל ה'".

בדרך אחרת אפשר לפרש את פסוק יג-יד עצמם בתור מקרא קצר': "לולא האמנתי [אז לא זכיתי] לראות בטוב ה' בארץ חיים- [ומזה יש ללמוד:] קוה אל ה'...".

אבל על פי דרכו של א"מ ז"ל בפירוש לשון המקרא, יש לפרש את "ל לא" כהכפלת 'ל /לא', דהיינו: הלוואי (בלשון חכמים). הניקוד החריג שעל פי המסורה על מילת לולא, מעליה ומתחתיה עשוי לרמז לפירוש זה. ( ר' ד"ר יחיאל בן נון, ארץ המוריה, פרקי מקרא ולשון.)

מתוך תחושה עמוקה של הסתר פנים ושל נטישה עולה הזעקה בחלקו השני של המזמור: "אל תסתר פניך ממני... אל תטשני ואל תעזבני א'-הי ישעי. כי אבי ואמי עזבוני וה' יאספני... הַרְנִי ה' דרכך... אל תתנני בנפש צרי... לולא האמנתי (=הלוואי בטחתי) לראות בטוב ה' בארץ חיים – קוה אל ה', חזק ויאמץ לברך, וקוה אל ה'" (תהילים כ"ז ט-יד).

[7] פסוק זה מחייב דיון מיוחד- האם נפרש אותו על צדיק בוטח בה' וחי באמונתו = בטחוננו?

או נאמר: 'וצדיק בִּישֵׁרוֹתוֹ יחיה'?

שני הפירושים אפשריים, ואין בהקשר די כדי להוכיח, אך לשאלה זו חשיבות מכרעת למען הגדרת ה'אמונה' בדורות הבאים, מפני שפסוק זה נתפרש כעמוד תווך, העמוד המרכזי של עולם ה'אמונה', ולא רק בחסידות החדשה. לפיכך, מזדקק כאן לסוגיית חז"ל המפורסמת, שממנה נגזרה חשיבותו המכרעת של פסוק זה!

(תלמוד בבלי מסכת מכות דף כג עמוד ב)

דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה,

שלוש מאות וששים וחמישה לאוין כמנין ימות החמה,

ומאתים וארבעים ושמונה מצוות עשה כנגד איבריו של אדם.

אמר רב המנונא: מאי קרא? +דברים ל"ג+ תורה צוה לנו משה מורשה,

תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום.

בא דוד והעמידן על אחת עשרה, דכתיב: +תהלים ט"ו+

מזמור לדוד [ה'] מי יגור באהלך, מי ישכון בהר קדשך?

- (1) הולך תמים (2) ופועל צדק (3) ודובר אמת בלבבו
  - (4) לא רגל על לשונו (5) לא עשה לרעהו רעה (6) וחרפה לא נשא על קרובו,
  - (7) נבזה בעיניו נמאס(8) ואת יראי ה' יכבד
  - (9) נשבע להרע ולא ימיר,
  - (10) כספו לא נתן בנשך (11) ושוחד על נקי לא לקח
- עושה אלה לא ימוט לעולם.

... כשהיה ר"ג מגיע למקרא הזה היה בוכה,

אמר: מאן דעביד להו לכולהו הוא דלא ימוט? הא חדא מינייהו ימוט?!

אמרו ליה: מי כתיב עושה כל אלה? עושה אלה כתיב, אפילו בחדא מינייהו;

דאי לא תימא הכי, כתיב קרא אחרינא: +ויקרא י"ח+ אל תטמאו בכל אלה,

התם נמי הנוגע בכל אלה הוא דמטמא, בחדא מינייהו לא?

אלא לאו באחת מכל אלה – הכא נמי באחת מכל אלו.

בא ישעיהו והעמידן על שש, דכתיב: +ישעיהו ל"ג+

(1) הולך צדקות (2) ודובר מישרים

(3) מואס בבצע מעשקות (4) נוער כפיו מתמוך בשוחד

(5) אוטם אזנו משמוע דמים (6) ועוצם עיניו מראות ברע.

וכתיב: +ישעיהו ל"ג+ הוא מרומים ישכון מצדקות סלעים משגבו, לחמו נתן מימיו נאמנים.

... בא מיכה והעמידן על שלש, דכתיב: +מיכה ו'+ הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך

כי אם (1) עשות משפט (2) ואהבת חסד (3) והצנע לכת עם (ה') אלהיך.

עשות משפט – זה הדין. אהבת חסד – זה גמילות חסדים.

והצנע לכת – זה הוצאת המת והכנסת כלה.

והלא דברים קל וחומר: ומה דברים שאין דרכן לעשותן בצנעא – אמרה תורה: והצנע לכת,

דברים שדרכן לעשותן בצנעא – על אחת כמה וכמה.

חזר ישעיהו והעמידן על שתיים, שנאמר: +ישעיהו נ"ו+

כה אמר ה' (1) שמרו משפט (2) ועשו צדקה.



בא עמוס והעמידן על אחת שנאמר: +עמוס ה' + כה אמר ה' לבית ישראל (1) דרשוני וחיו.  
מתקיף לה רב נחמן בר יצחק, אימא: דרשוני בכל התורה כולה!

אלא, בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר: +חבקוק ב' + וצדיק באמונתו יחיה.

הסוגיא מכריעה את פירוש הפסוק בחבקוק לצד המוסרי. כל העמודים שעליהם נשען הכל:  
אחד עשר של דוד, ששה של ישעיהו, שלושה של מיכה, שנים של ישעיהו – כולם משעינים  
את הכל על היושר הצדקה והמשפט. לפיכך ברור שגם 'אמונתו' של צדיק בנבואת חבקוק  
פירושה 'ישרותו' ובה יחיה.

זו הכרעת חז"ל.

על אף פירושו המדהים והנועז של רש"י (שם כ"ד ע"א), שלפיו הנביאים מורידים את הרף  
הדרוש כדי לזכות בדין, מאחר שהדורות מתמעטין (!! – נראה פשט הסוגיא אחרת:

בא דוד והעמיד את כל 613 המצוות- על 11 [עמודים] – כלומר, יסודות, שאם הם קורסים,  
מתמוטט היכל התרי"ג כולו.

זהו גם לשון הכתוב (תהילים ט"ו):

"ה' מי יגור באהלך

מי ישכן בהר קדשך" –

כלומר, מי יש לו זכות כניסה לגור ולשכון במקדש ה' מי יוכל לעלות "בהר ה'", ולעמוד  
"במקום קדשו"? רק "נקי כפיים ובר לבב". (תהילים כ"ד ד) – כלומר רק מי שזכאי לכך  
מבחינה מוסרית!

ובסוף המזמור הלוא נאמר: "עַיִן הַאֲלֹהִים לֹא יִטְּלֶהָ לָם" – כלומר, אלה הם היסודות.

מפתיע ומעורר התרגשות למצוא בסוגיא את בכיו של רבן גמליאל, מתוך חשש עמוק, שלא  
יוכל לזכות בדין אם כל היסודות האלה הכרחיים, ואת דברי ההרגעה שאמרו באזניו. בנוהג  
שבעולם, כשאדם בונה את ביתו גדול ויפה, הוא יוצק לו יסודות חזקים, ואם המהנדס דורש  
11 עמודים, הוא לא יסתפק באחד, או בשניים מפני חשש התמוטטות. לכן בכיו של רבן  
גמליאל מובן יותר מדברי ההרגעה שנאמרו לו, על אף ההוכחה, מן הכתוב בתורה (ויקרא  
י"ח).

אכן די באחת התועבות כדי לטמא את הארץ אך לא די בעמוד אחד מתוך אחד-עשר, כדי  
לשאת בית. אדרבה די בעמוד אחד רעוע, כדי להפילו. מכאן יש לומר גם, ש- 11 עמודים  
שקולים בדיוק כמו 6, 3, 2 ואחד – רק הקונסטרוקציה משתנה, ויחד איתה כמות האבן,  
הברזל – והביטחון. כי 'אמונה' היא בטחון. אגב, במו עיני ראיתי בית שלם ניצב לתלפיות על  
עמוד מרכזי אחד, כמובן, עבה ומוצק. ה"עמודים" עשויים מאותם יסודות, של צדקה ויושר  
ומשפט, והיכל התרי"ג כולו נשען עליהם. גם לשונו של ישעיהו מפורשת בכיוון זה:

"הַלֵךְ צֶדֶק תִּדְבֹר מִיָּדָיִם

מֵאִסּוּ בְּצַע מַעַל, תִּנְעַר, יוֹמֵי מֶלֶךְ, חֲדָה  
אֲטֵם זָנְמֵ, מַעַל מֵיָמַי (=רכילות מסוכנת ולשון הרע)  
וְעַצְמֵ עֵינָיו מֵרָא תִרְעָה –

הָא מְרָמִים יְהוָה  
מִצְדָּת סְלָעִים מֵיָמַי  
לְחַמְנָה  
מִיָּמָיו נֶאֱמָנִים (ל"ג טו-טז).

ששת עמודי המוסר, הם כמו יסודות יצוקים בסלע, ולכן יש לו ביטחון ואמונה במשכנו ובמזונו.  
מכאן מתבקשת מסקנה נוספת, ביחס לתפילות, לקורבנות, לחגים ולשבתות ולכלל המצוות  
שבין אדם למקום – כל אלה מותנים ותלויים ונשענים על עמודי הצדקה והמשפט והיושר  
המוסרי, שבין אדם לחבירו. הלוא כך בפירוש אומרים הנביאים תמיד, ( ור' ישעיהו נ"ח ;  
עמוס ה' כד-כה; הושע ו' ו; מיכה ו' ו-ח; ירמיהו ז' ג-יא; תהילים כ"ד ג-ד ; תהילים נ' ; ועוד.)  
כדוגמת חזון ישעיהו בן אמוץ (פרק א, יא-יז + כז):

"לָהּ יִרְבֵּה זְבַחֵיכֶם יֹאמַר יְדוּד, בְּעַלְתֵּי אֵילִים וְחִלְבֵּי מְרִיאִים, וְדָם רִים כָּבֵד יִם  
וְעַדִּים לֹא חֲפָצִי: יִתְבַּא לְרֹא תִנְיָ, מִי בִּי. זֹאת מִדְּכֶם רְמַס חֲצָרִי: לֹא תִסִּיפֵ הִבִּיא  
מִנְחָתִי וְאֶקְטֹרֶת עֵבֶה הִיא לִי, חֲדָה וְתִקְרָא מִקְרָא לֹא אֶכֶל וְנִשְׁעָרָה: חֲדָה יִכֶם  
מִעֲדִיכֶם, וְנִשְׁפֵּי הִי עָלַי לְטָרַח, נִלְאִיתִי נָא: בְּפָרִי כֶם יִכֶם עָלַי עֵינֵי מֵיָמַי, מֵיָמַי  
תִּפְּהֵ אֵינִי מַעַל, יְדִיכֶם מִיָּמַי מִלֵּא: רַחֲמֵי הִי הִסִּיר רַע מֵעַלְלֵיכֶם מִגְדֵ עֵינֵי, חֲדָל  
הִרְעָ: לְמַד הִיטֵב. מִיָּמַי אֶרְחֹמֶךָ, פֶּטִי יִתֵּם רִיב לְמִנְהָ: "...." צָן מִיָּמַי ט  
וְדָה, וְיִבִּיהָ צְדָקָה"

[8] אבל רש"י פירש שם שסומכים על היושר בהפרשת מעשרות.

[9] הנסיון לפרש "נשאת ונתת באמונה" כחיוב ללמוד ענייני אמונה וכמאמץ להרחיק את  
הכפירה הוא דרשה (מודרנית) יפה, שבאה לחזק את לימודי האמונה, בניגוד לאלה  
שחושבים שרק ההלכה חשובה נכון ללמוד חובה זו מן הרמב"ם (למשל, הלכות יסודי התורה  
פ"א ופ"ב), אבל "נשאת ונתת באמונה" בלשון חז"ל, פירושו, אך ורק, יושר במסחר בעסקים  
ובעבודה.

[10] למשל, תלמוד בבלי סנהדרין לח עב, תלמוד ירושלמי בבא מציעא פ"ה ה"ח, ספרא  
בחוקותי פרשה ב', ילקוט שמעוני פרשת בחוקותי רמ"ז תרע"ג, ילקוט שמעוני משלי רמ"ז  
תתקנ"ד. תודתי על הערה זו נתונה לתלמידי השיעור בכתבי הרב קוק, בשבתות, בביתנו  
באלון שבות.

[11] בבלי נדרים כה עא, בבלי קידושין מ עא, ספרי במדבר פרשת שלח, קי"א, מדרש תנאים  
לדברים י"א כח, ילקוט שמעוני שלח תשמ"ח

[12] אני מודה לו על מה שלימדני בפרשנות רס"ג למקרא, בשפת המקור. הרבה ממה שלמדתי משוקע במאמר זה.

[13] חגי בן-שמאי, "עשרת עיקרי האמונה של רב סעדיה גאון", דעת 37 תשנ"ו, עמ' 11-26. ההערות 12-16 לקוחות מתוך המאמר של חגי בן שמאי. על כתב היד ר' מאמרו בקרית ספר ס"א (תשמ"ו-תשמ"ז) עמ' 313-332.

[14] הרב יוסף קאפח תרגם לראשונה פירוש זה מתוך העתקה של הדיין שמואל בן יצחק (אשכנזי) הספרדי שפעל במצרים לפני הרמב"ם, וכתב פירוש על ספר שמואל (בערבית – יהודית) יש כמה שינויים בהעתקה זו ביחס למקור של רס"ג. תרגומו של הרב קאפח מופיע בספרו, רס"ג על התורה (מוסד הרב קוק) עמ' קע"ה-קע"ו.

[15] בביאורו לשמות יד לא, רס"ג דן ברחבה בהבחנה בין יראה לאמונה, בקשר לדברי הכתוב "וייראו העם את ה' ויאמינו בה" (כ"י ב, דף 2ב) הוא מפרט חמש דרכים שונות ביראה, עם הרבה אסמכתאות מן המקרא, וממשיך:

וביאור עשרת מיני ענייני האמונה (המונח העברי במקור!) יהיה להלן בשירה הששית מעשר השירות אם ירצה ה'. ומה משותף [לכל העשרה], שהם צריכים לארבעה דברים

א. אמונה בה' יתברך ויתעלה כמו שנאמר: האמינו בה' אליהם ותאמינו' (דה"ב כ' כ).

ב. אמונה בשליחיו ובנביאיו כמו שנאמר: 'האמינו בנביאיו והצליחו' (שם)

ג. אמונה בהודעות שנמסרו בשמם כמו שנאמר 'מי האמין לשמעתינו' (ישע' נג א) [כלומר] הודעותינו

ד. אמונה בעולם הבא כמו שנאמר 'לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים (תה' כז יג)

ותיאר את האבות כאן בשני מיני קבלת משמעת, יראה ואמנה (שני המונחים העבריים במקור!) שהרי הוא אומר: 'וייראו ויאמינו', ובשני מינים אלה נשלמת האמונה בה', וביאורם הוא: קבלת ההבטחה והאיום כאמת.

[16] לפי תוכנו של פירוש זה, ברור, שהוא שייך לשלב מוקדם יחסית ביצירתו של רס"ג. אין בו הפניות אל חיבורים אחרים אלא אל חיבורים מתוכננים שספק אם נכתבו אי פעם. כיום יש בידינו כתב-יד המכיל את רובו של 'פירוש עשר שירות' (british library, or.8658 ללהלן: כ"י ב).

[17] אחרי שהוא מסביר באריכות כיצד הפסוקים האלה הם משל לתיאור ה', ומדוע בחר הנביא דוד דווקא בדימויים אלה, הוא אומר (כ"י ב, דף 18 ב):

וביאור עשרת הביטויים הריהו, שהמאמין חייב להאמין בה' יתברך על פי עשרה כללים של אמונה.

לשון המקור של המילים האחרונות היא: "בי פֶּנוֹן מִן אֵל אֲמָנָה", ואפשר לתרגמן גם בעשר דרכים, או בעשרה אופנים, של האמונה. המונח "פֶּנוֹן" משמש לרס"ג כבר בפסוקה הקודמת (שהיא, מעין מבוא פרשני לעיקרים) באותה הוראה. במקום אחר, בפירוש הפסוק: "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" מכנה רס"ג את העיקרים 'אלי' אנואע מעאני אל-אמאנה", (בתרגום מילולי: עשרת מיני עיני האמונה). כל הכינויים האלה מורים על עניין אחד, הוא עיקרי האמונה שחייב המאמין להחזיק בהם. להבנת העיקרים ראוי לשים לב, שרס"ג מלווה כל עיקר בהסבר פרשני על יחסו של העיקר אל הלשון שבה הוא מתואר בשירה, וברוב המקרים הוא מביא גם פסוקים להצדקת הפירוש המוצע לכתוב. רוב הפסוקים אינם אסמכתאות לתוכן העיקרים, כפי שניתן היה לצפות ברשימה כזו, אלא אסמכתא פילולוגית. יוצאים מכלל זה העיקרים ז-ט ואולי גם ה.

ובכן עשרת העיקרים הם:

א. שהוא נצחי (קיים מעולם) אשר אין לו התחלה. את התכונה הזו כינה הנביא בשם 'סלעי', משום שכל מה שבארץ נעתק ממקום למקום חוץ מהסלע.

ב. שהוא מקיף את כל הדברים, והם קיימים בו, (או: מכוחו). וכינה זאת הנביא בשם 'מצודתי' משום שהמערה מקיפה את מי שמוצא בה מחסה. כמו שנאמר, "ודוד אז במצודה ומצב פלישתים אז בית לחם" (שמואל ב כ"ג יד); "וישב דוד במצד על כן קראו לו עיר דוד (דברי הימים-א י"א ז).

ג. שהוא יוצר כל הברואים והמַגְלָה אותם, וכינה זאת מפלטי משום, שהתגלות הדבר מכונה בלשון אבותינו 'פילוט' כמו שנאמר "תפלט פרתו ולא תשכל" (איוב כ"א י).

ד. אלהי: יהיה [המאמין] משוכנע בדעה (יעתקד) שהוא אלוהיו שהטיל עליו דת, והוא שיעשה מה שציווהו בדרך השכל או התורה, ויימנע ממה שאסר עליו בטבע או בנבואה.

ה. צורי: ההוראה היסודית של המלה היא 'סלעי', והכוונה היא 'היסמכות'. [המאמין] חייב להיסמך על ה', ולהיות שבע רצון בגזירתו, ולא לבחור (או:לשתף) הנהגה אחרת מלבדו. משמעות 'צור' חלה על זה, שהרי הוא אומר, 'הצור תמים פעלו, כי כל דרכיו משפט' (דברים ל"ב ד).

ו. מחסה: הוא זה שמוצאים אצלו מחסה, שהרי הוא אומר [כאן] 'אחסה בו', המאמין חייב אפוא לעשות בגופו (או בעצמו) את מה שציווה עליו ה' ביד שליחו, כמו שנאמר "כל אמרת אלוה צרופה, מגן הוא לכל החוסים בו (משלי ל"ה); הרי הוא כורך בהזכרת 'חוסים' את 'אמרת אלוה'. ונאמר עוד: "האל תמים דרכו, אמרת ה' צרופה, מגן הוא לכל החוסים בו (להלן בשירת דוד פס' לא); ונאמר, טוב ה' למעוז ביום צרה, וידע חֲסִי בו (נחום א'ז). וכאשר אמר, "והשארתי בקרבך עם עני ודל, וחסו בשם ה'" (צפניה ג יב), ביאר את משמעות 'חוסו' ואמר אחריו "שארית ישראל לא יעשו עולה, ולא ידברו כזב, ולא ימצא בפייהם לשון תרמית (שם יג).

ז. קרן ישעי, כלומר יסוד הישועה, המאמין חייב להיות משוכנע בדעה, [17] שה' עתיד להושיע את עמו, ולחלצם מן השעבוד הזה שהם בו, ויקיים להם את הבטחתו בימות המשיח, כמו שאמר, וּשְׁם דֶרֶךְ, אֲרָאנוּ בִישַׁע אֱלֹהִים" (תהילים נ' כג).

ח. 'משגבי' [המאמין חייב להיות] משוכנע בדעה, שה' יגן עליהם מפני מלחמות האומות, שיגיעו עם גוג וכל דורשי רעתם, שהרי שגבון מורה על כגון זה, שכן הוא אומר, "ממתקוממי תשגבני" (תהילים נ"ט ב).

ט. [המאמין חייב] להאמין, שה' יגמול לצדיקים שכר תמידי בעולם הבא, [שכר] שלא ייפסק, וכינה זאת במונח 'מְגִנִי', כמו שאמר לאברהם: "אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד" (בראשית ט"ו א), ואמר בעניין זה יצפן לישרים תושיה, מגן להלכי תם' (משלי ב' ז).

י. [המאמין חייב] להאמין, שה' מעניש ביד קשה את מי שכפר בו, והמרה את פיו, וכינה עניין זה 'מנוסי', משום שהצדיקים ינוסו באותה שעה אל ה', והוא יצילם מקשי העונש, כמאמר הנביא ה' עֲזִי וּמְעֲזִי וּמְנוֹסֵי בְיוֹם צָרָה (ירמיהו ט"ז יט). ואמר לפושעים, "ומה תעשו ליום פְּקֻדָה, ולשואה ממרחק תבוא" (ישעיהו י' ג); אף הם לא ימצאו מנוס לברוח אליו, שכן הוא אומר, "וזהו הנס מקול הפחד! ל אל הפחת, והעולה מתוך הפחת ילכד בפח, כי אַךְ ות ממרום נפתחו, וירעשו מוסדי ארץ' (ישעיהו כ"ד יח).

[18] רשימת העיקרים שבפירוש עשר שירות היא היחידה המסודרת יפה, ומתאפיינת גם במניין העיקרים. ברם, מעין רשימות כאלה, אמנם בלא מניין שיטתי, נודעו מכבר בכתבי רס"ג, ויש עניין להשוות כאן בקיצור בין כל הרשימות; ובייחוד משום שהרשימות השונות משקפות ככל הנראה, שלבים שונים בתולדות הגותו של רס"ג, ובהתפתחות אישיותו הרוחנית.

רשימה אחת נמצאת בחיבור העיוני החשוב ביותר של רס"ג, 'אמונות ודעות'. בסוף המאמר השני, הדין בייחוד האל, עומד רס"ג על החובה, החלה על כל אדם בלי קשר להכרתו הנכונה את תארי האל, לשבח אותו בתארו הנכונים, והוא מפרט אותם תוך כדי דיבור. להלן רשימת התארים, שאינה ממוספרת במקורה: בסוגריים רשומים מראי המקום לאסמכתות המקראיות המובאות במקור כלשונן, והן תוכניות ולא פילולוגיות:

א. [האל] נצחי מעולם ועד עולם (דברים ל"ג כז).

ב. [הוא] האחד באמת (נחמיה ט' ו).

ג. חי וקיים (דברים ל"ב מ).

ד. כל יכול (דברים י' יז).

ה. יודע הכל ידיעה שלמה (איוב ל"ז טז – "מפלאות תמים דעים").

ו. בורא הכל מבראשית (ירמיהו י' טז).

ז. אינו עושה שווא ותוהו (ישעיהו מ"ה יח)

ח. אינו עושק (דברים ל"ב ד).

ט. אינו עושה בעבדיו אלא את הטוב היותר (תהילים קמ"ה ט)

י. אינו משתנה (מלאכי ג' ו)

יא. מלכותו לא תכלה (תהילים קמ"ה יג).

- יב. פקודתו מתבצעת ואין להשיבה. (שם ק"ג יט-כא).
- יג. חייבים לשבחו בתארו הנאים והנעלים (שם קל"ח ה-ו)
- יד. הוא נעלה על כל תיאורי המתארים ושבחי המשבחים (נחמיה ט' ה)
- רשימה מקבילה מצויה בקטע מהפתיחה לספר 'חיוב התפילה' (לרס"ג), שפרסם מ' צוקר, (PAAJR 43, 1976 PP.29-36) במהלך דיון על עניינים, שחייב המתפלל להודות בהם, כלומר להצהיר על הכרתו בהם והם מנוסחים כמעין עיקרים. היא קצרה יותר מהרשימה הקודמת, ועם זאת דומה לה מאוד. גם ברשימה זו אין העיקרים ממוספרים, וגם בה מלווים העיקרים באסמכתות ענייניות מן המקרא, שמראי-המקום שלהן רשומים בסוגרים:
- א. ייחוד האל (דברים ד' לה).
- ב. הוא נצחי מעולם בלי ראשית, ועד עולם בלי אחרית (ישעיהו מ"ד ו).
- ג. הוא כל יכול ואין נעלם ממנו דבר (איוב מ"ב ב).
- ד. הוא יודע את כל מה שבשמים ובארץ (תהילים קי"ג ו; משלי ט"ו ג).
- ה. הוא צדיק ואינו עושק (דברים ל"ב ד).
- ו. החכם אשר אינו עושה דבר בלי תכלית (ישעיהו מ"ה יח, יט).
- ז. ברא את הבריות לתועלתם (שם מ"ח ז)-"אני ה' ... מלמדך להועיל מדריךך בדרך תלך".
- ח. אינו רוצה לעבדיו אלא את הטוב ביותר[18](שם מ"ב כא)
- ט. יש לשבחו בתיאורים הנאים ביותר (תהילים קל"ח ה-ו)
- י. הוא נעלה על כל מה שיתארוהו המתארים וישבחוהו המשבחים [18](נחמיה ה' ט)
- אלה הם הדברים שיש להודות בהם.

[19] אכן המובן הערבי זהה למובן המקראי שהגדרנו לעיל בפרק א'.

[20] כידוע, בימי בית שני קראו עשרת הדיברות, ואחר כך קריאת שמע כמוכח מן המשנה (תמיד פרק ה' ור' בבלי ברכות י"ב ע"א), וגם מתעודות מדבר יהודה, ר' י. ידן, תפילין של ראש מקומראן, היכל הספר, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 27, 29.

[21] המצוה הראשונה היא הצווי אשר צונו לדעת האלוהות והוא שנדע שיש שם עילה וסיבה הוא פועל לכל הנמצאות, והוא אמרו ית', "אנכי י"י אלהיך". (שמות כ', דברים ה').

והמצוה השניה היא הצווי שצונו בידיעת היחוד והוא שנדע כי פועל המציאות וסיבתו הראשונה אחד, והוא אמרו יתעלה, שמע ישראל י"י אלהינו י"י אחד. (דברים ו')

והמצוה השלישית היא שצונו לאהבו יתעלה, וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג, וזאת היא האהבה המחוייבת. ולשון ספרי (פ' שמע) לפי שנאמר ואהבת את י"י אלהיך (דברים ו').

והמצוה הרביעית היא שצונו להאמין יראתו יתעלה ולהפחד ממנו, ולא נהיה ככופרים ההולכים בקרי, אבל נירא ביאת ענשו בכל עת, והוא אמרו יתעלה את י"י אלהיך תירא. (דברים ו'; י')

והמצוה החמישית היא שצונו לעבדו יתעלה, וכבר נכפל צווי זה פעמים, אמר (שמות כ"ג כה) ועבדתם את י"י אלהיכם, ואמר (דברים יג ה) ואותו תעבודו ואמר (דברים ו יג) ואותו תעבוד, ואמר (ס"פ עקב), ולעבדו בכל לבבך ובכל נפשם.

והמצוה השישית היא שצונו להדבק עם החכמים, ולהתייחד עמהם, ולהתמיד בישיבתם, ולהשתתף עמהם בכל אופן מאופני החברה, במאכל ובמשתה ובעסק כדי שיגיע לנו בזה להדמות במעשיהם ולדעת הדעות האמתיות מדבריהם והוא אמרו יתע' (דברים י') ובו תדבק.

והמצוה השביעית היא שצונו להשבע בשמו יתעלה, כשנצטרך לקיים דבר מן הדברים או להכחישו, כי בזה הגדולה לשם יתע' וכבוד ועילוי. והוא אמרו (דברים ו'; י') ובשמו תשבע.

והמצוה השמינית היא שצונו להדמות בו יתעלה לפי יכלתנו, והוא אמרו (דברים כ"ח) והלכת בדרכיו.

והמצוה התשיעית היא שצונו לקדש השם, והוא אמרו (ויקרא כ"ב) ונקדשתי בתוך בני ישראל.

והמצוה העשירית היא שצונו לקרוא קריאת שמע בכל יום ערבית ושחרית, והוא אמרו יתעלה (דברים ו'), ודברת בם בשבתך בביתך וגו' ובשכרך ובקומך.

והמצוה הי"א היא שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה, וזה הוא שנקרא תלמוד תורה, והוא אמרו (דברים ו'), ושננתם לבניך.

והמצוה הי"ב היא שצונו להניח תפילין שלראש, והוא אמרו יתע' (דברים ו') והיו לטוטפות בין עיניך.

והמצוה הי"ג היא שצונו להניח תפילין שליד, והוא אמרו וקשרתם לאות על ירך (דברים ו').

והמצוה הי"ד היא שצונו לעשות ציצית, והוא אמרו יתעלה (במדבר ט"ו), ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם.

והמצוה הט"ו היא שצונו לעשות מזוזות, והוא אמרו יתע' (דברים ו'), וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך.

והמצוה הי"ו היא שצונו להקהיל את העם כלו בשני מסוכות בכל מוצאי שמטה, ולקרוא קצת פרשיות ממשנה תורה באזניהם, והוא אמרו יתעלה (דברים ל"א) תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם הקהל את העם האנשים והנשים והטף וכו'. וזו היא מצות הקהל.

והמצוה הי"ז היא שצונו שיהיה כל מלך מאומתינו שישב בכסא המלוכה כותב ספר תורה לעצמו לא יפרד ממנו, והוא אמרו יתעלה (דברים יז), והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת...

והמצוה הי"ח היא שצונו שיהיה לכל איש ממנו ספר תורה לעצמו. ואם כתבו בידו הוא משובח מאד, והוא יותר טוב כמו שאמרו (מנחות ל"א), כתבו בידו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני, ואם אי אפשר לו לכתבו צריך שיקנהו, או ישכור מי שיכתבהו לו. והוא אמרו יתעלה (דברים ל"א יט) כתבו לכם את השירה הזאת, ולמדה את בני ישראל שימה בפייהם...

והמצוה הי"ט היא שצונו לברכו יתעלה אחר כל אכילה והוא אמרו (דברים ח') ואכלת ושבעת וברכת את י"י.

והמצוה העשרים היא שצונו לבנות בית עבודה. בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה כמו שיתבאר, והוא אמרו יתעלה (שמות כ"ה) ועשו לי מקדש.

[22] ר' לעיל הערה 16.

[23] חילוף סדר בין העיקרון הראשון והשני; ובין ז/ח ברשימה הראשונה, לבין ה/ו ברשימה השניה. 'חי וקיים' (ג.) נבלע כנראה, בתוך כל יכול, ויודע כל. 'מלכותו, ופקודתו, ואי השתנותו, (י./יא./יב.), נכללים בנצחי (ב.), כל-יכול (ג.) ויודע-כל (ד.). בורא הכל מבראשית (ו.) מופיע בניסוח יותר קונקרטי לחובת התפילה – ברא את הבריות לתועלתם (ז.).

[24] ר' מורה נבוכים ח"א פרק נ'. הרמב"ם מעלה שם על נס את 'משכלי האמת', אעפ"י שאינם אומרים אותם בפיהם, ומקיימים את הפסוק: "אמרו בלבכם על משכבכם ודמו סלע" (תהילים ד)

[25] ר' מאמרי על 'קהל שוגג' שנתפרסם ב'אקדמות', בית מורשה בירושלים, גיליון י', ובפרט התגובה בגיליון י"א.

[26] "הנה אנכי בא אליך בעב הענון, בעבור ישמע העם בדברי עמך, וגם בך יאמינו לעולם", שמות י"ט ט

[27] יש כאן מתכונת של "שנים שהם ארבעה" (מתכונת ידועה בדברי חז"ל, ר' שבועות פ"א ועוד). היא מאפשרת לרס"ג לכלול בפסוק הקובע ובפירושו, את ארבעת היסודות של שיטת העיקרים שלו, כך שכל רשימה אחרת צריכה להיות פירוט שלהם, או של חלק מהם, כפי שהסברנו.

[28] כך משתמע מהמכילתא (מסכת א דשירה, פרשה י', ובפרט מדברי רבי יוסי הגלילי: אילו אמרו ישראל על הים: ה' מלך לעולם ועד, לא היתה אומה ולשון שולטת בהן לעולם. אלא אמרו: ה' ימלוך לעולם ועד, – לעתיד לבוא. (אמנם רס"ג בתרגום התורה, תרגם 'ימלוך= מלך'), רעיון זה מופיע במכילתא גם בפתיחת השירה, בפירוש "אז ישיר משה" – לשעבר, ולעתיד לבוא, עד תחיית המתים (מסכתא דשירה, תחילת פרשה א'). ידוע, שרס"ג מרבה



לשאוב מן המכילתא, ויחד עם זה, הוא דורש ומפרש פסוקים ומדרשים כאחד באופן עצמאי, כפרשן – בלשן – דרשן, שהוא גם פוסק פילוסוף.

[29] מתקבלת לפיכך, מאד על הדעת טענתו של פרופ' חגי בן שמאי, שתפישת רס"ג את יסודות האמונה, ואת אופני האמונה, בפתיחה לשירת דוד, שימשה גם תשתית לחיבורו הגדול, 'ספר האמונות והדעות', להוציא המאמרים על הנפש, ועל הנהגת העולם הזה (מאמרי ו-ז וי').

[30] במנהג הקדום (כפי שאפשר לראות בסידור רס"ג) סיימו בפסוקי שבח והלל אלה את פסוקי דזמרא, אבל הוסיפו עוד פסוק אחד מנחמיה (ט' ה), שיש בו גם קריאה לקיים "ברכו את ה'", וגם העיקרון החותם של רס"ג בחיוב התפילה: "ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהילה".

[31] חובת הלבבות, אור ה', וגם ספר הזוהר, ועוד רבים. ראשון האריסטוטלים היהודים שקדם לרמב"ם היה ר' אברהם אבן דאוד, בספרו 'האמונה הרמה'. להבנת שיטתו, ר' עמירה ערן, 'אמונה תמה לאמונה רמה', הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1998.

[32] ר' יצחק יוליוס גוטמן, היחס בין הדת ובין הפילוסופיה לפי ריה"ל, בתוך: דת ומדע, קובץ מאמרים והרצאות, מאגנס ירושלים תשט"ו; יוחנן סילמן, בין פילוסוף לנביא, בר-אילן תשמ"ה, 1985. ור' גם שרה הלר-וילנסקי, היחס בין האמונה והתבונה אצל ריה"ל, בתוך, משנתו ההגותית של ריה"ל, ירושלים תשל"ח, עמ' 41-51; שלום רוזנברג, בעקבות הכוזרי, ירושלים תשנ"א, עמ' 25-31.

[33] מאמר חמישי, א', בתרגומו של הרב קאפח, הנצמד מילולית למקור. בתרגום חופשי יותר של יהודה אבן שמואל מדובר על 'האמונה הטהורה' בתור המעלה העליונה. דברים דומים נאמרים מפי החבר במאמר ב' סוף כ"ו, ולפיכך, זוהי גם דעתו של ריה"ל.

[34] בניגוד לרס"ג, ר' בפרק הקודם. ר' גם במורה נבוכים ח"א פל"ט.

[35] ר' בספרו של הרב הנזיר, קול הנבואה – ההיגיון העברי השמעי, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ט, עמ' שטו-שטז: "שלש תנועות היו בעם ישראל בתקופה האחרונה ... החסידות .. המוסר ... ההשכלה, שהיו עיונות זו לזו. וכולן שמו להן בראשן את הרמח"ל".

[36] ר' יוסף וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ביאליק, ירושלים תשל"ה, פרק ו' (עמ' 97-95).

[37] ר' ב. איש שלום, על מדע ושלמות הרוח, בתוך: 'אמונה בזמנים משתנים' שערך אבי שגיא, ירושלים תשנ"ז, עמ' 353-355. ור' בספרו המקיף של צבי מרק, 'מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב', ירושלים תשס"ד, עמ' 95 – 122.

[38] עמ' 102.

[39] יורה דעה, ב', כ"ח. ור' מאמרו של הרב פרופ' יהודה לוי, "מחאה והפרשת העבריין מעבירתו", תחומין, י"ד (תשנ"ד), עמ' 238-258, בעניין התוכחה ואהבת כל אדם מישראל, והרשעים בכלל, ודבריו מבוססים על החזון אי"ש.

[40] שם, ט"ז (ההשלמות שלי), וכן כתב בסיכום, שם, כ"ח, ביחס לכל ההלכות שבעניין זה.

[41] מאמר ד', סוף קטע ג'.

[42] הלכות ממרים, ג', ג'.

[43] אגרות הראיה, א', עמ' ש"ה, מי"א בשבט תרע"ו, יפו. הרצי"ה מעיר שם שבגמרא (ערכין, ט"ז, ע"ב) ר' אלעזר בן עזריה הוא שאומר "תמהני אם יש בדור הזה [מין] שיודע להוכיח". אמנם בספרא, בפרשת קדושים, על הפסוק "הוכח תוכיח את עמיתך", נזכר ר' טרפון כבעל עמדה זו, ור' עקיבא מוסיף ואומר: "העבודה אם יש בדור הזה שיודע היאך מוכיחים", וזו עדות ר' עקיבא שהזכיר הראי"ה.

[44] אגרות הראיה, א', קי"ב, עמ' קמ"ג.

[45] אורות הקודש, ב', "התעלות העולם", א'.

[46] עיין ש"ק, קובץ א', שע"ז: "אין להיבהל כלל אם אחרי עבור תקופה ארוכה של פעולת ישראל על עצמם ועל העולם, ישוּבו המחשבות של הכפירה להתפשט בעולם – אם כן צדיק מה פעל – כי אין תיקון העולם ניכר במה שמתבטא בפה ודבר שפתיים. עיקר הדבר תלוי בעצמות שכלול החיים ופנימיות הנפשות, באדם, ובחיים המתפשטים במלוא כל. ובזה אין לשער כמה נתפתח העולם, וכמה אמת, צדק ויושר, מונח הוא בתוך עצם חיי הנפשות, יותר ממה שהיה בימים הקדומים, שאור ה' לא פעל בעולם".

[47] דברים אלה שמעתי מפי הרב מרדכי ברויאר ומפי הרב ישעיהו הדרי.

[48] עי' ש"ק, קובץ ג', של"ב; "אורות התחיה", מ"ג, מ"ה, אורות, עמ' פ"ד-פ"ה; "זרעונים", פרק ג': הנשמות של עולם התהו, אורות, עמ' קכ"א-קכ"ג, ועוד.

[49] עי' בש"ק, קובץ א', תפ"ה, וכן קט"ז עד קכ"ג (=אורות הקודש, ב', ירושלים תשמ"ה, "התעלות העולם ותורת ההתפתחות", עמ' תקל"ז-תקמ"ג. להלן: אוה"ק).

[50] עי' בש"ק, קובץ א', תפ"ו וקובץ ד', ע"ח (=אוה"ק, ב', "השחרור מיראת המוות", עמ' שפ"א-שפ"ו).

[51] עיין בש"ק, קובץ ג', כ"ד (=אוה"ק, ג', "בקשת האני העצמי", עמ' ק"מ-קמ"א); קובץ ה', קכ"ז (נדפס בשינוי באוה"ק, א', עמ' כ"ג); עי' "זרעונים", פרק א': צימאון לאל חי, אורות, עמ' ק"כ, והקטע המדהים בש"ק, קובץ ד', י"ז, קטע שלא נדפס כצורתו עד כה.

[52] עי' בש"ק, קובץ ו', קס"ה (=המלחמה, אורות, עמ' ט"ו); קובץ ב', רפ"ה, (=אורות התחיה, אורות, עמ' ע"ה; קובץ ג', רכ"ד-רכ"ה (=אורות התחיה, אורות, עמ' ע"ט); "למהלך האידיאות בישראל", ו', אורות, עמ' קט"ו-קי"ח, וב"ערך התחיה", אורות, עמ' קל"ה-קל"ז.

[53] עי' בש"ק, קובץ ב', כ"א, רמ"ז, וקובץ ד' כ"ה (= "אורות התחיה", אורות, עמ' פ"ד-פ"ה); וכן בקובץ ג', א-ב' (= "אורות התחיה", אורות, עמ' ע'-ע"ב).

[54] עי' בש"ק, קובץ ג' קע"ג (= "אוה"ק, א', "מעלת הדמיון", עמ' רכ"ה).

[55] עי' מאמר "הדור", עקבי הצאן, ירושלים תשמ"ה, ובהספדו על אנשי השומר, "על במותינו חללים", מאמרי הראיה, ירושלים תשד"ם, עמ' 89-93.

[56] עי' "אורות התחיה", אורות, עמ' נ"ב-נ"ג; "למהלך האידיאות בישראל", ו', אורות, עמ' קט"ו-קי"ח; אוה"ק, ב', בפרט עמ' תקכ"א-תקכ"ב ("התעלות העולם"), תרכ"ז-תקל"ג ("השתלמות ושלמות"), תקל"ח-תקמ"ב ("השינויים במחשבה החדשה"); אורות התשובה, ירושלים תשמ"ה, פרק א', פרק ד' ופרק י"ז ("התשובה והגאולה").

[57] על תפיסת ההיסטוריה של החזון אי"ש ר' במאמרו של בנימין בראון, "מהתבדלות פוליטית להתבצרות תרבותית: החזון איש וקביעת דרכה של היהדות החרדית בארץ ישראל (תרצ"ג-תשי"ד)", מ' בר-און (עורך), בין דת למדינה, ירושלים (הוצאת יד בן-צבי, בהכנה), בפרק "הרב וסרמן והחזון איש – השוואה רעיונית". אני מודה לבנימין בראון על ההפניה. ר' גם דבריו של הרב י"א וולף המובאים אצל אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 209.

[58] מעניינת בהקשר זה הערתו של ד"ר יצחק ברויאר אחרי ביקורו אצל הרב קוק, כי מצד אחד "אין בו שמץ של אפיקורסות" (כך על פי הערתו של הרב אלימלך בר-שאול, המובאת אצל מרדכי ברויאר, "עם ומדינה במשנת יצחק ברויאר", ר' הרביץ [עורכת], יצחק ברויאר – עיונים במשנתו, רמת-גן תשמ"ח, עמ' 171), ומצד שני הוא אמר עליו כי הוא "לקח את כוס ההיסטוריה בידו... קירב אותה אל פיו, שתה ומיצה אותה עד תומה... גם הכפירה היתה נראית לו מיועדת על ידי מנהיג ההיסטוריה לפנות לה לתורה את המסילה לנצחונה בעתיד" ("דברים לזכרו של הרב הראשי, הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל", שם, עמ' 187).

[59] הרב אברהם ישעיהו קרליץ (חזון אי"ש), ספר חזון אי"ש – אמונה ובטחון, תל-אביב תשד"ם, תחילת פרק א'.

[60] מאמרי הראיה, עמ' 70.

[61] ר' מאמרי הראיה, עמ' 100: "הספקנות היא תוצאתה של האליליות, והאחרונה היא תוצאתה של התרשלות המחשבה. כשכופה האדם את שכלו לפתור לו את חידת הכל, על פי אותו החוק של החומריות שהוא סופג בחושי, בוודאי מתקוממת המציאות לעומתו".

[62] אגרות הראיה, א', איגרת כ', שהיא ראשיתה של איגרת צ"א.

[63] ש"ק, קובץ ב', קכ"ה. קטע זה לא נדפס בכתבי האורות הידועים.

[64] עיין רס"ג, הנבחר באמונות ובדעות, המאמר הראשון, השיטה הי"ג (שיטת הכסילים), עמ' ע"א-ע"ב, במהדורת הרב קאפח.

[65] ר' ב. איש-שלום, בספרו 'הרב קוק – בין רציונליזם למיסטיקה', תל אביב, תש"ן, פרק א', ודאות וספק, עמ' 47–57. שים לב ליסוד חשוב בחשיבתו של הראי"ה – תופעה רוחנית (כמו הספקנות), שתופסת מקום חשוב יש לה יסוד במציאות הרוחנית, ויש לה תפקיד.

[66] ש"ק, קובץ א', תקל"ה (קטע זה לא נדפס עד כה). לפי זה, הצד החיובי של הכפירה הוא במה שהיא תורמת לתהליך הבירור של הוודאות וגבולותיה, ההשערות והגות הלב, על ידי הצגת שאלות בלתי פוסקות. ר' אוה"ק, א', "שאלת הוודאות המקורית", עמ' ר"ג-רי"ט (בש"ק הקטעים מפוזרים). ואילו הצד השלילי של הספקנות חותר להיעדר הגמור של הרוע, כמו שמוסבר בהמשך הקטע, ור' אוה"ק, ב', "עומק טוב ועומק רע", עמ' תע"ה-תצ"ב.

[67] כוונתו כנראה לעמנואל קאנט, שהאמין במציאות אלוהים ובהישארות הנפש, כדרישות (Postulate) של התבונה המעשית, שהן ערובה להתנהגות מוסרית של בני אדם. התבונה הטהורה חורגת מגבולותיה אם היא מאמצת עקרונות אלה, אבל התבונה המעשית מודה בחשיבותם, ובחשיבות האמונה בהם. ר' בספרו ביקורת התבונה המעשית, ירושלים תשמ"ו, עמ' 116-127.

[68] מסתבר שהכוונה לשלמה מימון, לפיכטה ולשלינג, כפי שהראה אליעזר גולדמן במאמרו "זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית", ב' איש שלום וש' רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 115-122. הרב צבי יהודה בנו מפנה להרמן כהן.

[69] עיין ש"ק, קובץ א', שי"ז (= "זרעונים", פרק ה': "יסורים ממרקים", אורות, עמ' קכ"ח).

[70] אדר היקר, עמ' מ"א.

[71] כלומר, ההסתברות לבריאה מלאת דיוק וחכמה בלי כוונת הבורא, שואפת לאפס מוחלט, כדעת רס"ג ורבינו בחיי.

[72] ש"ק, קובץ א', שכ"ח (=אורות האמונה, עמ' 41). סוף הקטע מכוון במדויק עם דברי ע' קאנט, בהערה 33 לעיל

[73] עיין ש"ק, קובץ א', שי"ז, שס"א, שס"ג, בעקבות הרמב"ם.

[74] עיין מורה נבוכים, א', נ"ח; ספר הכוזרי, מאמר ב', ב', ועוד

[75] כאן נקודת המפגש המעניינת ביותר, ואולי היחידה, בין הראי"ה ובין הגותו של ישעיהו ליבוביץ, בשלילת כל "ציור חיוב" וכל "תואר חיובי" מהכרת ה' וידיעתו.

[76] אגרות הראיה, א', מ"ד – תשובה לרב שמואל אלכסנדרוב, מבוגרי ישיבת וולוז'ין, רב והוגה דיעות, שעסק גם בכפילוסופיה כללית, וגם חבר 'המזרחי' מראשיתו – מכתביו אל הרב קוק נדפסו בספרו 'מכתבי מחקר וביקורת', ירושלים תרצ"ב.

[77] לא רק את הא' אי אפשר לדעת בידיעה שכלית מוחלטת, גם לא את הנשמה, "את האופי העצמי אי אפשר לשום אדם לדעת, אפילו של עצמו... אנו הולכים סביב להמרכז של הידיעה" (ש"ק, קובץ ג', שנ"ב).

[78] ש"ק, קובץ ב', ק"א. גם קטע זה לא נדפס בכתבי האורות הידועים.

[79] אגרות הראיה, א', איגרת מ"ד.

[80] אף על פי שהרמב"ם אינו מונה את הכופר בבריאת העולם בין הכופרים, אין פירוש הדבר שהוא ממעיט בחשיבותה של האמונה בבריאת העולם, שהיא מיסודות מצוות השבת ומיסודות התורה בכלל. ר' למשל מורה נבוכים, א', סוף פרק ל"ב: "כי ציווי ראשון שבא אחר יציאת מצרים הוא אשר נצטוונו בו במרה... 'שם שם לו חוק ומשפט', ובא בקבלה האמיתית שבת ודינין במרה אפקוד (שבת, פ"ז, ע"ב; סנהדרין, נ"ו, ע"ב). נמצא כי החוק האמור כאן הוא השבת, והמשפט הוא הדינין... שנקבע בדעתנו ההשקפות האמיתיות, והוא חידוש העולם, וכבר ידעת כי עיקר ציווינו בשבת אינו אלא לביסוס היסוד הזה". וכן שם, ב', ל"א: "ולפיכך נצטוונו בקידוש היום הזה, כדי שיתבסס יסוד חידוש העולם ויתפרסם במציאות, כאשר ישפטו כל בני אדם ביום אחד, וכאשר ישאלו מה טעם הדבר, תהיה התשובה 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ'". כל אלה שניסו להסיק משיטת הרמב"ם כאילו הוא נמשך אחרי אריסטו עד כדי הטלת ספק בבריאת העולם (ר' למשל אברהם נוראל, "חידוש העולם או קדמותו על פי הרמב"ם", מקראה בחקר הרמב"ם, ירושלים תשמ"ה, עמ' 353-338) מוציאים זאת מלבם, ואין יסוד לדבריהם בשיטת הרמב"ם כלל. הרמב"ם מסביר את דרכו בעניין זה באופן מלא ביותר במורה נבוכים, א', ע"א: "האופן הנכון לדעתי, והיא דרך ההוכחה שאין בה פקפוק לקיים מציאות ה' ואחדותו, או שלילת הגשמות בדרכי הפילוסופים, אשר אותם הדרכים בנויים על קדמות העולם, לא שאני בדעה שהעולם קדמון, או שאני מודה להם בכך, אלא מפני שבאותו הדרך תתברר ההוכחה... במציאות ה' ושהוא אחד ושאינו גוף", ור' להלן. המובאות על פי תרגומו של הרב י' קאפח זצ"ל. אני מודה לרב עמיטל על תרומתו להערה זו.

[81] פירוש הרמב"ן לבראשית, א', א'.

[82] ור' לעיל, סוף הערה 46.

[83] מורה נבוכים, א', ע"א.

[84] לכאורה, בדור האחרון הגיעו דווקא מדעי הטבע בתחום האסטרופיזיקה לביסוס מדעי של רעיון הבריאה, באמצעות אישור התאוריה על המפץ הבראשיתי כמפץ של אור שבו נוצר היקום. נכון שההוכחה המדעית אינה מתייחסת לבריאת יש מאין – דבר שלא ניתן לשום הוכחה משום סוג שהוא – אבל על כל פנים ישנו ביסוס מדעי לכך שראשיתו של היקום במפץ

של אור כמו שכתוב בתורה. הישג מדעי חשוב זה אכן תורם את תרומתו לחיזוק תחושת הוודאות אצל מאמינים בכל העולם, ומחליש את עמדתה של הכפירה. האם מצב חדש זה מחזיר אותנו שוב לעולם של ימי הביניים, שבו היתה ודאות של אמונה וממילא ניתן היה להגדיר את הכופר כמזיד? אחד מגדולי הפיזיקאים בימינו, שמצליח לכתוב וליצור בתנאים בלתי אפשריים כמעט, סטיבן הוקינג, הוא אשר תרם תרומה חשובה להוכחת המפץ הגדול, ולקביעה שחוקיות בטבע לא יכלה להתקיים בתנאי המפץ ונוצרה רק זמן מה אחר כך. מצב זה הביא את הוקינג עצמו להרהורים קשים מבחינתו: מצב שבו יש הוכחה, או אפילו הסתברות מדעית, לקיומו של בורא מכונן עולם, הוא כמעט בלתי נסבל מבחינתו של הוקינג. בכל כוחו מנסה הוקינג בספרו קיצור תולדות הזמן – מן המפץ הגדול עד חורים שחורים, תל-אביב תשמ"ט, להציע תאוריה שתאפשר לכפירה להתקיים מבחינה תאורטית, ולשמור בכך על חופש הבחירה. אין באפשרותו להציע מבחן של ניסוי לתאוריה שלו, אולם עצם העלאתה משאירה אולי את האמונה כבחירה חופשית ללא הוכחות מוחלטות, על הדרך שכתבנו.

[85] מורה נבוכים, א', ע"א.

[86] ספר הכוזרי, א', ס"ז.

[87] בתחילת המאמר הראשון של אמונות ודעות, שאנו קיבלנו ש"כל הדברים מחודשים" (=נבראו יש מאין), מפני שה' הודיענו על כך בתורה, וכל הראיות, אשר חזקות הן מראיות המכחישים, בכל זאת לא באו אלא לאמת על ידי העיון מה שכבר התאמת על ידי הנבואה.

[88] ספר הכוזרי, ה', י"ד.

[89] אדר היקר, עמ' מ"ג.

[90] הלכות יסודי התורה, ה', י"א. קטע זה ברמב"ם, בסוף פרק קידוש השם, הוא מפתח האמונה והכפירה על פי הראי"ה, יותר מכל העיון הרוחני בשאלות אלה, ובכלל זה העיון בכתבי האורות עצמם. כך מעידה לצערנו (וגם לשמחתנו לפעמים) המציאות הציבורית בישראל כיום, ממש כמו בזמן הרמב"ם או בזמן הראי"ה.

[91] ר' לעיל סוף פרק א'

[92] העיצבון והייאוש הם האויבים הרוחניים הקשים ביותר, בעולמו של הראי"ה, ר' אורות התשובה פ"ח, ופי"ד ו-ז, ור' שירו, 'לחשי ההויה'. בשירי הראי"ה.

[93] ר' דברי רמב"ן בפירושו לתורה, בתשובה לשאלה, מדוע צריך לכרות ברית לאבות, ומדוע לא יאמינו בהבטחת ה' בלי זה – "כי הצדיקים לא יאמינו בעצמם בחטאם בשגגה... שמה יגרום החטא", רמב"ן לבראשית ט"ו.

[94] כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, 3 מלכים ו – 4 הדיוטות אין להם חלק לעולם הבא (משנה סנהדרין פ"א).

[95] תודתי לרב מאיר ליכטנשטיין, משיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים, ששמע את הניתוח על האמונה על פי הראי"ה, ואמר, שדברים דומים כתב סבו, הגרי"ד סולובייצ'יק, ב"איש האמונה".

[96] ר' מאמרו של פרופ' אבי שגיא, 'כתבי הקודש ומשמעותם בהגות של ליבוֹבִיץ והרב סולובייצ'יק, פרק בדרכי ההתמודדות עם המודרנה, בדד 1 (קיץ תשנ"ה), עמ' 49–62; ראה גם מאמרו 'הרב סולובייצ'יק: הגות יהודית לנוכח המודרנה', בתוך 'אמונה בזמנים משתנים' (בעריכתו), עמ' 463–468.

[97] ר' שמות כ' י"ז": "עַמֹּד הָעַם מִרְחֹק מֵהַנֶּגֶב אֶל הָעֲרָפֶל אֲרָם הָאֵלֵּים".

[98] נכתב בספרו של משה מיה, עולם בניו וחרב ובנוי, הרב יהודה עמיטל לנוכח זיכרון השואה, הוצאת תבונות, אלון שבות, תשס"ב, עמ' 120–123.

[99] שם, עולם בניו חרב ובנוי, אלון שבות תשס"ד עמ' 124. ויקטור פראנקל בספרו הנוודע, האדם מחפש משמעות – חוויות במחנה הריכוז (דביר, תל אביב, 1970), מעמיד את כוח ההישרדות על האמונה בעתיד, בחיים שיש בהם טעם, מטרה ומשמעות, ובכלל זה גם הכוח להתייצב בגאון ובכבוד אל מול המוות: "יש מי שמשקיף עלינו, מלמעלה בשעות קשות – ידיד, אשה, אדם חי או מת, א'הים – והוא מצפה כי לא נאכזב אותו" (עמ' 105).

[100] שערך מוקי צור, עם עובד, תל אביב תשנ"ח עמ' 178–181.

[101] שם, עולם בניו וחרב ובנוי, עמ' 110, והמשך התיאור שם מתוך עמ' 111–112.

[102] שם, עולם בניו חרב ובנוי, ע"מ 116–115.

[103] שם, 112.

[104] 7 במות יחיד, הוצאת עקד, תל-אביב תשס"ג, עמ' 6-265.

[105] ' ייחודים עלי אדמות' – שירים בשולי ה"סידור", הוצאת עקד, תל אביב תשנ"א. 1990.

[106] הוצאת עקד, תל אביב, תשנ"ד, 1994.

[107] פרקי ברגן-בלזן, 1961.