

פשוטה ו"רגילה" הוא מחזיר ומשיב את האות ה' האחרונה למקורה הקדוש (ראה תניא קדישא, חלק א', סוף פרק י"ז). מכאן, איפוא, המושג "תשובה תתאה" - לאמור: "תשוב ה'" (תחזור האות ה') "תתאה" (האחרונה, כלומר האות ה' האחרונה) - החזרת ה' תתאה (=תחתונה) למקורה.

מכאן מובן בפשטות ש"תשובה עילאה" פירושה השבת האות ה' העליונה, הרמוזה ל"בינה", אל מקורה, לא מדובר, אם כן, בחזרה בתשובה על חטא מעשי, כי אם על תיקונו של ניתוק (או הרחקה) של כוח הבינה, כלומר, על פגם שנעשה בחלק העילאי של הנפש, בהתבוננות.

כאן המקום לציין כי החכמה והבינה שבנפש מהוות את האב ואת האם של כוחות הרגש שבנפש. שכן רגש מכוון נוצר ונולד על-ידי התבוננות (כך על-פי הסדר הנורמלי והבריאי, כמקובל בפעילות הנפש האלוקית - אם כי יכול להיווצר באדם רגש ספונטני פרוץ בלי שקדמה לו פעילות שכלית).. ה"חכמה" היא ה"אב" וה"בינה" היא ה"אם" (כמוסבר, בין השאר, בתניא קדישא, פרק ג', עמ' 14). מכאן הכינוי "אימא עילאה" (=האם העליונה) ל"בינה".

* * *

את דרגתו של יהודי בהקשר זה על פי התנהגותו החיצונית, הנראית לעין, העין הפשוטה מבחינה אם יהודי מסויים, למשל, מניח תפילין, שומר שבת, אוכל כשר וכו' וכו'.

כפי הצפוי מכל הגדרה שהיא הנקבעת על-ידי הרבים ובעיני בשר - אין ההגדרות האמורות מתייחסות כלל למה שמתרחש בפנימיותו של האדם. בנפשו, ולא בגופו.

הנקראות בשם "מדות" (שתחלתן במדת ה"חסד"), והאות ה' האחרונה לספירת ה"מלכות".

ההקבלה בכוחות הנפש לארבע הקבוצות הללו שבספירות (על-פי האמור לעיל ששתי המערכות האלה מקבילות זו לזו) היא, כמובן: כוח החכמה שבנפש, כוח הבינה, כוחות הרגש (המקביל לשש המדות), וכוח הביצוע (המקביל לספירת ה"מלכות", שענינה ומהותה היא הכוח האלוקי המחיה את המציאות המוחשית. (ראה, למשל "שער היחוד והאמונה" ראש פרק ז', תניא קדישא עמ' 162, וראה גם לכללות הענין - "אגרת התשובה", פרק ד, עמ' 188).

לאור האמור הרי כאשר יהודי חוטא ח"ו הוא פוגם באות ה' האחרונה, והוא מרחיק את האות הזאת מקודמותיה, את ההשפעה האלוקית המעשית הפועלת כאן למטה (ורמוזה באות ה' האחרונה, כאמור) הוא מנצל לעשיית חטא. כלומר - הוא לוקח את ההשפעה האלוקית המחיה את גופו ופעולותיו הגשמיות ו"מגלה" (מלשון "גלות") אותה אל משכן הטומאה ר"ל. ברור אם כן שכאשר הוא חוזר בתשובה

הבה וננסה לנחות אל קרקע המציאות המעשית, אל החיים העכשוויים והאקטואליים, ונאיר אותם באור הדברים האמורים.

מקובלת ונפוצה החלוקה בין יהודים שומרי תורה ומצוות לבין כאלה שאינם כאלה. לעניננו לא חשובות ההגדרות הנפוצות ("חרדי", "דתי", "מסורתי" ו"חילוני" וכו'). הפרשנות המקובלת בוחנת

האמיתית היא בתחום העבודה הפנימית והנפשית. ואת זה, בעיקר, באה פנימיות התורה להגדיר ולתקן, ובמיוחד באמצעות תורת החסידות. כלומר, פנימיות התורה באה לעורר ולהפעיל בעיקר את התשובה העילאה, השבת הבינה למקורה האלוקי.

כיצד ואיך - על כך ברשימה הבאה, שבה נמשיך בע"ה גם את ביאור הדברים דלעיל ואת ההסברים לשאלות שהתעוררו.

הנה, למשל, חלק נכבד ומשמעותי מתרי"ג המצוות הן כאלה הנקראות בפי קדמונינו בשם "חובות הלבבות". מצוות התלויות במוחו ובלבו של אדם. אלה הנקראות בזוהר הקדוש בשם "הנסתרות לה' אלוקינו" (ראה "הקדמת המלקט" של תניא קדישא), על בסיס אותה עובדה פשוטה שלא ניתן, בדרך הטבע, להעריך את מצבו הפנימי והנפשי של אדם בתחום זה על ידי הזולת.

ברור על פי זה שעיקר עבודת ה'

כוח האמונה ויחסו לתודעת האדם

הרב ארי' ליב קפלן

האדם או דבר שהוא רוכש מבחוץ, אלא הוא ההכרה הטבעית של הנשמה במציאות אמיתית, ומציאות אמיתית זו היא תוכנה של מצוות האמונה; ברור, אם-כן, שכוח האמונה שבנשמה תופס רק בדברים שמרכיבים את מצוות האמונה. כלומר: הנשמה בטבעה מאמינה באותם הדברים שנצטוונו להאמין בהם, ורק משום כך תופס לגביהם עניין האמונה. ואף-על-פי-כן שני דברים המה: הקשר עצמו באופן של אמונה, ותוכן הדברים שיהודי מאמין בהם.

המושג "אמונה" ביהדות יש בו שני מובנים שונים: כוח האמונה ומצוות האמונה. המושג הראשון הוא כוח ודרגת האמונה בנפש האדם, דהיינו - הקשר הקיים בין יהודי והקב"ה באופן של אמונה; והשני הוא מצוות האמונה ותוכנה, דהיינו - הדברים שהתורה מחייבת את היהודי להאמין בהם.

אמנם נכון ששני מובנים אלו קשורים זה בזה, שהרי כוח האמונה אינו יצירת

כוח האמונה אינו מתגלה מעצמו בתודעה

מיהדותו, משום שאינו יכול להשלוח את עצמו ש"עודנו ביהדותו". אבל תינוק שנשבה שאינו יודע כלל מיהדותו, או שסבור שיהדות אין משמעה אמונה בבורא עולם - אין הכרח שיגיע להכרה ביהדותו האמיתית מצד עצמו. אמנם ייתכן שיש לו נטייה טבעית לאמונה העשויה להוביל אותו להכרה נכונה בעצמו, אבל אין הכרח בכך.

אם-כן, גם האמונה שבנשמה זקוקה לכלי ולתנאים בסיסיים בכדי שתתגלה ותתבטא בתודעת האדם. במקרה שתנאים אלה חסרים (כלומר: כשאין לאדם כל דרך לקבל באופן מודע את תוכנה של האמונה) - עלולה האמונה להישאר במקומה שלמעלה מטעם ודעת, ולא להתגלות בתודעת האדם.

אמנם ניתן לטעון שהאמור לעיל - שיהודי שהתחנך ללא תודעה יהודית כלשהי אין האמונה מתגלית בו מצד עצמו

ייתכן שהאמונה, בשני מובניה, לא תבוא לידי ביטוי כלל בתודעת האדם, כי מכיוון שהאמונה היא כוח עצמי שמקומה וענינה למעלה מטעם ודעת - כלומר: מעל ההכרה שבתודעה - אין היא בהכרח מתגלה בתודעת האדם מצד עצמה, שהרי ייתכן יהודי שנולד בסביבה הכופרת לגמרי במציאות הבורא ולא יגיע כלל להכרה זו מצד עצמו. כך אנו רואים במוחש במציאות, והדבר מתבטא גם בהלכה - בכך שיהודי כזה נחשב כאנוס לגבי כל עברה שיעבור על רקע זה.

עובדת קיומו של יהודי מסוג זה אינה סותרת את האמור בתניא לגבי האמונה שישנה אצל כל יהודי, אפילו הקל שבקלים, שכן שם מדובר ביהודי היודע ממצאות הבורא (ואין אנו דנים כלל איך הגיע לידיעה זו), ויודע שהוא יהודי, ושיהודי משמעו קשר עם הקב"ה; במקרה זה אין הוא יכול בשום אופן לעשות מעשה שיסתור במודע הכרה זו וינתק אותו במודע

- הרי זה משום שאז יש בו תנאים שליליים והעלמות והסתרים, ולכן "נוגדנים" רוחניים אלה אינם נותנים לתהליך הטבעי להתבצע; אבל בהעדר תנאים שליליים ייתכן שהאמונה מוכרחת להתגלות בו באופן טבעי, גם מבלי שהאדם יקבל את תוכנה ממקור אחר.

אך גם אם תמצי לומר כן (שכוח האמונה מתגלה בתודעתו של האדם באופן טבעי, גם מבלי לקבל את תוכנה ממקור אחר) - הרי הדברים אמורים רק לגבי "יסוד היסודות", שהוא עצם הימצאות הבורא היחיד; אבל לגבי יסודות ועיקרי יהדות אחרים, הרי - לפחות ביחס לרובם ככולם של בני ישראל השלמים עם ה' ועם תורתו - צריכים הם לרכוש ידיעת יסודות אלה מהתורה, שכן רוב הפרטים שבמצוות האמונה אינם ידועים ליהודי מצד עצם טבעו. ולכן נתפרשו פרטים אלו בתורה

כפירוט ובאריכות גדולה, בכדי שיהודי ילמד אותם וכך יידע כמה עליו להאמין.

עם זאת, לאחר שיהודי רוכש ידיעות אלו על-ידי לימודו בתורה וקבלה מגדולי ישראל, יתכן שחוזרים ונקשרים פרטים אלו עם האמונה העצמותית שבנשמה; כך שאחרי לימודם וקבלתם אין היהודי מאמין בהם מצד הלימוד והקבלה בלבד, אלא מצד האמונה שבנשמה, כשהלימוד והקבלה משמשים מעין "ממוצע" המחבר את תודעת האדם עם האמונה הנשמית. ועל-דרך המבואר בחסידות לגבי תורה ומצוות בכלל בעניין "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", שהמצוות הן למעלה מהתורה, ואף-על-פי-כן התורה היא בחינת "ממוצע", הממשיך ומגלה את מעלתן העצמית של המצוות, וקושר אותן לשורשן ומקורן.

כוח האמונה עשוי להתבטא בדברים שאינם תואמים יסודות באמונה

מכיוון שכאמור לגבי הפרטים שבאמונה התורה היא המלמדת את האדם כמה עליו להאמין, לכן ייתכנו חילוקי דעות בין גדולי ישראל האמיתיים לגבי פרטים שבמצוות האמונה, כפי שייתכנו חילוקי דעות בכל עניין בתורה.

יתירה מזו: ידוע שישנם יסודות שנחשבים מעיקרי הדת, ואף נמנים על י"ג העיקרים, ואף-על-פי-כן בתקופה קדומה לא היו עיקרים אלה נחלת הכלל.

וכידוע, שהיו גדולי ישראל בזמן הראשונים שהאמינו בהגשמת הבורא, היינו שהבורא הוא בעל גוף, ובעקבותיהם האמינו כך רבבות מבני ישראל (וכבר ביאר

כ"ק אדמו"ר בשיחותיו הק' איך ייתכן הדבר, ואין כאן מקומו; צריך רק להזכיר, שלאחרי שנפסקה ההלכה בהלכות אמונה שאין הדבר כך, הרי עכשיו דעה זו היא הפך עיקרי הדת והאמונה), ובאמונה זו הלכו רבבות יהודים ליהרג על קידוש השם. משמע, האמונה הנשמית כפי שהיא משתקפת בתודעת האדם אינה בהכרח שוללת חסרון דברים יסודיים בעיקרי הדת גם אצל גדולי ישראל אמיתיים.

יתר על כן: כאשר האמונה היא תמימה וטהורה, גם כשהיא בהגשמה, הרי מבחינת כוח האמונה שבנפש, ייתכן שהיא תעלה לאי-ערוך על אמונתו של אדם ברדיעת, היודע "להפשיט הדברים מגשמיותן". וכפי

פנימי ואמיתי של כוח האמונה שבנשמתו, ולא ח"ו להפך.

מכך רואים אנו, שלא זו בלבד שהאמונה בהגשמת אלוקות לא היוותה סתירה לכוח האמונה שבנשמה, אלא אדרבה - כוח האמונה אף בא לידי ביטוי דווקא בדרך זו. לכאורה, הדבר אינו מובן: הרי ברור שכוח האמונה שבנשמה שולל לחלוטין את האמונה בהגשמת הבורא ח"ו, שהרי כוח זה נובע ממציאיותו האמיתית של הקב"ה. כיצד ייתכן, אם-כן, שכוח האמונה יתבטא בדרך שכזו?

ההסבר לקושי זה הוא: אף-על-פי שבכוח האמונה שבנשמה, במקומה ודרגתה, הכל גלוי וידוע - מכל-מקום, מכיוון שהיא עניין עצמי שלמעלה מטעם ודעת, אין היא עצמה יורדת ומתלבשת בכוחות הפנימיים והגלויים, ואינה נקלטת בתודעת האדם.

במלים אחרות: תודעת האדם אינה מקבלת את האמונה עצמה על כל מרכיביה והפרמטרים שלה, משום שהיא מוגבלת מכדי שתוכל לקבל את האמונה עצמה בכל עוצמתה. האמונה נשארת במקומה העליון והמופשט, אלא שמשם היא משתקפת בתודעת האדם. ומכיוון שכך, ישנם יסודות שבהם היא אכן משתקפת, וישנם יסודות ופרטים שבהם אין זה כך.

ואפילו אם תמצי לומר, שהאמונה הטבעית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בתודעת האדם ללא רכישה מבחוץ, אינה מוגבלת רק לעצם הימצאות הבורא היחיד, אלא היא כוללת יסודות נוספים - ייתכן לומר כך רק לגבי הדברים שבהם "כל ישראל הם מאמינים בני מאמינים", והם נחלת כלל ישראל. אך בדברים שאינם

שכ"ק אדמו"ר מבאר באחת משיחותיו לגבי אמונתו של ילד שמצייר את הקב"ה כבעל גוף מכיוון שאין לו מושג בדבר מופשט מגשמיות (גם לא באופן של "ידיעת המציאות"), שלגביו האמונה היא שלמה, ומכיוון שאמונתו שלו היא אמונה טהורה הרי היא עולה מבחינה זו על האמונה שבאדם מבוגר בר-דעת.

כך מובן גם על-פי הסיפורים הרבים על אמונתם התמימה של יהודים פשוטים, שככל הנראה הבנתם במושגים אלה לא עלתה על זו של ילד, ועם זאת אנו מפליאים את מעלתה של אמונתם הטהורה והתמימה לאין-ערוך יותר מזו של בעל הבנה עמוקה.

גם כאשר האמונה בהגשמת הבורא באה לידי ביטוי באופן ברור ומובהק במעשה האדם, עדיין ניתן לראות באמונה זו ובביטוייה דברים נעלים ונשגבים, כפי שמשמע מסיפורים רבים על יהודים פשוטים.

ולדוגמא - הסיפור על יהודי פשוט ותמים, שהיה נוהג מדי ערב שבת-קודש להניח חלות בארון הקודש, בכדי לתיתם על-ידי כך לקב"ה. למעשה, היה אדם אחר נוהג להוציא את החלות ולקיים בהן מצוות עונג שבת. היהודי הפשוט סבר שהקב"ה לוקחם לעצמו, ולכן המשיך לנהוג כך מדי ערב-שבת, עד שהדבר התגלה. בהיוודע הדבר, אמר הבעש"ט שאותן החלות שהניח היהודי בארון הקודש, היו חביבות לפני הקב"ה כהקדבת קרבן.

אם-כן, הרי יהודי זה סבר שהקב"ה הוא בעל גוף ואוכל החלות כפשוטו, ובוודאי לא היתה אמונתו בשלמותה; ועם זאת ברור ממסקנת ותוכן הסיפור, שמעשהו של היהודי הפשוט היה ביטוי

אלא שמכל-מקום, לאחר שיסודות אלו הגיעו לתודעת האדם מבחוץ (על-ידי לימודם בתורה וקבלה מגדולי ישראל) - ייתכן שהם חוזרים ונקשרים, כאמור, באמונה העצמותית שבנשמה, ומקבלים מעוצמתה.

ידועים לכל, או שהיו שנויים במחלוקת בין גדולי ישראל - על כרחך צריך לומר שאין הם בהכרח מחוייבים מצד כוח האמונה, כפי שהיא משתקפת בתודעת האדם, על-אף שהם מהווים חלק בלתי-נפרד ממצוות האמונה.

מציאותו של כוח האמונה אינה מחייבת את קיום מצוות האמונה בשלמות

ותמימה של הנשמה גדלה מעלתו - הרי שלעניין מצוות האמונה, כפי שהיא קבועה ומוגדרת בהלכות המצווה, אין ספק שהוא לא קיימה בשלמות; אלא שעוצם גודל מעלתה של כוונת המצווה ופנימיותה מחפה, לפעמים, על החסרון בגדרי קיום המצווה כהלכתה.

וכן אותו כפרי שבזעקת "קוקוריקו" ביטל גזירות בעולמות עליונים - סביר להניח שלא היה בקי בגדרי קיום מצוות האמונה, ואכן הוא לא קיים אותה בשלמות; הצטיינותו לא היתה בקיום מצוות האמונה, אלא בזעקה פנימית הנובעת מעצם הנשמה, שלפעמים בכוחה לפעול לאיך-ערוך יותר מקיום המצווה כפשוטה.

במקרים אלו, אין לאותו מעשה מסויים של זעקת "קוקוריקו", או הנחת החלות, ערך עצמאי כמעשה נעלה. לכן אין אנו מוצאים כי ניתנה הוראה לכל הציבור להצטרף לזעקת "קוקוריקו", ואף אותו כפרי עצמו, ככל הנראה, לא חזר על מעשהו זה בכל יום מאז ואילך. אדרבה: המעשה כשלעצמו הוא חסר-ערך, ואולי אף שלילי; הערך במקרים אלו אינו במעשה עצמו, אלא בעניין הפנימי-נשמתי שבא לידי ביטוי במעשים אלו, ורק לפיו אנו יכולים להעריך את גודל העניין.

אם לסכם את האמור לעיל - המושג ^{אוצר החכמה} "אמונה" כולל בתוכו שני מובנים: כוח האמונה שבנשמה, המגלמת את הקשר העצמותי שבין הנשמה ואלוהות, והיא באה לידי ביטוי מצד עצמה בתודעת האדם, לכל היותר, ביסודות ובעיקרים המרכזיים בלבד; ומצוות האמונה הכוללת את כל היסודות לפרטיהם, שבהם מצווה כל יהודי להאמין, והן הרעות וההשקפות שאותן מקבל האדם על-ידי לימודם בתורה וקבלתם מגדולי ישראל.

ברור, אפוא, שמלבד, אולי, כללות האמונה בבורא העולם ומנהיגו אין האדם יכול להבחין ולקבוע, בשל העובדה ש"הנחות" מסויימות בתודעתו נראות לו על-שכליות, שהן הגיעו אליו מכוח האמונה שבנשמה; ההבחנה יכולה להיות רק על-פי מה דכתוב ומפורש בתורת משה.

כמרכן ברור מתוך הדברים האמורים, שאדם עשוי להיות במדרגה גבוהה מצד כוח ודרגת האמונה הנשמטית וביטויה, ועם זאת קיום מצוות האמונה שלו, על-פי הלכות וגדרי המצווה, ילקה בחסר.

ולכן, אותו יהודי תמים שהניח את החלות בארון הקודש באמונה תמימה, אף-על-פי שלעניין ביטוי אמונה טהורה

המצווה כפשוטה, במחשבה דיבור ומעשה. ובפרט שביטויי הנשמה אינם באים בהזמנה, ונוסף לכך - הרי, כאמור, אין אנו מסוגלים כלל להבחין בכוחות עצמנו איזו תחושה מהווה ביטוי אמיתי לאמונה, ואיזו איננה כזו.

וגם דבר זה - הערכתו של מעשה לא על-פי ערכו העצמי, אלא על-פי העניינים הרוחניים שמצאו בו את ביטויים - הוא רק במקרה חריג, שבו הזעקה הפנימית היא כה נעלית, שהכל מתמקד בה ולא במעשה כשלעצמו. אך ברוב האנשים והמצבים ככולם - ראשית ההקפדה היא על קיום

מקומה של האמונה בכוחות הגלויים - למטה מן העין ודעת

האדם נמשך לעניין מבחינה רגשית, אף-על-פי שאין לו שום השגה בעניין; ואילו הדרגה הגבוהה ביותר היא - כאשר יש לאדם השגה בעניין (אלא מבחינת סדר הדברים יתכן שהמשיכה הרגשית באה כתוצאה מההתבוננות בשכל).

מכאן, שכאשר הקשר של האדם אל הדבר הוא על-ידי אמונה, הרי לא זו בלבד שקשר זה הוא למטה מטעם ודעת, אלא יותר מכך - קשר זה הוא במדרגה נמוכה יותר אף מהמידות.

אלא שאף-על-פי שהאמונה היא למטה מהדעת - אין זה אלא כאשר אנו עוסקים באמונה כפי שהיא באה לידי ביטוי בתודעה ובמבנה הכוחות הגלויים; אבל שורשה ומקומה העצמי של האמונה הוא למעלה מהדעת.

לכאורה ניתן לשאול: אם, כאמור, מקומה של האמונה הוא למטה מהדעת, ורק שורשה הוא למעלה מהדעת - מהו ההבדל בין האמונה לבין מידות ורגשות? הרי גם על הרגשות נאמר, שעל-אף שהן עצמן נמצאות למטה מהדעת, הרי שורשן הוא למעלה מהדעת ("ז"א בעתיקא אחיד ותליא").

לאמיתו של דבר, לא זו בלבד שלא ניתן לקבוע, שהנחות לא-שכליות המגיעות לתודעת האדם מקורן מהאמונה שלמעלה מטעם ודעת - אלא שיש מקום גדול לומר, שבמקרים רבים ניתן לזהות את מקורן של תחושות לא-שכליות ברמה של כוחות הנפש שלמטה מטעם ודעת, כגון במידות ורגשות שלמטה מהשכל, כפי שיבואר להלן.

לשם כך יש להקדים ולבאר עניין נוסף המבואר בחסידות, בנוגע למקומה של האמונה.

על-פי המבואר בחסידות, אמנם במקורה בנשמה האמונה היא למעלה מטעם ודעת, אך כפי שהיא משתקפת בתודעת האדם - על-כל-פנים במצבים רגילים ואצל רוב האנשים - הרי היא למטה מטעם ודעת. ובסגנון החסידות: בגילוי היא למטה מהדעת, ושורשה הוא למעלה מהדעת.

פירוש הדבר: מבחינת מבנה הכוחות הגלויים שבאדם מלמטה למעלה, הרי הדרגה הנמוכה ביותר היא כאשר האדם מאמין ומקבל את העניין מבלי שיהיו לו כל רגש או השגה בזה, וממילא אין שום תוכן פנימי הקושר אותו עם הדבר, מלבד עצם הקבלה; דרגה גבוהה יותר היא כאשר

יתר על כן: העובדה ששורשה של האמונה הוא למעלה מהדעת - אינה מעלה מסויימת שיש בה, אלא זוהי תכונתה העיקרית. ענינה העיקרי אינו במה שיש בה במקומה בתודעה, אלא בכך שהיא משקפת את מקורה.

אס-כן, כשאנו אומרים ששורשה של האמונה למעלה מהדעת, הרי הביטוי "שורש" מתייחס לאמונה עצמה כפי שהיא במקומה; כשאנו אומרים זאת לגבי המידות, לעומת זאת, משמעותו של "שורש" היא עניין נעלה יותר מהמידות עצמן (שמקומן כשלעצמן הוא למטה מטעם ודעת).

לסיכום: האמונה כשלעצמה היא למעלה מטעם ודעת, אלא שבתודעת האדם היא משתקפת למטה מהדעת (ואף מהמידות), ולכן זהו מקומה מבחינת מבנה תודעת האדם; ואילו המידות - מלכתחילה עניינן הוא כוחות גלויים שבתודעה, ולכן מקומן שלהן עצמן (ולא רק מבחינת מבנה התודעה) הוא למטה מהדעת, אלא שיש בהן מעליותא בכך ששורשן הוא למעלה מטעם ודעת.

ולכן, אף-על-פי ששורשן של המידות הוא למעלה מטעם ודעת, הרי הן נשלטות על-ידי הדעת והשכל, מכיוון שמקומן שלהן הוא למטה מהדעת. האמונה, לעומת זאת, אינה נשלטת על-ידי השכל, שהרי כל מעלתה של האמונה היא שלא ניתן להשפיע עליה ולשנותה על-פי השכל והדעת.

משום שעניינה של האמונה הוא ביטול - האדם מבטל את שכלו ורגשותיו, ומקבל את העניין באמונה בלבד; ועל-ידי כך האדם

ההסבר לכך הוא: מקומן של הרגשות עצמן הוא למטה מהדעת, והן נולדות מהדעת ונשלטות על ידה ("מות שליט על הלב"), וגם העובדה ששורשן של הרגשות הוא למעלה מהדעת אינה משנה את מקומן שלהן - למטה מהדעת.

אמנם, העובדה ששורשן של הרגשות הוא למעלה מהדעת מקנה להן יתרונות מסויימים - כלומר, שיש במידות תכונות מסויימות שבהן הן עולות על השכל, והן מגיעות אל רגשות מחמת שורשן שלמעלה מהשכל: ברם, תכונות אלו שישנן ברגשות אינן מעלות אותן למקום נעלה יותר בנפש האדם, שכן תכונות אלו אינן בעלות אופי של עליונות, רוחניות ועדינות (אופי הקובע את מדריגתה של תכונה בנפש האדם), ואין הן אלא יתרונות של כוח ועוצמה ("ורב תבואות בכוח שור"). תכונות מסוג זה אינן יוצרות במידות עליונות, אלא מגבירות את כוחן בלבד.

האמונה, לעומת זאת - מקומה העצמי, מבחינת תוכנה הנעלה, הוא למעלה מטעם ודעת; אלא שמכיוון שבתודעת האדם היא משתקפת למטה מהדעת, הרי - מבחינת המבט על מבנה תודעת האדם - אנו רואים את מקומה למטה מהדעת. אין זה מקומה של האמונה כשלעצמה, שהרי האמונה היא כוח מקיף, וככזו אין לה כשלעצמה כל מקום במבנה הכוחות הפנימיים הגלויים; אלא שזהו מקומה כפי שהיא משתקפת בתודעת האדם (הכוחות הגלויים).

ההבחנה בין אמונה לרגש

מבואר בחסידות, שהטעם לכך שהאמונה שלמטה מהדעת שואבת את כוחה מהאמונה שלמעלה מהדעת הוא,

רק מאוחר יותר, כשאמונה זו חודרת לתוך הדעת, והאדם חש ומרגיש בדעתו את משמעותה - רק אז האמונה "מזינה" את האדם בבחינת "ורעה אמונה". וממלאה את ישותו: אך תכונה זו אינה מחמת האמונה כשלעצמה, אלא מצד תוכנה הפנימי של הדעת שקלטה והשיגה את האמונה.

כדומה לכך כותב כ"ק אדמו"ר (פורסם ב"היכל מנחם", כרך ג עמוד מה) בקשר לעניין קבלת-עול. וכה הם דבריו הק': "הקב"ע ג"כ צריך להיות ע"י קב"ע הפי' ע"י ידיעה ולא הרגש כי הרגש הוא היפך קב"ע".

הערה חשובה

כלומר: ההרגש הוא דבר שנובע מתוך האדם עצמו, והוא ההפך המוחלט של קבלת-עול, שמשמעותה שהאדם מקבל על עצמו, בדרך של כפייה המנוגדת לטבעו, עול של דבר נעלה ממנו. ולכן המושג "קבלת-עול" שייך דווקא על-ידי ידיעה שהאדם רוכש מבחור שכן צריך להיות, ולא על-ידי תחושה פנימית.

כך גם לגבי האמונה: טעות היא לומר, שדבר שהאדם רוכש בידיעה אינו אמונה, והאמונה בנויה דווקא על הרגשים; ההפך הוא הנכון. האמונה באה על-ידי ידיעה שהאדם רוכש מחוץ לעצמו, ושמקורה בתורה וגדוליה, ושאותה הוא מקבל ללא עוררין; הרגש, נעלה ככל שיהיה, הוא ההפך הגמור, שהרי עניינו של הרגש הוא ביטוי מהותו הרגשית של האדם עצמו, ולא ביטול מהותו, ולכן אין בינו ובין אמונה ולא כלום.

ולכן, כשהאדם חש בהרגשים שהם לכאורה על-שכליים, צריך הוא לבדוק את עצמו הדק היטב על-פי דרך ההבחנה האמורה לעיל, כדי לדעת אם העובדה

נעשה כלי לקבל את כוחה של האמונה השורשית. כלומר: ענינה של האמונה הוא, שאף-על-פי שהאדם, מצד תכונותיו וענייניו הגלויים, אינו תואם בהכרח את תוכנה של האמונה - הרי הוא מוכן לבטל את ישותו ולקבל דבר שלמעלה ממנו.

באמצעות תכונה זו של האמונה, ניתן להבחין בין רגש שלמטה מהדעת לבין אמונה שלמטה מהדעת (אלא ששורשה הוא למעלה מהדעת).

הרגש הוא חלק מתוכנו של האדם עצמו, ודבר שנובע מהרגש תואם את תוכנו הרגשי של האדם. העובדה שהדבר אינו מוכן לאדם בשכלו נובעת מכך שהוא למטה מהשכל, ולכן הוא מותאם רק לרגשותיו ולא לשכלו; אבל מכל-מקום הוא נובע ממציאותו הרגשית של האדם, ולכן הוא מותאם לה. ולכן, כאשר עניין מסוים נובע מרגש האדם, אין האדם חש שהוא מקבל עניין שלמעלה ממנו, ומבטל את כל מציאותו ותוכנו הפנימי בכדי שיוכל לקבל דבר נעלה זה; נהפוך הוא - העניין ממלא צורך רגשי ומרגיע את האדם, שהרי באמצעותו האדם בא על סיפוקו הרגשי, כמדה מסוימת אף מגביר את תחושת הישות העצמית..

כשמדובר באמונה, לעומת זאת, אין האדם בא על סיפוקו; להפך - הוא מבטל את רגשותיו בכדי לקבל עניין נעלה הימנו. מבחינת תוכנה הפנימי אין האמונה ממלאה אותו ומרווה את צימאונו, שכן הוא לא קיבל באמצעות האמונה שום תוכן פנימי מותאם לו, שיוכל לספק אותו ולהשקיט את רעבונו; ואף-על-פי-כן הוא נכון לקבל את האמונה, על-ידי ביטול מהותו ותוכנו הפנימי לדבר שהוא נעלה הימנו ונשגב מבינתו.

הערה חשובה

שייך לתחום זה. ואם, בכל־זאת, אנו נדרשים לברר וללבן לעצמנו לגבי תחושות והנחות מסויימות מניין הן באות - הרי גם בכך מאירה את דרכנו תורת החסידות, ומלמדת אותנו להבחין בין עניין לעניין.

שומה עלינו רק ללמוד וללמוד, להסיק את המסקנות הנכונות מתוך הנלמד, וליישם אותם במצבנו הכללי והפרטי - ולא מתוך תחושות־בטן. ככל שייראו לנו נעלות ונשגבות. זו, ורק זו, הדרך להגיע לאמת - גם לאמת של אמונה.

שהרגשים אלו אינם בני היגיון היא משום שהם נובעים ממקור האמונה שלמעלה מטעם ודעת, או להפך - משום שהם נובעים מצורך נפשי רגשי שלמטה מטעם ודעת.

ומכיוון שלא על נקלה יכול אדם לנתח באופן אובייקטיבי ואמיתי את רגשותיו שלו, הרי בבואנו לקבוע פרמטרים לאמונה - לכל־לראש "תורה אור", והיא המלמדת אותנו דעת להבין ולהשכיל מה הן תכניה וגדריה של האמונה, ורק על־פיה ניתן לקבוע מה שייך לתחום האמונה ומה אינו

נבואה לטובה אפילו על תנאי - אינו חוזר

הרב ארי' ליב קפלן

טובה, מוכרח הדבר להתקיים, ולא ייתכן שיתבטל מחמת החטא.

מקור דברי הרמב"ם אלו הוא בדברי הגמרא בכרכות (ז, א): "אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי, כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה, אפילו על תנאי, לא חוזר בו".

כללא כייל לן הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"י ה"ד) "שכל דבר טובה שיגזור האל אפילו על תנאי אינו חוזר". והביא רבינו דברי הרמב"ם אלו בכמה מקומות, ובפרטיות בליקוטי שיחות (חל"ד ע' 116). ושם הביא גם מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (בהקדמה), שכשיאמר הקב"ה לנביא להבטיח לבני־אדם בשורה

השיטות השונות בעניין נבואה על תנאי

קויימה.

אס"כן, גם לשיטת הרמב"ם, כאשר הקב"ה תולה במפורש את קיום ההבטחה בתנאי - הרי ההבטחה מתקיימת רק בהתקיים התנאי. ומכיוון שהרמב"ם אינו מחלק בין הבטחה לנבואה, וכמבואר בליקוטי שיחות שם (הערה 29), הרי הוא הדין גם בנבואה שנאמרה מלכתחילה בדרך תנאי, שהיא תתקיים רק בהתקיים התנאי.

זוהי שיטת הרמב"ם. אך יש גם שיטות נוספות בדבר:

א. שיטת התוספות (יבמות נ, א ד"ה תדע), הר"י אברבנאל (הובא בעקדה שער צו), ר' חסדאי (הובא שם), העקדה (שם), האלשיך (ירמיהו יח), הר"י עמדין (בהגהות להקדמה לפירוש המשניות להרמב"ם) - שגם קיומה של נבואה שנאמרה ללא תנאי תלוי (לפחות במקרים מסויימים) במצבם הרוחני של בני ישראל. ישנם חילוקים בין הדעות האמורות מהם התנאים שבהם הנבואה לא תתקיים, אבל לדעת כולם אין הכרח שכל נבואה תתקיים.

מהלשון "אפילו על תנאי" היה נראה לכאורה, שגם כאשר ההבטחה נקבעה לכתחילה במפורש שהיא תלויה בתנאי מסויים, אינו חוזר.

אך כבר האריך הרמב"ן ב"ספר הגאולה" להוכיח, שגם לשיטת הרמב"ם, אם בהבטחה עצמה נאמר במפורש שהיא תלויה בתנאי מסויים - היא תתקיים רק כאשר יתמלא התנאי (וכגון ההבטחה "אם בחקותי תלכו... ונתתי גשמיכם בעתם", שמוכן שהיא תלויה בקיום התנאי - קיום המצוות). כוונת הרמב"ם (והגמרא) בביטוי "אפילו על תנאי" אינה למקרה שבו הדבר נאמר במפורש כתנאי להבטחה, אלא למקרה שבו ההבטחה נאמרה כתוצאה מסיבה כלשהי (שלא הוזכרה במפורש כתנאי) והסיבה התבטלה לאחר־מכן; במקרה כזה ההבטחה לא בטלה ומוכרחת להתקיים. דוגמא לכך היא המקרה שהוזכר שם בגמרא - "שנאמר הרף ממני ואשמידם ואעשה אותך לגוי גדול": על־אף שהסיבה להבטחה היתה לכאורה השמדת בני ישראל ר"ל, ר"ב עא משה רחמי" וְהַסִּיבָה בטלה - מכל־מקום, ההבטחה למשה רבינו