

הרב אהרן ליכטנשטיין

# מידת הביטחון

שיחה שניתנה בעקבות מלחמת יום הכיפורים

ישיבת הר עציון, תשס"ו

## א.

שאלה היא באיזו מידה ראוי שישתמך אדם על אמצעים אנושיים לעומת הסתמכות על הקב"ה. יוזמה רפואית לאור המדע הנוצרי.

נתחיל בשאלה מרכזית אחת: האם ובאיזו מידה צריך וחייב אדם להסתמך על הקב"ה, או האם הוא חייב, ומותר לו, להיעזר בכוחות עצמו? שאלה זו מתעוררת בצורתה המפורסמת ביותר במישור הפרט - ביחס לרפואה. ידועה תנועת ה'כריסטיאן סיינס' (המדע הנוצרי), האוסרת על חבריה לנקוט כל יוזמה רפואית במקרה מחלה, מפני שהיא רואה בזה, מצד אחד, התמודדות נגד רצון הבורא - שהרי הוא, בהשגחתו הפרטית, גוזר על פלוני מחלה, ואילו הרופא משתדל לסלק אותה; מצד שני, רואה התנועה שחצנות אנושית בעצם ההסתמכות על כוח ילוד אשה, כדי להחלץ ממצוקה, שעה שמקרא צווח ואומר: "כה אמר ה' ארוך הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרעו ומן-ה' יסור לבו".<sup>1</sup> אלא, שאנו נוטים, בדרך כלל, לדחות אסכולה זו מטעם ההלכה, ולראותה כמאפיינת קו מסוים בנצרות, העומד לגמרי מחוץ למסגרת מחשבת היהדות.

אולם, נראה שתפיסה זו מוצאת ביטויה גם במקורותינו, ולא הייתי מכנה אותה כזרה לחלוטין לרוח היהדות, או קובע שמעולם לא זכתה ליד ושם בכותלי בית מדרשנו.

דעתם של ר' אחא ואב"י בשאלת העיסוק ברפואות

הגמרא בברכות דף ס' ע"א מביאה את דברי ר' אחא "הנכנס להקיז דם אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שיהא עסק זה לי

1 ירמיהו י"ז, ה'.

הדפסה ראשונה: משרד החינוך תשל"ה  
הדפסה שנייה: ישיבת הר עציון תשס"ו

לרפואה ותרפאני, כי אל רופא נאמן אתה, ורפואתך אמת, לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו".

רש"י מפרש על אתר: "כלומר, שלא היה להם לעסוק ברפואות אלא לבקש רחמים". אמנם, הגמרא ממשיכה: "אמר אבבי לא לימא איניש הכי, דתני דבי רבי ישמעאל "רפא ירפא" - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות". אך ניתן בהחלט להבין אף את דברי אבבי כפי שפירש ה"ז<sup>2</sup> אם כי התפיסה של רב אחא היא עקרונית נכונה, אבל היות ולא כל אדם זוכה "להינצל ע"י רחמים של מעלה", מתוך הדוחק ניתנה רשות לרופא, ואל נא יאמר אדם שאין הדבר הוגן.

ושוב, על דברי התוספתא, המצוטטת בגמרא בפסחים דף נ"ו ע"א, שחזקיהו מלך יהודה גזז ספר רפואות והודו לו חכמים, מעיר רש"י על אתר: "לפי שלא היה לבם נכנע על חוליים אלא מתרפאין מיד". הד זה מצא את ביטויו המפורסם ביותר בדברי הרמב"ן בפרשת בחוקותי ויקרא, פרק כ"ו פסוק י"א. הרמב"ן מדבר על עניין הברכות וההבטחות שניתנו לכנסת ישראל מיד הקב"ה, ומסביר שאלו הברכות, שבפרשה זאת, הן כלליות בעם, והן "בהיות כל עמנו כולם צדיקים". אבל, לפחות בנסיבות אלה, אומר הרמב"ן:

הרמב"ן: "ברצות ה' דרכי איש אין לו עסק ברופאים".

2 יורה דעה שלו: א.

"והכלל כי בהיות ישראל שלמים והם רבים לא יתנהג עניינם בטבע כלל, לא בגופם ולא בארצם לא בכללם ולא ביחיד מהם, כי יברך ה' לחמם ומימם ויסיר מחלה מקרבם עד שלא יצטרכו לרופא ולא להשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל כמו שאמר כי אני ה' רופאך, וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה גם כי יקרה עוון שיחלו לא ידרשו ברופאים רק בנביאים כאשר היה ענין אסא וחזקיהו כחלותו...

אבל הדורש ה' בנביא, לא ידרוש ברופאים ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה', אחר שהבטיח 'וברך את לחמך ואת מימך והסירתי מחלה מקרבך'<sup>3</sup>, ורופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו... ברצות ה' דרכי איש אין לו עסק ברופאים".

עם זאת, אין להתעלם מתשובתנו הראשונית. דברי הרמב"ן צרמו כל כך את אוזנו של רבי חיים מבריסק עד שהגיב וקבע שלא מרנא הרמב"ן חתים עליהו ובטח נתוספו בידי סופר מאוחר. אמנם השערה זו, שאינני רואה לה רקע טקסטואלי, או היסטורי, נראית מרחיקת לכת, ואישית אינני נוטה לקבלה. אך ברור שהתפיסה המסתתרת מאחרי דברי רבי חיים היא המסורת המרכזית ביהדות; אין ספק שהיא

3 שמות כ"ג, כ"ה.

תגובת ר' חיים מבריסק על דברי הרמב"ן

המסורת השובה את לב האדם המודרני, השרוי באווירה של אקטיביזם, ונטיה לפעילות מתמדת.

אנחנו נוטים יותר להזדהות עם תגובת הרמב"ם על אותו הסבר של רש"י לדברי התוספתא, שציטטתי לפני כן. הרמב"ם אשר בפירוש המשניות נוהג דרך כלל להתרכז במשנה, ומעלים עין מן התוספתא, ראה, כנראה, הסבר זה כמסוכן, והוא סוטה מדרכו כדי לברר את העניין. "ואני הרביתי לך דברי בזה העניין", הוא מסביר -

הרמב"ם על החיוב שבהסתייעות ובפעילות אנושית בתחום הרפואה. נראה, שהשקפתו חלה גם על עשייה ויוזמה במישורים חומריים ורוחניים שונים

"לפי ששמעתי וכן פירשו לי העניין כי שלמה חיבר ספר רפואות, כשיחלה שום אדם, או יקרנו שום חולי מן החוליים, היה מתכוון לאותו הספר והיה עושה כמו שכתוב בספר והיה מתרפא. וכאשר ראה חזקיהו כי בני אדם לא היו סומכין על ה' יתברך הסיר אותו וגזזו. ואתה שמע הפסד זה המאמר ומה שיש בו מן השגיגות ואיך ייחסו לחזקיהו מן האיוולת מה שאין ראוי לייחס כמותו לרעועי ההמון וכמו כן לסיעתו שהודו לו. ולפי דעתם הקל והמשובש, האדם כשירעב וילך אל הלחם ויאכל ממנו בלי ספק שיבריא מאותו חולי החזק, חולי הרעב, א"כ כבר נואש ולא ישען באלוהיו. נאמר להם, הוי השוטים, כאשר נודה לה' בעת האכילה שהמציא מה שישביע אותי ויסיר רעבתנותי

ואחיה ואתקיים, כן אודה לו שהמציא לי רפואה ירפא חוליי כשאתרפא ממנו. ולא הייתי צריך להקשות על זה העניין הגרוע לולא שהיה מפורסם".<sup>4</sup>

## ב.

דומני, שיש לקבוע כי הנימה הפסיבית, הדורשת מן האדם לתלות את כל בטחונו בקב"ה, אמנם יש לה בית-אחיזה פה ופה במורשתנו. אבל ברור שתפיסת הרמב"ם היא המרכזית והיא הרלבנטית ביותר לבני דורנו. תפיסה זו מקבילה להשקפת היהדות ביחס ליוזמה אנושית גם במישור הרוחני. במחשבת הנצרות הלוא קיימת מסורת נכבדה - שמושרשת בתורת שאול התרסי ועוברת דרך אוגוסטינוס, לותר ואחרים - הרואה את גאולת האדם כמכוונת ומונחית אך ורק מלמעלה. מסורת זו גורסת כי עצם המאמץ להתעלות רוחנית ומוסרית מהווה, כדברי לותר, עוון פלילי, שכן יש בו סברה של שחצנות, שהאדם מסוגל להתעלות בכוח עצמו, שעה, שלאמיתו של דבר, הוא כלי מתועב ומשוקץ שיכול להיגאל רק לכשתערה עליו רוח ממרום. אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים ואין לאדם אלא לחכות להשראה, כשם שהאשה, במשלו של לותר, מחכה שייקלט בה הזרע.

מסורת נוצרית מגנה התערבות אנושית בגאולת האדם

4 פיה"מ פסחים פ"ד מ"י.

**ברם**, ההלכה כולה מושתתת על אדני הבחירה והיא עומדת איתן על העיקרון שאתערותא דלתתא היא הגורם העיקרי. "הכול בידי שמים חוץ מיראת שמים". ואם כך הדבר, ואם אמנם, כפי שקבע הרמב"ם בתשובה, "כל מעשה בני האדם בכלל יראת שמים הם"<sup>5</sup>, הרי ששמור לאדם תפקיד מרכזי בהטבעת חותמו על אורח חייו וקורותיהם בפרט, ובהכוונת ההיסטוריה בכלל. כפי שמסתבר מדברי הרמב"ם, בפירוש המשניות, הרי הבעיה היא לא רק של רפואה, אלא אף מלחמה ברעב או בעוני; כל מאמץ של "השתלטות" באמצעים טבעיים על תהליך ההיסטוריה. לפי תפיסתו, "ברוך הגבר אשר יבטח בה" אמנם מחייב ביטחון בקב"ה בכל התחומים, אך הוא איננו שולל מאמץ אנושי. אם מצד אחד מובטחנו ש"ה' ילחם לכם ואתם תחַרְשׁוּ"<sup>6</sup>, הרי בפסוק הבא נצטוונו "דבר אל בני ישראל ויסעו".

חז"ל, הרמב"ם ואחרים הדגישו את חשיבות האתערותא דלתתא בתחומים שונים, המיוסדת על בטחון בקב"ה

**ברם**, אין קביעת עובדה זו פוטרת אותנו מדיון בהשפעת חיוב הביטחון על פעילות אנושית, שכן הבעיה איננה דווקא האם על האדם להיות משותק כליל או עליו לפעול. יש לעניין גם אספקט יותר מסובך: באיזו מידה ניתן להתחשב, במסגרת של פעילות אנושית ומאמצים מירביים, בסיעתא דשמיא כפונקציה מעשית, העשויה להכריע? כשעומדים לפני החלטות גורליות, האם יש לשקול את המצב ולהעריכו רק

מקומה של הסיעתא דשמיא בתחומים חברתיים ופוליטיים. אין להתפס לקנאות במידת הביטחון. חילוקי דעות בשאלות לאומיות ופוליטיות אינם נובעים בהכרח מעודף או מחוסר יראת שמים.

5 סי' תל"ו, הוצ' בלוי.

6 שמות י"ד, י"ד.

לאור תבונה הגיונית וביקורתית, או האם, היות וסוף סוף אין לנו אלא להישען על אבינו שבשמים, יש להסתמך על עזרתו ולבנות תכניותינו עליה? כמובן, המדובר איננו בהבטחות מפורשות ביחס למבצע פלוני, או אלמוני, ולא בשאלה באורים ותומים, אלא ביחס להצהרות כוללות, שאמנם יש בהן משום ערבויות חסינות להישגים היסטוריים, אך ללא זיקה ישירה לבעיה ספציפית העומדת על הפרק. ומכיון שכך, הנקודה נשארת מעורפלת. לדוגמא חז"ל קובעים בכמה מקומות ששלוחי מצווה אינם ניזוקים, אך מצד שני, מסיקה הגמרא בפסחים, שבמקום "דשכיח היזקא שאני", ולא עוד, אלא שבמקום אחר אף הוזהרנו שאסור לסמוך על הנס. כמובן, הקושי הוא שבהקשר זה קשה כל כך להגדיר מונחים כמו "שכיח היזקא", או נס, עד שלמעשה אין בהנחיות כלליות אלו משום הדרכה מעשית. אם אנו עומדים בפני החלטות פוליטיות יסודיות - למשל, האם להחזיק ביהודה ובשומרון מתוך ביטחון בקב"ה, או להחזירם בשל לחצים מבית ומחוץ - אנו עלולים להיתקל, גם בין יהודים מאמינים בני מאמינים, בחילוקי דעות כנים ועמוקים. כרגע אין ברצוני וביכולתי להכריע ביניהם. אני רוצה רק להדגיש נקודה אחת: אל נא ניתפס כאן לקנאות במידת הביטחון. נשגה משגה חמור ביותר, אם נחשוב שתפיסה הדוגלת בקריאה של יתר הסתמכות על סיעתא דשמיא, היא בהכרח רוויה יותר יראת שמים, מעמדה המחייבת תפיסה יותר רציונלית וריאליסטית. אמנם, יתכן שבמקרים מסוימים נטיה לתקיפות או לויתור, נובעת מעודף או מחוסר יראת שמים.

אבל בהחלט אין הכרח בדבר. ניתן להיות קשוח, ולהפריח סיסמאות אמונה, מחוסר אחריות, וניתן להיות מתון ומרוסן אגב ביטחון עמוק המלווה זהירות מובהקת. ודאי, שיש מקום לדעות שונות הן לגבי הערכת סבירות הצלחה מדינית, או צבאית, מבחינה אנושית טהורה, הן לגבי הגדרת הדרגה של הסבירות הנחוצה כדי להוציאנו מגדר "סומך על הנס". בכל אופן, למען השם, אל נהפוך דיון בבעיות גורליות למירוץ או להתחרות, כביכול, ביראת שמים.

### ג.

גישתנו לזיקת האדם להיסטוריה מורכבת, אם כן, משילוב שני גורמים: פעילות אמיצה ואחראית המתלווית בביטחון עמוק ונועז. אך מה טיבו של ביטחון זה? דומני שיש להבחין בין שתי גישות יסוד. ראשית, ביטחון מתבטא בשכנוע פנימי, שהקב"ה ניצב לימינו של הבוטח ויעמוד בעזרו. מעין דברי המשנה בראש השנה: "כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו מתגברים".<sup>7</sup> זוהי גישה אופטימית באופיה, רוויית תקוה וציפיה לקראת העתיד. בשדה הקרב היא אומרת לאדם שהינו עומד על סף הניצחון; בעידני משבר, היא מבשרת לו שקרובה ישועתו לבוא; ובליל בלהות, לוחשת לו שחיש קט יראה את ברק

גישה אחת של מידת ביטחון היא זו המבוססת על אמונת הבוטח והיא אופטימית ביסודה

7 משנה ראש השנה פ"ג, מ"ח.

השחר. בקיצור, היא מתבטאת בתחושה ש"בעזרת ה' יהיה טוב".

ה"חזון איש" שולל את הגישה הזאת לחלוטין, הוא פותח את הפרק השני של אחת מאגרותיו, שנדפסו בספרו "אמונה וביטחון", בתלונה כי "טעות נושנת נתאזרחה בלב רבים במושג "ביטחון".

לדעת ה"חזון איש" עניין הביטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם, אלא הכול ממנו

שם ביטחון, המשמש למידה מהוללה ועיקרית בפי החסידים, נסתובבה במושג להאמין בכל מקרה שפוגש האדם והעמידתו לקראת עתיד בלתי מוכרע ושני דרכים בעתיד, אחת טובה ולא שניה, כי בטח יהיה הטוב. ואם מסתפק, וחושש על היפוך הטוב, היא מחוסר ביטחון". הוא ממשיך ומותח ביקורת על תפיסה זו:

"ואין הוראה זו בביטחון נכונה, שכל שלא נתברר בנבואה גורל העתיד אין העתיד מוכרע, כי מי יודע משפטי ה' וגמולותיו יתברך, אבל עניין הביטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם, וכל הנעשה תחת השמש, הכול בהכרזה מאיתו יתברך".

סבורני שלא הייתי מרחיק לכת עד כדי דחיקת הגישה, או הנטיה הזאת, מפרשת הביטחון הלגיטימי. בכל אופן, דומני שהראשונים לא קיבלו דעה זו. כך, לדוגמא, רבנו בחיי (בן אשר) בספרו "כד הקמח" כותב:

"עניין הביטחון ב-ה' יתברך, פירש הרב הקדוש ר' יונה זצ"ל כי הוא, שידע האדם עם לבבו, כי הכול בידי שמים ובידו לשנות הטבעים ולהחליף המזל, ואין לו מעצור להושיע ברב או במעט וגם כי צרה קרובה אליו, ישועת ה' קרובה לבוא כי כל יכול ולא יבצר ממנו מזימה. גם כי יראה החרב על צווארו אין ראוי לו שתהיה ההצלה נמנעת מלבו. ופסוק מלא הוא באיוב (י"ג) "הן יקטלני לו איחל". והוא שאמר חזקיה לישעיה הנביא עליו השלום: "כך מקובלני מבית אבי אבא, אפילו חרב מונחת לו על צווארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים".

מומנט זה אף מאפיין את דברי רבנו בחיי (אבן פקודא) ב"חובות הלבבות". "מהות הביטחון", הוא מגדיר, "היא מנוחת נפש הבוטח ושיהיה לבו סמוך על מי שבטח עליו, שיעשה הטוב והנכון לו בעניין, אשר יבטח עליו כפי יכולתו ודעתו בְּמָה שמפיק טובתו.

אבל העיקר, אשר בעבורו יהיה הביטחון מן הבוטח, ואם יפקד, לא ימצא הביטחון, הוא - שיהיה לבו בטוח במי שיבטח בו, שיקיים מה שאמר ויעשה מה שְׁעָרַב ויחשוב עליו הטוב בְּמָה שלא התנה לו ולא עָרַב עֲשׂוֹהוּ, שיעשה נדבה וחסד". ברור שכאן מדובר על הביטחון הפשוט והפופולרי, הסתמכות ש"יהיה טוב", ולא על אמונה בהשגחה מקיפה, והעובדה שבשלב זה אין רבנו בחיי מפלה בין ביטחון בקב"ה לבין

ביטחון בכל גורם אחר היא תוכיח. ובכן, לא הייתי מגדיר תחושה זו כ"טעות נושנת", או שולל זיקתה לתכונת הביטחון או מידתה.

אך ישנה גם גישה שנייה לביטחון, "ועוד מעניין הביטחון", מוסיף בעל "כד הקמח", "שימסור אדם נפשו אל ה' יתברך, ותהיה מחשבתו משוטטת תמיד בדבר זה: אילו היו באים להרגו, או שיעבור על התורה, שיהא מוסר עצמו על המיתה ולא יעבור. ועל זה אמר דוד עליו השלום "אליך ה' נפשי אשא" וכתב "אלהי בך בטחתי אל אבושה", כי המוסר הנפש בעניין זה הוא מעניין הביטחון. ומלת "אשא" מלשון וישא משאות".

ברור שלגישה זו יש משמעות אחרת לחלוטין. היא אינה מפזרת עננים, אינה מעודדת צפיה, אינה מוורידה חשכים. סיסמתה המובהקת, אינה ש"יהיה טוב" מבחינת אינטרסים אישיים ולאומיים. אדרבה, היא מתבטאת בהחלטה נחושה, שאף אם יהיה רע, נישאר תלויים ודבקים בקב"ה; שבכל מקרה לא נפנה אל רהבים ושטי כזב ולא נשים בשר זרוענו. יהיה מה שיהיה, נישאר נאמנים לו עד תום. לא נחליף ולא נמיר.

גישה זו אינה מבשרת, שהקב"ה יעמוד לימינו. היא תובעת, שאנחנו, כביכול, נעמוד לימינו. מטבע הדברים, שגישה זו פחות פופולרית מחברתה. תביעה היא, בסופו של דבר, סחורה פחות טובה מהבטחה. ברם, לעושה חשבוננו של

גישה אחרת של מידת הביטחון מבליטה את תביעת ההידבקות בקב"ה ללא סייג, אם כי גם כאן הביטחון הוא מקור עידוד ובשורה.

העולם לאשורו, אף הגישה השנייה משמשת מקור של נחמה ואומץ; שהרי לאמיתו של דבר אף כאן נשמעת לא רק תביעה אלא בשורה. ניתוק מן הקב"ה, הוא האסון החמור ביותר, שיכול לפקוד את האדם. וכשהתורה גוזרת "ובו תדבק", היא מביעה דרישה והזדמנות כאחת. והוא הדין ל"ישראל בטח ב-ה". יש דרישה ויש בשורה.

#### ד.

לשתי הגישות האלה, ישנם, מבחינה הלכתית צרופה, מחייבים שונים. הראשונה היא למעשה פן אחד של מצוות אמונה. למצווה זו אמנם אופי קוגניטיבי מובהק, כשהודי נדרש להכיר בעובדות מטאפיסיות, או היסטוריות מסוימות. אך התודעה האינטלקטואלית רחוקה מאוד מלמצות את תוכנה, שכן יש להבחין בשני צדדים באמונה - הכרתי וחוייתי. כשהתורה מעידה על אברהם אבינו "והאמין ב-ה" ויחשבה לו צדקה", ברור שהיא אינה מוסרת מידע על תודעתו העובדתית, אלא על כלל מצבו הנפשי, על תחושתו של תלוי ודבק בקב"ה. בעקבות הבשורה הנפלאה, "הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם ויאמר לו כה יהיה זרעך", אברהם תולה כל תקוותיו בריבון העולמים והוא משוכנע. שיכנוע חוייתי ואקזיסטנציאלי, לא פחות מהערכה אינטלקטואלית, שהן תתגשמה על ידו. אותה שעה הוא רואה את הקב"ה כמגן לכל החוסים בו וסומך עליו, מתוך ביטחון שלו, שחלומו וחזונו הגדול אמנם יקויים. הפן הראשון של ביטחון מתחייב, אפוא, ממצוות האמונה. על טיב הפן

מן הגישה הראשונה של מידת הביטחון מתחייבת מצוות האמונה. אמונתו של אברהם אבינו שני צדדים לה, הכרתי וחוייתי.

השני, ואולי על עצם זיקתו למושג הביטחון, ניתן לעמוד מדברי המשנה בסוטה:<sup>8</sup>

"בו ביום דרש רבי יהושע בן הורקנוס, לא עבד איוב את הקב"ה אלא מאהבה, שנאמר "הן יקטלני לו (לא) איחל". ועדיין הדבר שקול, לו אני מצפה, או איני מצפה (האם לפרש לפי הכתיב באות אלף, או לפי הקרי באות ואו), תלמוד לומר "עד אגווע לא אסיר תומתי ממני" - מלמד שמאהבה עשה. אמר רבי יהושע, מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי, שהיית דורש כל ימך שלא עבד איוב את המקום אלא מיראה, שנאמר "איש תם וישר ירא אלוהים וסר מרע", והלא יהושע תלמיד תלמידך לימד שמאהבה עשה".

ישנה ציפיה, בבחינת הן יקטלני לן אייחל. תוחלת לו, לקב"ה בעצמו. לא למה שניתן להשיג ממנו, אלא לן. ביטחון, שאינו קשור במה שניתן להפיק מן הקב"ה, אלא בעצם הזיקה אליו; באפשרות להתקרב אליו, לעבוד אותו, להידבק בו ולהישען עליו; בהזדמנות להסתופף בצלו, להיאחז ביסוד היסודות, בשורש המציאות. ותוחלת זו, מלמדת אותנו המשנה, נעוצה באהבה.

8 משנה סוטה פ"ה, מ"ה.

מן הגישה השנייה של מידת הביטחון מתחייבת מצוות האהבה, בבחינת "הן יקטלני לו איחל". דהיינו, התוחלת היא לו, לקב"ה, לשורש המציאות, ולא בשל התועלת שבייחול. רבן יוחנן בן זכאי, ובעקבותיו הרמב"ן, סוברים, כנראה, שאיוב מייחל היה לגמול מאת הקב"ה.



הרמב"ן אמנם מפרש: "לו אייחל - שיגמלני כצדקי בעולם הנשמות". ויש לציין שמגמה דומה אף מסתמנת בדברי הגמרא בברכות<sup>9</sup>:

"איתמר נמי, רבי יוחנן ורבי אליעזר דאמרי תרווייהו: אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם, אל ימנע עצמו מן הרחמים, שנאמר הן יקטלני לו איחל".

ברם, יש להניח שתפיסה זו, הדנה בתוחלת לתוצאות, מושתתת על דעת רבן יוחנן בן זכאי. לעומת זאת מדברי רבי יהושע במשנה משמע שהוא הבין שמדובר בעבודה מאהבה ממש. ולא עוד, אלא שבברייתא המצוטטת בגמרא (סוטה לא) מתוספת עוד השוואה לאברהם אבינו:

"תניא רבי מאיר אומר, נאמר ירא ה' באיוב ונאמר ירא ה' באברהם, מה ירא ה' האמור באברהם מאהבה (את זה לומדת הגמרא מן הפסוק "זרע אברהם אוהב"), אף ירא ה' האמור באיוב מאהבה".

את טיב העבודה מאהבה, תיארו חז"ל באורח חד-משמעי. על הפסוק "לאהבה את ה' אלהיכם" אומר הספרי: "שמא תאמר הריני אלמד תורה משום שאקרא חכם, משום שאשב

לדעת ר' יהושע, עבד איוב את ה' מאהבה ממש.

טיבו של העובד מאהבה לפי חז"ל והרמב"ם. לפי בעל "חובות הלבבות", עבד איוב את בוראו מאהבה.

בישיבה, בשביל שאאריך ימים לעולם הבא, תלמוד לומר "לאהבה את ה' אלוהיכם" - למוד מכל מקום וסוף הכבוד לבוא". הרמב"ם הרחיב את היקף המושג מתלמוד תורה לעבודת ה' כללית. בפרק האחרון שבהלכות תשובה הוא כותב:

"העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה, לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהיא אמת וסוף הטובה לבוא בגללה... אמרו חכמים הראשונים שמא תאמר הריני לומד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רבי, בשביל שאקבל שכר לעולם הבא, תלמוד לומר לאהבה את ה'. כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה".

רבנו בחיי ב"חובות הלבבות", אמנם הבין, שכך הייתה עבודתו של איוב. בשער "אהבת ה'" הוא מתאר את טיב האהבה ואומר שאם נפש אוהבתו כראוי, תחושתה היא שמה שלא יהיה לא תעזבנו:

"ולא תוסיף עם זה כי אם אהבה בו וכוסף לרצונו וביטחון עליו, כמו שנאמר על אחד מן החסידים שהיה קם בלילה ואמר: אלוקי, הרעבתני וערום עזבתני, ובמחשכי הלילה הושבתני, ובעוזך וגודלך נשבעתי: אם תשרפני

באש - לא אוסיף כי אם אהבה אותך ושמחה בך,  
דומה למה שאמר (איוב) הן יקטלני לו איחל".

אמנם אף בגישה זו אין תכונת הביטחון ממצית את מצוות האהבה. בביטחון שבאהבה, אין לנו עדיין הנכונות להקריב ולהקרב למען הנאהב. אבל ישנה השאיפה לדביקות מתמדת, באש ובמים; וממילא, לעת הצורך, לעת המעבר באש, לעת צריפת כור המבחן, יש גם כושר דביקות על מערכות המזבח.

### ה.

שניות תכונת הביטחון, משתקפת בפרקי שיר המעלות שבתהילים. מצד אחד, למשל, פרק קכ"א:

שניות תכונת הביטחון  
בפרקי שיר המעלות

"שיר למעלות אשא עיני אל-ההרים מאין יבוא  
עזרי. עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ. אל-יתן  
למוט רגלך, אל ינום שומרך. הנה לא-ינום ולא  
יישן שומר ישראל. ה' שומרך, ה' צלך על-יד  
ימינך. יומם השמש לא-יככה וירח בלילה. ה'  
ישמרך מכל-רע ישמור את-נפשך. ה' ישמר-צאתך  
ובואך מעתה ועד-עולם".

לפנינו דוגמה קלאסית של הביטחון המקווה, המשוכנע  
שיהיה טוב. אך פרק קל"א נראה באור אחר לגמרי:

"שיר המעלות לדוד. ה', לא-גבה לבי ולא-רמו  
עיני ולא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני. אם

לא שויתי ודוממתי נפשי כגמול עלי אמו, כגמול  
עלי נפשי. יחל ישראל אל ה', מעתה ועד עולם".

מה חושב התינוק, אם הוא חושב בכלל, בהתרפקו על אמו?  
האם הוא פונה אליה תוך אמונה והכרה, שהיא תחלץ אותו  
ממצוקה? אולי, אינסטינקטיבית, הוא מרגיש אף את זה. אך  
לא הציפיה המבצעית היה המניע העיקרי. בראש וראשונה  
הוא פונה אליה מפני שהוא פשוט רוצה להיות דבק בה. כרגע  
הוא אינו חושב על תכניות, אינו מצפה להגשמת חזונות  
והבטחות. הוא יודע רק דבר אחד: העולם הרחב קר, ולא  
מעט אכזרי, ואילו כאן, במחיצת האם, ישנה תחושת חסינות  
וחמימות. היא אף מלטפת ומנחמת, כאיש אשר תנחמנו אמו;  
אך, פרט לכל פעולה מצידה, עצם הנוכחות במחיצתה, מחייה,  
מרעננת, מחשלת ומחזקת. ממילא, הוא דבק בה, נגרר אחריה  
בכל מקום ומקרה, לאו דווקא מתוך נכונות מחושבת  
למסירות נפש למענה, אלא מפני שאין גורם בעולם המסוגל  
להפרידו ממנה. תפנה לאן שתפנה, הוא אחריה, אוחז  
באצבעותיו הקטנות והדלות בכנף שמלתה. זוהי אפוא  
תוחלת האהבה: "כגמול עלי אמו... יחל ישראל אל ה', מעתה  
ועד עולם".

זוהי תוחלת הביטחון: "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה".  
לאו דווקא מתוך נכונות מובהקת למסירות נפש, אלא פשוט  
מפני שלהיפרד מן הקב"ה בכלל לא בא בחשבון. "כגמול עלי  
אמו כגמול עלי נפשי יחל ישראל אל ה' מעתה ועד עולם" -  
דביקות קיומית וחוייתית, מעבר לכל טוב ורע פרגמטי.

אם פרקים אלה בתהילים משמשים כמודלים לשתי גישות הביטחון, הרי שניתן אף לציין התפתחות היסטורית בתחום זה. ודאי, ששתי הגישות קיימות בכנסת ישראל מראשית ניצניה; הרי אברהם אבינו דוגמה קלאסית לשתייהן. עם זאת, ניתן להציע, שחורבן הבית הראשון והגלות שבאה בעקבותיו חוללו מפנה. היסטוריונים כלליים ויהודיים כבר דשו הרבה בסוגיה זו ולא פעם אף הפריזו בה והגדישו על המידה, ואין ברצוני להגזים בעקבותיהם. בכל זאת, עובדה היא שאף חז"ל, להבדיל, ראו תקופה זו כשעת מפנה:<sup>10</sup>

"אמר רב: תשובה ניצחת השיבה כנסת ישראל לנביא. אמר להם הנביא לישראל, חיזרו בתשובה, אבותיכם שחטאו היכן הם? אמרו להם: ונביאיכם שלא חטאו היכן הם? שנאמר אבותיהם איה הם ונביאיכם הלעולם יחיו? אמר להם חזרו והודו לו שנאמר אך דברי וחוקי אשר ציויתי את עבדי הנביאים וגו'. שמואל אמר (רש"י מסביר, תשובה ניצחת אחרת לכנסת ישראל): באו עשרה בני אדם לפני הנביא, וישבו לפניו. אמר להם, חיזרו בתשובה, אמרו לו, 'עבד שמכרו רבו ואשה שגרשה בעלה, כלום יש לזה על זה כלום?' אמר לו הקב"ה לנביא, לך אמור

10 סנהדרין קה, ע"א.

להם איזה ספר כריתות אמכם אשר שילחתיה או מי מנושי אשר מכרתי אתכם לו הן בעוונותיכם נמכרתם ובפשעכם שולחה אמכם".

בתקופת הבית, כל עוד היה ישראל מבוסס ומבוצר כעם על ארצו ובמדינתו, ניתן היה לשאוב מן הביטחון הראשון. אמנם גם אז היו עידני משבר, אך המסגרת הייתה קיימת וניתן היה לסמוך על היחס הבסיסי שבין הקב"ה לעמו; להאמין בלילות, שאמנם נזכה להגיד חסדו לבוקר. אך עם בוא החורבן נתפרקה החבילה, והתערער יסוד ביטחון האמונה. ואז בקעה ועלתה שאלתה האיומה של איילת השחר (תהילים כ"ב, חז"ל מייחסים את המזמור לתקופת אסתר):

"א-לי א-לי למה עזבתני, רחוק מישועתי דברי שאגתי. א-לוהי, אקרא יומם ולא תענה, ולילה ולא דומיה לי. ואתה קדוש יושב תהילות ישראל, בך בטחו אבותינו, בטחו ותפלטמו, אליך זעקו ונמלטו, בך בטחו ולא-בושר".

אבל כעת, כשהר ציון שמם ושוועלים מהלכים בו, כשכנסת ישראל היא בבחינת תולעת ולא איש, חרפת אדם ובזוי עם - איך, בנסיבות אלה, ניתן לבטוח? הלא הדבר לא ניתן וגם לא מחוייב: עבד שמכרו רבו ואשה שגרשה בעלה - כלום יש לזה על זה כלום?

על זה באה תשובה כפולה: הקב"ה נותן את התשובה הנוראה, שאכן לא נפטרנו והחובה עומדת בעינה:

"והעולה על-רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגויים כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן. חי-אני נאום ה' אלוהים, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם".<sup>11</sup>

כנסת ישראל, מצדה, גילתה אוצר ביטחון חדש-ישן. היא נזכרה שהיא לא רק יורשת של הבטחת ברית בין הבתרים, אלא אף "זרע אברהם אוהבי". ראתה, שניתן לומר הא-ל הגדול הגיבור והנורא, אף כשנכרים מקרקרים בהיכל ומשתעבדים בבניו (עיין יומא ס"ט, ע"ב); היא למדה שניתן לבטוח עמוקות גם על נהרות בבל.

כנסת ישראל יצאה מתקופת הגלות מחוסנת ומחושלת, כשבטחונה בקב"ה קיבל מימד חדש, מקיף ועמוק מקודמו. היא למדה לראות את זיקתה לקב"ה, את שיעבודה אליו ואת בטחונה בו, כבלתי תלויים בגורמים ובהישגים אובייקטיביים.

זוהי משמעות דברי חז"ל, שקבלת התורה חזרה ונשנתה בימי אחשורוש. על דברים אלה העיר הרמב"ן על אתר (שבת פ"ח, ע"א), אחרי צטטו את טענת עבד שמכרו רבו:

"לפיכך, כשבאו לארץ ביאה שניה בימי עזרא עמדו מעצמם וקיבלו ברצון, שלא יטענו עוד

11 יחזקאל כ', ל"ב-ל"ג.

שום תרעומות. והיינו בימי אחשורוש, שהוציאם ממות לחיים, והיה זה חביב עליהם מגאולה של מצרים".

כנסת ישראל למדה, שאף אם מקימים מדינה מחדש, הדבר נעשה "לא בחיל ולא בכוח, כי אם ברוחי". מני אז, עמדו לנו לקחים אלו וחישלו אותנו בשעות הקשות ביותר. החורבן השני כבר לא ערער את האמונה והביטחון הלאומיים, כפי שעשה הראשון. במשך קרוב לאלפיים שנות גלות, כאשר, דור אחר דור, עברנו משברים וספגנו מהלומות, נשארנו דבקים-בוטחים וממילא בטוחים.

## ו.

ברם, יש וביטחון האהבה טעון ריענון במיוחד, ישנן תקופות שבהן, מטבע המצב, הוא נוטה להידרדר. עד כמה שהדבר אולי יישמע פרדוכסלי, דומני שאפשר לציין את תקופתנו, דור קום המדינה, בתור תקופה שכזאת. כל התקוות והציפיות הדתיות והלאומיות שהתעוררו עם קום המדינה, נטו למקד את תשומת לבנו הקולקטיבית בגישה הראשונה, בביטחון האמונה, ואילו הגישה השנייה, ביטחון האהבה, נדחקה הצידה. אולי, מפני, שדווקא בתנאים חיוביים, קשה יותר להגיע עד מסירות נפש דתית. כפי שהעיר ההיסטוריון הקתולי, קריסטופר דוסון, יותר קל לזלזל בעולם הזה ולנקוט בתפיסה המדגישה רק את הבא כשאינן הרבה לאבד. לעומת זאת, לאדם הכרוך והעמוס, הדרך לביטול היש פחות חלקה.

בדור של חידוש עצמאותנו גברה הגישה של ביטחון האמונה

גם יתכן שנתפסנו להדגשת הגישה הראשונה, מפני שהתיאבון בא עם האכילה, הישג אחד גורר תקוות לאחרים. ושמה יש ליחסה להתגברות השפעתה של תורת הרב קוק, הרוויה אופטימיות קוסמית ולאומית, מקיפה ועמוקה.

ברם, יהיה ההסבר מה שיהיה דומני שהעובדה כשלעצמה ברורה:

אבד האיזון שבתכונת הביטחון מן הציבור הדתי-לאומי ומערכת החינוך שלו.

אבד האיזון של תכונת הביטחון מן הציבור הדתי הלאומי בארץ. הדבר השתקף, ואני חושש שעדיין משתקף, במערכת החינוך. חינכנו הרבה לביטחון אמונה, דיברנו על תהליכי גאולה, בנינו תקוות, בישרנו גדולות. אך לא חינכנו מספיק לביטחון האהבה, לדבקות ללא סייג וללא תמורה. לא חישלנו את בנינו ואת עצמנו לאפשרות משבר, לא החדרנו לתודעתנו שיש לשיר שיר ה', אף על נהרות בבל. לא איפשרנו לעצמנו להתמודד נפשית עם סכנה של נסיגה לאומית.

חינכנו את תלמידינו לקראת הערכת "הקומדיה האנושית", אך לא לקראת המימד הטראגי שבחיי הפרט והכלל. אמנם הצלחנו - והיה בזה פשוט הישג חינוכי עצום - להכניס בתוך הדור הצעיר נכונות ומסירות נפש אישית למען העם והארץ. כל זאת על גל אופטימי של ביטחה, שהקרבת יעלה לרצון מפני שהוא מקרב את הגאולה, וכאשר ביטחון האמונה - ביחס לכלל, אם לא ביחס לפרט - נשאר עדיין המניע המרכזי.

אך אני חושש שכיום אנחנו מתחילים לשלם את המחיר. ואין לנו דרך אלא לתקן את הטעות. מחובתנו להפנות יתר תשומת לב לביטחון האהבה, לפתח נכונות להיאחז בקב"ה פשוט מפני שאנחנו דבקים בו כצור מבטח, ותהיינה התוצאות מה שתהיינה. אנחנו חייבים להתמודד עם המימד הטראגי של הביטחון, לעורר מחדש תחושת "הן יקטלני לו איחל". אמנם יתכן שבפסוק זה איננה פועמת רוח הטראגדיה הקלאסית, הכרוכה, לדעת כמה הוגים, בעימות בין האדם לבין גורלו המר. אבל, תהיה בו רוח הטראגדיה הקלאסית או לא, יש בפסוק הזה תמצית הביטחון היהודי בפני מצבים טראגיים, ואת זה אנו חייבים לטפח.

אקווה, שלא תחול כאן אי הבנה בדברי, אינני מציע שנונית, חס ושלום, את ביטחון האמונה. אני אישית, רווי אמונה שורשית, כי לא יטוש ה' את עמו, ושקיומנו כעם בארץ הקודש בטוח ומובטח; אני מתאמץ כמיטב יכולתי להעביר אמונה זו לבני, לילדי ולתלמידי, עם זאת, אני גם סבור שאני חייב, בעת ובעונה אחת, להשריש בהם ביטחון האהבה, וזאת, לא כמעין פוליסת ביטוח רוחנית, אלא מפני שהנכונות והדבקות חיוניות כשלעצמן אף בנסיבות האובייקטיביות החיוביות ביותר. היכולת לבטוח תוך כדי ייסורים, חשובה אף לאדם, שנדמה כאילו אין צפויים לו ייסורים באופק. אקווה שגם ברור כי אין בגישה שהצעתי משום זלזול בסבל, או שלילת הכאב שבו.

יש צורך דתי וחינוכי להטעים את ביטחון האהבה בחינת "הן יקטלני לו איחל".

במסתו, "מעבר לטראגדיה", כתב ריינהולד ניהבור, כי "הנצרות היא דת המתרוממת מעל טראגדיה. דמעות, יחד עם מיתה, נבלעות בניצחון"; וזאת, מפני שהסבל מנצח בהפכו בסיס לגאולה אישית. ייאמר הדבר בפירושו, היהדות אינה "מעבר לטראגדיה" ואינה בולעת ייסורים. היא אמנם מחנכת את האדם לקבל אותם, אך גם לבכות עליהם. "כי אומץ הלב בזה", כותב הרמב"ן בהקדמתו לספר "תורת האדם", "מדרך המרד והמורד בו, מדרכי ההודאה והתשובה". היהדות מעודדת את האדם להגיב על ייסורים ולהתחנך על ידם, אך היא רחוקה מלבטל אותם. נכיר את עוצמת הכאב והסבל - אך נמשיך להיות בוטחים ודבקים. מידת הביטחון היא, אם כן, אנטינומית (יש בה משמעויות מנוגדות). מצד אחד, היא תובעת מן האדם, שיהיה משוכנע שהקב"ה יעזור לו; מצד שני, היא דורשת ממנו שיכשיר את עצמו לקראת שעה שבה, חס ושלום, לא יעזור לו. אם היא אמנם אנטינומית הרי לא קל לחנך לקראתה; אבל המודל קיים.

הבה נזכור שהיתה לנו דמות גדולה, ענקית, הירוואית - רבי עקיבא. מלא היה ביטחון האמונה, רווי אופטימיות לאומית וכל כולו מצפה לריענון כנסת ישראל ותחייתה בארצה. הוא, שבדהרת סוסי בר-כוכבא, שמע קול רגלי מבשר על ההרים, משמיע טוב, מבשר ישועה, אומר לציון מלך אלוהים. והוא שהיה, מצד שני, הדגם הקלאסי של ביטחון האהבה המקיים בנפשו ובדמו "הן יקטלני לו אייחל", קיווה, ציפה לטוב, והאמין שיבוא. ברם, בשעתו האחרונה המרה - חייך. כפי

מידת הביטחון ביהדות היא אנטינומית, היא תובעת אמונה ואהבה כאחד. ר' עקיבא מדגיש את מלוא המשמעות של מידת הביטחון.

שהסביר לטורנוסרופוס הרשע, לא חייך מפני שהיה "מבעט ביסוריו", אלא מפני שאימת איתנות בטחונו. האם אנחנו מצליחים ללכת בעקבותיו של רבי עקיבא? חוששני שבתנועה הנושאת את שמו, ואני אוהד אותה, הגישה הראשונה שברבי עקיבא מורגשת יותר מן השניה. וזה משקף את מצבנו הרוחני והחינוכי הכללי.

## ז.

למעשה - בתור אנשי מקצוע הלא אנחנו מעוניינים בצד המעשי - דומני שיש לעמוד בעיקר על נקודה אחת: ביטחון איננו נושא בפני עצמו, הוא כרוך באמונה, מצד אחד, ובאהבה - מצד שני. פיתוח מידת הביטחון תלוי בהחדרת יראת שמים כללית, הקשורה במכלול הדבקות בקב"ה, ובשאלת מרכזיותם של ערכים דתיים בחיי האדם. תכונת הביטחון, ובעיקר גישה השניה, איננה מערכת הרמטית, קל-וחומר שאין למאגר הביטחון ברז שניתן לפתוח אותו לעת צרה. תכונת הביטחון היא פונקציה של זיקתו הכוללת של האדם לקב"ה, כולל עבודה שבלב, שמירת מצוות מעשיות, התמסרות לתלמוד תורה, רגש נוכחות מתמדת בפני הקב"ה, בבחינת "שויתי ה' לנגדי תמיד".

דרך זו אמנם קשה וארוכה. היא אינה מציעה פטנטים, היא בורחת מסיסמאות. אך דומני, שהיא בבחינת דרך ארוכה שהיא קצרה; על-כל-פנים, אני אינני מכיר אחרת. אין תפיסה זו מתיימרת לענות על כל השאלות. היא רק ממתנת את

פיתוח מידת הביטחון תלוי ומותנה בהצלחה לחנך ל"שויתי ה' לנגדי תמיד" במשמעותו המעשית והמחשבתית. בתור מחנכים עלינו להקנות לתלמידנו מערכת של חיי תורה שתבטיח שהקשיים, השאלות והלבטים לא יהפכו לספיקות.

הרצון לשאול, או, לפחות, מקהה את עוקץ השאלה. שכן, לא שאלת הסבל כשלעצמה, היא המעיקה עלינו בתור מחנכים. אבות העולם כבר העמידו את הבעיה עצמה. דוד שאל, חבקוק שאל, אף משה רבנו שאל: "הודיעני-נא את דרכיך". הבעיה היא מהו הרקע ומהו הטון של השאלה. האם הקדמתו של ירמיהו, "צדיק אתה ה' כי אריב אליך, אך משפטים אדבר אותך!", קודמת לשאלות "למה מלחמה" ו"למה ייסורים" ו"למה סבל" ו"למה בדידות"? או, האם השאלות מופיעות בגדר של הטחת דברים כלפי מעלה? יש לתלמידים קשיים ובוודאי יש גם לנו קשיים. אדרבא, נעודד אותם לשאול. אחריותנו כמחנכים היא להקנות לחניכינו מערכת חיי תורה, שתבטיח שהקשיים לא ייפכו לספיקות. הקרדינל גיומן הבחין יפה בהבדל העצום שבין קשיים לספיקות. מכל אמונות הדת - הוא אמר - אין עניין המעמיד בפני יותר קשיים מאשר מציאות הבורא, ואין עניין שבו אני מאמין בצורה יותר חזקה מאשר בו. אם ברצוננו לענות על שאלות ולהתמודד עם שאלות בתחום הביטחון, נתייחס לחזית חיי תורה של תלמידינו בכלליותה. נעמיק את אמונתם, נרחיב את אהבתם ואגב כך נעניק להם את הביטחון הדרוש: ביטחון, שיאפשר להם לצפות לטוב ביותר מצד אחד, אך יחשל אותם לקראת הרע ביותר - מצד שני. ובתור מאמינים בני מאמינים, אנו בוטחים בקב"ה שאת שלו הוא יעשה.