חגי גרין

והבוטח בה׳ חסד יסובבנו

מידת הביטחון — כיוונים וגישות

א. פתיחה — סוגיות של חיים

ב. מבוא

ג. כל השתדלותי היא רק הבל ורעות רוח — ה׳סבא׳ מנובורהודוק

ד. מנוחת נפש הבוטח — רבנו בחיי

ה. אין מקרה בעולם — ה׳חזון א״ש׳

ו. סיכום ביניים

ז. לעשות את אשר ביכולתו הטבעית — ר׳ משה כלפון

ח. להחזיק עצמו כבינוני במעשיו — ר׳ יצחק עראמה

ט. מה שהאדם עושה הלא הוא גם כן מעשה ה׳ — הראי״ה קוק

י. סיכום ביניים

יא. הכל לפי מה שהוא אדם — ר׳ יעקב יוסף מפולנאה

יב. סיכום, מעין הפתיחה

יג. נספח — דרכי הוויכוח

א. פתיחה — סוגיות של חיים

ישנם שני סוגי סוגיות. יש סוגיות המצויות בספרים, ולאחר לימודן יש לקשרן לחיינו הממשיים, בעולם המציאות. לעומת זאת, יש סוג אחר של סוגיות — סוגיות החיים עצמם.

בסוג הראשון העיון צומח מן הספר. בדרך כלל אדם אינו לומד בישיבה את מסכת בבא קמא בגלל מקרה שאירע לו במציאות, אלא הוא יוצא מן הספר אל חייו. הסוג השני של הסוגיות צומח מן החיים. במהלך חייו האדם נפגש עם המציאות, וזו מנביעה בעולמו הפנימי שאלות ובירורים. מתוך השאלות האדם עשוי להזדקק למקורות הכתובים, ובהם לחפש מענה לתהיותיו.

ב׳זמן חורף׳ האחרון (ה׳תש״ע) התקיים בבית מדרשנו לימוד בחבורה בסוגיה של חיים — סוגית האמונה, הביטחון וההשתדלות. כל אחד מן החברים התמקד בדמות אחת בהגות

היהודית, ופרש כפי יכולתו את תפישתה בשאלה זו. מאמר זה הינו אסיף פירות הלימוד.[1] כאן המקום להודות לבני החבורה על התובנות המשותפות, ובפרט למארגנים: הרבנים אברהם בלידשטיין, מומי פאלוך ובניה ינאי.

ב. מבוא

שאלת הביטחון וההשתדלות, בדומה לשאלות יסוד אחרות באמונה, היא שאלה שבה האדם המאמין מכריע, גם אם לא בצורה מודעת, ללכת בדרך מסוימת.[2] הצגת השאלה היא פשוטה ביותר: מה משמעותה של האמירה כי אני בוטח בה׳, ומהי הנגזרת המעשית של אמירה זו. ניתן לשאול זאת גם בצורה אחרת – האם יש יחס הפוך בין מידת הביטחון למידת ההשתדלות, או שמא אין זה הכרחי?

סוגיה זו אינה סוגיה תיאולוגית בלבד, אלא סוגיה בעלת השלכות קיומיות על עולמו הממשי של האדם והתנהלותו לנוכח המציאות. מעבר לשאלה המעשית של כמות ההשתדלות, ההכרעה בסוגיה משליכה על אופן חווית הנוכחות הא-להית של האדם. האם הוא חווה את חייו כמתבטל בפני ה׳, וה׳ מרעיף מחסדו עליו, או שמא הוא ׳פועל עם א-ל׳ וקוצר את פירות עמלו? יש לשאול: האם ה׳ נוכח באמת בחייו של המשתדל? מנגד, האם יש משמעות למעשיו של האדם הבוטח בה׳? במאמר אראה שישנן גישות שונות בראשונים ובאחרונים ביחס לסוגיה זו. לא אציג את כל הדעות התומכות בעמדה מסוימת, אלא את המבטאים הבהירים והבולטים שלה, על-פי הבנתי.

למען הסדר והמבנה, אציג בצורה אפריורית את הגישות האפשריות:[3]

1. הביטחון וההשתדלות תלויים זה בזה. על כן הבוטח בה׳ מחויב לצמצם את השתדלותו (או להימנע ממנה כליל).
2. הביטחון וההשתדלות אינם תלויים זה בזה. על כן אין בעיה לבוטח בה׳ (וייתכן שזו חובתו) להשתדל בצורה מרבית, ובמקביל לבטוח בצורה מרבית.
3. ישנן הדרכות שונות למצבים שונים: אנשים שונים, זמנים שונים בחיי האדם והאומה, וכדומה.

---

1. זהו אסיף חלקי, שכן לא התייחסתי לכל הדעות שנלמדו, מפאת קוצר היריעה והרצון בסיכום תמציתי.
2. בספרו **אבן ישראל** (ירושלים תשנ״ז) חלק ג, עמ׳ יא-ל, מציג הרב עודד ולנסקי את משנתם של ראשונים רבים ביחס לשאלה זו, עיין שם לקבל תמונה מלאה.
3. המאמר נאמן למבנה זה, כלומר: שלוש הגישות הראשונות סוברות כי הביטחון מחייב צמצום השתדלות, שלוש הגישות הבאות סוברות שאין הדבר כן, והגישה האחרונה סבורה כי ישנן הדרכות שונות. הסדר בתוך כל קבוצה הוא לא כרונולוגי, אלא מידתי.

במאמר זה אשתדל להציג כל משנה כפי שהיא מציגה את עצמה, מתוך הנחות המוצא שלה, מאחר שזו נראית לי הדרך ההגונה ביותר. בסיכומי הביניים אתבונן ׳מבחוץ׳, בעין ביקורתית, בעמדות השונות ואציע נקודות להעמקה ולעיון בכל אחת מהן. כמו כן, לאחר המאמר מופיע נספח מתודולוגי, העוסק בשאלת המקורות הרלוונטיים לכל דיון רוחני שהוא. מטרת הנספח היא לדון בנקודה יסודית בתורת הפרשנות (הרמנויטיקה), ולגרום לבירור פנימי אצל הקורא. אין בדבריי הכרעה חד משמעית, אלא הצגת שאלה וכיווני התמודדות יסודיים עמה.

ג. כל השתדלותי היא רק הבל ורעות רוח — ה׳סבא׳ מנובורהודוק

ר׳ יוסף יוזל הורביץ (1848-1920), ה׳סבא׳ מנובורהודוק (להלן ה׳סבא׳), היה בדור השני לתנועת המוסר. נישא בגיל צעיר ועם התייתמות אשתו מאביה הוטל עליו העול הכלכלי של פרנסת משפחתה (אמה ושאר הילדים). כדי לפרנס את המשפחה נכנס לעסקי המסחר של האב, ונעשה לסוחר מצליח. יחד עם עיסוקו במסחר קבע עיתים לתורה והעביר שיעור בבית המדרש בעיירתו. לאחר מפגשו עם ר׳ ישראל מסלנט הוא עבר טלטלה רוחנית, עזב את עסקיו והתמסר ללימוד תורה, בפרט בדרך תורת המוסר. ה׳סבא׳ פיתח דרך עצמאית וחדשנית בתנועה זו, אותה הוא מציג בספרו ׳מדרגת האדם׳.[4] כבסוגיות רבות אחרות (לדוגמא: היחס לשבירת המידות והתנערותו מצרכי העולם), גם בסוגיית הביטחון וההשתדלות גישתו הייתה תובענית וקיצונית. האמרה הבאה המובאת משמו, מציגה את תפיסתו בצורה בהירה:

> העולם הזה דומה לאכסניה נאה: היושב בנימוס ומצפה, שמשי האכסניה מביאים לו את סעודתו אל שולחנו, ואילו הבהול הנחפז אל המטבח לקבל מנתו, הרי עונשו בצידו שעליו להשתדל ולטפל בעצמו. כן בעולמנו. בעל הביטחון שסמוך ובטוח לבו בה׳, משיג את צרכיו ללא עמל ויגיעה, ואילו הרודף המרבה בהשתדלות להשיג את צרכיו, הרי עונשו שהוא יגע ועמל כל ימיו.
>
> תנועת המוסר, כרך ד, עמ׳ 253

4. לרקע נוסף על דמותו עיין בכרך ד של סדרת ספריו של הרב דב כ״ץ, **תנועת המוסר** (ירושלים: פלדהיים תשנ״ו), עמ׳ 151-291. משנתו ביחס לביטחון מובאת שם בעמ׳ 201-209.

עיקר התפיסה של ה׳סבא׳ אומרת כי לאדם הבוטח לא ייתכנו חששות בנוגע לעתיד לו. אם האדם חושש לעתידו, זה מלמד כי יש לו פגם במידת הביטחון. חידושו הגדול הוא שאין משמעות הביטחון רק צמצום ההשתדלות, אלא אי הזדקקות לה כלל. המדרגה העליונה[5] היא המדרגה בה האדם בוטח בלבד ואינו נזקק לסיבות כלל. הוא מביא מעשה מר׳ משה אלשיך:

> בעניין הביטחון כבר שאלו את האלשיך ז״ל בדברו אודות ביטחון בלי שום סיבה [בלי אמצעים, קרי – ללא השתדלות. ח.ג], והיה שם איש אחד מוביל חמר. בשמעו את הדברים האלה אמר לעצמו האם דעתי נטרפה עלי? כיוון שיש ביטחון בלי סיבה, אם כן כל השתדלותי היא רק הבל ורעות רוח, ולמה לי לעבוד כל יומי? [...] יכול אני למנוע עצמי מכל הצרות האלה, ולהשיג את פרנסתי בלי השתדלות כל שהיא [...] וכה הסכים הסכמה חזקה, והלך וישב על התנור ואמר שם תהלים. כשבאו אשתו ובני ביתו לתבוע אותו שיסע עם עגלתו השיב להם בגערה: וכי משוגעים אתם, רחמנא לצלן? הלוא שמעתי בפירוש מהאלשיך שאם האדם בוטח בה׳ בא אליו טרפו בלי שום סבה [...] למה תעשו כל היגיעה המחרבת כל החומר וגם הרוח? גם אתם בני ביתי, תעשו כמוני, ופרנסתנו תבוא אלינו ממילא. לימים מכרו את החמור והעגלה לגוי. הלך הגוי עם החמור ועגלתו לחפור חמר ומצא שם אוצר. מלא את השקים מן האוצר ונתן על העגלה, והלך לחפור עוד. נפל עליו אבן מן ההר ומת. החמור הלך לדרכו אצל בעל הבית הראשון כפי הרגלו, פתאום נשמע קולו ומצאוהו טעון שקי זהב, ובאו אליו בני ביתו ואמרו לו: הושיע לך בטחונך כי מצאנו אוצר גדול.
>
> מדרגת האדם, דרכי הביטחון, פרק ה

שני יתרונות יש לבעל הביטחון ההולך בדרך זו:

---

5. בפרק ט של דרכי הביטחון ה׳סבא׳ מנובורהודוק קובע כי יש שתי מדרגות בביטחון, האחת מתאימה ל׳בעלי בתים היראים׳ והיא שיטת חובות הלבבות (שבה אדון בהמשך), והשניה מתאימה ל׳חובשי בית המדרש׳, והיא שיטת הרמב״ן (והוא בעקבותיו. רבים הבינו את דברי הרמב״ן בצורה זו. אמנם יש להעיר כי הרמב״ן חייב את החולה ללכת לרופאים, וקבע כי הנמנע מכך, הרי הוא שופך דמים. עיין שו״ת **ציץ אליעזר** חלק יז, סימן ב שהביא דבריו). ברם, הוא עצמו מדגיש כי גם אצל הוגים אחרים מצינו שיטה בביטחון המתאימה לשיטתו, וחינוכו בכל החלק העוסק בביטחון ב׳מדרגת האדם׳ הוא לדרך שאותה אני מציג במאמר. למעשה גם רבנו בחיי וה׳חזון אי״ש׳ פורשים שתי גישות. במאמר אני מתמקד בגישה שאותה הם עצמם מדגישים, ואליה מחנכים בספריהם.

1. ׳דרך הביטחון׳: עצם היותו דבק בה׳, בעל היכולת האמיתי להיטיב או להרע לו. ״ידיעתו ברורה שאי אפשר להוסיף ולגרוע על מה שגזר לו הבורא, אפילו כחוט השערה״ (שם, פרק א). דבקותו במובן זה מאפשרת לאדם לא להגיע למצב של חרדה ביחס לעתיד, שכן הוא מודע לכך שהטוב ביותר האפשרי עבורו יתרחש.
2. בעל הביטחון אינו נזקק להתעסק באמצעי העולם. הוא לא נזקק לחנופה לבעלי יכולת, ואינו נוטל חלק במרדף החיים הבלתי פוסק. הוא פנוי לעסוק בְּעיקר – חיי תורה, מצוות ודבקות בה׳, ולא בטפל.

למעשה ה׳סבא׳ מצייר תמונת עולם הפוכה מהמקובל. התמונה המקובלת היא שלעשייה האנושית בעולם יש יציבות וקיום, והיא חלק מחוקיות קבועה.[6] אדם הולך לעבודה מתוך אמונה כי בסוף החודש יקבל את תלוש המשכורת המגיע לו (למצער הוא סובר כי לולא מעשה זה ודאי שלא יקבל משכורת). אדם יוצא לדייטים מתוך אמונה כי הדבר יועיל לפגוש את אשתו המיועדת, וכן בכל מישורי החיים. האדם המאמין (וודאי שזה שאינו מאמין) הממוצע אינו נתלה בעניינים מיסטיים כחלק אינטגראלי של חייו.[7] ה׳סבא׳ מערער על חווית חיים זו. העשייה האנושית, מעצם היותה אנושית, היא מוגבלת. האדם אינו יכול לערוב לתוצאותיה, וכיצד הוא יכול לשים בה מבטחו? בעיני ה׳סבא׳, אדם הבוטח באדם אחר, לא זו בלבד שהוא ראוי לרחמים, שכן ״כל ימיו כעס ומכאובים, חייו אינם חיים, וחסר לו דרך בחיים, וצרכיו מרובים״ (שם), אלא שמחמת ביטחונו זה באדם, הוא עלול להגיע לוויתור על זהותו, שכן עליו לרצות את אלו שהוא בוטח בהם. הבוטח בעשייה האנושית מצוי בלחץ מתמיד פן עולמו יקרוס – משברים כלכליים, מלחמות, מהפכות פוליטיות – כל אלו הן תופעות מצויות בעולם, וכיצד ניתן לחיות בשלווה? חיסרון נוסף שאותו מונה ה׳סבא׳, הוא חוסר היכולת לחיות את ההווה, גם אם ההווה מוצלח, שכן האדם תמיד דואג לעתיד. בכך יש חיסרון כפול – האדם מצוי בדאגה, ובנוסף הוא איננו שמח במה שיש לו היום, משתי סיבות: האחת היא שהוא מותיר חלק מנכסיו הנוכחיים בצד כדי שעתידו יהיה שלֵו ובטוח, והשנייה היא היותו טרוד בדאגות ביחס לעתיד, ועל כן הוא אינו פנוי נפשית לשמחה מלאה בהווה.

המציאות, כפי שרואה אותה ה׳סבא׳, עלולה להיות כאוטית. יתרונו של הבוטח הוא שבכל מציאות שהיא יש לו ׳אי של יציבות׳. אין הביטחון תודעה שהאדם מחזיק בה, אלא כוח מניע. הביטחון הוא הסיבה להשגת המבוקש, וההשתדלות למעשה רק מפריעה לכך. תנועת הביטחון היא תנועה של התמסרות. האדם מתנער בצורה מוחלטת מאמצעי העולם

6. אמנם ייתכן והעשייה לא תצלח, אך העולם מתנהל על בסיס ההנחה שמה שאנו עושים אכן יתקיים.
7. אנשים רבים אמנם אומרים כי הכל מה׳, אך הם לא חיים את חייהם לאור תפיסה קיומית כי למעשינו אין יציבות והכל מוטל בספק. להבנתי אנשים אלו קרובים יותר למשנתו של ר׳ בחיי, שתוצג בהמשך.

המקובלים, ומוסר עצמו לרשותו של ה׳. ביטחון כזה, וכזה בלבד,[8] הוא אשר יביא למבוקשו להתממש. האדם המשתדל מביא על עצמו קשיים, שכן ה׳ נוהג עימו כמידתו:

> והעניין הוא פשוט: ״ה׳ צלך״, מה הצל הזה אם אתה מראה לו יד אף הוא מראה לך יד, ואם אתה מראה לו אצבע אף הוא מראה לך אצבע.[9] כן האדם בביטחונו המעמיד את עצמו בדעתו והסכמתו למעלה מהסיבות, אזי ישיג צרכיו בסיבות רחוקות ונעלמות אף שהוא דרך פלא [...], שעל ידי ביטחונו בה׳ יבוא אליו אשר יחסר לו בלי השתדלות.
>
> שם, פרק ב

לעומת זאת:

> וזהו העיקר בדרך הביטחון אשר האדם מוכרח הוא שלא לצור צרת מחר, כי אם ידאג ויבקש סיבה, מלבד שלא ירוויח, עוד יפסיד — כי בגלל הסיבה עוד ירחק את המבוקש, כי כך טבע הדבר אשר מי שרודף אחר הסיבה, הסיבה בורחת ממנו.
>
> שם, פרק ד

ד. מנוחת נפש הבוטח — רבנו בחיי

רבנו בחיי אבן פקודה (נפטר ב-1161, להלן: ר׳ בחיי) חי בראשית תקופת הראשונים, בספרד, וספרו ׳חובות הלבבות׳ היה מראשוני ספרי המחשבה והמוסר שנכתבו. בפתיחתו לספר ר׳ בחיי תמה על העובדה שספר המרכז את חובות הלב אינו בנמצא, ועובדה זו היא שהביאתו לחבר את הספר. בהתייחסותו לשאלת הביטחון וההשתדלות הוא מייצג בולט של גישה שונה במקצת משל ה׳סבא׳. אמנם יש הרבה מן המשותף בתפיסותיהם, אך היסוד המבדיל הוא משמעותי.

---

8. מה יעשה אדם שרואה עצמו כבוטח, ולא זוכה למבוקשיו? לכאורה ה׳סבא׳ יסביר שהוא לא בוטח ברמה הראויה. תפיסה זו איננה מדידה, ומציעה הסבר חד מימדי לתופעה מורכבת של ייסורי הצדיקים. ר׳ בחיי, שאת משנתו נראה להלן, מנסה להציע הסברים מגוונים לתופעה זו.

9. נראה התייחסות נוספת למדרש לזה לקמן, בדבריו של ה׳תולדות יעקב יוסף׳. יש להעיר שהתייחסותו של ה׳סבא׳ לאופנים השונים היא שיפוטית, בשונה מההתייחסות החסידית.

כך פותח ר׳ בחיי את שער הביטחון בספרו:

> אמר המחבר: מפני שקדם מאמרנו בחיוב קבלת עבודת הא-להים, ראיתי להביא אחריו מה שהוא צריך יותר מכל הדברים לעובד הא-להים ית׳, והוא הבטחון עליו בכל דבריו, בעבור מה שיש בו מן התועליות הגדולות בענין התורה ובענין העולם.
>
> שער הביטחון, פתיחה

הדבר הנצרך ביותר לעובד הא-להים הוא הביטחון, ולעובדת היות האדם המאמין בוטח יש השלכות רבות על חייו.

לכאורה, תפיסת הביטחון של ר׳ בחיי עולה בקנה אחד עם זו של ה׳סבא׳. שניהם סוברים כי על האדם הבוטח להאמין שיבואו עליו הטובות:

> אך מהות הבטחון היא מנוחת נפש הבוטח ושיהיה לבו סמוך על מי שבטח עליו, שיעשה הטוב והנכון לו בענין, אשר יבטח עליו כפי יכלתו ודעתו במה, שמפיק טובתו. אבל העיקר, אשר בעבורו יהיה הבטחון מן הבוטח, ואם יפקד, לא ימצא הבטחון, הוא שיהיה לבו בטוח במי שיבטח בו, שיקיים מה שאמר ויעשה מה שערב ויחשב עליו הטוב במה שלא התנה לו ולא ערב עשוהו, שיעשהו נדבה וחסד.
>
> שם, פרק א

במבט ראשון נראה שדבריהם מתאימים. אך עיון בדברים מלמד שאין הדבר כן. ה׳סבא׳ טוען שיש קשר ישיר בין תפיסת הביטחון למתרחש במציאות. אדם בוטח יקבל את מבוקשו בקלות, ואדם החסר בביטחון יאלץ לעמול. לעומתו ר׳ בחיי אינו טוען טענות ביחס לדרך התנהלותה של המציאות, אלא אומר כי האדם הבוטח נותן אמון בה׳ שהוא מעוניין בטובתו. יש להדגיש כי אמון זה אינו מביא את האדם לוודאות שמה שהוא סבור שטוֹב יתרחש, כי אם להבנה שמה שמתרחש הוא טוֹב, מאחר שה׳ הביאו עליו. טוּב ה׳ בתפיסת ה׳סבא׳ הוא טוּב גלוי, ולעומת זאת טוּב ה׳ בתפיסת ר׳ בחיי הוא סמוי ונתון לידיעת ה׳ — הוא היודע מה הטוב לאדם, אף אם לאדם עצמו אין הדברים נראים כך.

הבדל שני נמצא במשקל השונה שהם מייחסים להשתדלות. ר׳ בחיי מחייב את האדם להשתדל במרחבים שונים של החיים:

> אך ההקדמות, אשר בברורן ואמתתן ישלם לאדם הבטחון בא-להים, הן חמש [...] ההקדמה החמישית, שיתבאר אצלו, כי השלמת הדברים המתחדשים בעולם הזה לאחר היצירה הוא בשני דברים: אחד מהם גזרות הבורא יתעלה וחפצו ביציאתם אל גבול ההויה, והשני סבות ומצועים, מהם קרובים ומהם רחוקים ומהם נגלים ומהם נסתרים, וכלם רצים להשלים מה שנגזר הויתו והראותו בעזר הא-להים להם על זה [...] ואם יקרה פגע לאחת מן הסבות הנזכרות, לא יגמר הענין המכוון בהם [...] ואם תהיינה הסבות נעדרות בכלל, לא תגמר יציאת דבר מן הפעולות הטבעיות אל גדר ההויה.
>
> שם, פרק ג

בפרק זה ר׳ בחיי מביא חמש תובנות יסודיות (הקדמות, בלשונו) הדרושות לאדם כדי שביטחונו בה׳ יהיה שלם. התובנה החמישית נוגעת לאופן יציאת הדברים בעולם אל הפועל. זו תלויה הן ברצון ה׳, והן בהשתדלותו של האדם. כלומר, ההשתדלות היא חלק אימננטי מהתנהלות העולם. ההשתדלות אינה מעידה על מחסור בביטחון בה׳, כי אם על הבנה נכונה של צורת ההתנהלות שה׳ חקק במציאות, ובמסגרתה יש צורך להשתמש באמצעים המקובלים (אדם החפץ לעסוק בחקלאות יזדקק לזרוע, לחרוש ולבצע את שאר עבודות האדמה, וכן שאר בני האדם יזדקקו לאמצעים דומים – איש לפי מלאכתו ועניינו). יש כאן קביעה נחרצת שהשתדלות היא מרכיב הכרחי בחייו של האדם הבוטח בה׳.[10]

קביעה זו מיד מעלה שתי שאלות, שהן שלוש: מה היחס בין ההשתדלות לביטחון? האם יש השתדלות מופרזת? כמו כן, מהו יחס האדם לאמצעים שבהם הוא פועל, וכיצד הוא נמנע משכחת ה׳ והשתקעות בעשייה על ידם?

על השאלה הראשונה (המתחלקת לשתים) אין תשובה מדויקת, אך בהחלט יש קריאת כיוון. אין בספר הנחיה מדויקת למספר שעות עבודה ביום, והאם מותר לקחת שעות נוספות, אך הכיוון ברור. מחד, יש חובה להשתדל, שכן כך העולם פועל, ומאידך – יש לצמצם את ההשתדלות כמה שיותר. מעין יציאה ידי חובת השתדלות. כך הוא כותב ביחס להשתדלות לשם פרנסה:

---

10. אמנם, הוא קובע כי יש אפשרות לאדם לחיות ללא השתדלות (לקראת סיום פרק ג), אלא שאני מבקש להתמקד בדרך שהוא מציג כ׳דרך המלך׳, וראה הערה 1. אפשרות זו היא עבור אדם שמקדיש עצמו לעבודת ה׳, ועובדת הימנעו מעיסוק בדברי העולם לא תביאהו לידי עזיבת ה׳. אלא שבפרק ד מציין ר׳ בחיי כי שמואל השתדל בשמירת חייו, כאשר צווה ללכת אל שאול, ודבר זה היה נכון. אם שמואל נזקק להשתדל, עבור מי מיועדת גישה זו?

> [...] בחיוב תביעת סבות הבריאות והמזון והמלבוש והדירה, והמידות הטובות ולהרחיק שכנגדן, עם בירור אמונתו כי הסיבות אין מועילות אותו בזה כלום אלא בגזירת הבורא יתברך. כאשר יש לבעל האדמה לחרוש אותה ולנקותה מן הקוצים ולזרעה ולהשקותה, אם יזדמנו לו מים [...] ואין ראוי לו להניח האדמה מבלי עבודה וזריעה בביטחונו על גזירת הבורא שתצמיח האדמה בלי זרע שקדם לו [...] ואל יחשוב כי הסיבה תועילהו או תזיקהו מאומה.
>
> שם, פרק ד

קרי, יש שתי חובות על האדם: לבטוח בה׳ שהוא האחראי הבלעדי למתרחש, והכול קורה ברצונו, ומנגד ישנה חובת השתדלות. מתיאורו של ר׳ בחיי עולה כי עיקר עניינה של חובת ההשתדלות היא למנוע מהאדם תפיסה הגורסת כי האדם יכול שלא לעמול, ועל ידי ביטחונו בלבד יזכה למילוי מבוקשיו (כמו זו של ה׳סבא׳). מידת ההשתדלות העולה מדבריו היא מצומצמת יחסית, שכן הוא קובע כי על החקלאי להשקות את שדהו – אם יזדמנו לו מים. במקרה שלא הזדמנו לו מים, נראה שר׳ בחיי יטען כי ממילא ההשתדלות אינה מעלה דבר (שכן האדם זוכה למבוקשיו ברצון ה׳ בלבד), ועל כן ינחה אותו להסתפק בניקוי השדה מן הקוצים כהשתדלות. יש להדגיש כי קביעה זו מתייחסת להשתדלות הנוגעת לרמת קיומו הבסיסית ביותר של האדם. בהמשך הפרק דן ר׳ בחיי בהשתדלות שמטרתה להגיע לרמת קיום גבוהה יותר, ושם דבריו מנוסחים בבהירות יתירה – "ואם יגזור לו הבורא בתוספת על זה, תבואהו מבלי טורח ויגיעה, כאשר יבטח על הא-להים בה, ולא ירבה לחזר על הסיבות, ולא יסמוך עליהן בליבו" (שם).

רובד אחד שבו ר׳ בחיי מחייב השתדלות מרובה, הוא הרובד של קיום התורה והמצוות:

> ופרוש החלק הרביעי בעניני חובות הלבבות והאברים [...] וזה כצום וכתפלה וכסוכה וכלולב וכציצית ושמירת השבת והמועדים והמנע מן העברות וכל חובות הלבבות [...] אופני יושר הבטחון בכולם על הא-להים יתברך מה שאני מבאר אותו, ומא-להים אשאל להורות אותי האמת ברחמיו. והוא, כי מעשי העבודה והעברה לא יתכנו לאדם, כי אם בהקבץ שלשה דברים: האחד הבחירה בלבו ומצפונו, והשני הכוונה וההסכמה לעשות מה שבחר בו, והשלישי שישתדל לגמר המעשה באבריו הנראים ויוציאהו אל גדר המעשה. ומה שאינו נעלם ממנו בהם, כבחירת העבודה והעברה והכוונה וההסכמה על המעשה, הבטחון על הא-להים בזה טעות וסכלות, כי הבורא יתברך הניח ברשותנו בחירת עבודתו והמרותו כמ״ש: ובחרת בחיים, ולא הניח

> ברשותנו השלמת המעשה בעבודה ובעברה, אלא בסבות שהם חוץ לנו, מזדמנות בקצת העתים ונמנעות בקצתם, ואם יבטח על הא-להים בבחירת עבודתו, ויאמר: לא אבחר ולא אכוין לעשות כלום מעבודת הבורא, עד שיבחר לי הטוב ממנה, כבר תעה מדרך הישרה ומעדו רגליו מאופני הנכונה, כי הבורא יתברך כבר צונו לבחר במעשה העבודה ולכוין אליה בהשתדלות והסכמה ובלב שלם לשמו הגדול.
>
> שם

החיוב להשתדל בתורה ובמצוות כפי יכולת האדם נובע מכך שה׳ נתן לאדם את יכולת הבחירה בהם. האדם יכול להסכים לקבל עליו את התורה והמצוות, ולפעול למען קיום מרב המצוות (אמנם אין הוא יכול לקיים את כל המצוות,[11] מחמת סיבות שונות שאינן תלויות בו, ובמישור זה באמת עליו לבטוח בה׳ שיזמין לו את האפשרות לקיומן). ר׳ בחיי עומד על העובדה שביחס לקיום התורה הוא מחייב השתדלות בצורה משמעותית יותר, ואומר כי בנוגע לקיום התורה והמצוות ה׳ הודיענו מהם המעשים הדרושים, ובניגוד לכך – ביחס לפרנסה איננו יודעים איזה מעשה הוא רצוי, ועל כן אין לרדוף אחר מעשה מסוים ואין להשתדל בצורה אינטנסיבית.

ביחס לשאלה השנייה, בדבר התמודדות האדם עם ההשתקעות במעשיו והגעה לשכחת ה׳, ר׳ בחיי מדגיש לכל אורך פרק ד שזו נעשית באמצעות התודעה. תודעת האדם המשתדל צריכה להיות מרוכזת במצווה שבדבר, ובנוסף – תמיד עליו לזכור שאין הצלחתו תלויה בסיבה מסוימת דווקא, אלא ברצון ה׳ להיטיב לו בלבד.

לאור תפיסת ר׳ בחיי, השאלה המתבקשת היא מהי חווייתו של האדם המשתדל. לכאורה, אין כאן ביטחון בכל רגע נתון, שכן האדם פועל ועושה. מה אומר לעצמו האדם בזמן שהוא עובד לפרנסתו, נשמר מסכנות וכדו׳?

> ואל יחשוב, כי טרפו מועמד על סבה ידועה ושאם תמנע הסבה ההיא ממנו, לא יבא בסבה אחרת, אבל יבטח על הא-להים בטרפו, וידע, כי הסבות כלן אצל הבורא שוות, יטריפהו במה שירצה מהן ובעת שירצה מאיזה ענין שירצה, כמו שאמר הכתוב: כי אין לה׳ מעצור להושיע ברב או במעט, ואמר: כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל, ואמר: לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה׳ צ-באות.

---

11. בסוף מניין המצוות שלו מציין הרמב״ם כי מספר מצוות העשה שמרבית בני האדם מחיובים בהן באופן הכרחי הוא ששים, מתוך מאתים ארבעים ושמונה. כלומר – למטה מ25% (!). עיין בספר המצוות, מהדורת הרב קאפח (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ״ד), עמ׳ קעח.

שם, פרק ג

כלומר, האדם משתדל, אך עושה זאת תוך מודעות מתמדת שהוא פועל כממלא פקודה. אין מערכת של סיבתיות בין המעשה לתוצאתו, התוצאה מגיעה עקב מילוי ה׳חוק׳ הא-להי. המעשה האנושי הוא בבחינת ׳יציאה ידי חובה׳, ועל כן אין צורך לרדוף אחר סיבות טובות יותר להשגת מבוקשנו – זה לא ישנה דבר. כמו כן, בחירת מישור ההשתדלות צריכה להיעשות לפי יכולת האדם, ואין לו להתאמץ מעבר ליכולתו. כך הוא במישור הפרנסה:

> ומי שמוצא במדותיו וטבעו כוסף אל מלאכה מהמלאכות, ויהיה גופו ראוי לה, ויוכל לסבל את טרחה, יחזר עליה וישים אותה סבה להבאת מזונו ויסבל מתקה ומרירותה, ואל יקוץ כשימנע ממנו הטרף בקצת העתים, אך יבטח בא-להים, שיספיק לו טרפו כל ימי חייו. ויכוין בטרדת לבו וגופו בסבה מן הסבות והסבוב עליה, לעמד במצות הבורא, שצוה האדם להתעסק בסבות העולם.
>
> שם

העשייה האנושית מרוקנת מכל תוכן, שכן לשיטת ר׳ בחיי אין לה ערך מהותי, והיא איננה מביאה להשגת המבוקש מצד עצמה. כל ערכה של ההשתדלות פונה אל מחוץ לעולם הסיבה והתוצאה. לחובת ההשתדלות יש שתי תכליות: מבחן עבור האדם, על מנת לראות האם הוא פועל להשגת מבוקשיו בדרכים מותרות או אסורות, וכן מניעת האדם מן הבטלה העלולה להביאו לידי חטא.[12] ערכה של העשייה איננו חיובי, ואינו נושא פרות בצורה מהותית.

מהי חוויית החיים של הבוטח? ר׳ בחיי מדגיש פעמים רבות בשער הביטחון את חירותו של הבוטח בה׳. הביטחון בה׳ מייתר את ההזדקקות לביטחון בגורמי הביניים, שכן האדם מבין שאין ביכולת גורמי הביניים להועיל לו או לפגוע בו. בעל היכולת המוחלט הוא ה׳, ובו תלוי הכול. יש כאן תלות מוחלטת בה׳, אך תלות זו משחררת את האדם ומביאתו להיות בן חורין מעולם הזה. חירות זו דומה לחירות המתוארת אצל ה׳סבא׳, אלא שנראה שהתנועה הנפשית של הבוטח שונה מעט. תנועת הביטחון של הבוטח כפי שמציירו ר׳ בחיי, היא של מתן אמון עמוק בה׳. ה׳ הוא בעל היכולת להיטיב, והוא יודע באמת מה טוב

12. שם, פרק ג.

עבורנו, ועל כן יש לבטוח בו כי הדברים יתנהלו בצורה המיטבית, אף אם אנו איננו רואים את התוצאות בשטח. בנקודה זו נבדל רבנו בחיי מה׳סבא׳.[13]

ה. אין מקרה בעולם — ה׳חזון אי״ש׳

הרב אברהם ישעיהו קרליץ (1878-1953, להלן: ה׳חזון אי״ש׳) היה מגדולי תלמידי החכמים בדורות האחרונים. הוא לא צמח בתוך תנועה מסוימת, ועל כן כשעלה ארצה לא היה דמות מוכרת. לאחר זמן שמו יצא בעולם התורה, ונעשה לתל שרבים הפיות שפנו אליו. ה׳חזון אי״ש׳ ראה ערך חשוב בהעצמת עולם התורה, בפרט לאחר חורבן קהילות אירופה בשואה, הקדיש לכך את מרצו, וכך תרם רבות לעיצוב ׳חברת הלומדים׳.[14] ה׳חזון אי״ש׳ היה מודע לתפיסת ה׳סבא׳, ולמעשה מתפלמס עימה בספרו. ראשית הוא קובע שהמושג ׳ביטחון׳ מתפרש בהוראה שגויה:

> טעות נושנה נתאזרחה בלב רבים במושג ביטחון. שם ביטחון, המשמש למידה מהוללה ועיקרית בפי החסידים, נסתובבה במושג חובה להאמין — בכל מקרה שפוגש האדם והעמידתו לקראת עתיד בלתי מוכרע ושני דרכים בעתיד, אחת טובה ואחת בלתי טובה — כי בטח יהיה הטוב, ואם מסתפק וחושש על היפוך הטוב הוא מחוסר ביטחון.
>
> אמונה וביטחון ב, א

כפי שציינתי, תפיסה זו מופיעה במשנתו של ה׳סבא׳, אך ה׳חזון אי״ש׳ לא מקבלה. מדוע? מאחר שהאמצעי היחיד שבעזרתו מתברר העתיד, הוא הנבואה. אם אין נבואה, העתיד אינו ידוע לאדם, והוא נבוך לנוכח עתידו. העובדה שאדם חושש מן הרעות העשויות להתרחש, אינה מצביעה על היותו חסר ביטחון, אלא על אי ידיעה, מבחינה אובייקטיבית, שכן הנבואה נעדרת.

אם כן, מהו ביטחון לפי ה׳חזון אי״ש׳? נתבונן בהמשך הפסקה:

---

13. הרב אהרן ליכטנשטיין, במאמרו ״הן יקטלני לו איחל׳ — על הביטחון בה׳״, בתוך ראובן ציגלר (עורך), **באור פניך יהלכון** (אלון שבות: תבונות, תשס״ו), עמ׳ 120-140, מתאר את תפיסת הביטחון של ר׳ בחיי כפי שאני תיארתי את תפיסתו של ה׳סבא׳ מנובורהודוק. לענ״ד, כפי שמופיעה בגוף המאמר, יש להבחין ביניהן.

14. לרקע נוסף על דמותו עיין בהקדמתו של אבינועם רוזנק **לאמונה בזמן משבר** (תל-אביב: ידיעות ספרים, 2009), עמ׳ 13-20.

> ענין הביטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם, וכל הנעשה תחת השמש הכל בהכרזה מאיתו יתברך.
>
> שם

כלומר, משמעות הביטחון היא הכרה פנימית[15] שאין אקראיות בעולם. הכרה זו לא מונעת מן האדם לחשוש לעתידו, אך היא מעניקה אפשרות לְפֶשֶׁר.[16] עצם הידיעה שהאירועים המתרחשים לנו באים מיד ההשגחה, גורמת לתגובה אחרת ביחס אליהם. אם כן, מדוע ידיעה זו נקראת ׳ביטחון׳ ולא ׳אמונה׳? ה׳חזון אי״ש׳ אומר שהאמונה היא התבנית האידיאולוגית בעזרתה האדם תופס את העולם, והביטחון הוא היישום המעשי של תבנית זו.[17]

מהן ההשלכות של תפיסת ביטחון זו? ההשלכה הראשונית היא היחס לעתיד – יש לאדם מודעות לאפשרות שיארע רע בעתידו, אך באותה מידה ישנה אפשרות שיתרחשו דברים טובים, שכן ״אֵין לַה׳ מַעְצוֹר לְהוֹשִׁיעַ בְּרַב אוֹ בְמְעָט״ (שמואל א יד, ו). כמו כן, האמונה כי הדברים מושגחים ומכוונים, גורמת לאדם לנקוט באמצעים מסוימים בפעולתו בעולם – מאחר והעולם מתנהל בהשגחת ה׳, הרי שהוא הסיבה שאליה יש לפנות (בתשובה, תפילה וצדקה)[18], ולא אל ׳נדיבים ושרים, ולבקש תחבולות שווא׳ (אמונה וביטחון ב, א) – שכן אין ההכרעה בדבר המתרחש מצויה בידיהם.

מהו היקף ההשתדלות הראוי? ה׳חזון אי״ש׳ אינו נותן מענה ברור וחד לשאלה. כך הוא כותב ביחס לעניין זה:

> אם כי עיקרי הביטחון מחובת הלב, ומסתעפים ממנו מצוות מעשיות, בחובה של מניעה מפעולות נגד חבירו, יש בזה גם גדרים בפעולות של השתדלות המותרת, ולפעמים הביטחון מתנגד להשתדלות ואוסר אמצעים מיוחדים.
>
> שם, ו

15. כוונתי להכרה המכוננת חוויית חיים, בניגוד להכרה אינפורמטיבית שמשמעה החזקה במידע שאיננו מְתַרְגֵּם להתנהלותו של האדם בעולם.

16. במאמרו ״בצלו חימדתי וישבתי׳: הביטחון בה׳ לפי ר׳ הלל מפאריטש״, בתוך זהר מאור (עורך) **נהלך ברג״ש** (אלון שבות: מכון כתבי הרב שג״ר, תש״ע), עמ׳ 147-172) מתייחס הרב שג״ר לטיב הביטחון והיחס בינו לבין אמונה במשנת ה׳חזון אי״ש׳. לנקודה זו של האפשרות לפשר הוא מתייחס בעמ׳ 151-153, עיין שם להרחבה.

17. עיין שם, אות ב.

18. שם, אות א.

בהמשך הפסקה הוא מנתח את ביקורת חז״ל על כך שיוסף פנה לשר המשקים וביקש ממנו להזכירו לפני פרעה. חז״ל מציינים שיוסף נחבש שנתיים נוספות בבית האסורים בשל בקשה זו, ודורשים עליו את הפסוק ״וְלֹא פָנָה אֶל רְהָבִים וְשָׂטֵי כָזָב״ (תהלים מ, ה).[19] ה׳חזון אי״ש׳ מסביר שחטאו של יוסף לא היה בעולם המידות, שכן יוסף בטח בה׳, ולא בשר המשקים. אם כן, מדוע הוא פונה אליו שיזכירו לפני פרעה? מאחר והוא ידע שישנה השתדלות מותרת. חטאו היה שלמעשה פנה אל השתדלות לא יעילה,[20] דבר המלמד על כך שפנייה זו נעשתה מייאוש ולא מביטחון. כלומר, השתדלות מותרת היא השתדלות מידתית. השתדלות ברמה זו עשויה להיות מותרת (אין זה בטוח שהיא תמיד מותרת), והשתדלות שסביר שלא שתשיג את המטרה – אסורה, ומעידה על חוסר בביטחון בה׳.

הביטחון בשיטת ה׳חזון אי״ש׳ הוא בעיקרו רפלקטיבי. בשונה מה׳סבא׳ ור׳ בחיי, הבוטח אינו מתבונן כלל אל העתיד מחמת ביטחונו, שכן הביטחון אינו ערובה לדבר. הביטחון הוא ניתוח למפרע של המתרחש, והפנמת העובדה כי המציאות מתנהלת בכוונת מכוון, מיד ה׳. לאור הפנמת עובדה זו, נגזרת התנהלות מסוימת. הדוגמא שמביא ה׳חזון אי״ש׳, היא לבעל חנות:

> ואכן מדת הביטחון קניין הלב, ומטבע הבוטח באמת בהצנע לכת ולא ישמע מפיו כי הוא מן הבוטחים, וגם בליבו הוא נאנח על חסרון ביטחונו ומיעוט שלימותו בזה, ורק למעשה תלווה עמו ביטחון ועצמה בו ית׳, לא יחת אם רעהו פותח חנות, ישתדל עוד לעזור לרעהו, לתקנו בעצה טובה, לעשות עבורו ולשקוד על תקנתו, וכמה מן הקדושה מוסיף בעולם לראות איש עושה חסד עם המתעתד להתחרות עמו.
>
> שם, ה

ו. סיכום ביניים

ישנן מספר נקודות משותפות לשלוש הגישות שהזכרתי:

---

19. המדרש (בראשית רבה פט, ג) מותח את הביקורת על מעשהו של יוסף, ורש״י מביאו על הפסוק ״וְלֹא זָכַר שַׂר הַמַּשְׁקִים אֶת יוֹסֵף וַיִּשְׁכָּחֵהוּ״ (בראשית מ, כג).

20. ה׳חזון אי״ש׳ קובע כי זו השתדלות לא יעילה מאחר ו״לפי תכונת הרהבים אין בטבעו לזכור ולהיטיב״ (אמונה וביטחון ב, ו). ייתכן שכוונתו שזו תכונה המאפיינת את מצרים, או שרים ככלל – שדואגים לעצמם ולא זוכרים לגמול טובה למיטיביהם (כך מפרשים ראב״ע ורד״ק את המילה רהבים, עיין שם על הפסוק).

1. חווית חיים שלווה ביחס לעולם – שלוש הגישות מהוות למעשה ביטוי של העמדה הדתית הפשוטה. העמדה הדתית אומרת כי מאחר שה׳ הוא בעל היכולת הבלעדי ביחס לעולם, והוא היודע מה טוב לבריותיו, הרי שלמעשה אין מקום לדאגה.[21]

בהיותי בוטח, אני מצהיר כי כל אירוע שמתרחש נובע מה׳ בלבד. אין זו הצהרה בלבד, אלא חווית חיים, המעניקה שלווה ויכולת התמודדות, שכן אף אם יתרגשו עליי מאורעות שליליים, הרי שיש בהם רצון, תכלית ופשר. החרדה מפני העתיד נובעת מכך שאיני יודע מה ילד יום, הכל ייתכן – לטוב ולמוטב.[22] אלא שחרדה זו נובעת מדבר יסודי נוסף, מכך שאני עצמי אינני שיקול. ה׳מציאות׳ איננה מודעת אליי, ולכן לא ייתכן פשר. אני יכול להמציא פשר, אבל הוא איננו אינהרנטי. העמדה הבוטחת המקבלת את היתכנות הרע (חזון אי״ש), שוללת את היסוד השני. קרי, המציאות איננה מנוכרת לי, אלא מכוונת ומובחנת עבורי. אין זה פותר את בעיית הרע, אך מצביע על כך שיש פשר למאורעות, ותיתכן בכך נחמה.

ר׳ בחיי וה׳סבא׳ מדגישים כי חווית הביטחון היא חווית החיים הטובה ביותר האפשרית. אדם שאינו בוטח בה׳, צריך לבטוח בעצמו, וכיצד אדם יכול לעשות זאת? מהי יכולתו של האדם שעליה יוכל לסמוך? שכלו לא יכול לסייע בכל מצב, כספו עלול לכלות ולרדת לטמיון, ובמידה דומה לכך כל שאר העוגנים האנושיים. אם האדם אינו בוטח בעצמו, הרי שיבטח בגורמים חיצוניים – אנשים בעלי מעמד, רכוש וכדומה. האדם הופך למשועבד לגורמים אלו, שאף הם אינם חסינים מפני נפילה. על כן הביטחון בה׳, ודווקא ביטחון זה, משחרר את האדם מכל תלות אחרת.[23] כפרפראזה על דברי המשנה האחרונה במסכת סוטה: ׳אין לי על מי להישען – אלא על אבי שבשמיים׳.

2. הביטחון מחייב צמצום השתדלות (כל שיטה ומידת הצמצום שהיא תובעת). גישות הסוברות שהביטחון אינו מחייב זאת, מודות גם הן שהביטחון אין משמעו אמירה ריקה, הכרזה, ״בְּפִיו וּבִשְׂפָתָיו כִּבְּדוּנִי וְלִבּוֹ רִחַק מִמֶּנִּי״ (ישעיהו כט, יג). הגישות שציינתי בחלק זה, סוברות כי הביטחון אינו יכול להישאר בתודעה בלבד, אלא הוא כוח פועל ומשליך על התנהלותו הממשית של האדם, וגורם לו למעט את השתדלותו. השתדלות מרובה מעידה בהכרח על חוסר בביטחון של האדם בה׳.

---

21. כך מובא משמו של ר׳ נחמן מברסלב: ״מי שיש לו אמונה, חייו חיים והוא מבלה ימי חייו בטוב תמיד. כי כשהולך לו כראוי ויש לו טוב – בוודאי טוב לו. ואפילו כשאינו כך (דהיינו שאין מתנהג לו כסדר, ויש לו ייסורין חס ושלום) – גם כן טוב, כי הוא בטוח שאף על פי כן השם יתברך ירחם עליו להבא וייטיב אחריתו, כי מאחר שהכל מאיתו יתברך, בוודאי הכל לטובה״ (שיחות הר״ן נג).

22. כך מתואר בפרשת הקללה – ״וְהָיוּ חַיֶּיךָ תְּלֻאִים לְךָ מִנֶּגֶד וּפָחַדְתָּ לַיְלָה וְיוֹמָם וְלֹא תַאֲמִין בְּחַיֶּיךָ״ (דברים כח, סו).

23. את הנקודה הזו מרחיב הרב שג״ר במאמרו ״על שני טיפוסים של ענווה (במשנת רבנו בחיי והרמב״ם)״, **נהלך ברג״ש**, עמ׳ 97-110, בהתייחסו למשנתו של ר׳ בחיי בעמ׳ 99-103.

ז. לעשות את אשר ביכולתו הטבעית — ר׳ משה כלפון

גישה קוטבית לגישה שאותה הצגנו עד כה ביחס להשתדלות, מוצגת בדבריו של ר׳ משה כלפון (להלן: ר״מ כלפון).[24] ר״מ כלפון (1874-1950) חי באי ג׳רבא, נצר לשושלת רבנים חשובה ות״ח חשוב בזכות עצמו. שימש כחבר בית הדין שם מגיל 43 עד יום מותו, וחיבר חיבורים רבים בכל ענפי התורה: פירושים לתנ״ך ולש״ס, חיבורים בהלכה ובמוסר, דקדוק הלשון העברית ועוד. היה מנהיג הקהילה היהודית והדריך אותם ביחס לשאלות הזמן — ציונות, אופי החינוך, השכלה ועוד.

בדומה לר׳ בחיי, פותח ר״מ כלפון את דבריו בשבח מידת הביטחון:

> הסגולה הנפלאה והגדולה שבכל הסגולות הוא הביטחון בה׳ ברוך הוא, כי המידה הלזו היא אם כל הסגולות ורפואת כל החולאים והדאגות. כי האיש הבוטח בה׳ לא ידאיגנו מדאיג ולא יפחידנו מפחיד, אך יהיה כל ימי חייו שקט ושאנן [...] והיסוד הראשי לזה ואבן פנת היסוד היא האמונה הגמורה בה׳ ברוך הוא כי הוא המניע והמנהל וכל דבר זולתו כאין.
>
> תורה וחיים חלק א, ערך ׳ביטחון׳

לכאורה, לאור דברים אלו, מסתבר שההנחיה המעשית לאדם הבוטח תהיה לצמצם בהשתדלותו, אלא שר״מ כלפון מדריך בצורה שונה:

> ואולם אל יחשוב בלבבו ואל יטעה לומר כי לא יעבוד שום דבר ולא יפעול שום פעולה מה, וה׳ הטוב בעיניו יעשה — כי זה מן השגגות הגדולות. כי ה׳ ברוך הוא ברא את האדם ונתן לפניו ארץ ואדמה לעבדה ולשמרה, ואם לא יעבדנה יחרוש ויזרע ויקצור אין ספק כי נטה לו מדרכי ה׳ ורצונו, כי על האדם מוטל לעשות את אשר ביכולתו

24. נראה שדמותו ותורתו לא זכתה להכרה ראויה בעולם התורה הציוני-דתי. לאחרונה הובאו חלק מכתביו במסורת בעידן המודרני (תל-אביב: ידיעות ספרים, 2009), עמ׳ 115-150. עיין שם בעמ׳ 113-115 לדברי רקע אודותיו. בנוסף עיין בעבודתו הסמינריונית של אביעד שמילה, ר׳ משה כלפון: משנתו החינוכית והאידיאולוגית לנוכח המודרנה, שם הוא פורש את משנתו ביחס לסוגיות הגותיות מודרניות, ומשווה בין משנתו ביחס אליהן למשנת הרב עובדיה יוסף.

> הטבעית ועל ה׳ לגמור כרצונו. אם ירצה יברך אדמתו ותביא לו כהנה וכהנה יותר מאשר שיער בדעתו, או שתביא לו כפי אשר שיער או פחות. ואין לו לאדם להצטער ולדאוג למה זה האדמה לא עשתה כך? רק לקבל משפטו ית׳ באהבה, אם לשבט אם לחסד ואם למשפט.
>
> שם

כלומר, חובת האדם להשתדלות היא טוטאלית. אם ואין האדם משתדל, אל לו ׳לבוא בתלונות׳ לה׳ על כך שמבוקשו לא התמלא. לאדם יש מרחב עשייה, והעשייה היא ממשית[25] וחיונית. הביטחון בה׳ מתקיים לאחר תום השתדלות האדם ׳אשר ביכולתו הטבעית׳, ומשמעותו היא התודעה שה׳ הוא המכריע מה יעלה בגורל השתדלות זו, האם תצלח או לא.

האם יש עשייה המורה על חוסר בביטחון? נראה מדברי ר״מ כלפון שאין עשייה כזו, שכן הוא כותב שעל האדם לעשות כפי יכולתו. אך בדבריו במקום אחר הוא מנחה להשתדלות מצומצמת:

> אם תשאל לכל אדם מישראל אם הוא בוטח בה׳, יענה לך בוודאי כי הוא בוטח רק בה׳ ולא בזולתו, אך דא עקא כי בעסקיו הוא מבטל זמן התפילה ועבודת ה׳ אם להתפלל תפילה חטופה וקטופה או לא יתפלל כל עיקר. ולא ידע כי מה שנגזר כליו מן השמיים מאת ה׳ ברוך הוא יגיע אליו, ואם כן בוודאי לא מפני ביטול זמן בשביל עבודת ה׳ תקופח פרנסתו? הס לא להזכיר! אשר על כן מי שיש לו מוח בקדקדו יעבוד עבודת ה׳ כיאות, ובאותו זמן מועט שעובד עבודתו הגשמית ירוויח כמו שנגזר עליו מן השמיים.
>
> תורה וחיים חלק ב,[26] ערך ׳ביטחון׳

---

25. הכוונה היא שההשתדלות היא בעולם המעשה, ולא בעולם הפנימי של האדם.

26. יש לשים לב לעובדה שביקורת זו מופיעה בחלקו השני של הספר ׳תורה וחיים׳. בהקדמתו לספר מסביר ר״מ כלפון מה היחס בין שני החלקים: ״אשר קראתי בשם תורה וחיים, וחלקתים לשני חלקים. בהראשון שמתי כל אשר בו יותר תועלת והעיר ולעורר לב הקורא לאיזה מידה טובה ודעה ישרה [...] ובהשני שמתי כל אשר הוא רק הקדמות וידיעות בעלמא [...] ואף כי באמת רוב חלק זה [השני, ח.ג] ככלו מוקדם מוקדם היה מכבר בעודני רך בשנים, מצאתי לנכון להקדים המאוחר ולאחר המוקדם כי לראשון משפט הבכורה מצד מעלתו ותועלתו״. על כן יש לתת לדבריו בחלק הראשון משקל גדול יותר. בנוסף לכך, ממקומות אחרים בחיבוריו משמע שעמדתו העקרונית היא תמיכה בהשתדלות אינטנסיבית ביותר. בפירושו את ציווי ה׳ לדוד במלחמתו בפלשתים (שמואל ב ה, יז-כה) לאגף את פלשתים, הוא כותב כך: ״דלא תחל ההשגחה הנסית רק במקום אשר תכלה ההשגה הטבעית, ולכן כל כמה שאפשר בדרך טבעי

ר״מ כלפון מותח ביקורת על אלו הנמשכים אחר עסקיהם, ומתבטלים בשל כך מעבודת ה׳. אנשים אלו חיים בתפיסה משובשת ובהבנה לא נכונה של המציאות. הביקורת איננה על עצם העובדה שהם עמלים לפרנסתם, אלא על כך שבשל עמלם הם מתבטלים מן המצוות. זהו סימן לכך שאין הם בוטחים בה׳ באמת, אלא בעצמם. ודאי שאין לעשייה לגרוע מעבודת ה׳ של האדם. שומה עליו לזכור תמיד כי ה׳ מכלכלו ומפרנסו, והשתדלותו היא אמנם תנאי הכרחי, אך לא תנאי מספיק. כאן יש לשאול: מדוע יש צורך בעשייה האנושית, במידה וממילא הצלחת האדם תלויה בה׳ בלבד? על כך משיב ר״מ כלפון בזו הלשון:

> ואל ישאל השואל [...] למה צריך לרופאים ולמה זה צריך לעבוד את האדמה? כי לא מחכמה ישאל השואל על זה, כי כך הוא רצון ה׳ שיהיה העניין הרוחני מעוטף בגשמיות ולשלוח יד בדרך מה גשמי, וה׳ גומר לטובה, למען לא יהיה כל כך הרוחניות גלויה ומפורסמת, כאשר כה עשה ה׳ להסתיר הנשמה ומלאכי רום ושכינת עזו וכהנה וכהנה, ויש לזה כמה וכמה סיבות הנגלות לנו והנסתרות ממנו.
>
> תורה וחיים חלק א, ערך ׳ביטחון׳

חובת ההשתדלות היא חלק ממערך ההנהגה של ה׳ במציאות, בדרך בה המציאות הרוחנית אינה נראית לעין כל. ה׳ אינו מתגלה במלוא הדרו, כדי לאפשר לאדם בחירה חופשית. אוטונומיה זו של האדם היא הכרחית כדי לכונן מערכת של ציווי, שכר ועונש. כך כותב הרמב״ם ביחס לבחירה החופשית:

> אילו האל היה גוזר על האדם להיות צדיק או רשע, או אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים או למדע מן המדעות או לדעה מן הדעות או למעשה מן המעשים, כמו שבודים מלבם הטפשים הוברי שמים, היאך היה מצוה לנו על ידי הנביאים עשה כך ואל תעשה כך, הטיבו דרכיכם ואל תלכו אחרי רשעכם, והוא מתחלת ברייתו כבר נגזר עליו או תולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזוז ממנו? ומה מקום היה לכל התורה כולה? ובאי זה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק? השופט כל הארץ לא יעשה משפט?

צווה לו, אך במה שאי אפשר אז הנה ה׳ יוצא״ [נראה שכוונתו להמשך הפסוק, והיא ׳אָז יָצָא ה׳ לְפָנֶיךָ לְהַכּוֹת בְּמַחֲנֵה פְלִשְׁתִּים׳ (שם, כד), ח.ג]. כלומר, כביכול ה׳ עצמו ׳כפוף׳ לחוקיות זו.

רמב״ם, הלכות תשובה ה, ד

דברים אלו נכונים לא רק ביחס למתן הבחירה ואי הגזרה על מעשי האדם, אלא גם ביחס לגילוי והסתרה של ה׳ במציאות. שידוד מערכות הטבע מונע מהאדם את האוטונומיה שלו. חובת ההשתדלות היא חלק ממערכת זו של מתן מעמד למעשי האדם.[27]

אם כן, האם לביטחון מסוג זה יש השלכות על חיי האדם? תלוי באיזה מישור. ביחס לרפואה כותב ר״מ כלפון כך:

> ומן האמור נלמד גם כן כי העיקר הוא לדרוש תחילה את ה׳ שיורהו דרך נכונה, ואחר כך לבקש רופא, לא שידרוש ברופאים תחילה. יען הרופאים הם הנתלים בה׳, אך לה׳ הישועה.
>
> שם

ניתן לגזור דברים אלו מעולם הרפואה לעולמות נוספים שבהם האדם פועל ומתמודד עם קשיים. ההנחיה היא שקודם לכל מעשה יש לפנות אל ה׳ ולבקש שיורנו בדרך נכונה, ואחר כך לפעול. פניה זו מחדדת בנו את ההכרה כי ה׳ הוא בעל היכולת ולא הסיבה שבה אנו נתלים (הרופא).

ביחס למעשה עצמו, משמע שאין לביטחון השלכה. האדם הבוטח, והאדם שאיננו בוטח, יעמלו לפרנסתם באותה מסירות ובהיקף משרה זהה. הביטחון הוא תודעה המלווה את האדם בחייו, הוא אי הידיעה המתמיד בדבר תוצאות מעשיו, אך אין הוא מקרין על אורח החיים בפועל. חובת העשייה מנותקת מתודעת הביטחון.

הבוטח מהלך על חבל דק, ונדרש לחיים מורכבים. מחד, חובה עליו להשתדל ולעשות כפי יכולתו, מאידך, חובה עליו להיות מודע למוגבלותו האנושית ולאינסופיות הא-להית. האדם פועל בשלבים על ציר הזמן:[28] ראשית הוא פונה אל ה׳ שיצליח דרכו ויהיה לעזר בעדו. לאחר מכן הוא פונה לעולם המעשה, ובהגיעו לתכלית יכולתו – הרי שהוא לא בטוח בהצלחתו,[29] אלא ׳מותיר׳ לה׳ את ההכרעה, ומקבלה באהבה (בדומה ל׳חזון אי״ש׳). דווקא

27. מי שפיתח סביב עיקרון זה תורה מקיפה הוא הרב אליעזר ברקוביץ׳. עיין בספרו אמונה לאחר השואה (ירושלים: שלם, תשס״ו), עמ׳ 82-106, ובפרט בעמ׳ 98-100, שם הוא אומר שבעת שמתרחשת התגלות מלאה, לא זו בלבד שאין אפשרות למערכת של שכר ועונש, אלא כל מערכת הערכים בטילה. אין ערך חיובי למעשה טוב שנעשה מחמת ההכרח, כפי שאין ערך שלילי למעשה רע שנעשה כתוצאה מהכרח.

28. ודאי שזו הצגה סכמתית ׳קרה׳, וכל שלב איננו מבודד ומנותק משלבים אחרים.

29. דברים דומים כתב הרי״ד סולובייצ׳יק: ״אין לזהות את אמונת הביטחון עם הדוקטרינה האיוולת המיסטית של ׳קוויאטזם׳, אשר בצורתה הקיצונית מפקיעה מן האדם את חובתו לדאוג לצרכיו ונותנת לו לצפות באפס מעשה של

בשל העובדה שאדם זה משתדל כפי כוחו, יש חשיבות גדולה לתודעת ביטחון מושרשת, כדי שלא יגיע לידי גאווה.

ח. להחזיק עצמו כבינוני במעשיו – ה'עקידת יצחק'

ר' יצחק עראמה (1420-1494, להלן: ר"י עראמה) חי בספרד ושימש ברבנות במספר ערים בה. בשל כובד המסים שהוטל מהמלכות על הקהילה, לא יכול היה לעמוד בראשות בית מדרש, אך הקהילה ביקשה שידרוש לפניה בשבתות. ספרו "עקידת יצחק" מכיל כמאה דרשות סביב פרשיות השבוע, ובתוך כדי הדרשה הוא מתמודד עם פרשנים קודמים ותפיסות פילוסופיות שונות.[30] תפיסתו ביחס לביטחון מרוכזת בשער העשרים ושישה, ומזכירה את תפיסתו של ר"מ כלפון.

בתחילת השער קובע ר"י עראמה קביעה ביחס להתנהלות העולם:

> אחר שהפעולות האנושיות לא ימלטו משתהיינה אם מההשגחה הא-להית האישית, או מפאת המערכת השמימית, או על ידי השתדלות אנושי או על צד ההזדמן, והשכל והדת והניסיון כולם יחייבו שלא יהיו בדרך אחד מהם לבד, הנה אם כן יחויב שתיעשינה על ידי כולם.
>
> עקידת יצחק, שער עשרים וששה

בניגוד מוחלט לתמונת העולם שמצייר ה'סבא', ר"י עראמה קובע בצורה חד משמעית שהמתרחש בעולם נגרם כתוצאה מסיבות רבות, שההשגחה הא-להית האישית היא רק אחת מהם. לאור ניתוח זה על האדם לפעול בכל אחד מהמישורים כדי להגיע למבוקשו. בשניים מן המישורים לאדם אין יכולת פעולה כלל – המערכת השמימית (מזלו של האדם) וההזדמן (המקריות) – שכן הם נתונים קבועים. הנחה נוספת שהוא מניח בהמשך השער היא שבחירתו של אדם בעבודת ה' (צדיק, רשע או בינוני) משפיעה על מזלו. ננתח זאת בצורה

'קודש' ואדישות להתערבות א-להים. סוג זה של חוסר מעש שונה בהחלט מן חוסר המעש אשר ההלכה ממליצה עליו, היינו חוסר המעש הבא בעקבות המאמץ האנושי והפעולה המונעת. תחילה חייב האדם להשתמש בכישרונו הוא ולנסות ככל האפשר לסייע לעצמו. אז, ורק אז, ימצא האדם שקט ושלווה בא-להים ויבטח שמאמצו ופעלו יוכתרו בהצלחה. ההלכה קובעת שהיוזמה ביד האדם; ההגשמה המוצלחת – ביד ה'" (איש האמונה (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ב), עמוד 50, הערה 42).

30. לרקע נוסף על דמותו עיין בהקדמת הרב חיים יוסף פאללאק לחומש בראשית של הספר עקידת יצחק (מהדורת ארץ ישראל, תשל"ד).

פשוטה יותר: באופן עקרוני ר״י עראמה אומר כי יש קבוצות אנשים שאינם צריכים להשתדל. אדם צדיק, שמזלו טוב – ההשגחה הא-להית תצליח את דרכו, ולכן אין הוא צריך להשתדל (הדברים נכונים גם ביחס לצדיק שמזלו רע, אך בפחות נחרצות). לאדם רשע, שמזלו רע – השתדלות לא תועיל (אף אם מזלו טוב, השתדלות לא תועיל לו, שכן רשעותו הכריעה את מזלו הטוב, והוא איננו משפיע לטובתו). ההשתדלות הכרחית לבינוני. אם מזלו טוב – הרי שהשתדלותו תסייע לו להצליח ולהגיע למבוקשיו, ובוודאי שאם מזלו בינוני או רעוע.

עד כאן תיאור ה׳נוסחה׳ שמציע ר״י עראמה. אלא שלמעשה, הוא קובע כך:

> ורוב שיהיו האנשים במעשיהם על הבינוניות או פחות, כי אז צריך בלי ספק לפקח עיניו על מעשיו בתכלית ההשקפה והחריצות [...] והנה הם נשארים ביד עצתם ועוצם חריצותם, והחולשה והרפיון בהם יפילום ברעות ונזיקים רבים וה׳ לא רצם [...] אמנם העצה היעוצה על כל איש לבוב ובעל דעת להחזיק עצמו כבינוני במעשיו ושמזלו רעוע, כי אז צריך להחזיק בשני העניינים יחד – אם בכוון מעשיו ולישרם לרצון תמיד לפני ה׳, ואם במה שיפקח בענייניו תכלית מה שאפשר.
>
> שם

רוב האנשים נצרכים לעשייה בצורה הכרחית, שכן קבוצות ה׳צדיקים׳ וה׳רשעים׳ הן מיעוט. אם כן, על כלל האוכלוסייה מוטלת חובת השתדלות, ולא רק השתדלות הנובעת מן הספק. אך למעשה כל אדם באשר הוא זקוק להשתדלות, שכן יש לו בעיה – הוא לא יודע מה מעמדו הרוחני. ספק זה מניעו לפעול ולעשות כמיטב יכולתו בכל המישורים. הדברים מזכירים את דברי קהלת בפרק יא, שם הוא מנחה את האדם בפעולתו:

> תֵּן חֵלֶק לְשִׁבְעָה וְגַם לִשְׁמוֹנָה כִּי לֹא תֵדַע מַה יִּהְיֶה רָעָה עַל הָאָרֶץ: אִם יִמָּלְאוּ הֶעָבִים גֶּשֶׁם עַל הָאָרֶץ יָרִיקוּ וְאִם יִפּוֹל עֵץ בַּדָּרוֹם וְאִם בַּצָּפוֹן מְקוֹם שֶׁיִּפּוֹל הָעֵץ שָׁם יְהוּא: שֹׁמֵר רוּחַ לֹא יִזְרָע וְרֹאֶה בֶעָבִים לֹא יִקָּצוֹר: כַּאֲשֶׁר אֵינְךָ יוֹדֵעַ מַה דֶּרֶךְ הָרוּחַ כַּעֲצָמִים בְּבֶטֶן הַמְּלֵאָה כָּכָה לֹא תֵדַע אֶת מַעֲשֵׂה הָא-לֹהִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הַכֹּל: בַּבֹּקֶר זְרַע אֶת זַרְעֶךָ וְלָעֶרֶב אַל תַּנַּח יָדֶךָ כִּי אֵינְךָ יוֹדֵעַ אֵי זֶה יִכְשָׁר הֲזֶה אוֹ זֶה וְאִם שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד טוֹבִים:
>
> קהלת יא, ב-ו

לכל אורכו של הספר תוהה קהלת בדבר יתרון האדם, ומה משמעות המעשה האנושי לנוכח העובדה שהוא חסר תועלת, וקיומו העתידי מוטל בספק. בסוף הספר קהלת נותן מספר עצות, שהמשותף להן הוא פעולה במספר מישורים במקביל. בקובעו כי אי הידיעה האנושית הוא המניע לביטחון (בשורה התחתונה) נבדל ר״י עראמה מר״מ כלפון, האומר שזו חובה המוטלת על הכל. לר״מ כלפון חובת העשייה האנושית היא אימננטית, ולר״י עראמה זו נובעת מהספק בהכרתו של האדם – הספק האפיסטמולוגי.

בשונה מקודמיו, נראה שאצל ר״י עראמה אין כל השתדלות שהיא פסולה. גם השתדלות רבה אינה מלמדת על חוסר במידת הביטחון. במקום אחר הוא טוען כי טיב השתדלות האדם בעניין מסוים מלמד על חשיבותו בעיניו. בתוך הדיון הוא אומר כך:

> והנה הוא מבואר כי כמו שחוזק המעשים ורפיונן במלאכת הנפש יורה על עניין האיש ומהותו בדברים הא-להיים כמו שאמרנו, כן החוזק והרפיון במלאכת העולם ודמיונותיו הוא מופת על האיש ההמוני ומהותו. כי לפי רוב התעצמו בהם כן הוקבע בלבו עניין ההמונית בדרכי העולם ודמיונותיו והוא מתרחק מהעניין הא-להי, ולפי מיעוט העסק בהם והרפות ידו מהם ימעט ממנו העניין ההוא ההמוני ויתקרב אל הא-להים.
>
> השער העשרים וחמישה

השתדלות אינטנסיבית בענייני העולם מלמדת על סולם ערכים משובש ועל חוסר הבחנה בין עיקר לטפל. אך אין זה פגם במידת הביטחון. לאור קביעה זו יש לשאול: מהו הביטחון לדעת ר״י עראמה? הביטחון הוא הידיעה שהאדם אינו אחראי לתוצאות מעשיו, אלא ה׳ הוא המכריע להצלחה או לכישלון. האדם צריך לפעול במספר מישורים – הן תיקון עצמי במישור של בין אדם למקום, והן תפילה לה׳ שיצליח מעשיו והשתדלותו (בדומה לר״מ כלפון).

הנקודה שר״י עראמה מחדד ביחס לחשיבות ההשתדלות, היא שדווקא השתדלות כפי יכולת האדם מקנה לאדם שלווה ביחס למתרחש ויכולת לקבל את הדין:

> והנה כאשר יעשה כל אשר בידו אי אפשר על הרוב שלא יהיה לו שכר טוב בעמלו. ואם אולי שכר לא היה לו גם חכמתו לא עמדה לו בעת צרתו, הנה כבר עלה בידו דעה ובינה כי הדין דין שמים, אם על דרך העונש או הייסורין או הנסיון, אי זה מהאופנים אשר ישפוט שהוא יותר קרוב לעצמו לפי מידותיו, ואיך שיהיה מהם יסבלהו ברצון ויקבלהו בסבר פנים. אמנם אם מתחילה פתיותו או סכלותו ושפלות

ידיו יעזבוהו וימסרוהו ביד הפגע ההוא אשר מצד המקרה או המזל על בלי התאמץ למחות בו בכל מה שבידו למחות, אפשר הוא שהרע מידו היה לו, וה׳ לא צוה.

השער העשרים וששה

בצורה הפוכה לחלוטין מדברי ר׳ בחיי וה׳סבא׳ – הקובעים כי ההשגחה סרה מעל מי שמשתדל בצורה רבה, ועל כן ה׳ לא יסייעו – ר״י עראמה קובע כי אם האדם אינו משתדל, הרי שהוא למעשה מתנער מאחריותו ומוסר עצמו ביד הפגעים המזדמנים, ואם יתרגשו עליו רעות הרי שלא ה׳ גרם להן, אלא אי מעשיו! רק כאשר האדם פעל עד קצה גבול היכולת, ובכל זאת נפגש במציאות רעה, הוא יכול לקבל את הדין, להפנים כי הוא דין שמיים ולגזור את צעדיו הבאים לאור קביעה זו.

ט. מה שהאדם עושה הלא הוא גם כן מעשה ה׳ – הרב אברהם יצחק הכהן קוק[31]

הרב אברהם יצחק הכהן קוק[32] (1865-1935) היה אחד מגדולי תלמידי החכמים בראשית המאה העשרים, שימש ברבנות בלטביה, ולאחר עלייתו ארצה שימש ברבנות ביפו ובירושלים. ייסד את הרבנות הראשית והיה הרב הראשי הראשון לארץ ישראל. חיבר חיבורים רבים בהלכה, אגדה, שו״ת והגות. כדרכו, הראי״ה מאיר את השאלה מזוויות שונות. אביא כאן רק כיוונים שלא הוזכרו, מאחר שיסודות רבים המופיעים בכתביו תואמים

31. משנתו של הראי״ה קוק היא בעלת היקף רחב מאוד, ואין אני כדאי להציג את עמדתו בשאלה זו בעצמי. מאחר שאני רואה חשיבות בהצגת עמדתו, הרי שסמכתי עצמי על מאמרו של הרב עזריאל אריאל ״ישראל בטח בה׳ (מידת הביטחון בה׳ במשנתו של מרן הרב קוק זצ״ל)״, בתוך **צהר** י (אביב תשס״ב). עיקר המאמר נשען על פיסקאות בעין איה. לדיון מתודולוגי ביחס ללימוד מעין איה, עיין בנספח של הרב יובל שרלו לספרו **וארשתיך לי לעולם** – דמותו הדתית של האדם מישראל בעת תחיה במשנתו של הראי״ה קוק (פתח תקווה: ישיבת ההסדר, תשס״ג), עמ׳ 236-211, שם הוא מציג את היתרונות והחסרונות בדבר. יש לזכור כי נספח זה נכתב טרם הופעת הקבצים השונים של הרב קוק בצורתם המקורית.

32. אודות הרב קוק נכתבו חיבורים רבים, החל מתיאור דמותו, דרך תפיסתו את עצמו וכלה בדרך הלימוד והפסיקה שלו. אין זה המקום להפנות לחיבורים רבים, אך פטור בלא כלום אי אפשר. להכרת דמותו ראה ספרו של הרב שמואל אבידור הכהן, **האיש נגד הזרם** (תל-אביב: ידיעות אחרונות תשס״ב), ולהיכרות ראשונית עם יסודות משנתו ראה ספרו של צבי ירון, **משנתו של הרב קוק** (ירושלים, אלינר תשל״ד).

ליסודות שהבאתי לעיל. בקצרה יש לומר שבאופן עקרוני הרב קוק מכיר בחשיבותה של ההשתדלות, וסובר שהביטחון אינו צריך לגרוע ממנה:

> הבטחון התמידי הוא להיות בוטח בד׳ שיעזרהו בהשתדלותו.
>
> עין איה ברכות א, פרק א, קמג

ובדומה לכך במקום אחר, ובניסוח חריף יותר:

> הבטחון הוא מוגדר כשנשלים את חק ההשתדלות במה שהוא בידינו, ומה שאין יכולת שלנו מגיע לזה שם הוא מקום הבטחון. כי במקום שהיכולת מתגלה חלילה להשתמש בבטחון, שאין זה בטחון כי אם הוללות ומסה כלפי מעלה.
>
> עין איה ברכות ב, פרק ט, קכ

בדומה למה שראינו לעיל במשנת ר״מ כלפון, מוטלת חובה על האדם להשתדל ולעשות, והביטחון בה׳ נוגע למרחב שבו לאדם אין יכולת לפעול בגלל מגבלותיו.[33]

הרב קוק קובע קביעה מעניינת ביחס לחובת ההשתדלות המוטלת על האדם:

> האדם הוא מתגדל לפי ערך רוב פעולותיו לטובה, וכל מהי שהוא בהם משולל מפעולה אם מגיעה לו טובה על זה האופן הוא מתקטן, כי הנס והטבע שניהם מעשי ד׳ המה. אמנם הנס יבא בהכרח כשאין האדם יכול להיות פועל, אם-כן זהו אות כבר על קטנותו. והטבע הוא מעשה ד׳ עם האדם עצמו, כי כל מה שהאדם עושה הלא הוא גם-כן מעשה ד׳, ואין הפרש בין אם יהיו האמצעיים כחות המציאות או זריזות האדם, שכלו וחפצו, כשהוא גם-כן משתמש בהם, הוא גם-כן חלק מהמציאות שהיא כולה מעשי ד׳, ״גם כל מעשינו פעלת לנו״. אלא שבהיותו פועל הוא מתגדל גם-כן מצד פרטיותו, ובהיותו נפעל הוא מתקטן, חי חיים של קבלה, לא של השפעה. וראוי לאדם לאהוב חיי השפעה, שהם חיי פעולה, שהוא חפץ ד׳ היותר עליון, הרוצה בשלמות היותר עליונה של בריותיו.
>
> עין איה שבת א, פרק ב, קצה

---

33. אמנם ביחס לאומה ככלל כותב הרב קוק שיש הנהגות שונות, התלויות במצב המוסרי שלה. עיין עין איה ברכות א, פרק א, קמג.

הרב קוק מצביע על נקודה יסודית. מבחינה עקרונית הן המציאות הטבעית והן מעשי האדם הם אמצעים להתגלות רצון ה׳, ומדוע האחד יהיה אמצעי ראוי והשני לא? מעשי ה׳ מופיעים בעולם באמצעות מתווכים,[34] והמתווכים הם מגוונים – חוקי הפיסיקה מחד, ומעשי אנוש מאידך.[35] באופן תיאורטי אין עדיפות מהותית לאחד על פני השני מצד ה׳.

הרב קוק בכל זאת מבכר את ׳דרך ההשתדלות׳ על פני ׳דרך הביטחון׳ (המחייבת צמצום השתדלות). מדוע? מדבריו עולה שעל האדם להוציא את כוחותיו אל הפועל, ולא להיות סביל ביחס לעולם. בפרשנותו על אמרת חז״ל ״גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים״ (ברכות ח, ב) הדברים מתבהרים יותר:

> ההרגשה המעולה של נהנה מיגיע כפו היא היותר שלמה וטובה של כל ההרגשות המוסריות שבאדם. כי בהיות חקוק בטבעו של אדם ההרגשה הטובה, שכיון שהוא חפשי בפעולותיו ויכול על-ידי חריצותו להשתלם בעצמו בכל עניניו, אין מהראוי שישב בחיבוק ידים ויחפוץ שאחרים יעשו עבורו. וגם על ההשגחה האלקית ראוי שיקבע בנפשו שלא יאתה להיות סומך כי אם במה שאין ידו מגעת להשתדל בעצמו. כי כל מה שידו מגעת, זוהי השלמות שהשפיעה ההשגחה הא-להית לתן לו כח לעשות חילי, כדי שיהיה בידו טובו. הכח המוסרי הזה יוביל את האדם אל רוממות מעלתו, כי ישתוקק גם-כן להשתלם בתורה בחכמה ובמעשים טובים, הכל כדי להיות נהנה מיגיעו, ולא יצטרך להיות מהניזונים בצדקה, ותדריכהו למעלות רמות יותר מההרגשה של יראת שמים המופשטת, שאף שתמריצהו לאחוז בעבודה, אבל יוכל להסתפק כמה פעמים במיעוט השתדלות, ולצאת ידי חובותיו ברעיונות טובים וקדושים הממלאים לבבו [...] והמדה הזאת [של הנאה מיגיע כפיו, ח.ג] תרוממהו אל על לפי ערכה הנשגב גם-כן באוצר החיים המוסריים בדרך ד׳. כי כח היושר שיש בההרגשה

34. עיין במורה נבוכים חלק ב, פרק ו, ביחס למשמעות המילה ׳מלאך׳.

35. דברים דומים כתב ר׳ נסים מגירונדי בדרשותיו: ״אמת שיש באישים סגולות מיוחדות לדבר מהדברים, כמו שיש אנשים מוכנים לקבל החכמה, ואחרים מוכנים לשית עצות בנפשם לאסוף ולכנוס, ולפי זה יהיה אמת בצד מה, שיוכל העשיר לומר כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה, עם כל זה, עם היות שהכח ההוא נטוע בך, זכור תזכור הכח ההוא מי נתנו אליך ומאין בא. והוא אומרו ׳וזכרת את ה׳ א-להיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל׳, לא אמר ׳וזכרת כי ה׳ א-להיך נותן לך חיל׳, שאם כן היה מרחיק שהכח הנטוע באדם לא יהיה סיבה אמצעית באסיפת ההון, ואין הדבר כן, ולפיכך אמר כי עם היות שכחך עושה את החיל הזה, תזכור נותן הכח ההוא, יתברך״ (דרשות הר״ן, הדרוש העשירי).

> הטובה הזאת, היא יסוד כל התורה כולה. וזה חלק אדם מאל להיות נידון על-פי מעשיו בבחירה חפשית, ותכלית ירידת הנשמה והסתבכה בכוחות הגוף. שההשתדלות הנמרצה הזאת נקראת בפי חכמי לב הבריחה מנהמה דכיסופא. ותוכן הדבר הוא שהטובה האמיתית היא להיות נמצא ומונהג, על-פי קו היושר האמיתי, שהוא הצדק הא-להי.
>
> עין איה ברכות א, פרק א, קא

בפסקה מופיעות מספר טענות בשבח ההנאה מיגיע הכפיים:

העובדה שיש לאדם יכולת פעולה מצריכה את האדם לממשה, וכך הוא ירכוש את שלמותו בעצמו. לשיטת הרב קוק האדם נדרש להיות פועל, וכך הוא מוציא את שלמותו אל הפועל. ״יראת שמים מופשטת״ עשויה להיות טובה ולהמריץ את האדם לעבודת ה׳, אך מנגד – עלולה לגרום לאדם לשקוע בהרהורים רוחניים ולסבור שדי לו בכך, ומחמת סברה זו הוא לא יביא לידי ביטוי את רצונותיו, וכך לא ישתלם בפועל. קומה הבנויה על גבי קביעה זו היא הטענה כי אדם שמתרגל לפעול, יהיה אדם פועל גם במישור הרוחני של חייו ויהיה מתוקן גם בתורה ובמצוות.[36]

נראה לי כי עיקר חידושו של הרב קוק הוא בקביעה שהופיעה בפיסקה לעיל, כי ״הטבע הוא מעשה ד׳ עם האדם עצמו, כי כל מה שהאדם עושה הלא הוא גם-כן מעשה ד׳״. האדם פועל בעולם כשליח של ה׳ וכמשלים את הבריאה על-ידי השתלמותו, גם בחייו המעשיים. מעשי האדם הם לא בעלי הקשר מקומי בלבד, אלא אף בעלי הקשר מטאפיזי – האדם מכיר את אור ה׳ בבריאה עצמה. תודעת האדם הפועל הוא היותו חלק מישות אוֹרְגַאנית, הבריאה, בה מתגלה ה׳.[37] חווית הנוכחות הא-להית בעולמו של האדם לא באה לידי ביטוי רק בתפילה טרם המעשה ואחריו, והכרה כי ה׳ הוא בעל היכולת להכריע את מעשינו לשבט או לחסד. חווית הנוכחות היא בעצם יכולת האדם לפעול. לאדם נתונים כוחות חיים מאת ה׳

---

36. במקומות אחרים הרב קוק מצטט את רס״ג (**הנבחר באמונות ובדעות**, מאמר ג) בהקשר זה: ״כדברי הגאון ר׳ סעדיה ז״ל שאם היה שלמות להשיג שלמות בלא השתדלות היתה הנהגת השי״ת לנו גם-כן שלמות הנפש בלא השתדלות של תורה ומעשים טובים״ (עין איה ברכות א, פרק א, קמג). בנוסף, הרב קוק מזכיר שיש בכך משום בריחה מ׳נהמא דכיסופא׳. דבר זה מפורש מעט יותר **בדרך ה׳** לרמח״ל: ״ונמצא היות כוונתו יתברך שמו בבריאה שברא, לברא מי שיהיה נהנה בטובו יתברך שמו, באותו הדרך שאפשר שיהנה בו. ואולם גזרה חכמתו שלהיות הטוב שלם, ראוי שיהיה הנהנה בו בעל הטוב ההוא״ (א, ב). הכוונה היא שעל האדם לעמול כדי להיות ראוי לגמול הא-להי. וזאת כדי שגמול זה לא יהיה מתנת חינם הגורמת בושה למקבל.

37. יותר ממה שהבאתי לפניכם יש בתורתו של הרב קוק. לעיון נוסף ניתן לקרוא את המאמר המופיע לעיל, בהערה 29. בסופו טוען הרב עזריאל אריאל שתפיסת הרב קוק יונקת מדבריו באורות הקודש ב, במאמרים ״האחדות הכוללת״, ״הטוב הכללי״ ו״התעלות העולם״.

והוא שליחו לתכלית הבאת העולם לשלמות. זו חוויה שונה מהחוויה שמתארים ר״י עראמה ור״מ כלפון, שכן אין ׳נתק׳ בין מעשי האדם לבין ציר הזמן הקודם והמאוחר להם, אלא המעשה עצמו מקבל מובן של עבודת ה׳ יסודית ומשמעותית, כחלק מהופעת ה׳ במעשי האדם.

י. סיכום ביניים

בשונה משלוש הגישות שהוצגו לעיל, שלוש הגישות האחרונות קובעות, למעשה, קביעות שונות בתכלית, הן ביחס למציאות והן ביחס להשתדלות:

1. המציאות אינה מתנהלת מאליה. האדם הוא מרכיב חיוני בעולם, ומוטלת עליו חובת עשייה כחלק מעיצוב פני המציאות, היות שהמציאות לא תהיה אותו דבר אם האדם לא יפעל. ייעוד האדם הוא לעשות ולפעול, וכך הוא משחר בריאתו (כך בר״מ כלפון), או למצער – האדם מחויב לפעול מחמת הספק ואי המודעות. אם הוא הוא רוצה להצליח, ולדעת מהו דין שמיים ביחס אליו, הרי שהוא נדרש לפעול כפי יכולתו (ר״י עראמה).
2. מתיאור המציאות הנ״ל נגזרת הדרכה מעשית – שומה על האדם לפעול. האדם, למעשה, אנוס לפעול כמיטב יכולתו. אם אינו חפץ בכך – הרי שהוא פושע, ונטה מרצון ה׳. התנועה היסודית של האדם בעולם היא אחריות וחתירה מעשית מתמידה להשגת מבוקשיו. חתירה זו מלווה בִּפְנִיָּה לה׳, אם לְפָנֶיהָ – בתפילה ובבקשה שנכלכל את מעשינו בתבונה, ואם לאחריה – בהכרה בכך שאנו עשינו את המוטל עלינו, אך אנו לא המכריעים אם נצליח. אם נחווה כישלון – נקבלהו בהכנעה, ניתלה בחטא, בניסיון וכדומה, נחפש מה הצעד הבא המוטל עלינו ונפעל להטבת דרכינו.

כפי שציינתי, האדם ההולך בדרך זו, שלכאורה משקל הביטחון בה נמוך יותר, זקוק באורח פרדוקסאלי לביטחון בצורה משמעותית הרבה יותר. הוא מועד לנטות מדרך הביטחון ולסבור שהצלחתו באה לו מעצמו וכתוצאה מכוחו. האדם ההולך בדרך הראשונה, זקוק לביטחון כתפיסת עולם כדי להימנע מעשייה, אך כאשר יצליח – החשש שהוא ייחס את הצלחתו לעצמו נמוך במידה משמעותית (שכן הוא לא פעל בכלל – ה׳סבא׳, או כמעט – ר׳ בחיי, למען השגת מבוקשו). אמנם יש סכנה בדרך זו, והיא שהצהרת הביטחון תהפוך ל׳עלה תאנה׳ ללא כיסוי. הביטחון עלול להפוך להצהרה מן השפה ולחוץ בלבד, והאדם לא יהיה בעל ביטחון כלל.[38]

38. בעיה זו רובצת לפיתחה של הדרך השניה באותה מידה, כיוון שיכול אדם לטעון שהוא ממעט בהשתדלות מחמת ביטחונו, ולמעשה הדבר נובע מעצלות. ה״יתרון׳ שבדרך השניה הוא שהאדם משלם את מחיר אמירתו (במיעוט פרנסה וכדומה).

יש לציין שהדרך הראשונה איננה ברורה כל צורכה ברמה המעשית, שהרי לא ברור איזה היקף השתדלות מותר (לר׳ בחיי וה׳חזון אי״ש׳) ואיזה אסור. בדרך השניה הדברים ברורים יותר, וניתן לקבוע הנחיות מעשיות לאדם ההולך בדרך זו.

נקודה נוספת שיש לְענות בה, היא מידת חווית נוכחות ה׳ בעולמו של הבוטח לפי הגישות השונות. הבוטח בה׳ בדרכה של הקבוצה הראשונה, חווה את ה׳ בכל רגע ורגע, שכן בכל פעם שהוא זוכה במבוקשו, הוא מכיר בחסד ה׳ עליו (כך בדברי ה׳סבא׳ ור׳ בחיי). לכאורה, הבוטח בה׳ בדרכה של הקבוצה השניה, לא חווה כמעט את נוכחות ה׳ בעולם, אלא שאין זה נכון. מדברי הרב קוק יוצא שנוכחות ה׳ נחווית בעצם יכולתו של האדם לפעול ולעשות. האדם מודע לכך שאין הוא היוצר של עצמו, וכוחותיו נתונים לו מיד ההשגחה, ואותה השגחה שהעניקה לו יכולת פעולה – חפצה בפעולותיו. כך הוא מוציא את יכולותיו מן הכוח אל פועל ונעשה שותף לה׳ בתיקון העולם. מדברי ר״מ כלפון ור״י עראמה מודגש שנוכחות ה׳ היא הן בתחום עבודת ה׳ של האדם, והן בעשייתו האנושית – בתפילה ובפנייה שעשייתו תצלח, ובקבלת דין שמים במידה וזו לא תצלח.

יא. הכל לפי מה שהוא אדם – ר׳ יעקב יוסף מפולנאה

ר׳ יעקב יוסף כ״ץ מפולנאה (נפטר ב-1782, להלן: ר״י מפולנאה) – תלמידו של הבעש״ט וידוע כ׳סופר׳ החסידות. שימש כדיין בעיר שראגארד שבפלך פודוליה (דרום פולין של היום). נהייתו אחרי הבעש״ט ותנועת החסידות עוררה התנגדות בקרב תושבי העיר, ואלו גירשוהו ממנה. ספרו ׳תולדות יעקב יוסף׳ היה ספר החסידות הראשון שראה אור בדפוס, ובו הוא מביא מאות פעמים מסורות ששמע מפי הבעש״ט, וכך מהווה מקור מרכזי לתורותיו. ר״י מפולנאה לא פורש את משנתו בשאלת הביטחון וההשתדלות בצורה מרוכזת, אלא יש ללקטה מרחבי חיבורו הבנוי, כרבים מכתבי החסידות, על סדר פרשיות השבוע.[39]

כך כותב ר״י מפולנאה:

> ועניין אמונה וביטחון שמעתי עניין נאה מהרב המגיד מבאר על מה שהקשה התוספות דביצה, דאמרינן לוו עלי ואני פורע, והא דאמרינן עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ותירץ התוספות יעויין שם.[40] ואמר הוא עליו השלום דלא קשה מידי, כי יש מדרגות שונות בכל

39. תודה לרב מומי פאלוך על ריכוז המקורות.

40. תוספות (ביצה טו, ב) תירצו שהגמרא מתייחסת לאנשים שונים: מי שיש לו לפרוע – שילווה. מי שאין לו לפרוע – יעשה שבתו חול.

> אדם לפי בחינתו והאמנתו ובטחונו בו יתברך, שאם הוא במדרגה זו של האמנה וביטחון, ותופס דעה זו לענג שבת ויום טוב בטענה זו שאמר הקב״ה לוו עלי ואני פורע, והאדם המאמין בזה ובוטח בו יתברך ללוות – ודאי השם יתברך פורע. ויש אדם שאינו במדרגות ביטחון ואינו רוצה ללוות מן אחרים אחר שאין לו משלו, באומרו הלא אמרו רז״ל עשה שבתך חול וכו׳, אז אחר שתופס דעה זו כך הוא האמיתי לפי בחינתו והבן.
>
> תולדות יעקב יוסף, פרשת נשא

ר״י מפולנאה קובע שיש במציאות שני סוגי אנשים, אנשים שבוטחים בה׳ שינהיגם בצורה שאינה כפופה לטבע הרגיל, ואנשים שביטחונם הוא בדרך ההתנהלות הטבעי של המציאות. אמנם כאן ר״י מפולנאה מגדירם כמי שאינם במדרגת ביטחון, אך במקום אחר הלשון היא אחרת, והיא מאפיינת בלבד:

> והעניין כי ב׳ סוגי אנשים יש, א׳ סוג אחד הנוהג על פי הטבע, סוג ב׳ למעלה מהטבע, וכך נוהגין עמהם.
>
> תולדות יעקב יוסף, פרשת משפטים

נראה שהתבוננות זו נובעת מהעיקרון הרווח בחסידות של ״ה׳ צלך״.[41] כשם שהאדם מתנהג ביחס לה׳, כך ה׳ מתנהג ביחס אליו. אדם השרוי באמת בתודעה עמוקה של ביטחון בה׳ בכך שיזמין לו פרנסתו ללא עמל והשתדלות מצידו, יזכה במבוקשו. אדם הסבור כי ה׳ מנהיג את עולמו בדרך הטבע, ולכן מוטלת עליו חובת אחריות ועמל – ישיג את מבוקשו רק בדרך השתדלות ולא בדרך אחרת. הדבר תלוי באדם, ׳הכל לפי מה שהוא אדם׳ (תולדות יעקב יוסף, פרשת נח).

האם יש מדרג ערכי בין שני סוגי האנשים? האם סוג ביטחון אחד ׳ראוי׳ יותר? בחלק מהמקורות משמע שכן:

> דיש ב׳ סוגים בעסק התורה ועבודת השם יתברך, אחד על פי הטבע [...] ואחד שהוא למעלה מהטבע [...] אדם השלם צריך שיקנה ב׳ מדרגות הנזכר לעיל, אלא צריך שילך בהדרגה כסדר, בתחילה על פי הטבע [...] ואחר כך ילך לקנות מדריגה למעלה מן הטבע.

41. עיקרון זה לא מוזכר אצל ר״י מפולנאה בהסבר העניין, אך ניכר שהוא מצוי ברקע. קביעה זו כי ה׳ צלך, מופיעה ביחס לשלל סוגיות: מידות (קדושת לוי, פרשת בשלח), פרנסה (פרי צדיק, פרשת ויקרא) ועוד.

תולדות יעקב יוסף, פרשת ויצא

השואף להגיע לעבודת ה׳ השלמה, נדרש לטפס מעלה מעלה ולרכוש אט אט את מידת הביטחון שלמעלה מהטבע. אמנם מוטל עליו להיזהר, ולדעת בכל שלב את מקומו. כך מפרש ר״י מפולנאה את הפסוק ״כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵא-לֹהֵי יַעֲקֹב״ (תהלים פא, ה):

> וזה שנאמר כי ׳חק׳, שהוא למעלה מהטבע, שאין הדעת סובלו – הוא שייך לישראל דווקא, לבני עליה הנקרא ישראל. מה שאין כן הנהגה על פי הטבע הנקרא ׳משפט׳, הוא לחלק המוני עם הנקרא יעקב. כי אם ירצה איש המוני לנהוג למעלה מהטבע מה שאינו מדריגתו לא יעלה בידו כלום [...] והוא כלל גדול בכל ג׳ עמודי העולם, בתורה ועבודה וגמילות חסדים, שלא יכנוס אדם לפנים ממדריגתו, שזהו הוא סיבת ביטולו לגמרי.
>
> תולדות יעקב יוסף, פרשת משפטים

ר״י מפולנאה אינו מציג עיקרון מעשי להתקדמות ממדרגת הביטחון הטבעי למדרגת הביטחון שלמעלה מהטבע, למעבר מאדם בבחינת ״יעקב״ לאדם בבחינת ״ישראל״ ולהיות לבן עלייה, אך הוא מדגיש את החובה שלא לדלג על שלבים.

כאמור, בחלק מהתייחסויותיו של ר״י מפולנאה לשאלה זו אין כלל מדרג, אלא פשוט חלוקה לטיפוסים שונים. כך או כך, ההנחיה היא ברורה. ר״י מפולנאה קורא לאדם לחיות ביושר פנימי, ולהיות מודע לצורה בה הוא פועל בעולם. אַל ל״יעקב״ לחיות באשליה כי הוא בוטח במדרגה של למעלה מן הטבע. הנהגה זו אינה מיועדת לו, וכתוצאה מכך – הוא לא יזכה למילוי מבוקשו, דבר שיגרור השלכות שליליות של תסכול, רוגז וכדומה. אם אדם רוצה לעלות במעלות הביטחון, עליו לדעת שאין ״קפיצות מדרגה״, אלא התקדמות בצורה מתונה והדרגתית עד אשר יהיה לאיש מעלה.[42]

יב. סיכום, מעין הפתיחה

כפי שפתחתי את המאמר, סוגיה זו היא סוגיה הנובעת מן החיים. מטרתי במאמר זה הייתה לשתף את הקוראים במסע ארוך שהתקיים במשך ״זמן חורף״ בישיבתנו, והותיר בי רשמים. פנים רבות יש לה, למידת הביטחון, ואף אם אדם מגיע להכרעה בדבר משנת הביטחון שלו

42. ביחס לחווית הביטחון, הרי ששתי הגישות מוזכרות לעיל, ואין טעם לפורטן שנית.

ברגע נתון, הרי שייתכן שבזמן אחר יחכוך שנית בהכרעתו. אם הכיוונים השונים גרמו למי מהקוראים להרהר בדברים ולהיפתח לכיוונים חדשים – והיה זה שכרי.

נספח – דרכי הויכוח

מהיכן ניתן להביא ראיות לדיון זה או לכל דיון רוחני בכלל?

לכאורה, ניתן להביא ראיות משלושה מקורות: השכל, המקורות (תורה שבכתב ושבעל-פה)[43] והמציאות.[44]

מדוע לא עסקתי במתרחש במציאות ובניסיון ללמוד מכך? ראשית, בשל כך שהמציאות איננה חד משמעית. נראה שפעמים שהבוטח מצליח, ופעמים שאין הוא מצליח, פעמים שהשתדלות האדם מסייעת לו להשיג את מבוקשו, ופעמים שזו אינה מצליחה, ומתברר למפרע שהיא גרמה לו נזקים. מעבר לטענת אי המדידות, יש לומר כי אף אם המציאות הייתה חד משמעית, לא ברור אם הדבר מהווה הוכחה תְּקֵפָה. כך כותב ר׳ צדוק הכהן מלובלין ביחס להוכחות מן המציאות:

> פעמים נדמה לאדם שיש לו סיעתא דשמיא לדבר שהוא עושה, אל יסמוך על זה לאמר שדבר טוב הוא, דלולי כן לא היה הקב״ה עוזרו, שרק לבא ליטהר מסייעין אותו, אבל בבא ליטמא אמרו רק פותחין לו ולא מסייעין. דמכל מקום פעמים יש דלנסיון סייעוהו וכיוצא.
>
> צדקת הצדיק, אות לט[45]

43. שני מקורות אלו משמשים פעמים רבות להוכחות. השאלה היא מה קודם למה. נראה לומר שבתקופת הראשונים השכל קודם, ולאחר בירור החובה מצד השכל יש לשאול האם התורה מצווה על דבר זה (לדוגמא בהקדמת חובות הלבבות לספרו). באחרונים הסדר הפוך פעמים רבות, ויש לברר מה התורה מצווה, ואח״כ יש לשאול האם השכל מסכים לדבר (לדוגמא בדברי הרב צבי הירש קלישר בדרישת ציון (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס״ב), מאמר ראשון, חלק ראשון, א, ביחס לביאת הגאולה בדרך הטבע), ואכמ״ל.

44. המציאות לא תמיד מופיעה כמקור, אך היו מי שכן רצו להוכיח ממנה נכונות כיוון מסוים. כך כתב ר״י עראמה: ״אמנם הניסיון [=האמפיריות, המתרחש במציאות, ח.ג] אף על פי שיראה ממנו כי פעמים הרבה תשוב ההשתדלות בידיים ריקניות [...] הנה באמת לא ישוב אחור ידו מהעיד על מה שהוא נראה בעין שההשתדלות הראוי יועיל על הרוב בכל מעשי האדם, והדברים שהם על הרוב הם מה שהם בעצם וראשונה. ולזה יבחרו המלכים והשרים הגדולים להפקיד על בתיהם ומלאכתם אנשים נבונים וידועים חרוצים״ (שער עשרים ושישה).

45. עיין עוד באות סד.

הטענה פשוטה, ועל כן לא אאריך בה. הצלחה במציאות אינה מלמדת על הסכמה א-להית למעשים. ייתכן שהצלחתו של האדם נועדה להעמידו בניסיון, או לשם תכלית אחרת שאיננו יודעים. על כן המציאות לא יכולה להוות ראיה לכאן או לכאן.

מבחינת המקורות, מהיכן יש להתחיל את הדיון בשאלת הביטחון וההשתדלות? כפי שאראה, הדבר קשור לשכל כמקור לראיות. הקורא את המאמר, יראה ששדה הדיון בו היה משנתם של ראשונים ואחרונים. מדוע הדיון לא מתחיל ממקורות מוקדמים יותר – התנ"ך ומקורות חז"ל השונים?

אפתח בהתייחסות לחז"ל, שכן הסיבות פשוטות להפליא. ראשית, הדיון בכל שאלה שהיא בדברי חז"ל אינו מרוכז במקום אחד, כי אם מפוזר במקומות רבים – "דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר" (ירושלמי ראש השנה, פרק ג, הלכה ה). לא מלאתי כרסי בלחם ויין עד כדי שאוכל לאתר בחז"ל את כל (או רוב) המקומות בהם עסקו בשאלה זו. לא זו בלבד שאין דיון מרוכז ומסודר בשאלת הביטחון וההשתדלות בין החכמים השונים, אלא שנוסף על כך תקופת חז"ל מתפרשת על פני מאות שנים, ויש בה מגוון רחב של דעות. אין ולו אחד מחכמינו שפרש את משנתו בצורה סדורה ושיטתית. כדי לעמוד על משנה סדורה יש לצרף ולקבץ מקורות שונים, מן ההלכה ומן האגדה, ולשחזר את המשנה המלאה. שיחזור משנה רוחנית הוא לעולם יעיל פחות מהצגתה בצורה לכתחילאית.[46]

לעומת זאת, הדיון בראשונים ובאחרונים הוא מסודר ונגיש יותר. כפי שרואים במאמר, רבים מן הכותבים פרשו את משנתם בצורה מרוכזת ומסודרת, ואין צורך להזדקק למקורות אחרים כדי להבינה.[47] גם אצל אלו שלא כתבו משנה סדורה, היקף משנתם הכללית מצומצם יותר מאשר היקף דברי חז"ל. כמו כן, משנת הראשונים והאחרונים מפורטת יותר, ועוסקת בהצדקת העמדה, יחס הביטחון לערכים רוחניים אחרים, מה צריכה להיות תודעת האדם בעת שעושה את מעשיו וכדומה. שאלות אלו לא תמיד נידונות בחז"ל. אף אם נסכים שיש מחלוקת עקרונית בין רשב"י לר' ישמעאל ביחס לשאלת העשייה האנושית,[48] הרי שאיננו יודעים לחלוטין מהי תודעת האדם המנהיג דרך ארץ במעשיו. האם הוא פשוט חי את חייו בטבעיות? האם הוא פועל מתוך חובת השתדלות אך לא בוטח בהצלחת מעשיו? 'מלקט

46. אמנם מצינו אפיונים של גישות של חכמים שונים (לדוגמא עיין בדברי הרב הנזיר על רשב"י בקול הנבואה (ירושלים: נזר דוד תשס"ב), עמ' קמו-ז), אך אין בכך לשפוך אור על שאלות פרטניות יותר.

47. כמובן שהכרת הדמות ומשנתה בשאלות שונות מועילה להבנת המשנה בכל מקום פרטי, אלא שאין זה הכרחי להבנה.

48. ברכות לה, ב.

ניצוצות׳?[49] שאלות מעין אלו זוקקות בירור שלא תמיד מופיע בחז״ל, בעוד שלרוב הן מופיעות במשניות הגותיות מאוחרות יותר.

מדוע לא לפתוח את הדיון בתנ״ך ולנסות להביא ראיות ממנו? ברצוני לתהות אם התנ״ך רלוונטי לשאלה זו, ואולי לשאלות מעין אלו בכלל. אפתח בטענה ביחס לשאלה הנקודתית – שאלת הביטחון וההשתדלות – ואמשיך לטענה כללית יותר, שלגביה אין לי מענה, והיא מנסרת בחלל עולמי.

ביחס לשאלה הנקודתית – בקריאה פשוטה של התנ״ך נראה שיש תפיסות שונות של היחס הנדרש בין ביטחון להשתדלות במקומות שונים.[50] תפיסת קצה אחת מצויה בסיפורי התנ״ך: סיפורי האבות, השופטים והמלכים, ותפיסה מנוגדת לה מצויה, בעיקר, בספר תהלים ובספר משלי, אם כי ניתן למוצאה גם בספרי נבואה אחרים.

ניקח כדוגמה את סיפורי האבות. מסיפורי האבות עולה התמונה שאבותינו היו אנשים שחיו ופעלו בעולם בצורה מעשית ביותר. כאשר לוט נשבה בידי ארבעת המלכים, אברהם אבינו יצא עם צבא להילחם כדי להשיבו, ולא ישב לקרוא תהילים. כאשר יצחק נמצא בגרר, הוא חפר בארות, וכאשר פלשתים סתמו אותן, הוא חפר חדשות. יעקב, בבואו לשאת את רחל – עבד בעבורה שבע שנים, ולאחר מכן שבע שנים נוספות. יתר על כן, מסופר כי יעקב פחד בטרם פגישתו עם עשו, חרף ההבטחה הא-להית להיות בעזרו.[51] על שמואל מסופר שפחד בטרם הלך לבית לחם למשוח את דוד כמחליף לשאול, וכהנה עוד רבות.

לעומת זאת, בספרי תהלים ומשלי אנו רואים פסוקים רבים המנחים בכיוון שונה, אם לא הפוך בתכלית. אמנה מספר פסוקים לשם הדגמה: ״הַשְׁלֵךְ עַל ה׳ יְהָבְךָ וְהוּא יְכַלְכְּלֶךָ לֹא יִתֵּן לְעוֹלָם מוֹט לַצַּדִּיק״ (תהלים נה, כג), ״גּוֹל עַל ה׳ דַּרְכֶּךָ וּבְטַח עָלָיו וְהוּא יַעֲשֶׂה״ (תהלים לז, ה), ״בְּטַח אֶל ה׳ בְּכָל לִבֶּךָ וְאֶל בִּינָתְךָ אַל תִּשָּׁעֵן״ (משלי ג, ה),[52] ״ אַל תִּיגַע לְהַעֲשִׁיר מִבִּינָתְךָ חֲדָל״ (משלי כג, ד) ועוד.

כאשר אנו מוצאים שני מקורות סותרים, ישנן מספר דרכים להתמודד עם הסתירה:

1. אוקימתא פרשנית – קביעה כי אין המקורות מושכים לקצוות מנוגדים, אלא יכולים לדור בכפיפה אחת. לדוגמה, ניתן לומר שהאבות פעלו כפי שפעלו רק בשביל לצאת ידי חובה, ובאמת לא סמכו על מעשיהם, או לומר שהביטחון המופיע במשלי הוא תודעה, ואין לו השלכות על כמות ההשתדלות וצמצומה.

---

49. זהו מושג יסודי בתורת הסוד ובתנועת החסידות. להסבר תמציתי של משמעותו עיין בדברי הלל צייטלין, **בפרדס החסידות והקבלה** (תל-אביב: יבנה, 2003), עמ׳ 25-30.

50. לענ״ד זו באמת קריאה פשוטה. הקורא יכול לחלוק עלי, וראה דיון בנוגע לכך בהמשך.

51. ראה בראשית כח, טו.

52. ועיין ביאור הגר״א שם. ביאורו זה מצוטט בידי ה׳סבא׳ בראשית דרכי הביטחון בספרו.

2. אוקימתא קטגורית – קביעה כי כל מקור באמת מושך לקצה, ואין לצמצם את משמעותו, אלא שכל מקור מדבר בקטגוריה אחרת. ניתן לומר שמסיפורי האבות ניתן לגזור עקרונות רק ביחס ליחידי סגולה, והנחיה אחרת היא לאנשים 'רגילים'. ניתן לקבוע כי בזמנים שונים יש הנחיות שונות, או שברבדים שונים (למשל: מעשים הקשורים להתהוות האומה לעומת מעשים הקשורים לפרט) יש הנחיות שונות.
3. מציאת כתוב שלישי המכריע – כל מקור מושך לקצה, אלא שמופיע במקום אחר כתוב שלישי המכריע. כתוב מעין זה יכול להיות מעשה יונתן במכמש,[53] שם הוא אומר לנערו טרם העליה למוצב פלישתים: "לְכָה וְנַעְבְּרָה אֶל מַצַּב הָעֲרֵלִים הָאֵלֶּה אוּלַי יַעֲשֶׂה ה' לָנוּ כִּי אֵין לַה' מַעְצוֹר לְהוֹשִׁיעַ בְּרַב אוֹ בִמְעָט" (שמואל א יד, ו), או דברי יואב: "חֲזַק וְנִתְחַזַּק בְּעַד עַמֵּנוּ וּבְעַד עָרֵי אֱ-לֹהֵינוּ וַה' יַעֲשֶׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיו" (שמואל ב י, יב). ניסוח דומה מופיע גם בתהילים: "אִם ה' לֹא יִבְנֶה בַיִת שָׁוְא עָמְלוּ בוֹנָיו בוֹ, אִם ה' לֹא יִשְׁמָר עִיר שָׁוְא שָׁקַד שׁוֹמֵר" (תהלים קכז, א) – יש לדייק שיש לבנות בית ולהעמיד שומר. לאור מקורות אלו ניתן לקבוע כי האדם מחויב לעשות, כדרך שעשו האבות, אלא שהצלחת המעשה תלויה בה'.
4. ביכור אחד המקורות על פני האחר – לדוגמה, הכרעה כי לא ניתן ללמוד הנחיה מעשית מאחד המקורות. ייתכן שאין לגזור מסיפורי האבות (או חלקם) הכרעה למעשה, שהרי לא לכולם יש גושפנקה א-להית. ר"י עראמה כותב שכדי ללמוד ממעשי התנ"ך יש לדעת שה' שפט את המעשה באופן חיובי.[54] אם איננו יודעים מהי תגובת ה' למעשיהם – הרי שאי אפשר לגזור מהם הנחיות למעשה (יש לציין שהיום רווחת תפיסה שונה, הגורסת כי ניתן וחובה ללמוד ממעשי האבות, כל זמן שאין עליהם ביקורת).[55]

כיצד האדם מכריע באיזו דרך לבחור ביישוב הקושיה? שאלה זו מובילה אל השאלה הכללית שבעטיה אני תוהה על רלוונטיות התנ"ך לדיון. מדוע ייתכן שהוא אינו רלוונטי? שכן התנ"ך עשוי להכיל (כמעט) כל עמדה, והדברים תלויים בעיני הפרשן. אציג בקצרה דוגמה השייכת לנושא המאמר – ביטחון והשתדלות. דרך הצגה זו נראה מקרה שבו קשת הפרשנות רחבה ביותר, ובאמצעותו אמחיש את טענתי.

---

53. מעשה זה מובא בידי מו"ר הרב יובל שרלו בספרו **בצלמו** (ירושלים: ראובן מס, תשס"ט), עמ' 130-132, כמקור המדגים את היחס בין ביטחון להשתדלות במשנתו.

54. וזו לשונו: "ועתה כשנשים לב אל כל המעשים אשר עשאם אבינו יעקב [...] באו בתכלית החריצות [...]. הנה באמת כבר יורה זה על אחד משלושה עניינים: אם שהיה איש המוני מאוד, קשור בהבלי העולם וחמודותיו, או שהוא אינו מבחין בין הטובות ומחשיב המדומות לאמיתיות, או שהיו אלו הקניינים אשר השתדל עליהם על זה האופן טובות אמיתיות כמו שחשבם. אמנם שיפול יעקב על שני העניינים הראשונים, רצוני אם החיסרון או הסכלות הוא בטל, לפי שכבר העיד עליו בוראו יתברך, שנאמר 'כי יעקב בחר לו י-ה'" (השער העשרים וחמישה).

55. למעשה יש כאן מחלוקת מעניינת ביחס למעמדו של ה'סתמא' דתנ"ך, לגביו אין הכרעה א-להית.

כאשר ה׳ מורה לשמואל ללכת לבית לחם למשוח מחליף לשאול, שמואל תוהה "אֵיךְ אֵלֵךְ וְשָׁמַע שָׁאוּל וַהֲרָגָנִי" (שמואל א טז, ב). כיצד יש לפרש תמיהה זו?

כך מסביר זאת ה׳סבא׳ מנובורהודוק:

> ומה שקשה משמואל הנביא שאמר איך אלך ושמע שאול והרגני, הרי לנו מזה שלא רצה לכנוס למקום סכנה [...] היה לו לילך בביטחון, ומפני מה פחד? על זה באמת נוכל לומר, כי העיד הכתוב אשר שמואל התפלל כל הלילה לבלתי יקרע ה׳ מלכותו ממנו, כמו שאמר הכתוב "ויזעק אל ה׳ כל הלילה", ולא היה חפץ מאוד שתיבטל המלוכה ממנו כיוון שהיה בחיר ה׳, ונמשח על ידו [...] ונוכל לומר כיוון שלא רצה שינטל המלוכה ממנו, לכן היה משתמט עצמו בעת ששלח לו ה׳ למשוח את דוד. ואמנם לא היה כל עיקר הטעם מפני שפחד משאול שמא יהרגהו, כי זה לא עלה על דעתו מעולם שיפחד לילך למקום סכנה, כי במקום שיש ביטחון שם אין סכנה. אלא באמת לא רצה לילך מטעם אחר, משום שלא רצה לבטל מעשה ידיו, ורק השתמט עצמו מטעם שאין סומכים על הנס, שמא יגרום החטא. אבל באמת אין הנס והחטא מחליש כוח הביטחון, כי הבוטח ניצול לעולם [...] אם יש לו ביטחון חזק.[56]
>
> דרכי הביטחון, פרק ח

כלומר, ודאי ששמואל אינו חושש באמת מפני שאול, אלא שאין הוא מעוניין למשוח יורש לשאול, מאחר שהוא עצמו המליכו. הטעם שבו השתמש שמואל כדי להשתחרר מהשליחות, הוא הפחד משאול.

ר׳ בחיי פירש את פחדו של שמואל בצורה שונה. הוא מתייחס למעשה זה בהקשר של חובת ההשתדלות בשמירת החיים:

> ועם בירור אמונתו, כי עניינו מסור אל גזירות הבורא יתעלה, ושבחירת הבורא לו היא הבחירה הטובה, הוא חיב להתגלגל לסיבות תועליותיו [...] כי אדם, אף על פי שקיצו ומדת ימיו קשורים בגזירת הבורא יתברך, יש על האדם להתגלגל לסיבות החיים [...] ולא יניח את זה על הא-להים [...] כי איננו נמלט בזה מאחד משני דברים: או

56. ה׳סבא׳ מתייחס שם לסוגיה בפסחים (ח, ב), שלמדה משמואל שההיזק מצוי במקום סכנה, ומסביר אותה לאור תפיסתו. כמו כן ה׳סבא׳ מציע עוד פירוש לפרשיה זו, אך לצורך הדיון כאן אתייחס לפירוש הראשון בלבד.

> שימות ויהיה הוא הממית את עצמו [...] אף על פי שמותו על הדרך ההוא בגזירת הא-להים וברשותו [...] וכן הממית את עצמו יוצא מעבודת הא-להים אל המרותו, בהיכנסו בסכנת המוות. ועל כן אתה מוצא שמואל עליו השלום אומר "איך אלך ושמע שאול והרגני", ולא נחשב לו לחיסרון בביטחונו על הא-להים, אך היתה התשובה מא-להים לו במה שמורה כי זריזותו בזה משובחת.
>
> שער הביטחון, פרק ד

כלומר, ר' בחיי מבין את פחדו של שמואל כפחד לגיטימי, אך פחד זה הוא לגיטימי בהקשר מסוים של חובת השמירה על החיים והזהירות מן המוות. כחלק מחובת האדם שלא להיכנס למקומות מסוכנים, שמואל תוהה על הנחיית ה' המעמידתו בסכנה. ר' בחיי אינו מתייחס לפחד כחוויה ראויה, אלא לכך שאם ילך בלא טיעון קביל, הרי שהוא יפר את ההתנהלות הנכונה בעולם, ויכניס עצמו לסכנה מיותרת. בהקשרים אחרים הפחד ייתפס כלגיטימי פחות.

ר"י עראמה מבין את פחדו של שמואל כחלק מתפיסה כללית:

> כל אדם חייב להראות עצמו מהבינונים אשר השתדלותם תועיל להם כמו שאמרנו. ומי כמוהו שומע אמרי א-ל אשר אמר לשמואל "עגלת בקר תיקח בידך ואמרת לזבוח לה' באתי", שלמדו חז"ל ממנו אל סולם רעוע דנפיש היזיקו ויתר התחבולות שסדרה הערמה הא-להית במלחמות ואם בשוב הבית כאשר אמרנו.
>
> השער העשרים ושישה

ר"י עראמה מבין שפחדו של שמואל והצורך לספק לו אמתלא להגעה לבית לחם הוא חלק מעיקרון כללי הרווח בכל התורה, של הימנעות מכניסה לסכנות. יש להשתדל כפי האפשר כעיקרון מערכתי, ולא רק בשמירה על החיים.[57]

מה יסוד המחלוקת בין שלוש פרשנויות אלו? נראה שהיסוד ברור, והוא עולמם הנפשי השונה של שלושת המפרשים הנ"ל, ועמדות היסוד שלהם ביחס לעבודת ה' וטיבה. במינוח למדני יסוד המחלוקת הוא ה'סברה' השונה של כל אחד מן הפרשנים. שלוש הפרשנויות אינן נשענות על הוכחות מן ההקשר או מלשון הפסוקים. הפרשנויות תואמות בצורה מובהקת וברורה למשנה הרוחנית ביחס למידת הביטחון של המפרש. כפי ראות עיניו את מידת הביטחון הראויה, כך הוא יסביר את סיפורי התנ"ך.

---

57. וכן הוא ברד"ק שם.

האם אנו, כמתבוננים, יכולים להכריע בין שלוש פרשנויות אלו? האם ישנה פרשנות ׳נכונה׳? לענ״ד כן.[58] האם אנו יכולים לעמוד על הפרשנות ה׳נכונה׳? זה, לענ״ד, מורכב יותר.

למיטב הבנתי, פרשנותו של ה׳סבא׳ היא הדחוקה ביותר, ואילו של בעל העקידה היא המרווחת ביותר, אך מה ה׳סבא׳ סבר? האם הוא עצמו סבר שפרשנותו דחוקה? ייתכן, אך וודאי שסבר שזו פרשנות דחוקה פחות מאשר זו האומרת ששמואל באמת חשש. להבנתי, עלינו לתת אמון בפרשנים השונים, שהם פירשו כפי הבנתם הנכונה ביותר בתנ״ך. אם כן, כיצד מצויים קצוות מנוגדים כל כך?

כל לומד תנ״ך ניגש ללימוד עם מטען של הנחות יסוד בנוגע אליו. חלקן מוסכמות על כלל שומרי התורה והמצוות – שהתורה מן השמיים, ושיש לפרש את ביטויי הגשמות ביחס לה׳ כמושאלים,[59] ועל דרך ׳דיברה תורה כלשון בני אדם׳, וחלקן מוסכמות רק על חלק מכלל זה – כגון ההנחה שכל מילה בנביאים ובכתובים היא בעלת משמעות ייחודית, ואין מילים הבאות ל׳תפארת המליצה׳.[60] בימינו נטושה המחלוקת סביב השאלה מהי הנחת היסוד שמכוחה ניתן להתייחס אל גדולי האומה המופיעים בתנ״ך – באיזה ׳גובה׳ יש ללמוד תנ״ך. בתוך מטען ההנחות מצויות שתי תתי קבוצות – הנחות פרשניות והנחות אמוניות, אך זוהי חלוקה שולית ביחס לדיון.

כאשר ניגש אדם ללמוד תנ״ך, פרשנותו נובעת מתוך כלל המערך של הנחות היסוד שלו. אעז ואומר, שפרשנות התנ״ך של האדם מוגבלת (או שמא לכודה?) בתוך הנחות היסוד שלו.

כאשר אני לומד את הפרשייה על בוא שמואל לבית לחם, ומתבונן בחששו של שמואל, פרשנותי היא ששמואל באמת חשש, בפשטות, ששאול יהרגהו. לדעתי, פרשנות זו משתלבת טוב יותר בנוסח השאלה של שמואל, ומתאימה להקשר הכללי של התנהלות האדם בתנ״ך. פרשנותו של ה׳סבא׳ נראית לי דחוקה, ואיני יכול לקבלה.

---

58. בשונה מתיאוריות פרשנויות שונות האומרות כי אין פרשנות נכונה לטקסט, אלא הקורא הוא המכונן את המשמעות. עיין במאמרו של הרב מיכאל אברהם, בין מחקר ל׳עיון׳ – הרמנויטיקה של טקסטים קנוניים, בתוך אקדמות ט (תמוז תש״ס), עמ׳ 161-179, ובפרט בעמ׳ 164-167.

59. עיין בדברי הרמב״ם, הלכות תשובה ג, ז, ביחס למי שאומר שיש ריבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה הוא בכלל המינים, ובהשגת הראב״ד שם. לעיון נוסף ומקיף על הדברים עיין במילואים לחומש תורה שלמה, כרך טז (במהדורה החדשה – כרך ד), קונטרס ״דברה תורה בלשון בני אדם״, שיטת הקדמונים בעיקר ג׳ מי״ג עיקרים.

60. עיין בהקדמת המלבי״ם לישעיה, שם מפרש את שלוש ההנחות עליו עומד פירושו, הסובבות סביב נקודה זו. בהנחה זו הוא חולק על ראשונים רבים שקדמו לו, ועיין לדוגמא בהקדמת האברבנאל לספר ירמיה.

מדוע אני מפרש בדרך זו ולא אחרת? מאחר ואני מצוי בתוך הטווח האפשרי של הנחותיי, הנחות הנובעות מעולמי הפנימי המגובש מיסודות רבים.[61]

לכאורה, דבר זה מצייר תפיסה קודרת ביחס ליכולתי הפרשנית. לעולם לא אוכל לעמוד על 'דבר התנ"ך' באמת, ולעולם אני נותר בתוך ד' אמות של עולמי האישי המסוים. האם לא אוכל לחרוג מעצמי? האם התנ"ך (למעשה כל מקור חיצוני שהוא) יכול לחולל שינוי מהותי בי? אנה אני בא?

ישנם מספר כיווני התייחסות לבעיה זו. כיוון אחד הוא צמצומה. עצם המודעות להנחות היסוד שלי עשוי להביא לצמצום הבעיה, על ידי ניסיון להימנע מלהשליך אותן על התנ"ך, וכך ללומדו בצורה נטולת הנחות ככל האפשר. ראשית יש לשאול אם זה אפשרי. אם כן הדבר, יש לשאול אם זה פותר את הבעיה, שכן יש לזכור שאף הקביעה כי יש לקרוא את התנ"ך בצורה נטולת הנחות כדי לעמוד על טיבו היא עצמה הנחת יסוד. ייתכן שאי אפשר להבין את התנ"ך אלא מתוך הנחות יסוד מסוימות. על אלו הנחות יש לוותר ועל אלו לא? האם יש הבדל בין הנחות פרשניות לאמוניות? אף אם נתעלם מפרדוקס זה יש לשאול האם יש משמעות ללימוד 'אובייקטיבי' ככל האפשר.[62]

כיוון אפשרי אחר הוא להבין שאמנם יש לנו הנחות יסוד, אך ייתכן שינוי בהנחות יסוד בעקבות הלימוד.[63] לאחר הלימוד אינני אותו אדם שהייתי קודם לכן. כדי להסביר זאת אשתמש ביסוד שטבע הרב אליהו דסלר, ואייבא אותו להלן לדיון זה.

הרב דסלר טבע מושג שנקרא 'נקודת הבחירה'. טענתו, בקצרה, היא כי לכל אדם יש נקודה מסוימת בה יש לו התמודדות ובחירה אמיתית, אך שאר הדברים מוכרעים מבחינתו, ואין לו בחירה בהם, או שהם מחוץ לגבולות יכולתו, ולכן הבחירה לא שייכת בהם. לדוגמה: לבחור בישיבה תיכונית הבחירה תהיה בשאלה האם לקום לתפילת שחרית במניין או לא,[64] ולאדם תורני יותר הדילמה תהיה אם להישאר לשיעור שלאחר התפילה או לא. לאדם השני שאלת הקימה למניין היא במידה רבה כלל לא שאלה, ולכן 'איכות' הבחירה שלו לקום היא נמוכה יותר. הבחור בישיבה התיכונית נזקק ל'איכות' בחירה גבוהה יותר

61. הדברים דומים לדיון במושג 'הנחת המבוקש' ותקפותם של טענות המצויות בתוך הנחות המוצא של הטוען. להרחבה בעניין זה עיין במאמרו של הרב מיכאל אברהם, אברהם אבינו וכובעו: בשבח הנחת המבוקש (יישום חינוכי של לקחי הספר 'שתי עגלות וכדור פורח'), בתוך **צהר** יז (חורף תשס"ד), עמ' 111-118.

62. עיין בדברים שכתב הרב שג"ר ביחס ללימוד אקדמי של התורה, יתרונותיו וחסרונותיו – **בתורתו יהגה**, לימוד גמרא כבקשת א-להים (אלון שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תש"ע), בתוך הפרק "תלמוד תורה ישיבתי ומחקר", בפרט בעמודים 154-167.

63. הרב שרלו מציין רבות שתפיסתו הרוחנית עברה תהפוכות בעקבות לימוד התנ"ך, ואין למצוא בתנ"ך רק את מה שמצוי בנו.

64. ואולי לא להתפלל שחרית כלל.

כדי לקום בבוקר. עבור שתי דמויות אלו, לצורך העניין, הבחירה ללכת עם ציצית היא ברורה מאליה, וכלל לא דורשת בחירה, ומנגד הם לא מלמדים שיעור בדף היומי מאחר שאף זה לא מצוי בטווח בחירתם. הרב דסלר טוען שנקודת הבחירה נמצאת בתנועה מתמדת בכל מישורי החיים, וכל בחירה נוכחית שלנו משפיעה על נקודת הבחירה העתידית.[65]

המושג אותו אטבע כאן, בהשראת ׳נקודה הבחירה׳, הוא ׳נקודת הפרשנות׳. בכל רגע נתון יש לי כפרשן נקודת פרשנות מסוימת, המגבילה אותי למנעד פרשנויות מסוים. ברם, אני יכול להתקרב לקצה מסוים של המנעד הנוכחי, וכך הנחותיי ישתנו מעט, ואחזיק במנעד פרשנויות אחר. כך טווח הפרשנויות שלי ישתנה, וממילא – גבולותיו ישתנו. עקב לימוד נוסף אוכל לנוע שנית לעבר קצה, וכך שוב לשנות את גבולות הפרשנות, וכן הלאה.

לצורך פישוט הדברים, אתן דוגמא מנושא המאמר. הבה נניח כי אני מחזיק בעמדה כי מוטל על האדם להשתדל כפי כוחו. כאשר אלמד את דברי ה׳ לגדעון לקראת המלחמה במדיין,[66] אבין כי ההשתדלות אינה לא חזות הכל, וייתכנו מצבים בהם יש צורך בביטחון המחייב צמצום עשייה, ולא תודעה בלבד. עתה עמדת היסוד שלי השתנתה מעט. כאשר אמשיך ללמוד, אראה שיש מקרים נוספים המחייבים צמצום השתדלות מעשית. לדוגמא, הביקורת על מעשי אחז.[67] מצבה המדיני של ממלכת יהודה בימי אחז היה בכי רע. כך הוא מתואר בדברי הימים: בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה אָחָז בְּמָלְכוֹ וְשֵׁשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלִַם וְלֹא עָשָׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה׳ כְּדָוִיד אָבִיו [...] וַיִּתְּנֵהוּ ה׳ א-להיו בְּיַד מֶלֶךְ אֲרָם וַיַּכּוּ בוֹ וַיִּשְׁבּוּ מִמֶּנּוּ שִׁבְיָה גְדוֹלָה וַיָּבִיאוּ דַּרְמָשֶׂק וְגַם בְּיַד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל נִתָּן וַיַּךְ בּוֹ מַכָּה גְדוֹלָה: וַיַּהַרֹג פֶּקַח בֶּן רְמַלְיָהוּ בִּיהוּדָה מֵאָה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף בְּיוֹם אֶחָד הַכֹּל בְּנֵי חָיִל בְּעָזְבָם אֶת ה׳ א-להי אֲבוֹתָם: (דברי הימים ב כח, א, ד-ה). תגובתו של אחז לאיום הייתה הגיונית וטבעית מאוד – בקשת סיוע ממעצמה אחרת, ממלכת אשור, בתמורה לממון. תגלת פלסר, מלך אשור, נענה לבקשת אחז והושיעו מידי האויבים המאיימים על ממלכתו.[68] לכאורה מהלך זה הצליח. אלא שישעיהו הנביא התנגד לכריתת הברית, וקרא לאחז לא לירא מהמלכים המאיימים עליו, ולהימנע מעשייה:

> וַיְהִי בִּימֵי אָחָז בֶּן יוֹתָם בֶּן עֻזִּיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה עָלָה רְצִין מֶלֶךְ אֲרָם וּפֶקַח בֶּן רְמַלְיָהוּ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל יְרוּשָׁלַם לַמִּלְחָמָה עָלֶיהָ וְלֹא יָכֹל לְהִלָּחֵם

65. להרחבה עיין **מכתב מאליהו**, חלק א, עמ׳ 113.

66. עיין שופטים ז, א-ח.

67. אני הולך כאן בעקבות ניתוחו של מו״ר הרב שרלו, כפי שמופיע בספרו **יראה ללבב** (תל-אביב: ידיעות ספרים, 2007), עמ׳ 59-65 (בפרט בעמ׳ 61-62). למעשה, הספר כולו עוסק בהסברת ההתבוננות הנבואית, השונה מההתבוננות הרגילה, והשלכותיה על עולמנו.

68. עיין מלכים ב טז, ז-ט.

עָלֶיהָ: וַיֻּגַּד לְבֵית דָּוִד לֵאמֹר נָחָה אֲרָם עַל אֶפְרָיִם וַיָּנַע לְבָבוֹ וּלְבַב עַמּוֹ כְּנוֹעַ עֲצֵי יַעַר מִפְּנֵי רוּחַ: וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל יְשַׁעְיָהוּ צֵא נָא לִקְרַאת אָחָז אַתָּה וּשְׁאָר יָשׁוּב בְּנֶךָ אֶל קְצֵה תְּעָלַת הַבְּרֵכָה הָעֶלְיוֹנָה אֶל מְסִלַּת שְׂדֵה כוֹבֵס: וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִשָּׁמֵר וְהַשְׁקֵט אַל תִּירָא וּלְבָבְךָ אַל יֵרַךְ מִשְּׁנֵי זַנְבוֹת הָאוּדִים הָעֲשֵׁנִים הָאֵלֶּה בָּחֳרִי אַף רְצִין וַאֲרָם וּבֶן רְמַלְיָהוּ: [...] כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה׳ לֹא תָקוּם וְלֹא תִהְיֶה:

ישעיהו ז, א-ד, ז

כלומר, הנביא קורא, על פניו, לצמצום ההשתדלות ולביטחון בה׳. הבנה זו שוב תביא אותי לבחינה מחודשת של עמדותיי ולשינוי אפשרי בהן. כמובן שזו דוגמא פשטנית יחסית, אך מטרתה היא הדגמת יישום של העיקרון. בפועל אדם מגיע עם תפיסת עולמו והנחות היסוד שלו, ונמצא בתנועה מתמדת לאור דברים אליהם הוא נחשף מבחוץ כתוצאה ממשא ומתן פנימי ותסיסה מתמדת. כך הוא יכול לחרוג אל מעבר להנחותיו הראשונות.

כיוון שלישי של התייחסות לבעיה הוא הכרה בה, וקבלה עצמית שלי כלומד, על הנחותיי – ללא צמצום חלק מהן. בכיוון זה יש ׳המתקה׳[69] של הבעיה. כיצד? במקומות רבים אנו מוצאים יחס אוהד של חז״ל לרצונו הפנימי של האדם בלימוד:

כי אם בתורת ה׳ חפצו – אמר רבי: אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ, שנאמר: כי אם בתורת ה׳ חפצו. לוי ור״ש ברבי יתבי קמיה דרבי וקא פסקי סידרא, סליק ספרא, לוי אמר: לייתו [לן] משלי, ר״ש ברבי אמר: לייתו [לן] תילים, כפייה ללוי ואייתו תילים, כי מטו הכא כי אם בתורת ה׳ חפצו, פריש רבי ואמר: אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ [...] אמר רבא: לעולם ילמוד אדם תורה במקום שלבו חפץ, שנאמר: כי אם בתורת ה׳ חפצו. ואמר רבא: בתחילה נקראת על שמו של הקב״ה ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר: בתורת ה׳ חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה.

עבודה זרה יט, א

רש״י שם מבין שכוונת רבי בהדרכתו היא לחומר הלימוד, כלומר שהרב ילמד את התלמיד את המסכת שהוא חפץ בה. המהרש״א מוסיף שרבא מנחה הנחיה שונה,[70] והיא שיש לאדם ללמוד אצל רב שהוא דבק בו, והוא מסוגל להתחבר אליו.

69. עיין צייטלין, **פרדס**, עמ׳ 42-52.

70. שכן רבי מנחה ללמוד ממקום שלבו חפץ, ורבא מנחה ללמוד במקום שלבו חפץ.

המימרא של רבא מובאת בהקשר נוסף:

> א״ר יצחק בר שילא א״ר מתנה אמר רב חסדא: האב שמחל על כבודו – כבודו מחול, הרב שמחל על כבודו – אין כבודו מחול; ורב יוסף אמר:[71] אפי׳ הרב שמחל על כבודו – כבודו מחול, שנאמר: וה׳ הולך לפניהם יומם. אמר רבא: הכי השתא, התם הקדוש ב״ה עלמא דיליה הוא ותורה דיליה היא – מחיל ליה ליקריה, הכא תורה דיליה היא? הדר אמר רבא:[72] אין, תורה דיליה היא, דכתיב: ובתורתו יהגה יומם ולילה.
>
> קידושין לב, א

ממקורות אלו יוצאת קביעה רבת משמעות. התורה אינה נותרת כמקור זר וחיצוני לאדם, אלא לאחר תהליך של לימוד התורה יש לאדם ׳תורה׳ משלו, והיא ברשותו. לא ראי התורה של אדם אחד כתורה של אחר, וכשם שפרצופיהם שונים – כך דעותיהן שונות.[73]

הרב קוק הדגיש את החשיבות הגדולה של לימוד התורה בצורה הנובעת מעצמיותו של האדם. כך הוא כותב ביחס ללימוד תורה לשמה:

> ענין תורה לשמה – לשם התורה. כי מציאות החכמה הוא רצון השי״ת שתהי׳ בפעל, והיא מציאות יותר נחמדה ומעולה מכל מה שאפשר להחשב [...]. וחכמת התורה הרי היא הגילוי הא-להי כפי רצונו ית׳ הבא מצד עבודתנו ותלמודנו. והנה כל הלומד תורה הוא מוציא מהכח אל הפעל את מציאות חכמתה מצד נפשו, ובודאי אינו דומה האור המתחדש מצד חיבור התורה לנפש זו לאור הנולד מהתחברותה לנפש אחרת, ואם כן הוא מגדיל התורה ממש בלמודו.
>
> אורות התורה ב, א

---

71. והלכה כמותו. ראה שו״ע יו״ד, רמב, לב.

72. הדברים מתאימים לדברי רבא במקום נוסף. במסכת מכות (כב, ב) רבא אומר כך: ״כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברה רבה״. שם רבא אומר זאת בעקבות יכולתם של חכמים להפחית מן התורה בעונש המלקות – בתורה כתוב ארבעים, וחכמים מורים שיש להלקות שלושים ותשע. אלא שנקודה זו עצמה נובעת מהעובדה שתורה היא התורה ׳שלהם׳.

73. ברכות ט, ב

כלומר, התורה מתברכת מכל לומד ולומד. המפגש שלי עם התורה ולימודה שונה ממפגש של כל אדם אחר. דבר זה הוא לא בדיעבד, אלא לכתחילה. רק כך התורה יכולה להתברך. כך הרב קוק כותב כהנחיה מעשית:

> בהאי כללא שלא יטייל בפרדס אלא מי שמלא כרסו בבשר ויין, י"ל דהיינו במי שבא לעשות רק כפי חובת התורה מצד הדין. אבל מי שמרגיש בלבו חשק ותשוקה ללמוד הדברים הפנימיים, להשכיל באמתתו ית', הרי הוא בכלל "לעולם ילמד אדם תורה במקום שלבו חפץ", כיון שמהסתם בודאי יש לו לזה כשרון מיוחד, ומזה עצמו מוכח שזהו רצונו של הקב"ה שהוא יעסוק בידיעת שמו ית'.
>
> שם ט, יב

כלומר, נטיית נפשו הפנימית של האדם מהווה גילוי של רצון ה'.[74] אדם המוצא בנפשו פנימה חשק ללימוד מקצוע מסוים בתורה, הרי שעליו לתת לחשק זה מענה.[75] הרב קוק מרחיב את הכלל של 'לימוד ממקום שליבו חפץ', ומכליל את נטיית נפשו של אדם תחת כלל זה.

אעשה צעד נוסף להרחבת היריעה. דווקא לימודו של האדם לאור הנחותיו ותפיסותיו מאפשר לקולו הייחודי והמסוים להופיע. רק אם אקבל את עצמי על עולמי הפנימי, אוכל להביא לידי ביטוי את ה'אות' הייחודית שלי בתורה, וכך התורה תתברך. אם אמנע מלימוד בדרך זו, הרי שאני מונע טוב מבעליו – התורה והעולם. כיוון זה משנה את ההתבוננות על מה שהגדרתי קודם כ'בעיה', ורואה בה את שורש ריבוי הגוונים שבתורה. למעשה, זהו לימוד הנעשה מתוך השכל והאישיות של הלומד עצמו, כפי שהתורה מוציאה אל הפועל.[76]

אסכם בקצרה את שלושת כיווני ההתמודדות שהצעתי:

---

74. פסקאות המשיקות לעניין זה מופיעות בקובץ ב, קעב-קעד, וכן בקובץ ח, כד.

75. הרב קוק מכיר בכך שלתפיסה הכופה על לומדים מגוונים לימוד אחיד יש מחיר: "ישנם שיצאו לתרבות רעה, מפני שבדרך למודם והשלמתם הרוחנית בגדו בתכונתם האישית המיוחדת. הרי שאחד מוכשר לדברי אגדה, ועניני ההלכה אינם לפי תכונתו להיות עסוק בהם בקביעות, ומתוך שאינו מכיר להעריך את כשרונו המיוחד הוא משתקע בעניני הלכה, כפי מנהג המורגל, והוא מרגיש בנפשו נגוד לאלה הענינים שהוא עוסק בהם, מתוך שההשתקעות בהם אינה לפי טבע כשרונו העצמי..." (אורות התורה ט, ו).

76. ולמעשה אין שני מקורות להבאת ראיות – השכל והתורה, אלא רק השכל (לפי כיוון זה). אם כנים דברי, הרי שיש להתבונן בתופעה זו גופא של מחלוקות הנובעות מן השכל של הלומדים השונים. להרחבה בעניין עיין בספרו של מו"ר הרב יובל שרלו **והלכה כבית הלל** (אלון שבות: תבונות, תשס"ח), שם הוא מציג תפיסות שונות ביחס לתופעת המחלוקת, ודבריו מעשירים את דברי פה.

1. מודעות להנחות היסוד, בחינה איזו הנחה הכרחית ואיזו איננה הכרחית, וויתור על ההנחות שאינן הכרחיות.
2. תנועה בתוך מנעד הפרשנויות האפשרי בצורה מתמדת, לאחר משא ומתן פנימי עם התובנות העולות מן הלימוד.
3. מודעות להנחות היסוד, וקבלה עצמית שלי כלומד המבטא פרשנות ייחודית של התורה, שלא תתאפשר בידי אדם אחר.

יש להעיר ששלושה כיוונים אלו לא סותרים זה את זה בהכרח, ואדם יכול להחזיק בכולם בו זמנית – הן צמצום חלקי בהנחות יסוד שאינן הכרחיות ועניינִיות, הן הכרה ב׳נקודת הפרשנות׳ ותנועה בתוך המרחב הפרשני והן הבאה לידי ביטוי של ההנחות הנשארות ולימוד הנאמן בצורה כנה לעולמו הפנימי.

כולי האי ואולי.