

ביטחון בה' והשתדלות טבעית

פרקי יסוד

אברהם וינרוט



הוצאת ספרים פלדהיים
ירושלים

כל הזכויות שמורות למחבר © תשס"ו
2006

אין להעתיק או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו
בשום צורה ובשום אמצעי, אלקטרוני או מכני,
לרבות צילום והקלטה, ללא אישור בכתב
מהמחבר.

עימוד: שמעון בן-שחר

ת.ד. 43163 ירושלים 91431

FELDHEIM PUBLISHERS
208 Airport Executive Park
Nanuet, NY 10954

Printed in Israel

מוקדש מוקטר

לאבי מורי

ר' משה אהרן ב"ר מרדכי אליעזר וינרוט הי"ו

מאמין אמיתי בכל לב

תוכן עניינים

6	תוכן עניינים מפורט
17	פתח דבר
23	פרק א - מבוא ראשון: בין אמונה לבין ביטחון
49	פרק ב - מבוא שני: האם הביטחון בה' מסיר פחד ומורא?
61	פרק ג - מבוא שלישי: ביטחון בה' והשתדלות טבעית
95	פרק ד: השתדלות וביטחון בתחום הרפואי
127	פרק ה: הסברו השיטתי של רבי אברהם בן הרמב"ם
152	פרק ו: תקוותו של הבוטח בה'
170	פרק ז: הבנת מקורות תנ"כיים על פי הסבר הראשונים
185	פרק ח: אימתי נוטלים סיכון ומתי "אין סומכין על הנס"
209	פרק ט: נקודת האיזון בין ביטחון לבין חובת ההשתדלות
254	פרק י: השתדלות מעשית ותפילה
271	פרק יא: אורח חייו של הבוטח בה' - היבט מעשי
299	מפתחות

תוכן עניינים מפורט

17 פתח דבר

23 פרק א' – מבוא ראשון: בין אמונה לבין ביטחון

- מצות הביטחון
- הביטחון נובע מהאמונה בהשגחה הפרטית
- ערעור הביטחון במציאות של 'צדיק ורע לו'
- האדם המוגבל מול כללות ההנהגה
- ההכרח בהעלמת השכר והעונש בעולם הזה
- מקרה רע לצדיק בא גם כנסיון
- מבחנה של האמונה הוא דוקא בעיתות הרע
- הכרחיות הרע סותרת הביטחון
- אף התפילה אינה מבטיחה תשועה מן הרע
- ביטחון הוא אמונה בהשגחה
- שיטת ה"חזון איש" בדברי הקדמונים
- אמונה בהשגחה אינה מקנה הרגשת ביטחון
- שיטת הסבא מנובהרדוק
- שיטת הרשב"ם
- האם שתי דרכי ביטחון לפנינו?
- "גם זו לטובה"
- ר"ע בוטח כי הרע אף שהוא רע נעשה לטובתו
- נחום בוטח כי אף מה שנראה רע הוא טוב גמור
- מהו הביטחון המוטל עלינו?

49 פרק ב' – מבוא שני: האם הביטחון בה' מסיר פחד ומורא?

- הפחד כאיסור וסתירה לביטחון
- הפחד כגורם למפלה והביטחון כגורם להצלה
- הפחד נמצא גם בצדיקים
- אין סומכין על הנס
- אסור לאדם להכניס עצמו לסכנה

61 פרק ג' – מבוא שלישי: ביטחון בה' והשתדלות טבעית

ג(1). השיטה הראשונה –

62 הבוטח בה' אינו עוסק כלל בהשתדלות טבעית

- פרשת המן – פרנסה מן השמים
- "ולא העדיף המרבה והממעט לא החסיר"
- לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן
- אף אחר ההשתדלות 'ברכת ה' היא תעשיר'
- הבוטח מקבל מזונו מה' אף ללא השתדלות
- מצות השמיטה - 'וכי תאמרו מה נאכל'
- חוסר ביטחון והשתדלות מיותרת גורעים מן השפע
- האמונה והביטחון מגבירים את השפע
- השתדלות הגורמת לנזק
- חזקיהו לעומת יאשיהו
- מדרגת הביטחון הגבוהה של חזקיהו
- על הבוטח להניח עצמו ביד ה'
- אף דיבור מיותר גורם נזק

ג(2). השיטה השנייה – השתדלות טבעית כתנאי לברכת ה' 79

- ההצלחה תלויה בשילוב תפילה עם השתדלות • רמב"ן - לא כל המאמין יכול לבטוח • האדם חייב בהשתדלות אך חייב להאמין כי אין הפרנסה תלויה בה • עמל האדם גזירה או ברכה?
- החובה ביגיע כפיים • עמל העולם הזה כעבודה רוחנית • עבודת האדם כנסיון • "ששת ימים תעבד" - "אהב את המלאכה"

פרק ד': השתדלות וביטחון בתחום הרפואי 95

- אין הערוד ממית אלא החטא ממית • ניתנה רשות לרופא לרפאות

ד(1). שיטת הרמב"ן 98

ד(2). שיטת רש"י 99

ד(3). שיטת הרמב"ם 100

- ביאור שיטת רש"י והרמב"ן • ביאור שיטת הרמב"ם • שתי השיטות בסוגיא בברכות • האכילה והרפואה כעבודת ה'

ד(4). שיטת רבנו בחיי ב"חובות הלבבות" 107

- על האדם להשתדל בבריאותו אך לדעת כי רפואתו רק מה'

ד(5). הסוגיה במסכת עבודה זרה 108

- אף הקב"ה קובע את ישועת האדם באופן טבעי ע"י הרפואה

ד(6). מחלוקת הב"ח והט"ז 111

- שיטת הב"ח - הרפואה מצוה גמורה היא • שיטת הט"ז - מצוה לרפא רק את מי שאינם בדרגת ביטחון גבוהה

ד(7). ביאורו של הרב ישראל מסלנט 113

- חובת הביטחון היא לפי דרגת האדם ונחלק בין היחידים להמון העם • יוסף נדון דוקא על שום דרגתו הגבוהה • ריבוי ההשתדלות - חיסרון • גם לרמב"ן בהעדר הבטחה אלוקית יש לנקוט בהשתדלות הכרחית

ד(8). שיטת הרשב"א 119

ד(9). ביאורו של הרב דסלר 120

- את האמת ניתן להכיר רק על פי מבט הדרגה העליונה

ד(10). סיכום הדברים 123

פרק ה': הסברו השיטתי של רבי אברהם בן הרמב"ם 127

ה(1). הגדרת הביטחון בה' ומהותו 127

ה(2). הקצה האחד – ביטחון הנביאים 128

אף הנביאים לא היו כל מעשיהם בנבואה • המקבל הבטחה מה' חייב לנהוג בביטחון • אם ללא הבטחה הפחד הוא טבעי, מה הוא ביטחונו? • הביטחון נוסך אומץ וכח להתמודד ומונע יאוש

ה(3). הקצה הנגדי – הסתמכות על גורמי הטבע באופן בלעדי 137

ה(4). דרגת הביניים – הביטחון המוטל על כל שומרי הדת 138

ה' מנהיג את כל עניני העולם, לרוב בדרכי הטבע ולפעמים במישרין ע"י נס • הביטחון מונע השתדלות יתירה • ידיד ה' יצליח במיעוט השתדלות • הנהגת האדם בביטחון • הזהירות מהעצלות • היוצאים מן הכלל • ארבע מעלות בביטחון בה' • ביטחון מוכרח וביטחון מרצון • פעמים שהבוטח עוסק בהשתדלות כדי שלא יהא מוכרח בביטחונו • הנהגת ההשתדלות

פרק ו': תקוותו של הבוטח בה' 152

במה מתבטאת תחושת הביטחון בה'? • קבלת הרע בשמחה ותקווה לטוב • תוחלתו של המאמין ותקוותו להיושע • שלש סבות לתקווה • שלש התקוות - שלש דרגות בביטחון • התוחלת לחסד ה' מהווה עילה לישועה • אין לאדם לבטוח בכח מעשיו • הביטחון בה' הוא התקווה לרחמי ה' בכל מצב • תקוות הביטחון נובעת מגבורת ה' טובו ורחמיו • על הבוטח להמנע מפעולות השתדלות הנובעות מיאוש

פרק ז': הבנת מקורות תנ"כיים על פי הסבר הראשונים 170

המובטח על הדבר מה' אינו ראוי ואף אסור שיפחד • בהנהגה ניסית ההשתדלות אסורה ואף תפילה אינה נחוצה • דבר ה' ביד נביאו אף הוא כמובטח • מצוות התורה אף היא צריכה לשמש יסוד לביטחון • בהתכשרות נאותה והרגשה אלוקית נתבעים המלך והעם לבטוח בה' בכל מצב • יאשיהו סמך על הבטחת התורה ולא נענה משום שלא היה דורו דומה לו • מקום שבו יש מקור נבואי סותר צריך להימלך בנביא

פרק ח': אימתי נוטלים סיכון ומתי "אין סומכין על הנס" 185

הרמב"ם - פחדו של יעקב הוא פחיתות המידות • הרמב"ן - לא

כל המאמין בוטח • אסור לאדם לסכן את עצמו ולסמוך על הנס • מקורות בהם סמכו על הנס • לצורך זיכוי הרבים מותר ליחיד לסמוך על הנס • אין לסכן את הרבים אף בספק בסבירות נמוכה ביותר • דרגות הביטחון בשיטת ר' אברהם בן הרמב"ם • ביאור פחדו של יעקב אבינו • במידת הדין אין מקום לביטחון

פרק ט': נקודת האיזון בין ביטחון לבין חובת ההשתדלות 209

ט(1). הביטוי המעשי להכרה כי האדם רק משתדל ולא קובע 210

מיעוט ההשתדלות • השתדלות הכרוכה בחטא אינה יכולה להביא ברכה • הצדקה אינה גורעת מחלקו של הנותן • השתדלות - לא בזמן המיועד ללימוד תורה

ט(2). היכן היא נקודת האיזון? 217

חובת תלמוד תורה בקביעות עתים ובכל עת • חובתו של האדם לעסוק גם בפרנסתו

ט(3). משנתו המקיפה של הרב דסלר 227

ההשתדלות נובעת מעונשו של אדם הראשון וראוי למעט בה • די בשיעור השתדלות שיהיה "כסות" טבעית לדרך שבה תבא ברכת ה' • ההשתדלות אינה מצוה • אין לסמוך על ביטחון בה' ברמה הגבוהה מדרגתו • מיעוט השתדלות - כסיכון לשלמות האמונה • נקודת האיזון • על האדם לעמול ולהעלות את דרגתו הרוחנית ולשפר את נקודת האיזון שלו • הדרכים להעלאת נקודת האיזון • הזהירות מעצלות וההבחנה בינה לבין מצות הביטחון • פרשת המרגלים כדוגמא להבחנה זו • "שלח לך - לדעתך" - מצא את נקודת האיזון • טעותו של העם • העם טוען כי כוונתו לשם שמים • הבהילות בהשתדלות מוכיחה כי מקורה שלילי • עונש ההשתדלות נועד לחנך את האדם למצוא את הרוח בתוך הגשם

ט(4). חמש דרגות של איזון בין השתדלות לביטחון 240

ט(5). השתדלות לטובת הזולת 247

הסיוע לזולת הוא מצוה ויש להרבות בו • אין להסתפק במועט עבור הזולת אך אין להרבות בהשתדלות שיש ספק בתועלתה

ט(6). הבחנות נוספות למיקום נקודת האיזון 250

ט(7). סיכום - נקודת האיזון הראויה 251

פרק י': השתדלות מעשית ותפילה..... 254

ההשתדלות כתיקון העולם בהפרדת הרע מן הטוב • עמל
ההשתדלות מביא לסיפוק ולהרגשת כוחי ועוצם ידי • אחר
שמיעט האדם בהשתדלות עליו להביא לתודעתו כי התוצר אינו
פרי עמלו • שתי נקודות האיזון - המעשית וההכרתית •
הכרה זו קשה שכן משמעותה ביטול ה"אני" • התפילה מביאה
את המתפלל לנקודת האיזון ההכרתית

259..... (1). תפילה וביטחון

מהי עבודת התפילה? • מהר"ל - בתפילה מכיר האדם כי כל
ישותו וצרכיו ביד ה' • הכרה זו היא "עבודה שבלב" • קבלת
התפילה אינה ודאית אך התרוממות האדם על ידה מזכה אותו
בגמול • בטחון בה' ותפילה בכוונה כפועלי ישועה • התפילה
צריכה שתהא גם בכוונת המוח וגם מעומק הלב • התפילה
כמעשה של השתדלות • "חסידים הראשונים היו שוהים שעה
אחת ומתפללים"

פרק יא': אורח חייו של הבוטח בה' - היבט מעשי..... 271

272..... (1). השתדלות טבעית מול לימוד תורה - זמן וסדרי העדיפויות..

חיוב תלמוד תורה אינו חל בעת העיסוק בפרנסה ואין הוא קובע
גבול להשתדלות • מקומה של מצות תלמוד תורה בקביעת נקודת
האיזון • תכלית השפע הגשמי - לאפשר לו להיות פנוי להתחכם
בתורה • ההבחנה בין העמל כתכלית לבין העמל כאמצעי •
קביעת עיתים לתורה • הנהגת הביטחון מאפשרת להרבות
בלימוד תורה מעבר לקביעת העיתים • גם בצדקה ירבה בעקבות
הנהגת הביטחון

281..... (2). סוג המעשים המקיימים את חובת ההשתדלות

קבלת יסורים באמונה

289..... (3). האופן והדרך שבה יעשה הבוטח את מעשיו

290..... (4). מהלכה למעשה - בסוגיה של ביטוח חיים

294..... (5). סיכום

הביטחון כמעצב אישיות נינוחה ומרוממת - שתכליתו ושכרו בעצם
קיומו

Rabbi CHAIM P. SCHEINBERG

Rosh Hayeshiva "TORAH ORE"

and Morah Hora'ah of Kiryat Mattersdorf

הרב חיים פינחס שיינברג

ראש ישיבת "תורה אור"

ומורה הוראה דקריית מטריסדורף

בס"ד, חודש תשרי, תשס"ו

מכתב ברכה

הנה הביאו לפני ספר נכבד ויקר, אשר חיברו הרה"ג רבי אברהם וינרוט שליט"א, והוא ביאור נרחב וגדול ביסודות הבטחון בו יתברך, וענין חובת השתדלות האדם, ענינים נכבדים עד למאד, אשר הם מיסודי אמונתנו הקדושה, שהי"ת שליט בעולמו ואין דבר נעשה כאן בלא השגחתו יתברך, וערך הספר בצורה ברורה ומאירת עינים, ביאורים עמוקים מסוגיות הגמרא, הראשונים, ועד דברי האחרונים, ערוכים ומבוארים בטוב טעם ודעת בכל ענין וענין, והכל מוגש לפני המעיין בספר באופן טוב, דבר דבור על אופניו, וניכר מתוך הדברים גודל עמלו ושקידתו של הרב המחבר שליט"א בלימוד התורה הקדושה.

ואף שזה זמן רב שאיני יוצא בהסכמות לספרים, מטעם שעמדי, וגם קשה עלי העיון מפאת טרדות הישיבה כי רבו עלי, מ"מ לא אמנע טוב מבעליו, ועל כן אברך את הרב המחבר שיזכה ויעלה ספרו זה על שולחנם של מלכים, מאן מלכי רבנן, ויתקבל באהבה ובשמחה לפני הלומדים, ויזכה לחבר עוד חיבורים נפלאים כאלו בתורה הקדושה, ולשבת באהלה של תורה כל ימי חייו מתוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת.

הכו"ח לכבוד התורה

יוסף חיים שיינברג

ירושלים י"ג מנחם תשס"ו JERUSALEM

הסכמה

הובאו לפניי גליונות הספר "בטחון בה' והשתדלות טבעית" העוסק בבטחון בה' בהשקפה ובדרך המוסר מעשה ידי אומן נטע נאמן הרב היקר והנכבד דורש טוב לעמו חכו ממתקים וכולו מחמדים, יראת ה' היא אוצרו ועליו יציץ נורו מוכתר בנימוסים, שבח וקילוסים כש"ת הרב אברהם ויינרוט שליט"א. הערוכים כטוב טעם ודעת ואסף איש טהור חידושים וביאורים, רעיונות והגיגים "תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו", ולפעלא טבא אמינא יישר כוחו לאורייתא.

והנני מברכו מקרב לב, יהי ה' עמו, ויעל במעלות רמות ונישאות, ויהא רעוא שיזכה לברך על המוגמר בקרוב, ועוד יפוצו מעינותיו חוצה להגדיל תורה ולהאדירה, ויעלה מעלה מעלה במעלות התורה והיראה ובמדות תרומיות. והיה שמו כשם הגדולים אשר בארץ לגאון ולתפארת.

עובדיה יוסף



בית הוראה

של מרן הגר"מ הלברשטאם שליט"א

חבר הבד"ץ העדה החרדית

ראש ישיבת "דברי חיים" משאקאווע

מח"ס שו"ת "דברי חיים"

בס"ד

ב"ה ראשון לחדש אלול ה'תשנ"ו

בן אצ"כ היינטיג יושב אמונה אגריהם ויניוט אגרא, היינטיג

קריית המוסדות אגרא היינטיג אמונה אגרא צייטן וכן אגרא, אגרא סדרה

דלענין קטאון ב"ה, אגרא אגרא רבא צהרי דאגרא, כ"ה, דגרא

צגרא אגרא אגרא, אגרא אגרא קריית קה"ל אגרא.

אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא

אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא

אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא

אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא

אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא

אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא

אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא

אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא

אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא

אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא

אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא

אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא

אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא

אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא



אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא אגרא

ישיבת חברון כנסת ישראל

גבעת מרדכי

HEBRON YESHIVA KNESSET ISRAEL GIVAT MORDECHI
RABBINICAL COLLEGE

כ"ד

י"ג תשרי תשס"ו

לידידי מכבר הימים, עו"ד הרב אברהם וינרוט שליט"א

שמחתי מאוד לראות את ספרו החדש בענייני הביטחון בבורא וחובת ההשתדלות, שכבר כתב מרנא הגר"א בכמה מקומות, שזה היסוד הראשי לעבודת התורה והמצוות של האדם בעולם הזה, ואשריו שזכה להעמיד פרקי יסוד בעניינים אלו.

עוד זכורני ימים מקדם, כאשר חבש ידידי המחבר את ספסלי בית המדרש בישיבת "עטרת ישראל" והיה ככוכב מזהיר בכישרונות נדירים, ובהבנה מעמיקה וחודרת, ועוסק בתורה בביקוש ובצמאון גדול.

ותמיד היה זכור אצלי לטוב תקופה זו שבה מסרתי שיעור בישיבה לתלמידים מצטיינים, ובמיוחד כשמשנתך בשיעור תלמיד כמו ידידי ר' אברהם, החודר לעמקם של דברים בבהירות נפלאה ובסברה ישרה.

וכאשר זכיתי, הרבה שנים אחר כך, לראות את ספרו של ידידי המחבר בענייני גניבה וגזלה, רחב ליבי, ועמדתי משתאה ומתפעל איך הצליח להוציא מתחת ידו יצירה נפלאה זו, ועם טרדותיו הרבים השכיל להעמיד העניינים הקשים והעמוקים ביותר בקרן אורה, והצליח להאיר בבהירות נפלאה ובשפה רוטה מושגים קשים, שיהיו לנחלת הרבים המתענגים על ספריו.

ועכשיו, ברכתי שנית ברכת הנהנין, על ספרו החדש שבו פרקי יסוד בהלכות דעות וחובת הלבבות, ולא הניח ידו גם מלעסוק בפרקי יסוד של עניינים אלו, שהם יסוד לכל הנהגת האדם ועבודתו בעולם הזה.

והספר מלא וגדוש בהיקף גדול, ובכישרון רב, נכתב בשפה בהירה, ומיוסד על מקורות נאמנים. והצליח להעמיד הדברים כשולחן ערוך, כיד השם הטובה עליו.

וברוך השם שזכה לכך, ואין לי אלא לברכו להמשיך במפעליו הגדולים, להיות משכיל בכל דרכיו, ולזכות הרבים בתורתו.

בידידות נאמנה ובברכת כהנים באהבה,

דוד כהן

ר"י בישיבה הקדושה חברון כנסת ישראל
בעיה"ק ירושלים ת"ו

3/2 כ"א
ר' דוד כהן תמך נאמנה
בזיקת ירושלים ת"ו

פתח דבר

במסכת חגיגה (דף טו ע"ב) מתואר דו שיח בין האמורא רבה בר שילא לבין אליהו הנביא, כדלהלן:

רבה בר שילא שאל את אליהו: מה עושה הקב"ה?

ענה לו אליהו הנביא, כי הקב"ה אומר דברי תורה בשם כל אחד ואחד מן התנאים, מלבד התנא רבי מאיר, שכן הלה למד את תורתו מפיו של אלישע בן אבויה, שיצא לתרבות לרעה, ומכונה "אחר".

תמה על כך רבה בר שילא: מדוע? רבי מאיר מצא רימון, תוכו אכל וקליפתו זרק. כלומר, רבי מאיר למד את תורתו של אלישע, אך לא ספג את השפעתו הרעה, וממילא אין עילה שלא להגות בתורתו של התנא רבי מאיר (בעל הנס).

ביחס לתשובה זו תמה הרב יעקב יחיאל וינברג (מחבר שו"ת "שרידי אש"): הטענה כלפי רבי מאיר לא היתה על כך שהושפע מפיו של "אחר" בכך שקיבל ממנו דברי כפירה, אלא על כך שלמד תורה מפיו, שהרי גם תורה אסור ללמוד ממי ששנה ופירש.

מה תשובה היא אפוא, כי רבי מאיר למד מ"אחר", כשתוכו אכל וקליפתו זרק? הן הטענה אינה על ה"קליפה" אלא על אכילת ה"תוך" ממי שאין תוכו כבר?

תמיהה זו מיישב הרב וינברג באופן מרהיב כדלהלן:

הגמרא במסכת קידושין (דף לט ע"ב) מבהירה מה גרם לאלישע בן אבויה להפוך ל"אחר" ולפרוש מאמונתו:

ביחס לשתי מצוות כתוב בתורה כי המקיימם יזכה להאריך ימים: מצוות כיבוד אב ואם ומצוות שילוח הקן.

והנה, אלישע בן אבויה נכח במאורע, שבו אב ביקש מבנו, כי יעלה לגג הבניין ויביא לו גוזלים מן הקן. עלה הבן אל הגג, שילח את האם ונטל את הבנים – במצוות אביו. ובחזרתו – נפל מן הגג ומת.

הבן קיים אפוא שתי מצוות, כיבוד אב ושילוח הקן. מצוות אלו מתן שכרן בצידן – אריכות ימים, ובכל זאת מת הבן בדמי ימיו. על כך תמה "אחר": "היכן טובת ימיו של זה והיכן אריכות ימיו של זה?" ומתוך הרהורים אלה כפר בעיקר והפך ל"אחר".

הגמרא מציינת שם כי "אחר" טעה בכך, שהיה עליו לדרוש את הפסוק "למען יטב לך" – לעולם שכולו טוב, "ולמען יאריכון ימך" – לעולם שכולו ארוך. משטעה אלישע בן אבויה בפרושו לפסוק – בא לידי כפירה.

ביחס לכך מציין הרב וינברג:

"רק מי שאמונתו חיה בתוכו וממלאה את כל חדרי ליבו, יכול להפגע ע"י מחזה זה, מפני שחש בכל נימו נפשו שהתורה תורת חיים היא, וכי בורא עולם יושב וזן את כל העולם כולו, מקרני ראמים ועד ביצי כינים (ועבודה זרה דף ג ע"ב) וכי 'כל דרכיו משפט, א-ל אמונה ואין עוול, צדיק וישר הוא' (דברים לב, ד). מי שהאמונה אצלו כיצפצוף הזרזיר' ואינו חש בכל רמ"ח אבריו שהכל נהיה במאמרו של ה', אינו מזדעזע ממאומה, וגם מחזה זה, 'בבלע רשע צדיק ממנו' (חבקוק א, יג) – 'עובר לידו'.

אם אינו נפגע ממנו אין זה בהכרח מתוך ריבוי אמונה ובטחון, אלא מתוך שהוא מקטני אמונה".

הרב וינברג מבהיר אפוא כי אלישע בן אבויה כפר – משום שהזדעזע.

זעזוע שכזה – מאפיין אמונה חיה הנעדרת משנה אמונית סדורה.

על כן, כאשר נאמר בגמרא כי התנא רבי מאיר: "תוכו אכל" – אין הכוונה לדברי תורה, אלא לאותה אמונה גדולה שהביאה את אלישע להזדעזע מן המחזה. רגישות תבונית זו הפנים רבי מאיר.

ברם, "קליפתו זרק" – את המסקנות שהסיק "אחר" – זרק רבי מאיר.

אדרבה, מתוך אותה התבוננות עמוקה בעולם שסביבו, הגיע רבי מאיר לאמונה יותר זכה, יותר מעמיקה, יותר טהורה, שהרי "גם את זה לעומת זה עשה האלוקים - על דברת שלא ימצא האדם אחריו מאומה" (קהלת ז, יד ורש"י שם).

ודוק, ישנם שני סוגי אמונה:

אמונה פשוטה ותמימה: המאמין בה' באמונה פשוטה ותמימה - השקפת עולמו יציבה, ראייתו צלולה, אמונתו זכה וברורה. למאמין זה - אין זעזועים, שכן מסורת אבותיו בידו בכל מצב, ואף אם רבו התמיהות, המכאובים או הפיתויים שהמקום והזמן גורמן, לא יסור חלילה מאמונתו ימין או שמאל¹.

אמונה תבונית של אדם רגיש ומעמיק רואי: לכאורה זוהי אמונה מושרשת יותר, הנובעת מתבונה ורגש עמוקים יותר. זוהי האמונה שרבי מאיר השכיל לשאוב מאלישע.

אבל, לעתים, דווקא מי שאמונתו עמוקה ותבונית, עלול להיתקל בקשיים ובשאלות, שאכן מטרידות אותו, על שום שניחן בעין בוחנת ובנפש רגישה. המציאות היא לעיתים קשה ושוחקת, ובהעדר משנה אמונית סדורה, הרי שנקודת המוצא השגויה - עלולה להביא לערעור האמונה, דווקא אצל מי שאמונתו תבונית היא ואשר אישיותו ניחנה ברגישות רבה. במקרה זה עלול תנא להפוך ל"אחר".



1. אמונה זו מאפיינת אהבת הבורא, שכן האוהב נשאר נאמן עד תום, גם אם חלילה ידרש למסור את נפשו ומאודו, כפי שמציין רבנו בחיי אבן פקודה, בספרו "חובת הלבבות" בשער "אהבת ה'" פרק א' ועמ' שכ"ב במהדורת "לב טוב" כי "אחד מן החסידים היה קם בלילה ואמר: אלוקי, הרעבתני וערום עזבתני, ובמחשכי הלילה הושבתני, ובעווןך וגודלך נשבעתי: אם תשרפני באש לא אוסיף כי אם אהבה בך ושמחה בך", בדומה למה שאמר איוב "הן יקטלני לו איחל". ומקור הדברים לכאורה במשנה מסכת סוטה (פרק ה', משנה ה'):

"דרש ר' יהושע בן הורקנוס, לא עבד איוב את הקדוש ברוך הוא אלא מאהבה, שנאמר (איוב י"ג, ט"ו) 'הן יקטלני לו (וכתיב: לא) איחל'. ועדיין הדבר שקול: לו אני מצפה או איני מצפה (וכלומר, האם לפרש לפי הכתיב באות אל"ף, או לפי הקרי באות וי"ו) תלמוד לומר (איוב כ"ז, ה') 'עד אגוע לא אסיר תומתי ממני' - מלמד שמאהבה עשה. אמר רבי יהושע מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי, שהיית דורש כל מיך שלא עבד איוב את המקום אלא מיראה שנאמר (שם א') 'איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע', והלא יהושע תלמיד תלמידך למד שמאהבה עשה".

רבי מאיר בחר באמונה מן הסוג השני. אכן, אפשר להישאר אדיש וקהה חושים, לא לשאול ולא להיות ער לסביבה וקשייה. אין זו דרכו של רבי מאיר. "תוכו אכל" – רבי מאיר למד להפנים את דגשות האמונה הזכים והעמוקים של "אחר", שמחמתם הזדעזע כשראה דברים. הוא למד להיות ער למאורעות ולהביט בהם בעין פקוחה ובנפש רגישה. אלא, ש"קליפתו זרק" – המשנה האמונית שלו היתה סדורה ועל כן לא נסדקה במאומה.

משנה אמונית סדורה חיונית אפוא, כדי למנוע תמיהות וכפירה, אף בשעות קשות.

אמונה נבחנת דווקא בשעות הקשות ומתחשלת מתוך מה שמכונה "נסיון". אברהם אבינו הוצב בפני עשרה נסיונות, שהקשה שבהם היה בלתי נתפס, לא רק על שום קושיו הרגשי אלא אף מבחינה הכרתית ואמונית. אברהם חיכה מאה שנה לבן שימשיך את דרכו, ולאחר שה' בישר לו כי ביצחק ייקרא לו זרע, נולד לו בנו יחידו בנס גלוי. ביחס לבן זה הובטח לו כי זרעו יירש את הארץ הזאת. והנה, לאחר כל זאת בא ציווי העקידה, שמשמעו כי יסוכלו באבחה אחת, מאה שנות ציפייה ליורש שיירש את הארץ המובטחת וימשיך בדרכו המיוחדת של אברהם.

יתירה מכך, יעוד חייו של אברהם היה ללחום באלילות, שאחד מביטוייה הבולטים היה העלאת קרבנות אדם ל"מולך". והנה הוא עצמו נדרש להקריב קרבן אדם.

העקידה היא אפוא סיכול מוחלט של הבטחות אלוקיות, והיתה בה סתירה לכל משנתו של אברהם הנלחם במי שמקריבים מזרעם למולך. מה יאמר להם מכאן ואילך וכיצד יסביר להם את מעשהו, שבו הוא עצמו מקריב קורבן אדם, את בנו יחידו שהמתין מאה שנה להולדתו.

ובכל זאת, אברהם לא שואל ולא תמה, לא כופר ולא מערער, אלא משכים בבוקר, חובש את חמורו, נוטל את יצחק, עוקד אותו על מזבח ולבסוף – שולח את ידו אל המאכלת.

משעמד אברהם בניסיון זה, אמר לו ה': "עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה". אברהם היה בוודאי רגיש למאורע – ולו מכיוון שמדובר בצרתו שלו ובבנו יחידו אשר אהב.

אלא שמשנתו האמונית של אברהם היתה סדורה וברורה. אברהם הכיר בכך שהאלוקות נשגבה ממנו. אין המדובר באליל, שהמאמין בו סבור כי זהו כוח עליון האמור לעשות את מה שהאדם רואה לנכון, ראוי וצודק, אלא מדובר באלוקות שדרכיה נשגבות מבינת אנוש, ודווקא על שום שאין חקר לתבונה האלוקית ולא יבין אותה האדם – זוהי אלוקות. משנה אמונית סדורה, אינה נסדקת בשעת משבר, אלא רואה בו ניסיון ואירוע מחשל.

בעקבות אסון ח"ו – כמו אחרי כל משבר, צפויים לפרוץ מן האדם הכוחות, שהיו חבויים בו עד לאותה עת. מי שאמונתו לא היתה סדורה מלכתחילה, עלול להגיב בשעות מצוקה באופן של זניחת האמונה. לעומת זאת, אדם מאמין, אשר משנתו האמונית סדורה ובהירה, הניצב בפני צרה ויגון – עשוי דווקא להתחזק באמונתו ולדבוק באלוקיו. הנסיון מחשל אותו.

משנה אמונית סדורה חיונית אפוא דווקא למי שרגיש לטובב אותו, ואשר ניחן בנפש משכלת ובחושי צדק מפותחים². טעות בודדת בפרשנות של פסוק הביאה את "אחר" לכפור. רבי מאיר הפנים את הרגישות, אך את הקליפה זרק – בכך שהיתה משנתו האמונית ברורה ובהירה.

לעיתים, יש במשנה אמונית סדורה וברורה כדי להוות את כל ההבדל בין אמונה הניצבת איתנה גם בשעת צרה ותמיהה, לבין כפירה ומשבר אמוני. זהו ההבדל בין אלישע בן אבויה שהפך ל"אחר" – לבין התנא רבי מאיר.

חשיבות רבה יש, אפוא, לעיון בפרקי היסוד של האמונה והבנתם.



2. הרב וינברג מציין כי משנה סדורה היא לא רק ברורה, אלא גם נחנה ביופי הנובע מן השלמות והבהירות שלה. כך מצינו באבות (וג, ט) "רבי יעקב אומר: המהלך בדרך ושונה, ומפסיק ממשנתו ואומר, מה נאה אילן זה, מה נאה ניר זה, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו". אין המדובר בדרישה כי הלומד תורה לא יהא ער לסביבתו, או כי יעדר חוש אסתטי, אלא שכשם שיש יופי באילן נאה ובניר נאה, כך יש יופי רוחני במשנה, שהינה בת מבנה סדור ושלם. על כן, דווקא מי שהוא בעל נפש רגישה ליופי מבין כי אין לקטוע את הרצף העיוני של משנתו כדי להתפעל מיופי חיצוני של אילן.

ודוק, הרמב"ם, בספר המצוות, מציין כי "נצטוונו להאמין באלוקות", ואילו בהלכות יסודי התורה פוסק הרמב"ם כי "יסוד היסודות ועמוד החוכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל הנמצא". יש איפוא חובה של אמונה ובצידה מצויה גם החובה לדעת – באופן סדור וברור את יסודות האמונה. הרמב"ם אינו מסתפק בחובה להאמין וקובע גם את החובה לדעת, כאשר ברור כי ידיעה זו אינה בגדר ניסיון להבין את ה' – שהוא נשגב טמיר ונעלם, ובלשון הזוהר "לית מחשבתא דתפיסה ביה" (אין מחשבה התופסת ומשיגה את ה'). ידיעה זו משקפת איפוא את תודעת האמונה הנובעת מהשקפה אמונית סדורה. תודעה זו אינה נותרת בתחום החשיבה אלא מקיפה את כל הוויתו של האדם והופכת למציאות חיה, שהאדם אינו יכול להסית ממנה את דעתו. ידיעה סדורה זו היא הבסיס והיסוד למחשבותיו, רעיונותיו ואף רגשותיו של האדם המאמין – בכל המצבים.

חשיבות יתירה יש למשנה האמונית הסדורה בכל הנוגע למצוות הביטחון. סוגיה זו מצויה במישור ההכרתי ויש לה השלכות מעשיות בחיי היום יום, בכל הנוגע לאיזון הדרוש בין בטחון בה', לבין חובת האדם לעשות מצידו מעשים של השתדלות טבעית להשגת התוצאות המיוחלות, בבחינת "וברכתיך – בכל אשר תעשה".

בחרנו על כן, להביא בפני המעיין את המקורות העוסקים בסוגיה זו של ביטחון בה' והשתדלות טבעית, כאשר ייאמר בבירור – בפתח דבר, חיבור זה אינו מתיימר לחדש דבר וחצי דבר.

בסוגיה זו, הרחבה מיני ים, נשתברו קולמוסים רבים וחכמי ישראל בכל הדורות התייחסו לדברים באופן רחב.

מטרתנו בחיבור זה אחת היא – לסדר את עקרונות היסוד, לנתחם, לנסחם, לסכםם ולהביאם בפני המעיין – כמשנה סדורה.

פרק א - מבוא ראשון

בין אמונה לבין ביטחון

מצות הביטחון

העיון במקורות חז"ל מלמד על קיומה של חובה אמונית ברורה לסמוך על הקב"ה ולבטוח בו¹. חובה זו עוברת כחוט השני במקורות רבים וזהו אחד מיסודות האמונה היהודית.

ובלשון הראשונים:

"הביטחון הוא אחת מהמידות התרומיות ואפילו יסוד מיסודי התורה והוא שגור על לשון הכלל ונטוע בלב יחידי סגולה, ספרי נביאים מלאים אותו ופסוקי התורה מורים עליו"²;
"מידת הביטחון עיקר גדול מעיקרי התורה, לכן מצינו שהתורה מיוסדת עליה, ונקראת ביטחון על שם מידת הביטחון"³.

כמו כן, מציין ה"חזון איש" בספרו "אמונה וביטחון":



1. רבנו יונה, ב"שערי תשובה" שער ג' אות לא-לב, מבהיר כי מדובר בציווי ובחיוב שאנו מוזהרים עליו, אשר מקורו בפסוקים (דברים ז, יז-יח) "כי תאמר בלבבך רבים הגויים האלה ממני איכה אוכל להורישם, לא תירא מהם", וכן (שם כ, א) "כי תצא למלחמה על אויבך וראית סוס ורכב עם רב ממך, לא תירא מהם". מכאן מסיק רבנו יונה כי: "הוזהרנו בזה, שאם יראה האדם כי צרה קרובה, תהיה ישועת ה' בלבבו ויבטח עליה, כעניין שנאמר (תהילים פה, י) 'אך קרוב ליראיו ישעו', וכן כתיב (ישעיהו נא, יב) 'מי את ותיראי מאנוש ימות'". וראה בספר "החינוך" מצווה תקכה המבהיר כי שורשו של החיוב להימנע מפחד מפני האויבים בעת המלחמה "שיש לכל אחד מישראל לשום בה' יתברך מבטחו ולא יירא על גופו במקום שיוכל לתת כבוד לה' ברוך הוא ולעמו".
2. רבי אברהם בן הרמב"ם בספרו "המספיק לעובדי ה'" בפתח לפרק המוקדש ל"ביטחון".
3. רבנו בחיי אבן פקודה בספרו "כד הקמח" ערך ביטחון. וכמו כן ראה רבנו יונה במשלי פרק כב פסוק יט שמציין כי "הביטחון מן המדרגות העליונות ביראת חטא".

"שלילת הביטחון, מחסור בנפש המשכלת וכמעט שאין לו חלק בעיקרי היהדות"⁴.

הביטחון בה' אף מהווה נקודת הבחנה ברורה בין מי שמוגדר כ"ברוך" לבין מי שמוגדר כ"ארור", כמאמר הנביא: "כה אמר ה', ארור הגבר אשר יבטח באדם... ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו" (ירמיהו יז, ה-ז).

הביטחון נובע מהאמונה בהשגחה הפרטית

הביטחון בקב"ה הוא פועל יוצא מן האמונה בהשגחה פרטית של הקב"ה על כל הקורה בעולמנו⁵, בבחינת האמור במסכת חולין (דף ז ע"ב) "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזים עליו מלמעלה"⁶. אפילו ביחס לבעלי



4. הרב אברהם ישעיה קרליץ ומחבר הספר "חזון איש" בספרו "אמונה וביטחון", פרק ב' אות ד'.

5. הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים", חלק ג' פרק יז, מציין כי ידועות חמש השקפות בנוגע לקורה בעולמנו, ומבין ההשקפות השונות ההשקפה הנכונה היא, כי כל דרכי ה' משפט ואין יסורים הבאים על אדם במקרה, אלא הכל בא בדין ובמשפט על פי עקרונות של שכר ועונש. אם נקף אדם אצבע - זהו עונש, ואם נהנה - זהו גמול, והכל בא לו כתוצאה ממעשיו.

בהתאם להשגחה הפרטית שבה מושגח האדם, נמצא כי כל פעולה שנעשית בעולמנו מוכתבת היא ממעל, על פי עקרונות של שכר ועונש. אכן, ספינה טובעת כתוצאה מרוח סערה - על פי טבע, אבל הקב"ה בהשגחתו הפרטית קובע כי תתרגש סערה במקום הימצאה של אותה ספינה והוא הקובע מי יהא על גבי אותה ספינה.

בדומה לכך מצינו בספר "החינוך" מצוה קס"ט: "משרשי המצווה, לקבוע בנפשותינו כי השגחת השם ברוך הוא פרטית על כל אחד ואחד מבני אדם, וכי עיניו פקוחות על כל דרכיהם, כמו שכתוב (איוב לד, כא) 'כי עיניו על דרכי איש וכל צעדיו יראה', ולכן הוזהרנו לתת לב אל החולי הרע ולחשוב כי החטא גרם אותו... ולפי שהדעות רבות בהשגחת האל על כל ברואיו, יבואו בה הרבה פסוקים במקרא, והרבה מצוות להורות על הענין, מהיותו פינה גדולה בתורתנו".

6. יתירה מכך מצינו במסכת נידה דף טז ע"ב "דרש רבי חנינא בר פפא, מלאך הממונה על ההריון, לילה שמו, ונוטל טיפה (ראשית האדם בהריונו) ומעמידה לפני הקב"ה ואומר לפניו: ריבונו של עולם, טיפה זו מה תהא עליה, גיבור או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני, אבל רשע או צדיק לא אמר, שהרי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". מבאר רש"י "כל מידותיו וקורותיו של אדם באים לו כגזרת מלך (של הקדוש ברוך הוא) חוץ מיראת שמים" (התלויה בבחירתו החופשית של האדם עצמו). וממשיך רש"י ומבאר את דברי הגמרא, כי ביחס לכך אמר משה "מה ה' אלוקיך שואל מעימך כי אם ליראה את ה'" - כי "דבר זה לבדו ה' שואל ממך - לפי שהכל בידו וזה ויראת שמים) בידך". נמצא כי כל קורותיו של אדם, מהחל ועד כלה, נקבעים ע"י הקב"ה.

חיים, המושגחים בהשגחה כללית (על המין בכללותו)⁷ מצינו בדברי חז"ל (בראשית רבה פרשה עט) כי: ר' שמעון בר יוחאי ורבי אלעזר בנו היו נחבאים במערה במשך י"ג שנים בימי השמד. בתום שלש עשרה שנים, כשיצאו מן המערה, ראו צייד העומד וצד ציפורים:

כאשר שמע ר' שמעון בר יוחאי בת קול מן השמים שאמרה "דימוס דימוס" (שחור, שחור) הצליחה הציפור להימלט.

לעומת זאת, כאשר שמע בת קול משמים האומרת "ספקולא" (הריגה) היתה הציפור נלכדת. אמר על כך רבי שמעון כי: ציפור אינה ניצודה בלא גזירה אלוקית, ועל אחת כמה וכמה נפש אדם.

מאמונה זו בהשגחה פרטית נובע כי מוטל על האדם לשים יתנו ובטחו בה, שהוא הקובע את כל אשר יקרה עימו.⁸ הבוטח בה' אף אמור להיושע בזכות בטחונו זה, כפי שנאמר: "והבוטח בה' חסד יסובבנו" (תהילים ל"ב, י'). כך למשל



7. הרמב"ם ב"מורה נבוכים" חלק ג' פרק יז מבהיר כי השגחה פרטית מתייחסת רק למי שנהנה מבחירה אישית. ביחס לבעלי חיים אין בחירה ואין שכר ועונש ולא גמול, וממילא אין השגחה על בעלי חיים, אלא על המין כולו אבל לא השגחה פרטית. אכן, הפסק הניתן בסופו של דבר מתייחס לכל פרט ופרט מה יעשה עימו (כפי שמצינו ביחס לכל ציפור הנלכדת), אך אין דיון פרטי על כל פרט לפי מעשיו אלא החשבון השמימי הוא כולל ומתייחס למין בכללותו.

בעניין זה ראה רבי משה חיים לוצאטו; ב"מאמר העיקרים" בפרק ה' ב"השגחה", המבהיר כי הקב"ה קובע, למשל, כי לפי צרכי בני האדם תהיה באותה שנה במקום מסוים כמות מסוימת של ראשי בקר. כדי לעמוד במכסה זו הקב"ה מקיים כל פרט מהמין ההוא ודואג לצרכיו. אבל אין דנים בשמים על כל פרה בנפרד – כמו שדנים לגבי אדם – אם מגיע לה לחיות ובאיזה "איכות חיים" תחיה לפי מעשיה הטובים והרעים. וראה בהרחבה רבי חיים פרידלנדר, "שפתי חיים", אמונה והשגחה כרך א', עמ' יט-כד.

8. ר' חיים מצאנז, בספרו "דברי חיים" פרשת "מקץ" מבהיר כי יסוד הביטחון בה' – נעוץ באמונה ובידיעה הברורה כי כל דבר מונהג בפרטיו ע"י הקב"ה, ואין דבר מיותר בעולם אלא הכל נברא לשם האדם, המושגח בהשגחה פרטית. על כן, לנוכח האמונה בהשגחה פרטית ביחס לכל פרט מן הקורה עם האדם מישראל – מוטל עליו לבטוח בה' לבדו.

יתירה מכך מצינו בביאורו של רבנו יונה על ספר משלי (פרק ג פסוק ו) "בכל דרכך דעהו", לפיו מוטל על האדם "לפרוט" את ההשקפה האמורה לחיי המעשה, ביחס לכל פרט ופרט ממעשיו ולא רק ביחס למעשים גדולים וגורליים. ובלשונו: "יש אנשים שעיניהם אל השם במעשה גדול, כמו בעת שיבקשו לצאת בים לשחורה או לצאת בשיירה. אך בעשותם מעשה קטן לא יזכרו את השם, מפני שהפועל קל בעיניהם. לכן נאמר 'בכל דרכיך' – אל תסמוך על עצמך אלא 'דעהו'. ועל כך נאמר בגמרא וברכות סג ע"א) 'דרש בר קפרא איזו היא פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה? הוי אומר בכל דרכיך דעהו'".

מציין רבנו יונה בביאורו למשלי (ג, ו) כי "התוצאה מן הביטחון בה' היא מה שנאמר במשלי 'בכל דרכיך דעהו - והוא יישר אורחותיך' כי מלבד שכר הביטחון אשר הוא גדול מעל השמים, תצליח במעשה ההוא אשר זכרת בו את השם...".

ערעור הביטחון במציאות של 'צדיק ורע לו'

ברם, מציאות החיים מעוררת שאלה חריפה: הכיצד יכול אדם להיות בטוח כי הקב"ה יסייע לו בעת צרה, כאשר אנו רואים כי לעיתים דרך רשעים צלחה ואילו צדיקים מתייסרים ואף נקטפים בדמי ימיהם?⁹ מה מבטיח אפוא לצדיק כי יזכה לשיבה טובה, פרנסה, בריאות, נחת וברכת ה' בכל דרכיו, שעה שמציאות החיים כה שונה לעיתים? מה פשרו של הביטחון הנדרש מן האדם, כאשר המציאות מראה לכאורה, כי דבר אינו מבטיח לאדם כי אכן יצליח?

אמנם שאלת 'צדיק ורע לו' והעיסוק בה עתיקים הם כימי עולם, וספר איוב הוקדש לשאלה הנצחית כיצד יתכן כי "צדיק ורע לו רשע וטוב לו"? אך הדיון הנרחב והמקיף בסוגיה זו מתמקד, בעיקר, במישור האמונה וביישוב הסתירה, הקיימת לכאורה, בין מציאות החיים לבין האמונה בעקרונות של שכר ועונש¹⁰. אנו, לעומת זאת, נבקש להתמקד במישור של - הביטחון בה'. בהקשר זה נראה לכאורה כי ההסברים הניתנים במישור האמונה מחמירים דווקא את הקושי הנוצר במישור של הביטחון בה'.

9. במדרש וילקוט שמעוני פרשת שמיני רמז תקכ"ד) מובא, כי אף אהרון הכהן תמה בליבו על דרכיו של הקב"ה שהן נשגבות מבינת אנוש: "טיטוס הרשע נכנס לקדש הקדשים ונעץ חרבו בפרוכת ויצא בשלום, ובניו של אהרן (נדב ואביהו) נכנסו להקריב ויצאו שרופים".

10. הדיון בסוגיה זו נרחב ומקיף, וראה למשל: ביאוריהם של הרמב"ן לספר איוב (ובמיוחד לפרק לד) וכן המלבי"ם על ספר איוב; רבנו סעדיה גאון "אמונות ודעות" ה', ג' וכן ו', ח'; רמב"ם "מורה נבוכים" ג', טז-יז, כב-כד, נא; רמב"ן "שער הגמול" חלק ראשון; רבנו בחיי "כד הקמח" ערך "השגחה"; הריקנטי בראשית לה, א; רבנו בחיי אבן פקודה "חובת הלבבות" שער הביטחון, ג'; נכד הרא"ש "שבילי אמונה" נתיב ט' חלק ראשון; הרב יוסף אלבו "ספר העיקרים" מאמר רביעי, ז-טו; רבי יצחק אבוהב "מנורת המאור" נר חמישי, ג' א' ג'; רמח"ל "דרך ה'" ב', פרקים ב'-ג'; הרב אליהו דסלר "מכתב מאלהיו" חלק ה' עמ' 19-23.

האדם המוגבל מול כללות ההנהגה

במישור האמונה, התשובה הבסיסית והמקובלת לשאלה כיצד זה צדיקים מתייסרים ונאנקים, ואילו דרך רשעים צלחה, היא זו:

האמונה היהודית מושתתת על ההכרה כי ההנהגה האלוקית נשגבת מבנית אנוש.

הקב"ה מנהיג את עולמו על פי עקרונות חדים וברורים של שכר ועונש, אך הנהגה זו של שכר ועונש כוללת את תמונת האדם בכל חייו ואת שני העולמות העולם הזה והעולם הבא כאחד. בהנהגת השכר, הקב"ה גומל חסד ומעניק שכר לכל, ואף לרשעים יגמול טוב על מעשיהם הטובים, אך עיקר מתן שכר זה הוא לעולם הבא. על חטאי האדם הקב"ה בחסדו מאריך אף וגובה את חובו לאחר חלוף זמן, לעיתים – אף אחר זמן רב ולעיתים רק בעולם הבא. על כן, יכולים אנו לראות בעולמנו דרך רשעים צלחה, שהרי על הרע טרם עמוז למשפט ועל הטוב שעשו אפשר שיקבלו שכר מידי בעולם הזה. נמצא כי לעת עתה, רואים הם אך טוב בעולמם.

הקב"ה עורך חשבון שמימי רחב אופקים, הכולל בחובו מרכיבים רבים של זכות וחובה הנעלמים מעינינו, לרבות שקלול מרכיבי זכות וחובה של דורות שונים, של עולמות שונים (העולם הזה והעולם הבא) ושל מאורעות מתחומי זמן והוויה שונים.

לעומת זאת, ראיית האדם והבנתו את העולם אינה נהנית מפרספקטיבה רחבה זו של בורא הדורות כולם.

כלומר, נשגבות הבורא בהנהגתו את עולמו טמונה לא רק בכוחו הבלתי מוגבל, אלא גם בעקרונות השמימיים שלפיהם הוא מנהיג את עולמו. אדם יכול לראות בעיני רוחו את הדברים הנובעים מן המרחב החווייתי שבו הוא מצוי אך עולמו כידוע צר כעולם נמלה. מוגבלת היא ראייתו של האדם והבנתו את האירועים ואת הקורות אותו.

לאדם אין יכולת לראות ולהבין את אשר נגזר ומתחייב מן הראיה הכוללת והנצחית של הקב"ה.

דוגמא יפה להמחשת הדברים מצויה בביאורו של רש"י לפסוק בספר שמות (כא, יג) על חובתו של ההורג נפש בשגגה לגלות לעיר מקלט. ביחס להריגה

זו נאמר "ואשר לא צדה והאלוקים אָגה לידו". משמע כי גם תאוונה היא מעשה מכוון שנגרם בעטייה של ההשגחה האלוקית. וכך מבאר זאת רש"י שם (ועל פי מסכת מכות דף י ע"ב):

"ולמה תצא זו מלפניו? (כלומר: מדוע מזמן הקב"ה לאדם ההורג בשגגה תאוונה שתמיט עליו חובת גלות? ומדוע הומת אדם חף מפשע כתוצאה מתאוונה?)... כמה הכתוב מדבר? בשני בני אדם. אחד הרג (נפש) בשוגג ואחד הרג במזיד, ולא היו עדים בדבר שיעידו (כתוצאה מהעדר עדים נמנעה האפשרות לענוש אותם בבית דין של מטה והם לכאורה נמלטו מאימת הדין). זה (הרוצח במזיד) לא נהרג, וזה (ההורג בשוגג) לא גלה. (ואולם, עקרונות השכר והעונש השמימיים אינם מאפשרים עוול שכזה. על כן הקב"ה מזמנם (את הרוצח במזיד ואת ההורג בשוגג) לפונדק אחד. זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם, וזה שהרג בשוגג יורד מהסולם, ונופל על זה שהרג במזיד והורגו (כך מקבל הרוצח במזיד את העונש שהיה אמור לקבל בגין מעשיו) ועדים מעידים עליו (ועל ההורג בשוגג, שכן הפעם נכחו עדים בעת התאוונה) ומחייבים אותו לגלות. נמצא זה שהרג בשוגג גולה וזה שהרג במזיד נהרג".

המתבונן מן הצד, הרואה רק את המקרה השני, שבו אדם נפל מן הסולם והרג נפש, רואה לנגד עיניו תאוונה טראגית שגרמה למוות מיותר. מדוע ולמה ארע הדבר הזה? זאת לא יבין.

גם מי שהיה מודע לאירוע הראשון בלבד, בלא לראות את הארוע השני, יסבור כי נעשה עוול בעולמנו, שהרי שני אנשים נטלו נפשות ויצאו בלא עונש, משל אין דין ואין דיין.

רק מי שרואה את התמונה הכוללת, וחווה הן את האירוע הראשון והן את האירוע השני, יכול לראות את הצדק השמימי שנעשה כאן.

ואכן, לפי המדרש¹¹ הוצג מקרה זה לפני משה רבנו, לאחר שתמה על מידותיו של הקב"ה וביקש ממנו "הודיעני נא את דרכך" (שמות לג, יג).

11. ראה בעלי התוספות בספר "מושב זקנים" המביאים את המדרש ביחס לפסוק זה, בו

משה עקב אחר כל שלב ושלב של המקרה, ורק כשנסגר המעגל ואבני הפסיפס התלקטו לכדי תמונה כוללת הבין, בראייה לאחור ו"וראית את אחורי" – שמות לג, כג, את מהלכיו של הקב"ה בכל הדורות שבהם התרחש המאורע, ועמד על מהלכה של שורת הדין האלוקית.

לאחר שהגיע לכלל ראייה כוללת זו אמר משה את הפסוק (דברים לב, ד): "הצור תמים פעלו (וכלומר: פעלו מובן עת שמתבוננים בתמונה – בתמימותה, היינו בשלמותה) כי כל דרכיו משפט (המשפט נבנה מן המכלול) א-ל אמונה ואין עוול, צדיק וישר הוא".

הנה כי כן, אדם שמוגבל הוא מטבעו בשנות חייו ובמרחבי הווייתו, אינו מסוגל לעכל את מהלכיה של ההשגחה העליונה. הוא עשוי, לכל היותר, לראות לעיתים חלק נרחב יותר מן הפסיפס ולהבין קצת יותר – כאשר הוא רואה דברים בראייה לאחור המשקיפה על פני תקופה ארוכה. אך "ופני לא יראו" – להתבונן עם הפנים קדימה ולהבין את הדברים מראש, בעת התרחשותם, נשגב מבינת אנוש. על כן, לא יוכל אדם לתמוה על המציאות ולשאול, מדוע אין היא תואמת, בעיניו הוא, לעקרונות של צדק, משפט, שכר ועונש, כפי שהוא עצמו מבין ומגדיר אותם, שהרי היישום האלוקי של עקרונות אלו נשגב, בהגדרה, מבינת האדם – המוגבלת לתחומי המרחב החווייתי המצומצם שלו. נקודה זו גם מייחדת את האמונה היהודית לעומת האלילות.

האלילות היא אמונה ב"אל פונקציונלי" האמור לבצע את משאלותיו ורצונותיו של האדם הסוגד לו. לא כן היא האמונה בקב"ה, לפיה עובדים אנו לבורא עולם, שאינו אמור לנהל את עולמו על פי הבנתנו המוגבלת, ועל פי מושגי הצדק, הרחמים, היושר והאמת היחסית שלנו, אלא על פי תבונתו האין סופית הנשגבה מבינתנו.

משום כך, אין לנו הבנה ברורה של המאורעות, ואנו נתקלים בתופעות שאינן מתיישבות, לפי הבנתנו, עם עקרונות בסיסיים של שכר ועונש. אמנם אנו לא רואים את אופן יישומם של עקרונות אלו, לנוכח היותנו מוגבלים בתחומי הווייה, זמן ומקום, אך הדבר אינו גורע מקיומם של עקרונות ההנהגה האלוקית.



מתואר סיפור מורכב הנפרס על פני מספר דורות, כאשר רק מי שרואה את ההשתלשלות כולה מבין את דרכיה של ההשגחה האלוקית וכיצד נעשה דין צדק בעולמנו, הן במישור הממוני והן במישור הענישה של עושי מעשי רשע.

על כן, נדרשת מן האדם אמונה שלמה כי, כלשון העיקר האחד עשר מ"ג עיקרי האמונה של הרמב"ם: "הבורא יתברך שמו גומל טוב לשומרי מצוותיו ומעניש לעוברי מצוותיו". ואדרבה, כפי שמבהיר רבי יהודה הלוי בספר "הכוזרי", אמונה מתחילה במקום שבו הידיעה מסתיימת. יסוד האמונה נעוץ דווקא בהכרה כי דרכיה של ההשגחה השמימית אינן ברורות לנו ואינן מובנות על פניהן, שהרי אילו היה העולם מתנהל באופן שעקרונות השכר והעונש ניכרים בו, לא היה צורך באמונה. הרמב"ם פוסק בהלכות יסודי התורה (א', א') כי "יסוד היסודות ועמוד החכמה הוא לדעת שיש אלוקים הממציא כל נמצא". ידיעה זו מגדיר הרמב"ם ב"מורה נבוכים" (א', נ') כ"עניין שמצטייר בנפש כאשר מאמתים אותו שהוא כך כפי שהצטייר"¹².

ההכרה בהעלמת השכר והעונש בעולם הזה

יתירה מכך, העלם השכר והעונש האלוקי מעיני האדם בעולם הזה נובע מכך שהבורא ברא את האדם כבעל זכות ואפשרות בחירה בין טוב לרע. על כן, האדם נושא באחריות לבחירתו, כך שהוא מקבל שכר על מעשים טובים שבהם בחר, ונענש על חטאיו, שאף בהם בחר להיכשל. יכולת הבחירה של האדם בין טוב לרע, נובעת מכך שאין יחס מיידית וגלוי בין מצבו של האדם לבין מעשיו. אילו היה האדם מקבל באופן מיידית גמול על מעשיו, בדרך של ענישה מיידית, או שכר מיידית וברור, הרי שהיתה ניטלת מן האדם הבחירה במישור המהותי, שהרי אילו היה החטא ממית את החוטא באופן מיידית, בדומה לנשיכת הנחש, היה כל אדם בר דעת נמנע מן החטא בדיוק כשם שאינו שותה רעל. כמו כן, אילו היה שכר המצוות גלוי ומיידית, היה כל בר דעת רץ לדבר מצווה כדי להרוויח את שכרה, והיה נשלל כל יסוד הבחירה של האדם. הקב"ה מסתיר על כן את הנהגתו מן האדם, כאילו מתרחש הכל רק "בדרך הטבע", על פי חוקים של סיבתיות ובלא כל קשר למצבו הרוחני של האדם¹³. החשבון



12. הרמב"ם מבהיר, בסוף ההקדמה לפירוש המשניות בפרק י' מסכת סנהדרין, כי "אינו צריך טעם להאמין האמת". כלומר, האמונה אינה זקוקה להוכחות רציונליות ואינה תלויה בהן. אדרבה, היא נשגבה מהן.

13. בספר "החינוך" מצווה קלב מצינו כי לא רק ההנהגה ה"טבעית" של העולם נעשית באופן שההשגחה האלוקית נסתרת בה, אלא אף הנסים הגלויים שהקב"ה עושה – נעשים במידה מסוימת של הסתר, כך שניתן יהא לשייכם לסיבות טבעיות. זאת למען לא תישלל הבחירה

השמימי הכולל שעל-פיו מנהיג הקב"ה את עולמו – נסתר מעיניו של האדם, למען תיוותר בידי האדם יכולת הבחירה החופשית בין טוב לרע, כך שיוכל לקבל שכר על הטוב ועונש על הרע שעשה.

מקרה רע לצדיק בא גם כנסיון

בנוסף, יש לזכור, כי לעיתים מעמיד הקב"ה את האדם בפני נסיון שהוא אירוע מכוון מבחינת היחס שבין האדם לבין אלוקיו, ותכליתו לחשל את רוחו של האדם ולהרבות את שכרו – אם אך יעמוד בניסיון¹⁴. יש על כן, מקרים קשים הפוקדים דווקא את ישרי הדרך ותמי הלב, על שום צדקתם, שכן הקב"ה מנסה לראות הילכו בדרכיו גם כשלא שפר עליהם גורלם. כך למשל, על הפסוקים בתחילת ספר איוב (פרק א, ו-ז): "ויהי היום ויבאו בני האלוקים להתיצב על ה' ויבא גם השטן בתוכם, ויאמר ה' אל השטן מאין תבא ויען השטן משוט בארץ ומהתהלך בה", מציינת הגמרא במסכת בבא בתרא (דף טו ע"ב): "אמר לפניו (השטן): ריבונו של עולם, שטתי בכל העולם כולו ולא מצאתי נאמן כעבדך אברהם, שאמרת לו (בראשית יג, יז) 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה', ואע"פ כן בשעה שלא מצא מקום לקבור את שרה, [עד שקנה בד' מאות שקל כסף], לא הרהר אחר מדותיך". אברהם הוצב בפני ניסיון. לכאורה ההבטחה האלוקית ("לך אתן את הארץ הזאת") לא התקיימה, ולא זו בלבד שאברהם לא נחל את הארץ ונחשב בה לגר בחייו, אלא שאף בעת

של מי שראה את הנס, באופן שכל הרוצה לכפור יכפור, ומי שחפץ להאמין יאמין. בדרך זו מבהיר "החינוך" את המצווה "אש תמיד תוקד על המזבח" (ויקרא ו, ו) – "להבעיר אש על המזבח בכל יום תמיד", ואמרו חז"ל [יומא כא ע"ב]: אע"פ שהאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט. בהקשר זה מובהר בספר "החינוך": "ידוע הדבר בינינו ואצל כל חכם, כי נסים גדולים אשר יעשה הא-ל אל בני אדם בטובו הגדול – לעולם יעשה דרך סתר. ונראים העניינים נעשים קצת כאילו הם בדרכי הטבע ממש או בקרוב לטבע. גם בנס קריעת ים סוף, שהיה נס מפורסם, כתוב שם [שמות יד, כא] 'ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים', והמשכילים יבינו כי ענין סתר זה למעלת האדון ושפלות המקבל. ומזה הענין ציוונו להבעיר אש במזבח, אע"פ ששם יורד אש מן השמים, כדי להסתיר הנס".

14. הרב גדליה שארר בספרו "אור גדליהו" מציין כי המלה נסיון היא מלשון הגבהה והרמה על נס, כי תכלית הנסיון היא להוציא מן הכוח אל הפועל את כוחות האדם, שהקב"ה יודע כי הם מצויים בקרבו. עם עמידת האדם בנסיון הרי שהוא מגלה את הכוחות הטמונים בו ובכך נישא האדם אל פסגתו האישית.

שהיה מתו מוטל לפניו והוא ביקש חלקת קרקע לצורכי קבורה, נאלץ אברהם לנהל מו"מ מתיש לשם כך. דרכי ההשגחה האלוקית נשגבות הן – מי ידעם. אברהם לא פצה פה ואמונתו לא התערערה עקב העובדה שההבטחה האלוקית נתקלה במציאות שונה. היה זה ניסיון – ואברהם עמד בו.

מבחנה של האמונה הוא דוקא בעיתות הרע

העובדה שהקב"ה הרע לאדם, שלפי מעשיו הגיע לו על פי הבנתנו אך טוב, אינה גורעת אפוא מן האמונה בקב"ה, וזהו בדיוק הניסיון שבו מוצב היהודי המאמין. האמונה נבחנת דווקא במצבי מצוקה, ובלשונו של אחד מן הראשונים, הרב יוסף אלבו ב"ספר העיקרים" (מאמר רביעי פרק מו):

"אין לאיש חזקה באמונתו להיות נאמן בבריתו כשיהיה שומר ברית ותורה ועובד את ה' בהיותו שאנן ושליו בביתו ורענן בהיכלו ומעשיו מצליחים ואין פשתנו לוקה ולא יינו מחמיץ.

אבל כי גם בהתהפך עליו בלהות הזמן ויאחזוהו ימי עוני וירדפוהו עד השברים, לא יסיר תומתו ממנו. ובוזה יבחן הצדיק אם הוא עובד מאהבה, כי בעת שיבואו עליו צרות רבות ורעות, יחזיק במעוזו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו ויבטח בה' בכל עתותיו.

בעת השלוח וההשקט ההצלחה יכיר שהכל בא מאתו ולא יאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, כי הוא יתברך הנותן כח לעשות חיל, ויבקש מלפניו להתמיד הטוב ההוא.

ובעת צרה יוסיף אומץ ויבטח בו שיוציאהו מצרה לרוחה ויבקש מלפניו שיעשה שלום לו, ועל זה אמר המשורר 'בטחו בו בכל עת עם' (ותהלים סב, ט), רוצה לומר בעת ההצלחה ובעת צרה, 'שפכו לפניו לבבכם' ואמרו 'אלוקים מחסה לנו סלה'."

הנה כי כן, בתחום האמונה יש תשובות ידועות וברורות, המבטיחות מדוע לא בהכרח שפר גורלו, בעולם הזה, של יהודי מאמין השומר על קלה כחמורה. משברים הפוקדים את האדם אינם אמורים לערער את אמונתו, אלא להיפך לחשלה ולחזקה, כאשר האדם מגיב בעת משבר על פי הכוחות והאמונות המפעמים בו באמת בנבכי הכרתו ואישיותו.

הכרחיות הרע סותרת הביטחון

כל זאת, במישור האמונה. אך מה במישור הביטחון? כיצד מתיישבים הסברים אלה עם ביטחון כי הקב"ה יעזור ויגן וישיע לכל החוסים בו ויטיב למי שמאמין בו? לכאורה, משרואים אנו כי אין זיקה ישירה ומיידית בין מעשים לבין גמול, שכן החשבון השמימי של שכר ועונש וההשגחה האלוקית נשגבים מבינתנו, עד שיכול אדם לעשות אך טוב ויתקל בכל רע, נשאלת השאלה במלוא עוזה: הכיצד ניתן לבטוח כי אך טוב וחסד ירדפנו כל ימי חיינו? הן ראינו כי לא זו בלבד שאין כל הבטחה כזו, אלא שהאמונה נבחנת דווקא בשעת ניסיון שהקב"ה מביא על האדם?

ביטחון בה' מהו?

האם ביטחון בה' פירושו אמונה כי יהיה טוב ומשאלות ליבנו יתגשמו לטובה; או שמא פירושו אמונה כי גם אם יהיה רע חלילה, הרי שהדבר בא מאת ה', ואולי אף נראה לימים, במבט לאחור, כי הכל היה לטובה?

אף התפילה אינה מבטיחה תשועה מן הרע

בעל "העיקרים" מלמדנו כי האמונה נבחנת בכך שגם בעת רעתו יבטח הבוטח באלוקיו ויתפלל אליו שיושיעו. אך במאמר רביעי, פרק כ"ד הוא כותב כי דבר לא מבטיח לאדם כי תפילתו תתקבל וכי אכן יושע. "התפילה, פעמים הרבה יעשה אותה האדם כמו שראוי ובעת הראוי, ולא תתקבל התפילה. ולא מצד חטא המתפלל, אלא שלא יסכים בזה רצון השם יתברך".

ר' יוסף אלבו מבהיר כי תפילה אינה מתקבלת, בין השאר, מחמת אחד מן הטעמים הבאים:

"אם על צד העונש כמו שבארנו בתפילת משה;

או שאין המקבל מוכן עד שירבה ויפציר בתפילה, או שיעשה פעולות מורות על ההכנעה, כתענית או לבישת שק כאנשי נינוה, וכיוצא בדברים הללו כמו שבארנו;

ואם שיהיה שם מונע אחר, כמו שאמרו רבותינו ז"ל שלא

נתקבלה תפילת דוד שלא ימות בשבת, בעבור שהגיע העת שימלוך שלמה בנו, ו'אינ מלכות נוגעת בחברתה';

ואם בעבור שהשם יתברך יודע שאין הדבר ההוא המבוקש טוב אל המתפלל, ועל צד ההשגחה עליו לא תתקבל תפילתו¹⁵. כמו שהמתפלל בעבור בניו ולא תתקבל תפילתו, להיות השם יתברך יודע היות הבנים רעים אליו ומבקשים להמיתו, כמו אבשלום שבקש להמית את דוד, או שיתפלל בעד ממו, והשם יתברך יודע שהממון ההוא יהיה סיבת מותו, כמאמר שלמה 'עושר שמור לבעליו לרעתו, או שיהיה (והעושר) סיבת כפירתו, כמאמר שלמה 'פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה'';

או לסבה אחרת נסתרת ממנו וידועה אצל השם יתברך".

על כן, ומטעמים נוספים המפורטים ע"י ר' יוסף אלבו בספר "העיקרים", לא כל התפילות נענות בחיוב. אך דומה כי דברים אלו, המבזהים היטב את הנושא מזווית הראיה של האמונה בקב"ה, שומטים לכאורה את תחושת הביטחון הבסיסית של האדם, המאמין כי ייטב לו וכי יושע, עקב אמונתו, תפילתו ובטחונו בה'. אדרבה, ככל שבפנינו הסברים המניחים את הדעת מדוע יש תפילה בכוונה שלמה שאינה נענית, נשלל לכאורה מקומה של תחושת הביטחון של האדם כי יושע בישועה פרטית לאחר תפילה מעמקי ליבו¹⁶.

15. אדם לא יודע מה טוב לו, ועל כן לא תמיד תתקבל תפילתו – משיקולים של טובתו הוא. לעיתים, טוב לו לאדם כי מבוקשו לא יינתן לו וישועתו תבוא בדרך שונה לחלוטין. על כן, אל לו לאדם לבקש ישועה בדרך מסוימת דווקא, ואל לו להראות לקב"ה את דרכי הישועה, אלא ראוי לו להתפלל באופן כללי כי הקב"ה יושעו, וכי הקב"ה יסייע לו על פי מה שטוב לו באמת. לעניין זה ראה המקורות שהובאו בספרי "ספיריטואליזם ויהדות" בעמ' יח.

16. ככלל, תפילה היא מוסד נשגב מהבנתנו, וידועה השאלה מה מקומה של תפילה, בעולם שבו הכל נגזר על פי עקרונות של שכר ועונש? הן לכאורה, אם מגיע שכר הרי שמן הדין לשלמו גם בלא שהאדם יתפלל כדי לקבלו, ואם נגזר חלילה עונש, הכיצד יתבטל ע"י תפילה? אחת מן התשובות שניתנו לדבר היא, כי רצה הקב"ה לחנך את האדם להכיר בכך, שדבר אינו ניתן לו בזכות וכדבר מובן מאליו, ואת הכל יש לבקש מאת הקב"ה, שהרי ממילא אם חלילה תמוצה מידת הדין לא יצדק כל חי.

תשובה נוספת וידועה היא, כי התפילה משנה את המתפלל ומקרבת אותו אל אביו שבשמים. בתפילה יש יסוד של תשובה שעה שאדם ניצב בפני אלוקיו וכל כוחותיו והווייתו שמוטים. הוא תלוי בה' ומתחנן על נפשו ועל חייו, על בריאותו וכל מאוודו, כאשר ברור לו כי ברגע קטן של הסתר פנים מצד אלוקיו ח"ו, עלול הוא לאבד את כל היקר לו, וכי בכל

ביטחון הוא אמונה בהשגחה

הקושי הנזכר הביא לקביעה הידועה של הרב אברהם ישעיה קרליץ וה"חזון איש", בספרו "אמונה וביטחון", פרק ב':

"טעות נושנה נתאזרחה בלב רבים במושג ביטחון: שם ביטחון המשמש למידה מהוללה ועיקרית בפי החסידים, נסתובבה (והתחלפה בטעות) במושג חובה 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 הוא מחוסר ביטחון.

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 שאין מקרה בעולם, וכל הנעשה תחת השמש, הכל בהכרזה מעתו יתברך".



הווייתו תלוי הוא בבורא עולם. בהכרה זו יש היבט ברור של תיקון האדם ושיבה אל ה' בנוסף, לא רק שתפילה מתקנת את האדם ופועלת במישור היחסים שבין אדם לקונו, אלא שבתפילה יש גם כדי לפעול במישור האישי – ביחס שבין אדם לעצמו. כך ידוע הסיפור החסידי, אודות אישה שהתפללה על בנה שהיה בעל מום. לאחר שהתפללה רווח לה. אכן, הבן נותר במומו אבל לאחר תפילתה, היא קיבלה את בנה – כמו שהוא. בתורת החסידות ידוע הפרוש לפסוק "תיכון תפילתי קטורת לפניך" (תהילים קמא, ב) – כי תפילה משפיעה על רוחו של האדם הניצב בפני אלוקיו, בארבעה מישורים שראשי התיבות שלהם מבטאים את המילה "קטרת", והם: קדושה, טהרה, רחמים, תיקווה. בתפילת האדם הניצב בפני אלוקיו כ"עני כי יעטוף" יש אפוא היבטים של תשובה, של השלמה וקבלה, ולמעמד זה יש משקל עצום, מעבר לכך שאדם מבקש את צרכיו מבורא כל.

ברם, במישור הבטחון בה' מתעורר קושי חמור בסוגיית התפילה, שיומחש באמצעות דוגמא חריפה:

לפני מספר שנים רגשה הארץ עם חטיפתו של החייל נחשון וקסמן הי"ד בידי מחבלים. צה"ל נערך לחילוץ. היתה זו שבת קודש ובבתי הכנסת בכל רחבי ישראל נשמעה תפילה זכה, מכל לב, להצלתו של החייל נחשון וקסמן. ברם, במוצאי שבת התבשרנו כי המבצע נכשל ונחשון וקסמן נהרג. התחושה היתה קשה. אכן, מובן כאמור כי הקב"ה מנהיג את עולמו באופן הנשגב מביתנו, ואסון כי יתרחש ח"ו – אינו עילה לזנוח את האמונה. אף על פי כן, נישאה באוויר השאלה: הכיצד זה ארע כי תפילה בכוונה, תפילת רבים, שבוודאי בקעה רקיעים והגיעה למרומים, נותרה, כביכול, ללא מענה. באותה עת נשמעה תשובה לפיה "ה' שומע כל בקשה. אבל, לפעמים התשובה של אבא לבניו היא 'כן', ולפעמים התשובה היא 'לא', והפעם התשובה שקיבלנו היתה 'לא'".

כלומר, לפי שיטת ה"חזון איש", כאשר אדם ניצב בפני עתיד בלתי מוכרע, וספק האם ייטיב לו וידע הצלחה וברכה, או שמא יהיו מנת חלקו צער ומכאוב, הרי שאין דבר שיבטיח לאדם כי אך טוב וחסד יסובבוהו. אין לו שום מקור לבטוח כי ה' דווקא ייטיב עמו ולא להפך, שהרי העתיד גלוי וידוע מראש רק לנביאים ואין האדם, שאינו נביא, יכול לדעת מה גזרה עליו ההשגחה העליונה ובאיו דרך מוליכים אותו.

מהי אם כן משמעות הביטחון בה? על כך משיב ה"חזון איש" כי מוטל על האדם להיות סמוך ובטוח, כי גם אם יאונה לו רע – הרי שהדברים אינם קורים באופן שרירותי בלא סיבה ובמקרה, אלא הכל נובע מיד ההשגחה העליונה, המכוונת את האדם בכל דרכיו על פי הראוי לו, ובאופן אשר בחשבון שמימי כולל – מכוון לטובתו¹⁷.

ודוק, בידיעה ואמונה זו עשוי אדם למצוא נוחם רב, שהרי יש בכך כדי למנוע תחושות של מירמור הנובעות ממחשבה כי הוא נתון בידי גורל אקראי ואכזר. אם לכל דבר יש סיבה ותכלית, והדברים אף מכוונים בסופו של דבר לטובתו הוא – יכול האדם להתהלך בתחושת ביטחון, כי אינו צועד לבד במשעולי חיי, ויש מי שהולך עימו ודואג לטובתו. במידה מסוימת, דומה הוא הביטחון בה' על פי הסברו של ה"חזון איש", למקרה שבו אב מכריח את בנו לשנות גלולה מרה, הנחוצה לו כדי להבריא. הילד, קצר השגה ואינו מבין בשעת מעשה מדוע עליו לסבול. אך חשוב כי ידע ויאמין שהמעשה אינו שרירותי, אלא נעשה לטובתו הוא, ומתוך אהבה ושימת לב. ביטחון הילד בהורה כי הוא מיטיב עמו ואינו עושה דבר באופן שרירותי, חשוב מאוד ואף

למה דווקא על הבקשות כי נחשון ינצל היתה התשובה "לא"? זאת לא נדע. אדרבה, אנו מאמינים כי התפילות כן פעלו והועילו במישורים שונים הנשגבים מעמנו וכי כל תפילה פועלת את פועלה וכפי שמצינו למשל בפרשת "ואתחנן" (דברים ג, כג) כי משה התחנן אל ה' שיתן לו להכנס לארץ ישראל. תפילתו לא נענתה, אך "תפילה עושה מחצה" ומשה ראה את הארץ בעיניו. ברם, המקרה של נחשון וקסמן ממחיש ומחדד לכאורה את הפער התחושתי בין אמונה לבין ביטחון. אכן, במישור האמוני קיימות תשובות ברורות לשאלה מה פעלה התפילה. וכאמור דרכי הקב"ה נשגבות מבינת אנוש. אדרבה, אמונה מתחילה במקום שבו ההבנה האנושית מגיעה אל קיצה. אבל, מה במישור הביטחון בקב"ה? אם אכן לעיתים התשובה של אבינו שבשמים היא "לא", כיצד ניתן לבטוח כי ניושע? ושמה נקבל תשובה שלילית?

17. בהקשר זה ראה למשל דברי רבנו יונה בביאורו לספר משלי פרק ג פסוק יא: "מוסר ה' בני אל תמאס" – "בבוא על אדם יסורים יחזק ויאמץ בביטחון וידע כי הם לטובתו יותר מן ההצלחה, שהיסורים מנקים אותו לעולם הבא והקב"ה יודע מה טוב לאדם באמת".

מקל עמו. אכן, התרופה לא נהיית פחות מרה, אבל הידיעה כי הוא נאהב ומושגח מעורדת, מקילה ומסייעת לשאת בכאב.

שיטת "החזון איש" בדברי הקדמונים

גישה זו של ה"חזון איש" אינה יחודית לו בלבד. הדברים מצויים כבר בספרי קדמונים. כך למשל:

(א) רבנו בחיי אבן פקודה בספרו "חובת הלבבות" (פרק א') מבהיר, כי ביטחון בה' אינו ביטחון כי משאלות הלב של האדם יתגשמו, אלא ביטחון כי ה' עושה מה שלפי שיקול דעתו הוא מכוון לטובת האדם¹⁸. רבנו בחיי מבהיר (בפרק ג'), כי לא כל מה שאדם חפץ בו הוא אכן לטובתו, ויש לעיתים "עושר שמור לבעליו לרעתו" (קהלת ה, יב)¹⁹. כמו כן, מבהיר רבנו בחיי כי לעיתים נגזר על הצדיק כי ימנע ממנו מזון עד שיטרח בו, וזאת כדי שימרק בעולם הזה את עוונותיו, שקדמו להיותו צדיק, כך שלא יגרע משכרו בעולם הבא, כפי שנאמר "הן צדיק – בארץ ישולם" (משלי יא, לא). נמצא כי הרעה המתרגשת על ראשו של הצדיק נעשית למעשה לטובתו הוא.

(ב) רבי אליעזר פאפו בספרו "פלא יועץ" (ערך "הבטחה") כותב כי:

"עניין הביטחון אינו שיבטח בה' שיעשה לו כל צורכו כרצונו ושלא תאונה אליו רעה.

שאם כה יהיה מבטחו לפעמים תכזב תוחלתו.

כי כמה צדיקים מעונים ומדוכאים ביסורין קשים וכו', וכהנה רעות רבות וצרות המתרגשות לבא לעולם.

אלא עיקר הביטחון שיבטח בה' שכל הנעשה מן השמים לטוב הוא, וה' יודע מה טוב לו.



18. ובלשונו: "מהו מהות הביטחון? הווי אומר מנוחת נפשו של הבוטח וסמיכת ליבו על זה שהוא בוטח בו שיפעל בעניין שהוא בוטח עליו באופן שטוב ויאה לו כפי דעתו של מי שבוטח בו מה יאה לאדם".

19. נוסח התפילה בברכת החודש הוא, כי "ימלא ה' כל משאלות ליבנו לטובה", שכן לא כל התגשמות של משאלה מיטיבה עם האדם, אלא שהוא אינו מודע לכך. על כן, מתפלל האדם, כי משאלות ליבו יתגשמו רק ככל שהם אכן יפעלו לטובתו ולא יהיו בבחינת "עושר שמור לבעליו לרעתו".

כי דרכם של בני אדם שאומרים 'לרע טוב ולטוב רע' (ישעיה ה, כ) אבל ה' יודע מהו טוב לו לעבודת ה' ולתיקון נפשו... ולא יהא טרוד לחשוב רבות מחשבות על תקנתו, ולהצטרע על מקרי הזמן, אלא יאמין באמונה שלמה, שהכל בידי שמים וכל אשר יחפוץ אלוקים יעשה לטובתו ואין מידו מציל".

ג) רבי משה חיים לוצאטו, בספרו "דעת תבונות" (אות נד), מתייחס לפסוק בישעיהו בו נאמר "אודך ה' כי אנפת בך" – אדם מודה לקב"ה על העונש שהשית עליו. הכיצד? אלא שהדבר מבואר בגמרא במסכת נדה דף לא ע"א: "דרש רב יוסף: מהו שכתוב 'אודך ה' כי אנפת בך' ישוב אפך ותנחמני? במה הכתוב מדבר – בשני בני אדם שיצאו לסחורה, ישב לו קוץ לאחד מהן – התחיל מחרף ומגדף. לימים שמע שטבעה ספינתו של חברו בים, התחיל מודה ומשבח. לכך נאמר 'שוב אפך ותנחמני'. על בסיס זה מבהיר הרמח"ל כי על האדם לבטוח בה', כי כל מה שקורה עימו נגזר ע"י ההשגחה העליונה ויתברר לימים כמכוון לטובתו, שכן 'אין לך מעשה קטן או גדול שאין תוכיותו כוונתו לתיקון השלם'. וכעניין שאמרו 'כל מאי דעבדין מן שמיא לטב' (כל מה שנעשה משמים – נעשה לטובה)²⁰. הרמח"ל מציין כי לעתיד לבוא יודיע ה' דרכיו לעיני כל ישראל ואז יראו הם "איך אפילו התוכחות והייסורים לא היו אלא הזמנות לטובה, והכנה ממש לברכה, כי הקב"ה אינו רוצה אלא בתיקון בריאתו". על כן, המשך דברי הנביא (ישעיהו) שם הם: "הנה א'ל ישועתי – אבטח – ולא אפחד". האדם המאמין בוטח

20. הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" על חנוכה, מאמר ב באות ה, מבהיר כי זהות בשורשן של מילים מלמדת על מכנה משותף בין התופעות שקיבלו ביטוי באמצעות מילים אלה. (הרב הוטנר מתייחס שם לשורש "הודה", המשותף להודיה בעובדות או באשמה, ולהודיה על טובה מלשון "תודה". כמו כן, ראה "פחד יצחק" על שבועות מאמר ח באות ו ביחס לשורש "פאר" וכן שם במאמר י"ח באות ה' ביחס לשורש "זמר").

בהתאם לעקרון זה מבהיר הרב דוד כהן (ראש ישיבת "כנסת ישראל" חברון), במאמר המובא בספרו של הרב יצחק גולדווסר "לששון ולשמחה" מאמר י"ג, כי השורש "נחם" כשהוא משמש למילים המבטאות עידוד והפחת תקווה וכמו ניחום אבלים, והשורש "נחם", כשהוא משמש למילים המבטאות חרטה ("וינחם ה' כי עשה את האדם", בראשית ו, ו), שואבים ממקור אחד, שכן נחמתו של אדם היא, כאשר הוא חוזר בו מראייתו את המאורעות כחורבן ורואה בהם בניין. שינוי היחס של האדם אל המאורעות הפוקדים אותו הוא מקור לעידוד ולתקווה. אדם מתנחם כאשר הוא מבין, שגם על מה שנחזה כעת כרעה הוא יוכל לימים לברך, בראיה לאחר: "ברוך הטוב והמיטיב".

בקב"ה, ואינו פוחד ממקרה רע, שהרי הכל, גם התלאות והייסורים, היו מכוונים לטובתו מלכתחילה.

הנה כי כן, בהתאם לשיטה זו נמצא, כי אין לאדם כל ביטחון כי אביו שבשמים לא יכריח אותו לשתות גלולה מרה ולמצות עד תום את כוס התרעלה. הביטחון אינו כי יהא לו טוב וערב, אלא שגם אם יהיה רע ומר, הרי שהדבר מכוון מאת ההשגחה העליונה ונועד להיטיב עמנו בסופו של יום – לפי חשבון שמימי כולל – הנשגב מביתנו.

גישה זו של "חובת הלבבות", "פלא יועץ" וה"חזון איש" מהווה אפוא נדבך חשוב באמונה. ואכן, החזו"א מבהיר כי:

"האמונה והביטחון אחת היא, רק האמונה היא המבט הכללי של בעליה, והביטחון המבט של המאמין על עצמו. האמונה בבחינת הלכה והביטחון בבחינת מעשה".

לאחר שמתרגשים צרה או אסון, יש באמונה זו כדי לחזק את רוחו של האדם אשר גורלו המר לו, כי הדבר בא מאת ה' ומכוון לטובתו הוא²¹.

אמונה בהשגחה אינה מקנה הרגשת ביטחון

עם זאת, מתעורר קושי ביחס לשיטה זו, בנוגע לתחושת הביטחון הבסיסית כי "הבוטח בה' חסד יסובבנו". אכן, בהתאם לגישה זו ושאותה נכנה להלן כ"שיטת החזון איש" בהיותה מפורסמת בשמו נמצא כאמור, כי הביטחון בה' מהווה אמצעי נוחם חשוב לאחר אסון ח"ו. אבל ביטחון במובן הפשוט, של אדם הניצב לפני אירוע גורלי וצועד לקראת העתיד בלב שקט ובנפש רגועה, אינו קיים לכאורה לפי שיטה זו, שהרי יתכן בהחלט כי לטובתו הוא, בחשבון שמימי כולל, צועד הוא כעת לקראת ימים של צער ומכאוב, ודבר אינו מבטיח לו כי ייטב לו.



21. כך מציין רבנו בחיי אבן פקודה בספר "חובת הלבבות" (שער "חשבון הנפש", חשבון כז) "חשבון האדם עם נפשו כשתבוא עליו ח"ו רעה, בגופו או בממונו, יקבל עליו הכל בשמחה כי 'כל אורחות ה' חסד ואמת לנוצרי בריתו ועדותיו' (תהילים כה, ז) – כי הרעה הבאה על האדם – אם היא למחול עוונו – היא אמת, ואם היא התחלה מאת האלוקים לתת תמורתה הגמול הטוב על סבלו – הניסיון – הוא חסד. על כן אחי, אל תתעלם לפקוד מחשבתך תמיד בעניין זה, ואז יחזק סבלך לאלוקים, ויקל מעליך בהעלות על ליבך צער הרעה ומרירות הסבל, ויורה על רצונך הטוב בגזירת האלוקים והתנחמך בו וביטחונך עליו...".

האומנם אין מקום לביטחון בה' – כפשוטו, העשוי להוות מקור לשלוות הנפש אף לפני אירוע גורלי?

כמו כן, במישור התחושתני צריכים ביאור דברי ה"חזון איש" שם, המציין כי הבוטח בה' מצוי במצב נפשי המונע ממנו את הילך הרוח המוביל לעשיית מעשים של יאוש, שסיכוייהם להועיל מועטים²². הן ה"חזון איש" מבהיר כי הביטחון אינו כולל הבטחה כי אך טוב וחסד יסובבהו כל ימי חייו, ויכול בהחלט להיות כי מצבו של האדם מחייב, על פי עקרונות ושיקולים שמימיים הנשגבים מביתנו, כי מר יהא גורלו. ובכן, בהעדר כל מקום לוודאות כי הקב"ה יושיעו מפני הצרה והמכאוב שבפניהם הוא ניצב, איזה הלך נפש ימנע מן האדם לחוש תחושות של יאוש, שמחמתן יטה לעשות כל מעשה, גם אם סיכוייו מועטים, כדי להציל את עצמו?

שיטת הסבא מנובהרדוק

כנגד דברי ה"חזון איש" נראה כי קיימת גישה החולקת לכאורה על דבריו ודוגלת בביטחון מוחלט של האדם, כי ה' יושיעו, ייטיב עימו ויספק לו את כל מחסורו. כך למשל:

ר' יוסף יוזל הורוביץ ("הסבא מנובהרדוק"), בספרו "מדרגת האדם" (עמ' רכב) מציין כי לא זו בלבד שביטחון אמיתי משמעו להיות סמוך ובטוח כי ה' יושיע אותו וישלח לו את צרכיו, אלא שבפועל זהו האמצעי הנכון לשם השגת צרכים אלו. בעל ביטחון אמיתי, בטוח שישגי כדי מחייתו – אף אם התנאים שסביבו רחוקים מכך, וביטחון זה בה', הוא המסייע בידי האדם להשיג את כל מה שהוא צריך לו לפי הרגלו ושלא יחסר לו מאומה. מי שיש לו ביטחון אמת מסוג זה, יושיעו ה' ויתן לו את כל צרכיו, אף בלא שאותו אדם יצטרך לעשות מעשה כלשהו מצידו.

בהקשר זה מביא ה"סבא מנובהרדוק" כדוגמא, מעשה באדם אחד והשמועה

22. ובלשונו של ה"חזון איש" שם: "בזאת יבחן אם פיו וליבו שווים, האם בוטח הוא באמת או אך לימד לשונו לצפצף: 'ביטחון, ביטחון, ובלבו לא קוננה: כאשר נפגש במקרה הדורש ביטחון, ואשר בשעה זו תפקידו של הביטחון לנהלו, להחלימו ולרפואתו, האם בשעה הקשה הלזו פנה אל הביטחון ויבטח בו, או דווקא בשעה זו לא פנה אליו, ופנה אל רהבים ושטי כזב, אל אמצעים מגונים ותחבולות שווא".

אומרת כי המקרה ארע עמו עצמו) שלא היה לו נר בלילה, והיה חזק בביטחונו ששיגי נר. וכך היה. באמצע הלילה בא אליו אדם אחד והביא לו נר²³. לפי שיטה זו, מוטל על האדם לבטוח בה' ולהאמין כי ה' ישיע אותו, וביטחון זה מוגדר על ידי ה"סבא מנובהרדוק" כאמצעי של השתדלות, שמוטל על האדם מצידו לעשותו.

ה"סבא מנובהרדוק" מפנה בהקשר זה לדברי רש"י (שמות טז פסוק לב): "שהיה ירמיהו מוכיחם, למה אין אתם עוסקים בתורה? והם אומרים נניח מלאכתנו ונעסוק בתורה מהיכן נתפרנס? הוציא להם צנצנת המן ואמר להם (ירמיהו ב, לא) 'הדור אתם ראו דבר ה'". 'שמעו' לא נאמר אלא 'ראו'. בזה נתפרנסו אבותיכם שהיו עוסקים בדברי תורה. אף אתם עסקו בתורה והקב"ה מפרנס אתכם מזה. הרבה שלוחים יש לו למקום להכין מזון ליראיו".

מדברים אלו נראה לכאורה, כי לא מדובר בביטחון, שגם אם יהיה רע, יאמין האדם כי בחשבון שמימי כולל הדבר מכוון לטובתו. מדובר לכאורה בביטחון שונה ומוחלט, לפיו מאמין האדם כי לבטוח בה' יהיה אכן כל הטוב שאליו יחל, צרכיו יסופקו ומשאלותיו תתגשמה.

שיטת הרשב"ם

במסכת בבא בתרא ודף צא ע"א, מצינו:

אמר רבי יצחק, אותו היום שבאה רות המואביה לארץ ישראל, מתה אשתו של בעז.

וזהו שאומרים: קודם שימות המת כבר עומד ומזומן הממונה על ביתו שיעמוד במקומו.

23. מעשה זה מזכיר את הגמרא במסכת כתובות דף טז ע"ב, שאליה נתייחס ביתר פרוט בפרק ג' להלן. שם מצינו כי רבא שאל אדם במה אתה סועד? והלה השיבו כי הוא בוטח בה' שזימן לו תרנגולת פטומה ויין ישן. בעודם מדברים הגיעה אחותו של רבא, שעיימה לא התראה מזה שנים, והביאה לו תרנגולת פטומה ויין ישן.

ביחס לכך מציין הרשב"ם:

"באה הגמרא להשמיענו שהקב"ה מקדים רפואה למכה, ויש לו לאדם לבטוח בקב"ה".

דומה לכאורה, כי הדברים שונים משיטתו של ה"חזון איש", שהרי לדעת הרשב"ם, מוטל על האדם לבטוח כי גם אם יארע לו רע מסוים, הרי שה' ידאג לו ולא יכהו מכה אנושה אלא – יקדים רפואה למכה. אבן, גם לדברי הרשב"ם, אין בידי האדם לבטוח כי לא יארע לו אסון, אך בכל זאת יש מקום לבטוח כי ה' לא יעזבהו, לא ימצה עימו את עומק הדין, אלא יקדים רפואה למכתו.

הדברים שונים לכאורה משיטת ה"חזון איש", לפיה אין מקור אף לביטחון זה, שכן יתכן שתבוא על האדם מכה שהיא אנושה – בלא שתקדם לה רפואה כלשהי.

ברם, גם שיטה זו אינה ברורה על פניה. אכן, גישה זו לפיה מוטל על האדם לבטוח כי אכן ה' ייטיב עימו, או יקדים רפואה למכתו, מחזקת מאוד את תחושת הביטחון בה', כגורם מעודד המשרה ודאות כי הנה ה' יעזור ויגן ויושיע לכל החוסים בו, ובכך נוסך רוגע על האדם הניצב בפני עתיד מסוכן ובלתי מוכרע. אבל, אמונה תמימה ופשוטה זו אינה מתיישבת לכאורה עם הקושי המתעורר במציאות, לאחר מעשה, עת שאנו רואים לעיתים, אדם אשר אסון פקד את ביתו – בלא שתקדם רפואה כלשהי למכה האנושה שספג. והרי בדיוק משום כך ציין רבי אליעזר פאפו בספרו "פלא יועץ" כי "עניין הביטחון אינו שיבטח בה' שיעשה לו כל צורכו כרצונו ושלא תאונה אליו רעה, שאם כה יהיה מבטחו – לפעמים תכזב תוחלתו". מהי תשובת הרשב"ם לקושי זה הנוצר כתוצאה מן הסתירה בין האמונה לבין המציאות?

הנה כי כן:

השיטה האחת (שיטת ה"חזון איש") מיישבת את המציאות עם האמונה התמימה ומגינה מפני משברי אמונה, לאחר אסון ח"ו, אך לכאורה נמצא כי תחושת הביטחון לפני מעשה אינה קיימת בהתאם לשיטה זו, וכאשר ניצב האדם בפני רגע גורלי בחייו אחוז פחד ומורא – אין מה שיבטיח לו כי אך טוב וחסד יסובבוהו.

לעומת זאת, השיטה השנייה ושיטת הרשב"ם, "הסבא מנובהרדוק" ואחרים, מחזקת מאוד את תחושת הביטחון שבאדם לפני מעשה, אך מה יהא גורל אמונתו של אותו אדם לאחר מעשה, אם תכזב תוחלתו והמציאות תטפח על פניו? מהו אם כן גדרו של הביטחון הראוי? הביטחון בנוסח "החזון איש", "חובת הלבבות" והאוחזים בשיטתם, או הביטחון בנוסח שאותו מצינו לכאורה בדברי הרשב"ם, "הסבא מנובהרדוק" והאוחזים בשיטתם?

האם שתי דרכי ביטחון לפנינו?

ושמא אין מחלוקת כה חריפה בין השיטות, שכן יתכן כי דברי הרשב"ם והאוחזים בשיטתו מתווים דרך מיוחדת של ביטחון המתאימה רק ליחיד סגולה, שלגביהם אין חשש שמא תיפגם אמונתם אם יחוו קושי ומכאוב? בהקשר זה יש לציין כי גם ה"חזון איש", (פרק ב, באות ז) מבהיר כי:

יש עוד ממידת הביטחון, כי על הבוטח שורה רוח קודש ומתלווה עמו רוח עוז המבשר לו כי אמנם יעזרהו ה', וכמו שאמר דוד המלך ע"ה 'אם תחנה עלי מחנה לא ירא ליבי, אם תקום עלי מלחמה בזאת אני בוטח', וזה עניין מתחלף לפי מעלת הבוטח ורוב קודשו"²⁴.

יתכן, אפוא, כי גם הרשב"ם מתייחס למי שמצוי בדרגה מיוחדת של ביטחון הראוי רק למצבים מיוחדים, או רק לאנשים שלמים ובעלי דרגה מיוחדת, וביחס לכך מסכים עימו ה"חזון איש".



24. הראי"ה קוק בספרו "עין איה" על מסכת ברכות דף י ע"ב מבהיר: "דרכי הביטחון הם שלמות האנושית. אמנם, הם נחלקים: הביטחון הפשוט - אם השעה צריכה לכך, או מצד אדם המעלה שראוי לכך - שיעשה נס. הביטחון התמידי - הוא להיות בוטח בה' שיעזרהו בהשתדלותו". לכאורה נראה מדבריו כי יש לצעוד בדרכם של הרשב"ם והרמח"ל גם ביחס לאדם הפשוט - ומשמעות הביטחון היא לבטוח שה' אכן יעזרהו בהשתדלותו. ההבדל היחיד בין איש המעלה לבין "הביטחון התמידי" הוא, כי את הצדיקים מושיע ה' בדרך נס ובלא השתדלות, ואילו על האדם שלא הגיע לשלמות מוטל לבצע מעשים של השתדלות טבעית כדי לקבל את השפע האלוהי. אבל, גם האדם הפשוט צריך לבטוח בה' כי אכן יעזרהו בהשתדלותו". האם דברים אלו אכן חלוקים על שיטת ה"חזון איש"?

"גם זו לטובה"

משהצגנו את השיטות השונות וביקשנו לעמוד על שורשי הדברים, נביא להלן שתי סוגיות תלמודיות, ונראה לכאורה כי הסוגיה האחת, המתיחסת לרבי עקיבא, עוסקת לכאורה בביטחון בנוסח ה"חזון איש" ו"חובת הלבבות". ואילו הסוגיה השנייה המתיחסת לנחום איש גמזו, עוסקת לכאורה בביטחון בנוסח הרשב"ם וה"סבא מנובהרדוק".

האומנם מצויה בפנינו מחלוקת תנאים? נפרט:

במסכת ברכות (דף ס ע"ב) מצינו:

אמר רב הונא אמר רב בשם רבי מאיר, וכן שנה את הדברים בשם רבי עקיבא:

לעולם יהא אדם רגיל לומר "כל דעביד רחמנא לטב עביד" (כל מה שעושה הקב"ה - לטוב עושה), כמו המקרה של רבי עקיבא בעת שהיה הולך בדרך.

בא רבי עקיבא לעיר אחת, חיפש מקום להתארח בו ולא נתנו לו.

אמר רבי עקיבא: כל דעביד רחמנא לטב (כל מה שעושה הקב"ה - לטוב).

הלך ולן בשדה.

היו עמו תרנגול, חמור ונר.

בא הרוח וכיבה את הנר. בא חתול ואכל את התרנגול, ובא אריה וטרף את חמורו.

אמר רבי עקיבא: כל דעביד רחמנא לטב.

בו בלילה באו גייסות ונפלה העיר בשבי.

אמר רבי עקיבא: לא אמרתי לכם כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא הכל לטובה?

(ואילו היה שוהה רבי עקיבא בעיר היה נופל בשבי. ה' עשה אפוא חסד עם רבי עקיבא עת שלא מצא מקום ללון בעיר ושהה בלילה בשדה.

כמו כן, אילו נשמע קול התרנגול או החמור או אילו דלק נרו, היו הגייסות מוצאים אותו בשדה.)

נמצא כי הצער והנזק הצילו מהפסד גדול עוד יותר, והיו הדברים - לטובה.

ר"ע בוטח כי הרע אף שהוא רע נעשה לטובתו

ודוק, כאשר מנתחים את המקרה האמור, נראה כי אכן נגרם לרבי עקיבא צער ונזק, שהרי החמור והתרנגול נטרפו וזהו נזק כספי. כמו כן, רבי עקיבא נאלץ ללון בשדה ונרו כבה, כך שרבי עקיבא הצטער עקב כך. אלא שבראיה לאחור התברר, כי כתוצאה מזנזים אלה נמנע אסון חמור עוד יותר. לפי שיטה זו נמצא כי אכן אדם אינו יכול לצפות כי לא יאונה לו כל רע, וכי ימצא מקום ללון או כי רכושו לא יינזק ונרו לא יכבה. אלא שעליו להאמין כי הכל היה לטובתו.

מן הסוגיה במסכת ברכות עולה אפוא, כי המונח "כל דעביד רחמנא לטב" וביטחון הצדיק כי חסד יסובבנו – אינו מה שנחזה בעיניו באותה עת לטוב לו ואין כל הבטחה כי ציפיותיו אלה לא יכזבו. הטוב שבו בטוח הצדיק הוא טוב מוחלט רק על פי חשבון שמימי כולל, שאינו מובן לאדם בעת התרחשות הדברים. הצדיק יודע כי מה שקורה עימו – לאו דווקא יגשים את משאלות ליבו. על כן, האמונה אינה נפגמת במאומה עקב פגעים הפוקדים את האדם, אף אם הוא צדיק כרבי עקיבא. אכן, לימים רואה הוא, כי לטובתו היה הדבר, אבל אין לכאורה כל מקום לביטחון כי יארע מה שנחשב בעיניו לטוב ומיוחל בטוח המייד.

דברים אלה תואמים לכאורה את הגדרת הביטחון על פי שיטת ה"חזון איש", שהרי בפנינו מצב שבו אדם נאלץ לבלוע את הגלולה המרה, אלא שהוא מאמין כי הדבר מכון משמים ונעשה, בסופו של דבר, לטובתו.

לעומת זאת, במסכת תענית רף כא עמוד א מצינו:

מדוע קראו לנחום "איש גם זו"? שכל ענין שהיה מגיע אליו היה אומר "גם זו לטובה".

יום אחד רצו ישראל לשלוח דורון לבית הקיסר. אמרו: מי ילך? ילך נחום איש גם זו, המלומד בנסים. שלחו בידו ארגז מלא באבנים טובות ומרגליות.

הלך ולן באכסניה אחת. בלילה קמו בעלי האכסניה נטלו את המרגליות ומלאו הארגז בעפר.

בא נחום לפני הקיסר, פתח את הארגז והראהו שהוא מלא

עפר. ביקש הקיסר להרוג את עם ישראל ששלחו את נחום, שכן אמר: צחוק עושים ממני היהודים. שמע זאת ואמר: גם זו לטובה.

בא אליהו הנביא ונדמה להם כאחד מהם, אמר להם: אולי זהו עפר מעפרו של אברהם אביהם, שזרק עפר על שונאיו ונהפך לחרבות, זרק תבן ונהפך לחיצים, שנאמר וישעיהו מא, (ב) "יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו".

היתה מדינה אחת שלא יכל המלך לכבשה. בדקו את העפר שהביא נחום במלחמתם עם מדינה זו וכבשוהו. הביאו את נחום לבית הגזים, ומלאו את הארגז שלו באבנים טובות ומרגליות ושלחוהו בכבוד רב.

כאשר שבו נחום ומלוויו מבית הקיסר, עצרו בדרכם חזרה באותה אכסניה שעברו בה בהליכתם. אמרו בעלי האכסניה לנחום: מה הבאת עמך לקיסר שגמל עמך כבוד כה רב? אמר להם: מה שלקחתי מכאן הבאתי לשם.

סתרו בעלי האכסניה את המבנה כולו והביאו את כל העפר לבית המלך.

אמרו למלך: העפר שהובא לכאן ע"י נחום – משלנו הוא. בדקו ולא מצאו שהעפר נהפך לחיצים, והרגו את האכסנאים הללו.

נחום בוטח בי אף מה שנראה רע הוא טוב גמור

ודוק, הקיסר העריך את נחום ואת עם ישראל על המתנה ה"מיוחדת" שקיבל מהם (עפר) ואשר הובילה את המלך לניצחונו במלחמה. לעומת זאת, אילו היה נחום מביא למלך ארגז מלא ביהלומים, לא היה ערך המתנה גדול כל כך בעיני המלך. "גם זו" – הרעה – נתבררה כטובה מוחלטת, ולא רק כרעה שהיא טובה יחסית לרעה הגדולה יותר שהיתה יכולה להתרחש. בפועל, לא

ניזוק נחום איש גם זו ולו לרגע אחד, ובזכות בטחונו המוחלט בה' נמצא כי מה שנראה במבט שטחי לרגע כרעה – לא היה מעולם רע, וגם לא רע יחסי, כי אם טוב גמור, וישועה גלויה. מסוגיה זו עולה לכאורה כי אמירת "גם זו לטובה" באה ללמד כי גם מה שנראה לכאורה כרע – אינו אלא טוב, כשהכוונה היא לטוב מוחלט ולא רק לרע המונע רעה חריפה יותר.

לפי שיטה זו נמצא לכאורה כי מוטל על אדם לבטוח בה' בנוסח הרשב"ם, דהיינו להאמין כי גם אם יארע לו רע מסוים, ידאג לו הקב"ה ולא יכהו מכה אנושה אלא יקדים רפואה למכה, כך שבסופו של דבר לא יארע לו רע מוחלט ואף לא רע יחסי, אלא מצבו אף ישתפר במידה רבה.

הנה כי כן, הסוגיה במסכת ברכות ביחס לרבי עקיבא, תואמת לכאורה לשיטת ה"חזון איש", ואילו הסוגיה במסכת תענית ביחס לנחום איש גם זו, תואמת לכאורה לשיטת הרשב"ם.

האם בפנינו מחלוקת סוגיות? ואם כן, כיצד יש להכריע?

מהו הביטחון המוטל עלינו?

למקרא שתי סוגיות אלו נשאלת השאלה – מהו הביטחון המוטל עלינו: האם עלינו לבטוח בנוסח רבי עקיבא או שמא מוטל עלינו לשאוף לדרגת הביטחון בה' של נחום איש גמזו? ושמא אין כאן מחלוקת ודרגתו של נחום איש גמזו, היא מידה המאפיינת רק צדיקים מיוחדים, אשר כלשון הגמרא ביחס לנחום איש גם זו – "היה מלומד בניסים", ואילו כל אדם רגיל יבטח בה' בנוסח רבי עקיבא?

הבחנות רבות ניתן להעלות בעת העיון בסוגיות התלמודיות, העשויות לפתוח צוהר להבנה מעמיקה של הנושא. ואכן, הנושא שבפנינו מורכב מאוד ונראה כי לא מן הראוי להסיק לגביו מסקנות מעיון שטחי בלבד – המתמקד רק בחלק מן המקורות. מן הראוי לבחון את העניין באופן רחב ולהביא, מהו ביטחון נכון בקב"ה:

אמונה תמימה כי ה' יעזור ויגן וישיע, כך שהשתדלותנו המעשית תועיל, צרכינו יתמלאו, משאלות ליבנו יתגשמו ותפילותינו יתקבלו, ואם לא מיד הרי שלאחר זמן, ולכל הפחות כי ה' יקדים רפואה למכה;

או שמא, ביטחון ראוי ונכון בה' משמעו, אמונה תמימה כי גם אם כרגע נראים לנו דברים כאסון – הרי שאין מקרה בעולם, כל הנעשה תחת השמש בא מעם ה' ולמעשה גם אם רע ומר הוא, באופן אנוש ומוחלט, הרי שהדבר נעשה בסופו של דבר לטובתנו, על פי עקרונות כוללים ושמימיים של שכר ועונש. בפרקים הבאים נבקש אפוא להביא מקורות בסיסיים שהעיון בהם חיוני לשם הבנת הנושא, והכל כמובן בשים לב לכך שמדובר בסוגיה, שאין אפשרות להכריע בה תוך מתן תשובות חד ערכיות. יפים בהקשר זה דבריו של הרב אביגדור הלוי נבנצל, בספרו "שיחות בתנ"ך" (תשמ"א), כי "כשם שידוע בתורת המדעים, שישנם מדעים מדויקים וישנם מדעים שאינם מדויקים, כך צריך לדעת שנושא הביטחון בה' הוא מסוג הנושאים שאליבא דאמת, אין בו הכרעה ברורה. הביטחון בה' אינו כמולד הלבנה, ואין אפשרות לומר לאדם שעליו לעבוד 'שש שעות ארבע דקות ושני חלקים'. 'עמימות' זו אינה נובעת מכך שבפנינו 'סברת אמונה'²⁵, שהרי לשאלות האמורות יש נפקויות מעשיות רבות כפי שעוד נראה להלן, אך כלשונו של הרב ש. וולבה בספרו "עלי שור" (חלק ב', שער רביעי, בהקדמה):

"להגיע לביטחון אמיתי היא חכמה עמוקה..."

אדם קטן כמו הכותב אינו ראוי כלל להכניס ראשו בהרים הגבוהים של מעלות הביטחון. אך תורה היא וללמוד אנו צריכים.

והנה, איננו צועדים לבדנו, כי תמכנו יתדותינו בדברי קדמונינו ז"ל, ויהי רצון שלא נטעה בביאור עומק כוונתם".

25. הרמב"ם, בפרושו למשנה במסכת סוטה פרק ג משנה ה מצייין: "כל מחלוקת שתהיה בין החכמים, שאינה באה לידי מעשה אלא שהיא אמונת דבר בלבד – אין צד לפסוק הלכה כאחד מהם". דברים דומים מצייין הרמב"ם בפירוש המשניות על מסכת סנהדרין פרק י משנה ג, וכן הוא מבהיר במסכת שבועות פרק א': "כל סברה מן הסברות שאינה באה לידי מעשה מן המעשים, שתיפול בה מחלוקת בין החכמים – לא נאמר בה הלכה כפלוני".

פרק ב - מבוא שני

האם הביטחון בה' מסיר פחד ומורא?

"כל העולם כולו גשר צר מאד
והעיקר - לא לפחד כלל"
(ר' נחמן מברסלב)

האם ביטחון בה' אמור להקנות תחושת שלווה והימנעות מפחד ומורא?¹
להלן נראה, מצד אחד, סוגיות ערוכות בתלמוד ודברי ראשונים, מהם עולה
כי ביטחון בה' מחייב את האדם - שלא לפחד כלל.
לאחר מכן, נביא שורה ארוכה של מקורות אחרים ובהם פחד של גדולי ישראל
בכל הדורות מפני העתיד הצפוי להם. הדברים יציבו על בן קושי ברור: על
שום מה ולמה פחדו גדולי המאמינים, על אף שבוודאי בטחו בה'? וכיצד
מתיישבים מקורות אלו עם ביטחון בה', כפי שהוא מוגדר ע"י הראשונים?
מה פשר הסתירה שאותה נמצא בין המקורות השונים המהווים לכאורה ציוני
דרך הפוכים?

הפחד כאיסור וסתירה לביטחון

נפתח במקורות המציבים את הפחד מפני עתיד בלתי מוכרע כסתירה לביטחון
בה':



1. לכאורה, אמורה התשובה להיות חיובית ומובנת מאליה בהתאם לגישת הרשב"ם, ה"סבא
מנוברהרדוק" וכיו"ב, שעליה עמדנו בפרק הקודם, כי ביטחון בה' הוא אמונה שה' יקדים
רפואה למכה, יעזור ויגן וישע לכול החוסים בו, והבוטח בה' חסד יסובבנו. הדבר פחות
ברור על פניו לכאורה לדעת הסוברים, כי דבר אינו מבטיח שלא נגזר על האדם חלילה
לשתות גלולה מרה עד תום, והביטחון בה' הוא אמונה שגם הדבר הנורא ביותר אינו תוצאה
שרירותית של גורל אכזר אלא פרי ההשגחה האלוקית. אכן, גם לפי שיטה זו מוטל על האדם
להאמין כי הכל נעשה בכוונת מכוון לטובת האדם, בסופו של דבר, על פי חשבון שמימי
כולל הנשגב מבינתו. על כן, יש לכאורה לומר כי אל לאדם לחשוש, מאחר שהכל בא מאת

א) רבנו יונה בספרו "שערי תשובה" (שער ג אות לב), מבהיר כי הביטחון בה' מחייב שלא לפחד כלל. מקורו של חיוב זה בפסוק מפורש (דברים ז, יז-יח) "כי תאמר בלבבך רבים הגויים האלה ממני, איכה אוכל להודישם, לא תירא מהם", (וכן (שם, כ, א) "כי תצא למלחמה על אויבך וראית סוס ורכב עם רב ממך, לא תירא מהם"²). מכאן מסיק רבנו יונה כי: "הזוהרנו בזה, שאם יראה האדם כי צרה קרובה, תהיה ישועת ה' בלבבו ויבטח עליה, כעניין שנאמר (תהילים פה, י) "אך קרוב ליראיו ישעו", וכן כתיב (ישעיהו נא, יב) "מי את ותיראי מאנוש ימות".

ב) במסכת סוטה (דף מד ע"א) מצינו מחלוקת בין ר' יוסי הגלילי ורבי עקיבא, ביחס למאמר הכתוב "מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו" (דברים כ, ח) – מיהו הירא ורך הלבב: "רבי עקיבא אומר, הירא ורך הלבב כמשמעו, שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה.

רבי יוסי הגלילי אומר, הירא ורך הלבב זהו המתירא מן העבירות שבידו". ומפרש הרמב"ן פסוק זה (דברים כ, ח): "על דעת רבי יוסי הגלילי, כאשר הבטיח הכהן שה' יושיעם ולא יפקד מהם איש, ראוי שיבטחו בו הצדיקים ויזהירו השוטרים את היראים מעבירות שבידם... ויהיה טעם פן ימות, שהוא יחשוב בלבו כן וינזק. ועל דעת רבי עקיבא הוא כמשמעו, כי מי שירא, אחר הבטחת הכהן, איננו בוטח בה' כראוי ולא יעשה לו הנס". כלומר, רבי יוסי הגלילי גורס כי מדובר במי שירא למות במלחמה מכיוון שחטא. פתרו מן המלחמה נובע אפוא מן החטא³.

ה' היודע טוב ממנו מה אכן מכוון לטובתו הוא. ועם זאת, אדם הניצב בפני עתיד בלתי מוכרע, כאשר דבר לא מבטיח לו כי לא ידע כאב, מחסור וצער, מטבע הדברים – פחד.

2. וראה ספר ה"חינוך" מצווה תקכה.

3. בהקשר זה מבהיר הרב א. דסלר ב"מכתב מאליהו", חלק ד' עמ' 234-233, כי פחד מפני מאורע חיצוני הוא השתקפות של חוסר ביטחון עצמי, וחשש שמא מעשיו אינם ראויים וכי חלילה מגיע לו להיענש ולהיפגע. ובלשונו: "אמרו רז"ל (ברכות ס ע"א) שרק החוטא מפחד שנאמר 'פתחו בציון חטאים' (ישעיה לג, יד), ובזוהר מבואר יותר, שהפחד בענייני העולם הזה אינו אלא דמיון, שנדמה לאדם שמפחד מפני סכנת העולם הזה, אך בקרב לבו האדם מפחד מפני חטאיו. כלומר, הפחד בענייני העולם הזה אינו אלא תחליף לפחד מפני החטא. כי אילו היה שלם בנפשו, בלי שום פגם, לא היה מפחד כלל. הדבק בדבקות גמורה אל ה' יתברך מה יש לו לפחד? ה' לי לא אירא, מה יעשה לי אדם' (תהילים קיח, וז)".

רבי עקיבא לעומת זאת סובר, על פי הסברו של הרמב"ן, כי עליו לחזור מן המלחמה – מכיוון שלא בטח בה' – וחוסר הביטחון הוא החטא⁴. נמצא אפוא כי לדעת הכל, הצדיק יכול וצריך להיות סמוך ובטוח כי יחזור בשלום מן המלחמה בלא פגע. פחד הוא ביטוי למציאות שלילית ונובע מחטא, או מחוסר ביטחון בה' העולה כדי חטא, ואילו הבוטח בה' – אינו פוחד.

ג) הרמב"ם במניין המצוות (מצוות לא תעשה נ"ח) אף מנה את הירא במלחמה – במניין העבירות מדאורייתא וזהו לא תעשה לירא מפני המלחמה⁵.

הפחד כגורם למפלה והביטחון כגורם להצלה

בדברי נביאים וכתובים הוקדשו פסוקים רבים לאסור את היראה ולהדגיש כי היא סותרת לביטחון בה' ועולה כדי עבירה, הגורמת כשלעצמה לאדם ליפול:

בספר משלי (כט, כה) נאמר: "חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב", ללמדך כי ע"י זה שיחרד האדם ויפחד ולא יבטח בה' – יגרום לעצמו ליפול, ואילו "בוטח בה' ישוגב" – כלומר, הביטחון בה' מהווה כשלעצמו מקור להצלה מפני צרתו.

בספר ירמיה (א, יז) כתוב: "אל תחת מפניהם פן אחיתך לפניהם"; במסכת ברכות (דף ס, ע"א): "יהודה בר נתן הלך מאחרי רב המנונא ונאנת. אמר לו רב המנונא: האם רוצה אתה להביא על עצמך יסורים? הרי כתוב 'כי פחד פחדתי וַיֵּאָתֶינִי, ואשר יגורתי יבא לי' (איוב ג, כג-כד), ובספר ישעיהו (נא, יב-יג) נאמר: 'מי את ותיראי מאנוש ימות ומבן אדם חציר ינתן, ותשכח ה' עושך..."

4. ביחס לכך באר הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק בספר "משולחנו של בית הלוי" (שמות טז, יח): "אחרי שהוא ירא – יכול להיות נלכד חלילה עבור זה, שכן מלחמתם של ישראל לא היתה בגבורתם – רק בביטחונם, וכמאמר הכתוב בישעיהו ו', ט"ו: 'בהשקט ובבטחה תהיה גבורתכם', וכתוב (תהילים קיח, ו): 'ה' לי לא אירא מה יעשה לי אדם; כיון שלא אירא' – לא יכול אדם לעשות לי מאומה".

5. מאידך הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם, (הוספת לאו י') וכן בעל "הלכות גדולות" (מצוות לא תעשה, רסא) מציינים כי הלאו אינו טמון בפחד עצמו אלא – בנסיגה משדה הקרב: "מצוות לא תעשה, שלא ימנע מלשוב, שלא ימס את לבב אחיו כלבבו".

ותפחד תמיד...'. ומבהיר הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק ומחבר הספר "בית הלוי"⁶ כי היראה מבשר ודם נובעת משכחת ה', שהרי אם היה האדם בוטח כי כל הקורה בעולם בא מה' ואין לשום אדם יכולת לשנות גזרתו כחודה של מחט, לא להקדימה ולא לאחרה, כמאמר הכתוב איוב (כג, יג): "והוא באחד ומי ישיבנו" – הרי שממילא אין לו לירא משום אדם, שהרי אף אחד אינו יכול לעולל לו כל רע אם לא נגזר הדבר מלכתחילה מלמעלה, וכמאמר הכתוב (תהילים קיח, ו): "מה יעשה לי אדם", וכתוב (איוב ל"ד, כ"ט): "והוא ישקיט ומי ירשיע".

הרב חיים שמואלביץ מציין את האמור בספר מלכים (מלכים ב, פרק ו, טו-יח) כדוגמא לעקרון זה לפיו תנאי להצלה הוא הביטחון בה', המסיר כל פחד ומורא, שכן הפחד הוא מקור האסון, ואין עושים נס להציל את מי שנפחד ונבהל. ובלשונו:

אמר הכתוב 'מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו, ולא ימס לבב אחיו כלבבו' (דברים כ, ח), והרמב"ן בפירושו שם הביא דעת בעל הלכות גדולות, כי זו מצוות לא תעשה, שלא ימנע מלשוב, שלא ימס לבב אחיו כלבבו. ונראה, שדין זה לא נאמר במלחמה דווקא, אלא שכל הירא ורך הלבב שאינו הולך בדרכי האמונה והביטחון והריהו עלול להמס את לבב אחיו כלבבו, אל יהא מצוי בין אחיו אלא ילך וישוב לביתו' ולא יראה איש ברפיון ידיו...

ובספר מלכים (מלכים ב, פרק ו, טו-יח) מצינו:

וישכם משרת איש האלוקים לקום ויצא והנה חיל סובב את העיר וסוס ורכב. ויאמר נערו אליו אָהָה אָדְנִי איכה נעשה. ויאמר אל תירא כי רבים אשר איתנו מאשר אותם.

6. בספר "משולחנו של בית הלוי", על שמות טז, יח. ה"בית הלוי" מוסיף ומבהיר, כי "גם בעת אשר שולט האדם באדם לרע חלילה – יבין כי הכל מאת ה', ואין האדם שהוא רק השוט אשר באמצעותו מעניש ה' את החייבים בדין, וכמאמר הכתוב ישעיה (ו, ה): 'הוי אשור שבת אפיל', וכתוב עוד שם (ו, טו): 'היתפאר הגרון על החוצב בו'. ואם כן, כשהאדם מבקש אז תחבולות ומתחנן לרודפו ואינו נותן ללבו לבקש מאת ה' – הרי זה דומה למוכה שבוכה ומרבה תחנונים בפני השוט".

ויתפלל אלישע ויאמר ה' פקח נא את עיני ויראה. ויפקח ה' את עיני הנער וַיֵּרָא והנה ההר מלא סוסים ורכב אש סביבת אלישע. וירדו אליו ויתפלל אלישע אל ה' ויאמר הֲךָ נא את הגוי הזה בסנוורים. ויכם בסנוורים כדבר אלישע.

והנה, כל נס הסוסים ורכב האש שירדו סביבות אלישע היה לכאורה מיותר לגמרי, שהרי חיל אדם הוכה בסנוורים מבלי יכולת לעשות מאומה, ונס זה הצילם. מפני מה הוצרכו לנס לראות 'כי רבים אשר איתנו מאשר אותם?' והרי הרבים אשר אותם, חסרי אונים והולכים בחושך ואין להתירא מהם? עיין שם בפירוש הרד"ק, שפקח הקב"ה את עיני הנער והראהו הסוסים ורכב האש:

לחזק את ליבו שלא יפחד... לפי שאין עושים נס להציל מי שנפחד ונבהל, כי עצם פחדו ובהלתו היא הסכנה הגדולה ביותר עבורו, ולכן היה צורך בטרם כל להרגיעו, ורק אז יהא ראוי להצלה.

בדומה לכך מצינו בתלמוד כי פחד משקף חטא וסתירה למציאות של ביטחון בקב"ה. כך מצינו במסכת ברכות (דף ס ע"א): מעשה בתלמיד אחד, שהיה הולך בשוק של ציון אחרי רבי ישמעאל בנו של רבי יוסי. ראה רבי ישמעאל את התלמיד שהוא מפחד. אמר לו: חוטא אתה, שנאמר (ישעיהו לג, יד) 'פחדו בציון חטאים'. שאל התלמיד, והרי כתוב (משלי כח, יד) 'אשרי אדם מפחד תמיד?' השיב לו רבי ישמעאל, כי פסוק זה מתייחס לדברי תורה, ומשמעו כי אשרי אדם המפחד תמיד שמא ישתכחו ממנו דברים שלמד ועל כן מרבה לחזור עליהם. אך פחד מפני אסון פיזי הינו נחלתם של חוטאים בלבד.

יתירה מכך מצינו שם: "מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך ושמע קול צווחה בעיר. אמר, מובטח אני שאין זה בתוך ביתי, ועליו הכתוב אומר (תהילים קיב, ז) 'משמועה רעה לא יירא, נכון ליבו בטוח בה'". נמצא אפוא לכאורה, כי מי שבטוח בה' אינו ירא משמועה רעה או משואת רשעים כי תבוא פתאום, ואף כאשר הוא שומע כי התרחש אסון בעירו, ליבו סמוך ובטוח כי הצרה לא נחה בחלקו, שהרי הוא בטוח בה' כי ייטיב עמו.

דברים דומים מוצאים אנו גם בדברי הראשונים:

ב"אורחות צדיקים" (שער הדאגה) מסוכמים הדברים באחת, כי:

"הדאגה – זאת המידה רעה היא ברוב ענייניה... ואמר אחד מן החכמים: איני מוצא כלל באנשי נפשות העליונות סימן דאגה.

הדואג על עולם הזה להשיג מאומה, הוא מגונה מאוד והיא (הדאגה) לא נמצאת כלל באנשים הבוטחים בה' ומאמינים בו".

רבנו יונה בביאורו למשלי פרק ג, כו:

"ונאמר 'מי האיש הירא ורך הלבב' (דברים כ, ח), פירוש – הירא עד שהוא רך הלבב, כי גברה יראת העם והוא חרד בראותו רוב מתניהם. ויתכן שהוא מאמין באמת כי הכל ביד ה' אבל אם מפני שלא גדל נפשו בענין מדרגת הביטחון רך לבבו ונחת טבעו וגם מהתגבר חולשת טבעו ומורך לבבו.

העניין המכוון במה שנאמר: 'חרדת אדם ייתן מוקש' ומשלי כט, כה).

החרדה שיחרד מן האדם היא חטא נפשו ונותן מוקש ומגברת האויב ומקרבת הצרה עליו. כי ראוי לאדם שלא יחרד מזרוע בשר ודם ויכין יראת לבו בה'.

יבוטח בה' ישוגב' (שם) – מן הצרה בשכר הביטחון, אע"פ שהיתה הצרה ראויה לבא עליו. והוא שנאמר אחריו 'רבים מבקשים פני מושל ומה' משפט איש' (משלי כט, כו). וכן 'מי את ותיראי מאנוש ימות' (ישעי' נא, יב). כי זה משפלות הנפש, ונתבאר שם, כי הירא מן האדם שוכח את ה', שנאמר 'ותשכח ה' עושך' וגו', פירוש – בראותך את הצרה קרובה ומוכנת ונבצרה מאוד מזימת הצלתה ואיה חמת המציק, היה לך להעלות על לבך כי גם פעמים רבות מצאתך כזאת וזרח אור ישועת ה' ונפלאותיו".

בדומה לכך מציין רבנו בחיי אבן פקודה, בספרו "חובות הלבבות", בהקדמה ל"שער הביטחון":

מתועלויותה של מידת הביטחון בה' בעולם הזה היא: שקט נפשי מדאגות העולם הזה, ומנוחה מטרדת הנפש, והרי הוא במצב נחת ורגיעה וביטחון מן העולם, כמאמר הכתוב: 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שורשיו' (ירמיהו יז, ז-ח), וכן, מנוחת גופו מן המסעות הארוכים המבלים את הגוף ומחישים את קץ האדם, שנאמר 'עינה בדרך כוחי קיצר ימי' (תהילים קב, כד).

נמצא אפוא, כי פחד סותר לחלוטין לביטחון בה'; הוא נשלל מכל וכל, ואף מהווה ציפיה המגשימה את עצמה חלילה? בעוד ש"והבוטח בה' חסד יסובבנו" (תהילים לב, י) ואין לו מקום לירא מכל רע.

הפחד נמצא גם בצדיקים

לעומת זאת, מוצאים אנו שורה ארוכה של מקורות אחרים ובהם פחד של גדולי ישראל בכל הדורות מפני העתיד לקרות להם. נביא להלן את המקורות השונים, ולאחר מכן, בפרקים הבאים, ננסה להבין את פשר הסתירה המתעוררת לכאורה:

א) יעקב מקבל הבטחה מהקב"ה (בראשית כח, טו): "והנה אנוכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך והשיבותיך אל האדמה הזאת". על אף זאת, כאשר ניצב יעקב בשעת מבחן, ועשו הרשע בא לקראתו וארבע מאות איש עמו, נאמר בפסוק (בראשית לב, ח): "ויירא יעקב מאד ויצר לו, ויחץ את העם אשר אתו ואת הצאן ואת הבקר והגמלים לשני מחנות".

הכיצד זה, היה יעקב ירא מפני עשיו ולא בטח בקב"ה?

7. ביחס לציפיות המגשימות את עצמן ראה גם ברכות דף נה ע"ב דברי רבי בנאה: "עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים, ופעם אחת חלמתי חלום והלכתי אצל כולם, ומה שפטר לי זה לא פתר לי זה - וכולם נתקיימו בי, לקיים מה שנאמר: כל החלומות הולכים אחר הפה". שואלת הגמרא היכן נאמר כי "כל החלומות הולכים אחר הפה" - האם יש פסוק כזה? על כך משיבה הגמרא בחיוב "דאמר רבי אלעזר: מנין שכל החלומות הולכין אחר הפה - שנאמר (בראשית מא, יג) 'ויהי כאשר פתר לנו כן היה'. וראה גם בשו"ת הרשב"א חלק א' סימן תרנב, כי מי שמאמין בשליטת הכוכבים והמזלות נופל באמת תחת ממשלתם. כמו כן ראה רבנו בחיי אבן פקודה, ב"חובות הלבבות" שער רביעי המציין כי "אם איננו בוטח באלוקים בוטח בזולתו, ומי שבוטח בזולת ה' מסיר האלוקים השגחתו מעליו - ומניח אותו ביד מי שבטח עליו".

ב) משה, אדון הנביאים, ירא מפני הרעה שעלולים להסב לו בני אדם, עקב מעשה שעשה, שהרי כאשר הרג את המצרי מצינו (שמות ב, יד-טו) "וירא משה ויאמר, אכן נודע הדבר... ויברח משה מפני פרעה". מדוע ברח משה ממצרים ולא שם בה' מבטחו? שמא תאמר, כי נקט בצעדי זהירות מחויבים. אך עדיין יש להבין – מדוע היה משה ירא? והיכן הביטחון בה? ואם תאמר כי כך נהג משה בטרם שה' נגלה אליו, הרי שאף בעת ההתגלות האלוקית למשה מצינו, כי כאשר ציווה עליו ה' להשליך את המטה אשר בכפו ארצה, והמטה הפך לנחש, תגובתו של משה היתה (שמות ד, ג): "וינס משה מפניו".

מדוע פחד משה ולא בטח בקב"ה שבפניו ניצב?

ג) אליהו הנביא פחד כשאיימה עליו איזבל, שנאמר (מלכים א' יט, ג): "וירא ויקם וילך אל נפשו". מדוע פחד אליהו הנביא? והיכן בטחונו בקב"ה?

אין סומכין על הנס

לגבי שמואל הנביא מצינו (שמואל א טו, א-ב): "ויאמר ה' אל שמואל עד מתי אתה מתאבל אל שואל... מלא קרנך שמן ולך אשלחך אל ישי בית הלחמי כי ראיתי בבניו לי מלך. ויאמר שמואל, איך אלך ושמע שואל והרגני. ויאמר ה', עגלת בקר תיקח בידך ואמרת לזבוח לה' באתי".

לכאורה, דו שיח זה לא מובן לחלוטין: ה' שולח את שמואל, והוא מצידו נרתע מלעשות את דבר ה' ומשיב לקב"ה, כי הוא מפחד מבן אנוש? הכיצד זה חשש שמואל מפני שואל ולא בטח בקב"ה שהוא שלוחו? ודוק, כי אף הקב"ה לא השיב לשמואל בלשון: "היפלא מה' דבר" (בראשית יח, יד) אלא נתן לו תחבולה להסוות את מעשיו. ואיה הביטחון?

שאלה זו מצויה כבר בגמרא ובמסכת קידושין דף לט ע"ב, ביחס למקרה של אב, ששלח את בנו לטפס על הגג ולעשות שם מצווה של שילוח הקן. והנה, על אף שכיבוד אב ואם ושילוח הקן הן שתי המצוות היחידות שלגביהן הובטח בתורה "והארכת ימים" – נפל הבן מהגג ונהרג. הגמרא מבחירה, כפי שראינו לעיל, כי אלישע בן אבויה טעה בעניין זה ויצא מחמתו לתרבות רעה, אך בפועל פירוש הפסוק "למען ייטב לך" אינו מכוון לעולם הזה אלא לעולם שכולו טוב, ופירוש הפסוק "למען יאריכון ימך" מכוון "לעולם שכולו ארוך",

וממילא מכיוון שאין הפסוקים הללו מבטיחים אריכות ימים בעולם הזה, לא היה במקרה זה כדי להוות סתירה ליסודות האמונה. עם זאת, מקשה הגמרא, הרי הכלל הוא כי "שלוחי מצווה אינם ניזוקים לא בהליכתן ולא בחזרתן", הכיצד אם כן נפל הבן ונהרג עת שעסק במצווה? על כך מתרצת הגמרא, כי הבן עלה לגג באמצעות סולם רעוע, ובמקום שבו יש גורם סיכון – לא נאמר הכלל של "שלוחי מצווה אינם ניזוקים" ואדרבה, חל הכלל לפיו "אין סומכים על הנס"⁸.

בדרך זו מבהירה הגמרא גם את פחדו של שמואל הנביא מפני שאול המלך, עת שה' שלח אותו להמליך את דוד. הגמרא תמחה מדוע חשש שמואל הנביא מפני שאול ולא בטח בה'? וכיצד נרתע שמואל מעשות את דבר ה' והשיב לה' כי הוא מפחד מבן אנוש? אלא שבמקום שבו שכח היזק חל הכלל לפיו אין סומכין על הנס.

ברם, בהתאם להסבר זה נמצא לכאורה, כי דווקא במקום שבו ניצב אדם בנקודת מבחן אמיתית בחייו, בעמדו בפני סכנה קיומית, אין לו דבר שיבטיח לו כי חייו אכן ינצלו (גם לא כשמדובר בשליחות ה' לנביאיו), שהרי שכח היזק.

וכך נמצא, כי כאשר אדם ניצב לפני יציאה למלחמה, ששם בוודאי ובוודאי



8. אפילו בבית המקדש שהיה מקום התרחשותם של ניסים קבועים – נעשו הפעולות על פי דרך הטבע, ולא סמכו על הנס. בהקשר זה נציין במיוחד את דברי רש"י במסכת שבת (דף כב ע"ב דיבור המתחיל "ובה היה מסיים") המבהיר כי התורה הורתה להדליק את שבעת קני המנורה על אף שהנר השביעי לא כבה – "דלא סמך קרא אניסא" (הפסוק עצמו אינו סומך על הנס). בהקשר זה ראה עוד דבריו של רבי יוסף טוב ליפמן הלר בספרו "תוספות יום טוב", בתחילת מסכת דמאי דיבור המתחיל "החומץ שביהודה", כי בריש מסכת יומא מצינו שהתקינו ממלא מקום לכהן הגדול שמא יארע לו פסול ביוה"כ, ולא סמכו על האמור במסכת אבות (פרק ה משנה ה) "עשרה ניסים נעשו לאבותינו בבית המקדש... לא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים". כמו כן, במסכת שקלים (פרק ו משנה ד) מצינו, כי בסמוך לכבש המזבח היה שולחן משיש ולא מכסף, כדי שלא יסריח בשר הקרבנות, ולא סמכו על הנס המובא במסכת אבות שם כי "לא הסריח בשר הקדש מעולם". בנוסף, מובא ברש"י (מסכת שבת דף קכד ע"א) דיבור המתחיל "משום אעפושיו", כי עשו קנים בין מערכות לחם הפנים כדי שלא יתעפש, ולא סמכו על הנס האמור במסכת אבות כי "לא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים". כמו כן מצינו במסכת שקלים (סוף פרק ד) כי כאשר רכשו יין לשם הבאת נסכים לבית המקדש, היו מתנים עם המוכר כי אם יחמיץ היין יוכלו להחזיר אותו למוכר, ולא סמכו על הנס המובא במסכת פסחים (דף מב ע"ב) כי היין שהביאו מיהודה לא היה מחמיץ.

שכיח היזק – אין מה שיסיר מורא מלבנו. הכיצד מתיישבים הדברים הללו עם רצף המקורות דלעיל?

אסור לאדם להכניס עצמו לסכנה

יתר על כן יש על האדם צווי מפורש לבל יסמוך על הנס ויכניס עצמו למצבי סכנה בהסתמך על ביטחון כי ה' יושיעו⁹.

מקרא מפורש הוא (דברים כב, ח) כי אדם חייב לעשות מעקה לגו "ולא תשים דמים בביתך". ביטחון בה' אינו בא במקום מעקה, ואסור לאדם להכניס עצמו למקום סכנה.

בגמרא במסכת שבת ודף לב ע"א נאמר: "לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה ויאמר עושין לי נס, שמא אין עושין לו נס, ואם תימצי לומר עושים, מנכין לו מן זכויותיו".

רבי חיים חזקיה מדיני, בספרו "שדי חמד" (מערכת האלף, שירי הפאה כלל לד) מציין בהקשר זה מספר מקורות הלכתיים, ובין השאר מביא בשם "ספר חסידים", כי מוהל אינו מחויב ללכת למקום סכנה כדי למול, על אף המצווה שבדבר, שהרי אם יש סיכון לילד אין מלים אותו – ואם כן כל שכן שהמוהל לא יסתכן לשם כך.



9. במסכת פסחים (דף ח ע"ב) פטרו את הבודק חמצו מלבדוק בחור הבית שבינו לבין רשותו של נכרי, שמא יבוא לכלל סכנה. המאירי במסכת פסחים דף ח' ע"ב מבהיר בהקשר זה כי הכלל לפיו "שלוחי מצווה אינם ניוזקים" לא נאמר אלא לענין שאין לו לאדם להפקיע עצמו מן המצוות מפאת דברים שאינם מצויים או מתוך רכות הלב. אך ביחס לנזק שכיח אין סומכים על הנס. וראה גם קידושין דף ל"ט עמוד ב' כי כל מקום שבו שכיח היזק אין סומכים על הנס. המאירי בפרושו למסכת יומא דף י"א עמוד ב' מבהיר כי: "אין הקב"ה רוצה שיהא אדם מוסר עצמו לסכנה ויסמוך על הנס בשביל קיום מצווה".

כמו כן, מצינו במסכת פסחים (דף ס"ד עמוד ב') כי אביי ורבא נחלקו בשאלה האם ננטו אמצעי זהירות (של נעילת דלתות העזרה) עת שנדחקו הבריות ונקהלו בבית המקדש להקריב קרבן פסח, ונפסקה ההלכה כדעת רבא שאין סומכין על הנס. בעניין זה ראה רמב"ם הלכות קרבן פסח פרק א' הלכה י"א, שפסק כי נועלים את דלתות העזרה ולא סמכו על הנס כי הדלתות יינעלו מאליהן. המאירי בפירושו לגמ' שם מבאר כי לא נאמר הכלל לפיו "שלוחי מצווה אינם ניוזקים", אלא לענין שאין לו לאדם להפקיע עצמו מן המצוות מפאת דברים שאינם מצויים או מתוך רכות הלב. בפירושו למסכת יומא דף יא ע"ב כותב המאירי כי אין הקב"ה רוצה שיהא אדם מוסר עצמו לסכנה ויסמוך על הנס בשביל קיום מצווה". וראה גם בגמ' קדושין לט ע"ב "וכל היכא דקביעא היזקא לא סמכין אניסא".

ה"שדי חמד" (מערכת האלף כלל יח) מביא עוד בשם ספר "טהרת המים" כי אסור לאדם להסתכן וללכת למקום סכנה, אף כדי לקדש שם שמים, שכן אין לסמוך על הנס. ועל אף שהתורה אמרה כי על שלוש עבירות ועבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים) "ייהרג ועל יעבור", הרי שרק בדיעבד, אם כבר נקלע למצב זה, מצווה עליו לקדש שם שמים ברבים וליהרג. אבל, אסור לאדם להביא עצמו מלכתחילה למצב של סכנה שבו עליו לקדש שם שמים וליהרג¹⁰.

ה"שדי חמד" מבהיר כי מטעם זה לא כתבה התורה את המעשה שעשה אברהם באור כשדים, עת שקידש שם שמים ונמסר להריגה בכבשן האש. מאורע חשוב זה כלל לא נכתב בתורה, כדי שאנשים לא יבואו להכניס עצמם למצב סכנה שכזה מרצונם.

כמו כן מציין ה"שדי חמד" כי בעת שסרקו את בשרו של רבי עקיבא במסרקות של ברזל, אמר "כל ימי הייתי מצטער על המקרא של 'ואהבת את ה' בכל נפשך - אפילו נוטלים את נפשך' - מתי יבוא לידי ואקיימנו"¹¹. מדוע הצטער ר' עקיבא ולא יזם מאורע שבו יגשים את הציווי הזה? אין זאת אלא כי אף לצורך קידוש שם שמים - אסור לאדם להסתכן מרצונו תוך ביטחון כי ה' יושיעו, כפי שעשה אברהם באור כשדים.

יעקב אבינו חשש לשלוח את בנימין למצרים וציין (בראשית מב, לח) "כי אחיו מת והוא לבדו נשאר, וקראהו אסון בדרך אשר תלכו בה", ומבהיר רש"י ועל בראשית מב, דז: "ובבית לא יקראנו אסון? אמר רבי אליעזר בן יעקב מכאן



10. בהקשר זה מובאת ב"שדי חמד" תמיהה על המובא בספרו של רבנו בחיי אבן פקודה, "חובות הלבבות", השער העשירי ושער אהבת ה' יתברך, פרק ו, כי הירא את ה' לא יירא משום דבר זולתו, "כמו שסיפר אחד החסידים שמצא את אחד היראים כשהוא ישן באחד המדבריות. אמר לו, וכי אין אתה מתיירא מן האריה כשאתה ישן במקום כזה? אמר לו, אני מתבייש מפני ריבוני אם יראה אותי שאני מתיירא מזולתו". והדברים תמוהים: במה עדיף הוא על יעקב אבינו, אשר היה ירא מעשו ולא התבייש מקונו שיראה כי היה ירא ממשוהו זולתו?

11. ברכות דף סא ע"ב: "בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך - אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו. ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך ב'אחד' עד שיצאה נשמתו ב'אחד'. יצאה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד".

שהשטן מקטרג בשעת הסכנה"¹². וככלל מצינו במסכת בבא בתרא ודף כא ע"א, כי אין מוליכים ילד מעיר לעיר לשם לימוד תורה. מבהיר רש"י: "שמא יזק בדרכים, שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, שנאמר (בראשית מב, ד) 'פן יקראנו אסון'". הדין הוא על כן כי אדם יכול לכפות על בני אותה עיר להושיב מלמדי תינוקות בעירו.

הנה כי כן, גם במסגרת עולם ערכים שבו מצויה מצווה יסודית של ביטחון בה', מצווה האדם לחיות חיים מלאי חששות ועליו לנקוט בכללי זהירות מדוקדקים – אף כאשר עומד על הפרק ערך עליון כגון לימוד תורה או קידוש ה'.

ממקורות אלו (ועוד רבים אחרים) עולה לכאורה, כי לא זו בלבד שעל האדם לעשות מעשה כדי להימנע ולהינצל ממצבים של סכנה קיומית, אלא שתחושותיהם של גדולי ישראל במצבי סכנה קיומית היו של יראה ופחד. הכיכוד מתיישבים מקורות אלו עם המקורות שעליהם עמדנו קודם לכן? ובכלל, האם הביטחון בה' מסיר כל דאגה ומשקיט פחד ומורא מכל סוג, או שמא אין הדבר אמור ביחס לכל סוג של פחד וביחס לכל מצב של סכנה קיומית? מהם גדריו הנכונים של הביטחון בה'? מהי תחושת הביטחון שתלווה את האדם המאמין ותפעם בו בעת שהוא ניצב בפני מצבי משבר וסכנה קיומית? נדון בשאלות אלה בפרקים הבאים.

12. בדומה לכך מצינו בדברים כג, י: "כי תצא מחנה על אויבך ונשמרת מכל דבר רע" מבהיר רש"י: "שהשטן מקטרג בשעת הסכנה".

פרק ג – מבוא שלישי

ביטחון בה' והשתדלות טבעית

האם השתדלות טבעית של אדם היא בגדר חובה המוטלת עליו או שמא היא רק בגדר היתר לאדם להשתדל אך אין לו חובה לעשות כן? מתי חייב אדם לסמוך ולבטוח כי הקב"ה ימציא לו את צרכיו ואימתי עליו להשתדל בעצמו להשיג את מבוקשו? מהי מידת ההשתדלות שמוטל על אדם לעשות לשם סיפוק צרכיו?

בפרק זה נדון במתח הקיים לכאורה בין בטחון בה' לבין חובתו של אדם לעשות מעשים של השתדלות טבעית:

מחד גיסא נראה להלן שורה של מקורות לפיהם הגזירה האלוקית של "ביזיעת אפיך תאכל לחם", מטילה על האדם חובה לעשות מצידו מעשים של השתדלות טבעית כתנאי לקבלת ברכת ה'. כלומר, מוטל על האדם לנקוט בכל הפעולות והאמצעים הדרושים על פי דרך הטבע, כדי להשיג את הדברים שהוא מבקש להשיגם, ואם לא יעשה כן, לא תוכל ברכת ה' לחול עליו.

בהתאם למקורות אלה יש לבחון את השאלה הבסיסית: אם תנאי לקבלת ברכת ה' הוא השתדלות טבעית מלאה מצד האדם – במה יתבטא בטחונו בה'?

לכאורה התשובה לכך היא, כי הביטחון בה' מחייב, למעט בהשתדלות הטבעית של האדם להשיג את מבוקשו. אך אם כן תתעורר השאלה: מהו שיעור ההשתדלות הטבעית שחובה על האדם לעשות, ומאיזה שלב תיהפך הפעילות לפגיעה במידת הביטחון בה'?

מאידך גיסא, נראה להלן שורה של מקורות לפיהם אין לכאורה מקום כלל למעשים של השתדלות טבעית. לפי מקורות אלה נמצא לכאורה כי הבוטח בה' חייב להימנע מכל מעשה מצידו, תוך שהוא מאמין כי ה' לבדו יספק את כל צרכיו.

בהקשר זה יש לבחון: האם דרישה זו, שלא לעשות כל השתדלות טבעית,

נכונה ביחס לכל אדם בכל דרגה רוחנית, ואם קיימת הבחנה כאמור יש לדעת, כיצד נקבע מהי מידת השתדלות המוטלת על כל אדם ואדם? בפרק זה נביא את עיקרי המקורות, המהווים לכאורה ציוני דרך שונים זה מזה ונעמוד על הגישות השונות העולות לכאורה מן המקורות הללו. לאחר שתוצבנה השאלות המתבקשות מעיון במקורות השונים, נפנה בפרקים הבאים לניתוח הסוגיה, לאור דברי הראשונים, ונראה כי בסופו של דבר תוצב בפני המעיין משנה סדורה, על פי העיקרון העולה מכלל המקורות ומשיבוץ כל אחד מהם במקומו, בבחינת "איש על מחנהו ואיש על דגלו".

ג(1). השיטה הראשונה – הבוטח בה' אינו עוסק כלל בהשתדלות טבעית

נפתח במקורות לפיהם מחייב הביטחון בקב"ה להימנע מעשיית מעשים של השתדלות עצמית תוך שהאדם מטיל את כל יתרו על ה' כי ימלא את כל צרכיו, בבחינת "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" (ירמיהו ב, ב).

פרשת המן – פרנסה מן השמים

בני ישראל הצטוו ליטול צנצנת ולהניח בה למשמרת מין המן, שירד להם במדבר. וכך נאמר (שמות טז, לב): "ויאמר משה, זה הדבר אשר ציוה ה' מלא העומר ממנו למשמרת לדורותיכם, למען יראו את הלחם אשר האכלתי אתכם במדבר בהוציאי אתכם מארץ מצרים". מציין רש"י שם: "בימי ירמיהו, כשהיה ירמיהו מוכיחם למה אין אתם עוסקים בתורה? והם אומרים: 'ואם נניח מלאכתנו ונעסוק בתורה, מהיכן נתפרנס?' הוציא להם (ירמיהו) את צנצנת המן, אמר להם: 'אתם ראו דבר ה', שמעו לא נאמר אלא ראו. בזה התפרנסו אבותיכם. הרבה שלוחים יש לו לה' להכין מזון ליראיו (מכילתא שמות פרשת בשלח טז, לג)".

כלומר, הנביא ירמיהו מתווה דרישה ברורה להימנע מכל השתדלות טבעית ולבטוח בה', וכשם שעשו אבותינו במדבר בצאתם ממצרים, שלא חסר להם מאומה, כך ציווה הוא על בני דורו לנהוג ולבטוח כי "הרבה שלוחים לה'" להבטיח לאדם את כל צרכיו¹. נמצא אפוא כי הבוטח בה' – אינו משתדל.

1. הרב חיים שמואלביץ ב"שיחות מוסר" במאמר המתייחס למידת הביטחון, פרשת "בחוקותי"

האם נכונים דברים אלו אך ורק ליחידי סגולה, כדורו של ירמיהו הנביא שמהם נדרש להידמות לדור המדבר, אך אין הדברים נכונים לגבי הכל, או שמא כך יש לנהוג בכל דור ודור, ומשום כך צוינו לשמור צנצנת מין המן למשמרת נצח?

"ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר"

יתירה מכך, פרשת המן, שנצטוו בני ישראל ללמוד ממנה לדורות, היא דוגמא מובהקת לחוסר התועלת בהשתדלות טבעית, שאינה משנה מאומה. בפרשת המן מצינו: "ויעשו כן בני ישראל וילקטו המרבה והממעיט. וימודו בעומר, ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר" (שמות טז, יז-יח). ופירש רש"י שח: "יש שלקטו הרבה ויש שלקטו מעט, וכשבאו לביתם מדדו בעומר איש מה שלקטו, ומצאו שהמרבה ללקוט לא העדיף על עומר לגולגולת אשר באוהלו, והממעיט ללקוט לא מצא חסר מעומר לגולגולת, וזהו נס גדול שנעשה בו".

כלומר, מלבד הנס של קבלת מזון גשמי הישר מן השמים בדמותו של המן, נעשה שם נס נוסף, לפיו צרכיו של כל אדם התמלאו בלא יחס כלשהו למידת השתדלותו הטבעית. המאמץ שהושקע באיסוף של המן לא השפיע כלל על מידת המן שהאדם מצא לבסוף באוהלו. נס נוסף זה נועד ללמדנו כי ה' ממלא את צרכיו של האדם בלא כל תלות ויחס למידת השתדלותו הטבעית. לקח זה ניתן לא רק לדור המדבר, אלא, כמאמר הנביא ירמיהו, הדברים נכונים גם בדורו, שבו לא ירד מן לבני ישראל. על כן, שמרו בני ישראל את המן בצנצנת למשמרת בכל דור ודור.

פרשת המן באה אם כן ללמדנו, כי המרבה בהשתדלות טבעית לא יצליח להשיג יותר ממה שנגזר עליו לקבל מלכתחילה, כמו שכתוב "ולא העדיף המרבה"².

(מאמר כ') משנת תשל"א, מבאר את הדברים בדרך האמורה ומוסיף בהקשר זה: "אמנם ידוע מה שאמר רבי משה אלשיך לתלמידיו, בבואם לפניו בטענה כי רבם דרש בבית הכנסת כי הבוטח בה' אינו צריך לעשות דבר, כי אם לישב בבית המדרש ולעסוק בתורה ובתפילה, וה' יזמין לו פרנסתו כראוי. ומכל שומעי לקחו של האלשיך הקדוש, לא זכה אלא 'בעל עגלה' הדייט אחד, שזימנו לו מן השמים ארגז מלא מטבעות זהב. ושאלו התלמידים, הרי גם הם עשו כמעשיו של אותו 'בעל עגלה' ולא עלתה בידם? ויען להם רבם: אין הדברים מתקיימים אלא במי שמאמין בכך בלי פקפוק כלל, ו'בעל העגלה' היתה בו אמונה פשוטה וזכה בה".

2. הרב חיים שמואלביץ מציין בהקשר זה, שם, כי: "פרשת המן באה ללמדנו כי ה'כמות'

נמצא אפוא, כי השתדלות היא בגדר פעילות יתר מצד האדם שאינה מניבה לו מאומה.

עושרו של האדם אינו עומד בכל יחס למידת השתדלותו הטבעית וברכת ה' היא שתעשיר.

הרב שמואלביץ מבהיר כי ה"חפץ חיים" המשיל על כן את האדם הטורח ועמל למען פרנסתו ל"אותו נוסע שנסע ברכבת והיה נחפו מאוד לדרכו. מה עשה? היה דוחף בידיו את דפנות הקרון אשר היה יושב בו. כך כל השתדלות האדם לצורך פרנסתו אינה אלא כדחיפת הקרון למען תבוא הרכבת מהר לתעודתה".

לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן

יתירה מכך, מצינו במדרש, כי בכל דור זוכה בתורה רק מי ששם את כל מבטחו בה, כמו אוכלי המן, ומפנה עצמו מכל עיסוק, עד אשר אין לו כל ידיעה מהיכן יזון ומהיכן יתפרנס.

כך מצינו במכילתא על הפסוק: "ויאמר ה' אל משה, הנני ממטיר לכם לחם מן השמים ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו למען אנסנו הילך בתורתי אם לא" (שמות טז, ד):

"מכאן היה רבי שמעון בר יוחאי אומר, לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן. הא כיצד? היה יושב ודורש ולא היה יודע מהיכן אוכל ושותה, ומהיכן היה לובש ומכסה".

אף אחר ההשתדלות 'ברכת ה' היא תעשיר'

במסכת בבא מציעא (דף מב ע"א) מצינו: "תנו רבנן, ההולך למוד את גורנו, אומר 'יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו שתשלח ברכה במעשה ידינו'. התחיל למוד אומר: 'ברוך השולח ברכה בכרי (ערימת התבואה שאסף) הזה'. מדד ואחר כך בידך, הרי זו תפילת שווא".

אינה ולא כלום, וכל אדם מקבל מה שצריך לקבל ומה שנגזר עליו לקבל, והמרבה לא יעדיף ולא יצליח להשתמש בנכסיו יותר ממה שנגזר עליו לקבל, ומה שאסף שאר נכסים יסתבבו עליו הוצאות מהוצאות שונות, כמו שכתוב 'לא העדיף המרבה'".

ביחס לסוגיה זו מבאר הרב חיים שמואלביץ, ב"שיחות מוסר" ומאמר ל' על פרשת נשא, משנת תשל"ב, ביחס ל"ביטחון והשתדלות" כי כל אדם מישראל, ואפילו הפשוט ביותר, יכול לברך (בשם ומלכות לדעת כמה פוסקים) כי ה' ירבה את התבואה שאסף כבר. אכן, בדרך הטבע אין אפשרות לצפות כי תבואה שכבר נאספה תתרבה, ועל כן, לאחר שמדד את התבואה והוגדרה הכמות שלה, הרי זו תפילת שווא, שכן הוא מצפה לנס ולהנהגה שהיא באופן גלוי בניגוד לדרך הטבע. "ובכל זאת, לפני שמדד את התבואה, כל אחד מברך, ובטוח בנפשו כי הקב"ה ישלח לו ברכה בכרי ויתווסף בו יותר ממה שיש בו. הרי לך ש'כמות' אינה קובעת כלל, וברכת ה' היא תעשיר. אלא שע"י מדידתו הוא (האדם) עשה את ה'כמות', ומפסיק את כוח הריבוי מן התבואה".

נמצאת למד כי כמות התבואה שמניב השדה אינה תלויה בכמות הזריעה והעיבוד ואף לא בכמות הזריעה והאיסוף, אלא היא תלויה – בברכת ה'. מה לו אפוא לאדם כי יעסוק בהשתדלות בתחומים ה"טבעיים", שעה ש"ברכת ה' – היא תעשיר"?

הבוטח מקבל מזונו מה' אף ללא השתדלות

במסכת כתובות (דף סז ע"ב) מצינו כי רבא שאל אדם – במה אתה סועד? והלה השיבו: בתרנגולת פטומה ויין ישן.

מאחר שאותו אדם לא התפרנס משלו אלא משל הציבור שאל אותו רבא: האין הוא חושש לדוחק הציבור? השיב לו אותו אדם: וכי אוכל אני משלהם? הרי מידו של הקב"ה אני ניזון, שהרי שנינו: "עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אוכלם בעיתו" (ותהלים קמה, טו) – "בעיתם" לא נאמר אלא "בעיתו", מלמד שכל אחד ואחד נותן לו הקב"ה פרנסתו – בעיתו. ואכן, עודם מדברים, והנה הגיעה אחותו של רבא, שעימה לא התראה מזה שנים, והביאה לו תרנגולת פטומה ויין ישן. אמר רבא: מדוע אירע לי לפתע כדבר הזה שהגיעו אלי מעדנים אלו שלא כדרכי? אין זאת אלא שהם מיועדים לאותו אדם. קם ונתנם לו.

הנה כי כן, הסוגיה באה להדגיש כי מי ששם מבטחו בה', בדומה לאוכלי המן, אינו מוגדר כמי שניזון מן הציבור, וכל השפע המורעף עליו – בא לו ישירות מהקב"ה, בלא כל יחס להשתדלות הטבעית.

בפנינו אפוא דרך חיים של עיסוק בתורה ללא כל דאגה לצורכי הפרנסה ובלא

השתדלות כלשהי לשם כך. זוהי מידת ביטחון הכוללת הסתמכות מוחלטת על הקב"ה שיוזן את האדם, בדומה לדור המדבר שניזון מן המן ללא השתדלות טבעית מצידו.

גישה זו מצינו גם במדרש ויקרא רבה ופרשה טו אות ג:

מעשה באדם אחד שהיה יושב ודורש ואמר: 'אין לך כל שערה ושערה שלא ברא לה הקב"ה גומא בפני עצמה (שורש שערה שממנה השערה ניזונת ומקבלת את מקור חיותה), כדי שלא תהא אחת מהן נהנית מחברתה'.

אמרה לו אשתו: ועכשיו אתה מבקש לצאת לתור (אחר) פרנסתך? שב ובוראך ידאג לקיומך, כשם שדאג לפרנס כל שערה ושערה משערות ראשך וברא אותה באופן שיהא לה מקור חיות ייחודי משלה.

שמע לה, ישב במקומו והקב"ה סיפק לו את פרנסתו בלא שטרח להשגתה.

מדרש זה משמיענו לכאורה, כי האדם יכול לשבת בביתו ולהימנע מכל מעשה של השתדלות טבעית להשגת פרנסה לו ולבני ביתו.³



3. עם זאת, יתכן כי כל שנדון במדרש זה נוגע לשאלה עד כמה צריך אדם לנדוד למרחקים ולהביא ממרחק לחמו אם אינו מוצא פרנסה בקרבת מקום. יתכן כי מדרש זה מגביל את תחומי ההשתדלות למישור המקומי, כך שדי יהא לו לאדם כי יעשה כמיטב יכולתו בקרבת מקום ויבטח בה' כי פרנסתו תבוא אליו, בלא שינדוד להביא ממרחק לחמו. ואכן, דברים דומים עד למאוד לביאור זה מצינו בדברי רבנו בחיי אבן פקודה, בספרו "חובות הלבבות", בהקדמה ל"שער הביטחון" המבהיר:

"ואמרנו על אחד מבעלי הפרישות, כי בראשית דרכו נסע לארץ רחוקה לבקש פרנסתו. והנה מצא איש עובד אלילים, בעיר אשר נסע אליה.

אמר לו הפרוש (לעובד האלילים): הנכם בתכלית הסמאון (עיוורים אתם) וחוסר ההבחנה בעבדכם לפסלים הללו.

אמר עובד האלילים לפרוש: ומה אתה עובד? אמר לו הפרוש: אני עובד את הבורא.

אמר לו עובד האלילים: הרי מעשיך סותרים את דבריך. אמר הפרוש: מדוע?

אמר לו עובד האלילים: אילו מה שנדמה לך נכון, כי אז היה מפרנס אותך בארצך כמו שמפרנס אותך כאן, ולא היית טורח לבוא לארץ זו על אף המרחק הרב?

נסתתמו טענות הפרוש וחזר לעירו וקיבל עליו את הפרישות מאותה העת, ולא נסע אח"כ."

מצוות השמיטה – זכי תאמרו מה נאכל'

בכל הנוגע למצוות השמיטה רואים אנו ציווי, המוגבל אמנם לזמן מסוים, אך מתמשך שנה שלמה, שבו אדם מצווה להימנע לחלוטין מכל פעולה טבעית. וכך נאמר (ויקרא כה, ד): "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ, שבת לה', שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור". המדרש אכן מציין כי זוהי גבורה עילאית מצידו של חקלאי להניח את שדהו הפקר לכל מי שחפץ בכך וכן לא לעבד אותו במשך שנה שלמה⁴. לא רק שההשתדלות הטבעית אסורה בשנה מסוימת זו, אלא שמוטל על האדם ללמוד מכך, כי קניינו אינו שלו ופרנסתו אינה תלויה בעיבוד אדמתו למטה אלא בברכת ה' ממעל.



בהתאם לכך נראה כי הבוטח בה' אינו טורח לפרנסתו להביא ממרחק לחמו, אלא הקב"ה מפרנסו כשהוא יושב במקומו, וכמאמר הכתוב: "כי לא ממוצא וממערב ולא ממדבר הרים, כי אלוקים שופט זה ישפיל וזה ירים" (תהילים עה, ז-ח). דברים אלו מלמדים לכאורה כי על האדם להגביל את השתדלותו הטבעית לצורך פרנסתו אך ורק לפעולות בסביבתו הקרובה, אך אין בהם לכאורה קביעה לפיה על האדם להימנע לחלוטין מכל פעולת השתדלות. 4. ילקוט תהילים (קג): "ברכו ה' מלאכיו, גיבורי כח עושי דברו, לשמוע בקול דברו" – רבי יצחק נפחא אומר: אלו שומרי שביעית. בנוהג שבעולם אדם עושה מצווה ליום אחד, לשבת אחת, לחודש אחד, שמא לכל ימות השנה? וזה רואה שדהו שוממה וכרמו שומם ושותק. יש לך גיבור חיל גדול מזה?

כלומר, המדרש מייחס לשומר השמיטה גבורה על אנושית ('ברכו ה' מלאכיו') בכך שהוא רואה את אדמתו בלתי מעובדת, היבול שעליו עמל – הפקר לכל אדם, וקניינו – אינו שלו, וכל זאת לא רק כעניין של יום או יומיים אלא במשך שנה תמימה. הרב חיים שמואלביץ, בספרו "שיחות מוסר" (תשל"א) מאמר כ', על פרשת בחוקותי, העוסק ב"ביטחון", מציין בהקשר זה, כי בדרך כלל החלטה שמקבל אדם על עצמו מתפוררת ונמוגה לאט במשך הזמן. בכוחו של אדם להתגבר על יצרו יום או יומיים, וביתר התחזקות יעלה בידו להתגבר על יצרו שבוע או חודש. אבל לעמוד כנגד יצרו במשך שנה תמימה, לראות את אדמתו בורה ויבולו הפקר, כאשר הוא רואה ושותק – זה למעלה מכוח אנוש. כוחם של שומרי שביעית הוא אפוא – למעלה מהטבע, כמו המלאכים. הרב שמואלביץ מציין כי מצוות שביעית נאמרה לכל העם ולא רק לאנשים שלמים ויראים הניצבים ברום המעלה. יתירה מכך, התורה מזהירה כי על עוון שביעית גלו ישראל מעל אדמתם (ויקרא כ לד-לה). לכאורה מדוע גלות? מדוע נענשים עד כדי כך על הפרת מצווה שנדרשת גבורה עילאית כדי לקיימה? תשובתו של הרב שמואלביץ היא:

"כי מן הטעמים לשביעית הגדול שבהם הוא להשריש בליבם את מידת הביטחון – לחיות אחת לשבע שנים חיים ללא כל בסיס חומרי וטבעי."

ודוק, הרב אפרים לוניצ'ץ ב"כלי יקר" מבהיר, כפי שנראה מיד להלן, כי כמות התבואה לא רבתה בשנה השישית מעבר לרגיל, אלא שהאוכל התברך במעויו של המאמין, כך שכמות המספיקה בדרך הטבע לשנה אחת, הספיקה בזמן השמיטה לשלוש שנים. נמצא כי אדם נדרש שלא לזרוע ולא לחרוש ולהפקיר פרותיו בלא שתהיה בפניו כמות המספיקה בדרך הטבע לשלוש שנים. ואם לא מגיעים לדרגת אמונה זו – נחרב בית המקדש ונגזרת גלות.

מצוות השמיטה מהווה הזדמנות נדירה להתייחסות שמימית בפסוק מפורש בתורה, לחובת הביטחון של האדם. התורה מתייחסת לספקות ולראגה הטבעית המקנת באדם ערב שנת השמיטה: "מה נאכל" אם לא נעבוד? ותשובת ה' על כך דורשת מן האדם לבטוח בה'. וכך נאמר בהקשר זה ויקרא כה, כו:

"וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית, הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו, וצויתי את ברכתי לכם בשנה השישית ועשת את התבואה לשלש השנים"⁵.

חוסר ביטחון והשתדלות מיותרת גורעים מן השפע

ביחס לכך מצינו בספרו של הרב אלימלך מליזנסק, "נועם אלימלך", בשם אחיו, רבי זושא מאניפולי, ביאור, לפיו עצם ההתלבטות האנושית "מה נאכל" עולה כדי השתדלות מוגזמת ואסורה, העומדת בסתירה לביטחון בה'. שאלה זו היא בגדר חטא הגורם כשלעצמו מחסור בשפע האלוקי, ומחמת כך הקב"ה נאלץ לחדש את "צינורות השפע" השמימיים ולתקן את אשר עיוות האדם בשאלתו הספקנית, באמצעות ברכת ה' מיוחדת. מדבריו של הרב אלימלך מליזנסק משמע, כי השתדלות יתירה לא רק שאינה מסייעת לאדם, ולא רק שהיא אסורה בהיותה נוגדת למצוות הביטחון, אלא שהיא אף גורעת מן האדם במישור החומרי⁶.



5. ברכת ה' לשומרי השמיטה תביא לכך שבשנה השישית תניב הארץ יבול שיספיק לשלוש שנים: לשנה השישית עצמה, לשנת השמיטה שאחריה, ולשנה השמינית – עד אשר תחל הארץ להניב יבול לאחר שלא נזרעה ולא עובדה בשנה השביעית והוחל בכך מבראשית בשנה השמינית. יתירה מכך מצינו בביאור הרמב"ן על ויקרא (כה, כ-כא) כי אפילו אם השנה השמינית היא יובל – יהיה יבול לארבע שנים.

גם כאן מוצאים אנו העדר יחס בין ההשתדלות הטבעית לבין השפע והכמות שבה מתברך האדם, שהרי זריעה רגילה בשנה השישית מניבה יבול המספיק לשלוש או ארבע שנים. עם זאת בספר "כלי יקר" מובעת תמיהה, שהרי אם אמנם נתנה הארץ את יבולה בכמות משולשת בשנה השישית מדוע מובעת דאגה "מה נאכל" בשנה השביעית? על כן מסיק ה"כלי יקר" כי כמות היבול בשנה השישית לא תהא שונה, אלא שהבטחת ה' היא כי כמות זו עצמה תספיק להם לשלוש שנים שכן המזון יתברך במעיהם, בדומה לפירוש רש"י לברכת "ואכלתם לחמכם לשובע".

מידת הביטחון בה' היא אפוא גבוהה עוד יותר לשיטה זו, שכן אדם צריך לבטוח כי אותה כמות מזון תספיק לו לזמן רב, חוץ לדרך הטבע, ועל בסיס אמונה זו הוא מצווה להימנע מזריעה ומעיבוד הקרקע ואף להפקיר את פירות שדהו.

6. רבי אלימלך מליזנסק, "נועם אלימלך", על ויקרא כה, כ, מציין כהאי לישנא:

כלומר, שאלה זו של "מה נאכל" אינה נתפסת ע"י גדולי החסידות כתכנון ראוי וכהשתדלות ראויה, אלא להיפך – כחסרון באמונה וממילא כגורם המונע את השפע האלוקי. אדם ניוון מכוח סייעתא דשמיא המותאמת למצבו הרוחני ולביטחונו בה'.⁷ ממילא, כאשר פוגם האדם במידת ביטחונו בה' בחרדתו לעתיד, הרי שהוא גורם בעצם חרדתו – לקיצוץ בשפע האלוקי שממנו הוא ניוון. משום כך, כדי למלא את החיסרון הנגרם מכוח השאלה הלא ראויה "מה נאכל", נחוצה היתה הברכה האלוקית הניתנת לשומרי השביעית.

דברים אלו של ה"נועם אלימלך" בוארו ע"י הרב פנחס פרידמן ומאמר על פרשות "בהר בחוקותי", "קוראי עונג" תשס"א, עמ' 17:

"נמצאנו למדים מדבריו יסוד גדול, כי אמונה היא בבחינת 'הצינור' שעל ידו נמשך השפע מלמעלה למטה, ולכן כאשר יש פגם באמונה אז נפסק השפע שיורד מלמעלה למטה, כי בהעדר הצינור אי אפשר שירד השפע למטה. וזהו שכתוב (תהלים לב, י): 'זהבוטח בה' חסד יסובבנו', כי על ידי הביטחון בה' ממשיכים את אותו השפע שהוא מאמין בו.



"מדוע האריך המקרא לפרש השאלה: 'וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית', הלא דרך המקרא לדבר בלשון קצרה והיה מספיק לפרש התשובה: 'וצויתי את ברכתי לכם בשנה השישית', ושוב לא ישאל שום אדם מה נאכל?"
וה"נועם אלימלך" משיב על תמיהה זו בביאור המובא בשמו של אחיו, הרבי ר' זושא מאניפולי כדלהלן:

"ונראה שהשם יתברך שברא את העולם, השפיע מטובו צינורות מושכות שפע לצרכי בני אדם.

ודרך השפע שלא להפסיק כלל, אלא כשהאדם נופל ממדרגתו ואין לו ביטחון בבורא ברוך הוא...

אז עושה האדם ההוא במחשבתו ההיא, אשר לא מטוהר, פגם חלילה בעולמות עליונים ומתישים כוח פמליא של מעלה רחמנא ליצלן, ואז נפסק השפע חלילה, וצריך ה' יתברך לצוות מחדש השפע שתלך כמו מתחילת הבריאה.

וזה הוא 'וכי תאמרו', שהתורה מלמדת לאדם דרכי השם, שיהיה שלם בביטחונו על אלוקיו ולא יאמר כלל: מה יאכל.

כי כאשר חלילה יפול מן הביטחון לחשוב מה יאכל, הוא עושה פגם חלילה בשפע, ומטריח את השמים לצוות מחדש.

'וכי תאמרו', פירוש כאשר תאמרו כך, ואז תטריחו אותי 'וצויתי את ברכתי'. אלא לא תתנהגו כך ותבטחו בה' בכל לבבכם, ואז תלך השפע בלי הפסק כלל, תמיד ולא יחסר כל בה'.

7. וראה רבנו יונה משלי פרק ג' כה, כו.

מעתה מבוארים היטב דברי הרבי ר' זושא זי"ע, שהקב"ה ברא את העולם כך שלא יחסר בו שום שפע, אבל כדי שהשפע ירד לעולם באופן תמידי צריך לזה אמונה שהיא הצינור המוריד את השפע.

נמצא שאם לא היו שואלים: 'מה נאכל בשנה השביעית', היה השפע ממשך לרדת לכל אחד כצרכיו בלי שום חיסור. אולם מכיוון ששאלו: 'מה נאכל בשנה השביעית', הרי יש בזה פגם באמונה ועל ידי פגם זה נפסק השפע.

ולמרות כל זאת אמר ה' כי מכיוון שעם ישראל רוצים לקיים מצות שמיטה כהלכתה, 'יצוית את ברכתי' – יצטרך ה' לחדש את השפע מחדש".

האמונה והביטחון מגבירים את השפע

הרב פרידמן מוסיף ומבהיר בהקשר זה דברים המצויים בספר "אוהב ישראל" (פר' נח) בשם הרבי ר' יחיאל מיכל מזלוטשוב זי"ע:

"תיבת אמונה יש לה שני פירושים, אחד, כפשוטו, האמנת הדבר שבודאי יהיה כך.

והשני, אמונה מלשון 'זיהי אומן את הדסה', והוא לשון המשכה וגידול, כי באמונה יש כוח זה שעל ידי האמונה יומשך הדבר הזה ממקורו ויבוא, היינו על ידי שהוא מאמין בה' יתברך ובוטח בו באמונה שלימה על שום איזה דבר, אז נמשך הדבר ההוא ובא בשלמות"⁸.

8. הרב פרידמן מבהיר כי בהתאם לעקרון זה מפרש רבי מיכל מזלוטשוב בביאורו לפרשת נח את הפסוק (בראשית ז, ז): "ויבוא נח... אל התיבה מפני מי המבול", פירש רש"י: "מפני מי המבול, אף נח מקטני אמנה היה, מאמין ואינו מאמין שיבוא המבול, ולא נכנס לתיבה עד שדחקהו המים". ולכאורה ייפלא מאד – הקב"ה העיד על נח: "כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה". איך אפשר אפוא לומר על נח, כי היה מקטני אמנה בדברי הקב"ה? אלא, מבאר רבי מיכל מזלוטשוב (בלשונו של ה"אוהב ישראל"):

"והנה נח הצדיק בודאי האמין בשלמות בכל אשר דיבר אליו ה', בכל לבבו ובכל נפשו בתמימות דרכו הטוב מאז ומקדם. אך בדבר זה היה ירא להאמין באמונה שלימה בכל לבבו, כי אזי יהיה הוא הגורם להבאת המבול. היינו, על ידי שלימות אמונתו ימשך בודאי מזה

כלומר, במונח "אמונה" טמונים שני היבטים:

ההיבט הראשון נובע מן המונח "אמין", ומשמעו אמונה של האדם במה שיקרה בעתיד.

וההיבט השני נובע מן המונח "אומן" או "אומנת" ומשמעו "גידול" והוא מבטא את כוחה של האמונה להביא לשפע אלוקי הנובע מכוחו של הקב"ה, המשפיע טוב למאמינים בו וקוראים אליו באמת.

אמונה היא אפוא דרך דו סטרית, כאשר מצד אחד האדם מביע את אמונו בה' ובוטח בו, ומצד שני ע"י כך שהוא מאמין בה' – האמונה מגשימה את עצמה, שכן היא גופה הכלי שבאמצעותו האדם מושך שפע ברכה, הצלחה וישועה מה' עליו.

בהתאם לכך, נמצא כי האדם צריך לבטוח בה' באופן מוחלט ובלתי מסוייג, ואפילו חשש קל המתגנב לליבו ודורש "לתכנן את העתיד", לדאוג לפרנסה ולדעת "מה נאכל", יוצר פגם בשפע האלוקי הנובע מכוחה של אמונה תמימה ובלתי מסויגת. על כן, למען יהיו שוב זכאים לברכת ה' כי תחול עליהם ותשפיע שפע טוב, לאחר שעיוותו בשאלתם, נדרשת הבטחה אלוקית לשומרי השביעית. הביטחון בה' עומד אפוא בסתירה לתחושת הדאגה ולתכנון העתיד ע"י האדם עצמו, ועליו לשים את יתבו בה' באופן מוחלט.

אדרבה, בהעדר ביטחון בה' הוא פוגע בעצמו, ובדאגתו לעתיד לא זו בלבד שאין כדי לסייע לו, אלא שיש בכך לעיתים כדי לגרוע מן השפע האלוקי המגיע לו.

השתדלות הגורמת לנזק

דוגמא נוספת להשתדלות טבעית כגורם המזיק לאדם, מצינו בסיפור המעשה עם שלמה המלך ומלאך המוות המובא מסכת סוכה ודף נג ע"א:

הבאת המבול, ולא היה יודע איך ליתן עצות בנפשו מה לעשות. וזהו שפירש רש"י ז"ל 'מקטני אמנה היה, מאמין ואינו מאמין', רצונו לומר באמת היה מאמין, רק שירא היה להאמין בשלמות שה' יביא המבול, כי אולי יהיה הוא הגורם לזה וע"י אמונתו זו. בהתאם לכך מובן כי 'הבוטח בה' חסד יסובבנו', שכן ע"י הביטחון בה' יש בכוחו של המאמין להוות מוקד משיכה לכוחות אלוקיים של חסד להימשך עליו".

שני כושים, אליחרף ואחיה, בניו של שישא, היו סופרי המלך שלמה.

יום אחד ראה שלמה המלך כי מלאך המוות עצוב. שאל שלמה את מלאך המוות: למה אתה עצוב? השיב מלאך המוות לשלמה: כי ביקשו ממני למעלה להביא את נשמותיהם של שני הכושים, סופרי המלך, שכן הגיע זמנם למות.

שלח שלמה את שני סופרי המלך במהירות לעיר לוז ועיר שאין מלאך המוות שולט בתוכה. ברם, אך הגיעו הכושים, סופרי המלך, לשער העיר לוז ובטרם שנכנסו אליה – מתו.

למחרת ראה שלמה המלך את מלאך המוות כשהוא מבודח. שאל שלמה את מלאך המוות: מדוע אתה מבודח? אמר לו מלאך המוות: אתה שלחת את סופרי המלך למקום שבו הורו לי לקחת את נשמתם.

מיד פתח שלמה ואמר "רגלי אדם ערבים לז", למקום שבו דורשים אותו בשמים, לשם מוליכות אותו רגליו.

ומבהיר המהרש"א שם:

שלמה היה סבור כי מלאך המוות עצוב מכיוון שלא רצה ליטול את נשמתם של הכושים.

על כן שלח אותם שלמה לעיר לוז בניסיון להצילם. בפועל, היה מלאך המוות עצוב, מכיוון שהוטל עליו ליטול את נשמת הכושים בשער העיר לוז. המלאך היה טרוד אפוא, שכן לא ידע כיצד למלא את משימתו, מאחר שהכושים לא נמצאו בשערי לוז אלא בארמונו של שלמה – בירושלים.

ממילא, ברגע ששלמה שלח את הכושים ללוז, הרי שהוא פתר למעשה למלאך המוות את בעייתו, ואדרבה זרו את מותם של סופרי המלך.

מובן כי אילו היה שלמה יודע את אשר גזרה ההשגחה האלוקית לא היה שולח אותם ללוז. אך אפילו החכם באדם, אינו יכול

להגיע לידיעה אודות מה שגזרה ההשגחה, ונמצא כי פעולת
ההשתדלות שלו – רק הזיקה.

דוגמא ידועה נוספת להשתדלות הטבעית של אדם כגורם שהוא לא רק מיותר,
אלא אף מזיק, מצויה בסיפורו הידוע של "יוסף מוקיר שבת". בהקשר זה
מוצאים אנו במסכת שבת (דף קיט ע"א) את המקרה הבא:

יוסף היה מכבד את השבת בכל כוחו ועל כן נקרא: יוסף מוקיר
שבת.

בשכנותו של יוסף גר נוכרי אחד, שהיה בעל נכסים מרובים.
יום אחד אמרו החוזים בכוכבים לאותו נוכרי: כל נכסך סופם
שיפלו בידי יוסף מוקיר שבת.

הלך הנוכרי, מכר את כל נכסיו, קנה בכסף מרגלית אחת
והטמינה בכובעו.

לימים עבר הנוכרי על גבי גשר שעל הנהר, נשבה הרוח,
הפריחה את כובעו והפילה אותו לנהר. בא דג ובלע את
המרגלית.

הדייגים העלו את הדג בחכתם בערב שבת, בסמוך לכניסת
השבת. אמרו: מי יקנה דג זה עכשיו? אמרו להם: לכו מכרוהו
ליוסף מוקיר שבת, שרגיל לקנות דגים לכבוד שבת. מכרוהו
לו, ומצא בו את המרגלית. מכרה יוסף תמורת הון גדול.

הנה כי כן, השתדלותו של הנוכרי לשמור את ממונו כך שלא יפול בידי יוסף
מוקיר שבת, לא רק שלא עלתה בידו, אלא היא שסייעה לקיום הגזירה
האלוקית. האדם העושה מעשים של השתדלות טבעית, משול אפוא למי שרץ
אל יעד כל שהוא, אך בלי כל ידיעה של הכיוון, ובלא שמץ של מושג לאיזה
יעד תוביל אותו ריצתו. מה לו אפוא כי ישתדל וכי ירוץ? אין כל תבונה במעשה
שכזה.

חזקיהו לעומת יאשיהו

נראה לכאורה כי על רקע זה יש להבין את הביקורת על מעשי ההשתדלות

הטבעית שעשה חזקיהו המלך, כפי שמצינו במשנה במסכת פסחים ופרק ד משנה ט):

”שישה דברים עשה חזקיה המלך, על שלושה הודו לו ועל שלושה לא הודו לו... קיצץ דלתות של היכל ושיגרן למלך אשור ולא הודו לו, סתם מי גיחון העליון ולא הודו לו”.

נפרט להלן שני מעשים אלו של המלך חזקיהו, ואשר לגביהם נאמר כי חז”ל לא הודו לו עליהם:

המעשה הראשון מופיע בספר מלכים ב' ויח, טז):

”בעת ההיא קצץ חזקיה את דלתות היכל ה'... ויתנם למלך אשור”.

כלומר, חזקיה הסיר את ציפוי הזהב מדלתות בית המקדש ושלחו למלך אשור, כדי לפייסו שלא ילחם בו.

המעשה השני מופיע בספר דברי הימים ב' ולב, לו):

”והוא יחזקיהו סתם את מוצא מימי גיחון העליון”, ובתחילת הפרק (פסוק ד'): ”ויסתמו את כל המעיינות ואת הנחל השוטף בתוך הארץ לאמור, למה יבואו מלכי אשור ומצאו מיס רביס”.

חז”ל לא הודו לחזקיה על כך. רבי יום טוב הלר ליפמן בספרו ”תוספות יום טוב” על המשנה בפסחים (פרק ד משנה ט) מבאר כי חז”ל מתחו ביקורת על חזקיהו ביחס למעשים אלו, שכן ”היה לו לבטוח בקב”ה”.

כלומר, חזקיה עשה מעשים של השתדלות טבעית כדי למנוע מלחמה: האחת בדרך של פיוס ותשלום והשנייה בדרך של שיבוש הספקת המים לאויב אם יבוא. מדובר לכאורה בפעולות טבעיות וחיוניות שעשה חזקיהו המלך כהכנה לקרב באויב הקרב ובא. ועל אף זאת, חז”ל מבטאים ביקורת ביחס לפעולות אלו, לאור הצורך לבטוח בה’.

יושם אל לב, כי לא היתה במקרים אלו כל הבטחה אלוקית, או נבואה שלא יארע כל רע לעם ישראל, ומדובר בפעולות נחוצות למניעת מלחמה, שהיא כמובן מצב של פיקוח נפש. על אף זאת נמתחה על הפעולות הללו ביקורת

ע"י חז"ל. האומנם מחייב הביטחון בה' להימנע מכל פעולה לרבות בנסיבות של פיקוח נפש?

ודוק, במשנה זו ראינו כי חז"ל מתחו ביקורת על חזקיה, שמנע מלחמה בקצו את דלתות ההיכל ולא בטח בה'. והנה, לעומת זאת מצינו כי יאשיהו המלך נדון דווקא על אשר בטח בה' ויצא למלחמה.

לגבי יאשיהו נאמר (מלכים ב' כג, כט) "בימיו עלה פרעה נכה מלך מצרים על מלך אשור על נהר פרת וילך המלך יאשיהו לקראתו וימיתוהו במגידו כראותו אותו". ודרשו חז"ל (תענית כב ע"ב):

"אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: מפני מה נענש יאשיהו – מפני שהיה לו להימלך בירמיהו, ולא נמלך. מאי דרש: 'זחרב לא תעבר בארצכם' (ויקרא כו, ו), מאי חרב? אילימא (אם תאמר) חרב שאינה של שלום – והרי כבר כתוב זנתתי שלום בארץ! אלא, אפילו של שלום. והוא אינו יודע שאין דורו דומה יפה".

יאשיהו נדון אפוא על כך שלא התייעץ עם הנביא ועשה דברים על דעת עצמו בלא הבטחה נבואית – תוך ביטחון בה'. היה עליו לעשות השתדלות טבעית ולהיכנע לדרישותיו של פרעה. ואילו חזקיהן סופג ביקורת על כי עשה השתדלות טבעית ומנע מלחמה. מהי אפוא אמת המידה הנכונה לפיה נקבע: אימתי יש לבטוח ואימתי יש להשתדל? לכאורה בפנינו ציוני דרך הפוכים בהקשר זה המורים זה לכאן וזה לכאן, ואנא אנו באים?

מדרגת הביטחון הגבוהה של חזקיהו

הקושי בהבנת מעשיו של חזקיהו (והסבר מסויים לביקורת שנמתחה עליו על ידי חז"ל כמובא במשנה), מתחדד לכאורה, שעה שאנו עומדים על דרך הילוכו הכללית של המלך חזקיהו, ועל מדרגתו האישית בביטחון בה', כפי שהיא מתוארת במדרש איכה רבה (פרשה ד, טו), על הפסוק "לא האמינו מלכי ארץ וכל יושבי תבל כי יבוא צר ואויב בשערי ירושלים" (איכה ד, יב):

ארבעה מלכים היו. מה שתבע זה לא תבע זה. ואלו הן: דוד, אסא, יהושפט וחזקיהו.

דוד אמר: (ותהלים יח, לח) "ארדוף אויבי ואשיגם" וגו' אמר לו הקב"ה אני עושה כן. זהו שכתוב (שמואל א' ל, יז) "ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם"... והיה הקב"ה מאיר לו בלילות בזיקין וברקים.

עמד אסא ואמר: אני אין בי כח להרוג להם, אלא אני רודף אותם ואתה עושה. אמר לו (ה') אני עושה שנאמר (דברי הימים ב' יד, יב) "וירדפם אסא והעם אשר עימו... כי נשברו לפני ה' ולפני מחנהו" לפני אסא אין כתיב כאן אלא לפני ה' ולפני מחנהו.

עמד יהושפט ואמר: אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף, אלא אני אומר שירה ואתה עושה. אמר לו הקב"ה אני עושה שנאמר (דברי הימים ב', כ, כב) "ובעת החלו ברנה ותהילה, נתן ה' מארבים על בני עמון מואב והר שעיר הבאים ליהודה, וינגפו".

עמד חזקיהו ואמר: אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה, אלא אני ישן על מטתי ואתה עושה.

אמר לו הקב"ה, אני עושה שנאמר (מלכים ב' יט, לה): "ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור".

חזקיה המלך שם אפוא את כל יהבו על הקב"ה ולא עשה השתדלות טבעית כלשהי, שעה שצבאו האדיר של סנחריב צר על העיר. חזקיה אף לא עזר כח בנפשו לומר שירה לפני הקב"ה, אלא ישן על מיטתו וביקש מהקב"ה כי יעשה לבדו את כל מערכי המלחמה, בלא כל השתדלות טבעית. האם כך יש לנהוג? הזויה חובת הביטחון הנוהגת ביחס לכל אדם ואדם?

על הבוטח להניח עצמו ביד ה'

הסבר מרהיב לביטחון בה' בהעדר כל השתדלות טבעית, בבחינת "שינה", מצינו בדבריו של אחד מגדולי החסידות, ר' יעקב יוסף בן יהודה (המגיד מאוסטרהאז) בספרו "רב ייבי" (שנת תרל"ד, דף כט עמ' ב), ביחס לפסוק בתהילים (ג, ו) "אני שכבתי ואישנה, הקיצותי כי ה' יסמכני", כדלקמן:

"נראה לפרש, דהנה חז"ל אמרו במסכת סנהדרין (דף צז ע"א):
 'שלושה באין בהיסח הדעת, אלו הן: משיח, מציאה ועקרב'
 וזה שייך אצל כל איש, אפילו כשיש צרה ליחיד, והוא נגאל
 ממנה, אז הוא כאילו בא משיח אצלו, וצריך להיות בהיסח
 הדעת. וזהו פירוש הפסוק 'אני שכבתי ואישנה, הקיצותי כי ה'
 יסמכני'.

אני שכבתי – דהיינו כשאני שוכב לפני שונאי, שרודפים אותי,
 ואינני יכול לעלות ולהתגבר עליהם, אזי 'זאישנה', דהיינו שאני
 מסיח דעת ממנה, כמו האדם בשעת שינה מסיח דעת מדברים
 הצריכים לו. ואז כשאני מסיח דעת אני נגאל מן הצרה, ודומה
 כאילו בא לי משיח, כיוון שנגאלתי מן הצרה, וזהו 'הקיצותי'.

והטעם שהגאולה באה בהיסח הדעת, כי כאשר האדם בדעתו
 אזי מחשב פעולות להינצל מן הצרה, ואין לו ביטחון גמור על
 ה' יתברך, לכך אין לו עזר מן ה' יתברך, שה' אומר: כיון
 שאתה רוצה להציל עצמך בפעולות, אין אני רוצה לעזור לך,
 ואראה איך אתה תוכל לעזור לך בעצמך. אבל כשהאדם מסיח
 דעת מן הצרה, ואומר: מה לי לעשות פעולות, ה' יתברך יעשה
 מה שרוצה, אז עוזר לו ה' יתברך וזהו: ה' יסמכני'."

ה"תולדות יעקב יוסף" מבהיר אפוא כי אם האדם משתדל להינצל מן הצרה,
 הרי שהוא גורר כלפיו התייחסות אלוקית שלילית בבחינת אמירה: "אם פלוני
 חושב שהוא יכול לכלכל את ענייניו בעצמו, הרי שאדרבה: ניתן בידיו את
 המושכות ונראה לאן יוביל"⁹.

וממילא בהעדר כל יכולת אנושית לדעת לאן יובילו אותו דרכיו ומה באמת



9. כדי להבין עניין זה נראה כי יש לעיין בדבריו של הרב אפרים לוניצץ בספר "כלי יקר"
 המבאר את הפסוק (ויקרא כה, לו) "אל תיקח מאיתו נשך ותרבית ויראת מאלוקיך, וחי אחיך
 עימך", כי "עיקר טעם איסור הריבית הוא לפי שהוא מסיר את מידת הביטחון מן האדם.
 כי בעל משא ומתן עיניו נשואות אל ה' לפי שהוא מסופק אם ירוויח או לא. אבל, הנותן
 בריבית הרווח שלו ידוע וקצוב, וסומך על הערבון שבידו, ומן ה' יסיר ליבו...". הנה כי כן,
 כל סוג של השתדלות אשר מחמתו סבור האדם כי מכאן ואילך הכל תלוי בו עצמו ואין
 עיניו נשואות לשמים נאסר – בהיותו סתירה לחובת האדם לבטוח בה'.

צפוי לו, ברור כי אין ביכולתו להושיע את עצמו. לעומת זאת, אם אך יסיח דעתו מן הצרה, וישים את מבטחו בה' כשהוא מבחינתו "ישן" ונותן לקב"ה להובילו לחוף מבטחים, הרי שה' אכן יושיעו.

ההשתדלות הטבעית גורעת אפוא מן השפע האלוקי הצפוי לאדם, וגם אם נגזר עליו להיוושע, הוא פוגם בישועתו אם אינו שם מבטחו בה' ומנסה להושיע את עצמו.

הנה כי כן, בפנינו מקורות שמהם עולה קו ברור, לפיו הביטחון בקב"ה מחייב שלא לנקוט בפעולות השתדלות טבעית כלשהן בניסיון להיוושע מצרה, אלא מוטל על האדם להסיח דעת מצרתו ולהותיר את העניין כולו לקב"ה כשהאדם מצידו "ישן".

אף דבור מיותר גורם נזק

הדברים מפורשים בדברי המדרש, בראשית רבה (פרשה פט אותיות ב-ג) על הפסוק "ודבר שפתים אך למחסור" ומשלי יד, כגו, כי יש מקרים שבהם השתדלות טבעית מהווה חסרון בביטחון בה' והיא גורעת ע"י כך מישועת האדם ומעכבת אותה.

כדוגמא לכך מציין המדרש את יוסף המבקש משר המשקים (בראשית מ, יז):

"כי אם זכרתני איתך כאשר ייטב לך ועשית נא עימדי חסד והזכרתני אל פרעה והוצאתני מן הבית הזה".

ודוק, יוסף מצוי במצרים, לאחר שנמכר ע"י אחיו. הוא שרוי בבור האפל של בית האסורים, נשכח מלב מזה שנים.

יוסף מנצל הזדמנות בלתי חוזרת לשוחח עם שר המשקים, החייב לו טובה ועומד לחזור לעמדת שררה והשפעה, ומבקש ממנו להזכירו בפני המלך בבקשה כי יחון אותו ויוציאו מבית הסוהר. זהו לכאורה, מעשה בסיסי של הצלה עצמית, והשתדלות טבעית ומתבקשת.

ועל אף זאת ההשתדלות נזקפת לחובתו של יוסף וגורמת להארכה של סבלו בשנתיים נוספות, כאשר על כל מילה של השתדלות מיותרת סופג יוסף – שנת מאסר נוספת.

המדרש מציין בהקשר זה את הפסוק בתהילים (מ, ה): "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו" – זה יוסף, 'ולא פנה אל רהבים' – ע"י שאמר לשר המשקים 'זכרתני' 'זהזכרתני' נתווסף לו שתי שנים".

הנה כי כן, לא זו בלבד שהשתדלות טבעית אינה מחויבת ואינה מועילה, אלא שהיא מוגדרת כסתירה לביטחון בה' וממילא היא אף מזיקה לאדם ומהווה גורם העלול למנוע את השפע האלוקי ואת הסיעתא דשמיא. מן המקורות שהבאנו משמע לכאורה, כי על האדם להטיל את כל יתרו ומבטחו על ה' בלבד, ואל לו לנקוט בפעולות כלשהן של הצלה והשתדלות טבעית.

ג(2). השיטה השנייה – השתדלות טבעית כתנאי לברכת ה'

לעומת שורת המקורות שהובאה לעיל, מוצאים אנו מקורות אחרים, שהם לכאורה שונים בתכלית ולפיהם חובה על האדם לעשות מעשה, לבצע השתדלות טבעית כתנאי לתחולת הברכה והשפע האלוקי. המקורות בהקשר זה רבים הם ונביא להלן כמה דוגמאות:

בספרי על הפסוק בספר דברים (טו, יח) "וברכך ה' אלוקיך – בכל אשר תעשה" נאמר:

"יכול אפילו עומד ובטל? תלמוד לומר, 'בכל אשר – תעשה'¹⁰."

מכאן כי ברכת ה' שלוחה רק למי שעושה מעשה ולא עומד בטל. על האדם מוטל אפוא להשתדל מצידו לבצע את הפעולות הדרושות ורק אם עשה כן תחול לגביו ברכת ה'.

בדומה לכך מצינו בתנא דבי אליהו ביחס לפסוק "למען יברכך ה' אלוקיך בכל מעשה ידך אשר תעשה" (דברים יד, כט):

"אם עושה אדם – מתברך, ואם לאו – אינו מתברך".

כמו כן, בתוספתא ברכות (ו, יג) על דברי ה' ליצחק "וברכתיך והרביתי את זרעך" (בראשית כו, כד):

10. כמו כן, בבראשית רבה יא, ז, מצינו "כל הנברא בששת ימי עשייה – צריך עשייה".

"דרש יצחק הואיל ואין ברכה שורה אלא במעשה ידיים –
עמד וזרע".

בספר שמות (ב, ה) מצינו כי בת פרעה ירדה לרחוץ ביאור: "ותרא את התבה בתוך הסוף ותשלח את אמתה ותקחה". מבאר רש"י שם "ורבותינו דרשו וסוטה דף יב ע"ב) אמתה – לשון יד... את ידה, שנשתרבה ידה – אמות הרבה".

נשאלת השאלה: אם התיבה של משה היתה כה רחוקה מבתיה בת פרעה, מדוע שלחה בתיה את היד לעבר התיבה? וכי אדם מושיט יד כדי לקחת דבר המצוי מעבר להישג היד? אלא ללמדנו, כי גם כאשר הקב"ה עושה נס, וממציא לאדם דבר הרחוק ממנו, תנאי לכך הוא, כי אותו אדם יטרח תחילה, יעשה מצידו מעשה-של השתדלות – ויושיט את היד.

בספר מלכים ב' פרק ד' מצינו את המקרה של אשת הנביא עובדיה, אשר אחאב בא לקחת את בניה לעבדים בגין חוב, והנביא אלישע מושיעה מידו באופן הבא:

"ואשה אחת מנשי בני הנביאים צעקה אל אלישע לאמור עבדך אישי מת ואתה ידעת כי עבדך היה ירא את ה' והנושה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים.

ויאמר אליה אלישע מה אעשה לך, הגידי לי מה יש לך בבית? ותאמר אין לשפחתך כל בבית כי אם אסוך שמן.

ויאמר, לכי שאלי לך כלים מן החוץ מאת כל שכניך כלים ריקים אל תמעטי.

ובאת וסגרת הדלת בערך ובעד בניך, ויצקת על כל הכלים האלה והמלא תסיעי.

ותלך מאיתו ותסגור הדלת בעדה ובעד בניה. הם מגישים אליה והיא מוצקת.

ויהי כמלאת הכלים ותאמר אל בנה הגישה אלי עוד כלי ויאמר אליה אין עוד כלי. ויעמוד השמן".

הנה כי כן, אף כאשר הנביא מחולל נס והשמן מתרבה בכרכתו, צריך האדם

לעשות מעשה ולהכין את הכלים, שכן הברכה אינה שורה אלא לאחר שהוכן כלי קיבול לקבלה.

יתירה מכך, הברכה שחלה בברכת הנביא נמשכה רק ככל שהיו כלים שהוכנו מראש. ברגע שכלו הכלים – פְּלַתָּה הַבְּרָכָה, כיוון שלא היה לה על מה לחול¹¹. האדם מצידו חייב אפוא להשתדל ולהכין את כלי הקיבול ורק אז הקב"ה ישלח לו את ברכתו וימלאם.

ההצלחה תלויה בשילוב תפילה עם השתדלות

במשנה בקידושין (פרק ד משנה יד) מצינו: "רבי מאיר אומר לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקייה וקלה ויתפלל למי שהעושר והנכסים שלו, שאין אומנות שאין בה עניות ועשירות, שלא עניות מן האומנות ולא עשירות מן האומנות, אלא הכל לפי זכותו". משמע, כי ההצלחה תלויה בתפילה ובזכותו של האדם, אבל – אומנות צריך ללמוד.

ואכן, בגמרא במסכת נידה דף ע"ב מובא, כי שאלו אנשי אלכסנדריה את ר' יהושע בן חנניה מספר שאלות בנושאים של דרך ארץ וכה היתה תשובתו:

"מה יעשה אדם ויחכם? אמר להן ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו לו, הרבה עשו כן ולא הועיל להם! אלא יבקש רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'. מאי קא משמע לן? (מה השמיע לנו? למה יעץ להם להרבות בישיבה אם הדבר תלוי בתפילה לקב"ה?) דהא בלא הא – לא סגי (שזה בלא זה – תפילה בלא השתדלות – לא מספיק).

מה יעשה אדם ויתעשר? אמר להן, ירבה בסחורה¹² וישא ויתן באמונה.

11. להלן בפרק ט' מובאים דבריו של הרב דסלר לפיהם הקב"ה מסתיר את נסיו ועל כן אינו יוצר יש מאין אלא מרבה את היש. משום כך, חייב אדם להכין כלים שבהם תוכל הברכה לחול.

12. הגר"א מוחק את המילים "ירבה בסחורה" ומותיר רק את המילים "ישא ויתן באמונה". והדברים תואמים למהלך של ה"מסילת ישרים" המובא מיד בהמשך.

אמרו לו: הרבה עשו כן ולא הועילו.

אלא, יבקש רחמים ממי שהעושר שלו, שנאמר "לי הכסף ולי הזהב אמר ה'".

מאי קא משמע לן? ולמה יעץ להם להרבות בסחורה ולעסוק במשא ומתן – אם הדבר תלוי בתפילה לקב"ה? דהא בלא הא – לא סגי ושזה בלא זה – תפילה בלא השתדלות – לא מספיקו".

הנה כי כן, לא די בתפילה וביטחון – בלא השתדלות טבעית. אדם צריך להתפלל ולבטוח בה', אך גם לעשות פעולות פיזיות ההכרחיות להצלחתו: לסחור, לשאת ולתת.

רמב"ן – לא כל המאמין יכול לבטוח

יעקב אבינו חשש מפני עשו, עשה השתדלות והכין עצמו "לדורון, לתפילה ולמלחמה". הרמב"ן בספרו על אמונה וביטחון (פרק א) מבהיר בהקשר זה, כי יעקב חשש שמא התמעטו זכויותיו. אכן, הרמב"ן מבהיר כי אלמלא החשש האמור היתה ההשתדלות – חטא¹³. אך כעניין שבכלל, מבהיר הרמב"ן, כי לא כל המאמין בוטח, שכן יתכן אדם המאמין בה' ועם זאת אינו בוטח בישועתו – "שמא יגרום החטא". כלומר, לא יתכן ביטחון בלא אמונה, שהרי הביטחון נשען על האמונה, וממילא מן ההכרח שהאמונה תקדם לו. אך לעומת זאת, תתכן אמונה בלי ביטחון, שכן דבר אינו מבטיח לאדם כי אבן בעל זכויות הוא שבזכותן יושע מן הגזירה שנגזרה עליו. יעקב אבינו עשה על כן מעשים של השתדלות ולא סמך על ההבטחה האלוקית שקיבל מה' כי ישמור עליו בכל אשר ילך, שכן חשש שמא גרם החטא ולא יעמדו לו זכויותיו. יעקב עשה על כן פעולות מחמת "נוהג שבעולם" וציפה כי ההבטחה האלוקית תתקיים בהקשר אחר. נמצא אפוא כי כל אדם שמלכתחילה לא קיבל הבטחה אלוקית, או שאינו בטוח בזכויותיו, רשאי ואף חייב לעשות מעשים של השתדלות עצמית, בבחינת "דורון" ו"מלחמה" בנוסף על תפילה.

13. ולכאורה תמוה: אם יש חשש שמא יגרום החטא מה תעזור ההשתדלות – נגד החטא? אלא לכאורה, כשיש חטא אין לאדם זכות להיוושע בלא השתדלות ועל כן השתדלותו נדרשת.

הרמב"ן מוסיף לבאר את התנהגותו של יעקב על פי מונח אמוני בסיסי המכונה "היה לך לעזרני" – לפיו מחויב אדם לעשות מעשים של השתדלות, כדי שלא להטריח את ה' לעשות עימו נס מחוץ לדרך הטבע.

רבנו בחיי בספרו "כד הקמח" בערך "בטחון", בהתייחסו לפסוק בתהילים ולו, ג) "שכן ארץ ורעה אמונה" מבהיר, כי אף על פי שיש חיוב לבטוח בה':

איני אומר שתניח מלאכתך ועסקיך... בשביל המעשה הטוב,
כי אם כן במה תתפרנס ותחיה?

וכבר דרשו 'אם אין קמח אין תורה'.

והמנורה בבית המקדש, הרומזת לחכמה, היתה בדרום והשולחן עם לחם הפנים הרומז לפרנסה היה בצפון – שאלו רוחות המכוונות זו כנגד זו.

על כן, אמר הפסוק 'שכן ארץ' – אל תתרשל בעסק הפרנסה.
עסוק בענייני הארץ.

זרעה אמונה' – אף על פי שהורו לך לא להתבטל מן המעשה, אל תאמר כי תוכל להרוויח ע"י עשיית עושר ולא במשפט אלא – במשאך ומתנך עם הבריות תתחבר עם האמונה – זרעה' מלשון רע ועמית. אבל, "זרעה אמונה" – אינך מתבטל מן האמונה ע"י שכירתך בארץ, אדרבה 'בכל דרכיך דעהו' – בכל מעשה גשמי הנעשה מתוך מטרה זו יש קיום של האמונה, שהיא קיום כל התורה. וזהו 'בא חבקוק והעמידן על אחת יוצדיק באמונתו יחיה'."

ומה שהתחיל הכתוב בביטחון וסיים באמונה, כי מידת האמונה נכללת בביטחון כי כל הבוטח בה' בהכרח מאמין בה'. הביטחון כמוהו כפרי על אילן האמונה, שאם יש פרי אות הוא שיש אילן. אבל, אין האילן אות על הפרי, כי יש אילן בלי פרי.

לא כל המאמין בוטח, כי עלול הוא לחשוש שמא יגרום החטא או שמא קבל שכר על מעשיו הטובים.

הירא מהחטא יתכן שיירא שלא תבוא עליו צרה עקב החטא,

שכן מצינו שיעקב היה ירא שמא יגרום החטא על אף שה' הבטיחו.

וכן דוד המלך אמר בתהילים (כז, יג) 'לולא האמנתי לראות בטוב ה'' ודרשו חז"ל (ברכות דף ד ע"א) כי יש בתורה נקודות מעל למילה 'לולא', שכן אמר דוד: 'דיבוננו של עולם, מובטח אני בכך שאתה עתיד ליתן שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא. אבל אני יודע אם יש לי חלק ביניהם'.

ועל אף שקרא עצמו חסיד שנאמר 'שמרה נפשי כי חסיד אני' (תהילים פו, ב) היה מסופק, כי שמא יגרום החטא¹⁴.

האדם חייב בהשתדלות אך חייב להאמין כי אין הפרנסה תלויה בה

כמו כן, רבנו בחיי נ' פקודה בספר "חובות הלבבות" (שער הביטחון פרק ד) מציין, כי לא נכון מצד האדם להשאיר את האדמה ללא עיבוד וללא זריעה על סמך בטחונו בה', ואין האדם רשאי לומר: אם הבורא גזר שהאדמה תצמיח, הרי שהיא תצמיח גם אם לא אזרע אותה. אלא מחובת האדם לעבוד את האדמה ויחד עם זאת לבטוח בה' כי יפרה את אדמתו וישמור אותה מנזק. כמו כן, בעלי המלאכה והסוחרים והשכירים מצווים לחזר אחרי פרנסתם, כל אחד ע"י מקצועו, ויחד עם זה עליהם לבטוח בה', כי הפרנסה נתונה בידי ה' וברשותו; ה' הוא הערב לאדם שתהיה לו פרנסה; בידי ה' להמציא פרנסה לכל אדם באמצעות איזה גורם שירצה – ואל לאדם לחשוב כי הגורם עצמו הוא שיכול להועיל או להזיק לו מאומה.

מדברים אלה של "חובות הלבבות", עולה כי האדם מצווה להשתדל להשיג את פרנסתו ע"י השתדלות טבעית כגון עבודת האדמה או מלאכה וסחורה. מצד שני, אל לו לאדם לסמוך ולבטוח כלל בהשתדלות זאת, כי יתכן שהקב"ה

14. רבנו בחיי מוסיף ומבהיר שם, בדומה לרמב"ן, כי: "אלמלא החשש שמא יגרום החטא היתה ההשתדלות להינצל אפי' ע"י נוהג שבעולם – משום חסרון באמונה, שכבר נאמר 'ולא ראיתי צדיק נעזב זרעו ומבקש לחס'. ומה שראינו צדיקים כמו רבי חנינא שהיה מעוט ממון, זה משום שלא קנה נכסים מעולם, ואין לשון עזיבה נופל אלא על מי שמלכתחילה היה נסמך. ואין העזיבה חנינם אלא הכל במשפט, על כן לא יתכן שיירא מי שלא חטא". והשוה ברכות דף ה ע"ב, ההבדל בין מי שהיו לו בנים ומתו לבין מי שלא היו לו כלל.

ימציא לו פרנסתו מכח סיבה אחרת מזו שהוא עסק בה, ועם כל השתדלותו הוא צריך להיות חזק בביטחונו בה, כי כל הצלחתו במלאכתו תלויה רק ברצון ה' ולא כתוצאה "טבעית" ממעשיו¹⁵. אולם: "נראה כי השתדלות זאת בפרנסה היא חיוב, וזוהי עבודת הביטחון: להשתדל בפרנסה תוך ביטחון מוחלט בבורא שהכל תלוי אך ורק ברצונו".

הרב משה חיים לוצאטו (הרמח"ל), בספרו "מסילת ישרים" ופרק כ"א העוסק "בדרכי קניית החסידות" מבהיר, כי על אף שאי אפשר שיחסר לאדם מה שנקצב לו משמים¹⁶, אין אדם יכול לשבת בטל, שכן הקב"ה קנס את בני האדם ואמר "בזיעת אפיך תאכל לחם" (בראשית ג, יט):

אשר על כן, חייב אדם להשתדל איזה השתדלות לצורך פרנסתו, שכן גזר המלך העליון. והרי זה כמס שפורע כל המין האנושי אשר אין להימלט ממנו. על כן אמרו "יכול אפילו יושב ובטל? תלמוד לומר: 'בכל משלח ידך אשר תעשה'¹⁷."

הנה כי כן, יש הכרח להשתדל ואין אפשרות להמיר את חובת ההשתדלות בביטחון בה', שכן אין אלו דברים הסותרים זה לזה או חלופיים זה לזה, אלא משלימים זה את זה ותלויים זה בזה.

עמל האדם – גזירה או ברכה?

בנוסף להבחנה הקיימת בין המקורות השונים בעניין השאלה: האם חייב אדם



15. הרב אביגדור נבנצל, ב"שיחות בתנ"ך" (תשמ"א) מבהיר בהקשר זה כי "מבין כל המלחמות 'פנים ואחור' אשר בנפש האדם, הקשה שבהן היא אולי, המאבק בין התביעה לבטוח בה' כגמול עלי אמו' (ותהלים קלא, ב): כתינוק, אשר לא יצעד מבלי שתוליכנו אמו; לבין חובת ההשתדלות המוטלת עליו".

16. ביצה דף טז ע"א: "כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה עד ראש השנה". שפע זה אינו נגרע ע"י "תחרות" של אנשים אחרים, ובמסכת יומא דף לח, ע"ב מצינו: "אין אדם נוגע במוכן לחברו אפילו כמלוא נימה".

17. מקור הדברים בספרי על הפסוק בספר דברים (טו, יח) "וברכך ה' אלוקיך - בכל אשר תעשה", שהובא לעיל. כמו כן, ראה רמח"ל ב"מסילת ישרים" פרק ה': "כי הנה העסק מוכרח הוא לאדם לצורך פרנסתו. אך ריבוי העסק אינו מוכרח שיהיה כל כך גדול עד שלא יניח לו מקום אל עבודתו (עבודת ה' שלו). על כך נצטוונו לקבוע עיתים לתורה". משמע, כי מוטל על האדם לקבוע עיתים לתורה אך לעבוד הוא צריך, ו"העסק מוכרח לצורך פרנסתו".

לעשות מעשים של השתדלות טבעית, או שעליו לבטוח בה' באופן מוחלט, נראה לכאורה כי קיימת שונות בין מקורות שונים גם בשאלה: האם עבודת האדם היא גזירה אלוקית וקללה שנגזר על האדם לקיימה, או שמא – עבודת האדם היא ברכה עבורו ואף דרך לעבודת ה' ולתיקון העולם. נביא להלן גם בהקשר זה מספר מקורות, לכאן ולכאן:

מחד גיסא, בגמרא במסכת קידושין (דף פב ע"ב) מצינו:

"תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר, מימי לא ראיתי צבי קיין (מייבש תאנים בשדה) וארי סבל ושועל חנווני, והם מתפרנסים שלא בצער. והם לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני – מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער, ואני שנבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער? אלא שהרעותי את מעשי וקיפחתי את פרנסתי, שנאמר (ירמיה ה, כה) 'עונותיכם הטו'"¹⁸.

כלומר, בעלי חיים ניוונים למחייתם בלא צורך בלימוד מקצוע ובלא צער¹⁹. מה שגרם לאדם כי יאלץ לטרוח ולעמול לפרנסתו, ובכך יופלה לרעה לעומת בעלי החיים, הוא חטאו של אדם הראשון והקללה שבאה אחריו (בראשית ג, יז-יט): "ארורה האדמה בעבורך בעיצבון תאכלנה כל ימי חיך, וקוץ ודרדר תצמיח לך, ואכלת את עשב השדה. בזיעת אפיד תאכל לחם".

הבאנו בסמוך את דברי הרמח"ל המציין כי הטעם לכך שמוטל על האדם לעשות השתדלות טבעית נעוץ בגזירה של "בזיעת אפיד תאכל לחם" שגזר הקב"ה על האדם בעקבות החטא הקדמון. וממשיך הרמח"ל ומבהיר, כי על האדם להאמין כי לא ההשתדלות היא שמועילה לו²⁰, והעבודה אינה מקור הברכה אלא תוצאה מקללה שקולל בה אדם הראשון.



18. ירמיהו ה, כה, "עוונותיך הטו אלה וחסאותיכם מנעו הטוב מכם".

19. ביחס לאדם נאמר "בזיעת אפיד תאכל לחם", ולכאורה אם הוא עמל ויגע – יפיק מכך לחם. אך על אף זאת, לעיתים הוא עמל – ואינו קוצר, וזהו צער שיש לאדם ולא לבעל חיים. צער זה, להבדיל מעמל, נובע מחטא שנאמר "ועוונותיכם הטו".

20. הרמח"ל ב"מסילת ישרים" שם, מביא בהקשר זה את הפסוק בתהילים (עה, ז): "כי לא ממוצא וממערב ולא ממדבר הרים כי אלוקים שופט זה ישפיל וזה ירים", ואת דבריו של שלמה המלך במשלי (כג, ד): "אל תיגע להעשיר, מבינתך חדל".

הרמח"ל מסיק על כן מגישה זו, בי חובת ההשתדלות מתמצית ב"קצת מלאכה":

"כיוון שהשתדל הרי יצא ידי חובתו, וכבר יש מקום לברכת שמים שתשרה עליו ואינו צריך לבלות ימיו בחריצות והשתדלות".

כלומר, מכיוון שההשתדלות הטבעית היא מס וחובה בעלמא, שאינה מועילה דבר אלא שמוטל על אדם לעשותה כדי לצאת ידי חובת הגזירה שנגזרה עליו, מובן מאליו כי אין להרבות בהשתדלות, שהרי כל בר דעת לא מרבה לעשות מה שנגזר עליו כקללה, ושאינו מועיל כשלעצמו כלל.

על כן, מבהיר הרמח"ל, השילוב הנכון בין ביטחון בה' לבין חובת האדם לעשות השתדלות טבעית, הוא לצעוד בדרכם של החסידים הראשונים ש"עושים תורתם עיקר ומלאכתן טפלה וזה וזה נתקיים בידם, כי כיוון שעשה אדם קצת מלאכה, משם והלאה אין לו אלא לבטוח בקונו, ולא להצטער על שום דבר עולמי. אז תישאר דעתו פנויה וליבו מוכן לחסידות האמיתי ולעבודה התמימה"²¹.

החובה ביגיע כפיים

לעומת זאת, מדברי רבי אברהם בן הרמב"ם בספרו "המספיק לעובדי ה'" ובפרק הדן ב"ביטחון" עולה, כי קיימת חובת השתדלות החורגת מ"קצת מלאכה", שכן המלאכה אינה קיום של גזירה שבה קולל האדם, אלא ברכה יש בה, וגדולי התנאים עבדו בפרך למחייתם ולפרנסתם. ובלשונו:

"ואין כוונת הפסוקים המעוררים על הביטחון, כגון הפסוק (תהילים נה, כג) 'השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך' וכיו"ב, או

21. על מיעוט בהשתדלות טבעית מטעם שונה ראה ספורנו על הפסוק (שמות כ ח-ט): "זכור את יום השבת לקדשו" – המבהיר כי על האדם לסדר את עסקיו בימי המעשה כך שיוכל להסיח דעתו מהם בשבת ולזכור את השבת בלבד. כיצד יעשה זאת? "ששת ימים תעבוד – שהם עבודת עבד בלי ספק, שרוב עניינם היות האדם מצטער על עולם שאינו שלו וקנייני העוה"ז אינם נעשים עצמיותו להבדיל מקניינים רוחניים) ועשית כל מלאכתך – ההכרחית למסתפק". כלומר, ימעט ככל האפשר בין באיכות ובין בכמות בהשתדלות ואז יוכל להסיח דעת מכן בשבת ולחוש, כי כל מלאכתו עשויה.

כוונת הפסוקים המגנים המאמץ ואת השקידה היתירה²², כי מפני בטחונו בקב"ה רשאי שומר הדת לישב בחיבוק ידיים ללא מאמץ להשגת פרנסתו ולחכות שמזונותיו יבואו לו מן השמים כאותו מן, או ממקום לא נודע, כדרך שארע לקצת נביאים וצדיקים בזמנים ידועים ובנסיבות מיוחדות. כי זו מדרגה שלא כל אחד יכול להשיגה, ואפילו גדולי התנאים עבדו בפרך לפרנסתם:

הלל – היה חוטב עצים (פירוש המשניות לרמב"ם, על אבות פרק ד משנה ז);

קרנא – היה דולה מים (פירוש המשניות לרמב"ם, על אבות פרק ד משנה ז);

רבי יהושע – היה פחמי (ברכות כח ע"א);

אבא חלקיה – היה חורש שכיר יום, והוא שהיה מתפלל על המטר בשנות בצורת ותפילתו הורידה גשמים לעולם (תענית דף כג ע"א).

וגם הנביאים עמלו למחייתם:

נח – עסק בזריעה, כמו שנאמר (בראשית ט, כ) זיחל נח איש אדמה ויטע כרם, תרגם אונקלוס 'איש האדמה – גבר (אדם) פלח (עובד) בארעא (בארץ)';

אברהם – עסק ברעיית צאן, כמו שנאמר (בראשית יג, ז) 'דועי מקנה אברם'²³;

22. "אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו, אם ה' לא ישמר עיר שוא שקד שומר" (תהילים קכז, א).

23. העבודה, להבדיל מחיים של בטלה, היא ממאפיינה המבורכים של ארץ ישראל, ובמדרש בראשית רבה לט, ח מציינו: "אמר ר' לוי, בשעה שהיה אברהם מהלך בארם נהריים ובארם נחור, ראה אותם אוכלים ושותים ופוחזים, אמר: לא יהא לי חלק בארץ הזאת. וכיוון שהגיע לסולמה של צור, ראה אותם עסוקים בניכוש בשעת הניכוש, בעידור בשעת העידור, אמר: הלוואי יהא חלקי בארץ הזאת, אמר לו הקב"ה 'לזרעך אתן את הארץ הזאת'."

יצחק – אף הוא זרע, כמו שנאמר (בראשית כו, יב) 'זרע יצחק בארץ ההיא';

יעקב – היה שומר צאן שכיר, ואמר (בראשית ל, ל) 'מתי אעשה גם אנוכי לביתי';

משה – היה רועה צאן יתרו.

...ולא עוד אלא שיועצים הם (חז"ל) לאדם לטרוח לפרנסתו, כמו שכתוב (תהילים קכח ב) 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך'. ואמרו חז"ל (במסכת ברכות ח ע"א): 'גדול (הנאמר לגבי) הנהגה מיגיעו יותר (מן הנאמר לגבי) ירא שמים, דאילו לגבי ירא שמים כתיב (תהילים קיב, א) "אשרי איש ירא את ה'" ואילו גבי הנהגה מיגיעו כתיב "יגיע כפיך כי תאכל, אשריך וטוב לך" – אשריך בעולם הזה, וטוב לך – לעולם הבא'.

לפי שיטה זו נמצא לכאורה, כי העבודה אינה קללה, ואדרבה – חז"ל יועצים לאדם להתפרנס מיגיע כפיו, ולהתברך בכך. ההשתדלות הטבעית אינה פעולה שאדם עושה רק מקצתה כדי לצאת ידי חובה ודיו, אלא הנהגה מיגיע כפיו זוכה ע"י כך למדרגות רוחניות נעלות וזוהי דרכו הראויה של אדם בעולמו – ליהנות מיגיע כפיו.

עמל העולם הזה כעבודה רוחנית

כמו כן, הרב שלמה וולבה בספרו "עלי שור" (חלק שני, שער רביעי, מערכה שלישית, פרק שישי) מבהיר כי השתדלות טבעית זו לא רק שאינה קללה אלא שהיא דרושה לשם תיקונו של החטא הקדמון, וזוהי מהות עבודתו הרוחנית של האדם בעקבות החטא. מהלך הדברים הוא כדלהלן:

העולם אחר החטא מחייב השתדלות של בירור טוב מרע, שכן אחרי החטא מעורבים טוב ורע בכל העולם כולו והבירור וההפרדה של טוב מרע, מהווים מעשה תיקון לעולם שנוצר בעקבות החטא.

הכלל הוא כי אין הקב"ה מביא "קללה" על האדם שאין בה תיקון. עבודת האדם בעקבות החטא היא על כן – לברר את הטוב מהרע. כך למשל,

בעקבות החטא מצמיחה האדמה ביחד עם התבואה גם קוץ ודרדר, וצריכים לעדור את השדה כדי להוציא את הטוב מהרע ולהפריד ביניהם. זהו הבירור של הטוב מהרע בתבואה. גם הפרשת הסיגים מהזהב והכסף היא הבדלה מסוג זה בין טוב לרע. עבודת האדם היא על כן לברור את הטוב מהרע. כך במישור הפיסי וכך גם במישור הרוחני. אדם מברר רע מטוב במישור הרוחני ע"י עשיית מעשים גשמיים – לשם שמים. כך נוטל הוא את החומר ונוסך בו רוחניות.

על כן, כאשר אדם מישראל אוכל דברים כשרים ומברך לפניהם ואחריהם, הרי שבפנינו פעולה גשמית המזככת את הגשמיות ומפרידה טוב מרע, שכן האכילה הגשמית הופכת לפעולה רוחנית של עבודת ה', שהרי האוכל מתאחד עם כוחות גופו ומבריאו ונותן לו כוח לעבוד בתורה ומצוות – וזהו מעשה מובהק של בירור טוב מרע.

גישה זו ידועה בתורת החסידות כעבודת ה' בבחינה של "בכל דרכיך דעהו" ומשלי ג, ו²⁴. כלומר, בכל פעולה שעושה האדם – לרבות פעולות גשמיות מובהקות, נוטל על האדם לדעת את ה' וע"י כוונה זו הופך האדם את כל חייו הגשמיים למסכת אחת כוללת של עבודת ה'.²⁵

בהמשך ישיר לכך יש להבין כי כאשר נגזר על האדם להשתדל לפרנסתו, הרי שזו פעולה המזככת את הגשמיות. אדם העוסק לפרנסתו בפעולות פיסיות מתוך כוונה לכלכל את בני ביתו ולהבריאם, כך שבריאיות הגוף וסיפוק כל מחסורם ישרתו את יכולתם לעבוד את ה' בנחת – הופך עשייה גשמית זו לרוחנית בעליל. בכך עובד האדם את ה' בבחינה של "בכל דרכיך דעהו".

נמצא אפוא, כי השתדלותו הטבעית של האדם העמל לפרנסתו, היא חלק מעבודת ה' המוטלת על האדם בעולם שנוצר לאחר החטא הקדמון, המחייבו לעסוק בתיקונו של עולם ובהפרדת הטוב הרוחני מן הרע הגשמי האופף אותו ודבוק בו.

24. ראה למשל דבריו של רבי אלימלך מליז'נסק ב"צעטיל קטן", המייעץ לאדם לשנות תמיד בהרהור כי אם יבואו כעת, באמצע מעשה מענג שעושה האדם, ויעלו אותו על המוקד על קידוש ה', הרי שהוא יקבל על עצמו באהבה את הדין ויקיים את מצוותו, וכך נמצא כי ע"י מחשבתו זו הופכים כל מעשיו, גם הגשמיים ביותר, לעבודת ה'.

25. עקרון זה הוא הלכה פסוקה בשולחן ערוך אורח חיים סימן רלא.

עבודת האדם כניסיון

הרב וולבה מוסיף ומבהיר כי עבודת ה' זו היא גם נקודת המבחן והניסיון שמוטל על האדם לעמוד בו, כדי לחזור למדרגה שבה היה שרוי קודם החטא. ובלשונו של הרב וולבה:

"בזה הכניס הקב"ה את האדם לתוך ניסיון קשה: מצד אחד הוא נהנה מיגיע כפיו, ורוצה אדם בקב שלו מתשעה קבים של חברו מפני שעמל בו (ובבא מציעא דף לח ע"א), כי מלאכתו ממתיקה לו את תוצרתה. מאידך גיסא, הוא עלול לזקוף הצלחתו לכוחו ולעוצם ידו, והרי באמת, הקב"ה הוא הנותן לו כוח לעשות חיל. לפני החטא, כאשר אדם הראשון התפרנס שלא בצער והכל היה מוכן לו בגן עדן בלי עמל, לא היה לו ניסיון זה. זו דרכה של ההשגחה העליונה: אחרי שחטא האדם וירד ממדרגתו, היא מטילה עליו עבודה גדולה לעמוד בניסיון חדש כדי לחזור למדרגתו הקודמת. הרי מעתה, אחרי החטא, חייב אדם להשתדל במזונותיו ועם זה להיות חזק באמונתו כי כל מזונותיו תלויים בה', ו"אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו, אם ה' לא ישמר עיר – שוא שקד שומר" (תהלים כז, א). יסוד זה מבואר באריכות בס' חכמה ומוסר חלק א', מא – מט. גם בזה מבררים הטוב (האמונה) מהרע (כחי ועוצם ידי").

לפי גישה זו, של הרב וולבה, מוטל על האדם להשתדל ולעמול לפרנסתו – כחלק מעבודת ה' שלו. אין המדובר אפוא בקללה שיש להימנע ממנה, אלא שבמציאות החיים שהשתררה לאחר החטא הקדמון, ההשתדלות הטבעית היא עבודת ה' – בהיותה פעולה של תיקון העולם ויש בה תכליות רוחניות מובהקות של עבודת ה'.

"ששת ימים תעבד" – "אהב את המלאכה"

ואכן על ערכה של עבודת האדם לפרנסתו כברכה וכדבר ערכי – ולא כקללה שיש למעט בה, מצינו דברים מפורשים מפיהם של תנאים ב"אבות דרבי נתן" פרק יא הלכה א:

"אהוב את המלאכה" – כיצד? מלמד שיהא אדם אוהב את המלאכה ואל יהיה [אדם] שונא את המלאכה, שכשם שהתורה נתנה בברית כך המלאכה נתנה בברית, שנאמר (שמות לא, טו-טז): 'ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון קודש לה', כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת. ושמרו בני ישראל את השבת, לעשות את השבת לדורותם – ברית עולם'.

רבי עקיבא אומר, עתים שאדם עושה מלאכה וניצל מן המיתה, ועתים שאין אדם עושה מלאכה ומתחייב מיתה לשמים. כיצד? ישב אדם כל השבוע ולא עשה מלאכה. לערב שבת אין לו מה יאכל. היו לו מעות של הקדש בתוך ביתו ונטל מהם ואכל – מתחייב מיתה לשמים. אבל אם היה פועל והולך בבנין בית המקדש אף על פי שנתנו לו מעות של הקדש בשכרו ונטל מהם ואכל ניצל מן המיתה.

רבי דוסתאי אומר, מנין שאם לא עשה מלאכה כל ששה, שיעשה כל שבעה הרי שישב כל ימות השבת ולא עשה מלאכה ולערב שבת אין לו מה שיאכל הלך ונפל בין הגייסות ותפשוהו ואחזו אותו בקולר ועשו בו מלאכה בשבת. כל זאת (מכיוון) שלא עשה כל ששה.

רבי שמעון בן אלעזר אומר, אף אדם הראשון לא טעם כלום ער שעשה מלאכה שנאמר (בראשית ב, טו-טז) 'זיניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה... מכל עץ הגן אכול תאכל'.

רבי טרפון אומר, אף הקב"ה לא השרה שכינתו על ישראל עד שעשו מלאכה שנאמר (שמות כה, ח) 'זעשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'.

רבי יהודה בן בתירא אומר, [אדם] שאין לו מלאכה לעשות מה יעשה? אם יש לו חצר חרבה או שדה חרבה ילך ויתעסק בה, שנאמר (שם כ, טו) 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך'. ומה תלמוד לומר 'זעשית כל מלאכתך' – להביא את מי שיש לו חצרות או שדות חרבות ילך ויתעסק בהן.

רבי יוסי אומר, אין אדם מת אלא מתוך הבטלה שנאמר (בראשית מט, לג): "ויגוע ויאסף אל עמיו" – הרי שנכפה ונפל על אומן שלו ומת. הא אינו מת אלא מתוך הבטלה. היה עומד על ראש הגג ועל שפת הנהר ונפל ומת אינו מת אלא מתוך הבטלה.

שכן (חייב אדם לעסוק במלאכה) שמענו לאנשים, (אך) לנשים מניין? שנאמר (שמות לו, ו) 'איש ואישה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש'. לטפלים מניין (שחייבים לעסוק במלאכה)? שנאמר (שם) "ויכלא העם מהביא".

הרי לנו דברים מפורשים מפי תנאים רבים בשבחה של עבודה, כערך בפני עצמו, עד כי מחויב אדם לעבוד, גם אם אינו זקוק לכך, ועליו לחפש ולאתר חצר חרבה או שדה חרבה שיש לו וילך ויתעסק בה.

בפנינו אפוא שורה של מקורות שהובאו לעיל, שלכאורה אינם מתיישבים זה עם זה. מחד גיסא עמדנו על מקורות רבים המצדדים בהשתדלות טבעית, ומאידך גיסא ראינו מקורות לפיהם ביטחון והשתדלות טבעית הם כביכול תרתי דסתרי ומוטל על האדם לבטוח בה' באופן מוחלט, בלא לעשות דבר, כשהוא משים עצמו "ישן" וממתין לישועת ה' כי תבוא מאלוהיה. כיצד מתיישבים מקורות אלו זה עם זה, ובאיזו דרך יצעד האדם? האם יש בסוגיה זו משנה סדורה ותמונה רחבה וכוללת, שהמקורות השונים משתבצים בתוכה, ואשר מכוחה גם ידע האדם היכן יש לשבץ את התנהגותו הוא, במקרה המסויים שבפניו הוא ניצב?

בנוסף לצורך לראות את הנושא בראיה רחבה וכוללת, בהתבסס על מכלול המקורות ומגוון הדעות – השונות לכאורה זו מזו, ניצבים אנו בפני צורך להשיב על שאלות מעשיות, יום יומיות, נוקבות, כגון:

- ♦ מתי חייב אדם לבטוח ולסמוך על הקב"ה כי ימציא לו את צרכיו, ואימתי עליו להשתדל בעצמו להשיג את מבוקשו?
- ♦ מהו שיעור ההשתדלות, אשר מוטל על האדם לעשות לשם סיפוק צרכיו? מהו הגבול ומהי המידה הראויה?

- ♦ האם יש הבדל בין מלאכה שתועלתה מוכחת לבין השתדלויות שיש ספק בתועלתן?
- ♦ האם יש שיעורי השתדלות שונים לבני אדם שונים – בהתאם לרמתם הרוחנית, או שמא בעניין זה דין אחד לכול?
- ♦ האם יש הבדל ברמת ההשתדלות בין צרכיו ההכרחיים של האדם לבין השתדלות לשם השגת מותרות?
- ♦ האם זהה שיעור ההשתדלות לקיום צרכי האדם עצמו, להשתדלות המוטלת עליו כדי לסייע לזולתו?
- ♦ האם יש בהקשר זה שוני בין השתדלות לשם הגשמת צרכיו של יחיד להשתדלות עבור הרבים?

להבהרת נושאים אלה באופן שיטתי יוקדשו הפרקים הבאים.

פרק ד

השתדלות וביטחון בתחום הרפואי

האיוון הנדרש בין החובה לבטוח בה' לבין חובת האדם להשתדל בדרך הטבע לפעול להצלתו, בלא להסתמך על הנס, בא לידי ביטוי חד, שעה שאדם ניצב בפני סכנה קיומית, שלו או של אחד מקרוביו, והוא נזקק לטיפול רפואי. ניטול על כן מקרה זה כדוגמא, נביא את דברי הראשונים בהקשר זה, ונראה, כי יש בכך כדי להוות פתח ללימוד שיטתי של הסוגיה בכללותה.

אין הערוד ממית אלא החטא ממית

מחד גיסא, אין לכאורה צורך או טעם בהשתדלות טבעית בתחום הרפואי, שהרי מחלה היא פועל יוצא של חטא, ומהווה רק סממן חיצוני לתופעה, שכולה נעוצה בתחום הרוח. כך מצינו כי לא הערוד ממית אלא החטא – שבעטיו בא הערוד – הוא הממית¹. השתדלות נכונה להביא לרפואתו של פלוני מן הראוי כי תהא ע"י תיקון החטא הניצב בשורש הדברים, ולא ע"י ריפוי הארס הפיסי שניתן באדם רק בעקבות החטא². ואכן, בספר דברי הימים (ודברי הימים ב' טז, יב)



1. ברכות דף לג עמוד א: "תנו רבנן: מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות, באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא. אמר להם: הראו לי את חורו! הראוהו את חורו, נתן עקבו על פי החור, יצא ונשכו ומת אותו ערוד. נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש. אמר להם: ראו בני, אין ערוד ממית אלא החטא ממית. באותה שעה אמרו: אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא". מאידך דאה מסכת שבת דף נה ע"ב: "יש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עוון". עם זאת, גם מסוגיה זו במסכת ברכות ברור כי לא הערוד הוא שהמית אלא ה' הוא שגזר מיתה והערוד הוא רק השלית.

2. ככלל, מחויב אדם לדעת כי אין העולם נוהג כמנהגו אלא מכוח ההשגחה העליונה, שהרי ה' הוא המנהיג את הטבע. הרב דסלר בספרו "מכתב מאליהו", כרך א' עמ' 181 במאמר המתייחס ל"נס וטבע", מביא משל לאדם הניצב מאחורי תריס, מציץ לחדר דרך סדק ורואה עט כותב. הוא אינו רואה את האדם הכותב באמצעות העט. ברור כי העט אינו כותב מאליו והאדם הנמצא בחדר הוא הכותב באמצעות העט. בדומה לכך, העולם אינו מתנהל מאליו, וגם אם אנו לא רואים את הכותב אלא רק את העט, הרי שבפועל לא הטבע פועל בעולם אלא הקב"ה פועל ע"י הטבע, ולעיתים חורג מגדר הטבע. הרמב"ן בסוף פרשת בא ושמות

נמתחה ביקורת על המלך אסא שחלה ברגליו "וגם בחוליו לא דרש את ה' – כי ברופאים".

ניתנה רשות לרופא לרפאות

מאיך גיסא, מקרא מפורש הוא (שמות כא, יט) "ורפא ירפא". חז"ל מסיקים מפסוק זה וברכות דף ס ע"א: "מכאן שניתנה רשות לרופא לרפא". הצורך במתן רשות לרפא מובהר ע"י התוספות בבבא קמא (דף פה ע"א) כי היינו נוטים לסבור שמותר לרופא לרפא רק מכה שנעשתה ע"י אדם "אבל חולי הבא בידי שמים כשמרפא, נראה כסותר את גזירת המלך", לכן חידש הפסוק כי מותר להיזקק לרופאים ביחס לבל חולי ומכאוב, לרבות כזה שבא מידי שמים³. נמצא, כי אף חולי שמקורו בגזירה אלוקית מותר לרפא ע"י הידרשות לרופא. יתירה מכך, הרמב"ן בספרו "תורת האדם" מבאר את הצורך ברשות של הפסוק לעיסוק ברפואה, כתוצאה מחשש של הרופא כי יטעה במלאכתו ויימצא הורג נפש בשוגג. הרופא עלול לחשוש על כן מעיסוק ברפואה, לפיכך נתנה התורה רשות לרופא לרפאות והתירה לו להסתכן בכך⁴. לשיטת הרמב"ן מותר אפוא

יג, טז) מבהיר כי למעשה "אין טבע והכל נס" ובלשונו: "אין לאדם חלק בתורת משה רבנו עד שנאמין בכל דבריו ומקרינו שכולם ניסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו ואם יעבור עליהם יכריתנו עונשו, הכל בגזירת עליון". והדברים מבוארים ע"י הרב ירוחם ליבוביץ בפרק יד: "ביאור דברי רבנו, כשרואים שהנהגת העולם למעלה מן הטבע, כמו הפיכת צור לאגם מים וכדו' ... מזה מתברר שאין חילוק והבחנה בין טבע ולמעלה מן הטבע, ששניהם הם אחד... וע"י זה מתבררת לאדם אמונה וידיעה מנס נסתר, שבשביל עבירת חלב, שהיא עבירת תורה הוא מת בדרך הטבע, כמו בעבירת טבע כאכילת סם המוות. מכיוון שמתברר לו שגם מיתתו ע"י סם המוות אינה כי אם משום שעבר על רצון ה', שאין הערוד ממית אלא החטא ממית. ולמדנו מזה, שתכלית יציאת מצרים לא היתה בכדי ללמד הנהגת למעלה מן הטבע. אלא להפך, המכוון היה ללמד לאדם מהות הטבע". לעניין זה ראה עוד דבריו של הרב מאיר שמחה כהן מדווינסק ב"משך חכמה", פרשת בחוקותי, על הפסוק (ויקרא כו, ד) "ונתתי גשמיכם בעתם".

3. ראה לעומת זאת, אבן עזרא על שמות כא, יט: "ורפא ירפא – לאות שנתן רשות לרופאים לרפא המכות והפצעים שיראו בחוץ, אבל כל חולי שהוא בפנים בגוף – ביד ה' לרפאו. וכן כתוב 'כי הוא יכאיב ויחבש' (איוב ה, יח). וכתוב באסא 'גם בחוליו לא דרש את ה', כי ברופאים' (דברי הימים ב', טז, יב)". כלומר, לפי האבן עזרא ניתנה רשות לרפא רק חולי חיצוני ולא ניתנה רשות לרפא חולי פנימי. וראה גם שו"ת מעשה אברהם חלק יורה דעה, הלכות ביקור חולים סימן נה, המבחין בין חולי שניתן לרפאו לבין מחלה שאין לה מזור.

4. הרב יעקב עטלינגר בשו"ת "בניין ציון" סימן קיא, דן בענייניו של חולה סופני שאחד הרופאים מבקש לנסות לגביו תרופה שייתכן כי תצילתו ממוות, אך אם לא תצילתו ימות

לרופא לעסוק ברפואה, ובמקביל מותר לכאורה לחולה להידרש לשרותיו של הרופא. אלמלא הסיכון שיימצא הורג נפש בשוגג, לא היה כלל צורך בפסוק שיתן רשות לרופא לרפא.

ואכן, הרב אברהם דנציג בספרו "חכמת אדם" (וכלל קנא, כה) מבהיר כי:

"אילו לא נתנה התורה רשות לרפאות, כדכתיב 'ורפא ירפא', היה אסור לנו להתרפאות, שהרי ההולך בדרכי התורה לא יגיע לו שום מקרה ממקרי הזמן... וכתיב 'עין ה' אל יראיו' שהוא ברחמיו משגיח תמיד עליהם. והמושגח ממנו יתברך ודאי שאין מגיע לו שום נזק. וזהו שאמרו חז"ל 'אין מזל לישראל'... אך כשאדם אינו מתנהג ומודבק בו יתברך אזי נשאר תחת המזל (דרך הטבע)... אבל ביד האדם לשנות המזל.

והקב"ה יודע מחשבות אדם כי לא יהיו תחת סוג זה (של הנהגה אלוקית) מ'עין ה' אל יראיו', וברא בעולמו עשבים ואילנות וכיו"ב שיהיה בהם הטבע להתרפאות בהן ונתן לנו רשות להתרפאות בהן להועיל על פי טבע."

הנה כי כן, למרות חובת האדם לבטוח בה' ולהאמין כי לא המחלה ממיתה אלא החטא ממית, והמחלה היא גזירת ה' בעקבות החטא, התירה התורה במפורש לאדם לפנות לרופא, כדי שיעסוק ברפואתו וימצא מזור למחלתו על פי דרך הטבע.

נמצא כי בפנינו מקורות המגבילים את ההדרשות לרופא, ומקורות לפיהם

במהרה יותר משה' מת בלא רפואה זו, האם יש להתיר לעשות כן? ותשובתו היא שהדבר מותר, שכן על דרשת חז"ל (ובמסכת בבא קמא דף פה ע"א) "ורפא ירפא – מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות", ביאר הרמב"ן ב"תורת האדם" וכן הטור (יורה דעה סי' שלו) שלא יאמר הרופא: מה לי לצער הזה? שמה אטעה ונמצאתי הורג נפשות בשוגג. הרי שלא צריך הרופא לחוש לזה. וכתב הטור שם שאין למנוע שימוש ברפואה משום חשש טעות, שהרי בכלל פקוח נפש היא, ואם מותר לחלל שבת משום ספק פיקוח נפש אף שיתכן שימות או שיחיה גם בלא רפואה זו, הרי קל וחומר שיש להתיר ספק איסור רציחה משום ספק פקוח נפש.

בענין אחריות בגין נזקי טיפול רפואי ראה גם שו"ת "חתם סופר" חלק א', אורה חיים סימן קעז; רבי יהונתן אייבשיץ, "כרתי ופלתני" יורה דעה קפח ה', שו"ת "מעשה אברהם" יורה דעה הלכות ביקור חולים סימן נה. כמו כן ראה דיון נרחב בעניין זה בשו"ת "יחווה דעת" לרב עובדיה יוסף, חלק א' סימן סא, אגב השאלה: האם מותר לאדם להתחסד ולהחמיר על עצמו להתענות ביום הכיפורים תוך סיכון בריאותו.

השימוש ברפואה מותר הוא. לנוכח סתירה זו, הקיימת לכאורה בהקשר זה, נשאלת אפוא השאלה, אימתי נכון לפנות לרופא בעת מחלה, ומתי ראוי להסתמך רק על הקב"ה כי ישלח את עזרתו וירפא את החולה מחוליו?
 נביא בהקשר זה מספר שיטות של ראשונים, אשר ייראו תחילה בקוטביות. לאחר מכן, נראה את הסברו של ה"טורי זהב" (ט"ז) על שולחן ערוך, את הסברו של הרב ישראל מסלנט בספרו "אבן ישראל" ואת דבריו של הרב דסלר, בספרו "מכתב מאליהו", לפיהם אין בהכרח מחלוקת בין הראשונים, אלא שקיימת הבחנה בין דרגות הביטחון השונות הנוהגות לגבי אנשים שונים, על פי דרגתם. הבחנה זו פותחת צוהר חשוב להבנת הנושא בכללותו.

ד(1). שיטת הרמב"ן

הרמב"ן בפרשת "בחוקותי" (ויקרא כו, יא) מבהיר:

"...כי בהיות ישראל שלמים והם רבים, לא יתנהג ענינם בטבע כלל..."

ויסיר מחלה מקרבם, עד שלא יצטרכו לרופא, ולא להישמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר: 'כי אני ה' רופאך' (שמות טו, כו).

וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי יקדם עוון שיחלו, לא ידרשו ברופאים, רק בנביאים... הדורש ה' בנביא - לא ידרוש ברופאים.

ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם אחר שהבטיח וברך את לחמך ומימיןך והסירותי מחלה מקרבך.

אבל הם נהגו ברפואות, וה' הניחם למקרה הטבעים.

וזו היא כונתם באומרים: 'רפא ירפא' - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות; לא אמרו - שנתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות, כי נהג ברפואות, והוא לא היה מעדת ה' ושחלקם בחיים, אין לרופא איסור ברפואתו וכו', כי התורה לא תסמוך דיניה על הנסים וכו'.

אבל ברצות ה' דרכי איש, אין לו עסק ברפואות".

כלומר, הרמב"ן מיישב סתירה הקיימת לכאורה בין שני פסוקים: הפסוק האחד הוא – "כי אני ה' רופאך" לפיו מוטל על האדם לסמוך על ה' שירפאהו;

והפסוק השני הוא – "ורפוא ירפא", ממנו למדים חז"ל כאמור, כי ניתנה רשות לרופא לרפא.

הרמב"ן מבהיר כי שני פסוקים אלה אינם מכוונים לאותה מציאות. הבוטח בה' לא יפנה מלכתחילה לרופא, שכן הוא נתון תחת "הנהגה שמימית" של "אני ה' רופאך" ואינו זקוק לרופא בשר ודם. הירא את דבר ה' לא יפנה אפוא לדרך הטבע ולרפואות, ולא ידרוש ברופאים, אלא רק בנביאים. הנביא ינחה אותו כיצד לשפר את מעשיו ושיפור זה יביא כשלעצמו מזור לחולי. ביחס לאנשים אלו יתקיים מאמר הכתוב "כי אני ה' רופאך".

לעומת זאת, הפסוק של "ורפא ירפא" המעניק רשות לרופא לרפאות, אינו נוגע לבוטחים בה'. הרשות היא לרופא לרפא מי שפנה לדרך הטבע. ואכן, מי שלא ניצב בדרגה הראויה של ביטחון בה', אלא צועד בדרך הטבע – נתון תחת הנהגה של דרך הטבע, וממילא אם פקד אותו חולי, עליו להיזקק לרופא, שהרי אין אדם רשאי לסמוך על הנס. על כן, ניתנה רשות לרופא לרפא אדם זה שאצלו הפניה לרופא היא בגדר השתדלות מותרת – לאחר שלא שם בה' מבטחו.

בהתאם לשיטת הרמב"ן נמצא אפוא לכאורה, כי הירא את דבר ה' יימנע מלהיזקק לרופא, והרשות לרופא לרפא מתייחסת רק למציאות בלתי ראויה של מי שאינו בוטח בה' המבקש למצוא מזור אצל הרופא. איש שכזה אכן זקוק לסיוע רפואי וביחס אליו ניתנה רשות לרופא לרפא. אולם, הבוטח בה' באופן ראוי – יפנה לנביא ולא לרופא.

ד(2). שיטת רש"י

במשנה מסכת פסחים (סוף פרק ד) מצינו כי "ששה דברים עשה חזקיה המלך. על שלושה הודו לו (חז"ל) ועל שלושה לא הודו לו". אחד מן הדברים שעליהם

הודו חז"ל לחזקיה המלך הוא, ש"גנו ספר רפואות". מבאר רש"י: "לפי שלא היה ליבם נכנע על חוליים, אלא מתרפאין מיד". כלומר, היה בדורו של חזקיה ספר רפואות⁵ שנגזו, מכיוון שהרפואות שהובאו בספר זה היו יעילות ונמצא כי אנשים סמכו על היכולת להתרפא מחוליים בדרך הטבע ולא נכנע ליבם בחוליים, לשוב לאביהם שבשמים.

פרוש זה, צועד לכאורה בכיוון זהה לגישת הרמב"ן, שכן הוא מעמיד את האמונה בה' כמנוגדת לפעולות של השתדלות לרפא אנשים בדרך טבעית. האומנם?

ד(3). שיטת הרמב"ם

הרמב"ם נוקט לכאורה בשיטה קוטבית לשיטת הרמב"ן ורש"י. בפירוש המשניות (פסחים סוף פרק ד) מבאר הרמב"ם את המשנה האמורה, אודות ספר הרפואות שגזו חזקיהו המלך, ואומר כי "ספר רפואות היה ספר שהיה ענינו להתרפאות בדברים שלא התירה תורה להתרפאות בהן". כלומר, מדובר היה בספר תרופות המושתת על אסטרולוגיה, והמודיע שצורה פלונית העשויה בזמן ידוע מרפאת חולי נתון. דבר זה היה קרוב להטעות את הבריות אחר עבודת כוכבים ומזלות, ומשום כך גזו חזקיה המלך⁶. ברם, הרמב"ם אינו מסתפק בפירוש זה שלו עצמו, אלא מביא את הפירוש שמצינו קודם לכן ברש"י וחולק עליו מכל וכל. וכך מציין הרמב"ם:

ואני הרביתי לך דברי בזה הענין, לפי ששמעתי, וכן פרשו לי הענין, כי שלמה חבר ספר רפואות, כשיחלה שום אדם או יקרנו שום חולי מן החולים, היה מתכוון לאותו הספר, והיה עושה כל מה שכתוב בספר, והיה מתרפא. וכאשר ראה חזקיהו כי בני אדם לא היו סומכין על ה', הסיר אותו וגזו.

(הרמב"ם דוחה פירוש זה מכל וכל ומציין) ואתה שמע הפסד זה המאמר, וממה שיש בו מן השגינות, ואיך יחסו לחזקיהו מן האיוולת וכו'?

5. הרמב"ן בהקדמה לפירושו על התורה מציין כי מדובר בספר רפואות שכתב שלמה המלך בחכמתו.

6. וראה פירוש ר' עובדיה מברטנורא למשנה זו.

ולפי דעתם הקל והמשובש האדם כשירעב וילך אל הלחם
 ויאכל ממנו, בלי ספק שיבריא מאותו חולי החזק – חולי הרעב,
 אם כן כבר נואש ולא ישען באלקיו?

נאמר להם: הוי השוטים. כאשר אודה לה' בעת האכילה,
 שהמציא לי מה שישביע אותי, ויסיר רעבוני, ואחיה ואתקיים,
 כן אודה לו שהמציא לי רפואה לחליי, כשאתרפא ממנו וכו'."

כלומר, לדעת הרמב"ם, כשם שמותר וצריך לאכול, ואין בזה חסרון באמונה,
 כן מותר וצריך החולה לפנות לרופא ולהשתמש ברפואות טבעיות. ואדרבה,
 לא רק שההיזקקות לרופא ולרפואות אינה סותרת לאמונה ואינה מחלישה
 אותה, אלא שאדם זה יודה לקב"ה על שהמציא לו את מזונו ואת רפואותיו.
 בפנינו לכאורה חילוקי דעות יסודיים בין רש"י והרמב"ן מחד גיסא לבין הרמב"ם
 מאידך גיסא. לשיטת רש"י והרמב"ן דורש ה' לא ידרוש ברופא, ואין לרופא
 חלק בבית עושי רצון ה'.

לעומת זאת, לפי שיטת הרמב"ם קלה ומשובשת היא הדעה הגורסת כי אין
 לדרוש ברופאים. הרמב"ם חולק באופן חריף ונחרץ על הגישה האוסרת להיזקק
 לרופא. לשיטתו אין כל סתירה בין ההיזקקות לרופא לבין האמונה בקב"ה,
 וכשם שמותר לאדם רעב לאכול כדי להתקיים בלא שהדבר יסתור לאמונה,
 כך מותר לו ליטול רפואות בלא שהדבר יסתור לאמונה.

ביאור שיטת רש"י והרמב"ן

מה תשובה ישיבו הרמב"ן ורש"י, על שאלת הרמב"ם, המקשה מדוע נאסר
 לפעול בדרך הטבע לקיומו של האדם והצלתו, שעה שברור כי מותר לאדם
 לאכול ולעשות פעולות נחוצות אחרות כדי להחיות את נפשו? מה ההבדל בין
 תרופה לבין אוכל?

על שאלה זו משיב ה"חתם סופר" (פרשת משפטים, עמ' תקס"ב) כדלהלן:

"עייין מה שכתב פירוש המשניות לרמב"ם... שהקשה, אם כן
 מי שהוא רעב לא ילך אל הלחם להתרפאות מחולי הרעב
 שלו?

ולפי עניות דעתי אין בזה ריח וטעם (של קושיה) כי חולי הרעב

הוא בטבע בהיתוך הלחות, ולא בא לו על חטא. מה שאין כן שאר מיני חולאים 'אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן נגזר עליו מלמעלה', ולא עביר הקב"ה דינא בלא דינא ואין הקב"ה עונש בלא חטא – ברכות ה"ע"ב, ואם כן מה לו להתחכם על גזירות הבורא יתברך שמו, להסיר חליו בסממנים המועילים? יחקור אחר הסיבה הראשונה, שהוא החטא שגרם לו, וישוב ממנו ויתפלל אל ה' וירפאהו, והוא ברור ונכון".

כלומר, קיים הבדל מהותי בין רעב לבין מחלה. רעב אינו נובע מחטא, אלא זהו טבע הבריאה שברא הקב"ה לגבי כל אדם (צדיק כרשע) כי מעת לעת ירעב. פעולות טבעיות לקיום האדם הן מחויבות, וברור כי מותר לאדם להשביע רעבון נפשו, שהרי האדם מחויב לשמור על בריאותו. אדרבה, קיים דין של "ונשמרתם לנפשותיכם".

לעומת זאת, מחלה אינה מאורע הנוהג על פי טבעו הרגיל של האדם, אלא היא תוצאה הנובעת מגזירת ההשגחה העליונה. ואין גזר דין בלא חטא. המחלה, בניגוד מוחלט לרעב, היא אפוא עונש הנובע מחטא. נטילת תרופה היא אם כן התחכמות לגזר הדין, שהרי התרופה מטפלת בעונש ומותירה על כנו את מקור התופעה – את החטא שגרם לעונש.

תשובה של האדם אל אלוהיו ושיפור מעשיו היא תיקון העניין בשורשו, ואם כך ינהג האדם הרי שהטעם לגזירה שנגזרה עליו יבוטל והוא יירפא.

מה לו לאדם אם כן כי יטול תרופות, ויתחכם לדין שבו נדון, כאשר בידו לפתור את העניין מעיקרו, ע"י כך שיעיין במעשיו, יאתר את הסיבה שגרמה לחליו, דהיינו את החטא, ישוב ממנו ויתפלל אל ה' וירפאהו.

בהתאם להסבר זה של ה"חתם סופר", מובנת לחלוטין שיטת רש"י והרמב"ן בביאורם למשנה לפיה גזר חזקיה ספר רפואות והודו לו חז"ל. אך אדרבה, יש לתמוה לכאורה על הרמב"ם המשווה בין רפואות לבין אכילת מזון. מה ההשוואה? מהו הדמיון ביניהם?

7. חולין דף ז' ע"ב: "אמר ר' חנינא, אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה שנאמר 'מה' מצעדי גבר כוננו, ואדם מה יבין דרכו' (משלי כ, כד)".

ביאור שיטת הרמב"ם

נראה על כן לכאורה, כי גם הרמב"ם מסכים שצריך לרפא את שורש המחלה, דהיינו את החטא, כדי שהאדם יינצל מן הגזירה האלוקית. אבל אין תיקון החטא מרפא באופן ניסי את הגוף שנחלה כבר, אלא על האדם לתקן את גופו באופן טבעי. ואדרבה, הדרך לתיקון הנפש אינה עוברת דרך החלשת הגוף ואי השלמת מחסורו, אלא בנוסף לכך שהאדם שב לאלוקיו כפועל יוצא מאבחנה שכלית עליו גם להכיר כי הוא זקוק לכך שה' יתן לו את מבוקשו, להשלמת חולשותיו ומחסורו. ומשופק לאדם מחסורו, בא האדם לידי הכרת הטוב והוא שב לאלוקיו בתחושה עמוקה של תודה על כי נושע ממחלתו וממצוקתו.

ההשוואה שמשווה הרמב"ם בין אוכל לבין רפואה נוגעת אפוא לדרך הטבעית לרפואת גופו, כי ההתחזקות באמונה אינה מותנית בשבירת הגוף והותרת האדם בחולשתו, וכמו שאכילה מותרת ואין בה סתירה לרוחניותו של האדם, ואדרבה על אכילתו והבראת גופו מודה האדם לקב"ה על כי הוא בורא נפשות רבות וממלא כל מחסורם. כך, גם בעת מחלתו – אין חיוב על האדם להיותו שבור גוף כדי לשוב בתשובה שלמה, אלא אדרבה מוטל על האדם לפנות לרופא ומשנרפא יכיר תודה לקב"ה על שמצא מזון למחלתו.

ההשוואה שמשווה הרמב"ם בין רעב למחלה, אינה באה אפוא כדי לשכנע כי ניתן לטפל באופן חיצוני בתופעה בלא לתקן את הדברים בשורשם, וברור כי רפואות לא ישיעו אם נגזרה גזירה על האדם להיספות בחוליו עקב חטאיו.

אין חולק כמובן כי רעב אינו נובע מחטא, ואילו חולי נובע ממנו, וממילא כדי להרפא לא די בתרופה אלא צריך האדם גם לשנות את עצמו במישור הרוחני שלו. שוני זה ברור גם לשיטת הרמב"ם.

אבל, ההשוואה בין רעב לחולי נועדה להראות כי הדרך לטיפול בשורש הדברים (וע"י תיקון מצבו הרוחני של האדם) אינה עוברת בהותרת המצב הפיסי של האדם בליקויו, אלא אדרבה, תיקונו הרוחני של האדם נובע מהכרתו בחולשותיו, בתלותו ובמחסורו, ובאלו יש בידו לחוש גם אם התמלא מחסורו והוטב מצבו.

על כן, לשיטת הרמב"ם, האדם החולה ונוקק לרפואה, בא ע"י מעשה זה עצמו לתשובה ולחיזוק אמונתו, אם אך בעל רגש הוא ובעל יכולת הבחנה הוא

להבין, כי ישועתו באה מעם ה' שהמציא מזור למחלתו וסיפק לו את הרופא הראוי. הרמב"ם גורס אפוא כי המחלה מגלה לאדם את חולשותיו ואת היוקקותו לבריאת הרפואות שניתנו ע"י הקב"ה. משניצב האדם בפני בוראו ומבקש להיושע, חזקה היא אמונתו ולא תחלש אם יידרש אל המזור שנשלח לו. מאומה מאמונתו לא ייגרע כאשר יושע ויודה לה' על רוב חסדו.

לפי הרמב"ן ורש"י – הדרך לרפואת האדם עוברת במישור הרוחני הטהור. אם אך יתקן את נפשו וישוב בתשובה שלמה לה' הרי שישועתו הפיסית תבוא אח"כ כפועל יוצא מתיקון הנפש.

לפי הרמב"ם – הדרך לרפואת האדם משולבת וכרוכה בתיקון הנפש ביחד עם השתדלות טבעית, כאשר האדם ניצב בפני אלוקיו ומתחנן אליו כי ישלח לו את המזור הנכון, ולאחר שרפא לו, מתמלא האדם ברגשי תודה לאלוקיו, שהרי נוכח בקיומו של צורך פיסיו ונושע ממנו ומעתה מודה הוא לה' על כל הטוב הפיסיו אשר גמל עימו, ואמונתו מתחזקת גם עקב כך.

שתי השיטות בסוגיא בברכות

מחלוקת זו של הרמב"ן והרמב"ם, דומה לכאורה למחלוקת אותה מצינו בגמרא במסכת ברכות (ס, ע"א):

"אמר רב אחא – הנכנס להקיז דם אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלוקי, שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני כי א-ל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת' – לפי שאין דרכן של בני אדם לרפואות – אלא שנהגו".

(כלומר, לא היה להם לבני אדם לעסוק ברפואות, ותחת זאת היה להם לבקש רחמים, אלא שנהגו לעסוק ברפואות).

אמר אב"י, לא לימא איניש הכי (לא יאמר אדם כך) דתני דבי רבי ישמעאל, "ורפא ירפא" (שמות כא, יט) – מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות".

(כלומר, אין לומר כי לא היה על בני אדם לעסוק ברפואה, שהרי ניתנה רשות לרופא לרפא).

בפנינו ניצבת לכאורה מחלוקת כדלהלן:

דעת רב אחא היא, כי הדרך לרפואת האדם עוברת במישור הרוחני הטהור, ועל האדם לעסוק בתיקון שורשה של המחלה, הלא הוא החטא. העיסוק ברפואות הותר רק בדיעבד מכיוון שכך נהגו הבריות;

לעומת זאת דעתו של אביי היא, כי משניתנה רשות לרופא לרפא, הרי שמותר לחולה להיזקק לרופאים מלכתחילה. אין בכך חסרון באמונה, אלא אדרבה מילוי הצורך הפיזי של האדם גורם לו לתקן את נפשו ולהכיר טובה לבוראו. על כן, מותר וצריך החולה לפנות לרופא, להשתמש ברפואות טבעיות, ולהודות לה' על שברא בעולמו רפואות⁸.

ה"חזון איש" (בספר "אמונה וביטחון", פרק ה, אות ה) נוקט בגישה לפיה שיטת הרמב"ם המשווה רפואות למזון אינה תואמת לכאורה גם לשיטת אביי. ה"חזון איש" מקשה על הרמב"ם, אם רפואה דומה למזון מדוע היה צורך בפסוק מהתורה כדי להתיר לאדם רפואה? וכי צריך פסוק כדי להתיר אכילת מזון? אין זאת אלא כי ההבדל נעוץ בכך שרעב אינו עונש ואדרבה אכילה מוגדרת כעבודת ה', שהרי שולחנו של צדיק כמוהו כמזבח, כפי ששינו בפרקי אבות (פרק ג, משנה ד): "שלושה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משולחנו של מקום". לעומת זאת, חולי הוא עונש וראוי להתחזק בתשובה ובבקשת רחמים, אלא שניתנה רשות להתרפא, כי בני עליה הסומכים על ה' – מועטים הם.

ברם, נראה לכאורה כאמור, כי ניתן ליישב את שיטת הרמב"ם ואין הכרח לנקוט בגישה לפיה דברי אביי אינם תואמים לרמב"ם. אכן, חולי הוא תוצאה מחטא ובכך שונה הוא מרעב. על כן, לולא נתנה התורה רשות לרופא לרפא היה מקום לומר כי אם ה' היכה את האדם אסור לרפאו נגד רצון ה'⁹. אולם, לאחר שהתיר הקב"ה לאדם לפנות לרופא – הרי שגם נטילת התרופה כמוה כאוכל ויש בה כדי להביא אדם להכיר במחסורו ולהודות לה' על מילויו.



8. וראה דברי החיד"א בספרו "ברכי יוסף" יורה דעה שלו, ב', המבהיר כי בזמן הזה אין לסמוך על הנס והחולה חייב ללכת לרופא כפי הנהוג ואם נמנע מזה הרי שהדבר קרוב לחטא. כמו כן, ראה "נשמת אברהם" על "יורה דעה" בהקדמתו; רבי אברהם מסוכטשוב, שו"ת "אבני נזר", חלק "חושן משפט", קצג.

9. וראה בדומה לכך רש"י בבבא קמא דף פה ע"א, דיבור המתחיל "שניתנה".

האכילה והרפואה כעבודת ה'

והרבה מעבר לכך: האכילה ונטילת התרופה אינם רק מעשה של הגשמת צורך פיסי, שבעקבותיו תבוא הכרת הטוב כלפי הקב"ה ועליה רוחנית הנובעת מכך, אלא שפעולות פיסיות אלו עצמן נחשבות, אם הן נעשות באופן הראוי – לעבודת ה'.

כלומר, לא זו בלבד שאין נטילת התרופה עולה כדי פגם בביטחון או באמונה, אלא שאדרבה, בנטילת תרופה עשוי האדם לתקן את נפשו, אם אך משכיל הוא לכוון במעשיו להחזיק את גופו לשם עבודת ה'. ביחס לכך נכון לכאורה הכלל של "בכל דרכיך דעהו", לפיו יש בידי האדם להתעלות התעלות רוחנית גם ע"י הפעולות הפיסיות שעושה הוא לצורך קיומו. ואכן, ההלכה הפסוקה בשולחן ערוך (אורח חיים סימן רלא) אינה מבחינה בהקשר זה בין צרכיו הפיסיים השונים של האדם, וכך נפסק:

"בכל מה שיהנה בעולם הזה, לא יכוון להנאתו, אלא לעבודת הבורא יתברך, כדכתיב: 'בכל דרכיך דעהו' (משלי ג, ו). ואמרו חכמים: כל מעשיך יהיו לשם שמים, שאפילו דברים של רשות, כגון: האכילה, והשתיה, וההליכה, והשיבה, והקימה, והתשיש, והשיחה, וכל צרכי גופך, יהיו כולם לעבודת בוראך, או לדבר הגורם עבודתו, שאפילו היה צמא ורעב, אם אכל ושתה להנאתו אינו משובת, אלא יתכוון שיאכל וישתה כפי חיותו, לעבוד את בוראו... כללו של דבר, חייב אדם לשום עיניו ולבו על דרכיו ולשקול כל מעשיו במאזני שכלו, וכשרואה דבר שיביא לידי עבודת הבורא יתברך יעשהו, ואם לאו לא יעשהו; ומי שנוהג כן, עובד את בוראו תמיד".¹⁰

לפי שיטת הרמב"ם נראה אפוא, כי הפסוק בדברי הימים המתייחס לפניית אסא המלך לרופאים כאל חטא, אינו נובע מעצם הפניה לרופאים, שהינה



10. עקרון זה מהווה אבן יסוד בתורתה של החסידות, וראה על פי דרך זו ב"צעטל (מתק) קטן", של הרב אלימלך מליז'נסק, בעל ספר "נועם אלימלך", המציין כי בכל עת שאדם אינו עוסק בתורה, עליו לחשוב במצוות עשה של "ונקדשתי בתוך בני ישראל" – ויצויר במחשבתו כאילו אש בוערת והוא שובר את טבעו ומפיל עצמו לאש על קידוש השם, ונמצא שאינו יושב בטל אלא מקיים מצוות עשה מדאורייתא.

מותרת, אלא מכך שאסא "לא דרש את ה' - כי ברופאים", דהיינו - הוא ראה בתרופות הטבעיות את חזות הכל, ולא בא עקב כך לתיקון נפשו ולהכרת תודה לקב"ה. ואכן, כך מבוארים הדברים ע"י הרב יואל סירקיש בספר "בית חדש" וב"ה, על טור יורה דעה סימן שלו ס"ק א, המבהיר כי אסא "לא דרש בה" כלל כי אם ברופאים בלבד, לכך נענש. אבל, אם בטח בה' שישלח לו רפואה ע"י הרופא - מותר לדרוש ברופאים, אפילו במכה הבאה בידי שמים, וכן נהגו בכל גבול ישראל".

ד(4). שיטת רבנו בחיי ב"חובות הלבבות"

שיטת ראשונים נוספת הגורסת כי ראוי לו לאדם לעשות את ההשתדלות הטבעית לרפואה, היא שיטת רבנו בחיי אבן פקודה בספר "חובות הלבבות" (שער הביטחון), המבהיר (בהקדמה השלישית) כי חובה על האדם לבטוח בה' לבדו, ולא לבטוח בה' וברופא כאחד "כי אז יפסד ביטחונו על השם כיוון ששיתף עימו זולתו... ומן הידוע שכל הבוטח על שני ממונים מבני אדם להוציא לפועל דבר מסוים - יהיה בטחונו באחד מהם כשלעצמו בטל, קל וחומר מי שבטח על ה' ועל זולתו, שהרי סתר את בטחונו בה' לבדו, ויהיה זה הגורם העיקרי לאי מילוי דבר שבטח עליו בו, כמאמר הכתוב 'ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרועו' (ירמיה יז, ה)".

בהתאם לכך מבהיר רבנו בחיי כי הכתוב מצא עוון אצל אסא לא בכך שפנה אל הרופאים ולא אל ה', אלא בכך שאסא פנה אל ה' ביחד עם הרופאים ובטח בשניהם כאחד.

חובתו של האדם היא לעשות השתדלות טבעית, אך לדעת היטב כי להשתדלות הטבעית אין כשלעצמה ולא כלום עם ישועתו, וכי אין לה שום חלק בישועה, אלא עליו לשים את כל מבטחו בה' לבדו.

על האדם להשתדל בבריאותו אך לדעת כי רפואתו רק מה'

לפי שיטת רבנו בחיי מוטל על האדם לדעת ולהפנים, כי הגורם המרפא באמת אחד הוא - ה' לבדו. ההשתדלות הטבעית אינה מוסיפה מאומה. אכן, האדם צריך להשתדל באופן טבעי ולדאוג לרפואתו לאור ציווי ה' "ורפא ירפא". אבל, עליו לדעת ידוע היטב, כי רפואתו אינה נובעת ממעשה טבעי כלשהו.

לא ההשתדלות ולא העזרים הטבעיים הם המועילים לרפואתו, לא הרופאים ולא הרפואות, אלא רצון ה' בלבד, שהרי ה' מורה לעיתים לנקוט באופני השתדלות, שהם ההפך מן המועיל לפי דרכי הטבע, כשם שאלישע ריפא מים רעים ע"י מלח, שמטבעו מקלקל אף יותר את המים¹¹. דבר זה נובע מכך שההשתדלות אינה האמצעי לריפוי אלא רצון ה' לבדו הוא המרפא. ובלשונו של רבנו בחיי בספרו "חובות הלבבות" (חלק ראשון פרק ד):

"וכך הדבר בעניין הבריאות והחולי, שחייב האדם לבטוח על השם בכך ויתעסק בהתמדת בריאותו בסיבות שזה בטבעו, וימנע את החולי בנוהג שרגילים למנעו, כפי שציווה השם זרפא ירפא, מבלי שיבטח על סיבות הבריאות והחולי שהם יועילו לו או יזיקוהו כי אם ברשות השם יתעלה. וכאשר יבטח על השם, ירפאהו מחוליו בסיבה ובלי סיבה, כאמרו "ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם" (תהילים קז, כ) ואפשר שירפאהו בסיבה המזיקה לו ביותר, כפי שידעת מפרשת אלישע במים הרעים, כאמרו "זהמים רעים והארץ משכלת" ומלכים ב', ב, יט) שהוא סילק נזקם במלח... ואמר הכתוב 'כי הוא יכאיב ויחבש' (איוב ה, יח)".

הנה כי כן, גם לשיטתו של רבנו בחיי ראוי לו לאדם לעשות את ההשתדלות הטבעית לרפואה – כל עוד שאינו מאמין כי התרופה היא המועילה אלא רצון ה' לבדו הוא העוזרו ומרפאו ממחלתו.

ד(5). הסוגיה במסכת עבודה זרה

בהתאם לשיטת רבנו בחיי ב"חובות הלבבות" נמצא, כי אין סתירה בין הביטחון בה' לבין השתדלותו של אדם, שכן עליו להאמין כי לאחר השתדלותו – מה שעוזר לו אינו ההשתדלות אלא ה' שאליו פנה ואשר עליו שם מבטחו. ברם, יתירה מכך מצינו לכאורה בגמרא במסכת עבודה זרה (נה ע"א), בה מצינו את

11. כך מצינו במלכים ב' ב, יט-כב: "ויאמרו אנשי העיר אל אלישע הנה נא מושב העיר טוב כאשר אדוני רואה והמים רעים והארץ משכלת. ויאמר קחו לי צלוחית חדשה ושימו שם מלח ויקחו אליו. ויצא אל מוצא המים וישלך שם מלח ויאמר כה אמר ה' ריפאתי למים האלה, לא יהיה משם עוד מוות ומשכלת. ויָרְפוּ המים עד היום הזה כדבר אלישע אשר דיבר".

דברי רבי עקיבא, מהם עולה כי לא זו בלבד שאין סתירה בין הביטחון בה' לבין ההשתדלות הפיסית של האדם, אלא שהשתדלות זו מהווה לכאורה – קיום והגשמה של הגזירה האלוקית.

רבי עקיבא נשאל שם שאלה נוקבת – אנשים הולכים להירפא ע"י כוחות של עבודה זרה, ועל אף שאין כל ממש בעבודת כוכבים, רואים בעליל, כי הם הולכים לשם כשהם שבורים ורצוצים והנה הם חוזרים בריאים?

השיב על כך רבי עקיבא כדלהלן:

”יסורים, בשעה שמשגרים אותם על האדם, משביעים אותם (את היסורים): שלא תלכו אלא ביום פלוני, ולא תצאו (מן האדם החולה) אלא ביום פלוני ובשעה פלונית, ועל ידי פלוני ועל ידי סם פלוני.

כיוון שהגיע זמנם לצאת (וכלומר, משהגיע זמן היסורים לפוג ממילא) – הלך זה לבית עבודת כוכבים.

אמרו יסורים: דין הוא שלא נצא! וכדי שלא יחשוב אותו אדם כי העבודה זרה שאותה עבד היא שריפאה אותו. וחוזרים (היסורים) ואומרים: וכי מפני ששוטה זה עושה שלא כהוגן אנו נאבד שבועתנו?¹²”

אף הקב"ה קובע את ישועת האדם באופן טבעי ע"י הרפואה

כלומר, הקב"ה משביע את היסורים הבאים על האדם כי ייצאו ממנו "ביום פלוני ובשעה פלונית, ועל ידי פלוני ועל ידי סם פלוני". ממילא ברור, כי הפניה לרופא והשימוש ברפואות אינו סותר לגזירה העליונה אלא להפך – זהו קיומו של רצון ההשגחה העליונה, הקובעת מראש כי האדם ירפא רק לאחר שיוקק לאדם פלוני ולרפואה פלונית.

אכן, כאשר יוקק האדם לרופא ולרפואה המסויימים הללו הוא ירפא – לא מכיוון שהרפואה מרפאת, אלא מכיוון שמלכתחילה קבעה הגזירה האלוקית

12. הגמרא מסיימת שם ומבהירה כי זהו שאמר ר' יוחנן: "מהו שכתוב (דברים כח, נט) 'חליים רעים ונאמנים? רעים – בשליחותם, ונאמנים – בשבועתם (להרפות מן האדם בשעה היעודה)".

כי היסורים יסורו ממנו על ידי סם פלוני. אבל, על האדם מצידו ליטול רפואות אלו כדי לקיים את הגזירה האלוקית שקבעה כי אמצעי הישועה ושלוחיו לסייע לחולה הם הרופא המסויים והתרופה המסוימת. בגזירת הקב"ה נקבע כי האדם יירפא רק לאחר שיפנה לרופא פלוני ויטול רפואה מסוימת. על כן ההידרשות אל הרופא מהווה אפוא קיום של הגזירה האלוקית והגשמתה.

סוגיה זו במסכת עבודה זרה תואמת לכאורה לדברי ה"חזון איש" באיגרת (קובץ אגרות "חזון איש" חלק א', קל"ו) ששלח לגיסו הרב יעקב ישראל קנייבסקי (ה"סטייפלר") כי רצוי שישב ירח ימים במעון קיץ למען בריאותו, שכן:

"כשאני לעצמי הנני חושב את ההשתדלות הטבעית במה שנוגע לבריאות – למצוה וחובה, וכאחת החובות להשלמת צורת האדם, אשר הטביע היוצר ברוך הוא במטבע עולמו. ומצינו אמוראים שהלכו אצל רופאים מאומות העולם להירפא, והרבה מן הצמחים ובעלי חיים ומוצקים שנבראו לצורך רפואה, וגם נבראו שערי חכמה שניתן לכל לחשוב ולהתבונן ולדעת.

אם כי יש דרך בדרכי ה' יתברך לדלג על הטבע וכל שכן על רוב ההשתדלות, מכל מקום, צריך לפלס מאוד (דרך אמצעית) כי שתי הנטיות מקו האמת המדויק אינן ישרות, אם לבטוח יותר ממדרגת הביטחון שהגעתי אליו באמת, ואם להאמין בהשתדלות יותר מיד¹³.

13. אם כי בהתאם למבואר להלן בדברי הרב ישראל מסלנט אודות הדרגות השונות בביטחון בהתאם למדרג מצבם האמוני של בני האדם, ניתן ליישב סוגיה זו גם עם שיטת הרמב"ן, שכן ביחס לאדם המצוי בדרגה תחתונה מבחינה אמונית, אכן יש ציווי תורני כי יעשה השתדלות טבעית וכי היסורין הבאים עליו ייצאו רק בשעה פלונית וע"י רפואה פלונית. וראה דברי ה"חזון איש" באיגרת הנ"ל כי "יש בדרכי ה' לדלג על הטבע וכל שכן על רוב ההשתדלות". ביחס לאנשים המצויים בדרגה אמונית גבוהה דרך הישועה מן החולי אינה כוללת אפוא את ההשתדלות, והסוגיה במסכת עבודה זרה אינה מתייחסת לאנשים אלו. ברם, דרגה אמונית מיוחדת זו מיוחסת רק לאנשים בדרגה כה גבוהה שאינה כוללת אף את הרב קנייבסקי, שה"חזון איש" ממליץ לו להינפש כדי להרפא, והיא אינה כוללת אף את ה"חזון איש" עצמו, הכותב "כשאני לעצמי הנני חושב את ההשתדלות הטבעית במה שנוגע לבריאות – למצוה ולחובה". ואף מדין הבטחון בה' מציין ה"חזון איש" כי החורג מדרגה זו נוטה מקו האמת, כי אל לו לאדם "לבטוח יותר ממדרגת הביטחון שהגעתי אליו באמת".

ד(6). מחלוקת הב"ח והט"ז

שיטת הב"ח – הרפואה מצוה גמורה היא

רבי יואל סירקיס ב"בית חדש" וב"ח, על טור יורה דעה סימן שלו) מבהיר כי הפניה לרופא היא בגדר מצווה רבת, ולא בבחינת הכרח בל יגונה, ובלשונו: "הואיל ומחללים שבת ברפואות, שמע מינה כי פיקוח נפש הן הרפואות, ופיקוח נפש – מצווה רבה היא, והזריז בה משובת... ושמע מינה כל רופא שיודע בחכמה ובמלאכה זו חייב הוא לרפאות ואם מונע עצמו הרי זה שופך דמים... וזה שאמר הכתוב בדברי הימים לגבי אסא ז'גס בחוליו לא דרש את ה' כי ברופאים', שמשמע שאסור להתרפא ע"י הרופא במכה הבאה בידי שמים, יש לומר לפי שאסא לא דרש בה' כלל, כי אם ברופאים בלבד, אבל אם בטח בה' שישלח לו רפואה ע"י הרופא מותר לדרוש ברופאים, אפילו במכה הבאה בידי שמים, וכך נהגו בכל גבול ישראל".

שיטת הט"ז – מצוה לרפא רק את מי שאינם בדרגת ביטחון גבוהה

שיטה אחרת מצינו שם ב"טורי זהב" (ט"ז) הגורס, כי הפניה לרופא אינה מצווה אלא רשות שניתנה כדיעבד, בבחינת השלמה עם מציאות. הט"ז מסיק את הדברים עת שמיישב את הקושי הבא:

מחד גיסא, נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה סימן שלו הלכה א): "נתנה תורה רשות לרופא לרפאות ומצוה היא, ובכלל פיקוח נפש הוא. ואם מונע עצמו הרי זה שופך דמים, ואפילו יש לו (לחולה) מי שירפאנו, שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות".

משמע כי התרפאות ע"י רופא מצווה היא ולא רק רשות.

מאידך גיסא, ההלכה האמורה בשולחן ערוך פותחת במילים "ניתנה רשות לרופא לרפאות", כלומר זו רק רשות שניתנה לרופא ולא חובה ומצוה שמוטל עליו לקיימה?¹⁴

14. לכאורה שאלה זו של הט"ז יש להקשות לא רק על פסקו של השולחן ערוך אלא גם על הגמרא עצמה, שהרי במסכת ברכות דף ס ע"א: "תני דבי רבי ישמעאל: 'רפא ירפא' מכאן

הט"ז מסיק על כן, כאמור, כי מלכתחילה צריך האדם הצדיק להימנע מלפנות לרופא ועליו לשים את כל מבטחו בה' ¹⁵ ומשום כך, אין אומרים כי הפניה לרופא היא מצווה אלא רשות היא שניתנה לרופא לרפאות, בבחינת דבר הנעשה רק בדיעבד. ברם, התורה ירדה לסוף דעתו של האדם, שלא יהיה זכאי כל כך עד שתבוא רפואתו ע"י נס מן השמים, ועל כן הסכימה התורה שתהא רפואה על פי הטבע. לגבי אדם זה שאינו זכאי לסמוך על הנס – חובה ומצוה היא להיזקק לרופא. ובלשונו של הט"ז שם:

"נראה, שרפואה האמיתית היא על פי בקשת רחמים משמים, כיוון שמהשמים יש לו רפואה כמו שכתוב 'מחצתי ואני ארפא', אלא שאין האדם זוכה לכך, אלא צריך לעשות רפואה על פי טבע העולם. וה' הסכים על זה ונתן הרפואה ע"י טבע הרפואות וזהו נתינת רשות של הקב"ה. וכיוון שכבר בא האדם לידי כך, יש חיוב על הרופא לעשות רפואתו".

ברם, יתירה מכך מצינו עת שהט"ז מבאר בדרך זו את המחלוקת בגמרא במסכת ברכות (דף ס ע"א):

"אמר רב אחא – הנכנס להקיז דם אומר: 'יהי רצון מלפניך ה' אלוקי, שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני כי א-ל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת' – לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות – אלא שנהגו.

(פירש רש"י: כלומר, לא היה להם לעסוק ברפואות אלא לבקש רחמים).

שניתנה רשות לרופא לרפאות". אך ביחס לדברי הגמרא כשלעצמם ניתן היה ליישב את הקושי, בדומה למה שמצינו בשו"ת מהרי"ץ דושינסקי, (סימן כג) המבחין בין מצב שבו החולה אינו במצב סכנה שאז רק רשות היא לרופא לרפאו, לבין מצב שבו החולה בכלל סכנת חיים, שאז חובה על הרופא לרפאו. ביחס למקרה שבו נשקפת לחולה סכנת חיים אין ספק כי אין זה רשות אלא חובה להצילו, שהרי מחללים שבת עבור פיקוח נפש (ראה נדרים דף מא ע"ב ובחידושי הר"ן שם, דיבור המתחיל "אבל"). ואדרבה, במסכת סנהדרין (יז ע"ב) מצינו כי "אסור לדור במקום שאין בו רופא", שהרי לא ניתן יהא להציל חיים במהרה במצב של פיקוח נפש. 15. וראה בשו"ת "אבני נזר" סימן קצג תשובת אבי המתבר, אב"ד ביאלא, המבהיר כי חטאו של אסא היה בכך שצדיק כאסא היה צריך לבטוח רק בה' ולא לסמוך על הרופאים כלל. הוא אף מסיק ביחס לזמנינו כי "ודאי יוכל החולה הצדיק לסמוך על האבן עזרא ושמות כא, יט, שהובא לעיל לפיו 'נתן רשות לרופאים לרפא המכות והפצעים שייראו בחוץ, אבל כל חולי שהוא בפנים הגוף – ביד ה' לרפאו", והרמב"ן כשנוגע להתרפא בחולי שבפנים הגוף ע"י מאכלות אסורות, שלא לסמוך על הרופאים, כי האבן עזרא ועל הרמב"ן ז"ל הם רוב כנגד דעת הב"ח ז"ל".

אמר אב"י – לא לימא איניש הכי (לא יאמר אדם כך) דתני דבי רבי ישמעאל, זרפא ירפא" (שמות כא, יט) – מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות".
סוגיא זו מבאר הט"ז כדלהלן:

"רב אחא סבר כי הוא מתנצל: למה מבקש רפואה ע"י הקזת דם, שהוא לפי הטבע, אף שאינו מן הראוי לעשות כן, אלא יש לבקש רחמים להינצל ע"י רחמים של מעלה, מכל מקום, לאחר שנהגו לעשות רפואה ע"י הטבע גם אני עושה כן, ועל כל פנים אני מודה שהכל בא על ידי ה' כי א-ל רופא נאמן אתה.

ועל זה חולק אב"י, שלא יאמר כי כך נהגו, כי גם התורה הסכימה שיהא רפואה על פי הטבע, כי ירדה תורה לסוף דעת האדם, שלא יהיה זכאי כל כך שתבוא רפואתו ע"י נס מן השמים.

על כן, אין שייך לומר שהפסוק של זרפא ירפא הוא מצווה – שהרי האדם הזכאי אינו מתרפא ע"י הרופא אלא ע"י הקב"ה. אלא, שלפי דרכו של אדם רשות הוא לו.

על כן, (סובר אב"י) היום מצווה וחייב יש בדבר, שכן לפי מעשה האדם (הרמה הרוחנית של האדם כיום) – מצווה היא, שהרי חיותו תלוי בכך (כלומר – אי הפניה לרופא היא בגדר פיקוח נפש).

לשיטת הט"ז יש, איפוא, דרגות שונות בבני האדם וביטחונם בה', ובכך תלוי האם מוטל על האדם להידרש לרופא והאם רשות היא או שאף חובה יש בכך. לגבי אדם המצוי בדרגה נעלה נמצא, כי ההשתדלות הנחשבת בעיני הט"ז לרשות, נחשבת בעיני הב"ח למצווה ממש.

ד(7). ביאורו של הרב ישראל מסלנט

הרב ישראל מסלנט בספרו "אבן ישראל" (ורוש ג' בדיבור המתחיל "יישוב שני מדרשים המדברים בעניין ביטחון") מיישב בין שני מדרשי חז"ל המת"יחסים ליוסף והסותרים לכאורה זה לזה:

המדרש הראשון מתייחס לפסוק בתהילים (מ, ה) "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו". וביחס לכך דורשים חז"ל במדרש רבה (בראשית פרשה פט באות ג') כי הפסוק מכון אל יוסף.

משמע כי יוסף הוא התגלמות הביטחון בקב"ה.

המדרש השני מתייחס להמשכו של אותו פסוק בתהילים "ולא פנה אל רהבים", וביחס לכך דורשים חז"ל שם "ע"י שאמר יוסף לשר המשקים זכרתני זיהזכרתני" (בראשית מ, יד) נתווסף לו שתי שנים". משמע כי פניית יוסף אל שר המשקים כי יזכור אותו ויזכירו לטובה בפני פרעה, נחשבת להשתדלות אסורה מצד יוסף, אשר לא שם על ה' בלבד את מבטחו ונענש על כך. משמע כי היה פגם בביטחונו של יוסף בה'.

את הסתירה בין שני המדרשים הללו מיישב הרב ישראל מסלנט בבארו כי יש שני מיני ביטחון: ביטחון של ה"חובות הלבבות" ו"ביטחון של הרמב"ן", וכדלקמן:

לפי "חובות הלבבות" צריך לבטוח בקב"ה ע"י השתדלות דווקא, כי אסור לסמוך על הנס. למרות שאין מעצור לקב"ה להושיע בלא כל השתדלות טבעית מצד האדם, אף על פי כן מה שבכוחו לעשות מחויב הוא לעשות. וחטאו של אסא שדרש ברופאים נבע מכך שהוא נזקק אך ורק לרופאים כמפורש בפסוק ולא שם מבטחו בה'.

לפי הרמב"ן הביטחון הוא להשליך על ה' לבד את כל ייחוסו של השתדלות. ומה שדרשו חז"ל "ורפא ירפא" – היינו שניתן רשות לרופא לרפא את מי שאינו בוטח בה' ופונה לקבל את עזרתו. אבל, עובד ה' השלם לא ידרוש כלל ברפואה טבעית ולא יעשה שום השתדלות לרפואה רק יבטח בה'.

חובת הביטחון היא לפי דרגת האדם ונחלק בין היחידים להמון העם

בהקשר זה מבהיר הרב ישראל מסלנט כי אין זו מחלוקת קוטבית בין הראשונים אלא "נראה שאלו ואלו דברי אלוקים חיים", כלומר שני הדברים נכונים ואינם סותרים זה לזה אלא מתייחסים לדרגות שונות בבני אדם. כפי שמצינו מחלוקת חז"ל במסכת ברכות דף ל"ה ע"ב ב':

"תנו רבנן: זאספת דגנך' (דברים יא, יד) – מה תלמוד לומר?

לפי שנאמר: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיד' (ויהושע א, ח), יכול דברים ככתבן? וכלומר, שאדם לא יעסוק כלל בענייניו הגשמיים אלא יעסוק בתורה בלבד כל ימיו) תלמוד לומר: 'זאספת דגנך' – הנהג בהן מנהג דרך ארץ – דברי רבי ישמעאל;

רבי שמעון בן יוחאי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרות, תורה מה תהא עליה?

אלא: בזמן שישראל עושים רצונו של מקום – מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: 'ועמדו זרים ורעו צאנכם' (ושעיהו סא, ה). ובזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום – מלאכתם נעשית על ידי עצמם, שנאמר: 'זאספת דגנך'; ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידם, שנאמר: 'ועבדת את אויבך' (דברים כח, מח).

אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל – ועלתה בידם, כרבי שמעון בן יוחאי – ולא עלתה בידם".

ודוק, אביי לא קבע כי ההלכה היא כרבי ישמעאל, אלא אמר רק כי רבים עשו כמוהו והצליחו. כלומר, יש הבדל בין המצופה מן ההמון לבין המצופה מיחידי הסגולה. ההמון יצליח אם ינהג כרבי ישמעאל דווקא, שכן הרבים אינם יכולים לנהוג כרשב"י.

בכל הנוגע ליחידי הסגולה – ההנהגה הראויה היא זו המוגדרת ע"י הרמב"ן לפיה על הבוטח בה' להשליך את כל יהבו על ה' בלבד – בלי שום השתדלות. לעומת זאת, בכל הנוגע להמון – ההנהגה הראויה היא זו המוגדרת ע"י רבנו בחיי בספר "חובות הלבבות" דהיינו ביטחון בה' תוך עשיית מעשים גשמיים של השתדלות טבעית, שהרי אסור לסמוך על הנס.

הרב ישראל מסלנט מפנה בהקשר זה לדברי ר' חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער א פרק ח):

"הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידם, והרבה עשו כר' שמעון בר יוחאי ולא עלתה בידם – היינו רבים דווקא, כי ודאי שלכל ההמון כמעט בלתי אפשרי שיתמידו כל ימיהם רק בעסק

התורה, שלא לפנות אף שעה מועטת לשום עסק פרנסת מזונות כלל.

ועל זה אמרו חז"ל באבות (פרק ב משנה ב) "רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר, יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון".

אבל, יחיד לעצמו שאפשר לו להיות אך עסוק כל ימיו בתורתו ועבודתו יתברך – ודאי שחובה מוטלת עליו שלא לפרוש אף זמן מועט מתורה ועבודה לעסק פרנסה חס ושלום וכדעת ר' שמעון בר יוחאי¹⁶.

יוסף נדון דוקא על שום דרגתו הגבוהה

בהתאם לכך מבוארים דברי המדרש ביחס ליוסף. אכן, יוסף ביצע מעשה של השתדלות טבעית לשחרורו בכך שביקש משר המשקים שיוכירו בפני פרעה. אך יוסף לא סמך על המעשה האמור ולא סבר כי השתדלות טבעית זו שלו היא שתושיעו מכלאו. "ולא שהיה לו שום תקווה עליו ח"ו, רק שעשה זה כדי שלא לסמוך על הנס. נמצא שהיה בוטח בה' על כן מבהיר המדרש "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו – זה יוסף" – המגלם בהווייתו את הביטחון המוחלט בקב"ה. חז"ל רואים ביוסף דוגמא מובהקת לביטחון בה', שהרי אין כל איסור לעשות מעשה של השתדלות טבעית ואין בכך כל סתירה למידת הביטחון, כל עוד שהדבר נעשה רק כדי שלא לסמוך על הנס, ותוך שהבוטח בה' יודע כי לא ההשתדלות הטבעית היא שתושיעו – אלא ה' לבדו.



16. ר' חיים מוולוז'ין ממשיך ומבאר שם כי בהקשר זה יש הבחנה בין הנהגת ה' עם הדורות השונים בתקופות שונות. דור המדבר שיזכו להיות מאוכלי המן, וכל מבוקשם ניתן להם משמים בלא שיזדקקו לעסק בפרנסה כלל, לא נחשבו לעושים רצונו של מקום, אלא אם כן היו מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את ליבם לאביהם שבשמים, תוך עיסוק בתורה יומם ולילה. "לא ימוש ספר התורה מפייהם" – דברים ככתבם ממש "בלי לנטות אל הצד כלל אף שעה קלה לעסק הפרנסה, וכמאמרם ז"ל לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן. אך בימי שלמה – שהיו כלל ישראל מוכרחים לנטות מעט אל הצד לעסק הפרנסה כדי חיי נפש, שזה עיקר אמיתת רצונו יתברך לדעת רבי ישמעאל, שסבר כי בכל הנוגע לציבור ראוי יותר לעשות כן, רק שגם בעת עסקם בפרנסה יהא ליבם נוהג בחכמה בהרהור דברי תורה".

עם זאת, נוצרה תרעומת מסוימת כלפי יוסף, בבחינת דקדוק עם הצדיקים כחוט השערה¹⁷, שכן יוסף נהג בביטחון המלווה בהשתדלות טבעית, בהתאם למידת הביטחון הנוהגת ביחס לכל ההמון. ברם, יוסף היה מיחידי סגולה שמהם מצופה היה כי ינהג על פי הגדרת הביטחון של הרמב"ן ואשר בה נקט רבי שמעון בר יוחאי – ביטחון ללא כל השתדלות טבעית.

הנה כי כן, דווקא מכיוון שיוסף היווה דוגמא מובהקת לביטחון בה' וגילם באישיותו את הפסוק "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו", הוא נענש על מעשה ההשתדלות הטבעית שלו בפנותו לשר המשקים כי יזכירוהו בפני פרעה.

לפי הסבר זה נמצא כי אין מחלוקת קוטבית בין הראשונים בנוגע להגדרת מצוות הביטחון והיחס בינה לבין חובת ההשתדלות, אלא בפניו התייחסות שונה של הראשונים לקהלי יעד שונים. ההמון מחויב לבצע מעשים של השתדלות טבעית – כפי שמציין רבנו בחיי ב"חובות הלבבות". לעומת זאת, גדר הביטחון המופיע ברמב"ן, בדבר ביטחון מוחלט ומופשט, שאין מעשים טבעיים כלל בציודו – מתייחס ליחידי סגולה בלבד.

ריבוי ההשתדלות – חיסרון

הרב ישראל מסלנט מוסיף ומבהיר כי אין מרחק רב בין שיטות הראשונים (הרמב"ן מצד אחד ורבנו בחיי ב"חובות הלבבות" מצד שני), לא רק מפני שהדברים מתייחסים לקהלי יעד שונים, אלא משום שגם לפי שיטת רבנו בחיי ב"חובות הלבבות", המתירה לעסוק בהשתדלות טבעית, נראה כי אסור להרבות בהשתדלות זו, שכן "ריבוי ההשתדלות הוא חסרון הביטחון כידוע. אלא יש לעשות השתדלות טבעית באופן שיהיה ניתן להגיע לתוצאה זו גם על פי דרך הטבע".

כלומר, האדם המאמין בוטח בה' ויודע, כי לא ההשתדלות הטבעית היא שמסייעת לו, אלא ההשגחה האלוקית היא המגשימה את משאלתו. השתדלותו הטבעית של האדם היא רק בגדר מציאת דרך שבה לא תראה ההשגחה האלוקית כנס גלוי. ממילא, די לאדם כי יעשה השתדלות בשיעור המועט ביותר הנחוץ כדי לצאת ידי חובתו זאת. אל לו לאדם להרבות בהשתדלות טבעית,

17. בבחינת "וסביביו נשערה מאוד" (ותהילים נ, ג) – מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו (הצדיקים) כחוט השערה" (יבמות קכא, ע"ב).

שהרי ההשתדלות אינה מועילה כשלעצמה כלל, אלא ה' הוא שמושיעו¹⁸. דברים מקבילים לכך מצינו אצל הרב שלמה וולבה בספרו "עלי שור", המציין את דברי הרמב"ן (בתחילת פ' וישלח) כי יעקב עשה מעשים של השתדלות טבעית בהכנותיו לקראת מפגשו עם עשיו, שבא לקראתו וארבע מאות איש עימו, "ולמדנו עוד שהוא לא בטח בצדקתו והשתדל בהצלה בכל יכלתו". כמו כן השתדל יעקב כאשר ביקש שכרו מלבן והתנה עמו שכל שה נקוד וטלוא וכל שה חוס בכשבים וטלוא ונקוד בעזים יהיה שלו, ולשם כך גילף מקלות אשר שם בפני הצאן בבואן לשתות מן הבאר. וכתב הרמב"ן על זה כי יעקב חדל מכך רק לאחר שה' הבטיחו כי הוא "רואה החמס שעשה לו לבן להחליף את משכורתו, ויעשה את הנולדים כמראה אשר יצטרך אליו יעקב, ומכאן ואילך לא יעשה יעקב מקלות, כי בוטח בה' ישוגב". הרי שיעקב נקט בהשתדלות נמרצת עד שהבטיח לו הקב"ה שיעזור לו ואז הפסיק בהשתדלותו.

גם לפי הרמב"ן בהעדר הבטחה אלוקית יש לנקוט בהשתדלות הכרחית

על רקע זה מבאר הרב וולבה את דברי הרמב"ן הנ"ל לפיהם "דורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים" – כחלקו הראשון של המשך המשפט שם: "אחר שהבטיח וברך את לחמך ומימך והסירותי מחלה מקרבך". כלומר, כאשר יש הבטחה מפורשת אין מקום להשתדלות. אך, בהעדר הבטחה כזו – חייב אדם לעשות השתדלות טבעית. הרב וולבה ממשיך ומציין בהקשר זה כי:

18. גישה דומה מאוד מצינו בדברי ר' זונדל מסלנט: "צריכים לעסוק בהשתדלות רק מפני שאין אנו ראויים לניסים גלויים. על כן אנו מחויבים לעשות באופן שהשפעה היורדת אלינו יהיה אפשר לתלותה באיזה סיבה, ובזה נגמר השיעור (המדידה) של ההשתדלות". "משום כך", אמר ר' זונדל מסלנט, "אני קונה שטר הגרלה ובה אני יוצא ידי חובת השתדלות, כי הרי אם אזכה בגורל אפשר לתלותו בדרך הטבע".

על הגרלה כנשוא השגחה שמימית, אשר אנשים מפרשים אותו בטעות כתוצאת הטבע, ראה גם: הרב שמשון דוד פינקוס "שיחות על פורים" בע"א, וכן הרב יצחק פנחס גולדוסר, בספר "ליהודים היתה אורה" מאמר כ"ב, המוסיף ומבהיר כי עיקר הויכוח בין הכופר למאמין הוא בהתיחסות ל"מקרה". שטר הגרלה הוא "מקרה" קלאסי, ומי שחושב כי באופן טבעי, בניגוד לכל חוקי ההסתברות, הוא שזכה בגורל, בלא שיהיה זה ביטוי להשגחה פרטית של ה' – אינו מאמין בה'. זהו "אשר קרד בדרך" – לשיטת עמלק זהו מקרה; לשיטתנו אנו שום דבר בעולמנו אינו בא "במקרה", אלא הוא פרי השגחה אלוקית.

"גם בענין 'מי האיש הירא ורך הלבב' כתב הרמב"ן: 'ועל דעת ר"ע הוא כמשמעו, כי מי שירא אחר הבטחת הכהן איננו בוטח בה' כראוי ולא יעשה לו הנס'. הרי שאחר ההבטחה היה צריך לבטוח בה', וכיון שאינו בוטח הוא צריך לשוב לביתו.

הננו לומדים מזה, כי גם הרמב"ן מחייב השתדלות, ורק במקום שיש הבטחה אלוקית מפורשת יש לאדם לסמוך בבטחונו על השם בלי השתדלות.

חידושו של 'חובות הלבבות' הוא שהאדם מצווה להשתדל במזונותיו ושאר ענייניו ולעמוד בביטחונו בה' יחד עם השתדלותו.

מהרמב"ן נראה שהשתדלות לפעמים הכרחית, אך אין בה 'מצווה חיובית'."

הנה כי כן, אין מחלוקת קוטבית בין הראשונים וגם לפי שיטת הרמב"ן יש הכרח בביצוע השתדלות טבעית, כל עוד שאין הבטחה אלוקית מפורשת לאדם כי יושע.

ד(8). שיטת הרשב"א

להלן נראה כי יסוד הסברו זה של הרב ישראל מסלנט מצוי בשו"ת הרשב"א וסימן תיג) המבהיר כי "הביטחון נחלק לעניינים לפי הזמנים ולפי האנשים" וכדלהלן:

א) צדיקים – החיים בהנהגה של "למעלה מדרך הטבע" – עליהם מוטל לבטוח בה', כי בלכתם בדרך התורה היא מצילה אותם ממקרי הטבע, כמאמרו של שלמה המלך (משלי ו, כב) "בשכבך תשמור עליך"¹⁹.

ב) כל שאר בני האדם – מוטל עליהם להתעסק ברפואות אם חלו, ובלבד שיהא ליבם לשמים וידעו שבאמת מה שמושיעם ומביא לרפואתם הוא ה' בלבד וממנו יבקשו מזון למחלתם, "ולא שיכוון שהכל תלוי בסם הפלוני וברפואת האיש הרופא". ולא זו בלבד שמתר להיוקק לרופא, אלא שאסור לסמוך על הנס, וחובה לפנות לרופא ולעסוק בדברים המועילים "בין בדברים הטבעיים בין בסגולות".

19. הרשב"א מבהיר כי הנהגה זו היא המצוינת בפרשת "והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי" וברפרשת "אם בחקותי תלכו", והיא הניצבת בבסיס הפסוק של "צדקה תציל ממות", ובבסיס ההנהגה של "השגחה המצילה את האדם מסכנה שלא מדעתו" כמעשה בתו של רבי עקיבא ומעשה שמואל ואבלט המוזכרים במסכת שבת קנו ע"ב.

הרשב"א מבהיר את מאמר חז"ל: "ורפא ירפא – מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות", כי לרופא ניתנה רשות לרפא מכיוון שהפניה אל הרופא אינה סותרת לחיוב התורה לסמוך על ההשגחה האלוקית. אדרבה, היא מתיישבת עם האיסור לסמוך על הנס, ואמרו חז"ל "כל הסומך על הנס אין עושין לו נס".

על כן מסיק הרשב"א כי: "מותר לבטוח באדם – והוא שלא יסור לבו מן ה'. ואמרו 'ארור הגבר אשר יבטח באדם ומה' יסור לבו'. אך לבטוח בה' שיעשה לו תשועה ע"י איש פלוני – מותר ומצווה".

כלל זה נאמר לא רק לגבי רפואות, אלא מתייחס לכל עסקי בני האדם במלאכתם. ואפילו החסיד שבחסידים אין לו רשות לעשות במלאכתו על דרך הביטחון אלא עליו לפעול כדרכו של עולם. כך למשל אל לו לאדם לומר "אדליק נרי במים או ביין ואסמוך על הנס". אע"פ שאמרו חז"ל כי נעשה נס לרבי חנינא בן דוסא ודלק חומץ ששמה ביתו בטעות בנר של שבת במקום שמן²⁰.

הנה כי כן, לדעת הרשב"א יש כמה וכמה דרגות בבני אדם, ועל אדם שאינו בעל מדרגה גבוהה מוטל לעשות השתדלות בעניני רפואות ובכל עניין גשמי – ובלבד שיהא ליבו בטוח בה' כי מה שבאמת מסייע לו להצליח במעשיו אינו כוחו ועוצם ידו, אלא עזרת ה'.

ד(9). ביאורו של הרב דסלר

בדרך דומה לזו של הרב ישראל מסלנט צעד הרב אליהו דסלר, בספרו "מכתב מאליהו", (חלק ג' עמ' 174) הגורס כי שיטות הרמב"ם והרמב"ן אינן חלוקות, אלא שכל אחד מהם מדבר על מדרגה אנושית אחרת.

במדרגה העליונה האדם מבחין בהנהגת ה' הישירה, שאינה תלויה בסיבות כלשהן ביחס לכל הקורה עימו וביחס לכל הסובב אותו. אדם המצוי במדרגה זו יפנה בכל אשר הוא צריך אך ורק אל ה', ואם יחלה ילך אל הנביא לידע

20. תענית דף כה ע"א: "מעשה ברבי חנינא בן דוסא אשר ראה בערב שבת את ביתו שהיא מצטערת, אמר לה: בתי למה את עצובה? אמרה לו: כלי של חומץ נתחלף לי בכלי של שמן, והדלקתי ממנו אור לשבת. אמר לה: בתי, מה אכפת לך? מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק. תנא: היה (הנר) דולק והולך כל היום כולו, עד שהביאו ממנו אור להבדלה".

מה ה' שואל מעמו, כדי לתקן את אשר עיוות²¹. אם ילך אדם זה אל הרופא – הרי שבכך סר לבו מה', כאילו אפשר ח"ו לעקוף את רצון ה' ולהירפא, בלי לתקן את אשר חיסר בעבודת ה', שזהו השורש הפנימי של המחלה. הרב דסלר מבהיר, כי גם הרמב"ם מודה, כי אדם הניצב במדרגה גבוהה זו יימנע מלהיזקק לדרכי הטבע, ולא יפנה לדרכי הריפוי הטבעיות ע"י רופאים ותרופות²².

במדרגה התחתונה – האדם מבחין רק בסיבות טבעיות, ולכן גם ה' מסתיר את הנהגתו ממנו, ומנהיג אותו באמצעות סיבות טבעיות²³. על אף שבודאי מוטל גם על האדם המצוי בדרגה זו להתפלל לה' לרפואתו, הרי שהוא צריך להשתמש ברפואות טבעיות, ולהודות לקב"ה על שהמציא לו רפואה לחוליו²⁴. הרב דסלר מציין כי ביחס לאנשים המצויים בדרגה רוחנית זו, גם הרמב"ן מודה כי מן ההכרח הוא להיזקק לדרכי ההשתדלות הטבעית ולהיעזר ברופא



21. בהקשר זה מבהיר הרב דסלר, כי בעת שהיה עם ישראל במדרגה שבה נעשו לו נסים גלויים, הרי שאכן דרך הילוכם של דברים היה, כי כאשר באו על האדם נגעים – פרי חטא לשון הרע, הוא לא פנה אל הרופא אלא אל הכהן. מטרת ההסגר של המצורע, שלקה בגופו עקב לשון הרע שדיבר, הוא – שיתבודד ויפשפש במעשיו לחזור בתשובה. וזו היתה למעשה התראה, לפרוש מטומאת החטא, שלא תתרבה ותתעצם בו, ולא יתפשט הנגע. ברם, מכיוון שכדי שיוכל האדם להכיר ולדעת איזה חטא גרם למחלה מסוימת, צריך לעלות למדרגה רמה בקדושה ורוח הקודש, הרי שבזמן בית המקדש הראשון, היו כל ישראל דורשים מנביאי ה' הדרכה מתאימה. זוהי דרך ההנהגה הראויה של עם ישראל בדרגת האמונה והביטחון העליונה והשלמה.

22. הרב דסלר מציין בהקשר זה כי אפילו באכילה, שהרמב"ם השווה אותה כאמור לרפואה, מצינו דרגות שבהן אין לאדם צורך באכילה, כגון מדרגת משה רבנו בקבלת התורה, עליו נאמר: "לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי". כמו כן יש מדרגות שעליהן כתב הרמב"ן: "מה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה'".

23. ידועה היא האמרה, המיוחסת ל"בעל שם טוב" ביחס לפסוק "ה' צלך על יד ימינך" (תהילים קכא, ה), כי ההנהגה של ה' עם האדם משולה לצל – ומותאמת להנהגת האדם כלפי ה'. אדם העושה רק את המחויב על פי דין, ההנהגה עימו היא טבעית והוא מקבל בדיקת את המגיע לו על פי דין. לעומת זאת, אדם הנוהג בשאר רוח, במסירות נפש ולא רק כדי לצאת ידי חובת הדין, זוכה אף הוא לסיעתא דשמיא מיוחדת ולהנהגה אלוקית של "למעלה מן הטבע" ומעבר למגיע על פי דין.

24. וראה שולחן ערוך אורח חיים סימן רל סעיף ד': "הנכנס להקזי דם, אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שיהא עסק זה לי לרפואה כי רופא חנם אתה; ולאחר שהקזי, יאמר: ברוך רופא חולים". ומבהיר ה"משנה ברורה" בס"ק ו' שם: "והוא הדין בכל דבר של רפואה יאמר זה, ולא יחשוב שיהיה איזה דבר לו רפואה – אלא ע"י הבורא יתברך, ולכן ע"י תפלה זו שיש בטחונו בו ויבקש ממנו שתהיה לו לרפואה".

ובתרופות. על כן, חייבה התורה את המזיק לשלם שכר הרופא "כי התורה לא תסמוך דיניה על הנסים".

אדם המשלה את עצמו ונוהג בדרך המתאימה למדרגה העליונה, בעוד שהוא עדיין נמצא במדרגה התחתונה, הרי שעבודתו אינה אמיתית, ועל זה שמטעה את עצמו קורא הרמב"ם: איוולת, קלות הדעת ושיבוש.

הרב דסלר מסכם על כן את משנתו בסוגיה זו בהבהרה כי זה הכלל: צריך האדם לעבוד את ה' רק בהתאם למדרגתו הרוחנית שבה הוא מצוי בהווה, ואסור לקפוץ ולדלג למדרגות ולכוונות שהן למעלה ממנו. רק לאחר שהשלים האדם את עבודתו במדרגה שבה הוא מצוי, יכול הוא לעלות למדרגה הבאה.

את האמת ניתן להכיר רק על פי מבט הדרגה העליונה

מהי אם כן הנפקות לאדם מן השורה בידיעה שיש דרגות עליונות בביטחון – שאינן נוגעות לו?

על כך משיב הרב דסלר ומבהיר, כי אדם היודע שיש מדרגה עליונה, שבה אין מתרפאים בדרך הטבע אלא על ידי שיתקן את חטאיו, יבין כי הסבה האמיתית למחלתו ומכאוביו נעוצה במעשיו, שאותם עליו לשפר ולשנות. חייבים אנו על כן ללמוד ולדעת אף את הבחינות העליונות שבעליונות, כדי לברר לעצמנו ולקבוע בלבבנו "כי ההשקפה המיוסדת רק על השגות המדרגה התחתונה – הבל ותוהו היא, ואת האמת לאמיתה והתכלית אפשר להבחין רק לאור ההשקפה האמיתית – לפי מבט המדרגה העליונה".

הרב דסלר מוסיף עוד, כי ההבחנה הקיימת בין מדרגות בני האדם בענייני אמונה וביטחון – עשויה לעיתים להיות הבחנה בין דרגות שונות אצל אותו אדם עצמו, בהתאם למצבו הרוחני מעת לעת. ממילא, בעת שהאדם ניצב בדרגה נעלה – יהא פטור מכל השתדלות טבעית, ואילו בעתות של שפל וקטנות מוחין – יהא אותו אדם עצמו חייב בהשתדלות. המעברים בין מצב רוחני אחד למשנהו – יכול שיהיו תכופים וסמוכים זה לזה. נמחיש את הדברים באחת, באמצעות "מעשה רב" המובא ע"י הרב שלמה וולבה בספרו "עלי שור" (חלק ב' עמ' תקפט, בשם הרב אברהם יפהו) "להמחשת מעלת הביטחון בכל דקותה", כדלהלן:

“פעם ביקר הגאון ר' חיים מוולוז'ין אצל הגאון מוילנא.

לר' חיים מוולוז'ין היה איזה מיחוש, וכדרך הרפואה בימים ההם היו לו עלוקות על צווארו, שהיו מכוסות בצעיף.

הגאון ר' אליהו מוילנא ישב עם החבורה הקדושה שלו, ובתוך הדברים התגלגלה השיחה על עניין הביטחון. הגר"א הרים את עניין הביטחון לגובה רב כדרכו, והלהיב את החבורה בדבריו הקדושים עד כדי כך שר' חיים מוולוז'ין הרגיש כי אינו זקוק עוד להשתדלות טבעית והוריד את הצעיף עם העלוקות מעל צווארו.

השיחה נסבה אח"כ על עניינים עמוקים אחרים, ותוך כדי התבוננות בהם הרגיש ר' חיים מוולוז'ין כי ההארה בביטחון פגה והינו שוב במצב של צורך בהשתדלות. חזר ושם את הצעיף עם העלוקות על צווארו.”

ד(10). סיכום הדברים

לכל הדעות והשיטות רפואתו של האדם נמצאת רק בידי הקב"ה ועליו בלבד יבטח האדם, וכל אשר יעשה כדרך הטבע פועל ומסייע לו רק על שום הרצון האלוקי.

יתירה מכך, "לא הערוד ממת אלא החטא ממת" והתיקון היסודי לכל מאורע שיארע לאדם, מצוי בתיקון נפשו של האדם.

עם זאת, פתחנו בקיומה של מחלוקת עקרונית לכאורה בין הרמב"ן ורש"י לבין הרמב"ם) בשאלה: מהו גדר ההשתדלות המוטל על האדם הנקלע לצרה? ברמב"ן מצינו כי מוטל עליו להתמקד אך ורק בתיקון שורשה של הצרה – הלא הוא החטא, וממילא העיסוק ברפואות הותר בדיעבד בלבד, ורק מכיוון שכך נהגו הבריות;

הרמב"ם לעומת זאת סובר, כי מותר להיזקק לרופאים מלכתחילה, וצריך החולה להשתמש ברפואות טבעיות, ולהודות לה' שברא רפואות בעולמו. בכך אין חסרון באמונה ואדרבה, באמצעות מילוי הצורך הפיזי של האדם ניתן לתקן את הנפש ולהכיר טובה לבורא.

לאחר העיון בדברים ראינו, כי אין בהכרח מחלוקת קוטבית בין הרמב"ם לבין הרמב"ן, שכן יש שני סוגים של הנהגה בדרכם של אנשים מאמינים: הדרך האחת, מלווה בהשתדלות טבעית, תוך ידיעה, אמונה והכרה כי רצון ה' ולא האמצעי הטבעי הוא שהושיע;

והדרך השנייה, מחייבת לזנוח כליל את האמצעי הפיסי, ולסמוך על הקב"ה באופן טהור ומופשט לחלוטין.

מבהיר הרב ישראל מסלנט "ונראה שאלו ואלו דברי אלוקים חיים", כלומר שתי השיטות (של הרמב"ן והרמב"ם) נכונות הן ואינן סותרות זו לזו אלא שהדברים מתייחסים לדרגות שונות של בני אדם.

אצל גדולי עולם, ההנהגה היא רוחנית לחלוטין. הם אינם מתרפאים בדרך הטבע, אלא על ידי תיקון החטא בשורשו. למי שמצוי בדרגה עליונה ומיוחדת זו מתייחס הרמב"ן בדבריו.

לעומת זאת, אדם הנמצא במדרגה התחתונה של בטחון בקב"ה, ובכל זאת מונע את עצמו מרפואה, עליו כותב הרמב"ם שזו איוולת, ודעתו קלה ומשובשת. בהתאם לכך מובנת, גם לשיטת הרמב"ן, הסוגיה במסכת עבודה זרה ודף נה ע"א, לפיה ההשגחה העליונה קובעת כי הייסורים הבאים על האדם יחדלו רק בשעה פלונית וע"י רופא פלוני ורפואה פלונית. ואכן, ביחס לאדם המצוי בדרגה תחתונה זו יש ציווי תורני כי יעשה השתדלות טבעית ויטול רפואה פלונית שבעקבותיה יוושע.

הכלל הוא, שאדם צריך לעבוד את ה' בהתאם למדרגה הרוחנית שבה הוא מצוי בהווה, ואסור לו להתיימר להימצא במדרגה שהיא למעלה ממנו. כמו כן ראינו, כי אותו אדם עצמו עשוי להימצא בדרגות רוחניות שונות מעת לעת והוא מחויב להתאים את התנהגותו לדרגה הרוחנית שבה הוא ניצב באותה עת. כאשר למיקום האדם הממוצע מן היישוב, במסגרת מדרג זה, קיימות גישות שונות, וכך מצינו כי יש המחשיבים את השתדלות האדם הממוצע לרשות, ויש המחשיבים את השתדלותו לראויה ואף למצוה ולעבודת ה'. מכל מקום, הדרך שבה מצויים רוב רובם של בני האדם (מלבד יחידי סגולה רמי מעלה ויוצאי דופן) מחייבת, גם לשיטת הרמב"ן, להשתמש ברפואות טבעיות, ולהודות לקב"ה על שהמציא לו רפואה לחוליו, שהרי ב"מידה שאדם מודד מודדים לו", כלומר מכיוון שבדרגה זו האדם מבחין רק בסבות טבעיות, הרי שנוהגים עימו רק על

פי שורת הטבע ועל כן חייב הוא להידרש לרופאים ולרפואות ואסור לו לסמוך על הנס.

משום כך מצינו בגמרא במסכת סנהדרין (דף יז ע"ב) כי אל לאדם לגור במקום שאין בו רופא, והלכה פסוקה היא בשולחן ערוך (וירה דעה סימן שלו הלכה א) כי "נתנה תורה רשות לרופא לרפאות ומצווה היא, ובכלל פיקוח נפש הוא. ואם מונע עצמו – הרי זה שופך דמים, ואפילו יש לו מי שירפאנו, שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות".

על האדם המאמין לדעת כי המעשה הטבעי שעשה – אינו מקור ישועותו, וההשתדלות הטבעית לא הועילה לו במאומה – אלא רצון ה' הוא לבדו שהושיעו. על כן, גם יימנע מלהרבות בהשתדלות טבעית ולא יעשה מעבר למה שנדרש כדי שישועתו לא תראה כנס, ותהיה לה אחיזה גם במעשים המועילים לפי דרך הטבע. אולם, אם יסבור האדם כי עליו להרבות במעשים של השתדלות, הרי שבכך הוא סובר למעשה כי יש במעשים אלה עצמם כדי להושיע והוא שוכח כי בפועל ה' הוא המושיעו, בלא כל תלות או צורך באמצעים הגשמיים שבהם נקט האדם.

כמו כן, גם מי שאינו מגיע עדי דרגת הביטחון הנעלה, שבה סומך האדם על בוראו בלא לעשות מעשה כלשהו, מחויב ללמוד ולדעת את קיומה של מידה זו, כדי להבין כי לא הערוד ממית ולא הרפואה מרפאת, אלא החטא הוא הממית ורצון ה' הוא המביא מזר לאדם²⁵. כלומר, האדם צריך לדעת ולהכיר בקיומן של מדרגות עליונות באמונה וביטחון, שכן רק אם יידע כי כאשר מצויים במדרגה הראויה לכך ניתן לפתור את מצוקתו אף בלא השתדלות



25. ובלשונו של הרב דסלר בספרו "מכתב מאליהו", חלק ג' עמ' 174: "אפילו אם האדם עומד במדרגה התחתונה צריך הוא ללמוד ולדעת שיש מדרגות עליונות ממדרגתו בה הוא עומד, ויבהיר לעצמו כי במדרגה העליונה נראים הדברים אחרת מכפי שהוא רואה ומשיג עכשיו. ... אם יידע האדם שיש מדרגה בה אין מתרפאים בדרך הטבע אלא ע"י שיתקן את חטאיו ואת אשר עיוות, כפי אשר יורה לו הנביא, אז יבין שאם כי עליו להתרפא בדרך הטבע בהתאם למדרגתו התחתונה, מוטלת עליו החובה עם זאת להתעורר וללמוד מהנהגתו יתברך איתו ולדעת כי הסיבה האמיתית למחלתו היא החטא. מעשיו הם הגורמים למחלותיו, כי מאת ה' לא יצאו הרעות והטוב, ויגיע לידי הרהורי תשובה ותיקון מגרעותיו שיצלוהו מכל פגע ומחלה. ... את המדרגה העליונה, אף שעדיין לא הגיע אליה צריך הוא על כל פנים לדעת ולהבין לפני שגמר את עבודת ה' במדרגה התחתונה. והיא הנותנת, ידיעת המדרגות העליונות תעזור לו לתקן את מה שפגם במדרגתו התחתונה".

פיסית, הרי שיכיר בכך שישועתו לא תבוא לו מן המעשה הפיסי שעשה, אלא מתיקון מעשיו. אדם זה יעשה את המוטל עליו מבחינה פיסית שהרי טרם הגיע לדרגת אמונה שבה עצם הביטחון בה' הוא המושיע, ועליו לפעול על פי דרך הטבע בלא לסמוך על הנס, אך עם זאת יידע, כי לא כוחו ועוצם ידו הוא שמושיעו אלא – עזרו מעם ה', שישועתו כהרף עין.

הרב דסלר מסכם אפוא ומבהיר כי:

”זה הכלל: למעשה צריך האדם לעבוד את ה' רק בהתאם למדרגתו, ורק אחר שהשלים את עבודת ה' בהתאם למדרגה זו, יכול הוא לעלות למדרגה הבאה. ואסור לקפוץ ולדלג למדרגות ולכוונות שהן למעלה ממנו.

אבל, חייבים אנו ללמוד ולדעת אף את הבחינות העליונות שבעליונות, כדי לברר לעצמנו ולקבוע בלבבנו כי ההשקפה המיוסדת רק על השגת המדרגה התחתונה – הבל ותוהו היא. את האמת לאמיתה אפשר להבין רק לאור ההשקפה האמיתית – לפי מבט המדרגה העליונה.”

פרק ה

הסברו השיטתי של רבי אברהם בן הרמב"ם

בפרק הקודם עמדנו על העיקרון לפיו קיימות דרגות שונות של ביטחון בה', כאשר חובתו של האדם לעשות פעולות של השתדלות עצמית למען ישועתו – בהתאם למדרגתו הרוחנית האישית באותה עת.

אך נשאלת השאלה, מה הן המדרגות השונות של הביטחון בה' ואיך יזהה אדם את מקומו הראוי בסולם הדרגות האמור?

בהקשר זה פוּרְשׁ רבי אברהם בן הרמב"ם משנה סדורה ושיטתית בספרו "המספיק לעובדי ה'" (כפאיה אלעבדיו), בפרק המקיף העוסק ב"ביטחון". נעמוד על הדברים להלן.

ה(1). הגדרת הביטחון בה' ומהותו

רבי אברהם בן הרמב"ם מבהיר כי הביטחון בה' הוא יסוד מיסודי התורה ולכן לא חלק איש על חיובו. "והוא שגור על לשון הכלל – ונטוע בלב יחידי סגולה". מהו הביטחון בה'? חיזוק האמונה כי ה' הוא הבורא את האדם, הוא המפרנס והדואג לכל מחסורו, וכל מקרי העולם הכלליים והפרטיים נובעים ממנו ית'. כלומר, התופעות הכלליות הנוגעות לעולם בכללותו, וגורלו של האדם הפרטי וכל המאורעות הספציפיים הפוקדים אותו – נובעים מהקב"ה; הוא היוצרם, הוא הגוזר כי יתקיימו והוא המוציאם אל הפועל. "אמור מעתה, אם השיג אדם בבירור והתחזק בדעתו, כי ה' יתעלה הוא יוצר הדברים – הכלליים והפרטיים, וכל האמצעים הרגילים כפופים לרצונו ובאים לידי שלמותם על פי חפצו, כמו שאמרה חנה יצלו נתכנו עלילות' (שמואל א' ב, ג) – ממילא, יפון הביטחון ע"י כך".

מידעה ואמונה זו נגזרת ההבנה, כי לא הפעולות של האדם הן המביאות

את התוצאות השונות, אלא הן אמצעי חיצוני בלבד, כאשר רצון ה' הוא הגורם האמיתי לכל דבר ועניין, וכמאמר הכתוב: "כי הוא הנותן לך כוח לעשות חיל" (דברים ת, יח) – מתרגם אונקלוס כי הקב"ה הוא הנותן לאדם את התבונה העסקית לרכוש נכסים ו"ארי הוא דיהב לך עצה למקני נכסין".

מהי התוצאה המעשית מידיעה והכרה זו?

האם נגזר מכך, כי מוטל על האדם להשליך על ה' את כל יהבו ולא לעשות מאומה למען ישועתו והצלחתו, שהרי ממילא הכל נובע מרצון ה' ולא ממעשי האדם? האם תוצאה זו הגיונית ומעשית?

או שמא מן הראוי כי האדם יפעל את פעולותיו על פי מיטב הבנתו, תוך ידיעה והכרה כי בסופו של דבר לא המעשה שלו הוא המניב את התוצאה אלא רצון ה' וה"סיעתא דשמיא" (הסיוע השמימי לאדם). אלא שאז נשאלת השאלה: האם יש נפקות מעשית הנובעת מן האמונה והביטחון בקב"ה?

בהקשר זה מבהיר רבי אברהם בן הרמב"ם כי בני האדם נחלקים למספר קבוצות, בהתאם לדרגתם הרוחנית. בקצה האחד ניצבת הדרגה של ביטחון מוחלט בה'. בקצה השני נמצאת דרגה של העדר כל ביטחון בה', ובתווך נמצאת דרגת ביניים שהיא התואמת לדרגה שבה מצויים רוב רובם של בני האדם. נפרט להלן את הדברים באופן סדור.

ה(2). הקצה האחד – ביטחון הנביאים

הנביאים הגיעו לדרגה שבה הם סומכים באופן מלא ומוחלט על נס שמימי שיארע להם, תוך התערטלות מכל האמצעים הגשמיים הרגילים. להלן מספר דוגמאות לכך:

- ♦ יהונתן ונערו התיצבו כנגד מחנה פלשתים – לבדם¹;
- ♦ דוד, בהיותו נער, התייצב מול גלית הענק – ובטח בה' כי יושיעו באומר: "לא בחרב ובחנית יהושיע ה' – כי לה' המלחמה"². דוד אף הסיר את

1. בספר שמואל א' פרק יד פס' ו מצינו: "ויאמר יהונתן אל הנער נשא כליו לכה ונעברה אל מצב הערלים האלה אולי יעשה ה' לנו כי אין לה' מעצור להושיע ברב או במעט".
 2. שמואל א' פרק יז פס' ד' והלאה: "ויצא איש הבנים ממחנות פלשתים גלית שמו מגת

השריון המגן עליו בצאתו למלחמה עם גלית, מפאת בטחונו בנס, באומרו "כי לא נסיתי"³ – ומבאר רבי יונתן בן עוזיאל, כי אין בכלי המלחמה כדי לחולל את הנס ו"ארי לית בהון מתעבד ניסא".

♦ אליהו הלך למדבר בלא מזון, כאשר העורבים הם המביאים לו את לחמו⁴.

♦ אלישע מורה לאישה הצרפתית ליצוק שמן אל כלים שיביאו לה, כשהוא סמוך ובטוח כי יתרחש נס גלוי, כך שכל הכלים יתמלאו מאסוך השמן האחד שבידי האישה⁵.

דרגה רוחנית זו היא נעלה ונדירה, ובלשון ר' אברהם בן הרמב"ם: "ביטחון ישר ושלם כזה יכול להיגרם ע"י רוח הקודש או ע"י הבטחת ה' יתעלה לנביאו



גבהו שש אמות וזרת. וכובע נחשת על ראשו ושריון קשקשים הוא לבוש ומשקל השריון חמשת אלפים שקלים נחשת. ומצחת נחשת על רגליו וכידון נחשת בין כתפיו... ויעמד ויקרא אל מערכת ישראל ויאמר להם למה תצאו לערך מלחמה הלוא אנכי הפלשתי ואתם עבדים לשאול ברו לכם איש וירד אלי. אם יוכל להלחם אתי והכני והיינו לכם לעבדים ואם אני אוכל לו והכיתיו והייתם לנו לעבדים ועבדתם אתנו... וכל איש ישראל בראותם את האיש וינסו מפניו וייראו מאד... ויאמר דוד אל שאול אל יפל לב אדם עליו עבדך ילך ונלחם עם הפלשתי הזה. ויאמר שאול אל דוד לא תוכל ללכת אל הפלשתי הזה להלחם עמו כי נער אתה והוא איש מלחמה מנערי... ויאמר דוד ה' אשר הצלני מיד הארי ומיד הדב הוא יצילני מיד הפלשתי הזה ויאמר שאול אל דוד לך וה' יהיה עמך... ויאמר דוד אל הפלשתי אתה בא אלי בחרב ובחנית ובכידון ואנכי בא אליך בשם ה' צבאות אלהי מערכות ישראל אשר חרפת... וידעו כל הקהל הזה כי לא בחרב ובחנית יהושיע ה' כי לה' המלחמה ונתן אתכם בידנו".

3. שמואל א' יז, לח: "וילבש שאול את דוד מדיו ונתן קובע נחשת על ראשו וילבש אתו שריון. ויחגר דוד את חרבו מעל למדיו ויאל ללכת כי לא נסה ויאמר דוד אל שאול לא אוכל ללכת באלה כי לא נסיתי ויסרם דוד מעליו".

4. במלכים א' פרק יז פס' ב-ו, נאמר ביחס לאליהו הנביא כי: "ויהי דבר ה' אליו לאמר. לך מזה ופנית לך קדמה ונסתרת בנחל כרית אשר על פני הירדן. והיה מהנחל תשתה ואת הערבים צוית ללכלך שם. וילך ויעש כדבר ה' וילך וישב בנחל כרית אשר על פני הירדן. והערבים מביאים לו לחם ובשר בבקר ולחם ובשר בערב ומן הנחל ישתה".

5. מלכים ב' פרק ד, א-ו: "ואשה אחת מנשי בני הנביאים צעקה אל אלישע לאמר עבדך אישי מת ואתה ידעת כי עבדך היה ירא את ה' והנשה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים. ויאמר אליה אלישע מה אעשה לך הגידי לי מה יש לך בבית ותאמר אין לשפחתך כל בבית כי אם אסוך שמן. ויאמר לך שאלי לך כלים מן החוץ מאת כל שכניך כלים רקים אל תמעטי. ובאת וסגרת הדלת בעדך ובעד בניך ויצקת על כל הכלים האלה והמלא תסיעי. ותלך מאתו ותסגר הדלת בעדה ובעד בניה הם מגשים אליה והיא מוצקת. והי כמלאת הכלים ותאמר אל בנה הגישה אלי עוד כלי ויאמר אליה אין עוד כלי ויעמד השמן".

בדרך ההתגלות⁶. ביטחון זה של הנביא אינו מובן מאליו, על אף שמקורו בהבטחה אלוקית מפורשת, והוא נזקף לזכותו של הנביא, כמו שנאמר לגבי אברהם אבינו "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה" (בראשית טו, ו).

על כן, אדם שאינו מצוי בדרגה זו של ביטחון בה' אינו בגדר מי שזנח את הביטחון. אדרבה, כל התולה תקוותו בנסיים בלבד בלא הרגשה אלוקית שכזו, "הריהו מתאווה למה שאינו מתאים לו וחוטא בחוצפה (שהרי הוא מעריך את עצמו כמצוי בדרגה שאליה לא העפיל ומצפה כי ה' ינהג עמו באופן שאינו מגיע לו). דבר זה מביא לידי חילול ה' (שהרי תקוותו תתבדה והדבר יעורר תמיחה בעיני הבריות, הכיצד זה נכזב הבוטח בה'?) – ואין ספק שיבוא על עונשו"⁷.



6. נראה אפוא כי אצל אלישע, שהיה נביא ה', נבע הביטחון כי אסוך השמן לא יכלה – מנבואה שהייתה לו, ולאליהו הנביא הרי היתה הבטחה מפורשת של ה' כי העורבים יכלכלו אותו במדבר. כמו כן, מבאר רש"י את דברי דוד (שמואל א', יז, לו) "ה' אשר הצילני מיד האר" – יודע אני שלא לחנם נזדמן לי הדבר ההוא, אלא שלעתיד אני בא לידי כיוצא בה לתשועת ישראל ואסמוך עליה ואצא. וזה אחד משני צדיקים שנתן להם רמז וחשו להשכיל לדבר: דוד ומרדכי, שנאמר 'ובכל יום מרדכי יהונתן מתהלך לפני חצר' וגו' (אסתר ב' י"א), אמר: לא לחנם עלתה בצדקת זו, שנתפסה במשכב הערל הזה אלא שעתידה היא לעמוד לישראל ביום צרה". ולגבי יונתן מצינו כי הוא יצא להלחם רק לאחר עשיית האות הבא (שמואל א' פרק יד, ח"י) "ויאמר יהונתן הנה אנחנו עברים אל האנשים ונגלינו אליהם. אם כה יאמרו עלו עלינו ועלינו כי נתנם ה' בידינו וזה לנו האות". ומבהיר הרד"ק שם: "וזה שאמר יהונתן לאות ולסימן... כי אם יאמרו 'עלו עלינו' פיהם הכשילים כי אנחנו נעלה והם ירדו, וזה אינו נחש האסור. ואם היה אסור לא היה הקב"ה עוזרו בהליכה ההיא. אבל הוא וכיוצא בו הוא קול דברים ישמע אדם ויחזק לבו כי הם סימן ואת על המעשה".

7. הרב אביגדור נבנצל, ב"שיחות לספר שמות", שיחה י"א על פרשת "בשלח" מבהיר כי לא זו בלבד שביטחון חסר בסיס הופך למשענת קנה רצוף ולמפח נפש לבעליו, אלא שהדבר אף נחשב לו כחטא. הרב נבנצל מביא בהקשר זה את דברי הנביא מיכה, הקורא בתוכחתו לישראל ואומר: "ראשיה בשוחד ישפוטו, וכוהניה במחיר יורו, ונביאיה בכסף יקסומו – ועל ה' ישענו לאמור: הלא ה' בקרבנו, לא תבוא עלינו רעה" (מיכה ג, י). ואמרו חז"ל (ושבת קלט ע"א): "רשעים הן, אלא שתלו ביטחונם במי שאמר והיה העולם. לפיכך מביא הקדוש ברוך הוא עליהן שלש פורעניות" ומבהיר הרב נבנצל: "אם היו שואלים אותנו, היינו אומרים שאדרבה: אם השופטים נוטלים שוחד, והכוהנים והנביאים רודפים אחר בצע כסף – מן הראוי שלפחות יקיימו מצווה זו של אמונה בה', ויתלו ביטחונם במי שאכן ראוי לבטוח בו. וכי אם אדם מחלל שבת, ח"ו, נייעץ לו שגם יפסיק לאכול אוכל כשר?! אבל רואים שהנביא אומר את ההפך: 'לכן בגללכם...' – בגלל הביטחון המסולף הזה – 'ציון שדה תחרש, וירושלים עיים תהיה!' (מיכה ג, יב). העונש אינו רק על העבירות כשלעצמן, אלא גם על הביטחון התלוש שהתוסף לעבירות אלה, שאם לא כן, לשם מה מזכיר הנביא 'ועל ה' ישענו?' אלא שהסיבה לעונש הכבד כל כך, היא משום שבהתנהגות סותרת שכזו מעוותים את מושג הביטחון, ומרוקנים אותו למעשה מכל תוכן. כי אם ביטחון בה', הוא גם נחלת מי שמזלזל

אף הנביאים לא היו כל מעשיהם בנבואה

רבי אברהם בן הרמב"ם מבאר כי דרגה זו מצויה רק אצל חלק מן הנביאים. "לא כל הנביאים יכולים לצפות להשגתה, וגם הנביא שהשיגה לזמן מה אינו יכול לצפות כי תעשה לו קבע".

בהתאם לכך מבהיר רבי אברהם בן הרמב"ם את יראתם של כמה מגדולי המאמינים בשעת סכנה. כל עוד לא השיג הנביא – ואין צריך לומר הצדיק הקדוש שאינו נביא – את ההרגשה הנבואית ביחס למקרה המסוים שבפניו הוא עומד "הריהו ירא לנפשו עד שתבוא ההתגלות האלוקית ותשקיט את פחדיו".

כך למשל:

אברהם אבינו היה ראשון המאמינים וראה רמב"ם הלכות עבודת כוכבים פרק ג הלכה א, ונאמר עליו "ויאמן בה' ויחשבה לו צדקה", ועל אף זאת אברהם ירד למצרים מפני הרעב ואף חשש פן יראו המצרים את אשתו – ויהרגוהו על דבר אשתו⁸.



במצוות התורה ועובר עליהן בשאט נפש – הרי שעיקרון שורשי זה הופך לחוכא ואיטלולא; למושג שאין לו כל הצדקה וקיום... ומלבד מה שביטחון עקר, הריהו כפירה בדברי התורה, שהרי אם התורה אומרת: "אם בחוקתי תלכו..." יהיה טוב; ואם חלילה לא – יהיה להיפך, ואתה אומר שבכל מקרה יהיה טוב – נמצא שביטלת דברי התורה; מלבד זאת, באים בכל מקרה לידי כשלוך: אם הביטחון מתממש, נראה הדבר כאילו אין צורך בקיום תורה ומצוות. ואם הביטחון אינו מתאמת – גורמים בכך לחילול השם, שהבריות אומרות, כזה הוא גורלם של הבוטחים בה'. ואילו הביטחון האמיתי, מניב פירות המפארים שם שמים בעולם, כי בכך מוכח שהקדוש ברוך הוא מושל בעולם ושהנהגתו אותנו נקבעת בהתאם למעשינו הטובים – כהבטחת התורה וכל נביאי האמת – ורעיון זה, הפצתו והמחשתו לבני אדם, מהווה קידוש השם הגדול ביותר.

8. עם זאת, מכיוון שהדברים היו כרוכים לכאורה במכשול לאשתו, שהינה אשת איש, מציין הרמב"ן על בראשית פרק יב פסוק י' "ודע כי אברהם אבינו חטא, חטא גדול, בשגגה, שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בה' שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש באלוקים כוח לעזור ולהציל. גם יציאתו מן הארץ, שנצטווה עליה בתחילה, מפני הרעב, עוון אשר חטא, כי האלוקים ברעב יפדנו ממות. ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה. במקום המשפט שמה הרשע והחטא". רבי אברהם בן הרמב"ם גורס לעומת זאת, כי לא היה שום פגם במעשה זה של אברהם, שכן בהעדר הבטחה אלוקית – חובה היתה עליו לנקוט בכל האמצעים הסבירים על פי דרך הטבע, אלא שביטחונו היה בה' ולא באמצעי ההשתדלות הטבעית בהם נקט, ועל כן לא זו בלבד שהדבר לא נחשב לו לחטא, אלא שה' העניק לו שכר על כך ועשה לו ניסים חוץ לדרך הטבע. ובלשונו: "אברהם למשל חיבל תחבולות

יעקב אבינו נמנה על אלה שהשיגו את מדרגת הביטחון העליונה⁹. ועל אף זאת, נתירא יעקב מאלמונות לבן והערים לברוח מפניו. יעקב לא הסתיר פחדו זה ובתשובה לשאלת לבן "למה נחבאת לברוח", השיב יעקב לאמור "כי יראתי, כי אמרתי פן תגזול את בנותיך מעמי" (בראשית לא, כז). יעקב גם התיירא מעשיו אחיו, כמו שנאמר "ויירא יעקב מאוד ויצר לו". יעקב לא סמך על הנס והיראה הביאה אותו לנקוט באמצעים להשקיט את רוגזו של עשיו כמו שנאמר "כי אמר אכפרה פניו במנחה" (בראשית לב, כא). יעקב חדל לירא את עשיו רק לאחר שהמלאך שנאבק עמו בישר לו את הישועה והניצחון באומרו "כי שרית עם אלוקים ועם אנשים ותובל" (בראשית לב, כח). ברם, כל עוד שלא היתה ליעקב הבטחה מפורשת בהקשר זה – היה יעקב ירא מעשיו. ונשאלת השאלה – הכיצד יתכן אדם המאמין בה' ואינו בוטח בו? ובמיוחד יעקב אבינו שדרגת בטחונו בה' בצאתו מחרן היתה כה גבוהה? אכן, הרמב"ן בספרו "אמונה וביטחון" וכתבי רמב"ן, כרך א' עמ' שנג – ספר האמונה והביטחון, פרק ב' מאריך להבהיר, כי יעקב לא יכול היה לסמוך על ההבטחה הכללית שקיבל בעבר, בצאתו לחרן, עת שנאמר לו "והנה אנוכי עמך", שכן יעקב חשש שהבטחה זו לא תתקיים, שמא מאז גרם החטא, או שמא קיבל כבר שכר על מעשיו הטובים בנסים שנעשו לו עד לאותה עת¹⁰. ובהעדר הבטחה



להניצל מרשעת המלכים 'יהי כאשר הטעו אותי אלוקים מבית אבי' (בראשית כ, יג), וכן יצחק שעבד את אדמתו ורעה את צאנו והעתיק משכנו ממקום למקום מפני הרעב (בראשית כו, א), וכן יעקב הערים ע"י המקלות שפיצל להשגת משכורתו (בראשית ל, לז-לח). אך בכל מעשיהם לא סמכו על חריצותם ויגיעתם, אלא רק על ה' יתעלה, ולכן ליוותה אותם ההשגחה האלוקית במאמציהם וסייעתם במהלכיהם הרגילים והטבעיים ובכל נדודיהם ונעשו להם ניסים ומופתים שלא כדרך הטבע, וכל זאת בזכות נאמנותם האמיתית וביטחונם בה' יתעלה ולא בזכות חריצותם ויגיעתם, כמו שנסתייע אברהם באומרו אל פרעה על אודות שרה שהיא אחותו וזכה לרכוש רב מאת פרעה, כמו שכתוב (בראשית יב, טו-טז) 'ותוקח האישה בית פרעה ולאברם היטיב בעבורה ויהי לו צאן ובקר...' ונעשה לו נס שלא פילל כמו שכתוב 'וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו על דבר שרי אשת אברם'" (בראשית יב, יז).

9. בהקשר זה מציין רבי אברהם בן הרמב"ם "ודיך אם תזכור מה שכתבה התורה אודותיו, כיצד הדיר עצמו הנאה מקנייני העולם הזה של יצחק אביו ושל אברהם זקנו ויצא מבאר שבע לחרן במקלו, הולך רגלי, לא בהמה לו לרכב עליה, ולא חבר להשתעות עימו ולא חרב להגן בה על עצמו, כמו שנאמר (בראשית לב, יא) 'כי במקלי עברתי את הירדן הזה'... הארץ היתה משכבו והאבן כרו'".

10. הרמב"ן מוסיף ומייסד שם את המושג של "היה לך (ולאדם) לעזרני" – כלומר, על האדם לבצע מעשים של השתדלות טבעית שתכליתם – שלא להטריח את ה' להושיע בדרך נס.

מפורשת "לא כל המאמין בוטח". והיא גופא השאלה הנשאלת: הכיצד? האם בהעדר הבטחה אלוקית מפורשת אין חובה לבטוח בה? אלא, שכאמור, חובת ביטחון בה' קיימת, אך לא נגזר ממנה כי האדם יוכל לסמוך על הנס. בלא הבטחה אלוקית, הרי שהביטחון כי ה' יעשה לו נס – אפילו לחוצפה יחשב. משום כך, היה יעקב ירא.

לגבי שמואל הנביא מצינו (שמואל א טז, א-ב): "ויאמר ה' אל שמואל עד מתי אתה מתאבל אל שאול... מלא קרנך שמן ולך אשלחך אל ישי בית הלחמי כי ראיתי בבניו לי מלך. ויאמר שמואל, איך אלך ושמע שאול והרגני. ויאמר ה', עגלת בקר תיקח בידך ואמרת ליבוח לה' באתי". לכאורה, מדוע חשש מפני שאול ולא בטח בקב"ה? הכיצד נרתע מעשות את דבר ה' והשיב לקב"ה כי הוא מפחד מבן אנוש? איזה הביטחון? אלא שאין לאדם לבטוח בנס כי יתרחש – כל עוד שלא קיבל הבטחה מפורשת כי כך יהא. על כן, "אין זה מן האמת לומר על שמואל שלא היה לו ביטחון, או שהיתה מגרעת בביטחונו, ועם כל זאת נתירא מפני שאול". שמואל חדל לירא רק לאחר שקיבל מה' עצה, שתרגיעוהו מפחדיו ואשר על פיה ינהג ועליה יסמוך¹¹.

אליהו הנביא היה מחונן בעוז רוח אלוקי, עד שלא חשש להטיח בפני אחאב: "לא עכרתי את ישראל כי אם אתה ובית אביך" (מלכים א' יח, יח). אליהו גם לא חשש להתייצב מול קהל ישראל באומרו להם: "עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים" (מלכים א' יח, כא) והעם לא יכול היה לענות לו מרוב פחד ואימה. אליהו הנביא לחם בעזו את מלחמות ה' ושחט בשעה אחת ארבע מאות וחמישים נביאי בעל. ועל אף כל זאת, כאשר התרתה בו איזבל



יעקב עשה על כן פעולות מחמת "נוהג שבעולם", כדי שלא להטריח כביכול את ה' לשנות סדרי בראשית למענו.

11. ראה רבי ירוחם ליוואוויץ, "דעת תורה", שמות ג, יא-יב, המבהיר כי משה שואל "מי אנוכי כי אלך אל פרעה" – בדומה לשאלת שמואל הנביא "איך אלך ושמע שאול והרגני", שכן "האבות וכל הגדולים שמרו טבע ויראו מאוד לעבור עליו. הנה, משה רבנו היה סבור כי שליח כמוהו ללכת לפרעה, הוא כנגד הטבע שיועילו דבריו, על כן פחד ואמר 'מי אנוכי' והשיב לו ה' 'כי אהיה עימך' – ברר לו העניין כי ההנהגה כאן היא במידה אחרת לגמרי. ויעקב אבינו הובטח בשמירה בכל אשר ילך, ההליכה שלו היא, אלא שמה' היא עזרו. וכן כל האבות והגדולים, הנה ה' היה בעזרו לברכס בכל אשר יעשו. לא כן הוא כל עניין יציאת מצרים כי הקב"ה בכבודו ובעצמו גאלם, אלא שברצונו יתברך היה כי משה רבנו יהיה כמסייע, כי על כן שלחו אל פרעה, והקב"ה וודאי יוציאם. היא מידת 'אהיה' אשר נתגלה למשה רבנו ע"ה".

– חשש אליהו לחייו, ככתוב "וירא, ויקם וילך אל נפשו" (מלכים א, יט, ג). הכיצד לא בטח בה? אלא שהביטחון אינו מאפשר לסמוך על הנס, עד שלא תבוא התגלות אלוקית ותבטיח זאת, כפי שעשה ה' לאליהו בבוא שלוחי אחוזה בן אחאב לקחתו, עת שנאמר לו "רד אותו, אל תירא מפניו" (מלכים ב' א, טו).

דוד היה ירא מפני אכיש מלך גת (שמואל א' כא, יד) כשישב אצלו, וכדי להינצל ממוות הוא נאלץ לשנות את טעמו ולעשות עצמו כאילו הינו משוגע. הכיצד לא בטח בה? אלא ש"כל התולה תקוותו בניסים בלבד, ללא התכשרות נאותה, ללא התגלות, ללא הרגשה אלוקית לאמיתה וללא סיעתא דשמיא – הריהו מתאוה למה שאיננו מתאים לו וחוטא בחוצפה המביאה לידי חילול השם ואין ספק שיבא על עונשו".

המקבל הבטחה מה' חייב לנהוג בביטחון

לעומת זאת, מי שה' מבטיחו מפורשות כי יושיעו – מחויב כמובן לסמוך על ההבטחה, גם אם הדברים חורגים מדרך הטבע, שהרי לא יפלא מה' דבר. "מי שביטחונו לוקה בחסר – למרות שה' יתעלה העלהו למדרגה רמה כזאת" ראוי לעונש.

כך מבהיר רבי אברהם בן הרמב"ם את חטא המרגלים הנובע מהעדר ביטחון בה' אף בנסיבות מיוחדות וניסיות. על כן, בסטייתם מן הביטחון השלם בה' – הביאו עליהם את חמת ה' ואת עונשו.

מדובר בדור המדבר, אשר ה' גאלם ממצרים וכל אורחות חייהם ניצבים למעלה מן הטבע: עמוד ענן הולך לפניהם יומם ועמוד האש בלילה, הם ניוונים מן המן היורד מן השמים, שותים מים מחלמיש צור, השכינה שורה ביניהם שנאמר "אשר עין בעין נראה ה'" (במדבר יד, יד) ובכל שאלה מתקבל מענה מידי מה', כשמשא אומר "עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם" (במדבר ט, ח). מובן כי אם יחסר ביטחון בה' אצל אנשים אלה, החווים חיים שלמים של "למעלה מדרך הטבע", ועל אף ציווי ה' הם יראים להיכנס לארץ ישראל מפני עו העם היושב בקרבה, הרי שזו אשמה חמורה.

אכן, משה מצידו מילא את משאלתם לשלוח מרגלים ולסמוך על אמצעים רגילים, וזאת מתוך התחשבות בחולשתם. אבל, משחזרו המרגלים התברר, כי

פחדם של ישראל רק גבר – מכיוון שנטו אחר אמצעים רגילים שהרחיקו אותם מלהבחין ברמת ההשגחה האלוקית המיוחדת בה הם נמצאים. משה אמר להם על כן "לא תערצון ולא תיראון מהם – ה' אלוהיכם ההולך לפניכם הוא ילחם לכם... ובמדבר אשר ראית אשר נשאך ה' אלוהיך כאשר ישא איש את בנו".

בדומה לכך, נענשו ישראל עת שביקשו משמואל הנביא להמליך מלך אשר ילחם באויביהם, שעה שה' הושיע אותם, עד לאותה עת, מיד כל אויביהם מסביב¹². ביחס לדרישה זו אמר ה' לשמואל "כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו (מול)מלוך עליהם, ככל המעשים אשר עשו" (שמואל א', ח, ז-ח). על כן, בא המופת של קולות ומטר בימי קציר חיטים – להראות להם כי ההנהגה של ה' עימם היא למעלה מן הטבע, ובדרגה זו היה עליהם לבטוח בה' באופן מוחלט בלא להזקק לאמצעים טבעיים.

הנה כי כן, אלה שהיתה עליהם תמיד השגחה ה' – ובכלל זה עבדי ה' ונביאי – חייבים שיהיה ביטחונם בה' שלם ומוגמר. לעומת זאת, מי שסומך על ביטחון כזה למרות חוסר הכשרתו ובהעדר הבטחה אלוקית מפורשת, הריהו מעז פנים ומבקש מה שאינו ראוי לו. במקום להשיג את קרבת ה' – הוא מתרחק ממנו וה' יסתיר את פניו ממנו. וזהו שאמרו חז"ל, "לא כל הרוצה ליטול את ה' יטול". וכשם שנענשו בעוון המרגלים על שלא סמכו על ה', כן נענשו כאשר החליטו לצאת למלחמה בלא הבטחה אלוקית ועל אף שה' הסיר את חסדו והשגחתו מהם, ועל כך נאמר "ותזידו ותעלו ההרה" (דברים א, מג). מעשה זה, שבו משליך אדם את כל יתרונו על ה' בלא הבטחה אלוקית, ומסכן את חייו מתוך תקווה כי ה' יצילהו חוץ לדרך הטבע, אינו בגדר אמונה וביטחון ראויים, אלא אדרבה לחוצפה ולעזות מצח יחשב.

אם ללא הבטחה הפחד הוא טבעי – מה הוא ביטחוננו?

וכאן יש להבין: מהו הביטחון בה' אצל מי שאין לו הבטחה אלוקית מפורשת?



12. שמואל א פרק יב, יא-יב: "וישלח ה' את ירבעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל ויצל אתכם מיד איביכם מסביב ותשבנו בטח. ותראו כי נחש מלך בני עמון בא עליכם ותאמרו לי לא כי מלך ימלך עלינו – וה' אלהיכם מלכם".

ברור מדברי רבי אברהם בן הרמב"ם כי אפשרי וטבעי הדבר שאיש זה יפחד ויירא, שהרי ללא הבטחה הוא אינו מובטח כי יושע, ודרכי ההשגחה העליונה מי יידע? וכן הוא בפסוקים שהביא ויירא יעקב וגו' וכדו'. אמנם רבי אברהם בן הרמב"ם מבהיר כי במצב זה האדם מחויב לדעת ולהאמין כי לא בהשתדלותו הטבעית טמונה ישועתו אלא ברצון ה', אבל, זוהי מצוות האמונה – והיכן הוא הביטחון? אם האדם ממשיך לפחד ולירא, ואין לו שום ביטחון בתוצאה – מה פשר הביטחון?

הביטחון נוסך אומץ וכח להתמודד ומונע יאוש

נראה לכאורה כי יש להבין את דברי רבי אברהם בן הרמב"ם על פי האמור בספרו של רבי אברהם ישעיהו קרליין וה"חזון איש" בספרו "אמונה וביטחון" פרק ב': "וכאשר האדם נפגש במקרה אשר לפי הנהוג שבעולם צפויה אליו סכנה, מדרכי הטבע לפחוד מטבע העולם, וקשת רוחו ירפהו מלזכור שאין המקרה אדון לנו, ושאין מעצור לה' מלהושיעו... וההבלגה בשעה הקשה הזאת ולהשרות בקרבו את האמת הידועה כי אין כאן לפניו שום פגע רע מיד המקרה רק הכל מאיתו יתברך בין לטוב בין למוטב ואשר שורש אמונתו מפיגה פחדו ונותנת לו אומץ להאמין באפשרות ההצלה ושאין לפניו גטיח לרעה יותר מנטיח לטובה – עניין זה יקראהו מידת הביטחון".

כלומר, האדם המאמין אינו מתייאש, אלא – בוטח בחסדי ה' ובכוחו הבלתי מוגבל – להושיע בכל עת ובכל מצב. אדם זה אכן חושש מפני הבאות ובצדק – בהעדר הבטחה אלוקית מפורשת. אבל, ביודעו כי הכל בא מאת ה' וכי אין אצל הקב"ה כל קושי להושיעו גם נגד כל כללי ההסתברות וחוקי הטבע, אין הוא משותק כתוצאה מן הפחד, אלא ממשיך להאמין, אינו מתייאש מן הרחמים, מקווה לחסדי שמים ועוסק בתפילה ובהשתדלות טבעית – בלא להרפות.

כך מצינו למשל במסכת ברכות דף י' עמ' א' על הפסוק בישעיהו (לח, א) "בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו: כה אמר ה' צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה' וגו'. מאי כי מת אתה ולא תחיה – מת אתה – בעולם הזה, ולא תחיה – לעולם הבא". הגמרא מבהירה כי הגזירה נגזרה על חזקיהו מפני שלא נשא אישה ולא עסק בפריה

ורביה. בתשובה הבהיר חזקיה כי עשה כן מפני שחשש כי יצאו ממנו בנים שאינם הגונים. על כן פנה לישעיהו הנביא וביקש כי ישיא לו את בתו, ואז יתכן כי בזכותם המאוחדת של חזקיהו ושל הנביא יולדו לו בנים הגונים. השיב לו ישעיהו "כבר נגזרה עליך גזירה". כלומר, כעת אין עוד מה לעשות וחזקיהו לא יוכל כבר לקום מחליו. על כך אמר לו חזקיהו: "בן אמוץ, כלה נבואתך וצא! כך מקובלני מבית אבי אבא (כלומר, מדוד המלך) – אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים". והגמרא מביאה בהקשר זה גם את דברי רבי יוחנן ורבי אלעזר שאמרו: אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים, שנאמר: (איוב יג, טו) "הן יקטלני – לא איחל" וקרען "לו איחל". והגמרא מציינת כי מייד "ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה'". מאי קיר? אמר רבי שמעון בן לקיש: מקירות לבו. והתוצאה היתה כי חזקיהו החלים וחי עוד חמש־עשרה שנה!

לחשוש מותר אפוא וטבעי. אבל, הביטחון הוא הידיעה כי הטבע כפוף לרצון ה' וממילא אף אם אפסו סיכויי של אדם להינצל, ואף אם נגזרה עליו גזירה, אין מקום ליאוש ולשיתוק, אלא מוטל על האדם להמשיך ולפעול מתוך ביטחון כי אין מעצור לה' להושיעו. האדם חייב לקוות לרחמי שמים – בכל מצב. הוא יכול ורשאי לפחד ולחשוש – אך אסור לו להתייאש!

ה(3). הקצה הנגדי – הסתמכות על גורמי הטבע באופן בלעדי

קיימת גישה שכלתנית מוחלטת, אשר במסגרתה האדם מאמין באופן מוחלט כי אם יעשה את המעשה הראוי יצליח – בעקבות פעולותיו, וכי התוצאות הן פרי הפעולות ותלויות בהן באופן מוחלט תוך שקיים קשר סיבתי ישיר בין פעולה לבין תוצאה. גישה זו יכולה לנבוע הן מכפירה גלויה (אדם המאמין רק בטבע ולא בהשגחה אלוקית), והן מכפירה נסתרת – שזו מדרגת רוב בני האדם – הבוטחים בה' מהשפה ולחוץ ובסתר ליבם תולים את כל ביטחונם ברכישת נכסים ובתרופות הרופאים, ולא חושבים כי כל אלו הם רק אמצעים חיצוניים לפעולות הנעשות כולן ע"י גזירת השגחה אלוקית.

כנגד תכונה זו כבר הזהיר הכתוב "ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה, וזכרת את ה' אלוקיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל" (דברים ח, יז-יח).

רבי אברהם בן הרמב"ם מביא בהקשר זה את ביאורו של אביו, הרמב"ם, על דברי הנביא ירמיהו "ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרועו ומן ה' יסור ליבו" (ירמיהו יז, ה). הרמב"ם מבהיר כי אלמלא נאמרו בפסוק זה המילים "ומן ה' יסור ליבו" היו רוב בני האדם נכללים חלילה בכלל מי שנתקללו ע"י הנביא בביטוי ארור, שהרי אצל רוב בני האדם: בן בוטח באביו, אישה בבעלה, שותף בשותפו, ואם כן נמצא כמעט כל אדם נכלל בהגדרת מי ש"יבטח באדם".

אולם, בפועל לא נתקללו כל אלו ע"י הנביא, שכן הביטוי "ארור" נאמר רק על מי שלא זו בלבד ששם מבטחו באדם אלא שגם "מן ה' יסור ליבו". כלומר, מי שבפנימיותו בוטח בה' ויודע כי מאיתו הכל – אך נעזר בבני אדם או באמצעים טבעיים, אינו ארור כלל, ואינו נכלל בדרגה קיצונית זו, אלא שייך לדרגת הביניים שאודותיה נעמוד להלן.

ה(4). דרגת הביניים – הביטחון המוטל על כל שומרי הדת

דרגת הביניים מוגדרת ע"י רבי אברהם בן הרמב"ם כדרגת הביטחון הרצויה, בבחינת "רוצה ה' את יראיו את המיחלים לחסדו", וזוהי דרגת הביטחון המוטלת על כל שומרי הדת. לפי דרגה זו, יש לשלב בין התפילה והביטחון בה' לבין ההשתדלות במעשים הטבעיים. האדם חייב מצד אחד לחשוש מפני סכנה ולהימנע מכל סיכון, שכן אין לסמוך על הנס. ומצד שני, עליו לדעת כי לא כוחו ועוצם ידו הם המצילים אותו מן הסכנה אלא ה' בלבד הוא המושיעו. על כן, מוטל עליו לנהוג כיעקב אבינו, אשר בצד הכנותיו למלחמה התכונן גם לתפילה.

בהתאם לכך, חייב אדם לזרוע בשעת זריעה, לקצור בשעת הקציר, ולעשות כל מעשה טבעי דרוש ומועיל, אלא שיהיו עיניו נשואות לה' בידעו, כי לא המעשים הטבעיים שעשה הם המביאים לתוצאה המיוחלת, אלא רצון ה' הוא הגורם הבלעדי לכך.

עליו לזכור כי יש ואדם זורע בלא שהדבר יניב כל פרי, ויש והוא זורע וקוצר מאה שערים.

גזרת ה' יתברך היא החורצת גורלו של כל אחד ואחד ולא כישרונו או מעשיו. ובלשון שלמה המלך – החכם באדם: "לא לקלים המרוץ, ולא לגיבורים

המלחמה, וגם לא לחכמים לחם, וגם לא לנבונים עושר, וגם לא ליודעים חן, כי עת ופגע יקרה את כולם" (קהלת ט, יא).

משום כך, מציינת הגמרא כי מי שנוטל תרופה אומר "יהי רצון שיהא זה לרפואה", וההולך למוד את גורנו אומר "יהי רצון שתשלח ברכה במעשה ידי" (ברכות ס, ע"א), שהרי גזירת הבורא היא הקובעת שתרופה זו תועיל, וממילא יש לצרף תפילה למעשה, למען יצליח.

ה' מנהיג את כל עניני העולם, לרוב בדרכי הטבע ולפעמים במישרין ע"י נס רבי אברהם בן הרמב"ם מבהיר, כי אנשי המדע שאינם מאמינים בה', מאמינים חלף זאת כי כל דבר יש לו קשר סיבתי ברור. לדידם הכל תלוי בחוקיות הקבועה של הטבע בלבד, וממילא אין הם מאמינים בהשגחה אלוקית פרטית. לעומת זאת, שומרי הדת – המבינים שהכל מאיתו יתברך, מאמינים כי ה' הוא הניצב בבסיס כל חוקי הסיבתיות של הטבע, וברצונו חורג מהם הקב"ה – וזהו הנס.

כשנוקט הקב"ה בדרך נס הוא פועל במישרין בלי גורמים סיבתיים.

כאשר רואים שחנניה משאל ועזריה ניצלו מהכבשן – אות הוא שאכן אש שורפת באופן טבעי אך הדבר נובע מרצון ה' כי תשרוף, וביד ה' גם לקבוע – כי לא תשרוף.

ההנהגה הניסית היא אות, שרצון ה' הוא הבסיס לכל מאורע ואין לה' צורך בכל מעשה גשמי כדי להגשים את התוצאה שנבחרה על ידו.

ה' מכונה "צור עולמים" – שכן רצונו וגזרתו הם הבסיס והמקור לכל תופעה ומאורע בעולמנו. עם זאת, מכיוון שה' גזר על עולמו כי בדרך כלל יפעל על פי חוקים קבועים של קשר סיבתי, ומכיוון שהחשיבה לפיה עקב ההשגחה האלוקית התבטלה הסיבתיות ככלל, נוגדת לאמונה ואף גורמת חילול ה', לא הסתמכו אבות האומה על הנס: אברהם אבינו אמר על שרה "אחותי היא", יצחק זרע בארץ לפרנסתו, ובטרם שיעקב נפגש עם עשיו הוא חילק את המתנה אשר איתו לשניים ונערך לדורון, תפילה ומלחמה. האבות עשו אפוא מעשי השתדלות שיש קשר סיבתי טבעי בינם לבין המציאות, אבל הם האמינו שה' הוא הסיבה לכל תוצאה "טבעית" – על כן עזר להם ה' חוץ לדרך הטבע.

רק לעתיד לבוא ה' יביא לכך שאדם יוכל לחיות בעולם שכולו נס, בלא אמצעי השתדלות טבעיים, כך שלא יבטחו בגורם אחר מבלעדיו, שנאמר ומיכה ה, ו' "והיה שארית יעקב בקרב עמים רבים כטל מאת ה' כרביבים עלי עשב אשר לא יקווה לאיש ולא ייחל לבני אדם".

ואולם, עד לאותה עת מוטל על האדם לעשות השתדלות ראויה.

הביטחון מונע השתדלות יתירה

עם זאת, יש נפקות עצומה לביטחון בה' גם אצל מי שחי חיים של השתדלות טבעית, שהרי אדם היודע ומכיר בפנימיותו כי הכל בא מעם ה', לא יהא להוט מידי אחר מעשים של השתדלות טבעית, ולא יקדיש להם את כל מעיניו, אלא כדברי חז"ל "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה" (אבות ד, י).

בהתאם להשקפה הגורסת כי מעשי האדם אינם הגורמים לתוצאות המיוחלות, אלא הסייעתא דשמיא (עזרת שמים - רצון ה') היא המביאה לתוצאות, מובן כי ההשתדלות שעושה האדם היא רק מעין פרעון חוב, שחייב אדם לפרוע כלפי שמים כתוצאה מן הגזירה של "בזעת אפיך תאכל לחם". ממילא, אין כל הגיון וטעם להרבות בהשתדלות ודי לו לאדם כי יעשה מעשה שיש בו כדי לצאת ידי חובה ולפרוע את החוב¹³.



13. הסברו זה של רבי אברהם בן הרמב"ם מוצא הד ברור בדברי הרמח"ל, בספרו "מסילת ישרים" פרק כא:

"הביטחון הוא שישליך יהבו על ה' לגמרי. באשר ידע כי ודאי אי אפשר שיחסר לאדם מה שנקצב לו, וכמו שאמרו ז"ל במאמריהם (ביצה טז ע"א) 'כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד ראש השנה' וכן אמרו (יומא לח, ע"ב) 'אין אדם נוגע במוכן לחברו אפילו כמלוא נימה', וכבר היה אדם יכול להיות יושב ובטל, והגזירה (בדבר פרנסתו) היתה מתקיימת, אם לא שקדם הקנס לכל בני האדם ואמר 'בזעת אפיך תאכל לחם' (בראשית ג, יט).

אשר על כן, חייב אדם להשתדל איזה השתדלות לצורך פרנסתו, שכן גזר המלך העליון. והרי זה כמס שפורע כל המין האנושי אשר אין להמלט ממנו. על כן אמרו (בספרי דברים טו, יח) 'יכול אפילו יושב ובטל? ת"ל 'וברכתיך בכל משלח ידך אשר תעשה'. אך לא שההשתדלות הוא המועיל, אלא שההשתדלות מוכרח. וכיוון שהשתדל הרי יצא ידי חובתו, וכבר יש מקום לברכת שמים שתשרה עליו ואינו צריך לבלות ימיו בחריצות והשתדלות.

הוא מה שאמר דוד המלך ע"ה (תהילים עה, ז) 'כי לא ממוצא וממערב ולא ממזדבר הרים כי אלוקים שופט זה ישפיל וזה ירים'. ושלמה המלך ע"ה (אמר (משלי כג, ד) 'אל תיגע להעשיר, מבינתך חדל'.

רבי אברהם בן הרמב"ם מדגיש אמנם, כי אין הכוונה שמפני בטחונו רשאי שומר הדת לשבת בחיבוק ידיים ללא מאמץ לפרנסתו ולחכות למן שירד לו מהשמים, כדרך שארע לדור המדבר ולכמה נביאים, אלא לעסוק בהשתדלות טבעית. כמו שמצינו אצל:

נח שעסק בזריעה;

אברהם עסק ברעיית צאן;

יצחק זרע;

יעקב היה שומר צאן;

משה היה רועה צאן;

ואפילו גדולי התנאים עבדו בפרך לפרנסתם: הלל חטב עצים ור' יהושע היה פחמי.

אדרבה, בתהילים נאמר "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך" ואמרו חז"ל (ברכות ח ע"א) "גדול (הנאמר גבי) הנהגה מיגיעו יותר (מהנאמר גבי) מירא שמים". אלא שאין דברים אלה מחייבים התמכרות לענייני העוה"ז, שהרי אמר שלמה בחוכמתו (משלי כג, ד) "אל תיגע להעשיר", ואומר "טוב מעט ביראת ה' מאוצר רב ומהומה בו".

אלא יעבוד אדם למחייתו באמצעים רגילים, בלי הפרזה, תוך רוגע ושלווה פנימית, כשהוא מכיר ויודע בפנימיותו שהתוצאה היא ממילא פרי ההשגחה האלוקית. על כן, יקדיש את רוב עיתותיו לעיסוק בתורה, בבחינת "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", שיגיעת שניהם משכחת עוון, וכל תורה שאין עימה מלאכה סופה בטילה וגוררת עוון. ואם אין קמח אין תורה ואם אין תורה אין קמח".

מן ההכרה כי ההצלחה אינה תוצאה של גודל המאמץ וחריצותו של המשתדל, מגיע האדם לכלל הבנה שהמאמץ המופרז אינו מועיל, שהרי אדם לא יכול לקבל יותר ממה שגזרה ההשגחה העליונה – ונמצא כי מאמצו הרב הוא פשוט לשווא.



אלא הדרך האמיתי הוא דרכם של החסידים הראשונים עושים תורתם עיקר ומלאכתן טפלה וזה נתקיים בידם, כי כיוון שעשה אדם קצת מלאכה, משם והלאה אין לו אלא לבטוח בקונו, ולא להצטער על שום דבר עולמי. אז תשאר דעתו פנויה וליבו מוכן לחסידות האמיתי ולעבודה התמימה".

ידיד ה' יצליח במיעוט השתדלות

יתירה מכך, האהובים על ה' משיגים את משאלתם – בנחת ובלי טורח או ביגיעה מועטה, ולעומת זאת אלו שאינם אהובים על ה' יאלצו לטרוח יותר כדי להשיג את אותה משאלה בדיוק.

הנה כי כן, גודל המאמץ הנדרש אינו עומד ביחס ישיר עם התוצאה המיוחלת, אלא הוא פועל יוצא מקרבת האדם אל אלוהיו. ככל שאדם מרום יותר וקרוב יותר לבוראו, כך נדרשת ממנו השתדלות פחותה בענייניו הגשמיים¹⁴.

כך נאמר "אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו, אם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר, שוא לכם משכימי קום מאחרי שבת אוכלי לחם העצבים, כן יתן לידידו שנא" (תהילים קכז, ב-ג). ומבאר רבי אברהם אבן עזרא שם את המונח "יתן לידידו שנא" – כי ה' יתן לידידו שיגה – "על דרך מתוקה שנת העובד, כי הכל נגזר מן השמים ולכל יתן ה' כאשר גזר, לא כמחשבת אדם מרוצתו, יגיעתו ותחבולותיו". כלומר, ידידי ה' אינם מדירים שיגה מעניהם ואינם מתאמצים יתר על המידה, שהרי ממילא הכל נגזר ע"י ההשגחה העליונה וההצלחה אינה תוצאה מגודל המאמץ. אדרבה, מי שמוגדר כידיד ה' יוכל לישון ולנוח מעמלו שכן ה' יעניק לו כל מחסורו בנחת ובנקל, וכל אשר יעשה – יסתייע בידו.



14. במסכת ברכות דף ח ע"א, (וכן במדרש תהילים קכח) מצינו: "אמר רבי חייא בר אמי משמו של עולא: גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, שהרי לגבי ירא שמים כתיב (תהלים קיב, א) 'אשרי איש ירא את ה'''. ואילו לגבי נהנה מיגיעו כתיב (תהלים קכח, ב) 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך' (לגבי ירא שמים לא נאמרו המילים 'טוב לך'). הרב חיים שמואלביץ, בספרו "שיחות מוסר" (תשל"א) מאמר כ', על פרשת בחוקותי, העוסק ב"ביטחון", מציין בהקשר זה, כי העדיפות של הנהנה מיגיעו כפיו נובעת מכך שהוא רואה בעליל, שאין ההשתדלות מועלת, שכן "הוא יגע כאן ומרוויח ממקום אחר, ורואה השגחת ה' יותר מירא שמים, שאכן מאמין אך אינו מגיע לידיעה מוחשית". הרב שמואלביץ מציין כי דבר זה נכון ביחס לכל יגיעה שהיא, ולא רק בהשתדלות טבעית של אדם לפרנסתו, אלא אף ביגיעת האדם בדברי תורה. כך מצינו במסכת מנחות (דף ז עמוד א) כי אבימי, שהיה רבו של רב חיסדא, שכח מסכת שלמד, ובא לפני רב חיסדא כדי שיזכירו את מה שלימד הוא אותו קודם לכן. שואלת הגמרא מדוע הלך אבימי אל רב חיסדא תלמידו, ולא שלח שליח להביא את רב חיסדא אליו? מתרצת הגמרא: "סבר, הכי מסתייעא מילתא טפי". כלומר, שכך יסתייע הדבר בידו יותר מאשר עם יבואו אליו. ומבאר רשי": "משום יגיעת ומצאת". ומציין הרב שמואלביץ: "הן ברור שההליכה לא מוסיפה להבנת הלימוד ואין קשר סיבתי בין ההליכה לבין ההבנה. אלא, שיגיעה היא תנאי להצלחה בתורה וההליכה היא יגיעה". הנה כי כן, ההשתדלות מועילה מחמת עצם קיומה ולא כדבר שיש לו קשר סיבתי ישיר לתוצאה.

הנהגת האדם בביטחון

לאורה של גישה זו מבהיר רבי אברהם בן הרמב"ם, כי מוטל על האדם לנסות ולאחר את נקודת האיזון בין ביטחון בה' בדרגה המסוימת שלו לבין השתדלות טבעית, בהתאם לדרך הבאה:

תחילה ישתדל באופן המועט הדרוש לשם השגת התוצאה המיוחלת, ויבחן האם צלחה דרכו.

אם אהוב הוא על ה' ורצויים מעשיו הרי שבזכות בטחונו בה' – די יהא לו ביגיעה מועטה זו, שכן ה' מספק לאהובים עליו את כל צרכיהם ולמעלה מזה, בלא יגיעה וטורח.

אולם, אם יגע מעט ולא הצליח – עליו להמשיך במאמציו, שהרי נראה כי לא אהוב הוא דיו לפני ה' לספק לו את צרכיו בטרחת מועטת זו. נדרש ממנו אפוא מאמץ נוסף.

אך עליו לדעת היטב כי לא המאמץ הוא שיגרום לתוצאה – אלא רצון ה'. זאת עליו לשנן לעצמו וכך ישמור על מנוחת נפשו.

גם במקרה זה על האדם לשים בראש מעיניו את החיסרון בדרגתו הרוחנית ולא את ההשתדלות המעשית המופרזת להשיג את התוצאות המיוחלות ע"י מעשים שונים. מוטל עליו אפוא לשפר את מעשיו ואת דרגתו הרוחנית – שהרי אם יהא אהוב לפני ה' לא יצטרך עוד ליגע כל כך ולטרוח הרבה.

הזהירות מהעצלות

עם זאת, מבהיר רבי אברהם בן הרמב"ם, כי על האדם להישמר פן תתחלף אצלו מידת הביטחון בה' במניע אחר – של עצלות פשוטה מעשיית כל מאמץ¹⁵.



15. רבי אברהם בן הרמב"ם מבהיר, כי אין האדם יכול לומר בליבו כי פרנסתו מובטחת ממילא, שנאמר "נותן לחם לכל בשר" (תהילים קלו, כה) וכן "עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו" (תהילים קמה, טו), וממילא כיוון שפרנסת הבריות מובטחת וה' ערב אף לבעל חיים שאין בו דעת, הרי שבין אם ישים מבטחו בה' ובין אם לאו, ובין אם ישלח ידו במלאכה ובין אם לאו, בכל מקרה תבוא פרנסתו, ואין נזק בבטלה ובהעדר הביטחון. גישה זו אינה נכונה מכיוון שלעיתים גורם העוון להכרתת הפרנסה, או לכך שיגזר על האדם לעמול לפרנסתו כך ששיגה רק בעמל ובתלאה, וכנגד זאת הצייתנות למצוות ה' מביאה לפרנסה ברווח ובנקל.

לאדם יש נטיה טבעית להתעצל ולנוח וכמאמר החכם באדם: "עובד אדמתו ישבע לחם ומרדף ריקים ישבע ריש" ומשלי כה, יט, ומפרש רבי אברהם בן הרמב"ם, כי משמעות הפסוק כך היא:

עובד אדמתו ישבע לחם – זה העוסק למחיתו;

ומרדף ריקים ישבע ריש – אלה שדעותיהם ריקניות, ומדמים בנפשם כי אע"פ שאינם ראויים יעשה להם נס – זהו חסרון דעת המביא לעניות.

אנשים אלה, המסתמכים על הנס, מתוך עצלות, גם חוטאים בחילול ה', שהרי הם נותנים מקום לטעותם של הרשעים הרואים את שפל מצבם של אותם שכביכול בטחו בה' ולא נושעו.

היוצאים מן הכלל

רבי אברהם בן הרמב"ם מוסיף ומציין כי יש שהעוונות מסתירים או מעכבים חסד ה' מטעם כמוס שלא יבנהו איש, ויפול גם צדיק למיתה, כדרך שנפלו הרוגי מלכות. ואין סיבת הדבר קוצר יד ההשגחה, אלא סיבות נסתרות בחכמתו האלוקית ועונש משמים שלא ישיגם איש מבלעדיו יתעלה. מנגד, מציין רבי אברהם בן הרמב"ם, כי יש אנשים החיים "למעלה מן הטבע" – ואם גדולה צדקתו של אדם, וטובים מעשיו ובטחונו בה', עד שזרח אורו של ה' עליו, הרי שבגודל השגחת ה' עליו אין שליטה עליו לגורמים המזיקים.

ובלשון הכתוב "על שחל ופתן תדרוך תרמוס כפיר ותנין" (תהילים צא, יג).

וזהו הפרוש בכתוב "עשה לך שרף ושים אותו על נס, והיה כל הנשוח וראה אותו וחי" (במדבר כא, ח-ט). בנחש הנחושת שעשה משה רבנו, לא היה שום כוח מסתורי שממנו באה ההצלה. אלא, כמאמר המשנה במסכת ראש השנה (סוף פרק ג') "בזמן שישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את ליבן לאביהן שבשמים מתרפאים ואם לאו היו נמוקים". הנה כי כן, כאשר בני ישראל שיעבדו ליבם לאביהם שבשמים הם ניצבו בדרגה רוחנית גבוהה, שבה – בגודל השגחת ה' עליהם – לא היתה לגורמים המזיקים שליטה עליהם.

ובדומה לכך אמרו חז"ל במסכת ברכות ודף לג ע"א:

"תנו רבנן: מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות, באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא. אמר להם: הראו

לי את חורו! הראוהו את חורו, נתן עקבו על פי החור, יצא ונשכו ומת אותו ערוד. נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש. אמר להם: ראו בני, אין ערוד ממית אלא החטא ממית. באותה שעה אמרו: אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא".

ארבע מעלות בביטחון בה'

רבי אברהם בן הרמב"ם מסכם את דבריו ואומר, כי קיימות ארבע דרגות בביטחון בה', אשר כולן ראויות לשבח ולתהילה, ואשר הינן כרוכות זו בזו, ומשמשות לעיתים בצוותא, מפאת הקשר ההדדי ביניהן. לכאורה אמורה היתה להיות רק דרגה אחת מוגדרת של ביטחון, ולא היא, שכן הביטחון הוא מצב נפשי של האדם שליבו בוטח בה', וממילא כל אדם, על פי דרגתו הרוחנית הייחודית, מגיע למצב נפשי המוגדר על פי מדרגתו הוא כביטחון.

ואחת היא לנו דרגתו של האיש, ובלבד שיהא ליבו נשען ונסמך על ה' בהשגת משאלותיו. ארבע דרגות הביטחון הן כדלהלן:

(א) מקווה אל ה' ומיחל לחסדו – מי שמצפה להשגת משאלתו מה', הגם שהוא חושש ודואג שמא ימנעו עוונותיו את רחמי ה'.

(ב) דורש ה' – מי שבנוסף לתקוותו ותוחלתו גם מבקש את ה' בלבו ובלשונו – ע"י תפילה, ואמונתו מוחשית יותר ומביאה אותו לביטוי מוחשי של משאלתו כלפי שמים – בשפתיו ובלשונו.

גם בדרגה זו האדם חושש ועושה מעשים טבעיים, כדי להביא לתוצאה המיוחלת, אלא שבלבו נשען הוא על ה' ומכיר בכך שהתוצאה המיוחלת תבוא מאת ה' ולא כתוצאה מיגיעתו האישית¹⁶.

(ג) חוסה בה' – או בוטח בה' ומאמין בה' – זהו האדם הבטוח בהשגת משאלותיו מה' בלי שום ספקות או חששות ובלו צורך בהשתדלות כלל. מעלה זו אינה מעלתם של כל בני האדם, אלא היא מיוחדת לנביאים

16. ובלשונו: "אלו הדבקים בתורה האוכלים לחמם ובוטחים בה' יתעלה שיתן להם את פרנסתם בעולם הזה, ובתוך כך עוסקים במיקח וממכר ובשיח ושיג ככל אדם ומשווים לנגדם את יראתו יתעלה ושמים מבטחם בו ולא ביגיעתם או פקוחתם בעסקיהם".

וליחידי סגולה שקיבלו הבטחה אלוקית מפורשת, או שבידם סימן אחר להתגשמות משאלתם, כגון מקרהו של רבי חנינא בן דוסא, אשר במשנה במסכת ברכות ודף לד ע"ב, מצינו כי היה מתפלל על החולים ואומר: זה חי וזה מת. "אמרו לו: מניין אתה יודע? אמר להם: אם שגורה תפילתי בפני יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו יודע אני שהוא מטורף". כלומר, היה בידו סימן שמכווחו ידע אימתי תפילתו נשמעת, ומכאן היה בטחונו המוחלט בה'.

מעלה זו לא תיכון אלא במי, שהוא חף מכל העוונות, נקי מן הפשעים, הגיע אל השלמות וטעם מהשגחת ה' בשיעור המחייב מידת ביטחון זו. עם זאת, ביטחון זה אינו ביטחון האדם בצדקתו ובזכויותיו אלא ביטחונו בחסד ה' כי יעשה.

בנוסף, מבהיר רבי אברהם בן הרמב"ם, כי מעלה זו יכול להשיג גם אדם שלא ניחן בכוחות נבואיים ובהבטחה אלוקית, כאשר מכח גודל אמונתו וקדושתו ישיג לעיתים הרגשה מוקדמת בנושא מסויים ומכוח הרגשה מיוחדת זו יבטח בה', אף על פי שלא זכה להתגלות נבואית. כך מסופר על הלל הזקן (ברכות ס ע"א) "תנו רבנן, מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך ושמע קול צווחה בעיר, אמר מובטח אני שאין אלו בני ביתי, ועליו הכתוב אומר 'משמועה רעה לא ירא נכון ליבו בטוח בה'" (תהילים קיב, ז).

(ד) המפקיד ענייניו ביד ה'— זו המדרגה הנעלה ביותר, שבה מפקיד אדם את ענייניו, כולם או חלקם, בידי ה' ומערטל עצמו מכל ציפיה או תשוקה לגבי תוצאותיהם, שכן אחת היא לו אם ישיג את הדבר שהוא משתוקק אליו, או את ההיפך ממנו. אדם הניצב בדרגה זו מקבל עליו, באמת ובתמים, את כל מה שגוזרת ועושה ההשגחה העליונה, לטוב או למוטב, ומבטל כליל את רצונו שלו, שהרי הוא ככלי בידיה של ההשגחה העליונה.

כך למשל עשה אליעזר עבד אברהם, עת שניצב על יד המעיין ואמר כי האישה שתואיל להשקות אותו ואת גמליו "היא האישה אשר הוכיח ה' לבן אדוני" (בראשית כד, מג). כלומר, אליעזר הפקיד את הדבר בידי ה', ולא במה שהוא, אליעזר, יתכוון ויחליט. זהו גם פשר מאמרו של דוד המלך "השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך" (תהילים נה, כג) כלומר מסור את העניין בידי יתעלה, והוא יכלכל אותך – כפי מה שתגזור חכמת ה', וכן

נאמר ושם, לז, הו "ובטח עליו והוא יעשה" – כלומר, ה' יעשה על פי רצונו ולא על פי רצון הבוטח.

בדרגה זו של הביטחון בה', מפקיד האדם את עצמו בידי בוראו ומקבל באהבה את כל אשר יבוא עליו, בבחינת "גמול עלי אימו" – כלומר כמו ילד המונח בחיק אימו ואחת היא לו לאן תלך, שהרי בכל אשר תהיה, הוא מצוי בידיים טובות ואמונות וממילא הריהו שלו ובוטח.

ביטחון מוכרח וביטחון מרצון

קיימות אפוא ארבע דרגות של ביטחון בה' שכולן ראויות לשבח ולתהילה, בהיותן ביטוי למצב נפשי ראוי של אדם שליבו בוטח בה' על פי דרגתו הרוחנית. ברם, רבי אברהם בן הרמב"ם מבהיר, כי יש להבחין בין "ביטחון הכרחי" לבין "ביטחון רצוני", כאשר רק הביטחון הרצוני הוא המידה שצוינה לשבח במקורות השונים. פישרה של הבחנה זו הוא כדלהלן:

א) "ביטחון הכרחי" הוא מצב שבו אדם נאלץ לבטוח בה' מחמת שאיבד את עושרו, כבודו ושררתו הגשמית ובכורח הנסיבות שב אל אלוקיו, בהעדר מוצא אחר, שהרי איבד כל מקור משען אחר והתאכזב מן המשענת הרצוצה ובת החלוף של העושר, הכבוד, הבריאות וכיו"ב דברים שהאדם סומך עליהם. הביטחון ההכרחי מצוי תדיר אפילו אצל כופרים באמונה – הסומכים על אמצעי ביניים שונים, אך בסתר ליבם מבינים, כי בסופו של יום, מאחרי הכל ניצבת השגחתו העליונה של הקב"ה. על כן, כאשר הם נמצאים במצוקה קיומית וכל מקסמי השווא של העולם הזה שמוטים מעליהם – שבים הם אל ה' ומבקשים כי יושיעם. כדוגמא לכך מביא רבי אברהם בן הרמב"ם את אשר ארע עם עובדי הכוכבים שהיו עם יונה בספינה, אשר התפללו איש אל אלוהיו, אך משלא נושעו וסער עליהם הים – התפללו אל ה' וביקשו כי יושיעם ויונה א, יד.

ב) "ביטחון רצוני" הוא בטחונו של האדם הבוטח בה' גם כשיש לו את כל אמצעי הביניים הטבעיים, ועל אף זאת מכיר הוא ויודע כי ה' הוא שנתן לו כוח לעשות חיל וכי לא כוחו ועוצם ידו, ואף לא מאמציו הטבעיים, הם המחוללים את התוצאות המיוחלות, אלא רצון ה'. אדם המצוי בדרגה זו מבין כי עליו להישען על ההשגחה העליונה ולא על אמצעי טבעי כלשהו.

פעמים שהבוטח עוסק בהשתדלות כדי שלא יהא מוכרח בביטחונו

בהתאם להבחנה זו של רבי אברהם בן הרמב"ם בין ביטחון בהעדר כל אמצעי טבעי לישועה, לבין ביטחון רצוני של אדם שיש לו מה לעשות על פי דרך הטבע ועל אף זאת שם בה' מבטחו, מבהיר הרב פנחס פרידמן במוסף "קוראי עונג" ו"המחנה החרדי", בהר - בחוקותי תשס"א, כדלהלן:

יוסף פנה לשר המשקים וביקש ממנו כי יזכירהו בפני פרעה, שכן כל עוד שלא היה ליוסף כל אמצעי טבעי לצאת מבור בית האסורים בו היה מצוי היה בטחונו בה' בגדר "ביטחון הכרחי". רק לאחר שיוסף יצר אפיק של ישועה על פי דרך הטבע, באמצעות שר המשקים, יכול היה יוסף לבטוח בה' "ביטחון רצוני", שבו אדם בוטח בה' גם כשיש לו חלופה מעשית של הצלה על פי דרך הטבע, ואז אמונתו שלימה כשיבחר לבטוח בה' ולא בשר המשקים.

זהו ההסבר למאמר הכתוב "טוב לחסות בה' - מבטוח באדם". וכי מה ההשוואה בכלל בין החסות של ה' לבין מחסהו של האדם?

אלא שבלי אמצעי טבעי ואפשרות "לבטוח באדם" אין המדובר ב"ביטחון רצוני" אלא ב"ביטחון הכרחי". על כן, האדם עושה מעשים של השתדלות טבעית - על אף שאין להם כשלעצמם כל תוקף, כדי שתהיה לו גם אפשרות טבעית להיוושע ובכל זאת אין הוא בוטח באדם אלא בה'. טוב על כן לבטוח בה', כשיש חלופה כביכול של ביטחון באדם, שכן אז אין הביטחון מסוג של "ביטחון הכרחי" אלא מסוג של "ביטחון רצוני".

הספרי, דורש מן הפסוק "וברכתיך בכל אשר תעשה" כי צריך לעשות השתדלות ומעשה טבעי כדי שיהא לברכת ה' אמצעי לחול עליו. ולכאורה, למה נחוץ הדבר?

אלא שמטרת ההשתדלות האמורה היא שתהא אפשרות הצלה בדרך הטבע ובכל זאת האדם לא יסמוך עליה אלא על ה', ואז הביטחון שלו הוא מהסוג של "ביטחון רצוני" ולא רק מהסוג של "ביטחון הכרחי".

על פי דרך זו מבהיר הרב פרידמן על דרך חסידות, גם את הפסוקים בנוגע להכנת האדם לשנת השמיטה, שבה אין הוא מעבד את שדהו ונאמר "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית" - פירוש כיון שאין אלטרנטיבה טבעית, ובהעדרה נמצא כי הביטחון בה' לא שלם - ואם אין אמונה שלמה נעדר

האדם את הזכות שהיא המשפיעה עליו את השפע האלוקי שממנו הוא ניזון, וממילא שאלה היא "מה נאכל"? הן אין לנו זכויות לפרנסה? והתשובה היא "וציויתי את ברכתי בשנה השישית" – כלומר, יש דרך ישועה טבעית לסמוך על היכול שנצבר קודם, ובכל זאת לא יסמוך על כך אלא על ה' – ואז יצליח.

הנהגת ההשתדלות

רבי אברהם בן הרמב"ם מסיק על כן כדלהלן:

האדם הממוצע מן היישוב, שלא קיבל הבטחה אלוקית מפורשת, מחויב לעשות מעשי השתדלות טבעיים כדי להשיג תוצאות טבעיות מיוחדות. הוא אינו יכול להסתמך על הנס. לכן, אין רשות לאדם אדוק באמונתו להפליג ללב ים או לנסוע למדבריות ולהשליך נפשו מנגד כדי להרבות סחורה ולצבור הון, ופעולות אלו מותרות רק כשהן באות לסייע לאדם לברוח מהשמד או מסכנה אחרת. ולא ישלה אדם את עצמו בעובדה שרבים מסכנים עצמם ובכל זאת ניצולים, מפני שאם אינם צדיקים הרי שדבר הינצלם הוא שכר על מעשיהם הטובים בעולם הזה למען לא יקבלו שכר זה בעולם הבא. ואם הם צדיקים הרי שהזהירו חז"ל "שמא אין עושים לו נס ואם עשו לו – מנכים לו מזכויותיו"¹⁷.

הפועל היוצא מכך הוא משולש:

(א) מחד גיסא, מובן כי מי שהכישו נחש – ילגום צרי וידאג לרפואתו בדרך הטבע.

(ב) מאידך גיסא, ברור כי כל תכליתה של ההשתדלות הטבעית היא לקיים את החובה שלא לסמוך על הנס, אך אין בה כדי לסייע כשלעצמה – והתוצאות אינן פועל יוצא מן ההשתדלות אלא מרצון ה'. על כן, אל לו

17. שמואל אמר "איך אלך – ושמע שאול והרגני" ושמואל א', טו, ב; על משה אדון הנביאים נאמר "ויברח משה מפני פרעה" (שמות ב, טו) וכשנהפך המטה לנחש כתוב "וינס משה מפניו" (שמות ד, ג), ואלהיו כשאימה עליו איזבל כתוב "וירא ויקם וילך אל נפשו" ומלכים א', יט, ג, וכבר הזהיר ה' שלא יביא אדם את עצמו לידי סכנה שנאמר "ולא תשים דמים בביתך" (דברים כב, ח), ואסרו חכמים לשתות מים מגולים ולאכול אבטיח נקור (תרומות ח', ד-ו), ואמרו חז"ל "לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה ויאמר עושים לי נס, שמא אין עושים לו נס ואם תימצי לומר עושים, מנכין לו מן זכויותיו".

לאדם להסתפק במעשה הטבעי ולא יחשוב כי הצרי הוא המרפא, אלא יבטח בה' ויתפלל אליו¹⁸.

ג) מכיוון שמקור הישועה אינו נעוץ כלל ועיקר בהשתדלות הטבעית וכל תכליתה של ההשתדלות היא – למנוע מצב שבו האדם סומך על הנס, הרי שכאשר בפנינו מצב שבו אין ישועה טבעית – כגון מי שניכש ע"י נחש במדבר ואין עמו צרי להושיעו, וכן מי שהפליג ללב ים וזעף עליו הים וניתקו המפרשים ואבדה עצה ממנהיגי הספינה וקברניטיה – לא נשאר לו אלא הביטחון בלבד "וה' יתעלה יודע את גודל ההיזק ולא יניח לאיש להכזב מרחמיו, אלא יושיע ואת האיש הבוטח בו) במקום שבו כלו כל הקיצים, כמו שהציל את חנניה מישאל עזריה מכבשן האש ואת דניאל מגוב האריות".

כלומר, הבוטח בה' אינו מתיאש אלא מתפלל ומקווה לחסד ה', המסוגל להושיעו בכל מצב.

אדם היודע ומכיר בפנימיותו כי מה' בא לו הכל, לא יהא להוט מידי אחר מעשים של השתדלות טבעית, ולא יקדיש להם את כל מעיניו. על האדם להבין כי ההשתדלות היא מעין פירעון חוב, שחייב אדם לפרוע כתוצאה מן הגזירה של "בזיעת אפיך תאכל לחם". ממילא, עליו להתנהג כמי שצריך רק לצאת ידי חובה ולפרוע את החוב, ולא ירבה בהשתדלות.

המאמץ המופרז גם לא יועיל, וההצלחה אינה תוצאה מגודל המאמץ וחריצותו של המשתדל, אלא היא נגזרת ע"י ההשגחה העליונה. אדרבה, האהובים על ה' משיגים את משאלתם בנחת וביגיעה מועטה, ולעומת זאת אלו שאינם אהובים על ה' יאלצו לטרות יותר כדי להשיג את אותה משאלה בדיוק.

על כן, מוטל על האדם לנסות ולאחר את נקודת האיזון בין אמונה וביטחון במקרה המסוים בו הוא מצוי, כאשר בתחילה ישתדל מעט להשגת התוצאה המיוחלת, ויבחן האם צלחה דרכו. אם אהוב הוא על ה' הרי שבזכות בטחונו

18. ובלשונו של רבי אברהם בן הרמב"ם: "לא רק תשרוט את מקום הנשיכה ותלגום צרי, אלא עליך לבטוח במי שבידו נפש כל חי, ובמי שהוא ה'ממית ומחיה' אשר הענישך בעקיפה זו וזימן אותה לך במידת הדיון, מהיותך ראוי למה שארע לך, כי ירחם עליך ויצילך בחסדו כשם ששפטך בחסדו. ותוך כדי שתיית הצרי ולקיחת התרופה תבטח בה' כי יעילוך הסממנים הללו".

בה' - די יהא לו ביגיעה מועטה זו. אך אם יגע מעט ולא הצליח - עליו להמשיך במאמציו, שהרי נראה כי לא אהוב הוא דיו לפני ה' לספק לו את צרכיו בטרחה מועטת זו. גם במקרה זה על האדם לשים בראש מעיניו את החיסרון בדרגתו הרוחנית ולא את ההשתדלות המופרזת, שהרי אם אך ישפר את מעשיו ויהא אהוב לפני ה' - לא יצטרך עוד ליגע ולטרוח הרבה. ורק אם יגע עוד ולא הסתייעו הדברים ימשיך ויעשה השתדלות טבעית מלאה תוך שהוא מכיר כל העת כי אין ההשתדלות שלו מועילה דבר אלא הכל בא לו מעם ה'.

פרק ו

תקוותו של הבוטח בה'

במה מתבטאת תחושת הביטחון בה'?

בפרק הקודם עמדנו על משנתו הסדורה של רבי אברהם בן הרמב"ם בדבר הדרגות השונות של הביטחון בה'. בהקשר זה ראינו כי לאדם הרגיל, שלא קיבל הבטחה אלוקית מפורשת, שום דבר לא מבטיח כי תוחלתו תתגשם. הוא מחויב לעשות מעשי השתדלות טבעיים כדי להשיג תוצאות מיוחלות ואין הוא יכול להסתמך על הנס. בפרק זה נוסיף ונביא דבריהם של כמה ראשונים כדי לענות על השאלה: מהו הביטוי המעשי של הביטחון בה' כאשר האדם מחויב ממילא לעשות כל פעולה טבעית הנחוצה למען ישועתו? הסבר זה נחוץ במיוחד, לנוכח שיטת ה"חזון איש", שהובאה לעיל, לפיה בהעדר הבטחה אלוקית מפורשת ביחס לתוצאותיו של מקרה מסוים, אין לאדם בסיס ויסוד לבטוח כי ייטב גורלו וכי משאלה מסוימת, שהוא מייחל לה, היא שתתגשם. בהחלט יכול להיות, כי הקב"ה יגזור עליו לחוות ימים של צער ומכאוב. ובכך, אם דבר לא מבטיח לו לאדם כי יושע – במה תתבטא תחושת הביטחון שלו בה' כי יושיעו?

קבלת הרע בשמחה ותקוה לטוב

ה"חזון איש" מבהיר כי האמונה משרה על האדם ביטחון, על ידי הידיעה כי הוא אינו ניצב בפני כוחות גורל שרירותיים, אלא הכל נעשה על פי עקרונות שמיימים של שכר ועונש ואף מכוון בסופו של דבר לטובת האדם. הרב שלמה וולבה, בספרו "עלי שור" (חלק ב' פרק שביעי) מוסיף כי: אי אפשר להבין בגדר הביטחון, לחשוב שכל מה שבא על האדם צריך להיות אך ורק טוב וחסד. הרי יש מידת הדין, נסיונות וגזירות רחמא ליצלן. כיצד בעל ביטחון מקבל אותם? ביחס לכך מובאים דברי המדרש (מדרש תהלים קא), לפיהם מוטל על האדם

לקבל באותה מידה את מידת הדין שמוצתה עימו, כשם שהוא מקבל בשמחה את החסד השמימי שנעשה עימו, שהרי שניהם באו לו מאת ה'. ובלשון המדרש: "לדוד מזמור חסד ומשפט אשירה.

זהו שאמר הכתוב 'יגבה ה' צבא-ות במשפט'. אם במשפט - יגבה ה' צבא-ות במשפט; אם בצדקה - והא-ל הקדוש נקדש בצדקה.

א"ר הונא בשם רב אחא: אם בחסד - אשירה, אם במשפט - אשירה. לך ה' אזמרה.

א"ר יהודה בר שילא: 'ה' נתן וה' לקח, יהי שם ה' מבורך'. בין כך ובין כך - לך ה' אזמרה.

א"ר ברכיה בשם ר' לוי: ה' אתה מרום לעולם ה' - לעולם ידך על העליונה: על הטובה אומר - ברוך הטוב והמטיב, ועל הרעה אומר ברוך דיין אמת.

א"ר תנחומא בר' יודן: כתוב אחד אומר 'באלוקים (מידת הדין) אהלל דבר', וכתוב אחד אומר 'בה' (מידת הרחמים) אהלל דבר' - אם בא עלי בדין אהלל דבר, אם בא עלי במידת הרחמים אהלל דבר. בין כך ובין כך - אהלל דבר.

רבנן אמרי: 'צרה ויגון אמצא - ובשם ה' אקרא'. 'כוס ישועות אשא - ובשם ה' אקרא'. בין כך ובין כך - לך ה' אקרא".

הרב וולבה מבאר כי זהו עומקו של הביטחון: האדם יודע, מכיר ומפנים כי הוא נמצא בידי הנאמנות של בוראו, וכל מה שהוא נותן לו הוא במידה ובמשפט. טבע האדם הוא לקבל חסדי ה' כדברים המובנים מאליהם. אין דרכו לשאול למה ה' נתן לו, על אף שאינו ראוי לכך - כי האדם מקבל את חסדי ה' כאילו היה זה מגיע לו לקבלם. אולם, כאשר ההשגחה נוטלת ממנו במידת הדין - מיד הוא שואל: "למה זה מגיע לי". הוא מסתכל על מידת הדין כעל גולן הלוקח ממנו את שלו שלא כדין. הוא אשר אמר איוב "ה' נתן" - ולא שאלתי שאלות, "וה' לקח" וגם אז אינני שואל שאלות, ובשתי ההנהגות, בחסד ובדין, אני מברך את ה' כי הוא יתברך יודע את הטוב בשבילי - "יהי שם ה' מבורך".

והרב וולבה מציין את דברי רבנו בחיי ב"חובת הלבבות" (שער הביטחון פרק א) כי: "מהות הביטחון היא מנוחת נפש הבוטח, ושיהיה לבו סמוך על מי שבטח עליו שיעשה הטוב והנכון לו".

ברם, ביחס לכך תמהנו כדלהלן:

באמונה זו של האדם המאמין, כי אסון שארע לו אינו שרירותי אלא מכוון בסופו של דבר להיטיב עימו, יש נוחם רב, לאחר מעשה, כלומר לאחר שארע ח"ו אסון. אכן "לא אירא רע כי אתה עימדי, שבתך ומשענתך המה יחמוני". בידיעה כי לא רק המשענת אלא גם צליפת השבט באים מאת ה', וכי אין דבר שרירותי, והכל בא מאת ה' הנמצא עם האדם גם בעת צרתו – יש אכן נחמה רבה, בשעת אסון ח"ו.

ברם, אדם הניצב לפני אירוע גורלי, לא יוכל עוד לצעוד לקראת העתיד בלב בוטח ובנפש רגועה, ולא יוכל לבטוח כי ייטב לו, שהרי שום דבר לא מבטיח לו כי ינהגו עימו במידת החסד ולא ימצו עימו את הדין. האומנם לפי שיטת ה"חזון איש", כי דבר אינו מבטיח לאדם שלא נגזרו עליו סבל ומכאוב, אין בסיס לתחושה המרגיעה ונוסכת השלווה כי "הבוטח בה' חסד יסובבנו" (ותהלים לב, יז)?

כדי להשיב על תמיהות אלה, נוסף אפוא על הסברו של רבי אברהם בן הרמב"ם את דבריהם והסבריהם של ראשונים נוספים. לאחר עיון זה נראה כי התקבל תמונה ברורה ושלמה, שהתמיהות האמורות מתישבות במסגרתה כמאליהן.

תוחלתו של המאמין ותקוותו להיושע

רבי יוסף אלבו ב"ספר העיקרים" מבהיר כי יסוד היסודות של הביטחון בה', אצל אדם שלא קיבל הבטחה אלוקית מפורשת, נעוץ בתקוות האדם כי יושע.

אכן, שום דבר לא מבטיח לו כי יושע, אבל יש לו בסיס איתן לקוות כי יושע, שהרי ה' רב חסד הוא ומיטיב גם לרעים ולא רק לטובים.

בדרך זו מסביר רבי יוסף אלבו ב"ספר העיקרים" (מאמר רביעי פרק מו) את הבסיס לתפילת האדם אל בוראו כי יחוס עליו ויעשה עימו חסד, בי כן דרכו

של ה' להיטיב לרעים ולטובים הסומכים עליו, נשענים על חסדיו ומייחלים לחסדו¹.

רבי יוסף אלבו ממשיך (ומאמר רביעי פרק מז) כי לא זו בלבד שהביטחון בה' מבוסס על התקווה של הבוטח, כי ה' יעשה עימו חסד, אלא שתקווה זו גם מהווה תנאי לכך שה' אכן יגמול עימו חסד ויעזרהו. ובלשונו:

"התקווה והתוחלת הוא דבר הכרחי אל המאמין כדי שימשך אליו החסד הנמשך אל הביטחון.

אמר הנביא (איכה ג, כה) 'טוב ה' לקיו' (ולאו המקווים לו), וכן היה דוד משבח את עצמו ואומר 'אותך קויתי כל היום' (תהלים כה, ה).

שלש סבות לתקווה

רבי יוסף אלבו מרחיב ומפרט כי קיימים שלושה גורמי תקווה, שעליהם יוכל להישען הבוטח בה', ונראה לכאורה כי הדרגות השונות של הביטחון המובאות בדברי רבי אברהם בן הרמב"ם נובעות ממקורות התקווה כפי שיובאו להלן:

תקוות החסד:

"והיא שיקווה אל השם יתברך שיושיעו על צד החסד בלבד, לא מצד שום חיוב כלל".

כלומר, הציפיה שה' יושיע והתקווה שכך יקרה, מושתתות על העובדה שה' גומל חסד גם עם מי שאינו ראוי לכך. זהו החסד בטהרתו שהוא מדרכי הבורא. זהו לכאורה הבסיס לתקוותו של כל יחיד ויחיד לחסדי ה' כי יחולו עליו.

תקוות הכבוד:

"והיא שיקווה אליו שיושיענו לפי שהורגל להושיעו, ואם לא

1. ובלשונו של הרב אלבו: "...קומה עזרתה לנו ופדנו'. לא בעבורנו אלא למען חסדך, כי מדרך החסד להמשך על הבוטחים בה', אמר הכתוב 'הבוטח בה' חסד יסובבנו' (תהלים לב, י), כלומר אף אם אינו ראוי מצד עצמו, מדרך הביטחון להמשיך חסד חנם על הבוטחים בה'".

ושיענו גם עתה יהיה זה זלזול לכבודו, כי האדון שהורגל להושיע את עבדו אם אינו מושיעו בעת צרתו יאמרו הרואים שזה מצד חולשת יכולת האדון".

כלומר, אדון שתמיד סייע לעבדו בעת צרתו ועתה אינו עוזר לו – גורם לחסרון בכבוד האדון, שכן המתבונן מן הצד לא יאמר כי האדון החליט הפעם להסתיר את פניו ממצוקת העבד מכיון שהעבד ראוי לעונש, אלא עלול לחשוב, כי הפעם שינה האדון ממנהגו מפני שתש כוחו ואין בידו להושיע. על כן, כאשר ישראל ניצבים בפני צרה והקב"ה אינו מוסיף להושיעם, זוהי פגיעה בכבוד שמים.

מטעם זה, כשלעצמו, מקווה עם ישראל לישועת ה', כשהבסיס לתקווה הוא – פן יתחלל כבודו של ה' בגויים, בבחינת "עשה למענך אם לא למעננו, עשה למענך והושיענו".

ר' יוסף אלבו מבהיר בהקשר זה כי זהו פירוש הכתוב בספר תהילים (עט, ט): "עזרנו אלוקי ישענו", רוצה לומר: עזרנו אתה (ה') שהיית רגיל להושיענו. "על דבר כבוד שמך", שאין אנו מבקשים העזרה מצד שום חיוב שיש לנו עליך ולא בעבור זכויות שיש בנו, אלא "בעבור כבוד שמך" – שלא יאמרו הגוים שאינך יכול עתה (להושיע) כמו שהיית יכול עד עכשיו, וזה שאמר (הפסוק) אחריו "למה יאמרו (הגוים) איה אלהיהם"?

2. עקרון זה של "כבוד שמים" פן יתחלל בגויים היה הבסיס לתפילת משה רבנו כי יסלח לעם ישראל, וכשם שתפילתנו לישועה מתקבלת מחמת הכלל של: "למה יאמרו הגוים איה אלוהיהם", מצינו כי משום כבוד שמים מתקבלת אף תפילה של גוי המתפלל אל ה' בבית המקדש, שמא יתחלל שם ה' אם לא יענה לתפילתו. כך ראינו בספר מלכים א' ופרק ח' פסוקים מא-מג):

"וגם אל הנכרי אשר לא מעמד ישראל הוא ובא מארץ רחוקה למען שמך. כי ישמעון את שמך הגדול ואת ידך החזקה וזרועך הנטויה ובא והתפלל אל הבית הזה. אתה תשמע השמים מכון שבתך ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי, למען ידעון כל עמי הארץ את שמך ליראה אותך כעמדך ישראל ולדעת כי שמך נקרא על הבית הזה אשר בניתי".
רש"י שם מבהיר כי בעוד שתפילת יהודי אינה בהכרח מתקבלת כאשר אין הוא רואי לכך, הרי שתפילת הגוי בבית המקדש תקבל כדי שלא יתחלל שם ה'. וכך מציינו רש"י שם: "ככל אשר יקרא אליך הנכרי – ובישראל הוא אומר 'נתת לאיש ככל דרכיו'. לפי שישראל מכיר בהקב"ה ויודע שהיכולת בידו ואם אין תפלתו נשמעת תולה את הדבר בעצמו ובחטאו.

נראה לכאורה כי מימד זה של תקווה קיים במיוחד כאשר מדובר בצרת הכלל, שאז יש מימד חריף של כבוד שמים ויהא זה חילול ה' בעמים אם ח"ו לא יושיע ה' את עמו.

זוהי אפוא דרגה גבוהה יותר של ביטחון בה' המבוסס על טעם נוסף לקוות אל ה' ולצפות לישועתו.

תקוות ההבטחה:

"ויהי תקוות האמת, והוא שיקווה אליו שיאמת דבריו מצד שהבטיחו על כך".

דרגה זו מתייחסת לביטחוננו ותקוותו של מי שקיבל הבטחה אלוקית מפורשת, שזוהי כמובן תקווה מוחלטת וודאית בישועת ה' ובתוצאה שהובטחה מראש.

שלוש התקוות – שלש דרגות בביטחון

לדברי הרב אלבו (שם) שלושת מקורות התקווה הללו יוצרים הבטחה בין שלוש דרגות שונות של ביטחון בה':

א) תקוות החסד – ביטחון בחסד ה' ללא ודאות של הבוטח.

לבוטח בה' על בסיס תקוות החסד אין כל ידיעה, הבטחה, או זכות שתיצור בסיס לוודאות, כי אכן משאלותיו יתגשמו וכי אסון יימנע ממנו.

האדם רק מקווה מייחל ונשען על חסדיו הרבים של ה' בידיעה בטוחה כי הוא נמצא "בידיים הטובות ביותר", ידיו של כל יכול הרוצה להיטיב עימנו ולהושיענו.

תקווה זו מושתתת כל כולה על אמונה זכה, כשהבוטח ניצב בפני הקב"ה, נשען על חסדיו הגדולים וזועק "חננו ועננו כי – אין בנו מעשים" ואם יבטח באמת אכן יושע.

האדם מוצב אפוא בפני ניסיון גדול ונבחן: האם גם בהעדר כל מימד של

אבל עובד גילולים קורא תגר ואומר: בית ששמו הולך לסוף העולם, נתייעתי לכמה דרכים ובאתי והתפללתי בו ולא מצאתי בו ממש, כשם שאין ממש בעבודת גילולים. לפיכך ושומע ה' לכל תפילותיו של הנוכרי ונאמר: 'ככל אשר יקרא אליך הנכרי'. אבל, ישראל, אם אתה (הקב"ה) רואה שהוא משחית בממונו את חברו אל תתן לו".

וודאות לתקוותו יוסיף לבטוח בה' בלב שלם, בלא כל חשש מפני העתיד, כשהוא שם את כל יתבו בה'.

אמונה זו מגשימה את עצמה, אם אך יתגבר האדם על ספקותיו וחששותיו, יזכה – בזכות ביטחונו המלא בה', לחסד מופלא מאת ה', שהרי ה' רוצה להשפיע מחסדו "למייחלים אליו באמת".

ובלשונו של הרב אלבו (שם):

"תקוות החסד היא היותר משובחת שבכולן (וכלומר, משובחת יותר מתקוות הכבוד ומתקוות ההבטחה), אלא שאין המקווה בטוח כל כך שינתן לו כלבבו כל אשר תשאל נפשו, כי להיותו משער בעצמו שאינו במדרגה שיעשה עמו חסד חנם, חושב שלא ירצה האדון לתת את שאלתו, ובעבור זה אינו מקווה כראוי. שאם היה מקווה כראוי – לא היה החסד נמנע מצד השם יתברך, כי תמיד הוא (ה') רוצה להשפיע למקווה כראוי. ואמר הכתוב 'רוצה ה' את יראיו את המייחלים לחסדו' (תהלים קמו, יא). ולזה הוא מבואר כי המנע הגעת החסד הוא כאשר אין התקווה כראוי".

(ב) תקוות הכבוד משתיתה ביטחון בה' – ברמה של ודאות קרובה.

דרגה זו של ביטחון מתייחסת למצב מיוחד, שבו עלול להיפגע כבוד שמים אם ה' לא יושיע את עמו. תקווה זו מהווה על כן בסיס לדרגה גבוהה יותר של ביטחון בה', שבה יש לאדם מקום רב לצפות, כי אכן ה' יושיע אותו מן הצרה הממשמת ובאה.

רבי יוסף אלבו מציין כי דרך זו בעבודת ה' נכבשה ונסללה ע"י משה רבנו, עת שביקש רחמים על עם ישראל בעקבות חטא המרגלים.

משה נימק שם את בקשתו מה', כי יחוס על עמו ויבטל את הגזירה הקשה שרצה לגזור עליהם, בנימוק: שהגויים יאמרו שה' נמנע מלהושיע את עמו בהעדר יכולת כביכול של ה' להתמודד עם שבעת העמים אשר התגוררו אז בארץ. ישועת ה' לעמו מחויבת אפוא במקרה זה, למען שמו של ה' לבל יחולל חלילה, ולבל ייפגע.

ביטחון זה בה' אינו רק אינטרס של האדם, המקווה כי ה' יגמול עימו חסד

(תקוות החסד), או אף כי יקיים את הבטחתו (תקוות האמת), אלא מדובר באינטרס של ה' עצמו כביכול – כי לא יפגע שמו הגדול³. ברם, עם היותה של אמונה זו בה' ניצבת על בסיס איתן ובטוח יותר, הרי שבמקרים אלו עלולה הישועה להיות זמנית בלבד, כאשר ה' מושיע מפני אותה צרה בלבד, אך עלול להיפרע חלילה לאחר מכן, בנסיבות אחרות, שבהן לא יהיה עוד חשש מפני חילול שמו. וכך מסכם את הדברים רבי יוסף אלבו:

"תקוות הכבוד היא יותר בטוחה, וזה כי מי שהורגל לעזור לשום אדם ואינו עוזרו, הנה ראוי לו לעוזרו, כדי שהרואה לא יחשוב שמה שאינו עוזרו עתה הוא בסבת לאות או חסרון באדון..."

וזה הדרך כבש משה בתפלתו בעניין המרגלים, שאמר זשמעו מצרים כי העלית בכוחך את העם הזה מקרבנו... והמתה את העם הזה כאיש אחד ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמור מבלתי יכולת ה' וגו' (במדבר יד, יג-טז), ובעבור זה נאמר למשה 'סלחתי כדברך' (במדבר יד, כג), כלומר אסלח על הדרך שאתה אומר, כדי שלא יתחלל שמי, אבל אני אקח את נקמתי בהם בעניין אחר, שבו יישאר כבודי מונח במקומו".

(ג) תקוות ההבטחה – משתיתה ביטחון בה' ברמה של ודאות מוחלטת. דרגה זו של ביטחון בה' מתייחסת למצב של הבטחה שמימית מפורשת, כגון מכוח נבואה. במקרה זה ראוי כי לא יהיה מקום לספק כלשהו כי הדבר יקיים⁴ ובזאת נבחנת אמונתו של האדם, שהרי אם אך מאמין הוא

3. ובלשונו של רבי יוסף אלבו: "ובעבור שתקוות החסד יקווה אותה המקווה מצד החסד בלבד, ותקוות ההבטחה מצד האמת, ושתיהן לתועלת המקבל, אבל תקוות הכבוד אינה רק בבחינת הנותן בלבד, כי האדון כאלו הוא מחויב בזה מצד עצמו כדי לחוש לכבודו, אמר המשורר (ודוד המלך בתהילים קטו, א) 'לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד', כלומר אין אנו מבקשים ממך זה לשכר זכויותינו, כי מה יזכה ילוד אשה, ולא מצד תועלתנו, אבל בעבור כבוד שמך, מוסף על מה שאתה מחויב לעשות זה 'על חסדך ועל אמתך', כלומר מצד חסדך שהיא תקוות החסד, ומצד אמתך שהיא תקוות ההבטחה".

4. ובלשונו של רבי יוסף אלבו ב"ספר העיקרים" שם: "ובעבור זה, התקווה שהיא נתלית

כי המבטיח מסוגל לקיים את הבטחתו ונאמן בדיבורו, הרי שיהיה לב המקווה בטוח שהמבטיח ישלים את דברו⁵. אדרבה, ביחס לתופעות האמורות להתרחש על פי דרך הטבע וכמו ירדת גשם מחר, או החלמתו של חולה, יש להחיל סבירויות שונות, שהרי לעיתים תופעות אלה משתבשות ואין מתרחשות. לעומת זאת, דבר ה' הוא בבחינת מציאות שחייבת להתרחש, בדומה לגורם טבע שנשלמה הסיבתיות הגורמת להתרחשותו (וכמו עלות השחר). על כן, משניתנה הבטחה אלוקית נוצרת וודאות מוחלטת בקיומה. רבי יוסף אלבו מציין על כן כי:

"על זה הדרך ראוי שתהיה תקוות הבוטח בה' ומצפה לדברי הנביאים כאדם המקווה לדברים עתידיים שמציאותם מחויב.

וזה שאמר המשורר (ודוד המלך בספר תהילים, קל, ה-ו) 'קיוויתי ה' קיוותה נפשי ולדברו הוחלתי, נפשי לה' משומרים לבקר שומרים לבקר'. ופירושו על זה הדרך: לפי ששומרי החומות בלילה נחלקים למשמרות, יש שומר עד קריאת הגבר (קריאת התרנגול המתרחשת בדרך כלל לפני הבקר עם עלות השחר) ויש שומר עד הבקר.

והשומר עד קריאת הגבר מצפה לקריאת הגבר על הספק, לפי שהוא אפשרי על השווי וכלומר הסיכויים לכך שהתרנגול אכן יקרא בעת ההשכמה אינם וודאים אלא שקולים הם, כי אפשר שיהיה ושלא יהיה.

אבל השומרים לבקר, והם השומרים עד למשמרת הבקר, מצפים לבוקר בבטחון גדול שיהיה, כי הוא דבר מחויב להיות.

ולזה תלה תקוותו בה' בשומרי החומות עד למשמרת הבוקר,

בדבר מדברי הנביאים, שהם אמתיים בלי ספק... אין ספק שראוי שיהיה לב המקווה בטוח שתגיע... כי אף על פי שהדברים המיועדים הם מטבע האפשר מצד עצמם, הנה להיותם מפי השם הם כמחויבים, עד שראוי שיהיה לב המקווה בטוח בהם כאלו הם דברים מחויבים להיות".

5. רבי יוסף אלבו מבהיר שם, כי זאת כוונת דוד המלך באומרו "זכור דבר לעבדך על אשר יחלתני" (ותהלים קיט, מט) - שכן "אין לקטן או לעבד חוב על הגדול או על האדון אלא מצד הבטחתו - אם הבטיחו על כך".

ואמר שהיה מצפה לה' ולדברו שהבטיח על ידי הנביאים – בביטחון גדול יותר ממה שמצפים לבקר שומרי החומות עד למשמרת הבוקר, שהוא דבר שיגיע בחיוב (בוודאות).

ולזה לא תלה אותו בחולה, לומר שהוא מצפה לה' כציפיית החולה, לפי שאף על פי שהחולה מצפה לכך בכוסף גדול (כלומר נכסף ומתאווה בכל לב להחלמתו), מכל מקום הוא מסופק אם יגיע אם לא, לפי שהוא אפשרי על השווי וכלומר, סיכויי ההחלמה שקולים הם ואין ודאות מוחלטת כי אכן יחלים) אבל המצפה לבוקר, מצפה לו בביטחון שיגיע, כי הוא דבר מחוייב שיהיה, כי השחר נכון מוצאו, ועל כן אמר הנביא (הושע ו, ג) 'ונדעה נרדפה לדעת את ה' כשחר נכון מוצאו', כלומר כדבר שהוא מחוייב להיות... ועל זה הדרך יתפרש מאמר הכתוב (ותחלים עב, ה) "ייראוך עם שמש" – כלומר בחיוב כזריחת השמש (שאדם חש בוודאות כי תתרחש).

ותקוות ההבטחה הזאת נקראת תקוות האמת, שהאדם מצפה אותה בביטחון להיות השם אמת ודברו אמת.

התוחלת לחסד ה' מהווה עילה לישועה

עוד מצינו גם בביאורו של רבנו יונה ומן העיר גירונא) על משלי פרק ג', כי מידת הביטחון נובעת מהסתמכות של הבוטח על רחמי שמים, ועל כוחו הבלתי מוגבל של ה' להושיע בכל עת. ביטחון זה מתייחס למידת הרחמים של ה', אשר רחמיו על כל ברואיו, וגם על החוטאים אשר על פי דין לא מגיע להם להיושע. תקווה זו של האדם כי ה' ירחם עליו ויושיעו מצרותיו מהווה כשלעצמה עילה לזכות האדם להיושע. על כן, כשם שפחד היא תכונה המגשימה את עצמה, בכך שהיא מדכאת את כוחות הנפש וגורמת למפלתו של האדם, כך התקווה מסייעת להגשמתה העצמית (של התקווה), ומי שיש בליבו תקווה יוצר בכך גופא מקור וטעם נוסף שבזכותו יושע האדם, וממילא נמצא, כי יש לו אכן למה לקוות⁶.

6. רבנו יונה מוסיף כי התקווה מפרה את עצמה ונוסכת כשלעצמה מקור לתקווה, ובלשונו:

בהתאם לדברים אלה נראה כי ניתן להבין מהי משמעות הביטחון גם בעולם של חוסר וודאות בישועת ה' כי תבוא. אכן, וודאות - אין. בהעדר נבואה מפורשת מי ידע מה הן גזירות ה'? דרכי ה' והנהגתו את עולמנו נסתרות ונשגבות הן מבינתנו ומי ישורם. אבל, התקווה להיושע בחסד ה' נוסכת כוחות רבים גם לפני מעשה, בעת שאדם ניצב בפני עתיד בלתי מוכרע. תקוות הביטחון מושתתת אפוא על חסדי ה' גם בהעדר הבטחה מפורשת. דבר זה משיב, כפי שנראה להלן, על הקושי שעליו עמדנו ביחס לדברי ה"חזון איש".

אין לאדם לבטוח בכח מעשיו

ברם, בטרם שנפנה ליישוב שאלה זו מן הראוי להוסיף נקודת הבחנה ועומק חשובה, המצויה בדבריו של רבנו בחיי, בספרו "כד הקמח", ביחס לפסוק בתהילים (לז, ג) "בטח בה' - ועשה טוב".

רבנו בחיי מבאר כי הפסוק מציין את הביטחון בה' קודם לעשיית המעשה הטוב, כדי שלא יחשוב האדם כי ה' חייב לגמול לו טובה לנוכח מעשיו הטובים של האדם.

בטחונו של האדם בה' אינו יכול להישען על תחושת "מגיע לי", אלא יסודו בציפיה ובתקווה כי ה' ירחם עליו לפנים משורת הדין, גם אם הדבר אינו מגיע לו על פי מעשיו ודרגתו הרוחנית. אדם חייב על כן להתייצב בפני בוראו בלי שום תחושת "מגיע לי", כאשר בטחונו בה' קודם למעשים טובים ואינו תלוי בהם, וזאת משני טעמים:

"עוד יחייב עניין הביטחון לבטוח באמת על רחמי ה' יתברך, כי רבים רחמיו ועל רוב חסדיו. ויאמץ במידות ה' יתברך ויבטח בהם באמת, כמו שנאמר 'ואני בחסדך בטחתי - יגל ליבי בישועתך' (תהילים, יג, ו), בטחוני בהודו ובכוחו של ה' בכל עת גם בהיות הצרה קרובה. והתקווה אצולה מן הביטחון הזה כי גם בהיות עונותיו רבים ועצומים יקווה אל רחמי ה' יתברך... וכן אם גברו עליו צרות ונכנע מפניהם יבטח על רחמי השם כי ירחם עליו מפני צרותיו, ומפני הכנעתו ומפני תקוותו אל ה'. ודע כי התוחלת האצולה מן הביטחון הזה, יחזק התוחלת, עד כי כאשר תקרב הצרה ויירא מעוונותיו לא יהיה שקול הפחד עם התקווה אך תחזק התקווה ממנו כי חסדי ה' יתרים על כל עוון ומרחם על כל הנכנע ומבקש רחמיו ונאמר 'כי חנון ורחום הוא' (ויאל ב, יג) ונאמר 'קווה אל ה' חזק ויאמץ לבך' (תהילים כז, יד). פירוש תקווה תחזק הלב, ובהתחזק את הלב ע"י התקווה תחזק התקווה עוד בלב ותגדל התקווה יותר כי מרוך הלב ימעט התקווה".

א) מכיוון שאת מעשיו הטובים מוטל על האדם לקיים מחמת עצם סגולתם וטבעם, כמעשים המשקפים ציווי ה' ורצונו, ולא כדי שייטיבו עימו וישלמו לו שכר. על כך אמרו חז"ל במשנה במסכת "אבות" (א, ג): "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס".

ב) ביטחון שבו אדם חושב כי מגיע לו להיושע בזכות מעשיו הטובים ורום ערכו ומעלתו – מזמין את בחינת ערכו וגורם להזכיר את עוונותיו של האדם, כפי שקורה אצל כל אדם שאינו מבקש אלא דורש.

בדומה לכך מצינו במסכת ברכות (דף נה ע"א):

"שלושה דברים מזכירים עוונותיו של אדם: קיר נטוי ועיון תפילה ומוסר דין על חבירו".

"עיון תפילה" מוגדר שם כמי ש"מעייין בליבו" ואומר כי מכיוון שהתפלל בכונה הרי שמן הראוי ומן הדין שתענה תפילתו.

וכך מסביר תוספות במסכת ראש השנה (דף טז ע"ב דיבור המתחיל "ועיון תפילה"):

"שעל ידי כך מפשפשים במעשיו לומר: בוטח הוא בזכויותיו – נראה מה הם... וכן מי שהולך תחת קיר נטוי, שבוטח בזכותו ועובר וכן המוסר דין על חברו – שבוטח בזכויותיו שיענש חברו על ידו".⁷

הביטחון בה' הוא התקווה לרחמי ה' בכל מצב

בהתאם לדברי הראשונים המפורטים לעיל, המשתיתים את הביטחון בה' על תקוות האדם לחסד ה' כי יחול עליו, נראה כי תובן לחלוטין מהותו של הביטחון בה' לפי שיטות הסוברים כי דבר אינו מבטיח לאדם כי יושע. אכן, ביטחון בה' אינו וודאות – אלא תקווה.

בהתאם לשיטות ראשונים אלה מבהיר הרב ברוך רוזנברג (ראש ישיבת סלובודקא),

7. בדומה לכך מסביר הרב דסלר את המונח "עין הרע", כמעשה שגורם קנאה מסוימת אצל הבריות, ואלו מביעות תמיהה בליבם על מזלו הטוב של אדם זה, ושואלות בסתר ליבם "למה מגיע לו". מחשבה זו יוצרת קיטרוג מסויים בשמים ואף שם מביטים על האדם בעין קפדנית – לבחון האומנם מגיע לו? ומשורה מידת הדין ונבחנים מעשיו של אדם, הרי שכלשון התפילה: "מי יצדק לפניך בדין?".

בקובץ "מבקשי תורה" (כרך ח' קובץ ל"ח, עמ' כח-כט, מאמר על מהות הביטחון) את דברי ה"חזון איש" ביחס לאמונה וביטחון⁸:

"נראה שחז"ל והראשונים רק פירשו כי יסוד הביטחון הוא, שידע כי רחמי ה' על כל מעשיו, ואף שהוא חושב כי מצד הדין לא מגיעה לו הצלה לפי מעשיו, מכל מקום יכול הוא לבטוח כי ה' ירחם עליו אע"פ שאינו זכאי לכך, ואל לו להתיאש מן הרחמים. ועוד, שבשכר האמונה הזאת יש לו גם לקוות כי ה' ירחם עליו, שהרי רצון ה' שיאמינו בו כי רחמי על כל מעשיו.

אבל, מכל מקום, כל זה הוא רק שיש אפשרות של הצלה, אבל בשום אופן אין זה מוכרח שתהיה לו הצלה, כי מי יודע משפטי ה' מה המה".

הרב רוזנברג מוסיף ומציין כי אף שאין לאדם מקור לוודאות כי הישועה אכן תבוא, הרי שהביטחון מושתת על אמונה שה' יכול להושיע בכל מצב. לכן, גם בעת שעל פי דרך הטבע לא נראה כיצד יוכל להבריא למשל, לא ימנע האדם מלבטוח שה' יוכל לרפאו ויקווה כי אכן ירפא אותו ה' – אף שאין וודאות שאכן ירפאו.

נבין סוגיה זו עת שנעיין במשל מתחום ההשתדלות בתחום הרפואה. אדם הפונה לרופא גדול – בוטח בו.

האם משהו מבטיח לחולה כי בפנתו אליו יתרפא בוודאות? התשובה היא: "לא".

ועם זאת, האדם הפונה לרופא הידוע בכישרונו ובמיומנותו יודע, כי הוא יכול להיות שקט בתקוותו להינצל – בהיותו מצוי "בידיים הטובות ביותר" – בידי מי שיעשה כל דבר אפשרי להצילו והמסוגל לכך.

8. הרב רוזנברג נשאל ע"י תלמיד, כי מהראשונים, "חובת הלבבות" בשער הביטחון והרמב"ן שער האמונה והביטחון, לכאורה לא נראה כדברי ה"חזון איש", וגם ממאמר חז"ל בילקוט שמעוני תהילים משמע כי אפילו רשע ובוטח בה' – חסד יסובבנו.

תקוות הביטחון נובעת מגבורת ה' טובו ורחמיו

בהתאם לכך משתית הרב רוזנברג את תחושת הביטחון לפי שיטת ה"חזון איש" על היסודות הבאים:

א) ה' יכול להושיע בכל מצב.

האדם צריך להאמין כי הוא מצוי "בידיים הכי טובות" מבחינת היכולת האין סופית של ה' להושיעו בכל מצב. מכאן נובע כי גם בעת שעל פי דרך הטבע לא נראה כיצד יוכל האדם להבריא למשל, הוא לא יימנע מלבטוח כי ה' יכול לרפאו. ואף שאין ביטחון שאכן ירפאו – יש תקווה שכך יהיה.

ב) "רחמיו על כל מעשיו".

האדם נמצא "בידיים הטובות ביותר" לא רק על שום כוחו הבלתי מוגבל של ה', אלא גם מכיוון שרחמי ה' על כל מעשיו. על כן, אל לו לאדם להתייאש מן הרחמים, אף אם על פי שורת הדין אינו זכאי להיושע. מוטל על האדם לבטוח כי ה' ירחם עליו ורוצה רק בטובתו, גם אם חטא האדם, שהרי ה' לא יחפוץ במות המת כי אם בשובו מדרכו וחייה.

ואדרבה, האמונה הזאת עצמה מהווה טעם נוסף לרחמי שמים, שהרי רצון ה' הוא כי יאמינו בו שרחמיו על כל מעשיו.

הרב רוזנברג מוסיף ומבהיר כי האמונה האמורה מושתתת על שלושה נדבכים בסיסיים:

א) השגחה פרטית – אמונה כי ה' מנהיג את עולמו מהחל עד כלה, ואין כל פעולה מקטן ועד גדול שאינה פרי השגחה פרטית של הקב"ה, הדואג לכל בריותיו ומנהל את עולמו על פי עקרונות שמימיים של שכר ועונש.

ב) ה' רוצה להיטיב עם בריותיו – אכן, אין לאדם כל הבטחה כי יארע דווקא מאורע מסוים לו הוא מייחל, ולעיתים לטובתו שלו, גזור ה' גזירה המשנה את מהלך האירועים באופן שהאדם מיטלטל למצבים של צער ומכאוב. אך, גם דבר זה נעשה בחשבון שמימי כולל – לטובת האדם.

דוגמא לכך מובאת בגמרא במסכת נידה ודף לא ע"א:

מעשה באדם שנתקע קוץ ברגלו ולא יכול היה לעלות על ספינה.

הספינה יצאה על כן לדרכה – בלעדיו.

לאחר מכן שמע אותו אדם, כי ספינה זו טבעה בים.

מובן כי בעת שהחמיץ את ההפלגה היה לו לאותו אדם צער רב, אך הדבר

היה לטובתו הוא, בכחינת "גם זו לטובה".

ג) רחמי שמים – למרות שאין הבטחה כי תוצאה מסוימת שהאדם רוצה בה

היא שתתרחש, הרי שיש לאדם ביטחון כי הוא נמצא בידי הטובות ביותר,

ויש לו על מי לסמוך ולמה לקוות: הן מכיון שה' כל יכול הוא ומסוגל

להושיע בכל מצב והן מכיון שה' הוא קל רחום ותנון. ממילא, אפילו חרב

חדה מונחת על צווארו של אדם אל יתייאש מן הרחמים.

יסודו של הסבר זה נעוץ כאמור בדברי הראשונים שהובאו לעיל: רבי יוסף

אלבו ב"ספר העיקרים", רבנו יונה בביאורו לספר "משלי", ורבנו בחיי בספרו

"כד הקמח" המסכם את האמור לעיל כדלהלן:

"עניין הביטחון פירש ר' יונה (ביאור למשלי ג, כו) הוא:

שיידע האדם על לבבו כי הכל בידי שמים ובידו לשנות הטבעים

ולהחליף המזל ואין לו מעצור להושיע ברב או במעט.

וגם כי צרה קרובה לבוא ישועת ה' אליו כהרף עין כי כל יכול

ולא יבצר ממנו מאומה.

וגם כי יראה החרב על צווארו אין ראוי לו שתהיה ההצלה

נמנעת מליבו.

והוא שאמר תזקיה לישעיה הנביא עליו השלום במסכת ברכות

(דף י ע"א, כך מקובלני מבית אבי אבא (דוד המלך), שאפי"

חרב חדה מונחת על צווארו של אדם אל ימנע עצמו מן

הרחמים...

ומעניין הביטחון – שלא יתערב שום ספק בביטחונו ואף אם

ימצאוהו רעות רבות וצרות... כי לפעמים הוא חושב שבחירתו

טובה, ותהי להיפך. לכך יש לכל אדם למסור כל ענייניו אל

בחירתו העליונה, ואם אולי יראה שיבואו עליו רעות, יש לו לחשוב כי זה תוכחת ה' יתברך, כי את אשר יאהב ה' יוכיח והכל לטוב לו למרק עונו ולקרבו להשם.

...

שכר הביטחון כפול הוא: מצוות הביטחון וכן שיצליח במעשה ההוא...

'בכל דרכך דעהו' (משלי ג, ו) – בין שתהיה מלאכה של רשות בין שתהיה מלאכה של מצוה. 'זהו יישר אורחותיך' (שם) – כלומר, מלבד שכר הביטחון, אשר הוא גדול מעל שמים, עוד תצליח במעשה ההוא, אשר זכרת את ה' ויהיה עולה בידך.

אמרו חז"ל ברכות (דף סג ע"א) 'דרש בר קפרא, אי זו הי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה? הוי אומר "בכל דרכך דעהו".'

אמר רבא אפילו לדבר עבירה.

תדע (הוכחה לדבר) דאמרי אינשי (מאמר הבריות הוא) "גנבא (גנב) אפוס מחתרתא (בפתח החתירה שחתר לבית הזולת) רחמנא קרי' (קורא לה' כי יעזרהו)".

בדומה לכך כותב הרב שלמה וולבה, בספרו "עלי שור" (חלק ב' פרק שביעי), כי הבוטח האמיתי אינו מצפה שהקב"ה יתנהג עמו תמיד רק בחסד והוא מקבל באהבה כל מה שתביא עליו ההשגחה העליונה. אבל יש כאן מידה, שאף היא קשורה לביטחון, והיא התקווה. על מידה זו למדים אנו מן הגמרא במסכת ברכות (דף י ע"א), בה מצויין כי הנביא ישעיהו הודיע למלך חזקיהו: "צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה". המלך חזקיהו מבקש לתקן את מעשיו ולעסוק בפריה ורביה, אך הנביא אומר לו: "כבר נגזרה עליך גזירה". מששמע זאת חזקיהו המלך אמר לנביא ישעיהו: "בן אמוץ, כלה נבואתך וצא. כך מקובלני מבית אבי אבא (דוד המלך): אפילו חרב מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים".

מכאן נמצאנו למדים כי יש תקווה גם כאשר חרב חדה, כמו גזירת ה', מונחת על צוארו של אדם". ביטחון בה' אינו יכול אפוא ליצור ציפיה שיהיה טוב דווקא, אבל הבוטח בה' מקווה שיהיה טוב. אדם אינו יכול לחיות באשליה ולחשוב ברצינות כי תמיד יחיה בשלום, שהרי עלולה להיגרם פורענות חלילה. אבל, גם בבוא הפורענות אל לו להתיאש מן הישועה, כי המאמין צריך לקוות שה' יושיעו בעת צרתו. התקווה צריכה לחיות בנפשו, בבחינת: "קויתי ה' קיוותה נפשי, ולדברו הוחלתי, נפשי לה' משומרים לבקר, שומרים לבקר. יחל ישראל אל ה' כי עם ה' החסד, והרבה עמו פדות". תקווה זו – היא משמעות הביטחון בה', והיא אכן נוסכת כח באדם, גם לפי שיטת ה"חזון איש" לפיה דבר אינו מבטיח לאדם כי אך טוב וחסד ירדפוהו כל ימי חייו.

הנה בי כן, לסיכום, לאחר שעמדנו על הבסיס לדרגות השונות של ביטחון ויסודם, נמצאנו למדים כי על אף שביטחון אינו בגדר הבטחה ביחס לתוצאה מסוימת, אלא רק אמונה של האדם כי הוא נמצא בידי ה' הטוב והמיטיב. ברם, ביטחון זה משרה בהחלט תחושת ביטחון גם ברגע שלפני האירוע ולא רק ברגע שאחריו, שכן האדם המאמין מקווה לרחמי שמים, אינו מתייאש ובוטח כי:

- ♦ הוא נמצא "בידיים הטובות ביותר", שהרי כל הקורה עם האדם, מהחל ועד כלה – מצוי בידי ה' ומוכרע על ידו;
- ♦ ה' רוצה רק את טובת האדם;
- ♦ ה' מסוגל כמובן להושיע את האדם בכל מצב ואין מה שימנע ממנו מלהושיעו, שהרי כל יכול הוא ה';
- ♦ רחום וחנון הוא ה'. רחמיו על כל מעשיו ואף על החוטא לאחר חטאו ירחם.
- ♦ מה לו אפוא לאדם כי ידאג, או כי יעשה מעשים שסיכויי הצלחתם נמוכה והמאפיינים איש מיואש? הרי יכול הוא לבטוח בה' – בקוּוּתו אליו.

על הבוטח להמנע מפעולות השתדלות הנובעות מייאוש

ואכן, ה"חזון איש" בספרו "אמונה וביטחון" (פרק ב באות ו) מציין כי פעולת השתדלות הנעשית מתוך ייאוש, כמו טובע בנהר האוחז בקש כדי להינצל,

נוגדת את מידת הביטחון. זאת מכיוון שהביטחון בה' מחייב תקווה כי ה' יושיע את האדם, ואמונה כי ביד ה' לעשות הכל, ואין מי שימנע בעדו מלהושיע בכל עת ובכל מצב. על כן, גם במקום שבו קיים חיוב ומצות השתדלות, הרי שלא כל השתדלות כשירה ומעשים של ייאוש אין לעשות. בהתאם לכך מבהיר ה"חזון איש", כי פנייתו של יוסף לשר המשקים המצרי כי יזכור אותו בצאתו מבית האסורים ואף יזכירו בפני פרעה, מהווה מעשה ייאוש, שהרי הסיכוי ששר המשקים יעשה כדבר הזה, ויזכיר למלך את ימי חטאיו, מתוך רצון להועיל לעבד, עברי, הכלוא שם – קלושים הם. משום כך, ראו חז"ל בפניה זו של יוסף לשר המשקים סתירה למידת הביטחון – ולתקוות הביטחון⁹.



9. ובלשונו של ה"חזון איש" שם: "הנה התחייבנו לדון כל פעולה במחשבתנו טרם עשייתה אם היא מוסכמת ממידת הביטחון. חז"ל אמרו במדרש רבה (פרשת 'מקץ'), כי השתדלותו של יוסף הצדיק לבקש משר המשקים 'הזכרתי' היתה כזלזול במידת הביטחון, ואמרו אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו זה יוסף, ולא פנה אל רהבים וגו' שבשביל שהוא פנה אל שר המשקים התווסף לו שתי שנים (בבית הסוהר), רצה לומר יוסף ידע שאין הצלתו תלויה בהשתדלות והכל מיד ה', אבל בהיות שנתחייב האדם בפעולות ולא לסמוך על ניסים חייב יוסף את עצמו לשמש בהזדמנות זו ולבקש משר המשקים, ואמנם בהיות שלפי תכונת הרהבים אין בטבעו לזכור ולהיטיב אין ראוי המעשה הזה רק מתוך ייאוש. והמיואש עושה כל מה שיכול אף דברים הרחוקים מכל תועלת, אבל אין לבוטח לעשות כמו אלה ואין פעולה זו מפעולות החובה, ויש במעשה זה כעין זריית אבק על זוהר האמונה והביטחון, ואחרי שאינה חובה היא אסורה, וכוונת חז"ל על הפעולה ולא על מדת הביטחון של יוסף חלילה, וידע יוסף שאין עזר מבן אדם בלתי מיד ה' לבד, אבל מה שחייב עצמו לשאול משר המשקים לא היה לפי קבלת חז"ל דין אמת, אלא לא היה לו לפנות אל רהבים".

פרק ז

הבנת מקורות תנ"כיים על פי הסבר הראשונים

בפרקים הקודמים עמדנו על דברי ראשונים, ובעיקר רבי אברהם בן הרמב"ם, המתווים הבחנה ברורה בין הדרגות השונות של חובת ביטחון בה, בהתאם לדרגותיהם הרוחניות השונות של הבריות, כאשר מוטל על האדם לעשות פעולות של השתדלות עצמית בהתאם למדרגתו הרוחנית. ראינו כי נביאים ויחידי סגולה שקיבלו הבטחה אלוקית מפורשת ביחס לנושא מסוים, או שבידם סימן אחר להתגשמות משאלתם¹, פטורים לחלוטין מחובת השתדלות טבעית ביחס לאותו נושא, ואדרבה כל פעולת השתדלות מיותרת היא ותחשב להם לחסרון באמונה. לעומת זאת ראינו, כי כשאין הבטחה אלוקית ואין גורם מוסמך (ונביא למשל), שניתן להישען עליו – חלה על אדם חובת השתדלות טבעית ואין לראות כחוסר ביטחון בה את העובדה כי האדם עושה מעשה כדי להיושע. אדרבה, כאשר איש כזה סומך על הנס "הריהו מתאוה למה שאינו מתאים לו וחוטא בחוצפה, המביאה לידי חילול ה' ואין ספק שיבוא על עונשו" (דברי רבי אברהם בן הרמב"ם).

בפרק זה נעבור לעיין בשורת מקורות מהתנ"ך, ונראה בעליל את ההבחנה בין מצבים שבהם יש הבטחה אלוקית מפורשת, המציבה את עם ישראל במצב של השגחה מיוחדת ובעולמו של נס, לבין המצב הרגיל שבו מצבו הרוחני של העם אינו מאפשר לסמוך על הנס ומחייב לנקוט בפעולות של השתדלות טבעית. לאחר שנשים הבחנה זו לנגד עינינו נוכל להבין את המקורות השונים, אשר אלמלא הבנתו של העיקרון האמור, היו נראים על פניהם כסותרים זה לזה.

1. כגון מקרהו של רבי חנינא בן דוסא, אשר במשנה במסכת ברכות (דף לד ע"ב), מצינו כי היה מתפלל על החולים ואומר: זה חי וזה מת. "אמרו לו: מניין אתה יודע? אמר להם: אם שגורה תפילתי בפי יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו יודע אני שהוא מטורף". כלומר, היה בידו סימן שמכוחו ידע אימתי תפילתו נשמעת, ומכאן היה בטחונו המוחלט בה'.

נפתח בדוגמאות למקרים שבהם העם חי בעולמו של נס (מכות הבטחה אלוקית), וממילא פטור לחלוטין מחובת השתדלות ואדרבה כל מעשה של השתדלות לחטא ייחשב לו.

המובטח על הדבר מה' אינו ראוי ואף אסור שיפחד

משה רבנו פונה לבני ישראל לפני קריעת ים סוף (שמות יד, י-יג) כדלהלן:
 "ופרעה הקריב, וישאו בני ישראל את עיניהם... ויראו מאוד,
 ויצעקו בני ישראל אל ה'.

ויאמר משה אל העם אל תיראו, התייצבו וראו את ישועת ה'
 אשר יעשה לכם היום".

והדברים תמוהים לכאורה: הן בני ישראל ניצבו באותה עת בפני ים סוף הסוער, כשמאחוריהם המצרים. את מצבם בשעה זו המשילו חז"ל במדרש רבה ועל שיר השירים פרק ב, פסוק יד, ליונה שנמלטה מפני נץ טורף, ונדחקה כל עוד נפשה בה לתוך נקיק סלע – והנה נחש מקנן בנקיק. ואכן, שררה מצוקה קשה: לחזור לאחור אינם יכולים – מאימת המצרים שמאחוריהם, וגם להתקדם אין אפשרות – בשל גלי הים שלפניהם. מהו אם כן טיבם של דברי ההרגעה שאומר משה לעם ישראל "אל תיראו"? הרי סכנת חיים נשקפת להם מכל עבר, ופתרון הגיוני – אין.

אך הדברים ברורים לאור דברי רבי אברהם בן הרמב"ם, כי כאשר יש הבטחה אלוקית מפורשת: "ה' ילחם לכם, ואתם תחרישון" (שמות יד, יד), הרי שכל הסכנות בטלות ומובן פשר הציווי של משה שלא לפחד. במקום שבו ניתנה הבטחה אלוקית מפורשת מצד מנהיגו של העולם שלא יארע רע, יהיה זה חוסר אמונה שלא לבטוח בה' וברור שיש ציווי מפורש – שלא לפחד.

דוגמא זו נכונה לא רק לשעתה אלא גם לדורות, שהרי ביחס לכל מלחמת מצווה קיים ציווי מפורש בתורה: "אל ירך לבבכם, אל תיראו ואל תחפזו, ואל תערצו מפניהם" (דברים כ, ג). ציווי זה אינו בגדר דברי הרגעה בעלמא, אלא בגדר איסור מוחלט לפחד, והרמב"ם פוסק וספר המצוות לרמב"ם, מצוות לא תעשה נ"ח) כי מי שמניח לפחדיו לחדור ללבו בשעת מלחמה – עובר בארבעה איסורי לא תעשה מן התורה.

ואכן, גם כאשר יש יציאה למקום סכנה – אם הדבר נעשה במצות ה' הרי שיש מקום לביטחון מוחלט בה' ואילו העדר ביטחון לחטא יחשב. הדברים תואמים לחלוטין לדברי רבי אברהם בן הרמב"ם בספרו "המספיק לעובדי ה'" בפרק הביטחון, כי:

"מי שביטחונו לוקה בחסר, למרות שה' יתעלה העלהו למדרגה רמה כזאת (של קרבה לה'), הריהו ראוי לעונש ולחרון אף ה' כמו שנתחייבו דור המדבר..."

ואחר זאת עליך לדעת, כי המבוא לביטחון הוא השמיעה בקול ה' יתעלה, ודבקות בתורתו והישמרות מפני העבירות.

...אבל אם מדמה אדם בנפשו שהוא בעל ביטחון, ובאמת [הוא] עובר על תורת ה' – הריהו כמי שנאמר עליו בלשון ירמיה: 'אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמור היכל ה'...' כי אם היטב תיטיבו את דרכיכם ואת מעלליכם...' (ירמיהו ז, ד). והבן את הדבר, כי הוא – הוא עיקר הביטחון."

בדומה לכך יש להבין את המעשה שארע עם שאול המלך במלחמת מכמש, ואשר גרם לו ולזרעו לאבד את כס המלוכה בישראל.

שמואל, נביא ה', אמר לשאול המלך במפורש (שמואל א', י ח): "שבעת ימים תוחל עד בואי אליך, והודעתי לך את אשר תעשה".

במקרה מיוחד שכזה, ברור כי קיום דבר ה' המצווה עליו להמתין באפס מעשה, היא הפעולה המעשית ביותר שבנמצא!

אבל, שאול החליט על דעת עצמו, שלא להמתין עוד לשמואל, לאור התעצמות מחנה פלשתים הנערך בינתיים לנגדו, לנוכח מספר העריקים ההולך וגדל בצבאו מיום ליום, ומפחד מפני עוצמתם הגדלה של הפלשתים (שם, פרק יג). חז"ל מבהירים (מסכת ברכות דף יב ע"ב) כי פחד זה היה בעוכריו של שאול, שהרי לנוכח דבר ה' בפי נביאו, צריך היה שאול להיות סמוך ובטוח בניצחונו ולהמתין עד לבואו של שמואל ויהי מה.

בהנהגה ניסית ההשתדלות אסורה ואף תפילה אינה נחוצה

ביחס לבקיעת ים סוף אומר הכתוב "ויבואו בני ישראל בתוך הים ביבשה"

(שמות יד, כב). מכאן למדים חז"ל (שמות רבה כא, י) כי נחשון בן עמינדב הפגין מסירות נפש וקפץ אל תוך הים הסוער, ורק לאחר מכן נבקע הים ובני ישראל עברו ביבשה. תמה הרב אביגדור נבנצל, בספרו "שיחות לספר שמות" (פרשת בשלח) כיצד מותר היה לנחשון לבצע מעשה התאבדות שכזה? והסברו הוא, כי נחשון קפץ לים לאחר שה' ציווה את משה לקרוע את הים (שמות יד, טז) ולאחר שהיתה הוראה אלוקית מפורשת "דבר אל בני ישראל ויסעו".

ברם, אף על פי כן ברור כי היה כאן מעשה של מסירות נפש, ועובדה היא כי אף אחד לא העלה על דעתו לקפוץ למים ולהמשיך בדרך עוד בטרם שהים נבקע. אין זאת אלא משום שלא ידעו היאך הם אמורים לעבור את הים. ממילא, נראה לכאורה כי הקושי נותר בעינו: הכיצד היה מותר לנחשון לעשות פעולת התאבדות שכזו כל עוד שבפועל הים טרם נבקע? וכי אין חשש שמא יבקע הים רק בזמן מאוחר יותר וימצא כי מי שקפץ למים בטרם עת – שם את נפשו בכפו?

נראה לכאורה כי יש להבין את פשר הדברים על פי ביאורו של הרב ירוחם ליבוביץ:

בפסוק נאמר (שמות יד, טו) "מה תצעק אלי, דבר אל בני ישראל ויסעו". אומרים חז"ל (מכילתא שמות יד, טו) "למדנו שהיה משה עומד ומתפלל. אמר לו הקב"ה, לא עת עתה להאריך בתפילה, שישראל נתונים בצרה". ולכאורה הדבר תמוה, שכן דווקא בעת צרה יש להאריך בתפילה ולהתחנן לישועת ה'?

אלא שה' אמר להם: "דבר אל בני ישראל ויסעו – אין להם אלא ליסע, שאין הים עומד בפניהם". במקרה כזה לא נחוצה עוד תפילה, שתהא בבחינת התפרצות לדלת פתוחה, כפי שמבאר הרב ירוחם ליבוביץ:

"כי כל עניין של תפילה כאן הוא למותר, שאין הים עומד בפניהם בלאו הכי. בגמרא (סוכה יד, ע"א) אמרו: למה נמשלה תפילתן של צדיקים כעתר (וקלשון)? לומר לך, מה עתר זה מהפך את התבואה בגורן ממקום למקום, אף תפילתן של צדיקים מהפכת דעתו של הקב"ה ממידת דין למידת רחמים. זהו עיקרה של תפילה... אבל כאן אין לך מה להפוך כי הים לא יעמוד בפניהם בין כך ובין כך".

וממשיך הרב ירוחם ליבוביץ, כי על אף שתפילה נחוצה לא רק כדי לשנות סדרי השגחה אלוקיים, אלא גם כדי להביא להשגת הדברים על פי דרך הטבע², הרי שגם תפילה לצורך הפעלת ההשגחה האלוקית הרגילה לא היתה נחוצה במקרה של קריעת ים סוף, שכן המציאות כולה היתה ניסית ולא טבעית. ובלשונו:

"וכל זה דווקא בעולם הטבע, אבל בעולם של למעלה מן הטבע, מובן פשוט כי שם לא שייך עניין התפילה, כי שם אין כל עיכובים ואין כל צורך בתפילה. הוא אשר אמר לו הקב"ה, מה תצעק אלי, שאין הים עומד בפניהם. גילה למשה סוד של כלל ישראל, כי הם כולם בעולם של למעלה מן הטבע. בפניהם לא יעמוד הים.

בלמעלה מן הטבע, אין כלל עיכובים ואין כל צורך בתפילה... כי הם למעלה מן הטבע וגם למעלה מן התפילה. כי סוד התפילה הוא רק במהלך הטבע".

כלומר, לא היה צורך בתפילה שתכליתה להוציא לפועל את השגחת ה' למען תפעל על פי דרך הטבע, שכן בני ישראל בעמדם לפני ים סוף היו מונהגים בהנהגה ניסית מיוחדת, שמחמתה – "אין להם אלא ליסע, שאין הים עומד בפניהם".

מדובר אפוא במציאות של "למעלה מן הטבע – אין כל מציאות של ים ואין כלל עיכובים".

בהתאם להבהרה זו בדבר מעמדם המיוחד של בני ישראל לפני בקיעת ים סוף, שניצבו במצב שכולו "למעלה מדרך הטבע" עד שאפילו תפילה היא



2. כך מצינו בדברי חז"ל על הפסוק (בראשית ב, ה) "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ... כי לא המטיר ה' אלוקים על הארץ, ואדם אין לעבוד את האדמה" – ומביא שם רש"י, כי ה' לא המטיר גשם להצמיח את הדשאים בהעדר אדם שיעבוד את האדמה – לפי שאין מי שיכיר בטובתן של גשמים, וכשבא האדם וידע שהגשמים צורך לעולם – התפלל עליהם וירדו, וצמחו האילנות והדשאים. מבהיר הרב ירוחם ליבוביץ: "גשמים הלא הם בטבע העולם. בלי גשמים הלא אין כל צמח. ולזה בא עניין התפילה, שכן הוחקקה כל הבריאה מעיקר יצירתה, שהכל על פתח הקרקע יעמוד, ולא יצמח ולא ינתן כלום עד שיבא האדם – והוא מפתח הקרקע יקחם. ובמה הוא לוקחם, הלא הוא בתפילה".

למותר, נראה לכאורה, כי לא היה במעשהו של נחשון משום התאבדות. במצב שכזה ניתן לבצע צעד נחשוני אף בלא הבטחה אלוקית מפורשת ומסויימת כי הים יבקע מיד לאחר קפיצתו של נחשון וכי הוא יינצל. לא היה במעשהו של נחשון משום ניסיון לסמוך על הנס במסגרת עולם של טבע, שהרי המציאות כולה היא מציאות ניסית מעיקרה, שבה הסדרים – שונים הם. בעולם שכזה – מותר לסמוך לחלוטין על ה' – חוץ לדרך הטבע.

העיקרון האמור בא לידי ביטוי דומה גם בנוגע למן שירד לעם ישראל במדבר, לגביו מצווה התורה (שמות טז, יט): "איש אל יותר ממנו עד בוקר". לכאורה, מה פשרו של ציווי זה? מדוע נצטוו לסמוך על הנס ונאסר עליהם לעשות פעולת השתדלות פשוטה של הותרת מן, חסכון וצבירה ליום המחרת, כדי שלא יחסר בו מזון? מדוע אין מקום לחשש שמא לא ירד מן גם למחרת היום כפי שירד בדרך נס היום?

והתשובה היא, כי אף שבמצב רגיל גם אדם שלבו סמוך ובטוח כי ה' ימציא מזונותיו למחרת – אינו רשאי לסמוך על הנס ולהכניס את עצמו ואת אשתו וילדיו לסכנת רעב, כי בהעדר הבטחה אלוקית מפורשת חייב אדם לדאוג ליום המחר ולהימנע מהסתכנות מרצון³, ואדרבה, קיים איסור לנסות את ה' ולראות האם ייעשה לו נס (דברים ו, טז; ספר המצוות לרמב"ם, מצוות לא תעשה,

3. הרב נבנצל מבהיר כי אם ננסה אנו ליישם עניין זה בחיי המעשה, הרי שיתכן מאוד לומר, שהכל תלוי במדרגתו הרוחנית של כל אחד ואחד. כי כלל גדול הוא בדרכי ההנהגה העליונה, ש"במידה שאדם מודד – בה מודדים לו" (סוטה ח ע"ב). ובגמרא הובאו כמה וכמה דוגמאות לכלל זה, ש"כל המרחם על הבריות" – למשל – "מרחמין עליו מן השמים" (שבת קנא ע"ב), ו"כל המעביר על מידותיו – מעבירין לו על כל פשעיו" (יומא כג ע"א), ורבים כיוצא בזה. ולכן נראה, שגם במידת הביטחון נוהג כלל זה, והסיפור הבא, יבאר במקצת את הכלל שאמרנו: הרב מבריסק, שהה בתחילת מלחמת העולם השנייה בוורשא, לאחר שזו נפלה לידי הגרמנים. אוכל היה קשה להשגה וכל שכן ליהודים – אך היה שם יהודי, שדאג להביא לרב מבריסק לחם בכל יום. כשהגיע התאריך ח' בתשרי, חשב הרב לעצמו, שכיוון שמחר יחול ט' בתשרי, וכידוע, מצווה מן התורה לאכול בערב יום הכיפורים, ומאחר והימים ימי מלחמה ומי יודע מה ילד יום – לכן חסד מן האוכל שהובא בח' בתשרי והשאירו לערב היום הקדוש. למחרת, הביא היהודי לרב את המנה הרגילה, והוסיף, שלכבוד יום הכיפורים רצה להביא גם דגים, אלא שבדיוק נפלה פצצה, והשחיתה את מנת הדגים שהכין. אמר הרב מבריסק: הדבר קרה משום שלא סמכתי דיי על ה', והשארתי אוכל מיום האתמול. ביחס לכך מציין הרב נבנצל כי הנהגה שכזו מתאימה לצדיק במעלתו של הרב מבריסק, אך לא לאדם מן השורה. ואדרבה; אנשים רגילים, חייבים להשאיר אוכל במצב שכזה, כי אין לאדם הבטחה שימצא אוכל למחרת. אמנם לאדם שרמתו הרוחנית גבוהה, יכולה להיות – כפי הבנתו – גם רמת ביטחון גבוהה יותר, וכל הגדול מחברו ראוי לו להרבות בביטחון ולמעט בהשתדלות".

ס"ד) – הרי שכאשר ה' מבטיח מפי נביאו כי ירד מן מחר כפי שירד היום, חייבים לבטוח שכך יהיה. ביחס למציאות ניסית שכזו אין מקום לשום השתדלות ולשום חשש, ואין מקום לחוסר ביטחון כלשהו תוך הותרת מזון מהיום למחר.

לפי עיקרון זה מסביר הרמב"ן (במדבר יג, ב) את חטא שליחת המרגלים. ישראל אמרו בדרך הבאים להילחם, שיש לאסוף נתוני מודיעין, לדעת את הדרכים ולקבל עצה באיזו עיר להלחם תחילה. היתה זו אפוא השתדלות טבעית והגיונית לפני יציאה לקרב. ובכל זאת, מבאר הרמב"ן שהיה זה חטא, שכן מדובר בדור דעה, שראו ישועת ה' תמיד בדרך גם – וממילא היה להם ללכת אחרי הענן בלא לחקור ולדרוש ובלא לחשוש כלל מפני העתיד, שהרי הם רואים עין בעין כי ה' מושיע אותם, בלא היוקקות לדרך הטבע. מה להם אפוא ולמערכי המלחמה הרגילים, שעה שהם מצויים במציאות יוצאת מן הכלל של השגחה ניסית מיוחדת. מיותר היה מבחינתם לבחון ולראות כיצד יש ללחום על פי דרך הטבע וכיצד תתקיים הבטחת ה' כי יגיעו לארץ המובטחת ויכבשו אותה. ומוסיף הרב דסלר בספרו "מכתב מאליהו" (חלק א' עמ' 191), כי כאשר בני ישראל ראו במדבר שה' נוהג בהם בהנהגה ניסית, היה עליהם להשתמש בביטחון לבד ללא השתדלות כלל, שכן דור שחי באופן שכולו למעלה מן הטבע, חש בקיומה של הבטחה אלוקית. ותחושה זו מייתרת את הצורך בהשתדלות טבעית, כאמור.

דבר ה' ביד נביאו אף הוא כמובטח

גדרים מיוחדים אלו של אמונה וביטחון, שחלו על דור המדבר בעקבות ההנהגה הניסית שאותה חוו, חלים כמובן וביתר שאת ביחס לנביא ה'. בהתאם לכך נעיין באמור לגבי אליהו הנביא (מלכים א', יג, כא) כי נטל את בנה המת של האישה הצרפתית אשר בביתה התגורר "ויתמודד (שכב) על הילד שלוש פעמים, ויקרא אל ה' ויאמר ה' אלוקי, תשב נא נפש הילד הזה אל קירבו. וישמע ה' בקול אליהו ותשב נפש הילד על קרבו ויחי". מקשים התוספות במסכת בבא מציעא ודף קיד ע"ב בדיבור המתחיל "אמר ליה" לפי הדעה שאליהו הנביא היה כהן, כיצד היה מותר לו לשכב על הילד המת, הרי לכהן אסור להיטמא למת?

תוספות משיב כי הותר לאליהו לטמא למת מכיוון שהיה בטוח כי במעשה זה יחיה את הילד, וממילא מדובר במעשה של פיקוח נפש.

על הסבר זה של התוספות מקשה הנצי"ב מוולוז'ין: מדוע נזקק התוספות לומר שאלהו היה בטוח שהילד יחיה? הלא גם אם היה רק מסופק בכך, היה מותר לאליהו לשכב על הילד בניסיון להחיותו, שהרי גם ספק פיקוח נפש דוחה את האיסור של טומאת כהן למת?

הרב נבנצל מציין (שם) כי ניתן לכאורה לישוב את הדברים באופן פשוט כדלהלן: לשכב על מת, ולהאמין שפעולה זו תשיב את נפשו – אינה בגדר הצלת נפש, שהרי זו פעולה שעל פי דרך הטבע אין כל סיכוי שתסייע.

על כן, לכהן שאינו נביא ה' כאלהו, אסור לעשות כך בתקווה שאולי המת יחיה. משום כך הבהיר התוספות שהמעשה היה מותר, רק משום שאלהו היה בטוח – בכוח תורתו, או בכוח רוח הקודש שבו – שהמת אכן יקום לתחיה. הוודאות בתוצאה היא זו שאפשרה להגדיר את הפעולה כמעשה של הצלת נפש.

הנה כי כן, דרכי ההשתדלות של נביא שונות לחלוטין מדרכי ההשתדלות של אדם רגיל.

חובת ההשתדלות של אדם רגיל מתייחסת רק למעשה השתדלות שבדרך הטבע יש בו כדי להועיל. לעומת זאת, התנהלותו של הנביא היא לא טבעית, על כן, גם פעולה שעל פי דרך הטבע חסרת כל ממש ואינה בגדר הצלת נפש הותרה לו על אף שהיתה כרוכה באיסור של טומאה למת, שהרי בטוח היה הנביא כי יצליח להחיות את הילד במעשהו, מכוח דרגתו הרוחנית ודבר ה' המפעם בלבו.

מצוות התורה אף היא צריכה לשמש יסוד לביטחון

דוגמא להשתדלות מזיקה כאשר יש ציווי אלוקי מצויה כאמור בפרשת השמיטה. כאשר הקב"ה מצווה לא לעבוד את האדמה בשנה השביעית, חייב האדם לקיים ציווי מפורש זה בלא כל חשבונות ותהיות.

על כן, כאשר מובאת בתורה השאלה (ויקרא כה, כ) "וכי תאמרו מה נאכל

בשנה השביעית? אין הדבר נתפס כתכנון ראוי וכהשתדלות ראויה. אדרבה, גדולי החסידות ראו בשאלה זו כשלעצמה גורם המונע את השפע האלוקי. רק בעקבות שאלה זו ומחמתה, היה צורך בברכה האלוקית המיוחדת לשומרי השביעית, כדי למלא את חסרון השפע שנגרם מכוח השאלה האמורה⁴. אלמלא נשאלה השאלה "מה נאכל?", היה השפע האלוקי קיים בשנת השמיטה, כפי שהוא קיים בשנים רגילות שבהן עובד האדם את הארץ, וזאת גם בלא צורך בברכה מיוחדת מאת ה', שהרי ממילא גם בשנים הרגילות לא עבודת הארץ היא מקור פרנסתו של האדם, אלא השפע האלוקי שאינו תלוי כלל בעבודה זו של האדם. ברכת ה' נדרשת במיוחד בשנת השמיטה עקב התמיהה האסורה של בני ישראל, שהיא פגימה במידה הראויה של בטחון בה', כשיש ציווי אלוקי מפורש שלא לעבד את הקרקע.

בהתכשרות נאותה והרגשה אלוקית נתבעים המלך והעם לבטוח בה' בכל מצב

השתדלות מזיקה באה לידי ביטוי גם בשתי הטענות שהעלו חז"ל על חזקיהו (פסחים נו ע"א):

ראשית, על שקיצץ דלתות ההיכל ושילחן כשוחד למלך אשור, על מנת שהאחרון לא יכבוש את ירושלים⁵;

שנית, על שסתם את מימי מעיין גיחון עליון שבירושלים, במטרה למנוע מים מחייליו של מלך אשור הצר עליו⁶.
לכאורה, טענות אלה קשות להבנה:

4. בדרך זו באר את הדברים הרב אלימלך מליז'נסק בספר "נועם אלימלך" על הפסוק הנ"ל והדברים הובאו בפרק ג' לעיל.

5. מלכים ב' פרק יח, יג-טז: "ובארבע עשרה שנה למלך חזקיהו עלה סנחריב מלך אשור על כל ערי יהודה הבצורות ויתפשם. וישלח חזקיהו מלך יהודה אל מלך אשור לכישה לאמור, חטאתי שוב מעלי - את אשר תיתן עלי אשא. וישם מלך אשור על חזקיהו מלך יהודה שלוש מאות כיכר כסף ושלושים כיכר זהב. ויתן חזקיהו את כל הכסף הנמצא בית ה' ובאוצרות בית המלך. בעת ההיא קצץ חזקיהו את דלתות ההיכל ואת האמנות אשר ציפה חזקיהו מלך יהודה ויתנם למלך אשור".

6. דברי הימים ב', לב, ל: "יחזקיהו סתם את מוצא מימי גיחון העליון ויישרם למטה מערבה לעיר דוד, ויצלח יחזקיהו בכל מעשהו".

וכי אסור למלך לבצע פעולות מדיניות או צבאיות כדי להבטיח את חיי עמו?
האם אין זו חובתו, למנוע אספקה מצבא האויב?!

אילו היתה הוראה מפורשת של הנביא שלא לבצע מעשים אלו – נוחא. אבל, בהיעדר הנחיה מפורשת שכזו, מה פשר הביקורת על המעשים הללו, שכל אדם מן השורה היה מחליט, ואף מחויב, לעשות כמותם?

אלא, נראה כי חזקיהו אינו אדם מן השורה, והיה לו להיות סמוך ובטוח כי פורענות לא תתרחש, וזאת בכוח התורה המפעם בו. במדרש איכה רבה (פרשה ד, טו) ראינו כי חזקיהו הגיע לדרגה נאצלת ונשגבה של בטחון שמכוחה ביקש מה' "אני אין בי כוח לא להרוג ולא לרדוף ולא לאמר שירה, אלא אני ישן על מיטתי ואתה עושה". זאת בין השאר גם לאור דרגתו הרוחנית הנאצלת של עם ישראל בזמנו.

הרב נבנצל מבהיר בהקשר זה, כי גם בהיעדר נבואה מפורשת מפי נביא יכולה ההליכה בדרך ה' להוות יסוד לביטחון בה'.

הגם שבסיס זה לביטחון (להבדיל מנבואה מפורשת) הינו כללי יותר ומקיף פרטים רבים ותרי"ג מצוות, דבר ההופך את האפשרות להעריך במדויק את ישועת ה', לכמעט בלתי אפשרית. מכל מקום, חזקיהו היה חייב לנהוג באופן שונה מכל אדם רגיל, ולבטוח בה' שיגן עליו, שכן מדובר בדור, אשר על פי המתואר בחז"ל (סנהדרין דף צד ע"ב) בדקו מדן ועד באר שבע ולא נמצא ולו עם הארץ אחד, וכל תינוק ותינוקת היו בקיאים אף בהלכות טומאה וטהרה.

ביחס למצב רוחני שכזה קיימת הבטחה אלוקית מפורשת (ויקרא כו, ג-ו) "אם בחוקתי תלכו... ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד והשבתי חיה רעה מן הארץ וחרב לא תעבר בארצכם".

על כן, השתדלות יתירה במצב שבו מבטיח ה' הגנה, כמוה כזלזול בהבטחת ה', ומשום כך לא ראו חז"ל בעין יפה בנסיבות אלה את הצעד מרחיק הלכת של המלך חזקיהו, אשר קיצץ את דלתות ההיכל ומסרם לידי האויב כדי להשקיטו, ועל שסתם את מימי מעיין גיחון עליון שבירושלים.

טענה דומה היתה לנביא חנני כלפי אסא מלך יהודה.

בספר דברי הימים ב' (טז, א-ה) מוצאים אנו כי אסא עמד בפני המצב הבא:
בעשא מלך ישראל כרת ברית עם מלך ארם נגד אסא מלך יהודה. בעקבות

ברית זו יצא בעשא לקרב ואף החל לבנות רמה שתשמש כמצור סביב ממלכת יהודה.

בתגובה, שלח אסא סכום עצום של כסף וזהב מאוצרות בית ה', כשוחד אל מלך ארם, על מנת שיפר את בריתו עם בעשא ולא יסייע בידו.

ואמנם, הארמים הפכו עורם למראה האוצרות, ואף הכו מספר ערי ישראל בגבול הצפון; פעולה, שגרמה לבעשא לנטוש את בניית הרמה, כדי להתפנות ולהגן על גבולו הצפוני.

בעקבות מעשה זה של אסא, נשלח אליו הנביא חנני ובפיו נבואת תוכחה: "בהישענך על מלך ארם ולא נשענת על ה' אלוקיך, על כן, נמלט חיל מלך ארם מידך" (שם, ז).

מבהיר רש"י, כי ארם הציקו מכאן ואילך לישראל עד לגלותם מן הארץ, ואילו אך היה אסא בוטח בה' ולא חושש מהברית הישראלית – ארמית, היה אסא מכה את ארם מכה נמרצת וגם חוסך את הסכום האגדי ששילם לארמים.

יתירה מכך, חז"ל מציינים כי הגזירה לפילוג הממלכה בישראל, נגזרה מלכתחילה לשלושים ושש שנה בלבד, כנגד שלושים ושש השנים בהן חי שלמה עם בת פרעה. שלושים ושש שנים אלו הסתיימו בדיוק כאשר עלה בעשא ללחום באסא, ואילו אך היה אסא בוטח בה', היתה המלוכה כולה חוזרת לבית דוד (רש"י מלכים א', יא, לט בשם סדר עולם רבה).

הרב נבנצל מציין, כי אילו התאחדה ממלכת יהודה וישראל, היה מן הסתם נמנע בכך חורבן הבית. השעה הגדולה הוחמצה אפוא ע"י אסא עקב העדר בטחונו בה' והדבר גרם לחורבן לדורי דורות.

נשאלת השאלה: מדוע מבקרים חז"ל את אסא על אשר נקט בסה"כ באמצעי השתדלות פשוטים ולא סמך על הנס? הרי לכאורה, כך בדיוק צריך היה לנהוג? בתשובה לכך מבהיר הרב נבנצל, כי אילולא היה מדובר באסא, לא היתה כל ביקורת על המעשה. אך אסא חווה הנהגה אלוקית מיוחדת המושתתת על נס. ואכן, הנביא חנני אמר לאסא במפורש, כי הביקורת עליו נובעת מכך, שהפעם חרג מן ההנהגה האלוקית עמו כפי שבאה לידי ביטוי במלחמת אסא בבני כושיים. שם ניצב כנגדו זרח הכושי שבא "בחיל אלף אלפים", ואסא קרא ואמר: "ה! אין עמך לעזור בין רב לאין כוח...?" הן מבחינת ה' אין הבדל בין

צבא רב וחזק לצבא חסר כוח – "עזרנו ה' אלקינו כי עליך נשענו, ובשמך באנו על ההמון הזה". וה' אכן עזר לאסא להביס את הכושים ולהכות בהם מכה ניצחת (דברי הימים ב יד, ת-יד). ולא זו בלבד, אלא שבעקבות הניצחון הגדול חלה התעוררות רוחנית בעם, ובניצוחו של אסא ביערו את העבודה זרה מכל ארץ יהודה, והעם כרת ברית "לדרוש את ה' אלוקי אבותיהם בכל לבבם ובכל נפשם. וישבעו לה' בקול גדול ובתרועה, ובחצוצרות ובשופרות" ושם טו, יב-יד. מלך כזה, לעם כזה – חייב היה לסמוך על ה'!

לעומת הדוגמאות דלעיל, נביא להלן דוגמא מן התנ"ך לפיה כאשר אין הבטחה אלוקית ואין מצב רוחני נשגב המאפשר לאדם לסמוך על הנהגה מיוחדת חוץ לדרך הטבע, הרי שהכלל הוא, כפי שטבע רבי אברהם בן הרמב"ם כי: "כל התולה בטחונו בנסים בלבד ללא התכשרות נאותה, ללא התגלות, ללא הרגשה אלוקית לאמיתיה וללא סיעתא דשמיא, הריהו מתאווה למה שאיננו מתאים לו".

יאשיהו סמך על הבטחת התורה ולא נענה משום שלא היה דורו דומה לו

בהתאם לאמור, נעיין במקרה הבא, שהוא לכאורה ההפך הגמור ממה שמצינו לגבי חזקיהו ולגבי אסא, ואשר בלא הבנת העיקרון האמור, היה נראה כסתירה מוחלטת בין המקורות.

בספר מלכים ב' פרק כג מתוארת דמותו של המלך יאשיהו.

הנביא מקדיש שבעה עשר פסוקים לתיאור הרס הבמות וניתוח האלילים היסודי שביצע יאשיהו המלך, ובסיכום הדברים מציין הנביא את המלך יאשיהו "וכמהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו ככל תורת משה ואחריו לא קם כמוהו".

יתירה מכך, במסכת תענית (דף כב ע"ב) מובא כי כאשר עמד יאשיהו למות, ראה הנביא ירמיהו כי שפתיו של יאשיהו רוחשות. חשש ירמיהו שמא ממלמל יאשיהו אגב צערו דברים שלא ראוי לאומרם, גחן לשמוע מה אמר יאשיהו המלך, ושמע אותו אומר "צדיק הוא ה' כי פיהו מריתי" (פסוק זה שילב אח"כ

7. ממש כלשון דרישת התורה מן האדם: "ואהבת את ה' אלקיך, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים ו, ה).

ירמיהו בקינת איכה, פרק א'. מששמע זאת ירמיהו קרא ואמר על יאשיהו המלך:
 "רוח אפינו משיח ה'" (איכה ד, כ).

והנה, פרק כג בספר מלכים ב' מסתיים באופן טרגי ביותר: "בימיו עלה פרעה נכה מלך מצרים על מלך אשור על נהר פרת וילך המלך יאשיהו לקראתו – ומיתתו במגדו כראתו אתו". הגמרא במסכת תענית שם, אף מציינת כי "עשו כל גופו ככברה" (מסנתו). הכיצד קרה הדבר? מדוע נהרג המלך יאשיהו הצדיק באופן שכזה?

פרוט לדברים מצינו בדברי הימים ב' פרק לה, שם נאמר כי פרעה ביקש לעבוד בישראל לצורך מלחמתו במלך אשור, בלא שהיתה לו כל כוונה ללחום בישראל עצמם. פרעה הבהיר ליאשיהו כי אם לא ילחם בו – לא ישחיתו. יאשיהו סבור היה, כי בדור נעלה כדורו, צריך שתתקיים ההבטחה: "וחרב לא תעבור בארצכם". דהיינו, לא זו בלבד שצבאות אויב לא ילחמו בישראל, אלא שמן הראוי כי גייסות וחיילים לא יעברו כלל דרך ארץ ישראל. על כן, בטח יאשיהו בה' בביטחון גמור שה' יעזרהו להכריע את חיל מצרים וסרב לאפשר לפרעה נכה מלך מצרים לחצות את הארץ בדרכו למלחמה עם מלך אשור.

אולם, כנראה ביטחון זה לא היה לו על מה שיסמוך, ובקרב שהתנהל במגידו, נפל יאשיהו חלל.

מדוע לא היה לו לביטחון זה של יאשיהו המלך על מה שיסמוך?
 הן לגבי חזקיהו המלך ראינו, כי לאור מצבו הרוחני הנשגב של הדור היה מן הדין לסמוך על ההבטחה האלוקית. במה שונים אפוא הדברים לגבי יאשיהו? שאלה זו נשאלת בגמרא במסכת תענית (דף כב ע"ב) והתשובה הניתנת היא:
 "והוא אינו יודע שאין דורו דומה יפה".

ואכן, במלכים ב' פרק כג נאמר "אך לא שב ה' מחרון אפו הגדול, אשר חרה אפו ביהודה על כל הכעסים אשר הכעיסו מנשה. ומבהירים חז"ל, במדרש רבה (איכה פרק א' סימן נ"ג) כי יאשיהו לא היה יודע, שכל דורו עובדי עבודת כוכבים היו – בסתר.

יאשיהו שלח זוג תלמידי חכמים לבער עבודת כוכבים מבתיהם של ישראל, והיו נכנסים ולא מוצאים כלום. כשיצאו השניים, היו בני הבית אומרים להם,

סגרו הדלתות. כשהיו סוגרים הדלתות היה נראה מבפנים הצלם, שהיה חקוק חציו על דלת זו וחציו על דלת זו, והצורה היתה נשלמת כשהדלתיים סגורות זו אל זו. והיו בני הבית מלגלגים על שני היוצאים: מי שבא ותיקן ופירק את הצלם בפתירת הדלת – הוא שב וקלקל והעמיד שוב את צורת הצלם – בסגירת הדלת.

נמצא כי דורו של יאשיהו לא היה ברמה רוחנית נאותה ולא היה זכאי לקיום ההבטחה של "וחרב לא תעבור בארצכם".

מקום שבו יש מקור נבואי סותר צריך להמלך בנביא

אך עדיין נשאלת השאלה: מה חטאו ומה פשעו של יאשיהו, אשר לא ידע מכך? הרי הוא בטח בה' ונהג כראוי לרמה הרוחנית של בני הדור כפי שנחזתה להיות בעיניו? מדוע נגזרה עליו מיתה?

בהקשר זה מצינו בגמרא במסכת תענית שם: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, מפני מה נענש יאשיהו? מפני שהיה לו להימלך בירמיהו ולא נמלך".

והדברים טעונים ביאור, הרי יאשיהו לא ידע כי המציאות שונה מזו שאותה חווה, מדוע אפוא היה עליו לסבור כי יש ספק המחייב אותו להימלך בנביא? המהרש"א משיב על כך כדלהלן:

במדרש רבה ועל איכה שם, נאמר כי דברי פרעה "מה לי ולך מלך יהודה... ואלוהים אמר לבהלני" כוונו לדברי ה' בפי הנביא ירמיהו "כך מקובלני מישעיה רבי וישעיהו יט, ב) "וסכסכתי מצרים במצרים". כלומר, זו אכן מלחמה פנימית של מצרים ואל לו לישראל להתערב בה.

כלומר, פרעה הפנה את יאשיהו לדברי הנביא ישעיהו מהם משמע כי אכן יוכל פרעה לעבור דרך ישראל במלחמתו – שאינה נוגעת לישראל עצמם.

ברם, יאשיהו מצינו לא שמע לדברים, מכיון שהניח כי הקב"ה לא יסייע לפרעה העוסק בעבודה זרה לעבור בארץ ישראל ולהתייצב כנגד עם ישראל הנקי מעבודה זרה. יאשיהו סבר כי דברי הנביא ישעיהו לא נוגעים לעמו במצב המרום שבו הוא מצוי. מתוך סברה מוטעית באשר למצב העם, התעלם יאשיהו מדברי הנביא ישעיהו. וחטאו של יאשיהו היה בכך שלא נמלך בנביא

ירמיהו, כדי לוודא כי אכן רשאי הוא להתעלם מדברי הנביא ישעיהו, וכי אכן טהור הוא העם מעבודה זרה עד כי רשאי הוא לסמוך על הנס ולהתייצב מול מלך מצרים, בניגוד להוראת הנביא ישעיהו.

את טעותו זו של יאשיהו המלך, מביא הרב נבנצל כדוגמא למי שבטח בה' ונכשל כשלון חרוץ, מכיוון שחרג מן הביטחון המותאם לדרגה שבה היה מצוי באותה עת. אכן, בפנינו מלך צדיק מאין כמותו, שנקט בשיטה של ביטחון נשגב בה', ומכוחו התייצב מול צבא מצרים האדיר – אך נכשל, מכיוון שנקט בדרכי ביטחון החורגים מדרגתו הרוחנית של העם – על אף העדרה של הבטחה אלוקית.

הנה כי כן, מעיון במקורות אלו נמצאנו למדים, כי מוטל על האדם להתאים את מידת בטחונו בה' לדרגתו הרוחנית וטיב מעשיו, או לקיומה של הבטחה אלוקית מפורשת.

השתדלות יתירה במצב בו מבטיח ה' הגנה, כמוה כזלזול בהבטחת ה'. על כן, בדרגה רוחנית נאותה תחשב ההשתדלות היתירה לחסרון במידת הביטחון. הוא הדין כאשר יש הבטחה אלוקית מפורשת, או כאשר העם ניצב בדרגה רוחנית אשר לגביה קיימת ההבטחה האלוקית הכללית וויקרא כו, ג-ו) "אם בחוקותי תלכו... ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד והשבתי חיה רעה מן הארץ וחרב לא תעבור בארצכם".

לעומת זאת, בדרגה רוחנית רגילה, מן ההכרח לעשות מעשי השתדלות טבעית ולהישמר מכל סיכון, והעדר השתדלות וזהירות כאמור – לעוון יחשב, שכן הכלל הוא כידוע כי אין סומכים על הנס.

פרק ח

אימתי נוטלים סיכון ומתי "אין סומכין על הנס"

בפרק זה נתמקד בשאלה: אימתי נוטלים סיכון תוך ביטחון בה' ומתי חייב אדם לעשות מעשים של השתדלות טבעית, ואף נאסר עליו לסמוך על הנס. ננסה לנתח את הדברים על פי משנתו הסדורה של רבי אברהם בן הרמב"ם.

"מעשי אבות סימן לבנים". ממעשיו של יעקב עת שהתכוון להתמודד עם סכנה ביטחונית הקרבה ובאה, למדנו להתכוון לכל צרה, ע"י דורון, תפילה ומלחמה. על ההשתדלות הטבעית של יעקב עמדנו לעיל, והיא מובנת בנסיבות העניין. עם זאת, עת שמתבוננים בעולמו הפנימי של יעקב – כיצד התכוון מבחינה נפשית – לקראת ההתמודדות עם עשו, מתעוררות תמיהות חריפות. מיעקב, שהוא מגדולי המאמינים ומאלו שהשיגו מדרגת ביטחון גבוהה בקב"ה בצאתו מחרן¹, היינו מצפים לגלות שלווה פנימית וקור רוח המאפיין אנשים הבטוחים בצדקת דרכם ובישועת ה' כי תבוא. והנה, מוצאים אנו בפרשת וישלח כי לפני ההתמודדות עם עשו יעקב פשוט – פוחד.

יעקב חדל לירא את עשו רק לאחר שהמלאך שנאבק עמו כל הלילה, בישר לו בבוקר את הישועה והנצחון באמרו "כי שרית עם אלוקים ועם אנשים ותוכל" (בראשית לב, כח). אבל, כל עוד שלא היתה ליעקב הבטחה מפורשת על מאבק זה – היה יעקב ירא מעשו אחיו, שנאמר "ויירא יעקב מאד ויצר לו" (בראשית לב, ח). ונשאלת השאלה: הכיצד יתכן אדם המאמין בה' בדרגה גבוהה כל כך – שאינו בוטח בו בשעת צרה, וחלף שלווה פנימית הוא אחוז בפקד?

1. רבי אברהם בן הרמב"ם בספרו "המספיק לעובדי ה'" (כפאיה אלעבדין), בפרק המקיף העוסק ב"ביטחון בה'", מבהיר בהקשר זה "ודיך אם תזכור מה שכתבה התורה אודותי, כיצד הדיר עצמו הנאה מקנייני העולם הזה של יצחק אביו ושל אברהם זקנו ויצא מבאר שבע לחרן במקלו, הולך רגלי, לא בהמה לו לרכב עליה, ולא חבר להשתעוץ עימו ולא חרב להגן בה על עצמו, כמו שנאמר 'כי במקלי עברתי את הירדן הזה' (בראשית לב, יא) הארץ היתה משכבו והאבן כרו".

הרמב"ם – פחדו של יעקב הוא פחיתות המידות

הרמב"ם ב"שמונה פרקים" פרק שביעי, אכן אומר כי "אין מתנאי הנביא שיהיו אצלו כל מעלות המידות עד שלא תפחיתו פחיתות, וכלומר, דרגת הנבואה אינה מותנית בהיותו של הנביא מושלם במידותיו) שהרי... מצינו בשמואל שפחד משאול ושמואל א' ט, ב: "איך אלך ושמע שאול והרגני", וביעקב שפחד מפגישת עשיו ובראשית לב, ח: "ויירא יעקב מאד". כלומר, לדעת הרמב"ם אכן היה זה חסרון במידת הביטחון בה' של יעקב אבינו ושמואל הנביא, אלא שחסרון זה במידות אינו מעכב את הנבואה.

על גישה זו של הרמב"ם ב"שמונה פרקים" הקשה המפרש "חסד לאברהם": "וצריך עיון, והלא כבר הקשו על זה במסכת ברכות ודף ד' ע"א, כתיב 'הנה אנכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך' וכתיב 'ויירא יעקב מאד'? אלא שמא יגרום החטא". ועל שמואל תירצו בגמרא במסכת פסחים ודף ח' ע"ב, "היכא דשכיח היזיקא שאני" וכלומר, שמואל פחד שכן במקום שבו שכח ומצוי הנזק - אין אדם יכול לסמוך על הנסו. מדוע ראה אפוא הרמב"ם בפחידהם של יעקב ושמואל משום חסרון במידת הביטחון בה'? על כך משיב הרב אלחנן וסרמן בספרו "קובץ מאמרים" פרק ג "מאמר על ביטחון" כי קושיית הרמב"ם על יעקב ועל שמואל הנביא אינה נוגעת כלל לשאלתה של הגמרא, מהטעם הבא:

הגאון רבי אליהו מוילנא בביאורו לספר משלי (פרק יד, כו) מבהיר כי יש שני חלקי ביטחון:

א) ביטחון הנובע מהבטחה אלוקית מפורשת ביחס לאירוע מסוים.

ב) ביטחון "רגיל" והנקרא מחסה - מלשון "טוב לחסות בה" שבו שם האדם מבטחו בה' - אף בלא הבטחה אלוקית מפורשת, אלא מכח אמונת האדם כי ה' הוא אב רחום וחנון הרוצה רק בטובתו.

בגמרא שאלו כיצד היה יעקב ירא מעשיו לאחר שהבטיחו ה' הבטחה מפורשת כי יציל אותו. השאלה נגעה אפוא לביטחון הנובע מהבטחת ה', והתמיהה היתה

2. ובלשון הגר"א: "כי יש שני חלקי ביטחון, אחד שהקב"ה מבטיחו לתת לו הון רב... וזה נקרא ביטחון, וחלק הב' הוא שהקב"ה אין מבטיחו אך האדם בעצמו שם בטחונו בה', וזה נקרא חסיון כמו צור חסיו בו, וזהו שכתב "טוב לחסות בה" - בלי הבטחה, מלבטוח בבני אדם שהבטיחו, וזהו שאמר כאן ביראת ה'... כשהקב"ה יבטיחונו הוא מבטח עזו וחזק וגם לבניו שלא הבטיח יהיה להם למחסה שיגן עליהם ה'".

למה ירא יעקב מעשיו וכי לא האמין להבטחת ה' ועל שאלה זו השיבה הגמרא שהיה יעקב ירא שמא גרם החטא – דהיינו שהיה יעקב סבור כי הבטחת ה' ניתנה לו בתנאי שלא יגרום חטא לביטולה³. יעקב חשש על כן, שמא התבטלה ההבטחה מפאת אי קיום התנאי המתלה שלה בדבר העדר חטא.

הרמב"ם לעומת זאת, תמה על יעקב מטעם שונה לגמרי. אמנם מובן כי יעקב חשש שההבטחה המפורשת שקיבל אינה תקפה עוד מחמת אי קיום התנאי הניצב בבסיסה בדבר העדר חטא. אבל, אף בהעדר הבטחה אלוקית מפורשת, מחויב כל אדם לבטוח בה', שהרי חובת הביטחון, במובן של "ביטחון רגיל" ו"מחסה" – קיימת אף בהעדר הבטחה אלוקית מפורשת, ושוררת אצל כל אדם ואדם. משום כך סובר הרמב"ם כי יש לראות בפחדו של יעקב משום חסרון במידת הביטחון בה'.

בדומה לכך, ביחס לשמואל הנביא:

שאלת הגמרא היתה למה היה שמואל ירא ללכת בשליחות ה' להמליך את דוד, והרי התורה הבטיחה כי שלוחי מצוה אינם ניזוקין שנאמר "לא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות את פני ה' אלוקיך שלוש פעמים בשנה" ושמות לה, כדו. מוטל היה אפוא על שמואל לבטוח בכך שלא יארע לו נזק לנוכח ההבטחה של התורה ביחס לשלוחי מצוה.

ועל כך השיבה הגמרא כי אין ההבטחה של התורה מתייחסת למקום שבו שכיח היזק.

לעומת זאת, תמיהתו של הרמב"ם היתה כי מכל מקום היה על שמואל לבטוח בה' – אף בלא ההבטחה של התורה ביחס לשלוחי מצוה. היה עליו לקיים בעצמו-ביטחון בה' במובן של "מחסה" ו"ביטחון רגיל", וביחס לביטחון

3. לעומת זאת ראה מהרש"א ברכות דף ד ע"א ד"ה "שמא": כי ההבטחה ליעקב לא היתה מותנית בתנאי שלא ימעטו זכויותיו. וגם חטא אינו מבטל הבטחה כשיש ריבוי זכויות. אך שני הדברים ביחד: מיעוט הזכויות והחטא עלולים היו בהצטרפם כאחד, להביא לביטול ההבטחה. מדברי המהרש"א נמצא לכאורה, כי יעקב לא היה ירא פן יחרוג אותו עשיו בהזדמנות זו דווקא, שהרי על כך היתה לו הבטחה אלוקית, וביחס לכך לא היה לו לירא גם מחמת ביטחון פשוט בה', המגן אף על החוטא. אבל, יעקב חשש כי ע"י שה' יעשה עימו חסד, יעקב ההבטחה, התוצאה תהא כי יתמעטו זכויותיו, שהרי מי שעושים לו נס – מנכים לו מזכויותיו. ממילא אח"כ – בהזדמנות אחרת – עלול החטא לגרום למותו (בהעדר זכויות שיעמדו כנגדו).

זה בה' לא שייך לומר "שמא יגרום החטא", שהרי ביטחון זה קיים אף ביחס לחוטא, ואפילו רשע הבוטח בה' חסד יסובבנו.

והרב אלחנן וסרמן מוכיח זאת, שהרי אם תאמר כי אין הביטחון בה' חל על מי שיש לו חטא, הרי שלא היה מקום כלל למידת הביטחון, מכיוון ש"אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ). נמצאת למד בהכרת, כי מידת הביטחון נוהגת אף ביחס לחוטא, ואין לומר לגביה "שמא יגרום החטא".

מכיוון שכך תמה הרמב"ם על יעקב ועל שמואל הנביא, הכיצד יראו ולא בטחו בה' – ביטחון פשוט החל על כל אדם ואדם?

הרמב"ן – לא כל המאמין בוטח

שאלות אלו טעונות ביאור גם בדברי הרמב"ן בספרו "אמונה וביטחון"⁴ הכותב כי יעקב לא יכול היה לסמוך על ההבטחה שקיבל בעבר בצאתו לחרן עת שנאמר לו "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך" (בראשית כח, טו), שכן יעקב חשש שהבטחה זו לא תתקיים, שמא גרם החטא, או שמא קיבל כבר שכר על מעשיו הטובים ע"י הנסים שנעשו לו עד לאותה עת⁵. ובהעדר הבטחה מפורשת "לא כל המאמין בוטח". נשאלת השאלה: הכיצד? האם בהעדר הבטחה אלוקית מפורשת אין חובה לבטוח בה'?

אסור לאדם לסכן את עצמו ולסמוך על הנס

במסכת שבת ודף לב ע"א (א) מצינו, כי רב לא עבר על פני גשר רעוע בעת שניצב עליו עכו"ם שמא מתוחה על אותו אדם מידת הדין ואגב כך שיפרעו מאותו אדם בשעת הסכנה, יתמוטט הגשר. לעומת זאת, שמואל לא עבר על הגשר אלא בעת שניצב עליו עכו"ם, שכן אין השטן מתנכל לשתי אומות כאחת. רבי

4. ראה כתבי רמב"ן (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ד), כרך א' עמ' שנג - ספר האמונה והביטחון, פרק ב'.

5. הרמב"ן מוסיף שם הסבר נוסף ביחס למעשי ההשתדלות הטבעית שבהם נקט יעקב, והוא מייסד את המושג של "היה לך (ולאדם) לעזרני" - לפיו נקט יעקב בפעולות השתדלות שונות כדי שלא להטריח את ה' לבצע נס ושינוי סדרי בראשית עבורו. יעקב עשה על כן פעולות שהן בגדר "נוהג שבעולם". ואולם, הסבר זה אינו מיישב - מדוע פחד יעקב מפני עשו?

ינאי בדק את הגשר ואז עבר, בהתאם לשיטתו: "לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושיין לו נס – שמא אין עושים לו נס. ואם עושים לו נס – מנכים לו מזכויותיו"⁶. ומבהיר רבי חנין, כי מקור הדברים באמירתו של יעקב "קטנתי מכל החסדים ומכל האמת" (בראשית לב, יא). כלומר, אסור לאדם לבטוח בעצמו כי ה' יעשה עמו חסד, שמא קטן הוא מלהיות ראוי לכך.

בדומה לכך מצינו במסכת קידושין ודף לט ע"ב, מעשה באב ששלח את בנו לעשות מצווה של שילוח הקן. והנה, על אף שכיבוד אב ואם ושילוח הקן הן שתי מצוות שנאמר בהן "והארכת ימים" – נפל הבן ונהרג. מקשה הגמרא, הרי הכלל הוא כי "שלוחי מצוה אינן ניזוקים לא בהליכתן ולא בחזרתן", הכיצד אם כן נפל הבן ונהרג עת שעסק במצוה? משיבה הגמרא כי הבן עלה לגג בסולם רעוע, ובמקום שיש בו גורם סיכון – לא נאמר הכלל של "שלוחי מצווה אינם ניזוקים", שכן אדרבה, שם חל הכלל לפיו "אין סומכים על הנס". בדרך זו גם מיישבת הגמרא שם גם את פחדו של שמואל הנביא מפני שאול המלך, עת שה' שלח אותו להמליך את דוד⁷. מדוע חשש שמואל הנביא מפני שאול ולא בטח בקב"ה? הכיצד נרתע לעשות את דבר ה' והשיב לו כי הוא מפחד מבן אנוש? אלא שבמקום שבו שכיח הזק חל הכלל לפיו אין סומכים על הנס.

אך אם כן נשאלת השאלה, אימתי באה לידי ביטוי החובה – לבטוח בה'?

נסה אפוא לבחון את השאלה: אימתי יכול אדם להסתפק בביטחונו על אלוקיו ואימתי עליו לחשוש ולירא, להיזהר ולהישמר – מפני סיכונים קיומיים. כמו כן, נבקש לפתוח צוהר לבחינת נקודת האיזון שבין הביטחון בה' לבין חובתו של אדם להשתדל באופן טבעי כדי להימנע מפני סיכונים. הכלל הוא כי האדם מצווה שלא לסמוך על הנס וחז"ל אוסרים על אדם



6. משום כך מצינו במסכת תענית דף כ ע"ב כי רב אדא בר אהבה הקפיד על רב הונא שהלך עימו בכוונה לפנות את יינו מתוך בית רעוע, כדי שזכויותיו של רב אדא יגנו עליו מפני התמוטטות הבית. הבית אכן לא נפל והתרחש נס, אך רב אדא הקפיד שהרי מי שנעשה לו נס – מנכין לו מזכויותיו.

7. בשמואל א' טז, א-ב מצינו "ויאמר ה' אל שמואל עד מתי אתה מתאבל אל שאול... מלא קרנך שמן ולך אשלחך אל ישי בית הלחמי כי ראיתי בבניו לי מלך. ויאמר שמואל, איך אלך ושמע שאול והרגני. ויאמר ה', עגלת בקר תקח בידך ואמרת לזבוח לה' באתי".

להכניס עצמו למצבי סכנה⁸. אפילו בבית המקדש שהיה מקום התרחשותם של ניסים קבועים – נעשו הפעולות על פי דרך הטבע, ולא סמכו על הנס. המקורות בעניין זה רבים⁹ ונציין במיוחד את דברי רש"י במסכת שבת דף כב ע"ב דיבור המתחיל "ובה היה מסיים" המבהיר כי התורה הורתה להדליק את שבעת קני המנורה על אף שהנר השביעי לא כבה – "דלא סמך קרא אניסא" והפסוק עצמו אינו סומך על הנס).

הר"ן מאריך להבהיר בדרשותיו¹⁰ כי מיסודי דתנו שגורל האדם בידי שמים, וככלל אדם מת רק בהגיע שעתו או אם נגזרה עליו מיתה. ברם, ה' קבע חוקים למציאות באופן שיהיו מקומות ומצבי סכנה המסכנים את קיום האדם ובריאותו. הסכנה לאדם נובעת אפוא מרצון ה' שיהיה למצבים אלו כח להזיק ומלבד מה שנגזר על האדם). לכן, אם ה' לא ישגיח על האדם בהשגחה מיוחדת, חוץ לדרך הטבע, ישיגנו הרע הנובע מן החוקים שטבע ה' במציאות. על כן, מחוייב האדם להישמר מפגעי הטבע ואסור לו לסמוך על הנס.

מטעם זה, התורה מצווה (ודברים כב, ח) "כי תבנה בית חדש ושמת מעקה לגגך". וכתב ה"חינוך" במצווה תקמ"ו:

"משרשי המצוה, לפי שעם היות השם ברוך הוא משגיח בפרטי בני אדם ויודע כל מעשיהם וכל אשר יקרה להם טוב או רע בגזרתו ובמצותו לפי זכותן או חיובן, וכענין שאמרו חז"ל [חולין



8. בתלמוד הירושלמי יומא פרק א הלכה ד מובא מקור האיסור לסמוך על הנס מהפסוק (ודברים ו, טז) "לא תנסו את ה' אלוקיכם".

9. כך מציין רבי יום טוב ליפמן הליר בספרו "תוספות יום טוב", בתחילת מסכת דמאי דיבור המתחיל "החומץ שביהודה", כי בריש מסכת יומא מצינו שהתקינו ממלא מקום לכהן גדול שמא יארע לו פסול ביוה"כ, ולא סמכו על האמור במסכת אבות, פרק ה משנה ה "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש... לא אירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים". כמו כן, במסכת שקלים פרק ו משנה ד מצינו כי בסמוך לכבש המזבח היה שולחן משיש ולא מכסף, כדי שלא יסריח בשר הקרבנות, ולא סמכו על הנס המובא במסכת אבות שם כי "לא הסריח בשר הקדש מעולם".

בנוסף, מובא ברש"י על מסכת שבת דף קכד ע"א דיבור המתחיל "משום אעפוש" כי עשו קנים בין מערכות לחם הפנים כדי שלא יתעפש, ולא סמכו על הנס האמור במסכת אבות כי "לא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים". כמו כן מצינו בריש מסכת דמאי כי כאשר היו מביאים נסכים מתנים עימם כי אם יחמיץ היין יחזירו אותו למוכר, ולא סמכו על הנס המובא במסכת פסחים דף מב ע"ב כי היין שהביאו מיהודה לא היה מחמיץ.

10. דרשות הר"ן, דרשה ד' (מהדורת פלדמן) עמ' נה.

ז' ע"ב] 'אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה, אף על פי כן צריך האדם לשמור עצמו מן המקרים הנהוגים בעולם, כי האל ברא עולמו ובנאו על יסודות עמודי הטבע, וגזר שיהיה האש שורפת והמים מכבים הלהבה, וכמו כן יחייב הטבע שאם תיפול אבן גדולה על ראש איש שתדציץ את מוחו, או אם יפול האדם מראש הגג הגבוה לארץ שימות, והוא ברוך הוא חנן גופות בני אדם ויפת באפיו נשמת חיים בעלת דעת לשמור הגוף מכל פגע ונתן שניהם הנפש וגופה בתוך גלגל היסודות והמה ינהגום ויפעלו בס פעולות. ואחר שהאל שיעבד גוף האדם לטבע, כי כן חייבה חכמתו, מצד שהוא בעל חומר, ציודו לשמור מן המקרה, כי הטבע שהוא מסור בידו יעשה פעולתו עליו אם לא ישמר ממנו.

...

ועל כן תצונו התורה לשמור משכנותינו ומקומותינו לבל יקרנו מות בפשיעותינו ולא נסכן נפשותינו על סמך הנס, ואמרו זכרונם לברכה [תורת כהנים אמור פרשתא ח'] שכל הסומך על הנס אין עושין לו נס. ועל הדרך הזה תראה רוב עניני הכתובים בכל מקום, כי גם בהלחם ישראל מלחמת מצוה על פי ה' היו עורכין מלחמתן ומזיינין עצמן ועושין כל ענינם כאלו יסמכו בדרכי הטבע לגמרי, וכן ראוי לעשות לפי הענין שזכרנו, ואשר לא יחלוק על האמת מרוע לב יודה בזה".

הדוגמאות לאיסור שאסרו חז"ל לסמוך על הנס רבות הן מספור, ונציין רק כמה מן הבולטות שבהן הנוגעות להלכה:

במסכת בבא בתרא דף כא ע"א מצינו כי אין מוליכים ילדים מעיר לעיר לשם לימוד תורה, ומבהיר רש"י: "שמא יוזק בדרכים, שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, שנאמר 'פן יקראנו אסון' ובראשית מב, ד, אלא יוכל לכפות את בני אותה עיר להושיב מלמדי תינוקות בעירו".

במסכת פסחים (דף ח ע"ב) פטרו את הבודק חמצו מלבדוק בחור הבית שבינו לבין רשותו של נכרי - שמא יבוא לכלל סכנה.

במסכת פסחים (דף סד ע"ב) נחלקו אב"י ורבא בשאלה האם ננקטו אמצעי זהירות (של נעילת דלתות העזרה) עת שנדחקו הבריות ונקהלו בבית המקדש להקריב קרבן פסח. ונפסקה הלכה כדעת רבא שאין סומכים על הנס¹¹.

רבי חיים חזקיה מדיני מביא בספרו "שדי חמד"¹² בשם "ספר חסידים", כי מוהל אינו מחויב ללכת למקום סכנה כדי למול, על אף המצווה שבדבר, שהרי אם יש סיכון לילד אין מלים אותו – ואם כן כל שכן שהמוהל לא יסתכן לשם כך. ה"שדי חמד"¹³ מביא עוד בשם ספר "טהרת המים" כי אסור לאדם להסתכן וללכת למקום סכנה, אף כדי לקדש שם שמים, שכן אין לסמוך על הנס. ועל אף שהתורה אמרה כי על שלוש עבירות (ועבודה זרה, גילוי ערות ושפיכות דמים) "ייהרג ועל יעבור", היינו רק בדיעבד, אם כבר נקלע למצב זה, מצוה עליו לקדש שם שמים ברבים ולההרג, אבל אסור לאדם להביא עצמו מלכתחילה למצב של סכנה שבו עליו לההרג ולקדש שם שמים¹⁴. ה"שדי חמד" מבהיר כי מטעם זה לא כתבה התורה את המעשה שעשה אברהם באור כשדים, עת שקידש שם שמים ונמסר להריגה בכבשן האש, כדי שאנשים לא יבואו להכניס עצמם למצב זה מרצונם. כמו כן מציין ה"שדי חמד" כי בעת שסרקו את בשרו של רבי עקיבא במסרקות של ברזל, אמר "כל ימי הייתי מצטער על המקרא של זאהבת את ה' בכל נפשך – אפילו נוטלים את נפשך" – מתי יבא לידי ואקיימנו¹⁵.



11. רמב"ם הלכות קרבן פסח פרק א הלכה יא שפסק כי נועלים את דלתות העזרה ולא שמכו על הנס כי הדלתות יינעלו מאליהן.

12. שם מערכת האלף, שיורי הפאה כלל לד.

13. שם כלל יח.

14. בהקשר זה מובאת תמיהה על המובא בספרו של רבנו בחיי אבן פקודה, חובת הלבבות, השער העשירי (שער אהבת ה' יתברך), פרק ו', כי הירא את ה' לא יירא משום דבר זולתו, "כמו שסיפר אחד החסידים שמצא את אחד היראים כשהוא ישן באחד המדבריות. אמר לו, וכי אין אתה מתיירא מן האריה כשאתה ישן במקום כזה? אמר לו, אני מתבייש מפני ריבוני אם יראה אותי שאני מתיירא מזולתי". והדברים תמוהים: הכיצד הכניס עצמו במקום סכנה? ובמה עדיף הוא על יעקב אשר היה ירא מעשו ולא התבייש מקונו שיראה כי היא ירא ממשוהו זולתו?

15. ברכות דף סא ע"ב: "בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך – אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו באחד. יצאה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד."

מדוע הצטער ר' עקיבא ולא יום מאורע שבו יגשים את הציווי הזה? אין זאת אלא שלאדם אסור להסתכן מרצונו – גם לא כדי לקדש שם שמים.

מקורות בהם סמכו על הנס

לעומת זאת, מצינו כי יש מקרים שבהם סמכו אנשים על הנס והסתכנו מרצון. נביא כמה וכמה דוגמאות לכך:

במסכת ברכות (דף לג ע"א) מצינו: "מעשה במקום אחד שהיה ערוד (נחש מסוכן) והיה מזיק את הבריות. באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא. אמר להם: הראו לי את חורו! הראוהו את חורו, נתן עקבו על פי החור, יצא ונשכו – ומת אותו ערוד. נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש. אמר להם: ראו בני, אין ערוד ממית אלא החטא ממית. באותה שעה אמרו: אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא". ונשאלת השאלה: הכיצד הסתכן רבי חנינא בן דוסא וכיצד סמך על הנס?¹⁶

בדומה לכך מצינו במסכת תענית (דף כא ע"א) כי נחום איש גם זו היתה מיטתו מונחת בבית רעוע. בקשו תלמידיו לפנות מיטתו ואחר כך לפנות את הכלים. אמר להם: בני, פנו את הכלים ואחר כך פנו את מיטתי. שמובטח לכם שכל זמן שאני בבית – אין הבית נופל. פינו את הכלים ואחר כך פנו את מיטתו, ונפל הבית". ולכאורה, יש לפנות בראש ובראשונה את האדם המוטל במקום הסכנה. הכיצד זה הסתכן נחום איש גם זו והורה לתלמידיו



16. וראה מהרש"א שם המביא בשם הירושלמי במסכת עבודה זרה כי רבי חנינא בן דוסא עמד בתפילה. כמו כן, ראה ספר החינוך מצוה תקמ"ו המבדיל בהקשר זה בין בני אדם שהטבע שולט בהם עקב חטאייהם לבין אנשי מעלה ויחידי סגולה שה' מסר את הטבע בידם. כך מציין ה"חינוך" כי: "אמנם יהיו קצת מבני אדם אשר המלך חפץ ביקרם לרוב חסידותם ודבקות נפשם בדרכיו ברוך הוא, המה החסידים הגדולים אשר מעולם אנשי השם כמו האבות הגדולים והקדושים והרבה מן הבנים שהיו אחריהם כמו דניאל חנניה מישאל ועזריה ודומיהם, שמסר האל הטבע בידיהם, ובתחלתם היה הטבע אדון עליהם, ובסופן לגודל התעלות נפשם נהפוך הוא שיהיו הם אדונים על הטבע, כאשר ידענו באברהם אבינו שהפילוהו בכבשן האש ולא הוזק, וארבעת החסידים הנזכרים ששמו אותם בתוך כבשן האש היוקדת ושער ראשם לא נחרך. ורוב בני אדם בחטאים לא זכו אל המעלה הגדולה הזאת".

וראה עוד בהקשר זה חיד"א "פתח עיניים" על ברכות דף לג ע"א, "עיון יעקב" וכן "שלמה משנתו" על ברכות דף לג ע"א, ועיון ברמב"ם מורה נבוכים ג' יח; רמב"ן על איוב לו, ז; רבנו בחיי אבן פקודה "חובת הלבבות" שער הביטחון פרק ד', וראה תוספות במסכת כתובות דף ל' ע"א דיבור המתחיל "הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים".

להותיר אותו בבית רעוע ולעסוק בפינוי הכלים? הרי אין מסתכנים ואין סומכים על הנס?¹⁷

במסכת תענית (דף יט ע"ב) מצינו כי כאשר עלו כל ישראל לרגל לירושלים ולא היה להם מים לשתות, הלך נקדימון בן גוריון אצל הגמון אחד, אמר לו: הלווני שתים עשרה מעינות מים לעולי רגלים, ואני אתן לך שתים עשרה מעינות מים. ואם איני נותן לך – הריני נותן לך שתים עשרה ככר כסף. וקבע לו זמן. כיון שהגיע הזמן ולא ירדו גשמים... במנחה שלח לו: שגר לי מים או מעות שיש לי בידך – שלח לו: עדיין יש לי שהות ביום. לגלג עליו אותו הגמון, אמר: כל השנה כולה לא ירדו גשמים, ועכשיו ירדו גשמים? נכנס לבית המרחץ בשמחה. עד שההגמון נכנס בשמחתו לבית המרחץ, נכנס נקדימון לבית המקדש כשהוא עצוב. נתעטף ועמד בתפלה, אמר לפניו: ריבונו של עולם! גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך עשיתי, שיהיו מים מצויים לעולי רגלים. מיד נתקשרו שמים בעבים, וירדו גשמים עד שנתמלאו שתים עשרה מעינות מים והותירו".

אכן, זהו כוחה של תפילה. אבל, מלכתחילה איך לווה נקדימון בן גוריון מעיינות בלי שיהיה לו מהיכן לפרוע?¹⁸ הכיצד סמך על הנס וסיכן את כספו? שמא תאמר כי אין המדובר בסיכון חיים אלא בסיכון כספים, הרי שהשאלה מתעוררת באופן חריף לגבי סיכון חיים בסוגיה הידועה במסכת יבמות דף יב ע"ב, בה מובאת דעת רבי מאיר כי נשים שיש סכנה בעיבורן ישתמשו באמצעי מניעה, ורבנן אמרו כי לא ישתמשו באמצעי מניעה "ומן השמים ירחמו, שנאמר 'שומר פתאים ה' (תהילים קטז, ו). הכיצד זה סומכים על הנס במקום סכנת חיים?

17. ראה "שדי חמד", שם, בו מובאת סוגיה זו וכן דברי הרשב"ם על מסכת בבא בתרא דף קיט ע"ב כי בנות צלופחד לא נישאו עד גיל ארבעים שנה כיוון שחיפשו חתן הגון. על אף שמקובל בידינו כי אישה שלא נישאה עד גיל 40 בדרך כלל אינה יולדת, סמכו בנות צלופחד כי ייעשה להן נס כפי שנעשה ליוכבד אימו של משה. ותמה ה"שדי חמד" כיצד זה סמכו על הנס? ותשובתו היא (בשם ספר "יד דוד") כי בשני המקרים הללו (נחום איש גם זו ובנות צלופחד) אין המדובר באדם המכניס עצמו לכלל סכנה אלא מדובר בהתנהגות פסיבית בבחינת "שב ועל תעשה". נמצא כי לדעת ה"שדי חמד" מותר לסמוך על הנס כאשר אדם לא מכניס עצמו לכלל סכנה אלא נמנע באופן פסיבי מלפעול במהירות הראויה להצלתו.

18. המהרש"א שם שואל שאלה זו ומיישב כי נקדימון בן גוריון סמך על זכות הרבים.

לצורך זיכוי הרבים מותר ליחיד לסמוך על הנס

ה"שדי חמד" מבהיר כי נראה לו לכאורה שמותר לאדם להסתכן – כדי להציל את הרבים שלא יינזקו. כך נהג רבי חנינא בן דוסא כדי להציל את הציבור מפני הערוד, כך עשה נחום איש גם זו כדי להציל את תלמידיו מפני המפולת וכך עשה נקדימון בן גוריון כדי להשיג מים לעולי רגלים¹⁹. במקרה שבו ניצבת מולנו מטרה ציבורית כוללת, הרי שהערכים האישיים של התרחקות מכל סכנה מקבלים היבט אחר.

אין לסכן את הרבים אף בספק בסבירות נמוכה ביותר

מעניינת בהקשר זה פסיקה הלכתית של הרב שלמה זלמן אוירבך²⁰, בנוגע לחייל ששירת בחיל המודיעין, שם הצליחו לעלות על רשת תקשורת של מדינה עוינת ולפענח את הצופן שלה, ותפקידו של החייל היה לעסוק בפענוח הצופן באמצעות מחשב, לרבות בשבת. טענתו של החייל בפני מפקדיו היתה, שבשבת ברצונו לפענח רק חלק מהשדרים, אלו שלגביהם קיימת סבירות גבוהה שהם נוגעים לישראל, אבל שדר שהסבירות שהוא קשור לישראל נמוכה, ברצונו להניח ולפענחו במוצאי שבת. מפקדיו טענו כי הם סומכים על שיקול דעתו רק כשהוא מבוסס על מידע עובדתי, דהיינו לאחר שפענח את כל השדרים באופן מלא. לכן, הם חייבו אותו לפענח הכל, ולהעביר למפקדיו רק מה שחיוני. החייל פנה לרב אוירבך, אשר פסק לו כי מפקדיו צודקים וכי כל עוד קיימת אפילו סבירות נמוכה ביותר הרי הוא חייב לפענח את כל השדרים. זאת מחמת הנימוק הבא:



19. הדברים אינם מיישבים לכאורה את דעת חכמים במסכת יבמות דף יב ע"ב, כי "מן השמים ירחמו", שהרי שם לא מדובר בהצלת הרבים מפני סכנה אלא באשה המסכנת את עצמה בכך שאינה נוטלת אמצעי מניעה. ואולם, ביחס לסוגיה זו מביא ה"שדי חמד" מספר הסברים. כך למשל הרב יעקב עטלינגר בשו"ת בניין ציון סימן קלז משיב על שאלה זו, כי כאשר יש חשש לפיקוח נפש נדחית מפניו כל התורה שנאמר "וחי בהם", אבל כאשר כעת אין בפנינו שום סכנת חיים, והחשש הוא רק מפני סכנה שתיווצר בעתיד, הרי שהולכים אחר הרוב וסומכים על הקב"ה שיציל מכל צרה. בשו"ת "צמח צדק" החדש, אבן העזר סימן פ"ט כתב ליישב כי רק כאשר החשש מפני הסכנה הוא רחוק מאוד, הרי שאומרים אנו "שומר פתאים ה'" והתירו לסמוך על הנס.

20. הדברים מובאים ע"י הרב משה מרדכי פרבשטיין, במאמרו "גדרי ספק פיקוח נפש – חילול שבת לכל צרכי חולה מסוכן", אסיא נ"ג נ"ד (כרך י"ד, א-ב), אלול תשנ"ד, עמ' 87, בע"מ 100.

אכן, מבחינה הלכתית אין כל הבדל בין פיקוח נפש של יחיד לפיקוח נפש של רבים, שהרי כל המציל נפש אחת מישראל כאילו הציל עולם ומלואו. אבל, יש בכל זאת הבדל בין רמת הסיכון שניתן לקחת לגבי יחיד לבין פיקוח נפש של הרבים.

למשל: אנשים אינם נרתעים מנסיעה בין עירונית על אף שיש בה סיכון מסוים לתאונה – נניח של אחד ל-10,000. אבל אין ספק שראש מדינה שייטול סיכון של אחד ל-10,000 על חייהם של כל בני מדינתו, ייחשב לבלתי אחראי למעשיו. זאת מכיון שביחס לציבור בכללותו – אף דרגת סיכון רחוקה זו נחשבת לסיכון שאסור לקחת אותו. על כן, כשמדובר בביטחון המדינה, חייב החייל לפענח את כל השדרים, גם אם הסיכוי לפיקוח נפש הוא רחוק. לגבי ציבור – שיקולי ההסתכנות שונים הם.

לעומת זאת, בהעדר צורך למנוע סיכון מן הציבור בכללותו, ובכל הנוגע לחיי הפרט עצמו, יכול הוא לקחת על עצמו סיכון ברמת סבירות נמוכה מאד, ולכן מותר לאדם לנסוע ברכב. אבל ככלל הלכה פסוקה היא, כי אסור לאדם לסכן את חייו ובריאותו ועליו להתרחק מכל גורם של סיכון. ואדרבה, חובתו של הציבור למנוע אדם מפני סיכון חייו שלו.

כך פוסק הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק יא: "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות, וכל העובר עליהן ואומר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך, או איני מקפיד על כך, מכין אותו מכת מרדות". בדומה לכך נפסק ע"י הרמ"א (ובהגהה על שולחן ערוך יורה דעה סימן קטז, ה):

"וכן יזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה, כי סכנתא חמירא מאיסורא ויש לחוש יותר לספק סכנה מלספק איסור... עוד כתבו²¹ שיש לברוח מן העיר כשדָּבָר בעיר, ויש לצאת מן העיר בתחילת הדָּבָר, ולא בסופו (תשובת מהרי"ל סי' ל"ה מ"א).
... ואסור לסמוך על נס או לסכן נפשו בכל כיוצא בזה".

הסבר זה מגדיר אפוא אימתי מותר לאדם להסתכן ואימתי מחויב הוא לחשוש מפני כל סכנה. בהתאם להסבר זה מובן לחלוטין מדוע התכונן יעקב לקראת הסכנה בכל דרך אפשרית, שהרי אין סומכים על הנס. מעשי הכנה נחוצים

21. כוונתו לדברי הקדמונים: אבודרהם ומרדכי סוף פרק כל שעה, רוקח סימן ערה ומהרי"ל.

וחיוניים הם. אבל במישור הרגשי – עדיין צריך ביאור מדוע פחד יעקב ולא בטח בה'²².

דרגות הביטחון בשיטת ר' אברהם בן הרמב"ם

הדברים מתיישים היטב לאור ההסבר השיטתי והמקיף שהבאנו לעיל מספרו של רבי אברהם בן הרמב"ם "המספיק לעובדי ה'" הפורש משנה סדורה בסוגיה זו, ומבחין בין הדרגות השונות של אמונה וביטחון בקב"ה.

א) הדרגה האחת, היא דרגת הנביאים הסומכים באופן מלא ומוחלט על נס שמימי שיארע להם, על פי הבטחה מפורשת או הרגשתם ברוח הקודש, תוך התערטלות מכל האמצעים הגשמיים הרגילים. כך למשל: יהונתן ונערו התייצבו כנגד מחנה פלשתים – לבדם²³;

דוד בהיותו נער התייצב מול גלית הענק – ובטח בה' כי יושיעו באומרו: "לא בחרב ובחנית יושיע ה' – כי לה' המלחמה"²⁴.

דוד אף הסיר את השריון המגן עליו בצאתו למלחמה עם גלית, מפאת בטחונו בנס, באומרו "כי לא ניסיתי"²⁵ – מבאר יונתן בן עוזיאל – אין בכלי המלחמה כדי לחולל את הנס ("ארי לית בהון מתעבד ניסא"), ורש"י אומר "אין שבחו של נס בכך" – כלומר, אם ילך עם שריון לא יהא הנס ניכר.

22. בכל הנוגע ליעקב יש מקום לסברה כי פיקוח הנפש שלו אינו בגדר פיקוח נפש של יחיד, אלא מוגדר כפיקוח נפש של רבים, שהרי אילו באה כליה עליו ועל י"ב בניו, הייתה באה כליה חלילה על כלל ישראל.

23. בספר שמואל א פרק יד מצינו: "וייה היום ויאמר יונתן בן שאול אל הנער נושא כליו לכה ונעברה אל מצב פלשתים אשר מעבר הלז ולאביו לא הגיד... ויאמר יונתן אל הנער נושא כליו לכה ונעברה אל מצב הערלים האלה אולי יעשה ה' לנו כי אין לה' מעצור להושיע ברב או במעט".

24. שמואל א פרק יז: "ויאמר דוד אל הפלשתי אתה בא אלי בחרב ובחנית ובכידון ואנוכי בא אליך בשם ה' צבאות אלוקי מערכות ישראל אשר חרפת... וידעו כל הקהל הזה כי לא בחרב ובחנית יושיע ה' כי לה' המלחמה ונתן אתכם בידנו".

25. שמואל א יז, לט: "וילבש שאול את דוד מדיו ונתן קובע נחושת על ראשו וילבש אותו שריון. ויחגור דוד את חרבו מעל למדיו ויואל ללכת כי לא ניסה. ויאמר דוד אל שאול לא אוכל ללכת באלה כי לא ניסיתי ויסירם דוד מעליו".

אליהו הלך למדבר בלא מזון, כאשר העורבים הם המביאים לו את לחמו²⁶. אלישע הורה לאשה הצרפתית ליצוק שמן אל כלים שיביאו לה, כשהוא סמוך ובטוח כי יתרחש נס גלוי, כך שכל הכלים ימלאו מאסוך השמן האחד שבידי האשה.²⁷

דרגה רוחנית זו היא נעלה ונדירה. "ביטחון ישר ושלם כזה יכול להיגרם ע"י רוח הקודש או ע"י הבטחת ה' יתעלה לנביאו בדרך ההתגלות". ביטחון זה של הנביא אינו מובן מאליו, על אף שמקורו בהבטחה אלוהית מפורשת, והוא נזקק לזכותו של הנביא, כמו שנאמר לגבי אברהם אבינו "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה" (בראשית טו, ו). דרגה זו מצויה רק אצל חלק מן הנביאים. "לא כל הנביאים יכולים לצפות להשגתה, וגם הנביא שהשיגה לזמן מה אינו יכול לצפות כי תעשה לו קבע".

דרגה זו אף שאינה מצויה בינינו נלמדת על ידינו – כדי שנדע כי אין טבע – אלא הכל בא מאיתו יתברך ולא ייבצר מה' דבר²⁸.



26. במלכים א' פרק יז, נאמר ביחס לאליהו הנביא: "ויהי דבר ה' אליו לאמור... מהנחל תשתה ואת העורבים צייתי לכלכלך שם. וילך ויעש כדבר ה'... והעורבים מביאים לו לחם ובשר בבוקר ולחם ובשר בערב ומן הנחל ישתה".

27. מלכים ב' פרק ד, א-ו: "ואשה אחת מנשי בני הנביאים צעקה אל אלישע לאמור: עבדך אישי מת ואתה ידעת כי עבדך היה ירא את ה'. והנושה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים. ויאמר אליה אלישע, מה אעשה לך, הגידי לי מה יש לך בבית. ותאמר אין לשפחתך כל בבית כי אם אסוך שמן. ויאמר לךי שאלו לך כלים מן החוץ מאת כל שכניך, כלים ריקים אל תמעיטי. ובאת וסגרת הדלת בעדך ובעד בניך. ויצקת על כל הכלים האלה והמלא תסיעי. ותלך מאיתו ותסגור הדלת בעדה ובעד בניה. הם מגישים אליה והיא מוצקת. ויהי כמלאת הכלים ותאמר אל בנה הגישה אלי עוד כלי ויאמר אליה אין עוד כלי ויעמוד השמן".

28. וראה בהקשר זה רמב"ן שמות פרק יג, טז: "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כלה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבנו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריחנו ענשו, הכל בגזרת עליון כאשר הזכרתי כבר (בראשית יז א, ולעיל ה, ב). ויתפרסמו הנסים הנסתרים בענין הרבים כאשר יבא ביעודי התורה בענין הברכות והקללות, כמו שאמר הכתוב (דברים כט, כג-כד) ואמרו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת, ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלהי אבותם, שיתפרסם הדבר לכל האומות שהוא מאת ה' בעונשם. ואמר בקיום וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך".

יפים הם בהקשר זה גם דבריו של הרב לוי יצחק מברדיטשב, בספרו "קדושת לוי" (פרשת שלח על הפסוק "נורא תהלות"): "צריך האדם הנצרך אל הנס מהבורא ב"ה לקבוע במחשבתו שאין זה בדרך נס רק בחפץ הבורא תלוי הכל, שהוא בעל היכולת ורב העליה, קטן וגדול

על כן, אדם שאינו מצוי בדרגה זו של ביטחון בה' ואינו סומך על הנס, אינו בגדר מי שזנח את הביטחון. אדרבה, כל התולה תקותו בנסים בלבד, בלא הרגשה אלוקית שכזו, "הריהו מתאוה למה שאינו מתאים לו וחוטא בחוצפה, המביאה לידי חילול ה' ואין ספק שיבוא על עונשו"²⁹.

ב) הדרגה השניה היא דרגת כלל בני האדם, לפיה יש לשלב בין התפילה והביטחון בה', לבין ההשתדלות במעשים הטבעיים (דורון ומלחמה). האדם חייב מצד אחד לחשוש מפני סכנה ולהימנע מכל סיכון, שכן אין לסמוך על הנס. ומצד שני עליו לדעת כי לא כוחו ועוצם ידו הם המצילים אותו מן הסכנה ובצד הכנותיו למלחמה עליו להתכונן גם לתפילה³⁰. חייב אדם לזרוע בשעת זריעה ולקצור בשעת הקציר, ויעשה כל מעשה טבעי דרוש ומועיל, אלא שיהיו עיניו נשואות לה' בידועו כי לא המעשים הטבעיים שעשה הם המביאים לתוצאה המיוחלת, אלא רצון ה' הוא הגורם הבלעדי לכך, שהרי יש ואדם זורע בלא שיצמח פרי ויש והוא זורע וקוצר מאה שערים. גזרת ה' יתברך היא החורצת גורלו של כל אחד ואחד ולא כישירונו ומעשיו. ובלשון החכם באדם "לא לקלים המרוץ ולא לגיבורים המלחמה וגם לא לחכמים לחם וגם לא לנבונים עושר וגם לא ליודעים חן כי עת ופגע יקרה את כולם" (קהלת ט, יא)³¹.

אצלו שווים, ואם כך מחזיק בטחונו ואמונתו בה', כשהוא נצרך לשום דבר, יהיה מה שיהיה - אזי עושים לו ומסייעים לו, רק שצריך הבעל נס שלא יהיה מכיר בניסו, ולא יחשוב בדעתו זה לנס בשינוי טבע, רק שהוא דרך הטבע שהקב"ה יכול לעשות נס, כי מי שהוא חכם אין בעיניו הפרש כלל בין מי שאמר לשמן וידלק או יאמר לחומץ וידלק, ואצל ה' כל הנסים הם פשוטים אצלו, ואם כן אין זה טרחה כלל לה' יתברך לעשות נס".

29. ביחס לדרגה זו ראוי לעיין גם בדברי המהר"ל, בספרו "גבורת ה'" על הגדה של פסח, ביחס לפסוק בהלל "יקר בעיני ה' המוותה לחסידיו", המבהיר: "הצדיקים אינם דוחים הטבע כי הטבע ראוי להנהגת העולם, והיא הנהגה של אמת. והצדיקים - במה שהם צדיקים - חפצים באמת ואינם חפצים שיצא העולם חוץ מסדר האמת. אבל, אצל ה' יתברך שהוא עושה עימהם ניסים הוא קשה, ואם לא היה שהצדיק אינו חפץ בשינוי הסדר שהמיתה ראוי לפי סדר המציאות - היה השם יתברך מחדש עימהם נפלאות, שלא להמית הצדיק. אבל, מפני שהצדיק חפץ באמת - לכך המיתה באה. והבן זה".

30. משום כך, מי שנוטל תרופה אומר "יהי רצון שיהא זה לרפואה", וההולך למוד את גורנו אומר "יהי רצון שתשלח ברכה במעשה ידי" (ברכות דף ס' עמוד א), שהרי גזירת הבורא היא הקובעת שתרופה זו תועיל.

31. הנפקות המעשית מאמונה זו היא כאמור בכך, שאדם היודע ומכיר בפנימיותו כי מה' בא לו הכל, לא יהא להוט מדי אחר מעשים של השתדלות טבעית, ולא יקדיש להם את כל

בהתאם לכך מבהיר רבי אברהם בן הרמב"ם את התנהגותם של גדולי המאמינים בשעת סכנה.

אברהם אבינו, ירד למצרים מפני הרעב ואף נשמר פן יראו המצרים את אשתו ויהרגוהו על דבר אשתו (בראשית יב, י).

שמואל הנביא ביקש עצה כיצד יוכל להמליך את דוד המלך בלא לסכן את חייו. זאת מכיון שאין לאדם לבטוח בנס כי יתרחש – כל עוד שלא קיבל הבטחה מפורשת כי כך יהא.

בדומה לכך, מבהיר רבי אברהם בן הרמב"ם את הלך רוחו של אליהו הנביא שנשמר מפני איזבל – ומלכים א, יט, ג. הכיצד לא בטח בה? אלא שעד שלא תבוא התגלות אלוקית ותבטיח זאת – אין הביטחון בה' מאפשר לסמוך על הנס.

בהתאם לשיטה סדורה וברורה זו של רבי אברהם בן הרמב"ם ברור מדוע נשמר יעקב מאלימות לבן והערים לברוח מפניו³². כמו כן, בהתאם לכך, מובן לחלוטין מדוע לא סמך יעקב על שום נס ונתיירא מעשו אחיו, שהרי חשש שמא יגרום החטא – משמע כי לא הייתה בידו הבטחה אלוקית תקפה ומפורשת³³ המתייחסת גם למצבו זה. בהעדרה של הבטחה אלוקית כאמור, אין מקום לסמוך על הנס והיה עליו לנקוט במעשים של השתדלות טבעית המשולבות בידיעה כי הכל מאת ה' – שילוב המתבטא בפעולות של: דורון, תפילה ומלחמה.

מעניין, אלא כדברי חז"ל "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה" (אבות פרק ד משנה י). בהתאם להשקפה זו, הגורסת כי לא מעשי האדם הם הגורמים לתוצאות המיוחלות, אלא הסיעתא דשמיא (עזרת שמים – רצון ה') היא המביאה לתוצאות, מובן כי ההשתדלות שעושה האדם היא רק בבחינת פירעון החוב שחייב אדם לפרוע כתוצאה מן הגזירה של "בזיעת אפיך תאכל לחם", וממילא אין כל הגיון וטעם להרבות בהשתדלות ודי לו לאדם כי יעשה מעשה שיש בו כדי לצאת ידי חובה. הא ותו לא.

כמו כן, נפשו של אדם זה גם תהא רגועה יותר והוא לא ילקה בחרדה מפני העתיד גם בעתות קשות, שהרי הכל נקבע ע"י ההשגחה העליונה, "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה". אבל, השתדלות טבעית, צריך לעשות ומסיכונים יש להישמר.

32. בתשובה לשאלת לבן את יעקב "למה נחבאת לברוח", השיב יעקב לאמור "כי יראתי, כי אמרתי פן תגזול את בנותיך מעמי" (בראשית לא, כז).

33. וראה ביאורו של אליהו כי טוב, תחילת פר' וישלח "יכול היה למלאות לבו ביטחון גמור בה' ואז היה עשו בעל כרחו מהלך לדרכו. ברם רצה יעקב לכבוש לבניו גם דרך מלחמה עם אויביהם, שכן ידע שדורות בניו לא תמיד יהיו מסוגלים כמוהו לשים מבטחם רק בה' לבדו ובכל לבב ואז יזדקקו גם למלחמה".

ביאור פחדו של יעקב אבינו

הסברו של רבי אברהם בן הרמב"ם, מתווה אפוא משנה סדורה המבארת את המקורות הרבים, ומשלבת ביניהם, ובהתאם לדבריו ניתן להבין גם את קו הגבול בין ביטחון בה' לבין השתדלות טבעית והימנעות מכל סכנה, בבחינת "אין סומכים על הנס". ברם, נותרה לכאורה כהווייתה השאלה: על שום מה היה יעקב ירא, והיכן היא ההכנה הנפשית של יעקב לקראת התמודדותו עם עשוי? אכן, דבר אינו מבוטח לו כי יינצל, שהרי בלא הבטחה אלוקית מפורשת – ייתכן כי נגזרה עליו גזירה קשה. אבל, אם זהו רצון ה' ומוטל על האדם להאמין כי כל אשר גזרה ההשגחה העליונה נעשה לטובת האדם, מדוע היה יעקב ירא?

א) הרמב"ם בשמונה פרקים מסיק כאמור, כי אכן היה זה חסרון במידת הביטחון. הרמב"ם מביא על כן יראה זאת כדוגמא לכך, שגם הנביאים אינם בהכרח מושלמים במידות.

ב) הסבר אחר מקובל הוא, כי יעקב לא היה שרוי במצב של פחד מפני אובדן פיס, אלא חשש מפני אובדן רוחני. דרגה זו קיימת דווקא אצל אדם גדול כיעקב, שדבר ה' יקר ללבו – שהרי היה זה מאבק בין שני עולמות: עולם של "תרי"ג מצוות שמרתי" ושל "איש תם יושב אוהלים" – לבין עולם של "איש ציד איש שדה". במאבק נורא זה על גודל העולם חשש יעקב להפסיד, שכן משמעו של הפסד – הוא אובדן של עולם רוחני שלם. על כן, היה יעקב ירא שמא יגרום החטא – שמא יגבר עולמו של חטא!

ג) רבנו יונה על משלי דן אף הוא בשאלה איך מתיישבת האמונה הגמורה מצד אחד עם פחד הצדיקים יעקב ושמואל מאידך גיסא? ובכלל הוא תמה, הרי נאמר "אשרי אדם מפחד תמיד" (משלי כה, יד), ומאידך גיסא נאמר "חרדת אדם יתן מוקש" (שם כט, כה)? ותשובתו של רבנו יונה היא, כי יעקב לא חרד מפני עשוי אלא היתה זו חרדה מפני החטא. כלומר, חרדה מפני מצב רוחני בלתי ראוי ופניה דחופה לתקנו – כדרך להתמודד עם הצרה הפיסית המתרגשת עליו. כלומר, דרך הילוכו של יעקב היתה דרך של תשובה, ואדרבה, כאשר אדם ירא מפני החטא ושב אל קונו – מתחזק בטחונו בה'. "ואחרי אשר יבטח ויקווה אל ה' וכל אשר יפחד הוא – מן העוון, תחזק התקווה אל ליבו".

לעומת זאת, הפסוק של "חרדת אדם יתן מוקש" – מתייחס לאדם שאינו חרד מאלוקיו, אלא חרד מן האדם. חרדה זו מן האדם היא חטא "ומגברת הצרה עליו, ובוטח בה' ישוגב מן הצרה – בשכר הביטחון, והוא שנאמר 'מי את ותיראי מאנוש ימות' – כי זה משפלות הנפש, והירא מן האדם שוכח את ה'".

במידת הדין אין מקום לביטחון

הסבר נוסף ומרהיב, מצוי בהקשר זה בספרו של הרב אלחנן וסרמן, "קובץ מאמרים", חלק ג', וכדלהלן:

בגמרא במסכת מנחות (וכט ע"ב) מצינו כי כאשר עלה משה למרום, הראה לו הקב"ה בנבואה את רבי עקיבא הדורש תילי תילים של הלכות מכל אות ואות. אמר משה לקב"ה: "ריבונו של עולם, הראיתני תורתו, הראני שכרו". הראה לו ה' כיצד הרומאים סורקים את בשרו של רבי עקיבא במסרקות של ברזל. אמר משה: "ריבונו של עולם, זו תורה וזו שכרה?" השיב לו ה': "שתוק, כך עלה במחשבה לפני". תשובה זו סתומה לכאורה. אולם, הרב ישעיה הלוי הורביץ בספרו "שני לוחות הברית" (של"ה) באר את המונח "כך עלה במחשבה לפני" באופן הבא:

ברש"י על הפסוק (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" מבואר כי נאמר: "ברא אלקים" (שזו מידת הדין) ולא נאמר ברא ה' (מידת הרחמים) לפי שבתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין, ראה ה' שאין העולם מתקיים, הקדים מידת רחמים ושיתפה למידת הדין, וזהו שכתוב (בראשית ב, ד) "ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים". המונח "כך עלה במחשבה לפני" מתייחס אפוא למידת הדין, שהיא המחשבה הראשונית של בריאת העולם.

מדוע עלה בתחילה במחשבה לפני ה' לברוא את העולם במידת הדין? מסביר השל"ה כי לפני בריאתו של אדם וירידתו נשמתו לעולם הזה היתה נשמתו זו גנוזה בגנוי מרומים ומתענגת מזיו השכינה. מדוע נברא אפוא האדם, והולבשה נפשו במעטה גשמי שעומו היא נשלחת לעולם הזה? אלא שהטוב שמקבלת הנשמה בעולם העליון, הוא בגדר "נהמא דכיסופא" – כלומר לחם חסד הניתן לאדם בלא שעמל כדי להרוויח אותו. ואדם בוש לקבל מתנת חנם. טוב לו

כי יאכל לחם שהרוויח בדין. על כן, הושם האדם בעולם הזה, וניתן לו יצר רע – הלא הם תאוותיו הגשמיות, הנובעות מן הלבוש הגשמי שבו עוטרה נפשו. ואם מתגבר האדם על היצר ונפשו דבקה בה' למרות לבושה הגשמי, הרי שהיא שבה ליהנות מזיו השכינה – בדין ובלא שעליה לחוש בושה של מי שעשו עימו חסד כשנתנו לו מתת.

ומכיון שתכלית הבריאה היא להרוויח בדין את השכר שנותן ה' לדבק בדרכיו, מובן מאליו כי ה"מחשבה תחילה" שבה נברא העולם היא – מידת הדין, שהרי אם ינהג ה' עימנו במידת הרחמים, יהא שוב השכר הניתן לאדם בגדר לחם חסד ו"נהמא דכיסופא" – ומה תועלת כלל בבריאת העולם?

ברם, ראה הקב"ה כי אם ינהג אך ורק על פי מידת הדין – אין העולם מתקיים כלל, שהרי "אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ), ואם ימצה ה' את עומק הדין אין מי שיצדק לפניו בדין. על כן, ריכך ה' את מידת הדין ושיתף עימה את מידת הרחמים, כדי שיוכל העולם להתקיים.

ברם, זוהי המידה הכללית שבה נוהג הקב"ה עם כלל בריותיו. אבל, עם הצדיקים מדקדק ה' כחוט השערה וממצה עימם את הדין, שהרי הם מסוגלים לעמוד בדרגה גבוהה ומזוככת יותר, וראוי כי יאכלו לחם שהרוויחו ביושר ולא לחם חסד. על כן, השיב הקב"ה למשה "כך עלה במחשבה לפני" – כלומר, שלגבי רבי עקיבא נוהג ה' במידת הדין המוחלטת והגמורה, התואמת למחשבה הראשונה שעמדה בבסיס בריאת העולם. על כן, אין לתמוה "זו תורה וזו שכרה" שהרי מיצוי עומק הדין רק מגביר את השכר השמימי ועושה אותו לשכר שהאדם הרוויח בדין ולא רק בחסד.

בהתאם להסבר מרהיב זה של השלי"ה ובהתאם לעקרון כי "אם הראשונים כמלאכים אנו כבני אדם" (שבת, קיב, ע"ב) מבהיר הרב אלחנן וסרמן כי יעקב אבינו ושמואל הנביא, שקדמו בהרבה לרבי עקיבא וחבריו, מצויים בוודאי בדרגה גבוהה מהם, שבה שוררת מידת הדין בלא שיתוף של מידת הרחמים.

"אם כן לא שייך אצלם מידת הביטחון, כי מידה זו אין לה מקום כלל אילו התנהג העולם במידת הדין גמורה, וביטחון אינו שייך אלא שיבטח ברחמי ה' יתברך, ככתוב 'בחסד ה' בטחתי' – אם כן, לא היה ליעקב לבטוח בחסד

ה' אלא במה שהבטיח לו ה' בפירוש, ועל זה היה ירא שמא הבטחה זו היתה מותנית בהעדר חטא – ושמא יגרום החטא".

דברים אלה של הרב וסרמן תואמים לחלוטין להסבר שהבאנו בפרק ו' לעיל, לפיו מידת הביטחון תלויה כל כולה במבטחו של האדם בחסד ה' ובהיותו רחום וחנון גם כלפי האדם לאחר שחטא. לעיל הבאנו את שיטת ה"חזון איש" לפיה חובת הביטחון המוטלת על האדם היא להאמין כי גם אם נגרס לו צער רב הרי שכל הקורה עימו נעשה ע"י הקב"ה, ומכוון תמיד לטובתו, על פי חשבון שמימי כולל. אך בהעדר הבטחה אלוקית מפורשת ביחס לתוצאותיו של מקרה מסוים, אין לאדם בסיס ויסוד לבטוח כי ייטב גורלו וכי משאלה מסוימת שהוא מייחל לה היא שתתגשם, שכן בהחלט יכול להיות, כי הקב"ה יגזור עליו לעמוד בימים של צער ומכאוב. ניצבנו על כן בפני קושי במישור של תחושת הביטחון, שכן לכאורה בהתאם לשיטה זו נמצא, כי אדם הניצב לפני אירוע גורלי, לא יוכל לצעוד לקראת העתיד בלב בוטח ובנפש רגועה ולא יוכל לבטוח כי ייטב לו, שהרי יתכן כי יגזור עליו, לטובתו הוא, סבל ומכאוב. בהקשר זה הבאנו ביאור של הרב ברוך רוזנברג לדברים, על פי דברי הראשונים ורבנו בחיי, בספרו "כד הקמח", הרב יוסף אלבו ב"ספר העיקרים" ורבנו יונה בביאורו על פי משלי פרק ג' כי מידת הביטחון מבוססת על תקוות הבוטח לחסד ה' ולרחמי שמים. הבוטח בה' יודע כי הוא מצוי בידיים הטובות ביותר, שהרי הוא נשען על כוחו הבלתי מוגבל של ה' להושיע בכל עת, ורחמיו של ה' על כל מעשיו. על כן, אף אם חרב חדה מונחת על צווארו – אל יתייאש מן הרחמים. יסוד הביטחון בה' נעוץ אפוא במידת הרחמים של ה' גם על החוטאים, אשר על פי דין לא מגיע להם להיוושע. ובלשונו של רבנו יונה (המובא בהרחבה לעיל):

"עוד יחייב עניין הביטחון לבטוח באמת על רחמי ה' יתברך,
כי רבים רחמיו ועל רוב חסדיו.

...

והתקווה אצולה מן הביטחון הזה כי גם בהיות עונותיו רבים ועצומים יקווה אל רחמי ה' יתברך, כמו שנאמר 'כי לא על צדקותינו אנחנו מפילים תחנונינו לפניך כי על רחמך הרבים' (דניאל ט, יח) ונאמר 'שומע תפלה עדיך כל בשר יבואו. דברי

עוונות גברו מני פשעינו אתה תכפרם... (תהילים סה, ג-ד) וגו', ונאמר 'חל ישראל אל ה' כי עם ה' החסד והרבה עימו פדות והוא יפדה את ישראל מכל עוונותיו' וגו' (תהילים קל, ז), פירוש: גם כי העוונות רבו למעלה ראש, הרבה עמו פדות".

נמצא אפוא לכאורה, לפי דברי הרב אלחנן וסרמן, כי מכיון שיסוד הביטחון נעוץ בתקוות האדם לרחמי שמים, הרי שהביטחון האמור אינו שייך אצל גדולי הצדיקים, שה' מקפיד עימם כחוט השערה, ואינו נוהג עימם במידת הרחמים אלא במידת הדין. צדיקים אלו אינם יכולים לקוות לרחמי שמים, שהרי ה' נוהג עימם במידת הדין, למען לא יקבלו לחס חסד בעולם הבא אלא יגשימו את תכלית ירידת נשמתם לעולם הזה להרוויח את שכרם בעולם הבא – בדין.

ואכן, בגמרא במסכת ברכות (דף יז ע"ב) מצינו דברי רב ושמואל, או רבי יוחנן ורבי אלעזר לפסוק בספר ישעיהו (מו, יב) "שמעו אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה", המפרשים כי פסוק זה מתייחס לצדיקים שבדור המכונים "אבירי לב" וכי הם רחוקים מצדקה, דהיינו בעוד ש"כל העולם כולו נוזנין בצדקה – הם נוזנין בזרוע". מבאר רש"י: "כל העולם כולו נוזנין בצדקה – בצדקתו של הקדוש ברוך הוא, ולא בזכות שבידן. והם נוזנין בזרוע – בזכות שבידם, ורחוקים מצדקתו של הקדוש ברוך הוא".

בהתאם לכך מבאר הרב אלחנן וסרמן כי יעקב אבינו ושמואל הנביא פחדו לפני אירוע מסוכן ולא סמכו על רחמי שמים, שהרי לגביהם אין תקווה, הנסמכת על מידת הרחמים, שהרי ההנהגה עימם מדוקדקת על פי מידת הדין.

נמצא אפוא כי דווקא מי שדרגתו נעלה ביותר – אינו יכול לקוות לחסדי ה' ואין מידת הביטחון הנוהגת בפשוטי העם שייכת לגביו.

עם זאת הרב וסרמן נותר בקושי על הסבר זה: "שהרי דוד היה בוטח בחסדי ה', אף שלכאורה הקב"ה ידקדק עמו במידת הדין, שהרי אף הוא גדול מרבי עקיבא?"

כדי ליישב קושי זה גם כן, מן הראוי לשוב לדברי רבי אברהם בן הרמב"ם, בספרו "המספיק לעובדי ה'" המבהיר, לקראת סיום דבריו, כי יש ארבע דרגות בביטחון בה' כדלהלן:

- א) מקווה אל ה' ומייחל לחסדו – מי שמצפה להשגת משאלתו מה', הגם שהוא חושש ודואג שמא ימנעו עוונותיו את רחמי ה'. זוהי דרגת הביטחון המובהקת והרגילה הנסמכת כאמור על חסדי ה' ורחמי הרבים.
- ב) דורש ה' – מי שבנוסף לתקוותו ותוחלתו גם מבקש את ה' בלבו ובלשונו – ע"י תפילה, ואמונתו העזה מביאה אותו לביטוי מוחשי של משאלתו כלפי שמים.
- ג) חוסה בה' – זהו האדם הבטוח בהשגת משאלותיו מה' בלי שום ספקות או חששות ובלי צורך בהשתדלות כלל. מעלה זו אינה מעלתם של כל בני האדם אלא מיוחדת לנביאים וליחידי סגולה שקיבלו הבטחה אלוהית מפורשת או שבידם סימן אחר להתגשמות משאלתם. מעלה זו לא תיכון אלא במי שהוא חף מכל העוונות ועם זאת, ביטחון זה אינו ביטחון האדם בצדקתו ובזכויותיו אלא ביטחונו בחסד ה' כי יעשה.
- ד) מעלת ההפקדה – זו המדרגה הנעלה ביותר, "אם אפשר למנותה עם מעלות הביטחון הרי היא העליונה שבכולן, ואם אין למנותה ביניהן הרי היא עליונה על כולן".
- במדרגה זו מפקיד האדם את ענייניו, כולם או חלקם, בידי ה' – ומערטל עצמו מכל ציפיה או תשוקה לגבי תוצאותיהם. אחת היא לו אם ישיג דבר שהוא משתוקק אליו או את ההיפך ממנו, שכן הוא מסתפק בכל מה שגוזרת ועושה ההשגחה העליונה, לטוב או למוטב.
- כך למשל עשה אליעזר עבד אברהם, שניצב על יד המעיין ואמר כי האשה שתואיל להשקות אותו ואת גמליו "היא האשה אשר הוכיח ה' לבן אדוני" (בראשית, כד, מג). כלומר, אליעזר הפקיד את הדבר בידי ה' ובמה שיבחר ה' ויחפוץ ולא במה שהוא, אליעזר, יתכוון ויחליט.
- רבי אברהם בן הרמב"ם מביא כדוגמא למידה נעלה זו את מאמר דוד המלך: "השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך" (תהילים נה, כג), כלומר מסוד את העניין בידי יתעלה, והוא יכלכל אותך – כפי מה שתגזורנה חכמת ה' ורחמנותו, והאדם מפקיד עצמו בידי בוראו ומקבל באהבה את כל אשר יבוא עליו, לטוב או למוטב, וכן נאמר (שם, לו, ה) "ובטח עליו והוא יעשה" – כלומר, ה' יעשה על פי רצונו ולא על פי רצון הבוטח.
- רבי אברהם בן הרמב"ם מציינ את דוד המלך כדוגמא למי שהתקיימה בו

מידה מיוחדת זו של "מעלת ההפקדה", וזהו מאמר דוד (שמואל ב', טו, כה-כו) "אם אמצא חן בעיני ה' והשיבני והראני אותו ואת נווהו. ואם כה יאמר, לא חפצתי בך, הנני – יעשה לי כאשר טוב בעיניו".

רבי אברהם בן הרמב"ם מציין אפוא כי הביטחון בה' נעוץ בתקוות האדם לרחמי שמים. אך בצד תקווה זו יש מעלה נעלה עוד יותר המכונה "מעלת ההפקדה" לפיה האדם בוטח בה' לא על שום שהוא מצפה לרחמי שמים, אלא במובן זה, שהוא מקבל כל החלטה שמימית לטוב ולמוטב, והריהו שם עצמו "כגמול עלי אמו" – דהיינו כמו ילד הסמוך על אמו, שאין לו כל נפקות להיכן תלך, ואין לו כל דאגה – באשר הוא נתון לחלוטין בידיה הרחומות. דוד המלך הוא הדוגמא למי שמחזיק במידה זו³⁴.

בהתאם לכך, מיושבת תמיהתו של הרב וסרמן הכיצד זה בטח דוד בה' – למרות שלפי גודל דרגתו לא יכול היה לצפות דווקא לרחמי שמים שהרי ה' מדרקק עם צדיקיו כחוט השערה ונוהג עימם במידת הדין דווקא?
התשובה לכך היא, כי אכן דוד בטח בה' – לא על שום תקוותו לרחמי שמים – אלא, בטחונו בה' נעוץ היה ב"מידת ההפקדה" שאפיינה את דוד המלך, שבה משליך האדם את כל יהבו בה' – ואחת היא לו להיכן יוביל אותו



34. בהקשר זה ראה למשל: מדרש רבה, במדבר פרשה ד' אות כ', כי אצל דוד לא השתנה דבר מבחינת מצבו הנפשי גם כאשר הגיע לפסגות, שכן אחת היא לו כיצד ינהג בו ה'. ובלשון המדרש: "אמר (ודוד) לפני אלוקים (בתהלים קלא) 'ה' לא גבה לבי' בשעה שמשחני שמואל למלך 'ולא רמו עיני' בשעה שהרגתי את גלית 'ולא הלכתי בגדולות' בשעה שהחזירוני למלכותי 'ובנפלאות ממני' בשעה שהעליתי את הארון. כמו כן ראה ירושלמי מסכת שקלים סוף פרק ב' כי דוד היה מוכן באותה מידה למסור נפשו ולמות – כדי שעם ישראל יזכה כבר לבניין בית המקדש, שלא היה יכול להיבנות בימיו אלא רק בימי שלמה, וזאת שוב עקב אותה מידת הפקדה, שבה הוא שווה נפש לעתידו האישי ומפקיד את כל גורלו בידי ה' – שיעשה לפי מה שיחפוץ. וכך נאמר שם: "אין דור שאין בו ליצנים כדורו של דוד. מה היו פרוצי הדור עושים? היו הולכים אצל תלונותיו של דוד ואומרים לו: דוד, דוד, אימתי יבנה בית המקדש? אימתי בית ה' נלך? וכלומר, מתי תמות כבר ונזכה לבית המקדש שיבנה בימי בנך?) והיה דוד אומר: אף על פי שמתכוונים להכעיסני יבא עלי וכלומר: לשון שבועה) אם לא הייתי שמח בדבריהם דכתיב 'שמחתי באומרים לי בית ה' נלך'. (וה' אמר על כך כי לא יקצר את ימי דוד ברגע אחד, על אף שהפקיד את גורלו והסכים למסור נפשו כדי להקדים את בניין בית ה'). 'והיה כי ימלאו ימך ושכבת עם אבותיך' – אמר לו הקב"ה לדוד: ימים שלמים אני מונה לך ולא ימים חסרים. כלום שלמה בנך יבנה בית המקדש אלא להקריב קרבנות צבור. תביב עלי צדקה ומשפט שאתה עושה יותר מן הקרבן שנאמר 'עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח".

ה' ומה יעשה בו. דוד בטח על כן בה' בלא לצפות לחסד ולרחמים דווקא, אלא בבחינת "גמול עלי אמו" המפקיד עצמו בידי ה', לכל אשר יבחר. הנה כי כן, בהתאם להסברו השיטתי של רבי אברהם בן הרמב"ם יש להבחין בין מדרגות שונות של אמונה וביטחון ובין מקרים שלגביהם יש הבטחה אלוקית מפורשת לבין מקרים שאין לגביהם הבטחה כאמור. בהעדר הבטחה שכזו – אין האדם יכול לסמוך על הנס. הסבר זה מתווה קו ברור לפיו מתיישבים על מקומם כל המקורות שצוינו לעיל.

פרק ט

נקודת האיזון בין ביטחון לבין חובת ההשתדלות

בפרק זה נבקש לעמוד על נקודת האיזון הראויה בין ביטחון לבין השתדלות טבעית, ועל הנפקות המעשית מן העקרונות שעליהם עמדנו בפרקים הקודמים, לפיהם מוטל על האדם לעשות פעולות של השתדלות עצמית להשגת צרכיו – בהתאם למדרגתו הרוחנית.

ראינו כי בד בבד עם העשייה העצמית, מוטל על האדם להאמין ולדעת, כי הוא רק משתדל אך לא קובע. ההשתדלות אינה מעלה ואינה מורידה ואין בה כשלעצמה כדי להביא להשגת התוצאה, אלא מה שנקבע בגזירת עליון אותו ישיג האדם. בהעדר קשר סיבתי בין מעשי האדם לבין התוצאה שנקבעה בידי ההשגחה העליונה, מדוע מוטל על האדם להשתדל? ביחס לכך ראינו, כי פעולות ההשתדלות נובעות מן הגזירה העליונה של "בזיעת אפיך תאכל לחם", והן בגדר קיום הכלל של "וברכתיך בכל אשר תעשה", לפיו מוטל על האדם לעשות מעשה ולהכין את הכלים הגשמיים לקבלת הברכה האלוקית. כך מבהיר הרב משה חיים לוצאטו, ב"מסילת ישרים" (פרק כ"א):

"...הביטחון, הוא שישליך יהבו על ה' לגמרי, באשר ידע כי ודאי אי אפשר שיחסר לאדם מה שנקצב לו, וכמו שאמרו חז"ל (מסכת ביצה דף טז ע"א) 'כל מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה עד ראש השנה' וכן אמרו (מסכת יומא דף לח, ע"ב) 'אין אדם נוגע במוכן לחברו אפילו כמלוא נימה'.

לפי זה, היה אדם יכול להיות יושב ובטל, והגזירה (האלוקית) היתה מתקיימת. אלא שקדם הקנס לכל בני האדם ואמר 'בזיעת אפיך תאכל לחם' (בראשית ג, יט). אשר על כן, חייב אדם להשתדל איזה השתדלות לצורך פרנסתו, שכן גזר המלך העליון. והרי זה כמס שפורע כל המין האנושי אשר אין

להימלט ממנו. על כן אמרו חז"ל (בספרי דברים טו, יח) "יכול אפילו יושב ובטל? תלמוד לומר: "בכל משלח ידך אשר תעשה". אך לא שההשתדלות הוא המועיל, אלא שההשתדלות מוכרח".

להשקפה זו יש כמה וכמה נפקויות מעשיות – עליהן נעמוד בפרק זה.

ט(1). הביטוי המעשי להכרה כי האדם רק משתדל ולא קובע

מיעוט ההשתדלות

מכיון שההשתדלות הטבעית של האדם היא רק "מס" שמוטל עליו להעלות כדי לפרוע את החוב והגזירה שהושתו עקב החטא הקדמון, הרי שראוי לו לאדם כי ימעט בהשתדלות ויעשה רק את ההכרחי כדי לצאת ידי חובתו. ואכן, כך מציין הרמח"ל ב"מסילת ישרים" שם:

וכיון שהשתדל הרי יצא ידי חובתו, ובבר יש מקום לברכת שמים שתשרה עליו ואינו צריך לבלות ימיו בחריצות והשתדלות.

...ושלמה המלך ע"ה אמר (משלי כג, ד) "אל תיגע להעשיר, מבינתך חדל". אלא הדרך האמיתי הוא דרכם של החסידים הראשונים שהיו עושים תורתם עיקר ומלאכתן טפלה וזה וזה נתקיים בידם, כי כיון שעשה אדם קצת מלאכה, משם והלאה אין לו אלא לבטוח בקונו, ולא להצטער על שום דבר עולמי".

הרב זאב וולף מזייטומיר, בספרו "אור המאיר" על פרשת "בהעלותך" מביא בשם רבי ישראל בעל שם טוב פירוש לפסוק: "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו":

יש מבטיח – המבטיח לאחרים, כגון "עיני כל אליך ישרו" – וה' מבטיח, שלא יחסר להם כל. יש בוטח – זהו המסתמך על סיבה מסוימת שתגשם. ויש מבטח – שזו עילת הביטחון שמחמתה זכאי הבוטח לקבל את אשר הובטח לו.

למשל: המלך מבטיח – כי מי שיעשה עבודה יקבל שכר;

מקבל ההבטחה בוטח – שהבטחת המלך תקיים על ידו.

ומבטחו של הבוטח, היא העבודה שעשה, שהיא עילת השכר. בהתאם לפרוש זה למונח "מבטח", יש לשים אל לב כי בפסוק נאמר "והיה ה' מבטחו" – ולא רק מבטחו, כלומר ה' לא רק מבטיח אלא הוא גם העילה לקיום. ללמדך כי עילת הקיום של ההבטחה האלוקית – אינה נעוצה במעשי ההשתדלות של האדם – אלא בה' לבדו.

הרב מז"טומיר ממשיך ומציין שם, כי זו משמעות הציווי שנצטווה משה לשמור את המן בצנצנת כמשמרת לדורות, כי מצות הביטחון היא להאמין שהפרנסה אינה תלויה בהשתדלות, אלא היא בגדר מן, הממשיך לרדת לאדם גם היום באופן שאינו גלוי לעיניו. על כן, אין אדם יכול לפטור עצמו מעבודת ה' בגלל שצריך פרנסה. ולזה כיוונו חז"ל: "כל האומר פרשת המן בכל יום מובטח לו שלא יתמעטו מזונותיו לעולם" (תשב"ץ קטן סי' רנו בשם ירושלמי ברכות¹). "הרי הרבה אומרים בכל יום והינם עניים? אלא שלא באמירה בעלמא תלוי הדבר, ומטרת האמירה היא לחזק בעצמו (בתודעתו) את בטחונו בה' ומי שיבטח כן – מובטח לו שלא יחסרו מזונותיו כל הימים, כי מדרך הטוב להיטיב לברואיו, והחיסרון (בשפע אלוקי) נובע רק מפאת המקבל שלא הכין בטחונו ואינו כלי המוכן לקבל". הרב מז"טומיר מבהיר בדרך זו את הפסוק (במדבר יא, ו) "ועתה נפשנו יבשה אין כל בלתי אל המן עינינו" – כי האדם תופס דברים באמצעות חושי, ורק בעקבות חוויה שהוא חווה בעולמו הגשמי, יש באפשרותו לפתח רעיונות מופשטים, בבחינת "מבשרי – אחזה אלוקים"². וכך מבאר הרב מז"טומיר את הפסוק:



1. ובירושלמי שלנו – לא נמצא.

2. ממילא, מסביר הרב מז"טומיר, כי טעם המן השתנה בטעמו וריחו וכל אדם השיג באמצעות המן טעם אחר, שכן לחוויה החושית השונה יש זיקה ויחס ישיר לרמת ההפשטה ולהשגות האלוקיות השונות. המן הוא ביטוי לחוויה חושית המשקפת השגות אלוקיות ובהתאם לרמתו הרוחנית של האדם כן קיבל הדבר ביטוי חיצוני ע"י אופן ירידת המן אליו ובטעמו. ובלשונו של הרב מז"טומיר: "והיה המן משתנה בטעמו לערך חילוקי דעות בני האדם וחלקי תענוגיהם אשר נפשם חפצה בהם, כמו כן משתנה בטעמו וריחו לקבל תענוג הגשמי ותענוג הרוחני המלוּבש בטעם הגשמי, אשר בלתי טועם טעם הגשמי נעדר ממנו להשיג ברוחני. ובאמת זה כל האדם רק להשיג שורש השורשים באמצעות תענוגיו... לכל אחד ואחד מישראל משתנה בטעמו לערך השגתו והכנת ליבו לדרוש אחדותו ויחודו יתברך באמצעות התלבשות מדרגותיו וחלקי התענוגים... אותן האנשים שליבם שלם בביטחון בהורדת המן זכו ונפל המן והגיע אליהם בלי שום טרחה, ובינוניים לערך ביטחונם באלוקות בהדבקות מזונם גרמו לעצמם קצת טרחה... ומחוסרי אמונה – הרחק מהמחנה להטרידם

“ועתה” – בעודנו בעולם הזה, עולם החומר;

“נפשנו יבשה אין כל” – כאן לא ניתן לתפוס השגות אלוקיות אלא באמצעות חוויה חושית שקדמה להן, אשר לאחריה בא כוח ההפשטה, המאפשר לעיין בפנימיות הדברים ולא רק בלבושן החיצוני.

“בלתי אל המן עינינו” – המן מאפשר לראות אלוקות בתהליך הגשמי עצמו. פירוש כי ע”י ההבטה בצנצנת המן יוכל האדם לראות כי האלוקות היא שונה ומפרנסת אותו ולא הסיבתיות החיצונית.

מן ההכרה כי ההשתדלות הטבעית אינה עילת התוצאות השונות וכי הצלחת האדם וישועתו באות לו אך ורק מה, נובע בראש ובראשונה כי האדם יכול וצריך למעט במעשי ההשתדלות הטבעית שלו, וכן לחוש במנוחת הנפש, שהרי מעשיו או מחדליו לא יגרמו ממילא מאומה. בהתאם לכך, מצינו כאמור, כי רבי אברהם בן הרמב”ם מורה לאדם למצוא את נקודת האיזון בין ביטחון בה’ לבין השתדלות טבעית ע”י כך שבתחילה יעשה רק מעשים מועטים של השתדלות טבעית, ויבחן. האם צלחה דרכו במעשים אלו. אם אהוב הוא על ה’ ורצויים דרכיו ומעשיו – יהא די בכך כדי להשיג את התוצאות המיוחלות. רק אם יגע מעט ולא הצליח – ימשיך ביגיעתו וישקיע עוד בהשתדלותו הטבעית, שהרי נראה כי אינו אהוב דיו ע”י ה’ לתת לו את צרכיו ע”י השתדלות מועטת. גם במקרה זה, ישים ליבו לכך שאם אך ישפר את מצבו הרוחני הרי שה’ עשוי להסתפק בהשתדלותו האמורה, בלא שיצטרך ליגיעה וטרחה נוספים. ורק אם ייגע ויעמול עוד ויראה כי הדברים אינם מסתייעים בידו, ימשיך ויעשה מעשים נוספים של השתדלות טבעית מלאה, תוך שהוא מכיר ויודע גם באותה עת, כי לא מעשיו שלו הם העושים חיל, אלא ה’ לבדו. דרך זו, של השתדלות טבעית מועטת והעלאתה באופן מדורג היא אפוא נקודת הנפקות המעשית הראשונה הנובעת מן הביטחון בה’.

בטרחה יתירה והכל כפי ערך ביטחונם. וכן ראוי לכל בר דעת הרוצה לגשת אל עבודת ה’... להחזיק בעצמו בטחון באלוקים עד שידמה בנפשו שבלתי אפשרי לטעום אפילו טעימה קטנה בלי עזר אלוקים... ויאמין באמונה שלמה, שלא נפסק ועדיין נמשך היום עניין הורדת המן... ועל כן, צריך האדם להכין מלא קומתו, מראש ועד עקב, ליבו בטוח בה’ כאשר בטוח דור המדבר – ולערך בטחונם המציא להם מזונם – ואז טוב לו בזה ובבא”.

השתדלות הכרוכה בחטא אינה יכולה להביא ברכה

מן ההכרה והידיעה כי אין קשר סיבתי בין ההשתדלות של האדם לבין התוצאה המתרחשת, שהיא פרי גזירה אלוקית – נובעת נפקות מעשית נוספת. מי שמכיר ויודע כי ההשתדלות רק אמורה להביא לתחולה של ברכת ה' – שהיא אשר תעשיר – לא ינקוט בפעולות שאינן יכולות להיות מקור להשכנת ברכת ה', שכן כרוך בהן חטא.

כך מבהיר רבי ישראל מאיר הכהן קגן מראדין, (ה"חפץ חיים") בספרו "שמירת הלשון" ושער התבונה פרק ט' כי מי שגונב מחברו, הוא לא רק חוטא אלא גם שוטה וחסר אמונה, שהרי מעשה של גניבה לא יכול, בהגדרה, להביא לשפע אלוקי והוא כמובן נוגד לביטחון בה'. מכיוון שמצינו (ביצה דף טז ע"א) כי "כל מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה עד ראש השנה", ברור כי לא יתרבה לאדם מאומה ממה שנגזר לו בראש השנה ע"י כך שיקח בגניבה משל חברו. אדרבה:

תמורת זה שנוטל ההשפעה שבא או שעתידי לבוא ליד חברו, יינטל ממנו השפעתו שנגזר עליו בראש השנה. וסוף דבר יהיה, שממון העוול יכלה גם ויכלה את ההשפעה הכשרה שיש לו מכבר, כמאמרם ז"ל (סוכה דף כ"ט ע"ב) 'אמר רב: בשביל ארבעה דברים נכסי בעלי בתים יורדים לטמיון: על כובשי שכר שכיר, ועל עושקי שכר שכיר, ועל שפורקין עול מעל צואריהן ונותנין על חבריהן...".

ה"חפץ חיים" ממשיך ומביא בעניין זה את דברי חז"ל (מסכת דרך ארץ זוטא פרק ג') "אם נטלת את שאינו שלך – את שלך יטלו ממך". ומוסיף ה"חפץ חיים" ומבהיר כי מי שעושה חטא כהשתדלות טבעית, לא די שהוא מחליף השפעה כשרה באסורה, אלא שהוא מטריח את הקב"ה להשיב גולה לבעליה כמאמר חז"ל במסכת סנהדרין (דף ח ע"א), והכסף הגנוב לא יישאר ממילא בידו³.



3. ה"חפץ חיים" מציין כי הדברים מרומזים בכתוב (בראשית לא, יא) "ויאמר אלי מלאך האלוקים בחלום, שא נא עיניך וראה כל העתודים העולים על הצאן, עקודים נקודים וברודים". מבאר רש"י שהיו המלאכים מביאים אותן מעדר המסור ביד בני לבן לעדר שביד יעקב. אמר יעקב: "איך מותר לעשות דבר זה, ליטול מהשפעתו של לבן וליתן לי?" לזה מסיים

כלומר, הגנב בגניבתו יוצא מנקודת הנחה, כי מעשיו הם שיועילו לו, ואינו מבין כי המעשה הוא רק "צינור" להמשיך באמצעותו שפע ממרום, ואילו פעולה של חטא לא רק שאינה יכולה להשפיע שפע אלוקי, אלא להפך פוגמת בו. בהתאם לכך מדגיש ה"חפץ חיים", כי מי שמשריש בלבו את ההבנה כי מה שמניב ברכה הוא רצון ה' ולא מעשי האדם – ימנע בהכרח גם מהשתדלות טבעית הכרוכה בדברי "לשון הרע", שהרי ככל חטא זו פעולה שאינה יכולה להניב ברכה.

על כן מציין ה"חפץ חיים", כי מוטל על האדם להתחזק תמיד במידת הביטחון, שכן:

"מלבד שהיא מידה קרושה ומוכרחת, עוד זאת צריכה מאוד לעניין שמירת הלשון. כי ידוע הוא שכמה פעמים ירע ליבו מאוד על חברו והיצר מסיתו לילך ולפרסמו לאיש רע ובליעל, על דבר אשר לפי דעתו נגע לו בעסקו, או שנגרע לו מכבודו על ידו, וקשה לו מאוד להתגבר על יצרו בעניין זה. אבל, כאשר יתיישב האדם בדעתו במה שאמרו חז"ל (וימא דף לח ע"ב) ש'אין (אדם) נוגע במוכן לחברו (משמים) אפילו כמלא נימה' ולכל אחד יינתן מה שנגזר עליו מן השמים הן לעניין כבוד והן לעניין ממון, כמו שאמרו חז"ל (וימא דף לח ע"א) 'אמר בן עזאי בשמך יקראוך ובמקומך ישיבוך ומשלך יתנו לך' (כלומר, אין אדם יושב אלא במקום שהוכן לו מלכתחילה, ואין הוא נקרא אלא בכינויים שנגזר משמים כי יכובד בהם, ואין הוא מקבל - אלא את חלקו שלו) - אז ירף ממנו היצר".

הצדקה אינה גורעת מחלקו של הנותן

מלבד ההימנעות ממעשי השתדלות רבים מידי, או ממעשים טבעיים שכרוך בהם חטא, ישנו היבט מעשי נוסף (שלישי) הנובע ממידת הביטחון, והוא - הצדקה!

המלאך: "כי ראיתי את כל אשר לבן עושה לך", שהחליף את משכורתך עמך עשרת מונים, ונטל השפעתך - לכן אני מחזיר אליך.

הבוטח בה' מבין ומאמין, כי מאומה לא ייגרע מפרנסתו ע"י מתן צדקה ואדרבה – זוהי סגולה בדוקה לעשירות, כפי שמצינו במסכת תענית (דף ט ע"א) על הפסוק "עשר תעשר" (דברים יד, כב) דרשו חז"ל "עשר כדי שתתעשר".

יתירה מכך, הגמרא מציינת שם, כי על אף שבכל דבר ועניין אסור לנסות את ה', שנאמר (דברים ו, טז) "לא תנסו את ה'", הרי שבעניין זה, של מתן צדקה כסגולה לעשירות נאמר (מלאכי ג, ט) "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי – ובחונני נא בזאת אמר ה' צבא-ות, אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די".

תוספות אף מוסיף ומביא שם:

"מעשה באדם אחד שהיה עשיר והיה לו שדה, שעשתה אלף בור. והיה אותו עשיר נוטל מאה כורין למעשר ומפריש כל שנה ושנה, וכן עשה כל ימיו. כשחלה למות קרא לבנו ואמר לו: בני דע ששדה זו שאני מוריש לך עושה בכל שנה ושנה אלף כורין היזהר שתפריש מאה כורין, כאשר עשיתי.

מת אותו האיש ועמד הבן במקומו.

עשה השדה אלף כורין כאשר היה עושה בחיי האב והפריש ממנה מאה כורין.

בשנה שניה נסתכל וראה הבן שמעשר היה דבר גדול ואמר שלא יפריש. לשנה אחרת נתמעט השדה ולא עשה כי אם מאה כורין.

נצטער עליו. שמעו קרוביו שכך מיעט ולא הפריש מעשר, באו כולם אצלו מלובשים לבנים ושמחים. אמר להם כמדומה לי שאתם שמחים בקלקלתי. אמרו לו: מדוע נצטער עליך? הן גרמת לך (לעצמך) כל הרעה הזאת, ומפני מה לא הפרשת מעשר כראוי היטב?

בא וראה כי מתחלה כשבא השדה לידך היית אתה בעל הבית והקב"ה כהן, שהיה המעשר חלקו ליתן לעניים.

עכשיו שלא הפרשת חלקו לו – היה הקב"ה בעל הבית ואתה

כהן, שאין שדך עושה מה שהיה עושה מתחלה אלף כורין
והפריש לך מאה כורין.

והיינו דכתיב (במדבר ה, י) זאיש את קדשיו – לו יהיו, כלומר
כשאינו מפריש כהוגן לא יהיה לו אלא הקדשים, כלומר
המעשר. ועל זה אמרו חכמים: המעכב מעשרותיו לסוף בא
שלא יהיה לו אלא אחד מעשר."

הנה כי כן, מי שרואה את ההשתדלות הטבעית שלו כחזות הכל – עלול לגרום
כי כאשר הוא נותן צדקה מרכוש, הריהו גורע בכך מעצמו. אך מי שמבין כי
הפרנסה באה כתוצאה מברכת ה' – משכיל לתת צדקה. אכן, מדובר בנתינה
ולא ברווח, מתן זה מהווה השתדלות ראויה ביותר לפרנסתו של האדם, שהרי
מדובר בפעולה שיש בה כדי להזרים שפע ממרום. אדרבה, זו הפעולה היחידה
שה' מבטיח לאדם עשירות בזכותה, ואף מתיר לבחון אותו כביכול, האם יקיים
את הבטחתו. היש לך אפוא פעולת השתדלות גדולה יותר מנתינה זו של מעשר
וצדקה?

השתדלות – לא בזמן המיועד ללימוד תורה

בדומה לכך, מי שמבין כי פרנסתו נקבעת ממרום, ולא כפועל יוצא ישיר
מהשתדלותו, לא יבטל זמן, שנקבע ללימוד תורה, כדי לעסוק בו בפרנסתו.
בהקשר זה מצינו בתלמוד הירושלמי (מסכת סוטה פרק ט סוף הלכה ג):
"מעשה באחד שהיה לומד והיו צווחים וקוראים לו לעשות
סחורה. והיה אומר: אין אני מבטל זמני הקבוע, אם רוצה הקונה
לבא – יבוא."

ומבואר ב"קרבן העדה" שם, כי אם ראוי שיבוא לאדם רווח, הרי שהדבר
יבוא מהקב"ה, אף לאחר סיום הזמן הקבוע שלו ללימוד תורה.

בהקשר זה מציין ה"חפץ חיים" (שם) כי "זהו דבר שהשכל יחייבהו ודאי, כי
איך יתכן שיגרע מן האדם מזונו שנקבע לו בראש השנה רק מכיון שלא רצה
לבטל זמן הקבוע לו ללימוד התורה?"

ה"חפץ חיים" מוסיף ומציין כי אף אם ברור לאדם כי יפסיד הזדמנות עסקית
חיונית כתוצאה מכך שלא ביטל קביעות שלו ללימוד, ולא הקדיש את הזמן

האמור לעסק שנקרה לידו וכעת חמק ממנו עקב כך שלא הקדיש לכך את הזמן הראוי ועסק בלימוד תורה:

”אף על פי כן, אל ידאג מזה, כי הרבה סיבות (גורמים) יש לה, ואם לא ביום זה, יתן לו ביום אחר. ויידע לנכון כי עד כלות הזמן הקבוע לו למזונות של שנה זו – והוא עד לראש השנה, בוודאי יושלם מה שנגזר לו מן השמים, ואין החריצות וההשתדלות ביותר מועיל מאומה, כי בוודאי לא יתווסף לו מאומה ע”י זה שיעבור על רצון הקב”ה ויפריע את העת הקבועה לו לדברי תורה...”.

הנה כי כן, מן האמונה כי אין קשר סיבתי בין השתדלות האדם להשיג את צרכיו לבין התוצאה המתרחשת, נובע היבט מעשי נוסף ורביעי לפיו אל לו לאדם לבטל קביעות שיש לו ללמוד תורה, לצורך השתדלות לפרנסתו. מעשה כזה אינו בגדר השתדלות מותרת והוא סותר לביטחון בקב”ה.

ט(2). היכן היא נקודת האיזון?

דברים אלו של ה”חפץ חיים”, כי מאומה לא יגרע ממזונו של אדם כפי שקבע לו הקב”ה בראש השנה רק משום שקבע זמן ללימוד התורה, וממילא אין טעם כי יבטל מלימודו לצורך ביצוע מעשים של השתדלות, מעוררים צורך בקביעת נקודת איזון הולמת בחייו של כל אדם ואדם, לנוכח הקושי הבא: ה”חפץ חיים” מבהיר כי זמן המוקדש ללימוד תורה אין לבטל לצורך השתדלות להשגת צרכים גשמיים ואחרים. נמצאנו למדים כי ההשתדלות צריכה להיות תחומה ומוגדרת מבחינת מימד הזמן ל”זמן פנוי”, שלא נקבע מלכתחילה ללימוד תורה.

ברם, מהו זמן פנוי שאדם רשאי היה מלכתחילה לפנותו מלימוד תורה?

חובת תלמוד תורה בקביעות עתים ובכל עת

מצוות תלמוד תורה הרי היא בגדר חובה מוחלטת, החובקת ומקיפה את כל זמנו ואת כל מרחב חווייתו של האדם כפי שנאמר ”לא ימוש ספר התורה הזה מפיק והגית בו יומם ולילה” (יהושע א, ח). מגיעים הדברים לידי כך שבגמרא

מסכת יומא (דף יט עמוד ב) מצינו: "אמר רבא: הש"ח (משוחח) שיחת חולין – עובר (על מצוות) עשה, שנאמר (דברים כו, ז) 'ודברת בס', בס (בדברי תורה) – ולא בדברים אחרים".

אדם מחוייב להקדיש את כל משאבי הזמן הקיומיים שלו ללימוד התורה, כאשר אין שיעור ואין גבול למצוות תלמוד תורה, וחיובו להתמסר ללימוד תורה חל: בשכבו ובקומו, ביום ובלילה, בבחירות ובזקנה, בעוני ובעושר, בבריאות ובחולי, בכל עת ובכל שעה, בכל המצבים ובכל הנסיבות. ובלשונו של הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה פרק א' הלכות ת-י):

"כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כוחו, אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים" (שעליו לפרנסם למרות עניו ומרודו).

"...גדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים ומהן שואבי מים ומהן סומים [עיוורים], ואף על פי כן היו עוסקים בתלמוד תורה ביום ובלילה... עד אימתי חייב ללמוד תורה? עד יום מותו, שנאמר יפן יסורו מלבבך כל ימי חייד'.

אכן, החיוב ללמוד תורה מוגדר ע"י הרמב"ם שם כחיוב "לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר 'זהגית בו יומם וליילה'. ומשמע לכאורה כי החיוב אינו כולל את כל מרחבי הזמן של האדם, אלא מתייחס רק לזמנים קבועים ומסוימים, שבהם מחובתו ללמוד תורה. וכך גם נפסקה ההלכה בשולחן ערוך (אורח חיים, סימן קנה סעיף א) כי:

"אחר שיצא מבית הכנסת ילך לבית המדרש ויקבע עת ללמוד וצריך שאותו עת יהיה קבוע שלא יעבירונו".

ברם, כאן יש ליזכור גם את דבריו של ה"חפץ חיים" בספרו ההלכתי "משנה ברורה" על ההלכה הפסוקה האמורה בשולחן ערוך שם (בס"ק ד):

"עיקר מצות תלמוד תורה אין לה שיעור וחיובה הוא כל היום, כל זמן שיש לו פנאי וכדכתיב 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיד' וגו' וכשיש לו פנאי והוא מבטל מלמוד תורה מרצונו,

הוא קרוב למה שאמרו חז"ל (סנהדרין דף צט ע"א) על הפסוק 'כי דבר ה' בזה' – (במדבר טו, לא) זה שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק.

ואמרו חז"ל (ירושלמי מסכת ברכות, סוף פרק ט) אמר ר' חלקיה בשם ר' סימון העושה תורתו עתים (רוצה לומר: שאינו לומד אלא בעתות מיוחדות אף שיש לו פנאי ללמוד יותר) הרי זה מפר ברית. ולמדו דבר זה מן הכתוב 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'.

אלא הכוונה בקביעת עתים לתורה הוא שצריך האדם ליחד עת קבוע בכל יום שלא יעבירו בשום פעם.

ואם אירע לו אונס שלא היה יכול להשלים הקביעות שלו ביום, יהיה עליו כמו חוב וישלימו בלילה וכדאמרין (מסכת עירובין דף סה ע"א) רב אחא בר יעקב זיף ביממא ולוה ביום) ופרע בלילא. וכתבו האחרונים, שלעולם קודם שיצא מבית המדרש שחרית אפילו אם אירע לו אונס שלא יוכל ללמוד בקביעות ילמוד על כל פנים פסוק אחד או הלכה אחת".

כלומר, מוטל על האדם ללמוד תורה בכל רגע שרק ניתן. המונח "קביעת עיתים לתורה" אינו מגביל את חובת לימוד תורה לזמנים קבועים בלבד, אלא תכליתו לקבוע כי יהיו זמנים שבהם לא יתבטל מלימוד ויהי מה. ביחס לזמנים שאותם ייחד ללימוד תורה בקביעות, הכלל הוא, כי אף אם יקרה לו אונס גמור שיביאו לביטול הקביעות האמורה בעל כורחו, הרי שמוטל עליו להשלים את הזמן הזה אח"כ, בבחינת פירעון חוב⁴. דין מיוחד זה, של פירעון חוב, אינו קיים לגבי שעות שאינן בגדר "קביעות ללימוד תורה". אבל, גם בכל שאר

4. ביחס לשעות הקבועות ללימוד תורה, נראה בעליל כי ניתן לבטלם רק מחמת אונס, ולא ניתן לבטל קביעות שכזו לצורך "רגיל" של השתדלות טבעית. ונראה לכאורה כי הוא הדין אף ביחס לקביעות של תפילה, שהרי כך מצינו במסכת ברכות דף ו' ע"ב: "אמר רבין בר אדא אמר רבי יצחק: כל הרגיל לבא לבית הכנסת ולא בא יום אחד, הקב"ה משאל בו, שנאמר: 'מי בכס ירא ה' שומע בקול עבדו, אשר הלך חשכים ואין נוגה לו' (ישעיהו נ, י). אם לדבר מצוה הלך – נוגה לו. ואם לדבר הרשות הלך – אין נוגה לו. מאי טעמא, משום דהוה ליה לבטוח בשם ה' ולא בטח".

היממה מוטל על האדם להקדיש כל רגע אפשרי ללמוד תורה, שנאמר "לא ימוש ספר התורה הזה מפיד".

נמצא כי כל אדם מחויב מלכתחילה ללמוד תורה באופן בלתי מוגבל ובלתי מסויג בכל עת ובכל שעה. אם כן, מכיוון שמוטלת על האדם חובה להקדיש את כל זמנו הפנוי לתורה וללמוד במשך כל שעות היממה, ככל שהדבר ניתן, אימתי ימצא לו לאדם "זמן פנוי" שאותו יקדיש לעסקיו?

חובתו של האדם לעסוק גם בפרנסתו

נביא בהקשר זה להלן את פסיקתם של הרמב"ם, השולחן ערוך והרמ"א. מחד גיסא, פוסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פרק ג' הלכה ט') כדלהלן:

"דברי תורה נמשלו כמים שנאמר 'הוי כל צמא לכו למים', לומר לך מה מים אינם מתכנסין במקום מדרון אלא נזחלין מעליו ומתקבצים במקום אשבורן, כך דברי תורה אינם נמצאים בגסי הרוח ולא בלב כל גבה לב, אלא בדכא ושפל רוח שמתאבק בעפר רגלי החכמים ומסיר התאוות ותענוגי הזמן מלבו ועושה מלאכה בכל יום מעט, כדי חיו, אם לא היה לו מה יאכל, ושאר יומו ולילו עוסק בתורה".

כלומר, מוטל על האדם לעשות מלאכה רק "כדי חיו", כך שיהיו לו מזונות לאוכלם ולהקדיש את שאר יומו ולילו לעיסוק בתורה.

מצד שני ממשיך הרמב"ם ופוסק שם (בהלכה י:):

"כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חלל את השם, וביזה את התורה, וכיבה מאור הדת, וגרם רעה לעצמו, ונטל חיו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה נטל חיו מן העולם, ועוד צוו ואמרו 'אל תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן', ועוד צוו ואמרו 'אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות' וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון, וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות".

הרמב"ם מסכם את ההלכה בעניין זה (שם בהלכה יא):

"מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו, ומדת חסידים הראשונים היא, ובזה זוכה לכל כבוד וטובה שבְעוֹלָם הזה ולעולם הבא שנאמר יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך – 'אשריך' בעולם הזה וטוב לך – לעולם הבא שכולו טוב".

הנה כי כן, מוטל על האדם לאזן בין חובתו להקדיש את כל מרחבי הזמן וההוויה האפשריים שלו ללימוד תורה, לבין החובה לעסוק בפרנסתו כדי חייו ולהתפרנס מיגיע כפיו.

ב"שולחן ערוך" (אורח חיים סימן קנו סעיף א) נפסק במפורש:

"אח"כ (ואחרי תפילת שחרית וקביעת עיתים לתורה)⁵ ילך לעסקיו, שכל תורה שאין עימה מלאכה סופה בטלה וגוררת עוון, כי העוני יעביירו על דעת קונו. ומכל מקום לא יעשה מלאכתו עיקר אלא עראי ותורתו קבע".

נמצא כי למרות החובה להקדיש לתורה כל רגע פנוי, מוטל על האדם גם לעמול למחייתו ולדאוג לפרנסת בני ביתו בכבוד, בלא ליפול לעול ולמעמסה על הציבור, ובלא שיגיע חלילה למצב של עניות⁶.



5. בהקשר זה ראה ביאור הלכה שם בדיבור המתחיל "עת ללמוד" המציין: "בשולחן ערוך יורה דעה סימן רמו סעיף א' מבואר שצריך אדם לקבוע עת לתלמוד תורה ביום ובלילה. על כן, מן הנכון שמלבד קביעות שאחר תפילת שחרית יקבע גם בין מנחה למערב, שבזה יצא גם ידי חובת לימוד תורה בלילה. ועניין לימוד בין מנחה למערב משמע גם בגמרא [ברכות דף ד ע"ב] אדם בא מן השדה בערב הולך לביהכ"נ אם יודע לקרות קורא, לשנות שונה, וקורא ק"ש ומתפלל וכו' עיין שם ועיין בסימן א' מה שכתב בשם השל"ה. ובעונותינו הרבים כמה אנשים מרפים ידיהם מן התורה לגמרי ואינם חוששים לקבוע אפילו זמן מועט ביום לתורה. והסיבה הוא מפני שאינם יודעים גודל החיוב שיש בזה וכבר אמרו חז"ל 'יתר הקב"ה על עוון עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים ולא ויתר על עוון ביטול תורה! ומובא במדרש משלי פרק י' 'אר"י בא וראה כמה קשה יום הדין שעתיד הקב"ה לדון את כל העולם וכו' בא מי שיש בידו מקרא ואין בידו משנה הקב"ה הופך את פניו ממנו ומצירי גהינם מתגברים בו... בא מי שיש בידו שני סדרים או ג', הקב"ה אומר לו בני כל ההלכות למה לא שנית אותם... והאיש אשר אינו מזרו את עצמו לקבוע לו עתים לתורה בכל יום, בודאי יישאר ריקם מכל ח"ו, ומה יענה ליום הדין. והחכם עיניו בראשו".

6. ודוק, חיבור זה, אינו עוסק בשאלה האם ואימתי מחויב אדם להיות מי שתורתו אומנותו ואימתי עליו להיות עמל לפרנסתו. סוגיה זו רחבה היא מני ים, וחורגת מגדריו של חיבור

הרמ"א בהגהותיו על שולחן ערוך יורה דעה סימן רמו סעיף כא, פוסק להלכה כדלהלן:

"...ויעשה מלאכה כל יום כדי חייו, אם אין לו מה יאכל, ושאר היום והלילה יעסוק בתורה. ומעלה גדולה למי שמתפרנס ממעשה ידיו, שנאמר: 'גייע כפיך כי תאכל' וגו' (תהילים קכת, ב).

זה, המוקדש אך ורק לנקודת ההשקפה שבין ביטחון בה' לבין חובת ההשתדלות, כאשר ברור כאמור, כי השתדלות אינה חלה על נושאים שאינם מותרים מבחינה הלכתית. ראוי עם זאת לציין כי מתעוררת גם שאלה הלכתית לאידך גיסא, האם מותר לאדם לעשות תורתו ואומנותו ולהתפרנס מן הציבור שעה שהוא מצידו מקדיש את כל עיתותיו לה'. לעניין זה יעויין, בין השאר, במקורות הבסיסיים הבאים:

הרמב"ם פוסק בסוף הלכות שמיטה ויובל (פרק יג, הלכות יב ו-יג): "ולמה לא זכה (שבת) לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו? מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר 'ורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל', לפיכך הובדלו מדרכי העולם, לא עורכים מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלים ולא זוכים לעצמן בכוח גופן, אלא הם חיל השם שנאמר בך ה' חילו, והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך. ולא שבת לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשה האלוקים ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקך ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שיזכה לכהנים ללויים". מכאן עולה לכאורה כי גם לדעת הרמב"ם מותר לאדם להקדיש את חייו ללימוד תורה ולהיות פרוש מענייני העולם הזה, כאשר הוא בבחינת "לוי", וה' ימציא לו את פרנסתו בלא שיטרח לכך. ברם, ראינו כנגד זאת את פסיקתו של הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פרק ג' הלכות י-יא) לפיה מוטל על האדם לעסוק בפרנסתו ואל לו ליפול למעמסה על הציבור. הרדב"ז סובר על כן, כי כוונת הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פרק יג הלכות יב-יג היא, כי ה' יזמין לאדם הבורר להיות מעין "לוי" ולהקדיש את חייו ללימוד תורה - רווח, שיספיק כדי מחייתו. כלומר, הרמב"ם לא בא בהלכה זו להתיר לאדם לקבל את מזונותיו מן הציבור. לשיטת הרמב"ם אדם שהחליט להקדיש את כל חייו לתורה, רשאי שלא לעסוק במלאכה, אך אסור לו ליפול לעול על הציבור. הוא יוכל אפוא להתמיד במשימת קודש זו - רק אם ה' אכן יזמן לו רווח שיאפשר לו להתפרנס בלא ליטול כספים מן הציבור. הדברים מפורשים לכאורה בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות על המשנה במסכת אבות (פרק ד משנה ו): "כבר רציתי לא לדבר בזה הציווי... אבל אומר ולא אחוש, מבלי לשאת פנים למי שקדם ולא למי שנמצא. דע, כי זה כבר אמר: 'אל תעשה התורה קרדום לחפור בה', כלומר: אל תחשבה כלי לפרנסה, ובאר ואמר שכל מי שיהנה בזה העולם בכבוד תורה שהוא כורת נפשו מחיי העולם הבא. והעלימו בני אדם עיניהם מזו הלשון הגלויה, והשליכוה אחרי גוים, ונתלו בפשטי מאמרים שלא הבינום - אני אבארם - והטילו להם חוקים על היחידים ועל הקהילות, ועשו את המינויים התורניים לחוק מכסים, והביאו בני אדם לסבור שטות גמורה, שזה צריך ומחויב, לעזור לחכמים ולתלמידים ולאנשים העוסקים בתורה ותורתן ואומנותן. וכל זה טעות, אין בתורה מה שיאמת אותן, ולא רגל שישען עליה בשום פנים. לפי שאנו אם נעיין בתולדות החכמים, זכרם לברכה, לא נמצא אצלם לא הטלת חובות על בני אדם, ולא קיבוץ ממון לשיבות המרוממות הנכבדות, ולא

וכל המשים על לבו לעסוק בתורה ולא לעשות מלאכה להתפרנס מן הצדקה, הרי זה מחלל השם ומבזה התורה, שאסור ליהנות מדברי תורה. וכל תורה שאין עמה מלאכה, גוררת עון וסופו ללסטם הבריות (לשון הטור).

וכל זה בבריא ויכול לעסוק במלאכתו, או בדרך ארץ קצת ולהחיות עצמו, ורבינו ירוחם ורבינו יונה נתיב ב' וכ"כ הרמ"ה, אבל זקן או חולה, מותר ליהנות מתורתו ושיספקו לו מזונותיו (לכל הדעות).

לראשי גלויות ולא לדיינים ולא למרביצי תורה ולא לאחד מן הממונים ולא לשאר האנשים, אלא נמצא קהילותיהם כולן יש בהם עני בתכלית, ועשיר רב הממון בתכלית, וחלילה לה' שאומר שהם לא היו גומלי חסד ונותני צדקה, אלא זה העני אילו פשט ידו לקחת היו ממלאים ביתו זהב ומרגליות, אבל הוא לא היה עושה כן, אלא מסתפק במלאכה שיתפרנס ממנה, בין ברווח בין בדוחק, ובז' למה שבידי בני אדם, הואיל והתורה מנעתו מזה... ולא מצאנו חכם מן החכמים שהיה מצבם דחוק שיגנה אנשי דורו שאינם מרחיבים לו, חלילה לה', אלא הם בעצמם היו חסידים, מאמינים באמת לעצמה, מאמינים בה' ובתורת משה, אשר בה הזכיה בעולם הבא, ולא יתירו לעצמם זה, ויסברו שהוא חלול השם אצל ההמון, לפי שהם יחשבו התורה למלאכה מן המלאכות אשר מתפרנסים בהן, ותבזה אצלם, ויהיה עושה זה 'דבר ה' בזה' (במדבר טו, לא). ואמנם טעות אלו המתגברים כנגד האמת והלשונות המפורשים, בלקיחת ממון בני אדם ברצונם או על כורחם... וכבר שמעתים, הנפתים, נתלים באומרים: 'הרוצה ליהנות יהנה כאלישע, ושלא ליהנות אל יהנה כשמואל הרמתי'. וזה אינו דומה לזה כלל... כי אלישע לא היה מקבל ממון מבני אדם, כל שכן שלא היה מטיל עליהם ומחייבם בחוקים, חלילה לה' מזה, ואמנם היה מקבל הכיבוד בלבד, כגון שיארחו איש אחד, והוא בדרך, נוסע, וילון אצלו ויאכל אצלו בלילה ההוא או ביום, וילך לעסקיו. ושמואל לא היה נכנס בבית איש, ולא אוכל ממזונו. ובכגון זה אמרו החכמים, שתלמיד חכם, אם רצה להדמות לזה, עד שלא יכנס אצל איש - יש לו לעשות כן, וכמו כן אם רצה להתארח אצל איש בהכרח נסיעה או כיוצא בה - יש לו לעשות כן... ואמנם הדבר אשר התירתו התורה לתלמידי חכמים הוא, שיתנו ממון לאדם, יעשה להם סחורה בו בבחירתו, אם ירצה - ועושה זה יש לו שכר על כך, וזה הוא מטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים - ושתימכר סחורתם תחילה למה שיימכר, ותיתפס להם ראשית השוק דווקא. אלו חוקים שקבע ה' להם, כמו שקבע המתנות לכהן והמעשרות ללוי, לפי מה שבאה בו הקבלה... וכן פטרה התורה את כל תלמידי החכמים מחובות השלטון כולן, מן המיסים, והאכסניות, ומיסי הנפש, והם אשר יקראו כסף גולגלתא, יפרעום בעבורם הקהל, ובנין החומות וכיוצא בהן. ואפילו היה תלמיד החכמים בעל ממון רב לא יחויב בדבר מזה... וזה דין תורה, כמו שפטרה התורה הכהנים ממחצית השקל, כמו שבארנו במקומו, ומה שדומה לזה: "כלומר, תלמידי חכמים יכולים לקבל מן הציבור עדיפות בעשיית עסקם, וכן פטורים שונים ממש ומחובות המוטלות על הציבור, אבל אסור לתלמיד חכם להתפרנס מן הציבור ואסור לו ליטול ממון מן הציבור (מלבד ארוחה ולינה בהיותו בדרך).

מאיידך, ראה רבי יוסף קארו ב"כסף משנה" על הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פרק ג הלכה י) החולק על הרמב"ם, ומיישב באופן שונה את הראיות השונות שהרמב"ם מביא. כך למשל, על שאלת הרמב"ם מדוע עסק הלל לפרנסתו ולא נטל כסף מן הציבור? היעלה על

ויש אומרים שאפילו בבריא מותר ובית יוסף בשם תשובת הרשב"ץ חלק א', קמז - קמח).

ולכן נהגו בכל מקומות ישראל שהרב של עיר יש לו הכנסה וסיפוק מאנשי העיר, כדי שלא יצטרך לעסוק במלאכה בפני הבריות ויתבזה התורה בפני ההמון (אברבנאל בפירוש מסכת אבות)⁷.

ודוקא חכם הצריך לזה. אבל עשיר, אסור.

ויש מקילין עוד לומר שמותר לחכם ולתלמידיו לקבל הספקות מן הנותנים, כדי להחזיק ידי לומדי תורה, שעל ידי זה יכולים לעסוק בתורה בהרווחה.

הדעת כי הם בדורם לא היו גומלי חסדים: משיב ה"כסף משנה", כי אין משם ראייה לכך שתלמידי חכמים מחויבים להימנע מנטילת כסף מן הציבור, שכן נראה כי הלל עסק במלאכתו רק כל עוד שלא יצא שמו בשער בת רבים והיה תלמיד אחד מני רבים. "אבל כשזכה לחכמה ולמד דעת את העם, התעלה על דעתך שהיה חוטב עצים?". הרב קארו מסיק, כי ניתן לקבל כסף בגין לימוד תורה לתלמידים, או ממי שבא להתקרב אל ה', או כאשר מדובר בדין העוסק בשיפוט. ובלשונו: "רבנו ז"ל (הרמב"ם) הרחיב פיו ולשונו בפירוש המשנה (מסכת אבות, פרק ד') על ההספקות שנותנים גם לתלמידים גם לרבנים... אבל אם למד לשם שמים ואח"כ אי אפשר לו להתפרנס אם לא יטול שכר מותר. וזה נחלק לשלשה חלקים: אם שיטול מאבות הבנים שכר ללמד בניו או ללמדו. ואם שיושב ולומד וכל הבא לקרבה אל המלאכה יקרבהו לתורה ולמצות. ואם שיושב ודן דין אמת לאמתו... הכלל העולה שכל שאין לו ממה להתפרנס מותר ליטול שכרו ללמד בין מהתלמידים עצמן בין מן הציבור. וכן מותר לו ליטול שכר מהציבור לדון או מהבעלי דין, אחר שמירת התנאים הנזכרים בהלכות סנהדרין. ואחרי הודיע ה' אותנו כל זאת אפשר לומר שכוונת רבינו כאן היא, שאין לאדם לפרוק עול מלאכה מעליו כדי להתפרנס מן הבריות כדי ללמוד. אבל, שילמוד מלאכה המפרנסת אותו ואם תספיקנו מוטב ואם לא תספיקנו יטול הספקתו מהציבור ואין בכך כלום... ואפילו נאמר שאין כן דעת רבנו... קיימא לן, כל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג. וראינו כל חכמי ישראל קודם זמן רבנו ואחריו נוהגים ליטול שכר מן הציבור. וגם כי נודה שהלכה כדברי רבנו בפירוש המשנה, אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום 'עות לעשות לה' הפרו תורתך', שאילו לא היתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה, לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי, והיתה התורה משתכחת ח"ו ובהיותה מצויה יוכלו לעסוק ויגדיל תורה ויאדיר".

הנה כי כן, לדעת הרב יוסף קארו קיימת הוראת שעה, שמחמתה מותר לתלמיד חכם לקבל כספים מן הציבור, כדי שיימצאו בכל דור מי שעוסקים בתורה כראוי - ולא תשתכח תורה מישראל.

7. הגאון מוילנא מביא ראיות רבות לשיטה זו בביאור הגר"א שם ס"ק ד'. כגון דברי רש"י במסכת סוטה דף מ' ע"א בדיבור המתחיל "אמר ר' אבהו": "חכם גדול וראוי לישוב בראש... ונותנים לו מנות ומעשירים אותו כדי שיהיה חשוב וישמעו דבריו...".

ומכל מקום, מי שאפשר לו להתפרנס היטב ממעשה ידיו ולעסוק בתורה, מדת חסידות הוא ומתת אלוקים היא, אך אין זה מדת כל אדם, שאי אפשר לכל אדם לעסוק בתורה ולהחכים בה ולהתפרנס בעצמו (גם זה בתשובה הנזכרת).

ובל זה שמותר היינו שנוטל פרס מן הצבור או הספקה קבועה, אבל אין לו לקבל דורנות מן הבריות".

הנה כי כן, מוטל מלכתחילה על האדם מן השורה להתפרנס מצד אחד, ולהקדיש כל זמן שרק ניתן ללימוד תורה מצד שני. אדם צריך אפוא, לחתור לאיזון ראוי בין עיסוקו בתורה ובטחונו בה, לבין שקידתו על פרנסתו, כאשר ברור כי אסור לו להקדיש זמן להשתדלות טבעית שהיא מעבר לנחוץ לו לצרכי פרנסתו. ובכן, היכן ניצבת נקודת איזון זו? מהי הגדרתה הנכונה ומהו המבחן הראוי לאיתורה? כמה שעות יקבע האדם ללימוד תורה, אשר מהם לא יבטל גם לצורך פרנסתו, שהרי הקב"ה לא יגרע ממזונותיו שנקבעו בראש השנה, וכמה שעות יקבע האדם לצורך השתדלות טבעית לפרנסתו? באיזו נקודת זמן ועל פי איזו אמת מידה (קריטריון) מוטל על האדם לקום מלימודו ולעשות לפרנסת בני ביתו?

הבאנו לעיל את דברי הרב משה חיים לוצאטו, בספרו "מסילת ישרים" ופרק כ"א - "בדרכי קניית החסידות" "הדרך האמיתי הוא דרכם של החסידים הראשונים עושים תורתם עיקר ומלאכתן טפלה, זה וזה נתקיים בידם". הרמח"ל מציין כי מכיון שההשתדלות הטבעית היא גזירה, הרי שיש להקדיש למעשי ההשתדלות - כמה שפחות. ועדיין נשאלת השאלה: "כמה שפחות" זה - מה פרושו? שעה, שעתיים, שלוש שעות⁸, שש שעות, שמונה שעות? מהי נקודת האיזון?

הרמח"ל ב"מסילת ישרים" פרק א' מציין כי: "עיקר מציאות האדם בעולם



8. הזכרנו את דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה ופרק ג' הלכה ט' "עושה מלאכה בכל יום מעט, כדי חייו, אם לא היה לו מה יאכל, ושאר יומו ולילו עוסק בתורה". יתירה מכך, הרמב"ם שם בפרק א הלכה יב מתייחס לחיוב לשלש את זמן הלימוד, שליש בתורה שבכתב, שליש בתורה שבעל פה ושלש "מתבונן מדעתו להבין דבר מדבר", ובהקשר זה נותן הרמב"ם דוגמא כדלהלן: "כיצד היה בעל אומנות והיה עוסק במלאכתו שלש שעות ביום ובתורה תשע, אותן התשע...". האם זו דוגמא המייצגת את אשר ראוי לאדם לעשות, וזאת גם כאשר מדובר על דרכו של "בעל אומנות" ולא על תלמידי חכמים? האם זוהי הלכה מחייבת, או שמא מדובר בדוגמא בעלמא ואף בתמונת אידאל של דרגה גבוהה?

הזה הוא רק לקיים מצוות ולעבוד את ה' ולעמוד בניסיון. והנאות העולם אין ראוי שיהיו לו אלא לעזר ולסיוע בלבד, לשיהיה לו נחת רוח וישוב דעת, למען יוכל לפנות ליבו אל העבודה הזאת המוטלת עליו."

ברם, מטבע הדברים "נחת וישוב דעת" אלה הם תוצאה של הרגל, שהרי דעתו של העשיר אינה נחה עד שיסופקו לו אמצעים גשמיים שאינם נחוצים כלל למי שלא הורגל בכך. ואם כן, נשאלת השאלה, מהי הדרגה הגשמית שבה ירגיל-עצמו האדם בלא שיחטא לייעודו בעולמו מחד גיסא, ובלא שיימנע מצורכי העולם הזה החיוניים לו מאידך גיסא, לשם השגת נחת רוח וישוב הדעת החיוניים לו בקיום המצוות ובעבודת ה'?

הרב יצחק הוטנר מבחין בין צרכי האדם לבין מותרות בהתאם להבחנה היסודית בין "צער ההעדר" לעומת "שמחת הנמצא". כלומר, יש דברים אשר בהעדרם אין האדם חש צער אך כשישיג אותם הוא שמח על הימצאותם. דברים אלו הם בגדר מותרות. לעומת זאת, יש דברים אשר האדם זקוק להם ויחוש צער בהעדרם (כגון מוצרי מזון בסיסים) אך כשיהיו לו – לא יחוש בשמחה, אלא תהא לו תחושה ש"כך צריך להיות". דברים אלו הם בגדר צרכיו של האדם.

ברם, נראה לכאורה כי גם ההבחנה בין מה שמסב לאדם את "שמחת הנמצא" ונחשב למותרות, לבין מה שמסב לאדם את "צער ההעדר" וממילא נחשב לצורך – משתנה מאדם לאדם בהתאם להרגליו ובהתאם לנסיבות השונות. חוזרת איפוא, קושיה למקומה: מהי נקודת המבחן אצל האדם והאם היא שונה בין אדם לאדם? מהי אמת המידה הבלתי תלויה שעל פיה יבחן האדם את מעשיו ואשר לאורה יכוון את דרכיו? בהקשר זה נשאלת השאלה: פרנסה מהי? לחם צר ומים לחץ? עשירות מופלגת? או משהו באמצע? ואם כן "אמצע" זה מהו? האם יש אמת מידה כללית לפיה יש להבחין בין החיוני לבין המותרות?



9. ה"חפץ חיים" מבהיר בהקשר זה ב"משנה ברורה" שם בס"ק ב': "יעשה רק כדי פרנסתו. אך בזה גופא צריך להיזהר מפיתוי היצר שמפתהו שכל היום צריך השתדלות על הרווחה זו. והעיקר שיתבונן בעצמו מה הוא הכרח האמיתי שאי אפשר בלעדיו ואז יוכל להתקיים בידו שיהא מלאכתו עראי ותורתו עיקר". כמו כן, מציין לספרו ה"חפץ חיים" (בפתיחה עשה י"ב, בהגהה) אבסורד מסוים, לפיו דווקא מי שיש לו רווחה כלכלית – סובל מעוני וממחסור חמור בזמן, לאור הצורך שלו לתחזק את עסקיו. דווקא מי שיש לו פרנסה בשפע ולא נאלץ

נדון בשאלה זו בפרק הסיכום המשרטט את חייו של הבוטח בה' בהיבט המעשי. אך להלן, בפרק זה, נדון בדברים במישור העקרוני, כחלק מן השאלה הכללית והעקרונית יותר: היכן הוא הגבול העובר בין השתדלות מותרת לבין השתדלות עודפת הנחשבת לחסרון במידת הביטחון בה' הנדרשת מן האדם? מהי הנקודה שבה מוטל על אדם לעצור מלהשתדל ולומר לעצמו, כי הוא מצידו עשה את שלו, מכאן ואילך הוא שם יהבו בה' ושב לתלמודו ולתפילתו?

ט(3). משנתו המקיפה של הרב דסלר

הרב אליהו אליעזר דסלר בספרו "מכתב מאליהו" (וכרך א' עמ' 203-187) מתווה משנה סדורה ומקיפה בסוגיה סבוכה זו, של מציאת נקודת האיזון בין השתדלות לבין ביטחון, בהתאם לקו המחשבה וההשקפה דלהלן:

ההשתדלות נובעת מעונשו של אדם הראשון וראוי למעט בה

שעה שהיה אדם הראשון שרוי במדרגה רוחנית עליונה היו כל צרכי גופו המזוכך נעשים מאליהם. הצורך לעמול כדי להשיג תוצאות גשמיות, הוא פועל יוצא מן הגזירה של "בזיעת אפיך אפך תאכל לחם" המבטאת את ירידת האדם, בעקבות החטא, למצב גשמי, הגורר את הצורך בהשתדלות בדברים גשמיים¹⁰.



לעמול לשם כלכלת בני ביתו - פנוי עוד פחות ללימוד תורה. ובלשונו: "...כל מה שהקב"ה יוסיף לו בטובה וירויח לו בעסקיו יותר, יסיתנו היצר לאמור: כי עתה לפי עושרך, שנתן לך ה', אתה מוכרח לדור בדירה נאה יותר, ולילך במלבושי רקמה, ולהתנהג כדרך בעלי בתים הגבוהים, שאם לא כן תתבזה לעיני חבריך. ולכן, אתה מוכרח עתה לבטל בפעם הזאת את הקביעות עיתים לתורה שלך, וליסע למקום פלוני ופלוני להרויח. ואח"כ, כשיעזור לו ה' ויצליח למעלה מעלה - יסיתנו היצר שיטול עסקים רבים תחת ידו. וכשלא יהיה ביכולתו בעצמו... יראנו היצר הכרח אחר, ויאמר לו: עתה לפי ריבוי העסקים שנתן לך ה' אתה מוכרח ליטול אנשים רבים תחת משמרתך... ובקיצור, סוף דבר יהיה, כי כל מה שה' יוסיף לו בטובה ויתן לו הצלחה בעסקיו - יותר יסיתנו היצר להתבטל מתורה ועבודה, עד שלבסוף לא יניח לו פנאי אפילו לתפילה בציבור... על כן, מאוד ומאוד צריך להתיישב בזה (ולשקול ולבחון): איזהו הכרח אמיתי שבלתו אי אפשר בשום פנים, והיותר - יחריס".

10. וראה משנה במסכת קידושין (פרק ד משנה יד): "רבי שמעון בן אלעזר אומר, ראית מימך חיה ועוף שיש להם אומנות? והן מתפרנסים שלא בצער. והלא לא נבראו אלא לשמשני. ואני נבראתי לשמש את קוני. אינו דין שאתפרנס שלא בצער? אלא שהרעותי מעשי וקיפחתי את פרנסתי".

אך מוטל על האדם לשאוף להיות רוחני ככל הניתן וממילא טוב לו שיפחית לעצמו ככל שרק שאפשר מן הקללה האמורה.

די בשיעור השתדלות שיהיה "כסות" טבעית לדרך שבה תבא ברכת ה' מהו שיעור ההשתדלות "הפחות שהוכרחנו לעשותו"? על כך אמר הרב זונדל מן העיר סאלנט (ורבו של הרב ישראל ליפקין מסאלנט, מחולל תנועת המוסרו) כ"י:

"צריכים לעסוק בהשתדלות רק מפני שאין אנו ראויים לניסים גלויים. על כן אנו מחויבים לעשות באופן שההשפעה היורדת אלינו יהיה אפשר לתלותה באיזה סיבה".

כלומר, האדם אינו צריך לעשות פעולה מוכרחת שבפועל תביא על פי דרך הטבע לתוצאה מסוימת, אלא די לו כי יעשה מעשה, שעל פי דרך הטבע עשוי להביא לתוצאה האמורה – אף כי בסבירות רחוקה, כך שלא יהיה הכרח לומר כי התוצאה שארעה נובעת מנס גלוי. כך למשל אמר הרב מסלנט "אני קונה שטר הגרלה ובוה אני יוצא ידי חובת השתדלות, כי הרי אם אוכה בגודל אפשר לתלותו בדרך הטבע".

כלומר, לא מצפים שפעולת ההשתדלות שבה נוקט האדם תהא אכן זו שתושיע, שהרי ממילא התוצאה אינה נובעת ממעשי האדם, וההשגחה העליונה היא שמושיעה את האדם¹¹. אלא, שאין הקב"ה מעוניין כי בשגרת חיי היום יום יחוש האדם כי ה' הוא המנהל את עולמו (דבר שאם יהא ניכר בעליל ישלול מן

11. בהקשר זה יפים הם דברי הרב אריה לייב הכהן (ומחבר הספרים "קצות החושן" ו"אבני מילואים") בהקדמה לספרו "שב שמעתתא" כ"י: "הגם שיש בני אדם שמוכרחים לעשות איזה מסחר, צריך המו"מ להיות באמונה, וזהו תחילת דינו של אדם (ובמסכת שבת פרק ב' מצינו כי בהגיע הנשמה לעולם האמת היא נשאלת בראש ובראשונה: "נשאת ונתת באמונה"?) והיינו על פי מה שנאמר שם 'והיה אמונת עיתך חוסן ישועות... - אמונת - זה סדר זרעים'. וכתבו התוספות בשם הירושלמי, שמאמין בחיי עולמים וזרע, והיינו שאינו כעוסקים במשא ומתן ואומרים 'כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה', כי אם זרע - משליך זרעיו, ישדד אדמתו ויכסם שם, יאבדו (הזרעים) יפסדו וירקבו. עד שירחם ה' עליו ויוריד טללים, ישיב הרוח וברינה יקצור וישא אלומותיו (וכלומר, הזרע עושה השתדלות טבעית שבמסגרתה הוא ממשיך להאמין בה', שהרי הזרעים שהוא זרע נרקבים באדמה ועליו להתפלל לגשם כי ירד, כדי שיוכל לשאת ברינה אלומותיו לאחר שזרע בכבי ובתקווה) ומשום כך 'זרעים' נקראים 'אמונה'. וכמו כן, ראוי כל משא ומתן להיות 'באמונה' - היינו שיאמין שמה שהוא קונה או

האדם את הבחירה החופשית). על כן חפץ ה' כי לכל תוצאה שגור – תהיה אפשרות להתרחש באופן "טבעי". העובדה שההסתברות קלושה מאוד שכתוצאה ממעשה זה שעשה האדם תארע תוצאה זו – אינה חשובה, שהרי ממילא תכלית המעשה אינה להביא בפועל לתוצאה, אלא רק לשמש "כסות" טבעית, לתוצאה שנקבעה ע"י ההשגחה העליונה. על כן, די לו לאדם שיעשה פעולה כלשהי, שיכולה להסתיר את הנס שנעשה לו ע"י ההשגחה העליונה, כך שאם ייגזר להושיעו באופן שבו הנס אינו גלוי, יהא לבריות "מהלך טבעי" של אירועים, שבו יוכלו לתלות את הישועה.

ההשתדלות אינה מצוה

הרב דסלר מתפלמס עם המחזיקים בהשקפה הגורסת כי מוטל על האדם לעסוק בהשתדלות טבעית בכל יכולתו, כשהם משמיעים את הטענה כי כביכול: "ההשתדלות זו מצוה היא, שנאמר 'ששת ימים תעבוד', ומביאים גם את דברי הגמרא לפיה "עושה צדקה בכל עת – זה המפרנס אשתו ובניו כשהן קטנים"¹². הרב דסלר משיב להם: יענינו נא בדברי ה"מסילת ישרים" הנ"ל ובספרי המצוות ויראו שאין זה אלא היתר לעסוק לפרנסתם ולא חיוב כלל, וההשתדלות היא קנס וקללה ודי בקצת ממנה. אכן, הנוטל ממון שהרוויח ומפרנס את אשתו ובניו עושה צדקה. אבל, אין זה נכון שאם ישתדל יותר, ירוויח יותר ויוכל לפרנס יותר בכבוד. אדרבה, אין שום קשר סיבתי בין ההשתדלות לבין התוצאה, וממילא מה לו לאדם כי יעמול מעבר למינימום ההכרחי?¹³



מוכר, לווה או מלווה, הוא כמשליך זרעים בתוך הארץ, וע"י חסד הבורא יושלם חפצו, וזה פירוש 'נשאת ונתת באמונה'. ויסוד לדברים נמצא כבר בדברי רבנו בחיי, בספר חובת הלבבות, שער הביטחון פרק ד':

"וכן בעלי המלאכה והסחורה והשכירות מצווים לחזור על הטרף בהם עם הביטחון באלוקים, כי הטרף בידו ורשותו, ושהוא ערב בו לאדם ומשלימו לו באיזו סיבה שירצה. ואל תחשוב כי הסיבה תועילה או תזיקהו מאומה. ואם יבוא לו טרפו על פנים מאופני הסיבות אשר התעסק בהן, ראוי לו שלא יבטח על הסיבה ההיא וישמח בה ויוסיף להחזיק בה ויטה לבו אליה, כי יחלש בטחונו באלוקיו. אך אין ראוי לו לחשוב כי תועילנו".

12. כתובות דף נ ע"א, על הפסוק בתהלים קו, ב "אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת" – "וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת? דרשו רבותינו שביבנה, ואמרי לה רבי אליעזר: זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים".

13. ומה שאומרים שעושים כן לשם מצוה בלבד, הרב דסלר מציע בחקשר זה מבחן מעניין: "ואשר יחשבו האנשים כי כל עסקיהם הם לשם שמים, יבדקו נא בעצמם אם מחשבה רוחנית

הרב דסלר מוסיף ומבקר גם את הפתגם – "לא הנתנו כלום למקרה", לפיו האדם הוא שעושה כביכול הכל בכוחו ובעוצם ידו ע"י מאמציו, ואינו יודע כי בפועל מעשיו הם רק השתדלות המחוייבת, כדי להסתיר את העובדה שה' הוא המנהל את עולמנו.

מעשה ההשתדלות לא הועיל בפועל דבר והניח הכל ליד ההשגחה. כל תכליתו של מעשה ההשתדלות היא לתת אמתלא "טבעית" לתוצאה, כך שהדבר לא יראה כנס גלוי ולא יפגום בבחירה החופשית הניתנת לאדם, שהרי מי שרואה בעליל את ההשגחה האלוקית נמנע באופן טבעי מלכפור בה' ומלהפר את מצוותיו, והאמונה הופכת אצלו – לידיעה חושית. על כן, מסווה ה' את השגחתו בכללים של "טבע" שעה שבפועל נעשה הכל ע"י הקב"ה בלבד.

אין לסמוך על ביטחון בה' ברמה הגבוהה מדרגתו

עם זאת, מבהיר הרב דסלר, כי הנהגתו של הרב זונדל מסלנט, שהסתפק ברכישת כרטיס הגרלה, כמיצוי לכל השתדלותו הטבעית לצרכי פרנסתו המינימלית, מבטא דרגה של ביטחון בה' המיוחדת ליחידי סגולה בלבד. אדם רגיל מן היישוב אשר ברוב התלהבותו יעשה כמעשה הרב מסלנט – מסתכן, שמא כאשר ה' ינסה אותו ולא יכין לו פרנסה מצויה, לא יעמוד בניסיון ויתחרט על אשר מיעט בהשתדלות טבעית.

מיעוט השתדלות – כסיכון לשלמות האמונה

נקודת המבחן שמציב הרב דסלר היא זו: אם במקרה של אי הצלחה, שבו לא יקבל האדם את המינימום הדרוש לפרנסתו ולפרנסת בני ביתו, יחוש האדם כי הדבר נבע מכך שמיעט בהשתדלות, הרי שהוא יגיע לכדי פגם חמור באמונתו. תחושה זו נובעת מהעדר הכרה ואמונה כי ה' הוא הקובע את אשר יארע במציאות וזו כנראה התוצאה שה' בחר בשבילו ולא מיעוט המעשה שעשה האדם הוא שהביא את התוצאה. נמצא, כי ההתלהבות הראשונית שמביאה

באה להם באמצע עסקיהם, או להפך מחשבות העסק טורדות אותם באמצע תפילת שמונה עשרה". וראה גם במהרש"א על הגמ' ברכות ו ע"א.

אדם לשים את כל יתרונו בה' ולהימנע מהשתדלות טבעית, עלולה להסתיים במקרה של אכזבה, בחרטה ובפגיעה חמורה יותר באמונתו של האדם ובביטחונו באלוקיו. על כן, חייב האדם הרגיל מן היישוב לעשות לעצמו חשבון נפש מדוקדק, האם הגיע למצב שבו לא יתחרט לאחר מכן ויאשים את עצמו באי השגת התוצאה המיוחלת.

הרב דסלר מסכם על כן ומציין כי:

”משקל זה צריך להיות בדקדוק עצום ודיוק רב, כי משני הצדדים אורב היצר:

אם ירבה השתדלות – הרי הוא כופר;

ואם ימעט – יבא לתהות על הראשונות ויכפור.

ואי אפשר להגיע אל הנקודה האמיתית אם לא מתוך יראת שמים טהורה המצילה מנגיעה אישית”.

נקודת האיזון

מידת ההשתדלות של האדם צריכה אפוא לעמוד בנקודת האיזון בין השיקולים הקוטביים הבאים:

מחד גיסא:

ההשתדלות הטבעית מבטאת את ירידת האדם, בעקבות החטא, למצב גשמי, הגורר את הצורך בהשתדלות בדברים גשמיים. ממילא, מי שמרבה בעשייה, שאינה אלא קנס שהוטל על האדם עקב ירידתו הרוחנית – אות הוא כי לא הגיע לכלל הכרה, כי יש בדבר רק משום עונש. אין הוא מבין את משמעות ההשתדלות הטבעית כביטוי למצבו הירוד של האדם.

מי שמרבה בהשתדלות טבעית לוקה בחסרון באמונה לפיה ההשתדלות אינה פועלת כשלעצמה דבר.

כמו כן, כל פעולה שאינה הכרחית – לא רק שאינה עוזרת ומעידה על חסרון באמונה, אלא שהיא באה על חשבון לימוד תורה ועבודת ה'. טרדות מיותרות אלו של האדם לפרנסתו, הן אפוא בגדר ביטול תורה – בלא הצדקה.

מאיך גיסא:

אדם צריך להיזהר מפני מצב שבו הוא מעמיד את אמונתו בניסיון, שלא תמיד יוכל לעמוד בו – במצב של כשלון.

במקרה של כשלון עלול אדם זה להתחרט על מיעוט השתדלותו ולתלות בכך את אי הצלחתו.

חרטה זו מהווה כשלון באמונתו של האדם, שהרי היא נובעת מסברה כי כישלונו אינו נובע מ"גזירת עליון" אלא מחמת מתדליו ומאי עשיה מספקת, ומשמעות הדבר היא שלדעתו מעשיו של האדם הם המנתבים את מהלכם של הדברים בעולמו.

מן ההכרח אפוא לשמור על איזון נפשי לפיו יחוש אדם כי גם אם יכשל חלילה – לא יתחרט על העדר השתדלותו ולא יחשוב שהוא מבחינתו לא עשה די, אלא יהא שלם באמונתו שזה היה רצון ההשגחה.

נקודת האיזון בין השתדלות לבין בטחון בה' היא אפוא השלב שבו חש אדם באמת ובתמים כי הוא בכל מקרה "עשה את שלו" – וכי מכאן ואילך ההצלחה אינה תלויה בו אלא ברצון ה'. בהתאם לכך נמצא, כי כאשר מגיע האדם לדרגת השתדלות זו, שבה אם יכשל ח"ו, הוא לא יתלה זאת בהעדר עשייה מבחינתו – הושגה דרגת ההשתדלות הראויה, ומכאן ואילך כל מעשה הוא אך למותר¹⁴.

על האדם לעמול ולהעלות את דרגתו הרוחנית ולשפר את נקודת האיזון שלו

מובן כי נקודת איזון זו היא אישית והיא תלויה גם בהגדרת האדם את הדרוש לו לפרנסתו ובדרגתו הרוחנית, ומטבע הדברים, שונה דרגה זו אצל כל אדם ואדם, לפי נסיבותיו האישיות, טבעו ודרגתו הרוחנית. אבל דרגתו האישית של

14. נראה לכאורה כי בדברים אלה מציג הרב דסלר את הרף העליון של ההשתדלות הטבעית, במקום שבו אם לא יצליח חלילה האדם, הוא לא יאשים בכך את מיעוט השתדלותו. ברם, מסתבר כי אל לו לאדם להתחיל ברף העליון, ודברי הרב דסלר מצטרפים לדברי רבי אברהם בן הרמב"ם המציין כי על האדם להתחיל בהשתדלות מינימלית שאותה יעלה האדם בהדרגה אם יראה כי מבוקשו אינו ניתן לאחר השתדלות מועטה זו. אדרבה, נראה כי גם לאחר ניסוי מדורג זה, שעליו עומד רבי אברהם בן הרמב"ם, אל לו לאדם לעבור את מידת ההשתדלות המרבית, שעליה עומד הרב דסלר, ובנקודה זו יש להפסיק את ההשתדלות.

האדם אינה בבחינת סוף פסוק. האדם יכול וצריך להעפיל לדרגות גבוהות יותר ויותר של אמונה וביטחון, כך שנקודת האיזון מבחינתו תהא נאצלת וזכה, עד כי ההשתדלות מצידו תהא אכן מינימלית, וכבר לאחר מעשה פעוט, יחוש באמת ובתמים כי הוא מבחינתו עשה את אשר היה מוטל עליו לעשות, ומכאן ואילך – ההצלחה תלויה רק בסיעתא דשמיא.

ככל שאמונתו של האדם חזקה יותר, או ככל שנשוא ההשתדלות אינו להשגת צורך גשמי העומד בראש מעיניו ומעמידו בניסיון אמוני חמור אם לא יגשים את משאלתו, כן גוברת החובה למעט בהשתדלות.

מוטל אפוא על האדם להתחזק באמונתו באופן שאכן יפנים וישריש את האמונה כי לא מעשיו הם שפועלים אלא אדרבה ההשתדלות היא קנס שנגזר על האנושות בגזרת "בזיעת אפיך תאכל לחם", וממילא יסכין עם המחשבה כי אף אם יפעל רק כדי "לצאת ידי חובת הגזירה" די לו בכך, ולא יתחרט על העדר השתדלות נוספת במקרה של כשלון חלילה אלא יוותר איתן באמונתו.

הדרכים להעלאת נקודת האיזון

הרב דסלר מציין על כן כי יש מספר דרכים שבהם יכול אדם להקטין את החשש מפני טעות בנקודת האיזון בין אמונה וביטחון לבין חובת ההשתדלות: (א) רוחניות – על האדם לשאוף כל העת להתעלות ברוחניות, וממילא ימעט בהשתדלות הגשמית, בבחינת "עשה תורתך קבע ומלאכתך ארעי". וכפי ערך שאיפת האדם אל הרוחניות לא יתחרט אם לא יצליח בגשמיות, כי אין לך חרטה אלא מתוך אכזבה בגין שאיפה שלא התקיימה.

(ב) הסתפקות במועט – ככל שילמד להסתפק במועט, כן תמעט השתדלותו הטבעית בעניינים גשמיים, וזו משמעות הדרישה המופיעה במשנה (אבות פרק ו' משנה ד') "כך היא דרכה של תורה – פת במלח תאכל...". כמו כן, ככל שיתרגל האדם להסתפק במועט, כן תקטן אכזבתו במקרה שבתום ההשתדלות שעשה לא ישיג את התוצאה המיוחלת, וממילא יהא חסין יותר ממשבר אמוני במקרה של כשלון בהשתדלות¹⁵.

15. אם כי יש כמובן לשים לב כי ככל שאדם מצמצם את מזונו כן גדל רעבונו למזון זה. נקודת האיזון מעמידה אפוא את האדם בפני ניסיון נוסף.

ג) צניעות – ה' הטביע בלב האדם תכונה של בושה, שמכוחה מבקש הוא לעשות בצנעה דברים שיש בהם מן הפחיתות. על כן, לאחר החטא התבייש אדם הראשון מן התאוה על אף שעסק בדבר חשוב הנחוץ לקיום העולם.

כך גם בהשתדלות – אף שמדובר בהכרח בל יגונה, צריך לעשות את הדברים בצנעה ולהתבייש בלבבו, על שעושה דבר שנראה לכאורה כנגד כבודו של הקב"ה. בושה זו – אם תופנם על ידו, תביא ממילא את האדם למעט במעשים של השתדלות טבעית זו.

כך בנוסף לכך שהצניעות מועילה להפחית את התאוה,¹⁶ תועיל הצניעות להמעט את השימוש בהשתדלות שלא תהיה יותר מכפי המידה.

ד) תפילה בכוונה – עד שיכיר לבבו כי הכל מה' – וככל שתגדל ההכרה הזו בלבו, כן יתמעט החשש פן יתהה על הראשונות אם לא יצליח אחרי שלא השתדל.

ה) התבוננות ולימוד – "להתבונן על עניין הביטחון וללמוד בספרים מעניין הביטחון, וגם בעת שיעסוק בהשתדלות יחשוב כי אינו אלא מקיים גזירת 'בזיעת אפיך' וכי ההשתדלות עצמה לא תועיל לו כלום ובזה יחזק בלבו את עניין הביטחון".

הזהירות מעצלות וההבחנה בינה לבין מצות הביטחון

ודוק היטב: לעיתים נמנע אדם מהשתדלות מספקת ואח"כ נכשל – מכיוון שהמניע להעדר השתדלות לא היה ביטחון בה' אלא – עצלות אישית. מובן מאליו כי רק הביטחון בה' מביא לסיעתא דשמיא בבחינת "יהי חסדך ה' עלינו כאשר יחלנו לך" (ותהילים לג, כב), אבל עצלות אינה גוררת סיעתא דשמיא אלא "בעצלותים ימך המקרה" (קהלת י, יח). על כן, צריך אדם להיזהר שלא להחליף עצלות בביטחון, כי לעיתים נמנע הוא מלפעול עקב עצלותו ותולה הדבר כביכול בביטחון בה', שעה שבפועל הוא אינו משתדל – מחמת עצלות ולא מחמת ביטחון בה'.

16. וראה באורו של הגאון רבי אליהו מוילנא לפסוק "וישלח יהושע... אנשים מרגלים חרש" (יהושע ב, א) – "שלא יכשלו כבראשונה".

יתירה מכך, הרב דסלר מציין כי עצלות היא תכונה המתפשטת בכל אורחותיו של האדם. על כן, עדיף לאדם שיתרגל להיות חרוץ במלאכתו למרות שבכך מוסיף הוא על השתדלותו הטבעית, שכן הדבר יגרור גם יגיעה נמרצת במלאכת שמים, ואילו אם ימעט ממלאכה עקב עצלנותו הדבר יגרור אותו להתעצל גם בעבודת ה'¹⁷.

אכן, מובן כי מדובר באיזון דק ביותר, ומתעורר חשש פן יחטיא האדם את נקודת האיזון הראויה. אך הרב דסלר מציין כי האדם יוכל לדעת את האמת אם אך ירצה:

”עליו רק להתרכז בלבבו להביט על הענין במבט האמת ואז לבבו יבחין את הדרך האמתית”.

הרב דסלר מביא (בשם הרש"י מקלם) כי קיים סממן חיצוני, שיש בו כדי להוות אמת מידה לאדם, האם עומד הוא בנקודת האיזון. הכלל הוא, שאם מרגיש אדם בהילות מבחינה נפשית ברצון להשתדל, הרי שראוי לו כי יפרוש מן ההשתדלות "כי בודאי מצד הרע הוא בא".

זאת משום שככלל, אדם נתקל בתנגודת ובקושי פנימי לעשות מעשי מצווה והוא נזקק להרבה כח רצון כדי לגבור על כך.

פעולה של השתדלות טבעית שאדם עושה על פי דין, היא כמו כל מעשה מצווה – והיא מתאפיינת משום כך בתחושה של תנגודת פנימית שאדם צריך לגבור עליה.

לעומת זאת, אם חש האדם בבעירה פנימית הדוחפת אותו לעשות ללא דיתוי את מעשי ההשתדלות שלו, אות הוא כי חרג מגדר המותר והראוי ואין יצרו הרע מתנגד לכך אלא – מעודדו לזה.

פרשת המרגלים כדוגמא להבחנה זו

הדגמה ברורה לעקרון זה מהווה פרשת המרגלים ששלח משה לתור את הארץ.

17. הרב דסלר מוסיף ומציין: "ואל יטעה אדם לומר כי הוא משתמש במידת העצלות כדרך להביא לביטחון בבחינת מתוך שלא לשמה בא לשמה – כי לא שייך "שלא לשמה" לביטחון, שהרי לא מניעת העשייה היא המצווה אלא הכוונה שבלב היא המצווה ובמצוות שבלב אין שלא לשמה". בעניין זה ראה גם דברי הרב דסלר ב"מכתב מאלהיו" כרך ב' עמ' 77-78.

פרשה זו מסביר הרב דסלר כדלהלן:

הרמב"ן בפרשת "שלח" מבהיר כי ישראל אמרו, כדרך הבאים להלחם, כי יש לדעת הדרכים ולקבל עצה על איזו עיר להלחם תחילה. וזהו חטא כי הם ראו ישועת ה' תמיד והיה להם ללכת אחרי הענן. ומשה קיבל מהם למלאות תאוותם. (ובדומה ראה באבן עזרא "ויטב בעיני - בעבור שכולכם הסכמתם").

"שלח לך - לדעתך" - מצא את נקודת האיזון

ביאור הדברים: משה שאל את ה' אם לשלוח מרגלים כיון שהתקשה ביחס לנקודת האיזון הראויה בין בטחון להשתדלות בנוגע לכיבוש הארץ. משה הסתפק בשאלה, האם אמנם אין זה מן הראוי לבחון את דרכי הגישה ולאסוף מודיעין בטרם יציאה לקרב הגורלי על כיבוש נחלת אבות?

אכן, יש הבטחה אלוקית לעם ישראל כי יכבוש את הארץ. ה' בכבודו ובעצמו מוציא את עמו ממצרים, בני ישראל מובלים על גבי שובל של נסים, ולפניהם עמוד ענן ועמוד אש שמימיים בדרכם אל עבר הארץ המובטחת. ובכל זאת, האם לא חייבים גם בנסיבות אלו ליצאת ידי חובת השתדלות?

וה' ענה למשה "שלח לך" - "לדעתך". כלומר שלא הסכים הקב"ה לגלות למשה בנבואה היכן היא נקודת האיזון, מכיון שזהו כל ניסיון האדם. כלומר היה עליהם לבחון בעצמם אם עליהם לשלוח מרגלים שכן אי שילוח המרגלים היה יכול להיות טעות, בדיוק כשם ששילוחם התברר כטעות.

טעותו של העם

בפועל, העם אכן טעה בנקודה זו. כיון שהורגלו בהנהגה ניסית של ה' באופן גלוי, היו צריכים להשתמש בביטחון לבד ללא השתדלות כלל, שהרי השתדלות טבעית נחוצה רק כדי להסוות את הנהגתו הניסית של ה' את עולמו, ולמען לא יוצגו הדברים כנס גלוי. אך דור המדבר חי ממילא חיים של נס גלוי כל העת. מדוע היו זקוקים אפוא להשתדלות טבעית כלשהי? ברם, בני ישראל חששו כי בבואם לארץ המובטחת תפסק ההנהגה הניסית, עוד בטרם שישיתיים הכיבוש, וממילא יהא עליהם לדעת את דרכי המלחמה ולבצע פעולות השתדלות טבעית ביחס לכך.

אכן, משה חשש משליחות זו שמא בהזקקות למהלכים טבעיים יזנחו לגמרי את הביטחון בה' ויבואו לכפור בכוחו להביאם לארץ. על כן שלח אנשים צדיקים¹⁸, התייעץ בה' והתפלל על יהושע "י-ה' יושעך מעצת מרגלים". הרב דסלר מציין בהקשר זה כי נראה שבני ישראל בודאי בטחו בה' ואילו הסיתם השטן שלא לבטוח בה' כלל – לא היה יכול להצליח בכך. אלא שהטעה אותם בעניין שהוא "כחוט השערה". וכך מתוארים הדברים במדרש וילקוט שמעוני בתחילת פרשת שלח:

"אמרו ישראל למשה: רבנו, נשלחה אנשים לפנינו? אמר להם: למה?"

אמרו לו: שכבר הבטיחנו הקב"ה ואמר לנו שאנו נכנסים לארץ כנען ויורשים כל טוב, שנאמר 'ובתים מלאים כל טוב'. והרי שמעו שאנו נכנסים והם עושים בהם (ובבתים) בתי מטמוניות. אם מטמינים הן את ממונם ואנו נכנסים ולא נמצא כלום נמצא דברו של הקב"ה בטל.

אלא ילכו מרגלים לפנינו. זיראו לנו את הארץ' אין כתיב כאן אלא 'זיחפרו לנו' ילכו ויעמדו על מה שחפרו בארץ. כיון ששמעו (משה) כן, נלכד בידם, שנאמר 'וויטב בעיני הדבר'.

העם טוען כי כוונתו לשם-שמים

כלומר, מדובר בדור דעה, שהסבירו כי הם רוצים לשלוח מרגלים כדי להינצל ממצב שבו יוצר חלילה חילול ה'. הם טענו כי נחוץ לשלוח מרגלים, שמא ישמעו הגויים שעתידה הארץ להיכבש ע"י בני ישראל, יחביאו את כספם וזהבם וימצא דבר ה' בטל. הם טענו אפוא כי שליחת המרגלים אינה מיועדת למצוא את מקומות המסתור של הכסף – עבור עצמם, אלא כדי שלא יבטל דבר ה'. לאור טענתם זו של בני ישראל ארע, כי אף משה רבנו לא עמד על הטעות שנא' 'וויטב בעיני הדבר'. כאשר מציגים את השאלה כנוגעת

18. הרב דסלר מציין בהקשר זה כי המרגלים היו ראויים לעמוד בניסיון "אלא שהאדם בוחר הכסילות לעצמו ואפ' האדם היותר גדול עדיין 'בוחר' הנהו, ויוכל להתהפך מהקצה אל הקצה (שאם לא כן נמצא כי אין לו בחירה) ועל זה נאמר 'דור תהפוכות המה'.

לכבוד שמים פוסק משה רבנו "לחומרא" ומורה לשלוח אנשים לחפור את הארץ.

הבהילות בהשתדלות מוכיחה כי מקורה שלילי

בפועל, לא היתה שליחת המרגלים אלא תוצאה מנטיה טבעית להשתדלות ולא תוצר של דאגת אמת לכבוד שמים. בני ישראל טעו אפוא בנקודה זו (והטעו את משה). אך לכאורה אם היתה זו טעות הרי זה חטא בשוגג וא"כ למה יצא עליהם הקצף? אכן, הטועה שוגג הוא, וכל שכן כשטועה בדבר שנחוצה בו הבחנה דקה, אך מכל מקום גם השוגג חוטא, שכן מה שמושרש בתודעת האדם וברור לו כי אינו אמת – לא יטעה בו. אדם טועה מפני שבתוך תוכו אין הכרתו בעניין זה שלמה, ושמא – אף נח היה לו לטעות ובמידה מסוימת רצה בכך. כלומר, על אף שטעות מלמדת לכאורה על כשלון תודעתי, ואילו רצון הוא ביטוי לפעילות תודעתית ערה, וממילא הטעות והרצון הם בגדר "תרתני דסתרי". ברם, הרב דסלר מציין בהקשר זה את אמרתו של הרב ירוחם ליוואוויץ (מנהל רוחני של ישיבת "מיר"), כי כאשר נאמר במדרש (בראשית רבה, ת, ח) "כל הרוצה לטעות – יטעה", הדבר מלמד "שהטעות מן הרצון באה", שכן אדם טועה בדרך כלל במה שלא ממש היה אכפת לו מלכתחילה לטעות בו.

ואכן, בני ישראל היו יכולים לזהות את שליליונו הרצון לשלוח מרגלים מכך ש"ותקרבון אלי כולכם", מבאר רש"י: "בערבוביא... ילדים דוחפים את הזקנים". והכלל הוא כאמור לעיל, שאם מרגיש אדם בהילות ברצון להשתדל, ראוי שיפרוש מן ההשתדלות.

עונש ההשתדלות נועד לחנך את האדם למצוא את הרוח בתוך הגשם

הרב דסלר מציין עוד, את העיקרון הידוע,¹⁹ כי ה' לא מעניש בדרך של נקמה, אלא בדרך של חינוך, שהרי ה' אינו חפץ במות המת, כי אם בשובו מדרכו וחי. ממילא, תפקיד הענישה השמימית הוא לחנך וללמד ולא להרוס ולייסר.

19. יסוד הדברים מובא ב"כתבי הרש"י מקלם" ח"ב מאמר "דרך האמונה" ובספר "חכמה ומוסר" מ"ה ועוד.

בהתאם לכך, יש להבין כי עונשו של אדם הראשון של "בזיעת אפיק תאכל לחם", שממנו נובעת כאמור חובת ההשתדלות, לא נועד לייסר את האדם אלא לתקן את אשר עיוות באופן הבא:

אדם הראשון רצה להיות "יודע טוב ורע" ובכך נתן ממשות לא רק לרוחני (ומדרגת גן עדן) אלא גם לגשמי. על כן, התיקון לחטא זה הוא ע"י כך, שינסה למצוא את הרוחני המסתתר בתוך הגשמי.

דבר זה יכול אדם לעשות כאשר הוא עושה השתדלות טבעית ונותן ביטוי חיצוני לתוצאות הישגיו, ועם זאת מכיר ויודע כי לא יגיע כפיו הוא העושה לו את החיל, אלא ההשגחה האלוקית ורצון ה' הוא הסיבה האמיתית לכל דבר המתרחש בעולמנו²⁰. על האדם להכיר אפוא ולדעת כי הטבע הוא בעצם נס נסתר, אלא שההרגל מסתירו, ועליו להימנע מן הנטייה לחשוב שדברים נעשו מכח הטבע. עליו להבין גם כי כדי שתתקיים הבחירה של האדם בין טוב לרע, מן ההכרח היה שההשגחה האלוקית תהא בהסתר, שהרי אם היא ברורה ונראית לעין כל – אין לאדם ברירה אלא להאמין בה' ואין לו בחירה כיצד לפעול. על כן, למראית העין, נראה שהאדם שולט על כל עניני עסקיו ופרנסתו כרצונו. מראית עין חיצונית זו גוררת את האפשרות לטעות ולומר "כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה". ההשתדלות הטבעית היא אפוא המהלך הטבעי והחיצוני של דברים שההשגחה נסתרת בהם, והאדם צריך להכיר כי בפועל אין דבר קטן או גדול בלא ציווי ה', כפי שנאמר ואיכה ג, לז' "מי זה אמר ותהי ה' לא ציווה?". עליו להפנים היטב את ההכרה כי גם כשהוא עושה מעשה השתדלות טבעית אין במעשיו כלום ורק רצון ה' הוא הפועל²¹.



20. הרב שמחה זיסל זיו (ה"סבא מקלם") במאמר "יהיב חוכמתא לחכימין" סי' קסו כתב: "מי שלא יתבונן בהשגחת ה' הוא בבחינת בהמה, שמכירה רק את המסובב, והאדם מכיר גם את הסיבה. ומדרגות החכם הן כערך עומק ידיעתו".

21. הרב שמחה זיסל זיו (ה"סבא מקלם") בכתבי הרש"י חלק ב', במאמר "דרך האמונה", וכן בספר "חכמה ומוסר" מ"ה דן בשאלה, למה הטיל הקב"ה על האדם את חובת ההשתדלות, אחר שממילא מזונותיו קצובים לו מראש השנה עד ראש השנה, ופרנסתו באה ממילא בנס, שכמוהו כקריעת ים סוף? ותשובתו היא כי ההשתדלות הטבעית הוטלה על האדם כניסיון, שהרי ה' שם את האדם בעולם הזה שבו יש לו בחירה – וכדי שתתקיים הבחירה נעשה רצון ה' בהסתר והשגחת ה' אינה ניכרת לכל. למראה העין נראה שהאדם שולט על כל עניני עסקיו ופרנסתו כרצונו, ויוכל לטעות ולומר "כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה". ההשתדלות היא אפוא המהלך הטבעי והחיצוני של דברים שההשגחה נסתרת בהם. והאדם צריך להכיר

זהו ניסיון קשה של "החומר הפך הצורה". כלומר, האדם עושה מעשה – ובליבו חושב שבמעשה אין כל ממש כדי להושיעו באמת. הפעולה נעשית עפ"י דרך הטבע ואילו ההכרה הפנימית של המאמין היא, כי הצורה החיצונית והטבעית – כוזבת היא והכל נקבע ע"י ה' לבדו בלא כל קשר למעשיו. ולמרות שככלל, כלשון ספר "החינוך": "אחרי הפעולות יימשכו הלבבות", הרי שהבוטח בה' מצווה כי הכרתו לא תימשך אחרי הפעולה, אלא תדע בכל עת שהפעולה שעשה היא רק מעטה חיצוני ומסווה למציאות, שכל כולה רוחנית, ואשר היא הסיבה האמיתית לכל דבר ועניין הקורה בעולמו.

ההשתדלות הטבעית נועדה אפוא להעמיד אדם בניסיון אמוני, האם ישכיל להבין כי על אף שעל פני הדברים, הם נעשים על פי דרך הטבע בעקבות השתדלותו הטבעית, הרי שבפועל מעשיו הוא לא הועילו דבר ורק רצון ה' הוא שהביא לתוצאות המיוחלות.

ט(4). חמש דרגות של איזון בין השתדלות לביטחון

בהתאם למהלך האמור, מבהיר הרב דסלר, כי קיימות חמש דרגות אצל בני אדם בנוגע לשיעור ההשתדלות המוטל עליהם:

א) המדרגה העליונה – מי שכבר עמד בניסיון וכבר הכיר בכך שנס וטבע כאחד הם ניסים ואין בטבע ממש כלל, אלא ה' הוא הקובע את כל הקורה בעולמנו ו"מסתיר" את הנהגתו הקבועה כ"טבע". אדם שהגיע לדרגה זו באמונה, החיה בליבו, אינו זקוק עוד לניסיון של "בזיעת אפיך תאכל לחם" כי לא יוסיף לו מאומה. אדרבה, ראוי לו להקדיש את כל זמנו לדביקות בה'. לכן, כל צרכיו בעולם הזה ניתנים לו בנס גלוי – שהרי אין כל עניין בהסתרת הנס ממנו, או אף לגביו²².

כי בפועל אין דבר קטן או גדול הנעשה בלא ציווי ה', שנאמר (איכה ג, לו) "מי זה אמר ותהי ה' לא ציווה!" לכן, גם כשמשתדל יידע כי אין במעשיו כלום ורק רצון ה' הוא המועל. 22. אמנם, יש מן הצדיקים שחששו כי ישועת ה' תראה כנס גלוי, ולכן עשו מעשים של השתדלות טבעית שיהא בה כדי לכסות על הנס ולהסתירו. לחלן כמה דוגמאות לכך: אלישע שהחיה את בן האישה השונמית ע"י נס, עשה כן ע"י כך ששם עיניו על עינו ופיו על פיו. מבהיר הרד"ק (מלכים ב' פרק ד') כי אלישע לא החיה את הילד בדרך הטבע אלא בדרך נס, אלא שהוא שם את עיניו על עיני הילד ונקט בפעולה של "חימום" טבעי של הילד, רק "כדי לכסות על הנס כאילו נעשה בדרך הטבע".

בדומה לכך מצינו בספר מלכים ב' (פרק ד') אודות האלמנה אשר נושים באו ליטול את

הרב דסלר מביא מספר דוגמאות לכך:

(1) במסכת ברכות (דף לה ע"ב) מובאים דבריו של רבי שמעון בר יוחאי:

"אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה... תורה
מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושים רצונו של מקום
מלאכתן נעשית ע"י אחרים".

כלומר, רשב"י גורס שאדם צריך להשליך את כל יהבו על ה' ולא להשתדל
כלל ועיקר, אלא ה' יזמן לו את כל צרכיו ע"י אחרים.

ואכן כך ארע לרבי שמעון בר יוחאי עצמו, אשר ישב עם בנו במערה,
ומובא בגמרא (שבת דף לג ע"ב) כי התרחש נס ונברא לו חרוב שממנו
אכל, ומעיין מים שממנו שתה, בלא שנאלץ לעסוק כלל בענייני העולם
הזה.

(2) ר' חנינא בן דוסא – עליו מסופר בגמרא (תענית דף כה ע"א) כי ראה את
בתו בערב שבת שהיא מצטערת, מכיון שבמקום להכין שמן להדלקת
נרות השבת, היא השתמשה בחומץ. ניחמה רבי חנינא ואמר "מי שאמר
לשמן וידלק הוא יאמר לחומץ וידלק".

ואכן, ארע הנס ובזכות אמונתו המוחלטת בה' – דלק החומץ.



ילדיה. אלישע שאל את האשה האם יש לה כלים ולאחר משענתה כי אין לה כל, אמר לה
אלישע "לכי שאלי לך כלים מן החוץ מאת כל שכניך, כלים ריקים, אל תמעטי". לאחר מכן
הורה לה אלישע לסגור את הדלת ולמזוג שמן מן הכלי שבידה אל הכלים שאותם שאלה
משכניה, ויהי הנס וכל הכלים הללו התמלאו – כך שהיה לה מה למכור ובמה לפרוע את
חובה. יושם אל לב, כי גם במקרה זה הנביא לא השתמש בנס של יצירת יש מאין – שמן
חדש, או כלים חדשים, אלא מעט השמן שהיה ביד האשה התרבה, כאשר הברכה שרתה
בסמוי מן העין, בכלים שהיו בידה ואשר אותם שאלה מחברותיה.

הרב שמחה זיסל זיו ("הסבא מקלם") בספרו "חכמה ומוסר" סימן נ"ח מציין כדוגמא
נוספת לעקרון זה, כי יעקב אבינו נטל אבנים והציבן למראשותיו (עשה "מרזב לראשו"
כלשון חז"ל) כשמירה, בעת שלן בלילה בהיותו בודד בדרכו לחרן. ולכאורה, מה עוזר לשים
אבנים סביב לראש? וכי איזו שמירה היא זו מפני החיות? אלא שמן השמים שמרוחו מכל
רע, וכדי למעט את מראה הנס עשה יעקב את המרזב סביב לראשו.

כמו כן, יעקב אבינו, שם בסמוך לבור המים שממנו שתה הצאן – מקלות, שבהן פצע
את קליפת העץ, למען יילדו הצאן כבשים שהן "נקודים וטלואים". ביחס לכך מציין הרב
דסלר שם, כי אילו היה במעשה זה כדי להועיל על פי דרך הטבע, היה בו לכאורה משום
גזל. אלא שבאמת הדברים נעשו בדרך נס והמלאכים הוליכו אליו את הצאן הנקוד והטלוא.
מדוע שם אפוא יעקב את המקלות? – כדי להסתיר את הנס!

נשאלת השאלה: למה לא המציא לו ה' שמן כדי שלא יצטרך לנס גלוי זה? אלא שרבי חנינא בן דוסא כבר הגיע למדרגה, שבה העובדה שהשמן דולק – גם היא בגדר נס בעיניו, ומבחינתו הנס והטבע שניהם כאחד בגדר נסים גלויים. ממילא, אין עוד טעם להסתיר את הנהגת ה' ונעשה עימו הנס באופן גלוי²³.

(ב) המדרגה השניה – מי שבתודעתו אכן מכיר בכך שאין ממש במעשים הטבעיים שהוא עושה והכל בא מידי שמים, אבל, מבחינה רגשית עדיין לא הגיע לשלמות ההכרה בנס שבטבע, ואי אפשר לומר כי אצלו שווים הם לגמרי הנס הגלוי והטבע. על כן, כדי להגיע אל השלמות עליו לקיים את הגזירה של "בויעת אפיך תאכל לחם", לעסוק במעשים טבעיים ועם זאת להאמין ולדעת כמובן כי אין בהם ממש. ביחס לאדם זה לא תחול מלכתחילה הנהגה של נס אלא ההנהגה ביחס אליו תהיה טבעית, ואם יעשו לו נס – מנכים לו מזכויותיו (שבת דף לב ע"ב).

זו היא המדרגה שאליה מתייחס התנא רבי ישמעאל במסכת ברכות (דף לה ע"ב) הדורש את הפסוק "ואספת דגןך" – "הנהג בהם מנהג דרך ארץ". אם אדם כזה לא יעסוק בדרך ארץ – ויסמוך על הנס – לא יצליח. הוא חייב לעשות השתדלות טבעית, וזה שכתב רש"י שם "הנהג בהם, עם דברי תורה, מנהג דרך ארץ, שאם תבוא לידי צורך – סופך לבטל מדברי תורה". הרב חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער א' פ"ה), מבהיר כי ר' ישמעאל ורבי שמעון בר יוחאי, לא חולקים זה על זה, אלא שר' ישמעאל התייחס לאנשים שאינם מצויים במדרגה העליונה שעליה דיבר רבי שמעון בר יוחאי. ואמרו חז"ל "הרבה עשו כרבי שמעון בר יוחאי ולא עלתה בידך" שכן הם לא הגיעו לשלמות המעלה ולא היו ראויים לנס. אדם שהגיע למדרגה זו (ושהיא מדרגה נעלה), מוסיף כל העת לברר לעצמו

23. נראה לכאורה כי בדרך זו יש להסביר גם את דברי המדרש (ויקרא רבה פרשה טו אות ג') שהובאו בפרק ג' לעיל: מעשה באדם אחד שהיה יושב ודורש ואמר: 'אין לך כל שערה ושערה שלא ברא לה הקב"ה גומא בפני עצמה ושורש שערה שממנה השערה ניזונת ומקבלת את מקור חיותה), כדי שלא תהא אחת מהן נהנית מחברתה'. אמרה לו אשתו: ועכשיו אתה מבקש לצאת לתור (אחר) פרנסתך? שב ובוראך ידאג לקיומך, כשם שדאג לפרנס כל שערה ושערה משערות ראשך וברא אותה באופן שיהא לה מקור חיות ייחודי משלה. שמע לה וישב במקומו והקב"ה סיפק לו את פרנסתו בלא שטרח להשגתה.

בכל מעשה שעשה, האם יש לו משמעות, עד אשר יכיר וידע כי אין לו כשלעצמו כל השפעה על אשר התרחש בפועל במציאות. על כן, מי שהגיע למדרגה זו ראוי כי ירבה במעשים של השתדלות עצמית, וע"י כך יתאמן להגיע לשלמות. וכיוון שעושה לשם שמים מעשיו מתברכים שנאמר "וברכתיך בכל אשר תעשה". וזה שאמרו חז"ל (נדה דף ע"ב) "מה יעשה אדם ויתעשר? ירבה בסחורה וישא ויתן באמונה ויבקש רחמים...". אכן, ההשתדלות כשלעצמה אינה מועילה ויש לשלבה בתפילה²⁴. בתפילתו, על האדם לבקש רחמים כי ה' יתן בו בינה להבין כי המעשה שלו אינו מועיל ויתאמת בלבבו כי ההשגחה היא הפועלת ואין בהשתדלות כשלעצמה כדי להניב דבר.

יתירה מכך, הרמב"ן (בראשית ו, יט) מבהיר כי "עשו אותה (התיבה) גדולה, למעט בנס, כי כן הדרך בכל הניסים. לעשות כל אשר ביד האדם לעשות והשאר בידי שמים". כלומר, גם כאשר נעשה נס עם האדם, חייב האדם מצידו לעשות ככל הניתן כדי למעט בנס. וכך עשה אף יעקב אבינו (ו' וישלח) "שלא בטח בצדקתו והשתדל בהצלה בכל יכולתו". זאת מכיון שמעשי האדם, מעוררים כביכול את ההנהגה השמימית, והם בגדר אתערותא דלתתא (התעוררות מלמטה) המביאה לאתערותא דלעילא – שפע אלוקי מעל.

(ג) המדרגה השלישית – אלו המבינים כי הכל מיד ה' וכאשר מתרחש לעיניהם נס גלוי הדבר מחזק את אמונתם. אך הם לא רואים בראיה ברורה שאין שום ממש בטבע. אכן, הם רואים את הטבע ככלי בידי ה' ולדידם, כשם שאדם כותב בעט, כך ה' מנהיג את העולם ע"י הטבע. אבל, לגישתם יש

אותו אדם הבין כי גם כאשר שעה מקבלת את מזונה אין המדובר בטבע אלא בנס ממש. משהגיע אדם לדרגה כזו אין עוד מקום כי יעשה מעשים של השתדלות טבעית, ואין הוא זקוק עוד לניסיון של "בזיעת אפיך תאכל לחם" אלא ראוי לו להקדיש את כל זמנו לדביקות בה' וכל צרכיו ניתנים לו בנס גלוי – שהרי אין כל עניין בהסתרת הנס ממנו.

24. במסכת ראש השנה דף טז ע"ב מצינו כי מכיון שאדם נידון בשמים בעת קבועה למשך השנה כולה, הרי שאם רואה הוא כי מעשיו מצליחים – אות הוא כי נדון לטובה, ועל כן ימהר ויזרע דברים הממהרים להניב פרי, שכן עד שידונו שוב בעניינו – כבר יהנה מפירות עמלו. הנה כי כן, לא זו בלבד שמוטל על האדם לעשות מעשים של השתדלות טבעית, אלא שהוא צריך לכוון אותם בתבונה כך שישתלבו בדין השמימי שנגזר עליו וישיאו את רווחיו ככל שניתן.

לטבע כביכול חיות וקיום משלו והוא פועל על פי כללים קבועים כך שהאדם המתאמץ ומשתדל – מצליח כביכול מכח הכללים הטבעיים הללו של קשר סיבתי בין פעולה לתוצאה. למי שמצוי בדרגה זו אין תמיד הכרה ברורה, כי למעשים הטבעיים אין בפועל ולא כלום עם התוצאה שארעה. על כן, מי שמצוי בדרגה זו טוב לו כי יתרחשו עימו ניסים²⁵, אך הוא חייב לחשוש כי מעשים של השתדלות טבעית לא יועילו להבהרת הכרתו, שלא היה בהם כדי להועיל מאומה, אלא אדרבה הוא עלול לחשוב שיש בהם ממש. על כן, מי שמצוי בדרגה זו ראוי כי ימעט ככל האפשר בביצוע מעשי השתדלות טבעית.

ביחס לכך מצינו בגמרא במסכת חולין (דף קה ע"א): אמר שמואל, אני לעומת אבי חומץ בן יין, שכן אבי סייר בנכסיו פעמיים ביום ואילו אני מסייר בהם רק פעם אחת ביום.

מדוע לא עשה שמואל כאביו? ומדוע נחשב הדבר לדרגה גבוהה יותר כאשר אדם דווקא מרבה בהשתדלות טבעית?

אלא אביו של שמואל שמדרגתו גבוהה, היה מרבה במעשים של השתדלות, וע"י כך היה מתעלה עוד ועוד, שהרי כל מעשה של השתדלות טבעית שאדם עושה תוך שהוא משנן לעצמו ומבהיר לתודעתו כי אין בו ממש – מביא אותו לשלמות האמונה בה'. עבודת ה' היא מבחינתו השתדלות טבעית הכרוכה במאמץ תודעתי וחיידוד ההכרה שדבר אין בהם.

לעומת זאת, שמואל מיעט בהשתדלות, כי לא היה באותה דרגה רוחנית כשל אביו, וממילא כל מעשה של השתדלות נחשב לניסיון אמוני נוסף. והרי תפילה שוטחים אנו בבוקרו של כל יום "אל תביאנו לא לידי ניסיון ולא לידי ביזיון".

כללו של דבר: המדרגה השלישית מתייחסת לאלה שהנס מחזק את הכרתם

25. כך מצינו במסכת שבת דף נג ע"ב: "מעשה באחד שמתה אשתו והניחה לו בן לינק. ולא היה לו שכר מיניקה ליתן, ונעשה לו נס ונפתחו לו שני דדים כשני דדי אשה. והניק את בנו. אמר רב יוסף בא וראה כמה גדול אדם זה שנעשה לו נס כזה...". זאת מכיון שרק מי שמצוי במדרגה זו – עושים לו נס, לעומת מי שנמצא במדרגה הרביעית שבה אדם לא בא לידי הכרת ה' גם לאחר שמתרחש נס גלוי, וממילא אינו זוכה לניסים כאלו. לעומת זאת, דעת אב"י שם היא, כי הנס הגלוי הוא בגדר פחיתות, שכן בדרגה השנייה – נמנעים מלעשות נס לאדם, כפי שראינו. דרגה ג' נמוכה היא אפוא מקודמותיה בהקשר זה.

והטבע מחליש את הכרתם. לאדם כזה ראוי למעט בהשתמשות בטבע, ומוטב שיוושע בדרך נס מאשר בדרך הטבע.

(ד) המדרגה הרביעית – היא של אנשים המכחישים אפילו את הנס הגלוי ומייחסים הכל לדרך הטבע, גם כאשר ברור כי ההשגחה העליונה פעלה עמם למעלה מן הטבע²⁶. לבני אדם אלו, שאינם מכירים בניסים – לא טוב שינהגו עימם בדרך ניסית, שהרי כל מקרה שכזה הוא מבחינתם בגדר החמצה וניסיון שנכשל, שהרי היו אלה הזדמנויות פז להכיר בה' ובכל זאת הם פקרו – וחטאתם מתרבה. על כן, נוהגים עימם מהשמים על פי הנהגת הטבע. ובלשון רבנו בחיי ב"חובת הלבבות" (שער הביטחון): "הבוטח בטבע יימסר ביד הטבע". אדרבה, התיקון היחיד שיכול לשנות את השקפת עולמו של מי שמצוי בדרגה זו, הוא דווקא כאשר הוא עושה כל מעשה טבעי אפשרי ובכל זאת – אינו מצליח, למרות רוב השתדלותו²⁷. רק אז יש סיכוי כי יחזור לבטוח בה', ישוב אל אלוקיו, יתפלל ויגיע להכרה בהשגחת ה'.

על כן, מי שמרגיש בעצמו שרואה את כל מקרי העולם על פי דרך הטבע, ועל אף שבשפתיו אומר "בעזרת ה'" ו"ברוך ה'", מכל מקום בלבבו יסמוך רק על השתדלותו הטבעית, ומה שיבוא לו פתאום יראה כמקרה, מה יעשה וינצל מרעתו זו? על אדם המצוי בדרגה זו מוטל – למעט ככל האפשר מלעשות מעשים של השתדלות טבעית, למען יקבע בלבבו את הביטחון בה'. ויתבונן הרבה בענייני אמונה וישתדל לברר לעצמו את האמת שאין הטבע פועל כלום. תיקונו של אדם זה הוא כאשר ימעט מלהשתדל עפ"י דרך הטבע, ואם יארע שלא יצליח, יתגבר על עצמו ולא יאמר בליבו כי מיעוט ההשתדלות גרם לכך, אלא יבין כי מה' היתה זאת לנסותו עד כמה יגיע במידת הביטחון.



26. מי שכופר בנס חושב שגם הנס הוא טבע – כך בקריעת ים סוף, נבקעו עמו כל מים שבעולם, באופן שכל הרוצה לכפור אומר כי לא היה זה בשביל ישראל אלא תופעה כלל עולמית, וכי היה זה עניין טבעי, של גאות ושפל ורוח קדים שנשבה "בטבעיות", בדיק באותה עת.

27. בדרך זו מתבארים פסוקים ומאמרי חז"ל רבים כגון: (בראשית ג, יח) "קוץ ודרדר תצמיח לך"; (תהילים קיט, עא) "טוב לי כי עוניתי"; (ישעיה יב, א) "אודח ה' כי אנפת בי"; (משלי ל, ט) "פן אשבע וכחשתי"; (הגמרא במסכת חגיגה ודף ט' עמוד ב) "יאי ויפה עניותא ועניותא לישראל".

ה) הדרגה החמישית – אלו האנשים שאינם מאמינים כלל בהשגחת ה', וסבורים כי כוחם ועוצם ידם עשה להם את החיל הזה. מבחינה אמונית זוהי כמובן הדיוטא התחתונה ביותר. אנשים אלו שאינם מאמינים כלל בהשגחת ה' מרבים בהשתדלות טבעית – ומן השמים מסייעים להם להצליח, דווקא מכיוון שהשקיעו עצמם בכפירת ההשגחה, שכן הרשות ניתנה לשטן להטעותם בהראותו להם כי דרך רשעים צלחה²⁸. וכל השפעת העולם הזה הבאה להם – יונקים הם אותה מתהום הטומאה וסופם שיאבדו עמה לגמרי.

בהתאם לדרגות אלה מבהיר הרב דסלר את דברי המדרש ומדרש רבה בפתיחה לאיכה רבתי כי: "ארבעה מלכים היו: מה שתבע זה לא תבע זה, ואלו הן: דוד, אסא, יהושפט, וחזקיהו. דוד אמר ארדוף אויבי ואשיגם וגו' (ותהלים יח, לח), אמר לו הקב"ה אני עושה כן... עמד אסא ואמר אני אין בי כוח להרוג להם, אלא אני רודף אותם ואתה עושה, אמר לו אני עושה... עמד יהושפט ואמר אני אין בי כוח לא להרוג ולא לרדוף, אלא אני אומר שירה ואתה עושה, אמר לו הקב"ה אני עושה... עמד חזקיהו ואמר אני אין בי כוח לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה, אלא אני ישן על מיטתי ואתה עושה, אמר לו הקב"ה אני עושה".

מכאן שההשתדלות הטבעית של האדם צריכה להיות לפי ערך מדרגתו. לפי הכרת דוד היה ראוי לו להתעסק ברדיפת האויב והכאתו. אסא חשב שאינו רשאי להכות שמא יאמר "כוחי ועוצם ידי" לכן רק רדף. יהושפט חשש גם על הרדיפה והשתמש רק בסיבה רוחנית. חזקיהו חשש פן יגבה ליבו ויחשוב שבזכות השירה שלו נפל האויב. לכן פסק לעצמו לסמוך על הנס, כי יש מצבים שבהם חידוד ההכרה, שאין מבלעדי ה' דבר – עולה על כל שאר העניינים והיא המצילה מכל צרה וצוקה.



28. בהקשר זה ראה "מאמר הנשים הארורות" וירמיה מד, טו-יח): "ויענו את ירמיהו כל האנשים הידועים כי מקטרות נשיהם לאלהים אחרים וכל הנשים העמדות קהל גדול וכל העם הישבים בארץ מצרים בפתרוס לאמר. הדבר אשר דברת אלינו בשם ה' איננו שמעיים אליך. כי עשה נעשה את כל הדבר אשר יצא מפינו לקטר למלכת השמים והסיך לה נסכים כאשר עשינו אנחנו ואבתינו מלכינו ושרינו בערי יהודה ובחצות ירושלם ונשבע לחם ונהיה טובים ורעה לא ראינו. ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים והסך לה נסכים חסרנו כל ובחרב וברעב תמנו".

ט(5). השתדלות לטובת הזולת

הסיוע לזולת הוא מצוה ויש להרבות בו

בנוסף לחמש הדרגות השונות באמונת בני האדם והכרתם, כותב הרב דסלר כי נקודת האיזון בין ביטחון בה' לבין השתדלות טבעית, משתנה מאוד כאשר נשוא העניין אינו – השתדלות האדם לטובת עניינו הוא, אלא לצורך ענייני הזולת. בהקשר זה מביא הרב דסלר את דברי ה"בעל שם טוב", שאין דבר בעולמנו שנוצר לשווא, וגם בתכונות שליליות של האדם יש תועלת במצבים מסוימים. בהתאם לכך, יש צורך ותועלת גם בנטיית האדם להשתדלות טבעית על חשבון מידת הביטחון בה'. נטייה שלילית זו של אדם "שלא להשאיר כלום ליד המקרה" ולהיות טרוד בענייניו יתר על המידה, היא לכאורה מידה מגונה הניצבת בסתירה מוחלטת למידת הביטחון. ואולם, גם בנטייה זו יש תועלת – כאשר עוסקים בצרכי הזולת. מקום שבו פונה אדם במצוקה ומבקש סיוע אל לנו להטיף לו להיות "בעל אמונה", ולשים מבטחו בה', אלא מוטל עלינו לנצל את הנטייה הטבעית לעשות מעשה – כדי להחליץ חושים ולעשות עבורו מעשה נמרץ של השתדלות טבעית. את הקירוב של הזולת לאמונה בה' יש לעשות בדרך שבה נקט אברהם אבינו, אשר גמל חסד עם הבריות, במישור הגשמי של אכילה, שתיה ולינה, ורק אח"כ עסק ברוחניות שלהם וביקש מהם להיות אסירי תודה כלפי שמים²⁹.

הרב דסלר מבהיר בסוגיה זו כדלהלן:

לכאורה, אם אין ההשתדלות מועילה דבר – למה צריך להשתדל בעסקי האחר ולדאוג לו לפרנסה? מה ההיגיון לטרוח בעניין שאין בו כל ממש? ובכלל, האם יתכן להשתמש במידה אחת לצורך הזולת ובמידה אחרת לצרכיו הוא?
אלא שכך הוא גדרן של דברים בגמרא מסכת בבא בתרא ודף י"ע"א:
"שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא: אם הקב"ה אוהב

29. ב. יאושזון "מאוצרנו הישן" על פרשת בשלח מציין כי אל רבי חיים מצאנז נכנסה אשה וקוננה שרע ומר לה מאוד. ניחמה ר' חיים ואמר לה: "תאמיני בה' ותבוא לך הישועה". על כך השיבה לו האשה: "רבנו הקדוש, הלא בתורה שלנו כתוב אחרת: תחילה נאמר 'וישע ה' ביום ההוא' (שמות יד, ל) ורק אח"כ נאמר 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו". התפעל ר' חיים מאוד מתשובה זו של האשה הפשוטה, והיה חוזר ומספר עליה בכל עת מצוא.

עניים מדוע אינו מפרנסם? אמר לו רבי עקיבא – כדי שנוכה בהם אנו".

כלומר, הסיבה שה' מטיל עלינו לסייע למצוקת הזולת אינה נובעת מחוסר יכולת, כביכול, של ה' לפתור את המצוקה בעצמו, אלא הדבר נובע מרצונו של ה' שהדבר ייעשה באמצעותנו – כדי שנוכה בכך במצוה.

נמצא אפוא, כי בעוד שההשתדלות של אדם עבור עצמו היא קיום של הקללה והעונש של "בזיעת אפיך תאכל לחם", הרי שההשתדלות הטבעית של אדם עבור זולתו היא קיום מצוה, שתכליתה להרבות את שברו.

ממילא מובן, כי בעוד שמוטל על האדם למעט בהשתדלות עבור עצמו, מכיוון שהשתדלות זו היא במהותה עונש, הרי שבכל הנוגע להשתדלות עבור זולתו ראוי להרבות במעשים, שכן מדובר במצוה המזכה את עושיה.

על כן, כאשר נאמר "השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך" (תהילים נה, כג) – מתפרש הפסוק כמכוון לענייני האדם עצמו. אבל, בצורכי אחרים נראה, כי ה' שלח אותם אלינו כדי שנסתדל למלא את חסרונם. הכיצד אפוא נבקש למעט בכך וכיצד נשלח אותם בחזרה אל שולחם? במקרה זה אי אפשר לנקוט במידת הביטחון וצריך להשתדל.

ראוי לציין את דבריו של הרב יחזקאל סרנא בהערותיו על ה"מסילת ישרים" (פרק כ"א), הדין בשאלה הבאה:

בהשתדלות המוגדרת כמצוה, כגון השתדלות להגשמת צרכי חברו, וכל שכן בהשתדלות בצרכי ציבור, האם החיוב לפעול אינו מוגבל ואינו מסויג, ואדם צריך לפעול בלי גבול עד ששיג את הדבר שהוא משתדל בעדו, או שמא אין האדם מחוייב לעשות מעשים של השתדלות טבעית יותר משיעור ההשתדלות שהוא משתדל לצורך סיפוק צרכיו שלו עצמו?

גדר הספק הוא לכאורה זה:

מחד גיסא, מכיוון שמדובר במעשה של מצווה, הרי שיש ערך בכל תוספת מאמץ ובכל תוספת השתדלות, וממילא אין גבול וסייג למאמץ הנדרש עד להגשמת המטרה.

מאידך גיסא, מסתבר כי גם בצרכי ציבור חייב להיות גבול להשתדלות, שהרי

גם מעשה של השתדלות עבור הזולת, כמו כל מעשי האדם בעולמנו, אינו בר תועלת אמיתית, שהרי אין קשר סיבתי הכרחי בין מעשי האדם לבין התוצאות. ההשגחה האלוקית היא הקובעת ממילא כל תוצאה שהיא ומעשי האדם אינם מועילים בפועל דבר. כמה יש אם כן לעסוק בדבר שאין לו בפועל כל השלכה וכל נפקות מעשית?

אין להסתפק במועט עבור הזולת אך אין להרבות בהשתדלות שיש ספק בתועלתה

מסקנתו של הרב סרנא היא, כי כעקרון יש לפעול לפי המדרג דלהלן:
השתדלות אדם במלאכת עצמו, מותרת בשני תנאים:

(א) פעולה שאין ספק בתועלתה, כגון מלאכות אפיית הפת – מותרת ללא סייג. לעומת זאת, יש להמעיט בפעולות השתדלות, שהאדם מסופק בתועלתן, אלא שבחריצותו ממציא כל מיני השתדלויות כדי להשיג את הדבר שהוא מבקש. ביחס לפעולות אלה, הכלל הוא כדברי הרמח"ל ב"מסילת ישרים" כי "כיוון שהשתדל – יצא ידי חובתו ועליו להשליך על ה' יהבו ולא קצרה ידו מלהושיע ברב או במעט". ובוזה אין חילוק בין הפועל עבור עצמו או לזולתו.

(ב) פעולה שתכליתה להשיג את צרכיו ההכרחיים היא המותרת. לעומת זאת, פעולה שתכליתה להשיג דברים שהם בגדר של מותרות, מהווה השתדלות מיותרת ואסורה.

הגדרת המונח "מותרות" משתנה כמובן מאדם לאדם בהתאם לנסיבותיו האישיות, החברתיות והכלכליות, ובעיקר לפי דרגתו הרוחנית, ובלשון הרמח"ל "הכל לפי מה שהוא אדם".

אך כאן נמצא החילוק בין הפועל לעצמו לבין הפועל למען זולתו. בצרכי חברו גם המותרות של חברו הרי הן כצרכים הכרחיים של עצמו. כלומר, לעצמו יכול אדם לומר כי מדובר במותרות בעלמא שעדיף להימנע מהן. אבל, כאשר מדובר בזולת, אל לו לאדם להצטנע על חשבון אחרים ולהטיף להם להסתפק במועט, אלא מוטל על האדם להשתדל בכל מאודו להשיג עבור הזולת דברים שלו עצמו נחשבים למותרות.

ט(6). הבחנות נוספות למיקום נקודת האיזון

הרב אביגדור נבנצל, בספרו "שיחות לספר שמות" בפרשת בשלח מציין, כי בבואנו לקבוע את נקודת האיזון הראויה בין ביטחון לבין השתדלות, יש לתת את הדעת למספר הבחנות נוספות העשויות להכריע בעניין זה, וכדלהלן:

הבחנה בין מי שאמונתו מושרשת לבין מי שטרם חדרה ההכרה אל לבו ככל שהאמונה מושרשת יותר בלב האדם, וככל שאיתנה יותר הכרתו של אדם כי "אין עוד מלבדו" (דברים ד, לה)³⁰, כן יוכל לבטוח יותר שמלאכתו תעשה בידי שמים, ובידו למעט בהשתדלות.

הדוגמא שמביא הרב נבנצל היא "הרוצה לזכות בכתרה של תורה ולעסוק בתורה בלילה ורמב"ם הלכות תלמוד תורה ג, ג), אך חושש שהדבר יזיק לבריאותו – הרי שכחוקק בטחונו בבורא, ובהתאם למעלתו הרוחנית, יוכל לצמצם את שעות השינה ולהרבות בלימוד. ובלבד, שלא יסמוך על נס גמור".

הבחנה בין יחיד לרבים

האדם כפרט, אינו יכול לדעת את מצבו הרוחני – אם ראוי הוא לנס – ומה יוותר מזכויותיו וכמה ינכו מהן, אם אמנם יתרחש לו נס (עי' רש"י לבראשית טו, א). אך ספק אם גם לכלל ישראל נאמרה הלכה זו, שהרי על כנסת ישראל נאמר: "כולך יפה רעייתי, ומום אין בך" (שיר השירים ד, ז).

30. כלומר, אין כל כח בעולם זולת ה' ואין לאדם כל רצון ראוי מלבד רצונו למלא את רצון ה'. לדוגמא מרהיבה של קיום עקרון זה בדרגה עילאית ראה הרב א. א. כי-טוב, חסידים ואנשי מעשה – כחודו של מחט, (תשל"ח, בעמ' פ"ז):

"אומרים עליו על ר' אליעזר ביאליסטוקר שפעם אחת מצאווה חבריו רוקד על גג ביתו של רבו בקוצק... וקולו הולך מסוף העיר ועד סופה 'לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה – אין עוד מלבדו'... יצא הרבי מקוצק מחדרו, ועמד והביט בפניו של ר' אליעזר ולא גרע ממנו עין שעה ארוכה. לבסוף, קרא לר' אליעזר שעל הגג ואמר 'אימתי עת רצון – בשעה שממליכים את הקב"ה בכל העולמות – בוא אליעזר ואברכך בבו זכר לעת זקנותך!...' לא הפסיק ר' אליעזר בריקודו וכך השיב לרבו: 'אין אני חסר כלום גם בלי ה'ויצמח' שלו, (וכלומר בלא הבן שיאמר אחרי קדיש ובכללו האמירה של "ויצמח פורקניה ויקרב משיחה") שיפה רגע אחד בעול מלכות שמים שלמה על הגג הזה, מכל חיי העולם הבא שמזכה הבן לאביו אחרי מותו, שאומר אחריו: יתגדל ויתקדש שמייה רבא! אמר הרבי מקוצק: 'מה לו לאליעזר שיכין לו קדיש לאחר זמן, וכבר עתה עומד הוא לפני קונו, הוא ולא בנו, ואומר בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו: "יתגדל ויתקדש שמייה רבא" וכל העם עונים בכל כוחם אמן, יהא שמייה רבא מבורך לעולם..."

על כן, בשאלות הנוגעות לכלל – היינו, במה שנוגע לרוב יושבי ארץ ישראל – ואין הסכנה בהן מצויה או חמורה מאוד, זכותו של ציבור להשתמש בדרכי הביטחון.

הבחנה בין ארץ ישראל לבין חוץ לארץ.

כתוצאה מעוצם קדושתה של הארץ יש הבחנה בין ההנהגה השמימית בארץ ישראל לבין הנהגת ה' בחוץ לארץ. מקרא מלא הוא: "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה, תמיד עיני ה' אלוקיך בה" (דברים יא, יב), ובהנהגה עליונה זו, יש הרבה יותר מקום לישועה נגלית, כנגד הטבע, מאשר בהנהגת חוץ לארץ (ואמנם גם בזה יש להישמר מביטחון ברמות גבוהות מאוד, כפי שרצה יאשיהו לנהוג). ראויים הם אפוא עם הקודש יושבי ארץ ישראל, להוסיף עזו ותעצומות בביטחונם בצור העולמים, ו"הבוטחים בה" – כהר ציון, לא ימוט לעולם ישב" (תהלים קכה, א).

ט(7). סיכום – נקודת האיזון הראויה

המורס מן הדברים הוא אפוא כדלהלן:

אדם הבוטח בה', בדרגת הביטחון הרצויה והראויה, מפנים את ההכרה כי ה' הוא הקובע את כל אשר יקרה לו בעולמו, וכי השתדלותו הטבעית של האדם אינה קובעת דבר. על כן:

(א) יחוש במנוחת הנפש – ולא יחוש בבהילות לפעול, או חשש ביחס לפעולתו, שהרי ממילא הדברים אינם תלויים בו עצמו, במעשיו ובמחדליו, אלא ברצון ה'.

(ב) יימנע מכל פעולה האסורה על פי ההלכה וכגון: לשון הרע, גניבת, השגת גבול וכל מה שאסור מבחינה הלכתית, שהרי מעשים אלו בוודאי שאינם יכולים להחשב להשתדלות טבעית שתביא את ברכת ה'.

(ג) יקבע עיתנים לתורה ולתפילה – שאותם לא יבטל, אם לא בשל אונס ממש, (שאו "יפרע את חובו" לה' בקביעת זמן אחר נוסף ללימוד תורה) ויידע כי פרנסתו מעם ה', וכי השתדלותו הטבעית אינה כוללת ביטול קביעות לתורה.

(ד) לא יחשוש להקדיש מזמנו לתורה ולגמילות חסדים, ולתת מכספו לצדקה. אכן, אלו מעשים של נתינה ולא של צבירה. אבל, הונו של אדם נקבע מעם ה' וההשתדלות הגדולה ביותר שיכול אדם לעשות כדי להגדיל את

הונו היא דווקא מתן צדקה, שלגביה נאמר "עשר תעשר - עשר ותן מעשר" כדי שתתעשר".

ה) ימעט האדם במעשים של השתדלות טבעית - שממילא אינם מועילים במאומה. בהקשר זה - שירטט הרב דסלר הבחנה ברורה בדרגות הרוחניות של האנשים השונים כדלהלן:

במדרגה שבה מכיר אדם באופן מושלם בכך שאין טבע והכל נעשה בידי שמים - מיותר לעשות השתדלות כלשהי.

אדם שלא הגיע לשלמות זו וניצב בשלב שבו הוא מוסיף לברר לעצמו בכל מעשה האם יש לו משמעות, הרי שראוי כי ירבה במעשים של השתדלות טבעית וע"י כך יתאמן להגיע לשלמות. וזה שאמרו חז"ל (נדה ע ע"ב) "מה יעשה אדם ויתעשר? ירבה בסחורה וישא ויתן באמונה ויבקש רחמים".

ואולם מי שניצב במדרגה נמוכה יותר ואינו רואה בראיה ברורה שאין שום ממש בטבע - אלא סבור שיש כוח בטבע המשמש ככלי בידי ה', אך כביכול עם חיות משל עצמו וכללים נוקשים של קשר סיבתי בין פעולות לתוצאות, ולא הגיע לתחושה הברורה כי השתדלות טבעית אינה מועילה כלל וכלל, חייב לחשוש כי מעשיו לא יוסיפו לו בבהירות הכרתו שהמעשים שלו עצמו לא הועילו דבר, אלא רצון ה' הוא שפעל בכל ענייניו. אדרבה, מי שמצוי בדרגה זו עלול לחשוב שיש תועלת במעשיו, ומשום כך מוטל עליו למעט ככל האפשר בביצוע מעשי ההשתדלות.

נקודת האיזון בין השתדלות לבין ביטחון בה' מצויה בשלב שבו חש אדם באמת ובתמים כי הוא בכל מקרה עשה את שלו - וכי מכאן ואילך ההצלחה אינה תלויה בו אלא ברצון ה', ואם ייכשל לא יתלה זאת בהעדר עשייה מבחינתו, אלא יכיר בכך שאנו רק צריכים להשתדל, אך ההשתדלות איננה מכריעה דבר ורק רצון ה' הוא החותך דברים בעולמו.³¹

צריך אדם להיזהר שלא להחליף עצלות בביטחון, כי לעיתים נמנע הוא מלפעול עקב עצלנותו ותולה הדבר כביכול בביטחון בה'.

31. נקודת איזון זו מהווה רף עליון של השתדלות ונראה כי אין להתחיל ממנה, אלא יש לנקוט כדברי רבי אברהם בן הרמב"ם שהובאו לעיל, כך שאדם יתחיל בהשתדלות מועטת ויתפלל כי יהא די בכך, ורק אם לא יצליח בכך יבין כי דרגתו הרוחנית אינה מאפשרת עדיין לקבל תוצאה זו בהשתדלות מועטת, ועל כן יעלה את רף ההשתדלות הטבעית, עד לנקודה המירבית האמורה.

השתדלות מותרת, ללא סייג, רק כאשר מדובר במעשים שאין ספק בתועלתם, אשר נצרכים על פי טבע העולם, ותכליתם להשיג את צרכיו הכרחיים. ברם, בכל הנוגע לצרכי חברו גם המותרות של חברו הרי הן כצרכים הכרחיים של עצמו.

ככל שאמונתו של האדם חזקה יותר, או ככל שנשוא ההשתדלות אינו להשגת צורך גשמי העומד בראש מעיניו ומעמידו בניסיון אמוני חמור אם לא יגשים את משאלתו, כן גוברת החובה למעט בהשתדלות.

מוטל אפוא על האדם להתחזק באמונתו באופן שאכן יפנים וישריש את ההכרה כי לא מעשיו הם שפועלים, אלא אדרבה ההשתדלות היא קנס שנגזר על האנושות בגזרת "בזיעת אפיך תאכל לחם". ממילא, אל לו להתחרט על העדר ההשתדלות נוספת במקרה של כשלון חלילה, שהרי הכל נגזר ממילא ממרום ועליו לא הוטל להרבות במעשים שאין בהם להושיע ושעשייתם היא בגדר עונש. ברם, בעוד שההשתדלות של אדם עבור עצמו היא קיום של הקללה והעונש של "בזיעת אפיך תאכל לחם", הרי שההשתדלות של אדם עבור זולתו היא קיום של מצווה, שתכליתה להרבות את שכרו. על כן, בעוד שמוטל על האדם למעט בהשתדלות עבור עצמו, הרי שבכל הנוגע להשתדלות עבור זולתו ראוי להרבות.

הכלל הוא שאם מרגיש אדם בהילות ברצון להשתדל, ראוי שיפרוש מן ההשתדלות "כי בודאי מצד הרע הוא בא".

פרק י

השתדלות מעשית ותפילה

בפרק הקודם תרנו אחר נקודת האיזון הראויה בין החובה לבטוח בה' לבין הצורך לבצע השתדלות טבעית. השאלה היתה: עד היכן ראוי לו לאדם כי יפעל במישור המעשי והיכן עליו לחדול מכך ולשים את יהבו בה? היכן היא נקודת האיזון?

נקודת איזון זו מהווה חיכוך בין רוח לגשם, שכן בדרך כלל ככל שהאדם מרבה לבטוח בה' וממעט בהשתדלות טבעית, הוא מדגיש את הצד הרוחני שבו, וככל שהאדם מרבה לעשות פעולות של השתדלות טבעית הוא מדגיש את הצד הגשמי שבו.

בפרק זה נראה, כי קיים רוברד נוסף לדברים, מאוחר יותר ועמוק הרבה יותר, שכן גם לאחר שאדם רקח את המינון הנכון מבחינת טיב מעשיו והיקפם, מוטל עליו להגיע לנקודת איזון ראויה נוספת – במישור האמוני וההכרתי. איזון נוסף זה, קשה מקודמו וחשוב ממנו.

הרב שלמה וולבה, בספרו "עלי שור" (חלק ב' עמ' תקצ"ו - תקצ"ח) כותב רעיון עמוק, שיש בו כדי להשליך על האיזון הראוי בין השתדלות לבין ביטחון:

ההשתדלות כתיקון העולם בהפרדת הרע מן הטוב

בעקבות החטא של אדם הראשון בא עונש (בראשית ג, יח-יט): "ארורה האדמה בעבורך, בעיצבון תאכלנה כל ימי חיידך, וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה, בזיעת אפיך תאכל לחם". נמצאנו למדים, כי ההליך של עיבוד האדמה בזיעת אפיים, אינו מהלך טבעי שנקבע מששת ימי בראשית, אלא זהו תוצאה של עונש. משמע כי לפני החטא ועונשו, היה המהלך הרגיל של הבריאה נטול צורך בכך. מלכתחילה ברא ה' את עולמו באופן, שתהליכי

ההתפתחות וההבשלה של עצמים היו מביאים אותם עד כדי שלמות – בלא עמל של האדם. כשם שזרעון הופך לפרי מתוק ועסיסי, כך ארע גם ביחס לגרעין של חיטה, אשר לאחר שהפך לחיטה המשיך בתהליך ההבשלה עד שהיה מוכן לאכילה כפת אפויה ממש. רק מחמת החטא נעצר תהליך ההבשלה בטרם הפיכת הזרעון לפת הראויה לאכילה ונדרשת זיעת אפיים של האדם, כדי שהחיטה תהפוך לקמח, תאפה ותהפוך ללחם.

אחרי החטא נגזר על האדם לעבוד ושום דבר לא בא לו מן המוכן. יתירה מכך, מעת החטא ואילך, אם רוצה האדם לגדל תבואה, הרי שביחד עם התבואה מצמיחה האדמה גם קוץ ודרדר, וצריכים לעדור את השדה ולעקור את הקוצים כדי להבדילם מן התבואה. בדומה לכך, אם חפץ האדם בזהב או בכסף, עליו לצרוף אותם בכור של אש מפני הסיגים השונים. דברים אינם מתקבלים בטהרתם בלא עמל של בירור הטוב מהרע.

משמעותה של קללה זו היא אפוא כי הטוב והרע מעורבבים זה בזה ועל האדם מוטלת עבודה של בירור הטוב מהרע.

מוסיף הרב וולבה, כי עבודה זו של האדם, להפריד את הרע מן הטוב, אינה מוגבלת למישור הפיסי, אלא מתייחסת לכל ענייני האדם בעולם הזה – לרבות ענייני הרוחניים.

העמל של בירור טוב מרע נוהג גם בנושא של השתדלות וביטחון השלובים זה בזה, ותפקיד האדם לברר את הבר מהמוץ גם במישור זה, ולמיין את פעולותיו כדבעי. ברם, כפי שנראה להלן – אליה וקוץ בה.

עמל ההשתדלות מביא לסיפוק ולהרגשת כוחי ועוצם ידי

ה' המתיק לאדם את עמלו ועל אף שהישגיו כרוכים בזיעת אפיים ובעבודה מפרכת – האדם דווקא נהנה מיגיע כפיו. עבודה משרה סיפוק. המלאכה גם ממתיקה את התוצרת. אדם אוהב את עצמו ואת הקשור אליו, על כן אוהב הוא את פרי עמלו הכרוך בו בעבותות של השקעה, זיעה ועמל. העמל מזהה את הפרי שהושג עם ה"אני" של העמל, ומשייך את הפרי לעצמותו של האדם. על כן מוצאים אנו במסכת בבא מציעא (דף לח ע"א) כי "אדם רוצה בקב (ומידה כמותית) אחד משלו – מתשעה קבין של חברו". אבל, שיוך זה של פירות העמל אל האדם העמל עלול להצמיח תחושה של "כוחי

ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה". אדם עלול לזקוף לעצמו את פירות הצלחתו.

אחר שמיעט האדם בהשתדלות עליו להביא לתודעתו כי התוצר אינו פרי עמלו

על האדם לדעת, כי ה' הוא הנותן לו כוח לעשות חיל וכי הזרעון שזרע – נרקב זה מכבר, ואילו ה' הוא שהמטיר מטר וגרם לתנובה של הפרי ברוב חסדיו. עבודת האדם חורגת אפוא מן הצורך לאזן בין אמונה בה' וביטחון בהשגחה האלוקית לבין השתדלות עצמית, והיא כוללת רובד עמוק הרבה יותר, של איזון בין ההגשמה והסיפוק הנובעים מפועלו, לבין הידיעה כי – הוא עצמו בעצם לא עשה כלום. מוטל על האדם לבנות בית ולשמור על החומה, ובה בעת לדעת, כי כמאמר דוד המלך בתהילים (קכז, א) "אם ה' לא יבנה בית – הוא עמלו בוניו בו, אם ה' לא ישמר עיר – הוא שקד שומר".

שתי נקודות האיזון – המעשית וההכרתית

לאחר החטא של אדם הראשון חייב אפוא אדם לעמול, כאשר עמלו כולל בידור בין טוב לרע, בשתי נקודות איזון:

נקודת האיזון הראשונה – המעשית – זהו האיזון הבסיסי בין ביטחון בה' לבין השתדלות עצמית בתחום המעשי. האדם צריך לסנן את מעשיו ולדרג אותם כך שיעשה רק מעשים הנצרכים על פי דרגתו האישית כהשתדלות טבעית, וימנע מלעשות מעשים הסותרים לצורך להאמין בה' ולדעת כי מאיתו בא הכל.

זהו איזון טכני בין פעולות ומעשים של האדם, היודע אימתי היא עת לעשות והיכן יש לעצור ולהימנע מעשיה.

אבל, איזון זה הוא רק בגדר הכנה לנקודת האיזון השניה והעיקרית, המצויה בתחום ההכרתית והשכלי:

נקודת האיזון השניה – ההכרתית – איזון בין העמל כאמצעי הגורם סיפוק והגשמה עצמית, לבין ההכרה של האדם כי הוא בעצם לא עשה כלום, וכי אין בהישגים וב"פירות העמל" כדי להעצים את אמונתו בעצמו, בכוחו ובכישוריו.

אדם עמל ומפיק פרי – אך צריך לדעת כי לא לו יהיה הפרי,

אלא הדברים הם בבחינת "יגעת - ומצאת" לאחר היגיעה בא הישג שהוא בגדר "מציאה" - דבר המתרחש בלא כל קשר סיבתי.

העמל של האדם הוא אפוא נקודת הבחנה ואיזון בין ההגשמה העצמית הטמונה בעבודה, לבין ההכרה כי "מאת ה' היתה זאת" וכי הוא עצמו לא עשה כלל את החיל הזה. איזון זה נמצא בתחום ההכרתי.

אדם שעמד במבחן הראשון ורקח מינון מדויק של מעשים שיש בהם השתדלות מותרת ומחויבת, והימנעות ממעשים הסותרים לאמונה ולביטחון בהשגחה העליונה, עלול למצוא עצמו חוטא לנקודת האיזון השנייה, ההכרתית, אם אך יחס לעצמו לתכונותיו ולמעשיו את ההצלחה שנחל.

הכרה זו קשה שכן משמעותה ביטול ה"אני"

נקודת האיזון השנייה, ההכרתית, היא תכלית הביטחון בה' והיא קשה מנקודת האיזון הראשונה (המעשית), הן מכיוון שהיא דורשת עמל לא רק במישור הטכני אלא גם במישור ההכרתי, והן, ובעיקר, מכיוון שבפנינו לכאורה פרדוקס וסתירה מיניה וביה:

מחד גיסא, ה' נטע באדם את האהבה ליגיע כפיו, כדי להקל עליו את מלאכתו על ידי כך שיצירתו מוזהה בעיניו עם ה"אני" שלו, ויש בעמל וביגיעה משום הגשמה עצמית;

מאידך גיסא, מוטל על האדם להאמין ולדעת, כי הוא עצמו לא השיג מאומה, לא פעל ולא חידש דבר, אלא הכל, מהחל עד כלה, נעשה ע"י ההשגחה העליונה ו"אין עוד מלבדו אפס זולתו".

ובכן, איך יתכן להרגיש סיפוק ממה שלא הוא שהשיג? איך יתכן להגשים את ה"אני" ולהרחיב אותו כאשר האדם מכיר כי הכל בא מה' בלבד, בבחינת: "ממך הכל ומידך נתנו לך" - ואילו: "אנחנו מה"?

המטלה ההכרתית בנקודת איזון עדינה זו, קשה היא עד למאוד, ודורשת מן האדם לחשוב בניגוד מוחלט לאינסטינקט הטבוע בו. איזון זה דורש מן

האדם העמל מתוך תחושת סיפוק והגשמה עצמית, לפעול בה בעת לשרש את ניצני הגאווה של ה"אני" – בנקודת צמיחתו של ה"אני". מן האדם המאמין נדרש אפוא לבטל את תחושת ה"כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה", דווקא בתחום מימוש האישיות העצמית, דווקא בנקודת הנביעה של הסיפוק והיצירתיות האישית.

התפילה מביאה את המתפלל לנקודת האיזון ההכרתית

ביטוי חד ליישום איזון הכרתי זה, מצוי – בתפילה:

הרב וולבה מביא את הגמרא במסכת נידה (ע"ב), בה מובא כי אנשי אלכסנדריה שאלו את רבי יהושע בן חנניה: "מה יעשה אדם ויתעשר?" השיב להם רבי יהושע בן חנניא "ירבה בסחורה, וישא ויתן אמונה". שאלו אנשי אלכסנדריה: "הרבה עשו כן ולא הועילו?" השיב להם רבי יהושע בן חנניא: "אלא יבקש רחמים ממי שהעושר שלו, שנאמר 'לי הכסף ולי הזהב'".

שואלת הגמרא: מה בא רבי יהושע בן חנניא להשמיענו? מה החדוש בכך?

משיבה הגמרא, כי החדוש הוא "דהא בלא הא לא סגי" – כלומר, בכך שאדם מרבה בסחורה – לא די. אלא צריך גם להתפלל.

הווי אומר, השגת הישגים דורשת תהליך מקדים, שבו אדם עמל ומשלב את העמל באמונה צרופה, כי לא כוחו ועוצם ידו הם שעשו לו את החיל הזה.

שילוב זה כולל שני מרכיבים: השתדלות ותפילה.

השתדלות – ככלל, כדי שאדם יעשה חיל בעסקיו, עליו להרבות בסחורה.

תפילה – גם לאחר שהאדם חשב, הגה, תכנן, חידש, יצר, ואף התייגע, טרח ועמל ליישם, הוא צריך לעמוד בתחינה בפני קונן, כי עמלו יצליח בידו, כשהוא מתייצב בפני בוראו ומבקש "רחמים ממי שהעושר שלו".

תפילה זו עליו לשטוח בלא תחושה של "מגיע לי", ובלא תחושת הישג וכוח, אלא להיפך מתוך ענוות אמת והתבטלות מוחלטת, של מי שיודע היטב כי בידי בשר ודם אין לשנות מאומה והכל נקבע בידי שמים.

אכן, גם לאחר שהאדם עשה ועמל, רץ וטרח, אל לו לסבור, כי עמל זה יכול להוביל אותו לאיזשהו הישג והצלחה. עליו להבין כי העושר בא מידי הקב"ה ושום דבר לא מגיע לו בדין.

סוגיה זו במסכת נידה, מהווה אפוא דוגמא לאיזון הנדרש בין השתדלות טבעית לבין הכרה כי האדם לא מסוגל להשפיע במעשיו הוא על עתידו, באופן אמיתי, שהרי הכל נגזר בידי שמים.

סוגיה זו במסכת נידה מלמדת עוד כי האיזון ההכרתי האמור, מושג באמצעות כלי נפלא שמסייע לאדם למצוא את מקומו בעולמו ובפני בוראו, והוא – התפילה.

י(1). תפילה וביטחון

”העיקר להתרגל בזכירת האמונה שהכל בידי שמים... וחביבים ישראל שאין צריכים שליח, וכל אדם בכוחו למצוא טוב ע”י תפילה, וה’ מתאווה כביכול לתפילתן של צדיקים.

התפילה היא מטה עוז ביד כל אדם.

וכל שישים האדם מבטחו בו יתברך, כן יעלה וכן יצליח וישמר מכל דבר המפסיד את הלימוד האמיתי.

הלימוד והתפילה קשורים זה בזה.

עמל הלימוד עוזר לאור התפילה, והתפילה עוזרת את הלימוד.

תפילה בבחינת ‘קבע’ מרחיקה את הלימוד, והלימוד בעצלתיים מונע תפילה.

כמובן, הדבר הוא רב העמל וכביר ימים”.

(אגרות “חזון איש” חלק א’ אגרת ב’)

מהי עבודת התפילה?

אדם מתייצב בפני אלוקיו – ומבקש בכל לב להגשים משאלות הדרושות לו: רפואה שלמה, פרנסה, שלום בית, הצלחה, זיווג, ילדים, חיים ארוכים, וכל נושא הטעון מזור, ישועה והצלחה. ובכן, מדוע נחוץ הדבר? האם אין האלוקות יודעת על כל אלו מראש?

מטרת התפילה אינה יכולה להיות כדי לספר לה’ על צרכי האדם, שהרי

הדברים ידועים מראש לבורא עולם, שהוא עילת העילות וסיבת הסיבות לכל המתרחש בעולמנו. הקב"ה לא זקוק כמובן לבקשת הרפואה ע"י החולה כדי לדעת כי פלוני אלמוני חולה הוא וזקוק לישועה, שהרי החולי בא מלכתחילה מידי ההשגחה העליונה.

אם מטרת התפילה היא לבקש רחמים, הרי שיש לתמוה, שכן מיסודות האמונה היא ההכרה כי: עוני, מחסור, מחלות, חוסר הצלחה וכיו"ב, אינם מקרים, אלא פרי ההשגחה העליונה, שהביאה דברים אלו על האדם, מכוח חשבון שמימי כולל של שכר ועונש. הכיצד יתכן אפוא כי אדם יבקש מה' לבטל את מה שה' עצמו גזר על האדם לאחר שמעשיו ומחדליו של האדם חייבו לנהוג בו באופן זה?¹

מכוח מה מבקש אדם הצלחה, ישועה ושפע אלוקים? הרי ממה נפשך:

אם מגיע לו הדבר לפי ערך מעשיו – הרי שממילא יקבל זאת מאת ה', הנאמן לשלם שכר טוב ליראיו ונאמן להעניש את עוברי מצוותיו. למה צריך לבקש שכר שמגיע ממילא על פי דין?² ואם לעומת זאת לא מגיע הדבר על פי עקרונות של שכר ועונש – מה תועיל תפילתו של האדם וכיצד תשנה דבר וחצי דבר?

האם יכולה תפילה להוות תחליף להנהגה של האדם בהתאם למתחייב על פי דין?

יתירה מכך, המקור התורני לחיוב האדם להתפלל הינו הפסוק בספר דברים (ויא, יג) "לאהבה את ה' אלוהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם". ביחס לכך מציינת הגמרא במסכת תענית (ב ע"א) וכן מובא בתלמוד הירושלמי במסכת ברכות (פרק ד' דף ז' הלכה א') "איזו היא עבודה שהיא בלב? הוי אומר זו תפלה".



1. הרב שמחה זיסל זיו בספרו "חכמה ומוסר" חלק ב' מאמר א' מוסיף ומקשה, איך יבקש האדם רחמים, הרי מה שנגזר עליו בא לו על ידי מי שהוא רחום, כי "ודאי הקב"ה מרחם על האדם הרבה יותר ממה שהוא מרחם על עצמו. והראיה, כי כל כוח רחמנות האדם על עצמו הוא רק 'כוח נטוע מה'" – כלומר, תולדה ממה שנטע בו ה'.

2. הרב חיים פרידלנדר בספרו "שפתי חיים", פרקי אמונה והשגחה, כרך א', בעמ' ת"נ מנסח את השאלה בזו הלשון:

"צריך להבין את עניין התפילה – מה צורך התפילה, ואיך מועילה? הרי אילו היה אפשר לתת לנו את מבוקשנו, ודאי היה נותן לנו ה' בלי שהיינו מבקשים, כי הוא רוצה להשפיע עלינו כל טוב בחסדו הגדול. ואם יש סיבות שלא לתת לנו, אם כן מה מועילה תפילתנו?"

תפילה היא אפוא עבודת האדם את אלוקיו - בלבד.

ובכן, מה פירושה של עבודת אלוקים זו?

המעביד - לא זקוק לעבודה זו, שהרי כאמור, הקב"ה אינו זקוק לבקשתו של האדם כדי לדעת מהן משאלותיו של האדם, או כדי להשלימן. מדוע נדרשת אפוא עבודה שהמעביד לא זקוק לה?

אין זאת אלא שזוהי עבודה הדרושה - לאדם עצמו.

ובכן, לעצמו, לשם מה?

ואם הדבר נחוץ לאדם עצמו, הכיצד נחשב הדבר לעבודת ה'?

האם ניתן לומר כי אדם עובד את אלוקיו כאשר הוא שואל ממנו את צרכיו הוא ומתמקד במאווייו האנוכיים ביותר? הזוהי עבודה שבלב?

מהר"ל - בתפילה מכיר האדם כי כל ישותו וצרכיו ביד ה'

המהר"ל מפראג בספרו "נתיבות עולם" (נתיב העבודה פרק ג') משיב על שאלה זו ומבאר, כי כאשר מתייצב האדם בפני אלוקיו ושופך לפניו שיחו, כבן המתחטא בפני אביו, יש בפניו פעולה של הכרה עמוקה מצד האדם, כי עולמו מוגה באופן שמימי. האדם ניצב בשעה זו בפני אלוקיו וכל ישותו והווייתו שמוטים מעליו, הוא מכיר בחדלון כוחו ובאפסותו המוחלטת מול האלוקים, אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש³.

בשעת התפילה, האדם מכיר בכך שחיים ורפואה, הצלחה, כבוד, שלווה ונחת - וחלילה מוות, חולי, מחסור ומכאוב - נתונים כולם בידי הקב"ה - והאדם הוא בסך-הכל גרגר, אשר הרוח האלוקית נושבת בו וחורצת את גורלו, לשבט או לחסד.

אכן, יש בידי האדם יכולת בחירה, והוא נזר הבריאה ותכליתה. כוחות עצומים לו לאדם. אבל, ההצלחה היא פרי סיעתא דשמיא, ואם יעזבנו הקב"ה חלילה לרגע קט - יאבד סיברו. האדם נתון בידי הקב"ה בכל עצם הווייתו.

3. ובלשון המהר"ל: "העבודה אל השם יתברך אשר יש לישראל בגלותם שהיא בכל מקום - זו התפילה. ומה שנקראת התפילה 'עבודה' כי התפילה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו, וצריך הוא אליו, אין לו קיום זולתו, וכאשר האדם נתלה בו יתברך כאילו הוא נקרב אליו, ונמסר אליו, וזו עבודת התפילה - שמחברת העלול אל העילה יתברך."

ברגע אחד קטן, עלול האדם המוצלח ביותר לאבד חלילה את בריאותו, או את חייו, או את היקרים לו מכל, או את מקור הצלחתו וקיומו, ואז אבדה תוחלתו באחת, והוא משול לחרס הנשבר, לענן כלה ולחלום יעוף. תחושה זו היא המפעמת בליבו של אדם הניצב בפני אלוהים ומתפלל בכוונה. על כן, ברור כי על אף שאת צרכיו עצמו הוא שואל, יש בכך משום עבודת ה', שהרי התפילה נובעת מן ההכרה כי כאין וכאפס הוא האדם בפני האלוהות וכי מיד ה' בא הכל.

האדם המתפלל גם מכיר בעובדה שהקב"ה מאזין לו, שומע לו, משגיח עליו ודואג לו.

יש לו לאדם עם מי לדבר. יש לו אל מי לפנות⁴. על כן לפני ה' יעטוף שיחו ויזעק מקירות ליבו.

הכרה זו היא "עבודה שבלב"

הכרה זו כשלעצמה היא מעשה אמוני עמוק וחשוב, זוהי עבודת אלוהים צרופה – עבודה שבלב.

בהתאם לכך מגדיר הרב וולבה את התפילה כהכרה של האדם, כי כל הקורה בעולמו אינו נובע מקשר סיבתי בין גורמים ומעשים טבעיים, לבין תוצאות מוכרחות ואוטומטיות, אלא יש אלוהות שהיא עילת כל העילות וסיבת כל הסיבות. ובלשונו של הרב וולבה בספרו "עלי שור" (עמ' שמ"ט):

"לפי מראה עינינו מתנהגים כל ענייני העולם על פי סיבה ומסובב:

4. ובלשון הרב שלמה וולבה בספרו "עלי שור" חלק ב' בעמ' שמח: "את השלמות שלנו אנו מחפשים. לא את הצלחתנו. ויסוד השלמות הוא האמונה. האמונה שלנו אינה אמונה 'שיש ה' – זאת אנחנו יודעים בידיעה גמורה. האמונה שלנו היא ודאות כזאת בלב, בנוכחות הבורא והשגחתו, עד שרואים את העולם ואת כל מאורע, בעיניים של אמונה. הדרך להגיע לחיות זאת באמונה היא רק התפילה. בה אנו מתלמדים לפנות אל הקב"ה בכל החסר לנו, כי אין מישהו אחר בעולם שיוכל למלא את החסר לנו. וזוהי הרגשה דקה שצריך להחיות אותה שלוש פעמים ביום".

הרב שמחה זיסל זיו בספרו "חכמה ומוסר" חלק ב' מאמר א מציין כי התפילה היא צורך של האדם עצמו, להזכיר לעצמו ולשוות בעיני רוחו כי כל רגע ורגע מצוי הוא בכל דבר ועניין בידי ההשגחה העליונה.

האדם עני מפני שאינו מוכשר למשהו;

הוא חולה בגלל תורשה או וירוס;

הוא אינו מצליח בלימודו מפני שאינו בעל כשרון.

והנה, אנו צריכים לפעול בעצמנו לדעת וכלומר, ליצור בתוכנו את התודעה, כי הכל תלוי אך ורק ברצון ה' יתברך ולא בסיבות גשמיות.

תפילה מתנגשת עם חוק הברזל של 'סיבה ומסובב', ובו אנו צריכים לפרוץ את המושכל הראשון הזה של הסיבתיות.

מייד בהתחילנו להתפלל אנו צריכים להתרומם למבט של 'למעלה מן הטבע'.

זאת היא עבודת התפילה".

קבלת התפילה אינה ודאית אך התרוממות האדם על ידה מזכה אותו בגמול

ודוק, האדם המתפלל ומבקש את צרכיו מה' – אינו יכול להיות בטוח כי משאלתו אכן תענה מכוח תפילתו. ככלל, לא יקבל אדם את מה שלא ראוי לו שיקבלו על פי עקרונות של שכר ועונש. התפילה ושאלת הצרכים אינם עילה ישירה להגשמת המשאלות. אלא הילוכם של דברים הוא זה:

התפילה ושאלת הצרכים מה' היא עבודה שבלב, שבה האדם מכיר בכך שהוא זקוק לרחמי שמים כדי להשיג כל דבר שהוא.

התפילה מבטאת הכרה כי בלי חסדי שמים לא ניתן לקבל דבר, וכי מעשיו של אדם אינם עילת הצלחתו או כישלונו, אלא הם בגדר השתדלות גרידא, אך בפועל, הכל בא לאדם מאת ה' ועל כן נדרשת בקשת הצרכים השונים מה', שהוא עילת העילות וסיבת כל הסיבות.

אכן, רק אם עובד אדם את בוראו באמת ובתמים – הוא זכאי עקב כך לשכר. הצרכים יגיעו לאדם רק אם הוא ראוי לכך בחשבון שמימי כולל, המביא לידי ביטוי את דרגתו הרוחנית של האדם. לכן, כאשר תפילה אינה

נענית, במישור המיידני, ע"י הגשמת צרכים מסוימים דווקא, אין בכך כל סתירה לביטחוני של האדם בה' כי התפילה אכן הועילה לו⁵. ברם, התפילה כמוה כמעשה טוב ונשגב המרומם את האדם לדרגות רוחניות נעלות, שבהן הוא ראוי גם ראוי לשכר ולהגשמת הצרכים והמאוויים. המתפלל לה' באמת ובתמים עובד בכך את ה', ומי שמוגדר כעובד ה' זוכה אכן בגמול, שיתבטא לעיתים גם בהגשמת משאלתו.

התפילה מועילה אפוא לאדם, גם אם היה בעל עבירה ובלתי ראוי לישועה, מכיוון שעצם התפילה בכוונה מזככת אותו, וזיכוך זה עצמו יש בו כדי להושיע, שהרי הוא מרומם את האדם ומציבו בדרגה נעלה ומרוממה.

רבנו יונה בפרושו לספר משלי פרק ג' מבהיר כי 'הבוטח בה' ישוגב' מן הצרה – בשכר הביטחון. אע"פ שהיתה הצרה ראויה לבא עליו... והתקווה אצולה מן הביטחון הזה כי גם בהיות עוונותיו רבים ועצומים יקווה אל רחמי ה' כמו שנאמר (דניאל ט, יח) 'כי לא על צדקותינו אנו מפילים תחנונינו לפניך', ונאמר (תהילים סה, ג-ד) 'שומע תפילה עדיך כל בשר יבואו, דברי עוונות גברו מני, פשעינו אתה תכפרם'... וכן אם גברו עליו צרות ונכנע אל ה' מפניהם – יבטח על רחמי ה' כי ירחם עליו מפני צרותיו ומפני הכנעתו ומפני תקוותו אל ה'".

כלומר, גם מי שחוטא ומצבו הרוחני חמור, הרי שעצם עמידתו בתפילה, אם היא אכן באה בכוונת אמת ומלב מורתח – מרוממת אותו, ומציבה אותו במצב רוחני המזכה אדם בישועת ה'⁶.



5. דברים אלה יש להבין על פי המבואר בספרו של ה"חזון איש" "אמונה וביטחון" (פרק ב, באות א) שביטחון אין פירושו "חובה להאמין... כי בטח יהיה הטוב". אדם לא יכול לבטוח כי תתרחש תוצאה מסויימת ואנו איננו יודעים כלל מהו הטוב עבורנו. אם זוכה אדם בעושר פתאומי בהגרלה – האם בכך מובטח לו אושר או צרה צרורה? הביטחון בה' לפי שיטת ה"חזון איש", הוא על כן, אמונה כי אין מקרה בעולם, וכל הנעשה תחת השמש – הכל בהכרזה מאתו יתברך. "אם כנגד כל אשר יארע לו בתהפוכות החיים" – אומר ה"חזון איש" – "יתגבר האדם להשרות בקרבו את האמת הידועה, כי אין שום פגע רע מיד המקרה, רק הכל מאתו יתברך – ...עניין זה יקראוהו מידת הביטחון".

6. הרב י. בייפוס בספרו "לקח טוב" על ספר דברים פרשת "עקב", מוסיף ומציין בהקשר זה כי כאשר אדם בוטח בזולתו וסומך עליו באופן מוחלט, הרי שציפיה זו יוצרת כשלעצמה מחויבות אצל מי שסומכים עליו.

בטחון בה' ותפילה בכוונה כפועלי ישועה

יפים בהקשר זה דבריו העמוקים של הרב חיים מוולאז'ין בספרו "נפש החיים",
(שער א' פרק ט'):

"ולכן בעת קריעת ים סוף אמר ה' יתברך למשה (שמות יד, טו) 'מה תצעק אלי, דבר אל בני ישראל ויסעו' – רצה לומר שבהם תלוי הדבר, שאם הם יהיו בתוקף האמונה והביטחון ויסעו, הלוך ונסוע אל הים, בלא לירא, (הרי ש)מעוצם בטחונם, ודאי יקרע (הים) לפניהם.

אז יגרמו ע"י זה התעוררות למעלה, שיעשה להם הנס ויקרע (הים) לפניהם. וזה שנאמר 'לסוסתי ברכבי פרעה דימיתך רעייתי' – רצה לומר, כמו בסוסי פרעה, שהיה היפך מנהגו של עולם, שהרוכב מנהיג לסוס, ובפרעה וחילו הסוס הנהיג את רוכבו... כן דימיתך והמשלתך רעייתי – על זה האופן ממש, שאף שאני (ה') רוכב ערבות, עם כל זה כביכול אתה (האדם המתפלל) מנהיג אותי ע"י מעשיך, שעניין התחברותי (של ה') לעולמות הוא בפי עניין התעוררות מעשיך (של האדם) לאן נוטים".

כלומר, כשם שיש מקרים שבהם הסוס מנהיג את רוכבו, כן יכול האדם ע"י מעשיו, להכריע את גורלו ולהטות כביכול את ה', רוכב ערבות, לטובתו. בעמדו לפני ה' בתפילה מחזק האדם את אמונתו, כי עולמנו אינו מונע באופן אוטומטי ע"י עילות גשמיות, אלא יש במרומים "עילת כל העילות" ומה' צריך לבקש כי יתגשמו משאלותיו. וכאשר מתקן אדם את אמונתו ואת מעשיו – יכול הוא להיות סמוך ובטוח, כי בסופו של דבר, הוא זוכה עקב כך לגמול הראוי לכך, ממי שנאמן לשלם שכר טוב לבריותיו.

מובן אפוא כי יסוד התפילה נעוץ בכוונת הלב שבה, ו"תפילה בלי כוונה כגוף בלא נשמה", שהרי מהות התפילה היא זינוך האדם והכרתו כי הוא ניצב בפני אלוקיו, ומתפלל מקירות ליבו, לנוכח ההכרה העמוקה כי הכל בא מעם ה' ותלוי בו.

התפילה צריכה שתהא גם בכוונת המוח וגם מעומק הלב

הרב י. גולדווסר, בספרו "צרופה אמרתך" (עמ' שכה), מביא על הפסוק בדברים, יא, יג "ולעבדו בכל לבבכם" נקודה מרהיבה:

על תפילת הכהן הגדול בצאתו מקודש הקדשים נאמר במסכת יומא ודף עג ע"ב, כי היה מתפלל שלא תכנס לפני ה' תפילת עוברי דרכים, המבקשים כי בעודם בדרך לא ירדו גשמים. והדבר תמוה מאוד, כי לכאורה ממילא לא היה מקום שתתקבל תפילת עוברי דרכים. הרי רבבות אלפי ישראל נצרכים לגשמים, עשרות מאמרי חז"ל הפליגו בנחיצותם של גשמים לעולם, ובגלל קומץ של הולכי דרכים, שלא נוח להם להימצא בדרכים בשעת המטר, היה הקב"ה מונע את הגשמים? מדוע נוצר אפוא צורך בתפילת כהן גדול ביום הכיפורים, בצאתו מקודש הקודשים – שלא תתקבל תפילת עוברי דרכים?

מסוגיה זו נראה, כי מכיון שתפילה היא עבודה שבלב, הרי אף מיעוט אנשים המתפללים ברגשת הלב ובכוונה אמיתית על צרה קלה, עדיפים לעיתים על רבים המתפללים רק בכוונת המח על צרה גדולה.

כי אכן, כלל ישראל מבינים בשכלם, כי אם לא ירדו גשמים תתרגש עליהם צרה. אך ביתיים מצויים הם במצב של רווחה עקב גשמי השנה החולפת. על כן, תפילתם נעשית בכוונת המח, אך איננה יוצאת מלב מורתח וכואב.

לא כן היא תפילתו של היחיד, עובר האורח, הספוג בגשמים עד לשד עצמותיו. הלה מבקש מכל לב כי הגשם ייפסק "לעת עתה" עד אשר יגיע לביתו בשלום. יתכן שצרתו לא כל כך גדולה, אבל התפילה נרגשת ובוקעת מן הלב.

ו"רחמנא ליבא בעי" (ה' חפץ בליבו של האדם).

ככל שיחווה אדם את משמעות הצרה שהוא מבקש להינצל ממנה, כן תחדור תפילתו רקיעים, שהרי הוא עצמו מגיע לפסגות ומצבו הרוחני מחייב כי מן השמים ירחמוהו.

הנה כי כן, התפילה היא הביטוי לאיזון ההכרתי הראוי בין השתדלות טבעית מחד גיסא, לבין ידיעה והבנה מאידך גיסא, כי הכל בא לו לאדם מאת ה' ודבר לא צמח מאליו, כפרי הנובע באופן ישיר מיגיע כפיו. הרב וולבה מציין

על כן (בעמ' תקצא לספרו "עלי שור") כי "הרוצה להתעשר ואץ בבוקר לעסקו אחרי תפילה חטופה ויבשה מי יודע איזו סיעתא דשמיא הוא גוזל מעצמו מפני שלא היה רגיל בתפילה מסודרת בציבור, במתנות, ורוב שימת לב. הרי לכל זוכים רק ע"י תפילה. ריבוי הישיבה למבקש חכמה, והמשא ומתן באמונה למבקש עושר הוא רק התנאי שהתפילה תענה. הבונה את חייו על בטחון בה' יצליח. ובניין זה הוא ע"י מויגת המעשה הטבעי עם – התפילה".

התפילה כמעשה של השתדלות

בנוסף, התפילה היא גם בעצמה סוג של השתדלות של האדם ופעולה שהוא פועל להשגת צרכיו. כיון שה' חפץ בתפילת האדם, הוא נתן לתפילה מקום לפעול.

כך למשל מצינו ברש"י על הפסוק "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ" ובראשית ב, ה) כי השיחים נבראו כבר ביום השלישי לבריאת העולם, אך עד ליום השישי לבריאה לא צמחו, מכיון ש"אדם אין לעבוד את האדמה". כלומר, מכיון שלא היה בעולם אדם שיעריך את הצמיחה. רק ביום השישי "כשבא אדם וידע שהם צורך העולם, התפלל עליהם – וירדו וצמחו האילנות והדשאים".

הרב וולבה מסיק מכאן כי "העולם דומה לשעון אדיר. בפנים השעון ישנם הרבה גלגלים המניעים זה את זה עד שמניעים את המחוגים. ויש לשעון קפיץ המניע את כל הגלגלים. 'קפיץ' זה – הוא התפילה. וכיון שבה תלויה חיות אמונתנו ניתן לנו לפעול ישועות ממש על ידה".

כלומר, התפילה היא מעשה השתדלות הנדרש מצד האדם, כדי להביא לזרימת השפע האלוקי אל העולם. נמצא אפוא כי בתפילה ישנם שני מימדים:

מימד אחד הוא עבודת ה' שבתפילה – הלא היא ההכרה של האדם כי הכל בא מידי הקב"ה ועל כן ניצב הוא בפני ה' ומתפלל.

מימד אחר של התפילה הוא – היות התפילה עצמה מעשה של השתדלות של אדם להשיג את צרכיו, ע"י כך שהוא פורט ומונה אותם בפני הקב"ה בתפילתו, כדרך לקבלת שפע אלוקי.

התפילה היא אפוא, ההגשמה המובהקת של העקרון, שעליו עמדנו לעיל, לפיו מוטל על האדם לפעול, להשתדל ולעשות, ובה בעת לדעת כי פעולתו אינה

עילת הצלחתו והכל תלוי ברצון ההשגחה העליונה. מחד גיסא, הוטל על האדם לעמול, כאשר עמל זה מלווה בתחושת סיפוק והגשמה עצמית; מאידך גיסא, הוטל על האדם להאמין כי הוא עצמו לא השיג מאומה, לא פעל ולא חידש דבר אלא הכל נעשה ע"י ההשגחה העליונה ו"אין עוד מלבדו אפס זולתו". השילוב בין ההרגשות הללו מקבל מימד מוחשי ביותר בתפילה, שהיא השתדלות של אדם, ובמקביל יש בה עבודת ה'. בתפילה ניצב אדם כשהוא אחראי לצרכיו, עוסק בהגשמתם ומשתדל ככל יכולתו, ועם זאת אינו מסתפק בעשייה אלא יודע ומכיר כי הכל בא מידי הקב"ה ועל כן ניצב הוא בפניו – ומתפלל. שילוב זה בין עשייה עצמית לבין תודעה שהכל בא מידי הקב"ה, הוא העילה לדברי רבי יהושע בן חנניא לאגשי אלכסנדריה, כי האדם צריך להתפלל בנוסף לעיסוקו במסחר, שכן עליו לשלב בין עשייה והשתדלות לבין הכרה כי הכל בא משמים. האדם גם לא אמור להסתפק בתפילה אלא מצריכים אותו להרבות בסחורה ובכל זאת לדעת ולהפנים כי "הא בלא הא לא סגי" (האמצעי האחד בלא מישנהו לא יכון).

בדרך זו נקט יעקב אבינו, עת שהתכוון למפגש עם עשוי אחיו באמצעות: דורון, מלחמה ו-תפילה. יעקב מיזג את ההשתדלות הטבעית – עם תפילה, שהיא השתדלות רוחנית והכרה כי לא הדורון הוא שיואיל, ולא המלחמה היא שתציל – אלא דבר ה' הוא הניצב בשמים. הדורון והמלחמה הם מעשי השתדלות פיזיים שיש לשלבם עם השתדלות רוחנית ובעיקר – עם הכרת האדם, כי הוא ניצב בפני אלוקיו הדין אותו לשבט או עושה עמו חסד.

מסר זה גם העביר יעקב אבינו לבניו בעת שהכין אותם לפגישה עם אדון מצרים (ויסף) ברדתם מצרימה לקנות אוכל, עת שנאלצו לקחת עימם גם את בנימין (בראשית מג, יא-יד):

ו"יאמר אליהם ישראל, אם כן אפוא זאת עשו, קחו מזמרת הארץ בכליכם והורידו לאיש מעט צרי ומעט דבש, נכאת ולוט, בוטנים ושקדים, וכסף משנה קחו בידכם, ואת הכסף המושב בפי אמתחותיכם תשיבו בידכם אולי משגה הוא, ואת אחיכם קחו, וקומו שובו אל האיש וא-ל-שד-י יתן לכם רחמים לפני האיש".
ומפרש רש"י את המילים "וא-ל-שד-י יתן לכם רחמים" –
"מעתה אינכם חסרים אלא תפילה, הריני מתפלל עליכם".

האדם נדרש אפוא לזכור ולדעת כי לא כוחו ועוצם ידו הם שעשו את החיל הזה, ובלא תפילה והכרה כי השפע בא מלמעלה – לא יהא בידו כשלעצמו כדי להביא להצלחה.

הנה כי כן, התפילה היא ביטוי מוחשי לאמונה עמוקה ולאיוון הדרוש לאדם בין אמונתו לבין מעשיו, והיא השילוב העדין בין ההבנה כי מוטל על האדם לעשות, ואף לחוש סיפוק מהעבודה וממילוי החובות והצרכים, לבין ההכרה כי אחרי כל המעשים – לא המעשה של האדם הוא שקובע, אלא בסופו של דבר – הכל נגזר ע"י הקב"ה שאליו יש להתפלל, ובפניו ניצב האדם המבקש על נפשו – כגרגר מול האין סוף.⁷

"חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים" (משנה ברכות ה, ט)

נסיים אפוא התייחסות קצרה זו⁸ לשילוב שבין תפילה לבין בטחון בה' כביטוי לנקודת האיוון ההכרתית של האדם, בדבריו של הרב וולבה בהתייחס לדברי רבנו יונה בספר היראה, לפיו מוטל על האדם לבא לבית הכנסת, לשבת במקומו "ולא יפתח פיו עד שישהה מעט וישיב אל ליבו לפני מי הוא יושב, ומי שומע דבריו..."



7. ודוק, נקודת איוון זו אינה מהווה חיכוך בין רוח לגשם, אלא דווקא שילוב ביניהם, כפי שמסביר הרב אברהם גרודז'ינסקי בספרו "תורת אברהם" עמ' 288, כי אדם הראשון בגן עדן לפני החטא נהנה מכל מעדן גשמי, בלא שהדבר גרע מרוחניותו. בעקבות החטא חדר הרצון הגשמי לתוך נבכי האישיות של האדם, וככל שהוא מרבה לעסוק בהגשמת מאויים גשמיים כן מתרחק הוא מן הרוחניות שבו. לעומת זאת, כאשר אדם מתקדש ומיטהר הרי ששולחנו הופך למזבח, ויינו דומה לניסוך יין על המזבח, שכן לא זו בלבד שאין הוא נמשך אחר הגשמיות, אלא שהצרכים הגשמיים משמשים אותו בעבודת ה' ומתעלים על ידו. לכן, בעת התפילה אל לו לאדם להסיר מליבו את צרכיו הגשמיים, ואדרבה על כך הוא מתפלל ועליו לחוש, כי צרכים אלו עצמם, מהגדול והחשוב שבהם ועד לפעוט וקל הערך שבהם, באים לו כולם מאת ה'. בכך גורם האדם להעלאת הצרכים הרוחניים לדרגה רוחנית ואינו נופל בעקבותיהם לתהום הגשמיות. התחושה בהקשר זה היא על כן של בקשת צרכים אלו באופן מופשט. כמו מי שמבקש הגשמה של צרכים גשמיים של חברו. הוא אינו מערב בקשה זו עם רצון אנוכי וגשמי. עבודת ה' בהקשר זה מחייבת על כן "שיפשיט עצמו מאנוכיותו, בלי הרצונות והנטיית שלו לענייני גשמיות, ויתפלל בעד כל אנשי תבל, אשר גם הוא בתוכם, אז ירגיש בחסרון בענייני רוחניות כחסרון בגשמיות". (ואכן, יושם אל לב כי זהו נוסח התפילה וסדר העבודה בימים הנוראים).

8. להתייחסות רחבה לדברים ראה: הרב שמחה זיסל זיו ("הסבא מקלם"), "חכמה ומוסר" חלק ב' סימן א' וסימן ח'.

הרב ירוחם ליוואוויץ (המנהל הרוחני בישיבת "מיר"), "דעת חכמה ומוסר", חלק א' סימן ד'; הרב אברהם גרודז'ינסקי, ומנהל רוחני של ישיבת "סלובודקה", "תורת אברהם" עמ' 288.

ביחס לכך מציין הרב וולבה:

"...השוהה לפני התפילה דקה אחת ממש וישב בשקט על מקומו מרוכז בעצמו ובתפילה שהוא עומד להתפלל, יראה נפלאות איך דקה זו עשויה להשפיע על כל תפילתו.

אנחנו רדופים מאוד מקצב החיים המודרניים, שהכל צריך להעשות במהירות... לכן אפילו דקה זו של שהייה לפני התפילה עולה לנו במאמץ ומאבק אך אין לוותר עליה ועלי שור חלק ב' עמ' שמט-שן).

"והרוצה להתעשר ואין בבוקר לעיסקו אחרי תפילה חטופה ויבשה, מי יודע איזו סיעתא דשמיא הוא גוזל מעצמו מפני שלא היה רגיל בתפילה מסודרת בציבור, במתינות ורוב שימת לב.

הרי לכל זוכים רק ע"י תפילה, וריבוי הישיבה למבקש חכמה, והמשא ומתן באמונה למבקש עושר הוא רק התנאי שהתפילה תענה. וכלומר – צריך שילוב של השתדלות טבעית עם – תפילה, ובהשתדלות כשלעצמה אין כדי להועיל, אלא היא רק תנאי לקיומו של שפע אלוקי, שהתפילה היא גורם מרכזי בנביעתו).

הבונה את חייו על ביטחון – יצליח.

ובניין זה הוא ע"י המעשה הטבעי – עם התפילה."

פרק יא

אורח חייו של הבוטח בה' – היבט מעשי

עקרון היסוד שעליו עמדנו בפרקים הקודמים, על פי משנתו של רבי אברהם בן הרמב"ם הוא, כי יש דרגות שונות לאמונה וביטחון, וכי כל אדם חייב לפעול על פי הדרגה שבה הוא ניצב באופן אישי בזמן הנתון.

כמו כן, עמדנו על גישתו של הרב דסלר, לפיה אמת המידה הראויה להבחנה בין השתדלות טבעית מותרת, לבין השתדלות אסורה המבטאת חוסר באמונה וביטחון בה', נעוצה בשאלה, האם במקרה של כשלון ח"ו יחוש האדם כי הדבר אירע מפני שלא עשה את המוטל עליו. נקודת האיזון בין השתדלות לבין ביטחון בה' היא אפוא, השלב שבו אין עוד חשש כי חוסר הצלחה יביא את האדם לנסיגה אמונית שתבטא בתחושה כי לא עשה די מצידו, משל היו מעשיו ומחדליו עילות לתוצאה הקורה עימו ולא ההשגחה העליונה לבדה. משעה שסר החשש מפני כשלון אמוני זה, והאדם חש כי אף כשלא יצליח הוא לא יתלה זאת בחוסר השתדלותו המספקת, אלא יבין כי אף שהוא עשה את ההשתדלות הנחוצה מבחינתו, ההצלחה אינה תלויה בו אלא ברצון ה', הרי שהוא הגיע לשלב שבו כל מעשה השתדלות נוסף הוא אך למותר ויחשב כחוסר ביטחון בה'.

זוהי כמובן נקודת איזון אישית לגמרי, המשתנה גם אצל כל אדם ואדם מעת לעת, על פי מצבו הרוחני הנתון.

בהעדר אמות מידה כלליות ואחידות, כאשר איש על פי מצבו הרוחני האישי יעשה, עלול לכאורה להיווצר הרושם כי אין מסר מעשי אלא רק עניין עיוני ורוחני. ולא היא. יש היבטים מעשיים ונפקויות רבות לעקרונות היסוד, שעליהם עמדנו לעיל¹. למדנו לראות כי חייו של האדם החדור בהכרה כי הוא רק

1. ראה דברי ה"חזון איש" בספרו אמונה וביטחון פרק ב' ס"ק ו' "אם כי עיקרי הביטחון מחובת הלב, ומסתעפים ממנו מצוות מעשיות... יש בזה גם גדרים בפעולות של השתדלות המותרת, ולפעמים הביטחון מתנגד להשתדלות ואוסר אמצעים מיוחדים".

משתדל ו"עושה את שלו" והתוצאה היא פרי ההשגחה העליונה בלבד, שונים הם לגמרי מחייו של אדם הסבור כי מיצוי חייו והגשמתם הנעלה היא פרי עבודתו. מי שחודר באמונה כי אין קשר סיבתי בין מעשי ההשתדלות שלו לבין התוצאה, יימנע מן הלהיטות העודפת, ומן המתח והחרדה האופפים את מי שסבור כי גורלו תלוי רק במעשיו שלו. מי שהפנים את האמונה כי כל הקורה עימו בעולמו הוא פרי ההשגחה העליונה, וההשתדלות הטבעית שלו היא רק קיום של חובה שהוטלה על האנושות מכוח הגזירה של "ביועת אפיך תאכל לחם", חי חיים שונים לחלוטין.

הסוגיה של בטחון בה' חורגת מן המישור העיוני והנפשי ונותנת ביטוי באורח חייו של הבוטח בה' בשלושה מישורים עיקריים:

סדרי העדיפויות – והזמן שיוקדש להשתדלות טבעית מול לימוד תורה.

סוג המעשים – שמוטל על אדם לעשות כדי לקיים את חובת ההשתדלות.

האופן והדרך – שבה יעשה הבוטח את מעשיו.

נקדיש אפוא פרק זה לדיון במישורים אלו, ולאמות המידה הכלליות והמעשיות ביחס לכל אחד ואחד מן ההיבטים הללו.

ננסה לתת תרגום מעשי לסוגיה העיונית בה עסקנו, כאשר ברור, כי אמות מידה מעשיות אלה, יש להתאים באופן ספציפי לכל מקרה ומקרה על פי נסיבותיו. עם זאת, נציב הערת אזהרה בפתח דבר לפיה, האמור להלן אינו בגדר פסיקת הלכה.

יא(1). השתדלות טבעית מול לימוד תורה – זמן וסדרי העדיפויות

כפי שראינו לעיל (בפרק 210), מצות תלמוד תורה היא מצוה החובקת את כל מרחבי הזמן וההוויה של האדם, מעת שפוקח את עיניו בבוקר ועד שעוצם את שמורות עיניו בלילה.

מצות תלמוד תורה קיימת בכל מצב שבו נתון האדם, ומחובתו ללמוד תורה בעושר ובעוני, בבריאות ובעת מחלה, גם כאשר האדם מוטרד ואף כאשר חלילה הוא גוסס, כל עוד נשמה באפו – מחוייב הוא ללמוד תורה.

ועם זאת, יוצא אדם לעבודתו לעת בוקר ועמל לפרנסתו.

לכאורה, מוטל על האדם להשתדל ולעבוד רק עד גבול המינימום ההכרחי לשם קיומו, בגדר פיקוח נפש, וכל מה שהוא עושה מעבר לכך, הוא בגדר ביטול תורה.

יתירה מכך, אם מעשים אלה הינם בגדר עבירה של ביטול תורה, יש בהם גם משום חוסר באמונה וביטחון בה' כי ימציא לאדם את כל מחסורו, שהרי כמבואר לעיל, חובת ההשתדלות אינה חלה על מעשי עבירה, שלא יכולים להיחשב להשתדלות טבעית מותרת.

האומנם כן הוא?

האם כל מי שעמל מעבר לצרכיו הקיומיים עובר על ביטול תורה ולוקה בחוסר באמונה וביטחון? והאם אכן, אסור לאדם לעמול לפרנסתו גם כדי להתקיים בכבוד וברווחה?

חיוב תלמוד תורה אינו חל בעת העיסוק בפרנסה ואין הוא קובע גבול להשתדלות

הרב יעקב ישראל קנייבסקי ("הסטייפלר"), בספרו "קהילות יעקב" ומסכת שבת סימן יא "במצוות תלמוד תורה ותפילה" דן בהבחנה חשובה בין מי שהוא מחויב במצוה ורק אנוס מקיומה, לבין מי שהוא מלכתחילה פטור מקיומו של חיוב². הרב קנייבסקי מבאר כי מי שהוא עני ואין לו כסף כדי לתת צדקה, אינו בגדר "אנוס" מלתת צדקה, אלא הוא "פטור" ממצות צדקה, שהרי כיון שצדקה היא מן הדברים שאין להם שיעור, צריך האדם לתת לפי יכולתו. נמצא שכשאינו יכול משום שאין לו אמצעים כספיים – הרי שאין מלכתחילה חיוב נתינה.



2. בהקשר זה ראה דבריו של הרב אלחנן וסרמן כי החיוב ממשיד לרבוץ גם על כתפי מי שהינו אנוס מקיומה של מצוה, והאנוס רק פוטר אותו מעונש. כראיה לכך היא מביא את הגמרא במסכת חגיגה לפיה יש הסוברים כי מצות חגיגה חלה ביום הראשון של החג, והבאת הקרבן בשאר ימי הרגל הם בגדר "תשלומים" כתוצאה מאי קיום המצוה ביום הראשון. לכן, אם ביום הראשון היה פטור מן המצוה, כגון שהיה חוגר ברגליו, הרי שגם אם עבר לו המום במהלך ימי הרגל – הוא פטור מן המצוה ולא יביא את הקרבן. לעומת זאת, אם היה אנוס מלקיים את המצוה ביום הראשון של החג – מוטל עליו להביא את הקרבן בשאר ימי הרגל משהוטר האילוץ. נמצאת למד אפוא כי יש "תשלומים" לחיוב שנוטר בעינו – והאנוס לא סילק את עצם החיוב ולא יצר פטור, אלא שאין לענוש את מי שלא קיים את חיוביו מחמת אונס. וראה עוד "ברכת שמואל" קידושין סימן כ"ז.

הוא הדין לגבי החיוב בתלמוד תורה, כיון שהוא מן הדברים שאין בהם שיעור (פאה א, א), אם כן ממילא החיוב ללמוד הוא – כפי יכולתו. נמצא כי בזמן שאדם צריך לעשות דברים אחרים, אין הוא בגדר מבטל מצוה מאונס, אלא שגבול חיובו ללמוד היה – עד כמה שאפשר, ומה שמעבר לכך לא נכלל בחיוב מלכתחילה והוא פטור ממנו.

הרב קנייבסקי מציין את דברי התוספות במסכת מנחות (דף צט ע"ב דיבור המתחיל "לא") – כי "דברי תורה לא יהיו עליך חובה" – שלא תעסוק רק בהן וכלומר, אדם חייב לעסוק גם בפרנסה, בבחינת "טוב תלמוד תורה עם דרך ארץ". בהתאם לכך, ועל בסיס ההבחנה האמורה, מסיק הרב קנייבסקי כי: "אדם אינו מחויב לבטל עסקי פרנסתו לגמרי."

ונראה שאפילו כשאין פיקוח נפש אינו מחויב (שהרי במקום פיקוח נפש פשיטא שדוחה כל המצוות, מלבד ג' עבירות שהם בגדר של "יהרג ואל יעבור").

ואינו רשאי לבטל תלמוד תורה לגמרי, אלא יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ. ואם כן זהו עיקר גבול שיעור חיוב של תלמוד תורה – דהיינו לעסוק בתורה כפי יכולתו³.

כלומר, אילו הפטור מלימוד תורה לצורך עיסוק בצרכי הפרנסה היה נובע מכך שאדם אנוס לעסוק בפרנסתו, הרי שברגע שאין בו פיקוח נפש, כי כבר יש לו



3. דברים מקבילים ציין הרב איסר זלמן מלצר בספר "אבן האזל" חלק ד' על הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ג' הלכות ה-ו. הרמב"ם פוסק שם כי למלך אסור לשנות דרך שכרות "אלא יהא עוסק בתורה ובצורכי ישראל יומם ולילה". כמו כן, פוסק הרמב"ם כי למלך אסור להיות שטוף בנשים ואף כשיש לו אשה אחת לא יהא מצוי אצלה תמיד, שכן על הסרת ליבו מן העיסוק בתורה הקפידה התורה "שליבו הוא לב כל קהל ישראל לפיכך דיבקו הכתוב בתורה יותר משאר העם". הרב איסר זלמן מלצר תמה על הלכה זו, במה שונה המלך מכל אדם אחר מישראל, שגם לגביו פסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פרק א' הלכה כ', כי עליו ללמוד תורה בכל עת עד יום מותו:

והרב איסר זלמן מלצר מבהיר ומיישב, כי כל איש מישראל, שאינו מלך, אינו חייב להיות רוחני ומופרש מהנאות העולם, אלא בידו להיות מעורה בחיי העולם הזה – בלא שהדבר יחשב לביטול תורה.

הרב איסר זלמן מלצר מוסיף ומציין, כי: "להדיוט אינו אסור אלא לבטל תורה בלי כל סיבה, שאז אם הוא מסיר ליבו מהתורה עובר על 'ופן יסורו מלבבך כל ימי חייד' ועוד הרבה פסוקים מחיובי תלמוד תורה". ברם, להבדיל מן המצוה המיוחדת המוטלת על המלך, אם רוצה אדם מישראל לעסוק בהנאות העולם הזה אין בכך כדי לעלות כדי ביטול תורה.

פת למחייטו – כבר אין בפנינו אונס וקס חיוב מוחלט ללמוד תורה. ברור גם כי אילו היינו מחייבים אדם לאזן בין ערכים הניצבים על המשקל זה כנגד זה, ומציבים את הצורך להתפרנס כמתנגש עם חובת לימוד תורה, היה כל דבר שבעולם נדחה מפני הערך של לימוד תורה, שהוא ערך עליון ומקודש. אבל, הגדרת החיוב של לימוד תורה שונה היא, והתנגשות ערכים זו נמנעת, שכן חובת לימוד תורה אינה מחייבת את האדם לבטל את עסקי פרנסתו לגמרי, ואינה חלה מלכתחילה על זמן שאותו מקדיש אדם לצורך פרנסתו.

הנה כי כן, מבחינת החיוב בלימוד תורה יכול אדם לקבוע עיתים ללימוד תורה ומעבר לכך רשאי לעסוק בצרכי פרנסתו בלא שהדבר יסתור לחיוב לימוד תורה כחיוב כולל ומוחלט⁴.

מקומה של מצות תלמוד תורה בקביעת נקודת האיזון

שאלה אחרת לחלוטין היא, כמה מוטל עליו להקדיש להשתדלות טבעית בלא שהדבר יסתור לחובתו לבטוח בה'. בפרקים הקודמים הצבנו את נקודת האיזון הנובעת מחובתו של האדם לבטוח בה' וראינו כי היא שונה מאדם לאדם, בהתאם למדרגת הביטחון שאליה הגיע. אף ראינו כי בבואו לקבוע נקודת איזון אישית זו מחויב האדם לשאוף לשיפור תמידי. דבר זה חל אף ביחס לאיזון שבין השתדלות טבעית לבין תלמוד תורה, ובבא האדם להציב את נקודת האיזון האישית שלו בדבר מידת ההשתדלות שבה ינקוט, מוטל עליו לשתף בקביעתו גם את מצות תלמוד תורה, וזאת על אף שאין מצווה זו כשלעצמה מחילה גבול מחייב על מידת ההשתדלות הטבעית. מוטל על האדם להגדיר לעצמו מהי תכלית חייו ובהתאם לכך להציב גבול להשתדלותו הטבעית, כך שמלבד החיוב המינימלי של קביעת עיתים לתורה ביום ובלילה, לא יעסוק



4. הרב קנייבסקי מבהיר ב"קהילות יעקב" שם, כי הקיום של מאמר חז"ל בפרקי אבות "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ" מחייב בכל מקרה ללמוד תורה בשיעור שאין העיסוק בצרכי פרנסה יכול להכחישו. כלומר, יש שיעור לחיוב תלמוד תורה, שממנו אסור לחרוג ושעליו לא ניתן לוותר – גם ביחס לאדם שנאלץ לפנות ולעסוק בצרכי פרנסתו. מינימום זה, שהוא בגדר חובה, מתבטא בלימוד "פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית" לקיים "הגית בו יומם ולילה" ומחובה זו ניתן להפטר רק במקרה של אונס ממש. במקרה זה אין לומר כי החיוב לא חל מלכתחילה אלא בפנינו חיוב הממשיך להתקיים, והאונס פוטר מעונש בלבד. וכאשר יתבטל האונס טוב יעשה אם ישלים חובו כמו שהבאנו לעיל מן הגמ' בעירובין סה ע"א שרב אחא בר יעקב "יזיף ופרע".

אך ורק בפרנסתו, וזאת למען לא יישטף לחלוטין בים הצרכים הגשמיים, בלא להתיר כל שיור לתורה ולעבודת הבורא.

כך מוצאים אנו בדברי הרמח"ל ב"מסילת ישרים" פרק ה': "הנה העסק מוכרח הוא לאדם לצורך פרנסתו. אך ריבוי העסק אינו מוכרח שיהיה כל כך גדול עד שלא יניח לו מקום אל עבודת ה' שלו. על כן נצטוונו לקבוע עיתים לתורה". כמו כן, ראינו את דבריו של הרב ישראל מאיר הכהן וה"חפץ חיים" ב"משנה ברורה" (סימן קנ"ז ס"ק ב') כי: "צריך להיזהר מפיתוי היצר שמפתהו שכל היום צריך השתדלות על הרווחה זו. והעיקר שיתבונן בעצמו מה הוא הכרח אמיתי שאי אפשר בלעדיו, ואז יוכל להתקיים בידו שיהא מלאכתו עראי ותורתו עיקר". הרחבה לדברים אלו מצויה בספר "חפץ חיים" (בפתיחה - עשה י"ב, בהגהה):

"כל מה שהקב"ה יוסיף לו בטובה וירוויח לו בעסקיו יותר, יסיתנו היצר לאמור, כי עתה לפי עושרך שנתן לך ה', אתה מוכרח לדור בדירה נאה יותר, ולילך במלבושי רקמה ולהתנהג כדרך בעלי בתים הגבוהים, שאם לא כן תתבזה לעיני חבריך ולכן אתה מוכרח עתה לבטל בפעם הזאת את הקביעות עיתים לתורה שלך, וליסע למקום פלוני ופלוני להרויח. ואח"כ כשיעזור לו ה' ויצליח למעלה מעלה - יסיתנו היצר שיטול עסקים רבים תחת ידו, וכשלא יהיה ביכולתו בעצמו... יראנו היצר הכרח אחר, ויאמר שעתה לפי ריבוי העסקים שנתן לך ה' אתה מוכרח ליטול אנשים רבים תחת משמרתך... ובקיצור סוף דבר יהיה כל מה שה' יוסיף לו בטובה ויתן לו הצלחה בעסקיו יותר יסיתנו היצר על פי דרכי הכרחיותיו ליבטל מתורה ועבודה עד שלבסוף לא יניח לו פנאי אפילו לתפילה בציבור... על כן, מאוד ומאוד צריך להתיישב בזה איזהו הכרח אמיתי שבלתו אי אפשר בשום פנים, והיותר - יחרים".

תכלית השפע הגשמי - לאפשר לו להיות פנוי להתחכם בתורה

הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ט, הלכה א) מבהיר כי הטובה הבאה בעולם הזה על האדם השומר תורה ומצוות אינה בגדר "סוף מתן שכרן של מצוות", אלא

"כך הוא הכרע כל הדברים: הקב"ה נתן לנו תורה זו, עץ חיים היא, וכל העושה כל הכתוב בה ויודעו דעה גמורה נכונה, זוכה בה לחיי העולם הבא. ולפי גודל מעשיו ורוב חוכמתו הוא זוכה. והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחוכמתה תמיד, שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה, כגון חולי ומלחמה ורעב וכיו"ב. וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה, כגון: שובע ושלוש וריבוי כסף וזהב – כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להם, אלא נשב פנויים ללמוד בחוכמה ולעשות המצוה, כדי שזוכה לחיי העולם הבא".

כלומר, תכלית השפיע הגשמי שה' משפיע על האדם, היא – לאפשר לו להיות פנוי להתחכם בתורה ולעסוק במצוותיה. מהשקפה זו בדבר תכלית האדם, ניתן להסיק אילו פעולות מסבות לו רווחה גשמית המאפשרת לו לעסוק בתורה בלב שקט, בלי טרחה שתטרף את זמנו ואת שלוותו, ואילו פעולות דווקא מסירות את האדם מדרך זו, ומפירות את שלוות הנפש וצלילות הדעת הנחוצה לאדם לעיסוק בתורה לעומקה, שהוא התכלית והמטרה שהכל משמש רק כאמצעי לו.

ההבחנה בין העמל כתכלית לבין העמל כאמצעי

קיימת הבחנה בין מי שרואה בהישגיו הגשמיים תכלית ועיקר, לבין מי שרואה בהצלחה הגשמית וברווחה ושלוות הנפש רק אמצעי להגשמת המטרה העיקרית של האדם שהיא רוחנית ותורנית. כמו כן ראינו כי קיימת הבחנה בין מי שעובד וחושב כי הרווח וההישגים שהשיג הם פרי עבודתו הוא, לבין מי שעובד כדי לקיים את חובת ההשתדלות הטבעית, אך יודע כי כל הצלחה והישג אינם נובעים כלל ממעשיו אלא מסיעתא דשמיא, ומגורת ההשגחה העליונה.

מי שאינו מציב את התכלית האמיתית כנר לרגליו, במיוחד אם הוא אדם הסבור כי מעשיו שלו הם הקובעים, עשוי להיות כפייתי מאוד ביחס לעבודתו. אדם זה בכל ניסיון שבו יעמוד ויתבקש להכריע בין צרכי עבודתו לבין לימוד תורה, יגברו צרכי הפרנסה. הוא עלול להיסחף לחלוטין בקביעת סדרי יומו בלא להותיר בהם רגע ללימוד תורה, תוך שהוא מקדיש עצמו לעמלו באופן התופש את כל מרחבי הווייתו, בלא שיור ובלא סייג.

לעומת זאת, מי שתדרה אל ליבו ההכרה כי עמל וטורח הם רק אמצעי של השתדלות שעליו גזרה ההשגחה, אך ההצלחה וההישג נובעים ממקור עליון ואינם פועל יוצא ישיר ממעשי השתדלותו הטבעית, עשוי לחיות את חייו עם שאר רוח. מי שמציב לנגד עיניו תכלית רוחנית, שהצרכים הגשמיים נועדו לשרתה, לא יראה לנגד עיניו רק את עבודתו הפיזית, ויבין כי יש זמנים שהוא חייב להקדיש ללימוד תורה, בבחינת קביעת עיתים לתורה, שאותם אין להפר ואין לבטל – ויהי מה. הכרה זו מחנכת אדם שלא להיסחף, לא להפוך לעבד של עבודתו, ולהקדיש מזמנו לרוח ולא רק לגשם.

הכרה זו של האדם מחייבת אותו ליצור מדרג של סדרי עדיפויות. בראש הסולם, לפני עמל וטורח הפרנסה, עליו להקדיש זמן לקביעת עיתים לתורה. עליו לקבוע לעצמו זמנים שיוקדשו לתורה ולגמילות חסד – בלא לעשות חשבון, שמא נחוץ הוא הזמן הזה להישגים גשמיים, שהרי הישגיו של האדם ממילא אינם תלויים בהשתדלות הטבעית אלא בסיעתא דשמיא שבה זוכה דווקא הקובע עיתים לתורה.

קביעת עיתים לתורה

להלן נעמוד על מתווה ברור הקיים בהלכה הפסוקה, אשר האדם הבוטח בה' יצעד לפיו, בידעו כי מן המינימום של הלימוד – החיוני לשם הגדרתו כמי שקובע עיתים לתורה, לא יחרוג בשום אופן, אף אם יקרה בפניו ניסיון חריף של אפשרות לעשות לביתו ולפרנסתו דווקא באותה עת. נפרט להלן את ההלכה הפסוקה בהקשר זה:

בשולחן ערוך אורח חיים סימן קנה סעיף א נפסק:

”אחר שיצא מבית הכנסת ובתום תפילת שחרית) ילך לבית המדרש ויקבע עת ללמוד. וצריך שאותו עת יהיה קבוע שלא יעבירו אף אם הוא סבור להרוויח הרבה”⁵.

5. הרב יוסף קארו מוסיף ומציין בספר "מגיד מישרים" על פרשת כי תבוא, כי לפני שיתחיל האדם ללמוד יאמר עשר פעמים את הפסוק "זכור דבר לעבדך על אשר יחלתני" ויזהר שבזמן שקבע ללימוד לא יפסיק כלל בשום דבר מדברי העולם, ומכה זה יזכור את כל מה שילמד באותה שעה.

מעבר למינימום זה, מותר לאדם לצאת לעבודתו עם שחר ולשוב מעמלו עדי ערב, בלא

הרב ישראל מאיר הכהן כותב ב"משנה ברורה" שם, כי מי שקובע עיתים לתורה הוא מבעלי אמנה, שמאמין ובוטח בה' שלא יחסר לו מזונותיו ע"י זה. הוא מביא את דברי התלמוד הירושלמי המבאר במסכת סוטה, מהם "אנשי אמנה"? – אותם אנשים שהיו צועקים להם הקונים שיבואו עם סחורתם למכור, והיו משיבים להם: אתם מבטלים אותנו מלימוד תורה "מה דחמי למיתי – מיתי" ומה שקבוע לי בשמים שיבוא – יבא גם כן). ומבאר "קרבן העדה" שם: "הווי אומר, אין אני מבטל השעה שקבעתי ללמוד התורה בשביל הרווחת ממון. אם ראוי שיבוא לי ריווח – יבוא הוא מעצמו מהקב"ה אף לאחר שאגמור קביעות למודי".

בספר "שמירת הלשון" (שער התבונה פרק ט') מוסיף הרב ישראל מאיר הכהן (ה"חפץ חיים") כי:

"זהו דבר שהשכל יחייבהו ודאי, כי איך יתכן שיגרע מן האדם מזונו שקבע לו בראש השנה, רק מכיון שלא רצה לבטל זמן הקבוע לו ללימוד התורה?"

ה"חפץ חיים" שם מוסיף כי אף אם יפסיד הזדמנות עסקית כעת, כתוצאה מכך שאינו מבטל קביעות שיש לו ללימוד תורה, "אף על פי כן אל ידאג מזה, כי הרבה סיבות (ודרכים להושיע) יש לה', ואם לא ביום זה, יתן לו ביום אחר. ויידע לנכון כי עד כלות זמן הקבוע למזונות של שנה זו – והוא עד לראש השנה, בוודאי יושלם מה שנגזר לו מן השמים, ואין החריצות וההשתדלות ביותר מועיל מאומה, כי בוודאי לא יתווסף לו מאומה ע"י זה שיעבור על רצון הקב"ה ויפריע את העת הקבועה לו לדברי תורה...".

הנהגת הביטחון מאפשרת להרבות בלימוד תורה מעבר לקביעת העיתים

יתירה מכך, גם לאחר שהאדם פנה לעיסוקיו, ולאחר שהתפלל וקבע עיתים לתורה, שאותם לא יבטל אף אם יפתוהו עיסוקים מניבים ביותר) – כל יאה כפייטי, אלא יעשה דברים בשום שכל וביודעין כי ה' הוא שיעזרהו, וכי ממילא אין כל נפקות לשיעור העמל שהשקיע.

שהדבר מוגדר כביטול תורה. עיסוק בפרנסה אינו "אונס" הפוסל מלימוד תורה, אלא שהחובה ללמוד תורה לא חלה מלכתחילה ביחס לזמן שאדם מקדישו לעיסוק בפרנסתו. מכאן כי אין להגדיר פרנסה הדוחה חובת לימוד תורה כצרכים קיומיים בלבד, שהם בגדר פיקוח נפש, והפרנסה כוללת גם קיום ברווחה ובכבוד.

כך נפסק בשולחן ערוך אורח חיים סימן קנו סעיף א:
 "אח"כ ילך לעסקיו, שכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה
 וגוררת עוון, כי העוני יעבידנו על דעת קונו;
 ומכל מקום לא יעשה את מלאכתו עיקר, אלא עראי, ותורתו
 קבע, וזה וזה (ותורתו ופרנסתו) יתקיים בידו". וישא ויתן באמונה".

הנה כי כן, קיים היבט מעשי ברור הנובע מן האמונה כי אין קשר סיבתי הכרחי
 בין השתדלות האדם להשיג את צרכיו לבין התוצאה המתרחשת. הפועל היוצא
 המעשי מאמונה זו הוא, כי אל לו לאדם לעשות מלאכתו קבע גם אחר קביעות
 העיתים שיש לו ללמוד תורה.

ביטול של קביעות ללימוד תורה אינו בגדר השתדלות מותרת והוא סותר
 לביטחון בקב"ה.

אך גם מעבר לכך, מי שמאמין כי העשירות אינה באה לאדם כתוצאה מתבוננתו
 ועמלו, אלא הכל בא משמים, והשתדלותו הטבעית היא רק אמצעי להשפעת
 שפע אלוקי, מבין כי כמות הזמן שישקיע בצרכים גשמיים חייבת להיות מאוזנת.
 כאשר תחילה עליו לקבוע עיתים לתורה שאותם לא יפר בשום מקרה.

בנוסף אם יתחזק בהנהגת הביטחון הרי הוא ירבה את לימוד התורה מחוץ
 לקביעות העיתים המינימלית, שהרי העשירות אינה תלויה ממילא בכמות הזמן
 שהוא משקיע בעמלו, מה לו אפוא כי ייסחף ויישטף בזרם הגואה של עיסוקים
 וטרדות, כאשר אדרבה ככל שירבה לעסוק בתורה וישפר את מעמדו הרוחני
 יזכה הן ברוממות הרוח שמעניק לימוד התורה והן בדרגה רוחנית שתזכה אותו
 בשפע טוב.

נמצא אפוא כי חייו של הבוטח בה' אינם חיים של ויתור על הגשמת מאוויים
 גשמיים, אבל הם בפירוש חיים עם שאר רוח, חיים עשירים יותר בתוכן
 ובאיכות, שהאדם עולה בהם טפח מעל פני ד' אמותיו הגשמיות ויודע כי הוא
 אינו מפסיד דבר כשהוא מקדיש מעצמו לתורה ולמעשים טובים ואין כל עמלו
 גשמי, שהרי ממילא, כלשון הפסוק (בדברי הימים א' כט, יד): "ממך הכל ומידך
 נתנו לך".

6. וראה "משנה ברורה" שם בס"ק ג' "כי אין מעצור לה' להושיע ברב או במעט, וישלח לו
 ברכה במעשה ידיו".

גם בעדקה ירבה בעקבות הנהגת הביטחון

הכרה זו גם מחנכת אדם להבין, כי עשירות לא באה מקימוץ היד, אלא דווקא מפתירתה למתן צדקה לזולת. הרמב"ם פוסק בהלכות ברכות (פרק י' הלכה כב) "ההולך למוד גורנו אומר, יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שתשלח ברכה במעשה ידי". ומציין הרב יוסף קארו ב"כסף משנה" את דברי הריטב"א כי זוהי ברכה שלמה הנאמרת בשם ומלכות ("ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם"). ומבאר הרמב"ן כי למרות שבדרך כלל אין מברכין ברכה ע"ש העתיד מפני שאינו ודאי ועלולה להיות ברכתו לבטלה, אעפ"כ כאן כיון שברכה זו מתייחסת למי שהולך להפריש מעשרות, אין זו ברכה לבטלה, אלא האדם מברך בשם ובמלכות על השפע שבוודאי יתווסף בגורן של הפירות אף שכבר גדלו וכבר נקטפו, שכן "הבטיח הקב"ה בברכתו עליהם, שנאמר 'והביאו את המעשר... והריקותי לכם ברכה עד בלי די', ועל כן תיקנו בו ברכה זו, לומר שהבטחתו של הקב"ה קיימת ואין זו ברכה לבטלה".

כלומר, הביטחון בה' מתבטא גם בכך, שאדם יכול להיות בטוח כי משנתן צדקה לזולת, לא רק שרכושו לא יתמעט עקב כך, אלא שתשרור בו ברכה, וכלשון הכתוב "עשר תעשר" – עשר כדי שתתעשר. חייו של הבוטח בה' עשירים הם אפוא גם בהבנה כי ישיג את מאווייו ויקבלם, דווקא כשילמד – לתת.

יא(2). סוג המעשים המקיימים את חובת ההשתדלות

קבלת יסורים באמונה

ה"חזון איש" בספרו "אמונה וביטחון" (פרק ב) מציין את ההיבט הנפשי הכרוך בביטחון בה' – המחזק אדם בעת צרה:

"ממדת הביטחון להעמיד עצמו על נקודת האמונה אף בהעלותו על מחשבתו צד היסורים, ושיהיה ליבו ער כי לא יד המקרה פגעתי שאין מקרה בעולם כלל רק הכל מה' יתברך". כלומר, אדם שקורה לו אסון, חס וחלילה, עלול

7. כדוגמא לכך מביא החזון איש את הסוגיה במסכת תענית (דף יח ע"ב) כשביקש טרויניוס להרוג את לוליניוס ופפוס אחיו בלוד, אמר להם: אם מעמו של חנניה מישאל ועזריה אתם, יבוא נא אלוקיהכם ויציל אתכם, כדרך שהציל את חנניה מישאל ועזריה מידי נבוכדנצר.

להישבר נפשית, אם סובר הוא כי אין "סיבה ומסובב" אלוקיים, אלא יד "הגורל" העיוור היא שפגעה בו באופן שרירותי. הוא גם עלול לפתח רגשי אשם בסברו כי אילו אך נקט בפעולה מסוימת וכגון, של ניתוח או פניה לרופא מסוים, או אילו אך היו הוא או אחרים שחיו תלויים בהם, נמנעים מפעולה, הרי שהאסון שפקד אותו היה נמנע ממנו. לעומת זאת "הבוטח בה' חסד יסובבנו" – במובן זה שנוחם ומרגוע יהיו לו לאדם אם אך יפנים היטב את ההכרה, כי אין מקרים בעולם ואין סיבות טבעיות גרידא לדברים, אלא הכל בא לנו מה' יתברך, על פי חשבון שמימי מדוקדק וכולל.

אכן, אסון הוא שעת משבר ובה מוסרות מן האדם באחת כל המסכות והמסכים, וההכרה הפנימית והעמוקה המהווה את ליבת הווייתו האמיתית של האדם, היא הפורצת ובוקעת אל פני השטח ללא כחל וסרק. על כן, מי שאמונתו מעורערת והספקות כרסמו בה, יטה בשעת משבר שכזו לנטוש את האמונה, אף אם אין לו תחליף טוב יותר לאן להועיד את חייו. גם אצל המאמין האמיתי יפלו המסכים והמסכות בשעת משבר ותבקע החוצה ההכרה השוררת בעמקי אישיותו, אלא שאז נראה אותו מתחזק באמונתו, חדור הכרה, כי אין מקרים בעולם אלא כך היה צריך לקרות, שכן כך רצתה ההשגחה העליונה, אשר הוא מרכין ראש בפניה בהכרה כי תבונת ה' גדולה לאין סוף ולאין חקר, מי ישורנה, מי ישים עצמו חכם ויבינה.

בנוסף להיבט הנפשי האמור, מציין ה"חזון איש" ארבע תוצאות מעשיות הנובעות ממידת הביטחון:

(א) תגובה סבלנית למעשי בני אדם אחרים המתחרים עימו.

כיצד ינהג אדם אשר פרנסתו זרמה בשפע ובנקל, ולפתע פתאום בא אדם אחר ומבקש להתחרות עימו בעסקו?

אמרו לו: חנניה מישאל ועזריה צדיקים גמורים היו וראויים היו ליעשות להם נס, ונבוכדנצר מלך הגוון היה וראוי היה ליעשות נס על ידו (שהרי ברך את ה' לאחר שניצלו חנניה מישאל ועזריה מן הכבשן), ואילו אתה רשע הדייט שאין ראוי ליעשות נס על ידו, ועוד – אנו נתחייבנו כליה למקום ועל שחטאנו לפני עבירה המחייבת מיתת בית דין, ואמרו חכמים במסכת כתובות (דף לב ע"ב) כי מיום שחרב בית המקדש בטלו הסנהדרין ואין מיתת בית דין ומי שחייב מיתה למקום, נמסר למלכות או ליסטים באים עליו) "ואם אין אתה הורגנו, הרבה הורגים יש לו למקום, והרבה דוברים ואריות יש לו למקום שפוגעים בנו והורגים אותנו" (כלומר, יש לקב"ה הרבה סיבות "טבעיות" ולא טבעיות שאדם ימות מחמתו), אלא לא מסרנו הקב"ה בידך אלא משום שעתיד הוא ליפרע דמינו מידך".

אם בטחנוו בה' הוא מן השפה ולחוץ, הרי שהוא רואה בעסק עצמו את מקור חיותו, ותחרות – פוגעת בעסק. הוא ינקוט על כן במעשי השתדלות שתכליתם למנוע את התחרות בעסקו.⁸

לעומת זאת, מי שביטחנוו בה' אכן יצוק בלבו, מבין כי מקור הפרנסה אינו מן העסק אלא מידי הקב"ה, הפותח את ידו ומשביע לכל חי רצון. השתדלותו של האדם בעסק אינה מביאה באמת את הפרנסה, אלא היא בגדר קיום חובת ההשתדלות ולאחר מכן באה אליו פרנסתו כשפע אלוקי הנגזר עליו ע"י הקב"ה. ממילא, אם יש עסק אחר המתחרה בו, אין בכך כדי לגרוע מאומה מפרנסתו, שאינה באה מן העסק אלא משפע אלוקי המותאם למעשיו הוא.

בגמרא במסכת יומא ודף לח ע"א מציינו: "אמר בן עזאי בשם ר' יקראוך ובמקומך יושיבוך ומשלך יתנו לך" – אין אדם נוגע במוכך לחברו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו נימא". כלומר, לכל אחד יינתן מה שנגזר עליו מן השמים. ודברים אלו אמורים הן לעניין ממון והן לעניין כבוד, כמו שאמרו חז"ל (יומא דף לח ע"א) "אמר בן עזאי בשם ר' יקראוך ובמקומך יושיבוך ומשלך יתנו לך" וכלומר, אין אדם יושב אלא במקום שהוכן לו מלכתחילה ואין הוא נקרא אלא בשמו שלו, ואין הוא מקבל – אלא את חלקו שלו, ואיש אינו יכול להוסיף או לגרוע מכך במאומה.⁹



8. ובלשונו של ה"חזון איש" שם באות ג: "אנו רואים בחיים ראובן איש מוסרי וזימרת הביטחון על דל שפתיו תמיד, מגנה את רוב ההשתדלות ומתעב את הרדיפה אחר פרנסה. ואומנם, הוא איש מצליח ובחנותו לא יחסר לו לקוחות, ואיננו זקוק לרוב השתדלות. אמנם אוהב הוא את הביטחון כי הלא גם הביטחון מראה לו פנים שוחקות. והנה, הופתענו פתאום לראות את ראובן הבוטח מתלחש עם נערי ונאשי עצתו איך להפר עצת רעהו האומר לפתוח חנות כמותו. והוא מלא עצב מזה... ומתחיל בהשתדלויות גלויות להניא מחשבת רעהו... ובודה טעמים ונימוקים אשר בשקר יסודם כדי להצדיק את מעשיו".

9. בהקשר זה ראה דבריו של הרב יחזקאל לוינשטיין (המנהל הרוחני של ישיבת פוניבז') בספר "אור יחזקאל", אמונה עמ' ק-קב, המבהיר כי כשם שאי אפשר לשנות פרט קטן מההויה הטבעית ולברוא בריאה חדשה, כך אין אפשרות לזכות בעוה"ב בלא לצעוד בדרך שהתווה ה', שקבע היאך קרבנות נשחטים ואיה מקומן. לעומת זאת בעניני העולם הזה יש בחירה (חובת הלבבות שער הביטחון פ"ד ופ"י החלק הרביעי), והאדם נוטה לחשוב כי יש קשר סיבתי בין מעשיו לבין הקורה בעולמנו. ועל זה נאמר במסכת ברכות (דף יב ע"ב) "ולא תתורו אחרי לבבכם" – זו מינות, כי הלב חומד ואומר שהכל בידו לעשות כרצונו ואין לאחר בלתו שליטה על מעשיו. והמצוות מראות שאין האדם חופשי, ואלו דברי הרמב"ן סוף פר' בא "שאינו לאדם חלק בתורת משה רבנו עד שיאמין שכל דברינו ומקרינו כולם ניסים אין

על כן, הבוטח בה' לא יריב עם מתחרים, לא יתנכל להם, ולא יירא מכך שיש לו לפתע תחרות. אדרבה, הוא יבין כי ככל שינהג עימם כהלכה כן ירבו זכויותיו – ובזכויות אלו תלויה פרנסתו באמת. משום כך:

"ישתדל עוד לעזור לרעהו, לתקנו בעצה טובה, לעשות עבורו ולשקוד על תקנתו, וכמה מן הקדושה הוא מוסיף בעולם, לראות איש עושה חסד עם המתעתד להתחרות עמו, ומוסיף תהילה ליראיו יתברך, אשריו ואשרי דורו".

(ב) המעשים בהם ינקוט בעת צרה

ה"חזון איש" מציין כי:

"עילות של ההצלה שטבע בני האדם להשתדל בהן, משנתנת אצל הבוטח, כי תחת לרדוף אחר נדיבים ושרים ולבקשת תחבולות שווא, יפשפש הבוטח במעשיו ויפנה את ליבו לתשובה תפילה וצדקה להעביר את רוע הגזירה".

כלומר, האדם הנתקל בקושי ובסיכון קיומי, עלול לחוש מאוים כמו חיה לכודה, לרוץ סחור סחור כנתון במערבולת, תוך שהוא מאבד את שלוות הנפש שלו.

לעומת זאת, מי שחדור בהכרה כי כל הנעשה בעולמנו בא לו מאת ה', יבין כי בעת צרה, מה שחשוב באמת הוא לטפל במקור הגזירה, ולא בסממניה החיצוניים¹⁰.

בהם טבע ומנהגו של עולם כלל בין ברבים בין ביחיד... הכל בגזרת עליון". שכל התורה מטרתה להכיר בהשגחה האלוקית ולהאמין שגם מה שעושה אינו נובע ממעשיו אלא מהשגחתו יתברך, ויסוד האמונה שהכל מסור ביד הקב"ה ואין נתון ביד האדם מאומה. וחייב אדם להרגיש כאילו הוא גרזן ביד החוצב. ובכן, היתפאר הגרזן על החוצב? וזה הפשט במונח "אלוקים" – "תקיף ובעל היכולת ובעל הכוחות כולם". ומטרת התפילה להאמין שהכל ביד הקב"ה – ובשכר הכרה זו ה' נעתר לתפילה. וזהו הפשט במאמר חז"ל במסכת ברכות (דף ד' ע"ב) "כל האומר פותח את ידיך ג' פעמים ביום הרי זה בן העולם הבא" – לא די באמירה, אלא שכשאומר זאת מכוון שה' משביע מקרני ראמים ועד ביצי כינים והכל בהשגחת ה' – הוא בן העולם הבא, הניתן למאמין בהשגחה פרטית של ה' על כל פרט ופרט מהקורה בעולמנו.

10. במסכת שבת, דף סז ע"א מצינו שימוש באמירת פסוקים שונים כסגולה להירפא ממחלות שונות. ומקשים המפרשים, כיצד מותר הדבר, הרי במסכת שבעות דף טו ע"ב מצינו איסור לעשות שימוש בדברי תורה כדרך של ריפוי. ברם, המהרש"א משיב על כך שהאיסור להתרפא

הבוטח בה' חדרור בהכרה כי ישועתו של אדם נובעת מתיקון פנימי למעשיו הוא, ולא מגורמים התלויים במציאות החיצונית. על כן, בעת צרה, יפשפש במעשיו ויראה כיצד יוכל לשפרם. הוא ינסה לפעול במקום שבאמת קובע ועיקר המאמץ וההשתדלות יופנה על ידו דווקא לתפילה, תשובה וצדקה, כשהוא מתפלל ביתר כוונה ועוז – ולא בחוסר יכולת ריכוז כאדם הלכוד בצרתו.

אכן, מעשים בסיסיים וחיוניים של השתדלות טבעית ייעשו על ידו, אבל, צעדי יאוש לא ינקטו. תחושת אובדן עשתונות תפנה את מקומה לחשבון נפש, המעמיק את האמונה ואת הביטחון בה', שהם המשענת הרגשית האמיתית בעת צרה, ובכך מהווים כשלעצמם מקור לישועה.

"החזון איש" מוסיף ומציין, כי למעשה זו נקודת המבחן האמיתית של הביטחון בה', שכך:

"נקל להיות בוטח בשעה שאין עיקר התפקיד של הביטחון, אך מה קשה להיות בוטח בשעת תפקידו באמת. נקל לשגר בפיו ובשפתיו את הביטחון שהוא להלכה ולא למעשה..."

ולאמיתת הדבר משתמש במידה זו להטבת חלומות לא נעימים על העתיד הכמוס.

אמנם בזאת יבחן אם פיו וליבו שוים, האם בוטח הוא באמת או אך למד לשונו לצפצף ביטחון, ביטחון, ובלבו לא כוננה – כאשר נפגש במקרה הדורש ביטחון, ואשר בשעה זו תפקידו של הביטחון לנהלו, להחלימו ולרפאותו. האם בשעה הקשה פנה אל הביטחון ויבטח בו, או דווקא בשעה זו לא פנה אליו, ופנה אל רהבים ושטי כזב, אל אמצעים מגונים ותחבולות שוא".

כלומר, הביטחון בה' מחזק את האדם בעת צרה ומאפשר לו להתמודד עמה. והצרה היא גם מבחן מחשל לשאלת קיומו של ביטחון אמיתי.

בדברי תורה הוא רק כאשר כוונתו לרפא ע"י כך את גופו. אולם, אדם המכיר בכך שכל חולי גופני נובע מתיסרון רוחני, רשאי להשתמש בדברי תורה כדי לרפא את חוליו הרוחני ולחזק את אמונתו בה', וממילא יסור מעליו גם חוליו הגופני.

הביטחון בה' אינו דבר הפועל בבת אחת ומחזק את האדם בשעת משבר. אדרבה, זהו סוג של מבחן שבו נתונה אמונתו של אדם, ועליו לעבוד באופן שיטתי על הכרתו ואמונתו, עבודה מאומצת, ולעשות בנפשו חריש עמוק, יסודי ושיטתי – אשר יצליח לתת את אותותיו ולמצוא את ביטויו בסוג הפעולות שבהן ינקוט האדם בעת צרה, ובהלך הרוח שבה יהא נתון בשעת משבר. רק לאחר עמל הכרתי רב, יגיע אדם למצב שבו הוא מגיב כראוי וכיאות למי שבוטח בה'. מי שהכרה זו אינה נטועה בלבו יובל במעשיו ע"י מצוקתו ויטה לפנות גם למעשים הנובעים מאובדן עשתונות. לעומת זאת, מי שמידת הביטחון אכן נטועה היטב בליבו, ימצא כי אמונתו ובטחונו ינהלוהו על מי מנוחות גם כי ילך בגיא צלמוות.

ג) הימנעות ממעשים חסרי הגיון או סיכוי.

נפקות מעשית נוספת הנובעת מכך שהבוטח בה' מבין את מקורם של האירועים הניחתים עליו – היא ההימנעות ממעשים שסיכויי הצלחתם נמוכה, בבחינת "טובע הנאחו בקש". אדם שאינו חש כמי ששרוי במערבולת ועלול לטבוע – אינו נאחז בקש ואינו עושה פעולות שסיכויי הצלחתן נמוכים, או שאין בהן הגיון, ואשר אדם שאינו במצוקה אינו נוקט בהן. הפניה אל המעשים הללו מאפיינת מי שמצוי בשלב של יאוש. לעומת זאת, הבוטח בה' ימנע מפעולות אלו, ויבין כי מעשי ההשתדלות הטבעית שבהם עליו לנקוט אינם כוללים מעשים מסוג זה¹¹.

בהקשר זה מציין ה"חזון איש" כי כל פעולה שאינה בגדר השתדלות מותרת, מהווה ממילא סתירה לביטחון בה' ועל כן יש להימנע ממנה. ובלשונו "ואין פעולה זו מפעולות החובה, ויש במעשה זה כעין זריית אבק על זוהר האמונה והביטחון. ואחרי שאינה חובה היא אסורה".

11. בדרך זו מסביר כאמור ה"חזון איש" את הביקורת של חז"ל על יוסף הצדיק, אשר ביקש משר המשקים להזכיר אותו בפני המלך. כיוון שמטבעם של דברים אין סיכוי אמיתי כי איש כמו שר המשקים אכן יגמול חסד ליוסף, יזכור אותו לאחר צאתו מבית האסורים ויפעל לטובתו בבית המלך, הרי שמדובר במעשה של יאוש, והבוטח בה' לא יעשה מעשים מסוג זה. ובלשונו של ה"חזון איש" בספרו אמונה וביטחון, פרק ב ס"ק ה: "אמנם בהיות שלפי תכונת הרהבים אין בטבעו לזכור ולהיטיב, אין ראוי המעשה הזה רק מתוך יאוש. והמיואש עושה כל מה שיכול, אף דברים הרחוקים מכל תועלת. אבל, אין לבוטח לעשות כמו אלה".

(ד) הימנעות ממעשי עוולה.

תוצאה מעשית נוספת ומיידית הנובעת ממידת הביטחון בה' היא, הימנעות מכל מעשה שאינו ראוי מבחינה הלכתית או מוסרית.

ה"חזון איש" מבהיר כי אמת המידה היחידה לבחינת ההשתדלות של האדם, האם מותרת היא או אסורה, נעוצה – בהלכה הפסוקה.

כך למשל: אם ההלכה מתירה סוג מסוים של תחרות – הרי שאסור להלחם בה, שכן הדבר סותר כאמור לביטחון בה'. אך אם על פי ההלכה אסורה היא התחרות בהקשר מסויים, הרי שמותר לאדם לנקוט מעשי השתדלות כדי למנוע זאת.

כך מבאר ה"חזון איש" בספרו "אמונה וביטחון" (בפרק ג אות טו) כי הדין שאומן של בני העיר יכול לעכב אומן חדש מלהשיג את גבולו, אינו משום שהאומן החדש אכן יטול מפרנסתו, שהרי כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכיפורים שאחריו, וא"כ לא יחסר לו דבר גם אם יהיה כאן אומן של עיר אחרת, וכן לא יותיר לו כשלא יהיה אומן מתחרה. אלא ביאור הדבר הוא כי במקום שמותר לו על פי ההלכה לעכב את המתחרה מלהשיג את גבולו, הרי שזה נכנס בגדר "חוב השתדלות מצידו וחוב הרחקת הנזק מצד רעהו".

ומאידך כאשר על פי ההלכה הפסוקה אין היתר לעכב ולמנוע את התחרות, ברור כי אין במעשים שיעשה למניעת התחרות משום חוב השתדלות ואין על חברו שם של מזיק.

הגיגונם של הדברים אלו פשוט הוא, ועמדנו עליו לעיל, כי משמעותו של ביטחון בה' הוא השרשת ההכרה כי מעשי האדם אינם פועלים שום דבר במישרין אלא מוטל על האדם לעשות השתדלות טבעית מצידו כאשר לאחר מכן ההשגחה האלוקית היא הקובעת כל תוצאה בעולמנו. ממילא, מעשה שאינו ראוי מבחינה הלכתית לא יכול, בהגדרה, להחשב להשתדלות טבעית מותרת ואין בו כדי קיום של הגזירה האלוקית להשתדל לפרנסתו. מי שנוקט במעשה שכזה סבור בהכרח כי מעשהו הוא עשוי להניב תוצאות מיוחלות, ועל כן הוא מתפתה לעשותו – על אף שאסור הוא – מתוך רצון להשיג את התוצאה המיוחלת, גם באמצעים לא כשרים. אולם, אם אך

היה חדור בהכרה כי מעשהו לא מניב כל תוצאה, וכי כל שפע אלוקי והצלחה באים תמיד ממרום, הרי שהיה בוודאי נמנע ממעשה בלתי ראוי שאינו יכול להוביל לשפע אלוקי הבא ממקור טהור.

בהתאם לכך מדגיש כאמור רבי ישראל מאיר הכהן מראדין, (ה"חפץ חיים") בספרו "שמירת הלשון", (שער התבונה פרק ט) כי מי שמשריש בלבו את ההבנה כי מעשי האדם הם רק אמצעי לקבל שפע אלוקי, ומה שמניב ברכה הוא רצון ה' ולא מעשי האדם – ימנע בהכרח גם מלדבר לשון הרע, שהרי זו פעולה שאינה יכולה להניב ברכה, בהיותה חטא.

בדומה לכך מבהיר הרב משה פיינשטיין, בשו"ת "אגרות משה" (חלק אורח חיים ב' סימן קיא), כי הגזירה של "בזיעת אפיך תאכל לחם" שממנה נובעת חובת ההשתדלות הטבעית:

"אי אפשר שתתייחס על ימי השבתות וימים טובים, ואף בחול בזמן התפילה, שהרי לא יגזור ה' שיעברו על איסורים, ובהכרח הוא רק על ימי החול ולא בזמן התפילה".

בהתאם לכך מסביר הרב פיינשטיין את דברי ר' נהוראי (בסוף מסכת קידושין) שאומר "מניח אני כל אומנות שבועלם ואיני מלמד את בני אלא תורה", שכן ימי הנעורים הם הזמן המסוגל ביותר לגדילה בתורה, ומוטל על האדם להקדיש בהם את כל עיתותיו לתורה, כדי שימצה את יכולותיו. לימוד אומנות בגיל הנעורים פוגע ביכולת לגדול בתורה כדבעי. מכאן נמצאת למד, כי – הגזירה של "בזיעת אפיך תאכל לחם" אינה מתייחסת ללימוד אומנות בשנים הללו¹².

כמו כן, ראינו לעיל את דברי ה"חפץ חיים" כי מי שגונב מחברו, הוא לא רק חוטא אלא גם חסר אמונה, שכן מעשה של גניבה לא יכול, בהגדרה, להביא לשפע אלוקי והוא נוגד לביטחון בה'. ה"חפץ חיים" מוסיף עוד כי "תמורת זה שנוטל השפע שבא או שעתיד לבוא ליד חברו, יינטל ממנו

12. ובלשונו של הרב פיינשטיין: "הובטחנו שמעבודה בימי החול ולא בשעת תפילה ייתן לנו ה' לחם וכל צרכינו, וכמו כן סובר ר' נהוראי שהוא לענין הלמוד עם בנו בנערותו שכיון שאי אפשר שיוכל ללמד תורה אם בנערותו ילמדוהו אביו גם אומנות, בהכרח שהשנים הללו אין צריך ללמדו אומנות, ולא נאמר על שנים אלו שיצטרך לעסוק בהן באומנות בשביל הגזירה של בזיעת אפיך".

השפע שלו שנגזר עליו בראש השנה. וסוף דבר יהיה, שממון העוול יבִלֶה גם את ההשפעה הכשרה שיש לו מכבר, כמאמרם ז"ל ומסכת סוכה דף כט ע"ב) 'אמר רב: בשביל ארבעה דברים נכסי בעלי בתים יורדים לטמיון: על כובשי שכר שכיר, ועל עושקי שכר שכיר, ועל שפורקים עול מעל צווארם ונותנים על חבריהם...'".

מידת הביטחון בה' מסייעת אפוא לאדם לעמוד בגסיון של עשיית מעשים בלתי ראויים הנובעים ממחשבה שהמטרה מקדשת את האמצעים, שהרי האמצעים אינם מובילים למטרה, אלא להפך.

יא(3). האופן והדרך שבה יעשה הבוטח את מעשיו

לביטחון בה' יש היבט מעשי נוסף – הנוגע לאופן שבו יעשה האדם את פעולות ההשתדלות שלו. הבוטח בה' אינו בהול לעשות את מעשי ההשתדלות שלו. ראינו בפרקים הקודמים את הדברים שהביא הרב דסלר מכתבי הרש"ז מקלם, כי יש סממן חיצוני, שיש בו כדי להוות אמת מידה לאדם, האם עומד הוא בנקודת האיוון בין השתדלות לביטחון והוא – הבהילות. "הכלל הוא שאם מרגיש אדם בהילות ברצון להשתדל, ראוי שיפרוש מן ההשתדלות כי בודאי מצד הרע הוא בא".

ההכרה שלא המעשה שלו עצמו הוא הגורם לתוצאה, מפחיתה את מידת הכפייתיות של האדם, המכיר כי ממילא, בסופו של יום, התוצאה היא פרי ההשגחה העליונה ומעשיו שלו אינם אלא קיום הגזירה האלוקית המחייבת את האדם לעשות מצידו גם מעשים של השתדלות טבעית. ממילא, אין כל מקום לבהלה ולחשש כי בלי מעשה מסוים תשתנה התוצאה, וגם אם יש מקום לפעול בדרך מסוימת, הרי שהוא יעשה אותה במתנות ובלב קל, שהרי ממילא הכל בא מאת ה'.

ההכרה העמוקה בעקרונות של אמונה וביטחון, מובילים אפוא לחיים סדורים בנוסח ובמטבע שטבע ר' ישראל מסלנט:

- אמת – שלא להוציא מהפה דבר שאין הלב מעיד על אמיתותו;
- וריות – שלא לבטל רגע לבטלה. לעשות מה שדרוש לעשות;
- חריצות – לעשות מה שהחלט לעשות בשקידה וברגש;

- כבוד – להיזהר בכבוד כל אדם ואפילו של זה שאינו עימו תמים דעה;
- מנוחה – מנוחת הנפש לבלי להיות מבוהל ולעשות כל דבר במנוחה;
- נחת – דברי חכמים בנחת נשמעים ולכן להשתדל לדבר כך;
- ניקיון – ניקיון וטהרה בגופו ובבגדיו;
- סבלנות – לסבול במנוחה כל מקרה וכל פגע בחיים;
- סדר – לעשות כל מעשיו ועניניו בסדר ובמשטר;
- עונה – להכיר חסרונות עצמו ולהסיח דעת ממומי חברו;
- צדק – כפשוטו וכדרשתו, ויתר משלך;
- קימוץ – שלא להוציא פרוטה שלא לצורך;
- שתיקה – יחשוב את התועלת שבדבריו קודם שידבר.

יא(4). מהלכה למעשה – בסוגיה של ביטוח חיים

היבט מעשי מובהק, לנקודת האיוון בין ההשתדלות לביטחון, בא לידי ביטוי בשאלה האם מותר לעשות ביטוח חיים, או שמא יש בכך חשש של פגיעה במידת הביטחון בה', כי ידאג לכל מחסורם של שאריו, בלא צורך בביטוח. שאלה זו נדונה בהרחבה ע"י הרב משה פינשטיין וע"י הרב עובדיה יוסף, ונראה כי תשובותיהם מסכמות את הסוגיה העיונית כולה תוך העברת הדברים בכור מבחן הלכתי.

הרב משה פינשטיין, בשו"ת "אגרות משה" (חלק אורח חיים ב' סימן קיא) פסק להלכה כי מותר לאדם לעשות ביטוח חיים, וכי זו השתדלות טבעית ראויה שאינה חורגת ממידת הביטחון בה', שכן:

"ביטוח הוא ככל עניני מסחר, שהאדם לא רק שרשאי אלא גם מחויב לעשות מסחר ועבודה לפרנסתו, ואסור לו לומר שאף אם לא יעשה כלום יזמין לו ה' פרנסתו באיזה אופן, שהרי מניין לו שיש לו זכות כזה, וגם יש איסור לסמוך על הנס אף לאלו שראויים להיעשות להם נס. אם כן ודאי שאסור לסמוך שישלח לו ה' פרנסתו בלא שום עבודה ומסחר."

הרב פינשטיין מבהיר כי מוטל על האדם לעמול לפרנסתו ועם זאת לדעת כי

זו רק פעולת השתדלות, אך הפרנסה אינה באה מן ההשתדלות, אלא "כל מה שמרוויח מעבודתו ומסחרו הוא רק מה' כפי מה שנקצב לו מראש השנה, אבל מכל מקום כך נגזר מה' שרק ע"י איזה מעשה עבודה ומסחר ישלח לו ה' פרנסתו, מצד שנאמר 'בזיעת אפיך תאכל לחם'. ואין שום חטא על מה שמשתדלים לבקש אומנות יותר נוחה וקלה וראויה יותר להרוויח, אף שצריך להאמין שה' יכול לתת פרנסה מכל אומנות שהיא, שהרי כמאמר הגמרא (קידושין דף פב ע"ב) 'אין עניות מן האומנות ואין עשירות מן האומנות אלא הכל לפי זכותו של האדם'. מכל מקום, ישתדל למצוא לו אומנות שיותר מסוגל להרוויח בה, שהרי אין האדם יודע שמא הוא אינו זוכה להרוויח באומנות אחרת אלא בכזו שיותר ראויה להרווחה".

על כן, פוסק הרב פינשטיין כי מותר לאדם לעשות מעשי השתדלות שונים ולבחור באומנות המסוגלת להפיק רווח, תוך שישנן לעצמו וידע "שכל מה שירויח אחר כל הדברים, והשתדלות שעושה, הוא רק מה' הנותן כח לעשות חיל' ותרגם אונקלוס שנותן לך עצה למקני נכסין (לקנות נכסים) וכן כל דבר שעושה ומרויח בזה.

ואם כן גם ביטוח הוא ככל עניני מסחר וכדומה שעושה אדם לפרנסת עצמו ופרנסת בניו, שרשאים לעשותו כיון שהוא מעשה פרנסה, וגם אולי יקל הדבר מעליו שלא יצטרך לעבוד הרבה להניח נכסים שמהם יתפרנס לעת זקנתו ולירושה לבניו אחריו.

כיון שה' נתן דעה בדורות האחרונים שיהיה עסק זה של ביטוח בעולם שהוא השארה לזקנתו ולירושה בדרך טבעי, הרי שזהו דבר טוב וראוי גם לאנשים כשרים יראי ה' ובוטחים רק על ה' שהוא הנותן עצה לקנות נכסים".

והרב פינשטיין מוסיף ומדגיש כי הביטחון בה' בעת עריכת הביטוח, מתבטא בכך, שהבוטח בה' סמוך ובטוח כי ה' יסייע בידו כך "שיוכל לשלם את הפרמיות בהגיע הזמן בכל שנה, וזהו הביטחון שאנו מחויבים בו".

הרב פינשטיין פוסק כי משום כך מותר לעשות ביטוח חיים, וכן הוא הדין "בביטוח של שריפה וגניבה וביטוח של מכוניות, שכל אלו הוא דבר שאין בזה שום חסרון לעניני הביטחון וכמו שנהגו היתר כל העולם אף יראי ה' ביותר"¹³.



13. וראה בהקשר זה, הרב א. נבנצל, בספרו "שיחות לספר שמות" בפרשת בשלח המציון;

בדומה לך פסק הרב עובדיה יוסף, בשו"ת יחוזה דעת (חלק ג' סימן פה) כי מותר לעשות ביטוח חיים, ויש בכך כדי להוות השתדלות טבעית מותרת, שאינה סותרת לחובת הביטחון בה'. תשובתו של הרב עובדיה יוסף נסמכת בין השאר על המקורות וההנמקה דלהלן:

על האדם מוטלת חובת ההשתדלות לפרנסתו. אלא שעליו לבטוח בה, שעל ידי השתדלותו ימציא לו פרנסתו. הרב עובדיה יוסף מציין כמקור לכך את אשר נאמר במדרש שוחר טוב (מזמור כג), "רבי אליעזר בן יעקב אומר, 'למען יברכך ה' אלוקיך בכל מעשה ידך אשר תעשה'. יכול יהא יושב ובטל? תלמוד לומר בכל אשר תעשה. אם עושה מתברך ואם אינו עושה אינו מתברך".

הרב עובדיה יוסף מציין כי יש להבדיל בין מידת כל אדם ואדם לבין מידת הביטחון כפי שהיא נוהגת לגבי צדיקים וחסידים שהינם יחידי סגולה. כך שנינו בבביתא "רבי אליעזר הגדול אומר, מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר, אינו אלא מקטני אמנה". אולם:

"מבואר במהרש"א שם, שזוהי משגת חסידים, שמאמינים שהקדוש ברוך הוא זן ומפרנס לכל חי מקרני ראמים עד ביצי כנים.

ולכן הזכירו על זה במשנה במסכת סוטה (דף מח ע"ב) 'משחרב בית המקדש פסקו אנשי אמנה', שנאמר 'הושיעה ה' כי גמר חסיד כי פסו אמונים מבני אדם'. מה שאין כן מדת הצדיקים וכו'.

ומשמע שעל כל פנים אין איסור מן הדין, כשמשתדל להשיג יותר מהמזון של אותו היום לצורך מחר, ובלבד שלא יסיר

"יש שכתבו בשם ה'חפץ חיים', שאסור לאדם לבטח עצמו ב'ביטוח חיים'. ונימקו: שיתכן ונגזר על האדם למות, חלילה, אלא שמן השמים דוחים את ביצוע גזר הדין, משום שבני משפחתו יישארו ללא פרנסה, ועל פי מעשיהם, אין הם ראויים לעונש שכזה. ונמצא, שאם יש לו 'ביטוח חיים' המבטיח את פרנסת בני ביתו, גורם הוא בכך לביצוע גזר הדין. אך חישוב זה איננו נראה כנכון, וכבר טענו גדולי תורה רבים את ההיפך, והתירו את 'ביטוח החיים' (עיין: שו"ת אגרות משה, ח"ד, או"ח סימן קיא; שו"ת יחוזה דעת, ח"ג סימן פה). כי במדרגת הביטחון הרגילה, צריך אדם לדאוג לאשתו וילדיו, שלא יפלו כעול על הציבור במקרה אסון, חלילה. ולבי אומר לי, שלאדם מן השורה מתאימים הדברים. שמכיוון שאין לו הבטחה שידאגו לבני משפחתו, הרי שחייב הוא לבטח את חייו, אם כמובן הדבר באפשרותו".

מבטחו מהקדוש ברוך הוא, ולא יאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה.

וכן כתב רבינו המאירי בפירושו למשלי (פרק יט, כא), וראה עוד במאירי תהלים (מזמור קכח). שעל האדם לתת בטחונו בה' יתברך בכל עניויו, ולא יסמוך על השתדלותו וחריצותו בלבד עד שיאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, אבל ישתדל בזה ויתלה בטחונו בה' יתברך, ולא שימנע ממנו ההשתדלות".

הרב עובדיה יוסף מסיק על כן כי בכל הדברים הזריזות משובחת והעצלות מגונה, והדברים אמורים גם לגבי חובת האדם לעשות מעשים של השתדלות טבעית. אלא, שמוטל עליו עם השתדלותו לשים בטחונו בקדוש ברוך הוא, ויתלה בו הצלחתו, וכמו שנאמר "פן תאמר בלבבך כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה", "וזכרת את ה' אלוקיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל".

בהתאם לכך, מסקנת הרב עובדיה יוסף היא כי "המבטח את עצמו בפוליסת ביטוח, אין בזה שום חשש איסור מן הדין, כיון שהוא מאמין שהכל על פי השגחת ה'".

הרב עובדיה יוסף מציין עם זאת, כי יש שני תנאים לכך שמעשה השתדלות שעושה האדם לא ייחשב למעשה שיש בו משום פגיעה בביטחון בה':

(א) שהכל ייעשה על פי ההלכה על יסוד תורתנו הקדושה, אשר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. מעשה שיש בו חריגה מן ההלכה – אינו יכול להיות בגדר השתדלות שאחריה תבוא על האדם ברכת ה', ולכן הכלל הוא כי יש לבחון ראשית לכל את המעשה מבחינה הלכתית אם אין בו סרך איסור. רק אם מבחינה הלכתית המעשה הוא ללא רבב יכול הוא להיחשב להשתדלות מותרת.

(ב) עשייה מתוך ידיעה והכרה כי לא המעשה שלו עצמו הוא המנחיל לו הצלחה כי אם ה' הוא המסייע בידו וגזור את אשר ייעשה עימו.

הרב עובדיה יוסף מביא בהקשר זה כראיה לדבריו את פסקו של הש"ך על שולחן ערוך יורה דעה (סימן קנט ס"ק ב'), בעניין היתר הלואאה בריבית לגוי

בזמן הזה¹⁴, וסיים: "ואני רגיל לפרש שזהו מה שכתוב 'ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרועו ומן ה' יסור לבו', שהשתדל לצורך פרנסתו וסומך אך ורק על חסדיו של בשר ודם ומסיר מבטחו מה', זהו בכלל ארור. אבל המאמין בכל דרכיו כי הקדוש ברוך הוא סיבת כל הסיבות, אלא שעושה השתדלות לצורך פרנסתו, אין זה בכלל מניעת ביטחון, כי מכל מקום בטחנו בה'. לפיכך מותר לעשות ביטוח חיים כשהוא בוטח בה', שגם זה מן השמים, שנועדים אנשים לעשות עסק בזה לטובת בני אדם, ויודע שאין שום דבר בלי השגחת הקדוש ברוך הוא".

יא(5). סיכום

המורם מן הדברים הוא, כי חיים של אמונה וביטחון בה', הם מסכת שלמה וסדורה של איזונים:

- (א) איזון בין הכרה עמוקה בהשגחה אלוקית, לבין נחישות וחריצות בעשיית מעשי השתדלות טבעיים, כשהאדם מסנן את מעשיו ומדרג אותם כך שיעשה רק מעשים הנצרכים על פי דרגתו האישית כהשתדלות טבעית, וימנע מלעשות מעשים הסותרים לצורך להאמין בה' ולדעת כי מאיתו בא הכל.
- (ב) איזון בין העבודה ככלי רב עוצמה להגשמה עצמית, לבין ההכרה כי אל

14. בהקשר זה מביא הרב עובדיה יוסף בתשובתו את דברי התוספות בבא מציעא וע"א בדיבור המתחיל "תשיך", בשם רבנו תם, שאף על פי שאסרו חכמים להלוות לנכרי בריבית, כדי שלא ילמד ממעשיו, מכל מקום נהגו עכשיו להקל בזה, לפי שאנו שרויים בין האומות ואי אפשר לנו להשתכר בשום משא ומתן, אם לא נישא וניתן עימהם, לכך אין לאסור רבית לעכו"ם שמא ילמד ממעשיו. וכן פסקו הטור והשולחן ערוך יורה דעה (סימן קנט סעיף א). ומשמע שאין לחוש בזה משום חוסר ביטחון בה', כי אין מעצור לה' להושיע ברב או במעט, אלא כיון שעל פי הטבע אנו מוכרחים לשאת ולתת עימהם, התיירו גם איסור רבית לעכו"ם. כמו כן, מביא הרב יוסף את פסקו של הרב אליעזר דייטש בשו"ת פרי השדה חלק ב' וסימן מ"ד, להתיר לעשות ביטוח חיים, והביא סמך לזה מדברי התוספות בקידושין ודף מא ע"א בדיבור המתחיל אסור לאדם שיקדש את בתו קטנה, עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה, ועכשיו אנו נוהגים לקדש בנותינו אפילו כשהן קטנות, מפני שבכל יום ויום הגלות מתגבר עלינו, ואם יש סיפק בידי אדם לתת לבתו נדוניה היום, שמא לאחר זמן לא יהיה סיפק בידו, ותשב בתו עגונה לעולם. ומשמע שאין בזה משום חוסר ביטחון ואמונה בה". ומבהיר הרב עובדיה יוסף כי ההסבר לכך שהדבר אינו עולה כדי חסרון בביטחון בה' הוא, כי המעשה אינו נובע מהנחה של האדם כי יש במעשהו שלו כדי להושיעו, אלא שהוא מאמין ומכיר בכך שזהו רק מעשה השתדלות טבעית המוטל על האדם מכוח גזירת "בזיעת אפיך תאכל לחם" אך בפועל מה' יבוא עזרו וישועת ה' כהרף עין.

לו לאדם להעצים עקב כך את אמונתו בעצמו. איזון בין תחושת ההגשמה העצמית הטמונה בעמלו של אדם והמזהה את עמלו עם ה"אני" שלו, לבין ההכרה כי "מאת ה' היתה זאת" וכי הוא עצמו לא עשה כלל את החיל הזה.

ג) שילוב זה מקבל מימד מוחשי ביותר בתפילה, שכן האדם ניצב בפני ה' כשהוא כביכול אחראי לצרכיו, עוסק בהגשמתם ומשתדל ככל יכולתו, ועם זאת אינו מסתפק בעשייה אלא יודע ומכיר כי הכל בא מידי הקב"ה ועל כן ניצב הוא בפניו, כשהכל שמוט מלפניו – ומתפלל.

למסכת חיים מאוזנת זו של בטחון בה' יש השלכות מעשיות ברורות על חייו של אדם, במישורים רבים.

כך ראינו כי חייו של הבוטח בה' אינם חיים של ויתור על הגשמת מאויים גשמיים, אבל הם בפירוש חיים עם שאר רוח ואיכות, כשהאדם משכיל להתעלות מן הפן הגשמי של חייו, מקדיש מזמנו גם להגשמת מאויים רוחניים מקדיש מעינותיו ללימוד תורה, ולומד גם לתת לזולת – כדרך להעשיר את עצמו ואת חייו.

מן ההכרה כי אין קשר סיבתי הכרחי בין השתדלות האדם להשיג את צרכיו לבין התוצאה המתרחשת, נובע, בין השאר:

א) קביעת עיתים לתורה – שאותם לא יבטל בשום אופן, לצורך השתדלות לפרנסתו.

ב) מי שמאמין כי העשירות אינה באה לאדם כתוצאה מתבונתו ועמלו, מבין כי כמות הזמן שישקיע בצרכים גשמיים חייבת להיות מאוזנת, כאשר תחילה עליו לקבוע עיתים לתורה שאותם לא יפר בשום מקרה.

ג) צדקה (בכסף ובזמן) – הכרה זו גם מחנכת אדם להבין כי עשירות לא באה מקימוץ היד אלא דווקא מפתירתה ומכך שאדם מקדיש מעצמו ומממונו לזולתו.

ד) חיזוק נפשי בשעת אסון – אדם שקורה לו אסון, חס וחלילה, עלול להישבר נפשית אם סובר הוא כי יד "הגורל העיוור" היא שפגעה בו. הוא גם עלול לפתח רגשי אשם, בסברו כי אילו אך נקט בפעולה מסוימת, או נמנע מפעולה אחרת, היו הדברים נמנעים. לעומת זאת "הבוטח בה' חסד יסוכנו" – נוחס

ומרגוע יהיו לו לאדם אם אך יפנים היטב את ההכרה, כי אין מקרים בעולם, אלא הכל בא לנו מה' יתברך, על פי חשבון שמימי מדוקדק וכולל.

(ה) הימנעות ממעשי יאוש – בעת סיכון קיומי, עלול אדם לחוש כמו חיה לכודה, המתרוצצת באובדן עשתונות, אובדן שיקול הדעת ושלוות הנפש ועשיית מעשים של יאוש, שהסיכוי האמיתי כי יושיעו ויועילו הוא קלוש. הבוטח בה' – אינו נתון במלכודת נפשית זו, שהרי הוא יודע כי הדברים נקבעים במישור שונה לחלוטין – למעלה! ביד ההשגחה העליונה. מה לו אפוא כי יעשה מעשים של יאוש?

(ו) מנוחת הנפש – ההכרה שלא המעשה שלו עצמו הוא הגורם לתוצאה, מפחיתה את מידת הכפייתיות של האדם ואת מידת הבהלה והחשש כי בלי מעשה מסוים תשתנה התוצאה. אכן, גם אם יש מקום לפעול בדרך מסוימת, הרי שאין מקום לכפייתיות ולבהלה בעשייה זו, שהרי ממילא הכל בא מאת ה' ואינו תלוי במעשיו של האדם, שאינם אלא קיום של הגזירה האלוקית של "בזיעת אפיך תאכל לחם".

(ז) תשובה – מי שחדור בהכרה כי כל הנעשה בעולמנו בא לו מה' יתברך, יבין כי בעת צרה, מה שחשוב באמת הוא לטפל במקור הגזירה, ולא בסממניה החיצוניים. על כן, לעת כזאת, יפנה המאמין את עיקר מעשיו ההשתדלות שלו דווקא לתפילה, תשובה וצדקה. אכן, אין הדברים באים למנוע מעשים של השתדלות טבעית, אבל צעדי יאוש לא ינקטו, ותחושת אובדן עשתונות תפנה את מקומה לחשבון נפש המעמיק את האמונה ואת הביטחון בה' המהווים משענת רגשית ואמיתית בעת צרה.

(ח) יחס הוגן למתחרה – המאמין בה' מבין כי עסק אחר המתחרה בו, אינו גורע במאומה מפרנסתו, שהרי ממילא הפרנסה אינה באה מן העסק אלא משפע אלוקי המותאם למעשיו הוא. הבוטח בה' לא יתנכל למתחרים עסקיים, ולא יירא מכך שיש לו לפתע תחרות. אדרבה, ה"חזון איש" מציין כי ברמה גבוהה של הפנמת ההכרה כי שפע אלוקי תלוי בדרגתו הרוחנית של האדם ולא במעשיו הפיסיים: "ישתדל עוד לעזור לרעהו, לתקנו בעיצה טובה, לעשות עבודו ולשקוד על תקנתו, וכמה מן הקדושה הוא מוסיף בעולם, לראות איש עושה חסד עם המתעתד להתחרות עמו, ומוסיף תהילה ליראיו יתברך, אשריו ואשרי דורו".

ט) הימנעות ממעשים בלתי ראויים – כל פעולה שאינה על פי ההלכה, מוגדרת ע"י ה"חזון איש" כפעולה שאינה יכולה להיחשב להשתדלות מותרת, ויש בה פגיעה חמורה בחובת הביטחון בה'. בהתאם לאותו עיקרון ראינו את דברי ה"חפץ חיים" כי מי שמשריש בלבו את ההבנה כי מעשי האדם הם רק השתדלות טבעית המהווה תנאי לקבל שפע אלוקי, אך מה שמניב ברכה הוא רצון ה' ולא מעשי האדם – ימנע בהכרח גם מלדבר לשון הרע וכמובן מלגנוב או לעשות עוול, שהרי זו פעולה שאינה יכולה להניב ברכה, בהיותה חטא. מידת הביטחון בה' מסייעת אפוא לאדם לעמוד בניסיון של עשיית מעשים בלתי ראויים, אסורים או לא מוסריים, שהרי המטרה אינה מקדשת את האמצעים, משמבינים כי האמצעים אינם מובילים למטרה, אלא להפך.

י) הרב פינשטיין פוסק כי אין שום חטא בהשתדלות של אדם לבקש אומנות שבה הרווח מגיע בנקל יותר, שכן על אף שצריך להאמין שה' יכול לתת פרנסה מכל אומנות שהיא, וכי "אין עניות מן האומנות ואין עשירות מן האומנות אלא הכל לפי זכותו של האדם", אבל – יתכן כי מן השמים נגזר כי ירוויח דווקא מאומנות שהיא יותר ראויה להרווחה. על כן, התיר הרב פינשטיין לעשות ביטוח שתכליתו לסייע בפרנסתו לעת זקנתו ולירושה לבני ביתו, וזהו "דבר טוב וראוי גם לאנשים כשרים יראי ה' ובוטחים רק על ה' שהוא הנותן עצה לקנות נכסים, שהרי גם מי שקונה ביטוח הוא גם כן עצת ה' ובוטח על ה' שיוכל לשלם את הפרמיות בעת הגיע הזמן בכל שנה, וזהו הביטחון שאנו מחויבים בו".

הביטחון כמעצב אישיות נינוחה ומרוממת – שתכליתו ושכרו בעצם קיומו

מצות הביטחון הינה מצוה מעשית, המקיפה את כל חיי האדם ונוגעת כמעט בכל זמנו ומעשיו.

למעשה, יש במידת הביטחון להנחות את האדם בכל מעשיו וכדי להוות קנה מידה לפיו יוכל לעצב את דרכו. מידת הביטחון גם מעצבת אישיות שונה, נינוחה ומיושבת ויש בה כדי לרומם את האדם מעל לשטף חייו ולנסוך בו רגיעה ותקווה אף ברגעי לחץ ומשבר. רבנו בחיי בספרו "כד הקמח" באות ביטחון מבהיר כי הבוטח בה' משתכר בכפליים, הן מכיוון שיש בה במידת

הבטחון סגולה בדוקה להצלחה¹⁵, והן מכיוון שאף אם לא יצליח נמצא שכרו בעצם ביטחונו ואמונתו בה'. ובלשונו:

"הביטחון האמיתי הוא, שיתלה ביטחונו בהשם יתברך לבדו, ושיזכור אותו בכל פרטי פעולותיו ויתבונן כי אין המעשה ההוא מסוד בידו אלא ברצונו יתברך. ויחשוב שאפשר שיגיע לו נזק במקום קרוב אם לא תחול עליו שמירתו יתברך. ואז אף אם אולי לא יצליח באותו המעשה שהוא רוצה לעשות ולא יעלה בידו, בין שיהיה גדול או קטן, והוא בוטח בו תמיד ומידת הביטחון לא תזוז ממנו, הלא שכר הביטחון שהיה לו חוזר לתועלת גדול מאוד מתועלת המעשה. ואם יצליח בו ויעלה בידו, הלא הוא זוכה בשניהם, ושניהם כאחד טובים".

o



15. בכל הנוגע לבטחון כסגולה להצלחה, יצויין המקרה שבו בא אדם אל רבו וביקש ברכה לעסק גדול שיכול להעשירו באחת. מששאל אותו הרב, האם יש סיכונים בעסק זה, השיב בפירוט רב בשלילה מוחלטת. והנה, הרב אסר עליו לעשות עסק זה, שאכן נמצא לימים הפסדי בתכלית. לעומת זאת, כאשר בא אותו אדם להתייעץ ביחס לעסק שיש בו ספק והרהור נתן לו הרב את ברכתו. וההסבר שניתן לכך ע"י רבו היה, כי הפרנסה וההצלחה של האדם אינם תלויים בעסקיו – אלא בבטחונו בה'. אם סבור הוא כי בפניו עסק שאין כלל צורך להתפלל להצלחתו באשר זו תבא "בדרך הטבע" – הרי שבכך סומך הוא על עצמו ולא על אלוהיו, ואין מקום לברכת ה' כי תחול. מאידך, כאשר אדם אינו שם את בטחונו בעצמו ובתבונת מעשיו אלא צופה ומיחל לברכת ה' הרי שבכך ממשיך הוא עליו ברכה זו, אשר תחול על ראשו ותביא להצלחתו.

מפתחות

תנ"ך

266;260	יא, יג	173	יד, טז	בראשית
114	יא, יד	31	יד, כא	ב, ד
215	יד, כב	173	יד, כב	ב, ה
79	יד, כט	247	יד, ל	ב, טו-טז
85;79	טו, יח	98	טו, כו	ג, יז-יט
50;23	כ, א	63	טז, יז-יח ורש"י	ג, יח
171	כ, ג	175	טז, יט	ג, יח-יט
54;52;50	כ, ח	62;41	טז, לב	ג, יט
190;149;58	כב, ח	92	כ, ט	ו, ו
60	כג, י	113;104;96	כא, יט	ז, ז ורש"י
218	כז, ז	92	כה, ח	ט, כ
115	כה, מח	92	לא, טו-טז	יב, טו-טז
109	כה, נט	28	לג, יג	יב, י
198	כט, כג-כד	29	לג, כג	יב, יז
29;18	לב, ד	187	לד, כד	יג, ז
		93	לו, ו	יג, יז
	יהושע			טו, ו
217;115	א, ח		ויקרא	יח, יד
234	ב, א	31	ו, ו	כ, יג
		67	כ, לד-לה	כד, מג
	שמואל	67	כה, ד	כו, א
127	א, ב, ג	177;68	כה, כ	כו, יב
135	א, ת, ז-ח	72	כה, לו	כו, כד
172	א, י, ח	184;179	כו, ג-ו	כה, טו
135	א, יב, יא-יב	96	כו, ד	ל, ל
172	א, יג	75	כו, ו	ל, לז-לח
128	א, יד, ו			לא, יא
197	א, יד		במדבר	לא, כז
130	א, יד, ח-י	216	ה, י	לב, ח
189;133;56	א, טז, א-ב	134	ט, ח	לב, יא
186;149	א, טז, ב	211	יא, ו	לב, כא
128	א, יז, ד והלאה	159	יד, יג-טז	לב, כח
197	א, יז	134	יד, יד	מ, יד
130	א, יז, לז	159	יד, כ	מא, יג
129	א, יז, לח	219	טו, לא	מב, ד
197	א, יז, לט	144	כא, ח-ט	מב, לח
134	א, כא, יד			מג, יא-יד
76	א, ל, יז		דברים	מט, לג
207	ב, טו, כה-כו	135	א, מג	
		36	ג, כג	שמות
	מלכים	250	ד, לה	ב, ה ורש"י
	א, ח, מא-מג	181	ו, ה	ב, יד-טו
156	ורש"י	215;190;175	ו, טז	ב, טו
198	א, יז	50;23	ז, יז-יח	ד, ג
129	א, יז, ב-ו	137	ח, יז-יח	יד, יג-יז
176	א, יז, כא	128	ח, יח	יד, יד
133	א, יח, יח	251	יא, יב	יד, טו
				265;173

201;53	כת, יד	155	כה, ה	133	א יח, כא
144	כת, יט	84	כז, יג	200;149;134;56	א יט, ג
201;54;51	כט, כה	162	כז, יד	134	ב א, טו
54	כט, כו	155;154;55;25	לב, י	108	ב ב, יט-כב
245	ל, ט	234	לג, כב	240;80	ב ד
	איוב	162;83	לז, ג	198;129	ב ד, א-ו
31	א, ו-ז	206;147	לז, ה	52	ב ו, טו-יח
51	ג, כג-כד	114;79	מ, ה	178	ב יח, יג-טז
108	ה, יח	117	נ, ג	74	ב יח, טז
137	יג, טו	248;206;146;87	נה, כג	76	ב יט, לה
52	כג, יג	32	סב, ט	182;181	ב כג
52	לד, כט	264;205	סה, ג-ד	75	ב כג, כט
51	נא, יב-יג	161	עב, ה		
	שיר־השירים	86	עה, ז		ישעיהו
250	ד, ז	67	עה, ז-ח	38	ה, כ
	איכה	156	עט, ט	245	יב, א
155	ג, כה	50;23	פה, י	183	יט, ב
239	ג, לז	84	פז, ב	53	לג, יד
75	ד, יב	144	צא, יג	136	לח, א
182	ד, כ	55	קב, כד	46	מא, ב
	קהלת	229	קו, ב	205	מו, יב ורש"י
37	ה, יב	108	קז, כ	219	נ, י
19	ז, יד ורש"י	159	קטו, א	54;50	נא, יב
203;188	ז, כ	194	קטז, ו	115	סא, ה
199;139	ט, יא	142;89	קיב, א		
234	י, יח	146;53	קיב, ז		ירמיהו
	דניאל	52	קית, ו	51	א, יז
264;204	ט, יח	160	קית, מט	62	ב, ב
	דברי־הימים	245	קית, עא	41	ב, לא
280	א כט, יד	121	קכא, ה	86	ה, כה
181	ב יד, ח-יד	251	קכה, א	172	ז, ד
76	ב יד, יב	256;91;88	קכז, א	138;107	יז, ה
181	ב טו, יב-יד	142	קכז, ב-ג	55	יז, ז-ח
179	ב טז, א-ה	222;142;89	קכח, ב	246	מד, טו-יח
180	ב טז, ז	160	קל, ה-ו		
95	ב טז, יב	85	קלא, ב		תריעשר
76	ב כ, כב	143	קלו, כה	161	הושע, ו, ג
74	ב לב, ד	143;65	קמה, טו	162	יואל, ב, יג
178;74	ב לב, ל	158	קמו, יא	147	יונה, א, יד
182	ב לה		משלי	130	מיכה, ג, י
			ג, ו	140	מיכה, ה, ו
			ו, כב	18	חבקוק, א, יג
			יא, לא	215	מלאכי, ג, י
			יד, כג		
			כ, כד		תהילים
			כג, ד	162	יג, ו
				246;76	יח, לח

משנה

105	ג, ד	שקלים	269	ברכות ה, ט
21	ג, ט	סוף פרק ד	149	תרומות ח, ד-ו
200;140	ד, י	ה, ד	274	פאה א, א
190;57	ה, ה	סוטה ה, ה	99;74	פסחים ד, ט
233	ו, ד	קידושין ד, יד	144	ראש השנה
91	אבות דרבי נתן יא, א	אבות א, ג		סוף פרק ג
213	דרך ארץ זוטא פרק ג	ב, ב		

תלמוד בבלי

	חגיגה	פסחים	ברכות
245	ט ע"ב	ח ע"ב	ד ע"א
17	טו ע"ב	מב ע"ב	ד ע"ב
	יבמות	נו ע"א	ה ע"ב
195;194	יב ע"ב	סד ע"ב	ו ע"ב
117	קכא ע"ב		ח ע"א
	כתובות	ראש השנה	י ע"א
282	לב ע"ב	טז ע"ב	יב ע"ב
229	נ ע"א		יז ע"ב
65;41	סז ע"ב	יומא	כח ע"א
	נדרים	יא ע"ב	לג ע"א
112	מא ע"ב	יט ע"ב	לד ע"ב
	סוטה	כא ע"ב	לה ע"ב
175	ח ע"ב	כג ע"א	נה ע"א
80	יב ע"ב	לח ע"א	נה ע"ב
50	מד ע"א	לח ע"ב	ס ע"א
292	מח ע"ב	עג ע"ב	ס ע"ב
	קידושין	סוכה	סא ע"ב
189;58;56;17	לט ע"ב	יד ע"א	סג ע"א
291;86	פב ע"ב	כט ע"ב	
	בבא קמא	נג ע"א	שבת
97;96	פה ע"א		לב ע"א
	בבא מציעא	ביצה	לב ע"ב
255;91	לח ע"א	טז ע"א	לג ע"ב
64	מב ע"א		נג ע"ב
	בבא בתרא	תענית	נה ע"ב
247	י ע"א	ב ע"א	סז ע"א
31	טו ע"ב	ט ע"א ותוספות שם	קיב ע"ב
		יח ע"ב	קייט ע"א
		יט ע"ב	קלט ע"א
		כ ע"ב	קנא ע"ב
		כא ע"א	קנו ע"ב
		כב ע"ב	
		כג ע"א	עירובין
		כה ע"א	סה ע"א

244	קה ע"א	עבודה זרה	191;60	כא ע"א ורש"י
	18	ג ע"ב	41	צא ע"א
	124;108	נה ע"א		
24	טז ע"ב ורש"י	מנחות	213	סנהדרין
165;38	לא ע"א	כט ע"ב	125;112	ח ע"א
285;252;243;81	ע ע"ב	142	179	יז ע"ב
				צד ע"ב
				צז ע"א
				צט ע"א
		חולין		
	190;102;24	ז ע"ב	219	

ירושלמי

	ברכות פרק ד	260	הלכה א
219	ברכות , סוף פרק ט		
190	יומא פרק א הלכה ד		
216	סוטה פרק ט סוף הלכה יג, וקרבו העדה שם		

מדרשים

179;75	איכה ד, טו	ילקוט שמעוני	
	237	בתחילת פרשת שלח	
292	מדרש שוחר טוב מזמור כג	26	פרשת שמיני רמז תקכ"ד
152	מדרש תהלים קא	67	ילקוט תהלים קג
	מכילתא		מדרש רבה
64	שמות טז, ד	238	בראשית ח, ח
173	שמות יד, טו	79	בראשית יא, ז
62	שמות פרשת בשלח טז, לג	88	בראשית לט, ח
	ספרא (תורת כהנים)	25	בראשית עט
191	אמור פרשתא ח	114	בראשית פט, ג
	ספרי	78	בראשית פט, ב-ג
210;85	דברים טו, יח	173	שמות כא, י
	תוספתא	242;66	ויקרא טו ג
79	ברכות ו, יג	207	במדבר ד כ
		171	שיר השירים ב, יד
		246	איכה, בפתחה לאיכה רבתי
		182	איכה א, נג

ראשונים

	בצל הלכות גדולות		אבן עזרא
51	מצוות לא תעשה, רסא	112 ;96	שמות כא, יט
	דרשות הר"ן		אמנות ודעות
190	דרשה ד' מהדורת פלדמן עמ' נה	26	ה, ג; ו, ח'
	המאירי		אורחות צדיקים
293	משלי פרק יט, כא	54	שער הדאגה
58	יומא יא ע"ב		

166;54	משלי ג, כו	58	פסחים ח ע"ב
23	משלי כב, יט	293	תהלים קכח
201	משלי כח, יד		
	דז"ק		
53	מלכים ב, ו טו-יח	185;172;87;23	המספיק לעובדי ה' בפרק ה' ב"ביטחון"
130	שמואל א יד, ח-י		
240	מלכים ב, ד		
	ריקנטי		
26	בראשית לה, א		
	רמב"ם		
	משנה תורה		
281	ברכות י, כב	108	חובת הלבבות (רבנו בחיי) חלק ראשון פרק ד
30	יסודי התורה א, א	66;54	הקדמה לשער הביטחון
131	עבודת כוכבים ג, א	154;37	שער הביטחון פרק א
192;58	קרבן פסח א, יא	37;26	שער הביטחון פרק ג
196	רוצח ושמירת הנפש יא	229;193;84	שער הביטחון פרק ד
222	שמיטה ויובל יג, יב-יג	283	שער הביטחון פ"ד ופ"י החלק הרביעי
218	תלמוד תורה א, ח-י	245;107	שער הביטחון, הקדמה שלישית
225	תלמוד תורה א, יב	39	שער חשבון הנפש, חשבון כז
225	תלמוד תורה ג, ט	19	שער אהבת ה' פרק א
220	תלמוד תורה ג, ט-י	192;59	שער אהבת ה', פרק ו
	כסף משנה	55	שער רביעי
223	הלכות תלמוד תורה ג, י		
222	תלמוד תורה ג, י-יא		
221	תלמוד תורה ג, יא		
250	תלמוד תורה ג, יג		
276	תשובה ט, א		
	מורה נבוכים		
30	א, נ		
26	ג, טז-יז, כב-כד, נא		
25;24	ג, יז		
193	ג, יח		
	ספר המצוות		
171;51	לא תעשה נח		
175	לא תעשה סד		
	פירוש המשניות		
222	אבות ד, ו	26	ספר העיקרים (רבי יוסף אלבו) מאמר רביעי, ז-טו
88	אבות ד, ז	33	מאמר רביעי, כד
48	סוטה ג, ה	154;32	מאמר רביעי, מז
30	סוף ההקדמה בפרק י' סנהדרין	155	מאמר רביעי, מז
48	סנהדרין י, ג		
100	פסחים סוף פרק ד		
48	שבועות א	264;204;161	רבנו יונה משלי ג
	שמונה פרקים	26;25	משלי ג, ו
201	שמונה פרקים	36	משלי ג, יא
186	פרק שביעי	69	משלי ג, כה-כו

205	ישעיהו מו, יב	רמב"ן
19	קהלת ז, יד	הקדמה לפירוש על התורה
105	בבא קמא פה ע"א, ד"ה שניתנה	בראשית ו, יט
224	סוטה מ ע"א, ד"ה אמר ר' אבהו	בראשית יב, י
190;57	שבת כב ע"ב, ד"ה ובה היה מסיים	בראשית תחילת פ' וישלח
190;57	שבת קכד ע"א, ד"ה משום אעמושי	שמות פרק יג, טז
	רשב"ם	283;198;95
42	בבא בתרא צא ע"א	ויקרא כה, כ-כא
194	בבא בתרא קיט ע"ב	ויקרא כו, יא
	שבילי אמונה (רבי מאיר אלדובי - נכד הרא"ש)	במדבר, פרשת שלח
26	נתיב ט חלק ראשון	דברים כ, ח
	שו"ת חרשב"א	איוב לד
55	חלק א' סימן תרנב	איוב לו, ז
119	סימן תיג	בהשגות, הוספת לאו י
	שערי תשובה	ספר האמונה והביטחון, פרק א
23	שער ג אות לא-לב	ספר האמונה והביטחון, פרק ב
50	שער ג אות לב	שער הגמול, חלק ראשון
	תוספות	26
294	בבא מציעא ע ע"א, ד"ה תשיך	רע"ב (רבי עובדיה מברטנורא)
176	בבא מציעא קיד ע"ב, ד"ה אמר ליה	פסחים ד, ט
163	ראש השנה טז ע"ב, ד"ה ועיון תפילה	
294	קידושין מא ע"א, ד"ה אסור	רש"י
193	כתובות ל ע"א, ד"ה הכל בידי שמים	בראשית א, א
274	מנחות צט ע"ב, ד"ה לא	בראשית ב, ה
	תשב"ץ קטן	בראשית ז, ז
211	סי' רנו	בראשית טו, א
		בראשית מב, ד
		בראשית מג, יד
		שמות טז, לב
		שמות כז, יג
		שמואל א יז, לז
		מלכים א ח, מא-מג
		מלכים א יא, לט

טור ושולחן ערוך ונו"ב

	שולחן ערוך - יורה דעה	טור
196	קטז, ה, ברמ"א שם	יורה דעה סי' שלו
294	קנט, א	
222	רמו, כא, ברמ"א שם	שולחן ערוך - אורח חיים
125;111	שלו, א	קנה, א ומשנה ברורה שם סק"ד
	נושאי כלים	278;218
111;107	ב"ח על טור יו"ד שלו, א ס"ק א	280;221
111	ט"ז על שו"ע יו"ד שלו, א	שם ביאור הלכה ד"ה עת ללמוד
293	ש"ך על שו"ע יו"ד קנט, א ס"ק ב'	שם משנה ברורה ס"ק ב
		שם משנה ברורה ס"ק ג
		רל, ד
		רלא
		106;90

אחרונים

- אבן האזל (הרב איסר זלמן מלצר) חלק ד', הלכות מלכים ג, ה-ו 274
- אבן ישראל (הרב ישראל מסלנט) דרוש ג, ד"ה יישוב שני מדרשים המדברים בעניין ביטחון 113
- אוהב ישראל (רבי אברהם יהושע העשיל מאנטא), פרשת נח 70
- אור המאיר (הרב זאב וולף מז'יטומיר), פרשת בהעלותך 210
- אור יחזקאל (הרב יחזקאל לוינשטיין), אמונה, עמ' ק-קב 283
- אסיא נ"ג נ"ד (כרך י"ד, א-ב), אלול תשנ"ד, עמ' 87 הרב משה מרדכי פרבשטיין, גורי ספק פיקוח נפש - חילול שבת לכל צרכי חולה מסוכן 195
- ביאור הגר"א, משלי יד, כו 186
- ברכי יוסף (חיד"א), יורה דעה שלו, ב' 105
- ברכת שמואל (הרב ברוך בער לייבאוויץ), קידושין, סימן כ"ז 273
- דברי חיים (רבי חיים מצאנז), מקץ 25
- דעת חכמה ומוסר (רבי ירוחם ליוואוויץ), חלק א' סימן ד' 269
- דעת תבונות (רמח"ל) אות נד 38
- דעת תורה (רבי ירוחם ליוואוויץ), שמות ג, יא-יב 133
- דרך ה' (רמח"ל) ב, פרקים ב-ג 26
- המחנה החרדי, מוסף "קורא עונג", בהר-בחוקותי תשס"א (הרב פנחס פרידמן) 148;69
- חזון איש**
- אגרות, חלק א, אגרת ב 259
- אגרות, חלק א, אגרת קלו 110
- אמונה וביטחון פרק ב 281;136;35
- אמונה וביטחון פרק ב אות א 246
- אמונה וביטחון פרק ב אות ד 24
- אמונה וביטחון פרק ב אות ו 286;271;168
- אמונה וביטחון פרק ב אות ז 43
- אמונה וביטחון פרק ג אות טו 287
- אמונה וביטחון, פרק ה, אות ה 105
- חכמה ומוסר** (הרב שמחה זיסל זיו - 'הסבא מקלם')
- חלק א, מא-מט 91
- חלק ב, מאמר א 269;262;260
- חלק ב, סימן ח 269
- סימן מה 239;238
- סימן נח 241
- חכמת אדם** (רבי אברהם דנציג) כלל קנא, כה 97
- חסידיים ואנשי מעשה** (הרב אליהו כירטוב) - כחודו של מחט, תשל"ח, בעמ' פז 250
- חפץ חיים** בפתחה - עשה י"ב, בהגהה 276;226
- חתם סופר** פרשת משפטים, עמ' תקס"ב 101
- כלי יקר**, ויקרא כה, לו 77;68;67

97	כרתי ופלתי (רבי יהונתן אייבשיץ), יורה דעה קפת, ה
239;238	כתבי הרש"ז מקלם (הסבא מקלם), חלק ב, מאמר דרך האמונה
118	ליהודים היתה אורה (הרב יצחק פנחס גולדווסר), מאמר כ"ב
264	לקח טוב (הרב י. בייפוס), דברים, פרשת עקב
38	לששון ולשמחה (הרב יצחק פנחס גולדווסר) מאמר י"ג
25	מאמרו העיקרים (רמח"ל), בפרק הדין ב"השגחה"
163	מבקשי תורה (הרב ברוך רוזנברג - ראש ישיבת סלובודקא), כרך ח, קובץ ל"ח, עמ' כח-כט
278	מגיד מישרים (רבי יוסף קארו), פרשת כי תבוא
40	מדרגת האדם (ר' יוסף יוזל הורוביץ - 'הסבא מנובהרדוק'), עמ' רכב
	מהר"ל
199	גבורת ה', על הגדה של פסח
261	נתיבות עולם; נתיב העבודה פרק ג'
	מהרש"א
187	ברכות ד ע"א, ד"ה שמא
230	ברכות ו ע"א
193	ברכות לג ע"א
72	סוכה נג ע"א
183	תענית כב ע"ב
	מכתב מאליהו (רבי אליהו דסלר)
95	חלק א, עמ' 181
227	חלק א, עמ' 187-203
176	חלק א, עמ' 191
235	חלק ב, עמ' 77-78
125;120	חלק ג, עמ' 174
50	חלק ד, עמ' 233-234
26	חלק ה, עמ' 19-23
	מסילת ישרים
225	פרק א
276;87;86;85	פרק ה
225;209;140;85	פרק כא
248	פרק כא, הערות הרב יחזקאל סרנא שם
52;51	משולחנו של בית הלוי (הרב יוסף דב הלוי סלובייצ'יק), שמות טז, יח
96	משך חכמה (הרב מאיר שמחה כהן מדווינסק), ויקרא כו, ד
178;68	נועם אלימלך (רבי אלימלך מליז'נסק), ויקרא כה, כ
	נפש החיים (רבי חיים מוואלוז'ין)
115	שער א, פרק ח
265	שער א, פרק ט
242	שער א, פרק פה
105	נשמת אברהם, יורה דעה, בהקדמה
34	ספיריטואליזם ויהדות (אברהם וינרוט) עמ' יח
193	עיון יעקב (הרב יעקב ריישר), ברכות לג ע"א

43	עין איה (הרב אברהם יצחק הכהן קוק), ברכות י ע"ב
	עלי שור (הרב שלמה וולבה)
262	חלק ב, עמ' שמח-ט
270	חלק ב, עמ' שמת-שן
122	חלק ב, עמ' תקפט
267	חלק ב, עמ' תקצא
254	חלק ב, עמ' תקצו-תקצח
167;152	חלק ב, פרק שביעי
48	חלק ב, שער רביעי, בהקדמה
89	חלק ב, שער רביעי, מערכה שלישית, פרק שישי
	פחד יצחק (הרב יצחק הוטנר)
38	חנוכה, מאמר ב אות ה
38	שבועות, מאמר ח אות ה-ו
42;37	פלא יועץ (רבי אליעזר פאפו), ערך "הבטחה"
193	פתח עיניים (חיד"א), ברכות לג ע"א
106;90	צעטיל קטן (רבי אלימלך מליז'נסק)
266	צרופה אמרתך (הרב יצחק פנחס גולדווסר), עמ' שכה
198	קדושת לוי (רבי לוי יצחק מברדיטשב), פרשת שלח
275;273	קהילות יעקב (הרב יעקב ישראל קנייבסקי), שבת, סימן יא
	קובץ מאמרים (רבי אלחנן וסרמן)
202	חלק ג
186	פרק ג, "מאמר על ביטחון"
76	רב ייבי ור' יעקב יוסף בן יהודה - 'המגיד מאוסטרהא', שנת תרל"ד, כט עמ' ב
228	שב שמעתתא (הרב אריה לייב הכהן), בהקדמה
	שדי חמד (רבי חיים חזקיה מדיני)
194;192;59	מערכת האלף כלל יח
192;58	מערכת האלף, שירי הפאה כלל לד
112;105	שו"ת אבני נזר (רבי אברהם מסוכטשוב), חלק חושן משפט, סימן קצג
292;290;288	שו"ת אגרות משה (רבי משה פיינשטיין), אורח חיים ב, סימן קיא
	שו"ת בניין ציון (הרב יעקב עטלינגר)
96	סימן קיא
195	סימן קלז
97	שו"ת התם סופר חלק א', אורח חיים סימן קעז
	שו"ת יחוזה דעת (הרב עובדיה יוסף)
97	חלק א, סימן סא
292	חלק ג, סימן פה
112	שו"ת מהרי"ץ דושינסקי , סימן כג
97;96	שו"ת מעשה אברהם (הרב ניסים אברהם אשכנזי), יו"ד, הלכות ביקור חולים סימן נה
294	שו"ת פרי השדה (הרב אליעזר דייטש), חלק ב' סימן מ"ד
85;48	שיחות בתנ"ך תשמ"א (הרב אביגדר נבנצל)

291;250;173;130	שיחות לספר שמות (הרב אביגדר נבנצל) פרשת בשלח, שיחה יא
142;67;62	שיחות מוסר תשל"א (הרב חיים שמואלביץ) מאמר כ, פרשת בחוקותי
65	שיחות מוסר תשל"ב (הרב חיים שמואלביץ) מאמר ל, פרשת נשא
118	שיחות על פורים (הרב שמשון דוד פינקוס) בע"א
193	שלמה משנתו, ברכות לג ע"א
288;279;213	שמירת הלשון ול"חפץ חיים" שער התבונה פרק ט
	שפתי חיים (הרב חיים פרידלנדר)
260	אמונה והשגחה כרך א, בעמ' תג
25	אמונה והשגחה כרך א, עמ' יט-כד
	תוספות יום טוב
74	פסחים ד, ט
190;57	תחילת מסכת דמאי, ד"ה החומץ שביהודה
269	תורת אברהם (הרב אברהם גרוז'ינסקי) עמ' 288



