

מבוא

האדמו"ר מפיאסצנה, הרב קלונמוס קלמיש שפירא, הי"ד, בעל הספר "אש קודש"¹, דן, בדרשתו לחנוכה תש"ב (1941), בשאלת הייסורים העוברים על היהודים החיים בוורשה באותה תקופה, וכך הוא אומר:

"ובאמת מה מקום לקושיות ח"ו ולשאלות הן אמת שיסורים כמו אלו שאנו סובלים עתה באות רק אחת לכמה מאות שנים ... כי אלו האנשים שאומרים שיסורים כמו אלו עוד לא היו לישראל טועים הם בחורבן ביהמ"ק ובביתר וכו' היו כמו אלו."

אולם, בי"ח כסליו תש"ג (1942), לאחר תחילת הגירושים הגדולים מן הגטו, מוסיף האדמו"ר הגהה באותה דרשה, שבה הוא כותב:

1 הרב קלונמוס קלמיש שפירא נולד בשנת 1889 בגרוזיסק מזובייצקי שבפולין, לרבי אלימלך שפירא מגרוזיסק, מצאצאי המגיד מקוז'ניץ ורבי אלימלך מליז'נסק. אחרי שהוסמך לרבנות, הוא מונה לרבה של העיירה פיאסצנה, מדרום לוורשה. בשנת 1923 הוא ייסד בוורשה ישיבת "דעת משה", והוא שימש בה ראש ישיבה, במקביל לאדמו"רות בפיאסצנה. בפרוץ מלחמת העולם השנייה נלכד הרב בוורשה המכותרת על-ידי הגרמנים. בהפגזות על העיר נהרגו בנו, כלתו ודודתו, וזמן קצר לאחר תחילת הכיבוש הנאצי מתה גם אמו. על אף האסונות האישיים שפקדו אותו, סירב האדמו"ר להצעות בריחה שונות והעדיף להישאר בגטו עם בני עדתו עד הסוף. הרב שפירא עשה מאמצים רבים בגטו לשמור על מסגרת החיים הדתיים והמשיך לתת דרשות לקהל חסידי. דרשות אלו, מחודש ספטמבר 1939 עד חודש אוגוסט 1942 (שבת חזון תש"ב, ערב תחילת השילוחים הגדולים מהגטו) קובצו על ידו לספר "חידושי תורה משנות הזעם ת"ש - תש"א - תש"ב". הרב שנשאר בגטו עד חיסולו, אינו מוסיף לכתוב דרשות לאחר הקיץ תש"ב, אולם הוא מגיה את ספרו ומתקן אותו. הוא גם מוסיף לכתב היד מכתב המופנה אל אחיו האדמו"ר החלוץ, הנמצא בארץ ישראל. כתב היד שהוטמן בכד חלב, נמצא לאחר המלחמה, והוא פורסם תחת השם "אש קודש". לאחר מרד גטו ורשה, באפריל 1943, גורש האדמו"ר עם היהודים שנותרו בחיים למחנה הריכוזטרנוויקי ליד לובלין. הוא נרצח בנובמבר 1943, יחד עם שאר יהודי המחנה, במסגרת מבצע "חג הקציר" (Erntefest) שערך האס אס.

"רק כהצרות שהיו עד שלהי דשנת תש"ב היו כבר, אבל כהצרות משונות ומיתות רעות ומשונות, שחדשו הרשעים הרוצחים המשונים עלינו בית ישראל, משלהי תש"ב, לפי ידיעתי בדברי חז"ל ובדברי הימים אשר לישראל בכלל, לא היה כמותם, וה' ירחם עלינו ויצילנו מידם כהרף עין."²

השואה אינה עוד חורבן³ אלא היא תופעה ייחודית, יחידאית המעלה את שאלת הימצאות הרע בעולם למדרגה חדשה, שאף הוגה דעות שחי לפני השואה, לא היה צריך להתמודד עמה. האדמו"ר מפיאסצנה מבין, במהלך חיסול גטו ורשה, כי ניסיונו למצוא מענה, לתת משמעות חיובית לייסורים הפוקדים את אותם יהודים בעזרת התשובות הקלסיות ששימשו לפניו חכמי ישראל, כגון יצירת העדר לפני בוא הגאולה, אינו עומד עוד לפני הרוע המוחלט. אפילו האמירה שגם הקב"ה סובל כביכול מאותם ייסורים,⁴ מבחינת "בְּכָל צָרָתָם לוֹ צָר",⁵ אינה עומדת לפני המציאות המתגלה לכל היהודים החיים תחת השלטון הנאצי בשנת תש"ג, עם התחלת יישום הפתרון הסופי. השאלה העולה על הפרק במלוא חריפותה אינה רק שאלת מקור הרשעות והרוע שאותם חיות אדם הפגינו כלפי קרבנותיהם, ובייחוד כלפי היהודים - מהן הסיבות שהביאו לאותה שואה תהומית, אלא שאלת הימצאות הרע

2 ראה גם "אש קודש", דרשת פרשת עקב תש"א, עמ' קיב-קיג וההגהה במקום אשר נכתבה אף היא בשנת תש"ג: "... לא כן בשלהי תש"ב שכמעט בכליון חרוץ כלו קהלות הקודש, ואף המתי מספר שנשאר, דוים בשעבוד ועבודת מצרים נרמסים ובאימת מות נשאר, אין דברים אשר בהם נוכל לקונן על צרותינו, אין מי ליסר, ולא לב לעורר אותו לעבודה ותורה, בכמה נסיונות עולה התפילה, ובכמה שמירת שבת גם למי שרוצה באמת לשמרהו, וכל שכן לבכות על העתיד ועל בנין הנהרסות בעת אשר ירחם ה' להושיענו שאין רוח ולא לב, רק ה' הוא יחוס ויושיענו כהרף עין, ובנין הנהרסות, רק בגאולה שלימה ותחית המתים הוא ית' יכול לבנות ולרפאות, אנא ה' רחם ואל תאחר מלהושיענו".

3 בהתחלה דיברנו על חורבן, אולם כאשר התגלו ממדי השואה לעינינו, הבנו שדרושה מילה אחרת כדי לתאר את אשר התרחש באותן שנים ארוכות. חורבן - אפשר לתקן, אפשר לבנות מחדש גם אם זה לוקח המון זמן, אלפי שנים. אחרי חורבן בית ראשון, בא הבית השני. אחרי חורבן בית שני, יבוא, במהרה בימינו, הבית השלישי. אולם אין כאן מה לבנות מחדש. אברים שלמים נכרתו מגופנו, מגוף העם היהודי. נכרתו ללא תקנה (מתוך גנזך הרב).

4 ראה "אש קודש", דרשת פרשת משפטים תש"ב, עמ' קנט: "דהנה האיש הישראלי המעונה ביסוריו חושב שרק הוא מצטער, וכאלו כל יסוריו הפרטיים ויסורי הכלל ישראל אינם נוגעים למעלה ח"ו. אבל הפסוק אומר ובכל צרתם לו צר, ובגמרא איתא בזמן שאדם מצטער שכינה מה אומרת קלני מראשי קלני מזרועי ובספ"ק איתא שהרבה יותר ממה שהאדם מצטער, כביכול הוא ית' מצטער ביסורי איש הישראלי..."

5 ישעיהו סג-ט

בעולם שנברא על-ידי בורא עולם המוגדר, הנתפס כטוב המוחלט. שאלה זו נשאלה הן על-ידי יהודים פשוטים, שחונכו לאמונה תמימה והן על-ידי הוגי דעות. אולי יותר מכול מהדהדים דברי הסופר אלי ויזל, שנשלח בגיל חמש-עשרה לאושוויץ עם בני משפחתו.⁶ בספרו הראשון "הלילה" הוא מתאר את הוצאתו להורג של נער בשם פיפל במחנה:

"ילד קטן, פיפל, ילד שפניו ענוגות במידה שלא תיאמן, במחנה הזה. פניו היו כפני מלאך אומלל ... שלושת הנידונים עלו יחדיו על כיסאותיהם. עניבות החנק הושמו על צואריהם בבת-אחת ... "היכן אלוהים, היכן הוא?" שמעתי קול מאחורי גבי. מפקד המחנה נתן אות ושלושת הכיסאות סולקו. דממת מוות ברחבי המחנה, באופק שקעה השמש ... החבל השלישי לא נדם עדיין. מחמת משקלו הזעיר המשיך הנער לפרפר ... מאחורי גבי שמעתי שנית את קולו של האיש: "היכן, אפוא, אלוהים?" וחשתי בתוכי קול עולה ומשיב: "היכן הוא? הנהו - הוא תלוי כאן, על הגרדום הזה."

השאלה האנונימית "היכן, אפוא, אלוהים?" מצטרפת לסיכום תחושותיו של הנער אלי ויזל המצהיר ש:

"לעולם לא אשכח את הלילה הזה, הלילה הראשון במחנה שהפך את חיי הלילה ארוך ונעול על שבעה מנעולים ... לעולם לא אשכח את הרגעים הללו שרצחו את אלוהי ואת נשמתו ואת חלומותי שהיו למדבר שממה.

6 אליעזר ויזל נולד ב-30 בספטמבר 1928, בעיר סיגט שברומניה, אשר סופחה בשנת 1940 להונגריה. משפחתו היא משפחה חסידית המקורבת לחסידות ויז'ניץ. בעקבות פלישת צבא גרמניה להונגריה באפריל 1944 הוקם גטו בעיר, שאליו רוכזו יהודי העיר, וכל משפחתו גורשה עם שאר יהודי המקום לאושוויץ כעבור חודש. אמו ואחותו הקטנה צפורה ה"ד נרצחו מיד בהגיעם לאושוויץ. אלי ויזל ואביו הוצבו לעבודה במחנה, וכאשר התקרב הצבא האדום לעבר אושוויץ הם צורפו לצעדת המוות שבמהלכה פונו אסירי אושוויץ לכיוון גרמניה למחנה בוכנוואלד. אביו נפטר מספר ימים אחרי הגיעו למחנה בוכנוואלד. אלי ויזל שוחרר לאחר שלושה חודשים ב-11 באפריל 1945. לאחר שחרור מן המחנה שהה אלי ויזל בבית יתומים בצרפת וגילה ששניים מאחיותיו שרדו. הוא למד באוניברסיטה והפך לעיתונאי. באותו תקופה הוא פגש את הרב אשכנזי והם הפכו לידידים.

7 השם המקורי של הספר אשר נכתב במקור ביידיש הוא "והעולם שתק" (און די עלט האט געשיגן). בעקבות פגישתו עם הסופר הצרפתי פרנסואה מוריאק, חתן פרס נובל לספרות, בשנת 1955, ערך אלי ויזל את הספר מחדש בצרפתית ופרסם אותו בשם "הלילה" בשנת 1958.

לעולם לא אשכח כל זאת, גם אם אהיה נידון לחיים ארוכים כחיי אלוהים
עצמו. לעולם.⁸

בספר זיכרונותיו "כל הנחלים הולכים לימים" מסביר אלי ויזל את משמעות
דבריו:

"ב"הלילה" יש פסקה, המתארת תלייה של ילד יהודי שהולידה פתרון
הגובל בחילול השם. חסידי הרעיון שאלוהים מת עשו שימוש בלתי הוגן
בדבריי כדי להצדיק את דחייתה של האמונה. אבל אם ניטשה היה יכול
לזעוק אל הזקן ביער ש"אלוהים מת", היהודי שבי אינו יכול לעשות זאת.
מעולם לא הכחשתי את אמונתי באלוהים ... מחיתי על שתיקתו ולפעמים
על היעדרו, אבל כעסי עולה במסגרת האמונה ולא מחוצה לה."

לכאורה היה מקום גם לשאול "היכן האדם, היכן הוא?" היה מקום
לשאול מדוע בני אדם כה אכזריים כלפי בני מינם, מה מביא אותם להתנהגות
מרושעת כזו? אולם היהודי מפנה דווקא את תמיהתו כלפי בורא העולם.
שאלתו הופכת מיד להיות שאלה אונטולוגית ושאלה מוסרית: איך ניתן
להסביר מבחינה מוסרית ומבחינה אונטולוגית את הימצאות הרע בעולם
שנברא על-ידי בורא עולם, ה' שהוא הטוב והאמת, והכול יכול?
על פי אמונת ישראל צריכות שאלות אלו להיבחן במסגרת האמונה
המונותאיסטית המוחלטת המאפיינת את תורת ישראל, ולכן מול אותם
יהודים השואלים במהלך המלחמה, וגם בעקבותיה, "וואי איזט דער יידישער
גאטט ב"ה" (איפה הוא אלוקי היהודים ברוך הוא), מהדהדת תשובתו של הרב
ישכר שלמה טייכטל הי"ד: "ער איזט אין דער רעזידאנץ שטאדט ביים
מיניסטערראט (הוא בתוך מקום מושבו של השר) והסכים על ידיהם
בעוה"ר".⁹ בכך ביטא הרב טייכטל עיקרון מרכזי באמונת ישראל, שכבר נוסח

8 ראה הלילה, עמ' 28.

9 ראה "אם הבנים שמחה" מאת הרב ישכר שלמה טייכטל - הוצאת מכון "פרי הארץ", עמ' רעד.

הרב ישכר שלמה טייכטל נולד בהונגריה ב-1885 והוא שימש רב ואב"ד בסלובקיה, בעיירת
המרפא פישיטאן. הוא ראה באדמו"ר ממונקאץ', הרב חיים אלעזר שפירא, בעל ה"מנחת
אלעזר", את רבו, וכמו רוב רבני הונגריה דאז, היה מתנגד חריף ביותר של הציונות. הוא
ראה בבניין ארץ ישראל בידי הציונים חילול הקודש. אירועי השואה גרמו לו לבחון מחדש
את השקפותיו. בשנת 1942 הוא ברח להונגריה והסתתר בבודפשט בעליית גג. בשנת 1944

עלידי רבי יהושע בן לוי, אמורא מן הדור הראשון של האמוראים בארץ ישראל, בראשית המאה השלישית, בעקבות הגזירות הקשות שהוטלו על שארית העם: "איו הקב"ה? השיב להם: בכרך גדול של רומי".¹⁰

עם ישראל מאמין לא רק באל שברא את העולם אלא בבורא עולם המשגיח על הנעשה בעולמו בכלל ועל גורל הצדיק בפרט. הרב אשכנזי מדייש שעם ישראל גם יודע כי הבורא גילה בעצם מעשה הבריאה מהו האקט המוסרי בתכלית, והוא מאמין שגם אם הבורא מתגלה לנו דרך שתי צינורות, הראשון חוקות הטבע והשני התורה - ה"חוק המוסרי בתכלית", לפי הגדרתו של הרב, דרך השם אלוקים ודרך שם ההוויה ב"ה, דרך הצד הבלתי פרסונלי ודרך הצד הפרסונלי, קיימת אחדות שקודמת לכל התגלות מצדו ב"ה. עם ישראל אינו רק מאמין בזה אלא הוא תובע זאת, הלכה למעשה, בעולמו. עם ישראל תובע שגורל הצדיק יהיה לפי כללי המוסר, גם כאשר חוקות הטבע מתפקדות. אמונה זו - האינטואיציה העמוקה שקיימת אחדות, הנמצאת מעל והקודמת לגילוי הדואליות המובנית של עולמנו, היא לב לבה של אמונתנו מאז ומתמיד. אמונה זו אינה באה לשלול, להתעלם או להכחיש את המציאות, כלומר קיומם של רשעים החיים בשלווה בעולמנו. לפי הרב אשכנזי אסור ליהודי המאמין להכחיש שיש רע בעולם. הרב היה רגיל להזכיר את הכלל ההלכתי ש"אין מחלוקת במציאות"¹¹ ולומר ש"יש רע בעולמנו והרע הזה מכאיב". לכן אסור לטשטש את עוצמת השאלה של היהודי המאמין באמונה פשוטה בבורא עולם והרואה, החש, ואף החווה על בשרו את הרע. הנביא ירמיהו הציג את השאלה במלוא עוצמתה, באומרו 'צדיק אֵתָהּ

הוא חזר לסלובקיה. בספטמבר 1944, אחרי דיכוי המרד הסלובקי, הועבר הרב טייכטל עם שארית קהילת פישטיאן למחנה סרד ומשם לאושוויץ. עדי ראייה מספרים שנרצח ב-24 בינואר 1945 על-ידי שומר אוקראיני ברכבת משום שהגן על יהודי אחר שביקש מים. על פי עדות של אחד הנוכחים, מילותיו האחרונות היו: "הפיצו את מעיינותי חוצה". ספרו "אם הבנים שמחה" נכתב באותה עליית גג בבודפשט, ובו הוא מתעמק לראשונה בסוגיות של גלות וגאולה, גאולה בדרך הטבע, יישוב ארץ ישראל והיחס לבוניה שאינם שומרי מצוות. הוא החל לתמוך בציונות ובעלייה לארץ ומתח ביקורת חריפה על הרבנים שעזבו את קהילותיהם בשואה וברחו למקומות מפלט. הספר יצא לאור בבודפשט בשנת תש"ג 1943.

10 ירושלמי תענית, פרק א, הלכה א.

11 ראה פירוש הרשב"א למסכת חולין צב ע"ב, דברי הר"ן במסכת חולין מב ע"א, וה"שדה חמד", כללים, מערכת המ"ק, כלל קסד ועוד.
ראה גם דברי הירושלמי תרומות פרק ג, הלכה א: דבר שאפשר לעמוד עליו חכמים חלוקין עליו!?

הָיָה כִּי אָרִיב אֵלַיךְ אַךְ מִשְׁפָּטִים אֲדַבֵּר אֹתְךָ מְדוּעַ דְּרָךְ רְשָׁעִים צְלַחָה שְׁלוֹ כָּל בְּגָדֵי בְּגָדִים.¹² כִּדִּי שְׁלֵא נִטְעָה בַּהֲבַנְתָּ דְבָרֵי הַנְּבִיא, נִזְכִּיר אֶת פִּירוּשׁוֹ שֶׁל הַמְּלַבִּי"ם לַפְּסוּק:

"צדיק אתה ה' כי אריב אליך: ר"ל אם אריב אליך ואטעון עבורי מדוע דרכי אינה צלחה, בזה תצדק אתה, שעל השאלה של צדיק ורע לו יש תשובה מי יודע שהוא צדיק באמת, ומי יודע אם עשה כל המוטל עליו, כי העבודה לה' אין לה שיעור אם נחשוב כפי ערך מעלת הנעבד וכפי החוב המוטל עלינו לעומת טובותיו הכוללים והמיוחדים אך משפטים אדבר אותך מדוע דרך רשעים צלחה שעל שאלת רשע וטוב לו אין לך שום תשובה שהלא הרשע רשעתו גלויה, וא"ת כדעת המשיבים ע"ז, ששלות הרשע אינה שלוה פנימית כי לבו מלא פחד וקול פחדים באזניו, וכמו שכן היה שטת אליפז בזה, ע"ז משיב הלא שלו כל בוגדי בגד' ש"ל גם שלוה פנימית בלב, שגדר השלוה הוא בלב, וא"ת כי סוף הרשע לאבדון ולא יאריך ימים בהצלחתו, ע"ז משיב הלא..."

כמאמינים בנאמר בשירת "הַאֲזִינוּ" על-ידי משה רבנו, רגע לפני הסתלקותו, 'הַצֹּר תָּמִים פָּעְלוּ כִּי כָּל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט אֶל אָמוֹנָה וְאִין עֹל צְדִיק וְיִשָּׁר הוּא',¹³ אנחנו באים ושואלים, בעקבות הנביא, מדוע דרך רשעים צולחת בעולם הנברא על ידי הקב"ה? תשובתו של רבי ינאי ב"פרקי אבות", לפיה "אין בידנו לא משלות הרשעים ואף לא מיסורי הצדיקים",¹⁴ דורשת עיון מדוקדק. רבי עובדיה מברטנורא מפרש משנה זו בשני אופנים, בד"ה "אין בידנו":

"כמו לא הָיָה בִּידֵיהּ [יבמות ק"ה ע"א], כלומר אין הדבר הזה ידוע לנו מדוע דרך רשעים צלחה ומפני מה הצדיקים מדוכאים ביסורין. פירוש אחר: אין לנו בזמן הגלות לא משלוה והשקט שרגיל הקב"ה לתת לרשעים כדי לטרדן מן העוה"ב, ואף לא מן היסורים המיוחדים לצדיקים שהן יסורים של אהבה שאין בהן בטול תורה. כלומר יצאנו מכלל רשעים שאין לנו

12 ירמיהו יב-א

13 דברים לד-ד

14 פרקי אבות ד-טו

השלוה שיש לרשעים, ולכלל צדיקים לא הגענו, שהיסורים שלנו אינן של אהבה כיסורי הצדיקים.

ההסבר הראשון של רבי עובדיה מברטנורא מזכיר לנו את שאלותיו של משה רבנו, לפני שהוא קיבל את התורה, לפי המסופר בגמרא במסכת ברכות, בדף ז ע"א: "אמר לפניו: ריבוננו של עולם, מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו?" כותב הרב אשכנזי בנוגע למחלוקת בין רבי יוסי ובין רבי מאיר, בהמשך הסוגיה, האם נענה הקב"ה למשה רבנו או לא:

"שאלה זו תישאר עומדת ותלויה עד קץ ימי ההיסטוריה והגענתנו לעולם הבא, והיא תישאל מחדש כל פעם שתינוק נולד, כי האושר או הייסורים אינם מושגים מופשטים אלא חוויות חיינו. לדעת שיש סיבה לייסורים, הנראים כבלתי צודקים, הוא בגדר של נחמה, אבל בשום צורה לא ההסבר בעצמו, וזה מה שרבי ינאי מבקש ללמדנו במשנה: אין לנו שום הסבר אמת לשלוות הרשעים או לייסורי הצדיקים.¹⁵"

מוסיף הרב וכותב:

"ההסבר השני של רבי עובדיה מברטנורא מאיר את השאלה באור חדש. עולה מדבריו שאנחנו חיים בזמן היסטורי שונה מהעבר. אין לנו יותר שלווה נפשית כאשר אנחנו עושים מעשה רע. התודעה המוסרית התפתחה מספיק כדי שלא נוכל לעולם להיות כמו אותם אנשים העוסקים ברע, תוך שמירה על מצפון שקט. אבל, טרם הגענו למדרגה בה ניתן להגדיר אותנו כצדיקים. צדיק אמת צריך להודיע מההפרה הכי קטנה, במקום כלשהו בעולם, של הערכים המוסריים. צדיק אמת צריך להיות רגיש לעצם גילוי סטייה כלשהי מהמוסר האמתי. עד כדי כך שלפעמים הוא סובל מעצם החשש שמא מישהו כעת מפר את החוק המוסרי בתכלית שבאור העולם גילה לנו."

אנחנו בעיצומו של תהליך היסטורי, המכונה על-ידי רבי עובדיה

15 מתוך גנזך הרב אשכנזי - פירוש לפרקי אבות.

מברטנורא בפירושו "זמן הגלות" - אנחנו באמצע מאמץ מוסרי אדיר האמור להביא אותנו למדרגת הצדיק. אולם טרם הגענו ליעד הנכסף. אנחנו עדיין בגדר של בינוניים ומצב ביניים זה מורכב ביותר, כפי שמסביר זאת הרב אשכנזי:

"יוצא שהמשנה מתייחסת למצב הקיומי המורכב, המסובך של האדם הבינוני, שכבר נכנס תחת כנפי המוסר, שכבר מתאמץ כדי להיות איש מוסרי, אולם טרם הצליח להתגבר על הקשיים בדרך. דברי רבי ינאי מתייחסים לרוב בני האדם, כל אחד לפי מדרגתו, והוא מבקש להסביר לכל אחד ואחד, מהו מצבו הקיומי. דבריו מדויקים להפליא: "אין בידינו" כלומר אנחנו לא יכולים לאמץ יותר התנהגות בלתי מוסרית בעליל תוך שקט נפשי, "לא משלות הרשעים" תוך שלוה מצפונית מוחלטת, כי כבר התקדמנו כברת דרך ארוכה במאמץ שלנו להגיע למדרגתנו האמתית כבני אדם אמתיים, "ואף לא מיסורי הצדיקים" הייסורים העוברים עלינו אינם עדיין תוצאה של נקיפות המצפון התוקפים את הצדיק החושש שמא הוא פגע במוחלטות הערכים המוסריים."

הרב מדגיש שתי נקודות חשובות בסוגיית ייסורי הצדיק: ¹⁶ הראשונה, יש הרוצים לפרש את הייסורים הבאים על הצדיק - והכוונה כמובן לצדיק אמת, כייסורים של אהבה, במובן של דרך להרבות את שכרו של המיסור, או כדחיפה להתקרב לקב"ה או כדרך לתקן את הצדיק, ולא כדי לגרום לו צער. הרב אשכנזי דוחה הסבר זה מכול וכול ומחדש כי הייסורים מאהבה הפוקדים את הצדיק אינם גילוי מידת האהבה של הבורא כלפי אותו צדיק אלא הם גילוי מידת האהבה של הצדיק כלפי בורא עולם. החשש של הצדיק, נקיפות המצפון שלו שמא הוא או מישהו אחר פגע במוחלטות הערכים המוסריים, במוחלטות תורתו של הקב"ה, בקדושה המתגלה דרכה, גורמים לו את אותם ייסורים.

הרב הדגיש אין ספור פעמים שייסורים יכולים להיחשב, ובדיעבד בלבד, כייסורים של אהבה רק אם הצדיק מוכן לכך. הרב היה רגיל לצטט את דברי רבי יוחנן, המובאים בגמרא במסכת ברכות בדף ה' ע"ב "לא הן ולא שכרן" ודברי הרב אברהם פינגרהוט ז"ל, מתלמידי ה"חפץ חיים" ז"ל, שהיה חולה

16 ראה בהמשך הספר השיעור "ייסורי הצדיק".

לב וסבל הרבה ממחלתו: "פעם שאלתיו אם הוא רואה בייסוריו ייסורים של אהבה והוא ענה בציטוט דברי רבי יוחנן "לא הן ולא שכרן". אז הוא הסביר לי שאם האדם אינו יכול לעמוד בייסורים אלו, הם אינם בוודאי ייסורים של אהבה. הוא הוסיף ואמר שגם אם האדם יכול לעמוד בייסורים אלו, אולם הוא אינו רוצה בהם, הם אינם גם כן ייסורים של אהבה. בכך הוא ביטא בצורה נאמנה את עמדתם המסורתית של חכמי ישראל. איננו מחפשים שום ייסורים מלכתחילה. התורה היא תורת חיים".

הנקודה השנייה שהרב הדגיש היא שלא ניתן בשום פנים ואופן להשוות את מעמדנו למעמד הצדיק. אנחנו כל אותם בינוניים שאליהם פונה רבי ינאי, באומרו שאין לנו שום הסבר אמתי לשלוות הרשעים או לייסורי הצדיקים, כפי שהסביר זאת רבי עובדיה מברטנורא הקובע "שהייסורים שלנו אינן של אהבה כיסורי הצדיקים".

דיון בשאלת ייסורי הצדיק מביא אותנו בהכרח לדון בשאלה האונטולוגית של הימצאות הרע בעולם. הרב קובע, בשיעורו "ייסורי הצדיק", שני כללי ברזל בניסיונו לספק הסבר לשאלת הימצאות הרע בעולם. הראשון, ש"כדי שהסבר יתקבל כהסבר אמתי, הוא צריך להיות הסבר מלכתחילה. הוא איננו יכול להיות הצדקה בדיעבד. בדומה לחוקר המבצע סדרה של תצפיות ומסיק מסקנות מאותן תצפיות, כך שניתן להסביר לא רק את הניסוי שנערך זה עתה, אלא גם לחזות תופעות, התרחשויות עתידיות, עלינו להמציא הסבר שיהיה תקף בכל המצבים". השני, ש"גם אם נניח שנוכל לעמוד במשימה זו, עלינו לדעת שההסבר הזה יהיה בכל מקרה רלוונטי רק לנו הצופים, והוא לעולם לא יהיה רלוונטי לגבי כל מי שהתנסה במאורעות הללו בעצמו, כי עבורו השאלה תישאר פתוחה כל עוד הוא חי".

בעיית הרע העסיקה את גדולי הפילוסופים והתאולוגים בכל הזמנים והם ביקשו להבחין בין שתי בעיות שונות:

- הבעיה המוסרית הנובעת ממה שנראה לכאורה כסתירה בין מוסריותו של בורא העולם לבין מצב העולם הנברא על ידו.

- הבעיה האונטולוגית הנובעת מן הסתירה בין ההגדרה המטפיזית של הבורא כמושלם ובין הימצאות הרע בעולם הנברא על-ידי בורא העולם המוגדר כמושלם. מהו מקור אותו רע?

הרמב"ם נדרש בזמנו להתמודד עם הנושא ומגוון הדעות שרווחו בתקופתו, והוא עשה זאת בעיקר בחלקו השלישי של ספרו "מורה הנבוכים", בשלושה פרקים מרכזיים, מפרק י עד פרק יב.

הרב אשכנזי היה רגיל להדגיש שיש להבין את דברי הרמב"ם על רקע מלחמתו בדעות שהיו נפוצות בזמנו ובמקומות שבהם הוא חי, ולכן עלינו להבין את הנוף התרבותי של ימי הביניים הן בעולם המוסלמי והן בעולם הנוצרי. כך נוכל לזהות את התפיסות השונות שרווחו בתקופתו של הרמב"ם, אשר ברובם התגלגלו עד ימינו אנו בווריאציות שונות.



אפשר למנות קודם כול שלוש שיטות עיקריות המנוגדות לאמונה המונותאיסטית. בעלי התפיסה הראשונה טוענים שהכול מקרה, והם ממשיכי דרכו של הפילוסוף היווני אפיקורוס, שחי בשנים 341-270 לפנה"ס. לדידם אין השגחה על העולם וכל המציאות היא מקרית. אפיקורס הסביר כי העולם מתנהל בעזרת "אטומים", "שהם מתערבבים כפי שמזדמן ומתהווה מהם מה שמזדמן".¹⁷ אם כך הוא המצב, אל לנו לחפש משמעות כלשהי לאירועים, וכל השאלות בטלות מעיקרן.

בעלי התפיסה השנייה טוענים שהכול קבוע מראש, הן ברמה האישית והן ברמת ההיסטוריה הכלל-עולמית. שיטה פטליסטית זו הייתה קיימת כבר בימי הפילוסופים הראשונים בגרסה הסטואית שלה, והיא הפכה לשיטה העיקרית בימי הרמב"ם, בדמות ה"שערייה" המוסלמית. תשובת הרמב"ם לשתי אסכולות אלו אחידה וחד-משמעית: האדם הוא בן חורין והוא אחראי למעשיו.¹⁸

השיטה השלישית היא השיטה הדואליסטית והיא לובשת לבושים שונים: לבוש דתי ולבוש פילוסופי. היא שימשה בסיס למספר דתות שמקורן בפרס הטוענות שקיימות שתי רשויות,¹⁹ שנגדן לחמו חז"ל בימי הגמרא, ולשיטה הגנוסטית שרווחה בעיקר במאות הראשונות לספירה.²⁰ היא גם מאפיינת

17 ראה מורה הנבוכים, חלק ב, פרק יז.

18 ראה משנה תורה, הלכות תשובה, פרק ה והלכות תעניות, פרק א, הלכה ג.

19 הדת הזורואסטטרית הייתה הדת הרשמית באימפריה של פרס ומדי, עד לסוף התקופה הסאסאנית במאה השביעית. דת זו מתארת את העולם כמחולק בצורה חד-משמעית לטוב ולרע, שעל כל אחד אחראי אל אחר. נוסף לדת זו הייתה קיימת באותו אזור דת אחרת מבית מדרשו של המטיף מני (216-276), יליד בבל, שאף הוא הפיץ דת דואליסטית המדברת על מלחמה בין שני אלים, אל הטוב ואל הרע, הנאבקים על השלטון בעולם. אחר מותו הפיצו ממשיכי דרכו "המניכאים" את דעותיו גם ברחבי האימפריה הרומית כולה, והם התחרו במפיצי הנצרות הקדומה.

20 השיטה הגנוסטית יונקת מן הפילוסופיה של אפלטון ומתארת שתי רשויות במאבק מתמיד ביניהן. בעקבות אפלטון היא מתארת את האדם כמורכב משני חלקים - הגוף והשכל.

זרמים שלמים של הפילוסופיה, ובמיוחד את תורתו של הפילוסוף אפלטון עצמו, שרבים טועים בהבנת דבריו, בגלל הפירוש המחודש שניתן להם על-ידי פילון האלכסנדרוני²¹ והאסכולה הנאו-פלטוניסטית בימי הביניים.²²

בדיאלוג "טימאיוס" עוסק אפלטון בהיווצרות העולם²³ על-ידי דמות המכונה "הדמיוורגוס".²⁴ הדמיוורגוס יצר את העולם שלנו - עולם התופעות, על-פי דגם נצחי אידאלי הקיים בעולם עליון יותר - עולם האידאות, והמגביל את חופש הפעילות שלו. אותו דמיוורגוס אינו בורא במובן המקראי של המילה אלא מרכיב דברים ופעולתו דומה לפעולת הטבעת חותם בשעווה.

לעומת עולם התופעות אשר מאופיין על-ידי הדינמיות, הריבוי והשינוי, עולם האידאות סטטי, כולו טוב, וקיימת בו אחדות, המתגלה באותה אידאה של האידאות, שהיא היא האידאה של הטוב, האמת והיפה. הדמיוורגוס מסתכל בעולם האידאות וצר בחומר הקיים צורות לפיהן. גם החומר מגביל אותו במלאכה זו בגלל מגבלותיו הוא, והוא חייב לפעול מתוך אילוצ זה. לפי התיאור הזה קיימות שתי רשויות נפרדות ועצמאיות, הראשונה האידאה של האידאות, והשנייה אותו דמיוורגוס. קיימת גם הפרדה מוחלטת בין הדגם האידאלי ובין החומר, ושניהם מגבילים את חופש הפעולה של הדמיוורגוס.

-
- לדים הגוף שייך לעולם התופעות והשכל שייך לעולם אחר, עליון יותר, והוא נמצא כלוא בתוך הגוף. העולם הזה הוא עולם רע, ועל האדם לשאוף להשתחרר ממנו.
- 21 פילון האלכסנדרוני (בערך 15 לפנה"ס - 40 לספירה) ניסה, בעיקר בספרו "על בריאת העולם", לשלב בין השיטה הפילוסופית של אפלטון ב"טימאיוס" ותורת האידאות שלו ובין המקרא. בין היתר הוא ביקש לזהות את הדמיוורגוס של אפלטון עם הלוגוס, ובכך לבטל את הדואליזם הקיים בשיטתו של אפלטון. (ראה ספרו של מנחם שטיין "פילון האלכסנדרוני", המבוא ל"על בריאת העולם" מאת סוזן דניאל-נטף ו"השיטה הקוסמוגונית-פילוסופית של פילון" בספרו של הרב גורן "תורת הפילוסופיה").
- 22 ר' יעקב גורדין ז"ל, מורו ורבו של הרב אשכנזי מדגיש במאמרו "Actualité de Maimonide (ראה Jacob Gordin - Ecrits, עמ' 127):
- "C'est avec les yeux de Maimonide ou de Thomas d'Aquin qu'on la considère quand, à tort, on impute à Platon, ou même à Aristote, des tendances monothéistes."
- 23 המושג של בריאה זרה לפילוסופיה היוונית כפי שהרב אשכנזי מדגיש זאת בשיעור "מי ברא אלה?" ראה "סוד מדרש התולדות", חלק ג.
- 24 מעניין לראות שבחלק גדול של התרגומים המודרניים של הדיאלוג "טימאיוס", המושג היווני המקורי "דמיוורגוס" נעלם והוחלף במילה "אל" שאינו תואם בשום פנים ואופן את הנאמר על-ידי אפלטון. שינוי זה אינו מקרי והוא בא לטשטש את ההבדל בין שיטתו של אפלטון לשיטת המקרא, כחלק מהמאמץ להפוך את דברי אפלטון לתואמים לאמונה המונותאיסטית.

שיטתו של אפלטון מנוגדת אפוא לחלוטין למסופר בתורה ולמונותאיזם העברי.²⁵



במקביל לשיטות אלו, הסותרות את עקרון האמונה המונותאיסטית, התפתחו שיטות נוספות המנסות להצדיק את הבורא או הטוענות שאליבא דאמת, אין רע במציאות.

בימי הביניים אנחנו מוצאים שתי שיטות עיקריות מעין זה בעולם הנוצרי. הראשונה של פייר אבלרד מן המאה האחת-עשרה,²⁶ והשנייה של תומס אקווינס.²⁷ אבלרד טוען כי האל אינו יכול לעשות אלא מה שהוא עושה משום שהוא תמיד חייב לפעול בצורה הטובה ביותר.²⁸ אם, למשל, הוא מביא גשם, משמע שלא להביא גשם היה פחות מן הפעולה הטובה ביותר. יוצא

25 הרופא הפילוסוף גלן מפרגמון, אשר חי במאה השנייה לספירה, ערך השוואה בין שתי התפיסות: "תורתו של משה שונה מזו של אפלטון ושל שאר היוונים אשר ניגשו לעיון בטבע בצורה נכונה. מבחינתו של משה על האלוהים היה רק לרצות להביא את החומר לידי מצב מסודר, והחומר מייד נעשה מסודר ... אך אנו מבינים את הדברים האלה בדרך אחרת: אנו אומרים שדברים מסוימים אינם אפשריים על-פי הטבע, והאל אפילו אינו ניגש לדברים הללו. הוא רק בוחר בטוב ביותר מבין הדברים האפשריים". (ראה המאמר "בריאת העולם במיתולוגיה היוונית" מאת מרגלית פינקלברג בספר "בריאת העולם במדע במיתוס באמונה").

פרופסור מרגלית פינקלברג מסכמת כך את ההבדלים בין התיאור של אפלטון ובין המתואר בפרשת בראשית: "בהשוואה בין תיאור אפלטוני זה לבין פרשת בראשית נבחין מייד בשוני מהותי: בניגוד לבורא המקראי, אשר פועל בצורה חופשית לחלוטין, הבורא לפי אפלטון מוגבל באופן משמעותי משתי בחינות: א) אין הוא יכול ליצור עולם אלא על-פי הדגם הנצחי האידיאלי, משום שלו פעל בדרך אחרת, היה פועל כנגד טבעו: בהיותו טוב אינו יכול לברוא עולם שאינו הטוב ביותר, והדרך היחידה לעשות זאת היא לברוא את העולם על-פי הדגם הנצחי. ב) אין הוא מסוגל להגשים באופן מוחלט את רצונו לברוא עולם מושלם בשל הגבלות החומר שהוא מעצב על-פי הדגם הנצחי. האל הבורא לפי אפלטון אינו אלא מעין בעל-מלאכה, אומן, אשר זקוק לדגם ולחומר. אין הוא פועל באופן חופשי אלא מתוך האילוץ הקיימים. ואכן אפלטון מכנה את האל הבורא שלו בשם דמיורגוס, "בעל מלאכה".

26 פייר אבלרד (Pierre Abélard) (1142-1079) הוא פילוסוף סכולסטי צרפתי שעסק הרבה בדיאלקטיקה ובתאולוגיה.

27 תומאס אקווינס (Thomas Aquinas) (1274-1125) הוא פילוסוף איטלקי, הנחשב לגדול התאולוגים הנוצרים בתקופת ימי הביניים.

28 ראה מבוא לתאולוגיה, ספר ג, פרק ה.

מדבריו שהאל תמיד עושה את הטוב האפשרי הגדול ביותר.²⁹ קביעה זו מעלה שאלה בנוגע למקור הרע: מהו מקורו אם מחייבת מוסריותו של האל לעשות אך ורק את הטוב ביותר האפשרי? תשובת בעלי שיטת התאודיצייה היא שתכלית הרע היא להביא לידי טוב גדול יותר.

אקווינס, לעומתו, טוען כי "האל יכול לברוא דברים שונים מאלה שברא אותם, וגם יכול לברוא דברים נוספים לאלה שברא, כך שאז היה עולם אחר, עולם טוב יותר מהעולם הקיים".³⁰ לדידו לו רצה האל, הוא היה יכול לברוא עולם טוב יותר, אולם הוא לא רצה בכך, ואין לנו שום סיבה לבוא אליו בטענות על כך. עמדתו היא שקיום רע כלשהו אינו מהווה בעיה מוסרית והוא מגדיר את הרע כשלילת השלמות, המגיע על פי טבע הדברים.³¹ לדידו השאלה שצריכים לדון בה היא שאלת המאזן בין הטוב ובין הרע בעולם: האם צודקים אלו הטוענים שיש יותר רע מטוב בעולמנו או לא. אקווינס טוען כי עלינו להאמין שיש יותר טוב.

הרמב"ם דוחה אף הוא, בחלקו השלישי של "מורה הנבוכים", בפרק יב, את הטענה המיוחסת לרופא המוסלמי אלראזי,³² שלפיה קיים יותר רע מטוב בעולמנו:³³

29 שיטתו של הפילוסוף הגרמני גוטפריד לייבניץ (1646-1716) שונה. לייבניץ טוען בספרו "צידוק האל" (תאודיציאה) שהאל בורא את העולם האפשרי הטוב ביותר. לייבניץ מנסה בספרו להצדיק את חוסר שלמותו של העולם. הוא מייחס לאל יכולת אינסופית, ידע אינסופי וטוב אינסופי, והוא מסיק מתכונות אלו כי יצירתו של האל המושלם חייבת גם כן להיות מושלמת: עולמנו חייב להיות בהתאם לטבע הבורא "הטוב שבעולמות האפשריים" או העולם האופטימלי: "מתוך שלמותו העליונה של האל מתחייב שבבראו את העולם בחר בתוכנית הטובה ביותר שאפשר... השטח, המקום והזמן ערוכים באופן הטוב ביותר... היצורים יש בהם המידה הגדולה ביותר של יכולת, ידיעה, אושר וטוב שהעולם היה יכול להכיל... העולם כמו שהוא בפועל הוא השלם ביותר שבאפשר". לדידו הרע הוא בר הצדקה רק אם הוא מחויב המציאות בעולם האפשרי הטוב ביותר.

30 ראה סומה תאולוגיה, 6, 52.

31 cum malum nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis (De Malo, qu. I, a.2).

32 אבו בכר מחמד אבן זכרייה אלראזי (850-923) מהעיר ראי במחוז ל'ראסאן שבפרס, נחשב מגדולי חכמי הרפואה המוסלמים. נוסף על הספרים הרבים שחיבר בתחום זה, הוא גם חיבר ספר "האלוהיות" בתחום התאולוגיה והמטפיזיקה. אולם הרמב"ם דחה את דבריו בקטע המצוטט כאן, וגם באגרתו לרבי שמואל בן טיבון בכותבו "וספר חכמת אלהית שחבר אלראזי אין בו תועלת לפי שאלראזי היה רופא בלבד".

33 שם: יש לאלראזי ספר מפורסם וקראו "אלאלאהיאת" כלל בו מהזיותיו וסכליותיו גדולות, ומכללן עניין אשר בדה אותו, והוא שהרע במציאות יותר על הטוב, ושכאשר תשווה בין נחת האדם ותענוגותיו במשך זמן שלותו כנגד מה שיארע לו מן הצער והייסורים הקשים והמחלות והמומין והדאגות והיגונות והכישלונות, אז תמצא כי מציאותו כלומר האדם

“רבות עלה בדמיון ההמון כי הרעות בעולם יותר מן הטובות, עד שבהרבה מהטפות כל העמים ובשיריהם כוללים עניין זה, ואומרים כי פלא הוא שימצא בעולם טוב. אבל רעותיו רבים ותדירים, ואין הטעות הזו אצל ההמון בלבד, אלא גם אצל מי שחושב שהוא יודע משהו.”

דעה פסימית זו הייתה נפוצה ביותר בימי הביניים, והיא חייבה התייחסות הן בעולם הנוצרי והן בעולם המוסלמי, כפי שעשה זאת הרמב"ם. אולם אחרי שהוא דחה את הטענה שקיים יותר רע מטוב, עובר הרמב"ם לדון בפרק זה בסיבות לרעות הבאות על האדם. הוא אינו דן בשאלה המהותית הנובעת מן הסתירה הקיימת לכאורה בין מוסריותו של בורא העולם ובין מצב העולם הנברא. הוא אינו מעלה בשום שלב טענה דומה לטענה של אבלרד או של הפילוסוף לייבניץ הטוען בספרו "תאודיציאה", שהאל ברא את העולם האפשרי הטוב ביותר. הוא אינו מנסה להצדיק את האל, כפי שבעלי שיטת התאודיציאה מנסים לעשות זאת בכל מחיר. הוא אינו מנסה להכחיש קיום רע כלשהו, בדומה לאבלרד או ללייבניץ.

בחלקו השני של ספרו "אורות הקודש" מתייחס הרב קוק זצ"ל ישירות לשאלה המהותית, כאשר הוא מציג את השאלה "מה היא הסיבה המקיימת את הרעיון של מציאות הרע בעולם ... למה לא יהיה הכל נשגב, הכל טוב גמור, הכל גדול?"³⁴ בתשובתו הוא דוחה פתרון המבוסס על עיקרי שיטת התאודיציאה:

“אם נבא לומר, חילוק מדרגות צריך בשביל שכלול העולם, כבר אנו נכנסים בשער הנמנע, כלומר שאי אפשר להמציא את השכלול כי אם על פי אלה התנאים של חילוק המדרגות, והנמנע כבר פוגם את טעמנו העליון, מה שאנו מרגישים ביכולת המוחלטה האין סופית של מחולל כל.”

הטענה, לפיה הרע נחוץ כדי להביא טוב גדול יותר, מגבילה את יכולתו

נקמה, ורעה רבה מנת חלקו, והמשיך לאמת השקפה זו בסקירת הפגעים הללו כדי להתנגד לכל מה שחושבים אנשי הצדק על חסדי ה' וטובו הגלויים, ושהוא יתעלה הטוב המוחלט, וכל מה שיבוא מאתו טוב מוחלט בלי ספק, וסיבת כל הטעות הזו, מפני שהסכל הזה ודומיו מן ההמון אינם בוחנים את המציאות כי אם באישי האדם לא יותר, ומדמה כל סכל כי כל המציאות למען אישיותו, וכאילו אין שם מציאות כי אם הוא בלבד, ואם אירע לו דבר הפך מה שרצה החליט ופסק כי כל המציאות רע.

34 ראה "אורות הקודש", חלק ב - דרגות התשוקה לטוב והשגתו, עמ' תסא.

של הבורא הכול יכול, ואי אפשר לקבל טענה מעין זו מבחינה תאולוגית. עמדתו של הרב קוק באותו פרק היא שאליבא דאמת:

“על פי ההתגלות האמתית של הכללות מתגלה השקפת האחדות, ובאחדות באמת הכל גדול ונשגב ... הכל היא מדה טובה באמת, בלא שום תנאים ודברים מכריחים. וזה יתגלה ודאי לעתיד לבא, שיברכו על הכל הטוב והמטיב, והשם יהיה נקרא כמו שנכתב.”³⁵

לפי הרב קוק אנחנו טועים כאשר אנחנו מתייחסים לרע כדבר קיים באמת, ומקור הטעות הוא מגבלות שכלנו ו”הדמיון הכוזב”³⁶ המונע מאתנו לראות את המציאות כפי שהיא באמת, כלומר כטוב מוחלט וגמור.³⁷ אמנם שיטתו של הרב קוק מורכבת יותר משום שבפרק הקודם “הרע העולמי המסודר”³⁸ הוא מתייחס לרע כדבר מציאותי, לכל הפחות במישור ההכרתי, כאשר הוא כותב:

“מציאות הרע העולמי, בין הכללי בין הפרטי, בין המוסרי בין המעשי, בכל תאור שהוא נמצא, כשאנו סוקרים אותו בהכללתו ובפרטיו, אנו מוצאים בו סידור אורגניתי ובנין, ואי אפשר ליחסו אל המקרה. זאת היא הנחה אחת, שממנה באים המסתכלים להכיר את יסוד הרע שבמציאות בתור כח פועל, וממילא משכיל וחי, ובאים מזה להכרת פרטיו ודרגאותיו. ולא עוד אלא שהחסד והטוב העליון, הגבורה והיכולת האלהית, החכמה וההשגחה החודרת בכל, ומלאה כל, אי אפשר כלל שתתן מקום למציאות של רע מקרי, שלא תעבירו מן העולם, ושלא תגן על המציאות

35 שם, העתיד המאושר הרחוק, עמ' תק: מקור הספקנות על דבר הערך החיובי של הטוב והרע המוסרי נובע הוא מהסקירה הפנימית הגנוזה בנשמה, הצופה אל העתיד הרחוק, הכולל כל, שמושגו הוא כלילות הטוב בצורה עליונה, העוקרת את כל תוכן רע מיסודו, ונמצאת כל מעשה וכל מפעל וכל תנועה שנעשה בעולם, הכל עולה ליסוד הטוב. ואחרי הזיכרון והסרת הסיגים יאיר התוכן הטוב של אור החיים שבכל המפעלים כולם, באין הבדל כלל בין צדק לרשע, בין טוב לרע, כי אין שטן ואין פגע, רק טוב מוחלט באמת. ועמך כולם צדיקים, יאמר על כללות ההויה כולה, שיסוד יסודה הוא כנסת ישראל, בעומק תמציותה.

36 שם, עמ' שצט - ההשקפה האלהית הכוללת.

37 שם, עמ' תסא - מעוט ורבו הטוב.

38 שם, עמ' תעט.

להרחבת הנושא ראה את מאמרו של יהודה גלמן “הרע וצידוקו במשנת הרב קוק” (פורסם ב”דעת”, חוברת 19, עמ' 145).

משחיתותיו, ומזה אנו באים עוד הפעם לידי ההכרה של מציאות הרע היסודי בתור בריאה, עשה שלום ובורא רע.



נקודת המוצא של הרב אשכנזי שונה, והוא קודם כול מתייחס למישור החייוּת־הכרתי, על פי העיקרון ההלכתי שהזכרנו לעיל, ש"אין מחלוקת במציאות". לדידו אי אפשר להכחיש שהרע הוא רע משום שהוא מכאיב. זאת המציאות האובייקטיבית. "הרע הוא רע, הרע כואב וסובלים ממנו", ענה בתקיפות הרב כאשר נשאל אם הרע הוא אמת או מדומה. "אסור להכחיש זאת" הוסיף ואמר. לכן אין מנוס אלא לדון בשאלה האונטולוגית: מהו מקור הרע בעולם?

אנו רגילים להציג את השאלה האונטולוגית בדרך כלל כנובעת מן הסתירה בין המושג של "אל מושלם" ובין מציאות הרע בעולם שנברא על-ידי אותו אל. הרמב"ם מתייחס לשאלה זו בפרקים י-יא בחלקו השלישי של "מורה הנבוכים", והוא מגדיר את הרע כהעדֶר. לדידו הרע אינו מציאות אלא העדר:

"ראוי שנביא לידיעתך את דעתנו אנו בעניין זה על-פי מה שמצריך העיון הפילוסופי. שהרי אתה יודע שהמסיר את המעצור הוא המניע מבחינת-מה. אם, למשל, מישוהו מסיר עמוד מתחת לקרש, והקרש נופל מכובדו הטבעי, אנו אומרים שמי שהסיר את העמוד הניע את הקרש. זה כבר הזכר ב"פיזיקה"³⁹ באותו אופן גם נגיד על מי שהסיר סגולה כלשהי שהיא יצר את ההעדר ההוא, אף על פי שההעדר אינו דבר נמצא. וכמו שאנו אומרים על המכבה נר בלילה שהוא יצר את החושך, כן אנו אומרים על מי שהשחית את העין שהוא עשה את העיוורון, אף על פי שהחושך והעיוורון הם העדרים ואינם זקוקים לפועל. על-פי הפירוש הזה מתבררים דברי ישעיה 'יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע', כי החושך והרע הם העדרים."

39 הכוונה לדברי אריסטו בספרו "פיזיקה", ספר ח, פרק 4, 255b 24-26: מבחינת-מה הדבר מונע ומבחינת-מה איננו מונע על-ידי מי שמסיר את מה שמפריע ומונע את תנועתו. למשל אחד המושך עמוד או אחד המסלק אבן מנאד יין במים הוא הסיבה המקרית לתנועה.

מוסיף הרמב"ם וכותב:

"... הרעות הן רעות רק ביחס אל דבר־מה, וכל מה שהוא רע ביחס לנמצא מן הנמצאים הרי אותו רע הוא העדרו של אותו דבר או העדר של מצב טוב ממצביו. לכן ניתן לומר משפט כללי שהרעות כולן העדרים. דוגמה לכך באדם. כי מותו רע והוא העדרו. וכן חוליו או עוניו או בורות הם רעות לגביו, וכולם העדרי סגולות."

יוצא מדברי הרמב"ם שהרע הוא יחסי ומציין מצב של העדר,⁴⁰ של חסרון, של שלילה.⁴¹ הרמב"ם מבחין בין שלושה תחומים שבהם רעות מופיעות: התחום הקוסמי - הדוגמה הבולטת היא המוות, התחום החברתי - המלחמות והסכסוכים, והתחום האישי - הרע שהאדם גורם לעצמו.⁴² לפי פרופ' שלום

40 לפי אריסטו עצמו ההעדר (steresis ביוונית) הוא מצב שבו משהו שהיה צריך להימצא בדבר כלשהו על־פי טבעו אינו (הוגי הדעות הנוצרים של ימי הביניים מתרגמים מילה זו בלטינית privatio או absentia, כדוגמת תומאס אקווינס). מפרשי אריסטו מבקשים לערוך הבחנה בין שתי משמעויות שונות של המילה steresis. הראשונה, העדר וחסרון, והשנייה מחסור ושלילה. הדוגמה הקלסית היא העיוורון. העדר היכולת לראות אצל הצומח אינו חסרון משום שלפי חוקות הטבע הצומח אינו רואה. לכן אי אפשר לדבר על העדר לגביו או על חסרון. גם אי אפשר לומר ששלילת יכולת זו היא דבר רע, משום שהיא אינה נוגדת את טבע הצומח. אין זה כך אצל האדם. אדם עיוור מרגיש חסרון מהותי, והעדר יכולת זו היא דבר רע עבורו. דוגמה נוספת שאריסטו נותן היא דוגמת התנועה (ראה ספר המטפיזיקה - ספר ה', 22). לדידו התנועה של עצם טבעי ממקום למקום או שינויי המצב החלים באותו עצם מורים על חסרון, על העדר ועל אי שלמות. מבחינתו המנוחה היא עדות לשלמות. עמדה זו מנוגדת לחלוטין לדעת חז"ל האומרים ש"תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון'" (ברכות סד ע"א).

41 ראה פירושו של ר' יהודה אבן שמואל ל"מורה הנבוכים", כרך רביעי, עמ' 326, ד"ה "ואחר זאת": "... שאין הרע דבר הקיים לעצמו, אלא דבר העומד ביחס מסויים אל דבר נמצא, והיחס הוא תמיד יחס של העדר. זאת אומרת: אם דבר נמצא פוסק מלהיות נמצא, הרי זה ביחס אליו רע, ורע זה הוא העדר מציאותו של דבר זה; אך גם כשאין דבר נמצא נעדר לגמרי, יש אשר ייעדר אחד ממצביו הטובים, ואף העדר זה, העדר המצב הטוב, הוא רע ביחס לדבר זה.

42 ראה פרק יב: המין הראשון של הרע הוא מה שפוגע באדם מצד טבע ההתהוות והכליון, כלומר, מבחינת שהוא בעל חומר. כי בגלל זה פוגעים בכמה בני אדם מומים ושיתוקים בשורש טבע הבריאה, או צצים בשל שינויים ביסודות, כגון קלקול האוויר או חזיזים ושקיעת הקרקע ... המין השני של הרעות הוא מה שפוגעים בני אדם זה בזה, כגון שהם משתלטים זה על זה ... המין השלישי של הרעות הוא מה שפוגע באדם מבינינו בשל מעשה של עצמו

הפילוסופים רגילים להבחין בין שלושה סוגי רע: הרע המטפיזי, המוגדר על־ידי לייבניץ

רוזנברג, אליבא דרמב"ם, "הרע הוא תוצאה של העובדה הבסיסית שהעולם הוא מעין פשרה. וזו פשרה בין בריאה, בין יצירה, בין קיום שהוא טוב, לבין העובדה שהקיום הזה נעשה בחומר, ובחומר יש בהכרח חוסר שלמות".⁴³

הצורך בדיון מחודש

אולם נראה שאחרי הגילוי הקיצוני ללא התקדים של הרוע בשואה האיומה שעברה על עמנו, עבר בניין האמונה היהודית טלטלה כה עזה שעלינו להתמודד מחדש⁴⁴ עם השאלה המוסרית ועם השאלה האונטולוגית. במאמרו "ויהי באחרית הימים"⁴⁵ קובע הרב אשכנזי כי השואה מעלה בבת אחת שתי שאלות חריפות:

כהגבלה והעדר, ועלידי אחרים כאי שלמות, הרע הפיזי - הייסורים הנובעים מתפקוד העולם, והרע המוסרי הנובע מחטאי האדם. התאולוג הנוצרי תומס אקווינס מתנגד לחלוקה זו, והוא למעשה שולל קיום של הרע המטפיזי. הוא מגדיר את הרע כשילת שלמות המגיע (negatio perfectionis debitae).

43 ראה "טוב ורע בהגות היהודית" מאת שלום רוזנברג, עמ' 27.

44 הדיון המחודש מתחייב גם בעקבות שינויים שחלו בתפיסת המוסר בתרבות הפילוסופית המערבית, החל מן המאה השמונה-עשרה. למשל, מדברי הרמב"ם בפרק יב בחלק השלישי של ה"מורה" עולה שכל רע הוא תוצאה של פעילות על פי הדמיון ולא על פי השכל. הנחת הרמב"ם היא שהאמת המוסרית ניתנת לידיעה מוחלטת. אולם הנחה זו אינה מקובלת על פילוסופים רבים, במיוחד מאז ימי הפילוסוף קאנט. לדידם מקור המוסר הוא התבונה האנושית והמוסר הוא יחסי: הרשע בעיניי יכול להחשיב את עצמו כצדיק, מפני שלפי מושגיו, המעשה הנראה לי כרע אינו רע בעיניו אלא טוב. אם כן, איך ניתן לדון אותו כרשע, העושה רע בזדון? תפיסת המוסר של קאנט, אשר ביסס את הרעיון של האוטונומיה המוסרית, משפיעה גם על הדרך שבה אנחנו תופסים את החוק. לדידו האדם בתבונתו הוא מקור החוק המוסרי ועליו לקבל, מתוך רצון חופשי, את המשמעת המוחלטת לחוק שאותו חוקק בתבונתו. החוק הופך לעיקרון פורמלי בלבד. המוסר אינו החובה שיש לי כלפי האחר אלא החובה שיש לי כלפי התבונה. הערך המוסרי העליון הוא המשמעת של האדם כלפי החוק שנחקק על ידי התבונה - יהא אשר יהא. הרב אשכנזי ראה בתפיסה זו סכנה גדולה ופתח לכל הפשעים האפשריים, וכך אמר בשיעור על השואה: "חיינו על בשרנו מימוש מעוות של התפיסה הלגאלית, שמקורה ברעיון הציות לחוק כערך מוסרי עליון, בזמן השואה. אין זה מקרי אם אותם חיות אדם דאגו, קודם כול, להפוך את מעשיהם לחוקיים. העיוות הזה, מקורו בעקרונות המוסר של האסכולה שהתפתחה מאז קאנט. כאשר קאנט מדבר על התבונה האנושית, הוא מתכוון לתבונה שלו. כאיש ישר, הוא מתעל את תבונתו לכיוונים חיוביים. כאשר רשע מרושע מיישם את אותם עקרונות, הוא ממציא "מוסר" מפלצתי, ובשם הציות לאותו "חוק מוסרי" שהוא המציא, נותן דרור לכל ההתנהגויות הרצחניות".

45 המאמר פורסם לראשונה ב"שורש", גיליון מס' 2, ניסן תשמ"ג. המאמר הודפס מחדש בספרו של הרב "מספד למשיח?"

"ראשית כלפי המצפון האוניברסאלי: איך יכול היה להתרחש דבר כזה בתוך, ומתוך, התרבות המערבית הנאורה-ההומאניסטית? שנית, כלפי המצפון היהודי: היא קוראת להרהור עמוק על יסודות היהדות בתורת אמונה: איך להבין – מעבר לאחריותם של הנאצים עצמם, או של תרבות המערב בכללותה – שמאורעות כאלו פקדו את העם היהודי?"

מפרט הרב:

"השאלה הראשונה אינה קשורה רק לסיבות ההיסטוריות והסוציולוגיות שהביאו לצמיחת הנאציזם באירופה של הימים ההם. היא נוגעת יותר למהות הציוויליזציה המערבית, שמתוכה יעלה לצמוח תופעה ברברית-תרבותית כזו, ולו גם תחת שלטון פשיסטי. אי אפשר להתחמק מביקורת יסודית של אותה הציוויליזציה, אשר שורשה בתפיסה היוונית-רומית כפי שהתפתחה עד ימינו, תוך חידושי סגנון – בחברות המבססות את השקפת עולמן על אותם כללים. לעניות דעתי, אף כי רבים מתמודדים עם הבעיה, עדיין לא ירדו לסוף עומקה של ביקורת זו.

השאלה השנייה מקבלת משנה תוקף נוכח דפוסי המחשבה המסורתיים אודות למושג ההשגחה המיוחדת של הקב"ה על עמו ישראל, ובתקופות הגלות בייחוד. הלא בתקופות אלה, העם היהודי פגיע במיוחד, והוא זקוק ביתר שאת לאותה ההשגחה שעליה מבשרות הנבואות בדבר ברית הברית בין הקב"ה ועמו. האם אפשר ללא הרהור יסודי, להמשיך ולהאמין אחרי השואה כפי שהיינו מאמינים לפנייה בכל הקשור ליחסים בין הבורא ועולמו – אותו האל הכורת ברית עם עמו?"

עמדתו של הרב אשכנזי היא שכל השאלות צריכות להתברר על פי המסורת הנבואית של עמנו, כפי שהועברה בעדת המקובלים, ועל פי הקטגוריות של חז"ל, ולא על פי הקטגוריות של הפילוסופיה היוונית-מערבית.⁴⁶ מהי אפוא הגדרת הרע לפי הרב? תשובתו פשוטה וגם מפתיעה במבט ראשון:⁴⁷

46 עמדה זו מאפיינת את שיטתו של הרב אשכנזי בכל מסכת הוראתו, ושורשה במסורת המשפחתית שלו דרך סבו הרב המקובל חיים טובול ז"ל, ובתורת רבו ר' יעקב גורדין ז"ל אשר פתח לפניו את תורת המהר"ל ואת דרכי ההתמודדות עם הפילוסופיה. הלימוד צריך להתרכז ולהתבסס על דברי חז"ל ישירות בגמרא, במדרש ובזוהר, תוך עימות עם קטגוריות

"הרע הוא תולדה של הרצון האלוקי, הבא לידי ביטוי במעשה הבריאה, לברוא עולם בו שותפו – האדם, יכול לקנות את קיומו בזכות. לברוא זה לברוא רע, ואין באמירה זו שום פגיעה בכבודו של הבורא, של הא"ס ב"ה. 'למען ידעו ממזרח שמש וממערבה כי אפס בלעדי אני יהיה ואין עוד. יוצר אור ובורא השך עשה שלום ובורא רע אני יהיה עשה כל אלה."⁴⁸

הרצון לברוא הוא גילוי הטוב בתכלית, או כפי שהרב היה רגיל לומר "המעשה המוסרי בתכלית". אולם מעשה הבריאה עצמו מביא בהכרח - לכל הפחות בשלב הראשון, בשלב הבראשיתי, לבריאת "רע": "לברוא זה לברוא רע". לפי הרב אשכנזי משמעות השורש "ברא" בתורה היא לברוא את ההפך הגמור ממה שהבורא הוא. אם מוגדר הבורא כטוב, הנברא הוא רע. אם מוגדר הבורא כמושלם, הנברא הוא בלתי מושלם בתכלית. אם הבורא הוא אחד, הנברא הוא רבים. אם הבורא הוא, הנברא הוא אין. מדוע הפרדוקס הזה? מסביר הרב:⁴⁹

"מחשבת הבורא היא רחמים גמורים: לברוא האחר, זה אקט של אהבה גמורה. הרצון לתת קיום לאחר – וזה מהות ותכלית אקט הבריאה עצמו, במדרגה הנקראת "מחשבת הבריאה", הוא המעשה המוסרי המוחלט ... הקב"ה מסיבותיו הוא החליט לברוא האחר שלו, וכדי שהאחר הזה יהיה, הוא צריך להיות שונה בתכלית השינוי מבוראו, בתחילת דרכו, דאם לא כן, אין הבדל מהותי, אונטולוגי בין הבורא לנברא: הבורא הוא ההוויה הבוראת והנברא הוא ההוויה הנבראת, הבורא הוא הנותן והנברא הוא המקבל, הבורא שלם והבריאה חסרת כול, בלתי שלמה לחלוטין, הבורא קיים – הוא יכול להגיד "אני" והנברא רק נמצא – הוא מבחינת "אין" שעתיד להפוך ל"אני" אם הוא ישכיל לזכות ב"אני" שלו."

תשובת הרב מנוסחת במישור המוסרי ובמישור ההיסטוריוסופי, ולא

הפילוסופיה. החזרה לזהות העברית אינה יכולה להתבסס על קטגוריות זרות שהובאו אל תוך העולם היהודי בימי הביניים בעיקר, בגלל אילוצים תרבותיים ונסיבות היסטוריות. על היהודי החוזר לציון, המגלה מחדש את זהותו העברית, לבחון כל דבר מתוך הקטגוריות החז"ליות הנאמנות למסורת הנבואית של האומה, ודרך דברי יודעי הח"ן בישראל.

47 ראה "סוד מדרש התולדות", חלק ג - הבריאה והרע, "יליף מבריייתו של עולם".

48 ישעיהו מה, ו-ז

49 ראה "סוד מדרש התולדות", חלק ג - הבריאה והרע, "טוב ורע".

במישור המטפיזי, כדי שכל אדם באשר הוא אדם יוכל להבינה. התורה מדברת אל בני ישראל ודרכם אל האנושות כולה. היא אינה שיטה פילוסופית המיועדת לבעלי שכל חריף אלא היא גילוי נבואי המיועד לכל אחד ואחד מבני העם. היא מדברת לפשוטי העם וליודעי ח"ן כאחד. לכן בהעדר יכולת שכלית אוטונומית מצד האדם להבין את מושג "הבריאה"⁵⁰, עלינו להבין מדוע טורחת התורה ומספרת לנו את מעשה בראשית, ובראש ובראשונה מדוע היא אומרת ש'בְּרָאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ'. תשובת הרב מורכבת משלושה סעיפים:

א. רצונו של הבורא לברוא הוא כל כולו גילוי הטוב המוחלט. הוא כל כולו אקט של חסד ואין למעלה ממנו. אקט הבריאה הוא ייסוד המוסר. הוא האקט המוסרי בתכלית, וכל מי שרוצה ללמוד מהו מעשה טוב, מהו אקט מוסרי צריך להבין מה משמעות הביטוי "לתת קיום לאחר". "פשוטו כמשמעו" היה מדגיש הרב.⁵¹ אין מוסר אמת ללא הכרה פשוטה זו.

ב. אותו אחר שרצה הבורא לברוא הוא אחר אמת, כלומר "הוא צריך להיות שונה בתכלית השינוי מבוראו, בתחילת דרכו, דאם לא כן, אין הבדל מהותי, אונטולוגי בין הבורא לנברא", או כביטוי הרב במקום אחר, אותו אחר נמצא "הכי רחוק שאפשר ממקור ההווה שלו". "בתחילת דרכו, הנברא חייב להיות ההפך הגמור, המוחלט של הבורא. אחרת הוא אינו נברא אמת".

ג. הקב"ה רוצה שהאחר שלו - הוא האדם, נזר הבריאה, לא רק ימצא בעולם הנברא אלא גם יתקיים כשותף אמת, מלא, העומד פנים בפנים מול בוראו. הקב"ה רוצה לברוא אחר אמת, ולכן אותו אחר צריך להתקיים בזכות, ולא רק בחסד. לכן עליו לקנות את היש הניתן לו במתנה בתחילת דרכו, במשך הזמן. כל עוד לא הושלם קניין זה, מוגדר מצב הנברא כ"רע".

יוצא מדברי הרב שעצם בריאת האחר על-ידי בורא עולם המוגדר כטוב המוחלט מביא לידי הופעת "רע" בעולם הנברא משום שאותו "רע" אונטולוגי הופך את הנברא לנברא אמת, באשר אותו נברא הוא הופכי לחלוטין, בתכלית, לבורא. אולם יש תפקיד נוסף לרע משום שאותו "רע" משמש מדד

50 ראה הסברו של הרב האם המושג "בריאה יש מאין" הוא מושג רציונלי? בשיעור "מי ברא אלה?" (סוד מדרש התולדות, חלק ג).

51 באין ספור הזדמנויות תמה הרב על שם עיתון התנועה נגד האנטישמיות והגזענות בצרפת "Le droit de vivre" (הזכות לחיות). "איך ייתכן שבחברה שחרתה על דגלה הסיסמה "חופש, שוויון ואחוה" יש עדיין צורך להוציא לאור עיתון המזכיר את הכלל הכל כך בסיסי של "הזכות של האחר לחיות פשוטו כמשמעו"? שאל. "האם אין כאן סימפטום לבעיה עמוקה, גם אחרי שתי מלחמות עולם?"

לפער שקיים, במהלך ההיסטוריה כולה, בין רצון הבורא - לברוא אחר הקיים בזכות עצמו, ובין המציאות - הימצאות של נברא שטרם הצליח לזכות ביש, הניתן לו במתנה על-ידי בוראו, בזכות עמלו.

"לברוא זה לברוא רע" כי לברוא באמת פירושו לברוא את האחר הכי הופכי, הכי שונה, הכי אחר שאפשר לברוא: אם הבורא הוא טוב, הנברא הוא רע, אם הבורא יכול לומר "אני", הנברא הוא מבחינת "אין" - תמורת האותיות "אני", אם הבורא קיים - ורק הוא קיים, הנברא נמצא - ורק נמצא. אולם כל זה רק בתחילת דרכו של הנברא משום שהקב"ה רוצה בנברא הקיים בזכות ולא בחסד, הקיים בזכות עמלו ופועלו. לכן המצב הבראשיתי אינו מצבו הסופי של הנברא. הוא מצב הכרחי אך זמני. הכרחי משום שרצון הבורא הוא לברוא אחר אמת. זמני משום שמשכו תלוי בעמלו של האדם, השואף להגיע למצב שבו הוא קיים בזכות עצמו. הרב מסביר ש:

"לפי חכמי הסוד, הן חיי הפרט, הן ההיסטוריה הכלל-אנושית כולה מתחלקים לשלושה שלבים: נתינת היש, זכייה ביש וקבלת היש בזכות... "הרע האונטולוגי" קיים עד להגעה לשלב השלישי. הוא מאפיין מצב של חסר מצד הבריאה, בטרם זכתה הבריאה דרך עמלה בזכות הקיום שלה. עד לקבלת היש בזכות, ה"רע" הזה מחויב המציאות והוא תוצאה של תכנית העל של הבורא, הרוצה לברוא ישות שתקבל את ישותה בזכות מאמציה ומעשיה, ולא כמתנת חנם. קיום הרע הנו זמני וכן חלוף. ברגע שהבריאה זוכה ביש שלה, הרע הזה נעלם."⁵²

ההיסטוריה של הנברא היא היסטוריה דינמית. היא מכוונת מטרه. יש לה תכלית ותכלית זו מכונה על-ידי חז"ל "העולם הבא". מהו אותו עולם הבא? הוא לא אחר מאשר מימוש מחשבת הבריאה במלואה. הוא התהוות בעולמנו של תכנית הבורא, של רצון הבורא כאשר הוא ברא את העולם. העולם הבא מתהווה, במהלך ההיסטוריה, מתוך העולם הזה. אותו עולם הבא קיים כבר מבחינת מחשבת הבריאה, כפי שמסביר זאת הרב:

52 להרחבת הנושא ראה את שיעורו של הרב "הכרחיות הרע בעולם הזה" בחלק ג של "סוד מדרש התולדות".

"מחשבת הבורא הייתה לאו דווקא לברוא את העולם הזה, אלא לברוא את העולם הבא, עולם אמת, עולם שכולו טוב, שכולו אושר, שכולו שמחה, שכולו ארוך. העולם הזה איננו כי אם אמצעי, "פרוזדור" בלשון חז"ל, שדרכו ובאמצעותו יזכה הנברא בעולם האמתי."

אולם הרב מדגיש בשיעורו "בעשרה מאמרות נברא העולם"⁵³ כי אין זה אומר שהעולם הזה, בהיותו לכאורה פרוזדור בלבד, חסר ערך. להפך, רק בעולם הזה יכול האדם לזכות ביש שלו, כדברי המשנה "רבי יעקוב אומר: העולם הזה דומה לפרוזדוד בפני העולם הבא. התקן עצמך בפרוזדוד כדי שתיכנס לטרקלין"⁵⁴. העולם הזה הוא בעל ערך עצום משום שהוא המקום היחיד שבו יכול הנברא לזכות ביש שלו, והמתרחש במהלך היום השביעי של העולם הזה קובע אם צדק הקב"ה כאשר הוא בחר לברוא את האדם, בניגוד לדעת המלאכים.⁵⁵ מדייק הרב ואומר:

"הבורא ברא את העולם הזה ומבחינת העולם הזה, העולם הוא בתיקונו כבר בסוף ששת ימי המעשה. תפקיד האדם הוא להביא את העולם לתיקונו מבחינת העולם הבא. במהלך מילוי המשימה, האדם קונה את הזכות להתקיים, והוא מצדיק את החלטת הבורא לברוא אותו."⁵⁶

שלושת סוגי הרע

בעקבות רבי נחמן מברסלב, מבקש הרב להבחין בין שלושה מקורות לרע בעולמנו: החלל, התוהו ובוהו ותוצאות חטאי האדם.⁵⁷ בנוגע לחטאי האדם מסביר הרב כי "מקור אחד לכל אותם חטאים: החלטתו לקבוע בעצמו מהם הערכים המחייבים אותו, החלטתו להיות מקור המוסר". תפיסת המוסר של

53 ראה "סוד מדרש התולדות", חלק ג.

54 פרקי אבות ד-כא

55 להרחבת הנושא ראה את שיעורו של הרב "המשמעות האנושית של משך הזמן" בחלק ג של "סוד מדרש התולדות".

56 ראה השיעור "תיקון העולמות".

57 להרחבת הנושא ראה את שיעורו של הרב "המשמעות האנושית של משך הזמן" בחלק ג של "סוד מדרש התולדות" - "מקורות הרע בעולם".

הפילוסוף עמנואל קאנט, המבקש לבטל את ההטרונומיות של המוסר, בתחילת המאה התשע־עשרה, השפיעה רבות על הזהות התרבותית של החברה המערבית, ובייחוד של החברה הגרמנית, שהתגבשה באותם ימים. האדם, מתוך גאוותו, הופך את תבונתו - "התבונה הטהורה", את שכלו לאליל. הרב אשכנזי רואה בעמדה זו סכנה עצומה משום שהיא מרוקנת, הלכה למעשה, את החוק המוסרי מכל תוכן. לדידו של קאנט החוק המוסרי אינו מכיל תכנים מוגדרים והוא אינו רואה לפניו אדם חי בעל בשר ודם אלא עיקרון מופשט פורמלי. המוסר אינו עוד החובה שיש לכל אדם כלפי האחר אלא החובה שיש לכל אדם כלפי התבונה - יהא אשר יהא. אומר הרב:

"אסור לתת לסדר השכלי של הפילוסופיה, של האתיקה, לאותה ודאות שכלית, לאותה אמת שכלית להחליף את רצון הבורא. אסור לשכוח ששורש המוסר במחשבת הבורא הוא החופש המוחלט. החופש המוחלט מתעורר מתכונות של אהבה ולא מתכונות של איזו משמעת גבי ערכים שבאים מהטבע או משכל אנושי זה או אחר. ראינו בהיסטוריה הלא כל כך רחוקה לאן הוביל אותנו המוסר של אותם אנשים, ראינו איך אנשים "מתורבתים" מצייתים ללא היסוס לכל פקודה בטענה של ציות לצו קטגורי! עלינו לזכור שהעיוגולים הם משניים גבי היושר.⁵⁸

הסוג השני של רע נובע מאי מוסריותו של הטבע, מחוסר ההתאמה בין חוקות הטבע להתנהגות האדם. אומר הרב כי "הטבע אינו מתחשב בצדיקות האדם. הטבע הוא דטרמיניסטי". אולם:

"אי סדר זה איננו יד המקרה, כפי שהפילוסופים היוונים כדוגמת אפיקורוס היו אומרים: אטום אחד סטה ממסלולו ובעקבות התנגשותו באחרים נוצר אי סדר בעולם. הסברם מבוסס על המקרה בלבד. הפוך מדעת התורה, המלמדת אותנו שמצב התוהו ובוהו, המאפיין עולמנו, הוא תוצאה של רצון הבורא לברוא עולם, בו נמצא אדם חופשי. כדי שהאדם יהיה באמת חופשי, על העולם לפעול בצורה דטרמיניסטית, הניתנת לחקירה על-ידי האדם. במובן זה, מצב התוהו ובוהו הוא הכרחי בהחלט. האופטימיות של

58 ראה הפסקה "מוסר מול אתיקה" בשיעור "רז היושר והעיוגולים".

היהודי באה לידי ביטוי באמירה שמצב זה הנו בן חלוף, ובסופו של דבר, האחדות הראשיתית תבוא לידי ביטוי גם בטבע עצמו.

מהות הרע הנובע מעצם בריאת החלל שונה לחלוטין. הרב מסביר כי גם אם אנחנו מבינים מבחינה שכלית ש"הרע הזה הכרחי לקיום העולם, כי החלל הוא מקום העולם", הוא נשאר בכל זאת בגדר של סוד, ואין לנו הסבר של ממש, כלומר הסבר מלכתחילה לגביו. גם אם הרב אינו מצטט בשיעורים אלו ישירות את דברי זקנו הרב יוסף אבן טבול ז"ל, מגורי האר"י ז"ל, בעל הספר "דרוש חפצי בה"⁵⁹, נראה שהסבריו נאמנים לשיטת זקנו בהסברת מהלך האצילות שלימד האר"י ז"ל. ידוע שנמסרו בשם האר"י ז"ל שני תיאורים של מהלך האצילות: הראשון מפי רבי חיים ויטל, והשני מפי הרב יוסף אבן טבול.⁶⁰ הרב יוסף אבן טבול מסביר בדרוש הראשון ב"דרוש חפצי בה" כי החלל הפנוי שנוצר עקב הצמצום הראשון אינו ריק לחלוטין אלא נשתייר בו רשימו - זיכרון ממציאיות אור א"ס ב"ה בחלל:

"ונשאר שם רשימו של אור עם כוח הדין שהוא שורש הדין הגבורות, וכל הרשימו והדין מעורבים ... ואותה היו"ד ירדה ומצאה הכל מעורב, כיון שירד כוח המידה בירדה כל הרשימו של אור לבדו, ובחינת הדין עשה ממנו כלי כגוף לנשמה והלבישה כל האור בתוך הכלי."⁶¹

הרב יוסף אבן טבול מסביר גם שכל המידות נמצאות מאוחדות אצל הקב"ה, כולל אותה מידה המתגלה במהלך האצילות, בצמצום כמידת הדין, כשורש מציאות הרע בעולמנו:

"ומה שגרם להסתלק הוא כח הדין, שכל מה שלמטה מוכרח שיהיה שרשו למעלה בתכלית הרחמים, שאם לא תאמר ששרש הדין היה שם יהיה עול

59 הרב יוסף אבן טבול אל מוגרבי זצ"ל, הנמנה על חבורת גורי האר"י הקדוש, נולד במאה הששעשרה כנראה באזור דרעה שבמרוקו. אחרי עלייתו לארץ, הוא התיישב בצפת ולמד אצל האר"י. אחר כך עבר הרב יוסף אבן טבול למצרים וישב באלכסנדריה. הוא נפטר במקום ב-1616.

60 להרחבת הנושא ראה את מאמרו של גרשם שלום "שטר ההתקשרות של תלמידי האר"י" (ציון ה', ת"ש), ספרו של ישעיה תשבי "תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י", וספרו של הרב יוסף אביב"י "קבלת האר"י" (ג' כרכים).

61 ראה "דרוש חפצי בה" עמ' ב.

בחוקו ית', שאינו נקרא שלם בתכלית השלמות אא"כ שלא חסר בו שום דבר. ואם לא נאמר שהיה שם דין נמצא שהוא חסר ח"ו, אלא ודאי יש שם כח הדין."

הסבר זה מהפך את נתוני השאלה הנובעת מן הקביעה שקיימת סתירה בין האמירה שהאל הוא הטוב המוחלט, כלשון הפילוסופים, ובין הימצאות הרע בעולם. לשאלה "איך ייתכן רע" עונה הרב יוסף אבן טבול בפשטות שהימצאות הרע היא מוכרחת משום שהגדרת הקב"ה כ"טוב המוחלט" אינה מדויקת. הקב"ה הוא שלם, ושלמות זו מחייבת את מציאות הרע בעולם. מסביר הרב אשכנזי:

"התורה מספרת שהקב"ה ברא עולם. לאיזו סיבה, ולאיזה תכלית זה נושא אחר ... ברור שלבורא הייתה מחשבת הבריאה, מחשבה לברוא עולם. יש הרבה מקורות במדרשים, בגמרא, בקבלה בעיקר, שיש לקב"ה איזה חפץ לגלות את מידותיו, וכדי לגלות את מידותיו, צריך שיהיו נבראים."⁶²

הקב"ה חפץ לגלות את כל מידותיו לנבראיו וגילוי זה מחייב גם גילוי מידת הדין, שהיא היא שורש הרע. אולם הרב אשכנזי אינו מסתפק בהסבר זה משום שעדיין יש מקום להקשות ולשאול מדוע מתגלה שורש הדין, וממילא שורש מציאות הרע, בצמצום דווקא, בייחוד על רקע הקביעה ש"במחשבת הבריאה אין רע, או כפי שהמקובלים רגילים להגיד "אין רע יורד מן השמים"⁶³. תשובת הרב מבוססת על דברי המדרש, המובאים בפירושו של רש"י על הפסוק הראשון של התורה:

62 ראה שיעורו של הרב "המקדש והשלום".

63 ראה הפסקה "עולם המציאות מול עולם האמת" בשיעור "בריאה בלתי אפשרית". שאלה זו כבר נשאלה על-ידי הרמ"ק בספרו "פרדס רימונים". ראה שער כה, פרק א: ... ויש שואלין מאחר שהקדושה והטהרה והדקות הוא באצילות באין תכלית והוא מובדל מהמדות האלה תכלית ההבדל, אם כן מהיכן יצאו הקליפות והטומאות והיכן היו קודם יצירתן. ולכאורה היא שאלה עצומה וישתומם המשכיל עליה. וקבלנו בזה ממורינו תירוש נאה והוא משל אל הדגן המנוקה מכל פסולת תכלית הנקיון והטהרה, הנה עכ"פ שיאכל האדם אותו ויתעכל המזון ההוא במעיו ישאר שם פסולת הרבה ופרש. והנה הנאמר שבשעת אכילתו אכל הזהמא והפרש ההיא. לא. אלא לפי מציאת המזון קודם אכילתו היה הדבר הנאכל ההוא יותר נקי שהוא יכול להיות במציאות מובדל מכל פרש ומכל זהמא. אמנם אחר האכילה והבדלת הדבר המובחר ממנו ישאר הפרש ההוא מה שלא היה עד עתה. וכ"ה הדבר בהאצילות האמת הוא כי למעלה במקום האצילות אין דבר רע יורד מן

“בתחלה עלה במחשבה לבראתו [לברוא את העולם] במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, היינו דכתיב ‘ביום עשות ה’ אלהים ארץ ושמים’.”

מסביר הרב: “המדרש מתאר למעשה שלושה שלבים: שלב א’ “בתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם”: האקט של הבריאה הוא אקט של חסד מוחלט מצד הבורא, לכן קודם כול מתגלה מידת החסד. שלב ב’ “ראה שאינו מתקיים”: בהעדר כל זכות מצד הנברא, הבריאה אינה יכולה להתקיים בזכות עצמה. החלק הזה של המדרש מתייחס למידת הדין: קיום עצמאי, אמת של הבריאה כבריאה. זה מה שרוצה הבורא, זה הפרויקט שלו - להעמיד בריאה, היא האדם, שיכולה להתקיים בזכות עמלה. מהו הפתרון? שלב ג’: גילוי מידת הרחמים. מידת הרחמים מקנה לאדם את המְשָׁךְ - משך הזמן הדרוש לו לקניית זכות קיומו לפי מידת הדין. מידת הרחמים משמשת מין סביבה מוגנת שבה יכול האדם לקנות, דרך עמלו, את זכות הקיום שלו. “הקדים מידת הרחמים ושתפה למדת הדין” - זהו הפתרון של הבורא למימוש מחשבת הבריאה: לתת זמן לאדם כדי לקנות את זכות הקיום שלו. רק בסוף התהליך ישפוט הקב”ה אם הושגה המטרה”.⁶⁴ מלכתחילה רצה הקב”ה שהנברא יוכל להתקיים לפי מידת הדין, כלומר בזכות עצמו. זאת מחשבת הבריאה עצמה. קיום של ה”אחר” של הקב”ה בזכות עצמו. מחשבת הבריאה היא קודם כול מוסרית וערכית. כדי שהבריאה תהיה אמתית, היא צריכה לעמוד גם מול מידת הדין, ולשם כך דרוש לה זמן משום שבתחילת דרכה היא משוללת כל זכות. היא זקוקה לזמן כדי לקנות את זכות קיומה, לפי הקריטריונים של מידת הדין דווקא משום שרק כך היא הופכת לבריאה אמתית. הבריאה, המתחילה את דרכה הכי רחוק שאפשר מן הבורא, משוללת כל זכות. היא נמצאת רק בחסד הבורא, והיא יכולה וצריכה להגיע לשלב שבו היא יכולה לעמוד מולו פנים בפנים. היסטוריית הנברא היא היסטוריית קניית זכות קיומה, על-פי קריטריונים מוחלטים, כלומר על-פי הקריטריון של איחוד כל המידות, איחוד כל הערכים, כולל מידת הדין. הרע מתגלה במהלך הצמצום

השמים כי למעלה הדברים דקים תכלית הדקות אמנם בהתעבות הדברים וירידתם בסדר מדרגות הנאצלות הוכרח היות הדבר נפרד אוכל מתוך אוכל ויתהווה שם פסולת ... וכן הדברים באצילות למעלה במקומה אין דבר רע, אמנם בהמשכתה למטה יתהווה ממנו בהבדלת הטהרה והקדושה דבר טמא שהיא הפסול וסיגי זההב.
64 ראה הפסקה “תכלית תיקון העולמות” בשיעור “תיקון העולמות”.

משום ש"לברוא זה לברוא רע", משום שלברוא זה להמציא בריאה בלתי אפשרית הנמצאת ללא כל זכות בעולם. מצב זה הוא רע ואינו תואם את מחשבת הבריאה, המתייחסת לתכלית הבריאה שהיא בריאת ה"אחר" של הקב"ה, השותף שלו, המסוגל לעמוד מולו. לפני ש"עלה במחשבה לבראותו" אין צורך בגילוי מידת הדין, אין צורך בצמצום כדי לברוא את מקום העולמות, וממילא אין צורך בגילוי רע כלשהו.

אמנם הרב מדגיש שהפרדוקס נשאר שלם: מצד אחד מעשה הבריאה הוא אקט שכל כולו חסד, ומן הצד האחר קיימת דרישה שהנברא יוכל לעמוד לפני מידת הדין ולהצדיק את קיומו משום שרק כך הוא הופך להיות נברא אמתי. הרע האונטולוגי מתגלה בפרדוקס הזה. הרב רואה בפרדוקס זה מקור להגדרת מושג הדתיות:

"ייתכן שכך יש להגדיר מחדש מושג ה"דתיות": ההכרה שהצמצום הכרחי לקיומו, ועל אף הרע שהוא מביא אתו בהכרח, איני מתמרמר. הרע האונטולוגי בא לידי ביטוי, בין היתר, ביצירת אי-שוויון מובנה בבריאה, והוא המקור לתחושת המצוקה הנחווית על-ידי הצד הנחות, קרי הנברא.⁶⁵

הרב מדגיש שהגדולה של האדם היא שאף על פי ש:

"אף נברא אינו אחראי להיווצרות הרע האונטולוגי הזה, וכמובן אינו אשם בו ... האדם מוכן לקחת על עצמו משימת התיקון, כדי שהאי-שוויון האונטולוגי הזה, הרע האונטולוגי הזה יהפכו לאפיוודה חולפת בהיסטוריות העולם."

הרב מוסיף ואומר:

"העדינות של התודעה המוסרית היהודית באה לידי ביטוי בהכרה שגם אם האדם יודע שאין לו שום אחריות בהיווצרות [הרע] [האונטולוגי], הוא מוכן בכל זאת לראות את עצמו כמעין שותף להימצאות הרע האונטולוגי בעולם, כי הוא מודע לכך שבכוחו להפוך את הרע הזה לרשעות מוחלטת, ר"ל.⁶⁶

65 ראה השיעור "הביאו עלי כפרה על שמיעטתי את הירח" - "הסכנה הכרוכה בגילוי הצדיק".

66 שם, "עדינות התודעה המוסרית".

חידושו העיקרי של הרב אשכנזי בסוגיה זו הוא התרגום של הקטגוריות המטפיזיות של חכמי הקבלה לקטגוריות מוסריות, ערכיות היסטוריוסופיות, ויצירת הקבלה מדויקת בין גילוי הספירות, גילוי המידות ובין שלבי היסטוריית הנברא. מעשה בראשית מחייב כל אחד ואחת מאתנו, לאו דווקא מסיבות מטפיזיות, משום ש"מי יודע למה כל אחד מתכוון כאשר הוא מדבר על נושאים הקשורים לתורת הסוד", אלא מסיבות מוסריות, והשאלה העומדת על הפרק היא אם אנחנו רוצים להיות שותפיו של הבורא ולהיפגש אתו פנים בפנים. השאלה "מה עלינו לעשות כדי להגיע למצב הזה" הופכת להיות השאלה העיקרית, הצריכה להישאל על-ידי כל אחד ואחת.

שאלת העיתוי

שאלת עיתוי הייסורים הפוקדים את עם ישראל בשנות השואה, אף היא דורשת עיון: מדוע השואה התרחשה דווקא באותן שנים ת"ש - תש"ה? נקודת המוצא של הרב אשכנזי היא שיש להתייחס למאורעות הנוראות של השואה בקונטקסט ההיסטורי של חזרת עם ישראל לארצו, כחלק מתהליך הגאולה:⁶⁷

"החרדה מפני אימת המאורעות של סוף ימי הגלות משתקפת בבירור בתפיסה היהודית של ההיסטוריה, ובייחוד כפי שהוריה המקובלים. הנה, למשל, כיצד פתח בעל ה"חסד לאברהם" (הרב אברהם אזולאי זצ"ל) בתיאורו את קץ הגלות: "בסוף גלותנו זה, קרוב לזמן הקץ, יתחזקו צרות לישראל תכלית החיזוק ויצר להם שישנאו בחייהם ויאמרו אל ההרים כסונו ואל הגבעות יאמרו שיפלו עליהם מפני הצרות הגדולות שיסובבו מכל צד ופינה ויתרבה הצער עד אשר לא יפנו האבות אל הבנים וכל מי שימצא את עצמו לו שלל, גיבור ונוצח ייקרא. נשאלת השאלה, על מה ולמה יתרגשו צרות אלה?"⁶⁸

נציין שנקודה מוצא זו משותפת, אולי למרבה הפלא, גם לחלק מן ההוגים

67 מתוך "ויהי באחרית הימים".

68 ראה "חסד לאברהם" מעין א, נהר יז.

שהתנגדו לתנועה הציונית באופן נחרץ, ובהם הרב אהרן ראטה,⁶⁹ בעל הספר "שומר אמונים", המציע בספרו פירוש למאורעות העוברות על עם ישראל מאז החלה האמנציפציה ומלחמות העולם וגם לעיתוי אותן מאורעות. כותב הרב ראטה: "וזה היה נמשך כמה דורות, עד שתרגעש ותרעד הארץ בשנת תרע"ד,⁷⁰ ואז מוסדי הרים ירגזו, כי יסודות אבותינו הקדושים נחלשו, והנחש בריח עקלתון הגדיל לעשות ולהוציא כחו בפועל בחציפות והפקרות ועזות ומינות ואפיקורסות, עד שמימות המבול לא היה כמוהו...".⁷¹ מוסיף הרב ראטה וכותב: "והנה קודם ביאת משיח צדקנו קודם שיתנער כנסת ישראל מעפרה, יתרבו חבלי לידה צער אחר צער ... ותראה שיש לקץ הימין רגע מוגבל דייקא, וכשיגיע לזה הרגע והעת סוף ירידתן של ישראל, תיכף באותו היום ובאותו רגע ייגאלו ישראל, הגם שלא יהיה בידם שום זכות ח"ו שיזכו לגאולה ... וזה סוד אחד מכמה אלפים סודות בעניין איילה שרחמה צר ואי אפשר לה שתלד עד שבא נחש ונושכה במקום הלידה, כי אילה נקראת כנסת ישראל שרחמה צר, בשעה שמאוד צר לה נקראת רחמה צר ח"ו, ובא נחש ומנשכה, אלו צירין וחבלין דלידה אמיתית דגאולה בתראה, ואזי תיכף ומיד ייצא הוולד הקדוש ... האמור על מלך המשיח".⁷²

גם אם מסקנותיו של הרב אהרן ראטה הפוכות לגמרי ממסקנותיו של הרב אשכנזי בנוגע למשמעות הקמת המדינה, נקודת המוצא דומה: איננו כבר נמצאים בחשכת הגלות אלא בשלביה הראשוניים של גאולתנו. הרב אשכנזי רואה באיחור של העם לחזור לארצו סכנה קיומית.⁷³ דברי הרב מבוססים על דברי הגמרא במסכת כתובות, בדף קי"א ע"א, הדורשת את הביטוי 'בְּצַבָּאוֹת

69 הרב אהרן ראטה, מייסד חסידות "תולדות אהרון", אינו נצר לשושלת אדמו"רים, אולם כבר בצעירותו ניכר כבעל מעלות רוחניות וכריזמה יוצאת דופן ושאיף לחדש את דרכי החסידות התמימה בסגנון ההונגרי הקיצוני. בשנת 1921 הוא הקים את קהילת "יראי ה'" בעיר סאטמר, הונגריה. אחרי עלייתו לארץ בשנת 1928, הוא הקים בית מדרש "אוהל אלימלך" ושינה את שמו ל"שומרי אמונים" לאחר מכן. הוא נפטר בשנת תש"ז (1947).

70 רמז לשנת פרוץ מלחמת העולם הראשונה, היא שנת תרע"ד.
71 ראה "שומר אמונים השלם" (תשס"ב), עמ' ו. הדברים נכתבו בשנת תש"ב כאשר ממדי השואה לא היו עדיין ידועים לגמרי.

72 שם, עמ' קל, קלז-קלח. למאמר הנחש והאיילה, ראה: בבא בתרא טז ע"ב; זוהר, חלק ב, נב ע"א, ריט ע"ב, זוהר, חלק ג, קע ע"א. במקומות אחרים מציע האדמו"ר כי הופעת הסטרא אחרא לפני הגאולה היא ניסיון, שמטרתו לבחון ולצרף את כנסת ישראל (ראה שומר אמונים השלם, עמ' קלא).

73 להרחבת הנושא ראה את הפסקה "סכנת האיחור" בשיעורו של הרב "סיבת הגלות" (סוד מדרש התולדות, חלק ב).

או בְּאֵילֹת הַשָּׁדָה' בפסוק ממגילת שיר השירים 'הַשְּׁבַעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם בְּצַבָּאוֹת או בְּאֵילֹת הַשָּׁדָה אִם תְּעִירוּ וְאִם תְּעוֹרְרוּ אֶת הָאֵהָבָה עַד שְׁתַּחֲפֹץ'.⁷⁴

"אמר רבי אלעזר: אמר להם הקב"ה לישראל: אם אתם מקיימין את השבועה מוטב ואם לאו אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה."

בעקבות רש"י המסביר משמעות הביטוי "אני מתיר את בשרכם" כלשון הפקר, כותב הרב את הדברים האלו:⁷⁵

"כאילו רצתה הגמרא להצביע על החלטה להשעות את ברית ההשגחה! מדובר כאן בכלל של "גלות שכינה". הביטוי "כשישראל בגלות, אף השכינה עמו בגלות" שגור בפי כל מאמין. הכוונה היא, על פי רוב "כדי שתגן עליו". ואמנם, אך טבעי היה שתובטח השגחה מיוחדת של השכינה בגלות. הלא תולדות היהודים בגולה טמנו בחובן שתי סכנות – סכנת התבוללות וסכנה מפני התפרצויות שנאת זרים המתגלמות באנטישמיות. אך הנה, יש אשר שוכחים או מתעלמים ממשמעותו של "עולם בלי שכינה", עולם שבו השכינה שרויה בגלות של שכינה – ועל כן נעשה עולם זה חסר משמעות לגבי כל אוכלוסיו – "הפקר"! עם גלות השכינה הבאה בעקבות גלות עם ישראל, נכנס העולם לעידן שבו נפסקת ודאות השגחת הבורא, בפרט עקב אפיסת הנבואה ... אפס, אם כי תקופת הגלות היא תקופת אופל, היו לאסונות ממדים טבעיים: כל עוד יכולה ההשגחה לפרוש חסותה על העולם, ואפילו בממדים מצומצמים, איזון מידות האל ערב לתפקוד העולם, בבחינת "זה לעומת זה עשה האלוהים". איזון זה יושג רק הודות למאמציו של האדם, אבל אין הוא נבצר מגשת: מידות הטוב אפשר תהיינה משקל נגד למידות הרע. אך כאשר תם הזמן המוקצב לגלות, השגחה זו אינה פועלת עוד, ובאים זמנים של ההפקר."

כאשר מאחר העם לחזור לארצו, הוא חושף את עצמו לסכנה של הפסקת ההשגחה עליו, ר"ל. אולם הרב מרחיב מיד את היריעה כאשר הוא מדגיש

74 שיר השירים ב-ז

75 מתוך המאמר "ויהי באחרית הימים".

שסכנת ההפקר אינה העניין הפרטי של ישראל אלא היא נוגעת לעולם כולו, בהדגישו ש"נעשה עולם זה חסר משמעות לגבי כל אוכלוסיו". לא רק עם ישראל נמצא בסכנה אלא העולם כולו. אם הלב של האנושות בסכנה, כפי שרבי יהודה הלוי הגדיר את עם ישראל בספר "הכוזרי"⁷⁶, כל הגוף נמצא אף הוא בסכנה. תהליך הגאולה אינו העניין הפרטי של עם ישראל. הוא נועד לעולם כולו. מסכם הרב ואומר:

"חכמי ישראל ... ידעו שנטייה זו של ישראל לדבוק בגלות מביאה למצב לא טבעי, הפותח פתח להתפרצויות רשע שלא היו כמותן, ואשר תפגענה, כמובן, בעיקר בעם היהודי. בזמנים אלה, יפעלו רק מנגנוני הטבעיים של העולם, ומצבן התרבותי של האומות בימים האלה הוא שיקבע את צביונם של מאורעות סוף הגלות. מכאן ברור שאין לתלות בישראל את האשמה בהתפרצות הרע: אנשי הרשע שחוללו את השואה הם האשמים. ... עתידנו מותנה באומץ רוחם ובצלילות דעתם של מנהיגינו הרוחניים – על כל זרמיהם. עליהם להשיב לעמם את תודעת משמעותה הייחודית של ההיסטוריה היהודית. תודעה זו נעלמה, לכאורה בדורות האחרונים: אך המאורעות הייחודיים של השואה והתקומה מכריחים אותנו לעוררה. האיחור נמשך וגלות השכינה לא תמה ... אנו חייבים להתעמק בדיעת המשמעות הייחודית של תולדותינו – ולא רק לימוד בעלמא. לשם כך נחוץ שיתוף פעולה אמתי והדוק בין שני סוגי תלמידי חכמים: מחד, אלה המחזיקים בחכמת האמונה, ומאידך אלה המסוגלים לאבחן נאמנה את מהותם של המאורעות המתרחשים בזמננו – קרי, ההיסטוריונים, הסוציולוגים והפילוסופים. לא ראינו עד כה שיתוף פעולה מעין זה, אך הוא הכרחי כדי להשיב לעמנו את הכוח הדרוש לו כדי למלא את ייעודו."

אמן, כן יהיה רצון.

חיים רוטנברג

יום הזיכרון לשואה ולגבורה תשע"א

76 ראה ספר הכוזרי מאת רבי יהודה הלוי, מאמר ב, פסקה לו.