

הדרך הקשה

(בעיית הרע בעולם והדרך אל אלהים)

א. בעיית הרע

לעתים מתוארת בעיית הרע בעולם באופן הבא: העולם באופן כללי הוא טוב וצודק. מכך אנו מסיקים שא-להים הוא טוב וצודק. כיוון שכך, כאשר אנו נתקלים באיים של אי-צדק בעולם, אנו במבוכה, ובפנינו קושיה נקודתית הדורשת הסבר. התיאור הזה שגוי לחלוטין.

נקודת המוצא לבעיית הרע בעולם היא הפוכה. אנו יודעים שא-להים הוא טוב, לא מתוך הסתכלותנו על העולם. זוהי אקסיומה יסודית של קיומנו הדתי. במפגש ההיסטורי של אבותינו עם א-להים, הוא תואר קודם כול כישות מוסרית: "ה' ה' א-ל רחום וחנון, ארך אפים ורב חסד ואמת" (שמות לד, ו)¹. גם במפגש הנפשי שלנו עם א-להים, אנו חווים אותו כשיא הטוב, האמת והצדק. תיאור א-להים כטוב אינו נובע מתוך המציאות. להפך: הוא זה שמעצב את התייחסותנו למציאות, והוא גם זה שמעורר את בעיית הרע בעולם.

העובדה שהעולם אינו צודק מטרידה אותנו רק משום שאנו מניחים שתי תכונות יסוד של הקב"ה: ה' הוא שיא הטוב והצדק; ה' הוא שיא הכוח והעצמה. אם הקב"ה הוא טוב, והוא גם שולט בעולם, ממילא העולם צריך להיות טוב. אם העולם אינו כזה, מתעוררת לנו בעיה. לולא היינו מניחים מראש את טובו של הא-להים, הבעיה לא הייתה מתעוררת.

ההיסטוריון האירי האנטישמי ארנולד טוינבי אמר פעם, שהעובדה שהיהודים כל כך מתגאים בכך שהם היו המונותאיסטים הראשונים, מלמדת שגם בתחום הדתי כל מה שחשוב ליהודים זה מספרים. מהו באמת ההבדל העקרוני בין אמונה בשלושה אלים או בעשרים לבין האמונה בא-ל אחד? אחת התשובות היא שא-ל אחד מצרף בידו גם את המוסר וגם את הכוח. כשיש כמה אלים, אפשר לפצל ביניהם את הכוח. אך את המוסר אי אפשר לפצל: חצי צדק ועוד חצי צדק הם עוול גדול. גנב ונואף לא נותנים ביחד צדיק. לכן האלים של הפאגאנים היו לא מוסריים בעליל. כך אפשר לראות מסיפורי המיתולוגיה היוונית, שכבר הפילוסופים היוונים זלזלו בערכם המוסרי². אנשי הגנוזיס, כת פילוסופית-אלילית קדומה שפעלו בימי חז"ל, האמינו בשני אלים: אל טוב וחלש, ואל רע בעל עוצמה, ששולט בעולם ("דמיורגוס"). זהו בעצם מיצוי המגמה האלילית: הפיצול בין הכוח לבין הטוב. העולם הוא רע, כיוון ששולט בו אל רע. היהדות מאמינה באחדות הכוח והטוב, ולכן מצפה שהעולם יתנהל לפי המוסר.

ההכרה במבנה שתיארנו מחלישה את השפעתה של שאלת הרע בעולם על אמונתנו בא-להים. לו

1. ע"י מורה נבוכים א, נד.

2. כפי שכתב קסנופנס: "לאלים ייחסו הומרוס והסידודוס כל אשר אצל בני אנוש בושה וכלימה הוא, גניבה וזנות והונאת

איש את רעהו" (DK 21B11); מצוטט אצל ש"י שקולניקוב, תולדות הפילוסופיה היוונית - הפילוסופים הקדם-סוקראטיים,

תל אביב תשמ"א, עמ' 72. ועיי' מי' מנדלסון, ירושלים רמת גן 1977, עמ' 125.

היינו מאמינים בטובו של א-להים משום שכך אנו מסיקים מהעולם, הרי שאם היינו מגלים שהעולם אינו טוב, הייתה מתערערת אמונתנו בטובו או אף בקיומו של א-להים. אך הואיל ותפישתנו את א-להים כטוב אינה נובעת מהכרתנו את טבע העולם, אלא קודמת לה, ההכרה ברע ובאי-הצדק שיש בעולם תתקשה לערער את תפישתנו הראשונית בנוגע לא-להים.

ב. תשובות לבעיית הרע

גם אם בעיית הרע אינה מערערת את אמונתנו, עדיין היא מציקה לנו מאוד, ויש צורך להבהיר כיצד אנו מתמודדים אִתָּה. מדובר בשאלה שהיא אולי המטרידה ביותר אנשים דתיים מבחינה קיומית. למען הדיוק, בדרך כלל אנשים אינם מוטרדים מעצם העובדה שיש רע בעולם; שהרי אולי חטאינו מצדיקים רעות שתקרינה לנו. אנשים מוטרדים בדרך כלל מאי-הצדק. אם כולנו היינו סובלים, אך הצדיקים היו סובלים פחות - זה היה נראה לנו סביר. מציקה לנו העובדה שלכאורה אין שום יחס בין צדקתו של האדם לבין גמולו; בלשון חז"ל: "צדיק רוע לו, רשע וטוב לו" (ברכות ז, א).

תשובה מקובלת אחת מכניסה לחשבון את העולם הבא. לפי תשובה זו, טעותנו נובעת מכך שאנו שופטים את ההתרחשויות בעולם רק לפי מקטע אחד צר של חיינו, תוך התעלמות מהגמול בעולם הבא, אשר מאזן את התמונה. זהו כיוון החשיבה שמפתח התנא ר' יעקב:

רבי יעקב אומר: אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן שכרה בצדה, שאין תחיית המתים תלויה בה. בכיבוד אב ואם כתיב "למען יאריכון ימך ולמען ייטב לך". בשילוח הקן כתיב "למען ייטב לך והארכת ימים". הרי שאמר לו אביו - עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה, ושלח את האם, ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת; היכן טובת ימיו של זה, והיכן אריכות ימיו של זה?! אלא "למען ייטב לך" - לעולם שכולו טוב, "ולמען יאריכון ימך" - לעולם שכולו ארוך.³ (קידושין לט, ב)

זוהי תשובה חדה ונחרצת. אמנם, אנשים רבים מרגישים שאין היא מספקת אותם מן הבחינה הקיומית. הקב"ה שלח אותנו לחיות בעולם הזה, ואנו מצפים למצוא תשובה לשאלת הרע בעולם בתוך גבולות העולם הזה.⁴ עובדה היא, שהנביא ירמיהו ציפה לצדק בתוך העולם הזה, כאשר זעק לנוכח ה': "צדיק אתה ה' כי אריב אליך, אך משפטים אדבר אותך: מדוע דרך רשעים צלחה, שלו כל בגדי בָּגְדֵי?! (ירמיהו יב, א). לו התשובה בדבר העולם הבא הייתה מספקת, מן הסתם גם ירמיהו היה מכיר אותה ומסתפק בה.

תשובה בכיוון אחר הביא הרמב"ם.⁵ הרמב"ם העלה כמה טענות. ראשית, הרע בעולם פחות בהרבה ממה שמקובל לחשוב. שנית, רוב הרעות הפוגעות בנו הן בגלל מעשי בני אדם אחרים, ובעיקר בגלל מחדלינו שלנו: אין אנו מקפידים על תזונה בריאה - ולכן אנו חולים; אנו נוהגים בצורה מסוכנת - ולכן אנו נפגעים בתאונה, וכו'. שלישית, ישנן רעות אשר הן בלתי נמנעות בטבע העולם:

3. הגמי שם קובעת שר' יעקב ראה בעיניו מעשה כעין זה. משום כך הוא קובע שם: "שכר מצווה בהאי עלמא ליכא". ועיי עוד ירושלמי חגיגה פ"ב, ה"א.

4. ועיי מורה נבוכים ג, ז (מהדורת שוורץ עמ' 479-480).

5. מורה נבוכים ג, יב (מהדורת שוורץ עמ' 455).

המין הראשון של הרע הוא מה שפוגע באדם מצד טבע ההתהוות והכיליון, 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. כבר הבהרנו שהחוכמה הא-לוהית חייבה שלא תהיה התהוות אלא על ידי כיליון, ולולא כיליון זה של הפרטים, לא הייתה התהוות המין מתמידה.

הרמב"ם טוען שיש בעולם אקראיות, שאין מה לעשות כנגדה. ברגע שהקב"ה החליט לברוא עולם מחומר, הרי שבאופן הכרחי כל היצורים בעולם כפופים לחוקי הטבע, ועלולים גם להינזק בדרך מקרה. הפילוסוף לייבניץ כינה את העמדה הזו "הטוב שבעולמות האפשריים": העולם שלנו אינו מושלם, אך הוא הטוב ביותר שהקב"ה היה יכול לברוא⁶.

תפישה זו נגזרת מגישתו של הרמב"ם בנוגע להשגחה הפרטית. הרמב"ם מצמצם מאוד את ההשגחה הפרטית, יחסית להוגים אחרים. לדעתו, השגחתו הפרטית של הקב"ה על העולם נספחת לשפע השכלי שהוא משפיע על בני האדם, ועומדת ביחס ישר לחכמתם השכלית. לדוגמה, מסביר הרמב"ם, הקב"ה אינו מונע מספינתו של צדיק לטבוע, אלא שולח לו את התבונה לא להיכנס לספינה רעועה⁷. אילו היה ה' מעצב באופן ישיר כל מאורע בטבע, היה מקום לבוא אליו בטענות. אך הקב"ה אינו מכוון כל תהליך או מאורע המתרחשים בעולם, ולכן הוא אינו אשם בכך שיש בטבע בעיות. העולם מתנהל לפי חוקים טבעיים אוטומטיים, ובאופן בלתי נמנע יש פער בין חוקי הטבע לבין חוקי הצדק.

אמרנו שבעיית הרע בעולם נוצרת מצירוף שתי הנחות: הקב"ה טוב; הקב"ה חזק. תשובתו של הרמב"ם, שהרעות הן בלתי נמנעות בטבע העולם, מצמצמת כביכול את עצמתה של ההנחה השנייה. אם לקב"ה אין שליטה מתמדת בכל מה שקורה בעולם, ממילא אי אפשר לבוא אליו בטענות. זה נכון גם לגבי טיעונו של הרמב"ם שרוב הרעות נגרמות בידי בני אדם אחרים, או שאנו גורמים אותם לעצמנו. אם לא נצרף להסבר זה את תפישתו של הרמב"ם בנוגע להשגחה הפרטית, נשאל: ומה בכך? אם אדם לא בדק את הצמיגים לפני שנכנס לרכב, אפשר אמנם לומר שהוא גרם לעצמו את התאונה; אך האם על חוסר זהירות קלוש שכזה מגיע עונש מוות? אלא שלדעת הרמב"ם אין שום צורך להסביר למה הקב"ה לא התערב באופן פלאי וחרגי ומנע את התאונה: אין זו דרכו של ה'. הרמב"ם מסביר רק מדוע בטבע העולם נגרמות צרות לבני אדם, ותשובתו היא שחלקן אקראיות, אך חלקן הגדול נובע מחוסר זהירות שלנו. אין כאן שכר ועונש מדודים, אלא אוטונומיה של חוקי הטבע. אדם המתרשל או טועה, מביא על עצמו נזקים; והקב"ה, לפי השקפתו של הרמב"ם, לא יתערב במהלך הטבע כדי להצילו מהם.

הוגים כגון הרמב"ן⁸, רבנו בחיי⁹ והרמח"ל¹⁰, אשר העצימו הרבה יותר את השגחתו הפרטית של הקב"ה, לא יוכלו לקבל את תשובתו של הרמב"ם לבעיית הרע.

6. לייבניץ הכיר בחובו לרמב"ם, ושיבח אותו בדברים נלהבים.

7. מורה נבוכים ג, יז (מהדורת שוורץ עמ' 481).

8. רמב"ן ויקרא כו, יא.

9. חובת הלבבות, שער הביטחון, פרק ג.

10. מסילת ישרים פרק כא.

ג. אין תשובה, יש התמודדות

הרב סולובייצ'יק טוען שדורנו מתקשה לקבל ולעכל תשובות המנסות לפתור את בעיית הרע בעולם:

אני יודע, מצד אחד, כי המטפיסיקה הזאת של הרע עשתה נפלאות, או חוללה נסים, לעמנו, לקהילה היהודית ההיסטורית, אשר קורותיה הן מסכת מתמשכת של סבל וייסורים. הקהילה היהודית מצאה במטפיסיקה הזאת של הסבל הקלה, תקווה ותעצומות נפש. ובכל זאת, אפשר שמה שנראה כמוכח ופשוט לאבותינו, ששאבו את השראתם מאמונה איתנה ומחוויות מיסטיות נלהבות, טרנסצנדנטיות, יוכיח עצמו כעניין מסובך מאוד בכל הנוגע לאדם בן זמננו, המרוכז בעצמו, שנעקר משורשיו, והוא נע ונד במבוכי התלישות הרוחנית... אני מודה ומתוודה במלוא הכנות, שאני באופן אישי מעולם לא הצלחתי במאמצי להביא את הבשורה המטפיסית הזאת לאנשים במצוקה. (האדם ועולמו, ירושלים תשנ"ח, עמ' 262-263)

ממקור זה משתמע שהרב סולובייצ'יק תולה את חוסר יכולתנו לקבל את התשובות לבעיית הרע, בחולשתו הרוחנית של האדם המודרני. אך במקום אחר, במאמרו הקלאסי 'קול דודי דופק', משתמע שהוא שולל בצורה חריפה וישירה את כל הניסיונות להשיב על שאלת הרע בעולם, ורואה בהם פגמים מהותיים:

היהדות, עם גישתה הריאליסטית לאדם ולמעמדו בתוך המציאות, הבינה, כי הרע אינו ניתן לטשטוש ולחיפוי, וכי כל ניסיון להפחית ערכם של הניגוד והפילוג שבקיום לא יביא את האדם לא לידי מנוחת הנפש ולא לידי תפיסת הסוד האכסיסטינציאלי. הרע הוא עובדה שאין להכחישה. ישנו רע; ישנו סבל, וישנם ייסורי שאול ותופתה בעולם. מי שרוצה להטעות את עצמו על ידי היסח הדעת מן הקרע שבהוויה ועל ידי רומנטיזציה של חיי האדם, אינו אלא שוטה והוזה הזיות... משל, למה הדבר דומה? לאדם המסתכל בשטיח נהדר, מעשה חושב, שציור מרהיב עין רקום עליו - מצדו השמאלי; לפיכך אין בידינו לתפוס את מסגרת ההוויה הכל-כוללת, שרק בתוכה אפשר לגלות את תכניתה ומהותה של פעולת הקב"ה.

(דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 11)

אם כך, אם תשובות תיאורטיות מספקות אינן בנמצא, איך נוכל להתמודד עם בעיית הרע בעולם? הרב סולובייצ'יק טוען שיש לשנות את כיוון השאלה. אין לשאול: למה יש רע בעולם, אלא: מה עלינו לעשות לנוכח הרע. ועל שאלה זו הוא משיב שעלינו לנצל את הסבל שאנו עוברים כדי לזכך את אישיותנו ולשפר את מעלתנו הרוחנית:

אוי ואבוי לו לאדם אם הייסורים לא הביאוהו לידי משבר רוחני, ונשמתו נשאה קפואה ונעדרת סליחה! אוי ואבוי לו לסובל אם אין נפשו מתחממת בלהט הייסורים, ואם אין החבלים מעלים את נר ה' בו! כשמכאובים תועים בחללה של תבל ככוחות אטומים ללא תועלת, קטרוג גדול בוקע ועולה לעומת האדם המפסיד את סבלו. (שם, עמ' 15)

כעת בכוונתי לנסות לפתח אחת מהדרכים שבהן, לפי דעתי, יכול וצריך האדם לנצל את הסבל העובר עליו כדי לזכך ולשפר את נפשו. כנקודת מוצא ברצוני להביא ציטוט מדבריו של הפילוסוף הצרפתי עמנואל לוינס, שהיה יהודי אורתודוקסי, בספרו **חירות קשה**¹¹:

11. מובא אצל צ' קולין, יוסל רקובר מדבר אל א-להים, ישראל תשי"ס, עמ' 68-69.

מה משמעותו של סבל החפים? כלום אין הוא מעיד על עולם נטול א-להים, יקום שבו האדם הוא קנה המידה היחיד של טוב ורע? התגובה הפשוטה ביותר, הנפוצה ביותר, תהיה בחירה באתאיזם. זאת גם תהיה התגובה ההגיונית ביותר של כל אלה שעד לרגע זה תפסו את הא-להים כמין אלוהות של גן-ילדים, המחלקת פרסים, מטילה עונשים או סולחת על משגים, וברוב טובה, מתייחסת אל בני האדם כאל ילדים נצחיים. אבל אני חייב לשאול את האנשים האלה: באיזה מין דמיון צר-אופקים, באיזה מין קוסם מוזר אכלסתם את השמים שלכם, אתם, המכריזים היום שהשמים האלה בעצם - ריקים? ומדוע אתם ממשיכים לחפש, תחת השמים הריקים האלה, עולם שהוא הגיוני וטוב?

טענתו הבסיסית של לוינס בשורות אלו הולמת את גישתו של הרב סולובייצ'יק. אך כרגע ברצוני להתמקד במילים האחרונות שציטטתי: "מדוע אתם ממשיכים לחפש, תחת השמים הריקים האלה, עולם שהוא הגיוני וטוב?". זהו בעיניי אחד המפתחות להתמודדות עם בעיית הרע, אי-הצדק והסבל בעולם.

ד. א-להים ומשמעות הסבל

למה כוונתי? נעזוב לרגע את הנושא שבו אנו עוסקים, ונעבור לדון בנושא אחר: איך חווים את א-להים. בדורנו, המדגיש את ההיבט הקיומי של החיים הדתיים, אין אנו מעוניינים עוד בהוכחות מופשטות לקיום הא-ל, אלא אנו מתמקדים בחווייתנו הבלתי אמצעית¹². תחושתנו את נוכחות הא-להים היא אחת מהפסגות של עולמנו הדתי, וכל אדם מאמין שואף ליטול בה חלק. אך, למרבית הצער, לא תמיד אנו מרגישים חוויה זו במלוא עצמתה. לא תמיד אנו חשים בוודאות מוחלטת את נוכחות הא-להים.

לדעתי, בזמנים כאלה, זמנים של ספק ומשבר, מוטב לכוון את המבט לנקודה ההפוכה: האם אנו מסוגלים לדמיין עולם נטול א-להים? נסו לחשוב על כל ההשלכות של עולם בלי א-להים: עולם שאין בו שום משמעות, שום פשר, שום צדק, מעבר לנראה לעין. זהו עולם עירום וחשוף, מחריד ומוזעזע. איננו מסוגלים להאמין שכך הוא באמת העולם; ועל כן חייב להיות שא-להים נוכח, והוא מעניק משמעות לעולם הנדמה נטול פשר. כך טוען לוינס כנגד המתירמרים בכפירתם: מדוע אתם ממשיכים לחפש משמעות, תחת שמים ריקים? מדוע אתם מסרבים להפנים את המשמעות האמיתית של כפירתכם?

דרך הגישה הזו אל הא-להים נבנית באופן הבא: אני מוצא בנשמתי הנחת יסוד עזה, עמוקה, שלעולם יש פשר ומשמעות. אני בטוח באמיתותה של האמונה הזו. כדי שהאמונה הזו תהיה אמיתית, הכרחי הוא שא-להים יהיה קיים¹³. על הרובד הזה נבנה עולם האמונה, שבשיאו מביא אותנו לתחושה הישירה של נוכחות הא-להים, אשר מסירה את כל הספקות והלבטים. זוהי הפסגה; אך נקודת המוצא יכולה להיות על דרך השלילה: אי אפשר לקיים את תחושתנו הבסיסית בנוגע למשמעות החיים, אם א-להים אינו קיים.

12. עיין הרי"ד סולובייצ'יק, איש ההלכה - גלוי ונסתר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 127-132.

13. סוג הטיעון הזה נתכנה בידי קאנט "טרנסצנדנטלי". לביאור המושג, ראה: ש"ה ברגמן, הפילוסופיה של עמנואל קאנט,

ירושלים תשמ"א, עמ' 18-20.

מכאן עולה מסקנה שנראית פרדוקסלית במבט ראשון. תחושת קיומו של א-להים דווקא מתחדדת במצבים שבהם נראה לכאורה ניגוד חריף בין אמונתנו במשמעות העולם לבין מאורעות החיים. כאשר מתרגשים עלינו מאורעות קשים ונטולי פשר, דווקא אז מתעורר הצורך הדוחק לעגן את חיינו בא-להים: איך אנחנו יכולים להאמין שיש בעולם הזה משמעות כלשהי? מדוע נוסף להאמין שהעולם הוא טוב, עקבי, שיטתי, בעל פשר, לנוכח כל הרע שאנו רואים וחווים? דווקא ברגעים כאלו אנו נזקקים יותר מכול לוודאות שמעניק לנו קיומו של א-להים¹⁴. ואכן, פעמים רבות אנשים הסובלים מיד הגורל הקשה, דווקא מתקרבים משום כך אל א-להיהם; שהרי הם מבינים שבלעדיו לא יוכלו למצוא כל פשר לחייהם. פרופ' אברהם יהושע השל הזכיר בהקשר דומה את המדרש הממשיל את אברהם הפוגש בבוראו, לאדם שראה "בירה אחת דולקת" ותהה: "תאמר שבירה זו בלא מנהיג?", עד שנגלה עליו "בעל הבירה", הלא הוא הקב"ה¹⁵. השל הסביר: האדם רואה את העולם "דולק", בוער; הוא רואה את אומללותם של החיים. ודווקא אז הוא מחפש נואשות אחרי א-להים: "האם ייתכן שאין מי שאכפת לו?"¹⁶. כפי שכתב הרב סולובייצ'יק, דווקא בזמנים של מצוקה וסבל, האדם מתקרב אל א-לוהיו. לעתים אנחנו מתקרבים אל הקב"ה דווקא בדרך הקשה.



14. רעיונות דומים אומר מו"ר הרב יהודה עמיטל שליט"א, בתארו את חוויותיו מהשואה: "לבי לבי על אותם יהודים שאין להם אמונה, שחייבים להמשיך להתקיים בעולם, והם אומרים: 'אני מאמין באדם', וזה מה שנותן להם את הכוח. הרי ראינו לאן אדם מסוגל להידרדר; אשרינו, מה טוב חלקנו, שאנו מאמינים בקדוש ברוך הוא, אשר ילא מחשבתי מחשבותיכם, על כל התמיהות שיש לנו. אבל לאמור 'אני מאמין באדם', וכך להתקיים!! לבי לבי עליהם" (הרב י' עמיטל, 'יום הקדיש הכללי, בתוך: מי מיה, עולם בנוי וחרב ובנוי, אלון שבות תשס"ב, עמ' 117); "בשעתו הייתה לי שיחה עם אבא קובנר ע"ה. אמרתי לו: 'איני יודע ניסיונו של מי גדול יותר, שלי או שלך. אתה דגלת באמונה באדם. אחרי השואה אתה עוד יכול להאמין באדם!! אני מאמין בקב"ה. איני יכול להבינו. אבל אדם אמורים להבין. במה אתה מאמין עכשיו?' (הנ"ל, 'אף על פי שמיצר ומימר לי, שם, עמ' 124).

15. בראשית רבה לט, א.

16. אי"ה של, א-להים מבקש את האדם, ירושלים תשס"ג, עמ' 290.