

ד"ר דב רפל

אל מול פני המאורע*

א.

הבעה ריגשית שיקול-דעת תבוני

בהערכת מאורעות מלחמת יום-ההדק, אנו חייבים לבחון את המאורעות שתי בחינות שהן ארבע. אנו חייבים לתת ביטוי לרגשותינו — לשמחה, שגם הפעם לא יכלו לנו אויבינו, ולצער, על הקרבן אשר הקרבנו למולך המלחמה, כדי לסכל עצת אויבינו. לצד ההבעה הריגשית, עלינו לשקול את הדברים גם שיקול-דעת תבוני, בהתאם ליסודות אמונתנו היהודית. כן חייבים אנו לבקש את משמעם של המאורעות, הן במישור האישי והן בציבורי. יתכן, שההערכות תסתורנה זו את זו; בכל זאת, אין אנו רשאים לפסול אחת ולקבל אחרת. כל אחת היא לגיטימית ומוצדקת.

*

גתרכו בפרטים אחדים, המזדקרים מתוך שפעי שפעים של מאורעות. ראשית — קרבנות המלחמה. יש עוד מחלוקת וחוסר ודאות בנוגע למספר המדויק של ההרוגים. אולם דבר אחד ברור — מספר ההרוגים הוא פחות ממחצית הרוגי מלחמת העצמאות. ומכיון שהישוב היהודי היה אז חלק חמישי מן הישוב כיום, יחס ההרוגים אל כלל הישוב הוא במלחמה זאת רק כעשרה אחוזים ממה שהיה במלחמת העצמאות.

ובכל זאת — ואני אומר זאת בזהירות — קיימת הרגשה, שהצער על מותם של הרוגינו עכשיו הוא מקיף יותר ועמוק יותר מאשר אז. אינני רוצה להתווכח על מדידת רגשות, אבל אצביע על ההבדל בין הצד האישי והאופי

* על-פי דברים שנאמרו בקב' יבנה, בעקבות מלחמת יום הכיפורים, במוצאי-שבת קרשת לדי"ך תשל"ד.

אל מול פני המאורע

הציבורי. ניתן לומר, שעוצמת הצער והאבל במלחמה הזאת, היא סימן לבריאותו החברתית של הישוב בארץ.

אסביר זאת בדוגמה פשוטה, הקרובה אלי: בין הרוגי כפר-עציון היו לפחות שניים, שני חניכי מפולין, שאיש לא ישב עליהם "שבעה". המשפחה נשארה בפולין וזהו... הישוב היה מורכב אז, בחלקו הגדול, מפליטי-חרב בדרגות שונות של התארגנות — משפחות קטנות, אנשים בודדים. על-כן, העדרם של רבים מהנופלים לא הורגש. הם מתו כחיילים, ולא נקרעו במותם ממירקם חברתי.

ועוד דוגמה, המראה על ההבדל בין שיקולי הפרט לבין שיקולו של ציבור. אף-על-פי שההבדל אולי קצת קשה, יש לומר שבין הגישה הריגשית של הפרט לבין הגישה הסוציולוגית, יש לפעמים ניגוד גמור. בחור רווק שנפל, גורם צער למשפחתו. אבל אם נפל נשוי, אב לילדים קטנים, מובן שהאסון הוא גדול פי כמה, כי נשארים יתומים ואלמנה.

אבל אם נבחן את הענין מבחינה דמוגרפית, המסקנה היא הפוכה. אחד הדברים שהחברה מצפה מכל אדם הוא, שיקים דור חדש ועל-ידי כך יצטיח את הדור, את העם. אדם שמת ללא זרע, פירושו של דבר הוא, שאתו נעלמו כל צאצאיו. אין צורך להתאריך בדבר הזה: אם רוצים להשמיד ציבור, צריך רק להשמיד את מי שהגיע לגיל פיריון. אבל אם קיימת אפשרות להקים זרע, הרי לפחות מבחינה דמוגרפית משהו ניצל. כאן יש ניגוד גמור. הסוציולוג יגיד: לפחות טוב שנשארו יתומים, אשר יגדלו ויהיו דור שני. אדם בעל רגש יגיד להפך: טוב שמת רווק.

כל זה בא כדי להדגיש, שיש ניגוד — הרבה פעמים ניגוד משווע — בין היחס האישי, הרגשי, בעת התרחשות המאורע, לבין היחס התבוני-הציבורי אל אותו מאורע. ישנן הערכות שונות, ואסור להתפס לגמרי לאחת מהן, אלא יש לראות את הדברים משני הצדדים.

ועוד לאותו ענין: לפי רשימה סטטיסטית, נהרגו בישראל בשנת 1971, 623 איש בתאונות דרכים. כלומר, כמעט רבע ממספר הקרבנות במלחמה. יש לומר, שמספר ההרוגים בתאונות הוא פונקציה — אם כי לא ישירה — של מספר כלי הרכב הנמצאים על הכבישים. אפשר להוכיח, כי עם ריבוי כלי הרכב, יעלה מספר ההרוגים. האם אי-אפשר למנוע את הדבר? האם אי-אפשר להוריד מן הכבישים את כלי הרכב הלקויים ואת הנהגים הגרועים ולהקטין על-ידי זה את הקטל בדרכים? הדבר לא נעשה והציבור אינו מתרגש.

מתי, איפוא, ההתרגשות הנוראה ממספר הרוגי המלחמה? אם אפשר

דב רפל

לשאול לטעם המוות, יש הרבה פחות טעם בהרג בתאונת דרכים, מאשר במוותו של חייל המגן על המדינה. ואם נשאל על ההכרח שבמוות, אפשר לומר, שאם היה ניתן למנוע נפילת חלק מן החיילים שנפלו, ודאי שאפשר היה לחסוך חלק מקורבנות תאונות הדרכים.

אם לא יקרה משהו שאי אפשר לחוות מראש, נביא לקבורות, בגלל תאונות דרכים, תוך 5—7 השנים הבאות, פי שניים ממספר קורבנות המלחמה. הציבור שומע, הציבור יודע ואינו מתרגש. התגובה הראציונאלית שונה מן התגובה האמוציונאלית. התגובה התבונית אומרת: אם לצעוק, אם להודעזע, צריך לצעוק על קרבנות של תאונות דרכים. אלה הם קרבנות שוא! אלה הם קרבנות שבנו תלוי אם לא נוכל להקטין את מספרם. והנה אנחנו חיים עם הקרבנות האלה ואיננו מתרגשים. נזכור, איפוא, שהאדם הוא יצור לא ראציונאלי ביותר. התגובות אינן שקולות מתחילה ועד סוף. ינסה, לפחות, להגביר בעצמו את היסוד שהוא חלש בו.

ב.

קידוש השם, צידוק הדין ואיוולת

א.

מי שמעמיד עצמו ללא צורך חיוני במקום של סכנה וודאית, הריהו מתחייב בנפשו. צידקת הצדיק אינה חריס בפני חוקי הטבע, וצדיק גמור הקופץ מראש מגדל, גורלו כגורל הרשע העושה אותו מעשה. ומכיון שהאדם הוא בעל רצון חפשי ואחראי למעשיו, אין מקום לשאול, אם הגיע לו מה שקרה לו. אין כאן לא שכר ולא עונש ולא צדק ולא רשע, כי אם איוולת. אותה איוולת שעליה אמר החכם: "איוולת אדם תסלף דרכו, ועל ה' יועף לבו" (קהלת י"ט, ג').

מכיון שכל מעגל המעשים הוא מעגל אנושי טבעי — מעשה מתוך רצון חפשי מצד אחד, ותוצאה טבעית הניתנת לחיוני מראש מהצד האחר, אין כאן "דין" וממילא אין "צידוק הדין".*

* בעיות חירום, נדרשים רבים להעמיד עצמם במקום סכנה וודאית. צורך השעה הוא ומי שאינו מסתכן הריהו בגדר "ארור עושה מלאכת ה' רמיה". אולם כשם שהזבה להסתכן לצורך, כן אטור להסתכן שלא לצורך. החיים אינם רכוש הפרטי של האדם, כי אם פקדון שנמסר לו מאת ה', ועליו לשאת באחריות הפקדון, ולא להפקירו.

אל מול פני המאורע

ב.

כדי שתהיה משמעות לצידוק הדין, יש להניח שהאדם הסובל, אינו סובל בגלל זילזול בכללי הבטיחות.

אמנם הבהרת המובן של כללי הבטיחות אינה דבר פשוט. אפשר לומר, שאדם היושב בצילו של קיר נטוי מתחייב בנפשו, אולם לפעמים נשמטת אבן מקיר אבני גזית מוצקות. וכי על אדם לבדוק את טיב האבנים שבכל הקירות שהוא עובר לצידם? בוודאי יש מקרים קיצוניים, לצד זה ולצד זה, שאיש לא יחלוק עליהם, וישנם מקרי-ביניים, שעליהם אפשר להתווכח, אם הם מחייבים זהירות.

מכיוון שוויכוח זה אינו לעיקרה של הבעיה, אפשר לפסוח עליו לרגע, ולהדרש לנקודה מרכזית יותר, והיא — "צידוק הדין". צידוק הדין אינו דבר פשוט, כי המסקנה הפשוטה ביותר, המתחייבת מן הצידוק, היא, ההרשעה, הרשעת האדם. אם ה' צדיק בהביאו פורענות, הרי שהאדם היה ראוי לה, כלומר — חטא. לא קל להגיד דברים אלה אחרי מיטתו של אדם צדיק, שמת מיתה משונה. שהרי פירוש הדבר, שהצדיק חטא ולא חזר בתשובה.

והרי זו היתה דעתם של רעי איוב, אשר הצדיקו את הדין ומסבלותיו הסיקו על רשעו: "הלא רעתך רבה, ואין קץ לעונותיך!" (איוב כ"ב, ה'). אבל ה' לא הסכים עמם, אלא דווקא עם איוב, שהטיח דברים כלפי מעלה וטען שסבלו אינו מוצדק.

ג.

אם צידוק הדין אחרי מיטתו של אדם הוא הרשעה, צידוק הדין על סבלות עצמו הוא התחייבות. הרי אין אדם רוצה לסבול, ואם הסבל הוא תוצאת החטא, אפשרי להשתחרר מהסבל רק אם משתחררים מהחטא; כלומר, חוזרים בתשובה על כל שלבית — תחזעת החטא (וידוי), חרטה (צידוק הדין), התתייבות (קבלה לעתיד) ושינוי מעשה.

קידוש-השם אינו מושג מוסרי, כצידוק הדין, כי אם מושג דתי טהור, והוא עומד בניגוד מסוים לצידוק הדין. כי צידוק הדין פירושו, שאם התנהגותו של הסובל או של המת תישקל שיקול מוסרי, הוא יצא חייב וראוי לסבלו. לעומת זאת, קידוש-השם אינו תוצאה של עבירות. אדרבה, קידוש-השם הוא מצוה, ולא פעם נתעוררה השאלה בין מקדשי השם בימי-הביניים, אם חייבים לברך על קידוש-השם את ברכת המצוות — "אשר קדשנו במצו"

דב רפל

וותיו וציוונו על קידוש-השם". כן נחשבה מיתה על קידוש-השם למיתתם של קדושים, דוגמת ר' עקיבא ושאר הרוגי מלכות. כדי שמעשה ייקרא "קידוש-השם", חייבים להתקיים מספר תנאים הלכיים מוגדרים. התנאי החשוב לגבינו הוא, שהיהודי, המסרב לעשות מעשה שהוא נדרש לעשותו, מנמק את סירובו בכך שהוא יהודי, ושהמעשה הנדרש ממנו הוא עבירה על המצוות או על מנהגים המקובלים ביהדות. במובן מצומצם זה, אין קידוש-השם במיתתם של יהודים בתקופת השואה, כי הם לא נדרשו לעשות מעשה שבו יוכלו לפדות עצמם. גם מיתתם של אזרחי ישראל למען מדינת-ישראל אינה בגדר קידוש-השם, כי אין האויב מתקיף את דת-ישראל ואין האזרח נלחם בשמה ולמענה.

ד.

נוסף למובן המצומצם, יש לקידוש-השם גם מובן רחב, ואפילו מובנים אחרים, שאמנם אין להם ניסוח ותיאור הלכתי כה מדויק כמו המובן המצומצם, אולם הגמרא דגה בהם במסגרת קידוש-השם. סוג אחד של קידוש-השם במובן הרחב הוא, מסירת-נפש למען כל ישראל, כפי שמודגם בסיפור הרוגי לוד. שפעם אחת נמצאה בת המלך הרוגה, וגורה המלכות להרוג את היהודים. באו שני אחים ואמרו: "אנו הרגנוה", והומתו וכל שאר ישראל ניצלו על-ידיהם. ועל אלה אומרת הגמרא, שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם, להשתוות למעלתם. הרי שגם בכל מקרה של מסירת-נפש מרצון למען כלל-ישראל, חל המושג של קידוש-השם. ומכיון שכה, אין להחיל על המקרים האלה את מושג צידוק הדין. אין גם לשאול, מדוע גזור דווקא על פלוני לקדש את השם. כלל בדינו, שאין הקב"ה גזור על האדם להיות צדיק או רשע, ואילו היה גזור על קידוש-השם, הרי היה גוזר על האדם להיות צדיק שאין למעלה הימנו, וזה נוגד את חופש הבחירה.

ה.

אבל הרי מצאנו בכל הדורות, שבשעה שבאה פורענות על ישראל, ורבים היו מקדשים את השם, היו מורי הדור תובעים את העם לתשובה. מכאן שאין לראות במיתה על קידוש-השם רק זכות שאין למעלה הימנה, אלא גם פורענות של עונש, ולכן יש מקום לצידוק הדין ולתשובה; וזה סותר את הנאמר למעלה. אפשר להשיב בפשטות, שכדי שסבל או מיתה יחשבו לקידוש ה', צריכים

אל מול פני המאוהע

להיות בהם שני מרכיבים: הרצון והכוונה. הרצון — היינו שעומדת לפני האדם ברירה, ובו תלוי הדבר, אם יסבול וימות או לא. והכוונה היא — הנכונות לסבול למען היהדות (ואיני יודע, אם הכוונה צריכה להיות לשם-שמים או לשם הציבור. ישנן שתי גוססאות בדבר, הרוגי לוד. אחת, בתענית י"ח, מדגישה את הכוונה לשם שמים; האחרת, ברש"י לבבא-בבא, י"ח, מדגישה את הכוונה למען כלל ישראל).

אולם נראה לי שהתשובה פשוטה מדי, הן מצד ההיסטוריה והן מצד ההבדל במשמעות המושגים של איולת, צידוק-הדין וקידוש-השם, ביחסם ליחיד וביחסם לרבים.

ד.

הרמב"ם מלמדנו על פי המקרא, שלפעמים שולל ה' מן האדם את חופש הבחירה, כדי שיתמיד בחטא, לא יחזור בתשובה וייענש: כדוגמא מביא הרמב"ם את הכבדת לב פרעה, כדי שיתקיים בו "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי". אין הרמב"ם אומר, אם דבר זה קורה תכופות, אבל מתוך עיון קל במקרא אנו למדים, שהוא אכן קורה תכופות, ולא עוד, אלא שלפעמים אין ה' שולל את הבחירה, ולכן האדם ממשיך בחטאו, אלא שולל ממנו את התבונה והוא נכשל באיולתו:

"עמו עוז ותושיה,

לו שוגג ומשגה.

מוליד יועצים שולל,

ושופטים יהולל...

מסיר לב ראשי עם הארץ,

ויתעם בתהו לא דרך"

(איוב י"ב; ט"ז, י"ז, כ"ד)

שלילת התבונה היא הפורענות, כי היא מביאה בהכרח למעשי איולת של המנהיגות, המתנקמים באזרחים. נמצא, שהאזרח הפרטי הנבון, אשר ציית להוראת מושליו האוויליים ונפגע, צריך לחשוב על שש הסיבות למצבו:

א. הוא התנהג באויולת, ונפגע בשל אוילתו ולא בשל חטאו, ועל-כן אין מקום לצידוק הדין.

דב קפל

ב. הוא התנהג באווילות, מפני שחטא וניטל ממנו השיפוט, ולכן עליו לחזור בתשובה.

ג. הוא התנהג בתבונה, אולם מכיון שנדרש לעמוד במקום סכנה, אין קשה בין צדקתו לבין גורלו. גורלו נקבע על-ידי ההנהגה המדינית.

ד. ההנהגה המדינית נהגה בתבונה, וייתכן שיש במעשהו משום קידוש-השם.

ה. ההנהגה המדינית נהגה באיוולתה הטבעית, והסכנה והפגיעה הן תוצאה טבעית של הנהגה אווילית. אין כאן מקום לצידוק הדין, כי אם להחלפת ההנהגה המדינית.

ו. ההנהגה המדינית נהגה באיוולת, אשר נגזרה עליה בשל חטאיה היא ("אנכי חטאתי ואנכי העויתי, ואלה הצאן מה עשו"), או בשל חטאי הציבור ("נחנו פשענו ומרינו, אתה לא סלחת"). לכן יש צורך בצידוק הדין ובתשובה. איני יודע כיצד אפשר להכריע בלי התגלות נבואית, איזו משש האפשרויות היא הנכונה. על-כן, אנשים דתיים יקבלו גם את אפשרות ב' וגם את ו', וינהגו בהתאם לכך. הכופרים יקבלו רק את א', ג', ה' ואת הרישא של ד'.

ז.

מהו, איפוא, פירוש הדברים שבפיוט: "מי יהיה ומי ימות, מי בקיצו ומי לא בקיצו"? נדמה שיש לפחות שני פירושים למאמר זה. הראשון הוא, שמחבר הפיוט סבור, שבראש השנה נקבע לא רק דינם של בני-אדם, אלא גם עתידם. "מי ימות" הן בחטאו והן שלא בחטאו, כי אם באיוולתו, וכן כל השאר. והשני — שהכוונה באמת לדין, והפייטן סבור שבני אדם אשר לא חטאו חטאי-מות, נידונים לחיים. אולם אין בטחון שאכן הם יחיו. הם רק לא ימותו בחטאם, אולם אין מניעה שימותו באיוולתם, או בגלל איוולתם של אחרים.

ח.

מתוך הנ"ל יוצא, שמי שרואה ברעות הפרטיות או הציבוריות דבר של מקרה — כלומר, תוצאה טבעית של איוולת — אי-אפשר להוכיח שהוא טועה, כל עוד אין התגלות על-ידי נביא נאמן מוציאה אותנו מידי ספק. האדם הדתי והאדם שאינו דתי, יכולים לתת פירושים מנוגדים למאורעות ולמהלך ההיסטוריה, ואין האחד יכול להוכיח הוכחה ודאית, לא את צידקת דעתו ולא את טעות זולתו.

אל מול פני המאורע

אולם חז"ל היקנו לנו עקרון בעל חשיבות רבה, לא רק מבחינה חינוכית ומוסרית, כי אם גם בהערכתו העצמית של האדם. זהו העקרון של "כשיסורים באים על אדם, יפשפש במעשיו". היסורים אינם התגלות, ואין בהם, כשלעצמם, כל סימן המעיד על מקורם, אם באו בגלל איוולת או בגלל חטא. כיון שכך, חייב אדם לומר, שמא יש כאן פורענות, כלומר, שמא חטאתי או חטאנו, והצרה היא פורענות. הדרך היחידה שבה צריך לבקש תשובה לספק, היא פישוש במעשים, כלומר — הודאה באפשרות של חטא ושל אשמה במצב.

כבר ההודאה שסיבת המצב הרע היא בנו, היא מעשה רב, כי בזה מודה האדם בפגמיו ועולה על הדרך לתשובה ולתיקון המעשים. הרי שצידוק הדין אינו מתחייב מהמאורעות, כי אם מן היחס של האדם אל עצמו. מי שאינו מסוגל לומר "חטאתי", מפני שגאוותו האנתרופולוגית אינה מניחה לו לעשות זאת, יתלה תמיד את הקולר ברוע מזלו או ברשעת אויביו. אבל המאמינים באפשרות החטא, יחזרו בתשובה גם אם צרותיהם הן מקריות. תועלת אחת תצמח להם בלי ספק — הם ייצאו מן הצרה טובים יותר משהיו בשעה שבאה עליהם.

ט.

המגמה החינוכית שמאחורי המחשבה של צידוק הדין, ניכרת גם מהת-מקדוטה ברעיון התשובה והתעלמותה מתפיסה אחרת, המצדיקה גם היא את הסבל הבא מידי ה', המבוטאת בספר איוב.

כל המצדיק את הדין, מצדיק את הדין, אבל אפשר להצדיק את הדין בלי להצדיק את הדין, דהיינו, בלי לחייב את האדם לחזור בתשובה. לשם כך חייבים אנו, ראשית כל, להניח את המונחים "דין" ו"דיין", הלקוחים מתחום המשפט שבין אדם לחברו, שבו הצדק חייב לנצח את הרשע, ולהציג במקומם את המונחים "מלך" ו"דבר מלך". ההבדל בין מלך לבין דיין הוא ברור מאד. הדין דואג לצדק שבין אדם לחברו, המלך — למדינה כשלימות אחת. המלך הנבון והצדיק, לא יחסס לגרום מיתה לאזרחים רבים חפים מפשע, כדי להבטיח את שלומם ואת טובתם של אזרחים רבים פי כמה.

בשעה שרעי איוב הצדיק עליו את הדין ותבעו ממנו לחזור בתשובה, הצהיר איוב בכל תקופת ייסוריו שהוא חף מפשע וסרב לחזור בתשובה. קוראי הספר יודעים, שאיוב צדק וכי סבלו נגרם על-ידי מאבק קוסמי. הוא, כמו חיילי המלך, עזר לה' לנצח את בעל דינו. סבלו היה נתון, ולכן

רב הפל

גם מצדק. אולם גם קוראי הספר לא ידעו, עד למענה ה' מן הסערה, שעניינו של איוב אינו יחידאי. כי ה' הוא מלכו של הקוסמוס ולא של האדם בלבד, וטובת העולם תובעת, לפעמים, סבלו של האדם, אחד או רבים, או המין האנושי כולו.

אולם האדם המבין שצריך לפעמים לגזור אבר כדי להציל את חיי החולה, מתקומם נגד שיטה זאת של הצדקת הסבל. ראשית, כאמור, מטעמים חינוכיים, אם זוהי סיבת הסבל של האדם, אין הסבל מחייב תשובה.

אולם, נדמה לי, שיש כאן עוד שני שיקולים, שבגללם התפיסה של איוב אינה מתקבלת כשיטה, ואם כי שניהם נראים מנוגדים — תוצאתם זהה. האחד הוא, מתוך גאוותו של האדם באשר הוא אדם, והשני — מתוך ענוותנותו. איוב סובל לא למרות צדקתו, אלא בגללה. המסקנה המתחייבת היא, איפוא, שהסבל הנופל בגורלו של הצדיק, הוא סימן לגדולתו. אם כי אפשר לומר כך, ספק אם ימצא בעל גאוה, אשר יצדיק את האסון אשר בא עליו באומרו: "כמה גדול אני". אין הענווה מרשה לאדם להתודות עם איוב ולדחות את צידוק הדין.

אולם גם מידת הגאוה המצויה בכל אדם באשר הוא אדם, אינה מרשה לו לאחוז בתשובה אשר תשחרר אותו מצידוק הדין. האדם יכול להבין שאינו אלא חלק זעירורי בעולם האין-סופי של ה', אולם הוא אינו מוכן לוותר על מעמדו כנזר הבריאה וכשליט בטבע, המכריז: "תמשילהו במעשי ידך, כל שנה תחת רגליו" (תהילים ח', ז').

ומכאן — לצידוק הדין, וממנו — לתשובה.