

השגחה – השקפת הרמב"ם

אחד הנושאים המרכזיים של חלק שלישי במורה הנבוכים הוא נושא ההשגחה. הרמב"ם עוסק בנושא ההשגחה באופן ישיר בפרקים טז-כד, אולם החל מפרק ח עוסק הרמב"ם בנושאי רקע השייכים גם הם לענין ההשגחה.¹ במאמר זה אשתדל להציג את שיטתו של הרמב"ם בענין ההשגחה, כפי שעולה מקריאה מדוקדקת של דבריו. דברים שאומר אם נכונים הם, לא משלי הם אלא ממה שלמדתי מרבותי, ובעיקר ממו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א. אולם אם ימצא הקורא טעות בדברי, אין לו לתלות הדבר אלא בקוצר השגתי.

מקור הרע בעולם – החומר

כרקע לכל הדיון אודות נושא ההשגחה, פותח הרמב"ם בעיון בבעיית הרע בעולם. לפני כניסתו לדיון על הרעות בעולם, מציב הרמב"ם הבחנה יסודית בראש פרק ח:²

בכל הגופים המתהווים וכלים הכליון יפגע רק מצד החומר שלהם, ולא מבחינה אחרת. מצד הצורה ומבחינת עצם הצורה לא יפגע בהם כליון. הם נשארים קיימים. הלא תבין שצורות המינים כולן קיימות תמיד. הכליון פוגע בצורה רק במקרה, כלומר, בשל היותה קשורה בחומר. אך טבעו של החומר ואמיתתו היא שהוא לעולם לא פוסק מלהיות קשור בהעדר. לכן אין שום צורה מתמדת בו. אלא הוא פושט צורה ולובש אחרת תמיד.

כל דבר שלילי בעולם החל בפגם קלוש וכלה בכליון מוחלט, בין אם אירע לגרגר חול, ובין שאירע לעם שלם; אינו יכול להיות קשור אלא לחומר ולא לצורה. אין לנו צורך להעמיק ביסוד זה כאן, אולם ההשלכה של הגדרה זו על האדם חשובה לענין שלנו:

התברר אפוא שכל השחתה, כליון או חיסרון הם בגלל החומר דווקא. הבהרה לזאת שבאדם, למשל, ניוול צורתו ויציאת איבריו ממצבם הטבעי, וכן חולשת מעשיו כולם או ביטולם או בלבולם – בין אם זה טבוע בו מלידה או בא עליו לפתע – נובעים מן

1. ליתר דיוק הרמב"ם עוסק כאן בדיעה ובהשגחה.

2. כל הציטוטים ממהדורת שוורץ. אופן ההפניה לפסוקים שונה לסימון באותיות.

החומר הקלוקל שלו, ולא מצורתו. כן כל בעל-חיים ימות או יחלה בגלל חומרו, לא בגלל צורתו.

כל העבירות של אדם וחטאיו הם עקב החומר שלו, ולא עקב צורתו. ואילו כל מעלותיו נובעות מצורתו. דוגמה לזאת, שהשגתו של אדם את בוראו, תפישתו כל מושכל, שליטתו בתאוותו ובכעסו, ומחשבתו מה ראוי לעשות וממה ראוי להימנע, כל אלה נובעים מצורתו. ואילו אכילתו, שתייתו ומשגלו, ולהיטותו אחר אלה, וכן כעסו וכל מידה רעה הנמצאת בו, כולם נובעים מן החומר שלו.

כל פגם שיארע לו לאדם, בין מלידה ובין שקרה אחר כך, נובע מהחומר. מצד הצורה - שכלו של האדם, לא יארע לאדם כל רע. מובן שהשכל עצמו נחלק לחומר וצורה. המוח וכח החשיבה של האדם הם חלק מהחומר. כאן ברור שיכול לקרות פגם. השכל אינו אלא מה שזוכה אדם לבנות באמצעות שכלו: השגות שכליות ושליטה מוסרית.

בפרק י מוסיף הרמב"ם נדבך נוסף בהגדרת הרע:

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 בורותו הם רעות לגביו, וכולם העדרי סגולות.

כאשר תעקוב אחר פרטי המשפט הכולל הזה תמצא שאין הוא מוכחש כל עיקר, אלא בעיני מי שאינו מבחין בין העדר וסגולה לבין שני הפכים, או מי שאינו יודע את טבעי הדברים כולם, כגון מי שאינו יודע שהבריאות היא, באופן כללי, איזון כלשהו, שהיא בקטגוריה של היחס, ושהעדר אותו יחס הוא המחלה בדרך-כלל. ואילו המוות הוא - לגבי כל חי - העדר הצורה. כן כל הנשחת מבין שאר הנמצאים - השחתתו היא העדר צורתו.

אין במציאות רע ממשי. כל דבר רע הוא חסרונו של משהו טוב שאינו נמצא. אין הבדל אם מדובר באדם שחסרה לו אצבע, או מי שלא זכה ללמוד ולכן חסרה לו חכמה. גם מי שיש לו אצבע יתירה, או חלילה תאים המתרבים ללא שליטה, חסר את האיזון הנכון שיש לאדם הבריא.³ החשיבות הפילוסופית של הגדרה זו היא בכך שהרע אינו בעל מהות עצמית. ממילא הבריאה ומעשיו של האל אינם יכולים לעשות רע. רע הוא תמיד חסרון של הבריאה, וממילא חסרון של דבר יהיה אשר

3. כיום, לאור הידע העצום אודות הגנום, הכל יודעים שגידול סרטני נובע מחוסר שליטה של הגנום על התפתחות התא.

יהיה. האל בורא אך אינו משחית, לכן האל לעולם אינו עושה רע! וכך הוא אומר בהמשך הפרק:

אחרי הקדמות אלה ידוע בוודאות שאין לומר בשום אופן שהאל יתגדל ויתרומם עושה רע בעצם, כוונתי שהוא יתעלה יתכוון בכוונה ראשונית לעשות רע. זה אינו אפשרי. אלא מעשיו יתעלה כולם טוב צרוף. כי הוא אינו עושה אלא מציאות, וכל מציאות היא טוב. הרעות כולן העדרים.

ברור שאם נולד ילד עם מום בלב, הרי שנוצר משהו רע, אלא שלא האל עשה זאת באופן ישיר. ילד זה נברא באופן כזה שחסר לו משהו מהשלמות של רוב הילדים. במובן גנטי החלבונים שהיו אמורים להתפתח בלב באופן מסוים, לא התפתחו כפי הקידוד הנכון. פירוש המילים "יתכוון בכוונה ראשונית לעשות רע" - יברא רע באופן אקטיבי. מכיון שהגדרת הרע היא חיסרון בבריאה, הרי שלעולם אין ה' עושה רע. כל רע שנוצר הוא תמיד חסר של מציאות טובה.

כבר בשלב זה ניתן להבין שהרמב"ם לא יאמץ הסברים המקובלים מאוד בעולם הדתי, על פיהם הקב"ה מעניש אדם וגורם לו לחלות. לא רק זאת, אלא שום רע שיש בעולם, כמו פגעי אקלים, מחלות, מגפות וכמובן מלחמות, אינם תוצאה של פעולה אקטיבית של ה'.

בפרק יב מחלק הרמב"ם את כל הרעות שבעולם לשלוש, על פי מקור הרוע. חלוקה זו מוצגת כחלק מתשובתו של הרמב"ם לטוענים שהרע בעולם רב על הטוב. טענה זו הרווחת אצל ההמון אינה נחלת ההמון בלבד: "אין זאת טעות של ההמון בלבד, אלא גם של מי שטוען שלמד משהו". אולם באמת רוב הרעות הקורות לבני אדם אינן באות אלא מחמתם הם:

רוב הרעות הפוגעות בבני-אדם הן מידיהם, כוונתי מידי בני-אדם לקויים. בשל הליקויים שלנו אנו צועקים ומשוועים לעזרה, ובגלל רעות שאנו עושים בעצמנו ובבחירתנו אנו סובלים, ומייחסים זאת לאל.

החלוקה המשולשת מעמידה שני חלקים על כתפי האנושות, ואת החלק הנותר על כתפי הבריאה. הרע בעולם יכול לנבע מעצם היותנו חומר והיות עולמנו חומר. יכול הרע לנבע מרעות שיעשו בני אדם אחרים לנו, ויכול לנבע ממה שנגרום רע לנו בעצמינו.

4. יש לדייק במה שנאמר כאן. אין הכוונה שדברים אלו ה' אינו יודעם או אינו מסוגל לעשותם. כמו כן אין הכוונה שהם חלים על האדם ללא מידה ובחוסר צדק. מה שאנו אומרים שה' אינו משחית אלא בורא, וכל בריאה היא דבר טוב. אמנם מאחר והבריאה היא בחומר, ומאחר שלחומר יש מגבלות, לא בכל מקרה נוצר דבר מושלם.

החומר בהכרח נתון לאפשרות הכיליון וההפסד. לא יתכן חומר שאינו מתכלה, וכך לא יתכן אדם שלא ימות. הרמב"ם מצטט בהקשר לכך את גאלינוס:

אל תשלה עצמך בדברי-שווא, שאפשר שייוצר מדם הווסת ומן הזרע של הזכר, בעל-חיים שלא ימות, או שלא יסבול כאב, או שתנועתו תמידית, או זוהר כשמש.

בחלק זה כלולים כמובן גם פגמים מולדים, גם מחלות וגם פגעי אקלים לכל סוגיהם. למרות זאת אומר הרמב"ם שהרעות מסוג זה "מועטות מאוד מאוד ואינן קורות אלא לעתים נדירות".

רעות פחות נדירות מקורן ברוע האנושי: "מה שפוגעים בני אדם זה בזה". אולם גם זה אינו מצוי מאוד. ברוב האנשים הוא אינו פוגע, למעט בזמן של מלחמות, שאף הן לא קורות ברוב הזמן ובכל הארץ.

מקור הרע הנפוץ ביותר הוא מה שיארע לאדם מפעולתו הוא עצמו. על הרע הזה נאמר "מידכם היתה זאת לכם" (על פי מלאכי א, ט) ופסוקים נוספים המשייכים את הרע לאדם עצמו. הרמב"ם מאריך להסביר שכל המגרעות האנושיות הן הגורמות לרעות הללו.

מין זה נובע מן המידות המגוננות כולן; כוונתי ללהיטות לאכילה, לשתייה ולמשגל, והעיסוק בהם בכמות מופרזת או בקלקול סדר, או בקלקול איכות המזונות. זאת היא סיבה לכל המחלות והמומים הגופניים והנפשיים. אשר למחלות הגוף זה ברור. מחלות הנפש (נובעות) מאותה הנהגה גרועה משתי בחינות. האחת היא השינוי החל בהכרח בנפש - בתור כוח גופני - בגלל שינוי הגוף, כמו שנאמר שמידות הנפש נובעות ממזג הגוף. הבחינה השנייה היא שהנפש תסכון אל דברים שאינם הכרחיים ותתרגל אליהם. לכן נוצרת בה סגולת ההשתוקקות אל מה שאינו הכרחי להמשך קיום הפרט ולא להמשך קיום המין. תשוקה זאת היא דבר שאין לו סוף. הדברים ההכרחיים כולם מוגבלים וסופיים. אבל השאיפה למותרות אינסופית. אם אתה משתוקק אל כלי כסף, הרי כלי זהב יפים יותר. אנשים אחרים רכשו כלי בדולח. שמא תרכוש גם כל מה שניתן למצוא מברקת ואודם? לכן כל בור מושחת - המחשבה יהיה לעולם בצער וביגון על שאינו מגיע לעשות את המותרות שעשה פלוני. לרוב הוא חושף את עצמו לסכנות גדולות, כגון הפלגה בים ושרות המלכים. מטרתו בזאת להשיג אותם מותרות בלתי-הכרחיים. וכאשר פוגעים בו פגעים בדרכיו אלה שהולך בהם, הוא מתלונן על גזרת האל, מגנה את הזמן ומתפלא על מיעוט הצדק שלו, איך לא עזר לו להשיג הון רב שיימצא בו הרבה יין להשתכר בו תמיד וכמה שפחות מקושטות במיני זהב ואבנים (יקרות) כדי לעורר אותו למשגל

יותר ממה שהוא מסוגל, כדי שיתענג; כאילו תכליתה של המציאות אינה אלא לענג את השפל הזה.

בניגוד למצב זה המתאר את רוב בני האדם, החכמים המעולים מצטמצמים בנטילת ההכרחי בלבד. אלו מבינים שהאתגר האנושי אינו מתמקד בחיים החומריים אלא בהשגות השכליות, וכל חיי החומר אינם אלא בסיס לאפשר עיסוק במושכלות:

אבל המעולים החכמים יודעים את חוכמת המציאות הזאת ומבינים אותה, כמו שאמר דוד: כל ארחות ה' חסד ואמת, לנצרי בריתו ועדתיו (תהלים כ"ה, י). הוא אומר שאלה אשר שמרו את טבע המציאות ואת מטלות התורה וידעו את תכלית שניהם, התברר להם טעם החסד והאמת בכול. לכן הציבו להם כמטרה את מה שהיתה הכוונה (האלוהית שלמענה נבראו) מבחינת היותם אדם, והיא ההשגה. ובשל הכרח הגוף הם מבקשים מה שהכרחי לגוף, לחם לאכל ובגד ללבש (בראשית כ"ח, כ), בלי מותרות. זה הדבר הקל ביותר, והוא מושג במאמץ הקל ביותר, כאשר מצטמצמים במה שהכרחי. כל הקושי שבזה, שאתה רואה, והצער שאנו מצטערים בגלל זה, הם בשל הרדיפה אחר מותרות לבקש את מה שאינו הכרחי; ואז אין מוצאים אפילו את ההכרחי. כי ככל שתולים יותר תקוות במותרות, נעשה הדבר קשה יותר, הכוחות וההכנסות אוזלים במה שאינו הכרחי עד שאף ההכרחי אינו נמצא.

המעולים בבני אדם נשכרים שכר כפול: מכיון שאין הם מתמכרים להנאות, הרי שאין הם נזקקים אלא למעט. את המינימום הדרוש להם, קל למצוא ובדרך כלל הוא לא יחסר.⁵ הצער הכרוך ברדיפת המותרות אינו נחלתם – זה הוא השכר האחד. השכר הנוסף קשור ליחס שלהם לעולם החומר. העובדה שמה שחשוב להם בחיים אינו התחום החומרי, מביאה לכך שגם חסרונו של דבר חומרי, אינו באמת מצער אותם.⁶

5. בהמשך מציין הרמב"ם את היחס הישר שיש בין הכרחיות המצרכים בעולם לבין שכיחותם ומחירם הזול. האויר הנדרש ביותר קיים בכל מקום וללא מחיר. בדומה לזה אך קצת פחות הם המים ואחר כך המזון ההכרחי.

6. וכך מסביר הרמב"ם (ג, כג) את פסוקי הסיום של ספר איוב (מב, ה-ו): "לשמע און שמעתוך ועתה עיני ראתך: על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר". איוב הגיע להשגה שהדבר החשוב הוא רק השגת המושכלות ולכן עתה כבר אינו מתאוה לכל חפצי העולם הזה. לכן הקב"ה אומר לרעים בשני הפסוקים הבאים: "כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב". אולם יש להעיר שלאור הדברים שיוסברו להלן, אין כאן תשובה מלאה לבעיית ההשגחה. לפי הסברו של הרמב"ם איוב היה בהתחלה בעל השגה מצומצמת: "אבל הוא

את העיון הישיר בנושא ההשגחה מתחיל הרמב"ם בפרק טז, בהצגת התפיסה המעוותת של הפילוסופים בענין ידיעת ה'. השאלה המטרידה ביותר, שהיא הבסיס להתפרצותם כלפי ה',⁷ היא שאלת צדיק ורע לו רשע וטוב לו. הנחתם היסודית של הפילוסופים באשר לרעות בעולם, הביאה אותם לכך "שהם ברחו מלייחס לאל הזנחה, ופסקו שאין לו ידיעה, ושכל מה שבעולם הזה השפל נסתר מפניו והוא אינו משיגו". הנחתם שיש חוסר צדק בעולם, יחד עם הנחת יסוד שלא יתכן לייחס לאל חוסר צדק, הביאה אותם למסקנה האומללה שה' אינו יודע מה קורה בעולם הזה.

אולם מקור הטעות הוא באי הבנת מקור הרע והגדרתו:

מה שנעלם מהם הוא דבר שתמיד הסבו את תשומת-לבנו אליו, (דהיינו) שהם התבוננו במציאות מצד מצביהם של פרטים מקרב בני-האדם, שרעותיהם מהם (עצמם באו להם) או מחמת הכרח טבע החומר, כמו שהם תמיד אומרים ומבהירים. כבר הבהרנו מה שראוי (להבהיר) מזאת. לאחר שקבעו את היסוד הזה, ההורס כל יסוד טוב והמכער את יופיה של כל דעה נכונה, החלו מסירים את הגנות שבו, וטוענים שמכמה בחינות נמנע שהאל ידע דברים אלה.

חוסר הבנת הרע ומקורו, והתייחסות לרע כפי שמקובל אצל ההמון, גרמה לכך שייחסו לאל אי ידיעה - "יסוד ההורס כל יסוד טוב". הוא חוזר על כך בסוף הפרק:

בסיכום, התברר לך שלו כולם היו מוצאים את מצביהם של בני-האדם כפרטים מסודרים, בהתאם למה שנדמה להמון שהוא סדר, לא היו נופלים אף לתוך משהו מן העיון הזה כולו ולא היו מתפרצים. אלא הגורם לעיון הזה הוא ההתבוננות במצבי בני-האדם, טובים שבהם ורעים שבהם, ושאלה אינם מסודרים, לטענתם, כמו שאמרו הבורים שבינינו: לא יתכן דרך ה' (יחזקאל ל"ג, יז).

אמר מה שאמר כל זמן שלא היתה לו ידיעה ולא ידע את האלוה אלא על-פי המסורת, כמו שיודעים אותו המון בני-התורה". דרגתו הראשונה של איוב גרמה שני דברים. האחד הוא שהשגחתו היתה פחותה כפי שיבואר להלן, והדבר השני הוא שמציין הרמב"ם במפורש שיחסו לייסורים היה מוטעה. את המרכיב הראשון מייצג אליהוא שלפי הסבר הרמב"ם בהמשך אותו הפרק, מחדד את ההבנה שאין להשוות בין המושג השגחה שאנו משתמשים בו למושג השגחה במה שקשור אל השגחת האל.

7. העדפתי כאן את תרגומו של הרב קאפח.

סיכום

הנחת המוצא שבחינת המציאות מורה על חוסר צדק גרמה למסקנות מעוותות בנוגע לידיעת ה' את המציאות. הנחה נוספת מוטעית היא שה' עושה גם את הטוב וגם את הרע בעולם. הנחה מוטעית שלישית היא שהרע מרובה על הטוב. כל ההנחות הללו מבוססות על טעות יסודית באשר למקור הרע בעולם. מקור כל הרע בעולם הוא בחומר. בין בחומר עצמו על מגבלותיו, ובין בחומר ממנו עשויים בני אדם וממנו הם מושפעים לעשות דברים שליליים בין בטעות ובין בכוונה. דברים אלו שעושים בני אדם עקב נטייתם לחומר, חלקם משפיעים על אחרים, ורובם על עצמם.

האדם המתעלה מעל לחומר ונותן לשכלו להוביל את דרכו יימנע מלהרע לאחרים ואף לעצמו לא יזיק אלא מעט. ככל שיתעלה יותר יינזק פחות לא רק בשל עשותו טוב, אלא גם בשל הבנתו שהטוב באמת אינו הטוב החומרי. בהקדמה זו מונחת הנוסחה הקובעת שככל שאדם פחות חומרי ונוטה יותר למושכלות; כך ייפגע פחות ופחות מפגעי החומר – מקור הרע בעולם.

חמש השקפות בנושא השגחה

כמצע להצגת עמדתו בנושא ההשגחה, בוחר הרמב"ם להציג השוואה בין חמש גישות שונות הקיימות בתחום זה (פרק יז): גישת אפיקורוס, גישת אריסטו, גישת האשעריא המוסלמית, גישת המעתזלא⁸ המוסלמית וגישת התורה – תורת משה. אולם יש לציין שבפתיחה להצגת הגישה של התורה הוא כותב:

הדעה החמישית היא דעתנו, כלומר, דעת תורתנו. אני אודיעך ממנה מה שנאמר במפורש בספרי נביאינו, והוא מה שמאמינים בו המון חכמינו. כן אמסור לך מה שהאמינו כמה מן המאוחרים מבינינו. גם אודיעך מה אני מאמין בעניין זה.

הקדמה זו מלמדת שקיים פער בין ההבנה המקובלת של גישת התורה לבין מה שסבור הרמב"ם בעצמו בעניין. הרמב"ם חוזר ומציין שיש לו גישה עצמאית בעניין זה לפני שהוא מציג אותה:

ואילו מה שאני מאמין באשר ליסוד זה – כלומר, ההשגחה האלוהית – הוא מה שאתאר לך. באמונתי זאת, שאתאר, אינני נשען על מה שהוכחה מופתית הביאתני אליו. אלא נשען אני על מה שהתברר לי שהוא כוונת ספרו של האל וספרי נביאינו. דעה זאת, אשר אני מאמין בה, פחות מגונה מן הדעות הקודמות וקרובה יותר אל ההיקש השכלי.

8. הגדרה זו אינה מדוייקת, אבל כך קל לקרוא לשיטה זו שכן גם הם מחזיקים בה.

מענין לציין שהרמב"ם מדגיש שמדובר באמונה אישית שלו. אין לו הוכחה על כך, אבל זו אמונתו על בסיס האמור בתורה ובנביאים, בתיאום עם התפיסה השכלית ההגיונית.

כדי להבין היטב את שיטת הרמב"ם יש ללכת בעקבותיו ולהציג את הגישות השונות. נציג בתחילה את חמש השיטות, כאשר השיטה החמישית, גישת תורת משה, תוצג כפי שמציג אותה הרמב"ם, לפני שיוצג ההסבר שלו עצמו:

1. שיטת אפיקורס - שיטה זו חסרת חשיבות וסוברת שאין כלל מנהיג לעולם והכל הוא מקרי.

2. שיטת אריסטו - חלק מהדברים מקריים וחלקם מונהג על ידי מנהיג. רק הדברים שבהם ניכרת חוקיות הם המושגחים. כך מסכם הרמב"ם את שיטת אריסטו:

עיקר דעתו הוא שעל כל מה שהוא רואה נוהג בעקיבות ומנהגו לא מתערער ולא משתנה כלל, כמו מצבי הגלגלים, או נוהג על-פי סדר שלא נפגם אלא במקרים חריגים, כמו הדברים הטבעיים, הוא אומר "זה בהנהגה", כלומר, שההשגחה האלוהית מתלווה אליו. ועל כל מה שהוא רואה שאינו נוהג בעקיבות באופן סדיר ואינו צמוד לסדר, כגון מצביהם של פרטי כל מין מן הצמחים, בעלי-החיים והאדם, הוא אומר: "זה במקרה ולא בהנהגת מנהיג", כלומר, שההנהגה האלוהית אינה מלווה אותו. הוא סובר שמן הנמנע שההשגחה האלוהית תתלווה למצבים אלה.

3. שיטת האשעריא - הכל בעולם מושגח באופן מוחלט. אין שום דבר שקורה שלא מרצון האל. אם אריסטו סבור שכמות זה כן מות זה, ואפילו עלה שנושר אינו שונה - הכל מקרה. הרי שאצלם המשפט הזה נכון בכיוון הפוך - הכל יד האל. כך מתאר זאת הרמב"ם:

...לא הרוח היא שהפילה את העלים, אלא כל עלה נפל בגזרת האל. הוא אשר הפיל אותם עכשיו במקום זה. לא (היה) אפשר שזמן נפילתם יתאחר או יקדם. ואי-אפשר (היה) שיפלו במקום אחר. כי כל זה נגזר מאז ומעולם.

לפי דעה זאת מתחייב שכל תנועותיהם ומנוחותיהם של בעלי-החיים נגזרות מראש ושלאדם אין שום יכולת לעשות או לא לעשות דבר.

...שכאשר אנו רואים אדם שנולד עיוור או מצורע, אשר אין אנו יכולים לומר שהוא חטא חטא שבגללו היה ראוי לכך, אנו אומרים: "כך חפץ (האל)"; וכאשר אנו רואים אדם מעולה ירא שמים שנהרג בייסורים, אנו אומרים: "כך חפץ (האל) ואין בזאת עוול", כי אפשר, לדעתם, שהאל ייסר את מי שלא חטא ויגמול טוב לחוטא.

4. שיטת המעטזלא – שיטה זו דומה לשיטה הקודמת אלא שלדעתם לאדם יש יכולת ואף האל אינו גורם רע לאדם אלא מתוך חכמה. לכן על כל מה שיקרה לאדם ואפילו לבעל חי, יאמרו הם שזה מיטיב עמהם. גם מוות שיבוא לאדם צדיק, הרי שמותו טוב לו כדי לקבל שכר בעולם הבא. גם על מי שנולד בעל מום יאמרו שכך יותר טוב לו. מכיון שלדעתם יש השגחה אף על בעלי החיים, הרי שגם עכבר שנאכל על ידי חתול, כמו גם בהמה שנשחטה על ידי אדם, שניהם יפוצו בעולם הבא על מה שנגרם להם, וכך יותר טוב להם.

5. שיטת התורה – הרמב"ם מציג שיטה זו בקיצור. א. האדם הוא בעל יכולת מוחלטת. כלומר יש לו יכולת לבחור לעשות ככל שיחפוץ. לא רק לו אלא אף לבעלי החיים יש יכולת תנועה עצמאית. כך ברא ה' את העולם וזה רצונו. ב. כל מה שיארע לאדם או לציבור אין בו עוול. הכל לפי משפט צדק, אפילו קוץ שחבל באדם, או הנאה כל שהיא שבאה לו – הכל גמול לו על מעשיו. כלשון התורה (דברים לב, ד): "כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא".

חוזר הרמב"ם ומסכם את השיטות:

הנה סיכמתי לך את הדעות האלה. אריסטו סובר שכל מצביהם של פרטים שונים מקרב בני-האדם הם לגמרי במקרה. ואלאשערי סובר שזה מתאים לחפץ גרידא. המעטזלה סוברים שזה תואם לחוכמה. ואנו סוברים שזה מתאים למה שראוי לו האדם לפי מעשיו.

לכן רואה אלאשערי אפשרות שהאל ייסר איש מעולה וטוב בעולם הזה ויושיבו לנצח באותה אש שאומרים שיש בעולם הבא. והם אומרים: "כך חפץ (האל)". והמעטזלה סוברים שזה עוול, ושזה אשר יסר, ואפילו נמלה, כפי שצינתי לך, יהיה לו פיצוי. ושמישהו ייסר כדי שיפוצה – זה בהתאם לחוכמתו (יתעלה). ואנו מאמינים שכל המצבים האנושיים האלה הם בהתאם למה שכל אדם ואדם ראוי לו. והוא נעלה מלעשות עוול. הוא איננו מעניש אלא את מי מבינינו שראוי לעונש. זה מה שתורת משה רבנו אומרת במפורש, שהכול בהתאם למה שכל אדם ואדם ראוי לו. על-פי דעה זאת התנהלו דברי המון חכמינו.

לא בכדי מסכם הרמב"ם את השיטות הללו. הרמב"ם יציע בהמשך את שיטתו, שאמנם מצד אחד היא הסבר של שיטת התורה, אולם מצד שני אינה ההסבר המקובל. את ההסבר המקובל של עמדת התורה הציג כשיטה החמישית.⁹ לאחר סיכום זה מביא הרמב"ם ציטוטים מדברי חז"ל שכולם תומכים ברעיון הבסיסי

9. הרמב"ם הציג את הדברים בניסוח שניתן לפרשנויות שונות, כך שגם פרשנותו שלו לא תסתור את האמור כאן.

של צדק מוחלט. מוסיף הרמב"ם ומזכיר את הדעה אודות יסורים של אהבה (ברכות ה, א) התואמת לשיטת המעתזלא; ומציין שאין לדעה זו מקור בתורה. כמו כן מוסיף לציין שאין בדברי חכמים התיחסות אלא לצדק כלפי בני אדם. לרעיון ההשגחה על בעלי חיים אין מקור בדברי חכמים.¹⁰

שיטת הרמב"ם – השגחה על בני אדם בלבד

בשלב הראשון של הצגת עמדתו, מאריך הרמב"ם בנקודה זו האחרונה של השגחה על בעלי חיים. הרמב"ם טוען שוב, שהוא לא מצא שום מקור אודות השגחה על בעלי החיים. אדרבא, מביא הוא פסוקים מהם עולה שאין השגחה על בעלי החיים כגון: "ותעשה אדם כדגי הים כרמש לא משל בו" (חבקוק א, יד).¹¹ אולם חשוב לשים לב לאופן בו הוא מציג עמדה זו. הרמב"ם מציין שבענין בעלי החיים הצומח וכל שאר הדברים הוא סובר כאריסטו:

אין אני מאמין בשום אופן שעלה זה נשר בהשגחה עליו, ולא שעכביש זה טרף זבוב זה בגזרת האל ורצונו הפרטי עכשיו. ולא שהיריקה שירק ראובן נעה עד שפגעה ביתוש זה במקום מסוים והרגה אותו על-פי גזירה. ולא שכאשר דג זה חוטף תולעת זאת משטח פני המים, זה בחפץ אלוהי פרטי. כל זה, לדעתי, במקרה לחלוטין, כמו שסובר אריסטו.

לענין זה משקל חשוב. לא רק השאלה אם בעל החיים מושגח עולה כאן לדיון. גם השאלה אם בעל החיים פועל לפי רצון האל נידונה כאן. ולכן מציין הרמב"ם שהוא סבור בענין זה כמו אריסטו. כלומר, שכל מה שקורה בעולם בין אצל בעלי החיים, ובין אצל הצמחים, וכל שכן בכל הדוממים, אינו בהנהגה אלא מקרה בלבד!¹² כמדומני שכאן יש רמז לכך שהשגחת ה' בעולם אינה פועלת באמצעות השפעה על מרכיבים אלו של העולם. אם ננשך אדם על ידי נחש, לא ה' שלח את הנחש. הנחש הרי פועל כפי שסבור אריסטו שלא מכח הנהגה. בהמשך מסביר הרמב"ם כיצד בכל זאת מושגח האדם:

לדעתי ולפי מה שאני סובר, ההשגחה האלוהית הולכת בעקבות השפע האלוהי ובעקבות המין שבו מדבק אותו שפע שכלי, עד שהוא נעשה בעל שכל, ומתגלה לו

10. הרמב"ם מציין שיש מן הגאונים מי שהחזיק בדעה כזו בהשפעת המעתזלא. ראה דיון על כך בהערה 69 של הרב קאפח, ובהערה 45 של שוורץ.

11. כלומר, יש כאן טענה כלפי ה' שאף על אדם אינו משגיח כמו על הדג והרמש.

12. הכוונה כמובן שחוקי הטבע פועלים ומהם קורים המקרים, כמו בתיאור הרוח בשיטת אריסטו.

כל מה שגלוי לבעל שכל – הוא זה אשר מתלווה אליו ההשגחה האלוהית ומעריכה את כל מעשיו בדרך השכר והעונש.

אם טביעת הספינה על יושביה, כנזכר, ונפילת הגג על יושבי הבית, הם לחלוטין במקרה, אין כניסתם של הללו לספינה וישיבת האחרים בבית במקרה, לפי דעתנו, אלא על-פי רצון אלוהי לפי הראוי (לכל אדם ואדם) על-פי משפטיו (של האל), אשר אין שכלינו מגיעים לדעת את חוקם.

הרמב"ם מתייחס כאן במפורש לדברים שכתב בהצגת השיטה השניה – שיטת אריסטו. שם הוא מציין שלפי אריסטו כאשר נושבת רוח ביכולתה להפיל עליה מעץ, ולעשות דברים נוספים ואפילו להטביע ספינה על יושביה. "אין לדעתו הבדל בין נפילת אותו עלה ונפילת האבן לבין טביעתם של אותם (אנשים) גדולים ומעולים שהיו בספינה". כאן מסכים הרמב"ם לרוב רובו של התיאור הזה! טביעת הספינה היא אכן במקרה מוחלט, ולפי זה גם טביעת האנשים שם היא תוצאה של המקרה הזה. אם טביעת הספינה היא מקרה, ומצד שני האנשים שבספינה מושגחים, כיצד מתיישבת הסתירה?

הפתרון של הסתירה הוא בקביעה שכניסתם של האנשים לספינה היא זו שאינה במקרה. במבט ראשון נראה שהרמב"ם הצליח לחלץ עצמו מן הבעיה באופן טכני ותו לא. נראה כאילו הוא הצליח להשאיר את הרוח וטביעת הספינה כמקרה, ולהגדיר את ההשגחה על השלב הקודם לרוח – כניסת האנשים לספינה. אבל דומה שזו הצגה מוטעית ויש כאן הרבה יותר. העברת ההשגחה לכניסת האנשים, היא העברת מוקד ההשגחה לבחירה האנושית. האנשים הם שבחרו להיכנס לספינה. בבחירתם זו פעלו באופן מושגח. כלומר, האדם המושגח הוא זה שבחר שלא להיכנס לספינה,¹³ ואילו מי שראוי לו למות בספינה יבחר להיכנס אליה.¹⁴ זו המשמעות של דבריו הקודמים (ראש הציטוט האחרון): "ההשגחה האלוהית הולכת בעקבות השפע האלוהי". רק מי שיש לו מן השפע האלוהי, הוא יכול להיות מושגח, כי ההשגחה נספחת לשפע הזה השופע על בעל שכל.¹⁵ במילים אחרות נאמר: הקשר בין האדם להשגחה אינו קשר מקרי אלא קשר בעצם.

13. אין הכרח לומר שהוא יעמוד בפתח הספינה ויחליט שלא לעלות, אם כי גם זו אפשרות. יתכן שהוא יבחר מראש בחירה שלא תביא אותו לספינה זו.

14. הצגה זו של העניין היא חלקית. כפי שנראה בהמשך אין מי שראוי למות. האדם שאינו מושגח חשוף לסכנת המוות יותר מן המושגח. כמו כן ההחלטה להיכנס לספינה אינה החלטה אחת. קדמו לה החלטות שונות ואפילו מזמן קדום שיתכן שיש להן השפעה על החלטה זו.

15. כלומר, הקב"ה משגיח על האדם באמצעות שכלו של האדם.

כביכול יש לומר שהקב"ה לא בחר להשגיח רק על האדם, אלא שלא ניתן לפי הגדרות הרמב"ם להשגיח אלא על האדם.

הרמב"ם אומר שכניסת האנשים לספינה או ישיבתם בבית היא על פי רצון אלוהי לפי הראוי לכל אדם. מדבריו אלו ניתן היה להבין שהקב"ה קובע באופן מוחלט לכל אדם אם יכנס למקום סכנה או לא לפי מה שראוי לו. אולם הבנה זו אינה מדויקת. הרי לא יבצר מאחת משתי אפשרויות. אם אכן ירצה האל למנוע מן הצדיק להיכנס לספינה, יוכל לעשות זאת באחת משתי דרכים: האפשרות האחת היא שימנע ממנו לבחור באופן חופשי – הוא ירצה להיכנס והקב"ה יטה ליבו וישנה החלטתו. אפשרות זו סותרת את העיקרון שקבע הרמב"ם שהאדם חופשי ובחר באופן עצמאי לחלוטין. האפשרות השנייה היא שהקב"ה יגרום באופן חיצוני לעיכוב שימנע את כניסתו לספינה. מספיק שירד מעט גשם, ענף יפול ויחסום את הדרך, ועוד כהנה וכהנה מקרים שיכולים לשרת מטרה זו. אולם גם זאת לא ניתן לומר, שהרי הרמב"ם קובע שכל הפעולות שאינן אנושיות הן מקריות. הדרך היחידה בה מתערב הקב"ה ומשגיח על בני האדם היא באמצעות חופש הבחירה של בני האדם. הבחירה של החסיד שמבוססת על חסידותו היא שתוביל אותו למקום הבטוח. אך נדגיש שוב, אין הכוונה שהאל ישנה את בחירת הצדיק. ההיפך הוא הנכון, הצדיק הוא שיבחר בחירה טובה שממנה יגיע לטובה ולא לרעה.

כיצד חופש הבחירה של החכם יוביל אותו למקום שאינו מסוכן? אין הכוונה שבעל השכל יודע לאבחן את הסכנה מראש, למרות שגם זה נכון באופן מסוים. יש כאן שילוב בין מכלול הבחירות שעשה אותו אדם לבין האינטואיציה האישית שלו. מצד אחד, מסלול חייו של החכם יוביל אותו עד כמה שניתן למקומות מוגנים. אין זה נכון להתייחס למקרה היפותטי שאנו מציירים, כאילו עומד החסיד בצומת האחרונה ומתלבט אם להפליג בספינה. כל אדם בונה לעצמו מסלול חיים שמביא אותו מצומת לצומת. יתכן שבחירה אחת לפני שנים ארוכות השפיעה, וכמובן שיתכן שבחירות רבות גרמו לכך, ופעמים אף אין אדם יודע לשחזר את כל הבחירות הללו. מלבד זאת ככל שאדם נמצא במדרגה שכלית ומוסרית יותר גבוהה, כך החוש האינטואיטיבי שלו יותר מפותח. יתכן שאדם יימנע מלעלות על הספינה ואין הוא יודע לומר מדוע. אנשים בוחרים בחייהם בין אפשרויות באופן אינטואיטיבי, ולא תמיד יודעים להסביר במדויק את החלטתם. גם כאן יתכן שהחסיד יבחר בחירה שאין הוא מודע לה בעת התרחשותה, אולם בדיעבד הוא יבין שבחירה זו הצילה את חייו.

דומה שניתן לחזק הבנה זו באמצעות מה שכתב הרמב"ם לקראת סוף הפרק:

דעה זאת אינה מחייבת אותי להשיב על השאלה מדוע (האל) משגיח על פרטי האדם ואינו משגיח כהשגחה זאת על שאר פרטי בעלי-החיים, כי ראוי לו לשואל זה לשאול את עצמו מדוע (האל) נתן את השכל לאדם ולא נתן אותו לשאר מיני בעלי-החיים. כי התשובה על שאלה אחרונה זאת היא "כך חפץ" או "כך הצריכה חוכמתו" או "כך הצריך הטבע" לפי שלוש הדעות הקודמות. בעצם אותן תשובות עונים על השאלה הראשונה.

הרמב"ם צופה שישאל השואל מדוע החליט הקב"ה להשגיח רק על בני האדם. ועונה שהשואל זאת צריך לשאול גם מדוע ה' נתן שכל לאדם ולא נתן לבעלי החיים. אלא שתשובה זו נראית קצת כהתחמקות. זאת ועוד, הנתון שיש לאדם שכל אינו השערה אלא ידיעה. על ידיעה זו אין לנו תשובה אלא כך רצה האל. אולם ההשגחה אינה ידיעה אלא השערה. ואם על השערה זו יש קושיא שמא אין היא השערה נכונה. אולם לפי מה שהסברנו מובנת כוונת הרמב"ם. מכיוון שההשגחה אפשרית רק לבעלי שכל, ממילא אין כאן דבר נוסף. מי שיש לו שכל זוכה להשגחה בגלל שיש לו שכל. אין כאן שתי שאלות אלא רק אחת: מדוע ניתן לו שכל. על כך התשובה: כך רצה האל או כך חייבה חוכמתו. וממשיך הרמב"ם מיד ומוסיף:

הבן את דעתי עד תום. כי אין אני מאמין שאיזה דבר נסתר ממנו יתעלה ואיני מייחס לו אין-אונים. אלא מאמין אני שההשגחה הולכת בעקבות השכל וצמודה אליו. שהרי ההשגחה באה ממי שהוא משכיל ושכל מושלם בשלמות שאין אחריה שלמות, וכל מי שמדבק בו דבר מאותו שפע – לפי מידת השכל המגיע אליו (תהיה מידת) מה שמגיע אליו מן ההשגחה.

לכאורה מסביר הרמב"ם שוב שאין לטעות בדבריו ולחשוד בו שהוא סבור שהאל אינו יכול לעשות כל דבר, או חלילה שאין הוא יודע כל מה שנעשה. אבל הרמב"ם נדרש להעיר הערה זו בגלל שלפי גישתו יש מקום לטעות בדבריו. שכן לפי הסברו אמנם ההשגחה אינה נעשית בכח היצירה של הקב"ה. ההשגחה אינה התערבות בעולם ולכן יש לחשוש שיובן מדבריו שאין לה' יכולת להתערב. לכן מדגיש הוא שהקב"ה יודע מה קורה בעולם ויכול להתערב בכל דבר, אלא שאין הוא רוצה. וכאן אומר הוא שוב שלפי אמונתו ההשגחה צמודה לשכל. כלומר, צמידות מהותית וכמו שהוא מוסיף: "שהרי ההשגחה באה ממי שהוא משכיל... וכל מי שמדבק בו דבר מאותו שפע – לפי מידת השכל המגיע אליו תהיה מידת מה שמגיע אליו מן ההשגחה".

השגחה פרטית מדורגת – לכל אדם לפי מדרגתו

המשפט האחרון שציטטנו: "לפי מידת השכל... תהיה מידת... ההשגחה", מקדם אותנו להבין נקודה עקרונית נוספת, שגם היא קשורה ישירות להבנה שהשגחת האל אינה רק לבעל השכל, אלא באמצעות השכל. התפיסה הפשוטה של השגחה היא שמירה. אם יש השגחה יש שמירה, וממילא מי ששמור אינו נפגע. כבר במשפט בו פתחנו המדבר על "מידת ההשגחה", ניתן להבין שאצל הרמב"ם השגחה אינה שמירה במובן הרגיל של המילה. מידת ההשגחה שונה מאדם לאדם לפי מידת הידבקותו בשפע האלוהי. משמעות הדבר היא שאין מושג של השגחה מוחלטת. המושג הזה כל כולו הוא מושג יחסי. את הרעיון הזה מרחיב הרמב"ם בפרק יח:

מתחייב, על-פי מה שציינתי בפרק הקודם, שכל פרט מבני-האדם שבהתאם להכנת החומר שלו וללימודיו זכה לחלק גדול יותר מהשפע הזה, תהיה ההשגחה עליו בהכרח גדולה יותר, אם ההשגחה הולכת בעקבות השכל, כפי שציינתי. לכן אין ההשגחה האלוהית שווה על כל פרטי מין האדם. אלא השוני בדרגת ההשגחה עליהם הוא כשוני בדרגת שלמותם האנושית.

לפי עיון זה מתחייב בהכרח שתהיה השגחתו יתעלה על הנביאים רבה מאוד ובהתאם לדרגותיהם בנבואה, ושתהיה השגחתו על המעולים ועל הצדיקים בהתאם למעלתם וצדקתם. כי אותו שיעור של שפע השכל האלוהי הוא אשר דובב את הנביאים והנחה את מעשי הצדיקים בדרך הישר, והביא לידי שלמות את החוכמות שהמעולים ידעו. ואילו הבורים הממרים – שפל ענינם בהתאם להעדר שפע זה מהם. הם משתלבים במערך שאר בעלי-החיים. נמשל כבהמות נדמו (תהלים מ"ט, יג, כא) לכן קל להורגם.

כפי שאמרנו, ההשגחה היא תוצאה ישירה של השכל ששפע על האדם. ומכיוון שמדובר בקשר מהותי, וברור שמידת השפע ששופעת על כל אדם שונה, ממילא גם ההשגחה תהיה שונה בהתאמה. לסבר את האוזן ניתן להמשיל זאת לכושר גופני. מי שכושרו הגופני טוב יותר, ירוץ מרחק גדול יותר, כך מי שזכה לשפע רב יותר, יזכה למנת השגחה גבוהה יותר. חשוב לשים לב למילה "בהכרח". אין הוא אומר שכך ראוי שיהיה, כך צודק יותר וכו', הרמב"ם קובע שזו תוצאה הכרחית. וזה מובן לאור מה שהסברנו, שההשגחה בפועל נעשית דרך אותו שפע אלוקי.

לאור זאת מתבקשת המסקנה שהנביאים נמצאים בדרגת השגחה גבוהה ביותר. הרי עליהם שופע שפע ברמה גבוהה ביותר.¹⁶ מצד שני הבורים ביותר אינם שונים בהרבה משאר בעלי החיים. נתונים הם לחסדי המקריות וחוקי הטבע.

השגחה פרטית מדורגת – לכל זמן לפי מדרגתו

קיים מרכיב נוסף אותו מציג הרמב"ם במקום אחר (ג, נא). בפרקי החתימה של המורה חוזר הרמב"ם לנושא ההשגחה. הרמב"ם מציין שעלה בדעתו דבר נפלא "שעל ידו נפתרים ספקות ומתגלים סודות אלוהיים". הרמב"ם מעמיק את ההסבר אודות ההשגחה הדיפרנציאלית. לא רק הדרגתיות בין בני אדם שונים, אלא הדרגתיות אצל כל אדם בין זמנים שונים:

כי כבר הסברנו בפרקי ההשגחה שלפי מידת שכלו של כל בעל תהיה ההשגחה בו, לכן האדם שהשגתו שלמה, ששכלו ממשיך להיות עם האל תמיד, תהיה ההשגחה עליו תמיד. אך האדם שהשגתו שלמה שבמשך זמן-מה התרוקנה מחשבתו מהאל, ההשגחה עליו תהיה רק בשעה שהוא חושב על האל, ותסור ממנו בשעה שהוא עסוק. אבל אין היא סרה ממנו כמו שהיא סרה ממי שלא השכיל מעולם. אלא ההשגחה עליו מתמעטת, שכן אין לאותו בעל-השגה-שלמה בזמן עיסוקו שכל בפעל, אלא אותו שלם משיג אז בכוח קרוב, והוא משול אז לסופר מומחה במצב שאין הוא כותב. אבל מי שלא השכיל את האל כלל כמוהו כמי ששרוי בחושך ולא ראה אור מעולם, כמו שהבהרנו באשר לדברו: ורשעים בחשך ידמו (שמואל א', ב', ט). ואילו מי שהשכיל והוא ניגש בכל ישותו אל מושכלו כמוהו כמי שבאור השמש הצלול. מי שהשכיל והוא עוסק (בזולת האל) משול בשעת עיסוקו למי שהוא ביום מעונן שאין השמש זורחת בו בגלל הענן החוצץ בינה ובינו.

כבר הוסבר שההשגחה הנספחת לשכל חייבת בהכרח להיות שונה בין אישים שונים. אולם כאן מסביר הרמב"ם שהשוני נמצא גם בין זמנים שונים אצל אותו אדם. מאחר שאין אדם שאינו נתון לדרגות שונות של מימוש הפוטנציאל השכלי שלו; ממילא גם ההשגחה על כל אדם אינה יכולה להיות באותה דרגה בכל עת. בהקבלה מלאה לרמת ההשגה של האדם בכל רגע, כך גם תהיה רמת ההשגחה עליו.

לבחירה של אדם בעת היותו קרוב אל ה', יש פוטנציאל גבוה של השגחה. אולם לא כל הבחירות נעשות רק מתוך השגות שכליות גבוהות. גם אדם משכיל מפנה

16. הרמב"ם אינו אומר מעבר לכך אבל דומה שלא רק הנביא מושגח יותר אלא כל מי שנשמע לנביא זוכה להשגחה משנית בזכותו.

דעתו ברמה כזו או אחרת להבלי העולם הזה. בחירות הנעשות במצבים אלו, הן בחירות עם פוטנציאל נמוך של השגחה. אמנם גם בחירות אלו של בעל ההשגחה השלמה, מושגחות יותר מבחירותיו של מי שאינו משכיל כלל. בהצבת נוסחה זו, פותר הרמב"ם את המוקד העיקרי של שאלת צדיק ורע לו רשע וטוב לו:

לכן נראה לי שכל מי מבין הנביאים או המעולים השלמים שפגעה בו רעה מרעות העולם הזה, לא פגעה בו אותה רעה אלא בשעת הסחת-הדעת ההיא. ולפי מידת אורך אותה הסחת-הדעת, או שפלות הדבר שבו התעסק, יהיה גודל הצרה. אם כך הדבר, נפתר הספק הגדול שעורר את הפילוסופים לשלול את ההשגחה האלוהית מכל פרט מפרטי האדם ולהשוות בינם ובין פרטי שאר מיני בעלי-החיים. הראיה שלהם לזאת היתה שבמעולים הטובים פוגעים פגעים גדולים. והנה התברר הסוד, אפילו לפי מה שדעותיהם מצריכות.

אין לך אדם שאינו מסיח דעתו מן האל אל עבר חייו החומריים. אף הנביא או החסיד המעולה שבבני אדם, יש זמנים בהם מסיח הוא דעתו מן המושכלות ומתעסק בהכרחי. הסחת דעת זו יכולה להיות קצרה או ארוכה. כמו כן יכולה להיות הסחת דעת ברמה קלה, או ברמה עמוקה. לפי משתנים אלו יהיה השוני בין רמות ההשגחה. אולם זו לא הנקודה היחידה המתבהרת בקטע זה. בהמשך דבריו מתבהרת נקודה עקרונית נוספת:

השגחת האל יתעלה מתמדת על מי שיש לו השפע ההוא המסור לכל מי שמשתדל להשיגו. כאשר מחשבתו של אדם, השגתו את האל יתעלה בדרכים האמיתיות ושמחתו במה שהשיג (כולן) זכות, לא ייתכן כלל שיפגע באדם ההוא מין ממיני הרעות, כי הוא עם האל והאל עמו. אבל כאשר הוא סר ממנו יתעלה ויש אז חציצה בינו ובינו - אזי הוא חשוף לכל רעה המזדמנת לפגוע בו. מפני שהעניין המחייב את ההשגחה וההצלה מים המקרה הוא השפע השכלי הזה. לעתים יש לזמן-מה חציצה בינו לבין האדם המעולה הטוב הזה או שאינו מגיע כלל אל האדם הפגום הרע ההוא, לכן קורה לשניהם מה שקורה.

חוסר ההשגחה עליו מדבר הרמב"ם אינו מחייב בהכרח פגיעה! כפי שראינו בתחילה אודות הרע בעולם, מקור הדברים הרעים נמצא בחומר. בין בחומר ממש ובין בבני אדם שאף הם יצירי חומר. האדם שאינו מושגח "חשוף לכל רעה המזדמנת לפגוע בו". אין הכוונה שה' מנחית עליו בכוונה משהו רע. הרוע קיים בעולם עקב החומר אך הוא מקרי. האדם חשוף למקריות זו כמו בעלי החיים

והדוממים. ההשגחה אינה אלא שמירה מיוחדת מפני המקריות – "הצלה מים המקריות".

הבנה זו משלימה לענ"ד את הפתרון לשאלת צדיק ורע לו. גם הרשע אינו חייב בהכרח להיפגע. אף הוא נתון למקריות ויתכן שלא יארע לו רע. כך נפתרת השאלה של צדיק ורע לו משני פניה. הצדיק יכול להיפגע מן המקרה עקב היותו בשלב מסוים רחוק מה'. והרשע הגם שאינו מושגח יכול לחצות את ים המקריות בשלום.

גם כאן עולה השאלה שכבר העלינו כיצד משגיח האל על האדם הקרוב אליו. נחזור למקרה הספינה שטבעה בשל הרוח. האם כאשר השגתו של האדם זכה יארע אירוע שימנע ממנו לעלות לספינה. כבר אמרנו שלא ניתן לומר הסבר כזה. כמו כן אי אפשר לומר שבשעה זו ישלול ה' ממנו את כח הבחירה החופשית וימנע ממנו להיכנס לספינה.

שוב מוכרחים לומר שכוונת הרמב"ם היא לבחירה. הבחירה של האדם בשעה שהוא קרוב אל ה' תגלגל אותו להיות מושגח. בחירה מתוך רמת קרבה נמוכה יותר תהיה בעלת פוטנציאל נמוך יותר של שמירה. כדי לסבר את האוזן נאמר שככל שהחלטתו להפליג נתקבלה מתוך מקום קרוב אל ה', כך הסיכוי שבהפלגה זו לא יארע לו רע הוא גבוה. ואם החלטה זו נבעה משיקולים רחוקים מה', הרי השמירה הזו פוחתת.¹⁷

הרמב"ם מוצא בפסוקי התורה סמך לדבריו:

אמונה זאת נכונה, לדעתי, גם על סמך לשון התורה. הוא יתעלה אמר: והסתרת פני מהם והיה לאכל ומצאאו רעות רבות וצרות. ואמר ביום ההוא: הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה (דברים ל"א, יז). ברור שאנחנו הסיבה להסתרת הפנים הזאת ואנחנו עושים את החציצה הזאת. זה דברו: ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה (שם, שם, יח). ואין ספק שדין היחיד כדין הציבור. התברר לך אפוא שהסיבה להיות אדם מופקר למקרה ושהוא מסור להיאכל כמו הבהמות, היא שיש חציצה בינו לבין האל. אבל כאשר אלהיו בקרבו לא יפגע בו רע כלל.

17. כוונתי לומר שהתיאום בין הקרבה והשמירה אינן כפי שמשמע בפשוטם של הדברים. אין הכוונה שה' שומר על האדם בזמן שהוא קרוב אליו, אלא בעת קבלת ההחלטה מתוך קרבה אליו. לכן יתכן שבהחלטה להפליג היתה רמת שמירה נמוכה, ולכן אפילו אם עתה יושב הוא באוניה ועוסק במושכלות לא יהיה הוא שמור מן הטביעה. אבל מצד שני אם ההפלגה היתה מתוך השגות זכות, סביר להניח שלא יארע לו רע גם בעת שנתו בספינה. הסבר זה שמעתי במפורש מפי מו"ר הרנ"א רבינוביץ זצ"ל.

ולא רק בפסוקי התורה, אלא בפסוקים מן הנביאים והכתובים:

הוא יתעלה אמר: אל תירא כי אתך אני, אל תשתע כי אני אלהיך, [אמצתיך אף עזרתך, אף תמכתך בימין צדקי] (ישעיה מ"א, י). והוא אמר: כי תעבר במים אתך אני, ובנהרות - לא ישטפוך [כי תלך במוֹ-אש לא תכוה ולהבה לא תבער בך] (שם, מ"ג, ב) שיעורו: כי תעבור במים ואני אתך - הנהרות לא ישטפוך,¹⁸ מפני שכל מי שנעשה ראוי שישפע עליו השכל הזה, צמודה אליו ההשגחה, ונמנעות ממנו הרעות כולן. הוא אמר: ה' לי - לא אירא. מה יעשה לי אדם? (תהלים קי"ח, ו), ואמר: הסכ־נא עמו ושלם (איוב כ"א, כא). הוא אומר: פנה אליו ואז שלום לך מכל רע.

ברור שמי שקורא את דברי הרמב"ם הללו כשלעצמם, יכול להתרשם שכוונתו היא כפשוטן של מילים. הקרוב אל ה' יכול לעבור באש ולא להיכוות, לעבור בנהר ולא להישטף. אולם הרוצה לעמוד על כוונתו המדויקת של הרמב"ם, צריך לעשות הבחנה ברורה בין ניתוח דבריו במהלך הסבר עמדתו לבין ניתוח דבריו במהלך ביאור הפסוקים. ברור שהפסוקים מציגים את הענין באופן הפשוט המקובל אצל האנשים. כוונת הרמב"ם כאן להראות את ההתניה הברורה שעושים הפסוקים בין היות האדם קרוב אל האל לבין היותו מושגח. ומשלים הרמב"ם את ראיותיו מהפסוקים ממזמור צא בתהלים, המכונה בפי חכמים שיר של פגעים:¹⁹

התבונן בשיר של פגעים. תמצא אותו מתאר את ההשגחה הרבה, השמירה וההגנה מפני כל הפגעים הגופניים הכלליים ואלה המיוחדים לפרט אחד ולא לאחר, הן אלה מהם הנובעים מטבע המציאות והן אלה שמקורם נכלי האדם. הוא אמר: כי הוא יצילך מפח יקוש, מדבר הוות. באברתו יסך לך, תחת כנפיו תחסה, צנה וסחרה אמתו. לא תירא מפחד לילה, מחץ יעוף יומם; מדבר באפל יהלך, מקטב ישוד צהרים (תהלים צ"א, ג-ו). בנוסף אל תיאור ההגנה מפני נכלי בני־האדם הוא אמר שאם יזדמן לך לעבור בשדה קרב רחב־ידיים - כשאתה בדרכך - אפילו ייהרגו אלף חללים משמאלך ועשרת אלפים מימינך, לא יפגע בך רע כלל. אלא אתה תסתכל ותראה בעיניך את דין האל וגמולו לרשעים אלה שנהרגו, ולך שלום. זה שאמר: יפל מצדך אלף ורבבה מימינך - אליך לא יגש. רק בעיניך תביט, ושלמת רשעים תראה (שם, שם, ז-ח). אחרי־כן הוא מדבר על הנצירה, ולאחר־מכן הוא נותן את הטעם להגנה רבה זאת ואומר שהסיבה להשגחה רבה זאת באדם פרטי זה היא: כי בי חשק

18. במשפט זה מודגשת הבנתו את הפסוק. המילים אתך אני אינן מלמדות על ההשגחה אלא על הקרבה שבזכותה תהיה השגחה.

19. בבלי שבועות טו, ב; ירושלמי עירובין י, יא ובכמה מדרשים.

ואפלטוהו, אשגבהו כי ידע שמי (שם, שם, יד). וכבר ביארנו בפרקים קודמים שמשמעות ידיעת השם היא השגתו. הרי הוא, אפוא, כאומר: הגנה זאת לאדם זה היא מפני שידע אותי ולאחר-מכן חשק בי. הרי יודע אתה את ההבדל בין אוהב וחושק, כי האהבה המופלגת עד שלא נותרת מחשבה על דבר אחר זולת האהוב הזה היא החשק.

שוב מדגיש הוא את העובדה שהמזמור מנמק את ההשגחה על האדם בכך שחשק בה' וידע את שמו. ידיעת ה' אינה מספקת, אלא חשוב החשק שגורם את התמדת העיסוק המחשבתי בדבר הנחשק. מי שמחשבתו נתונה כל כולה לאל, הוא המתואר במזמור כמי שלא יבואנו רע.

סיכום

הרמב"ם מציע הסבר לבעיית ההשגחה שאינו מגובה בהוכחה מופתית. כך מאמין הוא שנכון לומר לפי מה שלמד מפסוקי המקרא יחד עם הבנתו השכלית. הסבר זה בא להתמודד עם שתי בעיות עיקריות. א. שאלת צדיק ורע לו. ב. שאלת היחס בין השגחה לבין חוקי הטבע והמקרויות הנצפים בעולם.

יסוד אחד של שיטתו הוא שהרע אינו נגרם אלא מחסרון טוב התלוי במגבלות החומר בכלל וממילא גם החומר האנושי.

יסוד נוסף של השיטה הוא שההשגחה הינה מניעת החשיפה למקרויות. חוסר השגחה אינו בהכרח פגע אלא פוטנציאל גבוה יותר לפגיעה.

כל יצורי עולמים למעט מין האדם חשופים למקרויות השוררת בעולם. בניגוד לכך, לאדם יש פוטנציאל להגנה מפני המקרויות. הפוטנציאל הזה כרוך ברמת ההשגחה השכלית. ככל שאדם דבוק יותר בהשגות – בידיעת ה', כך יהיה הוא מוגן יותר מפני המקרויות. לכן ההגנה שונה מאדם לאדם ואפילו באותו אדם שונה מעת לעת.

אופן ההגנה אינו על ידי התערבות בטבע אלא דרך שכלו של האדם. ככל שאדם קרוב יותר אל ה', כך אור השכל ידריך אותו לקבל החלטות טובות יותר שיגנו עליו. לאור זאת הקשר בין דרגתו השכלית להגנתו, לא נמדד לפי עת הפגעו או השמרו מפגיעה, אלא לפי העת בה בחר בחירה כזו או אחרת.

כאן ראוי להסביר שאין הכוונה שהאדם מודע לכל החלטה שלו ככזו שתגן עליו. שיקולים רבים ומגוונים יכולים להשפיע על החלטותיו, כולל חוש אינטואיטיבי שיגרום לו לבחור בחירה כזו או אחרת.

נספח – איגרת תחיית המתים

לכאורה יש להוכיח נגד ההסבר שהצעתי כאן, מדברי הרמב"ם עצמו בסיימה של איגרת תחיית המתים (מהדורת שילת, עמ' שע). שם נראה לכאורה שהרמב"ם מסביר את השגחת ה' כהתערבות ניסית בטבע:

וזאת גם כן תועלת גדולה, רצוני לומר היות השמיעה מתקנת עניני עולמם והמרי מפסידם. וכבר זכר בתורה שהוא מופת מתמיד בדורות, רצוני לומר: תיקון הענינים עם העבודה והפסדם עם המרי. אמר: "והיו בך לאות ולמופת ובזרעך עד עולם". ומפני זה אמרו: "אין מזל לישראל", רצונם לומר, שתקונם והפסדם אינו לסבה טבעית ולא על מנהג המציאות, אלא נתלה בעבודה ובמרי, וזה אות יותר גדול מכל אות...

וזה הענין בעצמו הוא המכוון גם כן באמרו ביחוד האומה: "אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים וכו', ואתכם לקח ה'", רצוני לומר, שעניניהם אינם נוהגים מנהג עניני שאר האומות, אבל יחדם בזה המופת הגדול שיהיו פעולותיהם תמיד נקשרות בתקון עניניהם או בהפסדם".

הרמב"ם אומר שהעובדה שאצל ישראל יש קשר בין הישמעם לתורה ובין מצבם החומרי, היא מופת. על פי הטבע אין יחס כל שהוא בין שמירת המצוות למצב החומרי של עם או של יחיד. הקב"ה ייחד את עם ישראל בתכונה מופתית זו, שיש קשר בין פעולותיהם למצבם החומרי. לכאורה כאן אומר הרמב"ם במפורש שהשגחת הקב"ה היא מופת המנוגד לחוקי הטבע.

ניתן להינצל מקושיא זו, בהפניה לדבריו של הרמב"ם בסופה של האיגרת. הרמב"ם בפסקה האחרונה (עמ' שעג) מתנצל בפני הקורא על כך שהוא נאלץ להאריך: "כי זה המאמר אמנם חיברתיו להמון... אמנם השלמים בחכמות – הרמיזה תספיק להם". וממשיך ומסביר שההמון זקוק גם לכפילת דברים וגם לפירוש, בניגוד לשלמים שאינם זקוקים לכך. ומסיים: "ואולם ראוי שידבר אל כל כת כפי מה שסובלת". ניתן היה לומר שאין להקשות מדבריו כאן, המופנים להמון, על דבריו במורה המופנים לשלמים. אולם אין לתלות ברמב"ם שיאמר דברים שאינם נכונים בפנותו להמון. אם יש מקום להשתמש בהבחנה זו, ניתן אולי לומר שהרמב"ם יעדיף ניסוח מסוים ווהדגשים מסוימים, כאשר כותב הוא לציבור הרחב. לפי זה יש מקום לומר שכוונתו בתיאור המופתי באיגרת אינה שונה מדבריו במורה. אמנם במורה הסביר הוא את הדברים באופן פילוסופי,

ואילו להמון הוא קורא לאותו ענין מופת. שכן בעיני אדם פשוט העובדה שיש לאדם הקרוב לאל הגנה מהרע בעולם, כמוה כמופת.²⁰ אולם לענ"ד אין צורך בהסבר הנזכר. עיון מדוקדק באיגרת מראה שאין כאן סתירה. ראשית יש להזכיר שהרמב"ם מציין במקומות רבים, ואף הבאנו למעלה מדבריו אלו, שאין הוא חולק על יכולתו של ה' להתערב בטבע. הרמב"ם אינו חולק על מציאות הניסים והדברים ידועים. הרמב"ם נדרש בחלק האחרון של האיגרת לשאלה מדוע לא הזכירה התורה את תחיית המתים. על כך עונה הרמב"ם, שייכולת הקבלה של בני האדם בתקופת מתן תורה, רעיון ניסי מפי נביא היתה מוגבלת. לכן העדיפה התורה לחזק בהתחלה את האמונה בנבואה ובמופתים באופן עקרוני. רק אחרי שייסודות אלו הפכו למקובלים ניתן היה להכניס את הרעיון של תחיית המתים שכל כולו מופת וכל כולו נשען על הנבואה.

כך כותב הרמב"ם ממש סמוך לפסקה שצוטטה למעלה:

וידע ה' יתעלה שאם יאמר להם חידוש תחית המתים – היה אצלם נמנע, וירחקו ממנו מאוד, והיו בוזים גם כן בעברות, אחר שהעונש עליהן אחר זמן ארוך, ולזה הפחידם ויעדם הטוב והרע בעינינים ממהרים לבא, אם תשמעו ואם לא תשמעו, והיה מפני זה יותר קרוב לקבלם ויותר מועיל.

הקב"ה ידע שהדרך הנכונה לגרום לעם ישראל לציית לתורה, אינה בהבטחת התחייה. הדרך הנכונה היא בהבטחה לשכר ממשי בעולם הזה. בשלב זה כותב הרמב"ם את הפסקה הנזכרת. מגמתו של הרמב"ם בפסקה זו אינה להסביר את רעיון ההשגחה. ברור שכוונתו היא להמשיך באותו הקו ולהסביר מדוע היה חשוב לקב"ה לעשות את המופת הזה שקושר בין מעשיהם של עם ישראל לבין מצבם החומרי. וכאן חשוב לשים לב שהרמב"ם סבור שזה מופת מוגדר עם מטרה מוצהרת. בניגוד לדבריו במורה שמגמתם להסביר את ההשגחה באופן עקרוני, וללא קשר דוקא לעם ישראל, או אפילו למצוות התורה; כאן הכוונה להסביר את הקשר בין מצוות התורה והגמול. קשר זה דוקא הינו מופתי וניסי. ולכן מצטט הוא את הפסוק (דברים כח, מו) "והיו בכך לאות ולמופת ובזרעך עד עולם". זו הבטחה מיוחדת לעם ישראל שיתקיים בהם קשר מופתי זה.

בהמשך האיגרת (עמ' שעא) מסביר הרמב"ם את ההבדל בין מופתים בדברים הנמנעים בטבע כגון היהפך המטה לנחש, לבין מופתים בדברים טבעיים כגון

20. בדומה לדברי הרמב"ם שקרא לחוקים גזירות למרות שלפי הסבריו במורה ברור שאין באמת גזירות ולא קראן כך אלא בגלל שללא העמקה נראות מצוות אלו כמו גזירות.

מכות הארבה והברד. כדוגמא למופתים שאינם חורגים מן הטבע מזכיר הרמב"ם: "וכברכות והקללות הנזכרות בתורה". ממשיך הוא ומסביר שבמופתים שאינם חריגה מהטבע יש שלושה תנאים המאפשרים להגדיר תופעה כמופת. התנאי האחד הוא התזמון – היעשות הדבר בעת שהנביא אומר שכך יקרה. התנאי השני הוא הייחודיות של התופעה "לפניו לא היה כמוהו..." והתנאי השלישי שהוא החשוב לענין שלנו הוא ההתמדה:

והתנאי השלישי – המשך האפשר ההוא המתחדש והתמדתו, כברכות והקללות, כי אילו היה פעם אחת או שתים לא היו מופת, והיה נאמר שהוא במקרה. וכבר באר בתורה זה ואמר: "ואם תלכו עמי קרי ולא תאבו לשמע לי", רצונו לומר: שתשימו מה שיחול בכם מאלו המכות מקרה, לא שהם עונש – אמר שהוא יתעלה יתמיד בחרון אפו הדבר ההוא אשר חשבתם אותו מקרה, אמר: "והלכתם כמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי".

שפתי הרמב"ם ברור מיללו, שהקשר הישיר בין קיום התורה לגמול ממשי, הוא בגדר נס מכוון. כל ענינו להיות נס ויש ענין שנס זה יהיה ניתן להבחנה – לא שיאמרו עליו שהוא מקרה. ואם יאמרו שהוא מקרה הקב"ה יחמיר את העונש בכוונה. הכל חלק ממגמת המופת הזו שמטרתו לחזק את האמונה במצוות ה'. ושוב חוזר הוא על הדברים בפסקה הבאה (עמ' שעב):²¹

אמנם המופת שבענינים האפשריים, הנה כל אשר יארך ויתמיד – יותר ראוי להיותו מופת. ומפני זה נאמין התמדת הברכות עם העבודה והקללות עם המרי לעולם בזאת האומה, ובזה שבו אות ומופת, כמו שבארנו.

ברור לחלוטין שכל הנושא כאן הוא ענין הנס והמופת. ההשגחה על יחיד או על חברה, איננה מופת לפי הרמב"ם, אלא עיקרון בסיסי על פיו מנהיג ה' את עולמו. אולם כפי ששולח ה' נביאים לחנך את בני האדם, כך גם מחדש ה' ניסים לצורך מטרה זו. אחד הניסים הוא הקשר שבין הציות לחוקי התורה, והגמול הפיזי בעולם הזה.

הסבר זה נכון לגבי מקומות נוספים בספרי הרמב"ם, בהם מופיע ענין זה של הבטחת הגמול על שמירת התורה. וכך יש לבאר פסוקים רבים שזה הוא ענינם. מצד שני יתכן שפסוקים אחרים המדברים על שכר ועונש, כוונתם לומר את העיקרון הבסיסי של השגחת ה'. פסוקים אלו יש להבין כמשל ולא כפשוטם, כפי שהראינו למעלה בענין שיר של פגעים.

21. כאשר מדגיש הוא את ההבדל בין מופתים החורגים מדרך הטבע שאינם אלא לזמן מוגבל לעומת מופתים שאינם חורגים מן הטבע שדוקא התמדתם מוכיחה את ניסיותם.