

חלק ג'

תורת ההשגחה לרמב"ם

עיון במורה הנבוכים

הקדמה

הדיון על ההשגחה טעון יותר מהדיונים הקודמים, וזאת בעיקר בשל ההשלכות המידיות והממשיות שקיימות על כל יהודי ויהודי. סוגיית התפילה לדוגמה, היא תוצר מידי של ההשקפה על השגחת ה' בעולמנו.

בשונה מהנושאים הקודמים, תורת ההשגחה במורה נבוכים אינה נמצאת ברצף אחד של פרקים. הרמב"ם חילק את חלק ג' של ספרו לשלושה חלקים מרכזיים: א. ביאור למעשה מרכבה (פ"א – פ"ז). ב. פרקי ההשגחה (פ"ח – פכ"ד). ג. טעמי המצוות (פכ"ה – פ"נ). לאחר הצגת שלושת החלקים האלה, הרמב"ם חוזר לפרקי סיום (פנ"א – פנ"ד), ובפרקים אלה חוזר לדון במפורש גם בסוגיית ההשגחה¹. בעיון שלפנינו נלך באותה דרך שצעדנו בסוגיות הבריאה והנבואה, נציג את העיון במורה נבוכים עצמו, ולאחר מכן נדון בדעות השונות שנאמרו בעניין ההשגחה בדעת הרמב"ם. אמנם עקב כך שהדיון בסוגיה זו הוא מורכב יותר בכמה מובנים מהדיונים הקודמים, ובמיוחד לאור העובדה שלדעתי יש התלבטות אמתית בין שתי גישות מרכזיות בעניין ההשגחה, הצגת שתי ההשקפות הנ"ל תובא כבר בחלק זה בנושא העיון במורה נבוכים.

1. קיימת התלבטות לגבי שיוכו של פרק נ'. יותר נראה לענ"ד לשייך אותו לפרקי טעמי המצוות בגלל משפט הקושר אותו לנושא זה "בסיכומו של דבר, כמו שציינתי לך שמנהגי הצאביה החוקים מאתנו היום, כן תולדות אותם ימים נסתרות ממנו. אילו ידענו אותן וידענו אותם אירועים שאירעו בימים ההם, היה מתברר לנו לפרטיו הטעם להרבה ממה שנזכר בתורה". כידוע, מנהגי הצאביה הם יסוד מרכזי בפרקי טעמי המצוות של הרמב"ם [ראו עמ' 260 - 266]. אנחנו עוצרים את מעשה מרכבה בפרק ז' מהטעם שהמשפט האחרון של פרק ז' (לאחר פסקה שנראית כמו פסקת סיום) הוא "נתחיל אפוא עניינים אחרים מתוך כלל העניינים אשר אני מקווה להבהיר בספר זה". אשר לשייך פרק כ"ד לפרקי ההשגחה ופרק כ"ה לטעמי המצוות, זוהי אכן החלטה שרירותית במובן מסוים. אם כי המעיין בתוכן פרקים אלה יראה כי בפרק כ"ד מבואר עניין נסיון ה' את בני האדם, שנראה לשייך אותו לסוגיית ההשגחה ובמיוחד לאור הערתו של הרמב"ם בח"ג, פ"ז "ואל יתעה אותך דבר הנסיון... כי עוד תשמע דברים על זאת". פרק כ"ה דן בארבע התכליות של כל המעשים, לפיכך יש לשייכו לפרקי טעמי המצוות. בפרק כ"ו הרמב"ם כבר מזכיר במפורש את מחלוקת בעלי העיון מבני התורה לבקש טעם למצוות. אמנם לענ"ד אין חולק כי שתי סוגיות אלה, ההשגחה וטעמי המצוות קשורות זו בזו.

פרקי ההשגחה המרכזיים מתחלקים באופן כללי לשני חלקים: א. דיון מקדים (פ"ח-פ"ט). ב. ביאור על ההשגחה (פ"ז-פ"ד). כאשר הסיבה שאנחנו בוחרים לחלק את הדיון כך, היא שבפרק י"ז הרמב"ם מציג את הדעות השונות על סוגיית ההשגחה בדיוק כמו שהציג בבריאת העולם ובנבואה. כאמור, הרמב"ם חוזר במפורש לדון בסוגיית ההשגחה בסוף חלק ג', ואף אנחנו נעשה כן בעז"ה.

דיון מקדים לפרקי ההשגחה

הדיון המקדים מכיל בתוכו כמה נושאים הקשורים זה לזה:

1. פ"ח-פ"ט - חומר וצורה בעולמנו.
2. פ"י-פ"ב - בעיית הרע בעולם.
3. פ"ג-פ"ד - תכלית המציאות.
4. פ"ו-פ"ט ייחוס נמנעות לה' והקדמה לסוגיית הידיעה וההשגחה.

בעיון הבא, אתמקד בעיקר בהצגת הנקודות המרכזיות של הפרקים בתמצות, כמה שאפשר, תוך הבאת הסברים וביאורים במקום שראיתי לנכון.

חומר וצורה בעולמנו, ח"ג, פ"ח-פ"ט

בפרקים ח' ו-ט' הרמב"ם מעמיד לגבי החומר שתי עובדות עקרוניות העוסקות בקשר של החומר להיעדר ולהפסד ובהיותו מהווה חציצה להשגת דברים נבדלים:

א. "בכל הגופים המתהווים וכלים הכליון יפגע רק מצד החומר שלהם, ולא מבחינה אחרת. מצד הצורה ומבחינת עצם הצורה לא יפגע בהם כליון... טבעו של החומר ואמיתותו היא שהוא לעולם לא פוסק מלהיות קשור בהיעדר. לכן אין שום צורה מתמדת בו. אלא הוא פושט צורה ולובש אחרת תמיד (ח"ג, פ"ח)²."

2. בעניין הגדרת חומר וצורה, ראו בנספח (עמ' 221). משפט אחד לענ"ד דורש ביאור, והוא "הכליון פוגע בצורה רק במקרה, כלומר, בשל היותה קשורה בחומר". מסביר יהודה אבן שמואל "אם כן, מה הפרש בין צורה לחומר לגבי ההישארות, שהרי גם הצורה אובדת עם הגוף היחיד, אם אמנם קיימת היא לעולם במין? יש ויש הפרש בין אבדן הצורה לאבדן החומר בגוף היחיד, שהצורה אובדת לא מצד עצמה אלא במקרה: הואיל והיא כלואה בגוף היא כלה בכלותו, ואילו החומר - הכליה עצמית לה". לעניין הגדרת מקרה ראו בפרק העוסק בהקדמה לפרק מ"ח בחלק על הנבואה, עמ' 124.

בפרק זה מאריך הרמב"ם בדברי מוסר, אצטט משפט השייך יותר לענינו בו הרמב"ם מסביר בדרך נוספת את הקשר בין הצורה לבין החומר: "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, שתיתו ומשגלו, ולהיטותו אחר

ב. "החומר הוא חציצה גדולה (המונעת את) השגת הנבדל כפי שהוא, אף אם הוא החומר הנכבד והצלול ביותר, כלומר, אפילו חומר הגלגלים, על אחת כמה וכמה החומר האפל העכור הזה שהוא החומר שלנו. לכן כל אימת שמבקש שכלנו להשיג את האלוה או את אחד השכלים (הנבדלים), נמצאת החציצה הגדולה חוצצת בינו ובין זה (**ח"ג, פ"ט**)".

מתוך תורת החומר בעולמנו, עובר הרמב"ם לעסוק בתורת הרע בעולם.

בעיית הרע בעולם, ח"ג, פ"י-פ"ב

אקדים כמה מדבריו של מיכה גודמן (גודמן, תש"ע, עמ' 91) שהציג את הקשר של נושא זה לתורת ההשגחה "הערעור העתיק ביותר על האפשרות להשגחת האל נובע מבעיה המכונה בתולדות ההגות – בעיית הרע. על פי הרמב"ם, אחת הטענות החזקות ביותר כנגד רעיון ההשגחה היא שהמציאות עצמה, מציאות שבה רע לטובים וטוב לרעים, מפריכה אותו. בעיית הרע נולדת מתוך ההתנגשות שבין הציפייה מהמציאות לבין המציאות. המסורת המקראית נוטעת בתודעת האדם ציפייה שתתקיים סימטריה בין פעולותיו של האדם לבין ההתרחשויות של חיו. פעולות טובות מתוגמלות, ופעולות רעות מזמינות ענישה. ציות לרצון האל, מבטיחים הנביאים, יציל את האדם ממלחמה, מרעב ומחוליים רעים, ויזכה אותו בשגשוג כלכלי, ביטחוני ופוליטי. בעיית הרע מתעוררת כאשר ציפייה מקראית זו מתרסקת במציאות. כך נוסחה כידוע השאלה בפי חכמים: "מדוע צדיק ורע, רשע וטוב לו?"

בפרק י' מוכיח הרמב"ם כי אין לומר על אלוהים שהוא 'עושה רע', והוא עושה זאת בשלושה שלבים:

שלב ראשון: פעולה מתיחסת רק לדבר הנמצא. אין לייחס פעולה להעדר³ של דבר⁴.

אלה, וכן כעסו וכל מידה רעה הנמצאת בו, כולם נובעים מן החומר שלו. מכיוון שהתברר שכך הדבר, ואי אפשר בתוקף החוכמה האלוהית שיימצא חומר בלי צורה, ולא שתימצא צורה מאלה בלי חומר... ניתנה לה יכולת על החומר, להתגבר עליו, לדון אותו ולשלוט עליו, כדי שהיא תכניע אותו, תבלום את דחפיו, ותשיב אותו למצב תקין ומאוזן ככל האפשר".

3. נציע הסבר למושג זה משיחותיו של ליבוביץ' (ליבוביץ' א, 2003, עמ' 112) "**האם למושג 'העדר' יש משמעות מיוחדת בדיון הפילוסופי? כמובן, ומבחינה מילולית משמעות מושג זה היא אי-מציאות, כלומר אי היות משהו, כגון באומרנו על פלוני שאיננו שהוא נעדר**". ואצל אהוד בן אור (בן-אור, תשמ"ה) "מושג העדר מתייחס לתכונות שמטבען להיות נוכחות בעצם הסופי הנדון, העדרן אינו הכרח הגיוני".

4. למען הדיוק, נאמר כי אין לייחס פעולה לאי הימצאות של דבר הנמצא אלא במקרה. ז"ל הרמב"ם "התברר לך אפוא שלכל הדעות אין מתייחסת פעולתו של פועל להעדר בשום אופן

שלב שני: הרע הוא דבר יחסי, כלומר היעדרו של דבר מסוים ביחס למשהו אחר⁵.
לכן ניתן לומר "הרעות כולן העדרים"⁶.

שלב שלישי - מסקנה: "אין לומר בשום אופן שהאל יתגדל ויתרומם עושה רע בעצם... זה אינו אפשרי, אלא מעשיו יתעלה כולם טוב צרוף, כי הוא אינו עושה אלא מציאות, וכל מציאות היא טוב. הרעות כולן העדרים, אשר עשייה אינה תופסת בהם אלא מן הבחינה שהסברנו, שהוא מביא לידי מציאות את החומר בטבעו זה שיש לו, שהוא קשור - כידוע - תמיד להעדר".

נקודה חשובה הראויה לציון היא שהרמב"ם מציג את המהלך הזה בעקבות המדברים (פילוסופים ערבים) שלא הבחינו בין פעולה במציאות לבין היעדר פעולה "הם אומרים, לשיטתם, שהאל מעוור ומחריש ומניח את הנע. כי העדרים אלה בעיניהם עניינים נמצאים" (ח"ג, תחילת פ"י). נקודה זו אולי יכולה להסביר מדוע הרמב"ם בוחר ללכת דווקא בכיוון הפילוסופי הזה⁷.

ורק אומרים שהוא עשה העדר במקרה, כפי שהבהרנו. ואילו הדבר שהפועל - יהיה איזה פועל שיהיה - עושה בעצם הוא בהכרח דבר נמצא, ופעולתו תתייחס רק לנמצא". הרמב"ם מדגים את היעדרם של דברים כלומר אי המצאותם: א. "המכבה נר בלילה שהוא יצר את החושך". ב. "מי שהשחית את העין שהוא עשה את העיוורון". ג. "מי שהיה יכול להציל אדם ממות ונרתע ולא הצילו - הרגו".

5. אם לא נשווה בין דברים, כיצד נדע שקיים היעדר? דבר זה לדעת הרמב"ם הוכח בהוכחה מופתית: "אחרי ההקדמה הזאת זכור נא את מה שהוכח הוכחה מופתית שהרעות הן רעות רק ביחס אל דבר מה, וכל מה שהוא רק ביחס לנמצא מן נמצאים הרי אותו רע הוא העדרו של אותו דבר או העדר של מצב טוב ממצביו. לכן ניתן לומר משפט כללי שהרעות כולן העדרים".

6. בח"ג, פ"א הרמב"ם מבאר זאת אפילו על הרעות שמתרחשות בין אדם לאדם, וקובע שאף הם נובעים מן ההעדר: "כי הן כולן מתחייבות מן הבורות, כלומר מהעדר ידיעה... אילו היתה לאדם ידיעה המתחייבת לצורה האנושית כמו שכוח הראייה מתייחס לעין, היה נבלם כל הנזק שהוא גורם לעצמו ולזולתו. כי בידיעת האמת מסתלקות האיבה והשנאה ומתבטלת פגיעתם של בני אדם זה בזה".

7. כך לדוגמא מסביר אהוד בן אור (בן-אור, תשמ"ה) ששיטת המדברים הייתה לחייב דואליזם מטאפיזי בעניין הרע בעולם ועל כן "במקום שבו יש נטייה להכיר בדואליזם כזה יהיה זיהוי הרע עם ההעדר משום הפרכה. טענת ההעדר לא באה אם כן לפתור את בעיית הרע אלא למנוע פתרון דואליסטי. אם הרע הוא העדר וישנה רק מציאות חיובית, אובד כוח המשיכה של הדואליזם".

ציינתי דבר זה, שכן קצת קשה להבין מדוע הרמב"ם אומר את מה שאומר, וכך הקשה עליו אהוד בן אור [שם] "כבר ממבט ראשון קשה להבין כיצד טענת ההעדר יכולה להיות פתרון לבעיה העיונית של הרע כסתירה הגיונית, לא כל שכן לבעיה הקיומית. גם אם אין האל עושה רע בכוונה תחילה - כך שאין ללמוד ממצאות הרע על מהותו של האל ואין לתארו בתואר פעולה כעושה רע - עדיין הוא משלים עם קיומו של הרע והקושיה חוזרת למקומה. כיצד

כמו שראינו בשלב השני, הרמב"ם קובע כי הרע הוא היעדרו של דבר מסוים ביחס למשהו אחר. בפ"ב הרמב"ם ממשיך עם הכיוון הזה על מנת לחקור מי הוא זה שמחליט על אותו היעדר במציאות שלנו ובשל מה הוא עושה זאת. זאת מתוך התמודדות עם השאלה מה מרובה יותר במציאות שלנו: הרעות או הטובות? ⁸ בנקודה זו קובע הרמב"ם שתי קביעות חריפות:

1. מי שהחליט שהרע במציאות מרובה מן הטוב טועה, כיוון שהוא מסתכל רק מנקודת מבט של פרט אחד מבני האדם, "כל בור מדמה שהמציאות כולה היא למענו כפרט... וכאשר קורה לו דבר מנוגד לרצונו הוא מחליט בפסקנות שהמציאות כולה רע". לעומת זאת אם אדם היה מכיר את חלקו הקטן במציאות והיה מבין שהמציאות לא נבראה בשבילו "אלא המציאות היא, לדעתנו, בשביל חפץ בוראה, שכן מין האדם הוא הדבר קל הערך ביותר שבה בהשוואה למציאות העליונה, כלומר לגלגלים ולכוכבים. בהשוואה למלאכים אין יחס אמיתי בינו ובינם", בהבנת מציאות עליונה זו מודים האנשים שאין הרע מרובה מן הטוב.
2. "רוב הרעות הפוגעות בבני אדם הן מדיהם, כוונתי מידי בני אדם לקיים. בשל הליקויים שלנו אנו צועקים ומשוועים לעזרה, ובגלל רעות שאנו עושים בעצמנו ובבחירתנו אנו סובלים, ומייחסים זאת לאל. הוא נעלה מזאת..."

כדי לאשש את הטענה השנייה⁹, הרמב"ם מפרט "שכל רע הפוגע בבן אדם הוא מאחד משלושה מינים":

-
- האל הטוב משלים עם מציאות הרע? ואם הוא משלים עמו שמא אין הוא יכול למונעו ואז יש להכיר במוגבלות כוחו. מה שציינו למעלה פותר חלקית את הקושיות הנ"ל שהעלה בן אור ע"י הבחנה שמישור הדיון כאן הוא ספציפי מאוד והוא כנגד המדברים. אשר לבעיה הקיומית, ראו לקמן בהע' 14 בחלק זה.
 8. בתחילת פ"ב פותח הרמב"ם את הפרק כי "לעתים קרובות עולה בדמיון ההמון שהרעות בעולם מרובות מן הטובות", וכן הוא מביא אלראזי (פילוסוף ערבי) שחיבר ספר מפורסם "כלל בו דברים חמורים מהזיתיו וגילויי בורותו. מתוכם עניין שבדה והוא שהרע במציאות רב מן הטוב...".
 - לגבי דיון בעניין מה מרובה ממה, קשה שלא להיזכר במה שכתב הרמב"ם בח"א, פ"ב: "בשכל הוא מבין בין אמת לבין שקר, וזה, השכל, היה מצוי בו שלם וגמור. ואילו מגונה ויפה הם מן המפורסמות ולא מן המושכלות... גם בלשונו (העברית) אנו אומרים על הנכון והכוזב: אמת ושקר ועל היפה והמגונה: טוב ורע". במילים אחרות, לא קיים היעדר מוחלט במציאות כך שנוכל לקבוע בשכל כי המציאות רעה, אלא קיים פער בין המציאות לבין ציפיותיו של האדם (בלשונו של אהוד בן אור (שם) "פער נתפס כרע כאשר הוא נוגד ציפיות הנראות לאדם כחשובות. ככל שחשיבותן עברו עולה, כן הפער רע יותר").
 9. אשר לטענה הראשונה היא תבואר ביתר פירוט בדיון לקמן על תכלית המציאות (עמ' 160-171).

א. "המין הראשון של הרע הוא מה שפוגע באדם מצד טבע ההתהוות והכליון, כלומר, מבחינת שהוא בעל חומר". הרב חיים נבון [(נבון, תשע"ב), שיעור 17] ומיכה גודמן (גודמן, תש"ע, עמ' 94) הסבירו כי מדובר כאן ברעות שנובעות מטבע העולם¹⁰.

ב. "המין השני של הרעות הוא מה שפוגעים בני אדם זה בזה, כגון שהם משתלטים זה על זה. רעות אלה רבות מהרעות מן המין הראשון".

ג. "המין השלישי של הרעות הוא מה שפוגע באדם מבינינו בשל מעשה של עצמו. זה הרוב. רעות אלה מרובות בהרבה מן הרעות מהמין השני".

תוך כדי ביאור הסוג הראשון של הרע בעולם, מציין הרמב"ם טענה חשובה וכללית יותר בדיונו, האם יכולה להתקיים מציאות שלמה יותר, כגון האם יכול להיוולד "בעל חיים שלא ימות או שלא יסבול כאב או שתנועתו תמידית או זהר כשמש". תשובת הרמב"ם¹¹ היא לא! לדעתו יש חוק טבע ("חלק ממשפט כולל") הקובע כי "כל מה שאפשר שיתהווה מאיזה חומר שהוא, יתהווה באופן השלם ביותר שאפשר שיתהווה מאותו חומר מיני". הרב חיים נבון [(נבון, תשע"ב), שיעור 17] מסביר כי אמירה זו קשורה לדברים הנמנעים (ראו לקמן בעמ' 171): "כך, למשל, אין הקב"ה יכול לברוא עולם שיש בו חומר, אך אין בו מוות ופגעים אחרים. אמירה זו איננה,

10. זה נובע בעיקר מן הדוגמאות שהביא הרמב"ם: "בגלל זה פוגעים בכמה בני אדם מומים ושיתוקים בשורש טבע הבריאה, או צצים בשל שינויים ביסודות, כגון קלקול האוויר או חזיזים ושקיעת הקרקע... עם זאת אתה מוצא שהרעות ממין זה החלות בבני האדם מועטות מאוד מאוד ואינן קורות אלא לעתים נדירות. כי אתה מוצא ערים בנות אלפי שנה שלא טבעו ולא נשרפו. כן נולדים אלפי בני אדם בבריאות מרבית...". טענה נוספת שמחזקת הבחנה זו, היא העובדה כי אם נניח את פשט המילים "מבחינת שהוא בעל חומר" ונאמר כי המין הראשון נובע מצד היות האדם עשוי חומר (יש אפשרות להבין כך מפירושו של יהודה אבן שמואל), אזי מה ההבדל בין המין הראשון של הרע לבין המין השני והשלישי? וכי המין השני והשלישי אינם נובעים מהעובדה שהאדם הוא יצור חומרי? אם נסביר כי מדובר בפגעים מצד חוקי הטבע הקבועים כאן בעולם לפי החוכמה האלוהית לא נתקשה בקושייה זו. מסכם ליבוביץ' (ליבוביץ' א, 2003, עמ' 133) "ניתן לסכם ולומר שהרעות מהמין הראשון אינן נוחות על המציאות הטבעית, אלא כאמור הן חלק ממהות הטבע החומרי ואף מתחייבות ממנו".

מוסיף הרמב"ם משפט חשוב "מי שרוצה להיות בעל בשר ועצמות ושלא יהיה מושפע ולא יחול בו מה שחל בחומר, רוצה לצרף שני הפכים מבלי שהוא מרגיש בכך", שכן אומר הרמב"ם "כבר הבהרנו שהחוכמה האלוהית חייבה שלא תהיה התהוות אלא על ידי כליון, ולולא כליון זה של הפרטים לא היתה התהוות המין מתמידה".

11. בשם גאלינוס, ואף מצטוט.

חס וחלילה, זלזול בקב"ה; המושג 'עולם שיש בו חומר ואין בו מוות' הוא פשוט מושג ריק – "נמנע" בלשון הרמב"ם¹².

עד כאן ההתייחסות העקרונית של הרמב"ם לתורת הרע בפרקים י'–ב'. התייחסות נוספת תהיה בהקדמה לסוגיית הידיעה וההשגחה בפרק ט"ז, וכן לאחר הצגת הדעות בעניין ההשגחה.

לסיכום הדיון נוכל לומר כי הרמב"ם קובע שהרעות בעולם הן כולן היעדרים, לכן כל המציאות שלנו טובה¹³. קיים חוק טבע כי כל מה שאפשר שיתהווה מחומר מסוים מתהווה באופן השלם ביותר. אם אדם היה מתבונן במציאות בלא לחשוב שכל המציאות נבראה בשבילו היה מודה כי הטוב מרובה מן הרע בעולם, וככלל רוב הרעות בעולם נובעות מעצם היותנו בני אדם לא מתוקנים (שני סוגים מתוך שלושה)¹⁴.

12. נראה שהוא מדייק זאת מציטוטו של הרמב"ם את גאלינוס (דגש שלי) "אל תשלה עצמך בדברי שווא שאפשר שיוצא מדת הווסת...".

13. בלשון הרמב"ם (ח"ג, פ"י): "מכאן שאמיתת עשייתו של האל כולה טוב, מכיוון שהיא מציאות", וכך גם מסיים הרמב"ם את ח"ג, פ"ב.

14. קיימת ביקורת רבה על המהלך שעושה כאן הרמב"ם בעניין תורת הרע (ראו לדוג' במאמר של אהוד בן אור (בן-אור, תשמ"ה) וכן מקורות נוספים שם). אמנם ביקורת על הרמב"ם אינה חלק אינטגרלי ממטרת החיבור הזה, אולם אני חש שבהבאת המקורות הבאים יש גם לחדד את דעתו של הרמב"ם בעניין זה. לדוגמה אצטט מדבריו של הרב חיים נבון [נבון, תשע"ב], שיעור 17] "תשובתו של הרמב"ם לבעיית הרע בעולם היא ממוקדת מאוד מבחינה פילוסופית, ובמידה מסוימת מאכזבת מבחינה קיומית. כפי שראינו, התשובה כפולה: חלק גדול מהרעות האדם גורם לעצמו, ואז מאשים את הקב"ה – "אֵלֶּת אָדָם תְּסַלֵּף דְרָכּוֹ, וְעַל ה' יִזְעַף לְבוֹ" (משלי י"ט, א); ושאר הרעות הן תוצר אקראי ובלתי-נמנע של טבע העולם. כלום יכולה מחשבה זו לנחם את האדם הסובל, המתהלך קודר במצולות היגון?!" מיכה גודמן (גודמן, תש"ע, עמ' 98) לעומתו רואה בזה שלב ראשוני וחיוני בהתמודדות עם בעיית הרע על ידי הפניה של האדם אל מקור הבעיה, וז"ל: "במשל מוכר, הלקוח מהעולם הבודהיסטי, מסופר על אדם שנפגע מחץ מורעל. הרופא שבא לבדוק את הנפגע המטיר עליו סדרה של שאלות: "מי ירה בך את החץ?", "לאיזה מעמד חברתי אתה שייך?", וכך הלאה. חוסר הרלוונטיות של השאלות מרחיק את הרופא מהתמודדות עם הפגיעה. השאלה היחידה הרלוונטית היא כיצד מוציאים את החץ מגופו של הנפגע. נראה לפיכך כי לשיטת הרמב"ם, הפצועים והסובלים מקבלים מן התאולוגים הכוונה להתמודדות עם השאלות הלא נכונות: "מדוע יש סבל?", "כיצד אלוהים יוצר עולם שיש בו סבל?" וכדומה. השאלה הרלוונטית היחידה בעבור הסובל איננה מדוע יש סבל, אלא כיצד מטפלים בו. הרמב"ם מסיט את הסיבה לסבל מן האלוהים אל האדם אך איננו עושה זאת רק כדי להצדיק את אלוהים, אלא בעיקר כדי להביא את האדם למצב של התמודדות. הוא ממיר את הדיון בתאולוגיה – באפשרות לתרפיה".

תכלית המציאות בשיטת הרמב"ם - ח"ג, פי"ג - פי"ד, פכ"ה

סוגייה זו של תכלית המציאות נפתחת ע"י הרמב"ם בפ"ג ובפ"ד, וחוזר אליה במפורש בפכ"ה (פרק הקדמה לדיון בטעמי המצוות). סוגייה זו נכתבת כאן בעיקר כפירוש לפרק י"ג, תוך כדי שילוב הערות מפרק י"ד ופרק כ"ה.

לאחר הקדמה קצרה¹⁵, הרמב"ם פותח "לאחר הקדמה זאת דע שאין טעם לבקש תכלית למציאות בכללה, לא לדעתנו הדוגלים בחידוש העולם, ולא לדעת אריסטו בדבר קדמות העולם". כעת הרמב"ם יפרוש בפנינו את הדיון לפי כל שיטה. הדיון ארוך מאוד ומורכב, אמנם כדי להבין היטב את טענת הרמב"ם במלואה אין ברירה אלא 'לצלול' לתוך דבריו ולפרשם באופן המסתבר ביותר¹⁶.

הדיון בדעת אריסטו

"על פי דעתו בדבר קדמות העולם אין לבקש תכלית אחרונה לחלק מחלקי העולם... כי לשיטתו הכול הוא על דרך החיוב הנצחי שהיה תמיד ויהיה תמיד". מסביר זאת מיכאל שוורץ¹⁷ במשפט מתומצת: "כלומר, לשיטתו העולם מתנהל על פי הכרח שהוא כפוף לו, ולא על פי רצון". בנוסף, המדקדק יבחין כי הרמב"ם משתמש במילים "תכלית אחרונה", שאותה דווקא אין לבקש, וע"י כך נוכל להבין את המשפט הבא שהרמב"ם כותב: "ואף על פי שחוכמת הטבע חוקרת את תכליתו של כל נמצא טבעי, אין זאת התכלית האחרונה, שעליה אנו מדברים בפרק זה". עד כאן, הכל מובן לכאורה, קיימת הבחנה בין התכלית הסופית שאותה אין לבקש, לבין תכלית רגילה שאותה חוקרי הטבע מחפשים כדי להבין את העולם.

15. בהקדמה זו הרמב"ם מגיע לשתי מסקנות עיקריות:

- א. אין לבקש תכלית למציאות אלוהים: "לכן אין לומר: "מה תכלית מציאותו של הבורא יתעלה?", שכן אין הוא דבר נברא".
- ב. "תכלית מבקשים רק לכל דבר מחודש שנעשה בכוונתו של בעל שכל, כלומר, למה שיש לו עיקרון שכלי... לדבר שאינו מחודש אין לבקש תכלית, כמו שציינו, זהו משפט קצת קשה. מסביר יהודה אבן שמואל "אפשר לשאול רק לתכלית של דבר אשר נברא לאחר העדר ונברא מתוך כוונה שכיוון עושהו, אם העושה הוא בעל שכל, שאינו עושה אלא לשם הוצאה לפועל של מה שעלה במחשבתו", ואין הכוונה רק לאדם "כי אם לכל אחד מאותם המצויים שאנו רואים את פעולותיהם נובעות מעיקרון שכלי".
16. נדמה שעקב הקשיים המרובים בפרק זה, אין אלא להמליץ לקרוא את הפרק בנפרד ולשים לב לכל הבעיות שצצות. לאחר מכן לקרוא את הפתרון המוצע בהמשך הדברים, ואז לחזור ולקרוא את המורה כדי לבחון האם אכן הכל נכנס היטב במילותיו של הרמב"ם. עיינו בהע' 23 לקמן לסיכום הפתרון בלשונו של הרמב"ם.
17. להבדיל מדב שוורץ שנביא מדבריו לקמן, מיכאל שוורץ הוא המתרגם של מורה נבוכים שממנו נלקחים רוב הציטוטים בספר זה.

אמנם כאן ממשיך הרמב"ם לפרט את דעת אריסטו, והדברים מסתבכים: "כי בחוכמת הטבע הובהר שלכל נמצא טבעי מוכרחה להיות תכלית כלשהי. סיבה תכליתית זאת – והיא הנכבדה מבין ארבע הסיבות¹⁸ – נסתרת ברוב המינים". לפי משפט זה אנחנו מבינים כי אותה סיבה תכליתית שמחפשים חוקרי הטבע נעלמת מעינינו 'ברוב המינים'. אפשרות להסביר שתי מילים אלה מובעת ע"י יהודה אבן שמואל "ברבים ממיני הנמצאות". ממשיך הרמב"ם: "ואריסטו אומר תמיד במפורש שהטבע אינו עושה דבר לשווא, כלומר, שלכל מעשה טבעי יש בהכרח תכלית כלשהי. אריסטו אמר מפורשות שהצמחים נבראו למען בעלי החיים. כן הבהיר לגבי חלק מן הנמצאים שזה למען זה, במיוחד חלקי בעלי החיים". אכן נוכל להסביר כי החלק הראשון של המשפט שציטטנו כרגע הוא המשך של אותה טענת היעלמות של הסיבה התכליתית של רבים ממיני הנמצאות בטבע¹⁹. אך עדיין נתקשה בחלק השני שבו קובע הרמב"ם כי אריסטו אומר במפורש שהצמחים נבראו למען בעלי החיים. זהו משפט שאינו תואם להקשרו, קרי: איננו יודעים ברבים ממיני הנמצאות מהן התכליות שלהם. יותר מכך מקשה דב שוורץ (שוורץ ד', תשנ"ח): כפי שלמדנו בתחילת הדברים, קבע הרמב"ם כי אין לבקש תכלית אחרונה ל'חלק מחלקי העולם', ובסופם קובע הרמב"ם כי "הצמחים נבראו למען בעלי החיים".

נמשיך לקרוא בדברי הרמב"ם. לאחר פסקה קצרה²⁰, הרמב"ם ממשיך לבאר את דעת אריסטו ואת החלוקה בין "התכלית הראשונה" כלשונו לבין "התכלית האחרונה".

-
18. ארבע הסיבות האלה בוארו במורה בח"א, פ"ט. מיכאל שוורץ מבאר זאת [שם, הע' 8]: "לשיטת אריסטו... יש לכל דבר שבמציאות ארבע סיבות: הסיבה הפועלת היא מי או מה שיצר את הדבר; הסיבה החומרית היא החומר שממנו נוצר הדבר; הסיבה הצורנית היא הצורה או ההגדרה של הדבר; הסיבה התכליתית היא שלשמה נעשה הדבר".
19. ניתן היה לטעות ולומר כי אם התכלית אינה ידועה לנו הרי שהיא אינה קיימת. מבהיר הרמב"ם כי לדעת אריסטו כי הטבע לא יעשה דבר לשווא ובהכרח קיימת תכלית כלשהי.
20. פסקה זו מכילה בתוכה שני היגדים: האחד שאותה תכלית של הדברים הטבעיים גרמה בהכרח לפילוסופים להאמין ב"עיקרון שכלי או אלוהי". מסביר אליעזר גולדמן (גולדמן, תש"ס, עמ' 102 - 103) כי לגבי העקרון האלוהי "הרמב"ם וקוראיו ידעו יפה, כי אריסטו נאלץ להניח התחלה שכלית, מפני שאחרת לא היה יכול לתאר מניע בלתי מונע". לגבי הטבע "חוזר אריסטו ומדגיש כי הוא תכליתי אך ללא כוונה – ללא "התחלת שכל". בנקודה זו מפרט גולדמן כי מקורו של הרמב"ם הוא: או מן הפילוסופים הראשונים או מן הפילוסופים האחרונים ומסכם "אם לא ננסה לחפש כאן תורה אריסטוטלית אותנטית לא יתעוררו קשיים". אשר להיגד השני, הוא נראה יותר ברור מהראשון: "אחת הראיות הגדולות ביותר לחידוש העולם, בעיני מי שניחן ביושר, הוא מה שהוכח בהוכחה מופתית שלכל נמצא מן הנמצאים הטבעיים יש תכלית כלשהי, ושהיות דבר אחד למען דבר אחר הוא ראייה לכוונת מכוון, ואין להעלות על הדעת כוונה אלא לגבי מה שמישהו יוצר", ועוד נחזור להיגד זה בהמשך.

אשר לתכלית הראשונה "אריסטו הבהיר שבדברים הטבעיים הפועל, הצורה והתכלית אחד הם, כלומר אחד במין, כי למשל צורתו של שמעון היא העושה את צורתו של הפרט נמואל בנו, והדבר שעשתה הוא מתן צורה ממינה לחומר של נמואל, ותכליתו של נמואל שתהיה בו צורה אנושית. כך, לשיטתו, בכל פרט מפרטי המינים הטבעיים הזקוקים להעמיד צאצאים, שלוש הסיבות הן ממין אחד. כל זאת היא התכלית הראשונה". נשים לב כי אפשר להקשות על קביעת הרמב"ם שתכליתו של נמואל²¹ שתהיה בו צורה אנושית, ומה התכלית בצורה אנושית זו? זו קושייה מתבקשת וטובה, שכמובן מביאה אותנו ל"תכלית האחרונה": "אשר למציאות תכלית אחרונה לכל מין, טוען כל מי שדן בטבע שהיא הכרחית, אך קשה מאוד לדעת אותה, כל שכן תכלית המציאות בשלמותה". שוב חוזר הרמב"ם על טענתו בדבר אותה היעלמות של התכלית האחרונה בעינינו. בנקודה זו מביא הרמב"ם בפירוט רב את דברי אריסטו על תכלית המינים השונים הקיימים בעולמנו בכלל ועל האדם בפרט: "מדברי אריסטו נראה שלשיטתו התכלית האחרונה למינים אלה היא התמדת ההתהוות והכליון, שהיא הכרחית כדי שתימשך ההתהוות בחומר, אשר פרטיו אינם יכולים להמשיך ולהתקיים, ושיתהווה ממנו מרב מה שאפשר שיתהווה, כלומר, השלם ככל האפשר. כי הכוונה האחרונה היא להגיע לשלמות. הוא הבהיר שהשלם ביותר שאפשר שיימצא מחומר זה הוא האדם ושהוא האחרון והשלם ביותר מבין המורכבים האלה. לכן, אף אם נאמר שהנמצאים האלה שמתחת לגלגל הירח הם למענו, זה אמת מבחינה זאת, כלומר, שמה שמשנתנה נע למען ההתהוות כדי להשיג את השלם ביותר שאפשר". בנקודה זו הקושייה מתעצמת ואנחנו רואים לכאורה ממש סתירה בדברי הרמב"ם: כפי שאמרנו מצד אחד קבע הרמב"ם כי לדעת אריסטו "על פי דעתו בדבר קדמות העולם אין לבקש תכלית אחרונה לחלק מחלקי העולם הזה", מצד שני, הרמב"ם כאן נוקט באופן מפורש במילים 'תכלית אחרונה' לשיטת אריסטו ואפילו מבאר מהי.

אם הצלחנו להגיע עד כאן ולהבין כיצד הרמב"ם הבין את דברי אריסטו, מגיע סיום הדיון בדבריו בתור 'המכה בפטיש': "אריסטו אינו חייב להישאל מה תכלית מציאותו של האדם, לשיטתו בדבר הקדמות, כי בעיניו התכלית הראשונה של כל פרט נוצר היא שלמות צורתו מין. לכן כל פרט אשר שלמים בו המעשים המתחייבים מאותה צורה – תכליתו הושגה בשלמות ובאופן מלא. התכלית האחרונה של המין היא שצורה זאת תתמיד להמשיך בהתהוות ובכליון, כך שלא תיפסק התהוות שיבוקש

21. באופן מוזר למדי, הביאו המתרגמים דוגמאות שונות. בתרגום אבן תיבון ובתרגומו של הרב קאפח דוגמת הרמב"ם היא לראובן ולחנוך (ראו לדוג': במדבר כו, ה), בתרגומו של שוורץ הדוגמא היא לשמעון ולנמואל (שם, יב).

בה השלם ביותר שאפשר". לאחר זאת, מסיים הרמב"ם "ברור שעל פי שיטת הקדמות בטלה בקשת תכלית אחרונה למציאות בכללותה".

כל הקושיות הנ"ל יכולות להיות מוסברות ומבוארות היטב ע"פ דבריו של אליעזר גולדמן (גולדמן, תש"ס, עמ' 101 - 102): "הרמב"ם טוען כי ההשערה הסבירה ביותר בנוגע לעמדת אריסטו בשאלה זו היא, כי תכלית המינים התמדת ההויה וההפסד. התמדת ההויה וההפסד מתאפשרת הודות להתמדת המינים בבא איש זה אחר סור איש זה, ואילו התמדה זו של המינים מוסברת הסבר תכליתי על ידי התמדת ההויה וההפסד". נוכל לסכם דברים אלה במשפט קצר: תכלית התמדת המינים היא התמדת ההויה וההפסד²². נמשיך ונקשה, ומהי תכלית התמדת ההויה וההפסד? עונה גולדמן "התמדה זו של ההויה וההפסד היא תכלית אחרונה משום שלגביה לא ניתן להעלות את שאלת התכלית... אי אפשר להתייחס למציאות ההויה וההפסד בכללה ולשאול לשם מה היא מצויה, שהרי כללה של מציאות זו נצחית היא, אבל בתוך מציאות זו שהיא מציאות של הויה מתמדת אפשר לראות בשלם שיכול להתהוות את תכליתם של תהליכי ההתהוות". הרי לנו שאכן אותה 'תכלית אחרונה' שמשים הרמב"ם בפי אריסטו היא אכן 'תכלית אחרונה' עבורו, כי יותר מכך אין לבקש בשל נצחיות מציאות זו, וכבר הקדים הרמב"ם בתחילת פרק זה שאין לבקש תכלית על דבר שאינו מחודש²³.

22. דב שוורץ (שוורץ ד', תשנ"ח) מציע אפשרות שונה להבנת דבריו של גולדמן "אם אכן הבינות אל נכון, גולדמן חילק בין תכלית המין כשהוא לעצמו (התמדתו) לבין תכלית המין כמכיל פרטים של הויה חומרית (מילוי צרכיו של מין אחר)", והציג אופציה אחרת לפתור את בעיית המינים ע"י אמירה שהרמב"ם אינו מכיר כלל במושג מין, וזאת לפי ה"ג, פ"ח: "אומר אני שידוע שאין מין נמצא מחוץ לדעת. אלא המין ושאר הכוללים הם עניינים שבדעת, כפי שאתה יודע, וכל נמצא מחוץ לדעת הוא פרט או פרטים דווקא", אולם כותב שמלשון הרמב"ם בח"ג, פ"ג, משמע ש"אכן מתייחס למין כאוסף פרטים קונקרטיים, והתמיהה במקומה עומדת", ע"ש.

23. מסביר גולדמן (שם) כי זו הסיבה שאין להישאל על תכליתו של האדם "שאלת תכלית האדם כשאלת המינים בכלל, היא שאלה שאפשר לעורר רק בנתוני ההויה וההפסד. כאמור, התכלית האחרונה לכל המינים היא התמדת ההויה וההפסד. מבחינה אימננטית אדם הוא השלם ביותר שיכול להמצא במציאות זו, ואין לשאול לתכליתו".

נסכם לפי דברינו את התירוץ על כל הקושיות. מה שהביא הרמב"ם בשם אריסטו "שהצמחים נבראו למען בעלי החיים", זה לפי התכלית הראשונה, והסוג הזה של התכליות נחקרים ע"י חכמי הטבע. לא קשה מהרישא של דבריו על כך שאין לבקש תכלית אחרונה "לחלק מחלקי העולם", שכן יש להבדיל בין תכלית אחרונה לתכלית ראשונה. לגבי ההכרזה כי נראה שלדעת אריסטו התכלית האחרונה היא התמדת ההתהוות והכיליון, זוהי תכלית אחרונה לדעת אריסטו, שכן עליה לא ניתן להישאל יותר מכיוון שהיא נצחית, ועל דברים נצחיים לא שייך בקשת התכלית לפי הקדמת הרמב"ם בפרק זה. לבסוף הרמב"ם מביא כי לשיטת אריסטו

לסיכום הדיון עד כה, נאמר כי לשיטת אריסטו אין לבקש את תכלית המציאות בכללה, שכן אף בעולמנו אנחנו יכולים להגיע ל'תכלית האחרונה' רק באופן מוגבל. 'תכלית אחרונה' זו של המינים הקיימים בעולמנו היא התמדת ההתהוות והכליון. לא ניתן להגיע לתכלית נוספת ע"י השאלה "מהי תכלית התמדת ההתהוות והכליון?", שכן זוהי מציאות נצחית שאלהיה, לפי דברי הרמב"ם, אינה שייכת שאלת התכלית ע"פ שיטת אריסטו. מכאן נלמד על הממציאות בכללותה, ולכן "ברור שעל פי שיטת הקדמות בטלה בקשת תכלית אחרונה למציאות בכללותה"²⁴.

התכלית הראשונה של כל פרט היא שלמות המין שלו. (התכלית הראשונה של מין יכולה להיות תועלת למין אחר, כמו שביארנו לפני כן). התכלית האחרונה של המין היא המשכת ההתהוות והכליון כמו שכבר טען הרמב"ם בשיטת אריסטו. לבסוף, המסקנה מכל הדיון הארוך הזה היא שלדעת אריסטו, סוף סוף, לא ניתן לבקש תכלית מעבר לדברים הנצחיים, ועל כן "בטלה בקשת תכלית אחרונה למציאות בכללותה".

24. דב שוורץ (שוורץ ד', תשנ"ח) ניתח את דברי אריסטו וראה שיש בהם מסקנות שאינן עקביות, ושהרמב"ם בכוונה מפתח מסקנות אלה. "אם כן הפילוסופים לא הצליחו לגבש תפיסת עולם לכידה בשני אופניה: (א) מחד גיסא תכלית המין היא התמדתו ומאידך גיסא מילוי צורכם של מינים אחרים. שתי תפיסות אלה מוצגות זו לצד זו בעמדת הפילוסוף. (ב). הביולוגיה והפיזיקה דוגלות בשלילת התכלית המינית – אפילו היא בגדר 'תכלית אחרון' – ואילו המטאפיזיקה מכירה בתכלית מינית כחוק שהטבע מתנהג לפיו, ואז ניתן לקבוע שהצמחים נועדו לספק מזון לבעלי החיים. כידוע, וממשיך שוורץ להוכיח שהרמב"ם חילק בין אמתות הנחותיה של הפיזיקה האריסטוטלית לעומת אי ההתאמה של המטאפיזיקה האריסטוטלית, ע"ש. אין כוונתי (ואפילו אם היתה לי כוונה כזו, לא היה ביכולתי) לנתח את שיטת אריסטו, אולם באשר להרמב"ם אינני מבין מדוע יש סתירה בין תכלית המין שהיא התמדתו לתכלית מילוי צורכם של מינים אחרים. מדוע אין לומר כי קיימות כמה 'תכליות ראשונות', מילוי צורכם של מינים אחרים היא אחת 'התכליות הראשונות', ואילו התמדת ההווה והכליון היא 'תכלית אחרונה'. אלו דברי גולדמן (גולדמן, תש"ס, עמ' 100 - 101) "תכלית, מבחינה זו, היא בדיוק התכלית הראשונה המהווה נושא למחקר הטבע. בתוך המציאות ההווה והנפסדת יש מקום לחפש תכליות כאלה. ייתכן אפילו לטעון, כי מינים מסויימים מצויים עבור אחרים והצמחים עבור בעלי החיים. אבל תכלית זו 'אינה התכלית האחרונה אשר דיברנו בזה הפרק'. כי בזה הפרק המכוון הוא תכלית הדברים הנצחיים שלא יתהוו ולא יסורו, כולל מציאות ההווה וההפסד כמערכת שלמה". אמנם, אינני חולק על הבחנתו של שוורץ בין תפיסת הפיזיקה כאמת וחוסר הוודאות שבמטה-פיזיקה, אבל בשל הדברים הקודמים אינה נראית לי מסקנתו כי "האפשרות המתקבלת על הדעת היא שהרמב"ם הפנים את המגמות המנוגדות של משנת אריסטו, וחפץ לתת ביטוי לשתייהן מתוך צורך פולמוסי אנטי אריסטוטלי... הרמב"ם הבהיר למשכיל שהסברה הפילוסופית אינה עקיבה, ומושגיה אינם בהירים ומלובנים דיים. תפיסת התכלית מגלה את חולשתם של הפילוסופים האריסטוטליים". לפי ההסבר שלנו, וכך נראה מדבריו של גולדמן, הרמב"ם הציג את אריסטו בצורה עקיבה בהחלט [יש לשים לב כי ההצעה של שוורץ משרתת את הדעה ה'שמרנית', ואעפ"כ זה מה שנראה לענ"ד].

לפי דעתנו ושיטתנו בדבר חידוש העולם: הרמב"ם מפרט שתי סברות שעלולות לעלות מגישה זו של חידוש העולם: א. "עשויים לסבור שמתחייבת שאלה זאת, כלומר בקשת תכלית לכל המציאות הזאת". ב. "עשויים לסבור שתכלית המציאות כולה היא רק מציאות מין האדם כדי שהוא יעבוד את האל, ושכל מה שנעשה נעשה רק למענו, עד שאפילו הגלגלים סובבים לתועלתו וכדי להמציא את הדברים ההכרחיים לו".

אולם אומר הרמב"ם דעה זו פגומה שכן "אומרים למי שמאמין בדעה זו: 'האם הבורא יכול להביא לידי מציאות את התכלית הזאת, שהיא מציאות האדם, בלי כל ההכנות האלה, או אין הוא יכול להביאו לידי מציאות אלא לאחריהן?'. עונה לנו הרמב"ם "מוכרחים אנו לומר שאפשר שיימצא משהו שונה ממציאות זאת, סיבותיה ומסובביה", ומכאן כמובן "מתחייב אבסורד באשר למציאותו של כל מה שנמצא זולת האדם", שכן "התכלית המכוונת היחידה, והיא האדם, אפשר שתימצא מבלי כל אלה"²⁵.

בנוסף ממשיך הרמב"ם, לשיטה זו אף אם הכל למען האדם, "ותכלית האדם, כמו שנאמר, לעבוד את האל, נשארת השאלה מה התכלית בהיותו עובד. הרי הוא, יתעלה אינו מוסיף שלמות בזה... ואם יאמר (מישהו): 'אין זאת למען שלמותו אלא למען שלמותנו, כי זה הטוב לנו ביותר והוא שלמותנו', תתחייב אותה שאלה עצמה: 'ומה תכלית מציאותנו עם שלמות זאת?'²⁶. לכן מסכם הרמב"ם "בהכרח יגיע העניין בנתינת התכלית אל (הקביעה): "כך חפץ האל או "כך הצריכה חוכמתו"²⁷.

25. גולדמן (גולדמן, תש"ס, עמ' 104) מסביר נקודה זו כך: "המאמין הרגיל בחידוש סבור כי יכולתו של הבורא היתה מאפשרת לו המצאת האדם בלי מה שנחשוב, כרגיל, לתנאים ההכרחיים – ההצעות – לקיומו. למשל, 'השם יכול היה להמציא אדם בלי שמים', אף על פי שתנועת השמש, לדוגמה, נחשבת לאחד התנאים לקיום חיים על פני כדור הארץ. אם אמנם התכלית הוא האדם, והאדם יכול היה להיברא בלי השמים – לשם מה השמים?"

26. גם נקודה זו מבוארת אצל גולדמן (גולדמן, תש"ס, עמ' 104): "התשובה הרגילה של הוגים דתיים לשאלה על התועלת שבעבודת השם היא שאין היא לתועלתו של השם אלא כי בה תושג שלמותו של האדם. זוהי, כמובן, גם דעת הרמב"ם. היא אינה פרובלימטית מנקודת מבט אריסטוטלית הרואה בשלמותו האחרונה של האדם את תכליתו הראשונה, את צורת מינו במימושה. היא גם אינה פרובלימטית מנקודת מבט של הרמב"ם השולל הצגת שאלת התכלית לגבי הרצון האלוהי. אבל ההנחה שנגדה מתפלמס כאן הרמב"ם, כי לגבי הרצון האלוהי יש לשאול לשם מה, מתחייבת גם תשובה לשאלה: 'מה תכלית מציאותנו בזה השלמות?'"

27. סדרתי את טענותיו של הרמב"ם לפי הסדר, על אף שבמורה הם יצאו קצת מסדר. הרמב"ם

סיכום

לאחר שהוכיח הרמב"ם כי הן לדעת הקדמות והן לדעת החידוש אין לבקש תכלית למציאות כולה, מביע הרמב"ם את דעתו: "לכן בעיני הדעה הנכונה בהתאם לאמונות התורה, והמתאימה לדעות העיוניות, היא שאין להאמין שכל הנמצאים הם בשביל מציאות האדם, אלא אף שאר הנמצאים מכוונים לעצמם ולא בשביל דבר אחר. בטלה גם כן בקשת התכלית לכל מיני הנמצאים, אפילו לפי דעתנו שהעולם מחודש, כי אנו אומרים שהאל הביא לידי מציאות את כל חלקי העולם ברצונו, מהם מכוונים לעצמם ומהם בשביל דבר אחר. ואותו אחר מכוון לעצמו. וכשם שהוא חפץ שמין האדם יהיה נמצא, כן חפץ שיימצאו גלגלים אלה וכוכביהם, וכן חפץ שיימצאו המלאכים".

ארצה לסיים דיון זה במספר נקודות:

1. על פניו הרמב"ם מציג לנו דיון ניטראלי בפ"ג. טענתו כי הן מצד הקדמות והן מצד החידוש אין להאמין כי האדם הוא תכלית כל הנבראים. אולם נראה כי הרמב"ם הביא את הדיון הזה, בין היתר, כדי לחזק את עמדתו בדעת החידוש. בהע' 20 בחלק זה ראינו כי הרמב"ם רומז לכך בתוך המהלך של פ"ג. אבל בפ"ד הדברים מפורשים. הרמב"ם מתבונן על הגודל האדיר של השמים ושואל את עצמו "כיצד ידמה אפוא אחד מאתנו שהם בעבורו ובסיבתו שהם כלים ל²⁸?"

אכן פותח בשתי הסברות הלא נכונות, ומתחיל לדחות את טענת 'אפשרות מציאות אחרת לעומת המציאות שלנו'. יוצא מטענה זו, וקובע כי אפילו הכל למען האדם, מה תכלית היותנו עובדים את ה' ומסכם כי כך רצתה חוכמתו. וחוזר שוב לטענת 'אפשרות מציאות אחרת לעומת המציאות שלנו' כדי לסכם את האבסורד שבדעה זו.

28. מהלכו של הרמב"ם מורכב משני סוגי טיעונים:

- א. **הטיעון הכמותי:** כדור הארץ הוא גרגר קטן מכל היקום האדיר, לא סביר לומר שכל הגודל האדיר הזה קיים רק בשביל האדם בלבד. אמנם היה אפשר לענות לטיעון הזה (כדי להמשיך להניח כי האדם הוא מרכז כל הבריאה) ולומר: "משל למה הדבר דומה? לבעל מלאכה שעשה כלים שמשקלם קנטאר ברזל (שוורץ מביא 45 ק"ג בקירוב) כדי לעשות מחט קטנה שמשקלה (משקל) גרעין אחד. לו היה זה למחט אחת, היה גם זה הנהגה קלוקלת בהתאם לעיון כלשהו, לא הנהגה קלוקלת לחלוטין. אבל אם יעשה בכלים הכבדים האלה מחט אחר מחט, קנטארים רבים של מחטים, תהיה עשיית כלים אלה חוכמה והנהגה משוכללת מכל הבחינות". כלומר, לפי משל זה פותר הפילוסוף את הטיעון הכמותי בכך שכל גורמי השמים נבראו בשביל "מציאות מין האדם" ולא עבור אדם פרטי אחד. לכן הרמב"ם ממשיך לטיעון נוסף.
- ב. **הטיעון האיכותי:** יש הבדל איכותי בין גרמי השמים שעשויים מהגוף החמישי לחומר שמתחת לגלגל הירח (להסבר, ראו עמ' 223-228). אם כך אכן "יהיה אבסורדי מאוד שהנעלה יותר יהיה כלי לנמוך יותר השפל יותר". לכן אין ספק כי האדם והמציאות שמתחת לגלגל הירח הם לא תכלית כל הברואים כולם.

אם כן, כיצד אנחנו נמצאים כאן בעולם? לדעת החידוש אין שום שאלה שכן 'כך רצה חכמתו'. אולם לדעת הפילוסופים האם זוהי אפשרות סבירה? הפרשנות הנראית לנו היא שהרמב"ם טוען כי זו אולי פרשנות סבירה, אך דעת החידוש מתאימה יותר לפירוש המציאות. זו, לענ"ד, המשמעות של דברי הרמב"ם "בסיכומו של דבר יש בספק זה סיוע לאמונתנו בחידוש העולם"²⁹.

2. לדעת דב שוורץ [לדרכי הפולמוס של הרמב"ם עם הפילוסופיה האריסטוטלית: עיון מחודש בסוגיית תכלית המציאות] הרמב"ם חולק על 'התכלית האחרונה' לדעת אריסטו וטוען במרומוז כי התכלית האחרונה של שלל הנמצאים מתחת לגרמי השמים היא למען האדם (ולא למען התמדת ההווה והכיליון, שזוהי דעת אריסטו כפי שהציג אותה הרמב"ם). הוא מוכיח זאת הן מדבריו של הרמב"ם בפ"ג³⁰ והן

תוך כדי ההתבוננות בשמים מזכיר הרמב"ם את "קודקוד גלגל שבתאי". לשם הדיוק נאמר כי לפי תרגומו של הרב קאפח מדובר על המרחק בינינו לבין "גובה גלגל שבתאי", ובאבן תיבון "העליון שבגלגל שבתאי". כמובן שמדובר למרחק בינינו לבין כוכב שבתאי, השאלה היא היכן להוסיף את מילות היחס לפי התרגומים השונים. מסתבר לומר כי כוכב שבתאי היה על גלגל הקפה ועל כן יש זמן שבו הוא קרוב יותר לכדור הארץ ויש זמן שבו הוא רחוק יותר מכדור הארץ (וראו בעמ' 230-232 להסבר על גלגל הקפה).

29. גולדמן (גולדמן, תש"ס, עמ' 186 - 185, ובהע' 52) התקשה מאוד במשפט זה והרחיק לכת לתקן את לשון הרמב"ם מ'ראיה לחידוש' ל-'עזר לחידוש', והתפלפל להסביר כיצד הדיון הזה עוזר לדעת החידוש, ע"ש. הקושי שעמד לנגד עיניו של גולדמן הוא פירושו של הרב קאפח על כך שמתוך התבוננות בעולם עולה כי העולם משתלשל באופן כזה ש-"הנעלה מכשיר להתהוות השפל", ומכאן שדעת הקדמות נדחית לטובת דעת החידוש. מקשה גולדמן שתי קושיות: א. לא מוכרח כי קיים קשר תכליתי בין הברואים שמעל לגלגל הירח לברואים שמתחת לגלגל הירח, אלא יש כאן שפע אלוהי: "זהו החסד והצדקה אשר בהם מדמים חלקי המציאות לבורא". ב. אין הדבר ברור כי הרמב"ם דוחה את תורת השתלשלות הברואים זה מזה: "אין הרמב"ם סבור כי אמונת החדוש מחייבת שנוי בתפיסה הסבתית של המציאות. מבנה זה רק מוכנס למסגרת זמנית שאין לו בתפיסת הקדמות". אכן ניתן להסכים לדחייתו של גולדמן, ועם כל זאת לסבור כי דעת החידוש אינה מחייבת שנוי בתפיסה הסיבתית, בהחלט לא. אמנם היא מוכנה לקבל אפשרות אחרת. יש הבדל גדול בין חיוב לאפשרות בהקשר שלנו. לפי זה אפשר לסכם את דעת החידוש כך: כאשר מתבוננים על המציאות נראה לא סביר כי האדם הוא תכלית הבריאה, מה שמעלה קושייה על עצם מציאותו. פרשנות סבירה היא שהעולם שמתחת לגלגל הירח הוא בכלל החסד והצדקה ששופעים מהברואים שמעל לגלגל הירח, השפיעה הזאת היא השתלשלות סיבתית של עילה ועלול. האם פרשנות זו הכרחית במובן הזה שהיא מסבירה את היותנו, בני האדם, כאן בעולם? יכול להיות. יותר סביר כי העולם מחודש וזאת המציאות שהכריחה חכמתו יתברך. להרחבה נוספת ראו הע' 34.

30. אשר לדבריו על הצמחים, שהוא העניק אותם לבני האדם ולשאר בעלי החיים – אריסטו ואחרים אמרו זאת במפורש. ברור שהצמחים הובאו לידי מציאות בשביל בעלי החיים, מכיוון שהם מוכרחים להיזון. לא כן הכוכבים. הם אינם למעננו בהגיע טובם אלינו... אל תטעה בלבך

מדבריו של הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה³¹. הסיבה, לטעמו, שהרמב"ם אינו מדגיש זאת במפורש נעוצה במטרתם של הפרקים האלה "הפרכת הקביעה שמקורו של הרע הוא האל. ראיית האדם כתכלית המציאות גורמת לטשטוש מקורו האמיתי של הרע, לאמור האדם עצמו". אציין כי אמנם זוהי אינה מסקנה מפורשת מדברי הרמב"ם אולם היא משתבצת היטב במילותיו של הרמב"ם. לפי זה נצטרך להסביר כי תכלית המינים שמתחת לגלגל הירח היא לשם האדם אולם זוהי 'תכלית ראשונה' בלבד, התכלית האחרונה כמו שהבהיר הרמב"ם היא 'כך הצריכה חכמתו'³².

3. **בח"ג, פכ"ה**, הרמב"ם דן בתכלית מעשי האל מנקודת מבט שונה³³. אולם נקודה חשובה לענייננו, והיא שאף שאנחנו עונים על שאלת 'תכלית העולם' 'כך רצה האל' וכיוצ"ב, אין אנחנו מזניחים את חקירת הטבע בעניין התכליות הראשונות. "את אלה שאמרו שבכל מעשי האל לא היתה כוונה לתכלית כלשהי, הביא לידי זאת הכרח, והוא ההתבוננות בעולם כולו בהתאם לדעתם. כי הם אומרים: 'מה תכלית מציאות העולם כולו?' ובהכרח אומרים הם כדברי כל הדוגלים בחידוש העולם שהוא חפץ בכך בלי טעם אחר. אלא שהם מחילים זאת על כל פרטי העולם, עד שאין הם מודים שנקב הענבית ושיקיפות הקרנית הם בשביל שתחדור הרוח הרואה כדי שיושג מה שיושג. הם בכלל אינם רואים בכך סיבה לראייה.

ותחשוב שהגלגלים והמלאכים הובאו לידי מציאות בשבילנו... ותדע שהאדם הוא השלם והנכבד מבין מה שהתהווה מן החומר הזה, אך לא יותר. וכאשר משווים את מציאותו אל מציאות הגלגלים, כל שכן אל מציאות (השכלים) הנבדלים, הוא בזוי מאוד מאוד".

31. ז"ל הרמב"ם [שם, עמ' נו] "אך על דרך הכלל – כל הנמצאים מתחת לגלגל הירח אמנם הומצאו בשביל האדם בלבד. שכל מיני החיות – מהם למזונו, כצאן והבקר וזולתם, ומהם לתועלותיו בזולת המזון, כמו החמורים לשאת עליהם מה שלא יוכל לשאתו בידו, והסוסים לעבור בהם מרחק גדול בזמן מועט, ומהם מינים שלא נדע להם תועלת, ויש להם תועלות לאדם לא ידען. וכן האילנות, מהם למזונו, ומהם לרפאותו ממחלותיו, וכן העשבים, וככה כל המינים. וכל מה שתמצא מבעלי החיים והצמחים שאין בו תועלת ואינו זן לפי מחשבתך – הרי זה לחולשת מדענו. ואי אפשר לכל עשב וכל עץ וכל מין מבעלי החיים, למן הפיל ועד התולעת, מבלתי היות בו תועלת מה לאדם".

32. אמנם הרי שילת הציג הסבר קצת שונה [הקדמות, עמ' קיב] "ממו"נ נראה שהרמב"ם מתן ברבות השנים את עמדתו, שכן הוא כותב שם: "הדעת האמיתית אצלי, לפי האמונות התוריות והנאות לדעות העיוניות, היא, שלא ייאמן בנמצאות כולם שהם מפני מציאות האדם, אבל יהיו גם כן שאר הנמצאות כולם מכוונים לעצמם, לא מפני דבר אחר". ובהמשך הוא מוציא מכלל זה רק את הצמחים אשר אי אפשר לבעלי החיים להתקיים בלעדיהם...". לפי הפירוש בפנים, אין כאן מיתון של דעה אלא הדגשת דעה מסוימת, ובאמת עדיין נשאר בדעתו כמו שפירש בהקדמות.

33. ויש שפירשו אפילו במובן 'תכלית' שונה מהמובן בפ"ג [ראו (גולדמן, תש"ס, עמ' 110)].

(לשיטתם) לא נוקבה קרומית זאת, ולא נעשתה זאת שמעליה שקופה בשביל הראייה, אלא כך חפץ, אף על פי שהראייה היתה אפשרית בלאו הכי" (להרחבה, ראו בהע' 34).

34. יש שהבינו שמסתתרת כאן סתירה בין מה שנאמר בפרק י"ג שלמדנו כי יכולה הייתה להיות אפשרות אחרת לבריאתו של העולם לבין מה שנאמר בפרק כ"ה בנוגע להכרחיות המעשים ותכליתם "שחוכמתו יתעלה... חייבה את מציאות העולם הזה בשלמותו בהכרח בשעה שבא לידי מציאות" (ראו (דיזנדרוק, תר"ץ) ו- (גליקר, תש"ד)). אולם באמת לא נראה שיש כאן סתירה, וכך גם סבור גולדמן (שם, עמ' 112 – 114). נסביר: לאחר שהרמב"ם מביא את הדברים שציטטנו לעיל על ביטול התכלית בעניין הענבית והקרנית, מביא הרמב"ם כמה פסוקים שאכן תומכים בדעה זו שכל מה שהקב"ה רוצה עושה, אולם דוחה זאת באמירה "זאת היא דעת כל בן תורה וכן דעת הפילוסופים. וכן דעתנו אנו, כי אף שאנו מאמינים שהעולם מחודש, כל רבנינו וחכמינו אינם מאמינים שזה בחפץ בלבד, אלא הם מאמינים שחוכמתו יתעלה, אשר אין אנו משיגים אותה, חייבה את מציאות העולם הזה בשלמותו בהכרח בשעה שבא לידי מציאות. ואותה חוכמה עצמה שאינה משתנה חייבה את ההעדר לפני שהעולם הובא לידי מציאות". בדברים אלה אנו מוצאים חיוב של המציאות, ולכאורה זה סותר את מה שטענו בפ"ג בעניין האפשרות לברוא סדר אחר ממה שקיים. אולם באמת אין זה דומה כלל, ואין כל קושי להגיד כי ברגע שחכמתו יתברך יצרה עולם ספציפי (מתוך מבחר עולמות, רק לשם הדיון), היא יצרה אותו בחיוב גמור, כך שלכל מצוי יש תכלית אף שאיננו יודעים להשיג כל תכלית ותכלית שהיא, ומעין זה הסביר גולדמן (שם), ע"ש. פרשנות שכזו פותרת כל סתירה בין פ"ג ופכ"ה ומתאימה לדעה כי האדם לא מרכז העולם (במילים אחרות, בעולם X תכלית בריאת השמים היא Y, ובעולם Z תכלית בריאת העולם היא S, הן Y והן S הם לא תכליות לשם האדם. ניתן להניח כי יש אינספור אפשרויות נוספות של עולמות שונים).

יוצא אם כן, שבאופן מעשי אין הבדל בעניינה של חיוב המציאות בין דעתנו לבין דעת הפילוסופים, עד כדי שהרמב"ם כותב כי אלה שקיבלו על עצמם את הדעה שיש ממעשי האלוה בלי תכלית כלל, טענו כך רק "כדי שזה לא יביא לדגילה בקדמות העולם". כמו שהבהרנו לפני כן אם איננו בוחרים לחשוב כי תכלית העולם כולו לאדם, הרי שאיננו נכנסים באף סתירה ויכולים להמשיך לחשוב כי השמים לא היו חייבים להיברא לאדם מצד אחד, אולם מצד שני משעה שנבראו, הרי נבראו למען תכלית מסוימת, שייכתן שאיננו יודעים אותה. כעת יכול להיות מובן המשפט האחרון שכותב הרמב"ם בפרק כ"ה "כאשר תעקוב אחר דעה זאת ואחר הדעה הפילוסופית, תוך התבוננות בפרקים הקודמים בספר זה הקשורים בעניין זה, לא תמצא ביניהן שוני כלל בשום פרט מפרטי המציאות, אלא במה שהבהרנו שלדעתם העולם קדום ולדעתנו הוא מחודש. הבן זאת אפוא!". בדברים אלה אין סתירה למה שכתבנו בהע' 29 בחלק זה. דעת הרמב"ם כי העולם שלנו נברא ולכל נברא יש תכלית מסוימת "שחוכמתו יתעלה... חייבה את מציאות העולם הזה בשלמותו". מצד שני האם מתוך העולמות האפשריים X, Y, Z, היה הכרחי כי יברא דווקא העולם שלנו? לדעת הקדמות כן, לדעת החידוש לאו דווקא, זאת בדיוק האפשרות שהעמדנו בהע' 29. הרמב"ם ציין, כאמור, כי פרשנות החידוש היא היותר סבירה.

4. אינני יודע לומר האם הרמב"ם לקח השקפה זו ממישהו מסוים או שזהו חידוש שלו. טענתו של הרמב"ם בדבר אי מרכזיות האדם והעולם מבחינת גרמי השמים תואמת להפליא את מסקנות המדע המודרני. נראה כי אם היו מביאים את מסקנותיו של קופרניקוס בדבר המצאותה של השמש במוקד (וכדה"א סובב סביבה) היה הרמב"ם הראשון לסמוך את ידיו על מסקנות אלה. ניתן לומר כי לפחות ב-500 השנים האחרונות תפיסה שכזו קיבלה חיזוקים רבים למכביר³⁵.

לסיכום הדיון בעניין תכלית המציאות:

- הרמב"ם דוחה את ההשקפה הרווחת כי האדם מרכז העולם.
- הרמב"ם סבור כי התכלית האחרונה לכל מצוי היא 'כך רצה ה', או 'כך גזרה חכמתו' וכיוצ"ב. נראה כי הרמב"ם דוחה את דעת אריסטו בדבר התכלית האחרונה של המינים מתחת לגלגל הירח לשמור על התמדת ההוויה והכיליון, וכי, לדעתו, תכלית המינים בעולם היא למען האדם. לפי פרשנות זו יוצא כי האדם הוא תכלית המינים מתחת לגלגל הירח בלבד. מסקנה זו תואמת את דברי הרמב"ם בהקדמה למשנה. עדיין 'התכלית האחרונה' לכל דיון תהיה 'כך הצריכה חכמתו'.

35. ז"ל של הרב קוק (קוק א' י', מאמרי הראיה: קובץ מאמרים / מאת הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק, תשד"ם): "והנה מה שתפס הרב המחבר ז"ל את רבינו בדבר תכלית הבריאה שהרמב"ם כתב שאין לצייר שהכל הוא רק בשביל האדם אלא שיש מגמה עליונה של ההוויה כולה הידועה רק ליצורה, הרי אנחנו צריכים להחזיק טובה לרבינו על אשר גילה את דעתו, שהיות כל ההוויה כולה בכללותה רק לצורך האדם אין זה יסוד התורה עומדת עליו. כי הלא כל הכופרים שנתרבו בעולם, ביחוד מאז שנתרחבו הגבולים הקוסמיים על פי שיטתו של קופרניקוס והבאים אחריו, לא יסדו את כפירתם כי אם נגד זה היסוד, שחשבו שכל עיקר האמונה מושרש הוא רק על היות האדם מרכז היש כולו. ובעת שהציור היה שהארץ עומדת באמצע והגלגלים סובבים עליה, היה ציור זה נח להתקבל, אבל עכשיו שהציור נתרחרב עד כדי התפיסה שכל הכדור הארצי כולו לא נחשב כ"א כמו גרגיר קטן בתהום אין סופי, באו מזה לכפירה מוחלטת. ועל כן צריכים אנו להתפאר בהשקפתו של רבינו שהציל את מעמד האמונה בכללותו במה שהורה שגם אם נאמר שהתכלית של כל ההוויה הוא כולל יותר ממין האדם, בכל זאת יש מקום לתורה ואמונה".

ז"ל של ישעיהו ליבוביץ' (לייבוביץ_א, 2003, עמ' 189) "האם ניתן לומר שהרמב"ם למעשה הפריך את ההשקפה האנתרופוצנטרית והציב כנגדה את זו התאוצנטרית? זה בהחלט נכון, אלא שהפעם הוא כאילו מאמת זאת מבחינה אמפירית, כלומר מתוך הסתכלות במציאות הקוסמית המוכיחה בעליל, שכל אדם בר-דעת איננו רשאי לראות את האדם כתכלית העולם, או להעלות על דעתו את התפיסה האווילית שהעולם נברא למען האדם. הרמב"ם הרי לא יכול היה להעלות על דעתו מה שאנו יודעים כיום באסטרונומיה... והאירוניה של ההיסטוריה היא בכך שבהתאם למה שאנו יודעים כיום, יש במה שאומר הרמב"ם אמת הרבה יותר גדולה ממה שהוא יכול היה לשערם".

- הרמב"ם משתמש הן בטיעון איכותי בדבר ההבדל בין גרמי השמים הנצחיים לבין בני האדם המתהווים וכלים, והן בטיעון כמותי בדבר המרחקים הגדולים והגודל של הכוכבים והגלגלים (וזה מלבד העיסוק בשכלים הנבדלים) כדי להצביע על האבסורד שתכלית הנמצאים מעל לגלגל הירח בשביל האדם.
- אם אכן מניחים כי האדם אינו מרכז העולם, אין קושי לפרש כי, לדעת הרמב"ם, השמים לא היו חייבים להיברא בשביל האדם ומשעה שנבראו הרי שנבראו בהכרח למען תכלית מסוימת וייתכן שאיננו יודעים אותה.
- לדעת הרמב"ם, הדיון בעניין תכלית המציאות מסייע לאמונת חידוש העולם³⁶.

ייחוס נמנעות לה' והקדמה לסוגיית הידיעה וההשגחה,
ח"ג, פט"ו-פט"ז

הרמב"ם בפט"ו עוסק בייחוס דברים הנמנעים לקב"ה, כמו השאלה המפורסמת שנהגו לשאול כשהייתי בתיכון, 'האם הקב"ה יכול לברוא אבן שהוא אינו יכול להרים'. הדוגמאות שהרמב"ם מביא הן רבות כגון להביא לידי מציאות "היפגשות שני הפכים בזמן אחד ובמצע אחד", "ריבוע שקוטרו שווה לצלעו" וכיוצ"ב. הרמב"ם מסיים "התברר אפוא שלכל הדעות והשיטות יש דברים נמנעים שאבסורד שיימצאו ושאינן לייחס לאל יכולת עליהם. אין בזה אין אונים מלפניו ולא פגם ביכולת בכך שאין הוא משנה אותם. הם אפוא מחויבים ואינם מעשה של עושה".

36. במאמר של הרב חיים נבון [נבון, תשע"ב], שיעור 18 פותח הרב בסקירה קצרה על מהלכו של הרמב"ם, וכותב כך: "בתחילה הוא מציין שמציאת תכלית לעולם כולו רלוונטית רק לפי הדעה שהעולם מחודש. אם העולם קדמון, הרי היה כך תמיד, ואין טעם לשאול מה תכליתו, כי אין לו תכלית: העולם הוא פשוט כפי שהוא, כפי שהיה תמיד וכפי שיהיה תמיד. ברם, אם העולם נברא, יש מקום לשאול על תכניתו של הארכיטקט והמבצע, הלוא הוא הקב"ה: לשם מה יצר את העולם כולו? התשובה של הרמב"ם היא שאין לנו תשובה. שאלה זו היא מן השאלות הפולשות לתחומו של הא-לוהים, ואין השכל האנושי יכול להשיב עליהן". מובן שלפי מה שהסברנו לעיל והוכחנו מדברי הרמב"ם, פתיחת הרמב"ם לפרק י"ג היא כי שאלה זו של תכלית בטלה לפי כל השיטות, ואולי התכוון הרב חיים להנחת היסוד של הרמב"ם שרק דבר מחודש ניתן לבקש לו תכלית וצ"ע. עוד הוסיף הרב חיים: "את עיקר מאמציו בפרק זה השקיע הרמב"ם בניסיון לעקור תשובה שגויה: שהאדם הוא תכלית הבריאה. הרמב"ם הודה שניתן למצוא תכליות חלקיות לחלקים ספציפיים במציאות. מדבריו עולה שנטה להסכים עם אריסטו, שהנמצאים מתחת לגלגל הירח, תכליתם לשרת את האדם. אבל מה תכליתו של האדם? שאלה זו נותרת ללא מענה". לפי הפרשנות שלנו את דברי אריסטו בדעת הרמב"ם, ודאי שאין אריסטו אומר כי הנמצאים תכליתם לשרת את האדם, זו אולי התכלית הראשונה, אולם התכלית האחרונה היא התמדת ההוויה והכילון כפי שהצגנו בדברי הרמב"ם במפורש.

בפרק ט"ז אומר הרמב"ם ש"הפילוסופים העזו פניהם כלפי האל יתעלה בצורה חמורה מאוד באשר לידיעתו את זולתו ומעדו מעידה שאין תקומה ממנה לא להם, ולא לאלה שקיבלו מהם דעה זאת". הצגת הדעה מורכבת מניתוח מסקנות הנובעות מאפשרויות שונות, שעליה אומר הרמב"ם "החלוקה הזאת אף היא הכרחית ונכונה" ומתוארת בדיאגרמה הבאה:



ציור 1: המהלך שהפילוסופים עשו כדי להגיע למסקנה על אי ידיעת ה' את המצבים כאן בעולם.

הרמב"ם טוען כי טעותם נבעה מכך "שהם התבוננו במציאות מצד מצביהם של פרטים מקרב בני האדם, שרעותיהם מהם (עצמם באו להם) או מחמת הכרח טבע החומר...". משפט זה מזכיר לנו את הטיפול בסוגיית הרע שביארנו בפ"י-פ"ב. הרמב"ם מסכם כי אפשרות אלטרנטיבית היא האפשרות שהכל מסודר (הראשונה מימין בדיאגרמה) ואם חושבים כך אזי לא נכנסים לטעות שלהם "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".

הדיון הזה מקשר אותנו באופן ישיר לסוגיית ההשגחה, ומכאן אנחנו עוברים היישר להציג את ההשגחה בשיטת הרמב"ם ולבאר את השיטות השונות בה, וכמו שכותב הרמב"ם "לאחר שהבהרתי שהדיונים בידיעה ובהשגחה קשורים זה בזה, אתחיל

להבהיר את דעותיהם של בעלי העיון בדבר ההשגחה. אחרי כן אתחיל לפתור את הספקות שעוררו בדבר ידיעת האל את הפרטים".

ביאור על ההשגחה

את פרקי ההשגחה ניתן לחלק באופן הפשוט הבא:

1. פ"ז: הצגת השיטות.
2. פ"ח: ההשגחה הפרטית.
3. פ"ט-פכ"א: סוגיית הידיעה, הבחירה וההשגחה.
4. פכ"ב-פכ"ג: ביאורו של ספר איוב.

נפתח בהצגת השיטות, כאשר בעיון שלפנינו נתמקד יותר בשני החלקים הראשונים, אם כי הנושאים האחרים לא יזנחו לגמרי. אציין כי המושג 'מקרה' הולך להיות הבסיס והיסוד לכל הדיון כאן. לביאור המושג ראו מה שכתבנו בתורת הנבואה בהקדמה לפרק מ"ח, עמ' 124.

הצגת השיטות – חלק ג', פרק י"ז

הרמב"ם פותח את פרק י"ז "דעותיהם של בני האדם על ההשגחה הן חמש. כולן קדומות, כלומר, הן דעות שנשמעו בימי הנביאים, מאז הופיעה התורה האמיתית המאירה מחשכים אלה כולם". במהלך הדיון יבקר הרמב"ם את כל השיטות והמסקנות הנובעות ממנה. שאלה אחת שוזרת את כל הדיון: כיצד כל שיטה תסביר את המציאות של 'צדיק ורע לו'.

דעת אפיקורוס

בניגוד להצגת הדעות בסוגיות הבריאה והנבואה שם הרמב"ם אינו מציג את תוכן דעתו של אפיקורוס, בסוגיית ההשגחה הרמב"ם בוחר כן להציע את דעת האפיקורוס לפנינו ואף בלי הסתייגויות: "הדעה הראשונה היא טענתו של מי שטען שאין השגחה כלל על שום דבר בכל המציאות הזאת ושכל מה שיש בה, השמים וזולתם, קורה במקרה ועל פי ההכנה. ואין בכלל מסדר ולא מנהיג ולא משגיח בשום דבר... בדעה זאת החזיקו הכופרים בישראל". אמנם הרמב"ם מבקר דעה זו: "אריסטו הוכיח הוכחה מופתית שדעה זאת אבסורדית ושלא ייתכן שכל הדברים יתהוו במקרה, אלא יש להם מסדר ומנהיג" [וע"ע לקמן בהע' 39 בחלק זה].

דעת אריסטו

הרמב"ם מציין שדעת אריסטו תואמת את עמדתו בעניין קדמות העולם שכן "ההשגחה היא בהתאם לטבע המציאות". וטבע המציאות של הגלגלים, נניח, הוא שהם "מתמידים במצב אחד ואינם משתנים". מכיוון שממציאות גרמי השמים מתחייבת מציאותם של דברים אחרים שמיניהם מתמידים ופרטיהם לא (כגון, אנחנו, וכל מה שנברא מן היסודות) "כן גם שופע מאותה השגחה מה שמחייב את המשך קיום המינים והתמדתם, בעוד שלא ייתכן המשך קיום פרטיהם".

בנוסף, טוען הרמב"ם, גם פרטי כל מין אינם מוזנחים, שהרי בכל פרט חבויים כוחות, "כוחות השומרים עליו זמן מה, מושכים אליו את מה שמתאים לו ודוחים ממנו את מה שאין לו תועלת בו", ויש מינים שיכולים "לנוע כדי לפנות אל מה שמתאים להם ולברוח ממה שאינו מתאים להם". ויש שקיבלו את צורת השכל "כוח אחר בו הוא מנהיג, חושב ושוקל בדעתו מה מאפשר את המשך קיומו כפרט ואת השמירה על מינו".

אולם שאר התנועות החלות במקרה בפרטי מין מסוים במקרה, לדוגמה: בשעת סערה רוח יכולה להפיל כמה עלים, לגרום לכמה אבנים ליפול מגדר אבנים ולהטביע אונייה על כל נוסעיה, "אין לדעתו הבדל בין נפילת אותו עלה ונפילת האבן לבין טביעתם של אותם (אנשים) גדולים ומעולים שהיו בספינה", וכיוצ"ב דוגמאות נוספות.

נסכם את דברי הרמב"ם לדעה זו: "בסיכום, 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". אולם על שאר הפרטים של מין הצמחים, בעלי החיים והאדם, "הוא אומר: 'זה במקרה ולא בהנהגת מנהיג'. מדוע? מסביר הרמב"ם: "הוא סובר שמן הנמנע שההשגחה האלוהית תתלווה למצבים אלה. זה מבוסס על דעתו בדבר קדמות העולם ושמה ששונה ממצבה הנוכחי של מציאות זאת - נמנע". מסיים הרמב"ם "המאמינים בדעה זאת אף מבין המורדים בתורתנו הם האומרים: עזב ה' את הארץ"³⁷.

37. ממילא הן לדעת אריסטו והן לדעת אפיקורוס אין להקשות מדוע 'צדיק ורע לו', שכן הסיבה ברורה: הם לא מושגחים.

דעת כת האשעריה מקרב המוסלמים

בניגוד לדעת אריסטו אשר ראה השגחה רק ב'חוקי הטבע' המתמידים, דעה זו של כת האשעריה רואה השגחה בכל המציאות ושאינ שום דבר מקרי כלל "הכל ברצון, כוונה והנהגה. וברור שכל המנהיג יודע". ואשר לדוגמה שהעמיד הרמב"ם בדעת אריסטו בעניין העלה והספינה "הרוח לא נשבה במקרה, אלא האל הניע אותה. 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". המילים האחרונות של המשפט שצוטט היו חלק מ"גנויות חמורות" שכת זו נטלה על עצמה על מנת לשמור על דעתה. הרמב"ם מעמיד נקודות נוספות:

- אם הכל נגזר מראש "לאדם אין שום יכולת לעשות או לא לעשות דבר".
- מה שאנו קוראים 'אפשרי' במציאות שלנו זה רק מבחינתנו. "אבל מבחינתו יתעלה אין דבר מהם אפשרי כלל אלא הם מחויבים או נמנעים".
- אין טעם במצוות "כי האדם אשר באה אליו כל מצוה אינו יכול לעשות דבר, לא לקיים מה שנצטווה, ולא להימנע ממה שנאסר עליו". ואשר לנביאים שמגיעים אלינו ומזהירים אותנו, אפשר שיצוו אותנו בדברים שאנחנו לא יכולים, "אפשר שיטיל עליו דברים נמנעים. אפשר נציית לצו וניענש, נמרה אותו ונקבל שכר"³⁸.
- "מן הדעה הזאת גם מתחייב שלמעשיו יתעלה אין תכלית".

לסיום, מביא הרמב"ם דוגמה לאדם שנולד עיוור או מצורע שאי אפשר להגיד עליו שחטא, לשיטה זו "אנו אומרים: 'כך חפץ (האל)'. ואם 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".

דעת המעתזלה וסיעתם

אם לפי כת האשעריה אין טעם בשכר ועונש, מצוות ואזהרות שכן הכל נגזר מראש. דעה זו הפוכה. היא סוברת "שלאדם יש יכולת. ולכן הציווי והאיסור, והשכר והעונש שהתורה נוהגים לשיטתם של אלה על פי סדר". מדוע? איך הם מסבירים זאת? "הם סוברים שכל מעשי האל מיוסדים על חוכמה, ושאי אפשר שיעשה עוול, ושאינ הוא מעניש עושה טוב". ומה לגבי האנשים שנולדים בעלי מום בלי שחטאו? "הם אומרים:

38. במילים אחרות הקורלציה בין הציווי למעשה יכולה להיות חיובית (כלומר מעשים טובים גוררים שכר) או שלילית (מעשים טובים גוררים עונש). זה בוודאי מסביר לפחות במובן העקרוני מדוע צדיק ורע לו רשע וטוב לו.

'זה בהתאם לחוכמתו, וטוב יותר בשביל אותו איש שיהיה כך מאשר שיהיה שלם, אלא שאיננו יודעים את (מהות) הטוב הזה, ואין זה בתור עונש לו, אלא בתור הטבה לו'. כן תשובתם בדבר מות אדם מעולה, שזה כדי שירבה שכרו בעולם הבא".

אמנם אין הם נעצרים רק במין האדם, אלא השגחתו יתברך על כל הנמצאים והוא יודע הכל. "שהוא יתעלה יודע את נפילתו של כל עלה ואת רמישתה של כל נמלה... אפילו כאשר נהרג פרעוש או נהרגת כינה מתחייב שיהיה להם פיצוי על זאת מהאל. וכן אמרו על אותו עכבר חף מפשע שחתול או דיה טרפו אותו: 'כך הצריכה חוכמתו ביחס לעכבר זה, והוא עתיד לפצותו בעולם הבא על מה שקרה לו'. נשים לב כי דעתם היא שהקב"ה יודע הכל. לדעת הרמב"ם, יש בזה אבסורד כמו שהוא מבאר פסקה לאחר מכן "משיטתם גם מתחייבות סתירות, כי הם מאמינים שהוא יתעלה יודע כל דבר, ושהאדם בעל יכולת. זה מביא למה שמתברר בהתבוננות הקלה ביותר כסותר את עצמו".

דעת תורתנו

לפני שהרמב"ם מציג את דעת תורתנו הוא מכריז "לדעתי אין לגנות אף אחד מבעלי שלוש דעות אלה על ההשגחה, כי את כל אחד מהם הניע הכרח גדול לומר את מה שאמר"³⁹. בנוסף אומר הרמב"ם שהוא הולך להציג לנו שלושה מרכיבים ל'דעת תורתנו': א. "מה שנאמר במפורש בספרי נביאנו, והוא מה שמאמינים בו המון חכמינו". ב. "מה שהאמינו כמה מן המאוחרים מבינינו". ג. "מה אני מאמין בעניין זה".

הרמב"ם אכן מתחיל מהמרכיב הראשון וקובע שני יסודות "תורת משה רבנו עלי השלום וכל ההולכים בעקבותיו":

היסוד הראשון: בחירה חופשית לאדם⁴⁰.

39. כפי שמסביר שוורץ, ברור שכוונת הרמב"ם לשלוש הדעות האחרונות, כלומר: אריסטו, אשעריה, מעתזלה. מה שמעלה ביתר חריפות את השאלה מדוע בחר הרמב"ם כאן להציג לנו את דעת אפיקורוס בניגוד לבריאה ונבואה שם הוא 'לא ספר אותה'. הרי אם לא מאמינים באלוהים אין סיבה להאמין בהשגחה, ואם בעניין הנבואה כתב הרמב"ם [ח"ב, פל"ב] "לא אתעכב כאן על אפיקורוס, כי הוא לא האמין במציאות האלוה, קל וחומר שלא האמין בנבואה", במה היה שונה להחליף את המילה 'בנבואה' למילה 'בהשגחה', וצ"ע.

40. ז"ל הרמב"ם: "שהאדם בעל יכולת מוחלטת, כלומר, שהוא בטבעו, בבחירתו וברצונו עושה כל מה שניתן לאדם לעשותו מבלי שיברא לו דבר חדש כלל". הרמב"ם מוסיף הערה לעניין בעלי החיים "וכן כל מיני בעלי החיים נעים ברצונם". לסיכום: "כלומר, חפצו הקדום מעולם

היסוד השני: כל הייסורים והטובות במשפט צדק⁴¹.

לאחר מכן מוסיף הרמב"ם הערה בעניין משפט צדק: "כן מופיעה בדברי החכמים תוספת שאינה מופיעה בגוף התורה, והיא שחלקם אמרו: ייסורין של אהבה. כי לפי דעה זאת יש שפוגעים באדם פגעים לא בגלל חטא שקדם, אלא כדי שירבה שכרו".

המרכיב השני המגיע מיד לאחר המרכיב הראשון, מה שהאמינו כמה מהמאחרים מבינינו. כותב הרמב"ם: "תורתנו מתייחסת אך ורק למצביהם של פרטים מבני האדם. אבל הסיפור הזה על פיצוי לבעלי-חיים לא נשמע כלל לפנים באומתנו. איש מן החכמים לא הזכירו כלל. אולם כאשר שמע אותו אחד המאחרים מבין הגאונים ז"ל מפי המעתזלה, סבר שהוא נכון והאמין בו"⁴².

נותר לנו המרכיב האחרון, המרכיב השלישי, והוא, במה האמין הרמב"ם עצמו, ואף מרכיב זה מופיע לפי הסדר שקבע הרמב"ם, מיד לאחר המרכיב השני: "ואילו מה שאני מאמין באשר ליסוד זה – כלומר, ההשגחה האלוהית – הוא מה שאתאר לך". דעת הרמב"ם, אם כן היא שההשגחה שייכת רק במין האדם, אשר לשאר המינים דעתו כדעת אריסטו שהכל קורה במקרה⁴³. הרמב"ם מסביר זאת: "ההשגחה האלוהית הולכת בעקבות השפע האלוהי ובעקבות המין שבו מדבק אותו שפע שכלי, עד שהוא נעשה בעל שכל, ומתגלה לו כל מה שגלוי לבעל שכל – הוא זה אשר מתלווה אליו ההשגחה האלוהית ומעריכה את כל מעשיו בדרך השכר והעונש. אם טביעת הספינה

שכל בעלי החיים ינועו ברצונם ושהאדם יהיה בעל יכולת לכל מה שהוא רוצה או בוחר ממה שבגדר יכולתו. זה הוא יסוד שמעולם לא נשמע שונה ממנו באומתנו, תודה לאל".

41. וז"ל: "וכן מכלל יסודות תורת משה רבנו שלא ייתכן עוול מלפניו יתעלה בשום פנים, ושכל הייסורים הפוגעים בבני אדם וכל הטובות המשיגות אותם, יחיד או ציבור, כל זאת בהתאם למה שהם ראויים במשפט צדק שאין בו עוול כלל ועיקר... כל זאת בהתאם למה שהם ראויים... אבל אין אנו יודעים מאיזו בחינה הם ראויים". המילים האחרונות אמורות לתרץ לנו, לכאורה, את שאלת 'צדיק ורע לו'.

42. לזהות אותו אחד המאחרים מבין הגאונים ראו הערה 69 בפרק זה לרב קאפח וכן בהע' 45 בפרק זה לשוורץ.

43. וז"ל: "כי אני מאמין שההשגחה האלוהית בעולם השפל הזה, כלומר מתחת לגלגל הירח, היא בפרטי מין האדם בלבד. רק מין זה כל מצבי פרטיו וכל הטוב והרע הפוקדים אותם מתאימים למה שהם ראויים לו, כמו שאמר: כי כל דרכיו משפט. אבל שאר בעלי החיים וכל שכן הצמחים וזולתם, דעתי עליהם כדעת אריסטו. 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 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".

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" (פיסקה זו תלויה אותנו מעכשיו לאורך כל פרקי ההשגחה, ההסבר שלה לדעתנו יובהר בהמשך).

לאחר הצגת דעת תורתנו ואת אמונתו שלו, הרמב"ם מביא ראיות לשיטתו, בהבהרת ההבדל בין 'השגחה פרטית' ל'השגחה מינית'⁴⁴ ובתשובה לשאלה מדוע האל משגיח דווקא על בני האדם ולא על שאר המינים. הרמב"ם מסיים את פרק י"ז "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 המגיעה אליו (תהיה מידת) מה שמגיע אליו מן ההשגחה. זאת היא דעתי הנראית לי מתאימה למושכל וללשונות התורה". אשר למשפט 'לפי מידת השכל תבוא ההשגחה', זה משפט שיבואר לקמן בפרק י"ח בהרחבה, וכן יחזור הרמב"ם לפרש אותו בפרקי הסיום, כפי שנראה ונדון בפרקים שלפנינו.

האם 'דעת תורתנו' סותרת את דעת הרמב"ם?

יש להתלבט האם דעתו של הרמב"ם היא המשך של דעת תורתנו או שהיא דעה שונה. נראה שאפשר לפתור התלבטות זו מדיונו של הרמב"ם על ספר איוב (בח"ג פכ"ב–פכ"ג). בפכ"ג הרמב"ם מעמיד השקפות שונות של ההשגחה בדעות רעי איוב. הרמב"ם קובע כי "דעת אליפז נוטה אחרי דעת תורתנו", ובהמשך הפרק הוא מצדד בדעת

44. הרמב"ם מוכיח שקיימת השגחה על מין האדם מפסוקים רבים, ומסיים "כל סיפורי אברהם ויצחק ויעקב הם ראייה גמורה להשגחה פרטית". לאחר מכן הוא מביא פסוקים שמשמעותם שבני האדם הוזנחו והופקרו כדגים וכרמשים שבארץ "בזאת הוא הצביע על כך שמינים אלה מוזנחים", ואמנם הנביא הבהיר כי זה לא על דרך ההזנחה אלא על דרך העונש, אבל סוף סוף אנו יכולים ללמוד על השגחת האדם ומקריות הטבע בבעלי החיים, ע"ש. לאחר מכן הרמב"ם מתייחס לפסוקים נוספים שלכאורה סותרים את דעתו בעניין הזנחת שאר מינים זולת בני האדם לדוג': "נותן לבהמה לחמה..." על זה עונה הרמב"ם "ואין בהם דבר שיסתור את דעתי זאת, כי כל זאת השגחה מינית, לא פרטית. הוא כביכול מתאר את חסדו יתעלה בהכינו לכל מין את מזונו הכרחי ואת החומר לקיומו. זה ברור ומחזור. וכן סובר אריסטו שאופן זה של השגחה הכרחי ונמצא". כפי שהסברנו בדעת אריסטו [ראו עמ' 174], בכל הדברים שאריסטו ראה בהם סדר, כלומר שהם מתמידים, הוא ראה בהם השגחה. נדמה שבימינו ובעבר השגחה מהסוג הזה מכונה כ'השגחה כללית', אולם לא נראה שיש הבדל בתוכן הדברים. הערה נוספת שהרמב"ם מעיר היא שלא ציין שהוא מודה גם להשגחה בעניין פרטים מסוימים כמו שהבאנו בשם אריסטו שציטטנו לעיל "אך גם פרטי כל מין אינם מוזנחים כליל" [ראו עמ' 174], אולם אין סיבה אמיתית להפריד בין דעת אריסטו לדעת הרמב"ם בעניין זה, וניתן לפרש את סתמות לשון הרמב"ם כך.

אליהוא, "ציון שהוא היה הצעיר שביניהם והשלם שבהם בחוכמה... כן הפריך את דעותיהם של שלושת רעיו בדבר ההשגחה ואמר דברים מופלאים בחידותיהם". אם כן יש להתלבט במה דעת אליפז אינה מתאימה לדעת הרמב"ם. נצטט את דעת אליפז כפי שמציג הרמב"ם במה שנוגע לענייננו (**פכ"ג**) "כי הוא אמר שכל מה שפגע באיוב פגע לפי מה שהיה ראוי לו, מפני שהיו לו חטאים שבעטיים היה ראוי לזאת... הוא התחיל אומר לאיוב: מעשים תקינים והתנהגות מעולה, שאתה סומך עליהם, אינם מחייבים שתהיה שלם בעיני האל כך שלא תיענש... אליפז המשיך לחוג סביב הנושא הזה, כלומר, שהוא מאמין שכל מה שקורה לאדם הוא לפי מה שהוא ראוי; והשגת חסרונותינו, שבגללם אנו ראויים לעונש, והטעם מדוע אנו ראויים לעונש בגללם נסתרים מאתנו". תיאורו של הרמב"ם כאן את דעת אליפז תואמת את הצגת דעת תורתנו בפ"ז⁴⁵.

אם כן אנחנו צריכים להבחין בין דעת תורתנו לבין דעתו של הרמב"ם. אין טובה יותר מלשונו של הרמב"ם כדי להציג את ההבדל: דעת תורתנו כפי שהרמב"ם מסכם אותה בפ"ז "וכן מכלל יסודות תורת משה רבנו שלא ייתכן עוול מלפניו יתעלה בשום פנים, ושכל הייסורים הפוגעים בבני אדם וכל הטובות המשיגות אותם, יחיד או צבור, כל זאת בהתאם למה שהם ראויים במשפט צודק שאין בו עוול כלל ועיקר. אפילו כאשר קוץ דוקר אדם בידו והוא מסיר אותו מייד, זה עונש לו. ואפילו השיג הנאה מועטת ביותר, היה זה שכר לו". ואילו דעתו של הרמב"ם (שם) "ההשגחה האלוהית הולכת בעקבות השפע האלוהי... עד שהוא נעשה בעל שכל, ומתגלה לו כל מה שגלוי לבעל שכל – הוא זה אשר מתלווה אליו ההשגחה האלוהית ומעריכה את כל מעשיו בדך השכר והעונש". נשאל, ומה קורה למי שלא מממש את שכלו? מה אם כן הכוונה שלא תתלווה אליו ההשגחה? במה זה בא לידי ביטוי? את התשובה לכך נוכל לקבל רק בפ"ח, אולם נקדים את המאוחר ונאמר כי ההבדל בין הרשע לבין הצדיק, הוא שהרשע חשוף למקרים בעולם, כמו שכותב הרמב"ם [פ"ח] "לכן הקרובים אליו מוגנים ביותר: רגלי חסידו ישמר, והרחוקים ממנו חשופים למה שפוגע בהם במקרה, ואין מה שיגן עליהם מפני מה שיארע לפתע, כמי שהולך בחושך אשר מובטח שתארע לו חבלה". מהתיאור הנ"ל אי אפשר להתבלבל. זה לשון הר"י שילת [הקדמות, עמ' רטו, הדגש שלי] "עיקר האמונה של ההשגחה קובע שה' יודע את הכל, ושהכל נכנס בחשבון משפט הצדק האלוהי. גם עזיבת האדם אל פגיעת המקרה – עונש היא, שהרי אילו היה קרוב אל ה' היה זוכה להתערבותו". אם כן ההבדל בין 'דעת תורתנו' לבין

45. מלשון הרמב"ם בפ"ז קשה להגיע לפתרון השאלה שהעלנו. לענ"ד לשונו שם סובלת את שני הפירושים האפשריים.

דעתו של הרמב"ם הוא ביחס למקרה בעולמנו, בעוד לראשונים כל מה שקורה לאדם הרי הוא במשפט שמים, לדעת הרמב"ם, חלק כך וחלק כך.

אם אכן כך, הרי שהרמב"ם חושב כי קיימת מקריות ואקראיות כאן בעולם ביחס לבני האדם (וזהו, כאמור, ההבדל בין דעת תורתנו לבין דעתו של הרמב"ם), אולם גם למקריות ואקראיות ישנם החוקים שלהם, חוקי הטבע. רק כך, אני מוצא כי ניתן להסביר את המשפט שהרמב"ם אומר בדעתו (פ"ז, דגש שלי) "ואילו מה שאני מאמין באשר ליסוד זה – כלומר, ההשגחה האלוהית... כי אני מאמין שההשגחה האלוהית בעולם השפל הזה, כלומר, מתחת לגלגל הירח, היא בפרטי מין האדם בלבד. רק מין זה כל מצבי פרטי וכל הטוב והרע הפוקדים אותם מתאימים למה שהם ראוים לו". לכל אדם בעל שכל קיים הפוטנציאל להיות מושגח, אם ירצה יממש פוטנציאל זה ויהיה מושגח כך שמעשיו יחושבו לפי ההשגחה האלוהית ש"מעריכה את כל מעשיו בדרך השכר והעונש". ואם לא ירצה, הרי הוא מסור לכל המקרים בעולם לפי חוקי הטבע. כך או כך, בחירתו של האדם תביא לו את התוצאה לפי מה שראוי לו⁴⁶.

46. ראו חיים קרייסל (קרייסל, תשמ"ז) שלא הצליח להבין באופן אחר את ההבדל בין דעת תורתנו (דעת אליפז) לבין דעת הרמב"ם (דעת אליהוא), ולכן גרס כי לדעת אליהוא אינה קיימת התערבות אלוהית. כיוון שלדעתנו קיימת אפשרות אחרת להבין כאמור לעיל, הריני משאיר זאת כך לבחירת הקורא.

כותב יאיר לורברבוים (לורברבוים_א, תשס"ט) בעניין ההבדל בין דעת תורתנו לבין דעתו של הרמב"ם: "ההבדל בין דעתו של הרמב"ם לדעת 'המון חכמינו' אינו ברור בתחילה, והקורא מתרשם כי ההבדל בין הדעות אינו דרמטי. ואולם בהמשך, במיוחד בפרק יח, התרחק הרמב"ם – תרתי משמע – מדעת החכמים, והפער שבין ההשקפות הולך ומתחוויר, הולך ומעמיק. דבריו בעניין זה הם דוגמה מובהקת ללשון הכפולה ולאמנות הכתיבה המעורפלת והמטשטשת שב'מורה הנבוכים'... ההבדל בין דעת הרמב"ם בעניין ההשגחה לדעה שייחס לחז"ל אינו עניין לדקויות פילוסופיות. זהו הבדל בין תפיסת השגחה פילוסופית, המיוסדת על הפיזיקה והמטפיזיקה (האריסטוטליים) לבין השקפה עממית, בלתי פילוסופית, המושתתת על אל פרסונלי בעל אפיונים מיתיים". אכן דבריו של לורברבוים הגיוניים. אולם נדמה כי ניתן להציע פרשנות נוספת לפי מה שכתבנו בפנים. הרמב"ם באמת סבר כמו דעת תורתנו שאכן כל מצבי האדם הם בהתאם למה שראוי לו, ובמילותיהם של הסוברים את דעת תורתנו "במשפט שמים". אולם הרמב"ם ראה צורך להכניס את האקראיות והרנדומליות כאן בעולם אפילו במעשי בני האדם, כך שהוא במובן מסוים רק מפרש של דעת תורתנו. ניתן כמובן להגדיר הבדל זה כ"הבדל בין תפיסת השגחה פילוסופית, המיוסדת על הפיזיקה והמטפיזיקה (האריסטוטליים) לבין השקפה עממית, בלתי פילוסופית המושתתת על אל פרסונלי בעל אפיונים מיתיים" ובכך להגדיל את המחלוקת בין חכמים לרמב"ם. מאידך ניתן לצמצם את המחלוקת ולהכנסת המקריות כאן בעולם, היא ותו לא. והבוחר יבחר.

נניח שאנחנו רואים ספינה טובעת. האם לאור התובנות הנ"ל נוכל להבדיל בין רשע לבין מושגח ש'נענש'? נדמה כי כמו בכל סוגייה מורכבת מדי, לא ניתן להעביר קו ברור שכזה, ועל כן לא נוכל לנתח מאורע מסוים ולקבוע האם אותו אדם נפגע כתוצאה מ'מקרה' או כתוצאה מ'השגחה שלילית'. בין כך ובין כך זהו עונשו.

לסיכום:

דעת הרמב"ם כי ההשגחה האלוהית היא רק למין האדם בלבד "רק מין זה כל מצבי פרטיו וכל הטוב והרע הפוקדים אותם מתאימים למה שהם ראויים לו". הפירוש שהצענו לכך הוא שלכל אדם קיים הפוטנציאל להיות מושגח. אם האדם יבחר בטוב הוא יהיה מושגח ותתלווה אליו ההשגחה האלוהית אשר "מעריכה את כל מעשיו בדרך השכר והעונש". אם, חלילה, יבחר ברע, הרי שיהיה מסור לכל הרעות האקראיות כאן בעולם המתנהלות לפי חוקי הטבע, וזהו עונשו. נראה שבשל קוצר דעתנו לא נוכל לקבוע במציאות ספציפית של עונש בעולמנו האם היא קרתה במקרה או ברצון שמים.

לאחר שביארנו את ההבדל בצורתה של ההשגחה בין 'דעת תורתנו' לדעתו של הרמב"ם, נשאר הנושא המרכזי של ההשגחה, בעניין ההתערבות האלוהית בהשגחה. נפתח בנושא זה בפרק הבא.

שתי השקפות מרכזיות בעניין ההשגחה הפרטית בדעת הרמב"ם – האם קיימת התערבות אלוהית?

כפי שארצה להראות לקמן ישנן שתי השקפות עקרוניות מרכזיות שנאמרו בעניין ההשגחה הפרטית בדעת הרמב"ם, כאשר היסוד המפריד בין שתי ההשקפות האלה הוא בהנחה האם קיימת 'התערבות אלוהית' בעצם ההשגחה או לא. נצטט שוב את המשפט שהביא הרמב"ם בהצגת 'דעת תורתנו' בפרק י"ז: "ההשגחה האלוהית הולכת בעקבות השפע האלוהי ובעקבות המין שבו מדבק אותו שפע שכלי, עד שהוא נעשה בעל שכל, ומתגלה לו 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". למי תואמת השקפה זו? האם היא יכולה להתאים לכל אחת מן ההשקפות? נדון לפי הדעה כי קיימת התערבות אלוהית. לפי דעה זו נרצה לטעון כי ההשגחה הפרטית נעשית באמצעות 'חדירה' של הבורא / ההשגחה לתבונתו של האדם, שכן כפי

שהרמב"ם סיים את פרק י"ז "וכל מי שמדבק בו דבר מאותו שפע – לפי מידת השכל המגיעה אליו (תהיה מידת) מה שמגיע אליו מן ההשגחה". ובמילותיו של גודמן (גודמן, תש"ע, עמ' 111) "יתרה מזו, התבונה איננה רק הסיבה להשגחה, היא גם המדיום שדרכו זוכה האדם להשגחה. אלוהים מציל את בעל התבונה באמצעות מה שנראה כחדירה אל תוך תבונתו של האדם: 'ההשגחה הולכת בעקבות השכל וצמודה אליו'. וכיצד מתבצעת מלאכת ההשגחה? נראה כי אלוהים איננו מגן על בעל התבונה בכך שהוא מונע אסונות מלהתרחש סביבו. אם על פי חוקי הפיסיקה אמור מבנה מסוים לקרוס – הוא יקרוס; אם על פי חוקי המטאורולוגיה אמורה ספינה לטבוע בים – היא תטבע⁴⁷. השגחתו של האל תתממש בכך שהוא ימנע מלכתחילה מבעל התבונה להחליט להיכנס אל אותו מבנה רעוע או אל אותה ספינה טובעת. אלוהים איננו מפר את חוקי הטבע. הוא משגיח על המשכילים באמצעות נוכחותו בתודעתם"⁴⁸.

לפי הדעה שלא קיימת התערבות אלוהית, הגם שאיננו יודעים עדיין כיצד דעה זו מסבירה את ההשגחה בלשון הרמב"ם עצמו, קשה יהיה להסביר מה שציטטנו כאן בפרק י"ז בשם הרמב"ם. שכן הרמב"ם מכריז כאן על משפטי האל ש"אין שכלינו מגיעים לדעת את חוקים". אם לא קיימת התערבות אלוהית, הרי שבאופן פשוט אנחנו נדע להסביר מתי יש השגחה ומתי לא (ואכן לפי הגישה הזו קיים קו ברור בין אדם מושגח לאדם שאינו מושגח), ואילו כאן הרמב"ם מכריז על אי ודאות מסוימת⁴⁹. כמו כן הרמב"ם מעמיד את אותו רצון אלוהי ע"פ משפטיו של האל לצדיקים מול המקריות ו'עזב ה' את הארץ' של אריסטו לרשעים כמו שראינו לעיל. קשה מאוד לפרש את

47. משפט זה הוא פירוש של מה שכתב הרמב"ם "אם טביעת הספינה על יושביה, כנזכר, ונפילת הגג על יושבי הבית, הם לחלוטין במקרה".

48. יכול להיות כי במונחים שלנו מדובר כאן על סוג של אינטואיציה. יש לשים לב כי פרשנות זו תואמת להפליא את עולמו הפיזיקלי והמטה פיזיקלי של הרמב"ם שכן מדובר במה שכינינו כאן כ"כוחות רוחניים" (ראו עמ' 240 - 244), על כן אין כאן שום שינוי ממנהגו של עולם, וראה עוד לקמן.

49. ניתן אולי לפרש כי הרמב"ם משתמש כאן במה שהוא הגדיר 'הסיבה החמישית' שעליה הכריז כי היא קיימת בספרו (ראו פתיחה למו"נ ובספרנו עמ' 23-30). קיים עניין עמוק שקשה לציירו, "המורה ייאלץ אפוא לוותר על דיוק העניין הראשון ולהסבירו בכל דרך שתזדמן לו ובעיון שטחי. הוא לא יתחיל לדקדק באמיתותו אלא יניח אותו בהתאם לדמיונו של השומע", כך בפרק י"ז הכריז הרמב"ם על חוסר ודאותו של משפט הצדק. לאחר מכן "מאוחר יותר יפורט אותו עניין עמוק ותובהר אמיתותו במקום הראוי לה", קרי בפרק נ"א שעוד נעסוק בו. גם הסבר זה עדיין קצת קשה שכן יש כאן קפיצה מ'חוסר ודאות' ל'ודאות גמורה', וקשה להחיל על קפיצה כזו 'חוסר דיוק'.

כל המאמרים הנ"ל בלי התערבות אלוהית⁵⁰.

אני מניח כי הדיון, נכון למקום זה, נשמע אבסטרקטי, פיזי, וקצת אינו מובן. אבקש להמתין מעט עד שנפרש את פרק י"ח ופרק נ"א, ואזי לבחון שוב את המסקנות שהגענו מדיון זה. בקצרה אומר כי מסקנתי מדיון זה היא שהשקפת הרמב"ם כפי שהיא מבוטאת בפרק י"ז (וכפי שנראה גם בפרק י"ח) תואמת יותר את הדעה המשלבת התערבות אלוהית בעניינה של ההשגחה.

בעניין המצאותה של ההשגחה הפרטית – ח"ג, פי"ח

העמדנו את שתי ההשקפות השונות להבין את ההשגחה בדעת הרמב"ם. נרצה להמשיך בדיון לפרק י"ח אשר שם נראה כי כוונת הרמב"ם להצביע ביתר פירוט על המצאותה של ההשגחה הפרטית. הדיון הזה יהיה החוט המקשר בין הפרק הקודם לעיסוק בפרק נ"א, הפרק שבו הרמב"ם חושף סודות אלוהיים נוספים בעניינה של ההשגחה. לאחר שנפרוש את כל הקלפים שנצליח למצוא בלשונו של הרמב"ם נוכל לסיים בניחוח שתי ההשקפות השונות ולנסות להגיע להכרעה ביניהן.

טענתנו כי בפרק י"ח הרמב"ם מצביע ביתר פירוט על הימצאותה של ההשגחה הפרטית. זאת ניתן לראות כבר מתוך ההקדמה שבה הוא פותח את הפרק וכן מהמשך דבריו, באמצעו ובסופו של הפרק. בהקדמת הפרק פותח הרמב"ם בהכרזה כי "המין ושאר הכוללים הם עניינים שבדעת, כפי שאתה יודע, וכל נמצא מחוץ לדעת הוא פרט או פרטים דווקא". כוונת הרמב"ם כאן כפי שמסביר הרב קאפח ש"במצאיאות הממשית 'חוץ למחשבה' יש רק פרט ופרטים יחיד ויחידים, וכל הגבוש והלכוד למין ולמינים הם רק במחשבה". מתוך כך⁵¹ כותב הרמב"ם "כאשר יודעים זאת, יודעים

50. כפי שנראה בפרק י"ח המתח בין הרשעים המסורים למקרה לבין הצדיקים המושגחים רק יגבר. ראו לאליעזר שביד [הרמב"ם וחוג השפעתו, עמ' 149] שמנסה לקיים את הלימוד הבא. הוא קורא את כל הפסקאות לפני ואחרי טביעת הספינה וטוען כי כל מה שכתוב לפני ואחרי מתאים להשגחה שאימננטית בטבעו של המושגח, במילים אחרות השגחה ללא התערבות אלוהית. לדעתי, זוהי פרשנות שאינה סבירה. המשפט "אשר מתלווה אליו ההשגחה האלוהית ומעריכה את כל מעשיו בדרך השכר והעונש" לא מזמין בפשטותו פרשנות אימננטית בטבעו של המושגח, והבוחר יבחר.

51. קצת קשה מה הקשר בין הדברים, ומדוע הרמב"ם מעמיד את היסוד של העניינים הכלליים ו'מתוך כך' מבין שהשכל האנושי אינו אלא שכל האדם הפרטי. מסביר זאת הרב קאפח "הרי במציאות אין גוש מסוים של שכל או יותר נכון דעה החופף את ראובן ושמעון ולוי ויהודה, או בקיצור המין. אלא יש לכל פרט מה שהוחן בו אם מעט ואם הרבה אם זך ואם עכור אם ישר ואם עקום....". לפי הסבר זה, המהלך הוא כדלקמן: מושגים כוללים קיימים רק במחשבה, על כן לא קיים מושג של 'שכל למין האנושי'. מה שכן קיים זה שכל ספציפי לכל פרט ופרט.

שהשפע האלוהי הנמצא דבק במין האדם, כלומר, השכל האנושי, אינו אלא השכלים הפרטיים הנמצאים... מכיוון שכך, 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". מסכם הרמב"ם "לכן אין ההשגחה האלוהית שווה על כל פרטי מין האדם, אלא השוני בדרגת ההשגחה עליהם הוא כשוני בדרכת שלמותם האנושית".

נשים לב כי הרמב"ם מדגיש כאן את עניינה של ההשגחה הפרטית דווקא, וזה מוכח גם מהדיון באמצעו של פרק י"ח ובראיות שהרמב"ם אוסף מהמקורות: "התבונן אפוא כיצד הביאנו אופן זה של התבוננות לדעת את אמיתותו של מה שמסרו הנביאים כולם, עליהם השלום, בדבר ההשגחה הפרטית המיוחדת לכל איש ואיש לפי מידת שלמותו, וכיצד זה מתחייב מצד העיון, כאשר ההשגחה הולכת בעקבות השכל, כפי שצייננו". ממשיך הרמב"ם ושולל דעה מסויימת "ולא יהיה נכון לומר שההשגחה היא במינים ולא בפרטים, כפי שנפוץ בשם כמה משיטות הפילוסופים; שהרי אין נמצא מחוץ לדעת זולת הפרטים. ובפרטים אלה דבק השכל האלוהי. ההשגחה היא אפוא רק בפרטים אלה". נדמה כי משפט זה הוא תוצאה של חיבור בין מסקנות הרמב"ם בעניין ההשגחה לבין מסקנותיו של אריסטו בעניין ההשגחה כפי שהן מוצגות במורה נבוכים. כפי שלמדנו בפרק י"ז ב'הצגת השיטות' דעת אריסטו כי קיימת השגחה מינית וגם הפרטים אשר "אינם מוזנחים כליל" – ניתנו להם כוחות מסויימים "לכל פרט בהתאם למה שאותו מין זקוק לו" (ח"ג, פ"ז). אולם דעת הרמב"ם מצד שני כי ההשגחה הולכת אחר השכל, ומה לעשות, שהמין האנושי כישות ממשית אינו קיים בפועל במציאות אלא ישות זו נוצרת בדעתנו, ועל כן לא יתכן שיהיה 'שכל כללי' השייך למין האנושי המשגיח על מין זה. במובן זה אכן לא נכון לומר כי "ההשגחה היא במינים ולא בפרטים". במילים אחרות, באומרנו השגחה, כוונתנו להשגחה פרטית דווקא.

בעיית 'צדיק ורע לו'

נקודה אחרונה לפרק זה שתסיים את עיסוקנו בפרק זה מחד, ומאידיך תפתח סוגייה כבדה שתיפתר בפרקי הסיום לפנינו היא התייחסות הרמב"ם לשאלה בדבר 'צדיק ורע לו'. כפי שהרמב"ם ביאר לנו בפרק י"ז שכניסת האנשים לספינה הטובעת ולבית שגגו נופל עליו אינה במקרה "אלא על פי רצון אלוהי לפי הראוי (לכל אדם ואדם) על פי משפטיו (של האל), אשר אין שכלינו מגיעים לדעת את חוקם", הרי שנקודה זו

תואמת את היסוד המונח באמונת המון חכמינו והוא 'משפט צדק' על אף שאיננו יודעים להסביר כיצד זהו משפט צדק. **בפרק י"ח** הרמב"ם מוסיף נדבך.

ז"ל הרמב"ם **בפרק י"ח**: "על ההשגחה על המעולים והזנחת הבורים נאמר: רגלי חסידו ישמר ורשעים בחשך ידמו, כי לא בכח יגבר איש, הוא אומר שמה שחלק מבני האדם שמורים מפני פגעים בעוד שבחלקם פגעים פוגעים – אין זה בהתאם לכוחותיהם הגופניים והכנותיהם הטבעיות, כפי שנאמר: כי לא בכח יגבר איש, אלא זאת בהתאם לשלמות ולחיסרון, כלומר, קרבתם אל האל או ריחוקם ממנו. לכן הקרובים אליו מוגנים ביותר: רגלי חסידו ישמר, והרחוקים ממנו חשופים למה שפוגע בהם במקרה, ואין מה שיגן עליהם מפני מה שיארע לפתע, כמי שהולך בחושך אשר מובטח שתארע לו חבלה"⁵².

בציטוט זה הרמב"ם טוען לקשר סיבתי בין צדיקות להשגחה "לכן הקרובים אליו מוגנים ביותר". אולם כיצד נסביר את מה שאנחנו מפרשים כמציאות הפוכה, כלומר 'צדיק ורע לו'? לזה הרמב"ם אינו מספק תשובה עדיין. בשביל זה נזדקק למה שכותב הרמב"ם בפרקי הסיום של ספרו.

פתרון בעיית 'צדיק ורע לו' – ח"ג, פנ"א

בפרק נ"א, שהוא, לדעת רבים, הפרק המרכזי של פרקי הסיום, 'פותר' הרמב"ם את בעיית ההשגחה הפרטית המתעוררת בעקבות מציאות שבה אנחנו איננו מוצאים כי צדיקות מביאה לידי השגחה בכל המקרים בעולם, או לפחות כך אנחנו מנתחים מציאות זו. הרמב"ם בפרק זה אכן מקדם אותנו צעד אחד קדימה. **פרק נ"א** הוא פרק ארוך האוצר בתוכו מספר נושאים, נדון בהם לפי הנדרש, עד שנסיים עם הנושא שבעקבותיו פנינו לפרק זה, והוא פתרון בעיית ההשגחה הפרטית 'צדיק ורע לו'.

משל הארמון והעבודה המיוחדת למשיג האמתות

הרמב"ם פותח את **פרק נ"א** במשל מפורסם שגרר ביקורת רבה עליו. המשל מכיל בתוכו 'מדרגות' של קרבת האדם לאלוהים. "חכמי ההלכה המאמינים בדעות נכונות שקיבלום במסורת, דנים בהלכות הפולחניות, ואינם בקיאים בעקרונות הדת, וכלל לא חקרו לאמת אמונה" נמצאים סביב בית המלך. ורק "אלה שהעמיקו לעיין בעקרונות הדת" הם אלו שזכו להיכנס לפרוזדור בית המלך⁵³. גם בתוך בית המלך

52. כמו שצינו לעיל. פשוטות פסקה זו היא חלוקה בין חוקי השגחה לצדיקים להתמסרות לבין מקרה של הרשעים.

53. כלשונו של הרב חיים נבון [נבון, תשע"ב], שיעור 26 [זוהי השורה היותר בעייתית ושנויה

ישנן מדרגות שונות התלויות בהשגותיו של האדם (הבנת הדברים הטבעיים (פיזיקה), הבנת המטפיזיקה), כאשר דרגת הנבואה היא אותם האנשים "המפעילים את מחשבתם, לאחר שהגיעו לשלמות, במטפיזיקה, ונוטים כל כולם כלפי האל יתגדל ויתרומם, ונמנעים ממה שזולתו, ומפנים את כל פעולות שכלם להתבונן בנמצאים להביא מהם ראיות עליו [יתעלה] כדי שידעו את הנהגתו אותם בכל אופן אפשרי – הם הניצבים במושב המלך. זאת היא דרגת הנביאים"⁵⁴.

בנקודה זו הרמב"ם מציג לפנינו את "העבודה המיוחדת למשיגי האמיתות", עבודה שקשורה לעבודת הנביאים "והיא הדגשת הפעלת המחשבה על האל לבדו, לאחר השגת הידיעה אותו". נשים לב, לדגש על המילים האחרונות שמדובר, לדעת הרמב"ם, באדם שהכין עצמו לכך, לכן "אין ראוי להתחיל במין זה של עבודה אלא לאחר התפישה השכלית. כאשר תשיג את האל ואת מעשיו לפי מה שהשכל מצריך, אחרי זאת תתחיל להתייחד עמו ותשתדל להתקרב אליו ותעבה את הקשר אשר בינך ובינו שהוא השכל"⁵⁵. הרמב"ם אף מוסיף ומפרש כי עבודה זו היא מה שחז"ל "העירו עליה ואמרו: זו עבודה שבלב, והיא לדעתי הפעלת המחשבה על המושכל הראשון וההתבודדות לשם זאת במידת היכולת". ארצה להוסיף כאן דברים שכתב הרב חיים נבון [נבון, תשע"ב], שיעור 26 "כבר עמדנו על הייחוד של אותה עבודה המיועדת ליחידים המעולים. דברי הרמב"ם כאן טופחים על פניהם של אלו הרואים בו פילוסוף קר ומנוכר. החכמים שהגיעו למדרגת הנבואה מלאים בלהט דתי, ועסוקים כל הזמן בחשיבה אקטיבית על הקב"ה. אסטרונום מוכשר איננו צריך לחשוב כל הזמן על הכוכבים; חכם מוכשר צריך לחשוב כל הזמן על א-לוהים. הידע המטפיזי איננו סתם אינפורמציה, כי אם משאת נפש. לדעת הפילוסופים, כפי שהיטיב ריה"ל לנסחה, "אין הכפירה בא-לוה כי אם פחיתות בנפש הרוצה בשקר". בעינינו, אדם צריך לדעת את האמת; אך לא נמצא אצלם את הלהט הזה, הקורא לעסוק בקב"ה בכל עת ובכל שעה,

במחלוקת במשל הארמון, ואולי במורה נבוכים כולו. בעיני הרמב"ם, חכמי ההלכה שאינם פילוסופים הם הסובבים סביב הארמון אך אינם נכנסים אליו! מדבריו בהמשך עולה, שהעוסקים בהגות נעלים על העוסקים בהלכה. קביעה זו עוררה תדהמה אצל קוראים מסורתיים רבים".

54. לפי שיטתנו בתורת הנבואה, הנבואה היא תופעה הכרחית (אלא אם כן קורה נס היוצא מגדר הטבע שהאדם לא יתנבא) ואלוהית [ראו בעיקר בעמ' 114-122].

55. הרמב"ם מאריך בעניין אלה שמקדימים עבודה זו לידיעה: "אבל החושב על האל ומרבה להזכירו בלי ידיעה, אלא בעקבות דמיון גרידא, או בעקבות אמונה שקיבל מזולתו – הרי, לדעתי, לא רק שהוא מחוץ לבית ורחוק ממנו אלא גם אינו מזכיר את האל באמת ולא חושב עליו, כי דבר זה שבדמיונו שהוא מזכירו בפיו אינו תואם שום נמצא כלל. אלא הוא בדוי, דמיונו בדה אותו, כמו שהבהרנו כאשר דיברנו על התארים".

ולהפנות אליו את כל המחשבות וכל האנרגיה הנפשית. הציווי הזה נושא אופי דתי מובהק. הרמב"ם אפילו זיהה אותו עם דברי חז"ל כי "עבודה שבלב... זו תפלה": "והיא לדעתי הפעלת המחשבה על המושכל הראשון"⁵⁶.

56. גדעון פרוידנטל (פרוידנטל_ב, תשס"ט) מסכם יפה את מה שעלול לקרות כשקוראים את הדברים האחרונים בדבר להט דתי לצד פילוסופיה קרה ועונה לבעיה כיצד יכולות שתי תופעות אלה להתקיים יחד. כדי ליישב בעיה זו הוא עושה מהלך מעט מורכב, אביא את מה שנוגע לענייננו. בתחילה הוא מציע מושג חדש 'מיסטיקה פילוסופית'. למיסטיקה יש לטענתו שני מובנים, האחד הוא 'תורת סוד' כלומר "ידע מסודר, יותר או פחות, מערכת של היגדים שיש ביניהם קשרים לוגיים או רטוריים וכיוצ"ב. תורת סוד היא 'אזוטריט', כזו שאיננה נגישה לכל מאן דבעי, אלא מיוחדת לקבוצה מצומצמת, תהא הגדרתה אשר תהא". המובן השני של מיסטיקה הוא במשמעות של התנסות מיסטית אשר איננה מערכת של ידע שיטתי. "אין הכוונה לכך שאין המיסטיקה טוענת שהיא ידע או שאינה ידע, להיפך: הטענה היא כי מדובר בידע אולטימטיבי משתי בחינות: הבחינה הראשונה היא שמדובר בידיעה של הרובד העמוק ביותר של המציאות: בין אם קוראים לו 'אל' או 'הויה' או בשם אחר; הבחינה השנייה היא זו שוודאות היא מוחלטת, שאיננה מותירה מקום לספק... ההתנסות המיסטית היא תשתית לטענות ידע אך איננה כוללת טענות ידע, היא רק מוסיפה לטענות ידע של המחשבה הדיסקורסיבית, מחד גיסא, את הוודאות העליונה, מאידך גיסא, את ההכרה שהטענות האמתיות על אודות המוחלט בעולם אינן מבטאות את התוכן שלהן בצורה אדקוואטית: המיסטיקון יסכים עם הטענות האמתיות, אך יטען שהמלים אינן מבטאות נכון את התוכן כפי שהתנסה בו. אם המיסטיקה כוללת ידע, הרי ידע זה איננו ידע המבוטא באורח הולם בטענות". לאחר מכן פרוידנטל מביא את ההבחנה בין מיסטיקה ל'מיסטיקה פילוסופית': "התנסות מיסטית צריכה לספק שתי דרישות כדי להיקרא 'מיסטיקה פילוסופית'. ראשית, על ההתנסות להיות כרוכה תוכנית בתוכן פילוסופי הנחשב בה. שנית, מיסטיקה פילוסופית היא כזו שאפשרות ההתנסות ואופיה מוסברים ומוצדקים על ידי הפילוסופיה... יכול מיסטיקון להגיע להתנסות מיסטית באמצעות פרקטיקות דתיות שאינן כרוכות בפילוסופיה: מדיטציה, חזרה על שמות האל, עיון בפסוקים מכתבי קודש וכיו"ב. בכל המקרים האלה מדובר בטכניקה שאיננה חיצונית להתנסות עצמה אלא כרוכה בתפיסה הדתית הכללית – אך תפיסה זו איננה פילוסופית במובהק. משום כך אפשר ורצוי להבחין בין מיסטיקה כזו ובין מיסטיקה פילוסופית. מיסטיקה פילוסופית היא התנסות בתוכן פילוסופי שמוסברת על ידי אותה פילוסופיה עצמה". כדי לבאר דוגמה למיסטיקה שכזו אומר פרוידנטל "נחשוב לדוגמה על תורה פילוסופית הוליסטית ופנתאיסטית שמסקנות כל דיוניה המסובכים והארוכים היא שאין בנמצא עצמים העומדים בפני עצמם וכי כולם אינם אלא אופנים של הכוליות האחת והאחידה שנודע לה גם מעמד של קדושה. החושב המתקדם דיסקורסיבית ממשפט למשפט, מטענה להוכחה עד למשפטים העליונים והתחתונים של התורה הזו, עשוי לתפוס לפתע את כל המהלך כולו בתפיסה אחת, uno intuit, ולתפוס באחת גם שהדברים חלים, כמובן, גם עליו – שגם הוא עצמו איננו עצם העומד בפני עצמו, אלא רק אופן של אותה כוליות אחידה וקדושה. ואולי יתנסה אותו חושב גם בנוכחות הבלתי אמצעית של אותה הכוליות שהוא נכלל בה. תובנת התורה הפילוסופית הזו מעצבת את ההתנסות לכדי התנסות מיסטית, והפילוסופיה גם תסביר את ההתנסות הזו. למיסטיקה כזו אקרא מיסטיקה פילוסופית".

נקודה אחרונה שהרמב"ם מוסיף (וכבר רמז עליה באומרו "וההתבודדות לשם זאת במידת היכולת") היא שלרוב עבודה זאת יכולה להיעשות כאשר האדם לבדו "התברר אפוא שלאחר ההשגה הכוונה היא להתייחד עמו [יתעלה] ולהפעיל את המחשבה השכלית לחשוק בו תמיד. זה קורה לרוב ביחידות ובהתבודדות. לכן מרבה כל אדם מעולה להתבודד ולא נועד עם אף אחד אלא לצורך".

הדרכת הרמב"ם להשגת התכלית לאדם החכם

לאחר משל הארמון והגדרת העבודה המיוחדת למשיגי האמתות מוסיף הרמב"ם הערה יחסית ארוכה שמכילה בתוכה תוכן חשוב מאוד. הרמב"ם פותח בקביעה כי "השכל הזה ששפע עליו ממנו יתעלה הוא הקשר שבינינו ובינו". כך שבבחינתנו אנחנו יכולים לחזק או להחליש קשר זה. מוסיף הרמב"ם קביעה חמורה "דע שאפילו היית האדם הבקי ביותר באמיתת המטפיסיקה, כאשר תרוקן את מחשבתך מן האל ותעסוק כל כולך באכל הכרחי או בעיסוק הכרחי, כבר קטעת את הקשר אשר בינך ובין האל... מפני שאותו יחס שבינך ובינו נקטע בפעל באותה שעה". כתוצאה מכך שהיחס שבינינו לבין אלוהים תלוי באותה 'עבודה שבלב' שהיא "הפעלת המחשבה על האל לבדו", "לכן היו המעולים מקמצים בפרקי הזמן שבהם עסקו לא בו".

קביעה נוספת שמכריז עליה הרמב"ם היא "דע שכל המעשים האלה של עבודת ה', כגון קריאת התורה, התפילה ועשיית שאר המצוות אין מטרתם אלא שתרגיל עצמך לעסוק בצוויי יתעלה... וכן כל אימת שאתה עושה מצוה אתה עושה אותה באיבריך כמי שחופר חפירה בארץ או חוטב עצי הסקה מן היער מבלי להתבונן במשמעות המעשה הזה ולא במי שממנו יצאה (המצוה) ולא מה תכליתו (של המעשה) – אזי אל תחשוב שהגעת לתכלית, אלא תהיה אז קרוב למי שנאמר עליהם קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם".

כאן קובע הרמב"ם הדרכה מעשית לתלמידו שלב אחר שלב:

א. **שלב ראשון:** "תרוקן את מחשבתך מכל דבר בשעה שאתה קורא קריאת שמע ומתפלל. אל תסתפק בכונה בקריאת שמע בפסוק ראשון ומן התפילה בברכה ראשונה".

פרוידנטל מאריך לבסס את טענתו בצירוף תורת 'אחדות שכל משכיל מושכל' (ראו בנספח עמ' 251-259), והבאה של סיכום דבריו ירחיב את היריעה הרבה מעבר לנצרך. על כל פנים בדברים אלה רציתי רק לבאר את ההבחנה החשובה שיש לעשות בין מה שהרמב"ם קורא לו העבודה המיוחדת למשיגי האמיתות לבין המחשבה על הדמיונות שהיא נכללת בהעולה על רוחכם.

ב. **שלב שני** שמגיע לאחר שהשלב הראשון הושרש באדם במשך שנים: "השתדל לאחר מכן שכל אימת שאתה קורא בתורה או שומע אותה, אל תחדל מלפנות כל כולך ובכל מחשבתך להתבונן במה שאתה שומע או קורא".

ג. **שלב שלישי** שמגיע לאחר שהשלב השני הושרש באדם במשך תקופה: "השתדל בכל מה שאתה קורא מכל דברי הנביאים תהיה מחשבתך לעולם נקייה (מהרהור בעניין אחר). אפילו בכל הברכות תתכוון להתבונן במה שאתה מבטא ולשים לב מה משמעותו".

ד. **שלב רביעי**: להתעסק במילי דעלמא "בשעה שאתה אוכל או שותה, או שאתה בבית הכסא, או בשעה שאתה שח עם אשתך או בניך הקטנים או בשעה שאתה שח עם המון העם. אלה הם זמנים מרובים וארוכים שזימנתי לך לחשוב על כל ענייני הרכוש, הנהגת הבית ותקנת הגוף". שתי הדרכות נוספות מוסיף הרמב"ם בשלב זה. האחת "בשעת המעשים שעל פי התורה, לא תעסיק את מחשבתך אלא במה שאתה עושה". השנייה, "בשעה שאתה לבדך בלי אף אחד ובשעה שאתה מתעורר על מיטתך – היזהר מאוד מאוד מלהפעיל את המחשבה בשעות יקרות אלה בדבר אחר מלבד אותה עבודת האל השכלית... זאת בעיני התכלית שעשוי להשיג אותה חכם שהכשיר עצמו לה בדרך זאת של תרגול".

לאחר הדרכה זו כותב הרמב"ם כי ישנו שלב נוסף שבו האדם מגיע לדרגה כה גבוהה עד "שישוחח בו עם אנשים ויעסוק בצרכים ההכרחיים של גופו – ובו בזמן שכלו מופנה כולו כלפיו יתעלה כשהוא בלבו תמיד לפניו יתעלה – תוך שהוא עם בני אדם בחיצוניותו... זאת דרגת משה רבנו... זאת גם דרגת האבות... כן השגחת האל עליהם ועל צאצאיהם אחריהם רבה". מצד שני לגבי האבות אנחנו מוצאים שהיו עסוקים בעבודות שעניינן ריבוי הממון והשגת קניינים לאדם. מכאן לומד הרמב"ם שכנראה האבות בכל המעשים כולם⁵⁷ – "מטרתם היתה להתקרב אליו יתעלה. ואיזו התקרבות! שכן תכלית מאמציהם במשך קיומם היתה להביא לידי מציאות אומה היודעת את האל ועובדת אותו... דרגה זאת אינה דרגה שאיש כמוני יבקש להדריך אל השגתה".

פתרון בעיית 'צדיק ורע לו'

לאחר כל מה שראינו עד כה **בפרק נ"א**, מכריז הרמב"ם הכרזה דרמטית "עלה בדעתך עכשיו היבט נפלא מאוד של עיון שעל ידו נפתרים ספקות ומתגלים סודות אלוהיים".

57. הכוללים לפי הרמב"ם "ריבוי הממון, כלומר, בשעת הרעייה, העבודה החקלאית והנהגת הביה".

עיון זה קשור בהשגחה. לדעת הרמב"ם קיימות דרגות בהשגחה:

- א. **השגחה תמידית** - "האדם שהשגתו שלמה, ששכלו ממשיך להיות עם האל תמיד, תהיה ההשגחה עליו תמיד".
- ב. **השגחה בשעות מסוימות** - "אדם שהשגתו שלמה שבמשך זמן מה התרוקנה מחשבתו מהאל, ההשגחה עליו תהיה רק בשעה שהוא חושב על האל, ותסור ממנו בשעה שהוא עסוק".
- ג. **מי ששרוי בחושך** - "מי שלא השכיל את האל כלל כמוהו כמי ששרוי בחושך ולא ראה אור מעולם".

לדעת הרמב"ם יש הבחנה בין הדרגה השנייה לבין הדרגה השלישית: "אך האדם שהשגתו שלמה שבמשך זמן התרוקנה מחשבתו מהאל... תסור ממנו בשעה שהוא עסוק. אבל אין היא סרה ממנו כמו שהיא סרה ממי שלא השכיל מעולם. אלא ההשגחה עליו מתמעטת..."

בנקודה זו מגיע 'המכה בפטיש': "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 הסחת הדעת, או שפלות הדבר שבו התעסק, יהיה גודל הצרה". באמירה זו יש לדעת הרמב"ם פתרון לבעיית 'צדיק ורע לו': "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. השגחת האל יתעלה מתמדת על מי שיש לו השפע הוא 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 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 וההצלחה מים המקרה הוא השפע השכלי הזה. לעתים יש לזמן מה חציצה בינו לבין האדם המעולה הטוב הזה או שאינו מגיע כלל אל האדם הפגוע הרע ההוא, לכן קורה לשניהם מה שקורה".

בפיסקה שציטטנו קיימת סתירה לכאורה. מצד אחד כותב הרמב"ם "לפי מידת אורך הסחת הדעת, או שפלות הדבר שבו התעסק, יהיה גודל הצרה", כלומר קיימת מידתיות בין אורך הסחת הדעת לגודל הצרה. מצד שני "כאשר הוא סר ממנו יתעלה ויש אז חציצה בינו ובינו – אזי הוא חשוף לכל רעה המזדמנת לפגוע בו מפני שהעניין המחייב את ההשגחה וההצלחה מים המקרה הוא השפע השכלי הזה", במילים אחרות,

הרעה האקראית הבאה שתופיע תפגע בצדיק הלא מושגח. אם כן, מה פוגע בצדיק הלא מושגח? מידתיות או אקראיות?

נראה שהדרך הפשוטה להסביר סתירה זו, ולדעתנו היא גם הפרשנות הנכונה, שעצם הסחת הדעת מהדבקות האלוהית, היא גופה הצרה. בניגוד לצדיק העושה את מעשיו בהשגחה אלוהית, הצדיק הלא מושגח פנוי לפגיעתם של כל המקרים בעולם. כך גם למדנו מלשון הרמב"ם בח"ג, פ"ח [דגש שלי] "אלא זאת בהתאם לשלמות ולחיסרון, כלומר, קרבתם אל האל או ריחוקם ממנו. לכן הקרובים אליו מוגנים ביותר: רגלי חסידו ישמר, והרחוקים ממנו חשופים למה שפוגע בהם במקרה, ואין מה שיגן עליהם מפני מה שיארע לפתע, כמי שהולך בחושך אשר מובטח שתארע לו חבלה" [ראו לעיל, עמ' 178-181]. גורל הצדיק הלא מושגח כגורל הרשע, וכך מדוייק מלשון הרמב"ם בסוף הפיסקה שהבאנו לעיל "לעתים יש לזמן מה חציצה בינו לבין האדם המעולה הטוב הזה או שאינו מגיע כלל אל האדם הפגוע הרע ההוא, לכן קורה לשניהם מה שקורה".

כיצד, אם כן, נסביר את טביעת הספינה בפרק י"ז? "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". אכן כניסת הצדיק לבית לא נעשתה במקרה אלא עקב הסחת הדעת מעיסוקו באל, זהו הגורם להימצאות הצדיק בספינה הטובעת או בבית שקרס עליו הגג, זהו גם כן עונשו של הצדיק. בהקשר הזה חשובה הפרשנות שהבאנו לעיל [ראו עמ' 178-181] שלכל אדם בעל שכל קיים הפוטנציאל להיות מושגח, אם ירצה יממש פוטנציאל זה וכתוצאה מכך יהיה מושגח. אם לא ירצה, הרי הוא כבהמות השדה כמו שכותב הרמב"ם בפרק נ"א [לאחר הפיסקה שהבאנו לעיל] "התברר לך אפוא שהסיבה להיות אדם מופקר למקרה ושהוא מסור להיאכל כמו הבהמות, היא שיש חציצה בינו לבין האל"⁵⁸.

58. היה אפשר לפרש את המידתיות שמציין הרמב"ם כפשוטה. פירוש שכזה מדוייק היטב מהדיון בפ"ז (הדגש שלי): "הוא זה אשר מתלווה אליו ההשגחה האלוהית ומעריכה את כל מעשיו בדרך השכר והעונש" – משמע שהצדיק "נענש" לפי הערכת ההשגחה ואילו הרשע נענש בלהיות נתון לחסדי המקרים. המידתיות שתיאר לנו הרמב"ם רק מבהירה זאת ביתר שאת: כגודל היסח הדעת כך גודל העונש. זוהי פרשנות שאינני יודע האם ניתן לדחות אותה, היא אפשרית וסבירה אך עומדת בסתירה לכל המשפטים העוסקים בעונשו של הצדיק המסור לכל הדברים המקריים כאן בעולם, במיוחד בפרק נ"א. כמו כן יש לשים לב לנקודה נוספת והיא שבפרק נ"א הרמב"ם בא לפתור את בעיית הפילוסופים לשיטתם, כפי שהוא עצמו כותב "והנה

לסיכום:

כדי לפתור את בעיית 'צדיק ורע לו' הרמב"ם טוען כי הפגעים שקורים למעולים שבאנשים, מתרחשים בשעה שאותם מעולים אינם דבקים בה' ועל כן באות עליהם הצרות. במובן הזה הן הצדיק הלא מושגח והן הרשע חשופים לכל המקרים שבעולם.⁵⁹

הצלה משדה קרב' ומיתת נשיקה'

לאחר גילוי הסודות האלוהיים בדבר 'צדיק ורע לו' מוכיח הרמב"ם את השקפתו מפסוקים, חוזר על העקרונות שהבהיר, מביא דוגמא נוספת להשגחה ולאחר מכן דן בעניין מיתת נשיקה. נפרש שני נושאים מתוך המהלך הנ"ל של הרמב"ם כדי שנוכל לאחר מכן לדון לפי שתי ההשקפות על ההשגחה שהעמדנו לעיל (ראו לעיל בעמ' 181).

א. **הצלה משדה קרב:** הרמב"ם מפרש את הפסוקים הבאים (תהילים צא, ז-ח):
 "יִפֹּל מִצְדָּךְ אֶלְךָ וּרְבֵבָה מִיַּמִּינְךָ אֵלֶיךָ לֹא יִגָּשׁ: רַק בְּעֵינֶיךָ תִּבְיֹט וְשָׁלַמְתָּ רַשָּׁעִים תִּרְאֶה": "אם יזדמן לך לעבור בשדה קרב רחב ידיים – כשאתה בדרכך – אפילו ייהרגו אלה חללים משמאלך ועשרת אלפים מימינך, לא

התברר הסוד, אפילו לפי מה שדעותיהם מצריכות". לדעת הפילוסופים שטעותם התבררה לעיל בדיון המקדים לפרקי ההשגחה [ח"ג, פט"ז, ראו לעיל, עמ' 171] לא תעזור אמירה כי ההשגחה נעשית לפי משפטי האל "אשר אין שכלינו מגיעים לדעת את חוקם", הם צריכים פתרון שיראה להם את סדר העולם כאן בעולם שלנו. בפרק זה, פרק נ"א, הרמב"ם מציע פתרון אפילו לשיטתם, אפילו הם יכולים להודות שאם הצרה קרתה בשעה שהצדיק לא היה דבק באל, הרי זה הסבר הגיוני וסביר לכך שהוא נענש.

לפי כל זה, האם לפי שיטת הרמב"ם יכול להיות 'עונש מטעם ההשגחה האלוהית' (בנוסף לכך לכך שהצדיק הלא מושגח חשוף לכל המקרים כאן בעולם)? זוהי שאלה שלדעתי לא פתורה במשנת הרמב"ם. ניתן להסביר כי בפרק י"ז הרמב"ם הניח אפשרות שכזו ובפרק נ"א הוא רק רצה לצמצם את מרחב 'צדיק ורע לו' או לחילופין לפתור את בעיית הפילוסופים לשיטתם בלבד בעוד הוא יכול להמשיך לחשוב כפי מה שהניח בפרק י"ז. במקרה שכזה אכן נוכל לומר כי לדעת הרמב"ם קיים עונש מטעם ההשגחה האלוהית "הוא זה אשר מתלווה אליו ההשגחה האלוהית ומעריכה את כל מעשיו בדרך השכר והעונש" (ח"ג, פ"ז). הסבר אלטרנטיבי הוא שבפרק י"ז הרמב"ם ביאר באופן כללי כי הצדיק נענש, ובפרק נ"א הרמב"ם הסביר לעומק כי עונש זה קרה עקב חוסר דבקותו של הצדיק באל, נראה כי 'סתירה' שכזו יכולה להתאים לסיבה החמישית (ראו בהקדמת הרמב"ם למורה ובהע' 49 בחלק זה). לפי זה כל הצדיקים ש'נענשו' להיפגע מאירוע מקרי כאן בעולם, אם הם היו מושגחים, קרי, עוסקים בדבקות בעבודת ה', לא היו נענשים (ואפילו לשיטה זו אפשר כמובן שקרה נס היוצא מגדר הטבע לעונש כאן בעולם, מאורע שכזה אפשרי לפי תורת הנס של הרמב"ם, ראו עמ' 52 - 55).
 59. איך שלא יהיה, ברור מדוע הרמב"ם לא מתייחס לבעיית 'רשע וטוב לו'. כיצד יכול להיות טוב לרשע והרי הוא נמצא הכי רחוק שאפשר מאלוהים ונתון לחסדי כל המקרים בעולם?

יפגע בכך רע כלל. אלא אתה תסתכל ותראה בעיניך את דין האל וגמולו לרשעים אלה שנהרגו, ולך שלום".

ב. **מיתת נשיקה:** הרמב"ם קובע כי בגיל הנעורים הכוחות הגופניים הם לרועץ, וקשה עד בלתי אפשרי להגיע לתכלית השלמות. "אבל ככל שנחלשים כוחות הגוף ואש התאוות דועכת, מתחזק השכל ומתפשט אורו ומזדככת השגתו (והאדם) שמח במה שהשיג. והיה כאשר השלם בא בימים ומתקרב למוות, גדלה השגה זאת מאוד. השמחה בהשגה זאת והחשק אל המושכל גדלים מאוד עד שהנפש עוזבת את הגוף אז, בשעת אותו עונג". לתופעה הזו הרמב"ם קורא 'מיתת נשיקה': "אופן זה של מוות, שעניינו באמת להיות שמור מן המוות, ציינו (החכמים) ז"ל שהיה למשה אהרון ומרים. יתר הנביאים והמעולים נמוכים מזאת, אבל כללית, מתחזקים שכליהם בשעת העזיבה", לאחר מכן הרמב"ם קובע כי השכל שהשיגו כל איש ואיש נשאר באופן קבוע ונצחי: "הישארותו תהיה באותו עונג גדול שאינו מסוג הנאות הגוף, כפי שהבהרנו בחיבורנו והבהירו אחרים לפנינו"⁶⁰.

דיון נוסף ומכריע בדבר שתי ההשקפות המרכזיות בעניין ההשגחה הפרטית

בשלב זה, לאחר שסקרנו את מה שחשוב לענייננו על תורת ההשגחה, נוכל כעת לנסות ולבאר את הראיות והקושיות המרכזיות לכל דעה. אף בנקודה זו, שוב, אינני מצליח להתחמק מדיון ארוך ומורכב, ובהקשר שלנו חשוב והכרחי. ההכרעה בין הגישות הנ"ל נשענת כמעט לחלוטין על פרק זה.

ביאור הראיות והקושיות על ההשקפה
כי בהשגחה קיימת התערבות אלוהית

לדעה הסוברת כי קיימת התערבות אלוהית נצטרך להסביר את טביעת הספינה וקריסת הבית מפי"ז: "אין כניסתם של הללו לספינה ושיבת 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". כיצד ידע האדם שלא להיכנס

60. אשר להבהרה בחיבור, הרב קאפח שולח לכמה מקומות וביניהם פרק ח' מהלכות תשובה. נצטט קצת משם לדוגמה (ח, ב): "העולם הבא – אין בו גוף וגויה, אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף, כמלאכי השרת. הואיל ואין בו גויות – אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני האדם צריכין להן בעולם הזה... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה".

לספינה? נראה שהאפשרות הסבירה היחידה להסביר זאת, היא כפי שעשינו לעיל (ראו בעמ' 181) שמדובר בחדירה של אלוהים אל תבונתו של האדם⁶¹, וכך משמע מדברי יוליוס יצחק גוטמן [עמ' 392 בהע' 453]⁶². לפי זה האדם יכול 'לקבל גמול' ולהינצל מהצרה מחד, או 'להיענש' ולהיפס בתוך הצרה מאידך.

אמנם לפי השקפה זו שקיימת התערבות אלוהית בתבונתו של האדם אנחנו נתקלים בקושייה **מח"ג, פל"ב**: "שאף על פי שהנסים הם השתנות טבעו של נמצא מפרטי הנמצאים, הרי את טבעם של פרטי בני אדם אין האל משנה בשום אופן על דרך הנס... משום כך באו הציווי והאיסור והשכר והעונש". מיכה גודמן (גודמן, תש"ע, עמ' 111 - 116) הקשה זאת, ותירץ כשיטת הגישה השוללת התערבות אלוהית. לי נראה כי התירוץ נמצא בהמשך דברי הרמב"ם באותו מקום (**ח"ג, פל"ב**) כאשר הרמב"ם עוסק באמונה כי אולי התערבות שכזו קשה על אלוהים (דגש שלי): "אדרבה, זה אפשר, נמצא בגדר היכולת. אבל הוא לא חפץ בזה מעולם ולא יחפוץ בו לעולם **בהתאם לעקרונות התורה**". אולם אנחנו יודעים שמעקרונות התורה קיימים העונש והגמול. חופש הבחירה ניתן לאדם עד למקום שבו הוא בחר מה שבחר, ובזה אין שום התערבות אלוהית. אולם משעה שהוחלט במשפט שמים להענישו, במקום כזה יכולה להישלל בחירתו ולהענישו. למען האמת פרשנות שכזו תואמת להפליא את מה שלמדנו בהלכות תשובה בדבר 'עונש שלילת התשובה', וזה לשון הרמב"ם [תשובה, ו, ג] "ואפשר שיחטא האדם חטא גדול או חטאים הרבה, עד שיתן הדין לפני דין האמת, שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו, שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו, כדי שימות ויאבד בחטאים אלו שעשה". לפי פירוש זה קיימת מציאות בה האדם רוצה לחזור בתשובה, אך כל מה שיעשה הוא לא יהיה מושגת, "כדי שימות

61. הסברים נוספים שנאמרו ניתן לדחותם על הסף. לדוגמא, אליעזר גולדמן (גולדמן, תש"ס, עמ' 73 - 74) מביא בשם ר' שמואל אבן תיבון שהקב"ה מגן על האדם בדרך של נסים. אולם זוהי דעה כל כך קשה שאפילו אבן תיבון עצמו דחה אותה כפי שמתאר גולדמן (שם, ובהע' 42) "הנה על דרך זה יהיו התנאים מבלתי תכלית, כמו שהתנה עם הים שיקרע לבני ישראל כן התנה עם כל הנהרות שלא ישטפו משיג שלם... וצוה השחלים והתנינים שלא יזיקו לכל שלם משיג. או יהיה סותר לאין כל חדש תחת השמש והעולם כמנהגו נוהג. אם כן לא ישאר מנהג".

62. שכתב "דרך הפעולה של ההשגחה האלוהית, המזהירה את האדם הקשור באלוהים בקשר שכלי, מפני הסכנות, שהוא צפוי להן". וראה גם לרב אורבך (אורבך, תשל"א - תשמ"ב, עמ' 470) "ונראה כאן, לכאורה, שלשיטת הרמב"ם ההשגחה אינה מתערבת בפעולות החיצוניות, כמו כאן בטביעת הספינה שאין היא מונעת אותה מטביעה, אלא היא משמשת רק גורם להוראת דרכי התנהגות לבני אדם, שמהן אמנם תוצאות חיצוניות להם". עמדה זו תואמת את מה שנאמר לעיל, ע"ש.

ויהאבד בחטאים אלו שעשה", וכמו שלמדנו בח"ג, פ"ח על הרשעים שהרי הם "כמי שהולך בחושך אשר מובטח לו שתארע לו חבלה"⁶³.

יש שהקשו⁶⁴ על דעה זו (ומשום כך גם דחו אותה) מדברי הרמב"ם בעניין 'הצלה משדה קרב' (ראו פרק קודם) "הרי אותו אדם ניצל בתוך הרעה עצמה ולא על ידי היזהרותו ממנה". אולם קושייה זו לא ברורה. נכון הוא שבפ"ז הרמב"ם השתמש בדוגמאות מפורשות בדבר קטסטרופות טוטליות כגון טביעת הספינה וקריסתו של הגג על יושבי הבית, ואילו בפנ"א הרמב"ם מביא דוגמא של הצלה משדה קרב, שזוהי קטסטרופה לא טוטלית, שכן היא אינה הורגת את האיש המושגח שלנו. אבל עיון נוסף על פרק י"ז יראה שגם שם הרמב"ם מדבר על השגחה שלא דווקא כוללת קטסטרופות טוטליות. כגון סיפורם של האבות, שלדעת הרמב"ם (דגש שלי) "כל סיפורי אברהם יצחק ויעקב הם ראייה גמורה להשגחה הפרטית". ולגופן של טענות, האם לא ניתן לחשוב על כך שההשגחה מסרה לאדם ע"י חדירה לתבונתו היכן להימצא כדי שלא ימות וכדי שיוכל לצפות ב'רשעים' המתים מימינו ומשמאלו וידע כי הוא האדם המושגח? העיקרון ברור: להיות במקום הנכון ובזמן הנכון בפנ"א ב'הצלה משדה קרב', וכן להיפך, לא להיות במקום הלא נכון בזמן הלא נכון בפ"ז בהצלה מטביעת הספינה ומקריסת גג הבית⁶⁵.

אשר למיתת הנשיקה (ראו לעיל עמ' 193) נראה להסביר שבשלב מסוים טבע האדם גורם לכך שההשגות של השלמים גדלות כל כך עד שגם להם אין כבר יראה מן המוות

63. וראה לר"י שילת [הקדמות, עמ' שיט] שכתב לגבי שלילת הבחירה החופשית "ההתערבות האלוהית במקרים אלה היא התערבות במערך הפסיכולוגי של האדם, פריצת הגדר הקבועה של תחום האוטונומיה האנושית. זהו עונש הבא על האדם במקרים חריגים, לפי "שיקול דעתו" של א-ל דעות... וע"ע שם ובהלכות תשובה ג, ב.

64. ראו אליעזר גולדמן (גולדמן, תש"ס, עמ' 74).

65. הצלה משדה קרב יכולה להתפרש מצד אחד כמשהו שאין כל אדם ואדם זוכה לו, שקיימות דרגות בעבודת ה' של האדם, ושהגנה זו מקבל רק המובחר שבאדם. אולם מצד שני יכולה להתפרש כמשהו 'שגרת' שהרי כמה וכמה אנשים ניצלים משדה הקרב, אולי אפילו מחציתם. תימוך נוסף להבנה זו של התערבות אלוהית בפרק נ"א הוא סדר הדברים של הרמב"ם. דרכו של הרמב"ם במורה נבוכים הוא להביא את הדיון ואת המסקנות ואז להוכיח אותו מפסוקי התורה ולפרש אותם בפירוש הנכון, שכן כפי שכבר ציינו מספר פעמים זוהי מגמת הרמב"ם. המעיין בהערתו של הרמב"ם בעניין הסודות הנגלים בעניינה של ההשגחה, יגלה שכל עוד אנחנו נמצאים בשלב של הדיון והמסקנות אין סיבה להעדיף את ההשקפה הטבעית על פני ההשקפה של התערבות אלוהית, הדיון בפירושם של הפסוקים הוא זה שמביא לכך. נדמה לי כי מנקודת הנחה כזו יותר קל לקבל את הפירוש העל טבעי' לאותה 'הצלה משדה קרב'. אשר למיתת הנשיקה, ראו בהע' הבאה.

כי שכליהם כל כך קשורים לאלוהים שבמובן מסוים הם רוצים כבר למות: "אופן זה של מוות, שעניינו באמת להיות שמור מן המוות". ההשגחה לא יכולה (ובמובן מסוים לא רוצה) לתת לאדם חיים נצחיים, אדם צריך למות, השאלה היא כיצד⁶⁶.

ביאור הראיות והקושיות על ההשקפה כי בהשגחה לא קיימת התערבות אלוהית

לפי השקפה זו ניתן לפרש את הדוגמה **מפנ"א** "צדיק מיוחד לא יינצל מהריגה אם ילך בשדה קטל, אך גם אם ייהרג, לא יהיה זה רע בשבילו, כי דבקו בו' תוסיף להתקיים. לאדם במדרגה זו לא יכול לקרות כל רע, כי הדבר היחיד שחשוב לו הוא הדבקות בה" [נבון, תשע"ב], שיעור 27⁶⁷. כך הסביר גם אליעזר גולדמן (גולדמן, תש"ס, עמ' 74), כך נראה מאליעזר שביד (שביד, תשכ"ח, עמ' 156 - 160)⁶⁸, ומעין זה גם הסבירו ישעיהו ליבוביץ' (ליבוביץ_א, 2003, עמ' 400)⁶⁹ ומיכה גודמן (גודמן, תש"ע, עמ' 116 - 117)⁷⁰.

66. נראה שאפשר להסביר את מיתת הנשיקה באופן מעט שונה מהפרשנות הרגילה. הרמב"ם דן בעניינה של ההשגחה העל טבעית כדי לפתור את בעיית 'צדיק ורע לו'. לאחר מכן רצה לבאר את מיתת הנשיקה שזה נושא צדדי **שלא קשור באופן אימננטי לסוגיית ההשגחה** (שכן כפי שביארנו בסופו של יום האדם ייאסף אל אבותיו) ולכך שישנה תכלית לאדם כיצד למות. המעיין יכול לראות כי המילה השגחה אינה מופיעה בכל הפסקאות שהרמב"ם עוסק במיתת הנשיקה. לפי זה ה'הערה' של הרמב"ם **בפרק נ"א** מורכבת משלושה נושאים: א. הדרכה בעניין עבודת השם למשכיל. ב. פתרון בעיית ההשגחה. ג. מיתת הנשיקה.

67. אציין כי הרב חיים נבון [שם] אינו מכריע לאחת מהשיטות, אם כי משמע מסידור דבריו כי הוא סבר כגישה זו.

68. יש לציין כי אין הכרח שמי שסובר שאין התערבות אלוהית בעניין ההשגחה יסבור כך גם בעניין הנבואה, ומשנתו של שביד על מ"נ היא דוגמה לכך [ראו לדוג' לעיל הע' 112 בעמ' 106]. במשפט אחד נאמר כי אצל שביד ההשגחה נתפסת ע"י דבקות בתורה הנבואית ובלשונו [שם] "הנביאים הם המדיום של ההשגחה".

69. וז"ל: "לרשע לא יכול להיות טוב משום שאין הוא מכיר ומבין את משמעות הטוב, ומה שניראה בעיניו שהוא הטוב מקורו בדמיון ואין בו ממש, ועלול בכל רגע ליהפך לאין, ואדם המנותק מאלוהיו איננו מודע למצבו שהוא רחוק מלהיות טוב. לעומת זאת שום רע מן הרעות איננו יכול לפגוע באדם בעל השלמות, משום היות אדם זה נתון בטוב העליון שאין בו מקום לרע הקשור בחומר, ומכאן שהוא נתון תמיד בהשגחת ה'".

70. וז"ל: "אהבה מוחלטת הפוטרת את האדם מפיתוח תלות רגשית בדבר אחר בעולם, משחררת אותו מייסורי העולם. כפי שראינו מביאורו של הרמב"ם לייסוריו של איוב, ייסורים הם סובייקטיביים. וכפי שראינו קודם לכן, איוב הפסיק לחוות את אסונות חייו כאסונות. הגאולה הפרטית נובעת מאהבת אלוהים. כעוצמתה של אהבת האל, כך עוצמת השחרור ממצוקות

פירוש זה כמו גם הפירוש ה'על טבעי' הקודם נכנס היטב בפנ"א ואפילו אפשר לומר שקצת יותר טוב מהפרשנות הקודמת בשל ההסבר היפה לאותה סוגיית 'הצלה משדה קרב'. פירוש זה מבאר גם הוא את מיתת הנשיקה (ראו בפרק הקודם) "עבור הצדיק, גם המוות אינו איום, אלא התעלות" [הרב חיים נבון, שם]. בנוסף המידתיות שדנו בה לעיל מפרק נ"א מובנת מאוד, שכן גודל היסח הדעת הוא גודל הצרה גופא. וכן לפי פירוש זה מתבררת הסיבה העמוקה שהרמב"ם פתח את ההקדמה לפרקי ההשגחה ביחס לתורת הרע ולחומר וצורה⁷¹.

הקושייה המרכזית על דעה זו היא בעיקר חידושה העצום והכנסת דעה ממש זרה לתוך עולמה של היהדות⁷². בנוסף לא ברור כיצד ניתן להסביר את הלכות תשובה כך שיסתדרו עם פרשנות שכזו (פ"ו)⁷³. ועוד פנ"ז ופנ"ח קשים להסבר לגישה זו. גוטמן [הפילוסופיה של היהדות, עמ' 392-393, בהע' 453] גם התלבט וסיכם "נחלקו במידה מרובה בדעותיהם בנוגע לתפיסת תורתו הטמירה. וכל זמן שבעיה זו לא תתברר ברור ודאי ומכריע. אין לנו דרך אחרת אלא להחזיק בהצעות של פרק יז"⁷⁴.

העולם. ההשגחה היא אפוא הישג מנטלי של האדם. הרמב"ם, באמצעות מורה הנבוכים, מורה את הדרך לשחרורו התודעתי של האדם".

71. בעוד לפי הגישה של ההתערבות האלוהית, ניתן להסביר שהרמב"ם הביא את תורת הרע כדי לצמצם את היקף הבעיה המרכזית שאיתה הוא מתעסק והיא 'צדיק ורע לו'. אין ספק שהגישה הטבעית תיתן מקום מרכזי ובסיסי לתורת הרע מהגישה של ההתערבות האלוהית.

מקום נוסף שלכאורה ניתן להוכיח לשיטה טבעית זו הוא לדוגמה מח"ג, פנ"ח "כן גם קוראת התורה אל אמונות מסוימות שהאמונה בהן הכרחית לשם תקינות המצבים המדיניים, כגון שאנו מאמינים שהוא יתעלה יחרה אפו על מי שהמרה את פיו, ולכן חייבים לפחד, לירא ולהיזהר מן העבירה", אמנם יש לשים לב כי במשפט זה אין שום אמירה אמפירית על המציאות, כך שלענ"ד לא ניתן להביא משפט זה כהוכחה לא לכאן ולכאן.

72. אמנם אם גישה זו הייתה מתקיימת בלי קושיות נוספות ובהיעדר אלטרנטיבה הרי שאין מנוס היה מלהבין שזוהי דעת הרמב"ם, וכפי שכתבנו במבוא לספר, אין לנו עניין להתאים את דעת הרמב"ם להשקפתנו, אלא לנסות לרדת לעומק דעתו של הרמב"ם.

73. אם הכל בידינו לא ברור מהו 'עונש שלילת הבחירה'? מי שרוצה להתאים את הדעה שאנו עוסקים בה לרמב"ם בהלכות תשובה מוכרח להסביר מהו השינוי המהותי שחל באדם עצמו בין המציאות טרום שלילת הבחירה, למציאות לאחר שלילת הבחירה.

לפי גישות מסוימות אין גם עניין להתאים בין דעת הרמב"ם במשנה תורה לדעתו במורה נבוכים. נראה שזוהי טענה שתלויה באופן כללי במספר הסתירות שמוצאים בין משנה תורה למורה נבוכים. מי שימצא הרבה סתירות, יהיה לו בסיס חזק לטעון כי אכן השקפת מורה נבוכים, שונה מהשקפת משנה תורה. כנ"ל הפוך. לצורך דיון זה (שאינני מעוניין להיכנס אליו כאן) רק אציין כי כדי לגבש עמדה אמתית, נדמה שיש לבחון גם את מספר ההתאמות בין משנה תורה למורה נבוכים, ואכמ"ל.

74. אמנם בסוגייה זו, נתקשה לענות לשיטת מי שיבוא ויטען לאיזטריות בדעת הרמב"ם, ולכך

ראיה נוספת שמביאים לשיטה זו מפירוש איוב, וז"ל של הרב חיים נבון (שם) "אפשר לתמוך פירוש זה מדברי הרמב"ם על עמדתו הסופית והאמתית של איוב: "כאשר ידע את הא-ל בדיעה ודאית, הודה שהאושר האמיתי, שהוא הכרת הא-לוה, מובטח לכל מי שמכיר אותו, ושום פגע מן הפגעים האלה כולם לא יעכיר לאדם את האושר הזה". יש לשים לב כי מה שכתוב כאן זו התייחסות האדם עצמו לרעות כולן, שבאמת אינן רעות, וכלשונו של גודמן (שם) "אהבה מוחלטת הפוטרת את האדם מפיתוח תלות רגשית בדבר אחר בעולם, משחררת אותו מייסורי העולם". ישנה קפיצה מסויימת באמירה כי תובנה זו של האדם היא ההשגחה עצמה. פרשנות אלטרנטיבית היא שהפרשנות לרעות הקורות בעולם הם מדרגה מסויימת בעבודת ה', שיכולה לעזור כמובן להיות האדם מושגח. כך לדוג' מפרש הראל שניר (הראל, תשע"ב, עמ' 692 - 701, אות ה') את תורת הרע בעולמו של האדם "הנביא השלם אינו עוסק כלל במותרות בעת דבקותו, וכל מעשיו אז הינם לשם שמים, ולפיכך אינו נפגע כלל. על הצדיק שאינו נביא להאמין שאם ספג פגיעה, הרי היא היתה בדבר שאיננו מועיל כלל להידמותו לא-ל, לתכלית הקוסמית, ולמעשה התברר שהדבר הנפגע היה מיותר. אדרבה, הרמב"ם מבהיר כי מי שמבין את אמיתתה של ההשגחה – יוסיפו לו הייסורים אהבה לא-לוה"⁷⁵. ולשיטתו ההשגחה באה לידי ביטוי באותם הדברים שישארו נצחיים "נזכור כי השגחה משמעותה שמירה על מעשים שמתאימים לתכלית

שפ"ז בא להפיס את המון החכמים מעם ישראל, ואילו **פנ"א** זאת הדעה האמתית של הרמב"ם. אמנם אנחנו מציעים פירוש אלטרנטיבי שמסתדר יפה עם לשון הרמב"ם כפי שהיא לפנינו, ועדיין לשון הרמב"ם לא בהירה מספיק, כך שלכל דעה קיימים שורשים ארוכים. בעיון זה אני מנסה להראות שלהבנת הפרשנות ההרמונית בדעת הרמב"ם מסתדרת עם יותר מקורות בדעתו, ונכנסת באופן סביר בלשונו. נראה לי פשוט שמפרש שירצה להראות איזוטריות בדעת הרמב"ם תורת ההשגחה תהווה עבורו סיוע לשיטתו.

הערה נוספת שברצוני להוסיף. כאשר אני טוען שהלכות תשובה ופרקים ז"ז-ז"ח הם קשים לפרשנות לשיטת הדעה השוללת התערבות אלוהית, אין זה אומר כי זה בלתי אפשרי. במובן מסוים כמעט כל פרשנות היא אפשרית, הדיון הוא על כמותם ואיכותם של 'הפעולות' הטקסטואליים הנדרשים על מנת להגיע לפרשנות הרצויה. לשיטת הגישה השוללת התערבות אלוהית נראה לי כי שעדיפה הגישה האיזוטרית מאשר גישה שבסופו של יום מעקמת את הכתוב. אשר לגופה של איזוטריות, הבאנו דיון בעניין זה במבוא, ע"ש.

75. כמו כן כפי שנטען בנספח 2 לקמן, הרמב"ם מביא את ספר איוב, ומסקנתו קשורה דווקא לסוגיית הידיעה והבחירה (שקשורות להשגחה) ולחוסר הידיעה שלנו בהשגחת ה'. הרמב"ם רוצה להבדיל בין מה שאנחנו קוראים השגחה, לבין השגחה הקשורה לאלוהים. זהו מהלך הפוך לגישה הטבעית של השגחה שבפועל מספרת לנו את כל מה שאנחנו יודעים על השגחה. גם אם פרשנות זו לא מוכרחת, היא בהחלט אפשרית, ובמקרה כזה דיונו של הרמב"ם בספר איוב הופך להיות ראייה לשיטה המערבת את אלוהים בהשגחה דווקא.

הקוסמית: להמציא כל מה שאפשר שימצא. ההשגחה תחול רק בזמן שיש השגה מלאה והשתוקקות מלאה אל ה'... כל מעשה שנחקק במציאות על ידי גלגל או אדם החושק בא-ל באמת – יהיה השפעת טוב על-זמנית על העולם או האנושות בהתאמה. הדבר שמאפשר לו מעשה מוצלח כל כך הוא ההדרכה הא-לוהית, שלוקחת בחשבון את כל המציאות כולה. והדבר מסתבר כי אילו היו בטלים מעשיו של עובד ה', הלא שווא היתה עבודתו⁷⁶.

שיטת בניינים המשלבת את שתי הגישות השונות בדבר התערבות אלוהית בהשגחה

קיימת שיטה שלישית המשלבת את הגישות השונות. זו לשונו של הפרשן שם טוב⁷⁷ (על סוף פרק נ"א, דגשים שלי, הבאתי סיכום קצר של כל מדרגה באותיות קטנות):
 "ראיתי לבאר לך דעת הרב. והוא כי השגחות הש"י באדם ובחסידיים תהיה מפנים רבים:

ראשונה: כי אחר שהאדם יש לו שכל בטבור שכלו, יעיין כדי להצילו מן הרעות הנופלות באדם, אם מצד עצמו ואם מצד זולתו. והשכל הפועל ישפיע עליו ויוציא

76. מאמרו של הראל ארוך מאוד, והלוואי שרבים היו כותבים כמותו באופן מפורט, מסודר המפנה כל טענה ללשונו של הרמב"ם. ויכוחים רבים וטעויות רבות היו נחסכות. המהלך שלו הקשור לעניינינו, אם הבנתי נכון, הוא ההקבלה בין הגלגל השלם אל האדם, ולכך שההשגחה בעולם באה לידי ביטוי באותם דברים שנשארים נצחיים, כשההוכחה המרכזית היא הבאת מעשיהם של האבות וראיה 'אמפירית' כי ההשגחה עליהם היתה קיימת ועל צאצאיהם ועל מעשיהם העתידיים. הדוגמאות שמביא הראל הם מתוך כך שהיסוד המונותאיסטי לא נעקר מן העולם מאז שחידשו אברהם, וכיוצ"ב ברית מילה. עוד מביא מהרמב"ם באגרת תימן, שעם ישראל לא יכלה ושהוא לעולם לא ימוגר לחלוטין מארצו וכן שהתורה לא תשתנה ולא תוחלף (אחד מ"ג העיקרים של הרמב"ם), ועוד כיוצ"ב ע"ש. קושיה שמעלה הראל, זאת העובדה שמדובר כאן בתאוריה בלתי מדעית שכן "בכל פעם שרשע יצליח נתרץ זאת בכך שההצלחה זמנית, ובכל פעם שצדיק ייפגע נתרץ זאת בכך שהוא לא חשק באותו הזמן". והוא מתרץ כי אכן קיימת אפשרות לבדיקה אמפירית של תאוריה זו של הרמב"ם "יש להתבונן דווקא בנביא (דוגמת האבות), שפועל מתוך ידיעה ברורה מהו רצון ה', יש לשאול אותו מהי תכלית מעשיו החומריים ברגע מסוים, כיצד הם מקדמים את רצון ה'. ואז – אם תושג אותה התוצאה כפי שהוא תאר אותה, בזכות מעשיו, ולעולם ללא תבטל, תהיה זאת ראיה למציאותה של השגחה. ככל שיתרבו הפרטים, ויארך הזמן, והדברים הללו לא יכלו – יתחזק תוקפן של הראיות מהסוג הזה, רק על סמך התמדה בת אלפי שנים של הדברים עליהם הוצהר מראש שיתמידו לעד – יכול הרמב"ם לנסח את התאוריה המתאימה לדעתו הן ל"היקש השכל" והן ל"כוונת ספרו של הא-ל": לא רק על נביא, אלא גם על האדם הפשוט יש השגחה ברגעי דבקו, וזאת למרות שהדבר אינו גלוי ובולט כמו בנביאים".

77. ודלא כמו שכתב הרב חיים נבון (שם) שדעתו כדעה שאין התערבות אלוהית בעולמנו.

שכלו מן הכח אל הפעל וישמור פיו ולשונו באופן שלא יבואו עליו רעות רבות וצרות אשר האדם הוא סבתם, וזאת ההשגחה כוללת לרבים מהאנשים (האדם נשמר מהרעות השונות באמצעות חכמתו ושכלו).

ויש השגחה שניה גדולה מזאת שהש"י ישפיע על איש שלם מאד מצד שלמות שכלו ישפיע עליו בחזיון לילה ובמראות באופן שישמרהו מהרעות הנופלות (התערבות אלוהית בתבונתו של האדם לשמור על האדם מהרעות הנופלות).

ויש השגחה שלישית יותר גדולה ויותר נפלאה מזו והיא שהאיש השלם במושכלו לא יפרד מהשם אלא בעת צרכיו ההכרחית, אז הוא דבק עם השם והשם עמו, והוא השכר הגדול אשר לא ידומה שכר גדול ממנו והוא מצד החכמה כי באור פני מלך חיים ומלך ביופיו תחזינה עיניך. וכשיסור האדם מזה הדבקות האלהי ויהיה פונה לדבר מגונה אז הגיע לו מהרע מה שלא ישוער כי הפריד בינו ובין האור האלהי, וזה הרע יותר גדול שאפשר שיהיה. והבן אמרו לפי ארך השכחה ופחיתות הענין אשר יתעסק (אדם אשר דבק באלוהים באופן תמידי חוץ משעה שצריך לעשות את צרכיו ההכרחיים, השעה שבה הוא לא מתעסק באלוהים ופונה לאיזה דבר מגונה הוא גופא הצרה, בשעת צרה זו האדם נחשב כלא מושגח).

ויש הנה מדרגה ד' יותר גדולה והיא מדרגת הנביאים כי אם יהיה אדם תמיד לפני השם אפילו בעת שהוא מתעסק בצרכי גופו זה האיש אי אפשר להגיעו לו שום רע מהרעות הגופניות כי הדבקות אשר הוא בינו ובין ה' אי אפשר להפריד ועצמותו אינו אלא אותו הדבקות. ואפילו יעשה עצמו חתיכות או ישליכו אותו באש ובמים לא יגיע לעצמו שום רע כי עצמו אינו אלא הדבקות והוא המושכל אשר הוא הש"י או השכל הנאצל לפי דעת הרב. והבן זה כי הוא מפתח להבנת כל מה שאמר אח"כ הרב, ומזה המין בהשגחה דבר הרב בזה הפרק (אדם אשר דבק באלוהים באופן תמידי אפילו בשעת עשיית צרכיו ההכרחיים, הוא 'מושגח' באופן תמידי, במדרגה זו עסק הרמב"ם בפרק נ"א). לאחר מכן ממשיך שם טוב לבאר מדרגה זו וכן את שאר דברי הרמב"ם בפרק זה.

הרי לנו כי המדרגה הראשונה, השלישית והרביעית הם מדרגות שלא מערבות את אלוהים בהשגחה, ואילו במדרגה השנייה קיימת התערבות אלוהית בהשגחה.

לסיכום

- **השגחה כדרך הטבע: פרק נ"א** מוסבר באופן בהיר ע"י ההבנה כי האדם שדבק בה' בשעה שעובד אותו הוא מושגח שכן זוהי מגמתו. אדם הנמצא במדרגה כזו, גם שדה קרב לא ירתיע אותו כי בשעה זו הוא ממש דבק באלוהים. מסיבה זו אדם שכזה גם אינו מפחד מהמוות (ומהנפילה בקרב).

- **השגחה עם התערבות אלוהית: פרקים י"ז-י"ח** מוסברים באופן בהיר ע"י ההבנה של התערבות אלוהית בעניין ההשגחה, ניתן להסביר שמדובר במעין 'חדירה' אל תוך תבונתו של האדם.
- **האפשרות לפרש המקורות הסותרים כנגד פשטם:** קשה מאוד לקבל את הגישה הטבעית בפ"ז. לעומת זאת פנ"א יכול להיות מוסבר בפרשנות סבירה ביותר לפי הגישה העל טבעית.
- **קיימת גישה שלישית המשלבת בין שתי הגישות השונות:** לדעת שם טוב, קיימות דרגות בהשגחה. הרמב"ם מתאר לנו את הן דרגות שבהן קיימת התערבות אלוהית והן דרגות טבעיות. הדרגות הטבעיות הן הדרגות הגבוהות יותר⁷⁸.

78. ארצה להוסיף מספר הערות סיכום בשולי הדיון. לפי דרכנו בדבר העל טבעיות' של סוגיות הבריאה והנבואה, אין סיבה להימנע מ'על טבעיות' בעניין ההשגחה, כל עוד היא נעשית בלי שינויים ממנהגו של עולם. בהקשר זה חשובה מאוד תמונת העולם שעמדה לנגד עיניו של הרמב"ם, ולכך שתמונת עולם כזו אינה סותרת את הפירוש העל טבעי להשגחה, וראו לעיל בהע' 48 בחלק זה. נראה כי מפרש שילך בגישה האיזוטריה לרמב"ם, ויבחר להביא את תורת ההשגחה כראיה לשיטתו. מן הראוי כי בחירה בפרשנות כזו תיעשה רק לאחר בחינה יסודית ומדוקדקת של הגישה 'העל טבעית' שכן על פניה היא נכנסת בפרשנות סבירה בדעת הרמב"ם.

נספח 1 לתורת ההשגחה: ייחודיות עם ישראל בהשגחה

באגרת תחיית המתים

כל המעיין בפרשני הרמב"ם יראה כי קיימת מעין היררכיה בכתביו. כאשר מורה נבוכים ומשנה תורה הם מקורות מוחלטים, ואילו האגרות נמצאות ברמה אחת מתחת. יש מהמפרשים שכלל אינם מתייחסים למה שכתב הרמב"ם באגרות⁷⁹. התייחסות מעניינת ניתן לראות אצל הרב קאפח אשר ראה בפיסקה שנביא לקמן מאגרת תחיית המתים דברים שהרמב"ם כתב לפי רמתו של ההמון, ודעתו האמתית נמצאת במורה כמו שלמדנו לעיל⁸⁰ [ואין זו פעם ראשונה שמצאנו שהוא מעמיד זאת באגרות, ראו בהע' 84 בעמ' 87]. אשר לאינטרס התוכני לומר כי האגרת הזו מזוייפת,

79. ראו בהקדמתו של הר"י שילת לאגרות על החשיבות הרבה בהוצאת האיגרות "לדעת משנתו של הרמב"ם ולהכרת אישיותו". נראה כי בשל העובדה שקיימים (גם לפי הר"י שילת) אגרות מזוייפות בכונה או בטעות, רבים חששו ו'משעה שניתנה רשות למשחית' לא רצו לעשות את ההבחנה בין אגרת מזוייפת לאגרת מדוייקת. מהצד השני כפי שמובא אצל הר"י שילת, נוסח אגרת תחיית המתים (שהוא הנידון לפנינו בפרק זה) מצוי בפנינו בהמון כתבי יד, תורגם ע"י ר' שמואל אבן תיבון, וחשוב יותר, הרמב"ם מזכיר את אגרת תחיית המתים שלוש פעמים נוספות בשלוש אגרות שונות (שכן הוא ראה בו מעין 'מאמר' של ימינו): א. מתוך אגרות אל ר' יוסף בענין המחלוקת עם ראש הישיבה [עמ' שי]. ב. תשובה להשגת ראש הישיבה על אגרת "ח [עמ' שצד]. ג. אגרת אל מר יוסף אבן ג'אבר [עמ' תט - תי]. אם רוצים להכריז על זיוף של האגרת, אזי יש להכריז על זיופן של שלוש אגרות נוספות. זוהי כבר מלאכה הרבה יותר קשה בהתחשב בכך שכל אגרת קיימת ביותר מכתב יד אחד והתוכן תואם את משנתו של הרמב"ם. וע"ע במאמר של י' צבי לנגרמן (לנגרמן י' צ', תשע"ב) בהע' 25 בדבר ייחוסה של אגרת תחיית המתים לרמב"ם ע"י פרופ' דוידסון. ומשמע שייחס זאת למרות שבחר תנאים מחמירים לייחוס אגרות לרמב"ם. התנאים הנבחרים הם: א. הרמב"ם בעצמו מזכיר את האגרת בכתביו האמיתיים (קצת קשה במקרה של אגרת תחיית המתים שנכתבה לאחר כתיבתו של מורה נבוכים הספר "האמיתי" האחרון של הרמב"ם) ב. עדות מפי אחד ממקורביו שהזכיר גם הוא את יצירתו, ע"ש. נדמה לי כי "מעמדה האיתן" של אגרת תחיית המתים ביחס לשאר האיגרות היא הסיבה שגרמה לכמה 'מפקקים' לשנות אסטרטגיה ולומר כי הרמב"ם כיוון את דבריו להמון ולא ביאר את דעתו האמיתית, לדוגמה ראו בהע' 75 בעמ' 82 שהבאנו שנראה מליבוביץ' ששינה את דעתו בעניין זיופה של האגרת. יש לזכור כי טענת הזיוף היא טענה שקל מאוד לשלוף אותה, אולם כדי להעמיד אותה צריכים ראיות, ראו דברי הר"י שילת בעניין האגרות המסופקות [שם, עמ' תרנט] "התופעה של זיוף כתבים או תלייתם באילן גדול – היא חולשה חברתית ותרבותית ידועה... למזלנו, ברוב המקרים ניתן להבחין בקלות בשקרות ייחוס אגרת לרמב"ם, ואפשר אף להוכיחה, אולם ישנם גם מקרים מסופקים וגבוליים. כפי שיעדנו במבוא למהדורה זו, לא כללנו בגוף המהדורה שום אגרת שיש לגביה חשש מבוסס של ייחוס מוטעה". 80. וז"ל [אגרות, עמ' צז] "והדברים בענין זה אמורים כאן בצורה כללית מדאי. מתאימים לרמת המון הקוראים, וראה דברי עיון עמוקים מאד במורה הנבוכים ח"ג פרק נא".

לענ"ד הפיסקה הנידונה בפרק זה היא המקום היחיד באגרת תחיית המתים שקשה להתאימה לכלל משנתו של הרמב"ם ממקומות קודמים⁸¹ [תחיית המתים אינה סותרת לדעתנו את משנתו ורוחו של הרמב"ם, ראו עמ' 82 - 94].

לקראת סופה של אגרת תחיית המתים, מוסיף הרמב"ם את הפיסקה הבאה [עמ' שע] "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 והפסד עם המרי, אמר: 'היו בך לאות ולמופת ובזרעך עד עולם'. ומפני זה אמרו: 'אין מזל לישראל', רצונם לומר, שתיקונם והפסדם אינו לסיבה טבעית ולא על מנהג המציאות, אלא נתלה בעבודה ובמרי, וזה אות יותר גדול מכל אות... וזה הענין בעצמו הוא המכוון גם כן באמרו בייחוד האומה: 'אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים וכו' ואתכם לקח ה'", ר"ל שעניניהם אינם נוהגים מנהג עניני שאר האומות, אבל ייחדם בזה המופת הגדול, שיהיו פעולותיהם תמיד נקשרות בתיקון עניניהם או בהפסדם". בפיסקה זו אנחנו מוצאים יסוד מחודש שאפילו לא נרמז כמותו במורה נבוכים והוא ייחודו של עם ישראל בהשגחה. אמנם הדוגמאות שהרמב"ם מוכיח להשגחה כפי שראינו מהאבות וממשה רבינו (ראו לדוגמא בהע' 44 בחלק זה לעיל)⁸², אך בכל הפרקים הנ"ל הוא אינו מייחד דווקא את עם ישראל להשגחה. יותר מכך בח"ג, פ"ז, הרמב"ם מציג דעות פילוסופים שונים, ובפ"ח הוא ממש מביא את לשונו של אבו נצר אלפראבי "אלה שיש להם יכולת להעביר את עצמם ממידה למידה הם אלה אשר עליהם אמר אפלטון שהשגחת האל מרובה בהם יותר". קשה להניח כי הרמב"ם יוכיח מאלפראבי על עם ישראל דווקא בלי לציין זאת. לבסוף לאורך כל פרקי ההשגחה הרמב"ם חוזר על עמדתו שההשגחה היא ב"מין האדם לבדו", בלי תזכורת ייחודית לעם ישראל. כל הקושיות הנ"ל קשורות לייחודיות של עם ישראל על פני הגויים. אמנם קושייה חמורה עוד יותר מצאנו גם כן בח"ג, פ"ח שם קובע הרמב"ם שההשגחה הפרטית היא דווקא לפרטים מבני אדם, ושהמין וכל שאר הדברים הכוללים הם רק "עניינים שבדעת" (ראו פירושו לעיל, עמ' 183). מעתה לקבוע כי ההשגחה היא רק לעם ישראל בתור 'עם', קיבוץ של יחידים, זוהי ממש סתירה⁸³.

81. אגרת תחיית המתים נכתבה לאחר מורה נבוכים, ראו הקדמת האגרת לר"י שילת.
82. וזה אכן חלק מהמלאכה שהרמב"ם לקח על עצמו, להראות כיצד פסוקי התורה מתאימים לדעתו.

83. הר"י שילת [הקדמות, (עמ' קסז - קסט)] מביא את לשון הרמב"ם באגרת ושכך דעתו באופן פשוט. לאחר בקשת המחילה, נדמה כי היה ראוי להעיר על ההבדלים המשמעותיים הקיימים

לגופו של עניין, נראה כי ניתן לחשוב על שלוש תשובות לשיטה המערבת את אלוהים בהשגחה (לשיטה השוללת התערבות אלוהית, נראה פשוט שאין שום בסיס להפריד בין עם ישראל לבין שאר העמים):

- א. הרמב"ם בסוף ימיו שינה את דעתו וגרס כי ההשגחה קיימת דווקא בעם ישראל. על פניו זוהי אפשרות פחות מועדפת מסיבות מובנות.
- ב. ראו דברי הרב קאפח בתחילת פרק זה.
- ג. התורה שאותה קיבל עם ישראל היא אחת הדרכים להיות מושגחים, ואפילו ניתן להוסיף הדרך המובחרת ביותר. ממילא אנחנו נגלה 'באופן טבעי' שדווקא עם ישראל הוא היותר מושגח מכל שאר העמים⁸⁴.

נספח 2 לתורת ההשגחה:

פעולתה של התפילה במשנת הרמב"ם

נראה שפעולתה של התפילה במשנת הרמב"ם מוצגת בצורה אחת במשנה תורה, ובצורה שונה במורה נבוכים.

זו לשון הרמב"ם בתחילת הלכות תענית [א, א-ב] "מצות עשה מן התורה לזעק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הצבור, שנאמר: "על הצר הצר אתכם והרעתם בחצוצרת", כלומר: כל דבר שיצר לכם, כגון בצרת ודבר וארבה וכיוצא בהן – זעקו עליהן והריעו. ודבר זה דרך מדרכי התשובה הוא; שבזמן שתבוא צרה, ויזעקו לה ויריעו, ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להם, ככתוב: עונותיכם הטו אלה לכם", וזה הוא שיגורם להם להסיר הצרה מעליהם". מילותיו של הרמב"ם "וזה הוא שיגורם להם להסיר הצרה מעליהם", נשמעים באופן פשוט כי קיימת התערבות אלוהית ולא דווקא התערבות כזו שדומה לזו שבעניין ההשגחה בדבר החדירה לתבונתו של האדם. אם אכן מבינים כך, גם הלכות נוספות יכולות להתפרש לפי שיטה זו. כך לדוגמה בהלכות תשובה [ב, ו] "אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרת הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר, ומיד היא מתקבלת, שנאמר: "דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב". במה דברים אמורים? ביחיד. אבל

בין המקורות השונים. בנוסף, אנחנו מוצאים ברמב"ם כאן מונח שהוא ממש אוקסימורון: "מופת מתמיד". ראו הר"י שילת [שם] שמסביר זאת "הנהגת ה' את עניני האדם או העם לפי זכויותיו וחובותיו – היא בבחינת נס נסתר, שאינו ניכר כלפי חוץ כתופעה על טבעית, ועם זאת יש בו משום "שיעבוד הטבעי", ע"ש באריכות. לפי דברינו אותה חדירה של שמים לתבונתו של האדם היא אותו "מופת מתמיד".

84. אפשר גם לחשוב על שילוב מסוים של סעיפים ב' ו-ג' יחד. שילוב זה יכול להתאים גם לדעה השוללת התערבות אלוהית.

בצבור – כל זמן שעושיין תשובה וצועקין בלב שלם הן נענין, שנאמר: "כה' אלוהינו בכל קראנו אליו". וכך גם בהלכות תפילה וברכת כהנים [ח, א] "תפלת הצבור נשמעת תמיד, ואפלו היו בהן חטאים; אין הקדוש ברוך הוא מואס תפלתן של רבים... ולעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת, שאין תפלתו שלאדם נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת". הרי שהקב"ה 'שומע' את תפלתו של האדם, ובאופן פשוט יש מי שיאמר כי המציאות משתנית בעקבות תפלתו של האדם.

לעומת זאת במורה נבוכים, אנחנו מוצאים שהתפילה עניינה הקניית דעות מועילות. כך הרמב"ם מפרש בח"ג, פל"ב, פל"ה ופמ"ד⁸⁵, וכך נראה מלשונו בח"ג, פל"ב המפורסם העוסק בתכלית עבודת הקרבנות, וז"ל: "אחזור אל מטרתי ואומר: מכיוון שאופן זה של פולחן, כלומר הקורבנות, הוא מבחינת הכוונה השנייה ואילו תפילת הרשות, תפילת החובה וכיוצא בהן ממעשי הפולחן קרובים יותר אל הכוונה הראשונה והכרחיים להשגתה...", ובעיקר בשל משפט זה בתחילתו של הפרק [שם] "לא הצרכו חוכמתו יתעלה ועורמת חסדו, הנראית בבירור בכל מה שבא, שיצווה עלינו לדחות את מיני דרכי פולחן אלה, לעזוב אותם ולבטלם, כי זה היה באותם ימים דבר שאין להעלות על הדעת לקבלו בהתאם לטבע האדם אשר לעולם נוח לו במה שהסכין אליו. הדבר היה דומה באותם ימים כאילו בימינו היה בא נביא הקורא לעבוד את האל והיה אומר: "האל ציווה עליכם שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תשוועו אליו בעת צרה. עבודתכם תהיה רק מחשבה בלי מעשה כלל", מכאן משמע בבירור כי תכלית התפילה היא אותה עבודת ה' בשכלו של האדם [ראו לעיל, בפרק פתרון בעיית 'צדיק ורע לו', עמ' 189 והלאה], ואילו התפילה כשלעצמה היא 'מכשיר'

85. וז"ל בפל"ב: "מכיון שאופן זה של פולחן, כלומר הקורבנות, הוא מבחינת הכוונה השנייה ואילו תפילת הרשות, תפילת החובה וכיוצא בהן ממעשי הפולחן קרובים יותר אל הכוונה הראשונה והכרחיים להשגתה...", ע"ש. וכן בפל"ז ופל"ח.

וז"ל בפ"ה: "הקבוצה התשיעית כוללת את יתר העבודות המעשיות הכלליות, כגון התפילה וקריאת שמע ושאר מה שמנינו בספר אהבה, למעט המילה. תועלתה של קבוצה זאת ברורה, מפני שכולם מעשים המייצבים דעות באשר לאהבת האלה ובאשר למה שחייבים להאמין על אודותיו ולייחס לו".

וז"ל בפמ"ד: "המצוות הכלולות בקבוצה התשיעית הן המצוות שמנינו בספר אהבה. סיבת כולן ברורה וטעם כולן גלוי, כלומר, תכליתם של אותם מעשי פולחן לזכור את האל תמיד, לאהוב אותו, לרא מניו לקבל עליך ולשמור את המצוות בצורה כוללת, ולהאמין לגביו יתעלה במה שהכרחי לכל בן תורה להאמין. והן התפילה, וקריאת שמע... כל אלה הם מעשים המקנים דעות מועילות".

על מנת לעבוד את ה' באופן הטוב יותר⁸⁶. **בח"ג, פנ"א** הרמב"ם מפרש ביתר פירוט את עניינה של התפילה לאדם המשכיל המשיג האמתות: "אין מטרתם אלא שתרגיל עצמך לעסוק בציוויו יתעלה", ועל כן חשובה הכוונה בתפילה כי "כשאתה מתפלל בהנעת שפתיך בפנותך אל הקיר וחושב על מה שאתה קונה ומוכר... תהיה אז קרוב למי שנאמר עליהם קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם". איך שלא נבין את הדברים כאן, אין בזה מאומה מאותה פעולה אקטיבית של התפילה במציאות שהבאנו מפשט לשון משנה תורה.

אמנם נדמה כי נחפזנו במסקנתנו ביחס להבחנה בין עמדת הרמב"ם במשנה תורה לבין עמדתו במורה נבוכים. **בח"א, פמ"ה** במורה נבוכים הרמב"ם מביא שלוש אפשרויות למילים מהשורש 'שמע': א. משמעות שמיעה. ב. משמעות קבלה וציות. ג. משמעות ידיעה והכרה. ביטוי של שמיעה המוסב אל השם יתעלה בתורה ובנביאים, אם הוא מהמשמעות הראשונה יש להשליכו על המשמעות השלישית, ואם הוא מהמשמעות השנייה "הרי הוא מבטא שהוא יתעלה נענה לתפילת המתפלל, או לא נענה לתפילתו". ונראה כי הרמב"ם מביא דוגמאות שונות מפסוקים שונים שמחד להיענות לבקשת המתפלל ומאידך לאי היענות לבקשתו של המתפלל, ע"ש. אם כן, אנו רואים כי גם במורה נבוכים קיימת תופעת היענות האל למתפלל אם כי הרמב"ם כלל לא הגדיר מה קורה, וכיצד זה קורה.

כדי לפתור סתירה זו וכדי לשמור על תפיסת העולם של הרמב"ם בלי שינויים רדיקלים, נראה שאין מנוס מלפרש כפירוש שפירשו רבים כי היענות לתפילה משמעה השגחה, ובאמירה השגחה, הכוונה להשגחה פרטית דווקא כמו שמפרש אותה הרמב"ם עצמו⁸⁷. כך פירש לדוגמה יהודה אבן שמואל (**ח"א, פמ"ה**, שם) "הרי שהשגחת האלוהי היא על הפרט כעל הכלל, וכל תולדות האנושות, בכלל ובפרט, אינן אלא תולדות שמיעתו ואי שמיעתו של האלוה, במובן זה". מעתה כל שיטה בהשגחה

86. ברור כי ההוכחה ממקור זה דורשת עיון בטעמי המצוות באופן כללי ובטעמי הקרבנות והתפילה באופן ספציפי, אולם דיון זה כרוך במאמץ רב מדי, ואין זו מגמתנו. לטעמי אין בהיעדר דיון זה כדי להפריע למסקנה המובאת כאן. בשל כך לא נתייחס לקביעה שהניח פרופ' נתן אביעזר (אביעזר, תשס"ט, עמ' 134) בשם הרמב"ם בעניינה של התפילה: "הרמב"ם טוען כי אילו היו בני האדם ברמה שכלית ורוחנית גבוהה במידה מספקת, לא היה צורך בתפילה".

87. הנרבוני על **ח"א, פמ"ה** כתב על מילותיו של הרמב"ם "הרי הוא מבטא שהוא יתעלה נענה לתפילת המתפלל": "כי הנמצא כאיש אחד נאות קצתו לקצתו". גתית הולצמן (הולצמן, תשע"ב) הבינה מפירושו כי הוא שולל את ההשגחה הפרטית בכך שהוא מסביר למה הרמב"ם השתמש בלשון יחיד 'תפילת המתפלל', כן 'הנמצא כאיש אחד' מלמד על כך שכל המציאות היא אחת כמו שהרמב"ם קבע **בח"א, פל"ב**, ע"ש.

תלך לשיטתה (באם התפילה תגרום להתערבות אלוהית או לא). אמנם שתי השיטות גם יחד יצטרכו לסייג ולבאר כי באמצעות התפילה האדם יכול לבוא לידי השגחה וזוהי משמעות שמיעת תפילתו. זה לשונו של הרב דני שוורץ (שוורץ ד', תשס"ה) "כפי שראינו הרמב"ם אומר שה' משגיח על האדם, השגחה זו משתנית על פי המידה שבה מיישר האדם את דעותיו ומדבקם בה'. בתפילה האדם מדבק את דעתו בה', ומתוך כך זוכה להיות מושגח ע"י ה' באופן ישיר, וממילא תפילתו נענית". לאור דברים אלה, פשוט הוא כי אין שום עניין בתפילה ללא כוונה, אמירה זו תואמת את דברי הרמב"ם [תפילה וברכת כהנים ד, טו] "כל תפלה שאינה בכונה אינה תפלה; ואם התפלל בלא כונה – חוזר ומתפלל בכונה", וע"ע שם [י, א]. וכידוע, לדעת הרמב"ם הרהור תפילה כדיבור דמי [ברכות א, ז].

לפי פירוש זה נצטרך, כמובן, לבאר מחדש את דעת הרמב"ם בהלכות תענית (שהובא לעיל) וז"ל של אליעזר גולדמן (גולדמן, תש"ס, עמ' 356) "לפי דרכו של הרמב"ם בפירוש מושג ההשגחה כוונתו, שאנחנו מצווים לראות את הצרה כעילה לתשובה. הצרה צריכה להיות לנו תמרור המציין את הצורך לפשפש במעשינו, לחזור בתשובה. רק כך נוכל ליישב את דעותיו התאולוגיות של הרמב"ם עם ההלכה הזאת.... אדם מישראל, שקרה לו אסון, חייב לחשוב ברגע הראשון לא על השאלה איך זה קרה; מה היו הסיבות, אלא כיצד צריך הוא לקשר את האסון למעשיו, האסון הוא עילה לבחינת מעשיו"⁸⁸. פירוש זה של גולדמן נכנס יותר טוב בהלכות תענית שציטטנו לעיל, אם מתבוננים גם על המשך דברי הרמב"ם בהלכה ג' (שם) המבאר מה קורה אם אין זועקים ומריעים "אבל אם לא יזעקו ולא יריעו, אלא יאמרו: דבר זה ממנה העולם

88. גולדמן שולל התערבות אלוהית הן בתופעת ההשגחה והן בתופעת הנבואה [ראו לעיל עמ' 138-141] ומאמרו 'על ההשגחה' בספרו (גולדמן, תש"ס, עמ' 346 - 357) גרם לי מחשבות והרהורים רבים, ובזה אני ממליץ לקוראו. לא משנה באיזה צד של ההשגחה מצדדים. היה מן הראוי לסכמו, ולהגיב עליו, אולם כיוון שגולדמן כל כך יסודי ומדוייק, זוהי מלאכה שתתארך הרבה מעבר לרצוי, ואני אמצא עצמי מעתיק עמודים שלמים מן המאמר, על כן אני רק מפנה לשם, ומזכיר את שיטתו באופן כללי. על כל פנים הדברים המצוטטים לעיל בשם גולדמן נראה שיהיו מוסכמים גם לשיטה המכלילה התערבות אלוהית, שכן לא ניתן להתעלם ממה שכותב הרמב"ם בתחילת הלכות תענית בדבר התשובה המחוייבת להסרת הצרה, כך לדוגמא גם פירש הרב רבינוביץ' [יד פשוטה, שם] "אין הצעקה והתרועה גורמים להסרת הצרה, אלא התשובה הבאה בגללם היא הגורמת", כך גם נראה מלשונו של הר"י שילת [הקדמות, עמ' ריג-ריד], וכך גם הסביר הרב מנחם נאבת בלשון ציורית (נאבת) "אצל הרמב"ם הדגש הוא דווקא על חוויית התשובה והתיקון שבתפילה. הרמב"ם רואה בצרה אירוע המטלטל את האדם משגרת יומו, מן הרפיון והאדישות של המעגליות החוזרות על עצמה, מנענעת ומזעזעת אותו, מתיקה אותו אל מחשבה חדשה, טרייה ורעננה של תשובה. הוא לא רואה בצרה את מרכז של תפילה זו, הוא רואה אותה רק כדחף לתשובה ולטלטלה המוסרית המאפיינת את התפילה".

ארע לנו, וצרה זו נקרה נקרית – הרי זו דרך אכזריות, וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה וצרות אחרות".

לסיום אנו זקוקים להתייחס לוודאות של פעולת התפילה ע"י קבלתה או שמיעתה הן ביחיד בעשרת ימי תשובה והן ברבים באופן תמידי, כפי דברי הרמב"ם "תפילת הציבור נשמעת תמיד" (ראו בתחילת הדיון הנ"ל). נראה כי ניתן להציג לפחות שני הסברים בדעת הרמב"ם. האחד שהרמב"ם כל כך החשיב את הפעולה שעושה התפילה על האדם הן בעשרת ימי תשובה והן בציבור, שוודאי לו כי משהו משתפר אצל האדם⁸⁹, במובן הזה 'תפילתו נשמעת' שכן גדל הסיכוי של האדם להיות מושגח. ההסבר השני שניתן לחשוב עליו הוא שתפילת הציבור (והיחיד בעשרת ימי תשובה) נשמעת במובן הזה שישנה חשיבות כל כך גדולה לתפילה בציבור עד שהיא יכולה להשפיע על חישוב ההשגחה את האדם על דרך השכר והעונש (ראו מסקנתנו בעניין ההשגחה בדעת הרמב"ם). לא אשקר, כי אינני יודע כיצד להכריע בין ההסברים, אולם נטייתי היא להזדהות דווקא עם ההסבר הראשון בדעת הרמב"ם, הוא תואם יותר את המהלך הכללי של מורה נבוכים.

89. אשר לחשיבות התפילה בציבור, ראו ליעקב בלידשטיין (בלידשטיין, 1994, עמ' 15 - 18 ו- עמ' 153 - 187). אצטט קצת מדבריו (עמ' 153): "נושא תפלת הציבור (ואל יהא ניב מיימוני זה קל בעינינו) זוכה לטיפול זהיר בידי הרמב"ם, כשבעל משנה תורה הולך בעניין זה על חבל דק למדי. מצד אחד, מעריך הרמב"ם ביותר את התפילה בציבור, ומנסה בכל כוחו למשוך את היהודי להתפלל עם העדה בבית הכנסת. ניתן לומר גם, שהרמב"ם מבצר את מעמדה של התפילה בציבור מעבר למה שעשו כל קודמיו, ובמובן מה – יותר מהבאים אחריו. מאידך גיסא, נזהר הרמב"ם מלהעניק לתפילה בציבור מעמד הלכתי איתן יותר או מיוחס יותר ממה שמקורות חז"ל מאפשרים. ואכן, נעדרת ממשנה תורה הקביעה כי חובה להתפלל בציבור, ולו כתקנת חכמים... רמז קטן להכרה שהיחיד עשוי להעדיף להתפלל ביחידות (עם דחיית אותה העדפה!) נמצא, אולי, בפתחת פרק ח מהלכות תפילה: 'תפלת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חוטאים אין הקב"ה מואס תפלתן של רבין', כאילו רבנו ראה צורך לעודד את היחיד להתפלל בציבור הגם שציבור זה מורכב, בדרך הטבע, גם מכאלה שאינם צדיקים (כשם שהוא מעודד בכך את החוטא להצטרף לתפילת הציבור)... כמובן, גם ציבור שלם יתפתה בקלות להרחיק ממנו את אלה שכביכול פוגמים ברמתו הדתית-מוסרית, וזאת כדי שתפילתו הזכה יותר תתקבל ברצון. גם כנגד תופעה זו יוצא רבינו בהלכתנו, כפי שהוא יצא חוצץ נגדה במציאות ההיסטורית, וכתב בסיום לאיגרת השמד: 'וכן אין ראוי להרחיק מחללי שבתות ולמאוס אותם אלא לקרבם ולזרזם לעשיית המצות, וכבר פירשו רבותינו שהפושע אם פשע ברצונו כשיבוא לבית הכנסת להתפלל מקבלים אותו ואין נוהגים בו מנהג בזיון...'".

לסיכום:

- תכלית התפילה היא להקנות דעות נכונות שכן התפילה היא חלק מעבודת ה'. מלשון הרמב"ם בהלכות תענית [א, א-ג] נראה כי בשעת צרה הדעה הנכונה היא ההבנה כי אין זה מקרה מה שקרה, ועל כן יש לחזור בתשובה.
- אדם שכבר השכיל, התפילה היא מנוף עבורו כדי לקיים את עבודת ה', העבודה שבלב, שהיא "הפעלת המחשבה על המושכל הראשון".
- עבודת ה' הזאת היא המביאה לידי השגחה. זאת המשמעות של שמיעת ה' את תפילותינו. פירוש זה הוא לענ"ד הפירוש המסתבר ביותר בדעת הרמב"ם.
- כל דעה בהשגחה תסביר את פעולתה של התפילה לשיטתה, אם קיימת התערבות אלוהית או לא. לענ"ד אין בדברי הרמב"ם בנושא התפילה להכריע או לתמוך באחד מהצדדים בעניין ההשגחה.

נספח 3 לתורת ההשגחה:

שאלת הידיעה והבחירה במורה נבוכים, חלק ג', פרקים י"ט – כ"ג

כידוע אחד היסודות הכי מרכזיים של משנת הרמב"ם הוא הבחירה החופשית הקיימת לכל אדם ואדם. מצד שני כפי שלמדנו בפרק ט"ז, העיסוק בידיעת ה' גרם, לטענת הרמב"ם, לטעות גדולה של הפילוסופים שגרם להם לשלול את השגחת ה' כאן במציאות. זוהי אולי הסיבה שהרמב"ם בוחר להתייחס לשאלה פילוסופית זו במשנה תורה, וז"ל המלאה [תשובה, ה, ה, א] כי שם מקור שאלה זו מפורט מתוך היעדר הבחירה [דווקא]: "שמא תאמר: והלא הקדוש ברוך הוא יודע כל מה שיהיה קדם שיהיה; ידע שזה צדיק או רשע, או לא ידע? אם ידע שהוא יהיה צדיק – אי אפשר שלא יהיה צדיק; ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע – הרי לא ידע הדבר על בריו! דע שתשובת שאלה זו "ארכה מארץ מדה ורחבה מני ים", וכמה עקרים גדולים והררים רמים תלויים בה. אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר. כבר בארנו בפרק שני מהלכות יסודי התורה שהקדוש ברוך הוא אינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו, כבני אדם שהן ודעתן שנים, אלא הוא יתברך שמו, ודעתו – אחד, ואין דעתו שלאדם יכולה להשיג דבר זה על בריו. וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצא אמתת הבורא, שנאמר: "כי לא יראני האדם וחי", כך אין כח באדם להשיג ולמצא דעתו שלבורא. הוא שהנביא אומר: "כי לא מחשבותי מחשבותיכם, ולא דרכיכם דרכי, נאם ה'". וכיון שכן הוא – אין בנו כח לידע היאך ידע הקדוש ברוך הוא כל הברואים ומעשיהם. אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם, ואין הקדוש ברוך הוא מושכו ולא גוזר עליו, לא לעשות כך ולא שלא לעשות כך. ולא מפני קבלת הדת בלבד נדע דבר זה, אלא בראיות ברורות

מדברי החכמה. ומפני זה נאמר בנבואה שדנין את האדם על כל מעשיו כפי מעשיו, אם טוב ואם רע. וזה העקר שכל דברי הנבואה תלויין בו".

במורה נבוכים, כפי שכבר הראינו (לעיל, בביאור לפט"ז) דעת הרמב"ם כי סוגיית הידיעה וההשגחה קשורים זה בזה. גם מסקנת הרמב"ם נראית בהקשר הזה, וז"ל בח"ג, פ"ב "סיכומו של העניין שאני אומר ומסכם הוא שכשם שאין אנו משיגים את אמיתת עצמותו ועם זאת אנו יודעים שמציאותו היא המציאות השלמה ביותר ושאינן פוגמים בו חיסרון ולא שינוי ולא היפעלות כלל, אף שאין אנו יודעים את אמיתת ידיעתו, שכן היא עצמותו, כן יודעים אנו שאין הוא יודע פעם ולא יודע פעם (אחרת), כלומר, שלא מתחדשת לו ידיעה בשום אופן, ואין ידיעתו מתרבה, ואין לה סוף, ושום דבר מן הנמצאות כולם לא נסתר ממנו. ידיעתו אותם אינה מבטלת את טבעיהם. אלא האפשרי נשאר בטבע האפשרות. כל מה שנראה כסתירה במכלול אמירות אלה הוא מנקודת ראות ידיעתנו שאינה שותפת עם ידיעתו אלא בשם בלבד". ממשיך הרמב"ם [שם] "כן הכוונה נאמרת בשיתוף על מה שאנו מתכוונים אליו ועל מה שנאמרו שהוא כוונתו יתעלה. כמו כן ההשגחה נאמרת בשיתוף על מה שאנו משיגים עליו ועל מה שנאמר שהוא יתעלה משיגים עליו. הנכון הוא אפוא שמשמעות הידיעה ומשמעות הכוונה ומשמעות ההשגחה המיוחסות אלינו אינן משמעויותיהן של אלה המיוחסות לו. לכן, כאשר תופשים את שתי ההשגחות או שתי הידיעות או שתי הכוונות ככלולות במשמעות אחת באים הקשיים ומתעוררים הספקות שהוזכרו. אבל כאשר יודעים שכל המיוחס אלינו שונה מכל המיוחס אליו מתבררת האמת. הוא קבע במפורש את השוני בין המיוחסות אליו והמיוחסות אלינו באומרו: ולא דרכים דרכי (שם), כמו שציינו לפני כן"⁹⁰.

בנוסף מסקנת התעסקות הרמב"ם בספר איוב היא זאת. ואמנם רבים מהמפרשים והחוקרים ציינו כי הרמב"ם מביא את איוב כדי לטפל בתורת הרע (מה שכמובן מופיע גם בפרקים אלה), אך מסקנת ספר איוב, כמו שהרמב"ם מציין היא מה שאומר שאליהוא, וז"ל הרמב"ם [ח"ג, פכ"ג בסופו]: "זאת היתה מטרת ספר איוב כולו, כלומר לתת את עיקר האמונה הזו ולהסב את תשומת הלב אל הראיה הזאת מן הדברים הטבעיים, כדי שלא תטעה ותבקש בדמיוןך שידיעתו תהיה כידיעתנו, או כוונתו, השגחתו והנהגתו ככוונתנו, השגחתו והנהגתנו. כאשר האדם יודע זאת יקל עליו כל פגע, והפגעים לא יוסיפו לו

90. ז"ל של ישעיהו ליבוביץ' (ליבוביץ_א, 2003, עמ' 259) לעניין הסתירה בין הידיעה והבחירה: "תשובתו היא עמוקה ביותר, ונקודת המוצא שלו איננה אלוהים אלא האדם, משום שאנו על מגבלותינו האנושיות בהכרה יש לנו שיפוט אך ורק על עצמנו, ולא יעלה על הדעת שיכול להיות לנו שיפוט כלשהו לגבי השם יתברך".

ספקות באשר לאלוה, והאם הוא יודע או אינו יודע, משגיח או מזניח. יתר על כן, (הפגעים) יוסיפו לו אהבה, כמו שאמר בסיום ההתגלות הזאת: על כן אמאס ונחמתי, על עפר ואפר, וכמו שאמרו (חכמינו) ז"ל: עושים מאהבה ושמחים בייסורין". נדמה כי אכן דבריו של הרמב"ם בפ"ז "אלא על פי רצון אלוהי לפי הראוי (לכל אדם ואדם) על פי משפטיו (של האל), אשר אין שכלינו מגיעים לדעת את חוקם" מתאימים בהקשר של חוסר הידיעה שלנו את רצונו, את משפטו ואת השגחתו של אלוהים.

נספח 4 לתורת ההשגחה:

סיומו של ספר מורה נבוכים – ח"ג, פנ"ג–פנ"ד

לא מעטים הם הפירושים שנכתבו על פרקי הסיום במורה נבוכים פנ"ג–פנ"ד. יש מהמפרשים שעשו זאת מתוך התייחסות לסוגיות שונות במחשבת ישראל, ויש שעשו זאת תוך עיסוק במשנתו של הרמב"ם. בשל כך אני מוצא קושי רב להתייחס לנושא זה, ובמיוחד שאין הוא עוסק באופן ישיר במגמת החיבור שלפניכם. בנוסף פירוש דברי הרמב"ם בסיום ספרו תלויה בהמון סוגיות שהרמב"ם רומז אליהם באופן מפורש בפרקים נ"ג – נ"ד. לדוגמה: תורת התארים השליליים, טעמי המצוות, השגחה, י"ג מידות, נבואה, אהבת ה', יראת ה' ועוד. אם ננסה לשמור על היעדר דרמטיזציה, נוכל לומר כי פרשנותם של הפרקים האחרונים במורה הנבוכים, תלויה בהבנת כלל משנתו של הרמב"ם במורה⁹¹.

כאשר נתונה מערכת מורכבת מדי, אחד הדברים המועילים לעשות הוא לחזר ולחפש אחר הדברים הוודאיים לנו. את התובנה הבאה למדתי אצל פרופ' ישעיהו ליבוביץ' דווקא, בהתייחסות לסוגיית בדידותו של האיש המושכל (ליבוביץ' א, 2003, עמ' 381): "ואף על פי כן הדברים ניראים מוזרים, משום שהרמב"ם עצמו לאחר סיימו את כתיבת "מורה נבוכים" בשנת 1190, לא הוסיף לכתוב מאומה בתחום הקודש, וב-14 השנים הנותרות עד לפטירתו ב-1204 הוא עסק בגמילות חסדים, בהתמסרו לריפוי חולים ובניהול ענייני הקהילה"⁹². את אותה התמסרות לגמילות חסדים, למדנו

91. שאלות רציונליות או אי רציונליות של הרמב"ם חוזרת וניעורה בנקודה זו בכל חומרתי. למעוניין לקבל מושג כללי על הדעות השונות, ניתן לעיין לדוגמה לאליעזר גולדמן (גולדמן, תש"ס, עמ' 79 - 86), הרא"ה קוק (קוק א' י', תשד"ם, עמ' 108 - 109), הרב חיים נבון [נבון, תשע"ב], שיעור 28, ליליוס גוטמן (גוטמן, תשי"א, עמ' 163 - 164), הר"י שילת [הקדמות, עמ' קטז - קיח], למיכה גודמן (גודמן, תש"ע, עמ' 319 - 322 וכן 336 - 337), לשניר הראל (הראל, תשע"ב), רב יוחאי מקבילי (מקבילי, תשע"ו, עמ' 53 - 68) ועוד רבים.

92. וכן (שם, עמ' 425): "דומני שלאחר שנלמד את פרק נד, כולנו נחוש בעליל כי בפרק זה הרמב"ם כאילו מסכם את הגותו העיונית שעליה לא ניתן היה להוסיף מאומה. מן הראוי גם לציין כי

מהאגרת היותר מפורסמת של הרמב"ם אל ר"ש אבן תיבון [ראו באגרות הרמב"ם, הוצאת שילת, מעמ' תקיא]⁹³, אגרת שנכתבה לאחר סיום כתיבת מורה נבוכים, וז"ל הרמב"ם [שם, עמ' תקנ] "אני שוכן במצרים והמלך עומד בקאהירה, ובין שני המקומות שני תחומי שבת. ולי על המלך מנהג כבד מאוד, אי אפשר לי מבלתי ראותו בכל יום בתחילת היום. אמנם כשימצאהו חלשה, או יחלה אחד מבניו או אחת מפילגשיו – לא אסור מאלקאהירה ואני רוב יומי בבית המלך. ואי אפשר לי גם כן מבלתי בקר כל המלך בכל יום, ואי אפשר לי גם כן מפקיד אחד או שני פקידים יחלו, ואני צריך להתעסק ברפואתם. כללו של דבר, כל יום אני עולה לאלקאהירה בהשכמה, וכשלא יהיה שם מכשול ולא יתחדש שם שום חידוש, אשוב למצרים ואחר חצי היום על כל פנים. כשאני מגיע, אני מתרעב, ואמצא את האכסדראות כולן מלאות גוים, בהם חשוב ובלתי חשוב, ושופטים ושוטרים, ערב רב ידעו את עת שובי. ארד מעל הבהמה וארחץ ידי, ואצא אליהם לפייסם להמתין אותי עד שאוכל לאכול אכילת עראי והיא מעת לעת. ואצא לרפאותם ולכתוב להם לא יוסר הנכנס והיוצא פעמים עד הלילה ולפעמים – באמונת התורה – עד סוף שתי שעות מן הלילה. ואספר להם ואני שוכב פרקדן מרב העיפות, ויכנס הלילה ואני בתכלית החלשה. לא אוכל לדבר, סוף דבר – לא יוכל אחד מישאל לדבר לי או להתחבר בי זולת יום השבת, אז יבואו כלם אחר התפלה, אנהיג הצבור במה שיעשה כל השבוע, ויקראו קריאה חלושה עד הצהריים, וילכו לדרכם. וישובו קצתם ויקראו שנית עד תפלת המעריב". זאת הנקודה שמצאתי לנכון להביא בהקשר של פרקי הסיום ובטענה על בדידותו הנצרכת של האישי המשכיל ששמו בפיו של הרמב"ם.

לאחר סיום "מורה נבוכים" הוא הפסיק לעסוק בעיון, והתמסר כולו לתחום גמילות חסדים ולרפואת חולים, ודוקא לאותם בני אדם שאין עיסוקם בעיון ולימוד, ומצאתי תובנה זו גם אצל הראל שניר (הראל, תשע"ב) באות א'.

93. בהנחה כמובן שהאגרת אינה מזוייפת, ראו את הקדמת הר"י שילת לאיגרת [עמ' תקיג-תקיד], וכן ראו למאמרו של שלמה פינס בדבר מקורותיו הפילוסופיים של 'מורה נבוכים' (פינס, תשל"ז, עמ' 105 - 106). על פניו לא מצאתי טענות בדבר זיופה של האיגרת, ולמען האמת אין סיבה טובה לחשוב כך.

עיון במפרשי זמנינו

היחס להמון העם במשנת הרמב"ם

שניר הראל (הראל, תשע"ב) בסוף מאמרו הזכיר מספר מקורות המבארים ניכור בין האדם השלם להמון במשנת הרמב"ם, וזאת לכאורה בסתירה למסקנתו של הראל כי "לאחר השגת האל-חייב האדם להתדמות לו מתוך חשק, ובכך להיטיב לבריות": א. בהקדמה למשנה [עמ' נט – ס] הרמב"ם עוסק בכך שתכלית האדם ההמוני לשרת את האדם השלם / לארח לחברה לאדם השלם עם התועליות שבזה. מסביר זאת הראל בשם הר"י שילת: "לכל אדם בחירה אם לממש את תכליתו העצמית, ואם לא בחר כן ועדיין נותר בחיים – או אז טעונה מציאותו הסבר, כי אין מצוי שווא, וההסבר הוא שאיש המעלה מפיק ממנו תועלת". מוסיף הראל כי למדנו בח"ג פ"ג–פ"ד כי "שולל הרמב"ם שלילה גמורה את הרעיון שיצור מסוים, בעל שכל, עשוי להיות אמצעי לחברו וללא תכלית עצמית, בין השאר משום שבהנחת הבריאה יכול היה האל-לברוא את התכליתי ללא האמצעי". מסיים הראל "מעשה, אין לשים בפי הרמב"ם את הרעיון שאדם מסוים נוצר כדי לשרת את זולתו". ב. הרמב"ם קובע מדרגות במשל הארמון המבוא בח"ג פ"א (ראו לעיל בעמ' 185). על כך מגיב הראל שכל מי שמעל דרגת "התורכים והסודנים", הרי הוא במדרגת אדם על כל המשתמע מכך בח"א, פ"א, ולפיכך בעל תכלית עצמית. ג. בח"ב, פ"ו קובע הרמב"ם שהאדם השלם אמור להתייחס להמון כבני צאן או כחיות טרף. הראל מפרש זאת בכך ש"צריך שלא להיפעל מהם, אך אין בכך סתירה לחשיבותה של הנהגתם בחסד, משפט וצדקה שהיא תכליתו האחרונה של השלם בהתאם לתכלית המציאות". מסיים הראל את מאמרו בתובנה כי בהשוואה של הרמב"ם את ההמון לבני צאן, האדם השלם יחוש כרועה לעדרו, והרי זה דומה לבריאת העולם על ידי הבורא, "כך יחס השלם להמון צריך להיות של האבה ודאגה לקיומם לא מכיוון שהוא נפעל על ידם, אלא בגלל החלטתו שבאה בהתאם לידיעת ה' שלו, לעבוד את ה'".

מספר הערות קצרות ארצה להעיר על הנאמר כאן, כאשר אתחיל מהסוף אל ההתחלה:

- אי אפשר להתעלם מהעובדה שהרמב"ם רואה מציאות שבה האדם השלם מסתכל על ההמון כחיות טרף. נדמה לי כי הסברו של הרב חיים נבון [נבון, תשע"ב], שיעור 15] בשם דוד הרטמן תואם יותר את מהלכו של הרמב"ם בח"ב, פ"ו: "זהו ניסוח סגפני קיצוני, המתאר אדם מתבודד, הבז לחברתם של בני האדם האחרים. אך כבר ביאר ד' הרטמן – לעניות דעתי בצדק – כי זהו שלב ביניים בלבד. במהלך שלבי הכשרתו של האדם לנבואה – ואולי בתחילת דרכו

כנביא דווקא – יש זמנים שבהם עליו להתעלם מכל הסובב אותו, ולהתמקד אך ורק בהתפתחותו האישית. אך בסוף הנביא השלם חוזר למעורבות חברתית. למעשה, זהו אחד הייעודים החשובים ביותר של הנביאים; וכדברי הרמב"ם שראינו לעיל, שהנביא "לא תהיה לו ידיעה אלא בדברים שהם דעות אמיתיות והנהגות כלליות לתיקון בני האדם אלה עם אלה". משהגיע הנביא למדרגה העילאית, עליו לחזור לחברה ולהנהיג את בני האדם בחכמתו".

- אמנם הראל יוצא מנקודת הנחה שכל אדם קיבל דעה מסוימת אפילו במסורת ועל כן הוא בדרגה מעל התורכים או הסודאנים. אך יש לזכור כי הרמב"ם גם מביא שם את דרגתם של האנשים "שנוצרו להם דעות לא נכונות, או בשל טעות גדולה שאירעה להם בשעת עיונם, או מתוך שקיבלו ממי שטעה", ואנשים מהסוג הזה "לעיתים ההכרח מחייב להורגם ולמחות את עקבות דעותיהם, כדי שלא יתעו את דרכי זולתם". אמנם היינו יכולים לחשוב, וודאי ברוח דורנו, כי יש ללמד זכות על אנשים שקיבלו הגשמה זו בטעות. לשם כך מכריז הרמב"ם את הכרזתו המפורסמת [ח"א, פל"ו] "לכן דע לך, שכאשר אתה מאמין בהגשמה או במצב ממצבי הגוף, הרי אתה מקנא ומכעיס וקודח אש [ומעלה] חמה ושווא ואויב וצר, חמור בהרבה מעובד עבודה זרה. אם עלה בדעתך שלמאמין בהגשמה יש צידוק, מכיוון שחונך עליה או בשל בורותו וקוצר השגתו – יהיה עליך לחשוב אותו דבר לגבי עובד עבודה זרה... לכן אין צידוק למי שאינו מקבל מבעלי האמת בעלי העיון אם אין הוא מסוגל לעיון. כי איני רואה כופר במי שאינו מוכיח הוכחה מופתית את שלילת הגשמות, אבל אני רואה כופר במי שאינו מאמין בשלילתה". אוסיף הערה כי נדמה שרוב האנשים בימינו חיים בהגשמה גמורה לפי שיטתו של הרמב"ם, להרחבה ראו, 'היחס למושג האלוהי', לרב גיורא רדלר (רדלר).
- מה שכתב הראל שאין להעמיד ברמב"ם יצור שכלי שנברא למען תכלית של יצור אחר ללא תכלית עצמית ושזה מצוין בפ"ג – פ"ד בח"ג. לדאבוני, לא הצלחתי למצוא זאת שם, אם כי לגופם של דברים אני מסכים.

לסיכום, מתוך קריאת הנספח של הראל ניתן להסיק בטעות כי האדם השלם דואג באופן תמידי ומסודר להמון⁹⁴. אני סבור שזאת אינה מסקנה מדוייקת. ארצה לטעון כי אין ספק כי קיימים שלבים בחיים שבו האדם השלם, מתבודד, חושב על ההמון

94. לא נראה שהראל עצמו חושב כך, וזאת מתוך דברים שהוא כתב באמצע מאמרו, שחלקם אצטט לקמן. מטרת הדברים שלי היא לתת את האיזון שאני חושב ליותר נכון בשיטת הרמב"ם עם הערות פרטניות כאלה ואחרות

כחיות טרף, או בטוח כי אנשים מסויימים במצבם הנוכחי נמצאים כאן כדי לשרתו. יכול להיות שמדובר כאן בשלבים מוקדמים או בשלבים שמדי פעם בפעם קיימים בתודעתו של האדם. נדמה לי כי ראוי לסיים דברים אלה בציטוט של הראל עצמו באמצע מאמרו "כמה בדיוק להשקיע בעצמו, וכמה להקריב ולעבוד למען הכלל – זוהי שאלת השאלות... אין זאת אלא ששיעור מידת האמצע הנכונה בין הפרט לכלל היא משימה עמוקה ונכבדה המוטלת על איש המעלה. זו אחת הסיבות להכרחיותה של תורה מן השמים, שתוך איזון מושלם מדריכה את הפרטים כיצד להביא את הכלל כולו לשלמות"⁹⁵.

התאמת דעת הרמב"ם לדעת אריסטו בהשגחה

אברהם נוריאל [(נוריאל, תש"ם), (נוריאל, תשמ"ג)] מעיין במשנתו של הרמב"ם בצורה מדוקדקת תוך בחינת המושגים שהרמב"ם משתמש בהם ובחינה תוכנית של דברי הרמב"ם. לב טענתו נמצא במקור השני המובא לעיל באות ב'. הוא בוחן את דוגמת הספינה הן בדברי הרמב"ם כאשר הוא מציג את דעת אריסטו, והן כשהרמב"ם מביע את דעתו. זה לשונו "לא נטעה אם נאמר שגם אריסטו יסכים שאנשים בעלי שכל, בעלותם על הספינה, אינם עושים זאת במקרה אלא בדרך כלל על פי בחירתם. ואם יטען מישהו, שהרמב"ם מדגיש את רצון האל כגורם לעליית האנשים לספינה, יבוא קטע המופיע באותו פרק ויוכיח שייחוס פעילותו של האדם לאל איננו מבטל את הבחירה, לדעת הרמב"ם, "וכן שמרצונו הקדום אשר לא חדל להיות שיהא כל חי נע בחפצו ושיהא האדם בעל יכלת על כל אשר יחפוץ או יבחר ממה שיש לו יכלת עליו"⁹⁶. מעתה, כיוון שהסיק נוריאל כי עדיין הכל נעשה בבחירתו של האדם, ולזה אריסטו מסכים. הוא טוען את הטענה הבאה "אך אם יהיה מי שיטען שהרמב"ם בכל זאת מתכוון שהאל גרם לאנשים כאן ועתה לעלות בספינה מיוחדת זו כדי שיטבעו בה, ושיחד עם זה טביעת הספינה על מי שבה הנו מקרה מוחלט, הריהו מאשים את הרמב"ם בחוסר חשיבה פילוסופית, או שיטען לחילופין שיש כאן סתירה מן הסוג השביעי... קבלת הטענה הראשונה, אשר תוצאתה האשמת הרמב"ם בחוסר חשיבה פילוסופית, איננה מקובלת עלינו, וקבלת הטענה החילופית שישנה כאן סתירה מן הסוג השביעי, איננה משנה דבר לגבי תפיסתנו את הרמב"ם כמזדהה עם אריסטו,

95. ראו ר"י שילת [הקדמות, עמ' קכה-קכו] שטוען כי לא נוכל לצאת ידי חובתנו אם לא נראה בזה "נימה רמב"מית אישית. אחת מתכונותיו הבולטות של הרמב"ם היא תכונת הערצת השלימות... השלמות במובנה האובייקטיבי אינה ניתנת להשגה על ידי כל אדם, ועובדה זו אינה אלא חוק טבע, רצון אלוהי".

שהרי קבלת טענה זו מניחה שהרמב"ם רצה להסתיר שדעתו היא שטביעת האנשים בספינה הנה מקרה מוחלט, וזו אמנם דעתו על פי הפרוש שהצענו אנו.⁹⁶

לענ"ד אין זה משנה כיצד מפרשים את המושג 'מקרה' בעניננו, שכן המושג היותר חשוב כאן הוא אותו "רצון אלוהי" שנוריאל מייחס בלי להתבלבל על לבחירה החופשית של האדם, ובכך מתאים את דעת אריסטו לדעת הרמב"ם (מלבד הגישה האיזוטרית שהוא נוקט בה). זה כמובן אינו הכרחי, שכן מדובר ברצון אלוהי שאיננו יודעים את משפטיו, אין הכרח להבין משפט זה באופן טבעי לחלוטין כמו נוריאל⁹⁶. בנוסף, לפי ההשקפה המאפשרת התערבות אלוהית בעולמנו קיימת מציאות בה לאדם נשללת הבחירה החופשית, וזהו העונש האמור בתורה (ראו לעיל עמ' 201-193). מיותר לציין שאריסטו, לפי הצגתו של הרמב"ם, לא יכול להסכים לפרשנות שכזו. אשר על כן, נדמה לי כי אין בטענתו של נוריאל להעלות או להוריד מהדיון שכבר הצגנו לעיל, שהרי גם הוא בסופו של יום מודה כי אפשר לפרש את המשפט החשוב של הרמב"ם על הספינה הטובעת כפרשנות של הדעה המכניסה התערבות אלוהית, אלא שיש כאן סתירה מן הסוג השביעי. כאמור לעיל, קיימות לפחות שתי אפשרויות נוספות: הראשונה, טוענת לחדירה לתבונתו של האדם ושלילת הבחירה

96. טענה דומה מאוד לטענתו של נוריאל מעלה אליעזר גולדמן (גולדמן, תש"ס, עמ' 121). במאמר על הנבואה בדעת הרמב"ם גולדמן רוצה להוכיח כי כאשר משתמש הרמב"ם במילים רצון אלוהי "הכוונה לבחירת האדם שמקורה ברצון אלוהי קדום, או לרצון הקדום אשר הודות לו יש בחירה לאדם". כדי לעשות זאת הוא מצטט **מח"ג, פי"ז**, שני מקומות (דגשים במקור). המקום הראשון כאשר הרמב"ם מציג את 'דעת תורתנו': "וכן רצה השי"ת, ר"ל **שמרצונו הקדום מאין תחילה שיהיה כל בעל חי מתנווע לרצונו ושיהיה האדם בעל יכולת על מה שירצהו או יבחרהו ממה שיוכל עליו**". לאחר מכן כאשר הרמב"ם מביע את דעתו "אמנם אם טבעה הספינה ומה שבתוכה... לא היה ביאת האנשים בספינה ושבת האחים בבית מקרה לפי דעתנו אבל **ברצון אלוהי לפי הדין במשפטיו** אשר לא יגיעו דעותינו לידיעת סדרם". טוען גולדמן "אם נשווה את שני הקטעים, אין לנו דרך אחרת לפרש "ברצון אלוהי" שבקטע השני אלא במובן של בחירת האדם על פי הרצון האלוהי הקדום שהנחיל לו את בחירתו. רואים אנו על כל פנים כי הרמב"ם עצמו משתמש בביטוי "ברצון אלוהי" כשכוונתו לבחירת האדם". אינני מעוניין להיכנס לסוגיית התרגום הדורשת בין היתר לדעת את מלאכת התרגום מערבית לעברית (שוורץ והרב קאפח חילקו בין שני המקומות, במקום אחד תרגמו חפץ ובמקום השני תרגמו רצון, אם אכן כתרגומם נופל כל הדיוק של גולדמן) ואדון רק לגופם של דברים. גולדמן בצורה שאינה משכנעת משתמש כאן במילים מאוד החלטיות "אין לנו דרך אחרת". אינני מבין מה אילץ את גולדמן לפירוש הבלעדי שהוא מציע. במקור הראשון מבואר היטב כי רצונו הקדום של ה' זה שתהיה בחירה חופשית לאדם (וכל חי יתנווע לרצונו). המקור השני עוסק בהשגחה. וכי הקב"ה לא יכול לרצות הן את הבחירה החופשית לאדם והן את השגחתו כל אחד לפי שיטתו? וכי אנחנו מכירים את רצונו של ה' שיוודעים שאכן חד הוא בשני המקומות, או שמא אנחנו משליכים את השקפתנו על לשונו של הרמב"ם?

החופשית של האדם כעונש על התנהלות האדם כפי שהוא. השנייה טוענת לכך שלצדיק היה הפוטנציאל להיות מושגח והוא בחר במעשיו בחוסר ההשגחה ובכניעה לכל המאורעות האקראיים במציאות, אם כן, לא מקריות הייתה בעוכריו של הצדיק בכניסתו לספינה אלא מעשיו הם שגרמו לחוסר השגחתו (ראו בעיקר עמ' 178-181).

שיטתו של ליבוביץ' על פרק נ"ב במורה נבוכים

במהלך הדיון במורה נבוכים בעניין ההשגחה, ליבוביץ' מזכיר כי פרק נ"ב הוא ההוכחה הברורה לשיטתו בהשגחה [לעיל העמדנו אותו בעד השיטה השוללת התערבות אלוהית]. אצטט את לשונו בהקדמה לפרק נ"ב (ליבוביץ_א, 2003, עמ' 407, דגש במקור) "על פרק-נב נוכל לומר בקיצור שהוא דבר חד פעמי בעולם ההגות הדתית, והרמב"ם מסביר לנו בו סוף סוף וללא כל מסוה, מה משמעותה של מה שנוהגים לכנות **השגחה פרטית**, אף על פי שאין הרמב"ם משתמש במושג עממי זה, ועל פרק נג נוכל לומר שהרמב"ם מסביר לנו בו מה משמעות המושג **השגחה כללית**". ובהמשך הדיון [שם, עמ' 409 ועמ' 411] "במילים אחרות, כאשר האדם נותן עצמו במסתרם ואיננו נפתח להכרת ה', ואין הוא משתמש באור השכל שניתן לו ואף משחרר את עצמו מחובתו האמונית, התוצאה ברורה ועל כורחו **הוא יוצר לעצמו** יחס זהה שמשמעו: ה' איננו משגיח בקיומו של אדם זה שאיננו ראוי להשגחה. המסקנה מכך צריכה להיות ברורה: האדם רוכש לעצמו השגחה שאיננה נתונה לו מטבעו... בעניין הניסוח 'באור ההוא עצמו' חשוב לנו לדעת, שהרמב"ם לא אמר שעל ידי הכרת אלוהים של האדם זוכה הוא להשגחת ה', שהרי בתפיסה זו האדם כביכול מפעיל את אלוהים, אלא אותה הכרת אלוהים – משמעותה השגחה". בנוסף ליבוביץ' שם לב כי הרמ"א בתחילת ההגהות על השר"ע [א, א] מצטט חלקית את הרמב"ם בפרק זה עם הפרשנות הבאה [שם, עמ' 411] "יש להבין שמתוך כמה סיבות הרמ"א לא היה חופשי להתבטא כרמב"ם. בראש ובראשונה משום שהתנהגות כזאת לא תאמה את הטמפרמנט שלו, וחמור מכך שהציבור שלו לא היה מקבל את הדברים האלה", ע"ש שעוד מרחיב קצת בהסבר נוסף ובמחלוקת שלו עם המהרש"ל.

ארצה להגיב לדברים אלה בשתי נקודות, אשר המשותף להן הוא בקורת על ודאותו של ליבוביץ'.

- לענ"ד אין בדברים בפרק נ"ב כדי להכריע לפי אחת מהשיטות בעניין ההתערבות האלוהית בהשגחה [ראו לעיל עמ' 193-201]. כיוון שלטענת ליבוביץ' פרק נ"ב הוא כשיטתו, נבאר בשתי שורות מספר משפטים לשיטת ההשקפה כי ההשגחה היא על טבעית. זו לשון הרמב"ם [ח"ג, פנ"ג], ונתמקד במה שמעניין אותנו

(פרשנותי בסוגריים קטנים): "מלך צמוד ואופף זה הוא השכל השופע עלינו שהוא החיבור בינינו ובינו יתעלה (כדי להסביר את ההשגחה שלא תסתור את מנהגו של עולם, הרמב"ם בוחר להאמין כי ההשגחה באה רק דרך שכלו של האדם, מעין חזירה לתבונתו של האדם, כמו שהסברנו לעיל). וכשם שאנו השגנוהו באותו אור שהשפיע עלינו, כמו שאמר: באורך נראה אור, כן באותו אור עצמו הוא צופה בנו, ובגללו הוא יתעלה עמנו תמיד, צופה ומשקיף: אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו? (כיוון שההשגחה באה רק דרך השכל, זה מה שהרמב"ם מגדיר "הוא צופה בנו", ועל כן האדם איננו יכול לברוח מאלוהים, וכי האדם יכול לנתק את שכלו מאישיותו?)"⁹⁷.

• כיוון שליבוביץ' מרשה לעצמו להתבטא כנגד הרמ"א בלי מקורות, ראיות, ובפסיכולוגיה בגרוש, הרי הסבר אלטרנטיבי (אף הוא ללא מקורות, ראיות...): הציבור של הרמ"א לא היה מקבל משפט כגון "מלך צמוד ואופף זה הוא השכל השופע עלינו שהוא החיבור בינינו ובינו יתעלה", כיוון שמשפט זה מתבסס בין היתר על 175 פרקים שנכתבו לפניו ואילו השו"ע מיועד ללימוד אב וילדו בכניסתם לעולם התורה. איך שלא יהיה, בוודאי שבאי-ציטוט משפט זה אין שום ראייה לכך שהרמ"א הבין את דברי הרמב"ם כמו ליבוביץ'⁹⁸.

97. אמת שלשיטת ההשקפה המכניסה התערבות אלוהית היה מתאים יותר אם הרמב"ם היה מוסיף עוד מילה למשפט שנראה כן לדוגמה: 'ובגללו הוא יתעלה עמנו תמיד, צופה, משקיף ומשגיח', אמנם יש להבחין כי כל הפרק עוסק בהתייחסותו של האדם לאלוהים "אין ישיבתו של אדם... כשיבתו... לפני מלך גדול", ועל כן מרכיב מרכזי בפרק נ"ב הוא התבונה כי אין אפשרות 'לברוח מאלוהים': "אם יסתר איש במסתרים, ואני לא אראנו?". בהקשר הזה, אין צורך לתאר את פעולתה של ההשגחה אלא דווקא את מעמדו של האדם בבחירתו שלו לפני האלוהים.

98. כך משמע מדבריו של ליבוביץ' (שם, עמ' 411) "את דברי הרמב"ם אלה הבין הרמ"א היטב, אלא כאמור הוא לא יכול היה להשתמש בכל ניסוחי הרמב"ם".