

יאיר רהט

השגחה: עקרונות ומציאות

מבוא

סוגיית ההשגחה של הקב"ה על עולמו עתיקה עוד יותר מתורת משה שניתנה בסיני. הדיון הראשון המוכר לנו בשאלה הוא זה של אברהם אבינו ביחס למשפט שנגזר על סדום. שאלת ההשגחה נידונה במקומות נוספים בנביאים ובכתובים, והגדיל לעשות ספר איוב שמוקדש כולו לשאלה זו. גם במשך הדורות לא נס ליחה של שאלה זו והיא נדונה רבות בדברי חז"ל ובכתבי הוגי ימי הביניים, ובעוצמה מחודשת בדורנו, לאחר השואה.

שאלת ההשגחה נוגעת בשני מישורי דיון: א. עיוני-פילוסופי: כיצד ניתן להעלות על הדעת שהקב"ה הנשגב משגיח על כל פרט קטן במציאות, וכיצד הדבר מסתדר עם עקרון חופש הבחירה של האדם? ב. חוויית־קיומי: האמנם אנחנו חווים את העולם כמושגח באופן תמידי?

במסגרת השאלה החווייתית, הדיון הנרחב ביותר הוא סביב שאלת "צדיק ורע לו" ו"רשע וטוב לו" (ברכות ז.): אלו שני ניסוחים שמבקשים יישוב לסתירה הנגלית לעין בין ההבנה הברורה שצדיקים ראויים לקבל שכר, ולעומתם לרשעים מגיע עונש, ובין עינינו הרואות שלעיתים הדבר אינו כך. חשוב להדגיש שאילו היה ניתן לראות שיטתיות מסוימת, כזו שבמסגרתה הצדיקים לרוב מקבלים שכר ואילו הרשעים לרוב נענשים, גם אם מפעם לפעם היו חריגות – ניחא. הבעיה היא שלא ניתן לראות שום קשר, ואפילו בקווים כלליים

ביותר, בין הצלחה וכישלון בעולם הזה ובין מידת הצדיקות של המצליחים והנכשלים – מה שהופך את השאלה לעקרונית יותר, לערעור על עצם ההנחה שהקב"ה מעורב בעולמו ומשיג עליו.

שאלת ההשגחה איננה שאלה צדדית בעולם הדתי. לא תהיה זו הפרזה לומר שהיא כמעט חובקת-כל. שאלת ההשגחה משליכה ישירות על חוויית האדם את מערכת היחסים עם הקב"ה בעולם הזה; היא משליכה על הבנתו את הקשר בין מעשיו הטובים או שאינם לבין המאורעות הבאים עליו;¹ היא משפיעה על חוויית התפילה של האדם וטיב הקשר בינה לבין המציאות; היא משפיעה אף על חלומותיו, תקוותיו וניתוב רגשות האכזבה שלו.

טרם כניסתנו לעובי הקורה, נחדד שבמאמר זה כוונתנו לעסוק בשאלת **ההשגחה** ולא בשאלת **הידיעה**. כלומר, העיסוק יהיה לא במישור המודעות של הקב"ה למעשיהם של בני האדם – ההנחה היא שזו קיימת – אלא בשאלת ההשלכות של המודעות הזו על מעורבותו של הקב"ה בעולם, בדמות ישועה או פורענות שהוא מביא על האדם.

רס"ג: העולם הזה והעולם הבא

כעת, נפנה לדברי הוגי ימי הביניים בשאלת ההשגחה. את דיוננו נפתח בדבריו של רס"ג, הראשון לעיסוק השיטתי במחשבת ישראל.

העולם הבא

רס"ג מתייחס לשאלת "צדיק ורע לו" במסגרת דיונו בגמול שבעולם הבא. בדבריו שם, האמירה "צדיק ורע לו" איננה מובאת כשאלה אלא כטענה:

¹ ראו למשל את דברי הרמב"ם בהלכות תעניות (א', ב"ג), שם הוא מנחה את האדם לתור אחר קשר בין מעשיו ומצבו הרוחני לבין המאורעות הבאים עליו: "ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן ככתוב עונותיכם הטו וגו', וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם. אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות, הוא שכתוב בתורה והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי, כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהוא קרי אוסיף לכם חמת אותו קרי".

"ומזה גם מה שאנו רואים שבני אדם עושקים זה את זה, ויהיו העושק והנעשק שרויים בטובה או ברעה, ואחר כך ימותו, כיון שהוא - יתרומם ברוממותו - שופט צדק, הרי ראוי שהוא כבר הועיד להם עולם אחר שבו יעשה צדק ביניהם, ויעניק לזה מן הגמול כנגד מה שסבל מצער העושק, ויביא על השני מן העונש כנגד הנחת שעשה ליצרו ברשעו ועושקו. ומזה עוד שאנו רואים כופרים שרויים בטובה בעולם הזה, ומאמינים סובלים בעולם הזה, הרי לא יתכן שלא יהיה לאלו ואלו עולם אחר, שבו ישולם להם בצדק ובמשפט" (הנבחר באמונות ודעות מאמר תשיעי, פרק א' [מהדורת הרב קאפח, וכן בהמשך המאמר]).

רס"ג משתמש בעובדת "צדיק ורע לו" כראיה לקיומו של העולם הבא: בעולם שלנו אין משפט צדק, וכדי לקיים את ההנחה שהקב"ה שופט צדק - חייבים להניח את קיומו של עולם אחר שבו מתקיים משפט הצדק על הנעשה בעולם הזה. לדברי רס"ג, העולם הזה כלל לא נועד כדי לממש השגחה במובן של שכר ועונש; לכך נועד העולם הבא. מדוע לחלק בין שני העולמות בצורה כה חריפה? רס"ג עצמו מתייחס לשאלה דומה:

"ואם יאמר אדם ומדוע לא ברא החכם יתרומם ברוממותו את האדם הזה מראש בעולם הבא ויפטרנו מן הייסורין הללו עם שכרן? נשיב לו במה שכבר הקדמנו לבאר במאמר השלישי" (הנבחר באמונות ודעות ט', א).

רס"ג מפנה לדבריו במאמר השלישי. נראה שכוונתו לפתיחת המאמר השלישי, שם הוא מבאר את מטרת הבריאה. בתחילת דבריו שם הוא כותב שמטרת הקב"ה בבוראו את העולם היא להיטיב עם ברואיו. מכוח הגדרת מטרה זו, הוא מעלה את השאלה מדוע יש מערכת של מחויבות וציווי: מדוע הקב"ה לא ברא את האדם כך שהוא זוכה ל"טובה השלמה" ללא יגיעה?

"והרי היה יכול להטיב להם הטובה השלמה ויתן להם האושר הנצחי מבלי שיצוו ולא יזהירו, ואף נראה שיהא חסדו בכך יותר טוב להם במה שפורק מעליהם מן העול?"
ואומר אני בבאור עניין זה, אדרבה, מה שעשה סבת הגעתם אל

הטובה הנצחית השמעותם למה שצוום בו הוא יותר חשוב, לפי שהשכל מחייב, שכל מי שהשיג טוב על מעשה שעשה, מגיע לו כפלים ממה שמגיע מן הטוב, למי שלא עשה כלום, אלא שנתנו לו בחסד" (הנבחר באמונות ודעות ג', הקדמה).

נראה שלדברי רס"ג יש להבחין בין שני השלבים הן בנוגע לאופי ההשגחה, הן לגבי מטרתו של כל שלב: בתחילה האדם נמצא בעולם הזה, שבו עליו לעבוד ולהשיג את מעלתו בכוחות עצמו, ועל כן הוא איננו זוכה להתערבות א-להית ולשכר ועונש הוגנים על מעשיו. רק לאחר מכן הוא מגיע לעולם הבא שנועד לקבלת שכר הוגן מהקב"ה על הטובה שרכש האדם בכוחות עצמו – וזה השכר הגדול ביותר שניתן לקבל.

השגחה בעולם הזה

יוצא מדברי רס"ג, שבעולם הזה לכאורה 'השגחה' במובן הפשוט שלה – קרי תגמול על מעשי האדם, כלל לא אמורה להיות קיימת. מה משמעות הדברים? האם רס"ג מניח שהקב"ה אינו מתערב במציאות העולם הזה כלל? קשה להעלות על הדעת שתשובת רס"ג תהיה חיובית: בתנ"ך אנחנו מוצאים מקרים רבים שבהם הקב"ה מעורב בנעשה בעולם הזה. לא זו אף זו, הנחתו הפשוטה של מוסד התפילה היא שביכולת האדם לבקש מן הקב"ה להתערב במציאות!

ואכן, בהקדמתו לסידור התפילה ניתן לראות שרס"ג מקבל את ההנחה שהקב"ה מתערב במציאות; זאת במסגרת הגדרתו את המושג "תפילה":

"ונקראת תפלה הבקשה להוציא את המשפטים לפועל ולפרסמם, כדברי שלמה את אשר יחטא איש לרעהו וגו' ואתה תשמע השמים ועשית ושפטת את עבדיך. ויהושפט אמר על אויביו א-להינו הלא תשפט בם... והדרישה שהגמול ימהר לבוא על הרשעים נקראת תפלה, כמו שכתוב על סנחריב... והדרישה שיונעם לצדיקים ותיראה ישועתם נקראת תפלה, כמו שנאמר

ותפלת ישרים רצונו, ותפלת צדיקים ישמע" (סידור רס"ג, 'ספר מצות התפילה' [מבוא הסדור], עמ' ג'ד).²

אם כן, חזרה השאלה למקומה: מצד אחד רס"ג מבאר ב'אמונות ודעות' שהעולם הזה לא נועד לגמול, מה שבפשטות אומר שבעולם הזה הקב"ה מניח את האדם לבדו, ומצפה ממנו 'להסתדר לבד' – ואילו בדבריו בהקדמה לסידור, הוא מניח בפשטות שהאדם אמור לבקש מהקב"ה את צרכיו האישיים, ואף לבקש גמול בדמות ענישה לרשעים וישועה לצדיקים. אמירה זו, מניחה מן הסתם שהתפילה יכולה להיענות – כלומר הקב"ה כן אמור לעיתים להתערב במציאות, ואף לעשות משפט צדק בעולם הזה!

פתרון הסתירה

נראה שאכן יש לנתק אצל רס"ג בין שתי הסוגיות: אכן, הקב"ה משיגח ופועל בעולם, ומתערב בהתרחשויותיו. אולם, ההתערבות הזו איננה מהווה חלק ממערכת שיטתית של גמול בעולם הזה. מערכת שיטתית של גמול קיימת בעולם הבא בלבד. ממילא, אין לצפות למצוא שיטתיות בהנהגת ה' את העולם.

גם אם כעת נפתרה הסתירה החזיתית בין המקורות, עדיין יש לבאר מהי מטרתה של התערבות ה' בעולם הזה – אם לא גמול שיטתי?

כדי להשיב על הקושי, נפנה לדבריו של רס"ג במקום נוסף:

"ומה שהקדמנו, שהתפלה היא בקשה ושאלה, מאושר על ידי מה שמוכח מן השכל והכתוב: מן השכל, כי הרי דבור העבד לרבו צריך להיות שונה מדבור האדון לעבדו, כי האדון מצוה את עבדו ואוסר עליו... אבל העבד אינו רשאי לפנות אל אדוניו בדבר מן הדבורים האלה, כי הוא היה כופר בו אלו היה מצוהו ואוסר ומבטיח ומאיים. אבל מה שצריך העבד להגיד לאדוניו הוא שיבקש חסדו ורחמיו וארד אפים וסליחה על חטאיו ומחילה על

² יצא לאור תחת השם 'סדור רב סעדיה גאון: כתאב ג'אמע אלצלואת ואלתסאביח; על ידי "ישראל דודון ז"ל, שמחה אסף ז"ל, יששכר יואל", בהוצאת חברת מקיצי נרדמים, ירושלים. ההפניה המדויקת נבדקה במהדורה השנייה (ה'תשכ"ג) ובמהדורה השלישית (ה'תש"ס).

עוונותיו, ויודה על החסדים שגמל לו בעבר. ומשום כך צוה ה' ית' את המתפללים לבחור במלים כאלה שראוי לעבד לבוא בהן בו אלו היה מצוהו ואוסר ומבטיח ומאיים. אבל מה שצריך העבד להגיד לאדוניו הוא שיבקש חסדו ורחמיו וארד אפים וסליחה על חטאיו ומחילה על עוונותיו, ויודה על החסדים שגמל לו בעבר. ומשום כך צוה ה' ית' את המתפללים לבחור במלים כאלה שראוי לעבד לבוא בהן לפני רבו, שנאמר קחו עמכם דברים ויתד הפרשה" (סידור רס"ג 'ספר מצות התפילה', עמ' י').

רס"ג מדמה את יחס האדם לבוראו לעבד מול רבו. בין האדון לעבדו אין מדובר במערכת יחסים שמטרתה להסדיר גמול שיטתי, אלא מדובר במערכת יחסים מסוג אחר – שבמסגרתה האדון מצווה והעבד מקיים, והעבד מבקש את צרכיו והאדון דואג לספקם. כך יש להבין גם את מערכת היחסים בין האדם לא – להיו בעולם הזה: חישוב דווקני של שכר ועונש על המצוות והעבירות איננו שייך לעולם הזה אלא לעולם הבא, עולם הגמול. ועדיין, גם בעולם הזה קיימת אפשרות לבקש צרכים, ובמסגרתה הצדיק יכול לבקש מהקב"ה שישועתו תבוא או שהרשעים ייענשו. אולם, גם אם הקב"ה ייענה לבקשה זו, זה יהיה בגדר יוצא מן הכלל המעיד על הכלל – מקומו של הגמול השיטתי הוא העולם הבא ולא העולם הזה.

אם נחזור לשאלת מעורבות הקב"ה בעולם הזה, הרי שכעת ניתן להציע לה תשובה ברורה: מסתבר שמעורבותו של הקב"ה בעולם הזה חשובה מבחינה דתית-חינוכית. הקב"ה דואג להישאר מעורב בעולם במסגרת מערכת היחסים שיש לו עם האדם. אכן, לא כל בקשה נענית, ואין שיטתיות בשכר ובעונש. ובכל זאת, לעיתים האדם כן זוכה למענה, וכך זוכה לקשר מסוים, גם אם לא רציף, עם הקב"ה.

הרמב"ם: מנגנון פילוסופי מורכב

בחלק השלישי של מורה הנבוכים, הרמב"ם דן באריכות בשאלת ההשגחה. הוא ייחד פרקים שעוסקים בשאלה זו באופן ישיר (ח"ג, יז-יח), וכן לנושאים שמשיקים לשאלה, כדוגמת שאלת הרע בעולם (למשל ח"ג, יב) והדבקות בה' (ח"ג, נא).

חמש ההשקפות

בפרק "ז, הרמב"ם מציג בצורה מסודרת חמש "השקפות" בדבר ההשגחה: אפיקורוס, אריסטו, חכמי ה'אשעריה', חכמי ה'מקתילה', ולהבדיל, "השקפת תורתנו". לענייננו חשובות בעיקר שלוש מתוכן: של אריסטו, האשעריה ו"תורתנו הקדושה", וניגע בהן בקצרה.

כאמור, ה"השקפה" השנייה שהוא מביא היא שיטת אריסטו. לדעתו, יש השגחה א-להית על כל דבר קבוע שאין בו שינוי, כמו גלגלי השמים או תכונותיהם של מיני בעלי החיים – אך לא על קיומם של יצורים פרטיים ובטח שלא על המאורעות שעוברים עליהם. הרמב"ם מסביר את ההיגיון שאריסטו מעמיד בבסיס דבריו:

"וכל מה שרואה שאינו נוהג לפי משטר, ואינו צמוד לסדר כמצבי פרטי כל מין מן הצומח והחי והאדם, אומר שזה במקרה לא בהנהגת מנהיג, כלומר: שאין ההשגחה הא-להית מתלווה עמו. וסובר כי ליווי ההשגחה גם למצבים אלה נמנעת, וזה נספח להשקפתו בקדמות העולם" (מורה הנבוכים ח"ג, יז [תרגום הרב קאפח, וכן בהמשך המאמר]).

ניתן לדאות ששיטת אריסטו מיוסדת על שתי טענות, פילוסופית ואמפירית: הטיעון הפילוסופי גורס כי השגחה פרטית "נמנעת" מבחינה פילוסופית. הדבר קשור להשקפתו של אריסטו בעניין קדמות העולם שביאר הרמב"ם לעיל (ח"ב, יג) – שלפיה העולם בהכרח קדמון, משום שלא ניתן להעלות על הדעת שינוי מהותי במציאות, שכן שינוי כזה מחייב שינוי ברצון הבורא. ניתן להציע ניסוח מקביל גם לגבי ההשגחה – לא ייתכן שהבורא משגיח במקרים פרטיים, שהרי השגחה כזו מחייבת שינוי מתמיד בידיעת הבורא. על כן, אומר אריסטו שכל דבר שאיננו מתנהל בחוקיות קבועה הניכרת לעין – מוגדר חסר השגחה, ושייך ליד המקרה. הטיעון האמפירי הוא שאף ההתבוננות בעולם מובילה למסקנה שאין השגחה פרטית – שהרי קשה עד לא ניתן למצוא מושג של השגחה פרטית שיש לו ביטוי עקבי ושיטתי במציאות.

מושג ה"השגחה" של אריסטו, אם כן, מקביל למדי למושג ה"חכמה" הא-להית, שכולל רק דברים כלליים, קבועים ובלתי משתנים, בעלי

חוקיות קבועה. ההשגחה נוגעת רק לסדרי ה"גלגלים" האסטרונומיים, ומאפייניהם הטבעיים של מיני האדם, החי, והצומח, ושל הדוממים השונים המרכיבים את עולם הטבע.

ה"השקפה" השלישית שמציג הרמב"ם, קיצונית לצד השני. לדעת חכמי האשעריה, "אין בכל המציאות מאומה במקרה כלל" (ח"ג, יז), וכל מאורע שמתרחש נעשה תחת השגחתו של א-להים ובהכוונתו. לדידם, ההשגחה חובקת כל, והיא נוגעת אפילו לעלה שעף ברוח, ולרוח הנושבת. לא זו אף זו, אפילו מעשי האדם מכוונים מאת הא-לוה, ואין לו בחירה חופשית.

שיטת האשעריה בוחרת להדגיש עיקרון אחד בלבד – והוא ריבונותו של הא-לוה על כל הנעשה במציאות. לטובת מימוש עיקרון זה נשארות בצד כל השאלות האחרות: הטיעון הפילוסופי של אריסטו – כיצד ייתכן שבורא מושלם וקבוע מתעסק בדברים משתנים ומתחלפים – איננו משחק תפקיד; שאלת בקשת הפשר למעשי הא-להים במציאות איננה רלוונטית, משום שהקובע הוא **רצון שרירותי**³ מצידו, ולא חכמה או ערכי מוסר כלשהם. אפילו עקרון הבחירה החופשית של האדם נרמס לטובת הריבונות הא-להית המוחלטת על המציאות.

"השקפת תורתנו"

כאמור, ה"השקפה" החמישית שמביא הרמב"ם, היא "השקפת תורתנו". את תיאורה הוא פותח בשתי הנחות יסוד: א. יש לאדם בחירה חופשית. ב. הקב"ה פועל צדק, ו"הוא יתעלה אין עוול לפניו בשום פנים" (מורה הנבוכים ח"ג, יז). ממילא, כל התרחשות טובה או רעה שבאה על האדם – באה בשל העובדה שהוא ראוי לכך במשפט צדק. אמנם, הרמב"ם מסייג קביעה זו, ומעיר "שאין אנו יודעים היאך נעשו ראויים" (שם). דומה שיש כאן התייחסות מובלעת לקושיא מן המציאות – העובדה שאיננו מצליחים להבחין בהשגחה פרטית ובמשפט צדק במציאות הנגלית לעינינו.

³ כפי שמציג הרמב"ם את שיטתם: "ומחייבת עוד השקפה זו, שיהו פעולותיו יתעלה ללא תכלית" (מורה הנבוכים ח"ג, י"ז).

בהמשך דבריו, הרמב"ם מחדד שני הבדלים משמעותיים מבחינתו בין השקפת תורתנו לבין השקפת חכמי האשעריה: האחד, שלפי תורתנו, אין השגחה פרטית אצל בעלי החיים. השני, הוא חידוד שהרמב"ם מבחין בין השקפת תורתנו לבין השקפת חכמי המעתי' וואף מקצת מחכמי ישראל: הרמב"ם שולל את האפשרות של ייסורים הבאים לאדם כדי לאפשר לו גמול נרחב יותר בעולם הבא (או להיפך). חשוב לרמב"ם לחדד שכל מה שקורה לבני האדם בעולם הזה, נמצא במסגרת הגמול הראוי להם (של שכר ועונש). בשונה מדעת רס"ג שראינו לעיל, הרמב"ם סובר שאיננו זקוקים לעולם הבא כדי לתת פשר לצדק הא-להי: לדעתו, תורת הגמול שייכת לעולמנו אנו, והיא אמורה להתממש בו.

בנקודה זו, לאחר שהרמב"ם כבר הציג את "השקפת תורתנו", מתגלה לנו הפתעה, שכן הרמב"ם איננו נעצר כאן, אלא ממשיך ומבאר: "אבל דעתי אני..." (שם). כאן, מציג הרמב"ם את המנגנון הפילוסופי של ההשגחה: ההשגחה הא-להית פועלת בצורה פרטנית אצל האדם בלבד. זאת, משום שההשגחה נספחת לשפע הא-להי, שהוא השכל – והאדם הוא היצור היחיד שניחן בשפע שכלי.

עד כאן, נראה שהרמב"ם רק הסביר את ההיגיון הפילוסופי לעובדה שהציג קודם לכן בשם השקפת התורה – לבעלי חיים אין השגחה פרטית ואילו לאדם יש. אבל בהמשך הספר (ח"ג, יח) הרמב"ם ממשיך ופורט את המנגנון הפילוסופי של ההשגחה. בהתאם לעיקרון שהציג – שלפיו ההשגחה תלויה בשכל, מתחייב גם הבדל בין בני האדם השונים: ככל שהאדם השיג יותר מן השפע השכלי, כך ההשגחה עליו תהיה מרובה יותר.

לקראת סוף הספר, הרמב"ם צועד צעד נוסף קדימה, ואומר שאף על הצדיקים ההשגחה איננה זהה בכל רגע ורגע:

"והנה האדם השלם בהשגתו אשר לא תחדל דעתו מהי תמיד, תהיה ההשגחה בו תמיד. והאדם השלם בהשגתו, אשר רוקן את מחשבתו מה' בעת מסוים, הרי תהית ההשגחה עליו בעת מחשבתו בה' בלבד, ותתרוקן ההשגחה ממנו בזמן עסקיו" (מורה הנבוכים ח"ג, נא).

כלומר, לא רק שיש הבדל בין בני האדם ברמת ההשגחה שלה הם זוכים, לפי דרגת דבקותם בשכל, אלא אף אלה שזוכים לה, אינם זוכים בכל עת, אלא רק בעת שדעתם דבקה בה'. כאשר מחשבת האדם איננה עוסקת בה' – ההשגחה סרה מעליו.

הסתירה בדברי הרמב"ם

בנקודה זו, אם נחזור לדברי הרמב"ם עצמו בפרק י"ז כחלק מדבריו בהצגת דעתו האישית, קשה להבין כיצד הם מתיישבים עם התמונה הכוללת העולה מדבריו:

"כי טביעת הספינה בכל מי שבה כפי שנזכר, וכריעת התקרה על מי שהיה בבית, אם היה זה במקרה המוחלט, הרי אין כניסת אותם [האנשים] לאותה הספינה ושיבת האחרים בבית במקרה לפי השקפתנו, אלא בחפץ א-להי כפי הראוי במשפטו אשר אין שכלינו מגיעים לידיעת קנה המידה בהם" (מורה הנבוכים ח"ג, יז).

דברי הרמב"ם כאן אינם משתמעים לשני פנים: ההשגחה המוצגת כאן היא השגחה גורפת במובן הפשוט שאנו מכירים – כל טובה או רעה שבאה על האדם, מכוונת מאת ה'. טביעת הספינה על יושביה נעשתה ברצון ה', וכחלק ממשפט הצדק הא-להי. לעומת זאת, לדברי הרמב"ם בפרקים י"ח ו-י"א, ההשגחה איננה פועלת באופן פשוטני כזה, והיא משתנה לפי מצבו של האדם. ההשגחה מתארת מערכת יחסים בין המשכיל ובין א-להיו: אדם נעשה משכיל, וכאשר הוא משיג את ה' בשכלו – הוא מושגח על ידי הקב"ה, וניצול מיד ה'מקרה', אך כאשר הוא איננו דבק בשכל – הוא איננו מושגח, והוא מושלך ליד המקרה. לפי זה, הרמב"ם היה צריך להסביר שהספינה טובעת לא בשל רצון ומשפט א-להיים, אלא בשל העובדה הפשוטה שיושביה אינם דבקים בה' באותו רגע, וממילא הם אינם זוכים להגנה א-להית, ומושלכים ליד המקרה. חשוב להדגיש, שהקב"ה איננו בוחר להעניש אותם, אלא רק בוחר שלא להשגיח עליהם באותה עת.

כיצד ניתן ליישב בין שתי האמירות הסותרות שעולות מדברי הרמב"ם? הצעות רבות נאמרו ביישוב סתירה זו.⁴ תהיה זו יומרה גדולה להציע יישוב משכנע ופשוט בדברי הרמב"ם. ועדיין, ננסה להציע כיוון להתמודדות עם הסתירה שבדבריו, בעזרת דבריו שלו עצמו. לאחר פרקים "ז"ח שבהם הרמב"ם עוסק בהשגחה, הוא עובר לפרש את מהלכו של ספר איוב, לאור אותה סוגיא בדיוק. בסיום הדברים הוא מגיע למסקנת הספר ולמסר שהקב"ה בכבודו ובעצמו מוסר לאיוב:

"וזו הייתה מטרת ספר איוב בכללותו, כלומר: מתן היסוד הזה בדעה, וההערה על למידות זו בדברים הטבעיים, כדי שלא תטעה ותבקש בדמיון שתהא ידיעתו כידיעתנו או כוונתו והשגחתו והנהגתו ככוונתנו והשגחתנו והנהגתנו" (מורה הנבוכים ח"ג, כג).

הרמב"ם מתמצת את המסר של ספר איוב למשפט אחד – ההבנה שמושג ההשגחה הא-להית שונה ממושג ההשגחה כפי שהוא משמש בחיינו ובשפת היומיום שלנו. זאת, בדומה לתארים רבים נוספים הנאמרים על הא-ל שמשמעותם איננה מדויקת, ויש הבדל קריטי בין משמעותם בהקשר אנושי לבין משמעותם בהקשר לתיאור על הקב"ה. כך למשל אומר הרמב"ם ש"אין אנו אומרים עליו יתעלה ועל כל שזולתו 'מצוי', כי אם בשיתוף בהחלט" (מורה הנבוכים ח"א, נו), כלומר כאשר המושג "מצוי" נאמר על א-להים, הוא נאמר בהשאלה בלבד. דבר דומה אומר כאן הרמב"ם לגבי ההשגחה.

אחרי שנוכחנו מספר איוב שההשגחה הא-להית שונה ממושג ההשגחה האנושי, ייתכן שזה בדיוק הפער שעומד בבסיס שני ההסברים השונים בתכלית שנתן הרמב"ם למושג ההשגחה: הראשון הוא פשוט ומאוד אינטואיטיבי מבחינה דתית – הקב"ה משגיח על בני האדם, וכל התרחשות שעוברת על האדם מכוונת ומוצדקת. השני מתוחכם, ומתאר מנגנון על פיו ההשגחה הא-להית הגיונית מבחינה

⁴ עיינו למשל: יוליוס גוטמן, 'הפילוסופיה של היהדות' (ירושלים ה'תש"ג), עמ' 392; אברהם נוריאל, 'השגחה והנהגה ב'מורה הנבוכים'', תרביץ מ' (ה'תש"ם), עמ' 346-355; אליעזר חדר, "לא תרצח" בכתבי הרמב"ם – בין אתיקה לפוליטיקה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כרך כ"ד (ירושלים ה'תשע"ה), עמ' 91-100.

פילוסופית: ההשגחה הא-להית כרוכה בשכל, וככל שהאדם דבק בשכלו בה' - כך ההשגחה עליו מדובה יותר.

מהו מושג ההשגחה ה'נכון'? כיצד סובר הרמב"ם שפועלת ההשגחה? אפשר להעלות כאן מספר כיוונים, וא-פרטורית רובם מתחלקים לשתי קבוצות: הראשונה היא עמדה 'דתית' בבסיסה, שתופשת את ההשגחה במובן הקלאסי שאנו מכירים - הקב"ה משגיח באופן צמוד על קודותיהם של בני האדם. לפי עמדה זו, את מושג ההשגחה הפילוסופי הרמב"ם מביא רק כדי ליישב את מושג ההשגחה גם עם ההיגיון הפילוסופי. לחלופין, ניתן לנקוט בעמדה 'פילוסופית' בבסיסה, ולטעון שכך הרמב"ם מבין את מושג ההשגחה. מושג ההשגחה הדתי הקלאסי הוא אכן מושג פשטני, אבל הוא נצרך כדי להסביר להמון העם את העיקרון החשוב של ההשגחה הא-להית על העולם, משום שאת ההסבר המלא והמורכב הם אינם יכולים לתפוש.

גם לאחר הדיונים הרבים בסוגיית ההשגחה לשיטת הרמב"ם, ואולי דווקא בגלל ריבוי ההצעות להבנת דבריו, ארצה להציע קריאה מחודשת בתיאורי הרמב"ם את מנגנון ההשגחה, ולהציע שבאמת אין 'מודל השגחה' נכון ומדויק שאליו הרמב"ם מכוון: הרמב"ם עצמו כותב בפרשו את ספר איוב (מורה הנבוכים ח"ג, כ"ג) שאיננו יכולים לעמוד על טיבה של ההשגחה הא-להית. הוא אמנם הציג אחר כך את "עמדת התורה", ההבנה הדתית הפשוטה של ההשגחה, ולצדה את המנגנון הפילוסופי ההגיוני ביותר שיסביר את השגחה. ועדיין, ייתכן שהרמב"ם עצמו סובר שלא ניתן לדעת כיצד בדיוק היא פועלת. אם כן, לאור ההבנה של הרמב"ם את המסר של ספר איוב, עולה שהרמב"ם עצמו איננו מתיימר להציג תפישה קוהרנטית ויצוקה בדבר השאלה כיצד בדיוק פועלת ההשגחה למעשה, אלא רק מעלה כיוונים - דתיים ופילוסופיים - להבנת המושג. את ההכרעה בדבר המודל המדויק הוא משאיר לקב"ה.

המודל הפילוסופי של הרמב"ם

נחזור להתמקד במודל הפילוסופי של ההשגחה לשיטת הרמב"ם. כיצד המודל הזה עובד בדיוק? כיצד דבקות שכלית של האדם בה' גורמת לכך שתהיה עליו השגחה הדוקה יותר, וכיצד דבקות זו גורמת

להצלתו מפגעי העולם? עוד ניתן להוסיף שאלה מן המציאות – האמנם יהיה נכון לומר שלא ייתכן ואדם השקוע בדבקות בה' ייזק תוך כדי שהוא דבק בו? האם לא מצינו לאורך ההיסטוריה והגלות הארוכה מקרים שבהם צדיקים וקדושי עליון נלקחו בייסורים תוך כדי דבקות עליונה? האם רבי עקיבא לא נהרג כשהוא אומר "שמע ישראל"?

כדי לענות על כך, נראה כיצד מתאר הרמב"ם את שיא הדבקות:

"ועל עניין זה רמזו חכמים במיתת משה ואהרן ומרים כי שלושתם מתו בנשיקה... הכוונה כי שלושתם מתו במצב עונג אותה ההשגה מעוצם החשק... והנה אופן זה של מוות שהוא התנצלות מן המוות באמת, הזכירו ז"ל שהוא הושג למשה ואהרן ומרים" (מורה הנבוכים ח"ג, נא).

מהי "הינצלות מן המוות באמת"? אין פירוש הדבר שהאדם לא מת. אלא, שאדם הדבק בשכל – המוות נעשה בעבורו דבר חסר חשיבות.⁵ זאת, משום שעיקר קיומו של אדם זה הוא בשכלו הדבק בה'. תאוותיו הגופניות לא תפסו מקום מרכזי בחייו. ממילא, המוות איננו מהווה שינוי משמעותי בעבורו – עוד בעולם הזה המוקד שלו היה בשכל, וכך ימשיך, בהעדד גוף, גם בעולם הבא.

ניתן להרחיב טענה זו של הרמב"ם אף לשאר הנזקים שבאים על האדם בעולם הזה: אדם הדבק בשכלו בה' – ייתכן שבאמת יבואו

⁵ נקודה זו מתקשרת לחוליה חשובה נוספת במשנת ההשגחה של הרמב"ם, שקצרה היריעה מלהכניסה במאמר זה. נתארה כאן בקצרה, ונסביר כיצד הדברים משתלבים במוצג במאמרו. הרמב"ם (מורה הנבוכים ח"ג, יב) עוסק בשאלת הרוע בעולם. הוא מחלק שם את הרוע לשלושה סוגים: א. רוע שנובע מכך שהאדם חומרי – חומר הוא בהכרח דבר נפסד, ופגעים יכולים לבוא עליו. ב. רוע שבני אדם גורמים זה לזה. ג. רוע שהאדם מביא על עצמו. הסוגים השני והשלישי אינם מהווים קושיא על שאלת ההשגחה, שכן כאשר גורם הנזק אנושי, הדבר קשור לכך שיש לאדם בחירה חופשית. עם זאת, הסוג הראשון מציב קושיא בפנינו – האם זה מוצדק שאדם צדיק ייפגע ברעידת אדמה בשל היותו קרוץ חומר? לפי הדברים שהצגנו בגוף המאמר, התשובה היא שאכן אין בכך קושיא, משום שההשגחה היא תוצאה גיונית של מערכת יחסי החומר והשכל של האדם. אדם שהגיע לשיא הדבקות בא-להים – ייתכן שיבואו עליו פגעים חומריים, ומשמעות ההשגחה היא שפגעים חומריים אלה יהיו חסרי חשיבות בעבורו, משום שמוקד חייו הוא בשכל: שכלו נשאר נצחי ומושגח, והפגעים החומריים אכן אינם פוגעים בו כלל. הם פוגעים רק בגופו.

עליו מאורעות קשים ואף צרות וייסורים, אלא שהוא פשוט לא יסבול מהם. זאת, משום שגופו חסר חשיבות בעיניו, ועיקר מטרתו בעולם היא לדבוק בה'. לפי זה, מדובר בהשגחה 'תוצאתית' וכמעט טבעית: האדם עצמו מתקן את עצמו ודבק בה', ובכך ניצל מעצם האפשרות שסכנות חומריות יאיימו עליו.⁶

פרופ' שביד ז"ל הציע⁷ להרחיב את ההבנה הזו בעניין ההשגחה כעוטפת את רובו של החלק השלישי של מורה הנבוכים. ראינו שהרמב"ם דן בהשגחה בפרקים י"ז-י"ח. בהמשך, הוא מקדיש פרקים רבים לעיסוק נרחב בטעמי המצוות, ולבסוף חוזר לעסוק בהשגחה בפרק נ"א במסגרת פרקי סיכום הספר כולו. את טעמי המצוות הרמב"ם עצמו מסכם לשתי מטרות על: "מטרת כלל התורה שני דברים, והם **תיקון הנפש ותיקון הגוף**" (מורה הנבוכים ח"ג, כז). אם כן, ניתן לראות את מערכת המצוות כולה כמערכת של השגחה תוצאתית טבעית: הקב"ה נתן לאדם מערכת של מצוות שאותה הוא מצווה לקיים. אם יקיים אותה, ייטב לו – הן לגופו הן לנפשו. ואם לא יקיים אותה – אז גופו ונפשו הם שיפסידו מכך.

דומה שמודל כזה של השגחה פותר בצורה מבריקה הן את הקושיא הפילוסופית, הן את הקושי המציאותי בסוגיית ההשגחה. מבחינה פילוסופית – ההשגחה איננה עוד התייחסות פרטנית של ה' למקרים נקודתיים (מה שמעלה את שאלות שינוי הידיעה והרצון הא-להיים), אלא מערכת רחבה בעלת כללים קשיחים, המושתתת על החכמה הא-להית. גם מבחינה מציאותית – כאשר הטענה היא שקיום המצוות הוא עצמו דרך החיים הנכונה, זו שמיטיבה ביותר עם האדם – לא צריך עוד 'להסתבך' בשאלות של "צדיק ורע לו" או "רשע וטוב לו": לצדיק טוב, שהרי הוא חי את החיים באופן הנכון והמיטיב ביותר. ממילא, פגעי העולם ורעותיו לא יאיימו עליו באמת.

⁶ חברי אביעד ברסטל (שהוא גם עורך קובץ מאמרים זה), העיר לי על קושיא גדולה על דברי הרמב"ם: כיצד הרמב"ם יצדיק פגיעה קוגניטיבית שעבר אדם צדיק? לכאורה זו פגיעה בשכלו ולא בגופו, ואם כן לא ניתן לומר כאן שפגיעה זו היא חסרת חשיבות לאדם הדבק בשכל! ודומה שהדברים צריכים עיון גדול.

⁷ בספרו "הפילוסופים הגדולים שלנו", עמ' 295-298.

יש להוסיף, שמודל כזה מייצר תמונה קוהרנטית ורצף טבעי בין העולם הזה לעולם הבא. ראינו שדס"ג נאלץ לייצר דיכוטומיה גדולה בין העולם הזה לבין העולם הבא, לאור שאלות הצדק וההשגחה: בעולם הזה אין צדק, הצדיקים יכולים לסבול ולהתייטר ואילו בחלקם של הרשעים יכול ליפול שפע גדול. אבל בעולם הבא ייעשה תיקון, וכל אחד יקבל את שכרו ועונשו המגיע לו, לפי מעשיו ומהלך חייו. הרמב"ם לא נזקק לכל זה – עוד בעולם הזה, בצורה טבעית וברורה, מקיימי המצוות רואים וחווים את פירות עמלם בצורת תיקון גופם ונפשם. העולם הבא הוא המשך טבעי וישיר לכך – האדם שפיתח את שכלו ודבק ה', ימשיך לדבוק בו גם לאחר כיליון גופו.

הקושי היחיד במודל ההשגחה הפילוסופי (והטבעי) שמציג הרמב"ם, הוא שנעדרת כאן חוויה דתית של השגחה: האמנם ההשגחה היא מערכת קרירה של חוקי טבע א-להיים? האם אין יחס ישיר ואישי בין ה' לבין ברואיו? הקושי הוא אף רעיוני: מה טיבה של התפילה – כאשר אדם פונה לה' ומבקש ממנו שיקרה דבר מה במציאות – מה בעצם הוא מבקש, והאם בקשה כזו היא בכלל רלוונטית? הרי השכר שהאדם מקבל הוא בעצם התנהלות החיים על פי המצוות! והאם אין הנהגה א-להית במציאות שנובעת מרצון א-להי ולא רק מחכמה א-להית?

גם כאן, ניתן להציע מגוון תשובות. ביחס לתפילה, אפשר לטעון שאכן גם אותה יש לנתח בצורה פילוסופית – האדם בתפילתו משנה את עצמו ולא את רצון הא-ל, ולאחר שהאדם משנה את עצמו, הוא נעשה ראוי לקבלת השפע הא-להי.¹ לחלופין, אבקש להציע שבמקביל למערכת הפילוסופית המבוססת על החכמה הא-להית, ניתן להכיר גם בקיומה של מערכת הנהגה שמתבססת על הרצון הא-להי: אז אולי יש מקום גם להנהגה שקרובה למה שהוצג כ"השקפת תורתנו" – השגחה במובן הפשוט, דברים שמתרחשים בעולם כי כך רצה ה', מסיבות מגוונות ככל שיהיו. אולי אז יש מקום גם לתפילה

¹ ואכן, הרמב"ם עצמו הגדיר את טעמה של מצוות תפילה כמכוונת לחינוכו של האדם: "הקבוצה התשיעית כוללת שאר העבודות הכלליות המעשיות, כגון התפילה וקריאת שמע... ותועלת הקבוצה הזו ברורה, לפי שהם כולם מעשים המחזקים ההשקפות באהבת ה' ובמה שצריך להיות בדעה עליו וליחס לו" (מורה הנבוכים ח"ג, לה).

הפשוטה, של מתפלל שפשוט מבקש מה' את צרכיו ומצפה שה' ייעתר לבקשתו.

הרמב"ן: השגחה נגלית במציאות

מכאן נעבור לדברי הרמב"ן, שהציג עמדה ברורה מאוד בנושא ההשגחה:

"שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, **אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריחנו ענשו, הכל בגזרת עליון**" (רמב"ן שמות י"ג, ט).

לדבריו, כל ההתרחשויות בעולם וכל המאורעות הבאים על אנשים יחידים – אין בהם טבע ומנהגו של עולם, והכל חלק ממערכת השכר והעונש: מקיימי המצוות מצליחים ומקבלים שכר, והחוטאים נענשים. אין צורך לחדוד עמוק כדי לשאול את השאלה המתבקשת – האמנם העולם הנגלה לעינינו פועל באופן הזה?

כדי לענות על השאלה, נפנה לדבריו של הרמב"ן במקום אחר:
 "והכלל כי **בהיות ישראל שלמים והם רבים**, לא יתנהג ענינים בטבע כלל, לא בגופם, ולא בארצם, לא בכללם, ולא ביחיד מהם" (רמב"ן ויקרא כ"ו, יא).

יש כאן סייג משמעותי לעמדתו של הרמב"ן כפי שהוא הציג אותה לעיל: הוא מסביר שמערכת השכר והעונש פועלת רק בעת שבה "ישראל שלמים... בארצם". בעת החורבן והגלות, אכן המציאות לא מתנהלת בצורה של השגחה גלויה. עדיין מקום לדון כיצד הרמב"ן יסביר את שאלת ההשגחה והצדק בעת הגלות, אבל לענייננו, חשוב מודל ההשגחה העקרוני שהוא מצייר בעת שבה ישראל שרויים כתקנם על אדמתם: המערכת התקינה היא מערכת השגחה שבה אכן יש השגחה צמודה בעולם הזה, וכל התרחשות מהווה גמול, שכר ועונש – למעשיו של האדם, לטובה או לרעה.

הרמב"ן רואה בכך נקודה עקרונית וחשובה, וכותב בחדריות כי "הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים; ומה חלק לרופאים בבית

עושי רצון השם?!" (רמב"ן ויקרא כ"ו, יא). עולם שיש בו השגחה נגלית הוא עולם במדרגה גבוהה מאוד, עולם שמקיים קשר ישיר עם ריבונו של עולם: מחלה מעוררת את האדם, וגורמת לו לדרוש בנביא, שיוורה לו דרך תיקון ותשובה.

תפישה דומה עולה אצל ריה"ל. גם אצלו, עולם שבו השגחת ה' היא צמודה וניכרת לעין כל – מתואר כמדרגה עליונה ונשגבת:

"אמר החבר: אבל יעודינו הדבקנו בענין הא-להי בנבואה, ומה שהוא קרוב לה, והתחבר הענין הא-להי בנו בגדולה ובכבוד ובמופתים... ותתמידו בארץ אשר היא עוזרת על המעלה הזאת, והיא אדמת הקדש, ויהיה שבעה ורעבונה וטובתה ורעתה בענין א-להי כפי מעשיכם, ויהיה נוהג כל העולם על המנהג הטבעי זולתכם" (ספר הכוזרי א', קט [תרגום ו' תיבון, וכן בהמשך המאמר]).

התנהלות הטובה והרעה בארץ ישראל כתלות במעשיהם של בני ישראל, משקפת את היותם במדרגה א-להית, נשגבת – למעלה מן הטבע ולמעלה ממדרגת אדם רגיל. חיים במדרגה כזו של השגחה הם מימוש ייעודם של בני ישראל.

השגחה ונס

מבוא: מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

ראינו את דברי הרמב"ם והרמב"ן בעניין ההשגחה. בעוד הרמב"ן מדגיש מודל של השגחה ניסית באופן ברור, כאשר המציאות מונהגת באורח על טבעי על ידי ריבון העולמים, הרמב"ם תיאר מנגנון מורכב יותר, שמסביר כיצד מאחורי המציאות הפשוטה והטבעית מסתתר מנגנון פילוסופי מורכב של השגחה. זה המקום להזכיר מחלוקת נוספת ומפורסמת של הרמב"ם והרמב"ן, בעניין היחס העקרוני לניסים. למעשה, המחלוקת מתחילה כבר בדברי חז"ל:

"תנו רבנן: מעשה באחד שמתה אשתו והניחה בן לינק, ולא היה לו שכר מניקה ליתן, ונעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה והניק את בנו. אמר רב יוסף: בא וראה כמה גדול אדם זה, שנעשה

לו נס כזה! אמר לו אביי: אדרבה, כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית!" (שבת נג:).

נחלקו רב יוסף ואביי האם שינוי מעשה בראשית לטובת צרכיו של אדם הוא דבר טוב או רע. האם זה מבטא מדרגה גבוהה ונשגבת, ואומר שהאדם הוא גדול וראוי. או שלהפך – שינוי סדרי הטבע הוא דבר שאינו ראוי ואינו רצוי.

מחלוקת עקרונית זו באה לידי ביטוי בדבריהם הנרחבים של הראשונים הנזכרים בסוגיית הניסים. הרמב"ם אוחז בעמדתו של אביי:

"וסבורים אנו כי המציאות הזו היא נצחית לעד כפי הטבע הזו אשר רצהו יתעלה, לא ישתנה ממנו מאומה כלל זולתו בפרטים על דרך המופת... וחכמתו חייבה שימציא את הבריאה בעת שהמציאה ושלא יעדר מה שהמציא, ולא ישתנה בו טבע, זולתי במה שירצה מן הפרטים ממה שכבר ידענו" (מורה הנבוכים ח"ב, כט).

הרמב"ם מדגיש את קביעותו של הטבע, ואת העובדה שהוא משקף את רצון ה' ואת חכמתו. ניסים אפשריים – אלא שהם היוצאים מן הכלל.

במקום אחר הרמב"ם כותב שגם אפשרות הניסים נכנסת תחת מערכת חוקי הטבע:

"הוצרכו החכמים לומר כי כל המופתים היוצאים חוץ לטבע אשר היו, וגם אשר עתידים להיות מאשר יעד להם הכתוב - כולם קדם בהם הרצון בששת ימי בראשית, והושם בטבע הדברים אז שיתחדש בהם מה שיתחדש" (שמונה פרקים, ח' [תרגום ׳ תיבון, וכן בהמשך המאמר]).

לעומתו, הרמב"ן דווקא מדגיש את מרכזיותם של הניסים, כפי שראינו:

"ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כלה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד

שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם (רמב"ן שמות י"ג, טז).

לדברי הרמב"ן, חוקי הטבע הם **אשליה**. בעצם, כל הקיום הוא נס אחד גדול, והוא מונהג בכל עת על פי הרצון הא-להי. לכן, מצד האמת אין הבדל עקרוני בין חוקי הטבע השגדתיים לבין ניסים מופלאים: כולם ניסים, כלומר התנהלות לא עצמאית, אלא שהקב"ה פועל אותה, ברצונו. אלא שבחלקם הנהגת ה' ניכרת לנו יותר ובחלקם פחות, ולכן אנחנו משתמשים במושגים "נס" ו"טבע".

דומה שמחלוקת הרמב"ם והרמב"ן לגבי ההשגחה קשורה בקשר הדוק ליחסם העקרוני לניסים. אצל הרמב"ן, מודל ההשגחה הרצוי הוא מודל שאין בו התנהלות טבעית. יד ה' ניכרת במציאות ויש עניין שזה יהיה על טבעי, דהיינו ניכר לכל – שיש כאן אדם או אומה שמונהגים על פי רצון ה' והשגחתו. ואילו לפי הרמב"ם, ההשגחה היא מערכת הגיונית ופילוסופית, טבעית (עד כדי להחריד את המאמין הפשוט). לאור הדגשתו של הרמב"ם את חשיבות קביעות הטבע, הדבר מתבקש: ההנהגה הא-להית וגדולתו של ה' מתבטאות דווקא דרך החכמה שבסידור הטבע, וממילא, כך גם בהשגחה. ההשגחה מתבטאת בצורה המרשימה ביותר דווקא בתור היותה מערכת הגיונית, עמוקה ומקיפה: האדם קיבל מה' תורה ומצוות, והן משמשות לו כמדריך להתנהלות בעולמו של הקב"ה.

הר"ן: הנס כולל שלב טבעי

גם הר"ן התייחס לעניין הניסים:

"אבל על דרך הפשט אשוב בו ענין, והוא כי המשתנה אם ישתנה בדרך פלא, יוכן ראשונה לדבר אשר ישתנה אליו, לא שיעתק אל הענין הזה אצלו בטבע והוא עודנו על ענינו הראשון, כאילו תאמר כי רבקה עודנה על מזגה הראשון ועל הרכבת אבריה הכליים המחייבים העקרות, קיבלה הריון וילדה, אין הענין כן. אבל לתפלת יצחק הכין השם מזגה, וצלחה הרכבתה להריון" (דרשות הר"ן ב').

הר"ן מתייחס להריונה של רבקה כ"נס", ומתאר אותו בשני שלבים: בשלב ראשון ה' "מכין את מזגה", ובשלב שני היא נכנסת להריון. נשים לב, שהנס לא היה בכניסה להריון שהתרחשה באופן טבעי, אלא שלב אחד קודם: הקב"ה מכין את טבעה של רבקה לקבלת הריון באופן ניסי – ולאחר מכן ההריון עצמו מתרחש באופן טבעי. עולה שהנס לא מתרחש במנותק לחלוטין מחוקי הטבע. במסגרת הנס מותאמת (באופן ניסי) המציאות הטבעית להתרחשות הרצויה, ועל גבי זה מגיעה התרחשות הרצויה – בצורה טבעית.

מדוע חשוב לר"ן להדגיש שנס ההריון כולל שלב 'טבעי'? דומה שאם היינו אוחזים בשיטתו העקרונית של הרמב"ן, לא היינו זקוקים לתיאור דו־שלבי כמו זה של הר"ן. הרי הטבע הוא אשליה, ועל גבי האשליה הזו ה' יכול לעשות כרצונו בכל עת!

מסתבר שהמנגנון הניסי שהר"ן מתאר, קשור לאופיו של הנס: ייתכן שהר"ן סובר שיש לנס מקום – אבל הוא צריך להיות מעט נסתר. התוצאה הנגלית שלו, כדוגמת הכניסה להריון, תיראה טבעית לחלוטין.

הסתרת הנס וההשגחה

מדוע? מכאן נעזוב את דברי הר"ן עצמו, וננסה לפתח כיוון להסבר הצורך בהסתרת הנס. קודם לכן, ננסה להצביע על מקור נוסף ממנו עולה עקרון של הסתרת הנס וההשגחה, דרך עיון בפסוקי המקרא. במקומות רבים במקרא עולה שאלת ההשגחה והצלחת הרשעים, וכיותר ממקום אחד, התשובה המוצעת היא המתנה והציפיה לישועה עתידית.

דוגמא טובה ניתן לראות בדברי הנביא חבקוק, שמציג את שאלת הרוע בעולם במלוא חריפותה:

”עַד אָנֹּה ה' שׁוֹעֵתִי וְלֹא תִשְׁמַע אֲזַעֲקָ אֵלַי חֲמָס וְלֹא תוֹשִׁיעַ... עַל כֵּן תִּפּוֹג תוֹרָה וְלֹא יֵצֵא לְנֶצַח מִשְׁפָּט כִּי רָשָׁע מִכְתִּיר אֶת הַצַּדִּיק עַל כֵּן יֵצֵא מִשְׁפָּט מִעֵקֶל” (חבקוק א', ב-ד).

ותשובת ה' לחבקוק על כך היא:

”וַיַּעֲנֵנִי ה' וַיֹּאמֶר פְּתוּב חֶזוֹן וּבְאֵר עַל הַלְחוֹת לְמַעַן יְרוּץ קוֹרָא בּוֹ.
**כִּי עוֹד חֶזוֹן לְמוֹעֵד וַיִּפֶחַ לִקְצֹץ וְלֹא יִכְזָב אִם יִתְמַהֲמַה חִפָּה לּוֹ כִּי
 בֹא יָבֵא לֹא יֵאָחֵר”** (חבקוק ב', ב'ג).

תשובת ה' לחבקוק: הישועה תגיע. אבל לא עכשיו. מה טיבה של תשובה זו? הרי הרשע מכתיר את הצדיק עכשיו, אנחנו בצרה! הרי חבקוק זועק לה' מתוך המצור של הכשדים שמתרחש בהווה, ומצפה לישועה מיידית! זו בדיוק תשובתו של הקב"ה: לא תהיה ישועה מיידית. הנחמה מאת ה' היא רק בקביעה שהצלחת הרשעים היא זמנית, והישועה בוא תבוא. יש להתאזר בסבלנות, ולחכות באמונה שה' יבוא ויגאל את עמו.

אולי יש לגזור מכאן עיקרון כללי: הישועה לא באה באופן מידי לאחר התפילה והזעקה. מדוע? ייתכן שעולה כאן איזשהו צורך להסתיר מעט את קיומה של ההשגחה. הקב"ה מאפשר לעולם להתנהל לפי חוקיו למשך זמן מסוים, ורק לאחר מכן מתערב וגואל את עמו.

ד' יוסף אלבו: תפקיד הניסיון

עדיין, יש להסביר מדוע הקב"ה ירצה להסתיר את השגחתו בעולמו. כדי לענות על כך, נעיין בדבריו של ד' יוסף אלבו בספר העיקרים, שם הוא מתייחס לשאלת 'צדיק ורע לו', ולמושג 'ניסיון':

”זוהי שלפעמים מביא הקדוש ברוך הוא יסורין על הצדיק לנסותו
 אם הוא עובד השם מאהבה גמורה... או אם הוא עובד השם
 מאהבת שכר ויראת עונש” (ספר העיקרים ד', יג).

הקב"ה יכול להביא על האדם ניסיון כדי לבדוק עד כמה כוונותיו טהורות כעובד ה'. ממש כדבריו של השטן על איוב:

”הלא תראה שאיוב היה תם וישר וירא א-להים וסר מרע
 ומחשבתו וכונתו טובה, ולא יכול לסבול הטורח והעמל בפעל
 לאהבתו של מקום, כי כשבאו עליו יסורין קרא תגר על מדותיו
 של הקדוש ברוך הוא, ומתוך כך נתאמתו דברי השטן” (ספר
 העיקרים ד', יג).

בהמשך, ר' יוסף אלבו מחדד שהמטרה איננה בריקה 'ניסויית' האם האדם יעמוד בניסיון, שהרי הקב"ה יודע עתידות, אלא יש עניין בעצם העובדה שהאדם עובר ניסיון:

"ועל כן פעמים הרבה מביא הקדוש ברוך הוא יסורין על הצדיק להרגילו שיסכים המעשה הטוב עם המחשבה הטובה ויהיה ראוי לשכר יותר גדול, שמתוך המעשה יתחזק לבו באהבת השם" (ספר העיקרים ד', יג).

הניסיון מגדל את האדם ומוציא ממנו כוחות חדשים. אדם שעבר ניסיון בהצלחה – יהיה אוהב ה' גדול יותר. ר' יוסף אלבו משנה את ההסתכלות שלנו על העולם: שאלת "צדיק ורע לו" מניחה שהעולם הוא מקום הצדק ותו לא, אבל כעת נכנסים לדיון מושגים חדשים ושפה חדשה: העולם הוא גם מקום של התמודדות ואתגר. מתוכם האדם גדל וצומח, וזו מטרתו בעולם.

השגחה ובחירה חפשית

כדי להציב את השאלה בהקשר רחב יותר, נעיין בדבריו של ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק:

"הבחירה החפשית הוא מצמצום הא-להות, שהשם יתברך מניח מקום לברואיו לעשות כפי מה שיבחרו, ושלל ממפעליהם הגזירה וההחלטה בפרטיות" (משך חכמה בראשית א', כו).

ה'משך חכמה' מעמיד אותנו על מושג הבחירה החופשית, והסתירה המובנית שקיימת בינו לבין נוכחות א-להית עוצמתית. הקב"ה נדרש לצמצם את עצמו כדי לאפשר בחירה חופשית של האדם: נוכחות א-להית בהירה וברורה, מאיננת את האדם ומונעת ממנו את יכולת הפעולה.

ייתכן שכך הדבר גם לגבי השגחה: השגחה שתהיה מפורטת מדי, גלויה מדי לעין – תסרס את תחושת האדם שהוא יכול לפעול בעולם. האדם יתהלך בעולם כבשדה מוקשים, ולא יצליח למצוא בעצמו אומץ לפעול. באופן פשוט יותר, שכר ועונש מידיים וברורים – אינם מאפשרים מרחב טעות. במצב שכזה, כל בני האדם יישרו קו' בחוסר ברירה, כמי שמצמידים לו אקדח לרקתו – ויעשו את הנדרש מהם.

לא לחנם, שיטת האשעריה שהובאה לעיל בדברי הרמב"ם – הדגישה ופירטה את השגחת הא-ל על כל פרט ופרט בעולם, אבל עשתה זאת במחיר של ביטול הבחירה החופשית של האדם.

חתימה: מחיר הבחירה החפשית

הדברים נאים ביותר בלשונו של הרב אליעזר ברקוביץ', ומפאת חשיבותם נביאם במלואם:

"אפשר לכנות זאת 'הדילמה הא-להית': אורך אפיו של א-להים, המתנתו לרשעים בסבלנות שיש בה כדי לעודד אותם לעשות את מעשיהם, היא הסתר הפנים שלו לגבי אחרים. אולם הדילמה מוצאת את פתרונה בהיסטוריה. אם צריך שיהיה אדם בעולם, א-להים עצמו חייב לכבד את חירות ההחלטה שלו. אם האדם צריך לפעול מתוך אחריותו שלו, בלי שעליונות הא-ל תטיל עליו אימה מתמדת, א-להים חייב לסלק את עצמו מן ההיסטוריה. אבל האדם, משעה שזכה לחירות, מסוגל לעשות כל דבר גדול - גם מעשי חסד נפלאים וגם מעשי רשע הרסניים... א-להי ההיסטוריה חייב להיות נעדר ונוכח בעת ובעונה אחת. לכן הוא מסתיר את נוכחותו. הוא נוכח בלי שהוא מתגלה התגלות שהיא למעלה מכל ספק; הוא נעדר בלי שהוא נמנע מן ההשגחה הימנעות מוחלטת. וכך אנשים רבים מצליחים למצוא אותו 'בהעדרו'; ורבים אחרים אינם מוצאים אותו אפילו כשהוא נוכח. בגלל ההכרח שבהעדרו קיים הסתר הפנים וקיים הסבל של החפים מפשע; בגלל ההכרח שבנוכחותו לא תהיה ידו של הרשע בסופו של דבר על העליונה; ומשום כך יש לאדם תקווה" (אמונה לאחר השואה עמ' 100).

אולי כאן ניתן לחזור לשיטתם של ריה"ל והרמב"ן, שמסתכלים בערגה על הימים שבהם ההשגחה הייתה גלויה, ותופשים את תקופתנו כתקופה פחותה, שבה ההשגחה לא ניכרת.

ייתכן שניתן לאחוז כמותם בחילוק הברור בין שתי התקופות, אבל להסתכל עליהן באופן מעט אחר: תקופה שבה ההשגחה גלויה ונראית לעין אכן כוללת קשר קרוב ופשוט עם ריבונו של עולם, אבל במחיר של הקטנת האדם. אולי הנהגה כזו נצרכת, בצורה נקודתית

ובתקופה מסוימת, כדי לבסס את סיפוריו של העם, ואת אמונתו. אבל בהמשך הדרך, מגיע 'המשחק האמיתי', בדמות תקופה ארוכה שבה ההשגחה נסתרת, והאדם נדרש להתמודד בכוחותיו עם עולמו של הקב"ה ועם עולמם של בני האדם. זאת עד שנזכה לעתיד לבוא:

"עד יענה עלינו רוח מפורום והיה מדבר לפקל והפקל ליער
 יחשב. ושכן במדבר משפט וצדקה בפקל תשב... וישב עמי בנה
 שלום ובמשפנות מבטחים ובמנוחת שאננות" (ישעיהו ל"ב, טו-יח).