

ההשגהה במקרא

ההשגהה במקרא

משני קצאות יצאו עורדרין על תפיסת ההשגהה כפי שהיתה מקובלת בעם. יש המבקשים להרחיב את תחומי ההשגהה כל-כך עד שהרחבתה זו כmoה כשלילת כל חשיבותה של פעלות האדם בעולם, והמסקנה תהא כמעט שהכל מתרחש כפי שנקבע מראש. ויש רוצחים למצמצם את תחומייה עד שלא נשאר ממנה כמעט ולא כלום. ראוי איפוא לאסוף מחדש את החומר שבמקורות, ועל פי חומר זה אפשר יהיה לקבוע את התפיסה המשתקפת מתוך מקורות אלה.

שיטת הבירור

שיטת הבירור הנכונה של שאלות פילוסופיות דתיות מחייבת בראש יבראונה לימוד מהמקורות. המקרא הוא מבון המקור המקורי. והרי ספרי התורה, הנביאים והכתובים ניתנו לנו למען נלמד ממקור ראשון מה רצה הקב"ה למדנו. בפירוש התנ"ך נלך לפי שני הכללים היסודיים "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" ו"דיברתו תורה בלשון בני אדם". אמן, שני הכללים משלימים זה את זה ויויצאים משורש אחד. התורה מעידה על עצמה ש"לא בשמים היא" אלא "קרוב אליך הדבר מאד בפייך ובלביך לעשותתו" (דברים ל: יב-יד). דברים אלה למד יצאנו שדברי התורה נאמרו ונכתבו בצורה שאפשרה לשישים רבעו להביניים. יחד עם זאת הוטל בודאי על דור מתן תורה להעמיק חקר והבנה, לחדר העמק וחדרו להבנת התוכן הגלום במיללים פשוטות וכן חוטל על כל דור ודור אחדריהם. לשם כך חייבים בני כל דור לדעת את ההכרות ואת התגליות, שמניעים אליהן המעוולים שבבני האדם, כדי ללימוד איך הייתה התורה מביעה את האמת הכלולה בה, אילו היה היה נתנת לדור זה. והוא אומר: אמן "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". כי התורה לבשר ודם ניתנה, ולא למלאכי השרת. אבל המשפט הנזכר במשפט זה פשוט הוא, אשר ניסחה אותו התורה בלשון בני דור המדי-

בר. והרי דוגמא מתחן הנושא הנדון: ה' אומר ביחס לסדרם "ארדה נא ואראה" וגו' (בראשית יח : כא). זה דורותם רבים הבינו כי אין ה' נמצא בזמן ובמקום וכי אין ידיעתו כדיעת בשור ודם הווקפה לעלייה. לירידה ולראיה אבל הכרה זו לא תנייע אותנו להוציא את כל הפרק מיידי פשטו ולחשוב שה' לא העניש כלל את סdom בגל הרעה שעשו תושביה. לא נצא ידי הבנת פשטו של מקרא אם לא נבין שדעתו איננו כדעת הדיאיסטים, שחשבו כי האל בראש העולם ואולם אחריו כך חדל להתערב בו. אין התורה סבורה כן, כשם שאין היא סבורה כי הוא בה משתמש בכל יכולתו כרודון השולט בשရירותו לב. תפיסת

התורה היא כי הוא בה פועל בעולם כ"שופט כל הארץ".

ההלכה היא מקור נוסף שנייתן לברור על פי שאלות פילוסופיות-דתיות. התורה שבעל-פה, שנתגבשה בהלכה, ניתנה להדריכנו בחיי המעשה. ועל-ידי התעמוקות בהדרכה זו, עליינו להשתדל להוסיף גם לך פילוסופי, יתר על מה שלמדנו מן התורה שבכתב¹.

לעומת זאת אין להתביס בבירורים עיוניים על דברי אגדה. משגה מתודולוגי הוא לחפש אסמכתאות בדברי אגדה דוקא. כאמור, כבר הוזרנו הללו מתחום המגמה ללימודנו את האמת הנצחית. אולם כבר הוזרנו תלמידו לא ללמד מון האגדה (ירושלמי פאה פ"ב ה'). החורים ומדדי גישים זאת הגאנים רב האיי, רב שרירא ורב סעדיה. במקום אחר² ניסיתי להסביר מקורה של עמדה זו הבאה לידי ביטוי החזק ביותר מבוא התלמיד לר' שמואל הנגיד. ומובן שאין בכלל אלה משום קiprova ערכה של האגדה כמעין מהנה הנאה רוחנית גדולה את הלומד והמעמידה בה. אבל אם נזכיר דברי אגדה בתוך בירור עיוני, נוכל לעשות זאת כ"תנה דמסיע" בלבד, כדי להראות כי רעיונות המבוססים על דברי תנ"ך או על ההלכה כבר מופיעים אצל חז"ל בדברי אגדה — ולא כהוכחה לדבר שאין לו בסיס באחד משני המקורות הנזכרים.

¹ אין ברצוני להאריך כאן בנושא זה, וכבר נתתי ציוני דרך בספרוני "מציאות מה ניתנו".

² ראה בספר זורנו מול שאלות הנצח עמודים 71–72. בכלל התשובות למן מ"ספררי" הבחינה היא לספר הניל במחזרותנו.

משמעותו המקורית של הפועל השגיח

הפועל "השגיח" שמשמעותו "הסתכל בהתעניניות" בא בתנ"ך פעמים ספורות בלבד, ורק פעם אחת במילון המקבול אחר כך בכל הספרות שלנו: "מכאן שבתו השגיח אל כל יושבי הארץ" (תהלים לג: יד). חשוב לזכור כבר בתחילת השגיח את משמעותו הנכונה של ביטוי זה — ולא רק בגל הדעה המרתקה לכתחילה הפסוק. אולי אפשר היה לטעון כי דברי נעימים-זמירות-ישראל שירה הם בעיקר, ואינם נשאים כלים בכך המאוננים בדברי תורה, נבואה או חכמה. קביעת המשמעות הראשונית השובهة כדי לעמוד על כך כי "השגיח" מובנו ניאוטרלי: "השגיח" אינו קבוע אם הוא הסתכל בהתענינות, מתוך הסכמה, או מתוך התנגדות, כמו שאין בביטוי זה קבוע אם המשגיח יסיק מס' קנה לעזר או להעניש. בהמשך הבירור נלמד מה רובה החשיבות של קביעת עובדה זו. אין צורך לומר, כי כל המיללים — השאלות מהיינו ומעולמנו — אשר בהן אנו משתמשים, באות כאן רק בהשאלה. ועוד שנגיע לסיום ולסיכום נשתמש בהן כך.

החומר המקראי

השגחה כללית

הפסוק העיקרי שבתורה בדבר ההשגחה הוא, בעיני, הראשון מעשרת הדברים "אנכי ד' אלהיך אשר הוזאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". הקייב"ה לא היה בוחר במילים אלו לפתיחה מעמד התגלותה, אם לא שרצה ללמד, כאמת יסודית, את פעילותו של ה' בהיסטוריה. הפסוק הראשון שבתורה מלמדנו לראות את ה' כשלוט בטבע. הפסוק הראשון שבעתרת הדברים מלמדנו לראותו כשלוט בהיסטוריה. אמת זו בולטת מכל תוכנו של המקרא. את ספר התורה כולם, את כל הספרים ההיסטוריים ואת כל ספרי הנבואה, אין בכלל להבין בלי הכרה יסודית זו.

נראה קודם כל מהו הנוסח שמספר בו התנ"ך עובדות ההיסטוריות:

"זאני הנני מביא את המבול מים על הארץ" (בראשית ז: יז), "הבה נרדה ונבללה שם שפתם וגוי" ויפץ ד' אוחט שם על פני כל הארץ" (יא: ז, ח) וכן לשון הפיכת סדום ועמורה על ידי ה', ובהמשך — כל טיפוף פרשת יציאת מצרים מן "ראה ראייתי את עמי עמי אשר במצרי רים וגוי" וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ היה" וגוי (שמות ג: ז—ח) ועוד "ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל ארץ מצרים על צבאותם" (שמות יב: נא). מתוך פרשה זו בולטים החלקים שבהם מעיד ה' על עצמו ומתרך כיצד הביא את המכחות השונות על פרעה ועל מצרים. הבלטה זו מורגשת גם בפסוק השישי: "מערכה האחורה של יציאת מצרים" "ויהי באשמורת הבקר וישקף ה'" אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויחם את מחנה מצרים" (שמות יד: בד). אין צורך למנות את כל הפסוקים והפרשיות המתארים מאורעות בהיסטוריה כמעשי ה'. נזכיר עוד שני מקומות: "כפי מהה אמחה את זכר מלך מתחות השמים" (שמות יז: יד), "אם לא כאשר דברתם באוני כן עשה לכם" (במדבר יד: כח). צורת סיפורו זו המתארת את ה' כפועל בהיסטוריה מפורשת גם בנבאים. יהושע אומר לעם "בזאת תדוען כי אל חי בקרבתם והורש יוריש מפניכם את הכנעני" וגוי (יהושע ג: י). הוא מקיים מצבת אבניים אחרי קריית הירדן "למען דעת כל עמי הארץ את יד ה'" כי חזקה היא" וגוי (ד: כד). וכolumbia רבים הפסוקים בכל הספרים ההיסטוריים, המתארים מאורעות השווים — הקשורים בתולדות ישראל ובקורות עמים אחרים — כמעשי ה'. בספרים אלה ובספריו הנbowה מדובר, כמובן, לא רק על קורות עמנוא, כי אם על קורות עמים רבים. דוגמא לכך ישמשו דברי עמוס פרק א' ופרק ט: ז) וישעיו (יג עד כג) נגד העמים הורדים. כל ספר יונה ונבואה נחום הנביא אף הם עדים לכך. השובים במיוحد להבנת עמדת התנ"ך בדבר השפעת ה' בהיסטוריה הם דברי ישעיו (י: ה' ואילך) על אשורה. אף ה' תורה באשור מפני שהוא חושב שכוכות ידו ובחכמתו עשה מה שעשה להסיר גבורות עמים, וזאת בין כי ה' ביצע את כל מעשהו. "התפкар הגרון על החוצב בו? אם יתגדל המשור על מניפו?" (שם י: טו). תפיסה זו שבתנ"ך — הרואה את ה' כשליט בהיסטוריה — היא גם המפתח להבנת הפסוקים הרבים שבהם:

(א) מודיעים מראש על מאורעות אשר ה' יביא אותם במצבים ידועים:

ההבטחות בברית בין הבתרים (בראשית טו: יג), הברכות והקלות בספר זקרא ודברים, האזהרות המרובות כגון: "שמע אל החוקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם למען תחיו ובאתם וירשאנו את הארץ אשר ה' אלהי אבותיכם נתן לכם" (דברים ז: א) או "וידעת היום כי ה' אלהיך הוא העוזר לפניך... והוא ישמוץ והוא יכניעם לפניך" (דברים ט: ג). "את הברכה אשר תשמעו... והקללה אם לא תשמעו" ... (שם יא: כ). לכך אף שיבטים הפרקים — החזורים ונשנים בכל הנבואה — המזהירים את העם מפני הסבל והחורבן שיביא ה' על העם אם ימשיך ללבת בדררכיו הדעות "הוי... הוי... לבן" (ישעיה ה: ח—כד; כת: טו—כב; ירמיהו ח: טז—כ; כת: יז ואילך) ועוד פרקים רבים בעליות תוכן דומה). בצד פרקי התוכחה והזהרה נמצאים דברי הנחמה המבטחים לעם כי ה' יסלח לו ויגאלתו וישיבתו לארצו. בכל אלה ההדגשה היא בכרך שה' הוא שיכוון את דבריו הימים על פי התנה' גותם של בני אדם.

(ב) מאורעות שבעבר מוסברים על ידי הנהגות העם.

כל תיאור ההיסטוריה בתנ"ך הוא תיאווצנטרי, כלומר ה' הוא העומד במרכזה התיאור, הוא המניע את המאורעות. המקרא מדגיש דבר זה כשהוא דן במשמעותו בהיסטוריה תוד ניתוח מאורעות שכבר אירעו וכן בהודיעו מה שייעשה בעתיד. ראייה לכך יכולות להיות דברי משה בנאומיו המסכמים את מה שקרה לעם. למשל: דברים א: כת ואילך, ב: כד, כד, לא—לג; ג: ב, ג; ד: ג, ד; ה: ז—כ ואילך, ז; ח; ועד התיאור השيري בפרק לב: ז ואילך. מתוך ספרים אחרים נזכיר פסוקים אחדים בלבד. כגון: "ויעשו בני ישראל את הרע בעיני ה' ויעבדו את הבعلים... ויתחר אף ה' בישראל ויתנש ביד שׂוֹסִים וַיָּשׂוּסּוּ אֲוֹתָם" וגו' (שופטים ב: יא ואילך), "זיויסיפו בני ישראל לעשות הרע בעיני ה'... וימכרם ה' ביד יבין מלך נגען" וגו' (ד: א). בסגנון דומה ממשיך ספר שמואל, למשל: א:

ה : ו ; ה : ט ; יב : ו ואילך, כל פרק טו : כל טו ; יז ; לו זמה ואילך, ועוד מקומות רבים בשמו אל' א' וב', בספר מלכים נזכיר את תפילה שלמה (פרק ח) המבוססת כולה על האמונה שה' מבונן את דבריו הימים, וכן תשובה ה' (פרק טז) המאשרת ומהזקת אמונה זו. יא : יא ואילך ; יב : כב ואילך ; טז : א ואילך. במלכים ב' : כל דברי אלישע הנביא — פרק ו : ו ; ח : י ; ל ואילך ; יג : יז ואילך, ועוד פרקים הרבה בספר זה. בספר דברי הימים — התאריך המרוכזו של דברי ימי ישראל הקדומים ספר א פרק טז : יב ואילך ("לא הניה לאיש לעשكم"). ראה גם ספר ב' פרק יז ואילך. למעשה ראייה גם מהנביאים. המשמעות שהם מיהסים למאורעות להביאו שיתרכשו בעתיד אומرت, כי הם יראו במאורעות, אחרי התרחשותם, אישור למשמעות זו.

(ג) ניתן לך כללי על עמדתו של התנ"ך לגבי ההשגחה בהיסטוריה. פסוקים רבים יובאו בדברינו על ההשגחה הפרטית. הצורה שבנה אמרים הדברים, בדרך כלל, מתאימה להוכחת ה' גם בעולותיו בהשגחה הכללית וגם בעולותיו בהשגחה הפרטית. כאן נסתפק בפסוקים הבאים : "שופט כל הארץ" (בראשית יח : כה) ; "ה' איש מלחמה" (שמות טו : ג) ; "ה' הפיד עצת גוים הניא מחשבות עמם" (תהלים לג : י) ; "כי לה' המלוכה ומושל בגוים" (תהלים כב : כת) ; "ואתה האל עוזה פלא הודעת בעמים עוזך" (תהלים עז : טו) ; "אללה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו בשם ה' אלהינו נזכיר" (תהלים כ : ח) והרי ספר תהילים מלא ועשיר בביטויים היוצאים באללה.

לפנינו איפוא אוסף משלים המתיחסים לעניין ההשגחה, ועלינו להבין את המثل ואת הנמשל. הבנת הנמשל צריכה להיות מבוססת על הדברים שנאמרו ונזכרו עד כאן.

נסכם איפוא את הדברים : במקרא נמצא לפנינו מקור ראשון הכול את שרצה ה' ללמדנו. על כן علينا ללמידה מקור זה את המשמעות של השגחת ה', והנה התנ"ך מעמיד אותנו על כך, כי חלק חשוב של דברי

ימי העמים מושפע על ידי פעולת ה'. רעיון זה מבוצע בתנ"ך הן בפר"ש שיות שביהם נאמר מראש לעם מה שיקריה להם בהתאם להתנהגותם הם, והן בפרשיות הקשורות בהם דברים שב עבר בתגובה ה' להתי-נהגות בניו-האדם. לפי זה אין לנו להבין את המשלים אשר בהם משתי-מש התנ"ך לתיאור ה' ומעשוו אלא כתוספת לקח וחיזוק הלקח כי השגחת ה' נודעת בדברי ימי העמים.¹

ראינו כי המקרא מעיד וחוזר ומעיד על פעולות ה' המשתקפות בדברי הימים. אין פירוש הדבר, שככל דברי ימי העמים הם תוצאה-פעולה אלו, וכайлו אין הופש פעולה כלל לבני האדם. לניגוד שבין שנים אלה, חופש האנוש ופעולות ה' — נחזר אחרי שנדבר על ההשגחה הפרטית. כאן יספיק להראות כי כפילות זו נמצאת לה ביטויו במקרא. ואמנם על יד כל הפוסקים והפרקים המעידים על ההשגחה הכללית, אנו קוראים גם על פעילות האדם כגורם: עד שאלהים לא הביא עונש על דור הפלגה, מתחילה בני האדם לבנות את המגדל: אין ה' הופך את סדום ועמורה אלא בשאיון אפילו עשרה צדיקים בתוכן: עוזו האמורוי ייסבל עד שי"לם עוננו" ורק אז יבוא על עונשו (בראשית יד) גזרות טז; במלחמות ארבעת המלכים נגד החמישה (בראשית יד) גזרות התערבותות ה' רק בהצלחת פעולת אברהם; פרעה ועמו מענים את בני ישראל זמן רב עד שה' מוציא את עמו מצרים; עם ישראל והעמים אשר אתם הוא בא מגע גם במדבר וגם בארץו מתנהגים לפי רוחם ורצונם, לפעמים אין תגובה מצד ה' כגון באדם (במדבר כ, יד ואילך); ראה גם שופטים ג, א), לפעמים עובר זמן רב עד שmagib ה' כגון בימי אחאב (מלכים א טז ואילך) או בימי מנשה (מלכים ב כא). והוא הדין בהי העמים הזרים, כגון קורות נינוה בספר יונה או מלחמת סנחריב (מלכים ב יח : יב). הרוצה לקבוע מהי עמדת המקרא בשאלת זו, מצווה אם כן, לנסתות להסביר את התופעות זו על יד זו.

¹ יש כפרשים את דברי ה"מוריה" (חלק ב' פרק מ"ח) כAILו נתכוון הרמב"ם לכך שהוכחדת ה' כسبب מצינית רק היותו הסיבה הראשונה לכל המתරחש — תפיסת שיש בה משום שניי גמור במובן התשוגחה. ברם לא קשה להוכית, (מגופו של הפרק ההוא ומפרקים אחרים של ה"מוריה") כי אין זאת כחנות הרמב"ם כלל כלל. אולי מאמיר זה איינו דין בתפיסת הרמב"ם, שהיא נושא לעצמה.

ההשגהה פרטית

בשם שאפשר ללמוד מתוך דברי המקרא על שלטון ה' בהיסטוריה כן ניתן ללמוד מתוכם על שלטונו בחצי הפרט. התנ"ך מלא דוגמאות לכך, החל בחיי אדם ותחוה וגמר בחיי דניאל ועליכן אין צורך להרבבות כאן בדוגמאות. קין ונոח יוכחו, וכן לטע, הגר וישמעאל ויעוסף — אם להוציא כיר רמוויות אחדות שבספר בראשית בלבד. רביהם ורב־גונונים המאויד רעות שביהם מ_tAר המקרא את התערבותה של ההשגהה. והרי המכחה שבאה בבית אבימלך (בראשית כ: יח) או הופעת אלוהים לבן (בראשית לא: כד), הענשת מרים באירוע (במדבר יב), לקיחת הכתה משאול (שמות א: טו, כג) הדאגה לבריאותו של אליו הנביא (מלכים א: זז; ד—ה) ודוגמאות דומות מחי האבות ומנהיגי העם.

אפשר היה גם כאן לחלק לפי החלוקה של מעלה ולהראות על מקרים אשר בהם נאמר מראש, מה יעשה ה' בהשגהה פרטית או שביהם נקי בעה העובדה אחרי המאורע. נסתפק בדוגמאות מועטות: הולדת יצחק (בראשית יח: י; כא: א), גורלם של קורח ועדתו (במדבר טז: כג), נבואת דברותה וקיים דבריה (שופטים ד: טו, כא), דברי עלי לחנה (שמואל א: יז), דברי איש האלוהים אל עלי (שמואל א: כא), דברי אל אחאב (מלכים א: כא), ודבריו ירמיהו אל אנשי ענתות (יא: כא). יהו אל חזקיהו במלחלו (שם ב) ודבריו ירמיהו אל אנשי ענתות (יא: כא). על כל הדברים האלה, המעידים אותנו על פעילותו הרבה של ה' בחיי הפרט יש להוסיף את התפישות הרבות המובאות במקרא, שאין בהן מובן אלא אם כן כוונת המקרא למדנו את דבר מציאותה של ההשגהה הפרטית. אין משמעות אחרת לנדרו של יעקב אבינו: "אם יהיה אלהים עמדי ושמרני בדרכו זהה אשר אני הולך ובנתן לי לחם לאכל ובדג ללבש" וגו' (בראשית כח: כ). ואפי' יננים יותר עוד הם שלושת הلكי תפילהו (בראשית לב: י): "קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך" וגו': בחלק ראשון זה מובעת ההכרה, כי מה שהשיג המתפלל, השיג הוודות להסדר של ה' "הצילני נא מיד אחי מיד עשו" וגו': בחלק זה, השני, מבטא יעקב את

עששת לבו כי ה' יצליחו מן החוק ממנה. "זאת אמרת היטב איתיב עמק ושמתי את זרעך כחול הים" וגוי': בסיום זה הוא מביע את אמונתו העמוקה כי ה' יקיים את הבטחתו. כיווצה בזה מעיד משה על עצמו. נוסף לתפילהותיו הרבות بعد עמו התפלל גם תפילה אישית זאתהן אל ה' בעת ההיא לאמר... אעbara נא ואראאה" וגוי' (דברים ג:cg—כה). שתי תפילתייה של חנה — אשר מהן למדנו חז"ל כמה כללים לתפילותינו אנו — מוקדשותichert לבקשת והאחת לתחודה על שמילן: ה' את בקשתה (شمואל א: יא). והרי התפילות של חוקיה (ישעיהו לה: ב), יונה (ב: ב), מנוח (שופטים יג: ח), שמשון (שם טז: כח) וכן התפילות השונות של דוד המלך. כל התפילות מושתתות הן על האמונה העמוקה שה' עוקב, כביכול, אחרי גורלו של כל אדם ומוכן הוא להתרברב בו,אמין נושאות שתי התפילות המצוות עליינו בתורה (דברים כו: א, יג) כיון כלל ולא אישי, אבל אין להניח כי הפרט היה מצוי עליהן אילמלא ההנחה הכללית של DAGTON הישרה של ה' לפרט ("הגה הבاطי את ראיית פרי האדמה אשר נתת לי ה'" וגוי, שבכו: י). מיזוג כזו של תפילה המבוססת על האמונה הן בהשגת הכללית והן בהשגת הפרט נמצא במקומות רבים. כך נאמר בשירה דברורה על העוזרה לכלל "ה' ירד לי בגבורים" (שופטים ה: יג) או בתוך תפילת שלמה — המבוססת כולה על האמונה בפועלות ה' בהיסטרויה — פסוקים כמו מלכים א: כד, כד, לא, לב וככ' המראים על האמונה בהתרבות ה' בדרך חייו של הפרט. בדומה לכך מגילת אייכה המבכה את גורל הכלל ובתוכה פרק ג הבנוי על הדעה שה' קובע את דרך הפרט מ"אני הגבר ראה עני בשבט עברתו" ועד "קרأتي שمر ה' מבור תחתיות, קולי שמעת" וגוי'.

עתה דוגמאות מעצביות אחרות: מושג ה"כרת" — מה שלא יהיה תוכנו — והדרישות חלוקות בו — לא יוכל להיות ספק שהוא כולל גם מיתה בידי שמים. הרמב"ם רואה את עיקרו של עונש זה כהפסד העוי-לם הבא. אולם גם הוא אומר: "ענין הכרת הוא שתאבד הנפש כמו שביארו ואמרו 'הכרת תכרת הנפש ההייא' (במד' טו לא) ואמרו ז"ל (סנהדרין סד:) הכרת — בעולם הזה, הכרת — בעולם הבא" (הקדמה לפ' חלק ג').

לפיכך אין להבין את העונש הוה אלא על סמך האמונה שעיל עבירות... שנות מימות ה' את העברין. ומיתה בידי שמיים היא כידוע גם מושג יותר רחוב, כגון במקראה של "וגם בעליך יומת" (שםות בא: כת). ודומים לאלה אוטם הפסוקים שבهم פונה התורה בקהל יהודעה לא לכל כי אם לפרט, כגון דברים כת: יז ואילך: "איש או אשה... אשר לבבו פנה היום מעם ה' אלהינו ללבכת לעבוד את אלהי הגויים ההם... והיה בשםינו את דברי האלה הוזאת והתרך בלבבו לאמר שלום יהיה לי... לא יאהה ה' סלח לו כי אן יעשן אף ה' וקנאותו באיש והוא ורבעצחה בו כל האלה הכתובת בספר הזה". פניות ישירות לכך לאיש בודד נדירות הן בתורה. במקומות אחד¹ עמדתי על כך שאין בתורה, בדרך כלל, הבטחת שכר ועונש לבודד בעולם הזה. אבל אפילו מקום אחד — ויש מקומות נוספים — מוכיח על עמדת התורה בדבר פעולת ה' כगמול לעבירות הפרט.

ולסיוום חלק זה נזכיר (בדומה לפוסקים שנזכרו בדברינו על ההשנ' גהה הכללית) אחדים מן הפסוקים שמודגשת בהם האמונה בה השנ' גהה: "ויזאא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמיימה וספר הכו"ר כבאים אם תוכל לספר אותם ויאמר לו כת היה ורעד והאמין בה" ויחשבה לו צדקה" (בראשיתטו:ה); "ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת נוצר חסד לאלפים נושא עוזן ופשע" (שםות לד:ג); "אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לחת לאיש כדרכיו וכפרי מעלייו" (ירמיהו לב:יט); "כִּי עינינו על דרכיך איש וכל צעדייך יראה" (איוב לד: כא), בתקהילים כל פרק צא: "כִּי הוּא יצַלֵּךְ מִפְחַד יִקּוֹשׁ וְגֹוי יִפּוֹל מִצְדָּךְ אלָפָן וּרְבָבָה מִימִינֶךָ אֲלֵיךָ לֹא יִגְשֶׁ... כִּי מַלְאָכִיו יִצְהַהֵר לְךָ לְשֻׁמְרַד בְּכָל דָּרְכִּיךָ" וגוי. (שני הפסוקים הקודמים והמורור הזה הם בין אלה שהוזר כידם הרמב"ם). "הנה ה' בחוק יבוא וזרעו משלחה לו. הנה שכרו אותו ופעלתו לפניו" (ישעיהו מ:י); "תלא הגד מראש לכם... הנותן רזונות לאין, שפטיך ארץ מתחת עשה... נתן ליעף כח ולאין אוננים עצמה יתרבה ויעפו נערמים ויגעו ובחוריהם כשול יכשלו וקוי ה'

¹ ראה עמוד 142: אילך.

יהליבנו כח" וגו' (ישעיהו מ: כא—לא); "אם תהייה רעה בעיר זה, לא עשה? כי לא יעשה ת' אליהם דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנבאים" (עמוס ג: ג').

רבות ומרובות הדוגמאות שבספר תהילים. מתחילה — "אשרי האיש אשר לא הלק בעצת רשעים... והיה בצעץ שחול על פלגי מים" וגו' (א') ועד לסופו "קרוב ה' לכל קוראו לכל אשר יקרהו באמתך. רצון יראי יעשה" וגו' (קמה).

ואולם גם לגבי ההשגחה הפרטית ניתן לומר כי המקרה אינו מתאר את חמי האדם כאילו ה' מתערב בהם בכל רגע. אדם והוא מחליטים להמרות את פי ה' בלי שהבורא יעכבר בעדרם. וכך נזהגים קין, לבן, פרעה ורבים אחרים. אדם, שאינו רוצה לקבל את שליחות האל, ה' משדל אותו ולא יכירהונו. ולכולנו נאמר "החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים למען תחיה אתה וורעך" (דברים ל: יט) ועוד נשוב לכך لكمן.

אחר שהוצע בדברים שלמעלה החומר שבמקרה על ההשגחה לגבי בני אדם, נוסיף ונעיר זאת: עם הרמב"ם מקבלים אנו את הדעה שאין המקרה מורה על השגחה לגבי בעל חיים חזק מן האדם. "שאני לא מצאתי כלל בדברי ספר נביא שיש לאלה השגחה באיש מיישי בעלי החיים כי אם בבני אדם בלבד" (מורה ג: יז) :

המקרה מביע את דעתת ה' לבעלי החיים בכלל (כגון איוב לט) או למי נימ מוחדים (תהילים קמו: טו: "נותן לבמה להמה, לבני עורב אשר יקרהו"). אולם מלאה אין להוכיח פועלות השגחה על בעל חיים מיוחד. ומובן הדבר. כפי שראינו קוישר המקרה את ההשגחה להתנהגות הכלל ולהתנהגות הפרט. והואיל והמקרה יוצא מן ההנחה שתניתן חופש הבחירה לאדם ולא יותר בעלי החיים, ניתן יסוד לפעולות ההשגחה רק אצל בני האדם. ואין הדבר זה יוציא מושג האלהות. כאילו אין מושג זה אפשר לשער ישיר בין הבורא ובין כל ברואין. נהפוך הוא, העורבים שכיללו את אליהו הנביא על פי פקודת ה' יוכיחו וגם הרג אשר בלע את יונה יוכיח. ולא נראה לי ⁷ אמנם מקבל אני את הדעה מטעם אחד מאשר הרמב"ם, אילם אין הדבר עניין לכך.

דעת הדמ"ם (מורה ב מה), שבמשמעותו הdag רמו הפסוק ל"התעוררות הדג בצרבי חייו" בלבד. לא נשמע בעולם כי מתוך התעוררות לצרכי חייו יבלע dag אדם, יחזיקו בקרבו שלשה ימים ויקיאו לאחר מכך ליבשה. ברור שהיתה זו פעולה לפי פקודת רבון העולם. ומותר לומר כי עצם פעולת ההשגהה לא נעשתה ב�ל הדג, בגל בעל חיים זה — לא לטובתו ולא לרעהו, לא להנכו ולא להענישו, אלא הדבר נעשה בתוך פועלות ה', לחנק את יונה בן אמת נביאו. וכמו במקורה זה כך בכל המקרים אשר בהם מזכיר המקרא פניה ישנה של הבורא לאחד מבני החיים, אין הכוונה להשגהה כלפי בעלי חיים זה, אלא לשימוש בו בתחום ההשגהה על בני האדם.

ניתוח עמדת המקרא

הסתה אי הבנות

בטרם נדון באוֹתָה תפיסת המתחייבת, לפי דעתנו, מתוך החומר שהבאוּ לנוּ לעילנו להסיך ארבע אי-הבנות¹.

(א) טוענים: כאשרוּ ההשגהה פועלת רק לטובה ולא לרעה. דעה זאת מבוססת על חומר המקרא. יש מי שモזכיר את הפסוק "יוצר אור ובורא חושך עווה שלום ובורא רע" (ישעיהו מה: ז) ורוצה לבנות עליון בניין זה: הפסוק מחייב חושך ורע. כמו שחשך הוא רק "העדר האור", כך הארץ הוא רק "העדר הטוב". וכיון שאז אפשר לברוא "אפס", כך גם אי אפשר ליצור רע שאינו אלא שלילה. פירוש זה אינו נכון. ידוע שאחד הביטויים בתנ"ך למושג "הסרת הגנה" הוא הסרת צל" ("סר צלם"). והלא לכארה אי אפשר "להסיך צל", כי הצל אינו דבר ממשי. אבל אם נמשיך במקרה של יובן שאפשר להסיך צל על ידי הסרת מהיצה שהפרידה בין השם ובין האנוש. ודוגמה (אהובה לעילנו) תור

¹ יש המתחזקים באחת משתי הדעות הראשונות המוטעות הנזכרות לכאן וטעונים כי אכן הן דעת הרמב"ם. וזה טעות גמורה ואולם אין כאן מקום לפולמוס, כי כדבר אמרנו שאין מאמר זה מטפל בדעות הפילוסופים אלא נסתפק להראות שאין דעתות אלו מתאימות לדעת המקרא.

כיה: הקיקיון גרם הקללה ניכרת ליוונה. כשרם ח' ליבשו הוא "פעל פעללה" חיובית (הכתא הקיקיון) אשר ההזאה שלה הייתה שלילית, היינו העדר הנוב. הדבר בולט עד יותר כשהנזכר כי הרבה פעמים דבר אשר הוא חיובי לצד אחד שלילי הוא לולתו. הניצחון לזה פירושו כישלון לחברו. הכרעת ההשגחה לטובה רואבן פעמים הרבה הכרעה היא לרעת שמעון. איך אפשר להפריד בין שני הצדדים האלה של פעללה אחת?

ולא מעטים המקרים אשר בהם יוצא מן הרע — טוב. אין היינו דנים עליהם אילו קיבלנו את הדעה המוטעית? בספרי (עמ' 7/146) הארכתי לדבר על מאורעות שנראו רעים בתחלתם ונראו טובים לאחר שיקול דעת נוספת. דוגמא קלאסית לכך ישמשו קורות יוסף הצדיק. והלא הוא אומר באמת "זאתם השבתם עלי רעה אלוהים השבה לטובה" (בראשית ג:ב).

הטעות שבדעה זוأت בולטת מכל החומר שבמקרא: "גם את הטוב נקבל מאת האלוהים ואת הרע לא נקבל?" אומר אイוב (ב:ד). ומיד בפירוש את הטוב והרע בהקבלה. כפיעולות הבורא. ואם תאמר כי זאת הייתה דעת אйוב לפני שהשיג את דעת ה' הונחה — תבא התורה ותלמודך. היא משתמשת במפורש באוთה החקלאה: "זהה כאשר שעתכם ולהשמד אתכם" וגו' (דברים כה:ס). וכאשר משתמשת התורה אחר כך עוד פעם במללה "שש" היא רואה צורך מיוחד להציג כי הפעם הכוונה "לטוב" ולא "לרע": "כפי ישוב ה' לשוש עלייך לטוב כאשר שש על אבותיך" (ל:ט). אותה הקבלה נמצאת אצל צפניה הנביא "ופקדתי על האנשים... האומרים בכלם לא ייטיב ה' ולא ירע" (א:יב). רק בהנחה שה' גומל בשעת הצורך רע כמו שהוא גומל טוב אפשר להבין את הכתוב "כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך" (דברים ח:ה). או פסוקים כגון "הנה יום ה' בא אכזרי ועbara וחרון אף לשום הארץ לשם וחטאיה ישמיד ממנה" (ישעיהו יג:ט), או כל המשפטים בתוכחה הראשונה לפני המבנה "אף אני אעשה זאת לכם והפקדתי עליכם" וגו' (ויקרא כו:טו), "ויספטני עליהם מכח שבע מהטאותיכם" (כח), "זהלכתי אף אני עמכם בקרוי" (כד) וככ' ובתוך

החוּמָר שהבאו ליעיל כבר הוכרנו את פעולת ההשגהה המתבטאת ב"מיתה בירדי שמיים" על שתי צורותיה. חורבן הבית מתואר לפני שאירע וגם לאחר מכן כעונש שיצא מה' במישרין. וגם עונש הבא על הפרט, כגון מותו של השליש (מלכים ב : ז), מתואר במידה לא פחותה כמו שאלת שומרון עצמה. אין יסוד איפוא להגביל את פעולת ההשגהה רק לתחום הטוב.

(ב) עוד פחות מכן אפשר לקבל את הדעה, שיש להבין את ההשגהה במסגרת העיקרון של "עולם כמנהגו נוהג".¹

פעמים אין ספור מעמיד המקרה את האנוש לפני הברירה אם לлечט בדרכי ה' אם לאו, ומורייע מראש מה יהיה בסופו אם יליך ברוך זו או זו, מה משמעותה תהיה לאזהרות ולنبאות, לברכות ולקללות, אם כל אופן עולם כמנהגו נוהג? וכי מה היה מתאר לעצמו אבדחים בהתחננו לפני ה' לא להשתיית את סודות אם יימצאו בה עשרה צדיקים — ואם לא יימצאו בה, אם "עולם כמנהגו נוהג והולך" וסדרם תיהך? והנה אברהם נחשב למי שהגיע להכרת האלוהים הנעלה ביותר. ואיך אפשר להסביר את הצלת לוט בהנחה של "עולם כמנהגו נוהג"? וכששלהת ה' את גדר הנבייא אל דוד המלך בדרישה לבחוור באחד משלשה עונשין (שמואל ב כד : יא) ; אילו בחר המלך ברעב "העולם היה נוהג כמנהגו" והיה מביא רעב ; ואילו בחר במנוי סת לפני האויב "העולם כמנהגו" היה מביא נצחון לאויב ; וכשבחר זייד בדברר — האם "נהג העולם כמנהגו" והביא דבר ? ואם משה אומר "אם כמות כל האדם יموتون אלה... לא ה' שלחני, ואם בר יאה יברא ה'... וידעתם..." (במדבר טז : כט), האם לא אמר דבר חוץ ולא ברא ה' בראיה, אלא ידע משה רק ש"עולם כמנהגו ינהג" ויבלע את האנשים ? ומה בדבר מכת בכורות ? אמן לפעמים "עולם כמנהגו

¹ בלי לעמוד על פרטיו דעת הרמב"ם נזכיר שני משפטים מתוך ה"מורדה": אמונה הקומית על הצד אשר יראה אותו אריסטו, שהוא על צד החיזב ולא ישתנה טبع כלל ולא יצא דבר חזק ממנהגו הנה היא סותרת הדת מעיקרה ומזכות לכל אותן בהכרח וمبטלת כל מה שתיחיל בו התורה או תפחד ממנו" (ח"ב כ"ה). הוא בדעה כי הנס אינו יכול לשנות דברים ממצבם החוקי בקביעות — "ואמן באמרתי שלא ישתנה דבר מすべיו ויימשך על השינוי הזה" (ח"ב כ"ט).

הו והולך" ומביא מגפה קטלנית אבל לא יתוادر כי "עולם כמנהגו נוהג" ומחפש בכל בית את הבכור דוקא להמיתו! בכור אדם ובכור בהמה! ולפיכך מביא הכתוב את ההסבר היחידי האפשרי "זה" הכה כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השבי אשר בבית הבור וכל בכור בהמה" (שמות יב: כט). וכשכללו העורי בים את אליהו הנביא — האם "עולם כמנהגו נהג"? ואחשורוש כשהלא ישן בלילה והנערדים קראו את פרשת מרדי כי דוקא ובאותה שעה עצמה בא המן לראות את המלך — האם "עולם כמנהגו נהג"? ורות המומי אביה כשהגיעה לשדה בוועז דוקא — "עולם כמנהגו נהג"? געמי היטיבה לדעת זאת באמירה "ברוך הוא לה" אשר לא עוזב חסדו את החיים ואת המתים" (רות ב: כ). ואלייעור עבד אברהם ידע ואמר "אנוכי בדרכ' נחוני ה' בית אחוי אדוני", ולפיכך הוא מודה "ברוך ה' אלהי אדוני אברהם אשר לא עוזב חסדו ואמתו עם אדוני" (בראשית כד: כז). ואין התורה נמנעת בפרק זה מלחשור את שם ה' להצלחת השלחנות קרוב להמש-עשרה פעמים! ואם מבטיח ה' לחת בسنة הששית "את התבואה לשלש השנים" (ויקרא כה: כא) — האם "עולם כמנהגו נהג"? וכשכתב בספר ישעיה — ובכוננה נביא את שני הפסוקים במלואם — "זיהי דבר ה' אל ישעיהו לאמור: הילך ואמרת אל חזקיהו כה אמר ה' אלהי דודיך אביך שמעתי את תפילהך ראייתי את דמעתך הנני יוסף על ימיך חמיש עשרה שנה" (ישעיהו לח: ה) — האם "עולם כמנהגו נהג"? לא ולא. אלא זאת לדנו: "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגורה" — הלא ביטוי נפלא הוא למה שלמד אותנו המקרא.

(ג) אם היה בשתי הדעות שנזכרו לראשונה משום מיעוט דמות ההשגחה, באה גישה שלישית להגויים מעל לנאמר במקרא. גישה שליח שית זו סומכת על דעת ר' שמעון בן יוחאי האומר "אפשר אדם חרוש בשעת חירשה וזורע בשעת זרעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזרה בשעת הרוח — תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישת ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתם נעשית על ידי עצם שנאמר על ידי אחרים שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנם וגוי. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצם שנאמר

זואספת דגנץ' מה ת"ל ? לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיק, יכול דברים בכח בן ? תלמוד לומר : ואספת דגנץ — הנהג בהן מנ Hag דרכ ארץ". ובסוף " אמר אבויו : הרבה עשו בר' ישמעאל ועלתה בידך בר' שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידך ". ועוד אנו קוראים באותו המקום על בקשת רבה מן החכמים לא לבוא לשיעוריו בניסן ובתשורי כדי לא לקפה את פרנסתם. המשפטים האלה משמשים דוגמא אופיינית לאוთה התופעה אשר בגללה אמרו חז"ל " אין למדים מן האגדה ". אנו רואים כאן במקום אחד דעתות הסותרות זו זו בלי שם הדרכה להכרעה — מפני שאין אלה דברי הלכה. עליינו איפוא לחזור — בהתאם לנושא שלנו " ההשגהה במקרא " — מה מלמד אותנו המקרא בשאלת זו. נבדוק אם נמצא תשובה באחד מ-7 חלקי המקרא : בחולקו החוקי או בחולקו היסיפורי או בחולקו העיוני. בזודאי לא תהיה תשובה זו בחולק החוקי. כי אילו היה המקרא מפורש מכוון לכך זה או זה היינו מוצאים אותו כיסוד להלכה במקום הניל. אנו רואים כי חז"ל לא הבינו את הפסוק " והגית בו יום וליל ה " Cainilo פירשו כל היום וכל הלילה, בשם שלא רוא בכתובים כגון " בזיות אפיק תאכל לחם " או " ששת ימים תעבוד " מצוות עשה. מן החוקים שבמקרא לא נשמע תשובה לשאלתנו.

לעומת זאת דומה שיש בחולק היסיפורי שבמקרא תשובה ברורה. מבראשית מתאר המקרא את העבודה בתורת תפיקדו של האדם. ברוב העמים סולפו הדברים. הזוכרונות מתkopfat גן עדן להפכו לתיאור מקומ אשר בו נתעצלו האנשים ואכלו ושותו בלי לעובד. לא כן מוסרת התורה. " זייח ה' אלhim את האדם וינחיו בגן עדן לעבדה ולשמד ה " (בראשית ב : טו). יתר על כן, התפקיד הזה כבר נזכר לפני כן כתפקיד חיוני. כאחת הנסיבות מדוע עוד לא היה שייח ועשב — " אדם אין לעבד את האדמה " (ב : ה). הדבר לא ניתן להיאמר בצורה יותר ברורה, שלא הייתה מוכנות ה' שישב האדם ויהרהר וישיג דעתה ה' ובוינו תיisha מלאתו עצמה. עובdot adam לפי המקרא תנאי הכרחי היה של הצמיחה, תנאי שעל adam למלא אחריו כמו שמדובר ה' את המטרה. ומן היסיפור הראשון הוה ועד הפסוק האחרון שבתנ"ך אנו רואים אותה העמדה. ספר דברי הימים

לאסתיות במלים "כח אמר כורש מלך פרס : כל מלכות הארץ נתן
לי ה' אלהי השמיים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלם אשר
bihودה, מי בכם מכל עמו — ה' אלהיו עמו ויעל'!" יודעים אנחנו
מתוך ספר עזרא ונחמה מה פירוש הפקודה הזאת. לא ישבו הצדיקים
ולמדו ואחרים עשו את מלאכתם, אלא עבודה קשה עבדו בטכנת
נפשות והוו עמידה בשער בגבורה. על זה מעידים כתובים כגון
"ונתפלל אל אלהינו ונגע מיד מטהר עליהם יום ולילה
מןיהם" (נחמה ד:ג). או "וארוא ואקום ואמר... את אדני הגadol
והנורא זכרנו וחלחו" וג' (ד:ח), תפילה ושמירה י'ח. ד.
לזכור את ה' ולהילחם י'ח — זאת נמצאננו למדים : ובין תחילת
המקרה לטיסומו נראה אותו תיאור תמיד. והרי אברהם — באחד הרוג'
עם הקדושים ביזהר, אשר עליו נאמר "וירא אליו ה' באلونי ממרא",
אין פניו לשמיעה ולהשגת דעת ה' ואין סומך שתיעשה מלאכתו
על ידי אחרים, כי אם מחלק את המלאכה בין שרה ובינו : "מהרי" מצד
אחד "ואל הבקר רץ אברהם" מצד אחר (בראשית יח). וכשנשבה לוט
אין אברהם סומך שמלאכתו תישגה על ידי אחרים, כי אם "וירק את
חניכיו... וירדף עד דן" (יד:יד). כשהבירך ה' את יצחק נתן לו מאה
שערים, קודמת לברכה הזאת עבודה יצחק "ויזרע יצחק" (כו:יב). על
דעתו של יעקב לא עלה, כי מלאכתו אינה צריכה להיעשות על ידו, בין
אם המדבר על גלית אבן מן הבאר (כט:י) בין אם המדבר על צאן
לבן (כט:טו ואילך). והרי לא עבד שעوت ספורות, אלא "היהתי ביום
אכלני הרבה וקרחה בלילה ותדר שנתי מעיני. זה לי עשרים שנה בביתך"
וג' (לא:מ—מ). נח, אשר עליו נאמר בפירוש שהיה איש צדיק, אין
התורה מעידה עליו כי אחרים עשו את מלאכתו. על העבודה הקשה
והמסובכת של בניית התיבה (בראשית י:יד) כתוב בפירוש "ויאש נח
ככל אשר צוה אותו אלהים כן עשה" (כב) והאיש הצדיק הזה נקרא
באופן מפורש "איש האדמה" (ט:כ). (ואל תהשוו שיש בשכרות
משמעות השתיה קרה מה שקרה). יוסף הצדיק — האם מלאכתו נעשתה
על ידי אחרים ולא היו חיו מלאי טרכות וטרדות ועבודות? "ומשה
היה רעה את צאן יתרו חתנו כהן מדין" ולא נעשתה מלאכתו על ידי

אחריב. והשכל מאשר מה שמתאר המדרש כל כך יפה שעובדת זו דוקא הicina את משה רבינו לתפקידו של אחר כך, לנוהג את עמו ולדאוג לו. תורה ומעשים אינם תחומיים נפרדים כי אם משולבים. וכשנשלה שמדובר הנביא למשוח את דויד מלך, מצא אותו כשהוא רועה צאן גם הוא. ובבודאי היה דויד איש צדיק באותה שעה, שבגד־לא־בגד, לא היה ה' בוחר בו למשיחו. ואפשר לומר כלל גוזמא, כי בכל התנ"ך אין אנו קוראים על אנשים אשר אינם עובדים את מלאכתם אלא לעזתים קצרות (כגון: משה רבינו ארבעים יום כל פעם כשהוא עלה להר, אליו אצל האשה בצרפת, מלכים א' יז: ח—יה וכדו').

ויתר על כן: בשום מקום אין לנו מוצאים שבת ותילה לחיים קונטפלטיביים (היו הרהורים ולימודים בלבד). ועם כל הטיכון שב־הסתמכות על "טענה מותך שתיקה" (ארגומנטום א סילנטיו בלע"ז), מותר לומר כי לא הייתה חטורה הטענה לשבה באופן עיוני ולא היו חסרים תיאורי חyi אישים כאלה באופן מעשי, אילו רצתה המקרא להדריכנו לחיים אלה. וה"טענה מותך שתיקה" היא חזקה בכמה מקומות אשר בהם היה הכרח להזכיר אורח חיים כזה. הנה על בעל הנושאasha כתוב שלא יצא למלחמה שנה אחת — ואין דבר כזה כתוב על מי שלומד יומם ולילה. וגם בזמן שיזוצאים למלחמה והשוו טרים מדברים אל העם (דברים כ:ה), מזכירים את סוג האנשים השווים שילכו וישבו לביהם מן "איש אשר בנה בית ולא חנכו" ועד ל"איש הירא ורק הלבב"; נחשף לשואה את הלמדן והצדיק אשר אחרים יעשו את מלאכתם. ומה אומר נעים זמירות ישראל ליבך ירא ה' ההולך בדרכיו? "יגיע כפיק כי תאכל אשיך וטוב לך" (תהלילים קכח). הרחבה המושג "השגחה" כאילו מלאכתנו תעשה על ידי אחרים אינה פחות מסוכנת איפוא משיטת צמצומו; שתיהן כאחת אין להם בסיסום במקרא.

(ד) ואולם — שואלים אנשים — איך אפשר להבין השגחה בכלל? הנה לפי עצם מושגה היא אומerta ללוות את האנשים בחיהם הפרטיים ובהיסטוריה ולפעול במשך כל הזמן. והנה דא עקא. איך יכול ה' "לפעול בזמן" כשהוא אל־זמן? כדי לענות על שאלה זו علينا להתעמק במושג הזמן.

כבר לפני המהפכה אשר תורת היחסות הביאה להגדרתו, היו הדברים קשים למדי. נחת פסוק המדגיש באופן מיוחד את האלמנט של הזמן: "זיהי בעצם היום זהה" — מה נקרא "היום הזה"? ט"ז בניסן כמובן. נראה-ינה באיזו מידת דבר זה נכון. מה היה "עצם היום הזה" בחציו לאחר של כדור הארץ — האם ט"ז או ט"ז בחודש? ואם ט"ז במחצית כדור הארץ, האם אפשר לקרוא אותו יום גם שם "עצם היום הזה"? ואם היה יומ ט"ז — הרי אילו בט"ז של היפנים היו שלוחים אותו בקרני אור מיפן למצרים היו עוד מוצאים את בני ישען דאל בשיעובם (כי למצרים היה או עוד י"ד בניסן). יתר על כן: לכל קביעת התאריך "ט"ז בניסן" יש מובן רק בכדור הארץ (ולא מובן אחיד כפי שראינו). כי התאריך הזה נקבע בהתאם לתנועת הירח סביב כדור הארץ. אולם מה מתאים לתאריך זה בעולם הגדל, כלומר בחיל הכוכבים? אם מסתכלים ממצפה כוכבים לאיזה כוכב אשר מרחקו מן הארץ ארבעת אלפיים שנות אור ולפיכך הכוכב שאנו רואים אותו ברגע זה הוא הכוכב כפי שהוא ארבעת אלפיים שנה — מה יהיה פירושו של "בעצם היום הזה" לגבי הכוכב ההוא? גניתה שכבר היו קיימים ספקטרוסקופים והיו רואים בהם מצרים ש"בעצם היום הזה" התפוצץ כוכב כזה — מה היה חשוב לתורה במקורה זה: שהמארע אירע בדיק באתו זמן וייראה איפוא לעין רק אחרי רק 4000 שנה או שהמארע אמן קרה לפני כמה אלפיים שנה וمتגלה לפני אדם בדיק "בעצם היום הזה". והרי דוגמא אחרת לאותו הרעיון. דברה שרה ש"כוכבים מסילותם נלחמו עם סיסרא" (שופטים ה: כז). גניתה שמיללים אלו מציניות מאורעות נוראים בכוכבים שאירעו בזמן הקרב — פירוש שאינו דרוש לפי הפשט. אך אפשרי הוא — האם חשוב הדבר שבחלק מן הכוכבים קרו המאורעות האלה מאות שנה או אלפי שנים לפני מלחמת סיסרא? או האם לא חשוב יותר זאת שככל המאורעות האלה נרא על כדור הארץ ביחד והאנשיים הושפעו על ידי נוראותם של המאורעות בעצם הרגע הזה. כיוון שה' שולט בכוכבים כמו שהוא שולט בנה, הבינו זה מכבר, כי כל מה שנאמר על "פעולות ה' בזמן" פירושו שנראה לנו כי עתה זה נעשה הדבר. אולם בניתוח עמוק יותר ידענו כי אין

לראיית המודע על ידינו ולהוכחה "מתי" נעשה הדבר על ידי
ה' — ולא כלום.

בינתיים שינתה תורת-היחסות את מושג הזמן. עד שהיה קמה,
ראו את הזמן כקטגוריה מחשבתית או "כורת הורם מאז ומתריד ועד
אין סוף". ואמנם היו גם כאלה שראו את הזמן לא כקיים "מאז" כי
אם כנברא יחד עם העולם (ר' למשל רמב"ם, "מורת" חלק ב: יג).
עכשו קובעת תורה היחסות כי הזמן איננו דבר אבסולוטי השווה
לכל נושא ולכל נושא. הזמן הוא יחס ומהו את הממד הריבעי לכל
גוף המתנווע בשלושת הממדים של החלל. אם רוצים לחשב יחס זמן
בין מקום למקום לא ישפיק לדעת את המרחק ביןיהם כי אם גם את
היחס בין התנוועות של שני הגוףים. מכך נובעות מסקנות חשובות
לגביה בעיתנו. ראשית, אין כל אפשרות אחרת מאשר לראות את ה'
אלא-זמני. כי מי שאינו לו גוף וגוףיו ואין לו ממדים בחיל אינו
חל עלייו כל המושג החריש של הזמן. שנית, מתארת הדעה כי הזמן
נברא עם היברא העולם; שהרי כל עוד לא היה בManagedObject חומר המתנווע
בממדים לא היה יכול להיות קיים הזמן כמדוד הריבעי. שלישיית, לכל
מושג של חריזמניות אבד תוכנו. אם לפי התפיסה הקודמת הגיעו
בפועל חישובית פשיטה של הוספה או ניכוי מידיעת הזמן במקומות א'
ליידיעת הזמן במקומות ב', ברור היום כי החישוב הזה אפשרי הוא רק
בין גופים אשר תנעוותיהם עומדות ביחס ידוע זו לזו ולא בשביל
 גופים אחרים. ולפיכך אם קודם כבר הבינו כי לכל הוכרת "בעצם
היום הוה הוצאה ה'" פירוש: "בעצם היום הוה" נראו תוצאות
של פעולה ידועה, בלי שהיא מותר לומר כי גם הפעולה בעשותה
"בעצם היום הוה" — על אחת כמה וכמה, שכך הבנתנו היום. כמעט
כל חוקרי מדעי-הטבע מודים בכך, שאין דמיונים מספיק כדי צייר
נפשי של מה שנקרה היום זמן. הם משתמשים במונח לא קושי
של כל' וمبرסים עליו חישובים. אבל אין הם יכולים לתאר לעצם
או לאחרים את הזמן — מה הוא. גם אילמלא כן לא היינו צריכים
להתביס מלהודות ולומר: אמנם תוצאות פועלתו של האלא-זמני
נראות לנו ומרגשות על ידינו כאילו נעשו בזמן. אולם יותר אין
אננו יכולים לומר. ואלה שבושו להזות בחוסר-יאונם זה, יראו בזודאי

קביעת העמדה

בתקלה כי אנשי המדע גם הם עומדים היום בחוסר-אונים בפני תיאור הזמן, אשר לפני חמישים שנה היה נראה פשוט. אם אין לנו יוזעים את מהות הזמן בכלל, אי-אפשר לצפות לכך שנדע איך לתפוס את היחס בין האל-זמן לזמן. נאמר מה שאמר הרמב"ם על תפיסת המושג "יד-עה" במידה שהוא נוגע לה: "ולו ידענו איך הוא, היה לנו השכל ההוא אשר יושג בו זה המין מן ההשגה — וזה דבר שלא יימצא במיציאות אלא לו ית' והוא — עצמו" (מוריה ג: כא). כיוון שאנו כפופים לחיל ולזמן, אין לנו יכולות לתפוס את מי שאינו חלים עליו מושגים אלה כלל. ומכל מקום "בעצם היום הזה הוצאה ה'" אין פירושו כי "בעצם היום הזה" פועל ה', אלא שהביא ה' לידי כך כי "בעצם היום הזה" יצאנו.

סבירו אידי-הבנייה שסתרנו יקל להסביר את עמדתנו החיובית:

- (1) אין יסוד לדעה שפעולת ההשגה נתונה במסגרת של "עולם כמנהגו נהוג והולך";
- (2) וכן אין יסוד לומר, כי ההשגה פועלת במידה הפוטרת אותו מלפעול בעצמו;
- (3) לא עלה בידינו להבין איך פועל האל-זמן בזמן. יודעים אנו רק זאת שפעולותיו מורגשות בזמן.

קביעת העמורה

ועתה, אחר שליקטנו את החומר שבמקורות ואחר שדחינו את הדעות המוטעות, נוכל להסביר את עמדת המקרא לפי ראשי פרקים אלה:

- (א) לגביו עצם השאלה של האלוהות רגילים בפילוסוי פיה להבדיל בין ארבע אמונות אלו:
 - (1) אתיאיסם — כפירה בעצם מציאותה של אלוהות;
 - (2) פאנטיאיסם — וחות האלוהים והתבע:
- עמדת המקרא המנוגדת לשתי דעות אלו יוצאת בבירור מן הפסוק הראשון שבתורת: "בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ", שמננו משתמעות שתים, אחת שנמצאה אלותים והשנייה שהוא אינו זהה עם הטבע, כי אם הוא ברא את הטבע.

- (3) דיאיסם — אלוהים ברא את העולם, אך לאחר־מכן חדל מלפעול.
- (4) תיאיסם — אלוהים ברא את העולם ומשיך לנוהג אותו.
- כל החומר על ההשגהה שבהיסטוריה ועל ההשגהה הפרטית, שהז' כורתיו לעיל, מカリע לטובת הדעה הרביעית. באופן מיוחד נשלה הדעה הדיאיסטית על ידי החומר שהבאתי לדוחית הדעה כאילו ההשגהה פועלת במסגרת העיקרון "עולם כמנגןו נוהג והולך".
- (ב) לגבי בריאות העולם קיימות אפשרויות עיזונות אלו :
- (1) בריאה סטאטית — העולם כמו שנברא שלם הוא ואין צורך בפתחו.
- אמנם ביטויו כגון "וירא אלוהים כי טוב" וככ' נשמע כאילו זאת תורה היהדות. אולם מה שיאמר להלן (להלן 4) יבהיר ללא ספק, כי אין זו דעת המקרא.¹
- (2) בריאה דינמית — העולם מתפתח אולם הפתוח געsha אך ורק על ידי החקיות האימננטית (החוקיות שהוכנסת לתוך העולם בזמן בריאתו). דעה זו דיאיסטית היא ועליה חל מה שנאמר לעיל נגד הדעה הדיאיסטית.
- (3) בריאה דינמית ובפיתוח העולם מטפל רק הבורא;
- (4) בריאה דינמית ובפיתוח העולם הזמין הבורא כשותפים חלק מברואיו או כולם.
- המקרא מカリע לטובת הדעה הרביעית. אמן במעשה בראשית גופו לא היה שותף לה' ולא היה יכול להיות לו. באותו שעה הוא — והוא בלבד — היה נמצא. אולם הוא החלטת מאן ואילך לשותף את האדם בהשלמת הבריאה, בכל אופן בצדור הארץ. על דבר זה מעיד-zAה עדים הפסוק הבא כמעט מיד אחריו "ונהנה טוב מאד": "וְכָל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטייד ה'" אלהים על הארץ ואדם אין לעבד את האדמה". ואחריו בן מסורת התורה אין ה'" גוט ע גן וכיצד מטיל הוא על האדם "לעבדה ולשמרה". ומאו ואילך רואים אותו הכוון גם במעשים אמיתיים גם במעשים סמליים המוטלים על האדם.

¹ בספריו (עמוד 105 ואילך) עמדתי על פירוש המילים "כי טוב" ו"טוב מאד".

מעשים אמיתיים כיצד? כגון מלחמת הכיבוש מכאן "זוגם את הצרעה" מכאן. קרב פנים-אל-פנים שביריחו מכאן ונפילת חומתה מכאן. תבי ניות המקדש שהוראו למשה מכאן ובנינו מכאן. וכך במקומות הרבות. מעשים סמליים כיצד? כגון מעשי משה ואהרן לפני המכות שבמצרים. לפני קריית ים סוף, לפני הוצאת המים מן הסלע וכו'. מובן שישתו-פְּרָט פעללה כזו אפשר באotta השעה בלבד, כשהמצד אחד משתדל האדם להבין את פעולותיו — ומצד שני "משמעות הבית" /. ראה את כל בני האדם. ממכון שבתו השגיח אל כל יוושבי הארץ" (תהלים לג : יג—יד).

(ג) שיתוף פעולה זה מותנה בשני תנאים נוספים: החוקיות שבטבע וחוופש הבחירה מצד בני-האדם.

(1) אילימלא החוקיות שבטבע לא הייתה אפשרית שום עבודה אדם לפיתוח הבריאה. איך יכול האדם לזרוע אם לא היה יודע, שיבוא הקץ אחרי האביב ואחרי הקיץ — הסתוי, ואילו לא ידע מה מקומה של כל אחת מעונות השנה. כיצד היתה אפשרות לפעולות האדם, אם לא שברורה לו מהווריותם הנצחית של יום ולילה. האם אפשר היה לתכנן פעולות, אם תוכזאת פעולה ידועה פעם תהיה א' ופעם — ב'? החוקיות יסוד היא לכל עבודה מתוכננת. ולא כדי מדגיש המקרא והזור ומדגיש את חוקיות הטבע¹.

(2) בלי חופש הבחירה אין האדם יכול להיות שותף בפיתוח הטבע. אם כך, לא יהיה אלא ככליל צעצוע בידי הבורא ומה שהוא פועל — פועל למשמעות הבורא. לא לכך התכוון ה' כשברא אדם בצלמו וחרים אותו לדרגת שותפו "וְתִתְסַרֵּהוּ מַעַט מְאֹלֹהִים וּכְבוֹד וְהֶדְרָה עֲטַרְתָּהוּ תִמְשִׁילָהוּ בְמַעַשֵּׂי יְדָה, כִּל שְׁתָה תַחַת רַגְלָיו" (תהלים ח : ג). חופש הבחירה ניתן לו כדי ליטגל אותו לתפקידו זה. "החיים והמות נתתי לפניך", הברכה והקללה ובחירה בחיים למען תהיה אתה וורעך" (דברים ל : יט).

קיים שתי עובדות אלו זו על יד זו — החוקיות וחופש הבחירה — מהויה בעיה פילוסופית. כל אחד משני העקרונות נראה מנוגד לשני

¹ ר' ספרי, עמ' 84.

וכל אחד מהם לכארה נמצא בניגוד לרעיון ההשגחה. הסבר הפרטנים הוגד בהרבה מסגרת מאמר זה, ועליכן ייאמרו בקיצור נמרץ בלבד הדברים הבאים:

(א) ה' מוכן לענווש אנשים עד מות, והוא אינו מוכן לכפות עליהם באופן מיצני את רצונו (דוגמאות רבות כגון: המבול, אנשי סדום, פדרעה וכו').

(ב) הוא מוכן להשתמש ברצונם החופשי של בני אדם הממעידים את עצם לפקודתו (כגון הנביאים, המלכים הטובים, כורש וכו') או ברצונם החופשי של בני אדם הפעילים רק מתחוקן אוניות, אולם פערו לזריהם מתאימות באותו זמן לכוונות ה' (גבוכדנאצ'ר וכו').

(ג) ובאשר לחוקיות דומה המצב במידה ידועה למה שנאמר לעיל על המושג "זמן". מעולם לא היה המושג חוקיות כלל עד כדי כך שהחוקיות והשגחה יהיו מושגים מנוגדים בכל השתחמים. ואולם לפי התפיסה והדישה של חוקיות סטאטיסטית, הניגוד הפילוסופי חדל מלהתקיים בכלל¹.

(ד) אחד ואין כאחדתו! אולם כדי לתאר את פעולותיו קורא אותו המקרא בכניםיים שונים. הם כמו מפתחות להבנת פעולות ההשגחה. יספק להזכיר את השמות האלה:

(1) בורא, יוצר, עוזה וכו';

(2) מלך, אדון עולם, שולט וכו';

(3) שופט;

(4) אב.

אשר לכינוי הר אשׁוֹן, כבר דיברנו על כך, שאין הבורא מתנכר לעולם שברא². גם לכינויים الآחרים נתן המקרא הסברים. אין לחקלם בצורה יותר מדי סכימטית. אולם בערך אפשר לומר כי צריך לחבר לכינוי השני, ל"מלך" וכו' את התארים "הגadol הגיבור

¹ לגבי הפרטנים עלי להפנות את הקורא לעמי 80–100 ; 123–142 שבספרי, כי אין החוקיות מנוגדת להשגחה לפי דעת המקרא, דבר זה נחבר גם מכל מה שנאמר

לעל גוד הדעה כיילו פועלת ההשגחה במסגרת של "עולם כמנהגו נהנו".

² עי לעיל (א) (4).

והנורא", "איש מלחמה", "ונקה לא ינקה"^ג, "פוקד עוזן אבות" וגוי, "אל קנא";^ה לכינוי ה של יש, ל"שופט" יש לחבר "דרך ה' צדקה ומשפט", "אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחר", "עושה משפט יתום ואלמנה", "כל דרכיו משפט";^ו ולרבי עי, ל"אב" — "רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת, נוצר חסד לאלפיים נושא עוזן ופשע וחטאה", כאשר יסר איש את בנו, ה' אלוהיך מיסרך", "כִּי אֶל רְחוֹם הֵ', אֶאָוֶה גָּר".^g אפשר להוסיף כהנה וככהנה. בכונה בחרנו כאן דוגמאות אחדות בלבד ורק מן התורה. על בקשת משה רבינו "הודיעני נא את דרך", והודעת שלש-עשרה המידות בתשובה לכך, אומר הרמב"ם: "הדריכים אשר ביקש ידעתם והודיעו אותם הם הפעולות הבאות ממנה יתברך והחכמים יקראו מידות". אם נרחיב את הפירוש הזה לכל התארים הנ"ל — ואין ספק כי מותר לעשות זאת — יוצא כי התורה מודיעת לנו על הפעולות השונות אשר ה' פועל אותן ואשר לפיהן "האחד" נראה לבני אדם כבורא, כשליט, כשופט וכאב.

ה"חלוקת" זו את דרישה מادر לבני-האדם, כי מצוים אנו למוד מפעולותינו ולהשתדל לעשות לפיהן. "להידמות בפעולות האלוהיים" — זהה תמצית התמציאות של לפק המקרא ("מורה" חלק ג: נד). ואם כן הדבר, علينا לנסתות להבין את פעולות ה'. ואילמלא דברי"ה המקרא "בלשון בני אדם" בכנותו את "האחד" בכניםים ובתארים, כי אז לא הבנו ולא כלום בנסיבות. כוונת המקרא להדריכנו ומתווך בכך הוא מורה אותנו לחשב בקטיגוריות כאלו של אהבות, מלכות, חסד וכו'. עקב זה מתברדים והולכים גם בדברים שהיו נראים כמנוגדים. שבעת העממים מסכנים את עצם קיומו של עם ישראל (דברים ז: ד; יב: כט, ובמקומות אחרים) ועל-כן נאמר כלפים "לא תחיה כל נשמה" (כ: טז). בדומה לכך יש להבין את הظיוויים נגד עובדי אלילים (יז: ב ואלין) או נגד המסתית והמדיח וכד' (יג:).

^ג לפי המשפט. ידוע שלפי הורש גם זו מידת הרחמים (ר' מורה א' נ"ד).

וזайлך). נקל יותר להבין את פעולות ה', אם מה שהוא עושה מוסבר לנו כמעשיו של מי שהוא כאילו גם אב (של הטוב ושל הרע) גם שופט גם מלך וגם בורא. אסור לנו לחשוב שהתארים הם תארים אמיתיים או שרגשותינו או מחשבותינו האנושיים הם הם "רגשותינו" או "מחשבותינו". אבל מותר לנו לנסתות להבינו על ידי ה' שימוש במשלים אלה, וזאת היא דרך המקרא. לפי המקרא علينا להתעמק בפעולות ה', אם גרצה ללבת בדרכיו.

(ה) אולם מובן שלא פועלותיו בלבד הן הדרכתו. ה' נתן לנו חוקים והוא שם לפניו כללי התנהגות וэмגמות אשר אליהן תהיה שאלפתנו. הבריתות שנכרתו עם בני נת, עם האבות ועם עם ישראל כולו הן פעולות ההשגחה הנוגעות לפרך זה, וכן גם גילוי השכינה, מתן התורה שככתב והتورה שבבעל פה, שליחויות הנביאים והשפעת רוח הקודש על מחריהם של ספרי ה"כתובים". לנושא של פרך זה שייך גם כל מה שנקרא "שכר ועונש"¹. אין חינוך בלבד להם. אמנם מגזים מادر ד"ר יהודה אבן-שםואל בכתבו: "כל עיקרה של השגחהינו אלא ההנאה המוסרית של שכר ועונש" (קדמה למחזרה המנוקדת הקצחה של ה"מורה", עמ' נ"ז העלה 70), שהרי ראיינו שימוש ההשגחה רחב בהרבה מזו. ואולם נכון הוא, ששכר ועונש תופסים מקום רב במקרא כמו שציינו באיסוף החומר לעיל. ואין כאן הבדל עקרוני בין "י"ע אשר עשית את הדבר הזה..." כי ברך אברך... והתרברכו בזרעך... עקב אשר שמעת בקולך" (בראשית כב: טז ואילך) ובין "מי אשר הטה לי אמחנו מספרי" (שמות לב: לג), בין "והיה עקב תשמעון... ושמר ה' אלוהיך לך את הברית" וגוי (דברים ז: יב) ובין התוכחות המפורחות. במקרים אלה במאות מקומות אחרים מקשר המקרא את השמייה בכלל ה' או ההתmrודות בו בהבטחה או באיום, בנבואה על מה שיהיה או בסיפור של מה שairע. ואילו רצתה ה' לשולט מבלי לשתחף את האדם — ומבליל

¹ הנושא "שכר ועונש" מעורר שמי בעיות, שכן כאן המקום לומוד עליהם: היחס בין מוסריות לשיטת שכר ועונש, והשאלה של "צדיק ורע לו רשותם ולוי". פלי להפנות את הקורא בספריו עמ' 142—156 וגם למאמרי שב"זודי" בית הקיבוץ הדתי, אדר תשט"ג.

להכניות חוקיות לטבע¹ וחופש בחירה לנפשו של האדם — הייתה פעלות ה' גלויה לעין כל בכל עת ובכל שעה. אולם כיוון שהחלטת לשתק את האדם ונתן לו חופש בחירה והכניות חוקיות לטבע, רואה המסתכל תקופות אשר בהן "איש הישר בעיניו יעשה" עד שבאים העונשין והתיקון. אהאב ואיזבל שלטו שנים רבות בדעתה עד שעונם היה שלם "וילוקו הכלבים את דמו והונאות רחצו כדבר ה' אשר בחלק יזרעאל אשר לא יאמרו זאת איזבל" (מלכים ב ט : לו) ולא נפל דבר² (מלכים א כב : לח) ; "והיתה נבלת איזבל כדומן על פני השדה מדבר ה' ארצתה אשר דבר ה' על בית אהאב" (מלכים ב י : ז). כך נעשה לאמורי כשבונו היה שלם וכן נעשה לשומרון. וכדי לקרווא בקשר עם זאת התיאור, איך ניתן ה' לבני אדם את חופש פעולתם ומזהירים ורק כאשר אינם שומעים, הוא מענישם : "ויהי כי חטאנו בני ישראל לה' אלוהיהם... וידע ה' בישראל וביהודה ביד כל נביائي כל הווה לאמר שובו מדריככם הרעים... ולא שמעו... ויקשו... וימאסו... ועזבו ויעבירו... ויתאנף ה' מארד בישראל ויסירם מעל פניו..." (מלכים ב יז : ז-יח). וכך נן לגבי יהודה אשר נביائي ה' הזהירו אותו אזהרות בלתי פוטקות עד שלוח ה' בו "את גודוי כshedim ואת גודוי ארם ואת גודוי מואב ואת גודוי בני עמון... להאבדו" (מלכים ב כד : ב).³

(1) המקרה מגלת את עמדתו לגבי ההשגחה בצורה נמרצת מאד בברכות ובתפיפות. הכהנים מצויים לברך את ישראל. דיו דבר זה להראות שה' מלאה את בני האדם בהשחתו. אולם למניעת כל אי-הבנה מוסיפה התורה בפירוש "ישמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" (במדבר ו : כז). ולא הייתה התורה מסורת על ברכות אברהם יצחק יעקב ומשה אילמלא לא רצתה להראות לנו כי גם לגבי ברכות צדיקים נכון הוא לומר "ואני אברכם". התורה לא הייתה מצויה עליינו שתי תפילות אשר בראשונה מהן צרייך המתפלל

¹ לחוקיות שבטבע בודאי גם טעמים אחרים. על אחדים עמדתי בספריו.

² פסוק זה משמש את הדוגמאות של מה שאמרנו לעיל (ב) (ד), על בני אדם הפיעלים לפי רצינם החופשי וויזים להשיג את מטרותיהם בלבד — ואים יודיעים כלל כי בכך ממלאים הם שליחות!

לומר: "ונצעק אל ה' אלהי אבותינו וישמע ה' את קולנו... ויויצו..." (דברים כו: ז-ט). ובשנייה: "השכיפה ממעון קדרש מן השמים וברך את עמך את יישדאל" וגוי (שם טו) אם לא שנטכוונה להעמיד אותנו על כך שה' שומע תפילותך. דבר זה מודגש ביתר שאת בתפילות המרובות שהבותין בחילך הראשון של מאמר זה. כמובן אין לפि המקרא כוח מגי בתפילה או בברכה, כפיו יש רק לומר אותן ולהיות בטוחים שיתקיים הדברם שנאמרו. שתי התפירות לוזת הנוכחות מראות כיון אחר. הן דורותות קודם כל קיום המצוות. המתפלל את התפילה הראשונה צריך לקיים לפניו-כך מצות הבאת ביכוריהם. והמתפלל את השניה חייב להודיע, שקיים מצות מעשר לכל פרטיה ודקדוקיה. ורק אחרי קיום המצוות רשאים הם להתפלל. על הקשר שבין התשובה לתפילה חוויה שלמה המליך פעמים מספר בתפילתו (מלכים א: ח: לג, לה, לח, מו). וגם חזקיהו בחוליו, כשהוא רוצה להתפלל, יודע כי תנאי קודם לתפילתו הוא שהתחלה לפניהם, באמת ובבל שלם והטוב בעניינו עשה (ישעיהו לח: ג). ואפיו מלך נינהו כשהוא מצוה על עמו לקרוא אל אלהים מבין כי לתפילה אין ערך אלא אם ישבו איש מרכבו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם" (יונה ג: ח). הוא הדבר שאמרנו לעיל: "תשובה ותפילה לה וצדקה מעבירין את רוע הגוירה" הוא כלל הנובע במישרין מדברי המקרא.

אולם לא די באלה. בהתאם לעיקרונות השותפות ובהתאם לשילוח העיקרונות שמעשיהם יישעו על ידי אחרים, מצפה המקרא לכך, שתהי יתהפילה מלאה מעשים. הדוגמא הידועה ביותר היא תפילת יעקב אבינו (בראשית לב: י ואילך), אשר כל מה שקדם לה וכל מה שבא אחריה מעיד על כך, שידע יעקב כי צירוף התפילה והמעשים נדרש על ידי ה' (וידע המדרש העומד על הקשר הזה). ובדומה לכך הדברים במקומות רבים. נזכיר את תפילת משה לפני קריית ים סוף ופקודת ה': "וַיִּסְעוּ" (שמות יד: טו), מלחמת עמלק המלווה בתפילה של משה (שמות יז: ח), תפילת הצבא היוצא למלחמה (דברים כ), תפילת שמשון (שופטים טז: כח) ומלחמת דוד בגלית (שמואל א יז: לו ואילך). דוד המלך משתמש מופת לקשר המתמיד הזה שבין

תפילה לעשייה בלבו ותעוזתו את כל מלחמותיו ומעשו תפילות ותחנילים. ומזה לומר גם להיפך, שליזוה את כל תפילותיו ותחנילתו מעשים. ספר שופטים מראה בפסוקים אחדים את: (1) השתלבות פעולות ההשָׁגַת, (2) פעולות האדם, (3) מעשיו הטובים (4) ותפלותיו. (נציין את השתלבות זו את עלי ידי המספרים האלה ועל ידי הדפסת חלקי הפסוקים بصورة המדגישה את ארבעת הגורמים):

- (1) אלה הגויים אשר הניח ה' לנסותם את ישראל...
- (2) רק למען דעת דורות בני ישראל למדם מלחמה דק אשר לפניים לא ידועם...
- (3) ויהיו לנסותם את ישראל לדעת היישמעו את מצוות ה אשר צוה את אבותם ביד משה.
- (1) ויעשו בני ישראל את הרע בעיני ה') וימכרם ביד כושן רשעתיים...

- (4) ויזעקו בני ישראל אל ה'.
- (1) ויקם ה' מושיע לבני ישראל ויושיעם...
- (2) ויצא למלחמה.
- (1) ויתן ה' בידו את כושן רשעתיים מלך ארם,
- (2) ותעו ידו על כושן רשעתיים (שופטים ג: ב-י).
קיצורו של דבר: ה' רוצה שנתפלל, שנלך בדרכיו
שפעל בכוחותינו אנו — או נכונה ההשגהה לעזר
לנו.

(2) ונסיים בסקרתיסיכום על היקף פעולות ההשגהה. לפי תיאור המקרא אין דבר גדול מדי ואין דבר קטן מדי מלהיות נתון להשגהה ולפעולותיה. מהicket כל היקום על ידי המבול ויחד עם זה הרגאה כי מכל הבשר, ואפילו מכל רמש האדמה, ישארו שנים מכל מין; הפיכת סdom מכאן והצלת לוט מכאן. ה' מביא מחלות על מצרים והוא מרפא את חזקיהו מחוליו. הוא מכבה את מרים בצרעת ומסיר את המכת. עצירת הלידה (בראשית כ: יח ובמקומות אחרים) מכאן ופתחת הרחם (כח: כא; ל: כב) מכאן. קברות משה והעלאת אליו בסערה השמיימה; חורבן הבית וגאות העם; העלתה ישראל ממצרים ופלשי-תים מכפתור וארם מקיר (עמוס ט: ז); עשר מכות — וקריתם סוף;

משלוח המן והשליו ; הוצאה מים מן הסלע והמתת קורה ועדתו. הסכמה לגירוש ישמייאל — והצלו. גילוי שכינה אינו דבר גדול מדי — וגרימתם ייבוש הקיקון אינו דבר קטן מדי. הכל, הכל נתון להשגהה, מן הדאגה לשישים רבו ועד ההיאת הילד של האשה השונמית, מן השיחות עם משה ועד האזהרות לבלעם, מהענשת דמשק זועה וצור ואדום ועמון ומואב ויהודה וישראל (עמוס פרק א) ועד הצלה דניאל מגוב הארץ ; משחרור ירושלים מידי סנחריב עד הנס שקרה לחנניה משאל ועזריה. בטוח היה נעים זמירות-ישראל כשאמר "יענך ד' ביום צרה" (חתיילים כ : ב) עד שהרהייב עוז בנפשו לומר "אללה ברכב ואלה בסוסים ואנהנו בשם הא' אלוהנו נזכיר. המה כרעו ונפלו ואנחנו קמנו ונתעודד" (שם ח). וגם בגורלו האישני היה בטוח : "סورو ממי כ' כל פועלין און כי שמע ה' קול בכוי" (ו : ט). אין המקרא מסתיר את בעית צדייק ורע לו, רשות וטוב לו". מלבד פסוקים פוזוריים מוקדש ספר איוב כולם לבועייה זו. אולם הרגשותם של אלה ששורה עליהם דוח הקודש, רואה בבעייה זו דבר יוצא מן הכלל. ככל הם רואים רצון יראו יעשה ואת שועתם ישמע ווישיעם" (קמה ; יט), "עינוי ה' אל צדיקים ואניון אל שועתם, פני ה' בעושי רע להכרית הארץ זכרם. צעקו וה' שמע ומכל צרותם הצלם... רבות רעות צדייק ומכלם יצילנו ה'" (لد : טז ואילך). אמןCAAן ואנן אפשר לפרש את הכתובים בחינת משל ומליצה, שדריכם יש להעמיק ולהדור עד למשמעות האמיית. ואולם אין כל אפשרות לפאר את כל המקרא על פעולות ההשגהה המרבות שבתוכו אלא קלחה כי חify הפרט וחify הכל נמצאים בקשר מתמיד עם האלוהים. הוא נותן לנו לפועל והוא דורש מאנו לפועל. הוא מדריך אותנו איך לפעול. הוא דורש שתtopic פעללה והוא משתף פעולה. הוא מסיע והוא מעכב. הרבה פעמים הוא נותן זמן רב לפרט או כלל ללבכת בדרך שאינה טובה עד שהוא מתעורר. לבסוף מעניש הוא את ישראל ואת יהודה כמו שהעניש את מצרים ועמון ומואב — ובבוא הזמן הוא פודה וגואל. אין המקרא משדר אותנו לחשוב כאילו נוכל להבין הבנה שלמה את הא' ולחשב מראש מה יעשה : "כוי לא מהשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי, נאום הא'" (ישעיהו גה : ח).

אלם באותו מקום עצמו פותח המקרא פתח קטן להבנת הדברים. הנבואה הנזכרת מדברת על הגאותה; קטני האמונה שואלים, איך יגאל ה' את אלה אשר הוא בעצמו גלה אותם. האם אין בכך ממש ניגוד בין שתי פעולות? והנביא עונה כי כמו שהghost והשלג באים המש מימה אחורי שקיימו את שליחותם – כך מוכן ה' לבטל את הגאות, אם עשתה את שליחותה. ואולם רק הוא יודע מתי השlichות מקוינית. אבל לנו האמונה: ריקם לא ישוב בברור אליו – אחורי שעשה את חפציו של ה' והוא ישב. ופעם נוספת אנו מקבלים המרצה מאת ה' לעשות את המוטל עליינו באמונה שלמה שהוא לא יעזבנו. ויחד עם זה מחזקות כל הדוגמאות האלו את ההרגשה העמוקה, ששום פעולה אינה עולה על יכולתו של ה' לפחות פעמיים אנו מוצאים במקרא טענות, כאשר דבר ידוע נמצא בניגוד ל"עולם כמנהגו" במידה כיאת עד שאין לשער שיעשה ה' פעולה כזאת. ובפעמים אלו דוחה ה' את הטענה בחוזק: שרה אשר כבר חכל להיות לה אורה נשימים, טוענת את הטענה הזאת כשנתבשרה שתلد עוד בן. על כך עונה ה': "ה ייפלא מה" דבר? (בראשית יח: יד). הפעם השנייה, כשהמבשר ה' שיתןبشر לעם, שואל משה על אפשרות הדבר הזה וה' עונה: "ה ייד ה' תק צר?" (במדבר יא: כג). ולמעשה מנמק ה' את התשובות האלה בזמן שהוא עונה על טענה אחרת של משה רבינו ואומר: "מי שם פה לאדם" וגוי (שמות ד: יא). רצונו לומר: אין שום דבר בלתי-אפשרי למי שאמר והיה העולם".¹

התחלנו ואמרנו, שבפטוק הראשון של התורה רואים אנחנו את ה' כאלה הי הטבע, ובפטוק השני של עשרה הדרגות – כאלה הי היסטריה. מלא הוא המקרא פעולות "האחד" גם כשולט על הבריות וגם כשופט כל הארץ, גם כאחד שבראנו גם כאב אחד לכולנו. הוא יודע את כל העבר, ההוות והעתיד והוא הוא ה"כל יכול". הוא מלוד את האדם היחיד ואת האנושות כולה בכל דרכיהם בהשגתנו, עד

¹ כך יש להבין גם את דברי הומכחים האומר שאילו דעת אריסטו על קומות העולם הייתה נכונה, היה יוצא מזה – בניגוד לדעון התורה – שלא היה דבר יכול לנצח מזמן למנהגו ("מוראה" ח'יב, כה).

שאנו רשאים לקרוא אותו בלשוננו אב, מלך, מחוקק, שופט, מנהיג
ומחנן כшибודעים אנחנו שהוא "אחד". הוא דורש שנעשה את המוטל
עלינו, כי הוא נתן לנו את חופש הבחירה. הוא מעודד אותנו שנפננו
אליו בשמחותינו ובצורךינו אם רק תפילהינו אין תפילות שווא
כי אם תפילות המלוות תשובה ומעשים. הוא דורש מאתנו שנבטה בו
כי הוא יעוזר אם נעשה את הישר. רגשות היהודי שעוצבו על תיאור
זה הובעו בכלל כ"ה של "אורחות חיים" שכותב בו: "לבתו בה" בכל
לבד ולהאמין בהשגתו הפרטית. ובזה תקיים לבבך הייחוד השלם,
בהאמין בו כי עיניו משוטטות בכל הארץ ועיניו על כל דרכי איש
ובוחן לב וחוקר כלות. כי מי שאינו מאמין ב'אשר הוא'
আতি'ך מארץ מצרים' אף ב'אנכיה' אלוהיך' אינו
מאמין. ואין זה ייחוד שלם כי זהו סגולת ישראל על כל העמים
זה יסוד כל התורה כולה".