

'השתדלות' בעולם המתנהל תחת השגחה פרטית - סתירה לכאורה בשיטת החזו"א

שיטת חזון איש המוכרת
גישה אחרת בכתבי חזון איש
הקושי ליישב בין הגישות במישור המעשי
נקודות לסיכום והשלמות

שיטת חזון איש המוכרת

כתב החזו"א (ספר אמונה ובטחון פרק ג אות טו):

אומן של בני מתא דמצי לעכב משום פסקת לחיותאי, אינו על צד מציאות -
אלא על צד חיוב ההשתדלות, שכל מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה עד
יוה"כ, ולא יחסר לו אם יהיה כאן אומן של מתא אחריתא, ולא יותיר לו אם
לא יהיה. רק אם מצי לעכב (= אם מותר לו לעכב בעד האומן המתחרה) נכנס
זה בחוב ההשתדלות מצידו... שמעיקרי היראה להאמין שאין ברייה בעולם
שבכחה להרע לו או להיטיב לו, זולת גזירתו ית'.

הדברים אמורים באומנים המתחרים זה בזה מתוך שבפני המלאכה שלהם סמוכים.
ההלכה נותנת עדיפות לאומן שהוא בן העיר על פני המתחרה שבא מבחוץ, ומצדדת
בטענתו "פסקת לחיותאי" - אתה החדש בעיר גודע את פרנסתי ההכרחית. חזו"א
מבאר שלאמיתו של דבר אין כח באדם להשפיע על פרנסת זולתו ומעמדו הכלכלי,
מאחר ומעמדו נקבע מן השמים בימי הדין בחודש תשרי. האמצעים המשפטיים
והאחרים שמתירה ההלכה לאומן בן העיר לבצע כנגד מתחרהו, אינם "על צד
מציאות - אלא על צד חיוב ההשתדלות".

בקטע הבא קובע חזו"א שאין כח ביד אדם לקבוע לזולתו אם יחיה או ימות, אם
יסבול ועד כמה, אם ייהנה ויישלו ועד כמה. הנה מילותיו (שם ב, א):

וממידת הבטחון להעמיד עצמו על נקודת האמונה אף בהעלותו על מחשבתו
צד הייסורים, ושיהיה לבו ער כי לא המקרה פגעתי, שאין מקרה בעולם כלל
רק הכל מאיתו ית', וכמו שאמרו לוליינוס ופפוס (תענית יח, ב) ואנו נתחייבנו
כליה למקום, ואם אין אתה הורגנו הרבה הורגים יש לו למקום והרבה דובים
יש לו למקום בעולמו שפוגעין בנו והורגין אותנו...

וראה גם שם להלן (ב, ו) אותה התייחסות של החזו"א לגבי הבעייתיות שבהשתדלות

יוסף להסתייע בשר המשקים, במטרה למנוע מעצמו חיי אסיר עלובים. ובאגרותיו (א, צד) כתב "חיייהם ורכושם וכל גורלם בידו יתברך, עילת כל העילות".

מובאות אלה ואריכות הדברים שם מבטאות את הדעה הנחרצת שבכל ההיבטים הנוגעים הן לעצם החיים (חיים או מוות) הן לאיכותם (שלוה או ייסורים, עוני או עושר) אין ביד שמעון יכולת להשפיע על מצבו של ראובן. החידוש הוא בזה שאע"פ שניתנה לשמעון, ולכל אדם, הבחירה בין טוב לרע, מתנה זו נקבע לה גבול בכך שאין בה כדי להשפיע על גורלו של ראובן, גורל אשר נגזר עליו מאת הבורא מנהיג העולם על פי מעמדו וייעודו הרוחני¹.

כדי שלא לערב בין מושגים השונים זה מזה אציין שהמונח 'השפעה' כולל לפחות ארבעה הקשרים, והם יוסברו וישתלבו בדרך הילוכו של המאמר. 1. **השפעה אנושית טבעית**, רוצה לומר ע"י פעולה שיש לה סיבה פנימית ידועה ומוכרת על ידי המדע, כגון להכאיב לפלוני ע"י שמפים בו או ע"י שעולבים בו ברבים, ולהיטיב לפלוני על ידי שמגישים לו עזרה רפואית או מביעים הערכה לאישיותו. בדוגמאות הללו פעולה אנושית טבעית מובילה בהכרח לתוצאה טבעית אצל הזולת. 2. **השפעה אלוקית על-טבעית, בדרך השגחית-משפטית**. כגון כאשר אלוקים מרפא אדם ממחלתו או משקם את מעמדו הכלכלי, או לחילופין מביא אלוקים על האדם סבל גופני או נפשי. השפעה "השגחית משפטית" מתרחשת כאשר רוצה הבורא בכך, והוא משגיח על יצוריו על פי כללי הצדק האלוקי, ולכך כינינו הנהגה זו "השגחית משפטית". לדברי החזון איש הנ"ל השפעה השגחית-משפטית אם לטוב ואם למוטב מתבצעת במסלול חוקי הטבע, באופן שהסיבתיות הטבעית המוכרת לנו משמשת כחומר ביד יוצר העולם. וז"ל (אמ"ב ב, א): "שאין המקרה אדוניה לנו, ושאין מעצור לה' מלהושיעו ולהכין מסבבים שיחליפו את כל המסובבים". פעולת הבורא מתערבת ו'משתלבת' בתוככי שלשלת הסיבות ומביאה לתוצאה הרצויה לפניו. אולם השגחה זו מתרחשת באופן הדורש התבוננות אנושית בכדי להבחין במעורבות האלוקית, אלא כן מדובר בנס גלוי שמהווה שבירת הכללים הטבעיים.

נחזור לשמעון וראובן. לדעת חזון איש אין ביד שמעון כל יכולת לפעול מאומה על ראובן אם לטוב אם למוטב בסגנון **השפעה אנושית טבעית**, מפני שחיי ואיכות חיי של ראובן נתונות אך ורק ביד האלוקים בדרך השגחית-משפטית. בצד זאת, ישנם

1 כדי למקם נושא זה בתמונה מקיפה יותר נציין שעיקרון 'הכל בידי שמים' מתפרש לפי החזון (ורבים אחרים כמובן) קודם כל במשמעות שלאדם עצמו בעומדו מול איתני הטבע וחוקיו המגוונים לא ניתנה יכולת לשנות את שנגזר עליו בין ר"ה ליוהכ"פ. חוקי הטבע הם בבחינת **משהו**. במובאות שציטטתי למעלה נאמר יותך מכך: נאמר שמישהו, דהיינו שמעון, אע"פ שיש לו כוח בחירה, אין בכוחו זה להשפיע על גורלו של ראובן.

כידוע מקורות המלמדים ששמעון הינו בר יכולת להביא - בתנאים ובמגבלות שונות - לשינוי בהנהגת האלוקים כלפי ראובן, ולא בדרכים טבעיות כי אם באמצעים סגוליים, כלומר על ידי תפילתו או ע"י מעשי המצוות או ההעבירות שלו (קרי 'השפעה אנושית על-טבעית'²). עתה נציג בשיטת חזו"א מסלול נוסף להשפעת אדם על זולתו, מסלול בעל מאפיין ייחודי.

גישה אחרת בכתבי חזון איש

הגמרא בבא בתרא יד, א מספרת שרב אחא בר יעקב כתב ספר תורה אחד בלבד ונזדמן שיצא הספר גובהו בדיוק כהיקפו, הישג המצריך מיומנות רבה. בתגובה לכך "יהבו ביה רבנן עינייהו ונח נפשיה". מבאר החזו"א (חושן המשפט הערות במס' בבא בתרא ליקוטים סימן כא עמ' רנה):

יהבו ביה רבנן עינייהו ונח נפשיה. מסודות הבריאה כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסתרים בעולם המעשה, ומחשבתו הקלה תוכל לשמש גורם להרס ולחורבן של גשמים מוצקים... ובשעה שבני אדם מתפעלים על מציאות מוצלחה מעמידים את מציאות זו בסכנה, ומ"מ הכל בידי שמים וכל שלא נגזר עליו בדין שמים לאובדן הדבר ניצל. אבל כשנגזר הדבר לאבד מתגלגל הדבר לפעמים על ידי שימת עין תימהון על הדבר, ועל ידי זה הוא פֶּלֶא... וכעין דאמרו במגילה כ"ב ב' הא והא גרמא ליה... ויתכן דכל שהאדם במעלה יתרה כל סגולותיו ובחינותיו יתירות, ועינו יותר פועלת, והיינו דאמר יהבו ביה רבנו עינייהו. והא דאמר רשב"ג פרידה אחת וכו', אע"ג דבלא דינא לא מיית אינש, משום דשטן מקטרג בשעת הסכנה, ואדם נידון בכל יום. וגם בדין יוה"כ קובעין לפעמים להניחו אחרי טבע העולם ולא לעשות לו נס.

עין רעה פועלת בדרך טבעית קובע החזו"א (בדומה לנזק שנגרם באופן טבעי, כהכאת פטיש חזקה בראשו של מאן דהוא), ועל ידי כך מת רב אחא בר יעקב.

מסתבר שביטויי הערכה פומבית בולטת כלפי פלוני היא תמהיל של התפעלות מחד עם קנאה מאידך או מה שביניהם. עכ"פ מחשש עין רעה דרש רשב"ג להחזיר את בנו רבי לישב על גבי קרקע אף שהחכמים העלוהו לישב על ספסל, מפני שהעלאה זו להושיבו על גבי ספסל הייתה ביטוי להערכת מופלגת של החכמים לחוכמתו של רבי הצעיר. הנה הסיפור המלא (ב"מ פד, א):

יתבי רבן שמעון בן גמליאל ורבי יהושע בן קרחה אספסלי, יתבי קמייהו רבי אלעזר ברבי שמעון ורבי ארעא, מקשו ומפרקו. אמרי: מימיהן אנו שותים

והם יושבים על גבי קרקע? עבדו להו ספסלי, אסקינהו. אמר להן רבן שמעון בן גמליאל: פרידה אחת יש לי ביניכם ואתם מבקשים לאבדה הימני? אחתוהו לרבי. אמר להן רבי יהושע בן קרחה: מי שיש לו אב יחיה, ומי שאין לו אב ימות? אחתוהו נמי לרבי אלעזר ברבי שמעון.

הקטע המסוים שלדידו של חזו"א מעורר קושי, הוא: 'אמר להן רבן שמעון בן גמליאל: פרידה אחת (=גוזל אחד) יש לי ביניכם ואתם מבקשים לאבדה הימני? רשב"ג אביו של רבי טוען כנגד החכמים: בְּנֵי הַרְךְ וְהָאָהוּב יוֹשֵׁב בֵּינֵיכֶם, וְאַתֶּם עֹלָלִים בְּמַעֲשֵׂה שְׁעִישִׁים לַגְרוּם לְמוֹתוֹ בְּשֵׁל עֵין הָרַע שְׂאֵתֶם נוֹתְנִים בּוֹ! חזו"א מבין את התיבות "פרידה אחת יש לי" וכו' במשמע שיש כוח טבעי ביד החכמים להביא למוותו של רבי, שכן השפעת עין רעה היא סיבתיות טבעית, ומפני כך פעל רשב"ג לעכב את פעולת החכמים. על כן תִּמָּה חזו"א שזה לא יתכן, שהרי "בלא דינא לא מיית אינש", ולפיכך אם היה רבי נפטר מן העולם לא היה זה מכוח עין רעה כי אם מפאת דין שמים שהתגלגל באמצעות עין הרע - על דרך שהתנסח חזו"א לעיל "כל שלא נגזר עליו בדין שמים לאובדן הדבר ניצל. אבל כשנגזר הדבר לאבד **מתגלגל הדבר לפעמים על ידי שימת עין תימהון על הדבר**". אם כן, אין כל מקום לפנייתו הבהולה של רשב"ג אל החכמים. עד כאן לביאור הקושי שהעלה חזו"א³.

חזו"א משיב: **א.** משום דשטן מקטרג בשעת הסכנה, ואדם נידון בכל יום. **ב.** גם בדין יוה"כ קובעין לפעמים להניחו אחרי טבע העולם ולא לעשות לו נס.

ובפירוט: **א.** לא נגזרה מיתה על רבי ביוה"כ, אך אדם נדון בכל יום לדעת רבי יוסי (ראש השנה ט"ז)⁴. ומי כמעט והביא למיתתו? החכמים אשר החליטו לשנות את

3 צ"ע בקושייתו של חזו"א. הלא התבטאו של רשב"ג "פרידה אחת יש לי ביניכם ואתם רוצים לאבדה ממני" ניתנת בפשטות להתפרש כלשון שגרתית במהלך פעולת ההשתדלות להציל את רבי בנו, כפי ציווי ההשתדלות שחזו"א מזכירו ומטיף לו רבות! השפה בה נוקטות הבריות במסגרת פעולותיהן להסיר מצוקה מעליהם היא מטבעה שפה של 'כאילו', שהרי מצות ההשתדלות אליבא דחזו"א גופו במהותה "אינה על צד מציאות" כפי שכתב בספרו 'אמונה ובטחון' הנ"ל: "אינו על צד מציאות אלא על צד חיוב ההשתדלות". ונראה שלדעת חזו"א, התיבות "**פרידה אחת יש לי ביניכם** ואתם מבקשים לאבדה הימני" מלמדות שרשב"ג היה נסער מהאפשרות לאבד את בנו, שהוא מכנהו בחיבה וברחמים גזול, גזול יש לי ביניכם, מה שאינו ראוי לאיש המעלה אשר עליו לפעול עניינית לקיים את מצות ההשתדלות, שלא מתוך מצוקה אישית ולא "על צד מציאות" כלל. איש כרשב"ג לא יכול שיהא דיבורו בגובה הדיבור השגור בפי העם ובפי ההמון.

4 דהיינו, אין בפנינו מציאות המתרחשת בניגוד לדין שמים הנגזר על האדם בעֶבְרָה, שכן הדין נגזר על האדם בהווה כפי הנסיבות העכשוויות **ולא טרם להן**, ובכך מתרץ חזו"א את מה שהקשה לעיל "אע"ג דלא דינא לא מיית אינש". דומני שלא דק החזו"א בלשון המובאה, וכוונתו היא להסתייע מדברי רבי נתן (ראש השנה שם) "אדם נידון בכל שעה, שנאמר לרגעים תבחננו", שהרי לדעת רבי יוסי אדם נידון מאתמול, ומה בין דין מאתמול לדין של יוה"כ"פ, הלא שניהם התרחשו בעבר והדא

מעמדו מיושב ע"ג קרקע ליושב ע"ג לספסל. לו היו מאורעות חיי של רבי נמשכים בלא הימצאותו במצב סכנה כי אז הייתה חולפת שנה זו על מי מנוחות, אך מרגע שהעלוהו חכמים לישב ע"ג ספסל הוא יהיה חשוף לעין הרע מצידם, ואפשר שימות מנזקי עין הרע, בהיעדר זכויות יתרות להן נזקק אדם בשעת סכנה.

פעילותם של החכמים שמשה אפוא **תנאי הכרחי** לקיטרוגה של מידת הדין⁵. השפעת החכמים בסיפור דידן לא הייתה באמצעי סגולי עקיף כגון תפילה, אלא באמצעי טבעי לגמרי שהוא כוח פגיעת עין רעה. חכמים בפעולה טבעית זו, כמעט הביאו - אם כי בתיווכה של מידת הדין - למותו⁶, ובוזה נעוצה ההצדקה לרשב"ג לפנות לחכמים בבקשה דחופה.

ב. "וגם בדין יוה"כ קובעין לפעמים להניחו אחרי טבע העולם ולא לעשות לו נס" - רוצה לומר, דין יוה"כ גופו משאיר פתח פתוח לאדם שיהא מונח ביד הנסיבות הטבעיות כפי שתתרחשנה בעתיד, כך שפעולת חכמים בעין רעה אינה בניגוד לגזירת שמים⁷. כבר ביום הכיפורים נגזר על אדם פלוני שלאורך השנה יונח האדם לחוקי

קושיה לדוכתא כיצד ניתן להזיק לרבי באופן הנוגד את פסק דינו שכבר נגזר? אך אליבא דרבי נתן אתי שפיר.

5 פעולת החכמים היא בפשטות גם תנאי מספיק, דהיינו שבהייוצר מצב של סכנה לרבי מידת הדין מעצם מהותה לא תרפה ולא תיסוג ולא תוותר, והנזק הצפוי לרבי בגין פעולת חכמים **אין מה שימנע את התרחשותו**.

6 בהתייחס להבחנות שהעלינו לעיל נוכל עתה לומר שהכרנו סוג מיוחד של השפעה אנושית; התברר כי לשיטת חזו"א (בביאורו לגמ' סנהדרין דף פד לעיל) יש לשמעון כוח השפעה טבעית על ראובן, אך הפעם מדובר ב'**השפעה אנושית טבעית המתנוקת על ידי מידת הדין האלוקית**'. זהו סוג '**השפעה**' מס' 4.

7 "**להניחו אחרי טבע העולם ולא לעשות לו נס**", הווה אומר שהקב"ה משאיר את האדם שיתמודד בכוחותיו האנושיים למול מצוקות הבאות מהטבע החי והדומם, או באות מטבעי בני אדם ומבחרתם. הקב"ה לא יסייע בידו כלל, לא בנס גלוי ולא באמצעות נס סתר, שכל אלו בכלל לשון 'נס' הם (עי' אגרות חזו"א א, קסא). זה פירוש התיבות "**להניחו** אחרי טבע העולם". התבטאות זו של חזו"א ראויה לשימת לב חודרת, מפני שהיא מציינת בבהירות 'טריטוריה' בה בני החברה אחראים לגורלם באמצעות פעולות טבעיות, וכפי שפעלו חכמים על רבי, ורבי או אביו רשב"ג יכולים היו לבטל סכנת עין רעה זו אך ורק באמצעות הפעלת לחץ על חכמים להחזירו לישב על גבי קרקע. נמצא **שתועלתה** של הפעלת הלחץ על חכמים (וכן היענות החכמים להחזיר את רבי לישב ע"ג קרקע) נעוצה בכך שהיא **השתדלות טבעית**, דלא כקביעת חזו"א הכללית "שאין ההצלה תלויה בהשתדלות, והכל מיד ד" (אמו"ב פרק ב סוף סעיף ו). חזו"א נוקט אפוא שקיימת לקונה במושג ההשגחה **הפרטית**. מדובר פה בהנהגה אלוקית המוסרת לאדם אחריות מלאה לגורלו בתוככי עולם הטבע, שהוא (האדם) חלק ממנו. בנוגע למדת תדירותה של לקונה זו ראו הערה 14 בהמשך.

הטבע ולמעשי הבריות כפי שיפעלו כלפיו, ואלוקים לא יתערב לסייעו⁸. מעתה אמור, מאחר שרבי מונה אחר טבע העולם⁹, החכמים הם אלה שהפקיעו את רבי ממעמדו והביאוהו לידי סכנת עין רעה, ולפיכך פנה רשב"ג אליהם שיבצעו פעולה מתקנת¹⁰.

בשלב המסכם של הדיון ראוייה לשימת לב העובדה שחזו"א אינו מסייג במילים מפורשות את קביעתו בראשית דבריו **"הכל בידי שמים"** וכל שלא נגזר עליו בדין שמים לאובדן הדבר ניצל. אבל כשנגזר הדבר לאבד מתגלגל הדבר לפעמים על ידי שימת עין תימהון על הדבר" - אף שבפשטות קביעה זו בלתי מתיישבת עם הסיפור בגמרא, בו מצטייר לפי ביאור החזו"א ששימת העין תמהון לא התגלגלה באופן פסיבי, ואדרבה תפקדה כמגלגלת באורח אקטיבי. הוא גם אינו מסייג מפורשות את אמירתו לעיל (אמו"ב ג, טו) **"אין ברייה בעולם שבכחה להרע לו או להיטיב לו, זולת גזירתו ית"**, וזאת על אף שהוא מצדיק את פנייתו הנסערת של רשב"ג לחכמים, בכך שרשב"ג תפס את החכמים כאחראים לסכנת מיתה הרובצת על בנו, ובידם נתון הדבר להצילו מסכנה ע"י שיחזירוהו ליישב ע"ג קרקע¹¹. החזו"א הותר אפוא לנו המעיינים לזהות את שביל הזהב הרעיוני המדויק העולה מהסבריו לעיל. הדברים צ"ע, אל לא נעסוק עתה בכך.

8 התנסחות חזו"א "קובעין לפעמים להניחו" מציינת שמדובר במובלעת, דהיינו שאין זו הנהגה גורפת אלא מוגבלת לאנשים מסוימים, וגם כלפיהם נוהגת רק במקרים מוגבלים.

9 אפשר שחזו"א מכוון שעכ"פ איכא ספיקא קמיה רשב"ג שמא שרוי רבי בנקודת זמן זו תחת הנהגת טבע העולם.

10 סבורני שלפי התירוץ השני צמצום הסיוע האלוקי נוגע לאו דווקא למצבי סכנה כמעשה דרבי, אלא מתרחב לפעמים לכל מצוקה הפוקדת את האדם - כך הולם יותר את טיבו של הרעיון הנדון. אלא שחזו"א אינו מפרש דבריו, לפיכך מי שניקוט שהתירוץ השני הריהו מעין וריאציה לתירוץ הראשון, ועניינו בשעת סכנה בדווקא, יש לו במה להתלות. בתירוץ הראשון (שהשטן מקטרג בשעת סכנה) הסברו של חזו"א עוסק בפשטות בסכנת חיים דווקא, אולם לכאורה קל וחומר יש כאן, שאם לשמעון כוח על השפעה על עצם חייו של ראובן, כל שכן שיש בידו יכולת להשפיע על איכות חייו. מאידך לקוי הקל וחומר ביסודו, מפני שהקטרוג דשעת הסכנה שהוא לב לבו של מנגנון ההשפעה על הזולת מדגך בסכנת חיים בלבד. עם זאת, הגיונם הפנימי של דברי חזו"א נותן מקום לתפיסה שישנן דרגות קטרוג רבות, קטרוג הגובר והולך בתואם לגובהו של הנזק הצפוי לאדם (נזק גופני, כלכלי, נפשי וכד'), אפילו לא מדובר בסיכון חיים. ולפי זה גִּדְּל הִיקָף האירועים בהם משפיע אדם על זולתו.

11 הרב ראובן נקאר ("הידיעה והבחירה" פרק 4 דקות 35-30 במרשתת) מפרש את חזו"א כאן בדרך הבאה; אין יכולת לאיש לנגוע בחברו כמלוא נימה, שכן אילו היה רבי בנו של רשב"ג צדיק ללא רבב היה בוודאי ניצול ע"י הקב"ה, אפילו בשעת סכנת עין רעה או כל סכנת חיים אחרת - זו משמעות הקביעה 'הכל בידי שמים'. מדברי הרב נקאר אלה עולה שלאמיתו של דבר האדם הוא זה המאפשר ומזמין את הצרות על עצמו ע"י הנהגתו שאינה מושלמת, כך שהנזקים הבאים מאת הזולת נכנסים רק דרך הפתח שפתח הניזוק. אלו דברי מוסר אידיאלי נאים, אבל איני רואה כיצד ישתלבו בניסוחיו של חזו"א.

הקושי ליישב בין הגישות במישור המעשי

פתרוננו של החזו"א בצידו הרעיוני, אף אם נאמצנו כתשובה מעלייתא לקושיה שהעלה, מותר עדיין סתירה במישור ההתנהלות המעשית. ביארנו שהחזו"א לא ראה כל פגם בבקשתו הנסערת של רשב"ג אל החכמים שיושיבו את רבי שוב ע"ג קרקע, והוא הסביר זאת בכך שביד החכמים היה אכן כוח ממשי להזיקו בעין רעה על הדרך שביארנו. אך איך נפרנס דברים אלה עם העובדה שהחזו"א בספרו אמו"ב מטיף באריכות גדולה ובלהט שהכל ממש בידי שמים, ונוזף בראובן שזמרת הבטחון על שפתיו ויראת שמים שגורה בפיו שכאשר נתקל מצד שמעון בתחרות כלכלית המאיימת על העסק שלו ועל הכנסותיו שוכח ראובן את אמונותיו ואת בטחונו בה' ונוקט בצעדים חריפים ומכוערים כנגד שמעון מתחרהו. ההלכה אוסרת מעשים כאלה (בנסיבות המסוימות שחזו"א מתאר שם), ולפיכך קבע חזו"א שראובן אשר נלחם באופנים כאלה בשמעון, מגלה למפרע את אמונתו בכוחו ועוצם ידו של שמעון היכול כביכול למוטט את מעמדו הכלכלי של ראובן, כנגד מה שנקבע בב"ד של מעלה בראשית השנה. במילים אחרות, התברר שאמירותיו בשבח מידת הבטחון היו מן השפה ולחוץ שהרי התנהגותו סותרת את מילותיו¹². עד כאן ביאורו של חזו"א.

אולם ניתן לשאול ולערער, הלא בנסיבות מסוימות יש ביד ראובן טיעון טוב להצדיק את תפיסתו ואת פעולותיו, כשתחרותו של שמעון למולו תביאהו לידי סכנה, ובמצב של סכנה או ספק סכנה הרי לא יועיל לראובן מה שנגזר עליו בין ר"ה ליוהכ"פ - מאחר שהשטן מקטרג בשעת סכנה לפי התירוץ הראשון¹³. אין אמנם ביד שמעון להזיק לראובן באופן ישיר, אבל שמעון הוא זה שמכשיר את הקרקע ליישומה של מידת הדין המקטרגת, כך שבסופו של חשבון שמעון הוא זה שימיט אסון על ראובן. אף ראובן ראוי שיתקומם ברוב תושיה וינקוט אמצעים מגוונים כנגד שמעון המתחרה בו, אמצעים שעשויים להיות יעילים ביותר. כי אין בין שמעון וראובן

12 וזו לשונו: "שלילת הבטחון מחסור בנפש המשכלת וכמעט שאין לו חלק בעיקרי היהדות, אך חולי מר מזה, בטחון המזויף".

13 אולם בדברי הנזיפה של חזו"א בספר אמו"ב כנגד ראובן שמתגלה כמי שבטחונו מזויף לא מחלק חזו"א בין צרה כלכלית נסבלת לבין צרה כלכלית שגוררת עימה חשש פיקוח נפש. משמע שלדעתו באופן גורף ובכל מקרה אין ביד אדם לפגוע בחברו אפילו כמלא נימה. יתרה מזו, בתירוץ השני של חזו"א שגזרת יוה"כ נותרה פתוחה "להניחו אחרי טבע העולם", יתכן מאוד שלא מדובר בהכרח בדאיכא סכנתא, אלא הוא הדין במצבי מצוקה כספית וכיו"ב, על דרך שהעלינו בהערה 9. ויושם לב שפרק ב בספר אמו"ב, הוא הפרק המרכזי לתיאור מידת הבטחון בה', כורך חזו"א שלושה מצבים בחדא מחתא: בעיות כלכליות בסיפור שמעון וראובן, שהייה ממושכת בכלל בסיפור יוסף, וסכנת חיים בסיפור לוליינוס ופפוס.

בסיפור זה, לבין החכמים ורשב"ג ובנו רבי בסיפור דלמעלה, אלא שינוי השם. וצע"ג כיצד יתיישבו דברי חזו"א אלה עם אלה.

ניתן גם להקשות על חזו"א בנוסח מעט שונה. למעלה ציטטנו מדבריו "וממידת הבטחון... שיהיה לבו ער כי לא המקרה פגעתו, שאין מקרה בעולם כלל רק הכל מאתו ית', וכמו שאמרו לולינוס ופפוס אנו נתחייבנו כליה למקום, ואם אין אתה הורגנו הרבה הורגים יש לו למקום"... והלא היה ביד טוריינוס להשיב ללולינוס ופפוס "מאחר שאני בכוח שלטוני הכנסתי אתכם לסכנה רבתי לא יועילו זכויותיכם הקודמות"¹⁴, ואם אין אני הורג אתכם לא יהיו הורגים אחרים למקום", ולראיה היה טוריינוס 'מצטט' להם משיטת חזו"א לעיל בסיפור רשב"ג והחכמים.

אם נכונים דברינו, נמצא שפתרונו של חזו"א לביאור אמירתו של רשב"ג 'פרידה אחת יש לי וכו' אינו ביאור מקומי לאירוע שאינו בשגרה. פתרונו של חזו"א מעצם הגיונו הוא קצה קרחון לתפיסת עולם רחבת השלכות, לפיה יש כח ממשי ביד האדם היחיד (או הקבוצה או הלאום) לפגוע בחיי הזולת (ואולי גם באיכותם¹⁵) על ידי פעולות שונות, כפי הנהוג לעיתים די קרובות ביחסי אנוש - ויש כוח גם ביד האדם המאויים להגן על עצמו בפעולות טבעיות ממין זה הגורמות לתוצאות ממשיות. ובכן, העולם ההרמוני השל והפסיבי, המתנהל בגבולות הגזרה שנגזרו בין ר"ה ליום הכיפורים בתואם למצוותיו ועבירותיו של כל אחד מבאי עולם, עולם שנפְרָשׁ בכל הדרו בפרק שני של ספר אמונה ובטחון לחזו"א - אינו העולם החברתי המכיל גם מורכבויות ומצבים ספוגי מתח ורוויי השתדלות דקדקנית כפי העולה מביאור חזו"א לדברים שאמר רשב"ג, ועשוי לאתגר אי אלה השקפות 'חרדיות'¹⁶.

14 כך לתירוץ הראשון, וכ"ש לתירוץ השני של חזו"א.

15 כתבנו "חיי הזולת" מאחר וסיפור רשב"ג מול החכמים עניינו בחייו של רבי. ומה באשר לאיכות החיים? על כך ע"י בהערה 9 לעיל, שם הראינו כי לא רחוק הוא שיש בדברי חזו"א מקום לתפיסה שלשמעון יכולת השפעה גם על איכות חיי ראובן.

16 הנושא מורכב, כי כידוע מצוירת במסכת שבת (לב, א) הנהגה אלוקית שונה: "תנא דבי רבי ישמעאל: פי יפל הַנוֹפֵל מִפְּנֵוּ - ראווי זה ליפול מששת ימי בראשית, שהרי לא נפל והכתוב קראו נופל. אלא שמגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב". החזו"א עצמו בקטע שהבאנו נקט כך מספר שורות לפני כן: "אבל כשנגזר הדבר לאבד, מתגלגל הדבר לפעמים על ידי שימת עין תימהון על הדבר". מכאן יש סברה לומר שחזו"א ביאר את סיפור רשב"ג וחכמים בדרך שביאר אך ורק מפני סגנון דיבורו המסוים של רשב"ג (על דרך שהבהרנו לעיל במחציתה השניה של הערה 3). כלומר, לחזו"א באירוע חריג עסקינן, ודלא כהנהגת 'מגלגלין חובה ע"י חייב' שהיא ההנהגה השגורה והשכיחה, אשר במסגרתה הנופל ניזוק בפועל בשל היעדר מעקה, אך לא מכוח בעל המעקה אלא על פי דין שמים מסיפת חטא קודם שביצע הנופל. ואולם הסברתו של חזו"א בענין קטרוג בשעת סכנה מצויירת כללי משפט אלוקי השרירים וקיימים בכל שעת סכנה - ומשכך הדבר, מי ימר לן כמה שכיחה בפועל הנהגה זו של הבורא לעומת שכיחותה של הנהגה אחרת?

נקודות לסיכום והשלמות

איני רואה דרך לגשר בין גישות אלה, ועקרונית קיימות שלוש אפשרויות ליישב סתירה פנימית: א. החזו"א לא הרגיש בסתירה החזיתית בין הגישות בהן הוא מצדד, מה שמכונה בסגנון עממי 'סתירה ש'עברה תחת לדאדא'; אני מודע לכך שלא מסתבר שכך אירע. ב. החזון איש חזר בו מביאורו בעניין רשב"ג שנכתב כנראה קודם למה שכתב בספר 'אמונה ובטחון', אך אם כך מדוע לא ציין זאת. ג. שלא במודע התנועעה נפשו של החזו"א באורח דיאלקטי פעם לכאן ופעם לכאן בסוגיה זו; גם זה אינו סביר באיש אשר כמוהו.

עובדה מעניינת - הרב חיים דוד הלוי זצ"ל בכמה מספריו נקט שבחיי היחיד קיימים 'מקרים' ועימם יש להתמודד גם בדרכי הטבע¹⁷, דלא כקביעת חזו"א הנ"ל: "שאינן מקרה בעולם כלל". ואעפ"כ ציין רח"ד הלוי את חזו"א כתנא מסייע להלכי רוחו (שו"ת מים חיים ח"ב ס' סב), ומצטט את דבריו (באגרותיו א, קלו):

וכשאני לעצמי הנני חושב את ההשתדלות הטבעית במה שנוגע לבריאות למצוה וחובה, וכאחת החובות להשלמת צורת האדם אשר הטביע היוצר ב"ה בטבע עולמו. ומצינו מאמוראים שהלכו אצל רופאים מאוה"ע ומינים להתרפא. והרבה מן הצמחים ובעלי חיים ומוצקים שנבראו לצורך רפואה, וגם נבראו שערי חכמה שניתן לכל לחשוב ולהתבונן ולדעת.

להשקפת החזו"א אין לצפות בבטחה באירועים קונקרטיים לברכות והטבות

ועוד; זימונם לפונדק אחד של חייבי מיתות (או נזקי גוף) מצד אחד עם מצבי סכנה כגון היעדר מעקה, לקיים מה שנאמר "כי יפל הנופל", מצד שני, הוא זימון שהתרחשותו מצריכה צירוף כמה וכמה תנאים. ויותר מזה - הלא ביררנו לעיל (במחציתה הראשונה של הערה 3) שהחזו"א לא הוכרח לפרש את דברי רשב"ג בדרך שפירשם, ומכאן שהשקפת חזו"א אודות אופייה המותנה של ההנהגה האלוקית בנוגע לשעת הסכנה היא השקפה יצוקה בדרך מחשבתו. נמצא שביאורו של חזו"א למעשה רשב"ג וחכמים מכוון לאירועים בלתי שוליים ואולי אפילו נרחבים בחיי היומיום, ובפרט שבחיי המעשה צריכות הבריות לדקדק בהשתדלות הטבעית גם במצבי ספק, ו'ספק' משמעו שבני אדם אינם יודעים איזו הנהגה אלוקית פועלת בתוככי נסיבות ההתמודדות המסוימת שבפניהם (עי' שו"ת הרשב"ש ס' קצה הדין בהשתדלות במצבי ספק).

17 לדוגמא בספרו 'עשה לך רב' (חלק 2 סימן ט), עיי"ש היטב בהילוך דבריו השונה בהחלט משיטתו של חזו"א בס' אמונה ובטחון. יעדו של מאמרנו מצומצם לבירור שיטת חזו"א ולא לעיון בנושא ההשגחה האלוקית בכלל, נושא מעמיק, רב היקף, סבוך ומגוון. על כן בחרנו שלא להיכנס להסברים והנמקות, וגם נמנענו מציון מקבילות לדרכו של חזו"א בס' אמונה ובטחון, ומציון מקבילות לדרכו של רח"ד הלוי המשקפות תפיסות השגחה פחות 'הרמטיות'. רק נציין בקצרה; השגחה אלוקית שאינה הרמטית, אין משמעה בהקשר זה, קיומה של מציאות שמחוץ לניהולו של הבורא - משמעה הוא, הסתרת פנים אלוקית, יזומה ומכוונת.

שמים שגורמי הופעתן נכסים מן העין, וק"ו לניסים גלויים שהם נדירים ביותר, ואפילו היכן שלכאורה יש בתורה או בגמרא הבטחה על כך. זאת מתברר מדברי חזו"א והסתייגויות שהעלה בכמה עניינים: 1. הבטחת התורה לשומרי שביעית. 2. הבטחת התורה לנותני צדקה. 3. דין ת"ח לא צריכי נטירותא, שפירשו בשונה הרגיל¹⁸. ממצאים אלה אף שאינם נוגדים את שיטתו בספר אמונה ובטחון הם לגמרי בלתי הכרחיים לאור שיטתו - ולפיכך הם מפתיעים.

מה היא אם כן מורשת החזו"א בסוגיית ההשתדלות, בעולם שיש בו השגחה פרטית? צדדים שונים הקיימים בספריו התבארו במאמר זה, ולידי שיטה אחידה לא באנו¹⁹.

18 ע"י במאמרי שיטת חזו"א בדין 'ת"ח לא צריכי נטירותא', 'המעין' טבת תשע"ד.

19 עד כמה נתן ה' את הארץ לבני אדם, ואיה מקום כבודו, וגדריה של השגחה פרטית מול סתרי ניהולו של הקב"ה את עולמו - האיוון העדין בספרות מחשבתית אלה חורג מנושאו של מאמרנו.

כידוע אין האמונה המצומצמת מספקת לכלוא את האדם מעשות רע, בהיותו רדוף אחר שאיפתו הטבעית כנחל שוטף, והשגת השלימות, שיהיו מעשיו ואמונתו בלתי סותרות זו את זו, צריכה לרוב ההרגל והתמדת הלימוד אשר לתיקונם נתחברו ספרים רבים ונאמרו דעות רבות ברוב תבונות, ואשר הסכימו כולם כי פאות המידות הם להרבות בגנותה של ההליכה אחר הנטיות החופשיות של הנפש מצד אחד, ולעורר את החובה הגדולה לשמוע את חוקי התורה, ואת העוון הגדול של ההמראה על פי ד' ית' בתורתו הקדושה, מצד שני.

חזון איש אמונה וביטחון ג, ה