

מדור הבחירה : מאמר ה

בחירה וידיעה

תוכן העניינים

שיטת המהר"ל ובית מדרשו	שיטת הרמב"ם ובית מדרשו
ו. השינוי הוא מצד המקבל	א. שיטת הרמב"ם
ז. ההגשמות בתורה	ב. שיטת אבן עזרא ורלב"ג
ח. האדם קרא שמות	ג. שיטת רבי חסדאי קרשקש
ט. הוויכוח אודות התארים האלהיים	ד. הדברים אפשריים בבחינת עצמם, ומחויבים בבחינת סיבתם
י. ידיעה היא רצון	ה. התגובות
יא. הקב"ה נמצא אל העולם כפי המקבלים	
יב. בין שיטת המקובלים לבין שיטת קרשקש	

שיטת האדמו"ר מאיזביצא ובית מדרשו
יג. ר' צדוק הכהן: האמת מבטלת את הבחירה
יד. שפת אמת: המאמין בה' מבקש לצאת מן הבחירה
טו. מי השילוח: הבחירה היא דבר מועט כקליפת השום
טז. "הן בְּעוֹן חוֹלְלֵי" - אפילו יהיה חסיד שבחסידיים

* * *

שיטת הרמב"ם ובית מדרשו

א. שיטת הרמב"ם

השאלה היא ידועה ומפורסמת: אם הקב"ה יודע את כל מה שיהיה, הרי מתחייב שהאדם הוא מוכרח במעשיו, ואיך הבחירה?
וברמב"ם:

שמא תאמר והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה, וקודם שיהיה - ידע שזה יהיה צדיק או רשע או לא ידע, אם ידע שהוא יהיה צדיק אי אפשר שלא יהיה צדיק, ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע, הרי לא ידע הדבר על בוריו!?

דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה. אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר כבר בארנו בפרק שני מהלכות יסודי התורה שהקב"ה אינו יודע מדעה שהיא חוץ ממנו כבני אדם שהם ודעתם - שנים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו - אחד, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו. וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמיתת הבורא שנאמר (שמות לג, כ) "כִּי לֹא יֵרְאֵנִי הָאָדָם וְחָי", אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא, הוא שהנביא אמר (ישעיה נה, ח) "כִּי לֹא מִחְשְׁבוֹתַי מִחְשְׁבוֹתֵיכֶם וְלֹא דַרְכֵיכֶם דְּרָכָי".

וכיון שכן הוא, אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים, אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם, ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך. ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה אלא בראיות ברורות מדברי החכמה, ומפני זה נאמר בנבואה שדנין את האדם על מעשיו כפי מעשיו - אם טוב ואם רע, וזה הוא העיקר שכל דברי הנבואה תלויין בו¹.

שיטת הרמב"ם מבוססת על העיקרון שבשום פנים ואופן ניתן לקבל שידענו יתברך סותרת את אפשרות הבחירה. שהרי רצונו החופשי של האדם הוא "עמוד התורה והמצוה שנאמר (דברים ל, טו) "רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים" (...). כלומר - שהרשות בידכם, וכל שיחפוץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה בין טובים בין רעים. ומפני זה העניין נאמר (דברים ה, כו) "מִי יִתֵּן וְהָיָה לְבָבְם זֶה לָהֶם", כלומר - שאין הבורא כופה בני האדם ולא גוזר עליהן לעשות טובה או רעה אלא הכל מסור להם². והיות שלא ייתכן שום ערעור על הנחה זו לפיה התורה והמצוות מחייבות את כוח הבחירה, אשר לכן השאלה: איך בחירה זו משתלבת עם ידיעתו יתברך?

¹ רמב"ם הלכות תשובה פרק ה הלכה ה.
² שם שם הלכה ד.

ואכן, בתחילת דבריו, הרמב"ם שולל כל הסבר לפיו הקב"ה יודע את כל האפשרי, כלומר - אפשר שיהיה או שלא יהיה האדם צדיק, ועל האדם הבחירה להוציא לפועל את אחת מהאפשרויות המוטלות לפניו. אלא שלפי הסבר זה, בורא העולם "הרי לא ידע הדבר על בוריו", דבר שלא ייתכן. חשוב לציין שרב סעדיה גאון ורבי יהודה הלוי דנו גם הם בסוגיה זו והסיקו שחופש הבחירה היא מחויב המציאות מצד התורה, ועובדתי מצד התודעה האנושית. שהרי סוף סוף, האדם מעצם טבעו משוכנע שהשתדלותו מביאה תועלת ואינו מתחשב בכך שהכל נגזר ומוכרע מאת ה'.³ הכרחי הוא אפוא שהבורא "אינו משפיע על מעשה בני אדם כלל, ואינה מכריחם לא על משמעת ולא על מרי (...). ש[אין ידיעת הבורא את הדברים סיבת הווייתם]"⁴. אלא שאם כן, במה מתבטאת ידיעתו יתברך? פשר הדבר הוא - מסביר הגאון, שחייבים להבחין בין המעשה לעושה, שכן המעשה כשלעצמו קובע הקב"ה ואילו מי העושה תלוי בבחירת האדם. כך למשל במעשה רצח שעליו "אנו אומרים כי המוות מעשה ה', והרצח מעשה הרשע. ואם כבר חייבה החכמה מיתה, אלו לא הזיד הרוצח הזה והרגו היה מת מסיבה אחרת"⁵. על כך דברי בעל ספר העיקרים שדעת הגאון רב סעדיה שאחריה נמשך בעל הכוזרי "אינה מספיקה". וזה משום שאם הדברים האפשריים אינם תלויים בידיעת ה' כלל, הרי אפשר שיהיה הדבר ההוא גם הפך מה שגזרה ידיעתו יתברך, "ולא יהיה אם כן ידיעה אלא סכלות"⁶. אלא וודאי - "התשובה בזה היא על דרך שכתב הרמב"ם שאמר שידיעת האל היא עצמית בו ואינה דבר נוסף על העצמות"⁷. כוונתו לדעת הרמב"ם הקובעת שידיעתו יתברך היא חלק בלתי נפרד מעצמותו האינסופית, היבט שבו אין לו לשכל האנושי שום תפישה. "וכיון שכן הוא, אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים, אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם, ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך"⁸.

ב. שיטת אבן עזרא ורלב"ג

הווי אומר שלדעת כולם, ידיעתו יתברך היא מוחלטת, אלא שלמעשה, ידיעה זו אינה סותרת את חופש הרצון של האדם כך שבידו היכולת לעשות את מה שליבו חפץ. יוצאת מהכללה זו היא שיטת רלב"ג המעמידה שהיות שידיעתו יתברך היא אינסופית לחלוטין כפי שקבע הרמב"ם, בהכרח שגם ידיעה זו אינה פרטית אלא כללית, כלומר - שהיא מתייחסת לדברים מסודרים שלא באים מצד הבחירה האנושית. וזה משום "כשנניח שהוא יודע זה העניין בזה האיש הפרטי במה שהוא פרטי, הנה כבר ימשך לזה שישתנה רצונו יתברך"⁹. ולכן מסקנתו: ידיעתו יתברך תתכן אך ורק במעשים המסודרים לאנשים מיום הבראם מפאת הגורמים השמימיים, אולם בדברים המתאפשרים מצד הבחירה חופשית לא תתכן בהם הידיעה משום שאם יש בהם הידיעה בלתי אפשרי שתתקיים בהם הבחירה חופשית¹⁰. "ובזה האופן סר הספק אשר לא סרו האנשים מלספק בו, והוא איך יתכן שידוע השם יתברך הדברים המתחדשים, ויישאו אפשיים"¹¹. ואודות הנחה זו כתב רלב"ג - "למדנו מידיעת השם יתעלה דברים דבר נפלא נעלם מכל הקודמים אשר הגיעו אלינו דבריהם"¹², ולדעתו, זוהי גם שיטתו "של הרב המורה בפרק העשרים מהחלק השלישי מספרו הנכבד מורה הנבוכים (...). וידמה שהחכם רב אברהם אבן עזרא זכרונו לברכה הוא מזה הכת, כי הוא אמר בפירושו לדברי התורה והאמת שהוא [הקב"ה] יודע כל חלק על דרך חלק"¹³. רלב"ג מתייחס לכך שעל הכתוב (בראשית יח, כא) "אֲרָדָה נָא וְאֶרְאֶה הַכְּצִעְקָתָהּ הַבְּאֵה אֵלַי עֲשׂוּ כָּלָה וְאִם לֹא אֶדְעָה", אבן עזרא כתב - "ועל דעתי פירושו אראה אם עשו כלם כרעה הזאת, כי האמת שהכל

³ בכוזרי מאמר חמישי.

⁴ רבי סעדיה גאון, אמונות ודעות, מאמר ד.

⁵ רבי סעדיה גאון, שם. ובכוזרי מאמר חמישי: "כי הדבר האפשרי בהחלט אי אפשר לו מטבעו להיות ידוע (...). כי דברים אלה אפשר להם עם זה להתהוות או לא להתהוות הואיל ואין הידיעה במה שיתהווה סיבה להתהוותו, כשם שהידיעה במה שכבר התהווה אינה סיבה להתהוותו כי אם ראייה עליה".

⁶ ספר העיקרים מאמר רביעי פרק א.

⁷ שם פרק ג.

⁸ רמב"ם הלכות תשובה פרק ה הלכה ה.

⁹ רלב"ג מלחמות ה' מאמר שלישי פרק שישי.

¹⁰ רלב"ג על התורה, וירא בד"ה התועלת הט"ז.

¹¹ רלב"ג מלחמות ה' מאמר שלישי פרק חמישי.

¹² רלב"ג על התורה, פרשת וירא בד"ה התועלת הט"ז..

¹³ רלב"ג מלחמות ה' מאמר שלישי פרק שישי.

יודע כל חלק על דרך כל ולא על דרך חלק. והעד כי זה הפירוש הוא האמת ואם הוא סוד גדול שאמר אברהם האף תספה". משמעות דבריו היא אפוא שידיעתו יתברך היא כללית ולא פרטית, ולכן הצורך לראות אם כולם עשו את הרעה הזאת, ולפי הבנה זו השוללת שתהיה הידיעה על הפרט ניתן להסיק שיש לו לפרט בחירה חופשית.

אולם במה שנוגע לשיטת הרמב"ם, דווקא באותו פרק המצוטט על ידי רלב"ג מובא שלא כדבריו. נכון שהרמב"ם מזכיר ש'נטו מקצת בעלי העיון לומר כי הידיעה שייכה במין, ומתרחבת על שאר אישי המין מבחינה מסוימת, זוהי השקפת כל תורני כפי מה שמביא אליו לחץ העיון"¹⁴. אלא שהוא דוחה גם השקפה זו הנובעת "מלחץ העיון", וכפי המובא בהמשך דבריו: "אשר אני אומר שכל מה שנכשלו בו כולם, סיבתו מפני שעשו בין ידיעתנו וידיעתו יתעלה יחס, ורואה כל כת בדברים הנמנעים בידיעתנו, ומדמים כי כך מתחייב בידיעתו, או יקשה עליו הדבר"¹⁵.

ואשר לכן מסקנתו הסופית:

כללו של עניין אשר אני אומר וממצה, כי כמו שאין אנו משיגים אמיתת עצמותו, אך עם זאת ידענו כי מציאותו המציאות השלמה ביותר, ולא יבואנה חיסרון ולא שינוי ולא התפעלות בשום אופן, כך עם היותנו בלתי יודעים אמיתת ידיעתו כיון שהיא עצמו, יודעים אנו שהוא אינו פעמים משיג ופעמים בלתי משיג, כלומר: שאינה מתחדשת לו ידיעה כלל, ולא תתרבה, ואין סוף לידיעתו, ולא ייעלם ממנו מאומה מכל הנמצאים, ואין ידיעתו אותם מבטלת את טבעיהם (...). אלא האפשרי [בחירה חופשית] נשאר עם טבע האפשרות, וכל הסתירות הנראות בכל הדברים הללו הם כפי בחינת ידיעתנו אשר אין לה שיתוף עם ידיעתו כי אם בשם בלבד¹⁶.

לכן הראוי לדורש האמת ואיש הצדק שיהא בדעה שהוא יתעלה לא נעלם ממנו מאומה כלל, אלא הכל גלוי לידיעתו שהיא עצמו, ושסוג זה של השגה לא יתכן שנדעה אנחנו כלל, ואילו ידענוהו היאך הוא, כי אז הייתה לנו אותה הדעה אשר בה יושג סוג זה של השגה, וזה דבר שאינו נמצא במציאות כי אם לו יתעלה והיא עצמו. והבן את זה, לפי שאני אומר שהוא נפלא מאוד והשקפה נכונה, אם תתחקה עליה לא תמצא בה מאומה מן הטעות ולא מן ההטעיה, ולא ישיגוה זרויות, ולא יחסנו בה לה' חיסרון¹⁷.

לדעת הרמב"ם, הסתירה בין הבחירה לידיעה מבוססת כולה על השקפה מוטעית בעניין ידיעתו יתברך בכך שמתייחסים כלפיה "כפי בחינת ידיעתנו אשר אין לה שיתוף עם ידיעתו כי אם בשם בלבד". לכן, למרות שידיעתו האינסופית מקיפה את כל הנמצאים, בכל זאת היא לא מבטלת את טבעם כלל כך שהבחירה החופשית נשארת קיומית בלי שום הגבלה.

ג. שיטת רבי חסדאי קרשקש

וכן אנו מוצאים רבי חסדאי קרשקש שהרבה לבטל את שיטת רלב"ג לפיה ידיעתו יתברך היא כללית ולא פרטית. בורא העולם - טען בין היתר, הרי שופע מעצמותו ופועל בכל חלקי ופרטי הבריאה, ובמידה שידיעתו לא מתייחסת לפרטים במה שהם פרטים, נמצא שידיעתו בעצמותו היא חסרה, דבר שלא ייתכן¹⁸. בנוסף, "הלא הכתוב צווח - 'וְאֵתָה אֶמְרֵת יְדַעְתִּיךָ בְּשֵׁם' (שמות לג, יב), 'אֲשֶׁר יִדְעוּ ה' פְּנִים אֶל פְּנִים' (דברים לד, ז), וכמה פרטים אשר יכריחו להודות כל מאמין בידיעתו יתברך הפרטית!" ובסופו של דבר, הנביאים מודיעים דברים פרטיים לזולתם, "ובהכרח ידעום מפאת מודיע, הוא האלוה יתברך או המלאך. ואיך שיהיה, אם לא ידעהו המודיע, איך יודיעהו? מי יתן ואדע"¹⁹!

אלא שרבי חסדאי קרשקש התלבט גם בעצם מציאותו של המושג "בחירה חופשית". והיינו שהוא אימץ לעצמו את שיטת הדטרמיניזם לפיה בלתי אפשרי שמאורע או תופעה תתרחש מעצמה אלא הכרחי הוא שהיתה לה סיבה קודמת שחייבה את התרחשותה. או במילים אחרות, חייב שלכל מסובב יהיה סיבה "עד אשר יכלה אל הסיבה הראשונה והנמצא הראשון, המחייב המציאות יתברך"²⁰. במקביל, חייבים להסיק שבלתי אפשרי שרצון יצוץ מצד עצמו אלא הכרחי הוא שהופעתו התחייבה מרצון אחר

¹⁴ רמב"ם מורה נבוכים ח"ג פרק כ.

¹⁵ שם.

¹⁶ שם.

¹⁷ שם שם פרק כא.

¹⁸ אור ה', מאמר ב כלל א פרק ג.

¹⁹ שם.

²⁰ שם, מאמר ה כלל ב פרק ב.

שקדם לו שהתחייב גם הוא מרצון קודם, השתלשלות של רצונות שאינה מניחה מקום לחופש הרצון.²¹ בנוסף, לפי העיקרון שנקבע שידיעת בורא העולם מקיפה את כל פרטי הבריאה, הכרחי הוא ש'מה שהונח אפשר הוא מחויב, אין הימלט ממנו'²², הנחה ששוללת את הבחירה חופשית. כל זה מחד אולם מאידך, "אם היה האדם מוכרח על פעולותיו, היה ההשתדלות והחריצות דבר בטל, והיה מתחייב ביטול הלימוד וההתלמדות, וביטול ההכנות וההצעות כולם, והזריזות באיסוף הקניינים והדברים המועילים, והבריחה מן המזיקים. וזה כולו הפך המפורסם והמוחש"²³. בנוסף, בהעדר בחירה חופשית "היו מצוות התורה ואזהרותיה לבטלה (...). והיה הגמול והעונש עליהם עוול בחוקו יתברך, חלילה, (...) לפי שהגמול והעונש שורש משורשי התורה, הוא מחויב שהאדם בעל רצון שולט בפעולותיו ונקי מכל אונס והכרח, ומזה יתבאר שטבע האפשר [בחירה חופשית] נמצא"²⁴.

ד. הדברים אפשריים בבחינת עצמם, ומחויבים בבחינת סיבתם

סיכומו של דבר, יש צד השולל את הבחירה חופשית ויש צד המחייב את הבחירה, ואשר לכך הצעתו של רבי חסדאי קרשקש: "הדברים אפשריים בבחינת עצמם, ומחויבים בבחינת סיבתם"²⁵. או במילים אחרות, הבחירה חופשית אפשרית מצד עצמה אולם בלתי אפשרית מצד שהכרחי הוא שלכל מסובב ישנה סיבה. והיינו שלמרות שחופש הרצון הוא מושג המשולל מציאות אובייקטיבית הן מצד סיבותיו והן מצד ידיעתו יתברך, בכל זאת האדם כשלעצמו חש הבדל תהומי בין הרצוני לבין האונס, ובשום פנים ואופן הוא אינו רואה את עצמו כמוכרח וכפוי בשעה שבחירתו היא מבחינתו חופשית²⁶. והיות שמצד טבע הרצון האנושי אפשר שיהיה אדם רוצה ולא רוצה בלי שום מניע אחר זולת רצונו העצמי, מוצדק ורצוי שנייחס לו את מידת החריצות וההשתדלות שעליה הגמול והעונש בקיום המצוות וההזרות²⁷.

וכבר העיד השלם אשר נכנס בשלום ויצא בשלום [רבי עקיבא], על כל העמקות במאמר קצר. אמרו, "הכל צפוי והרשות נתונה, ובטוב העולם נדון, והכל לפי רב המעשה"²⁸. הנה באמרו "הכל צפוי" הורה שהדברים כולם מסודרים וידועים, והוא השורש הגדול אשר אין ספק באמיתותו, אשר נמעד בו רגלי קצת חכמינו, והוא אשר הביאנו לגלות הסוד הזה, למה שנתפרצו בו רבים מאומתנו היום.

ובאמרו "והרשות נתונה" העיד על סוד הבחירה והרצון, וכי רשות כל אדם נתונה לו בבחינת עצמו, כי לא תיפול הצוואה למוכרח ואונס. ובאמרו "ובטוב העולם נדון" העיד בו על היושר האלהי בדיון, ר"ל בגמול ועונש שאיננו לא לתכלית נקמה, ולא לכוונת בקשת יושר מדיני המוני אלא לסיבת הטוב²⁹.

ובכן - מפרט רבי חסדאי קרשקש, זה שהבחירה כשלעצמה היא בלתי מציאותית, אם מצד בחינת הסיבות או מצד ידיעתו יתברך, מתגלה במאמרם ז"ל - "אין אדם נוקף באצבעו מלמטה שאין מכריזין עליו מלמעלה"³⁰, וכן במה שדרשו ואמרו "פי יפל הנפל מִמְנוּ" (דברים כב, ח) - ראוי זה ליפול מששת ימי בראשית, שהרי לא נפל והכתוב קראו נופל. אלא שמגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב"³¹. אלא שבכל זאת הרשות נתונה, ואשר לכך "הגמול והעונש באמונות הוא מפאת הערבות והשמחה והחריצות בהשתדלות השגתם (...). עד שלהיות השמחה ההיא תענוג והנאה לבעל האמונה"³².

אם באנו לסכם, נמצא למדים שרבי חסדאי קרשקש חולק על רלב"ג לפיו ידיעתו יתברך היא כללית ולא פרטית, ומתוך כך בניגוד לרלב"ג הוא מעמיד שמצד ידיעה זו אין מקום לבחירה חופשית, דבר שנכון גם מצד שלא ייתכן רצון בלי שקדם לו רצון אחר חוץ ממנו. ואם בכל זאת הגמול והעונש על קיום התורה

²¹ שם.

²² שם.

²³ שם פרק א.

²⁴ שם.

²⁵ שם פרק ג.

²⁶ שם: "החייב הזה [הבחירה החופשית הבלתי אפשרית מצד סיבותיה] הוא ראוי, כשיהיה באופן שלא ירגיש בו הפועל אונס והכרח, והוא סוד הבחירה והרצון". יצוין שעיקרון זה תואם את שיטת הפנומנולוגיה שהתפתחה בימינו אנו.

²⁷ שם.

²⁸ אבות פרק ג משנה טו.

²⁹ שם.

³⁰ חולין ז ב.

³¹ אור ה' מאמר ב כלל ה פרק ד, על פי ילקוט שמעוני דברים פרק כב רמז תתקל.

³² שם פרק ה ופרק ו.

והמצוות מחייבים שיהיה לו לאדם חופש הרצון שהרי בלתי אפשרי להעניש את הנעשה מתוך אונס וכפייה, זה על סמך העובדה שביטול הבחירה אינו משפיע ולא כלום על האדם עצמו. שהרי למעשה, הרצוני וההכרחי הם שני מונחים המתנגדים זה לזה, ובשום פנים ואופן האדם לא חש עניין של כפייה בבחירה שמבחינתו היא חופשית. קיצורו של דבר, אם כי נכון הוא שהבחירה היא בלתי מציאותית מצד בחינתה האובייקטיבית, היא קיומית לחלוטין מצד הכרתו הסובייקטיבית של האדם. ויותר שפעולה מתבצעת בחריצות ובשמחה, באותה מידה מתגלה אופיינו הרצוני של אותה פעולה.

ה. התגובות

אין ספק שהיו שנבחנו הן משיטת אבן עזרא ורלב"ג לפיה על בחירת האדם לא תיתכן הידיעה האלהית, והן משיטת רבי חסדאי לפיה הבחירה היא בלתי מציאותית גם מצד סיבותיה וגם מצד הידיעה. ואם כי נכון הוא - טען אברבנאל, שהרב החסיד "ברח מהישרף באש כפירת המפרשים", הוא בעצמו "ינפל בה באחרונה". סוף סוף, אם אדם "מחויב מצד בחינת סיבותיו, מהו האפשרות שישאר לו, והלא באמת הוא מוכרח ומחויב"³³. נמצא שבין לדברי אבן עזרא ורלב"ג ובין לדברי רבי חסדאי, "ישאר האדם בלתי בחירי, או יסתלק מאפשרותו ידיעה אלהית"³⁴. בדומה לזה כתב בעל העקדה: "סוף דבר, אלו ואלו הם ראויים להסתירם ושלא להשמיעם, כי לא די שלא יצאו מידי ספקם הכולל, וגרמו כמה נזקים"³⁵. לכן "האמת הברור מה שכתב הרב המורה שהספקות ההם כולם יתחייבו בהעריכנו ידיעתנו לידיעתו יתברך, שאין להם שיתוף ולא הידמות כלל אלא בשם. ולכן ראוי שנאמין באמת ובתמים השורש החמישי אשר הניח הרב בפינת הידיעה אלהית (...). שידיעתו מקפת בחלקי האפשר, ויודע איזה מהם יצא לפועל מבלתי שישתנה טבע האפשרי, ולא שיכריח המעשה, וכמו שאמר השלם רבי עקיבא - "הכל צפוי והרשות נתונה"³⁶.

על כך דברי המהר"ל שכל הטיעונים הללו הם ללא צורך.

שיטת המהר"ל ובית מדרשו

ו. השינוי הוא מצד המקבל

כאמור, לפי הרמב"ם ובית מדרשו, ידיעתו יתברך היא חלק בלתי נפרד מעצמותו האינסופית השוללת שיהיה בה שינוי, והיות שהבחירה מחייבת את האפשרי ואת השינוי, כלומר - את דבר והפכו, התוצאה היא שהמושגים "ידיעה" ו"בחירה" סותרים זה את זה. אלא וודאי שהבחירה נשאר אפשרית, אולם כמו שאין לנו שום תפיסה בעצמותו האמיתית כך אין לנו שום השגה בידיעתו יתברך, "וכל הסתירות הנראות בכל הדברים הללו הם כפי בחינת ידיעתנו אשר אין לה שיתוף עם ידיעתו כי אם בשם בלבד"³⁷. על כך דברי המהר"ל:

אבל אנחנו אומרים כי הם עמסו עליהם דבר שלא יתן דעת האמת ולא בדברי חכמים נמצא דבר זה. וכבר הארכנו בזה בספר גבורות השם בהקדמה באריכות, כי אין לומר דבר זה שהידיעה עצמותו. והבאנו ראייה מדברי תורה ומדברי חכמים, שהידיעה היא מפעולת הש"י שהוא מלשון (שמות ב, כה) "וַיִּדַע אֱלֹהִים" (...). עד שאני אומר כי אלו בני אדם לא ראו אור בהיר³⁸.

והיינו שאין זה כלל שידיעתו היא עצמותו כדעת הרמב"ם, "וכבר דחה הרב רבי חסדאי עניין זה בדעת ברור"³⁹ שלהיפך, ידיעתו היא מפעולותיו כפי הכתוב "וַיִּדַע אֱלֹהִים", וכיוון כך, "שוב לא יקשה לך כי תהיה הידיעה עצמותו ויהיה עצמותו משתנה, כי אין עצמותו הידיעה"⁴⁰.

לכן:

³³ אברבנאל בראשית יח, כ-כא.

³⁴ שם.

³⁵ עקדת יצחק שער יט, עיין שם באורך.

³⁶ אברבנאל בראשית יח, כ-כא.

³⁷ רמב"ם מורה נבוכים ח"ג פרק כ.

³⁸ מהר"ל דרך חיים פרק ה משנה ו.

³⁹ מהר"ל דרך חיים פרק ה משנה ו. הוא מתייחס כאן לדברי רבי חסדאי קרשקש, אור ה', מאמר א כלל ג פרק ג.

⁴⁰ שם.

כאשר הש"י יודע דבר זה שהוא כך ואחר כך יודע שאינו כך כאשר נשתנה (...) לא יאמר בזה שיש לו שינוי בדעתו, אבל יאמר (...) דבר הוא שינוי פעולה, והשינוי הזה הוא מצד המקבל⁴¹.

"השינוי הזה הוא מצד המקבל". מוצדק לומר שמילים ספורות אלו הן המפתח להבנת הסוגיה, והיות שיש בו תורה שלמה חשבנו לנכון להרחיב קצת את הדברים.

ז. ההגשמות בתורה

אחד מיסודי היסודות באמונתנו הוא שבורא העולם הוא "אין-סוף", בלתי מוגבל לחלוטין, ולכן: "אינו גוף, ולא ישיגוהו משיגי הגוף, ואין לו שום דמיון כלל"⁴². שהרי, אילו היה היוצר גוף וגוייה, היה לו קץ ותכלית - שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ, וכל שיש לגופו קץ ותכלית יש לכוחו קץ וסוף. ואלהינו ברוך שמו, הואיל וכוחו אין לו קץ... אי אפשר שיהיה אלא אחד, וידעית דבר זה מצות עשה שנאמר (דברים וד) 'ה' אֱלֹהֵינו ה' אֶחָד'⁴³.

מכאן עולה שאלה עצומה שהעסיקה את כל הקדמונים, ובין היתר, את רב סעדיה גאון והרמב"ם: "אם כן, מהו זה שכתוב בתורה 'ותחת רגליו', 'כתובים באצבע אלהים', 'יד ה', 'עיני ה', 'אזני ה', - וכיוצא בדברים האלו"⁴⁴? על תמיהה זו גם עמד רב סעדיה גאון⁴⁵, ושניהם תרצו באותה דרך: דברה תורה כלשון בני אדם⁴⁶. עקב הסבר זה הם פירשו ש"מקום" המיוחס להקב"ה, מובנו - מעלה ודרגה כדוגמת "ועדיין מחלוקת במקומה עומדת"⁴⁷, כלומר, בדרגתה⁴⁸, וכן ש"כסא" - מורה על כבוד ומלכות⁴⁹, "ישיבה" - על יציבות⁵⁰, "רגל", פירושה - סיבת הפעולה כדוגמת "ויברך ה' אותך לרגליו" שביאורו - בעבורי⁵¹, "פנים" - ביאורו נוכחות⁵², "לב" הינו המחשבה⁵³ ו"עין" ההשגחה⁵⁴, ובאותה דרך הובהרו כל ההגשמות המצויות בתורה.

סימוכין שיש לפרש כך את ההגשמות המופיעות בתורה מצא הרמב"ם אצל אונקלוס שתרגמו מרחיק באופן שיטתי כל מה שעלול להביא לידי הגשמה: "כך תרגם, 'ירד ה' - 'יתגלי ה'; 'וירד ה' - 'ואתגלי יי', ולא אמר, 'ונחת ה'; 'ארדה נא ואראה' - 'אתגלי כען ואדון' - 'וזה נמשך בתרגומו'⁵⁵. בהמשך דבריו, הוא מביא עוד דוגמאות בהן אונקלוס שלל את ההגשמות: "כי שלילת ההגשמות דבר שהוכח הכרחי באמונה"⁵⁶. הרמב"ן חולק משום שישנן ראיות לרוב המוכיחות שאין לאונקלוס עקביות בעניין זה, והרבה פעמים הוא מתרגם לפי ההבנה המילולית בלי לברוח מן ההגשמות: "אבל העניינים האלה לאונקלוס ויונתן בן עוזיאל דברים ידועים בקבלה וסודם לידועים חן... והכל בהשגחה ובחכמה ממנו"⁵⁷.

המהר"ל - המביא גם הוא את הוויכוח, מעמיד לנו יסוד כוללני: "עם שהתורה דברה בלשון בני אדם וגם דברה לשבר את האוזן, אבל לדבר דברים שמביא אמונה בלתי שלמה - דבר זה אינו כלל"⁵⁸.

והוא מפרט:

"כל הדברים אלו אינם מביאים גשמות, כי מה שאמר הכתוב 'וירד ה' על הר סיני' וכיוצא בזה הם נאמרים כלפי האדם, כי כך נמצא השם יתברך אצל האדם שהיה יורד מן השמים על הר סיני (...). אף כי באמיתת עצמו אין הדבר כך רק שכך נמצא אל האדם (...). וכבר הארכנו בזה בכמה

⁴¹ שם.

⁴² רמב"ם, שלשה עשר עיקרים.

⁴³ רמב"ם הלכות יסודי התורה, פרק א הלכה ז.

⁴⁴ שם הלכה ט.

⁴⁵ אמונה ודעות, מאמר ב.

⁴⁶ רמב"ם, שם.

⁴⁷ מקוואות, פרק ד משנה א.

⁴⁸ מורה נבוכים, חלק א פרק ח.

⁴⁹ שם, פרק ט.

⁵⁰ שם, פרק יא.

⁵¹ שם, פרק כח.

⁵² שם, פרק לו.

⁵³ שם, פרק לט.

⁵⁴ שם, פרק מד.

⁵⁵ שם, פרק כז.

⁵⁶ שם, פרק כח.

⁵⁷ רמב"ן בראשית מו, א.

⁵⁸ תפארת ישראל, פרק לג.

מקומות רק בכאן נאריך קצת כדי שנדע תשובה אל דבר זה, כי ראוי שיהיה נאמר על השם יתברך כפי אשר הוא יתברך נמצא אל האדם, וכפי אשר מקבל האדם כך נאמר עליו⁵⁹.

והנה בהשקפה ראשונה, אין בטיעון זה זולת "דברה תורה בלשון בני אדם", או דברה כדי "לשבר את האוזן", הנחות, כפי שהוא הדגיש מקודם, שאין בהן כדי לנמק את ההגשמות בתורה. ואם כן, מה מוסיפה קביעת העובדה - שהתורה היא "כפי אשר מקבל האדם" בהבנתן של ההגשמות? לאמיתו של דבר, בקביעת עובדה זו טמון - כפי שמציין המהר"ל, "יסוד גדול מאד מאד, ראוי לך שיהיה היסוד הזה נגד עיניך תמיד"⁶⁰.

ח. האדם קרא שמות

"יסוד גדול" זה מתגלה במה שאנו מוצאים:

כי האדם קרא שמות לכל וכדכתיב (בראשית ב, ז) 'וַיִּצַר ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לְרְאוֹת מַה יִּקְרָא לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נִפְשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ'. הרי כי השם יתברך הביא התחתונים אל האדם והוא יקרא להם שמות. ודבר זה ענין מופלג כי דוקא ראוי האדם שיקרא שמות (...) כי הנמצאים כלם מתייחסים אל האדם אשר הוא עיקר בתחתונים, ולפיכך האדם קורא שמות כפי אשר הם מתייחסים אל האדם, לא כפי אשר מתייחסים לדבר זולת זה ויותר מזה אף שמו יתברך נקרא כאשר הוא אל האדם⁶¹.

עיקר כוונת המהר"ל היא להורות שכל הוויה בעולם המורגש משתלשלת ממצאות בלתי מוגבלת שהיא כשלעצמה אינה נתפסת כלל. אולם זאת למודעי שאין בהגשמות זו משום סילוף כלשהו, להיפך, הנמצאים בעולם המוגבל משקפים בדייקנות נפלאה את שורשם האין סופי, תופעה שגם לה אין שום מהלך בשכל האנושי. זהו התוכן של קריאת שמותם של הנמצאים על ידי אדם הראשון. "שם" בא תמיד להגביל ולהגדיר דבר שאילולי כן היה נשאר במציאותו המטושטשת, כלומר, בהעדר גבולות ברורים. האדם הראשון הקורא שמות לתחתונים נחשב כ"עניין מופלג" משום שהוא הגדיר את הנמצאים על נכונותם ועל אמיתותם בהתאם לשורשם האין סופי.

נמצא שאין כל צורך להידחק כדי לתרץ את ההגשמות הנמצאות בתורה. כאשר כתוב "וירד ה'", מתוארת כאן תופעה אין סופית המוגדרת בעולמנו זה כ"ירידה". ואין זה - מדגיש המהר"ל שוב ושוב⁶² - שהקב"ה רק נראה אל האדם באופן כזה שהוא יורד כביכול, להיפך, "כך הוא נמצא לפי המקבל", משום שהמונחים הגבוליים המופיעים בתורה מתרגמים בצורה נכונה ומדויקת - הוויה המשתייכת לתחום של האין סוף.

וכן הוא בקשר לאברי הגוף המיוחסים לקב"ה. הסיבה שרואים בזה הגשמה היא משום שמתייחסים לגוף האדם מציאות גשמית גרידא, אך למעשה אין הדבר כך כלל. והוא, שלמרות "שבלי ספק", ישנה סיבה טבעית לצורת ולתבנית האדם ולמספר אבריו, "מכל מקום יש לאותה סבה, סבה אלוהית שעל סבת הסבה אמר (בראשית א, כז) 'וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אוֹתוֹ"⁶³.

ואל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים כמו שאר בעלי חיים, כי אין הדבר כך כלל. כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו שכולו אלהי. ולפיכך, האיברים שלו הם שלימות האדם ועל ידי אבריו שהם רמ"ח נברא בצלם האלהים, ומצד הזה הוא מלך בתחתונים שנאמר (בראשית א, כו) 'וַיַּעַשׂ אֱדָם בְּצַלְמוֹ כְּדְמוּתוֹ וַיִּרְדּוּ בְּדַגַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם"⁶⁴.

אין המהר"ל מפרט כאן כיצד "תאר האדם ואיבריו [הם] כולו אלהי", אולם במקום אחר, הדברים מבוארים יותר: "הבן איך זכר עינים ואזנים, והמכריע ביניהם - הוא הפה שהוא הלשון, כמו שזכר בספר יצירה⁶⁵. ויש עוד חמשה תחתונים, יד ורגל, והמילה שהוא מכריע ביניהם, והם ג"כ בן חמש אחרונים.

⁵⁹ שם.

⁶⁰ שם.

⁶¹ שם.

⁶² שם.

⁶³ באר הגולה, באר ששי, פתיחה.

⁶⁴ תפארת ישראל פרק ד. ומקורו תיקוני זוהר קל, ב.

⁶⁵ ספר יצירה א ב.

ואלו עשרה איברים הם עיקר - שהם נגד עשר ספירות בלימה⁶⁶. והסיבה שהספירות נחשבות כאיברים היא - מסביר המהר"ל, משום שבדומה לאדם הפועל דרך איבריו, "כך השי"ת פועל על ידי מידותיו והם תארים אליו"⁶⁷. הדגשנו את מילים אלו משום שהן משקפות בדייקנות רבה את התנגדותו של המהר"ל על הרמב"ם בנושא של "שלילת התארים".

ט. הוויכוח אודות התארים האלהיים

והוא שלדעת הרמב"ם, כל תואר שמייחסים להקב"ה הוא כפי הבנתו השלילית, בהיות "גדול" פירושו שהוא יתברך אינו קטן, "גיבור" שהוא אינו חלש, וכן בכולם. "ואתה דע" - מזהיר הרמב"ם, "שכל זמן שתהא בדעתך גשמות או מאורע מאורעות הגוף [ביחס לקב"ה]... הנך אויב וצר יותר חמור מעובד עבודה זרה בהרבה... [משום] שחושב אני לכופר מי שאינו קובע בדעתו השליליות"⁶⁸. וזה משום שאם אנו אומרים על הקב"ה שהוא גדול, גיבור ונורא לפי מובנם החיובי, ממה נפשך אנו נכשלים בנתינת גבול. שהרי אם הכוונה שהוא גדול, גיבור ונורא כפי הבנתו הגבולית, בוודאי שאנו נכשלים בהגשמה אסורה. אלא בהכרח שהתארים יתייחסו לעצמותו יתברך, והכוונה לגבורה ולגדולה אין סופית לחלוטין, אך אם כן, הרי אנו פוגעים בייחוד בכך שאנו מכניסים ריבוי תארים לעצמותו יתברך. לכן מסקנתו יתברך של תמוט: כל תואר הינו שלילי כך שאין בו שום נימה של נתינת גבול והגשמה, ומי שלא קבע בדעתו את השליליות היה נחשב בעיניו ככופר.

על כך תגובתו החריפה של המהר"ל: "אני אומר כי אלו בני אדם לא ראו אור בהיר (...). כי אלו האנשים הם חולקים על כל דברי הקבלה"⁶⁹. שהרי הקבלה מבוססת על תארים "שהמקובלים קראו בשם אחד כללי, והוא לשון ספירות, הרי לך מבואר כי חכמי הקבלה חולקים על הפילוסופים בדבר זה בעצמו, כי לדברי המקובלים יש תארים בו יתברך עצמיים"⁷⁰, כלומר - בלתי גבוליים שאמנם אינם עצמותו יתברך. ובנוגע לטענת הפילוסופים שהריבוי בתארים חיוביים פוגע באחדותו יתברך, אותו ריבוי הוא אך ורק מצד המקובלים⁷¹ בעלי גבול "בלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך (...). ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד, גלו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים"⁷².

וכן הוא בנוגע לידיעתו יתברך. והיינו ש"מה שהוא יודע כי דבר זה הוא כך, וכשנשתנה יודע שהוא בעניין אחר, אין השינוי רק מצד המקבל אבל אצל השי"ת אין כאן שינוי כי פשוט בתכלית הפשיטות ומצד הזה יודע הכל, וא"כ איך יחייב דבר זה ריבוי או הרכבה. כי אדרבא הידיעה שהיא יודע היא מצד הפשיטות, וכל עוד שאנו נותנין לו הפשיטות מתחייב מזה הידיעה שהוא יודע הכל ואין נעלם ממנו"⁷³. או במילים אחרות, הידיעה כשלעצמה היא אינסופית לחלוטין, אמנם לא בכך שהיא זהה עם עצמותו - כדעת הרמב"ם, אלא מצד שהיא מידה הנאצלת מעצמותו יתברך שבאמצעותה הקב"ה פועל בבריאה, וממילא לא ייתכן בידיעה זו שום נתינת גבול.

כל זה מצד בורא העולם אולם מצד הנבראים, דווקא ידיעתו יתברך היא זאת המאפשרת שיהיה לו לאדם את הבחירה. והנחה זו ניתן להסיק מהכתוב (שמות ב, כה) "וַיִּדַע אֱלֹהִים" שהמהר"ל מביא כסימוכין שהידיעה היא מפעולת השם יתברך, וממילא ייתכן בה שינוי.

י. ידיעה היא רצון

והוא שלפי פשוטו, "וַיִּדַע אֱלֹהִים", פירושו - ש"הקב"ה נתן עליהם לב ולא העלים עיניו" (רש"י), תיאור המייחס השתנות בידיעתו יתברך בהתאם למצבו של עם ישראל. וברבינו בחיי על פי ספר הבהיר:

⁶⁶ חידושי אגדות על נדרים לב א.

⁶⁷ מהר"ל חידושי אגדות, סנהדרין צט א.

⁶⁸ מורה נבוכים, חלק ראשון פרק לו, מהדורת קאפח "מוסד הרב קוק" ירושלים תשל"ז.

⁶⁹ דרך חיים, פרק ה משנה ו.

⁷⁰ שם.

⁷¹ שם.

⁷² באר הגולה, באר הרביעי.

⁷³ דרך חיים, פרק ה משנה ו.

"וידע אלהים" - הוא כעניין "יָאֵר ה' פְּנֵי אֱלֹהִים" (במדבר ו, כה) "וידע אלהים" הוא מעניין עץ הדעת, כי נמשך שפע מן הרחמים אל הדעת לרחם על ישראל.
(...) ומכאן ראיה ברורה שכל זמן שישראל בגלות השפע והאצילות נפסק מן המרכבה ומאור הפנים רחוק מהדעת ואז הבנים גולים, וכשחוזרים בתשובה הוא ממשיך רחמיו אל הדעת ואוהב את הבנים כבתחילה ואז הבנים נגאלים, וזהו שהזכיר כאן וירא וידע, ומזה נגאלו⁷⁴.

"וידע אלהים" הוא מעניין עץ הדעת". רבינו בחיי מפנה אותנו למובנו של עץ הדעת: "דעת" - כתב על פי פירושו של הרמב"ן, נאמר על הרצון ועל הבחירה, וכלשון הכתוב (תהלים קמד, ג) "מִה אָדָם וַיְדַעְהוּ" - תחפוץ ותרצה בו, "וַיְדַעְתִּיךָ בְּשֵׁם" (שמות לג, יב) - בחרתיך מכל האדם, "וּאִם כֵּן בִּיאֹר עֵץ הַדַּעַת כֵּאִילוֹ אִמַר עֵץ הַרְצוֹן".

ולזה רומזת מלת "וידעו" הוא אומרו (בראשית ג, ז) "וַתִּפְקְחֶנָּה עֵינֵי שָׁנֶיהֶם וַיְדַעוּ", כלומר - המשיכו רצון ובחירה מעץ הדעת כך שמעתה היתה הבחירה בידם להרע או להטיב. וזו מידת אלהים ומידה טובה מצד אחד ורעה מצד אחר כי היה לו לאדם הראשון בה יצר ותאוה⁷⁵.

"ידיעה", פירושה - רצון בעל בחירה בהיותו חופשי לחלוטין בלתי תלוי בשום רצון אחר, ובהתאם, אדם הראשון המשיך רצון ובחירה מעץ הדעת כך שמעתה קיימת בו מידה אלהית המעניקה לו רצון עצמי המאפשר לו את הבחירה להרע או להטיב.

בנוסף, "כל עצמה של הדעת אינה אלא חיבור" (בראשית ד, א) "וְהָאָדָם יָדַע אֶת חוּהָ אִשְׁתּוֹ"⁷⁶. בהתאם - מסביר המהר"ל, בכתוב "וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּדַע אֱלֹהִים" אנו למדים שהקב"ה פנה אל ישראל מתוך ראייה ומתוך ידיעה. הראייה מתייחסת למידת הדין בכך שהדין מחייב את הגאולה מצד העוול והחמס שעשה להם פרעה. אלא שהראייה היא אך ורק על הרבד החיצוני:

אבל הידיעה השכלית תבוא על דבר פנימי שידוע לו לגמרי כאשר הוא על ידי נגלה ונסתר, ולא כן הראיה (...) ולכן אמר באחרונה וידע אלהים (...) כי מי שידע הדבר מתחבר לגמרי עם הידוע שכל דבר שכלי יש לו חבור במושג.

(...) ועוד אמר וידע אלהים נגד מידת הרחמים (...) כי האוהב נקרא מודע ונקרא רחמוהי, כי האוהבים מרחמים זה לזה, וכאשר ידע אותם היה עם זה האהבה והרחמנות⁷⁷.

אם באנו לסכם את כל הנאמר עד כה בעניין זה, יוצא לנו ש"ידיעה" הוא שם נרדף למושג "רצון" המיוחס לבורא העולם. הרצון האלהי הוא כדוגמת הנקודה ההתחלתית שממנה והשתלשלו כל הנבראים עליונים ותחתונים בלי יוצא מן הכלל, ולכן נאמר שהינו החיבור המושלם וההדוק ביותר בהיותו מחייה ומקיים כל נברא בתדירות בכל רגע ורגע. אין אנו יודעים מאומה על אותו רצון עילאי זולת שהוא הטוב ו"המטיב והנותן מתנת חינם ומרחם שלא מצד הדין אלא מצד הרחמים הגמורים"⁷⁸, ומתוך כך, הוא נחשב כסיבת הסיבות לבריאת העולם. ומעבר לזה, נסתרת מאיתנו כל תפיסה בעומק רצון אינסופי וכל-יכול זה, ובוודאי שלא מדברים כלל על "בעל הרצון" שהוא עצמותו יתברך⁷⁹. בנוסף, "גם לא שייך בזה שיהיה לו שינוי רצון מן לא רוצה אל רוצה, כי זהו אמיתת הרצון לעשות מה שירצה וכשירצה"⁸⁰. או במילים אחרות, עצם המושג "רצון" מחייב את אפשרות הבחירה, ולכן כאשר הקב"ה פועל כרצונו, אין בכך שינוי רצון היות שזוהי אמיתת הרצון שירצה ולא ירצה. אלא שאם כן יוצא שיש במעבר בין רוצה לאינו רוצה משום נתינת גבול ברצונו יתברך, ואיך זה תואם עם היסוד לפיו רצון עליון זה הוא אינסופי לחלוטין?

יא. הקב"ה נמצא אל העולם כפי המקבלים

על כך דברי המהר"ל המדגישים שוב ושוב שכל שינוי הוא מצד המקבלים ולא מצד הקב"ה. כך למשל על הכתוב (דברים ה, יט) "קול גדול ולא יסף", הוא מסביר - "קולו של הקב"ה משפיע מאתו החכמה

⁷⁴ רבינו בחיי שמות ב, כה. וכן כתב הרמב"ן שם.

⁷⁵ רמב"ן ורבינו בחיי, בראשית ב, יז.

⁷⁶ פחד יצחק שבועות מאמר ח על פי מהר"ל נתיבות עולם, נתיב התורה פרק טו.

⁷⁷ מהר"ל גבורות השם פרק כא.

⁷⁸ שערי אורה, השער העשירי; מהר"ל באר הגולה הבאר הרביעי, עיין שם באורך.

⁷⁹ רמח"ל קל"ח פתחי חכמה, פתח א: "כי כבר ידעת שעצמות המאציל יתברך אין אנו מדברים ממנו כלל, והוא בעל הרצון. אך כל מה שאנו מדברים - אינו אלא מרצונו הכל-יכול והבלתי-תכלית, שזה מותר לנו יותר לדבר בו. וגם בזה יהיה לנו הגבול עד היכן נוכל להתבונן".

⁸⁰ מהר"ל באר הגולה הבאר הרביעי.

תמיד, זה "ולא יסף" כי אצלו אין שינוי, רק השינוי מצד המקבלים, והוא יתברך משפיע תמיד ולפיכך קולו חזק לעולם⁸¹. ובאופן כללי, "השם יתברך מתואר בתארים לפי המקבלים, ומכל שכן שהוא יפעול כאשר מוכנים המקבלים בעצמם, ולא שימצא אצלו שינוי או שום דבר או התפעלות, רק שכך הוא נמצא הוא יתברך אל המקבל. ועל עניין זה באו כל התארים שהם אצל השם יתברך"⁸². לכן על הכתוב בקשר דור המבול (בראשית ו, ו) "וַיִּתְעַצֵּב אֱלֹהִים לְבוֹי", הכוונה בזה ש"כפי אשר הוא עניין המקבלים הוא יתברך עמהם ואין בזה שינוי באמיתת עצמו. וכמו שאפשר שיפעול עם זה כך ועם זה כך, כן אפשר שאצל זה הוא שלא ברצון והוא התעצבות, ואצל זה נמצא ברצון כפי מה שהוא מוכן לקבל"⁸³. וכן הוא בנוגע למדרש הקובע - "בשעה שישראל עושים רצונו של מקום מוסיפים כח וגבורה שנאמר (במדבר יד, יז) "וְעַתָּה יִגְדַל נַאֲ פַח ה'", ובשעה שהם מכעיסים לפניו נאמר (דברים לב, יח) "צוֹר יִלְדָּךְ תִּשְׂי"⁸⁴. ובמהר"ל:

כי הוא יתברך נמצא אל העולם כפי המקבלים שהם ישראל דוקא, שכאשר עושים רצונו, בעניין זה ובתאר זה נמצא אל העולם (...). וכאשר אינם עושים רצונו נמצא אל עולמו כפי העניין אשר ישראל הם נמצאים. ומכל מקום הכל מצד המקבלים, כי מצד עצמו יתברך אין לומר עליו שינוי כלל כי אם מצד המקבלים. ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו וכיוצא בהם נאמרו מצד המקבל⁸⁵.

וכאמור לעיל, כן כתב אודות ידיעתו יתברך: "מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות לא יאמר עליו שהוא יודע זה ואינו יודע הכל רק הוא יודע הכל מצד הפשיטות שבו שלא יוגדר בדבר מיוחד. ומה שהוא יודע כי דבר זה הוא כך, וכשנשתנה יודע שהוא בעניין אחר, אין השינוי רק מצד המקבל אבל אצל הש"י אין כאן שינוי כי פשוט בתכלית הפשיטות ומצד הזה יודע הכל ואין נעלם ממנו"⁸⁶.

הווי אומר שבשום פנים ואופן לא ייתכן נתינת גבול בהקב"ה עצמו, ומתוך כך כל שפע אלהי הוא כשלעצמו תמידי בהעדר כל השתנות, וכל שינוי בשפע זה הוא אך ורק מצד המקבלים. בהתאם, כאשר נאמר שידעתו יתברך היא אינסופית לחלוטין [פשיטות שלא יגדר בדבר מיוחד] השוללת כל עניין של שינוי, פירוש הדבר שלפי נקודת זווית זו אין לו לאדם אפשרות של בחירה "כי [הקב"ה הוא] פשוט בתכלית הפשיטות ומצד זה יודע הכל ואין נעלם ממנו". וכאשר קובעים שבכל זאת יש לו לאדם את יכולת הבחירה, קביעת עובדה זו היא רק מצד בחינתם המשתנית של המקבלים שלפיה ניתן לומר "שהוא יתברך יודע כי דבר זה הוא כך, וכשנשתנה יודע שהוא בעניין אחר". במקביל, הוא יתברך יודע, כלומר - מחיה ומקיים את רצונו החופשי ואת פנים המשתנות של האדם בלי אמנם שיהיה כך בידיעתו של הקב"ה כשלעצמה.

יצוין שרעיון מאוד דומה אנו מוצאים בכתבי האריז"ל. איך לשלב את הידיעה עם הבחירה - נשאל? ותשובתו: "כי אמת שיש באצילות ידיעה, אבל יש כח באדם לבחור זולתה (...). כי למעלה באצילות יש ידיעה, ואין ידיעת הרע של האדם יורד מלמעלה כי נשאר שם, וביד האדם שהוא בעל בחירה לבחור בזולתה"⁸⁷. והיינו - מסביר ר' צדוק הכהן, כוונת האריז"ל היא להעמיד ש"כל אחד במקום בפני עצמו, במקום הבחירה שם אין מקום לידיעה, ובמקום הידיעה שם באמת אין מקום לבחירה"⁸⁸. וכן כותב המלבי"ם: "והמקובלים יאמרו כי הידיעה הקדומה הוא רק באין סוף, ושם לא נמצא דין ורחמים ושום מידה, אולם מהנאצלים שהם המידות ששם יתחיל הדין והשכר והעונש, שם אין שום ידיעה קדומה (...). ועל זה אמר במדרש "כִּי עֵתָה יִדְעֵתִי" - הודעת⁸⁹, רוצה לומר לפי הידיעה שהודעתני לבאי עולם, לא לפי הידיעה שנמצא באין סוף"⁹⁰. והוא שהמפרשים התקשו בזה שאמר הקב"ה לאברהם (בראשית כב, יב)

⁸¹ מהר"ל גור אריה על אתר.

⁸² מהר"ל באר הגולה הבאר הרביעי.

⁸³ שם.

⁸⁴ פסיקתא דרב כהנא פסקה כה אות א..

⁸⁵ מהר"ל באר הגולה הבאר הרביעי.

⁸⁶ מהר"ל דרך חיים פרק ה משנה ו.

⁸⁷ ספר ארבע מאות שקל כסף, דף רפב.

⁸⁸ ר' צדוק הכהן, צדקת הצדיק אות מ, ובהרבה מקומות.

⁸⁹ בראשית רבה פרשה נט פסקה ה: "כי עתה ידעתי" - הודעתני לכל שאת אוהבני ולא חשכת וגו'".

⁹⁰ מלבי"ם בראשית כב, א.

"כִּי עָתָה יִדְעֵתִי כִּי יָרָא אֱלֹהִים אֶתְהָ": הרי הכל גלוי וידוע לפני השם יתברך, ומה זאת אומרת "עתה ידעתי"?⁹¹ ולכן היו שפרשו ש"ידעתי" כמו "הודעתי", כלומר - עתה התפרסמה יראתך לכל העולם⁹², אולם למרות שרד"ק ביטל הבנה זו מטעם דקדוקי, גם במדרש מובא פירוש בדרך זו: "כִּי עָתָה יִדְעֵתִי" - הודעתי לכל שאתה אוהבני, ולא חשכת וגו'⁹³. על כך דברי מלבי"ם שיש במדרש משום רמז עמוק: והיינו שחז"ל באים להבליט שהלשון "ידעתי" - שהכתוב מייחס להקב"ה, הוא כפי השגתה בעולמינו זה הגבולית, ולא כפי שידעה זו נמצאת באין סוף. ובלשונו של המהר"ל: "דעת רז"ל והוא דעת התורה (...). שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל (...). מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך (...). ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד גילו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים"⁹⁴.

יב. בין שיטת המקובלים לבין שיטת קרשקש

אולם ברור שההנחות הללו מחזירות אותנו לשיטת רבי חסדאי קרשקש שעליה הגיבו בשליליות חריפה. והוא שכאמור לעיל, קרשקש העמיד שאין מקום לבחירה כלל, וזה הן מצד הפילוסופיה הדטרמיניסטית לפיה כל מסובב משתלשל בהכרח מסיבה קודמת "עד אשר יכלה אל הסיבה הראשונה המחייבת המציאות יתברך", והן מצד ידיעתו יתברך שאין להימלט ממנה. אלא שמאידך גיסה, ברור שאצל האדם עצמו בהעדר כל שום ספק, חופש הרצון היא חוויה מציאותית. ואשר לכן מסקנתו: הבחירה חופשית היא אפשרית מצד האדם עצמו אולם בלתי אפשרית הן מצד סיבותיו והן מצד ידיעתו יתברך. "נפל באש הכפירה" - טען אברבנאל, דברים אלו "ראויים להסתירם ושלא להשמיעם" - כתב בעל העקדה.

האמנם?

האם שיטת קרשקש היא כה שונה משיטת "המקובלים" לפיה "במקום הבחירה אין מקום לידיעה, ובמקום הידיעה אין מקום לבחירה"? או משיטת המהר"ל "שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך"? לאמיתו של דבר, יש ביניהם פער תהומי. והיינו שלדעת קרשקש, הטעם שנראה לו לאדם שיש לו בחירה היא משום שנעלמת ממנו הסיבה האמיתית שהביאה אותו לבחור באופן זה ולא באופן אחר, ולפי הבנה זו, המושג "חופש הרצון" הוא כשלעצמו משולל כל מציאות. אולם לדעת "המקובלים" כדוגמת המהר"ל והאריז"ל, אין זה כך כלל. והיינו שבשורש הדברים, כוח הבחירה של האדם נחשב כמידה אלהית מובהקת בכך שכפי שהדגיש הרמב"ן⁹⁵, המונח "רצון" מעצם הגדרתו מחייב שהוא יהיה חופשי לחלוטין בלתי תלוי בשום מניע אחר זולת הווייתו העצמית. או כפי שהסביר המהר"ל, כוח הבחירה הינו הביטוי של הצלם האלהי המייחד את האדם. ולמרות הפער האינסופי שבין ה"נותן" - שהוא הקב"ה, לבין ה"מקבל" - שהוא עם ישראל, בכל זאת הדימוי בין ישראל לבוראם הוא אמיתי לחלוטין בהעדר כל סילוף, וזה בהתאם לשיטת המהר"ל בנוגע לכל ההגשמות שאנו מוצאים בתורה. והיינו שעל אף שלפי ההיגיון האנושי, אופי האינסופי של ידיעתו יתברך לא משאיר שום מקום לחופש הרצון של האדם, בכל זאת ניתן לקבוע שהיקפו ותוקפו של רצונו של ה"מקבל" מבטאים בצורה נאמנה את רצונו של ה"נותן" עד כדי לאפשר שהם יתנגדו זה לזה. ומציאות זו אפשרית משום שבורא העולם נמצא אצל האדם בהתאם לעולמו של המקבל המחייב את הבחירה, ולא בהתאם לעולמו של הנותן השולל את הבחירה.

סיכומו של דבר, הבחירה של האדם אינה מדומה כפי שהעלה קרשקש במסקנתו, להיפך, היא אמיתית לחלוטין בלי שום הגבלה.

בכל זאת...

⁹¹ עיין בזה מהר"ל גור אריה על אתר.

⁹² רשב"ם על אתר, ועיין חזקוני שם.

⁹³ בראשית רבה פרשה נט פסקה ה.

⁹⁴ מהר"ל באר הגולה הבאר הרביעי.

⁹⁵ עיין לעיל.

שיטת האדמו"ר מאיזביצא ובית מדרשו

בנוגע לנושא של ידיעה ובחירה, התפרסמו שיטת ר' מרדכי יוסף ליינר - האדמו"ר מאיזביצא, וזו של תלמידו ר' צדוק הכהן, בכך ששניהם העמידו שכוח הבחירה של האדם אינו תואם את האמת. והיות שר' צדוק הכהן מאוד הרחיב בהצעת שיטה זו, נתחיל עם דבריו למרות שבמידה מסוימת, הוא נמשך אחרי תורת רבו, האדמו"ר מאיזביצא.

יג. ר' צדוק הכהן: האמת מבטלת את הבחירה

יסודו של ר' צדוק הכהן הם דברי האריז"ל לפיהם "במקום הבחירה שם אין מקום לידיעה, ובמקום הידיעה שם באמת אין מקום לבחירה"⁹⁶, ולדעתו, זה גופה מה שכתב הרמב"ם⁹⁷ שעל הסתירה בין ידיעה ובחירה נאמר (ישעיה נה, ח) "כִּי לֹא מְחַשְׁבוֹתַי מְחַשְׁבוֹתֵיכֶם וְלֹא דַרְכֵיכֶם דַּרְכֵי יְיָ"⁹⁸. אולם - מעיר ר' צדוק, כאשר אומרים שבמקום הידיעה אין מקום לבחירה, הכוונה לומר -

ש[לגבי אמיתות ידיעות השם יתברך אין מקום לבחירה והשתדלות במעשה כלל (...)] רק דבהאי עלמא שהוא עלמא דשיקרא הבחירה נגלית (...)] שכך רצה השם יתברך בעולם הזה⁹⁹. ולכך נקרא עלמא דשיקרא שהוא היפך האמת לאמיתו, כי בהתגלות האמת (...)] שנגיע למדרגת הידיעה ויהיה פתוח לבנו בהשגה זו, מתבטל באמת ענין הבחירה והמעשה לגמרי¹⁰⁰. וזהו תכלית הבחירה להגיע על ידה לידיעה ברורה שאין עוד מלבדו גם משנברא העולם¹⁰¹.

וכל זמן שעדיין דבוק בחומריות ואינו דבוק לגמרי בו יתברך, אז עדיין אינו בתכלית שלימות הבחירה שהוא להידבק באלקים חיים לגמרי, דאז כשיגיע למדרגה זו משיג האמת שאין בחירה (...)] דרך הוא המנהיג בכל פרטי מחשבות אדם ותחבולותיו, שהכל ממנו¹⁰².

הדברים ברורים. "אין עוד מלבדו גם משנברא העולם" וממילא "רק הוא המנהיג בכל פרטי מחשבות אדם ותחבולותיו, שהכל ממנו". זוהי האמת לאמיתה, ותכלית הבחירה היא לפי זה "שנגיע למדרגת הידיעה ויהיה פתוח לבנו בהשגה זו", וכל עוד האדם חי "בעלמא דשיקרא" דבוק בחומריות, אין בכוחו להשיג את אותה אמת ש"אין מקום לבחירה והשתדלות במעשה כלל". ובענין השתדלותו של האדם, יש לו ר' צדוק הכהן הבנה מאוד נפלאה. והוא שכאשר האדם משתדל להשיג את מבוקשתו, הרי נראה כאילו שחפצו הוא למצוא דבר שהקב"ה לא היה נותן לו בלי השתדלותו, השקפה שהיא שקרית היות שלפי האמת, "השתדלותו אינה שלו ואינה מעלה ומוריד כלל רק ה' יתברך נותן לו"¹⁰³. נמצא שכל השתדלות היא בעצם "מכשול" מצד השקר המקופל בה, ואשר לכן אמרו ז"ל - "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן"¹⁰⁴. והוא שבמושכל ראשון, כל השתדלות היא פעולה המתעלמת מכך שהקב"ה הוא הנותן האמיתי, אולם אחרי שהאדם מודע שיש בהיבט זה משום "מכשול", רק אז בכוחו לעמוד על דברי תורה "שבאמת כך יסד השי"ת שעל ידי השתדלות ופעולות, אדם יגיע לכל המעלות, ולכך אף על פי שבהתחלה דבר זה מושך מכשול, מכל מקום על ידי מכשול זה מגיע להעמידו על דברי תורה"¹⁰⁵. סיכומו של דבר, "מצד ה' יתברך אין שני יצרין, וזה סוד הידיעה ובחירה דמצד העולם הזה היא הבחירה שזה נעשה מצד התרדמה דהיינו העדר הדעת דבשינה מסתלק הדעת והידיעה"¹⁰⁶ היות שמצד ידיעתו יתברך, "הכל בידי שמים אפילו יראת שמים", ומה שאמרו ז"ל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"¹⁰⁷, זה אמת בשעתו דהיינו בעולם הזה שכך רצה השם יתברך בעולם הזה"¹⁰⁸.

⁹⁶ ר' צדוק הכהן, צדקת הצדיק אות מ, ובהרבה מקומות.

⁹⁷ רמב"ם הלכות תשובה פרק ה הלכה ה.

⁹⁸ ר' צדוק הכהן פרי צדיק ישב אות יא, ובהרבה מקומות.

⁹⁹ ר' צדוק הכהן צדקת הצדיק אות רנו.

¹⁰⁰ ר' צדוק הכהן ליקוטי אמרים אות טז.

¹⁰¹ ר' צדוק הכהן רסיסי לילה אות מה.

¹⁰² ר' צדוק הכהן תקנת השבים אות ו.

¹⁰³ ר' צדוק הכהן ליקוטי אמרים ספר יהושע.

¹⁰⁴ גיטין מג א.

¹⁰⁵ ר' צדוק הכהן ליקוטי אמרים ספר יהושע.

¹⁰⁶ ר' צדוק הכהן ליקוטי אמרים אות יג.

¹⁰⁷ ברכות לג ב.

¹⁰⁸ ר' צדוק הכהן, צדקת הצדיק אות רנו.

הדגשנו את המילים "שכך רצה השם יתברך בעולם הזה" משום שיש להן חשיבות מכרעת. והיינו שלמרות ש'מצד השגת היחוד האמיתי אין מקום לזכות וחובה כלל כיון שהוא משיג שאין עוד מלבדו כלל, הרי כל פעולות אדם גם כן הם פעולות השם יתברך", בכל זאת "גם זה אמת שהרשות נתונה והבחירה ביד האדם, דאם לא כן אין מקום לתורה כלל, ודבר זה יסוד התורה"¹⁰⁹, ואשר לכן "באמת לענין מצוות התורה צריך האמונה בבחירה שהיא ביד האדם שהיא היפך הידיעה (...). כיון שיש במקצת ענין סילוק ידיעה תועלת לדברי תורה ולקיום המצוות"¹¹⁰. אולם זאת למודעי שבשורשם, ישראל נעוצים בעולם הידיעה השולל כל עניין של בחירה, ועדות לכך היא העובדה שהם קבלו את התורה מתוך כפייה, ובימי אחשוורוש הדר קבלוהו ברצון. ופירושו הוא שאז התברר שאותה כפייה בעצם התאימה את רצונם השורשי ואת חפצם האמיתי, וזה כפי דברי הרמב"ם לפיהם המסרב לגרש את אשתו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני "דאפילו הוא רשע ואינו רוצה לקבל דברי חכמים, אמיתות רצונו אינו כן"¹¹¹. מכאן היסוד: לאדם הישראלי, תכלית הבחירה היא להגיע לידיעה הברורה והאמיתית שאין עוד מלבדו גם משנברא העולם¹¹² משום שבכך "שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא - דהיינו עלמא דקשוט, לפיכך ניתנה להם תורה דכתיב בה אמת שהיא המלמד אותם לעמוד על האמת"¹¹³. אלא שהשגת אמת זו בשלמותה הסופית "אינה ביד האדם רק יהיה לעתיד כאשר בלע המות לנצח ואת הצפוני ארחיק מעליכם. אז יהיה גילוי היחוד האמיתי שלא יהיה כלל שום בחירה ביד האדם"¹¹⁴.

יד. שפת אמת: המאמין בה' מבקש לצאת מן הבחירה

וכן כתב השפת אמת: "בוודאי השי"ת מסר הבחירה לבני אדם, ומכל מקום כל אחד כפי מה שמאמין בו יתברך ומבקש לצאת מן הבחירה להיות נמסר ביד הבורא יתברך בעצמו - זוכה לכך, ומכל שכן כלל ישראל שזכו למשוך תורה מן השמים"¹¹⁵.

איך "יוצאים" מהבחירה? על כך דבריו המפורטים בפירוט רב:

"דע אהובי, כי אין שום דבר, אף ההרהור טוב ורע, בלי רצון הבורא ב"ה וב"ש. גם מה שנופל לפעמים הרהורי תשובה ומחשבה טובה לאדם, מתת אלקים הוא, ואין אדם עושה מעצמו שום דבר טוב ורע כלל (...). שאין שום דבר טוב מהאדם רק מהשי"ת. ואל יקשה לך אם כן אין האדם עושה כלום. תשובה על זה - כי עיקר עבודת האדם הרצון שבו, והאדם אשר כל מגמת רצונו לעבדו ית"ש, השי"ת מושיע לו שיעשה מצוות ומעשים טובים כראוי. וכל מה שהאדם עושה, הוא כיון שהיה לו בו מעט יגיעה כחודו של מחט, ועל ידי עזר לו השי"ת ופותח לו כפתחו של אולם עד שבא לידי מצוה. ועיקר הנטייה שבלב האדם, גם האדם עצמו אינו יכול להשיג מה ממנו, ומה מהשי"ת. ואני אומר לך בבירור זה, שאין לך דבר, אף הרהור - בלי עזרת השי"ת, וכמו שכתבו ז"ל אלמלא השי"ת עוזרו לא יכול לו, וזה כלל הרבה דברים. וענין ולעבדו שפירשו "עבודה שבלב - זו תפילה"¹¹⁶, ענינה כמו שכתבתי כי ענין תפלה להראות כי בלתי השי"ת אין כלום ולזאת מבקשים מאתו מה שצריכים. (...). וזהו ג"כ עיקר היראה ועיקר הענוה והשפלות - שהכל מהשי"ת. וזה כולל כל עבודת האדם מראשו ועד סופו, וזה שכתוב "מָה ה' אֱלֹהֶיךָ שְׂאֵל מְעַמְךָ כִּי אִם לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ" - כי על ידי זה בא הנ"ל"¹¹⁷.

¹⁰⁹ ר' צדוק הכהן קונטרס ספר הזיכרונות מצווה ג.

¹¹⁰ ר' צדוק הכהן מחשבות חרוץ אות ה.

¹¹¹ ר' צדוק הכהן ליקוטי אמרים אות טז, על פי רמב"ם הלכות גירושין פרק ב הלכה כ: "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר."

(...) שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב מן התורה לעשותו כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן. אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנותרק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני - כבר גרש לרצונו."

¹¹² ר' צדוק הכהן רסיסי לילה אות מה.

¹¹³ ר' צדוק הכהן ליקוטי אמרים אות טז.

¹¹⁴ ר' צדוק הכהן דובר צדק אות ח.

¹¹⁵ שפת אמת פרשת ראה תרמ"ז.

¹¹⁶ על פי תענית ב א.

¹¹⁷ שפת אמת ליקוטים לחודש אלול.

"תכלית הבחירה להגיע על ידה לידיעה ברורה שאין עוד מלבדו גם משנברא העולם" ¹¹⁸ "דאז כשיגיע למדרגה זו משיג האמת שאין בחירה (...). דרך הוא המנהיג בכל פרטי מחשבות אדם ותחבולותיו, שהכל ממנו" ¹¹⁹ - כדברי ר' צדוק הכהן, "כל אחד כפי מה שמאמין בו יתברך ומבקש לצאת מן הבחירה להיות נמסר ביד הבורא יתברך בעצמו - זוכה לכך" ¹²⁰ - כדברי השפת אמת. לדעת שניהם יוצא אפוא שאם כי נכון הוא שהבחירה ניתנה לאדם שהרי בלעדיה אין מקום לתורה כלל, בכל זאת חייב הוא להשריש בתודעתו שבסופו של דבר אין עוד מלבדו, ואין אדם עושה מעצמו שום דבר טוב ורע כלל היות שהכל הוא רק מהשי"ת. כל זה מצד הדעת והאמונה אולם במה שנוגע להתנהגותו של האדם, אין לאמונה זו שום השלכה מעשית, להיפך, הוא חייב להשתדל בעשיית הטוב למרות שיש בהשתדלות זו משום "מכשולי", ובוודאי שהבחירה בין הטוב והרע במקומה עומדת היות שביטול הבחירה "אינה ביד האדם רק יהיה לעתיד כאשר בלע המות לנצח" - כדברי ר' צדוק הכהן.

טו. מי השילוח: הבחירה היא דבר מועט כקליפת השום

על כך שיטתו של האדמו"ר מאיזביצא לפיה אף בעולמינו זה, אין להם לצדיקים גמורים בחירה כל עיקר.

נכון שכתוב (תהלים קטו, טו) "הַשְּׁמַיִם שָׁמַיִם לָהּ וְהָאָרֶץ נָתַן לַבְּנֵי אָדָם", אולם - מעיר האדמו"ר מאיזביצא, הנחה זו היא רק למראית עין שהרי דוד המלך אמר (תהלים קלה, ו) "לֹל אֲשֶׁר חָפַץ ה' עֲשֵׂה בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ". וזה משום שהוא ידע היטב "שכל מעשי בני אדם - אף שניתן הבחירה ביד אדם, הוא רק דבר מועט כקליפת השום" ¹²¹. ולאור עיקרון זה לפיו הבחירה "היא רק דבר מועט כקליפת השום" ניתן להבין את המובא במדרש - "מפני מה נסמך פרשת קרח לפרשת ציצת לפי שקרח לקח טלית שכולה תכלת ואמר פטורה או חייבת" ¹²². ופירושו הוא שתכלת מורה על היראה, וקרח טען שהיות שיראת השם היא אצלו בתכלית השלמות, הוא עומד על כך "שהכל בידי שמים אפילו יראת שמים", ואם כן, מה שלא יעשה האדם מבטא בהכרח את רצונו יתברך "כיון שהרצון והמעשה הכל מאתו יתברך ואיך יעשה דבר שלא לרצונו" ¹²³. ואשר לכן - קבע קרח, כאשר האדם הוא כולו תכלת, כלומר - כולו יראת שמים, הוא באופן דממילא פטור מציצת הרומזים על היראה.

במילים אחרות, כוונת האיזביצא היא להורות שכאשר האדם מתעלה לשיא דרגת היראה, אין לו שום בחירה היות שהכרחי הוא שכל פעולותיו - טובות או רעות - מתבצעות משום שהן מבטאות את רצונו יתברך. ובעניין זה הכתוב (דברים א, א) "אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּמִדְבַר בְּעֶרְבָה מִן הַיַּרְדֵּן וּבֵין פָּאָרְן וּבֵין תַּפַּל וּלְבָן וְחִצְרֵת וְדִי זְהָב" שעליו מפרש רש"י - שילפי שהן דברי תוכחות ומנה כאן כל המקומות שהכעיסו לפני המקום בהן, לפיכך סתם את הדברים והזכירן ברמז מפני כבודן של ישראל" ¹²⁴. על זה דברי בעל מי השילוח שהסיבה שהתורה מכנה את חטאי ישראל בשם המקומות הללו דווקא היא כדי להשמיע שלא היתה להם שום בחירה לפרוש מהחטא, ומתוך כך הוזכר רק את עניין המקום הרומז "שלא היתה להם שום אפשרות להישמר מחטאים ולזוז למקום אחר" ¹²⁵. ואכן, דיון מפורט בתוכן זה אנו מקבלים ממה שהאיזביצא כתב בעניין מעשה זמרי: "לא יעלה ח"ו על הדעת לומר שזמרי היה נואף ח"ו כי מן הנואף לא עשה הקב"ה פרשה בתורה, אך יש סוד בדבר זה" ¹²⁶. והיינו שיש בזנות עשר דרגות שהראשונה היא אדם המקשט את עצמו והולך במזיד לדבר עברה, בעוד שהאחרונה היא אדם -

¹¹⁸ ר' צדוק הכהן רסיסי לילה אות מה.

¹¹⁹ ר' צדוק הכהן תקנת השבים אות ו.

¹²⁰ שפת אמת פרשת ראה תרמ"ז.

¹²¹ מי השילוח פרשת וילך.

¹²² על פי במדבר רבה פרשה יח פסקה ג: "ויקח קרח - מה כתיב למעלה מן העניין (במדבר טו) "ועשו להם ציצית". קפץ קרח ואמר למשה: טלית שכולה תכלת מהו שתהא פטורה מן הציצית? אמר לו חייבת בציצית. אמר לו קרח: טלית שכולה תכלת אין פוטרת עצמה, ארבע חוטין פוטרות אותה!"

¹²³ מי השילוח פרשת קרח.

¹²⁴ רש"י על אתר.

¹²⁵ מי השילוח דברים.

¹²⁶ מי השילוח פנחס.

שמרחיק עצמו מן היצר הרע ושומר עצמו מן העבירה בכל כוחו עד שאין ביכולתו לשמור את עצמו יותר מזה. ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה אז הוא בודאי רצון הש"י, וכעניין יהודה ותמר ואיהי בת זוגו ממש. וזה העניין היה גם כאן, כי זמרי היה באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות, ועתה עלתה בדעתו שהיא בת זוגו מאחר שאין בכוחו לסלק את עצמו מזה המעשה. (...)
ופנחס מחמת שהיה בא מזרע יוסף שנתברר בסיגופים וניסיונות בעניין זה ולכך הרע בעיניו מאד על מעשה זמרי. ועל זה נאמר (הושע יא, א) "כִּי נֶעַר יִשְׂרָאֵל וְאַהֲבָהוּ", וזה ממש ענין פנחס (...)
שהיה במעשה הזה כנער, היינו שלא היה יודע עמקות הדבר רק על פי עיני שכל אנושי ולא יותר, ואעפ"כ הש"י אוהבו והסכים עמו, כי לפי שכלו עשה דבר גדול בקנאתו ומסר את נפשו¹²⁷.

חשוב להוסיף שאין זה כלל שכל התגברות היצר המבטלת את כוח הבחירה הינה הביטוי של רצון ה', להיפך, על זה נאמר (שמות לד, יז) "אֱלֹהֵי מִסְכָּה לֹא תַעֲשֶׂה לָךְ". והיינו - מסביר האיזביצא, "מסכה" מורה על חומר קשה כמתכת שלא ניתן להיפטר ממנו, וכן נמצא שאדם יהיה כה מורגל בהנאות עולם הזה עד שבלתי אפשרי לו לפרוש אף מהנאה קטנה. ובוודאי שעל תופעה זו המכונה "אלהי מסכה" לא נאמר שיש בה משום רצון ה'. לכן בראש ובראשונה, חייב האדם לברר את עצמו בכל ענייניו ולסלק כל אפשרות של נגיעה עצמית, "ובאם אחר סילוק והסרת נגיעותיו עוד ישאיר לו זה החשק, אז ידע בברור כי מאת ה' היא"¹²⁸.

נמצא שלשיטת האיזביצא, ההידבקות וההתעלות לדרגת ידיעתו יתברך אינה רק עניין של הלכות דעות גרידה, להיפך, היא מעניקה לו לאדם את התודעה המוחשית שהוא כגרון ביד החוצב בהעדר כל בחירה ורצון עצמי, "ואז יוכל להתפשט ולילך בכל עניינים שירצה כי ה' עמו"¹²⁹. בתנאי כאמור שהוא סילק את כל נגיעותיו ובדק בברור רב בלבבו ובעומק נפשו שהוא באמת נמשך אחרי רצונו של הקב"ה ולא אחרי רצונו העצמי.

המאלף הוא שדווקא אצל תלמידו ר' צדוק הכהן אנו מוצאים הצעת דברים המבקרת הנחה זו.

טז. "הַן בְּעוֹן חוֹלְלָתִי" - אפילו יהיה חסיד שבחסידיים

בראש ובראשונה, ידיעתו יתברך היא אמת שהשגתה המושלמת והסופית "אינה ביד האדם רק יהיה לעתיד כאשר בלע המות לנצח ואת הצפוני ארחיק מעליכם, אז יהיה גילוי היחוד האמיתי שלא יהיה כלל שום בחירה ביד האדם"¹³⁰. או במילים אחרות, ביטול הבחירה היא תופעה בלתי אפשרית כל עוד שמתנהלים השית אלפי שנים הקובעים שרשות ביד האדם לעשות כרצונו צדיק או רשע כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב ועונש ברצותם ברע - כדברי הרמב"ן. אלא שר' צדוק מסביר בארוכה למה באמת מן הנמנע שתתקיים אותה התאמה מושלמת בין רצון האדם לרצונו יתברך. והוא שעל הכתוב (תהלים נא, ז) "הַן בְּעוֹן חוֹלְלָתִי" מובא במדרש: "רבי אחא אמר: אפילו אם יהיה חסיד שבחסידיים אי אפשר שלא יהיה לו צד אחד מעון. אמר דוד לפני הקב"ה: ריבון העולמים - כלום נתכוון אבא ישי להעמידני?! והלא לא נתכוון אלא להנאתו"¹³¹! והדברים תמוהים: על ישי נאמר שהוא היחיד שעליו מפורש בקרא "שהוא מת בעטיו של נחש", כלומר - "בעצתו של נחש שהשיא לחוה, ולא בחטא אחר שלא חטא"¹³², ואם כן איך ייתכן שחז"ל מייחסים לו "עוון" של בעל תאוה? אלא וודאי - מסביר ר' צדוק הכהן, שהיתה כוונתו אך ורק לשם שמים להוליד מלכות בית דוד, אולם למרות שהיה חסיד שבחסידיים, מן הנמנע שלא היתה לו "נגיעה דהנאת עצמו בזה (...). וגבי דידיה שיצא לפועל במחשבתו דבר הנחשב לעוון - נקרא עוון"¹³³.

¹²⁷ שם

¹²⁸ מי השילוח קדושים. יצוין שסילוק הנגיעות היא חובה שעליה חוזר האיזביצא בתמידיות ובהדגשה יתרה בספרו מי השילוח, בהיותה השלב האחרון של עבודה ממושכת המתוארת בלשון זה (מי השילוח משל): "בתחילה צריך האדם לשמור כל המצוות כפשוטם היינו להזהר בכל מצוות לא תעשה מאד ולסור מרע (...). ויתפשט אליו כל האיסורים וכל החומרות מדברי סופרים (...). כי שמץ מכעס יקרא לא תרצח וריבוי שיחה עם האשה הוא אבזריה דלא תנאף (...). ואחר שתגדור עצמך בחוזק ותקופות, תהיה מוגדר מכל צד ותהיה מותר להתפשט עצמך בכל חפצך ולא תצטרך לשום גדר".

¹²⁹ מי השילוח בחוקותי.

¹³⁰ ר' צדוק הכהן דובר צדק אות ח.

¹³¹ ויקרא רבה פרשה יד פסקה ה.

¹³² שבת נה ב וברש"י שם.

¹³³ ר' צדוק הכהן תקנת השבין אות ו, עיין שם באורך.

יש בעניין זה אריכות דברים, אולם תמציתה היא שהעונג הוא בעצם תחושה הנובעת מהמפגש עם תודעת ה"אני" של האדם, ובעולמינו זה, תודעת ה"אני" היא הכוח המפריד התקיף ביותר. מובן אם כן שבהתאם למציאות זו, המתענג בונה סביבו חומה של ברזל, רשות היחיד האוסרת דריסת רגל לכל הוויה הנמצאת מחוצה לה, ועובדה היא שטבע האדם הוא לעצום את העיניים לבל יפריע גורם חיצוני את שלמות התענוג. זו הסיבה שהעונג נחשב ל"רע", כלומר - לתופעה של ניתוק ופירוד בכך שהוא סוגר את האדם - יהיה הוא חסיד שבחסידיים - בתוך תוכיותו של ה"אני" שלו, וזה מתוך הפקעת כל זולת לרבות בורא העולם. והיות שבשום פנים ואופן לא ניתן להיפטר מאותה תודעת ה"אני", מן הנמנע שלא יהיה לו לאדם "נגיעה", כלומר - מרחק מסוים המפריד בין הדבקים, בין רצונו העצמי לבין רצונו של הקב"ה.

סיכום: אם באנו לסכם, יוצא מהנ"ל שהבחירה בין טוב לרע - כפי שהיא בעולמינו זה, יש בה משום "מכשול" בכך שהיא עלולה להשכיח ש"אין עוד מלבדו", שהיא שכחה המוציאה את האדם מרשותו של הקב"ה. נכון שהבחירה היא חיונית היות שבלעדיה אין מקום לתורה ולעבודה, אולם מאידך גיסה חשוב שהאדם ייזכר שהכל הוא בידי שמים, ואפילו יראת שמים - קובעים האדמו"ר מאיזביצא ור' צדוק הכהן. ומה שאמרו ז"ל שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, זה "רק לפי גבול תפיסת שכל האדם"¹³⁴ בעולמינו זה שהוא "עלמא דשיקרא"¹³⁵ בכך "שבו הסתיר הקב"ה את דרכו כי יחפוץ בעבודת האדם, ובאם יהיה הכל גלוי לפניו לא יצמח בו שום עבודה", אולם "בעומק הכל בידי שמים ובחירת האדם אינו רק כקליפת השום"¹³⁶. הווי אומר שתכלית הבחירה היא "שנגיע למדרגת הידיעה ויהיה פתוח לבנו בהשגה זו"¹³⁷ - כדברי ר' צדוק, וכפי שהורה השפת אמת - "כל אחד כפי מה שמאמין בו יתברך ומבקש לצאת מן הבחירה להיות נמסר ביד הבורא יתברך בעצמו - זוכה לכך, וזהו ג"כ עיקר היראה ועיקר הענוה והשפלות - שהכל מהשי"ת"¹³⁸.

¹³⁴ מי השילוח ח"א וירא

¹³⁵ ר' צדוק הכהן צדקת הצדיק אות רנז.

¹³⁶ מי השילוח ח"א קרח.

¹³⁷ ר' צדוק הכהן ליקוטי אמרים אות טז.

¹³⁸ שפת אמת ליקוטים לחודש אלול.

