

הכול צפוי או הרשות נתונה?

בנימין ברח"ד שיעור ד'

הצגת הבעיה

שני יסודות עיקריים וחשובים באמונתנו הם ידיעת ה' והבחירה החופשית של האדם. הנשר הגדול, הלא הוא הרמב"ם, עוסק בשני יסודות בסיסיים אלו בשניים מכתביו. בהקדמה לפרק חלק הרמב"ם מציג ביסוד העשירי את ידיעת ה' וכותב: "שהוא יתעלה יודע מעשי בני האדם". בהמשך דבריו הוא אף מביא את הפסוק מירמיהו (לב, יט): "גִּדְלֵה עֵצָה וְרֵב הַעֲלִילָה אֲשֶׁר עֵינֶיךָ פְּקֻחוֹת עַל כָּל דַּרְכֵי בְנֵי אָדָם". לעומת זאת, בהלכות תשובה בפרק חמישי הרמב"ם מרבה לעסוק בבחירה החופשית של האדם וביכולת הבלעדית שלו לבחור בין טוב לרע, וכותב: "רשות כל האדם נתונה לו, אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו".

לכאורה שני יסודות אלו שהרמב"ם מציג סותרים זה את זה: אם אכן הרשות לבחור בין טוב לרע נמצאת בידי האדם, כיצד ייתכן שהקב"ה משגיח ויודע את כל מעשינו העתידיים, שכן אם המעשה ידוע מלכתחילה הרי שהבחירה אינה קיימת. מנגד, אם ידיעתו של הקב"ה שרירה וקיימת, כיצד ייתכן לומר שבכל רגע ורגע יש לאדם בחירה ללא תלות באף גורם חיצוני?

את שני היסודות הללו והפרדוקס הגדול שנוצר מתוך חיבורם למדנו עוד הרבה לפני הרמב"ם. כבר בדברי המשנה באבות (פ"ג מט"ו) ניתן למצוא התייחסות לדבר: "הכול צפוי, והרשות נתונה". ואכן בסוגיה סבוכה זו עסקו גדולי ישראל בכל הדורות, ואף הרמב"ם שלימדנו את שני עמודי התווך הללו מציג קונפליקט זה בלשונו הייחודית, ואלו הם דבריו בהלכות תשובה (פ"ה ה"ג):

ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה שנאמר ראה נתתי לפניך היום את החיים, וכתוב ראה אנכי נותן לפניכם היום, כלומר שהרשות בידיכם וכל שיחפוץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה בין טובים בין רעים, ומפני זה הענין נאמר מי יתן והיה לבבם זה להם, כלומר שאין הבורא כופה בני האדם ולא גוזר עליהן לעשות טובה או רעה אלא הכל מסור להם.

שמה תאמר והלא הקדוש ברוך הוא 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.

שיטת הרמב"ם

כפי שהזכרנו, הרמב"ם נוטע יסודות אלו העוסקים בבחירה החופשית ויחסה אל ידיעתו של הקב"ה. לשיטתו, האדם הוא הבריאה היחידה בעלת בחירה חופשית, והבחירה בידו האם להיות צדיק או רשע, "ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע". כל אדם יכול להגיע למעלתו של משה רבינו או לרשעותו של ירבעם, הבחירה נמצאת בידו ללא דבר שיטהו לצד מסוים, ולקב"ה אין שום השפעה על בחירתו של האדם האם לבחור בטוב או ברע שכן מקובלנו: "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב". כך יוצא שהאדם הוא היחיד שאחראי על מעשיו ולא אף אחד אחר, לכן במידה וחטא עליו להכיר בכך שהוא זה שגרם לחטאו ועליו לשאת בתוצאות ולחזור בתשובה.

הרמב"ם אף מדגיש עניין זה ואומר כי הבחירה החופשית מהווה יסוד מרכזי ביותר בתורה ועליה מושתתים ציווי של הקב"ה אל בני האדם. העיקרון המנחה הוא שהקב"ה לעולם לא יתערב בבחירתו של האדם ויכפה עליו לעשות מעשים מסוימים, אלא הוא יצפה בו מהצד מתוך תקווה שהאדם יבחר בטוב, "מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי". הרמב"ם מרחיב עיקרון זה של הבחירה החופשית ומוסיף כי לא רק שקיבלנו אותו מפי הקב"ה בכבודו ובעצמו אלא שגם השכל הפשוט מחייבו. לא ייתכן לומר שהקב"ה גוזר על האדם להיות צדיק או רשע או אפילו מושך אותו לכיוון מסוים, בין בפן הנפשי ובין בפן המעשי, שכן כיצד יכול הקב"ה, זה שנאמר עליו "מלך אוהב צדקה ומשפט", לצוות את האדם על דברים שלא בשליטתו?! ואף יותר מכך, כיצד יכול הקב"ה להעניש את האדם על חטאו כאשר הוא זה שמכריח אותו לעשותם "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?!". הרמב"ם מוסיף ביתר חריפות ומכנה את הדטרמיניסטיים, אלו שמאמינים בחוסר הבחירה החופשית, "טפשים הוברי שמים".

בהתאם לכך נשאלת השאלה, כיצד יכול האדם שבא מטיפה סרוחה והולך למקום עפר, רימה ותולעה, לעשות כרצונו ולפעול בעולם בניגוד לדעתו של הקב"ה? לכאורה יש בכך חיסרון לקב"ה שכן "כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ", הקב"ה שולט בשמים ובארץ, אם כן כיצד יכול האדם לחטא ולפעול בניגוד לרצונו? התשובה לכך היא שהקב"ה הוא זה שברא את חוקי הטבע, הוא זה שקבע שהשמש תזרח במזרח ותשקע במערב, וכשם שקבע חוקים אלו הקב"ה קבע את הבחירה החופשית של האדם כחוק טבע לכל דבר ועניין. הטענה השטחית שהאדם פועל בניגוד לרצונו של הקב"ה וכביכול "כופה" את רצונו על הקב"ה היא מוטעית מיסודה. "והארץ נתן לבני אדם" הקב"ה נתן את המציאות הארצית לבני האדם שיפעלו ושישפיעו עליה בבחירתם החופשית. אם הקב"ה היה מכריח את האדם לבחור בצד מסוים, העולם למעשה היה "משחק מכור" ולא היה הבדל אמיתי בין האדם למלאכים.

בהמשך הפרק בהלכות תשובה הרמב"ם מוסיף נדבך לבחירה החופשית והוא ידיעתו של הקב"ה המתפרשת על הכל. הקב"ה הוא האינסוף וכפי שהרב קוק כותב במאמרו "יסורים ממרקים" גם התואר אינסוף הוא מוגבל ביחס אל הקב"ה. מכאן יוצא כי הידיעה האלוקית כוללת בתוכה את העבר, את ההווה ואת העתיד, ולא ניתן לחדש דבר ביחס לקב"ה, ניתן אף לומר שזו כפירה לערער על יסוד זה. על בסיס יסוד זה עולה שאלתנו הנוקבת והעמוקה. **אם הקב"ה יודע הכול ובין שאר הדברים הוא יודע אם פלוני אלמוני יהיה צדיק או רשע עוד לפני לידתו, כיצד ייתכן לומר שלפלוני אלמוני תהיה האופציה האמיתית לבחור בדרך אחרת ממה שהקב"ה התווה לו? שכן לפי זה לכל אורך חייו הוא הופך להיות מעין בובה על חוטים של הקב"ה ואין קשר בינו לבין עניין הבחירה. הרי דבר זה סותר את היסוד שהרמב"ם הניח באריכות בפרק זה בדבר משמעותה של הבחירה החופשית!**

כהקדמה לתשובתו הרמב"ם מדגיש כי התשובה לשאלה זו "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה". כלומר אין שאלה זו ככל השאלות הנשאלות לעיתים תכופות בבית המדרש, שאלה זו היא יסודית ביותר ונוגעת בליבה של ההגות היהודית וההשלכות שלה מרחיקות לכת.

גישת הכסף משנה

בפתיחה לתשובתו בהלכות תשובה הרמב"ם מזכיר לנו את דבריו במקום אחר העוסקים בדבר צורת הכרתו של הקב"ה. בפרק שני מהלכות יסודי התורה הרמב"ם דן באריכות בידיעת ה' והשגתו ומסביר על השוני המהותי בין ידיעת ה' לידיעת האדם. לדבריו, כאשר אנו באים לתאר את צורת ההכרה האנושית או במילים אחרות את האופן שבו האדם קולט בתודעתו את המציאות, יש ליצור הפרדה ברורה בין האדם עצמו לבין העולם שסביבו ואלו שני דברים נפרדים השונים בתכלית השינוי. כלומר מצד אחד יש את הנושא ומצד שני את הנשוא, יש את המכיר ויש את המוכר, יש את הסובייקט ויש את האובייקט, או אם נביא דוגמא פרקטית לכך נאמר כי יש הפרדה בין האדם הקורא מאמר זה ברגעים אלו ממש לבין המאמר עצמו. קיימות שתי ישויות שונות, מחד, האדם הקורא עומד בפני עצמו, ומאידך, עומד המאמר בפני עצמו שאליו האדם מתוודע. לעומת זאת, הידיעה אצל הקב"ה היא דבר שונה לחלוטין "כי לא מחשבותי מחשבותיכם, ולא דרכיכם דרכי". עד עתה דיברנו על הידיעה של האדם ועל צורת פעולתה הנובעת כתוצאה מהמגבלות האנושיות המגדירות אותה, אך אצל הקב"ה "הוא ודעתו וחיו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד" הוא האינסוף ולכן לא שייך לציין חלוקה כאשר דנים בידיעה האלוקית. התורה לימדה אותנו כי הקב"ה "אחד ושמו אחד" וההבנה העמוקה של דבר זה היא שלא רק שהקב"ה קיים במציאות אלא שאצל הקב"ה מופיעה האחדות האמיתית בשלמותה "הוא היודע והוא

הידוע, והוא הדעה עצמה, הכל אחד". לכן טעות היא להפריד בין הקב"ה עצמו לבין ישויות אחרות הנמצאות מחוצה לו, לא ייתכן לבצע הפרדה זו מכיוון שבכך הופכים את הקב"ה למוגבל. בהשוואה לדוגמה שהבאנו בנוגע לקורא המאמר והמאמר, נאמר כי הקב"ה הוא גם קורא המאמר וגם המאמר עצמו, ניתן אפילו לומר שהקב"ה למעשה כלל לא קורא את המאמר, הוא היה מודע למאמר עוד לפני שהוא עלה על הכתב, מאז ומתמיד. כמו שהרמב"ם כתב בתחילת תשובתו בהלכות תשובה וכמו שהזכיר בהלכות יסודי התורה "דבר זה אין כח בפה לאומרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו". הוא מכנה את העיסוק בידיעה האלוקית כ"מעשה מרכבה" דהיינו החקירה העיונית במהותו של הקב"ה, והרי אצל הקב"ה לא שייך לדבר על צמצומים והגבלות, הקב"ה הוא האינסוף בכבודו ובעצמו, ולכן לא באמת ניתן להבין לעומק דברים רמים אלו. **פסגת ההבנה אליה האדם יכול להגיע היא כאשר יכיר שאין לו שום הבנה ושום מושג בדבר מהותו של הקב"ה או בנושאים נוספים הקשורים לידיעתו והשגתו.**

לאור האמור לעיל ניתן להסביר כיצד הרמב"ם מיישב את הסתירה שהצגנו בתחילת דברינו בין הבחירה החופשית של האדם לבין ידיעתו המוחלטת של הקב"ה בעבר בהווה ובעתיד. הרמב"ם פוסק בצורה נחרצת כי אין יכולת לשכל האנושי להבין דבר עמוק זה. אין יכולת לסופי, האדם, לאחוז באינסופי, הקב"ה, "כי לא יראני האדם וחי". וכך מסביר הכסף משנה (הלכות תשובה פ"ה ה"ה):

ויש לומר שרבינו נתכוון שאם אי זה אדם יקשה בעיניו קושיא זו יתבלבל דעתו ולכן הציע לפניו דברים אלו כדי שישוב וידע שאין מטבע שאלה זו ליישבה אלא כאמור שאין בנו כח לידע היאך ידע הקדוש ברוך הוא כל הברואים ומעשיהם.

אף על פי כן, הרמב"ם מדגיש כי למרות הסתירה, שני היסודות עומדים איתנים בפני עצמם, מצד אחד קיימת הבחירה החופשית אותה ביססנו על ידי המסורת ועל ידי השכל, ומצד שני ידיעתו של הקב"ה היא בלתי מוגבלת.

גישת בעל התפארת ישראל

לעומת הכסף משנה ורבים כמותו שהסבירו כי "אין מטבע שאלה זו ליישבה", נוסיף כאן שתי גישות נוספות בהסבר הרמב"ם. הרב ישראל ליפשיץ, בעל התפארת ישראל, בפירושו על המשנה באבות לעיל, מבאר את טעמו של הרמב"ם בהלכות תשובה בדרך אחרת ופותח צוהר להבנת העניין. הרמב"ם הסביר כי האדם לא מסוגל לתפוס את צורת הידיעה של הקב"ה בעולם מכיוון שהאדם סופי, בניגוד לקב"ה שהוא אין סופי ובלתי מוגבל. התפארת ישראל מפשט עניין זה אף יותר ומסביר כי מושג הזמן הוא הגורם למוגבלות הידיעה של

בני האדם. האדם נופל תחת הזמן ובתפיסתו הכל סובב סביב עבר, הווה ועתיד, הכול נתון תחת הקשר הזמן. לכן לאדם גם אין יכולת לדעת מה יקרה בעתיד. בהתאם לכך, בגלל תפיסתו המוגבלת, האדם מבין כי אם הקב"ה יודע את עתידו הוא בהכרח גם מכתוב לו את פעולותיו. אך התפארת ישראל מסביר שלא כך הדבר. לעומת האדם שנתון תחת הקשר הזמן, אצל הקב"ה מושג הזמן אינו מהווה גורם משפיע. הקב"ה הוא זה שברא את הזמן, ולכן הוא זה ששולט עליו ולא להפך. במילים אחרות ניתן לומר כי אצל הקב"ה רצף הזמן נמצא לעולם בהווה. ולכן נאמר במשנה "הכל צפוי" ולא "הכול ידוע", מכיוון שידיעה שייכת למושגי עבר, הווה ועתיד, לעומת 'צפייה' שייכת דווקא להווה, ואלו הם דבריו בפירושו למסכת אבות:

הכל צפוי והרשות נתונה. רוצה לומר הקדוש ברוך הוא יודע הכל מה שיעשה בעולם, ואפילו הכי הרשות והבחירה נתונה לכל אחד להיות צדיק או רשע, שלא תאמר כיון שהקב"ה ידע אתמול שיעשה האדם היום מצוה פלונית או עבירה פלונית, א"כ מוכרח האדם לעשותה וכיון שכן אינו ראוי לשכר או לעונש, דליתא, דזה היה שפיר אם היתה ידיעת הקדוש ברוך הוא כידיעת בשר ודם שנופלת תחת הזמן עבר הוה עתיד, אבל הרי הקדוש ברוך הוא ברא הזמן, ונמצא אינו נופל תחתיה לומר בו עבר ועתיד, דכל ידיעתו הוא בהווה, וכיון שכן, אין ידיעתו מכריח את האדם במעשהו, ולפיכך מה שלא נבין איך אפשר שיהיה ידיעה ובחירה יחד, זהו משום שלא נוכל להשיג איך יהיה אפשר ידיעה שאינה נופלת תחת הזמן, דהרי כך היא ידיעת הבורא ב"ה, שוודאי אינה נופלת תחת הזמן, מדהוא היה קודם התהוות הזמן, וזהו שאמר התנא, הכל צפוי, ולא אמר הכל ידוע, דבכל ידיעה שייך עבר ועתיד, אבל מלת צפוי, היינו שרואה הדבר כהווה לפניו [וזהו כוונת הרמב"ם פ"ו מתשובה בקרא כי לא מחשבותי] שאינם נופלים תחת הזמן [מחשבותיכם] [ששייך בהם עבר ועתיד], ונסתלק בזה קו' הראב"ד].

גישת אור החיים

הסבר נוסף להבנת הרמב"ם הביא אור החיים הקדוש בפירושו לספר בראשית (ו, ה-ו), וכך הוא מסביר:

ואשכילך, כי ה' יכול לשלול הידיעה המושגת בידיעתו לבל ידענה כשירצה האדון, מה שאין כח באנוש לעשות זאת שתגיע אליו הידיעה ולא ידענה, והוא שרמז רמב"ם באומרו ואין דעתו של אדם יכולה להשיג וכו', כי איך אפשר שתגיע עדיו הידיעה מעצמה ותהיה מושללת מעצמה, והוא שאמר הכתוב לא הביט און ביעקב

ולא ראה עמל, הנך רואה כשירצה ה' שלא לדעת יושלל הידיעה הגם שהידיעה ישנה מעצמה, כי אינו בבחינת האדם שהידיעה הוא חוץ ממנו, לומר ימנע ולא ידענה, כי ה' הוא ודעתו אחד ואינו צריך לתת לב לדעת, שבזה נאמר דכשלא יתן לב לא ידע, לא כן, ואף על פי כן כביכול ישנו בבחינה זו דכתיב לא הביט וגו'.

אור החיים מלמדנו כי ישנו הבדל חד בין צורת הידיעה של הקב"ה לבין צורת הידיעה של האדם. כאשר אדם קולט מידע מהסביבה, אין לו את האפשרות לבחור להתעלם מאותו מידע. כלומר בן אדם יכול מלכתחילה לבחור שלא לשמוע את אותו עניין, אך במידה ושמע והמידע הגיע אליו, אין לו יכולת להתעלם ממנו. הידיעה נקלטת אצלו ישירות ואין לה דרך חזרה. לעומת זאת, הקב"ה, בדרך שאנו לא יכולים לתפוס ולהבין, באפשרותו "לכסות את עיניו" ולהתעלם מהמידע שהוא מעוניין לא לדעת. אור החיים מציין שגם הרמב"ם כאשר הוא עצמו כתב בהלכות תשובה: "ואין דעתו של אדם יכולה להשיג זאת", כוונתו הייתה שאדם לא מסוגל להבין את היכולת של הקב"ה עליה אנו מדברים "לעצום את עיניו" ולהתעלם מהידיעה. דוגמה מפורשת לכך מהתורה היא הפסוק בספר במדבר (כג, כא): "לֹא הִבִּיט אֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא רָאָה עֶמֶל בְּיִשְׂרָאֵל", מהפסוק משמע שהקב"ה בוחר להתעלם מעוונותיהם של ישראל.

במילים אחרות, מדבריו של אור החיים אנו למדים שאצל האדם כאשר הידיעה נמצאת מחוצה לו הוא בפשטות לא מודע לה, אבל ברגע שבו הגיעה אליו הידיעה אין לה דרך חזרה והאדם נשאר עם אותה הידיעה לתמיד. לעומת זאת אצל הקב"ה מלכתחילה הידיעה נמצאת אצלו, ולא רק היא אלא כל המציאות בכללותה, כמו שכבר הזכרנו את דברי הרמב"ם: "הוא ודעתו וחיינו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד", אלא שהשוני הוא שלקב"ה קיימת האופציה לבחור לא להביט ו"לכסות את העיניים" מכל ידיעה אשר ירצה. אור החיים מוסיף ומסביר את הסיבות שלדעתו ידיעת ה' מתרחשת בצורה שהציג. הוא מציין שקיימות שתי סיבות שבעקבותיהן הקב"ה בחר לשלול את הידיעה שלו, "לעצום את עיניו", על פשעי האדם: הסיבה הראשונה פשוטה ויסודית לפיה הקב"ה הוא טוב מוחלט והוא בוחר שלא להביט על התיעוב והרוע של בני האדם (במאמר מוסגר ניתן להוסיף לימוד קטן ויסודי. נצטוונו בתורה על מצוות "והלכת בדרכיו", כלומר לדבוק בדרכיו של הקב"ה ובהנהגותיו. מכאן ניתן אף ללמוד לחיינו שכשם שהקב"ה בוחר לא להביט על הצדדים השליליים שבאדם, אף על פי שכבר נאמר: "חותמו של הקב"ה אמת", כך גם על האדם עצמו להשתדל כל העת להסתכל על הטוב). הסיבה השנייה והרלוונטית לענייננו היא שהקב"ה בכוונה תחילה בחר למנוע מעצמו להביט בפשעיהם של בני האדם, בכדי לא לפתוח פתח לרשעים שיטענו שידעתו של הקב"ה מכריחה את מעשיהם, וזאת הסיבה

לחטאיהם שכביכול נעשו בגלל הקב"ה ובכך יסירו אחריות מעצמם. לכן הקב"ה מנע את הידיעה הזו ממנו ובכך חייב את האדם לקחת אחריות מלאה על חטאיו. בהמשך דבריו רבי חיים בן עטר מוסיף ואומר שלגבי המעשים הטובים של האדם הדבר אינו עובד כך. הקב"ה יודע מראש את מעשיו הטובים של האדם ולכאורה בכך הוא מכתיב לצדיקים לעשות את מעשיהם הטובים. למרות הסתירה הגדולה העולה מכך, אור החיים אומר כי הקב"ה הוא טוב ולכן הוא חפץ להטיב לצדיקים, כמו שאומר הרמח"ל בספרו דרך ה' בפרק שני: "ובהיותו הוא לבדו יתברך הטוב האמיתי, לא יסתפק חפצו הטוב אלא בהיותו מהנה לזולתו בטוב ההוא עצמו שהוא בו יתברך מצד עצמו, שהוא הטוב השלם והאמיתי", כך ששכרו של האדם על מעשיו הטובים הוא חלק מדרכו ורצונו של הקב"ה.

השגת הראב"ד

דברים אלו של הרמב"ם בנוגע לסתירה המהותית בין ידיעת ה' לבחירה החופשית של האדם עוררו התנגדות וחשש רב מצדו של הראב"ד, וכך הוא כתב בהגהותיו על הרמב"ם:

לא נהג זה המחבר מנהג החכמים שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו והוא החל בשאלות קושיות והניח הדבר בקושיא והחזירו לאמונה וטוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים ולא יעורר לבם ויניח דעתם בספק ואולי שעה אחת יבוא הרהור בלבם על זה. ואף על פי שאין תשובה נצחת על זה טוב הוא לסמוך לו קצת תשובה ואומר אם היו צדקת האדם ורשעתו מלויים בגזירת הבורא יתברך היינו אומרים שידיעתו היא גזירתו והיתה לנו השאלה קשה מאוד ועכשיו שהבורא הסיר זו הממשלה מידו ומסרה ביד האדם עצמו אין ידיעתו גזירה, אבל היא כידיעת האצטגנינים [חוזים בכוכבים] שיודעים מכח אחר מה יהיו דרכיו של זה, והדבר ידוע שכל מקרה האדם, קטן וגדול, מסרו הבורא בכח המזלות אלא שנתן בו השכל להיותו מחזיקו לצאת מתחת המזל והוא הכח הנתון באדם להיותו טוב או רע והבורא יודע כח המזל ורגעיו אם יש כח בשכל להוציאו לזה מידו אם לא וזו הידיעה אינה גזירה, וכל זה איננו שוה.

הראב"ד הביע חרדה גדולה וסלידה מהעלאת הנושא ברמה העקרונית ובחר בתשובתו להתבטא בחריפות כנגד הרמב"ם: "לא נהג זה המחבר מנהג החכמים". הראב"ד התנגד לפתיחת שאלה מהותית, עמוקה ומערערת זו שהרמב"ם העלה מכיוון שבתשובתו השאיר אותה ללא מענה המניח את הדעת. לדעתו הנחרצת של הראב"ד מוטב היה "להניח הדבר בתמימות התמימים" בכדי שלא נהרהר בלבנו ולא נערער בדעותינו שני יסודות עיקריים ובסיסיים אלו עליהם מושתתת אמונתנו. הראב"ד מדגיש בדבריו שלא קיימת תשובה

מוחצת ומספקת לשאלה זו ולכן כדאי היה להישאר "תמימים" בנוגע אליה. בכל אופן, בעקבות העלאת השאלה, הראב"ד ראה לנכון לספק בעצמו תשובה ולנסות למלא את החלל שנוצר עקב הסתירה המהותית שהרמב"ם הציג.

הראב"ד בתשובתו מציג את השאלה הקשה: אם הקב"ה מודע לעבר, להווה ולעתיד, אזי היינו אומרים שעצם הידיעה שלו מבטלת את הבחירה החופשית שלנו. כמו רבים אחרים הראב"ד בא ואומר שלא כך הדבר, הקב"ה אכן יודע, אבל הידיעה שלו לא מבטלת את יכולת הבחירה שלנו, וכאן מציג לנו הראב"ד תפיסה חדשנית ושונה לגמרי לגבי ידיעתו של הקב"ה את מעשי האדם.

הראב"ד משווה את הידיעה של הקב"ה לידיעת האצטגנינים (החוזים בכוכבים). הוא מסביר שצורת הידיעה של הקב"ה והחוזים בכוכבים באה לידי ביטוי בצורה כזו שהקב"ה יודע על פי המזל של האדם מהו אופיו, מהם הנטיות שלו, החשקים שלו ובאופן רחב יותר מה הכיוון שאליו האדם הולך. דוגמה לדבר היא הגמרא במסכת שבת (קנ"ו ע"א) העוסקת בהשפעתם של הכוכבים על נטיות האדם, ואלו דבריה בנוגע לאדם שנולד במזל מאדים: "האי מאן דבמאדים יהי גבר אשיד דמא. אמר רב אשי: אי אומנא, אי גנבא, אי טבחא, אי מוהלא". במילים אחרות, אדם הנולד במזל מאדים הגמרא מציינת כי תהיה לו נטייה לדם, ולכן רב אשי אומר שלאדם יש את האופציה לבחור לאן לנתב את הנטייה שלו, לאיסור או להיתר (מהרש"א). כלומר במידה והאדם ילך אחר נטיות ליבו וייתן למציאות להשפיע עליו ללא מלחמה אקטיבית מצד עצמו, במצב זה הקב"ה יודע מה העתיד צופן לו. נקודת המפנה בגישה זו היא שצורת הידיעה של הקב"ה מאפשרת לאדם להיות פעיל ולבחור אחרת. הקב"ה נותן לאדם את השכל ככלי להתעלות מעל הידיעה שלו ולבחור בדרך אחרת לגמרי ממה שהמזל הכתיב לו. הקב"ה יודע מה הנטייה של האדם ומהם כוחות הנפש הטמונים בו, אך הוא לא יודע מה האדם יבחר ואם יבחר בסופו של יום.

הראב"ד מסיים את תשובתו כשחוזר על הסיוג בתחילת דבריו ואומר שלמעשה לא קיימת תשובה ברת הבנה אותה האדם יכול לתפוס, וגם התשובה שהוא בעצמו הציע אינה מוחצת וחד משמעית אלא רק שואפת למלא את החלל ולספק את הצורך שנוצר מהצגת הסתירה התהומית של הרמב"ם, וגם זאת בעירבון מוגבל.

במאמר מוסגר מעניין להוסיף כי הרמב"ם עצמו בחיבורו שמונה פרקים המהווה הקדמה לפרקי אבות כתב מפורשות כי אף על פי שלא רצה להעלות את הסתירה המדוברת ולפרסם את הדברים הרגיש מחויב מכורח עוצמתה של השאלה לעסוק בנושא ולהציג את עמדתו, "ואף על פי שלא הייתי רוצה לדון בו כלל, אלא שההכרח הביאני לכך" (שמונה פרקים, פרק ח).

שיטת הרלב"ג

בשונה מהראב"ד שהציג את שיטתו מתוך הכרח וניסיון למלא את החלל שנוצר לטענתו משיטת הרמב"ם, הרלב"ג בפירושו על פרשת וירא מביא בדבריו שיטה זו בצורה נחרצת ללא הסתייגויות:

התועלת הי"ו הוא בדעות. והוא למדנו מידיעת השם יתעלה דברים דבר נפלא נעלם מכל הקודמים אשר הגיעו אלינו דבריהם והוא שמה שידע השם יתעלה מהפעולות אשר בזה העולם השפל הוא דבר זולת מה שיעשוהו האנשים, וזה שהוא ידע מעשה האנשים הראויים לפי מה שהוכן להם מיום הבראם מפאת הגרמים השמימיים אשר שם השם יתעלה אותם משגיחים השגחה כללית באישי המין האנושי, והנה הבחירה האנושית מושלת על זה הסדור המסודר בפעולותיהם [האופי שלהם] מפאת הגרמים השמימיים, ולזה יתכן שיהיה מה שיעשוהו האנשים זולת מה שידע ה' יתעלה מסדור פעולותיהם, וזה כי הוא ידע פעולותיהם מהצד אשר אפשר בהם הידיעה, והוא הצד אשר הם בו מסודרות ומוגבלות, ואולם הצד אשר הם בו אפשריות, לא תתכן בהם הידיעה, שאם הנחנו שתתכן בהם הידיעה לא יתקיים שתהיינה אפשריות.

הרלב"ג סובר בדומה לראב"ד שלאדם יש בחירה חופשית מלאה, ויחד עם זאת הקב"ה יודע את כל המתרחש בעולם בעבר, בהווה ובעתיד, למעט מה שהאדם יעשה. גם הרלב"ג מסביר את ידיעת ה' כידיעה כללית הנקבעת על פי מזלות ו"גרמים שמימיים", כלומר הקב"ה מודע לאופי, לנטיות ולכיוון הכללי שהאדם הולך אליו אך לא לבחירות הספציפיות שעתיד לעשות. הקב"ה משגיח השגחה כללית על בני האדם ומייעד לאנושות כיוון מסוים ועל כך יש לו שליטה מלאה, אך מבחינת הפרט הוא לא קובע לאדם מה יבחר בפועל. בהתאם לכך, בכח האדם להתעלות על תנאי הפתיחה ההתחלתיים שנקבעו לו מראש על פי המזלות, או במילים אחרות להתגבר על יצרו ולבחור בניגוד למצופה ממנו, ודבר זה אינו בשליטת הקב"ה ואפילו לא בידיעתו. הרלב"ג בשיטתו מוסיף הסבר משמעותי בעניין ידיעתו של הקב"ה שלא ראינו בשיטתו של הראב"ד: לדבריו הקב"ה לא יודע וגם לא מסוגל לדעת מה שהאדם יבחר מהרגע שבו הוא ייוולד, מכיוון שדברים אלו אינם ברי ידיעה, וזה כי הוא ידע פעולותיהם מהצד אשר אפשר בהם הידיעה, והוא הצד אשר הם בו מסודרות ומוגבלות, ואולם הצד אשר הם בו אפשריות, לא תתכן בהם הידיעה" כלומר אין לו אפשרות לדעת מה האדם יבחר בגלל שדבר זה מעצם הגדרתו אינו ניתן לידיעה! אם בחירותיו של האדם היו ניתנות לידיעה אז הן לא היו בחירות חופשיות. מכיוון ששני יסודות אלו בהכרח קיימים אך לא יכולים להתקיים יחדיו, הרלב"ג קובע כי הקב"ה לא

יכול לדעת מה יבחר האדם פשוט כי לא קיימת מציאות כזאת. לכן גם עצם אי ידיעת ה' את בחירתו הפרטית של האדם אינה עלבון לקב"ה כלל. בכדי לפשט את הדברים נביא דוגמה לכך.

דוגמה לדבר היא השאלה הפילוסופית הידועה "האם הקב"ה יכול לברוא אבן שהוא לא יכול להרים?" התשובה לכך היא פשוטה, הקב"ה לא יכול לברוא אבן כזאת מכיוון שהאבן לא קיימת. לא קיימת מציאות של אבן שאי אפשר להרים אותה, אבן בהגדרתה היא דבר שניתן להרים אותו. בצורה מופשטת אף יותר: המספר אחד מוגדר כשווה מתמטית לערך 1- והמספר שניים מוגדר כשווה מתמטית לערך 2. אם יבוא אדם וישאל, האם הקב"ה יכול לברוא את המספר אחד שיהיה שווה בערכו למספר שניים, התשובה כמובן תהיה שדבר זה אינו אפשרי, מכיוון שאחד בהגדרתו שווה תמיד לאחד ואינו יכול להיות שווה לשניים, לא קיימת מציאות כזאת. לכן אם נשווה דוגמה זו לענייננו, באותה צורה שהמספר אחד ושניים לא יהיו שווים לעולם, כך גם הקב"ה לא יכול לדעת מה יבחר האדם מכיוון שהבחירה החופשית מעצם הגדרתה אינה ניתנת לידיעה.

לסיכומו של עניין, שיטתו של הרלב"ג בנוגע למתח בין הבחירה החופשית לידיעת השם קובעת כי הבחירה של האדם מוחלטת וודאית, ולעומת זאת ידיעתו של הקב"ה מתפרשת על המציאות כולה מלבד בחירתו של האדם, משום שלאמיתו של דבר היא אינה ברת ידיעה.

דברי רש"י במסכת סוטה

אזכור נוסף לשיטתו של הרלב"ג ניתן למצוא בכתביו של הרב רפאל ברדוגו המכונה "המלאך רפאל". בספרו מי מנוחות בכותבו על פרשת וירא מדבר גם הוא על הסתירה בין הבחירה החופשית של האדם לבין ידיעת ה', ושם הוא מציג את שיטתו התואמת לשיטת הרלב"ג. בנוסף על כך, בגלל החדשניות הטמונה בשיטה זו מספר הרב רפאל על חיפושיו אחר "חבר" הסובר כמוהו, ועל מציאתו "רב ומורה, הפילוסוף האמתי רבנו לוי בן גרשום ז"ל... חבר רב וגדול בעמוקות ובנגלות ובנסתרות, ואשר כח בו לעמוד ולהתיצב לפני מלך מולך בים החכמות, רבנו ומלמדנו הרב המורה (הרמב"ם)".

כראיה לשיטתו ולשיטת הרלב"ג, מביא רבי רפאל גם את דברי רש"י על הגמרא במסכת סוטה (ב' ע"א), וכך הוא כותב (מי מנוחות, דרוש שני לפרשת וירא):

ועוד נוכל לייחס דעת זו לרב וגדול מאור עינינו רש"י ז"ל, לפי מה שנראה מדבריו בתחלת מסכת סוטה שאמר וזה לשונו: "איני - מי הוי זיווג לפי רשעו וזכותו, והא מקודם יצירתו שאין נודע רשעו וזכותו מכריזים בת זוגו, ואם תאמר הכל גלוי

לפניו - הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" עד כאן לשונו. מבואר מדבריו שמחמת חפשויות הבחירה - לא תתכן הידיעה ברשעו וזכותו, וכמו שנתבאר.

הגמרא דנה בסוגיית זיווגו של אדם, ושואלת הרי מצד אחד מקובלת אמרתו של רבי יוחנן: "וקשין לזווגן כקריעת ים סוף", ומצד שני מפורסמים דברי רב: "ארבעים יום קודם יצירת הולד, בת קול יוצאת ואומרת: בת פלוני לפלוני, בית פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני". לכאורה קשה הדבר, כיצד ייתכן שקשה לקב"ה לזווג את זיווגו של האדם אם בת קול מכריזה על הזיווג עוד לפני היוולדו? הגמרא מתרצת שכל אמרה מכוונת כלפי זיווג אחר בחיי האדם. דברי רב מתייחסים לזיווגו הראשון, ודברי רבי יוחנן נאמרו לגבי הזיווג השני. בנקודה זו רש"י מלמד אותנו עיקרון חשוב לגבי ידיעת ה' והבחירה החופשית דרך דברי הגמרא. כך הוא מסביר: הגמרא מביאה שני מקורות בדבריה. המקור הראשון הוא: "וקשין לזווגן כקריעת ים סוף" וממנו רש"י מבין שהקב"ה עושה התאמות בין האיש לאישה על בסיס הצדקות והרשעות שלהם במהלך חייהם, וזוהי הסיבה לקושי. המקור השני הוא: "ארבעים יום קודם יצירת הולד, בת קול יוצאת ואומרת: בת פלוני לפלוני...", וממקור זה אנחנו למדים שהקב"ה מחליט מבעוד מועד על זיווגו של האדם ולא על בסיס דרגתו הרוחנית שתיקבע על פי מעשיו בהמשך חייו.

כפי שאמרנו הגמרא תירצה: "זה בזיווג ראשון, זה בזיווג שני". רש"י שואל את השאלה המתבקשת, מדוע הגמרא לא העלתה תירוץ אחר המציע ששתי האמרות "וקשין לזווגן" ו-"ארבעים יום קודם יצירת הולד יוצאת בת קול" מכוונות שתיהן על זיווג אחד? כלומר, מדוע הגמרא לא אמרה שהקב"ה קובע את זיווגו של האדם ארבעים יום לפני שנולד, ואומנם מתקשה ביצירת הזיווג כקריעת ים סוף אבל הקושי נעשה ארבעים יום לפני שנולד!?

רש"י מתרץ ואומר כי הדבר אינו אפשרי. על בסיס האמירה שהקב"ה מתקשה בזיווג כקריעת ים סוף למדנו שהקב"ה עושה חשבונות והתאמות על פי צדקותו ורשעותו של האדם במהלך חייו. בהתאם לכך לא ניתן לומר שהקב"ה עושה חשבונות אלו ארבעים יום קודם לידת האדם, מכיוון שהקב"ה לא יודע את עתידו של האדם, אם יהיה צדיק או רשע, שכן מצינו בחז"ל: "הכל בידי שמיים חוץ מיראת שמיים" (ברכות ל"ג ע"ב). לכן, בדומה לרלב"ג, רש"י סובר שהקב"ה לא יודע את בחירותיו העתידיות של האדם, ומשכך לא ניתן לפרש את הגמרא בסוטה בצורה אחרת מזו שפירש.

רש"י מוסיף לפרש על תירוץ הגמרא: "זיווג ראשון - לפי המזל". כלומר, זיווגו הראשון של האדם, נעשה בידי הקב"ה ארבעים יום קודם היוולדו על פי המזל והנטייתו של האדם כפי שסובר רבי רפאל, הרלב"ג והראב"ד.

שיטת רב חסדאי קרְשָׁקֶשׁ

עד עתה עסקנו בהרחבה בשיטת הרמב"ם, בביקורת הנוקבת של הראב"ד עליו וכתוצאה מכך הגענו אל גישתו של הרלב"ג. שיטות אלו שראינו עסקו ביחס שבין ידיעת ה' לבחירה של האדם, והצד השווה בין כולן הוא שמקובלת ההנחה כי ישנה בחירה חופשית מסוימת לאדם וכל שנותר הוא להבין את פישרה של הידיעה האלוקית או לחילופין להבין את חוסר היכולת להבינה. לעומת זאת, רבי חסדאי קרְשָׁקֶשׁ, פילוסוף ידוע מתקופת הראשונים, תלמידו של הר"ן ורבו של "בעל העיקרים", מביא שיטה חדשנית ופורצת דרך (אור השם, מאמר ב, כלל ה, פרק ג):

והנה הטענות אשר מצד התורה, גם כן לא יחייבו אלא מציאות בבחינת עצמו. וזה שהטענה הלקוחה ממצות התורה ואזהרותיה, שאם היו הדברים מחויבים, היו המצוות והאזהרות לבטלה, הוא מבואר שלא תחייב אלא אפשרות הדברים בבחינת עצמם. וזה אמנם שאם היו הדברים מחויבים בבחינת עצמם, היו המצוות והאזהרות לבטלה. אבל אם **הדברים אפשריים בבחינת עצמם ומחויבים בבחינת סיבותיהם**, לא היו המצוות והאזהרות לבטלה, אבל לתכלית חשוב. וזה כי יהיו סיבות מניעות לדברים אשר הם אפשריים בעצמם, במדרגת הסיבות אשר הם סיבות למסובביהם בחריצות והזריזות באסיפת הקניינים ואל הדברים המועילים והבריחה מן המזיקים. ולזה יתאמת שאין בטענה הזאת מה שיחייב מציאות אפשרות בבחינת הסיבה.

שלא כמו הרמב"ם, רב חסדאי אינו משאיר את האדם בחוסר הבנה לגבי הידיעה האלוקית, אלא מניח את הדעת על ידי תשובה מופשטת. לשיטתו, הבחירה והידיעה אינן באות אחת על חשבון השנייה, אלא כל אחת עומדת בפני עצמה. הוא מסביר כי בחירתו החופשית של האדם באה לידי ביטוי אך ורק ברצון ובכוונה שלו ולא במעשים שלו בפועל. לעומת זאת, ידיעתו של הקב"ה היא במעשים ובפעולות עצמן בלבד, והקב"ה הוא האחראי עליהם. משפט המפתח העומד בבסיס שיטתו הוא: "הדברים אפשריים בבחינת עצמם, ומחויבים בבחינת סיבותיהם". כלומר המעשים המתרחשים בעולם מצד אחד הם אופציונאליים מבחינה תאורטית, באותה המידה שיוּרד גשם יכול גם שלא לרדת, אך מנגד בפועל הבחירות מחויבות ואינן ניתנות לשינוי. לתוספת ביאור נביא אף את דבריו של רבי יוסף אלבו, תלמידו של הרב חסדאי, שהזכיר בכתביו את שיטת רבו (ספר העיקרים ד, א):

ויש מן האחרונים מי שהתיר זה הספק בשאמר שהדבר כבר יהיה מחוייב בבחינת סבותיו ואפשרי בבחינת עצמו, כמו ירידת המטר מחר שהוא אפשרי מצד עצמו ומחוייב בבחינת סבותיו, שהם עלית האדם ורבוּי הליחיות והדברים הדומים

שהיו מוכנים, והשם יתברך ידע שהמטר ירד מחר לפי שהוא מחוייב בבחינת סבותיו, ואף על פי שירידת המטר היא אפשרית בבחינת עצמה, והאריך החכם הזה ביפוי זה הענין.

הרב צדוק הכהן מלובלין וחסידות איזביצ'ה

את השיטה החדשנית הזו ניתן למצוא אף בהרחבה וביתר פירוט בתורתה הייחודית של חסידות איזביצ'ה. גדולי חסידות איזביצ'ה כגון הרב מרדכי יוסף ליינר, הידוע בכינויו "האיזביצ'ר", והרב צדוק הכהן מלובלין, פיתחו והפיצו את הרעיון שראינו בדבריו של רב חסדאי בדבר היחס בין ידיעת ה' לבחירה החופשית של האדם. נקדים ונביא את דברי רב צדוק בספרו דברי סופרים (כא), המכיל עיונים בדברי חז"ל, שם הוא פורש את משנתו בנוגע לבחירה החופשית של האדם בעולם, ואלו דבריו:

עיקר זכות השתדלות אדם בעולם הזה הוא רק החשק שיש לו לעשות רצונו יתברך, אבל גמר המעשה הוא מהשם יתברך כמה שכתוב גם כן "מעשינו פעלת לנו", ו"מה ד' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה" שהוא בלב כמה שכתוב ביומא על פסוק ולב אין, **אבל המעשים הוא בכלל "הכל בידי שמים"**, ואפילו חושב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כעשאה, כמה שכתוב לפי שהוא עשה את שלו במחשבתו וחשקו. ורבותא דאפילו, דס"ד דלא מהני מחשבתו ורצונו אלא כשעלה בידו בפעל והצטרפות אל המעשה, וא' עשה דברים לשם פעלן, קרי בזה להשם יתברך פעלן ועיין שם בהרא"ש והר"ן, **אבל הכונה כי השם יתברך הוא הפועל באמת ואין לאדם אלא הרצון וכח הבחירה שלו שהוא בוחר וחפץ במעשה זו, וע"כ העיקר להיות עושה לשמה** שיהיה כונתו ומחשבתו לשם שמים דאם עושה מעשה גולמת מה בידו כלום שהרי המעשה מהשם יתברך והוא הפועל. ומכל גמילות חסדים של אברהם אבינו ע"ה והכנסת אורחים שלו לא נזכר בתורה לשבח אלא מה שעשה למלאכים שלא היה בזה שום מעשה של גמ"ח על האמת כלל שהם לא הוצרכו לכל זה כלל ורק לכבודו הוכרחו להיות כאוכלים, ואין בזה אלא המחשבה והרצון הטוב של אברהם אבינו להודיע שזה העיקר מכל המעשים בהשתדלות ועבודת האדם שלא להשגית על גמר מעשה, וע"כ העוסק בתורת קרבנות כאלו הקריב על ידי החשק שיש לו בלימוד מתי יבוא לידו ויקיימנו דזהו עיקר הלימוד ועסק בתורה על מנת לעשות. ועל זה נאמר "ולך ד' החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו", שזה להשם יתברך ברוב רחמיו דנותן שכר גם בעד מעשה לבד כאלו אדם הפועל.

הרב צדוק למעשה חותר תחת ההבנה המקובלת של הבחירה החופשית ומסביר כי הצורה הבלעדית בה הבחירה החופשית של האדם באה לידי ביטוי היא אך ורק ברצון, בחשק ובהשתדלות של האדם לבצע או שלא לבצע את המצווה, ולא במעשה עצמו בפועל, "עיקר זכות השתדלות אדם בעולם הזה הוא רק החשק שיש לו לעשות רצונו יתברך". כלומר, ההכרעה מה תהיה בחירתו של האדם בסופו של יום תלויה בקב"ה בלבד ולא באדם, "אבל המעשים הוא בכלל הכל בידי שמים". עבודת השם של האדם ותשומת לבו צריכות להתמקד בחיבור הפנימי שלו לתורה ולמצוות.

חלק מהסימוכין לגישה זו הרב צדוק מביא בהמשך דבריו בדברי סופרים. דוגמה לכך היא הפסוק: "...כִּי גַם כָּל מַעֲשֵׂינוּ פְּעֻלַּת לָנוּ" (ישעיהו כו, יב), ממנו משמע שהקב"ה הוא זה שבסופו של דבר פועל וקובע את מעשינו, וכן מאמר חז"ל המפורסם המביע את אותו רעיון: "הכול בידי שמים, חוץ מיראת שמים" (ברכות ל"ג ע"ב). דוגמה נוספת הממחישה רעיון זה היא הפסוק: "מָה הִי אֶלְקִיךָ שֶׁאֵל מַעֲמֶךָ כִּי אִם לְיָרְאָה" (דברים י, יב), לפיו עולה כי רצונו האמיתי של הקב"ה הוא שהאדם יירא אותו, כלומר הציווי אל האדם מסתכם דווקא בלב. מאמר חז"ל נוסף אותו הרב צדוק מזכיר הוא: "אמר רב אסי: אפילו חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה - מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה" (קידושין מ' ע"א). כך יוצא שעיקר עבודת השם של האדם בעולם באה לידי ביטוי בלב, ברצון ובהשתדלות.

"והארץ נתן לבני אדם"?

לכאורה עולה שאלה, ישנם פסוקים מפורשים בתנ"ך מהם משמע שבכוחו של האדם לפעול במציאות בצורה חופשית, כגון: "הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לָהּ וְהָאָרֶץ נָתַן לְבְנֵי אָדָם" (תהלים, קטו, טז), וכן "תִּמְשְׁלֶיהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ כֹּל שִׁתָּה תַחַת רַגְלֵיוּ" (תהלים, ח, ז) ועוד. הרב מרדכי יוסף ליינר, בעל מי השילוח ורבו של רב צדוק, מסביר גם את הפסוקים האלה בצורה כזו המתאימה לגישה מהפכנית זו. ואלו דבריו (מי השילוח, נצבים):

וזה שאמר דוד המלך השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, היינו שהשי"ת ממדת טובו הציב שידמה לאדם שביגיע כפיו זכה, אבל באמת לה' הארץ ומלואה, שהמעשה היא גם כן מהשי"ת שאמר דוד המלך ע"ה שבזה יהיה לו טובה כשאמסור הכל ביד השי"ת אפילו המעשה אכיר גם כן שהוא מהשי"ת אז ייטיב לי וזהו לה' הארץ ומלואה.

כך גם מצינו בחז"ל: "עשה דברים לשם פעלך" (נדרים ס"ב ע"א), ולשיטת הרב צדוק, כמו שהסברנו, הכוונה האמיתית היא שעל האדם לכוון בכל מעשיו לשם שמיים, כלומר לשם הפועל האמיתי של המעשים בעולם, הקב"ה.

הרב צדוק בהמשך דבריו אף מדגים כיצד ניתן להשליך את גישתו החדשנית על אחד מהסיפורים הקלאסיים בתורה, סיפורו של אברהם אבינו והכנסת האורחים שלו. התורה בספר בראשית (יח) מתארת את הסיפור על המלאכים שהלכו בדרך ועל אברהם שעצר את שיחתו עם הקב"ה ויחד עם שרה כיבד אותם בהכנסת אורחים יוצאת דופן. הרב צדוק מבין כי המעשה לא בא ללמד על החסד הגדול שאברהם עשה עימם בפועל, מכיוון שאותם מלאכים למעשה כלל לא היו זקוקים לאותן הנאות וטובות שאברהם עשה, כפי שמצינו בחז"ל (בבא מציעא פ' ע"ב): "אמר רבי תנחום בר חנילאי: לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם, מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם, ואכלו סלקא דעתך? אלא אימא נראו כמי שאכלו ושתו". כלומר המלאכים לא נצרכו באמת לגמילות החסד של אברהם אך מנגד קשה, שכן בגמרא (שם פ"ו ע"ב) מובא יחס יוצא דופן כלפי מעשיו של אברהם: "אמר רב יהודה אמר רב: כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו עשה הקב"ה לבניו בעצמו, וכל מה שעשה אברהם על ידי שליח עשה הקב"ה לבניו על ידי שליח". אלא שרב צדוק מבין כי דווקא במקום זה התורה באה ללמד על הרצון וההשתדלות של אברהם במצות עשיית חסד וזהו העיקר. המעשה הנוכחי מדגיש את הרעיון הזה במיוחד, שכן הייתה כלולה בו כוונה טהורה בלבד, ללא חיבור לעולם המעשה ולכן התורה הרבתה לעסוק בו, על מנת ללמד את האדם שהעיקר אינו טמון בגמר המעשה.

"אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו"

לאחר שרב צדוק לימד אותנו את שיטתו הייחודית בספרו "דברי סופרים", והרבה להדגיש שעיקר עבודת ה' היא בכוונה וברצון של האדם לקיים את דבר ה' ולא בגמר המעשה, הרב צדוק לוקח את השיטה צעד קדימה ומלמד אותנו בספרו "פרי צדיק" יסוד חשוב הנוגד יסוד אחר בסיסי בחיינו לפיו הקב"ה נותן לאדם רק נסיונות שבהם הוא יוכל לעמוד. דוגמה ליסוד מפורסם זה מצינו באמירה המופיעה בגמרא בכתובות (ל"ג ע"ב): "אמר רב אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא". חנניה, מישאל ועזריה היו מבין הגולים שהוגלו עם הנביא דניאל מירושלים לבבל בימי המלך יהויקים, ומסופר עליהם שהושלכו לכבשן האש על ידי נבוכדנצר בשל סירובם לעבוד עבודה זרה, ועל הצלתם בידי הקב"ה. הגמרא מסבירה כי הקב"ה סיבב את מהלך האירועים כך שהם יקפצו לאש ויימנעו מעבודה זרה, ולא יאלצו לעבור מסכת עינויים מכיוון שלא היו יכולים לעמוד בהם, וכך מסביר גם האדמו"ר מגור (חידושי הרי"ם):

על מאמר חז"ל אלמלי נגדוהו לחנניא מישאל ועזריה הוי פלחו לצלמא, צריך להבין מה הוצרך הגמרא להביא זאת המאמר דודאי לא לגנותן אמרו ח"ו להודיע

לנו את זאת. אך השמיענו בזה שאין הקב"ה בא בטרונאי עם בריותיו ולא ינסה השי"ת את האדם בנסיון שאין יכול לעמוד בו. כיון שגלוי לפניו ית"ש אם הוא נגדוהו הוא פלחי לצלמא לכן לא ניסו בזה, רק בשריפות אש, כמו כן בכל אדם שכל הנסיונות שעברו עליו הם נסיונות כפי ערכו היכול לעמוד בהם. והבן.

לעומת דברים אלו המקובלים בקרב גדולי ישראל, הרב צדוק מחדש דברים נפלאים בספרו "פרי צדיק":

וכן הענין במה שנאמר "וקם העם וזנה" שהשי"ת יודע שיהיה מי שלא יוכל להתגבר על היצה"ר שהרי ברא אותו בכח זה, וזה שנאמר "וקם העם הזה וזנה" וגוי שיהיה לאונסו שלא יוכל להתגבר על היצה"ר ולכובשו. ומכל מקום נכתב אחר כך עונש על זה "וחרה אפי" וגוי, שצפוי לפניו שיהיה מי שיעשה בחשק והנאה ולא יהיה כזבוב וצפרדע שעושה רק לקיים גזירת השי"ת ועושה בשליחותו. **ואם היה אדם עושה בלא שום הנאה וחשק רק כמו בעל חיים שעושה בשליחות הבורא ית' וכן היה עושה רק מהאונס שכן גזרה ידיעתו ית' לא היה נענש כלל.**

מדברים אלו עולה כי ייתכן והקב"ה ישים את האדם במהלך חייו בכל מיני סיטואציות והתמודדויות שלא בכולם הוא יוכל לעמוד. הרב צדוק לומד זאת מדברי הקב"ה למשה בספר דברים (לא, טז), שם הקב"ה מודיע למשה שעם ישראל עתיד לחטא: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הֲנִדָּבָר שֶׁכָּבַעַם אֲבִתֶּיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה אַחֲרֵי אֱלֹהֵי נְכַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָּא שָׁמָּה בְּקִרְבּוֹ וְעִזְבֵנִי וְהִפָּר אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתּוֹ". הקב"ה מודיע למשה שבעתיד הלא רחוק עם ישראל יפר את הברית שכרת עימו ויזנה אחר אלוהים אחרים. כלומר כבר בנקודת הזמן שבה משה בחיים ועם ישראל במדרגה רוחנית גבוהה, ה' יודע מראש כי מצב זה עתיד להשתנות. הקב"ה יודע את העתיד ולכן במידת מה בכך הוא מכריח את עם ישראל לחטא. אמנם ההבנה כי ידיעתו של הקב"ה מכריחה את האדם לחטא קשה לתפיסה, אך הדבר התמוה אף יותר נמצא בפסוק הבא: "וְיִתְּרָה אֶפְי בּוֹ בְיָוִם הַהוּא וְעִזְבֵתֶיךָ וְהִסְתַּרְתִּי פְנֵי מִיָּהִם". הקב"ה אומר למשה בצורה ברורה ופשוטה כי הוא כועס על בני ישראל ובכוונתו להעניש אותם על שחטאו. והדבר קשה, כיצד ייתכן שהקב"ה מכריח את בני ישראל לחטא כשהחטא נעשה לגמרי בגללו, ואף על פי כן הוא כועס ואף מעניש את בני ישראל על חטא זה?! ייתכן שהקב"ה יעניש ללא סיבה?

הרב צדוק מיישב את הקושיה לפי שיטתו ומסביר. הכעס והעונש של הקב"ה לא נבעו כתוצאה מהחטא עצמו מכיוון שהקב"ה הוא זה שגרם לעשייתו, אלא הם הגיעו מכיוון שבני ישראל רצו לחטא מצד עצמם. בני ישראל בליבם היו בתוך מעשה החטא ולא ניסו להתרחק ממנו, כוונתם לא הייתה טהורה. וזהו היסוד העמוק שהרב צדוק מלמד אותנו,

העונש על החטאים שהאדם עושה נובע מהרצון של האדם לחטא. במידה והחטא היה נעשה מתוך דחייה מוחלטת ורק מתוך הכרח כמו שבעל חיים ממלא את תפקידו בבריאה בגזירת מלך, הקב"ה לא היה מענישו כלל. בהתאם לכך אפשר ליישב את הקושי הגדול בסתירה שהצגנו בין גישתו של הרב צדוק לבין היסוד כי הקב"ה מעמיד את האדם רק בניסיונות בהם יוכל לעמוד. **ניתן לומר כי לפי הרב צדוק הניסיון המדובר אותו הקב"ה מעמיד בפני האדם הוא אינו כפי ההבנה המקובלת, אלא הניסיון מתמצא ברצונו של האדם בלבד, והקב"ה שם את האדם רק בסיטואציות שבהן הוא יוכל לרצות לבחור בטוב.**

נוסיף ונאמר כי עד עתה ראינו בדברי הרב צדוק התייחסות ממוקדת כלפי הבחירה החופשית, וכך הסברנו בצורה כללית מדבריו כי שיטתו היא שלאדם אין בחירה חופשית בעולם המעשה. ממקור זה שעתה ראינו אנו נחשפים בצורה ישירה להשקפתו המלאה בנוגע ליחס שבין הבחירה החופשית לבין ידיעת השם. בקצרה, גישתו היא כי הקב"ה יודע כל, ולכן כתוצאה מכך "גזרה ידיעתו" את מעשי בני האדם העתידיים. ידיעה גוררת מעשה וכך יוצא שהבחירה החופשית של האדם מצטמצמת לעולם הכוונה בלבד.

החזרה בתשובה

הרב צדוק מציג אספקט נוסף של גישה זו על עניין התשובה הנכונה שעל החוטא לעשות (צדקת הצדיק מ):

עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו, שיהיו זדונות כזכויות. רוצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון הש"י... וכטעם ידיעה ובחירה שביאר האריז"ל בסוף ספר 'ארבע מאות שקל כסף' ששניהם אמת כל אחד במקום בפני עצמו, במקום הבחירה שם אין מקום לידיעה ובמקום הידיעה שם באמת אין מקום לבחירה. וכשמגיע לאור זה העצום אז שבו כל זדונותיו בלתי יוצאים מעומק ידיעת הש"י והוא ודעתו ורצונו הכל אחד, ומאחר שהש"י רצה כן הרי הכל זכויות, וזוכה לכפרה גמורה שביום הכיפורים. שזה סוד השעיר לעזאזל שאילו עשהו האדם עצמו היה עובד עבודה זרה גמור והוא 'לא יהיה' שהוא יסוד כל המצוות לא תעשה וכל העברות וההסתרות מרצון הש"י. רק שמצוה ולא עברה, וכך פירשוהו רז"ל. ועיין ברמב"ן פרשת אחרי, שאנו נותנים חלק לעזאזל שהוא הרע, מצד מה שהש"י צוה לתת לו, ונמצא העבירה - מצוה.

הרב צדוק מסביר שעיקר התשובה של האדם היא שהאדם יבין מהו בדיוק החטא שעשה ומהיכן הוא נבע. כלומר על בסיס כל מה שאמרנו, על האדם להבין שמעשה החטא עצמו נעשה על ידי הקב"ה ולא הוא עצמו גרם לו. כדברי הגמרא במסכת ברכות (לי"א ע"ב):

אמר רבי אלעזר: אליהו הטיח דברים כלפי מעלה, שנאמר "ואתה הסבות את לבם אחורנית". אמר רבי שמואל בר רבי יצחק: מנין שחזר הקב"ה והודה לו לאליהו? דכתיב "ואשר הרעותי": אמר רבי חמא ברבי חנינא: אלמלא שלש מקראות הללו נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל - חד דכתיב "ואשר הרעותי", וחד דכתיב "הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל", וחד דכתיב "והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר". רב פפא אמר מהכא: "ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו".

מגמרא זו עולה לכאורה בצורה חד משמעית כי הקב"ה הוא זה שגורם לעם ישראל לחטא, ואף מעבר לכך, הגמרא מצינת שאלמלא פסוקים אלו "נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל". הגמרא מדברת בלשון "סגי נהור" וכוונתה היא שלולא פסוקים אלו לעם ישראל לא היה בסיס להתקיים.

רק לאחר שהאדם יבין שהקב"ה הוא הגורם למעשה החטא בפועל, ממילא תשומת ליבו תהיה מופנית לכוונה שהייתה לו בשעת החטא, או במילים אחרות לחיבור שלו למעשה העבירה, לרצון ולניסיון להתרחק מהעבירה. זהו הדבר שעליו האדם צריך לתת את הדין וכמובן לחזור עליו בתשובה שלמה.

הרב צדוק מסביר עניין נוסף היוצא מדבריו והוא סוד השעיר לעזאזל ביום הכיפורים. ביום קדוש ונורא זה הכהן הגדול מצווה להטיל גורל על שני שעירי עזים. אחד השעירים היה נבחר להיעשות קורבן חטאת לה' והשעיר השני היה ל"עזאזל". הרב צדוק מסביר כי בדרך כלל, ביום רגיל במשך ימות השנה, אם אדם ישליך שעיר לעזאזל הדבר ייחשב לו כעבודה זרה. לעומת זאת, ביום הכיפורים מעשה זה נחשב כמצווה מדאורייתא וכחלק בלתי נפרד מסדר עבודת הכהן הגדול, ולכאורה דבר זה תמוה מאוד.

הרב צדוק ממשיך ומסביר כי הקב"ה מלמד אותנו דרך ציווי זה בדיוק את העיקרון אותו הזכרנו - הכוונה חשובה ולא המעשה. הקב"ה מעוניין שהאדם ירצה מצידו לקיים את רצונו, שיתחבר לכך, ושתהיה לו כוונה אמיתית לקיים את רצון ה' כמו שנאמר במסכת אבות (פ"ב מ"ד): "עשה רצונו כרצונך". זו הסיבה שביום הכיפורים, יום של חזרה בתשובה, הקב"ה מצווה לעשות מעשה שנתפס כעבודה זרה במשך ימות השנה, על מנת שיבין האדם שלא המעשה הוא שנחשב בעיני הקב"ה אלא הרצון האמיתי והכנה של האדם לעבוד אותו ולהתחבר לרצונו.¹

¹ לכאורה על פי דברים אלו עולה שאלה גדולה. אם אכן העונש שהאדם מקבל נקבע בהתאם לכוונה הפנימית שלו, והאדם ביצע חזרה בתשובה אמיתית וכנה, מדוע בית דין מענישים את האדם? על שאלה זו עונה החיד"א בדבריו הנפלאים בספרו 'עין זוכר' (מערכת המ', אות כ, ערך מלקות): "תשובה אינה מצלת מעונש בית דין, לא ממלקות ולא מנידוי ולא ממיתה, והטעם ברור דכיון דעיקר התשובה הוא בלב, שיכיר בחטאתו ותוקף עונו דעבר אמימרא דרחמנא ויתבייש מאוד ויתחרט חרטה גמורה אמיתית

חולשות ואידאליים

הרב מרדכי ליינר, מייסד חסידות איזביצ'יה, מציג לנו בספרו "מי השילוח" כיצד גישתו, המשתקפת כפי שראינו בדבריו של תלמידו הרב צדוק, מושלכת על שניים מהסיפורים המזעזעים והמטלטלים ביותר במקרא. התורה מספרת לנו בספר במדבר (כה) על זמרי בן סלוא וכזבי בת צור. זמרי היה נשיא שבט שמעון במסע בני ישראל במדבר. בערב כניסתם של עם ישראל לארץ ישראל, בזמן שחנו בשיטים, חטאו בני ישראל במעשי זנות עם בנות מואב ובעבודה זרה של בעל פעור. זמרי ביקש ממשה רבנו להתיר את הזנות לבני ישראל עם בנות מואב על מנת שבכך יבוא בעצמו על כזבי בת צור, בתו של אחד מחמשת נשיאי מדין. בסוף המעשה התורה מספרת כי זמרי בא עליה "לעיני משה ולעיני כל ישראל" ובעקבות זאת נהרג יחד עם כזבי בת צור על ידי פנחס בן אלעזר הכהן. סיפור זה מעלה תמיהה גדולה שכן לא ייתכן שנשיא בעם ישראל יעשה מעשה נורא שכזה ובטח שלא באופן פומבי. לכן מי השילוח על פרשת פנחס מסביר שצריך להבין את המהלך כולו בצורה שונה. מי השילוח מקדים ומסביר כי לתאוות הזנות יש עשר מדרגות. המדרגה הראשונה והחמורה ביותר היא כאשר האדם מגרה את עצמו ליצר ומכניס את עצמו לתאוה ומחפש איך להתקרב לתאוה במקום לפרוש ממנה. לעומת זאת המדרגה האחרונה, המדרגה העשירית היא מדרגה בה האדם לא פעיל בכלל במעשה החטא והוא נעשה בכפייה על ידי הקב"ה בצורה מוחלטת ללא דחיפה תאוותנית של האדם כלל. דוגמה לדבר זה לדעת האיזביצ'יר ניתן למצוא במקרה המפורסם של יהודה ותמר, שם הקב"ה כפה על יהודה לשכב עם תמר מכיוון שתמר יועדה להיות בת הזוג האמיתית של יהודה, וממנה עתיד היה להיוולד מלך המשיח.² מי השילוח מסביר כי בדומה למקרה של יהודה ותמר, כך גם ניתן להבין את סיפורם של זמרי וכזבי. לאמיתו של דבר, זמרי היה צדיק גמור ושמר על עצמו מפני היצר ומפני החטא מכל משמר. לכן כשהתפרץ בקרבו דחף "בלתי נשלט", הוא חשב כי זהו מסר מאת הקב"ה. זמרי הבין כי כמו שהקב"ה כפה על יהודה את תמר מכיוון שהייתה בת זוגתו האמיתית, כך גם הקב"ה כופה אותו עכשיו מכיוון שכזבי היא בת זוגתו האמיתית, ולכן הוא צריך לחטוא, וכך באמת עשה.

ויגמור שלא ישוב עוד לכסלה, וכל זה מיראת ה' ואהבתו וכיוצא, **אם כן בית דין אינם יכולים חדרי בטון ולדעת מצפונות לבו**, כי הגם וכו' ושאר סיגופים, לא למראה עיניים, נשפוט דאפשר דמיראת המלקות או המיתה זאת היתה לו, ולבו בל עמו, ושבע ושבעים תועבות בלבו, והוא טובל ושרץ בידו, ולכן הסנהדרין או הבית הדין עושים כמצותן, וארבעים אכתפיה.

² ישנו אף מאמר חז"ל (בראשית רבה פה) ממנו ניתן להוכיח את מעורבותו של הקב"ה בזיווג זה: "ויהי בעת ההיא, רבי שמואל בר נחמן פתח כי אנכי ידעתי את המחשבות שבטים היו עסוקין במכירתו של יוסף, ויוסף היה עסוק בשקו וכתעניתו, ראובן היה עסוק בשקו וכתעניתו, ויעקב היה עסוק בשקו וכתעניתו, ויהודה היה עסוק ליקח לו אשה, והקב"ה היה עוסק בורא אורו של מלך המשיח".

פנחס הכהן ראה את המתרחש, והחליט לקנא לקב"ה ומיד הרג את זמרי וכזבי. הסיבה לכך הייתה כי פנחס הבין שזמרי למעשה ויתר לעצמו ונכנע באופן מוחלט ליצר "הבלתי נשלט" שהרגיש, אבל חמור מכך - פנחס ראה כי **זמרי הפך את החולשה והתאוה שלו לאידיאל** וראה בהם כמסר אלוקי המכוון אליו משמים. למרות מעמדו וצדקותו הגדולה של זמרי, פנחס לא היה מסוגל לעבור על מקרה זה בשתיקה והבין כי עליו למחות בכל תוקף נגד העיקרון העמוק והמעוות שהציג זמרי.

מי השילוח מפרש בצורה זו מאורעות נוספים המתוארים בתורה. בנוסף לסיפור יהודה ותמר, זמרי וכזבי הוא מסביר כך את סיפורם של יוסף ואחיו, וכך הוא כותב בפתיחה לפרשת וישב:

וישב יעקב. זהו שאמר הכתוב ושב יעקב ושקט ושאנן ואין מחריד. והיה אחרי כן אשפוך את רוחי כו' זקניכם חלומות יחלמו ובחוריכם חזיונות יחזו. **היינו כל המעשים הנעשים בעולם נראים למעשה בשר ודם אך מהרהור והמחשבה נראים שהם מעשה הש"י, ובאלו הפרשיות מלמד אותנו הש"י אשר המעשים הם מיד הש"י והמחשבות הם מצד האדם** וכל המעשים שיעשה האדם דבר רשות על זה נאמר כי הכל בידי שמים, ומעשה המצות או היפך הם ביד הש"י ורק לפעמים יתלה אותם באדם, וכמו שמצינו על מעשה יהודה העיד הש"י צדקה ממני.

בדומה לדברים אלו של האיזביצ'ר על תעוזתו של פנחס אל מול היומרה של זמרי להפוך את תאוותו לאידיאל, הרב צדוק אף הוא בספרו "רסיסי לילה" מדגיש את הסכנה הכרוכה בגישה זו העלולה להגיע בעקבות ההבנה שהקב"ה הוא הפועל האמיתי בעולם:

ואמרו ז"ל שרצתה לדבק בו תמנע והרחיקה, **כי על ידי ההכרה שהכל מהשם יתברך הנה יוכל לבוא על ידי זה לקלות ראש ולפריקת עול** (וכדרך שכתוב בספר ברית מנוחה על ידי הכרת מעלת ישראל עיין שם) ויחשוב אדם שיעשה כל התועבות וגם זה הכל מהשם יתברך על ידי הכרה זו, וזה כל שורש חטאת ירבעם כמו שכתבתי במקום אחר.

הרב צדוק מסביר שהסכנה היא שהאדם בכל ניסיון ובכל התמודדות שבה ימצא, יוותר מלכתחילה, לא ינסה להתמודד, ויתרץ לעצמו סיבה שקרית ומוטעית מיסודה, שכנראה הקב"ה רוצה שהוא יחטא. במילים אחרות החשש הוא שהאדם ייתן לעצמו לגיטימציה לאותה עבירה, ולמעשה יהפוך חולשה לאידיאל. **לכן חובה על האדם לחיות את חייו מתוך אחריות אישית. בכל ניסיון ובכל התמודדות בה הוא נדרש לנצח את היצר ולקיים את רצון**

ה' עליו להתנהל בידיעה שהכל תלוי בו, ושיש לו את מלא הכוחות לצלוח את ההתמודדות ולצאת עם ידו על העליונה. כמאמר חז"ל (קידושין מ' ע"ב):

תנו רבנן: לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי, עשה מצוה אחת - אשריו שהכריע עצמו לכף זכות, עבר עבירה אחת - אוי לו שהכריע את עצמו לכף חובה, שנאמר "וחוטא אחד יאבד טובה הרבה" בשביל חטא יחידי שחטא אובד ממנו טובות הרבה. ר' אלעזר בר' שמעון אומר: לפי בשהעולם נידון אחר רובו, והיחיד נידון אחר רובו, עשה מצוה אחת - אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות, עבר עבירה אחת - אוי לו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף חובה, שנאמר: "וחוטא אחד" כו' בשביל חטא יחידי שעשה זה אבד ממנו ומכל העולם טובה הרבה.

לכן ניתן לומר כי מקומה של גישה ייחודית זו הוא רק לאחר המעשים עצמם וחס וחלילה לא לפניהם. אם האדם יצפה לעתיד ויחיה מתוך תפיסה שכל מעשיו הם למעשה רצונו של הקב"ה, הסכנה גדולה כפי שאמרנו. לכן רק במבט לאחור, על ידי חשבון נפש אמיתי וכנה, האדם צריך לאמץ תפיסה זו ולראות כיצד כל הפעולות נבעו מאת השם יתברך והבחירה שלו באה לידי ביטוי רק בכוונתו הפנימית.³

סיכום

במאמר זה עסקנו בשאלה המהותית הדנה ביחס שבין הבחירה החופשית של האדם לבין ידיעת השם בעולם. הצגנו את הפרדוקס מתוך דבריו של הרמב"ם בהלכות תשובה וראינו מספר שיטות בנושא.

³ השפת אמת אף הוא אוחז בשיטה זו ומוסיף שלב נוסף. לשיטתו הקב"ה לא רק שולט על המעשים של האדם אלא נמצא גם במחשבות ובהרהורים שלו. המקום היחידי שבו הקב"ה נותן שליטה ואחיזה לאדם הוא הרצון שלו, נטיות ליבו, וגם שם זה לא באופן טוטאלי, ואין לאדם יכולת אמיתית להבין היכן הוא שולט והיכן הקב"ה שולט, ואלו דבריו (ליקוטים לחודש אלול): "דע אהובי, כי אין שום דבר, אף ההרהור טוב ורע, בלי רצון הבורא ב"ה ובי"ש. גם מה שנופל לפעמים הרהורי תשובה ומחשבה טובה לאדם, מתת אלקים הוא, ואין אדם עושה מעצמו שום דבר טוב ורע כלל. ויש לי ראייה ממה שאמרו חכז"ל (אבוד ד, כב) 'ולא מקח שוחד שהכל שלו', ופ"י הרמב"ם בפ"י המשניות, כי היאך שייך שחדות ממון בהשי"ת. ופ"י שאין השי"ת לוקח מצוה תחת עבירה, ע"ש. והנה אין מובן לדבריו 'מה שהכל שלי דקאמר התנא, הרי המצוה עושה האדם. אלא ודאי דבר ברור כמ"ש, 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 זה 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 שלך דבר, אף הרהור בלי עזרת השי"ת, וכמ"ש ז"ל אלמלא השי"ת עוזרו לא יכול לו, וזה כלל הרבה דברים... וזהו גם כן עיקר היראה ועיקר הענוה והשפלות - שהכל מהשי"ת. וזה כולל כל עבודת האדם מראשו ועד סופו, וזו"ש מה הדי אלקיך כו' כ"א ליראה, כי על ידי זה בא הנ"ל...".

הגישה הראשונה היא גישת הרמב"ם שלה הבאנו שלוש דרכי הבנה שונות. ראשית ראינו את דברי הכסף משנה שהסביר בצורה כללית כי הרמב"ם למעשה התכוון לומר כי אין לאדם יכולת להבין כיצד ידיעת השם פועלת בעולם וכיצד היא מסתדרת עם הבחירה החופשית של האדם, אך יודעים אנו ומכירים בכך ששני היסודות קיימים בעולם. מצד אחד לאדם יש בחירה חופשית מוחלטת ומצד שני הקב"ה יודע במדויק מה בדיוק יבחר וכיצד עתידו ייראה.

לאחר מכן הבאנו את דבריו של התפארת ישראל שהסביר כי הסיבה שאנו לא יכולים לתפוס את ידיעתו של הקב"ה היא מכיוון שהקב"ה אינו נופל תחת מושגי הזמן, הוא קיים בעבר, בהווה ובעתיד ולכן הוא יודע מה עתיד להתרחש בכל אחד מהם, זאת לעומת בני האדם שחיים את חייהם בהתאם לחוקי הזמן.

לבסוף, ראינו את דבריו של אור החיים הקדוש שהבין את הרמב"ם באופן שונה. לשיטתו הקב"ה יודע את הכול ולאדם אכן יש בחירה חופשית, אך הקב"ה בוחר כביכול "לעצום" את עיניו ולהתעלם מאותה הבחירה כאילו לא הייתה מלכתחילה. הסיבה לחוסר היכולת האנושית להבין כיצד דבר זה מתקיים היא ברורה, בניגוד להקב"ה האדם הוא מוגבל ולכן במידה ונחשף למידע מסוים הוא אינו יכול להתעלם ממנו.

לאחר מכן הצגנו את השגתו של הראב"ד כלפי דבריו של הרמב"ם שסבר שלא ייתכן להעלות שאלה פילוסופיות עמוקה ומטלטלת כזאת בעלת אין ספור השלכות לעולם המעשה ללא יכולת אמיתית לתת תשובה המניחה את הדעת על כך. מכיוון שהרמב"ם בכל אופן פתח נושא זה, הראב"ד חש בצורך לנסות לספק תשובה בעצמו והציע כי לאדם אכן יש בחירה חופשית, ולעומת זאת ידיעתו של הקב"ה היא כעין ידיעת החוזים בכוכבים. כלומר הקב"ה יודע מהם תנאי הפתיחה של האדם, מהו אופיו ומהם נטיותיו ועל פי זה הוא יודע במה האדם עתיד לבחור בהמשך חייו, אך לאדם יש את מלוא היכולת לשנות את מסלול חייו ולבחור אחרת ממה שנקבע לו מראש. כפי שראינו גישה זו הורחבה בידי הרלב"ג ואף הרב רפאל ברדוגו הביא סימוכין לשיטה זו מדברי רש"י בתחילת מסכת סוטה.

לבסוף הבאנו את גישתם המהפכנית של רב חסדאי קרְשָׁקֶשׁ ושל חסידות איזביצה, שם ראינו בהרחבה את דבריהם של האיזביציר ושל הרב צדוק הכהן מלובלין. בניגוד לדעה הרווחת המקובלת בקרב רוב גדולי ישראל, לשיטתם לאדם אין באמת בחירה חופשית על המעשים, והקב"ה הוא זה שפועל את פעולותיו של האדם עד לפרטי פרטים. לדבריהם הבחירה החופשית של האדם אותה אנו מכירים מאינספור מקומות בתנ"ך באה לידי ביטוי ברצון הפנימי שלו בלבד, שם יש לו אפשרות לפעול בחופשיות מוחלטת. כפי שניתן להבין שיטה זו מהווה חידוש רעיוני יוצא דופן, אך כפי שראינו במספר מקומות, מי השילוח ורב צדוק דבקו בגישה זו באופן מוחלט. ראוי לציין כי אף הם הכירו בסכנה הכרוכה בשיטתם

ובהשלכות מרחיקות הלכת שעלולות להיווצר ממנה כגון: וויתור עצמי והפיכת חולשות לאידיאל, ולכן הדגישו והזהירו מפני כך.

כפי שראינו, גדולי ישראל לאורך ההיסטוריה היהודית עסקו ביישוב פרדוקס הידיעה והבחירה, כשכל אחד מהם הביא את גישתו ואת הפרספקטיבה שלו על הדברים כך שנוצרו מגוון צורות הסתכלות בדבר. יסוד גדול לימדו אותנו חז"ל בגמרא וקבעו: "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" (עירובין י"ג ע"ב). ישנן דעות לכאן ולכאן אך תמיד עלינו לזכור שהאמת האלוקית נמצאת בכל אחת מדעות אלו והיופי האמיתי טמון דווקא בריבוי.