

עומדים בין המהלכים האלה¹ מודלים של שלילת חופש בחירה

פתיחה

בחירתו החופשית של האדם נחשבת, על-פי-רוב, כאחת מאבני היסוד החשובות ביותר של האמונה הדתית; שהרי מה מטרת בריאת עולם עבור 'אוטוטונים', וכיצד יש מקום לצוותם, ולהבטיח להם שכר ועונש?

רבים וטובים בתולדות ישראל עסקו בעניין הבחירה החופשית: מהותה, גבולותיה, מטרותיה, הגנה עליה מפני התפישות הדטרמיניסטיות ועוד. במאמר זה אבקש לחקור דווקא את צדו השני של אותו המטבע: חשיבותה של שלילת הבחירה החופשית מן האדם, ומשמעותה במחשבה היהודית.

אין כוונתי לשיטות הדטרמיניסטיות (היחידאיות) הקיימות במחשבת ישראל, אלא דווקא לשיטות הטוענות לקיומו של חופש בחירה – באלו מקרים הוא יישלל, ומדוע. קיימים תיאורים מגוונים לשלילת בחירה חופשית במחשבת ישראל שניתן ללקט ולאגד לכדי שיטות קוהרנטיות.

¹ הכותרת על בסיס הפסוק "וַיִּנְתֵּי לְךָ מֵהַלְכִים בֵּין הָעֹמְדִים הָאֵלֶּה" (זכריה ג', ז), ופירוש ה'כלי יקר' על הפסוק "...וְאֵת חֻקְתֵי תִשְׁמְרוּ לְלֶכֶת בְּהֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא י"ח, ד):

"כי בעולם הזה נקרא האדם מהלך שהוא נעתק ממדריגה למדריגה כמו שנאמר (זכריה ג', ז) ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה, כי המלאך נקרא עומד כי הוא עומד במדריגה אחת, אבל האדם נקרא מהלך; וכן לעולם הבא נקרא גם האדם יושב, כמו שאמרו חז"ל: (ברכות יז.) 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשם', ויושבים – דוגמת העומד כי הוא יושב במנוחה וכבר קנה כל שלימותו...".

לפי פירוש זה, הפסוק בזכריה מדבר על הגעת בני אדם – ה"מהלכים" – למקומם של המלאכים – ה"עומדים". במאמר זה, אני מתייחס אל בני האדם שבעודם חיים בקרב שאר ה"מהלכים" ניטלה מהם בחירתם, ועל-כן נעשו ל"עומדים". הלכך, בחרתי לתת למאמר את הכותרת "עומדים בין המהלכים האלו" כפרפרזה על הפסוק המקורי. תודה לחברי שלמה זלצר על עזרתו בכתיבת מאמר זה.

א. תועלת

גישה ראשונה עומדת בבסיס אחת הפרשנויות לפסוק "וְאֲנִי אֶקְשֶׁה אֶת לֵב פְּרָעָה" (שמות ז', ג). רש"י בפירושו מבאר שהקב"ה הקשה את לב פרעה, משום שאילו פרעה היה נכנע, בני ישראל היו משולחים ממצרים בהקדם, ושמו של הקב"ה לא היה מתגדל בארץ:²

מאחר שהרשיע והתריס כנגדי, וגלוי לפני שאין נחת רוח באומות עובדי עבודה זרה לתת לב שלם לשוב, טוב לי שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי ותכירו אתם את גבורותי. וכן מדתו של הקדוש ברוך הוא מביא פורענות על האומות עובדי עבודה זרה כדי שישמעו ישראל וייראו...

(שמות ז', ג ד"ה ואני).

כך אומר גם הרמב"ן (בהסברו השני):³

אבל כאשר גברו המכות עליו ונלאה לסבול אותם, רך לבו והיה נמלך לשלחם מכובד המכות, לא לעשות רצון בוראו. ואז הקשה השם את רוחו ואמץ את לבבו למען ספר שמו, כענין שכתוב והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וגו'... וזה טעם ואני אקשה את לב פרעה והרבתי את אותותי, כלומר שאקשה לבו למען רבות מופתי בארץ מצרים...

(שמות ז', ג ד"ה ואני).

הקשיית הלב לא היתה המטרה ואפילו לא חלק ממנה, אלא רק אמצעי להגעה ל"והתגדלתי והתקדשתי". אם כן, תתכן שלילת חירותו של אדם כאמצעי להשגת 'תועלת' מסוימת.

גישה דומה משתקפת מהפירושים השונים לפסוק "פִּלְגֵי מַיִם לְבַּ מְלֶךְ בְּיַד ה' עַל כָּל אֲשֶׁר יִחְפֹּץ יִטְנֶנּוּ" (משלי כ"א, א). כך במדרש:

ר' ישמעאל: פִּלְגֵי מַיִם לְבַ מְלֶךְ בְּיַד ה', מה המים הללו כשאתה נותן בכלי אתה מטה אותן לכל צד שאתה רוצה, כך כשבשר ודם עולה למלוכה לבו נתון ביד הקדוש ברוך הוא: אם זכה העולם, הקדוש ברוך הוא מטה לבו של מלך לגזירות טובות; אבל אם נתחייב העולם, הקדוש ברוך הוא מטה לבו לגזירות רעות, וכל גזירה וגזירה שיוציא מפיו אינה יוצאה בתחלה, אלא מלפני הקדוש ברוך הוא, ולכך נאמר עַל כָּל אֲשֶׁר יִחְפֹּץ יִטְנֶנּוּ

(מדרש משלי כ"א, א).

² גישה זו קרובה יותר אל הפשט בספר שמות, בפרט לאור הפסוקים: "וְהַרְבִּיתִי אֶת אֶתְנִי וְאֶת מוֹפְתֵי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שמות ז', ג), "וְיִדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה'" (שמות ז', ה).

³ וכך הסביר גם האבן עזרא (בפירוש הארוך שמות ז', ג ד"ה והנה).

וכך ניתן למצוא בפירושו של הרלב"ג,⁴ המסביר כי לו נמסרו ענייני הכלל בידי המלך עצמו, היה עלול לצמוח מכך נזק עצום:

כי אילו היה פועל המלך באלו הדברים מסור לבחירתו בשלימות כדרך המסור לבחירתו פעולותיו בעצמו, היה זה הענין סכנה נפלאה אל העם אשר תחת המלך ההוא, ולזה לא עזב השם יתברך כל זאת ההנהגה למלך כי גבוה מעל גבוה שומר...
(משלי כ"א, א ד"ה פלגי).

כך גם בפירוש האברבנאל לפסוק "וַיֹּאמֶר אֲבִשְׁלוֹם וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל טוֹבָה עֲצַת חוֹשֵׁי הָאָרֶץ מֵעֲצַת אַחִיתָפֶל וְה' צָוָה לְהַפֵּר אֶת עֲצַת אַחִיתָפֶל הַטּוֹבָה לְבַעֲבוֹר הַבֵּיָא ה' אֶל אֲבִשְׁלוֹם אֶת הָרְעָה" (שמ"ב י"ז, יד):⁵

וזכר הכתוב שהסכמתם על עצתו היתה מהשגחת האל יתברך לשמור את דוד ולהביא על אבשלום את הרעה, לא להיות עצת חושי טובה בפני עצמה כפי חומר הענין, כי בלי ספק היתה עצת אחיתפל הדרך האמיתי להגעת לתכלית הנכסף, אבל רבות מחשבות בלב איש ועצת השם היא תקום (משלי י"ט, כא).⁶

גישה זו גורסת כי השגחת ה' אינה פועלת רק בעקיפין בעוד שבעולם שוררת 'אנרכיה בחירתית'. לפי גישה זו, במקרים שנדרשת הטית ההיסטוריה לכיוון מסוים, ההטיה נעשית מאחורי הקלעים, אך ישירות.

בנוסף, מסתבר לפי גישה זו כי בחירתו של האדם תשלל רק באופן זמני; לאחר השגת התועלת, אין עוד מניעה מבחירתו החופשית, ומסתבר שתשוב אליו.

ב. מצרף מחשבה למחשבה

על פי פירוש אחר לחיזוק לב פרעה שבפרשת וארא, אף שהחיזוק היה התערבות חיצונית במעשי פרעה, הוא רק סייע לו לנהוג לפי בחירתו האמתית – להשאיר את עם ישראל במצרים.

⁴ וכן בפירוש המלבי"ם (ד"ה פלגי) ובאלשיך (ד"ה או יאמר, בהצעתו השלישית).

⁵ וכך גם בפירוש המלבי"ם לפסוק זה, על פי גישתו.

⁶ וכן במקומות נוספים, כגון פסיקתא זוטרא (אסתר א', כא; ט', יב); ילקוט שמעוני (עקב תת"ס); מדרש שכל טוב (שמות י"ד, יז); רלב"ג (איוב ל"ד, לז ד"ה ביאור דברי); אור החיים (דברים י', יז); משך חכמה (דברים י"ז, טו); מלבי"ם ומצודת דוד (שמ"א י', ט) ועוד רבים.

כך, מופיע רעיון זה ביתר הדגשה יחד עם רעיון ה'תועלת' שהצגנו לעיל ברמב"ן (שם), וכן בספורנו שם:

ואין ספק שלולא הכבדת הלב היה פרעה משלח את ישראל בלי ספק, לא על צד תשובה והכנעה לאל יתברך, שיתנחם מהיות מורד, אף על פי שהכיר גדלו וטובו, אלא על צד היותו בלתי יכול לסבול עוד את צרת המכות... אבל אם היה פרעה חפץ להכנע לאל יתברך, ולשוב אליו בתשובה שלמה, לא היה לו מזה שום מונע (שמות ד', ג ד"ה ואני).

כך הסביר גם רבי יוסף אלבו בספר העיקרים את הקשיית לב פרעה:⁷

...כמו שאמר פרעה חטאתי הפעם ה' הצדיק וגו', ובעבור שזה הפעל דומה לאונס ואינו בחירי, הנה השם יתברך מחזק את לבו כשנותן לו צד או צדדין לתלות בהן המכה ולומר שבאה במקרה ולא על צד ההשגחה האלהית, וזה כדי שיסור מלבו המורד שקנה מחמת המכה וישאר על טבעו ובחירתו מבלי מכריח, ואז יבחן אם היתה תשובתו בחיריית... (מאמר ד', כה).

האלשיך, בשני הסבריו הראשונים מתוך שלושה על הפסוק במשלי המובא לעיל "לֵב מְלֶךְ בְּיַד ה'" (משלי כ"א, א), נוקט בגישה דומה, ומסביר כי הבחירה נשללת חלקית מן המלך, כאשר הוא ניצב בפני משפט מוטה, משתי סבות אפשריות:

א. כדי שבחירתו תהא באמת שקולה בין שני הצדדים.

ב. כשהמלך אינו מצליח להכריע, הקדוש ברוך הוא מתערב ומטה בעצמו את בחירתו אל הצד הצודק, כפי רצונו האמתי כמלך השופט בצדק.⁸

רעיון דומה מופיע בבבלי במסכת ברכות (י), שבו מסופר על הבריונים בשכונתו של רבי מאיר עליהם היה מתפלל שימותו, ואשתו ברוריה הוכיחה אותו ש"יתמו חטאים, מי כתיב חוטאים?". בסופו של הסיפור מובא שרבי מאיר התפלל שיחזרו בתשובה, ושכך באמת התקיים:

בעא רחמי עליהו והדרו בתשובה.

⁷ וכך ייתכן להבין, אך לא מוכרח, בשם "אנשי שקול הדעת" בפירוש ראב"ע הקצר (ד"ה ואני): "...כי פירוש, שאמץ לבו לסבול הצרות". כך גם בפירוש תולדות יצחק: "ואני אקשה את לב פרעה, [זהו] כח לסבול המכות...", וביתר בהירות, בפירוש הרב אליהו מזרחי על אתר.

⁸ ראו אף את פירוש האלשיך על הפסוק "וְלָרוּחַ מִשְׁפָּט לְיוֹשֵׁב עַל הַמִּשְׁפָּט" (ישעיהו כ"ח, ו) שם הוא מסביר באותו האופן.

המהרש"א התקשה בסיפור זה (ואף נשאר בצ"ע), כיצד ניתן להתפלל על אדם אחר שיחזור בתשובה:

ויש לעיין בזה דודאי באדם המבקש רחמים על עצמו להחזירו בתשובה – ניהא, דאף על גב ד'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' הרי אמרו: 'בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו' (מכות י.), ו'הרוצה לטהר – מסייעין לו' (יומא לח.), וזה המבקש רחמים על עצמו להחזירו בתשובה הרי זה בכלל הרוצה לטהר כו'; אבל לבקש רחמים על חברו להחזירו בתשובה קשה – מה יועיל בקשתו? הא אמרינן: הכל בידי שמים כו' (ברכות לג.)! ושאנו מתפללים 'והחזירנו בתשובה שלימה כו'' לא קשה כל כך כיון שהוא כולל את עצמו... (ברכות י. ד"ה חטאים).

את המהרש"א מנסים לתרץ בעלי ההוראת שעה,⁹ באמרם כי הבריונים לא 'הוכרחו' לחזור בתשובה נגד רצונם, אלא רק נפתחו אוזניהם לשמוע את דברי התוכחה של רבי מאיר כך שהם שבו מעצמם. כמו כן, הם מדייקים מהפסוק "שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד ה' אֶלְהֵיךָ כִּי כְשַׁלְתָּ בְּעֹנֶךָ" (הושע י"ד, ב), שהמלה "עד" מבטאת צורך בפעולת תשובה מינימלית מצד ישראל בזמן שמסייעים להם בכל דבר מלבדה, כעין "אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: בני פתחו לי פתח אחד של תשובה כחודה של מחט ואני פותח לכם פתחים שיהיו עגלות וקרניות נכנסות בו" (שיר השירים רבה ה', ד"ה קול דודי). אותה שלילת בחירה אינה שלילה מלאה, אלא שלילה של חלקים מסוימים באדם (במקרה זה אטימות אוזניים) הנגרמים מבחירותיו הקודמות. במלים אחרות, הא שוללת את בחירותיו **למפרע** (שהביאו אותו למצב הזה), ולא את בחירותיו **להבא**.

בגישה זו נעוצה נקודה פרדוקסלית: קיימת התערבות מבחון, המטה את האדם מן המסלול הרגיל של חייו שעליו הוא אחראי, וממעטת בכך את בחירותיו – כדי לאפשר לו לבחור כרצונו האמתי. ה' בוחן ורואה שבמצב בחירה נקי האדם היה בוחר באפשרות מסוימת, ולכן מאפשר לאדם לבחור באפשרות זו תוך התערבות השוללת את בחירותיו הקודמות, שהתוו את מסלול חייו והביאו אותו למצבו הנוכחי. זאת, במעין "מצרף מחשבה למעשה", או – בפרפרזה מתאימה יותר – "מצרף מחשבה למחשבה".

עם זאת, בבחינה חוזרת נראה כי מודל 'שלילת' בחירה זה מתלווה תמיד אל רווח תועלתית מסוים: אצל פרעה – הגדלת שם ה' בארץ; אצל הושע – מניעת חורבן בית המקדש; אצל

⁹ הרב שלמה בן שמואל מגרידיץ, והרב יצחק היילפרון. לא הביא את דבריהם כלשונם, אך ניתן לקרוא אותם כאן: <https://tinyurl.com/y7869sol>; ובגרסה מוקלדת: <https://goo.gl/dHxMkW>.

ר' מאיר וברוריה – מניעת צערם וההיענות לתפילה; ואצל מלך היושב במשפט – הבאת צדק לעולם. נראה שאין ההתערבות הפרדוקסלית באה בכל רגע להוציא את האדם מן הבור המטפורי שבו הוא תקוע – לטוב או לרע; רק כאשר קיימת סיבה מיוחדת להתערבות – קרי, תועלת 'חיצונית' – תמומש אפשרות זו. ואם כן, גישה זו הינה המשך ישיר לגישה הקודמת.

ג. רשע עקבי

מודל נוסף של שלילת בחירה, המתחבר באופן מעניין למודל ה"מצרף מחשבה למחשבה", מתמקד יותר בענישת חוטאים סדרתיים מאשר בהשגת תועלת 'חיצונית'. השלילה מקבעת את מצבו של האדם ומונעת ממנו את החזרה בתשובה, ובכך מבטיחה כי הוא יקבל את העונש המגיע לו.

ביטוי אחד למודל זה נמצא במדרש בפרשת בא:¹⁰

כי אני הכבדתי את לבו. אמר רבי יוחנן מכאן פתחון פה למינין לומר: לא היתה ממנו שיעשה תשובה, שנאמר 'כי אני הכבדתי את לבו' (שמות י', א). אמר לו רבי שמעון בן לקיש יסתם פיהם של מינים אלא 'אם ללצים הוא יליץ' (משלי ג', לה) שהקדוש ברוך הוא מתרה בו באדם פעם ראשונה שניה ושלישית ואינו חוזר בו **והוא נועל לבו מן התשובה כדי לפרוע ממנו מה שחטא**, אף כך פרעה הרשע, כיון ששיגר הקדוש ברוך הוא ה' פעמים ולא השגיח על דבריו, אמר לו הקדוש ברוך הוא: אתה הקשית ערפך והכבדת את לבך הריני מוסיף לך טומאה על טומאתך, הוי 'כי אני הכבדתי את לבו'...

(שמות רבה י"ג, ג)

וכן במדרש תנחומא על פרשת וארא:

ויחזק לב פרעה – בחמש מכות הראשונות אין כתיב בהן אלא 'ויחזק לב פרעה', כיון שבאו חמש מכות ולא שלח, אמר הקדוש ברוך הוא: מכאן ואילך אם רצה לשלוח **איני מקבל שכך כתיב בחמש מכות האחרונות: 'ויחזק ה' את לב פרעה'** (ג').

בדרך זו הלכו מספר פרשנים, וביניהם הרמב"ן בהסברו הראשון על המלים "ואני אקשה את לב פרעה":

¹⁰ וכן נראה מהמדרש בפרשת שמות (שמות רבה ה', ז).

והנה פירושו בשאלה אשר ישאלו הכל, אם השם הקשה את לבו מה פשעו?... כי פרעה ברשעו אשר עשה לישראל רעות גדולות חנם, נתחייב למנוע ממנו דרכי תשובה, כאשר באו בזה פסוקים רבים בתורה ובכתובים, ולפי מעשיו הראשונים נדון (שמות ד', ג ד"ה ואני).¹¹

כך כתב גם הרמב"ם בהקדמה לפירושו למסכת אבות:

...אלא שפרעה וסיעתו מרו בכחירתם, מבלי כפיה ומבלי הכרח, ועשקו הגרים אשר היו ביניהם, ועשו להם עוול גמור... וזה המעשה היה מהם בכחירתם וברוע עצתם, ולא היה להם בזה הכרח. והיה עונש ה' להם על כך – למנועם מן התשובה, עד שיחול בהם מן העונש מה שחייב צדקו שהוא עונשם. ומניעתם מן התשובה היא שלא ישלחום. ולא תחויב לנו גנות באומרנו כי ה' פעמים יענוש האדם בשלא ישוב, ולא יניח לו לבחור בתשובה. לפי שהוא יתעלה יודע החטאים, וחכמתו וצדקו יחייבו שיעור העונש... ויתחלף עונשו בעולם הזה: פעמים יענוש בגוף, או בממון, או בשניהם יחד. וכמו שיבטל קצת תנועות האדם הבחירות על צד העונש, כגון שיבטל ידו מן התפישה, כמו שעשה בירבעם, או עינו מן הראיה, כמו שעשה באנשי סדום הנאספים על לוט - כן יבטל ממנו בחירת התשובה, כדי שלא יתעורר אליה בשום פנים, ויאבד בחטאו (שמונה פרקים לרמב"ם, ח').¹²

שלילת הבחירה כאן אינה תועלת לרבים¹³ או לאדם, אלא עונש הדואג למימוש הדין האלוהי כלפי אותו האדם.

כך, את הפסוק המתאר את חטא בני עלי, "וְלֹא יִשְׁמְעוּ לְקוֹל אֲבִיהֶם כִּי חָפֵץ ה' לְהַמִּיתָם" (שמ"א ב', כה), הבינו רוב הפרשנים כמתאר תופעה דומה, ובדרך זו פירש רש"י על אתר:¹⁴

¹¹ ונראה שגם רבנו בחיי בפירושו לחומש (ד"ה ואני אקשה) קיבל את דעת הרמב"ן.

¹² וכך נראה גם במשנה תורה (תשובה ו', ג).

¹³ אולי ניתן לתרץ בכך את קושיית המהרש"א (ברכות י.) שהבאנו לעיל, בטענה כי הבריונים כבר היו במדרגת חוטאים-אוטומטונים, ועל כן ניתן להטות אותם למוטב ללא בעיה – שהרי ממילא אין להם בחירה, ועל כן, אין בכך התערבות ביראת השמים שלהם, וניתן להביא תועלת לרבי מאיר ולברוריה. אלא, שפירוש זה דחוק – לא סביר כי בריונים שכונתיים פשוטים היו רשעים באופן מוחלט כל כך שנשללה מהם הבחירה; ועוד, ניתן לטעון כנגד זאת, כי אם ממילא אנו מתייחסים לבריונים הללו כאוטומוטונים חסרי-משמעות, כל דרשת ברוריה בטלה מעיקרה, שהרי ניתן באותה מידה להתפלל כי ימותו ולא היה נגרם בכך שום 'נזק' – שכן הם כבר היו חסרי-משמעות ממילא.

¹⁴ ומקור דבריו במדרש במדבר רבה (י"א, ז).

שכבר נחתם גזר דין; אבל קודם גזר דין, נאמר: 'כי לא אֶקְפֹּץ בְּמוֹת הַמֵּת' [נְאֻם אֲדוֹנָי

ה' וְהָשִׁיבוּ וְחַיֵּי; א"ה] (יחזקאל י"ח, לב).

משתמע מדבריו שגזר הדין כבר קבע את ייעודם למוות ונטל מהם את יכולת התשובה.

וכך נאמר באופן ברור בפירוש דעת מקרא על אתר:

ולא ישמעו – כלומר: הם לא שמו דבריו אל לבם ולא תקנו מעשיהם ומכון שכך, הם

נעשו במניעת הבחירה בתשובה.

מהמקורות הנ"ל, עולה לכאורה כי שלילת התשובה באה רק כדי למנוע מן האדם 'להתחמק' מן העונש המגיע לו. דבר זה מעורר תמיהה כפולה:

א. אם החוזר בתשובה נפטר מעונשו בצדק – מהו הצדק במניעת התשובה ממנו?

ב. אם לרשע שכזה לא ימחלו חטאים גם אם יחזור בתשובה – מדוע יש למנוע אותה ממנו?

ניתן לתרץ נקודתית שאלות אלה, אך נראה כי עדיף להבין את שלילת בחירת הרשע מזווית חדשה: אמנם כל תכליתה היא מניעת האדם מתשובה, אך היא עדין עונש עצמאי, הבא על 'עקביות' בחיי חטא ועברה הנתפשת כ'עלבון', כביכול, כלפי הקב"ה.¹⁵

ייתכן כי זהו העונש החמור ביותר שניתן לקבל:¹⁶ חוסר ההזדמנות לחזור אל ה' ולהתנקות מחטאיו.

אמנם, לפי זה, לאחר שנשללת הבחירה מן האדם הוא עשוי להנצל מחיובים נוספים, שכן הוא כבר אינו יכול להתחייב על חטאים נוספים,¹⁷ שכן כבר אין לו בחירה בהם; אך נראה כי אבדן האפשרות לתשובה מאפיל באופן מוחלט על 'תרון' זה.

¹⁵ ייתכן לקשר עונש זה לעונש ה'כרת' שבחלקו הבא של המאמר.

¹⁶ דבר דומה עולה מפירושו של הרב נחום רבינוביץ' על הלכות תשובה לרמב"ם (יד פשוטה, הלכות תשובה ג', ב ד"ה מיד הוא) שם מבואר כי העונש הנורא ביותר האפשרי הוא מיתת החוטא בטרם יוכל לשוב מחטאיו.

¹⁷ עיינו באמונות ודעות לרס"ג במאמר התשיעי (בתשובת השאלה התשיעית), שם נאמר כי רשע אשר קיבל אריכות אפים ואריכות ימים, ולא ניצלן לתשובה – עונשו יהיה קשה עוד יותר, שכן הוא עשה עבירות נוספות באותו פרק זמן. באופן דומה, ניתן לומר כאן כי 'סוף משחק' מוקדם עבור הרשע מועיל לו פוטנציאלית (אם כי הנזק הפוטנציאלי גדול עוד יותר).

ד. כרת

גישה נוספת, נוקשה בהרבה, משתמעת משיטת הרב משה שטרנבוך בעניין עונש כרת. דבריו מבוססים על דברי בעל התניא באגרת התשובה,¹⁸ המבין את עניין הכרת כניתוק בין האדם לבין השמים:

וזהו ענין הכרת. שנכרת ונפסק חבל ההמשכה משם הוי'... וכמו שכתבתי בפרשת אמור 'ונכרתה הנפש ההיא מלפני אני ה'' (ויקרא כ"ב, ג). מלפני דייקא.... וזהו שאמרו רז"ל 'רשעים בחייהם קרויים מתים' כלומר שחייהם נמשכים ממקום המות והטומאה... (תניא, אגרת התשובה, פרקים ה', ז').

בעקבות התניא כתב הרב שטרנבוך, בפירושו על הלכות תשובה לרמב"ם, שעונש כרת כולל את ביטול ההשגחה הפרטית מהנענש:

והיינו טעמא שבזה נקרא רשע, שבחייהם כבר קרויים מתים, ואף שחיים היינו כבהמות, שמקרא מלא 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום' (דברים ד', ד), ולכן אף שיכול עוד לחיות, עד זמן שהקדוש ברוך הוא יחליט להמיתו, מכל מקום המיתה זהו פסק דין מעולמים, שכל מי שעונותיו מרובין הוא כמת... ומצוי בחייבי כריתות שהקדוש ברוך הוא מסיר השגחתו ומפקירם לפגעי הזמן כבהמות. וזהו גופא עונשם מפני שנתחייבו כרת (הדרך לתשובה ג', ב).

בהמשך דבריו, הרב שטרנבוך מקיש בין עונשו של אדם הראשון "כִּי בַיּוֹם אֶכְלֶךָ מִמְּנוֹ מוֹת תָּמוּת" (בראשית ב', ז) לבין דברי הרמב"ם "פרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו אלא יכרתו וימותו" (תשובה ח', א), וכותב:

ויש בזה סוד עמוק בביאור החטא דאדם הראשון, שלא נתבאר כדי צורך, דכתיב 'ביום אכלך ממנו מות תמות' (בראשית ב', ז), ויש לתמוה שלכאורה לא נתקיים מאמר אלקינו יתברך שמו, שימותו ביום אכילה.

אמנם האמת יורה דרכו, שהקדוש ברוך הוא התכוון למיתה אחרת והיינו שלא יהיה עוד רוחני, אלא יתאוה כמו בהמה לדברים גשמיים, ובניתוק עם רוחניות הוא כמת... ואדם הראשון הבין שהכוונה במאמר הקדוש ברוך הוא שימות כמשמעו, ולכן פחד ונזהר מאכילת עץ הדעת, שסגולתו להביא אדם לידי תאוה...

¹⁸ ייתכן כי הוא מתבסס גם על המהר"ל (תפארת ישראל ט'). בעל התניא והמהר"ל עצמם מתבססים על דברי קבלה, שאותם דלותי מלהכיר.

מכל מקום מיתה אינו כמשמעו דוקא, אלא כשהוא חוטא מאד אין לו קשר עם אלקים
ונכרת וכמת (הדרך להשובה ח', א).

מהתבוננות והשוואה, נראה כי "כריתות הנפש שחי ונהנה מחייו כבהמה" היא מונח חמור
וקשה בהרבה מ"נועל לבו מן התשובה", שהרי נעילת הלב – משמעה שעדיין יכול להיפתח
הלב, אם כך יחפוץ ה'. בנוסף, לאור ההקשרים שבהם נעילת הלב מובאת, משתמע שהיא
נקודתית, רק לעניין אותה עברה, ולא על כל נשמתו של אדם. כדי שלבו של אדם ינעל
לגמרי, צריך שהקב"ה יתרה בו "פעם ראשונה שניה ושלישית ואינו חוזר בו".

לעומת זאת, דרכו של הרב שטרנבוך קשה הרבה יותר, שכן לדעתו, לאחר כריתת הנשמה,
אין אפשרות להחזירה לאדם;¹⁹ כריתת כל הנשמה, כפי שרמזו בתיאור הפעולה, אינה
נקודתית אלא טוטאלית;²⁰ ומספיקה עברה אחת (אם כי חמורה במיוחד: עברה המחייבת
כרת שנעשתה במזיד) כדי לספוג את העונש האולטימטיבי.

דעת הרב שטרנבוך יחידאית. לא מצאתי במקום אחר דעה הטוענת כי עונש כרת הוא כריתה
מוחלטת ובלתי הפיכה של הנפש, המנתקת את האדם טוטאלית מצלם האלהים שבו.²¹ אלא
שייתכן שיש למצוא סימוכין לעמדה זו בקרב הוגים קדומים יותר:

במחשבת ימי הבינים, הדרך המקובלת לדחות את הדטרמיניזם היתה הקביעה כי הנשמה
אינה עשויה מחומר, ולכן חוקי הטבע הדטרמיניסטיים אינם משפיעים עליה, וממילא גם
לא על האדם ובחירתו החופשית. כך למשל כותב האברבנאל בפירושו למסכת אבות:

בהתר הספקות אשר הניחו בענין הבחירה: אם לראשון, מאשר לכל דבר ארבע סבות
ובמציאותם ימצא המסוכב בהכרח ואינו אם כן איפשרי. אשיב... האמנם הסבה הפועלת
במצות הוא השכל שבהשכלתו יבין האמתיות ויסדר המעשים התוריים והעיון
וההשכלה והבחירה והסדור זה אשר יעשה השכל הוא מעצמו, ואינו דבר יחוייב בו
מסבה אחרת קודמת... (נתיב אבות פרק ג', משניות יג-טז).

לפי זה, ניתן לטעון כי שלילת הבחירה החופשית מבטאת פעולה עמוקה יותר: הוצאת
הנשמה מהאדם: בין אם באופן זמני, על מנת להשיבה לבסוף, כעין גישת ה"תועלת", ובין
אם באופן קבוע, שלא על מנת להשיבה, כעין גישת "הרשע העקבי"; ובמלה אחת, כרת:

¹⁹ זאת בניגוד לדעת בעל התניא שעליה הוא מתבסס, שניתן לאחות את הקרע בין האדם לבין
השמים. עיי"ש, בפרט בפרקים ז', ו-י'.

²⁰ יש לציין כי לשיטת התניא דווקא כן תתכן כריתה 'נקודתית' לפי כל עבירה ועבירה (ראו בדבריו
לעיל), אך עדיין קיימת כריתה 'כללית'.

²¹ אזכיר שלשיטת אגרת התשובה "נשאר עדיין בו הרשימו מנפשו האלקית".

במובן הפשוט של המלה, כריתת הנשמה. הבנה זו אינה מוכרחת כלל, אך ביקשתי להציעה כרעיון תומך לזה של הרב שטרנבוך.

ה. שלמות

בניגוד לשלוש הגישות הקודמות, שהניחו ששלילת הבחירה אינה חיובית אך דרושה במקרים מסוימים, גישת ה'שלמות' סבורה כי המדרגה הגבוהה ביותר אליה יוכל האדם להגיע היא אבדן הבחירה החופשית, שיתבטא בכך שכל רצונו של האדם יהיה אך טוב. אחד המקורות הבולטים לגישה זאת הוא הירושלמי במסכת סוטה הדורש את הפסוק מתהילים: "כִּי עָנִי וְאָבִיוֹן אֶנֶכִּי וְלִבִּי חָלַל בְּקִרְבִּי" (תהלים ק"ט, כב):

אברהם עשה יצר רע טוב. ומה טעמא? 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך' (נחמיה ט', ח). אמר רבי אחא: והפשיר עמו, 'זכרות עמו הברית' (שם); אבל דוד לא היה יכול בו והרגו בלבבו. מה טעמא? ולבי חלל בקרבי (תהלים ק"ט, כב) (סוטה ה', ה).²²

כך גם בתניא:²³

ופירשו בגמרא: צדיק וטוב לו – צדיק גמור, צדיק ורע לו – צדיק שאינו גמור; וברעיא מהימנא פרשת משפטים פירש: צדיק ורע לו – שהרע שבו כפוף לטוב וכו'... אמרו רז"ל 'צדיקים - יצר טוב שופטן, שנאמר 'ולבי חלל בקרבי' (תהלים ק"ט, כב) (ברכות ס"א:) שאין לו יצר הרע כי הרגו בתענית (ליקוטי אמרים פרק א).

משמע, על פי הרעיא מהימנא, ש'צדיק וטוב לו' הוא צדיק שאין לו כלל יצר הרע. לפי גישה זו, ניתן לכבוש את היצר הרע באופן מוחלט, ולהגיע אל המדרגה הגבוהה ביותר, שבה האדם כולו חפץ בחפץ ה' ללא מניעה.²⁴ וכעין זאת כתב המשך חכמה:

אבל האמת, כי כל העיקר הוא לנצח הבחירה, ובאין בחירה, הלא גם טרם ירדה הנפש בתי חומר היתה משכלת להפליא. וזה מאמרם זכרונם לברכה 'כל הלומד על מנת שלא לעשות, נוח לו שנהפכה לו שליתו על פניו, כי שם היה הנפש משכיל, בלי מפסיק מחיצה החומרית... רק שמשעה שמצד עצמו עמל ויגע כל כך, עד שהעלה עצמו למדרגה

²² ניסוח דומה מאוד לכך נמצא בירושלמי בברכות (ט', ה).

²³ וכן כתב ר' צדוק מלובלין במספר מקומות, למשל: צדקת הצדיק (ע"א, ר"ח), קומץ המנחה (ח"ב, סא), דברי סופרים (כ"ח) ועוד.

²⁴ דברים דומים אומר הרב דוד שלמה אייבשיץ, בספר דרשותיו על פרשות השבוע, 'ערבי נחל', בפרשת בהעלותך.

הגבוהה שבמדרגות שיבטל הבחירה. אם כן, זה עיקר תכלית האנושי, השלימות היותר האפשרי, לכן זכה שיבטל הבחירה. אם כן, זה עיקר תכלית הבריאה לזכך החומר עד שישבו בשרו גם לרוחני, ולכלי חזיון בכבוד אלקים, וכמו שכתוב 'ומבשרי אחזה אלקים' (איוב מ"ט, כו)...

מקורות אלו מבטאים ביטוי אחד של רעיון זה – רעיון מוכוון-רוחניות, המבוסס על עליית מדרגה רוחנית אחר מדרגה רוחנית, עד שליצר הרע אין עוד כח להשפיע על האדם. כאן ניתן להבחין בין שתי נימות: אפשר להבין כי מרגע שהגיע האדם למדרגה רוחנית מסוימת, הקב"ה 'מזכה' אותו בשלילת הבחירה. לחילופין, ייתכן כי שלילת הבחירה אינה 'חיצונית' לאדם, אלא היא מהווה תוצאה טבעית של מצבו הרוחני.

הסתכלות אחרת מדגישה יותר את הפן הפסיכולוגי-נפשי של ההתקדמות, שבה האדם מרגיל את עצמו ומכשיר את עצמו עד שהוא מוחק את הרצון הרע הטבעי שלו מגופו. לגישה זו, ברור כי שלילת הבחירה אינה 'חיצונית' לאדם, אלא היא נובעת מן המצב שאליו הביא את עצמו בכוחותיו.

הדובר המובהק ביותר של גישה זו הוא הרב דסלר, ב'קונטרס הבחירה', העוסק בבחינה פסיכולוגית-מחשבתית של התחום המצומצם שבו יש לאדם בחירה חופשית באמת:²⁵

וזהו עיקר עבודת האדם: לצאת מן החופשיות, מן הבחירה, מן המצב אשר האמת והשקר שוים לפניו, אל הכרח, שיכיר בלבבו השתעבדותו אליו יתברך, וחיובו לישא העול הזה, כאמרו זכרונם לברכה 'המצוות אינן אלא גזירות'. אמנם יש מדרגה עוד גבוהה מזו; והיינו שיכיר כל כך שהרע שקר הוא ואינו מציאות כלל, עד שלא יהיה לו שום רצון אליו, ויאהב את הטוב לבדו בכל לבבו. במדרגה זו איננו מרגיש עוד הכרח, כי אין הכרח אלא בדבר שיש לו ניגוד, אבל מה שיאהב האדם לא שייך לומר שהוא מוכרח אליו, וזהו מדרגת העושים מאהבה. ובמדרגה זו האדם הנהו החפשי באמת, כי לא יפגש בשום התנגדות אל האמת אשר יאהב, וזהו אמרו זכרונם לברכה 'אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה' (אבות ו, ב), כי העוסק בתורה, פירושו, אשר כל התענינותו וכל אהבתו דבוקה בתורה (כמו מי שעוסק בעניני העולם הזה שהוא אוהב ודבק בגשמיות), האדם הרוחני הזה הוא לבדו בן חורין וחפשי.²⁶

²⁵ כך גם נראה מדברי הכתב והקבלה בפרשת בראשית (בראשית ב', טו ד"ה וינחהו).
²⁶ קונטרס הבחירה פרק ה', מדרגת "בן החורין"; חלק א', עמ' 116-117 בהוצאת גיטלר.

לפי גישת הרב דסלר, שני הכוחות הם כוחות 'מראה' הטבעיים בנפש האדם, ומנהלים ביניהם מאבק בלתי פוסק.

רעיון מעט דומה נמצא במורה הנבוכים. לפני שנציגו, נקדים בקצרה ונסביר על משנתו הכללית של הרמב"ם:

בתפישות 'מקובלות' יותר (למשל, בגמרא ובחסידות, וכן גישת הרב דסלר), קיימת סימטריה בין היצר הטוב והיצר הרע ככוחות נפשיים או מטפיזיים (ולפעמים אף בעלי תבונה ותודעה). לעומת זאת, בהגות הרמב"ם אין סימטריה כזו: 'היצר הטוב' הוא הדחף הפנימי של האדם להשכיל ולדעת את בוראו, ו'היצר הרע' הוא כל דבר שמעכב את האדם מכך: תאוותיו, עצלנותו, הצרכים הגשמיים והחברתיים ההכרחיים וכדומה. אם כן, האדם המושלם מצליח להיפטר מכל תאוותיו הלא הכרחיות ולבצע את כל הפעולות ההכרחיות באופן אוטומטי, וכולו מופנה להשכלת ה' ולידיעתו.

בהתאם לכך אומר הרמב"ם בסוף מורה הנבוכים:

אבל שייווצר לבן-אדם מצב כזה של השגת האמיתות ושמחה במה שהשיג, שישוחח בו עם אנשים ויעסוק בצרכים ההכרחיים של גופו - ובו בזמן שכלו מופנה כולו כלפיו יתעלה כשהוא בלבד תמיד לפניו יתעלה - תוך שהוא עם בני-אדם בחיצוניותו - באופן שנאמר במשלים הַשְׁיִינִים שהומשלו לעניין זה: אני ישנה ולבי ער; קול דודי דופק...
...כי באשר לארבעה אלה, האבות ומשה רבנו, התברר שהתאחדו עם האל, כלומר השיגוהו ואהבוהו, כמו שמעידים הכתובים... לדעתי זאת ראייה שעשו מעשים אלה באיבריהם בלבד בשעה ששכליהם לא פסקו מהיות לפניו יתעלה... אפילו כאשר עסקו בריבוי הממון, כלומר, בשעת הרעייה, העבודה החקלאית והנהגת הבית, הוא שבכל המעשים האלה מטרם היתה להתקרב אליו יתעלה (ג', נא).

לדעת הרמב"ם, דרגה זו כה גבוהה, עד שרק האבות ומשה רבנו הגיעו אליה למעשה, אך אין מניעה עקרונית מכך שכל אחד אחר יצליח להגיע אליה. הדרך למדרגה זו פסיכולוגית ברובה: בנוסף לחובה לדעת כיצד להשכיל וללמוד דברים חשובים, ההגעה למדרגה זו דורשת תרגול חוזר ונשנה של התנתקות מהתאוות ועשיית הפעולות ההכרחיות ללא צורך בהפניית מחשבה אליהן, עד שאין לאדם 'יצר רע' – וכולו מופנה לעבודת ה'.

בכל הגישות הללו שזור רעיון אחד: המדרגה הגבוהה ביותר שאליה אמור האדם להגיע, היא המדרגה שבה אין לאדם כל עכבות או מניעות מעבודת ה'; בין אם מנקודות המבט

מוכוונות-הפסיכולוגיה השונות של הרמב"ם ושל הרב דסלר, ובין אם מנקודות המבט מוכוונות-הרוחניות²⁷ של הירושלמי, בעל התניא וה'משך חכמה'.

כעת, נוכל לנתח לפי גישה זו את הגישה הקודמת, גישת 'הרשע העקבי'. ייתכן כי אם מדרגת הצדיק הגמור היא מדרגה שבה לאדם יש אך ורק יצר טוב, וניתן להגיע אליה רק באמצעות עבודה רציפה ובלתי פוסקת כנגד היצר הרע, כך שמחיקת היצר הרע נגרמת באופן מכני כמעט (ולא כפרס חיצוני הניתן לאדם),²⁸ אזי גישת 'הרשע העקבי' היא תמונת הראי של גישה זו: הרשע העקבי שוב ושוב נאבק ביצרו הטוב ומשעבד את עצמו ליצרו הרע, עד שבסופו של דבר הוא שוקע לשפל כה נמוך – פסיכולוגית או רוחנית – כך שממילא ליצר הטוב אין כל אחיזה בו, אף בלי שהיצר 'נשלל' ממנו 'חיצונית', והוא נותר להתבוסס במדרגתו הנמוכה ללא דרך לעלות ממנה. כעין זאת פירש רבינו יונה את דברי המשנה (אבות ד', ב) "עברה גוררת עברה":

והעבירה גוררת עבירה – גם זה מן הטבע; אחר שעשה עבירה אחת, ונתרחק מעבודת השם יתברך, כי תבא לידי עבירה אחרת – אף כי אין היצר מתאוה אליה כבראשונה, יעשנה, כי רוחו עלול אל היצר ותוקף עליו. ואם אין מתאוה גדולה בדבר ההוא, אף יעשה כל העבירות, כי טבעו מורגל לעשות כל תועבת השם אשר שוא.

1. הכרח לטובה

הגישה האחרונה דומה באופן חלקי לגישת ה'שלמות', ואף היא עוסקת בשלילת הבחירה של האדם כך שיוכרח לבחור אך בטוב, אך כעת, אך אין שלילה זו באה לאדם כיעד סופי או כפרס, אלא כמשא בלתי נמנע הנופל על האדם. בגישה זו הולך הרב דוד שלמה אייבשיץ, בעל ה'ערבי נחל' בהסברו מדוע "לא קם בישראל כמשה עוד" בצדיקות:

²⁷ יש שיטענו כי אין לחלק בין הפסיכולוגיה לבין הרוח או הנשמה, ויש צדק בדבריהם; אלא שקיים הבדל מובהק בצורות הניסוח בין שתי הכתות הללו, ולכן בחרתי לחלק כך אף על פי כן.

²⁸ יש שיסברו כי אין לחלק בין 'פרס' לבין תוצאה מכנית, כעין תפישה ספציפית של נסים וחוקי טבע קבועים (למשל, שיטת ר' חסדאי קרשקש, בספרו אור ה' מאמר ב', כלל ה פרק ג) – אך עקב ההבדל בניסוח ("מתבטלת הבחירה", כנגד "איני מקבל") בחרתי בכל זאת לחלק כך.

מאחר שהוא היה הצדיק יסוד עולם²⁹ של אותו הדור והוא המשפיע להם חיותם והם דבוקים בו בכל עת ורגע כי חיותם ממנו, ממילא גם להם לא היה בחירה. ובוזה יראה לי כוונת מאן דאמר: 'דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא' (סנהדרין ק"ג)... הכונה שבטל מהם שכר ועונש, בהיות שלא היה בהם בחירה והמה כמלאכים. ובשלמא משה רבינו עליו השלום אשר ביטול הבחירה ממנו היה מצד מעשיו הגדולים והעצומים לכן אין השכר בטל ממנו כמבואר במשל הנ"ל, מה שאין כן אנשי דורו אשר **ביטול הבחירה מהם לא מצד עצמם היה רק מצד היותם דבוקים ומושפעים ממשה רבינו** עליו השלום לכן בטל מהם השכר. ולטעם זה אין בכל הדורות צדיק במדרגת משה רבינו עליו השלום, דאם כן יתבטל הבחירה, רק בזמן משה רבינו עליו השלום היה מוכרח שיגיע הוא למדרגה זו מצד שהיה צורך העולם אז לקבל התורה ולעשות המופתים ההמה שעשה כדי שיתקע האמונה בלב ישראל שכל המעשים האלה בלתי אפשר היה להעשות רק על ידי צדיק כמשה... ולכן בשאר הדורות אינן צריכים כמשה רבינו עליו השלום, שלא יתבטל הבחירה... (פרשת בהעלותך דרוש א').

הוא מסביר שעקב דבקותם הטבעית של בני ישראל במשה וקרבתם לדמותו הדגולה, ניטלה מעם ישראל הבחירה החופשית.

בהמשך דבריו, כדי להדגיש את חוסר שביעות הרצון של דור המדבר ממצבו החדש, הוא אף מסביר כי תאוות דור המדבר לבשר ולמצרים לא היו תאוה לבשר כפשוטו – אלא געגוע ליכולת להתאוות, להתמודד, לנצח ולקבל על כך שכר.

לשיטתו, מבני ישראל נשללה הבחירה הרעה, והם נותרו עם יצר טוב בלבד; אלא שדבר זה לא הגיע ממדרגתם הגבוהה ומעבודתם הקשה, אלא מהכרח הנסיבות של נוכחות משה בקרבם.

רעיון אחר, מקביל, אך שונה מהותית מגישתו של הרב אייבשיץ, מצוי בליקוטי מוה"ר³⁰, שם מבואר שכאשר בני ישראל שמעו את צו ה', לא היתה בידם בחירה חופשית, משום שהם הבינו שהם מוכרחים לעשות כך:

כי ישראל טענו ואמרו על מה שאמר להם משה לקבל את התורה. ענו הם: 'כל אשר דבר ה' (שמות י"ט, ח), כלומר כל אשר ידבר ה' אנו מוכרחים לעשות, כי מאחר שיצא הדיבור

²⁹ הרב אייבשיץ, כחסיד ואדמו"ר בעצמו, נוקט כאן בגישה חסידית קלאסית, שחיות העולם מגיעה אליו דרך הצדיק (בדבריו שם הוא מוסיף כי עד משה רבנו חיות העולם הגיעה מהקב"ה ישירות בחסדו, ועל כך נאמר "עולם חסד יבנה").

מפי ה' לעשות זאת המצוה, הרי אין שום בחירה, והרי אנו מוכרחים במעשינו, וזה כל אשר דבר ה' נעשה בוודאי כי אין שום בחירה שלא לעשות, מאחר שיצא מפי ה'".³⁰ ועל זה נאמר תיכף: 'וישב משה את דברי העם אל ה' (שם), שהשיב להקדוש ברוך הוא טענת ישראל, מיד השיב לו הקדוש ברוך הוא: 'ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך' (שמות י"ט, ט). דייקא, בעבור ישמע העם בדברי עמך דייקא, היינו שלא אדבר הדברות רק עמך לבד, כמו שנאמר 'אנכי ה' אלהיך' (שמות כ', ב.), 'לא יהיה לך וכו'' (שמות כ', ג.) וכן כולם, ולא לנוכח לישראל, והם רק ישמעו בדברי עמך, ועל ידי זה יהיה להם כח הבחירה לעשות כרצונם, ועל זה נאמר: 'ויגד משה את דברי העם אל ה' (שמות י"ט, ט). היינו שמשה טען את דברי העם אל ה'. היינו מה שטענו העם תחילה, טען הוא עתה אל ה' על עצמו, כי תקנת את ישראל שיהיה להם הבחירה, על ידי שלא תדבר רק עמי לבד, אבל את עצמי לא תקנת, כי מעתה לא יהיה לי כח הבחירה מאחר שתדבר עמי, וזה 'ויגד משה את דברי העם אל ה'". היינו מה שדברו העם וטענו תחילה, טען הוא עתה אל ה'. כי מה תהא עלי, כי לא יהיה לי בחירה... (תורה ק"צ).

גישה זו היא מעין סינתזה בין גישת ה'תועלת' ובין גישת ה'שלמות':

כמו גישת ה'שלמות', שלילת הבחירה כאן נעשית דרך מגע עם המדרגה הגבוהה ביותר, מגע אשר עצמתו כה גדולה עד שהאדם נמנע מלהיות מסוגל לבחור ברע – בין אם רק בזמן המגע (כדברי הרבי נחל), ובין אם באופן תמידי (כדברי ר' נחמן); זאת בניגוד לגישת ה'תועלת', שלפיה – לכאורה – לא רק היצר הרע מושבת, אלא אף היצר הטוב מנוטרל לטובת מימוש המטרה הנדרשת.

עם זאת, בעוד בגישת ה'שלמות' המגע עם המדרגה הגבוהה היא תוצאה של עבודה קשה ומתמדת של האדם להגיע אליה, במקרים אלו המגע נכפה על האדם ללא קשר למדרגתו הקודמת כדי לממש מטרה מסוימת.³¹ שאינה קשורה לכך ישירות בהכרח, כעין גישת ה'תועלת'. כאן, כמו בגישת התועלת, נעשה שקלול של התועלת מול הנזק ובכל זאת, ההכרעה היא לצד התועלת.

³⁰ כעין זה פירש בזמננו הרב עמאר יבדל"א את האמירה "כפה עליהם הר כגיגית"; ניתן לקרוא את דבריו בקישור הבא: <https://tinyurl.com/ybqmq43b>.

³¹ לפי גישת הרב אייבשיץ, היה הכרח בצדיק במדרגת משה רבנו כדי להוציא את ישראל ממצרים, צדיק במדרגה כזו בהכרח אינו בעל בחירה, ולכן בני ישראל בהכרח יאבדו את בחירתם בגלל ההשפעה דרכו. לגישת ר' נחמן, היה הכרח שמישהו יקבל בעצמו את דברי ה', ולו כדי שיעביר אותם הלאה, ובהכרח אותו אחד יאבד את בחירתו.

סיכום

שש גישות הובאו במאמר זה, וניתן לחלקן לשלוש קבוצות:

א. רשעות:

1. הרשע העקבי, אשר הפיל את עצמו מן הפחת אל הפח שוב ושוב, עד שנלכד ללא דרך חזור – בין אם כמניעה חיצונית, שיוצר הקב"ה, ובין אם כהדרדרות עצמית פסיכולוגית עד לאבדן היכולת לציית ליצרו הטוב.
2. האדם עשה מעשה כה מנוגד לנשמתו, עד שהיא נכרתה ממנו בבת אחת, ולא בתהליך ארוך של הדרדרות.

ב. ניטרליות:

1. שלילת בחירה זמנית אשר מבטלת את יצריו של האדם, כך שיהיה כחומר ביד יוצרו, לטובת תועלת מסוימת.
2. שינוי מצבו של האדם בהתערבות חיצונית, אף שהדבר מפר את בחירותיו הקודמות, כדי לאפשר לו לבחור את המשך דרכו בצורה נקיה.

ג. צדיקות:

1. שלמות הנפש, המושגת כתוצאה של עבודה קשה ובלתי-פוסקת; בין אם שלמות רוחנית (התעלות למדרגה בה ליצר הרע אין כל השפעה על האדם), בין אם שלמות פסיכולוגית (הגעה למצב שבו האדם מצליח לבטל לחלוטין את הדחפים הלא טהורים הקיימים בו).
2. הכרח לטובה: על האדם נכפית מבחוץ השתעבדות מוחלטת ליצרו הטוב, לצורך השגת מטרה אחרת. זוהי מעין סינתזה של גישת שלמות הנפש עם גישת התועלת. נסיים בכך שאין הגישות השונות הללו סותרות זו את זו בהכרח. ייתכן בהחלט לאחוז ביותר משיטה אחת, כך שהתפישה הכוללת תהיה קוהרנטית; אלא, שבמקרים פרטיים – למשל, הקשיית לב פרעה – יש לדון מאיזה צד נשללה הבחירה.