

הבחירה והתהליך הנפשי המוביל אליה אצל רבי לוי בן גרשום

שלום צדיק*

רבי לוי בן גרשון (1288-1344) (להלן: הרלב"ג), הוא מן הפילוסופים היהודים הפוריים והידועים בסוף ימי הביניים. חיבוריו שהגיעו לידינו כוללים תחומים רבים ובהם פרשנות המקרא, פרשנות לפירושים הקצרים והבינוניים של אבן-רשד על כתבי אריסטו), ספרי מדע (בעיקר אסטרונומיה ומתמטיקה) וספרו הפילוסופי העצמאי **מלחמות השם**.¹ כמו פילוסופים יהודים רבים בימי הביניים² הרלב"ג התעניין בנושא הבחירה והקדיש לו מקום נרחב בכתביו. כמו בתחומים אחרים בהגותו של הרלב"ג גם בנושא הבחירה ובנושאים הקרובים לו קיימים מחקרים מודרניים לא מעטים.³ מרבית החוקרים העוסקים בנושא הבחירה התמקדו

* המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון.

¹ על חייו ועל ספריו של רלב"ג עיין Ch. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris 1973, pp. 33-82; S. Feldman, *Gersonides: Judaism within the Limits of Reason*, Oxford 2010, pp. 1-7; R. Glasner, 'The Early Stages in the Evolution of Gersonides' *The War of the Lord*, *JQR* 88 (1996), pp. 1-46.

² על נושא הבחירה בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים עיין בין השאר L. Knoller, *Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionphilosophie*, Breslau 1884; L. Stein, *Die Willensfreiheit und ihr Verhältniss zur Göttlichen Präscienz und Providenz bei den Jüdischen Philosophen des Mittelalters*, Berlin 1882; R. Krygier, *À la limite de Dieu. L'énigme de l'omniscience divine et du libre arbitre humain dans la pensée juive*, Paris 1998; C. Sirat, 'Deux philosophes juifs répondent à Abner de Burgos à propos du libre-arbitre humain et de l'omniscience divine', *Mélanges offerts à A. Altman*, *André Neher*, 1975, pp. 87-94; and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides', *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover New-Hampshire 1981, pp. 35-64; A. Hyman, 'Aspects of the Medieval Jewish and Islamic Discussion of "Free Choice"', in: Ch. Manekin and M. Kellner (eds.), *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, Maryland 1997, pp. 136-152; S. Feldman, 'A Debate Concerning Determinism in Late Medieval Jewish Philosophy', *PAAJR* 51 (1984), pp. 15-54; היהודית בסוף ימי הביניים' *JSIJ* 9 (2010) עמ' 181-203 (להלן: צדיק).

³ על נושא הבחירה עיין טואטי, עמ' 376-381; ש' קליין-ברסלבי, 'דטרמיניזם, אפשרות בחירה וידיעה מראש במשנת הרלב"ג', דעת 22 (תשמ"ט), עמ' 5-53. המאמר הופיע גם בגרסה אנגלית: 'Determinism, Contingency, Free Choice, and Foreknowledge in Gersonides', in S. Klein-Braslavy, *Without any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge*, Leiden 2011, pp. 221-296; Ch. Manekin, 'Freedom Within Reason? Gersonides on Human Choice', in: *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, Ch. Manekin & M. Kellner, eds., Bethesda Maryland 1997, pp. 165-204; T. Rudavsky, 'Divine Omniscience, Contingency and Prophecy in Gersonides', in: *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Ch. Manekin & M. Kellner, eds., Lancaster 1985, pp. 161-181; T. Rudavsky, 'Divine Omniscience and Future Contingents in Gersonides', *JHP* 21 (4) (1983), pp. 513-536; ברסלבי, 'נבואה, קסם וחלום והמונח "התבודדות" במשנת הרלב"ג', דעת 33 (1997), עמ' 23-68; פלדמן, עמ'

בניתוח הקטעים העוסקים בניבוי העתידות ובידיעת השם בספרו **מלהמות השם** ובפירושו לספרי אריסטו (בעיקר הפירוש לביאור הקצר לחוש ולמוחש). בהתאם לנאמר בספרים האלו כמה מן החוקרים קבעו כי אצל הרלב"ג קיימת בחירה ממשית הנובעת משכלו של האדם והמשחררת אותו מן הדטרמיניזם של מערכת הכוכבים.⁴ בניגוד לעמדה זו מנקין קובע בהתבססו גם על הפירושים של הרלב"ג למקרא ועל ספריו המדעים כי אצל הרלב"ג יש שני מובנים למילה בחירה: (1) בחירה ניטרלית שיכולה להיות מונעת מן השכל או מכוח השפעת הכוכבים ויכולה להיות לטובה או לרעה; (2) בחירה שכלית שהיא תמיד לטובה.⁵ על פי הסברו של מנקין, לדעת הרלב"ג לא קיימת למעשה בחירה ממשית (קרי, בחירה שבה לבוחר ניתן באמת לעשות לפחות שני דברים שונים) מכיוון שהאדם עובר בצורה דטרמיניסטית ממערכת דטרמיניסטית אחת (מערכת הכוכבים) לאחרת באמצעות השכל, בצירוף לשליטה עצמית של האדם,⁶ וכך לא נותר מקום לבחירה ממשית.⁷

בחלק הראשון של המאמר אנסה להבין מה משמעות הבחירה בכתבי הרלב"ג. תחילה נעיין בקטעים ממלהמות השם ומן הפירושים לפירוש הקצר של אבן רשד לחוש ולמוחש (parva naturalia) ולקיצור של אבן רשד ל'על הנפש'. מן הקטעים האלו יעלה שלדעת הרלב"ג קיימת בחירה ממשית בין אפשרויות שונות, וכי הבחירה קיימת בזכות היותו של האדם בעל שכל.⁸ לאחר מכן אנתח את הקטעים מן הפירוש לתנ"ך שבהם הרלב"ג מדבר גם על שימוש רע בבחירה ואף בשכל עצמו. המסקנה של החלק הזה תהיה שהרלב"ג משתמש במילה 'בחירה' כדי לתאר מצב שיש בו שני גורמים: עשיית מעשה מסוים ושימוש כלשהו בשכל. בחירה זו יכולה להיות בחירה ממשית בין שתי אפשרויות שונות (קרי בחירה ממשית), כפי שנראה במצב של האדם, או בחירה חד-כיוונית לטוב, כפי שהיא קיימת אצל המלאכים או אצל האל. בסוף החלק הזה נסביר עוד שהאל נתן את השכל לאדם לטובתו, אך כמו כל שאר הדברים שנתן האל לאדם, האדם יכול להשתמש בשכל, שניתן כדי לשפר את מצבו, בניגוד לכוונת האל ולהפוך באמצעות שכלו את מצבו לרע יותר.

Ch. Manekin, 'On the Limited-Omniscience Interpretation of Gersonides' Theory ;103-81 of Divine Knowledge', *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, ed. A.L. Ivry, E.R.

Wolfson & A. Arkush, Amsterdam 1998, pp. 135-170

⁴ עיין בעיקר קליין-ברסלבי, במאמר כולו אך בעיקר עמ' 14-18; טואטי, בעיקר עמ' 376-381. יש לציין שטואטי מבחין בין בחירה אמיתית על פי השכל ובין בחירה לא אמיתית על פי המזג (vraie et fausse liberté). רודובסקי (שם עמ' 162-164) קובעת כי הרלב"ג הציג תפיסה דטרמיניסטית ודגל בבחירה בלי להסביר איך שני הדברים מתיישבים זה עם זה. על הקשר בין אסטרונומיה לבחירה חופשית עיין גם Gad Freudenthal, 'Levi ben Gershon as a Scientist: Physics, Astrology and Eschatology', in: *Science in the Medieval Hebrew and Arabic Traditions* (Aldershot, Ashgate, 2005), Essay VI, pp. 65-72 [first published in *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Division C, vol. 1: *Jewish Thought and Literature* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1990), pp. 65-72] (להלן: פרוידנטל). במאמר הזה החוקר מסביר איך הרלב"ג מחדד החזיק בתפיסה אסטרונומית ומאידך תומך בבחירה חופשית הקשורה בשכל. הוא דן גם בשאלת הנושאים השונים הניתנים לחיזוי באמצעות האסטרונומיה ובהשפעת המזג (הנקבע בידי הכוכבים) על בחירתו של האדם.

⁵ מנקין, בעיקר עמ' 176-178.

⁶ עוד יש לציין שעל פי מנקין המעבר בין תחום דטרמיניסטי אחד לאחר אף הוא דטרמיניסטי, מכיוון שלפני שהאדם מגיע לרמה של הכרה שכלית ולשליטה עצמית הוא נתון להשפעת מערכת הכוכבים שקובעת איך הוא יפעל, ולאחר שהוא מגיע לרמה שבה הוא יכול להשתחרר ממנה הוא בהכרח עושה זאת.

⁷ בזה מתאפשרת ידיעת האל המוחלטת לפי מחקריו של מנקין, שגם בנקודה זו חולק על החוקרים האחרים הקובעים שידיעת האל איננה כוללת את הפרטים אלא רק את הדברים הידועים מכוח מערכת הכוכבים. יש לציין שלדעת מנקין הרלב"ג מייצג כאן את הקו הכללי של המחשבה היהודית המושפעת מן המחשבה הערבית כשאננו מכיר באפשרות של אוטונומיה אנושית המאפשרת לו בחירה שאיננה בנויה על יסוד דטרמיניסטי. אני חולק גם על דרך קריאה זו של הספרות היהודית בערבית יהודית. על כך עיין ש' צדיק, מבנה הנפש ובחירת האדם אצל רבי יהודה הלוי, עתיד להתפרסם בהספניה יודאיקה 9; S. Sadik, 'La dynamique du choix dans l'œuvre de Rabbi Bahya ibn Paquda', *Revue des études juives* 171 (2012), pp. 269-283

⁸ ככלל הפרשנות שלי לקטעים אלו תהיה קרובה לזו של קליין-ברסלבי.

בחלק השני של המאמר ננסה לענות על שאלה בולטת שלא נדונה במידה מקיפה במחקר הרלב"ג: מה התהליך הפסיכולוגי שעל פי הרלב"ג האדם עובר לפני שהוא בוחר? ומה תפקידם של הכוחות הנפשיים (כגון השכל, המתעורר, הרצון והדמיון) בהכוונה של הבחירה לטוב או לרע?

מהות הבחירה

מלחמות השם והפירושים לחוש ולמוחש ול'על הנפש'

בפרק הראשון של המאמר השני במלחמות השם (מאמר שכותרתו 'בענין החלום והקסם והנבואה') הרלב"ג מוכיח שהדברים אשר הנביא מסוגל לנבא חייבים להיות מסודרים ומוגבלים מצד כלשהו, מכיוון שבמקרה אחר לא ייתכן שיהיה גורם היודע אותם לפני הגעתם (גורם שיכול למסור את המידע הזה לנביא). בפרק השני הרלב"ג עוסק בשאלה 'מה הם אלו הדברים אשר תהיה בהם ההודעה ובאיזה אופן הם מוגבלים ומסודרים'. תחילה הרלב"ג קובע שההודעה תהיה בפרטים המתחדשים מסיבותיהם המוגבלות כמו הבחירה והטבע וגם בדברים הלא מתחדשים מסיבותיהם המוגבלות, כמו המקרה וההזדמן. לאחר מכן המחבר קובע מה המסקנה העולה מן הדעות האלו:

שכבר יחויב מזה שיבוטל טבע האפשר מהמקרים הנופלים באישי מין האדם וזה כי מפני שהיה אחד מחלקי האפשר מוגבל ומסודר שיצא לפעל עד שתשלם ההודעה בו שכבר יגיע קודם שיגיע הנה אם כן אין בכאן אפשר אבל היו הענינים ההם כלם מחויבים ותהיה הבחירה לבטלה וזה בתכלית הבטול.⁹

על פי הנאמר כאן בעיני הרלב"ג בלתי אפשרי קיומו של דטרמיניזם מוחלט שבו המאורעות הקשורים לאדם מסודרים ומוגבלים ולמעשה קבועים מראש, מכיוון שבמצב הזה לא היה מקום לבחירה ולאפשר. חשוב לציין שאין כוונת הרלב"ג שלא ייתכן שהדברים יהיו מסודרים ומוגבלים בגלל המערכת של הכוכבים, אלא שלא ייתכן שהם יהיו מסודרים ומוגבלים בכלל, מכיוון שכל הגבלה שהיא הייתה מבטלת את הטבע של האפשר ושל הבחירה.¹⁰ אפשר לסכם אפוא שעל פי הנאמר כאן הרלב"ג קובע שהאפשר הוא אפשר ממשי והבחירה היא בחירה ממשית לשני כיוונים לפחות, קרי, במצב נתון האדם יכול לבחור לעשות לכל הפחות שתי אפשרויות שונות. מן ההתנגדות של הרלב"ג לדטרמיניזם המוחלט אפשר ללמוד שהוא דוגל בקיומה של אפשרות ושל בחירה ממשית. לאחר מכן הרלב"ג מביא טענה נוספת נגד דטרמיניזם מוחלט:

ועוד שכבר יחויב מזה שלא יהיה בכאן דבר אפשרי כלל אבל יהיו כל הענינים ההם כלם מחויבים וזה שאם היה בכאן אפשר הוא במה שיפול מהמקרים באישי מין האדם כי בשאר הדברים לא ימצא בהם אפשרות כי אם מצד האדם וזה שתנועות הבעל חיים מוגבלות בטבע וכן תנועת הצמח והדומם ואין להם מעצמם כי אם אחד מחלקי האפשר והמשל שהב"ח יתנועע אל המזון בעת ראותו אותו ואין לו התחלה מעצמו על שיתנועע אליו ואולם האדם ישים זאת התנועה אפשרית לפי שהוא ימנעהו מהתנועע אליו או יעתיק המזון מהמקום ההוא וימנע צאת זאת התנועה לפעל ובהיות הענין כן הוא מבואר שאם אין באישי מין האדם דבר אפשרי שאין בכאן אפשר כלל אבל יהיו כל הענינים מחויבים וזה מבואר הבטול והגנות.¹¹

⁹ מלחמות השם II, 2, עמ' טז:ב. השתמשתי במהדורת ריווא דיטרינט שך, דפוס צילום ירושלים תשל"ז.
¹⁰ מנקין מסביר את אמירותיו הרבות של הרלב"ג נגד הדטרמיניזם הכולל כמפנות נגד הדטרמיניזם האסטרלי בלבד, אך לדעתו קיימת מערכת דטרמיניסטית כוללנית אחרת שבה התרחשויות מסוימות עוברות מן הדטרמיניזם האסטרלי לדטרמיניזם סיבתי ופסיכולוגי.

¹¹ מלחמות השם II, 2 עמ' טז:ב.

בתחילת הפסקה הרלב"ג חוזר על הקביעה שאם מעשי האדם מוסדרים ומוגבלים לא ייתכן קיומה של אפשרות כלשהי. בהמשך דבריו שם הוא מבחין בין הדרך שבה פועלות החיות לדרך שבה פועלים בני האדם. החיות וכמותן הדוממים והצמחים מוגבלים בטבע. כוונת הרלב"ג היא שבמצב נתון אחד יש להם אפשרות רק לעשות פעולה אחת מאלו שמצד העיקרון יש בכוחם הפיזי לעשות.¹² לדוגמה, ברור שמבחינה פיזית החיה יכולה ללכת לאכול או להמשיך לישון, אך לדעת הרלב"ג, במצב שבו היא רואה את האוכל שלה (כאשר היא רעבה יותר משהיא עייפה) עצם ראיית האוכל מניעה אותה לאכול אותו. על פי דוגמה זו אנחנו רואים שיש פה שתי אפשרויות תיאורטיות, אך החיה מסודרת ומוגבלת על פי הטבע לאחת מהן בלבד. גם כאשר יש התנגדות בין יצרים שונים אצל החיה (לדוגמה עייפות מול רעב), תמיד אחד מהם יהיה חזק מרעהו ויניע את החיה אליו בצורה דטרמיניסטית. לכן החיות נתונות לגמרי להשפעה המערכת האסטרולוגית. לא כן האדם, שלו אפשרות ממשית להימנע מעשיית אותה פעולה. הוא יכול לבטל את עצם המשיכה של האוכל על ידי שיזיז אותו ממקומו. אפשרות נוספת היא שהאדם ימנע מעצם התנועה אל האוכל למרות משיכתו אליו.¹³

כדי להבין את שיטתו הפסיכולוגית של הרלב"ג ואת ההבחנה בין החיות לאדם חשוב להדגיש שההבדל בין החיה לאדם הוא שבאדם יש 'התחלה מעצמו',¹⁴ קרי, שלא כחיה, שהיא מופעלת מן החוץ מכוח גירויים חיצוניים המונעים כולם משרשרת של סיבות דטרמיניסטיות (מוגבלות ומסודרות) הקובעים בצורה חד משמעית את התנהגותה של החיה, לאדם יש אפשרות להתחיל בעצמו שרשרת חדשה של סיבות.¹⁵ בסוף הקטע הרלב"ג מסכם שאם לא קיימת אפשרות (כאן מדובר באפשרות ממשית) אצל האדם אין מקום לאפשרות בכלל, וזה כאמור לא ייתכן ('מבואר הביטול והגנות').

בהמשך הפרק הרלב"ג מביא את פתרונו לקביעותיו הסותרות בעד הקיום של מערכת דטרמיניסטית הקובעת את מעשיו של האדם ונגדו:¹⁶

ונאמר כי מפני שהתבאר במה שאין ספק בו באלו הדברים שהם מוגבלים ומסודרים מצד הידיעה הנופלת בחדושם קודם בואם ומצד מה שנגלה לנו מן החוש שהם מוגבלים מהגרמים השמימיים והתבאר ג"כ שהם בלתי מוגבלים ומסודרים מצד האפשרות אשר בהם הנה יחויב שיהיו אלו המקרים מוגבלים ומסודרים מצד אחד ובלתי מוגבלים ומסודרים מצד אחר ואולם הצד אשר הם מוגבלים כבר התבאר במה שקדם רצוני שכבר התבאר שהם מוגבלים ומסודרים מהגרמים השמימיים

¹² על התלות בין הבחירה ובין האפשר עיין לדוגמה מלחמות השם III, 4 עמ' כג-כד; א; III, 5 עמ' כה; א; VI, 10 עמ' נד.ב. על שיש לחיות אפשרות פיזית (תיאורטית) לעשות דברים שונים עיין פירושו לויקרא ח: לד (עמ' קא).

¹³ בחלק השני של המאמר נראה שהדרך להימנע מן הפעולה למרות המשיכה אליה היא העדפת הכוח המתעורר הנמשך אחר השכל על הכוח המתעורר הנמשך לדמיון ולחושים.

¹⁴ על שיש דברים הנובעים מן האדם 'מפאת נפשו', בניגוד לדברים הנובעים מן המערכת הדטרמיניסטית של הכוכבים עיין גם בפירוש לחוש ולמוחש, עמ' 16-17.

¹⁵ אפשר להסביר פסקה זו על פי שיטתו של מנקין בהבחנה בין דטרמיניזם חיצוני, הקיים אצל החיות המונעות מן הנסיבות החיצוניות, ובין מצבו של האדם המונע מסיבות פנימיות, דטרמיניסטיות אף הן. לדעתי דרך קריאה זו איננה נכונה מכיוון שהרלב"ג איננו מדבר כאן על דטרמיניזם אסטרלי או פיזי אלא על דטרמיניזם בכללותו (או מדבר על כך במונחים של טבע, מוגבל ומסודר בכלל). לכן בקטע הזה הרלב"ג גורס שבאדם קיימת בחירה ממשית בין שתי אפשרויות ולא רק הבדלים בין סוגים שונים של פעולות דטרמיניסטיות.

¹⁶ על דרך כתיבתו של הרלב"ג עיין C. Sirat, S. Klein-Braslavy & O. Weijers (eds.), *Les methodes de travail de Gersonide et le manieiment du savoir chez les scolastiques*, Paris 2003 (בעיקר עמ' 105-134); S. Klein-Braslavy, *Without any doubt: Gersonides on method and knowledge*, Leiden 2011 (להלן: קליין ברסלבי) (על תפקיד האפוריה – קרי על שיטתו של הרלב"ג לתאר עמדות שונות וסותרות בכתיבתו שם, עמ' 13-72). על הטענות השונות של הרלב"ג בעד הבחירה עיין גם מלחמות השם II, 2, עמ' יז:א.

ואולם הצד אשר הם בו אפשריים ובלתי מוגבלים ובלתי מסודרים הוא השכל והבחירה הנמצאים בנו כי השכל והבחירה יש להם שיניעו אותו אל זולת מה שהוא מוגבל מפאת הגרמים השמימיים...¹⁷

בהמשך הקטע הרלב"ג מסביר שהאל ברא את גרמי השמיים כדי שישגיחו על העולם טוב ככל האפשר. אך מכיוון שבגלל השפעתם ייתכן שהם יגרמו רע לפרטים אנושיים, האל ברא במין האנושי גם את השכל, כדי שאותם הפרטים יוכלו למלט עצמם מן הרעות הבאות מן המערכת האסטרונומית.

בתחילת קטע זה הרלב"ג מסכם את ראשית הפרק וקובע שהדברים (האנושיים) מוגבלים מצד אחד ואינם מוגבלים מצד אחר. פתרונו למתח זה הוא שהדברים מסודרים ומוגבלים מצד אחד (מצד המערכת האסטרונומית) ואפשריים מצד השכל והבחירה.¹⁸ לאחר מכן הרלב"ג ממשיך ומדגיש שבזכות השכל האדם יכול לעשות מעשים השונים ממה שנקבע במערכת האסטרונומית.¹⁹ כדי להבין את שיטתו של הרלב"ג בבחירה חשוב להדגיש שרק בשלב השני הוא קובע שהבחירה והשכל הם הצד שבו מעשי האדם אפשריים. השלב הראשון של המהלך הוא הקביעה שיש צד שבו הדברים האנושיים מתנהלים בצורה דטרמיניסטית (מוגבלים ומסודרים) ולכן אפשר לדעת אותם מראש²⁰ וצד שבו אין הדברים האלו מתנהלים בצורה דטרמיניסטית. רק לאחר מכן הרלב"ג מזהה את הצד הדטרמיניסטי עם ההשפעה האסטרונומית ואת הצד הלא דטרמיניסטי עם השכל. דיוק זה מוציא מכלל האפשרות את קריאתו של מנחם המדגישה את השלב השני וקובעת שהשכל איננו אפשרי ממשי אלא רק חופשי מהשפעתם של הכוכבים.

כדי להבין את שיטתו של הרלב"ג בנושא האפשרות כדאי להשוות אותו בקצרה עם גישתו הדטרמיניסטית של רבי חסדאי קרשקש (להלן: רח"ק).²¹ רח"ק קובע על פי מהלך כללי דומה

¹⁷ מלחמות השם II, 2, עמ' יז:א. על הקטע הזה עיין גם מנקין, עמ' 172-173 (דרך קריאתו כמובן שונה משלי).
¹⁸ על הציבור בין הבחירה לשכל עיין גם לדוגמה מלחמות השם IV, 6, עמ' כט:א, בפירוש לחוש ולמוחש, עמ' 18 (בתיאור של העמדה של אבן רושד, שהרלב"ג לא כופר בה), בפירוש 'לעל הנפש' J.S. Mashbaum, *The Commentary of Levi Ben Gershom on Averroes' Epitome of Aristotle's de Anima*, 1984. המהדורה מבוססת בחלקה על דוקטורט Thesis--Brandeis University, 1981. המחבר הוסיף לאחר מכן בעמ' 396 חלקים נוספים למהדורה שלא היו בדוקטורט המקורי.

¹⁹ על כך עיין בין השאר מלחמות השם V, 1, עמ' לא:ב, הפירוש לחוש ולמוחש, עמ' 17-18.
²⁰ על הידיעה מראש אצל הרלב"ג עיין במלחמות השם, הקדמה, עמ' ב:ב, I, 6, עמ' ח:א (על תפקידו של השכל הפועל בהגדת העתידות); כל המאמר השני בספר עמ' טז:ב-כ:ב, III, 4, עמ' כד:א; פירוש לחוש ולמוחש עמ' 18-21, פלדמן, עמ' 159-147; קליין ברסלבי, ללא ספק, עמ' 297-323; טואטי, עמ' 366-375; H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Amsterdam 2001; עמ' 390-340 C. Schabel, 'Philosophy and Theology across Cultures: Gersonides and Auriol', *Speculum* 81 (2006), pp. 1092-1117; N.M. Samuelson, *Gersonides: The Wars of the Lord, Treatise Three: On God's Knowledge, A Translation and Commentary*, Toronto 1977, pp. 1-85; N.M. Samuelson, 'Gersonides' Account of God's Knowledge of Particulars', *Journal of History of Philosophy* 10 (1972), pp. 399-416; M. Kellner, 'Gersonides, Providence, and the Rabbinic Tradition', *Journal of the American Academy of Religion* 42 (1974), pp. 673-685; R. Krygier, *À la limite de Dieu: L'énigme de l'omniscience divine et du libre arbitre humain dans la pensée juive*, Paris 1998, pp. 137-177.

²¹ על גישתו של רח"ק בעניין הבחירה החופשית והדטרמיניזם עיין ש"ב אורבך, עמודי המחשבה הישראלית, ירושלים תשמ"ב (להלן: אורבך, עמודי המחשבה הישראלית), עמ' 1051-1092; י' בער, 'ספר מנחת קנאות של אבנר מבורגוש', תרביץ יא (תש"א), עמ' 188-212; י' גוטמן, דת ומדע, ירושלים תשל"ט, עמ' 149-168; ז' הרוי, 'לזיהוי מחברן של ההסתייגויות מן הדטרמיניזם בס' אור ה' לר' חסדאי קרשקש – עדות כ"י פירנצה', קרית ספר נה (תשמ"ם), עמ' 794-801; ז' הרוי, 'הערות על הביטוי "הרגש אונס והכרח" אצל ר' חסדאי קרשקש', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (ג-ד) (תשמ"ה), עמ' 275-280; S. Feldman, 'Crescas' Theological Determinism', דעת 9 (תשמ"ג), עמ' 3-28; פלדמן, דטרמיניזם, עמ' 15-37; א' רביצקי, 'רבי חסדאי קרשקש בשאלת חופש הרצון', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 445-467; א' רביצקי, דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש

לזה של הרלב"ג²² שהדברים אפשריים מבחינת עצמם ומוכרחים מבחינת סיבותיהם. לדעת רח"ק כל דבר כשלעצמו, קרי, מנותק משרשרת הסיבות הכלליות, הוא אפשרי. אך אם מביאים בחשבון את שרשרת הסיבות הכלליות, כל הדברים הם למעשה מוכרחים לגמרי. אצל רח"ק יש תמונה דטרמיניסטית לגמרי של העולם, ובה האפשרות קיימת כאילוזה יחסית בלבד אך איננה קיימת בפועל. אצל רח"ק 'האפשר נמצא בצד מה ובלתי נמצא בצד מה', כלומר קיומו של האפשר הוא יחסי ובסוף מתבטל. לא כן פתרונו של הרלב"ג: אצלו הקביעה שהדברים מסודרים ומוגבלים בצד מה ואפשריים בצד אחר פירושה שהחילוק הוא לא עצם קיומה היחסי של האפשרות אלא מתי היא מופיעה ומתי איננה מופיעה. כאשר האפשרות מופיעה (רק כאשר יש שכל, בניגוד לעמדתו של רח"ק שאיננו מבחין בין בעלי שכל לאחרים), קיומה איננו יחסי כמו אצל רח"ק אלא מוחלט, אך לא תמיד היא מופיעה. אליבא דרח"ק האפשרות יחסית, ואליבא דרלב"ג האפשרות מוגבלת, אך כאשר היא מופיעה היא חייבת להיות ממשית.

שני הקטעים האחרונים שראינו מלמדים שלדעת הרלב"ג הבחירה האנושית תלויה בשכל. תפיסה זו גם מסבירה למה לדעתו לחיות אין בחירה ולמה הן פועלות בצורה דטרמיניסטית.²³ מן החיבור בין שני הקטעים האלו אפשר להוסיף שתי נקודות חשובות על מהות התפקיד הפסיכולוגי של השכל בשיטת הרלב"ג: (1) השכל לא זו בלבד שאיננו מושפע מן הכוכבים אלא הוא גם יכול למנוע את השפעתם על האדם. יכולת מניעה זו מתבטאת בעצירת הפעולות של האדם לפני שהוא עושה מה שהמערכת האסטרונומית גזרה עליו או בהימנעותו מכוניסה להשפעה כלשהי של מערכת זו;²⁴ (2) יתרה מזו, לדעת הרלב"ג יש בשכל אפשרות של התחלה מעצמו, קרי, השכל לא רק מושפע מן הדברים שהוא יודע (הנובעים משרשרת סיבות כזו או אחרת) אלא יש לו היכולת להתחיל שרשרת סיבות חדשה בלתי תלויה באופן דטרמיניסטי בסיבות הקודמות לה.

בסוף הפרק הרלב"ג מדגיש שבחירת האדם יכולה לבלבל את המציאות המושפעת מן הכוכבים, אך המקרים שבהם האדם מבלבל באמצעות שכלו ובחירתו את המתוכנן מראש מצד הכוכבים הם מעטים מאוד.²⁵ יש כנראה שתי סיבות למיעוט שימושו של האדם בשכלו ובבחירתו כדי לבטל את גזרת הכוכבים. ראשית – בדרך כלל ההשפעה של הכוכבים היא לטובה ולכן אין עניין לאדם לבטל אותה. שנית – כדי שהאדם יוכל לבטל את גזרת הכוכבים הוא צריך להגיע לרמה די גבוהה של עיון שכלי ושל שליטה עצמית, רמה שרק מעט מבני האדם מגיעים אליה. חשוב לציין שעל פי הנאמר בקטעים האלו הבחירה של האדם, שכאמור קשורה בשכל, ניתנה לו כדי לשפר את מצבו ולכן היא אמורה לפעול תמיד לטובה.²⁶ בפירושו לספר החוש והמוחש של אריסטו²⁷ הרלב"ג דוגל בשיטה דומה לזו שראינו במלחמות השם. בפירושו לדברי אבן רשד אחד המקומות שבהם הרלב"ג מבקר במפורש את עמדתו של

ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 34-68. על גישתו של רח"ק בעניין ידיעת האל את הפרטים והעתידות שמנבא הנביא עיין קרייסל, עמ' 435-439 ועמ' 452; צדיק (המאמר כולו).

²² רח"ק מקדיש את הכלל החמישי של המאמר השני ב"אור ה" לשאלת הבחירה. בשני הפרקים הראשונים הוא קובע תחילה שהדברים אפשריים, לאחר מכן (בפרק השני) הוא קובע שהם הכרחיים. רק לאחר מכן (בפרק השלישי) הוא קובע מה היא עמדתו כמין פשרה בין שני הניגודים: אפשרי מבחינת עצמו ומוכרח מבחינת סיבתו. ²³ על שההבדל בין החיות לאדם הוא השכל עיין בין השאר מלחמות השם I, 3, עמ' ה:ב; I, 5, עמ' ז:ב. אומנם לא ברור אם על החיות פועלת מערכת של דטרמיניזם אסטרונומי (מכיוון שהכוכבים משפיעים על האדם יותר מאשר עליהם) או פסיכולוגי.

²⁴ על פי שתי הדוגמאות שהרלב"ג הביא בפסקה הקודמת (מלחמות השם II, 2 עמ' יז:א).

²⁵ בפסקה זו הרלב"ג עוסק בהשפעת הכוכבים הגורמת לבני אדם שונים לבחור במקצועות שונים וכך מבטיחה את קיום החברה האנושית, הצריכה למגוון רחב של מקצועות. על הנושא הזה עיין גם פראדנטל.

²⁶ על שהבחירה היא לטובה עיין פירוש לחוש ולמוחש, עמ' 18 (בדברי אבן רשד), מלחמות השם II, 5 עמ' יח:א-יט:ב.

²⁷ לקיצור של אבן רשד לספר של אריסטו, שהוא חלק מן החיבורים הקרויים Parva Naturalia. על החיבור הזה של הרלב"ג עיין A. Altmann, 'Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of Parva Naturalia.

אבן רשד הוא בנושא הבחירה הממשית של האדם. לאחר שהפילוסוף הערבי השמייע עמדה דטרמיניסטית מכיוון שלדעתו גם הסברה, המחשבות והמנהגים נובעים מסיבות קודמות,²⁸ הרלב"ג מבקר את עמדתו במילים אלו:

ירצה בזה לפי מה שאחשוב שזה²⁹ גם כן מסודר מוגבל מצד הכוכבים וזה הענין ואמינוהו חכמי משפטי הכוכבים. ולזה אמר שמלאכת הכוכבים אמנם יתנו משפט על חידוש האישים וכו' לפי שהוא יסבור שכל אלו המנהגים והסברות ובכלל הענינים אשר ניחסם אל הבחירה הם מוגבלים מצד הכוכבים.³⁰

כאן אנו רואים שהרלב"ג ראה לנכון לציין את אי הסכמתו לגישה הדטרמיניסטית העולה מפירושו של אבן רשד לחוש ולמוחש. על פי גישתו של אבן רשד³¹ קיים סוג של דטרמיניזם: גם המחשבות השכליות של האדם נובעות בסופו של דבר ממזגו, ואף פיתוח שכלו (המשפר את גזרת הכוכבים לטובה) מושפע מן המחשבות הקודמות של האדם ונכנס לתוך המבנה הדטרמיניסטי. בניגוד לעמדה זו הרלב"ג גרס בקטעים הקודמים שהבחירה האנושית יכולה להיות התחלה מעצמה ולכן איננה נכנסת לשום מערכת דטרמיניסטית. לכן חשוב לו לציין את עמדתו הדטרמיניסטית של אבן רשד ולא להזדהות איתה.³²

נסכם את עמדתו של הרלב"ג כפי שהיא עולה מן הקטעים האלו: לשיטתו, הטבע בכללותו פועל בצורה דטרמיניסטית המושפעת מן המערכת האסטרונומית. האפשרות היחידה להימלט מן המערכת הדטרמיניסטית היא שימוש בשכל האנושי³³ הגורם לבחור בדרך שונה מזו הנקבעת מראש מכוח הכוכבים. הרלב"ג גם ראה קשר הכרחי בין קיומה של אפשרות ממשית לעשיית שני דברים שונים ובין קיומה של הבחירה אצל האדם. צריך גם להוסיף שעל פי הקטעים שראינו כאן הבחירה על פי השכל היא רק לטובה מכיוון שהשכל ניתן לאדם כדי לשפר את מצבו ולא כדי לפגוע בו.

מן הסיכום הזה עולה מתח פנימי בין שתי אמירות שונות של הרלב"ג: (1) הקביעה שהבחירה באה מן השכל ושהיא לטובה; (2) הקביעה שהאפשרות באה מן השכל ושהיא אפשרות ממשית ולא רק תיאורטית. על פי הקביעה הראשונה עולה שלדעת הרלב"ג קיימות שתי אפשרויות לאדם: לפעול לפי השכל או לפעול לפי המערכת האסטרונומית, כאשר כל חריגה שקובע השכל תהיה לטובה ותשפר את מצבו של האדם ביחס למה שנגזר עליו מן הכוכבים. על פי האמירה השנייה, בזכות השכל יש לאדם אפשרות ממשית, כלומר האדם יכול לפעול לפי המערכת לטוב

²⁸ החוש והמוחש). Naturalia, II, 3 Annotated Critical Edition', PAAJR 46-47 (1978-1979), pp. 1-31

²⁹ על עמדה זו של אבן רשד עיין פירוש החוש והמוחש, עמ' 17 (שם נכתבת הערה זו של הרלב"ג), וגם שם עמ' 18. על גישתו של אבן רשד בנושא הדטרמיניזם עיין C. Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroès*, Leiden 2007, pp. 121-224 לקריאה אחרת של עמדת אבן רשד בנושא עיין B.S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Albany 1985; B.S. Kogan, 'Some Reflections on the Problem of Future Continents Contingency in Alfarabi, Avicenna, and Averroes', in: *Divine Omniscience and Omnipotence in L'intelligence et la pensée: Sur le De anima*, Paris 1998

³⁰ הוא מדבר על המידות המגיעות מן הסברות ומן המנהגים האנושיים. פירוש לחוש ולמוחש, עמ' 17. יש לציין שביאור זה נכתב לפני 'ספר מלחמות השם'. קליין-ברסלבי ניתחה את הקטעים האלו במאמרה וכאן אבליט פן אחד של הדברים.

³¹ איך שהרלב"ג הבין אותה ואיך שהיא מתוארת בפירושו שלו לחוש ולמוחש, עמ' 17-18. גם לאחר הקטע הזה (בפירוש לחוש ולמוחש עמ' 17-18) הוא חוזר על עמדה זו שהרצון והבחירה מחדשים דברים.

³² אפשר להימלט מגזרה זו גם באמצעות שכלו של משהו אחר, המגלה לאדם מה עלול לקרות לו על פי המערכת האסטרונומית.

או לרע (בהתאם למה שנגזר מראש) או לפי השכל – גם כן לטוב או לרע (בשונה ממה שנגזר מראש).

חוקרים שונים שמו לב למתח הזה והציעו לו פתרונות שונים: טואטי דיבר על ההבחנה בין בחירה אמיתית (רק לטובה) לבחירה שאיננה אמיתית אלא לפי המזג המושפע מן הכוכבים. בתחילת דבריו טואטי מעמיד את המתח בין שתי הקביעות שראינו לעיל: מטרת הבחירה היא שיפור המצב האנושי ותיקון הדברים הרעים הבאים מן הכוכבים, אך התיקון הוא בהקניית בחירה לאדם, החורגת מן הדטרמיניזם.³⁴ וכאן המקום לשאול: איך ייתכן שהבחירה תמיד תשפר את מצבו של האדם וגם תהיה חופשית? תשובתו של טואטי מובאת בהבחנה שהוא עורך לאחר מכן בין הבחירה האמיתית, הבאה מן השכל, ובין הבחירה המזויפת הנובעת מן המזג ומן החומר. הקושי העיקרי בהסבר הזה הוא שהוא מבטל את הקביעה השנייה.

הסבר נוסף מציע מנקין, המבטל לגמרי את האפשרות הממשית ומסביר את שיטתו של הרלב"ג כדטרמיניזם בשני שלבים. לדעתו, האפשרות קיימת רק ביחס למצב הנגזר לאדם מכוח הכוכבים, לכן האפשרות הבאה מן השכל היא רק אפשרות לשפר את מצב האדם. אך שיפור זה נעשה בשל מעבר למערכת של דטרמיניזם אחר, פסיכולוגי. כאמור, לדעתי קריאה זו מבטלת לגמרי את האפשרות הממשית שהרלב"ג מדגיש בקטעים שראינו לעיל. בניגוד לזה מהסברה של קליין ברסלבי³⁵ עולה שלדעתה הבחירה היא ממשית ויכולה להיות לצד השכל או לצד המזג של האדם. דרך זו, אף שהיא מכוונת לשתי הקביעות ולא רק לראשונה, דורשת אף היא מתן דין וחשבון לקביעה השנייה של הרלב"ג הקובעת שהאפשרות נובעת מן השכל: איך השכל יכול להיות יחד צד אחד של ההתלבטות וגם הגורם הפוסק בה? קליין ברסלבי אינה עוסקת בבעיה זו אף שהיא רומזת אליה,³⁶ שהרי אין מטרת מאמרה לנתח את המבנה הפסיכולוגי של הבחירה לשיטת הרלב"ג.

לפני שננסה לפתור את המתח בין שתי קביעות אלו של הרלב"ג, עלינו להביא בחשבון את אמירותיו המפורשות של הרלב"ג על האפשרות לבחור ברע ואף לעשות שימוש רע בשכל.

השימוש הרע בבחירה ובשכל בפירושי התנ"ך

בפירושו של הרלב"ג לתנ"ך קיימת גישה דומה למה שהסקנו מ'מלחמות השם' שאפשר לסכמה בשלוש נקודות הבאות: 1. הבחירה היא בחירה ממשית בין שתי אפשרויות שונות.³⁷ 2. הבחירה מוציאה את האדם מגזרת הכוכבים.³⁸ 3. הבחירות של האדם המשפרות את מצבו.³⁹ לצד

³⁴ טואטי, עמ' 376-381.

³⁵ בעיקר עמ' 14-18.

³⁶ קליין ברסלבי, עמ' 18.

³⁷ על כך לדוגמה בראשית א:כב (עמ' מ); א:כו (עמ' מז); ג:כד (עמ' סה); ד:ה (עמ' סח); ו:יג (עמ' פ); יב:יג: התועלת השלישי (עמ' קו); תועלות תשיעית, עשירית ואחת עשרה (עמ' קח); כ:טו (עמ' קם); שמות ה:ה (עמ' לד); ויקרא יג:מו (עמ' ר); במדבר ה:ט (עמ' ט); דברים ה:כה (עמ' לה-לו); יא:כו (עמ' פג); כד:י (עמ' רמט); לב:ד-ה (עמ' שיט-שכ); יהושע י:יב-יד (עמ' מד); שופטים כ:כו-כח (עמ' קלא); מלכים א' יד:יב (עמ' צד), יז:א-ב (עמ' קב), יח: כז (עמ' קט), כב: התועלת העשרים וארבע (עמ' קלב); משלי כא:א (עמ' קכו); איוב, ביאור דברי המענה בסוף פרק ג (עמ' טו); דניאל ט:ה (עמ' נה); קהלת ד:א (עמ' כט); דברי הימים ב כא:יב (עמ' קלא). כל הציטוטים מן הפירוש לתורה ומיהושע, שופטים ושמואל וחמש המגילות נלקחו מן ההוצאה של מוסד הרב קוק. כל הציטוטים משאר ספרי התנ"ך נלקחו ממהדורת מקראות גדולות נחמד למראה. בכל המקומות האלו המחבר משתמש במילים מן השורש 'בחר' כדי לתאר בחירה בין אפשרויות שונות.

³⁸ על כך עיין לדוגמה בראשית א:יד (עמ' לו), ג:כד (עמ' סה), ד:ג (עמ' עא), יח:כא (עמ' קל); שמות ב: התועלת השמיני (עמ' ח), ג-ד: התועלת הי"ב (עמ' כ); במדבר יד:יח (עמ' נג); יהושע א-ה: התועלת השלישי (עמ' יט); שמואל ב כב-כד: התועלת התשיעי (עמ' שיח); מלאכים א' יז: א-ב (עמ' קב); איוב, הקדמה לפירוש (עמ' 2-3), ביאור דברי המענה סוף פרק ג (עמ' טו-טז), ביאור המענה סוף פרק יב (עמ' סה-סו), ביאור המענה בסוף פרק לד (עמ' קנו-קנט); קהלת ג: ג-ח (עמ' כז), ג:טז (עמ' כח). בכל המקומות האלו המחבר משתמש במילים מן השורש 'בחר' כדי לתאר בחירה המוציאה את האדם מגזרת הכוכבים.

³⁹ על כך עיין לדוגמה בראשית כד:ד-ו (עמ' קנה), כד-כה: ביאור דברי הסיפור עמ' קנה; התועלת השביעי (עמ' ס), התועלת השלוש עשרה (עמ' קסב), כט-לב: התועלת העשירי (עמ' קצד), מו: לד-מז:ו (עמ' רמח), מט-נ:

האמירות האלו קיימות בפירוש לתנ"ך גם אמירות אחרות העוסקות בשימוש לרע בשכל או בבחירה רעה.⁴⁰ לדוגמה בתועלת הט"ז של פירושו למשלי ו' קובע הרלב"ג:

הוא להודיע שראוי לאדם שירחיק התאוות הגשמיות, כי הם יובילוהו אל המות, ויביאו השכל אל שלא יעשה פעולתו, אך יתן כחו בהמצאות התחבולות להשגת התאוות המגונות האלו.⁴¹

בקטע הזה אנו רואים שלדעת הרלב"ג בעקבות תהליך פסיכולוגי (שעליו נעמוד בחלק השני של המאמר) אפשר שהשכל ישמש גם לעשיית פעולות רעות אף שפעולתו הבסיסית היא לטובה. הרלב"ג קובע שכאשר השכל עושה את הרע, למשל תחבולות, אין הוא עושה את פעולתו המהותית שלשמה נוצר. אבל בהמשך הפירוש אנו רואים שהאדם יכול להשתמש בשכל, שכאמור פעולתו המהותית היא לטובה, כדי לעשות תחבולות ולספק את תאוותיו. כאן לדעתי טמון הפתרון למתח הנזכר לעיל. ישנה הבחנה בין הסיבה התכליתית שלשמה נתן האל את השכל לאדם ובין השימוש שהאדם יכול לעשות באותו שכל. האל נתן את השכל לאדם כדי שיוכל לשפר את מעמדו ולתקן את הדברים הרעים הנובעים מגזרת המערכת האסטרטגית, כנזכר לעיל. לכן פעולתו הבסיסית של השכל היא לטובה. אך כמו בכל מתנות האל האדם יכול להשתמש בשכל גם לרעה ולהשיג תוצאה הפוכה, כפי שהרלב"ג קובע במפורש בקטע הבא, בסוף פירושו לספר דניאל, שבו הרלב"ג עוסק בשאלת קיומה של הבחירה לאחר תחיית המתים:

התועלת השביעי הוא להודיע כי מאז יהיה העולם נוהג כנמהגו עתה, וגם המתים שיחיו יהיו בעלי בחירה לאחוזו בצדק או ברשע איזה שירצו. ולזה אמר כי רבים מישיני אדמת עפר יקיצו אלה לחיים עולם ואלה לחרפות לדראון עולם: וכבר יספק המספק ויאמר הנה איך יתכן זה, וכבר ימשך ממנו שיהיו קצת המתים חיים לנקמה מהם ולהרע להם, והם הצדיקים אשר יקרה שיחטאו אחר תחייתם. ואנו מתירין זה הספק מפנים מהם עצמו שאיננו עול אם לא ימית ה' את הצדיק תכף היותו צדיק, כדי שלא יחסר שלמותו אף על פי שיקרה שיחטא אחר זה. כן העניין בזה בשוה. ומהם כי הכלים אשר לאדם הם כלם כלים בעצמות להצעת השלימות לו, אף על פי שקצתם הם כלים במקרה אל החסרון... ואין ראוי שימנע ה' מהשפיע מה שהוא טוב בעצמותו מפני שיתחדש ממנו רע במקרה...⁴²

התועלת החמישי (עמ' רסג); שמות ג-ד: התועלת השלישי (עמ' יח); במדבר לא-לב: התועלת השני (עמ' קעז); דברים ד: התועלת השלישי (עמ' כו); יהושע כד: כב-כד (עמ' סא); רות ג:י (עמ' ו). בכל המקומות האלו המחבר משתמש במילים מן השורש 'בחר' כדי לתאר בחירה לטובה.

⁴⁰ על הבחירה הרעה עיין גם מנקין, עמ' 176-177 (הוא מביא דוגמאות מן הפירוש למשלי).

⁴¹ פירוש למשלי ו תועלת טז (עמ' לה). על שימוש בשכל לרע עיין גם פירוש למשלי ה:יד-יז (עמ' כט), יא:כב (עמ' סד), יב:ה (עמ' סח), יד:ד (עמ' פא), כז:יב (עמ' קסא). לדוגמאות של שימוש רע בשכל עיין גם בפירוש לאיוב א:א (עמ' ב), ה:יב (עמ' כב), ה: ביאור דברי המענה (עמ' כח). לדוגמאות של בחירות רעות עיין גם בראשית ו:יג (עמ' פ-פא), יט:ו-יד (עמ' קלב); שמות א:יד (עמ' ב), ה:ח (עמ' כג), כא: התועלת הראשון (עמ' ר); במדבר יג:טו: התועלת השני (עמ' סו), טז:יח: התועלת הרביעי (עמ' פט), לא-לב: התועלת הי"ב (עמ' קעט); דברים א:כב (עמ' ה); משלי א:לה (עמ' ט), יז:כה (עמ' קח), כח:ה (עמ' קסה), כח:יח (עמ' קסה), לב:ה (עמ' שי); איוב א:א (עמ' ב), ביאור דברי המענה בסוף פרק יח (עמ' צה), ביאור דברי המענה שלאחר פרק לח (עמ' קלו), ביאור דברי המענה בסוף פרק לה (עמ' קסד), ביאור דברי המענה בסוף פרק לח (עמ' קעט); יהושע כד:יד-כא (עמ' סא); שמואל א ח-יב: התועלת השני והתועלת השלישי (עמ' קפ); קהלת, מבוא (עמ' טז), ד:טו-טז (עמ' לה-לו).

⁴² פירוש לדניאל, ביאור התועלת שאחר פרק יב (עמ' עג). הרלב"ג אומר דברים דומים על הבחירה גם בפירושו לבראשית ג:כד (עמ' סה); לדברים לב:ד-ה (עמ' שט-שי ועמ' שיט-שכ) ולאויב א:א (עמ' ב).

בקטע הזה ישנם כמה דברים חשובים להבנת השיטה של הרלב"ג בבחירה:⁴³ מפסקה זו רואים שלדעת הרלב"ג אף בזמן תחיית המתים הבחירה של האדם תהיה כפי שהיא היום – בחירה ממשית בין שני חלקי האפשר (כנזכר לעיל). התוצאה הטבעית של בחירה מן הסוג הזה תהיה דומה למצב היום, שבו ישנם אנשים המשתמשים לרעה בבחירה שלהם ובמקום לשפר את מצבם הם מדרדרים אותו. כך יהיה בזמן תחיית המתים: האל יקים את המתים כדי שיוכלו להגיע לשלמות, אך בגלל בחירתם החופשית יהיו גם ביניהם אנשים שיבחרו ברע ובמקום להגיע לשלמות יתרחקו עוד ממנה. לכן אף שכמה מן האנשים שיקומו לתחייה למעשה יינקו מתחייתם מכיוון שייפכו מצדיקים לרשעים בגלל בחירות לא נכונות, הרלב"ג איננו חושב שיש כאן סיבה לטענה מוסרית נגד האל. לשיטתו, כך העולם נהג: האל נתן לאדם כלים שהם כולם לטובה, והשימוש לרעה באותם הכלים איננו מהותי לאדם אלא מקרי. באופן מהותי אותם הכלים נועדו לשמש בהשגת השלמות השכלית, אך האדם יכול במקרה⁴⁴ להשתמש בהם לרעה. האשם במצבים כאלו איננו האל שנתן את הכלי אלא האדם שהשתמש בו בדרך לא טובה. כפי שהרלב"ג אומר, כך המצב בכל הכלים שהאל נתן לאדם: האל נתן אותם לטובה, אך האדם יכול להשתמש בהם במקרה לרעה. לפיכך אפשר להסיק מן הקטע הזה ומן הקטע הקודם (בפירוש למשלי ו) שהאדם מסוגל להשתמש בשכל במקרה כדי להפוך את מצבו לרע יותר.

אנו רואים כאן כמה הבחירה החופשית הממשית של האדם היא חלק מן הטבע לדעת הרלב"ג. אפילו בזמן תחיית המתים, שבו היה אפשר לטעון שבני אדם נעשו חכמים יותר ולכן יבחרו תמיד נכון, הרלב"ג קובע שיהיו רשעים וצדיקים (ואף צדיקים שייפכו לרשעים ולהיפך). מכיוון שזה טבעה של הבחירה הממשית (וגם של השכל), ואנשים משתמשים בה לפעמים לטובה (כמתוכנן מאת האל) ולפעמים במקרה לרעה.

לדעתי אפשר להשתמש במודל של ההתנהגות האולוהית והאנושית שמפתח כאן הרלב"ג כדי לפתור את המתח הקיים במלחמות השם ובפירוש לחוש ולמוחש: המקורות הקובעים שהשכל ניתן לאדם כדי לחלץ אותו מן הדברים הרעים שנובעים מן המערכת האסטראלית מתארים מדוע נתן האל בחירה (ושכל) לאדם. אבל המקורות המתארים את הבחירה כבחירה ממשית⁴⁵ בין צד טוב לצד רע מתארים את הבחירה כפי שהיא אכן קיימת בידי האדם: כלי שיכול לעשות הרבה טוב (ולשם הטוב הזה נוצר) אבל גם רע במקרה.⁴⁶

מודל זה מסביר את הקטעים שבהם הרלב"ג מדבר על עשייה אנושית המרעה עם מצבו הקבוע מכוח הכוכבים. לדוגמה, בפירושו לשמות ג' הרלב"ג מסביר למה משה חשש לבוא ולהוציא את בני ישראל לפני תום הזמן שבו היו אמורים להיות במצרים. הרלב"ג קובע בתחילת הפירוש שמה בטח בהשגחת השם המפרה את הסדר הרגיל של הדברים (שנתקבע, כמו שראינו, במלחמות השם, בידי הכוכבים) אך חשש מרמתם הירודה של בני ישראל (מבחינה מוסרית ושכלית) שבגללה לא יוכלו לקבל את הטובות המגיעות להם מצד ההשגחה,⁴⁷ ⁴⁸קרי, משה לא

⁴³ על התלות של הבחירה ברצון שעולה מן הקטע הזה נחזור בחלק השני של המאמר.

⁴⁴ על המקרה בהגותו של הרלב"ג (בעיקר במלחמות השם) עיין S. Klein-Braslavy, 'Aristotle's Concept of Chance as an Investigative Tool in Gersonides' *War of the Lord*, *Aleph* 12 (2012), pp. 65-100

⁴⁵ ובפירושים לתנ"ך מציינים במפורש שימוש רע בשכל עצמו.

⁴⁶ במלחמות השם VI, 13 (ע: ב) הרלב"ג קובע שהבחירה ניתנה לאדם כדי לתקן את העיוותים של המערכת האסטראלית. אבל בהמשך הקטע הוא קובע שרחוק (ולא בלתי נמנע) שהאדם לא יקבל את הטוב המגיע מן המערכת האסטראלית. מכאן מתברר שלעיתים האדם יכול לפעול בצורה גרועה במיוחד ולגרוע שלא יקבל את הדברים הטובים שהיה אמור לקבל מן המערכת האסטראלית.

⁴⁷ כאן הרלב"ג קובע שהייעודים הטובים הנובעים מן ההשגחה ייתכן שלא יתקיימו מכיוון שנושא הייעוד לא עמד בציפיות ולא קיבל את ההשגחה.

⁴⁸ במלחמות השם VI, 13 (ע: ב) הרלב"ג קובע שהבחירה ניתנה לאדם כדי לתקן את העיוותים של המערכת האסטראלית. אבל בהמשך הקטע הוא קובע שרחוק (ולא בלתי נמנע) שהאדם לא יקבל את הטוב המגיע מן המערכת האסטראלית. מכאן מתברר שלעיתים האדם יכול לפעול בצורה גרועה במיוחד ולגרוע שלא יקבל את הדברים הטובים שהיה אמור לקבל מן המערכת האסטראלית.

חשש ממה שנקבע מראש על פי הטבע אלא חשש שבני ישראל לא הגיעו לרמה שכלית מספיקה כדי לחרוג ממה שנקבע להם על פי הכוכבים. לאחר מכן הוא מסביר שייתכן שהבחירה תהפוך את המצב של האדם לרע יותר מזה שקבעה המערכת האסטרלית:

והנה יתכן שתהיינה פעולות ישראל, מצד בחירתם, יותר רעות ממה שהיו לפי המסודר מהם,⁴⁹ שהוא הידועה אצל השם יתעלה, כמו שהתבאר בשלישי ממ"י. ולזה היה ירא משה שמא ימנע מישראל זה הטוב אשר יעד להם השם יתע' בעבור מנהגייהם הפחותים...⁵⁰

קטע זה חשוב מכיוון שאנו רואים כאן שהרלב"ג לא רק קובע שאפשר להשתמש במתנות האל לרע אלא מוסיף שאותו הרע יכול להפוך את מצבו של האדם לרע יותר ממה שנגזר עליו מן הכוכבים. בקטע הזה הרלב"ג קובע שבני ישראל יוכלו על ידי בחירתם להפוך את מצבם לרע יותר משידוע אצל האל (שהוא המסודר על פי המערכת האסטרלית). לדבריו, האל ייעד את הטוב (יציאה מוקדמת מן הנגזר בידי הכוכבים ממצרים) על בסיס ההשגחה, קרי, מה שהוא חורג מן הדרך הרגילה הקבועה מראש מכוח הכוכבים, כלומר האל הביא בחשבון שבני ישראל ישפרו את מצבם הקבוע מהכוכבים כמו שהוא עושה לעיתים בזמן ייעוד העתיד.⁵¹ אך משה חשש לא רק מכך שבני ישראל לא יקבלו את מה שמגיע להם מן ההשגחה האלוהית, החורגת מן הכוכבים, אלא גם מכך שבחירתם תגרום שהם לא יקבלו אפילו את הטוב המגיע להם מן המערכת האסטרלית.⁵² מכאן אנו רואים במפורש שהבחירה היא חרב פיפיות: היא נועדה להטיב עם האדם אך ייתכן שהאדם ישתמש בה לרעה. לכן משה חשש לא רק שבני ישראל לא ישפרו את מצבם מן הגזר מאת הכוכבים אלא גם שישתמשו בבחירתם כדי להפוך את מצבם לרע יותר ממה שנגזר עליהם.

אפשר לסכם את מה שראינו עד עתה על מהות הבחירה בהגותו של הרלב"ג. לדעתו, הבחירה והאפשר (התלויים זה בזה לשיטתו) תלויים בשכל האנושי. רק לבעלי שכל יש בחירה, ורק להם האפשרות לחרוג מן הנקבע מראש מכוח המערכת האסטרלית. האל נתן לאדם את השכל כדי שיוכל להשתחרר מן הרע הנובע מן המערכת האסטרלית, אך האדם יכול להשתמש באפשרות כזאת לטובה או לרעה. לכן האפשרות היא ממשית, וכאשר האדם משתמש בשכלו הוא יכול לא רק לשפר את מצבו אלא גם להפוך אותו לרע יותר ממה שתוכנן בשבילו במערכת הכוכבים. בחלק הבא נראה איך ייתכן שהאדם ישתמש בשכל לרעה.

התהליך הפסיכולוגי של הבחירה

⁵⁰ שמות ג:יא (עמ' י). לפירוש אחר של הקטע הזה עיין מנקין, עמ' 181-184. מוקד הסברו של מנקין הוא המנהגים הפחותים של בני ישראל. לדעתו מדובר כאן בהתנגשות בין שתי השפעות של המערכת האסטרלית: זו של הזמן וזו של המנהגים. משה חשש שהמנהגים יגברו ושבני ישראל לא יוכלו לצאת ממצרים כמו שהזמן קבע. פירושו של מנקין נראה לי בעייתי מכיוון שהרלב"ג מדבר כאן על מה שמסודר (מן המערכת האסטרלית, כפי שראינו במלחמות השם) בכללותו ולא רומז שהמנהגים הפחותים הושפעו אף הם במידת מה מן המערכת, אלא להיפך: הוא קובע במפורש שהם באים מן הבחירה ויכולים לשנות לרע את השפעת המערכת האסטרלית. יתרה מזו, אילו היה הכול ידוע מראש מתוך משחק דטרמיניסטי של השפעות שונות של המערכת האסטרלית, משה לא היה צריך להיות מודאג, מכיוון שהוא היה צריך לדעת את כלל ההשפעות ומה שלבסוף יעלה מהן. אבל אם הבחירה של בני ישראל אכן בחירה ממשית, בהחלט הייתה לו סיבה טובה לדאוג מכיוון שאין לו כל דרך לדעת לפני בחירתם אם יבחרו לשפר את מצבם או להפוך אותו לרע יותר (כמובן אפשר שהם יתפקדו בהתאם לגזרות הכוכבים).

⁵¹ מלחמות השם VI, 13. הרלב"ג מפנה לקטע הזה בפירושו קודם לפסקה המצוטט.

⁵² לכן ייתכן שנבואות טובות לא יתקיימו. על כך עיין לדוגמה פירוש לבמדבר יט: ביאור הפרשה (עמ' קז-קח). על שנבואה טובה יכולה להתבטל בגלל החטא עיין בין השאר דניאל ו:כט (עמ' מ); דברי הימים ב כ:כ (עמ' קכח).

בחלק הזה של המאמר נראה את התהליך הפסיכולוגי הגורם לאדם לבחור במעשה כלשהו. תחילה חשוב לציין שהרלב"ג, כמו מרבית ההוגים המתבססים על כתביו של אריסטו בימי הביניים, קובע שהכוח הנפשי הגורם לאדם לנוע לכיוון כלשהו הוא הכוח המתעורר, כפי שהוא קובע במפורש בפירושו לחטא אדם הראשון:

וכבר התבאר בספר הנפש, שהכח המדמה והכח המתעורר יגיעו הב"ח אל מה שיתנועע אליו או שיברחו ממנו. וזה שהכח המדמה כבר יצייר דבר מהדברים המוחשים. ויתעורר הכח המתעורר מהציור ההוא ויגיע הב"ח אל שיתקרב למוחש ההוא אשר ציירו הכח הדמיוני או שיברח ממנו. ולפי שבוה האופן יקרה לאדם שימשך אחר ההנאות הגופניות אשר הם המרחקות אותו משלמותו הנה יהיה הכח המתעורר הוא היצר הרע והכח הדמיוני הוא המנהיגו...⁵³

על פי הנאמר בקטע הזה האדם מניע את עצמו בדרך דומה לזו שבה בעלי החיים נעים: האדם מדמה משהו⁵⁴ מועיל או מזיק, נעים או כואב. לאחר מכן הדמיון משפיע על הכוח המתעורר ומזיז את איבריו של האדם לכיוון מושא הדמיון. הרלב"ג מוסיף שהכוח המתעורר שאותו מניע הדמיון הוא היצר הרע המשפיע על האדם לעשיית עבירות. השאלה שעולה מן הקטע הזה היא היכן יש עוד מקום ליצר הטוב שאמור להניע את האדם לעשיית הטוב ולהתנגד ליצר הרע! הרלב"ג עונה על שאלה זו בקטעים אחרים שבהם הוא חורג מן התפיסה הפסיכולוגית של אריסטו. לדוגמה, בפירושו למילים 'בכל לבבך' דברים ו: ה (קריאת שמע) קובע הרלב"ג:

בכל לבבך. ידוע כי ה"לב" יאמר על הרצון. והנה באדם שני מינים מהרצון והחפץ. האחד הוא הכח המתעורר שהוא נמשך לציור הדמיון והשני הוא הכח המתעורר שהוא נמשך לציור השכל. וכבר יראה האדם לפעמים בעצמו שני אלו הכחות יחד ויחלוק זה עם זה. וברעים יגבר היצר הרע ובטובים ינצח היצר הטוב...⁵⁵

בפסקה זו הרלב"ג קובע שבאדם יש שני מינים של כוח מתעורר (ושל רצון וחפץ הנובעים מן הכוח המתעורר): מין אחד הוא הכוח המתעורר אל הדמיון וקרוב יצר הרע, ואותו ראינו בפסקה הקודמת. החידוש כאן הוא שקיים גם מין אחר של כוח מתעורר, שהוא הכוח המתעורר אל השכל. אפשר להבין שבעזרת הכוח הזה האדם רוצה (ומתעורר) לעשות את הדברים הנכונים מבחינה מוסרית ופילוסופית, וכוח זה מקביל ליצר הטוב. לפי הנאמר כאן לדעת הרלב"ג, שני הכחות האלו יכולים להיות קיימים בצוותא באדם אחד. אדם כזה יהיה בו זמנית בעל משיכה לעשות את הדבר הרע וגם בעל משיכה לעשות את הדבר הטוב והנכון.

⁵³ ה'הצעה' לפירוש סיפור גן העדן, פירוש לבראשית (עמ' נא-נב). על הכוח המתעורר ועל הדרך שבה הוא מניע את האדם עיין פירוש 'לעל הנפש' עמ' 39, על הכוח המדמה עיין שם עמ' 223-247, פירוש לבראשית ג: א-ו (עמ' נו-נח ועמ' סב); משלי ה: ו-ז (עמ' כח); קהלת י: יג-טו (עמ' נו). על הנעת האדם (ושאר בעלי החיים) באמצעות שני כוחות אלו עיין פירוש 'לעל הנפש', עמ' 390-413. על שכוח המדמה מביא את האדם לחטא עיין לדוגמה גם בפירוש למשלי ב: טו-יט (עמ' יג-יד), ה:ב-ז (עמ' כח). על תפקידו של הכוח המתעורר לתאוות הגופניות עיין לדוגמה משלי יא:יד (עמ' סב), כב:טז (עמ' קלו), כד:ו (עמ' קמה). על החטא של אדם הראשון ותפקיד הנחש בחטא אצל הרלב"ג עיין ש' קליין-ברסלבי, 'פירוש הרלב"ג לדמות הנחש בסיפור גן עדן' (בהדפסה). על גישתו הרמב"ם בשאלה זו עיין ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 171-238 (יש לציין שקיימת מחלוקת בין הפרשנים הקדומים של הרמב"ם בדבר משמעות הנחש וסמאל – הכוח המתעורר והכוח המדמה). על פירושו של הרמב"ם לחטא אדם הראשון (שפירושו של הרלב"ג בנוי במידה רבה עליו) עיין מורה נבוכים ב:ל.

⁵⁴ הדמיון קשור אף הוא בחושים שבאמצעותם הוא השיג קודם לכן את הדברים שהוא יכול לדמיין.
⁵⁵ פירוש לדברים ו:ה (עמ' מא). על שני מיני הרצונות האלו עיין גם 'על הנפש', עמ' 391; פירוש לדברים י:יב (עמ' עא-עב); משלי כ:ב (עמ' קיח), טו:ב (עמ' צה), כט:כא (עמ' קעד).

חשוב להדגיש שמבנה זה של הנפש חורג מן המבנה שאותו מתאר אריסטו בספרו 'על הנפש'⁵⁶. לדעת אריסטו בהחלט ייתכן שהכוח המתעורר ימשך לכיוונו של השכל,⁵⁷ אך בניגוד לרלב"ג הפילוסוף היווני לא חשב שקיימים מינים שונים של כוח מתעורר בגלל המשיכה לשני כיוונים שונים. ההבדל בין שתי השיטות האלו רב: לדעת אריסטו אדם הנמשך מצד אחד לכיוון השונה מכוח הדמיון של מיטתו ושל עייפותו ומצד אחר לצד הלימוד בספרייה מכוח שכלו העיוני אינו שונה בתכלית מן הכלב העייף והרעב הנמשך מצד אחד לציד ומצד אחר למנוחה. על פי המבנה האחד של הכוח המתעורר אפשר ששתי המשיכות האלו יגיעו בצוותא לכוח המתעורר, והמשיכה החזקה ביניהן תגבר.⁵⁸ לדעת הרלב"ג המצב שונה בתכלית: אם אצל הכלב מדובר בשתי השפעות הנובעות מן הכוכבים (כמו שנראה בהמשך), וביניהן ברור שיש כוח אחד חזק ממשנהו ושהוא מתגבר בצורה דטרמיניסטית על האחר,⁵⁹ הרי אצל האדם קיים מתח בין שני כוחות ממינים שונים שהם למעשה עצמאיים זה מזה. הרלב"ג קורא לשניהם מתעורר אף שהם שני מינים שונים משום ששניהם יכולים להניע את איבריו של האדם לכיוון שהם דוחפים אליו. לפי הרלב"ג ההבדל בין אדם רע לאדם טוב הוא תוצאה של המאבק בין שני הכוחות המתעוררים השונים של האדם: המתעורר אל הדמיון מול המתעורר אל השכל. נקודה חשובה שצריך לשים לב אליה היא שהשכל כאן כולו לטוב. לדעת הרלב"ג הכוח המתעורר אחר השכל איננו יכול למשוך את האדם לצד רע כלשהו, ואילו השכל עצמו יכול לשמש כלי שלילי בידי האדם המושחת, כנזכר לעיל.

עוד יש לציין שעל פי מה שראינו כאן ייתכן אדם שאין אצלו מתח בין שני מיני המתעורר השונים. הסיבה לכך יכולה להיות משני כיוונים: ראשית – אדם יכול שלא להיות בעל השכלה מספקת כדי לדעת מה טוב לעשות, ובו המתעורר השכלי איננו קיים.⁶⁰ שנית – הכוח המתעורר לפי הדמיון ידמיין דברים טובים בלבד (בהמשך נראה מה התנאים לכך). במקרה הזה אין אפשרות שהאדם יעשה חטאים.

השאלה העיקרית שעולה מן הקטע הזה היא: במקרה של התנגשות בין שני הכוחות המתעוררים השונים מה יקבע מי מבין שני הכוחות יגבר? האם מדובר בכוח נפשי אחר הפוסק ביניהם, במתח ידוע מראש שבו מנצח החזק ביותר, או שמא קיימות אפשרויות נוספות של פתרון? לפני שנעיין בשאלה זו יש לפנות לפסקה חשובה שבה הרלב"ג מתאר את ההשפעות על הכוח המתעורר לדמיון:

כי כבר ידעת, אתה המעיין בבאורנו זה, שמהגרמים השמימיים יושפעו תאוות ובחירות ודעות, פעם נאותות ופעם בלתי נאותות. ושהשכל האנושי ימשול על אלו התאוות והבחירות והדעות כשירצה. ויקח מהם הנאות וירחיק הבלתי נאות, כמו שבארנו זה כלו במלחמות ה'. ובהיות העניין כן הנה תהיה ההערה בשבעת ההזאות האלה לפי הפרכת, לפני ה', שישתדל שכלו בכל הפנים שאפשר שלא ישתמש במה

⁵⁶ הרלב"ג מפרש אותו באמצעות הקיצור של אבן רשד.

⁵⁷ הוא קובע שאת הכוח המתעורר יכולה להניע המחשבה או התאוה (אריסטו, על הנפש, III, 10). על הקטע המקביל בקיצור ל'על הנפש' של אבן רשד ועל הפירוש של הרלב"ג עליו עיין פירוש ל'על הנפש', עמ' 401.

⁵⁸ אף שייתכנו גם אפשרויות אחרות, כגון הכרעה על ידי כוח נפשי אחר ואקראיות. על המחלוקת סביב שיטת אריסטו בבחירה עיין בין השאר R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, New York 1980; A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven 1979 (הראשון מגיע למסקנה שאריסטו דגל בבחירה חופשית ממשית, ואילו השני גרס כי הוא תמך בסוג של דטרמיניזם סיבתי). לענייננו כאן לא חשובה עמדתו של אריסטו בנושא הבחירה אלא חשוב ההבדל בין שיטתו של הרלב"ג לזו של אריסטו על התהליך הפסיכולוגי המוביל אליו.

⁵⁹ יש לציין שבפירוש שלו לקיצור של אבן רשד ל'על הנפש' (עמ' 88) הרלב"ג מייחס את הבחירה לבעלי חיים, אך ייחס זה נובע מן השימוש של המילה אצל אבן רשד ולכן לא יכול ללמד על שיטתו העצמאית של הרלב"ג.

⁶⁰ על שחוסר ההשכלה (או טעויות פילוסופיות) גורם חטאים עיין לדוגמה בפירוש לבראשית ד:ה (עמ' סח); משלי א:כט-לא (עמ' ט), טז:יא (עמ' צז), יט:ב (עמ' קיג).

שיושפע לו באמצעות הגרמים השמימיים מהתאוות והבחירות והדעות כי אם לעבודת השם יתעלה.⁶¹

בתחילת פסקה זו רואים שגרמי השמיים משפיעים על האדם את התאוות, את הבחירות ואת הדעות שלו, לפעמים לטובה ולפעמים לרעה. עם זאת יש לאדם אפשרות באמצעות השכל להשתחרר מגזרותיהם, למשול בהם ולא לפעול בהתאם להשפעותיהם הגרועות אלא רק בהתאם לאלו הטובות.⁶² הקטע הזה אף מחדש כמה דברים חדשים על היחס בין הכוחות השונים של הנפש. אנו רואים שלא רק הכוח המתעורר מושפע מן הגזרות של הכוכבים אלא גם הבחירות והדעות של האדם מושפעות מהן. מן ההשוואה בין הקטע הקודם (מפירוש לדברים ו: ה) לקטע הזה אפשר לראות שלדעת הרלב"ג הבחירות הרעות והרצון (המתעורר) הרע נובעים מן הכוכבים.⁶³

לכן אפשר לקבוע מה הן המשמעויות השונות של הבחירה אצל הרלב"ג על ידי שהוא משתמש במילה זו בשלושה מובנים שונים: (1) בחירה לטובה הנובעת מן השכל; (2) בחירה ממשית בין אפשרויות שונות המאפשרת את קיומו של האפשר הממשי; (3) בחירה כנטייה למעשה מסוים הנובעת מן הכוכבים. נטייה זו יכולה להיות לטובה או לרעה ולא בהכרח לצאת אל הפועל. השאלה העיקרית היא מתי הבחירה במובן השני היא טובה או רעה: כאשר האדם מושפע מבחירה במובן הראשון לטובה ומבחירה במובן השלישי לרעה? בקטע הזה אנחנו רואים חלק מן התשובה לשאלה זו. הבחירה היא לטובה מול הבחירה לרעה כאשר האדם רוצה לבחור בהתאם לשכלו ובניגוד להשפעות הרעות הנובעות מן הכוכבים. לכאורה מצאנו את התשובה, אך ישנו כוח אחר מעל לבחירות השונות וקובע ביניהן, והוא הרצון.⁶⁴ אלא שההגדרה של הרלב"ג לכוח הרצון, כנוכח לעיל, איננה עולה בקנה אחד עם התפקיד הרם שלכאורה מייחסת לה הפסקה הזאת. אצל ההוגים הקובעים שהרצון הוא השופט בין הכוחות השונים של הנפש, ולמעשה לב ליבו של החופש האנושי, הרצון מוגדר מעל להשפעות של שאר הכוחות ושופט ביניהם.⁶⁵ אך ראינו שלדעת הרלב"ג הרצון הוא סוג של כוח מתעורר הנוטה לזוז לכיוון כלשהו (בהתאם לשכל או בהתאם להשפעת המזג והכוכבים) ולכן הרצון לא רק מושפע אלא גם מוגדר על פי ההשפעה

⁶¹ פירוש לויקרא ח: לד (עמ' צג-צד). על שהמערכת האסטרונומית משפיעה על בחירות, סברות, ומחשבות עיין גם בפירוש לחוש ולמוחש, עמ' 18; פירוש לויקרא טז: לד (עמ' רעג), כא-כד (עמ' שנז); איוב לד: ביאור דברי המענה (עמ' קנז).

⁶² כל האמור עד כאן מסכים עם המקורות שראינו לעיל העוסקים באפשרות של האדם לפעול באמצעות שכלו כדי להשתחרר מהשפעותיהם הרעות של הכוכבים. על כך עיין לעיל הערות 17 ו 38. וגם במלחמות השם IV, 3 (עמ' כז:א).

⁶³ אומנם ייתכן שההשפעה של הכוכבים היא לטובה. במצב הזה אין ממש יצר הרע מכיוון שהשפעות הטבע טובות לאדם ואינן אמורות להתנגד לצווי השכל.

⁶⁴ על החיבור בין הבחירה לרצון עיין גם פירוש לבמדבר ה: ט (עמ' ט), יד: (עמ' נב); רות א: יד (עמ' ד). גישה כזאת קיימת אצל שורה של הוגים יהודים בימי הביניים ובראשם רבי יהודה הלוי. על כך עיין כוזרי, מאמר ה, סימן כ; ש' צדיק, 'מבנה הנפש ובחירת האדם אצל רבי יהודה הלוי' (עתיד להופיע בהספניה יודאיקה 9 [2012]). גם הוגים מפרובנס החזיקו בעמדה דומה, לדוגמה ר' שמואל אבן תיבון, מתרגמו של מורה נבוכים. על כך עיין ש' צדיק, 'שאלת הבחירה בהגותם של בני משפחת אבן תיבון (בהכנה).

⁶⁵ בפירושו לקיצור 'לעל הנפש' (עמ' 229-231; 243) הרלב"ג קובע שהרצון נמשך אל הדמיון ובזה לכאורה סותר את מה שקבע בפירוש שלו לתורה. אך מכיוון שהקטעים האלו הם למעשה מאבן רשד (ושהרלב"ג, כפי שראינו לעיל, מתנגד במפורש לשיטתו הפסיכולוגית של אבן רשד) אי אפשר ללמוד מהם על שיטתו של הרלב"ג עצמו. בקיצור 'לעל הנפש' הרלב"ג אכן נמנע מלקרוא לתנועה בהסכמת המתעורר והמדמה 'רצון' (שם עמ' 246), אך כאמור, החלק הזה של החיבור הוא פרפרזה לאבן רשד ואיננו מלמד על גישתו של הרלב"ג עצמו. על שביית הדין יכול להכריח את הרצון באמצעות לחץ חיצוני עין פירוש לויקרא א: ג (עמ' ב), א-ה: התועלת הרביעי (עמ' לז).

של המערכת האסטרלית (או של השכל) ואיננו יכול לשמש בורר בין הכוחות. אם כן למה הרלב"ג מתאר בקטע הזה את הבחירה הטובה (על פי השכל) כתלויה ברצון של האדם?⁶⁶ לדעתי הפתרון לשאלה זו נמצא בחיבור בין מה שראינו בחלק הראשון של המאמר למה שנראה עד כאן בחלק השני. בחלק הראשון ראינו שלדעת הרלב"ג קיים אפשר ממשי תלוי בקיום הבחירה האנושית הנובעת מן השכל. בחלק השני ראינו שקיימים שני מינים של מתעוררים (או של רצון): המתעורר אל השכל והמתעורר על הדמיון. המתעורר אל הדמיון מושפע מן הכוכבים ויכול להיות יצר רע הגורם לאדם לעשות מעשים המנוגדים לצו שכלו. מן ההשוואה בין הנקודות האלו עולה שלדעת הרלב"ג קיימת אפשרות ממשית ואמיתית הנובעת מן ההתנגשות בין שני סוגי רצונות (או מתעוררים) שונים: הרצון הנמשך אחר השכל מול הרצון הנמשך אחר המזג והכוכבים. אצל החיות קיים רק סוג אחד של רצון ולכן אין אצלן אפשר ממשי. אומנם בהחלט ייתכן שיהיו השפעות שונות ומנוגדות, כמו במקרה של הכלב העיף והרעב (או במקרים של מערכות אסטרליות סותרות), אך מכיוון שההשפעות האלו עומדות באותו רובד ותחת אותו כוח מתעורר, תמיד אחת מהן תהיה חזקה יותר ותזיז בצורה דטרמיניסטית את החיה לצד אחד ללא אפשרות ממשית ללכת אל הצד השני.

באדם המצב שונה לגמרי: מכיוון שההתנגשות בין שני הרצונות (או ההתעוררויות) לא עומדת במישור אחד התוצאה שלה לא ידועה מראש. אפשר לומר שבמקרה של התנגשות בין שני הרצונות האלו יש מידה מסוימת של אקראיות. אין הכוונה כאן לכאוס מוחלט אלא שאין חוקיות ברורה לתוצאה העולה מן ההתנגשות. אומנם ברור שיש אנשים רעים שיחליטו בדרך כלל לעשות רע ויש אנשים טובים שבדרך כלל יחליטו לעשות את המעשה הטוב,⁶⁷ שכן אלה הם בעלי אופי טוב ואלה בעלי אופי רע. אך ייתכן ששניהם ישנו פתאום את התנהגותם. כאשר הרלב"ג מדבר על הרצון הקובע בין שני הרצונות אין הוא מגדיר שהרצון הוא כוח העומד מעל שתי הנטיות של האדם לטובה ולרעה, שהתוצאה של המפגש בין שני כוחות היא אקראית (במובן האמור לעיל) ושאינן אפשרות לראות מי ביניהם חזק יותר לפני ההתנגשות לפני ההחלטה הפסיכולוגית של האדם לאיזה כיוון ללכת, מכיוון שהם עומדים כל אחד במישור אחר. האדם מושל במזגו באמצעות שכלו כאשר הוא רוצה לא מכיוון שהרצון הוא הבורר אלא מכיוון שזו התוצאה של המשוואה האקראית: לפעמים הוא הולך אחר רצון אחד ולפעמים אחר השני, קרי, המילה רצון שם אינה מתארת את סיבת ההכרעה אלא את התוצאה שלה.

בסוף התהליך הפסיכולוגי האקראי האדם משתמש בכל הכלים העומדים לרשותו כדי לשרת את המטרה שבחר, בין שהיא שכלית וטובה בין שהיא מזגית ורעה. אחד הכלים האלו הוא השכל האנושי, שהוא עצמאי ואיננו תלוי במערכת הכוכבים. תחילה היה השכל צד במאבק על שליטה במטרתו של האדם, ועכשיו, לאחר סוף התהליך הפסיכולוגי של הבחירה, השכל במצב של משרת למטרה, אך תמיד עודנו חופשי מתלות גמורה במערכת האסטרלית. הסכנה העיקרית היא שבגלל חוזקו ועצמאותו של השכל האנושי הוא מסוגל לשרת ביתר יעילות את הבחירות הרעות של האדם (הנובעות מן המזג) ולגרום לאדם לעשות מעשים הגרועים אף יותר מאלו שנגזרו עליו מן המערכת האסטרלית. נתבונן לדוגמה באדם שנגזר עליו מן המערכת האסטרלית להיות גנב ולקבל עונש של עשר שנים בכלא, ששכלו "הפסיד" במערכה על מעשיו ולכן גנב. אדם כזה יכול להשתמש בשכלו כדי לנסות לשחד את השופטים (מה שלא היה כלל נגזר מכוח המערכת, אך נובע רק מאי תלותו של שכלו במערכת ומרצונו להקל את עונשו) להוסיף חטא על פשע ולקבל לבסוף עשרים שנים בכלא במקום עשר.

סיכום

⁶⁶ על שהאדם יכול לשלוט ברצונו ולכן הרצון הוא איננו החלק החופשי והשולט בשאר החלקים עיין לדוגמה פירושו למשלי טז:לב (עמ' קג), כה:כח (עמ' קנד).

⁶⁷ כאמור, יש גם אנשים שאין להם כלל יצר טוב (בגלל פגם בידיעה), ויש מצבים שאין בהם אפשרות רעה (במקרים שגזרת הכוכבים היא לטובה). במצבים אלו אין אקראיות ואפשר לצפות אותם מראש.

אפשר לסכם אפוא שלדעת הרלב"ג האדם הוא יצור חופשי שיש בו בחירה ממשית אך לא מפני שקיים בו כוח נפשי היכול לשפוט בין הכוחות השונים בחופשיות. בזה הרלב"ג שונה מן ההוגים האחרים בימי הביניים אף שביחסו לאסטרולוגיה הוא ממשיך קו של הוגים יהודים לא מעטים התומכים בבחירה חופשית למרות אמונתם באסטרולוגיה. הוגים אלו, בהם רבי אברהם בר חייא,⁶⁸ מציגים כוח אחד המניע את האדם והמשתרת אותו מן הגזרה של הכוכבים.⁶⁹ אבל אצל הרלב"ג הבחירה נובעת משני כוחות מתעוררים שונים באדם: אחד – השכל, שאינו מושפע מן המערכת האסטרולית והמזג הנקבע על פיה, והאחר – תוצאת המאבק בין שני הכוחות האלו, שאינה ידועה מראש. פעמים זה גובר ופעמים זה גובר ללא אפשרות לדעת בוודאות מה יהיה בכל זמן נתון. השכל ניתן לאדם לטובה כדי שיוכל לשפר את מצבו, ואכן ברובד הראשון של התהליך הפסיכולוגי ההשפעה של השכל יכולה להיות רק חיובית ולטובה, אך לאחר סיום התהליך הפסיכולוגי של ההחלטה בא הביצוע של הרצון והבחירה האנושית. כאן במקרה (קרי שלא בכוונת הבורא כאשר הוא ברא באדם את השכל) השכל יכול לשמש יועץ טוב לעשיית הרע ולהפוך את מצבו של האדם לעגום עוד יותר ממה היה לפי התוכנית של המערכת האסטרולית.

הייחוד בשיטת הרלב"ג ביחס לשאר ההוגים בימי הביניים איננו הקיום של בחירה ממשית, שאין שום חוק בפסיכולוגיה האנושית השולט בה,⁷⁰ אלא העובדה שאין הוא מציין כוח נפשי האחראי לחופש זה. לשיטתו, כל הכוחות (הבחירה, המתעורר, הרצון, הסברה, המחשבה וכל השאר) כולם מושפעים מן המערכת האסטרולית או מן השכל האנושי, ורבים מהם (לכל הפחות הבחירה, הרצון והמתעורר⁷¹ ואולי אף הסברה והמחשבה⁷²) מחולקים לשני סוגים שונים: אלה ההולכים אחר המזג (הנובע מן הכוכבים) ואלה ההולכים אחר השכל. שני סוגי הכוחות האלו מתנגשים ללא אפשרות של חיזוי מדויק מראש מה יעלה בגורל ההתנגשות. אליבא דרלב"ג החופש האנושי נובע לא מכוח נפשי חופשי אלא מתהליך פסיכולוגי שבו יש מידה קיימת של אקראיות, תהליך הקובע אם השימוש של האדם בשכלו יהיה לטובה או לרעה.

⁶⁸ על תפיסתו של רבי אברהם בר חייא עיין ש' צדיק, 'אקרטסיה ואנקרטסיה בהגות היהודית הניאו אפלטונית', בד"ד 26 (2012), עמ' 91-104. זרם של הוגים התומכים באסטרולוגיה וגם בבחירה חופשית שלא מבטלת את האסטרולוגיה מתנגדים להוגים אחרים, בעיקר הרמב"ם וממשיכיו, בהם רבי יצחק פולקר, המבטלים לגמרי את האסטרולוגיה כמדע.

⁶⁹ אצל רבי אברהם בר חייא הכוח הזה הוא הרצון.

⁷⁰ כאמור, הוגים מסוימים, בהם הרמב"ם ורבנו בחיי, ראו ברצון כוח כזה (רבי יהודה הלוי ורבי שמואל אבן תיבון). אחרים ראו במחשבה (או ב'פכר' בערבית) כוח כזה.

⁷¹ לפי הפירוש לויקרא.

⁷² על פי הפירוש לחוש ולמוחש.