אדם היה איפוא במצב דומה לחכם שהרמב"ם מתאר אותו ב (ג נא) - שלם בהשגתו ויכול לפנות את מחשבתו בכל עט שירצה אל עבר ידיעותיו המופלגות. למרות זאת הרמב"ם קורא לאותו חכם לחשוב על השכלתו ולא לחשוב על דברים אחרים. הסבר זה מראה איך אדם חטא. ההשגה השכלית (גבוהה ככל שתהיה) איננה מבטיחה שהאדם אכן ישקול בדעתו לעשות את מה שהוא יודע שנכון לעשותו. קיימת בידו, באמצעות המחשבה ושיקול הדעת, האפשרות למרוד בציווי שכלו וללכת לאחר תאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושיו.[97]

סיכום

אפשר לסכם מה מהות הבחירה של האדם ואלו תפקידים ממלאים בה כל אחד מכוחותיו. האדם מקבל דחפים מכמה כוונים שונים: מכוחו המדמה והמרגיש הוא מקבל דחפים לצרכיו הפיזיים, מן החלק המלאכותי של השכל המעשי הוא מקבל דחפים לשלמויות חברתיות (אם זה ההבחנה בין טוב לרע או הדחפים לכבוד, לעושר...) ומן השכל העיוני דחף לחיי עיון. בניגוד לחיות, הבוחרות בצורה דטרמיניסטית בדחף החזק ביותר, ובניגוד לאל ולשכלים הנבדלים, להם אין כלל דחפים פרט לשכל העיוני, לאדם קיימת יכולת של ניתוב, ביטול, העצמה של דחפים אלו, ועוד. יכולת זו מקומה בשיקול הדעת במחשבה ובסברה, שבאמצעותם שולט האדם על גופו ועל כוחותיו וכך הוא יוצא מן המסגרת הדטרמיניסטית של העולם.

הגענו למסקנה אפוא שהאדם הוא היצור היחיד הפועל בחופשיות מן המסגרת הדטרמיניסטית הכללית העוטפת את העולם. חופשיות זו, התלויה בחלק מכוחו ההוגה של האדם,[98] איננה יכולת להוליד תנועות מעצמו (sui generis) אלא היא יכולת ניתוב בלבד. הרמב"ם אפוא מאמין בבחירתו הממשית של האדם ובחופשיותו מן הדטרמיניזם. אך הגדרת חופשיות זו אצלו היא מוגבלת בשני התנאים האמורים: 1. הוא בוחר בין אפשרויות נתונות לו. 2. קישור לשכל הוגה. אפשר אפוא לסכם שחופשיותו של האדם מחד ממשית וקיימת לגבי מרבית בני האדם אך מאידך היא מצומצמת מבחינת היקפה (לא מולידה את המעשים) ומבחינת מקומה (בחלק ההוגה בלבד).[99]

שלום צדיק
האקדמיה ע"ש פולונסקי
ירושלים, ישראל

מסוימת. זאת מכיוון שהבחירה בין טוב לרע הגיעה לאחר החטא ואם היא הרשות, רשות זו לא הייתה קיימת לאדם לפני החטא. ההבחנה בין יכולת המחשבה (שהיא הנותנת לאדם חופש) לבין ידיעת הטוב והרע מאפשרת להסביר את ההסתמכות הזו בדרך אחרת. הרמב"ם כאן מדבר על האדם לאחר החטא, מצב שבו מרבית בחירתו (או רשותו) עוסקת בהבחנה בין טוב לרע, עם זאת, אין הוא תולה את הרשות עצמה בהבחנה בין טוב לרע.

97. קיימת אפשרות אחרת לפרש את סיפור חטאו של אדם בדרך דטרמיניסטית: האדם ללא שכל איננו בעל ציווי מכיוון שהוא איננו מסיק את האמת (ולכן איננו יכול לפנות אליה). לפי ההסבר הזה, מדובר בכל הפסקה כולה בשכל העיוני. האדם המרה את פי האל (על פי ב ל, על הפרק הזה עיין קליין-ברסלבי עמ' 193–233) מכיוון שכוחו המתעורר וכוחו המדמה (הנחש וסמאל) משכו את החומר שבו, וזה משך את שכלו לכיוון החטא. במקרה הזה החטא היה בלתי נמנע. לא הייתה לחווה אפשרות שלא להיענות לפיתויי הנחש (וגם לאדם לא הייתה אפשרות שלא להיענות לפיתויי חווה). פירוש זה נראה לי פחות משכנע מכמה סיבות: 1. ראינו שהרמב"ם (בין ב'מורה נבוכים' בין ב'שמונה פרקים') אינו קושר את הציווי אל השכל העיוני אלא אל המחשבה. 2. במקרה כזה לא הייתה סיבה לרמב"ם להזכיר את המחשבה בקושייה, הוא היה יכול לדבר על השכל המעשי בכללותו ולא היה צריך להבדיל בין ידיעת הטוב והרע לבין המחשבה. 3. לפי פירוש זה גם אדם במצב שכלי עליון נמשך בהכרח אל החטא. כל זאת בנוסף לכך שבשאר ספריו הוא איננו נוטה לגישה דטרמיניסטית.

לפי ההסבר הראשון שהבאתי, גם לחווה הייתה מחשבה, שהיא חלק מן השכל המעשי. כך הייתה לחווה האפשרות שלא להיענות לנחש ולא להטעות את אדם אלא ללכת אחר ציווי בעלה (השכל) שקיבל מן האל.

98. בניגוד לגישה הקובעת שמקור בחירת האדם היא בחלקו הבהמי. על כך עיין במאמרי "בחירת האדם ורצון החיות בפילוסופיה היהודית בסוף ימי הביניים", *JSIJ* 9 (2010): 181–203.

99. להשלכות של תנאים אלו על תורת המוסר בכוונתי להקדיש מאמר נוסף.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

בפרק הזה הרמב"ם עונה לקושיה של 'איש מלומד'. נראה עתה מה היה מצבו של אדם לפני החטא, לפי אותה קושיה:

> מפשוטו של מקרא נראה שהכוונה הראשונה היתה שהאדם יהיה כשאר בעלי-החיים בלי שכל ובלי מחשבה ולא יבחין בין טוב לרע....[88]

כאן המקשה בעצם טוען שמפשוטו של מקרא עולה כי האדם היה נטול שלושה כוחות שונים לפני החטא ולכן היה כשאר בעלי החיים: 1. בלי שכל (עקל).[89] 2. בלי מחשבה (פכרה). 3. בלי יכולת להבחין בין טוב לרע (יפרק בין אלכיר ואלשר).[90] המקשה עושה מכל הכוחות של השכל המעשי והעיוני חבילה אחת, ותמה איך האדם קיבל את כל החבילה הזאת כתוצאה מחטאו.

אפשר לסכם את התשובה הידועה של הרמב"ם בכך שהוא מבחין בין הכוחות השונים שהמקשה שם אותם יחד: האדם ידע לפני החטא אמת ושקר, קרי היה לו שכל עיוני (עקל). אך הוא לא הבדיל בין טוב ורע (עיסוק במפורסמות שהוא פגם). השאלה היא איפוא מה עם הכוח השלישי, האם הייתה לאדם מחשבה או לא?

אמנם הרמב"ם לא עונה על השאלה הזו במפורש. אך לדעתי הוא רומז לתשובה חיובית בתיאור השכל שהיה לאדם עוד קודם לחטא:

> '...כי השכל, שאותו השפיע אלהים על האדם – והיא שלמותו האחרונה – הוא אשר היה לאדם קודם מריו ובגללו נאמר עליו שהוא היה בצלם אלהים ובדמותו[91]. בגללו פנה אליו בדיבור וציווה אותו...[92] ואין ציווי לבהמות ולא למי שאין לו שכל. בשכל הוא מבחין בין אמת לשקר, וזה, השכל היה מצוי בו שלם וגמור...[93] וכאשר המרה (את פי האל) ונטה לאחר תאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושיו הגופניים... לכן הוא המרה את הצו אשר נצטווה מפאת שכלו ותהי לו השגת המפורסמות...[94]

כאן מתאר הרמב"ם את השכל של האדם לפני החטא בשני אפיונים שונים: 1. הוא שלמותו האחרונה של האדם שבו הוא משיג את האמת ואת השקר. 2. בזכותו היה האדם בעל ציווי.[95]

אם נשווה את שני האפיונים האלו למה שראינו ב'שמונה הפרקים', וב'מורה נבוכים', עולה שמדובר בשני חלקים שונים של האדם ההוגה. חלק אחד משיג את המושכלות. חלק זה מושך את האדם לכיוון העיון במושכלות ומרחיק אותו מן העיסוק בעולם המוחש. החלק השני הוא המחשבה, אשר ראינו שהיא האחראית על ניתוב האדם לצד המתאים לשכל העיוני ושאין אפשרות לצוות על דברים שבהם אין לה שליטה. אך בחלק הזה טמונה גם יכולת למרוד.[96]

88. 'מורה נבוכים' א ב. בהמשך טוען המקשה שהחטא גרם לאדם את כל השלמויות האלו, ולכן מתמיה שהעונש על המרי הוא נתינת השלמות הגדולה ביותר שיש לאדם. מקור: יבדו מן ט'אהר אלנץ אן אלקצר אלאול באלאנסאן אן יכון כסאיר אלחיואן לא עקל לה ולא פכרה' ולא יפרק בין אלכ'יר ואלשר.

89. על מושג זה ועל תרגומו של אבן תיבון אליו עיין ק' פרנקל, *מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון - דרכו של דלאלה' אלחאירין למורה נבוכים*, (ירושלים: מגנס, תשס"ח): 186–202.

90. בנוגע למחקרים השונים העוסקים בהבחנה בין טוב לרע אצל הרמב"ם עיין הערה 34 לעיל.

91. על צלם ודמות עיין 'מורה נבוכים' א א.

92. ציטוט מבראשית ב טו-יז.

93. כאן הרמב"ם מגדיש את ההבדל בין אמת לשקר – בין השגת המושכלות, שהייתה לאדם לפני החטא, לבין טוב ורע - השגת המפורסמות, שלא הייתה לאדם קודם לחטא.

94. 'מורה נבוכים' א ב. מקור: אן אלעקל אלד'י אפאצ'ה אללה עלי אלאנסאן והו כמאלה אלאכ'יר הו אלד'י חצל לאדם קבל מעציתה ובה קיל פיה אנה בצלם אלהים ובדמותו ומן אג'לה כאן מכאטבא ווצי'...ולא תכון אלוציה' ללבהאים ולא למן לא עקל לה ובאלעקל יפרק בין אלחק ואלבאטל והד'א כאן מוג'ודא פיה עלי כמאלה ותמאמה... פלמא עצא ומאל נחו שהואתה אלכ'יאליה' ולד'את חואסה אלג'סמאניה... ולד'לך עצא אלאמר אלד'י מן אג'ל עקלה וצי בה וחצל לה אדראך אלמשהוראת...

95. ברמן (עמ' 8) כבר הצביע על כך שלדעת הרמב"ם הציווי מראה שהיה לאדם גם שכל מעשי לפני החטא.

96. לשיטתו של הרוי, בראשית (עמ' 18) ההסתמכות של הרמב"ם ב'הלכות תשובה' פרק ה הלכה א על הפסוק "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע" כדי לבסס את קיום הרשות לאדם מראה כי גם ב'משנה תורה' ישנה כוונה דטרמיניסטית

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

שוני בדגשים ובנושא הדיון שבו הדברים מוזכרים).[81] בשני הספרים תפקיד המחשבה הוא לברור בין הכוחות השונים, דרך בירור זה האדם מנהיג את גופו על כוחותיו ואיבריו השונים. קרי, הוא מחליט איזה כוח להעדיף. תוצאה משותפת של תפקידים אלו היא שציווי התורה עוסקים בלהשפיע על מחשבתו של האדם לחשוב בכיוון השכלי ולא בכיוון התאוות והדמיון. בנוסף בשני הספרים עולה שהמחשבה איננה חלק מן השכל העיוני מחד ולא נחלת החיות מאידך.[82] היא אפוא חלק מן השכל המעשי שתפקידו המעשי לתכנן את צעדיו של האדם כדי שהוא יוכל למלא את רצונו. אגב תכנון זה, המחשבה גם אחראית להחליט לאיזו קריאה (או רצון) יענה האדם (בין הקריאות השונות ישנה גם קריאתו של שכלו העיוני).[83]

לפני שנתחיל בפירוש של 'מורה נבוכים' א: ב, עלינו להפנות את תשומת לבנו לשני פרקים היכולים בקלות להתפרש כתומכים בדטרמיניזם. בהקדמה לחלק השני ובפרק א של אותו חלק, מביא הרמב"ם הסבר על מקור התנועה התומך לכאורה בעמדה דטרמיניסטית: כל תנועה של בעל חי נובעת מהשפעות חיצוניות המולידות השתנות מזג המחייבת תאווה, דמיון או דעת. לפי מבנה זה, האדם איננו sui generis, קרי איננו מוליד את תנועתו אלא מונע על ידי כוחות חיצוניים. אך, לדעתי, הניתוח של כוחות האדם כפי שציירנו אותו ב'שמונה הפרקים' וב'מורה נבוכים' פותר גם את הבעיה הזו. לפי הדגם שראינו כאן, האדם חופשי מן הדטרמיניזם לא מכיוון שהוא יכול להתחיל לנוע מרצונו החופשי, אלא מכיוון שיש ביכולתו לברור לאחר איזה מן הכוחות החיצוניים ברצונו ללכת. האדם איננו חופשי לעשות משהו בלתי צפוי ובלתי תלוי בנסיבות החיצוניות לחלוטין אלא לנתב את הכוחות המשפיעים עליו מן החוץ לכיוון שעליו הוא מחליט במחשבתו ובשיקול דעתו לכן הנאמר בפרקים אלו מתאים לדגם זה.

תפקיד המחשבה בחטאו של אדם בחלק א פרק ב

כאמור יש מחקר רב על נושא חטאו של אדם הראשון.[84] אין ברצוני להציע כאן פירוש נוסף לכל הפרק אלא רק להצביע על תפקידה של המחשבה בחטאו של אדם.[85] צריך לציין שהחוקרים שדנו בבעיית חטאו של אדם, כמו גם החוקרים שדנו בנושא הבחירה והדטרמיניזם אצל הרמב"ם,[86] לא הקדישו תשומת לב רבה לקשר בין שני הנושאים. כלומר, הם לא התעסקו בשאלה באיזה מידה אדם היה חופשי בחטאו.[87] כאן אנסה להצביע בקצרה על הפתרון שעליו מצביע ניתוח החלקים השונים של הנפש כפי שראינו בשאר חלקי המאמר.

81. לדוגמא, ב'מורה נבוכים' קיים דגש רב על כך שהמחשבה צריכה להתעסק במושכלות של השכל העיוני וב'שמונה הפרקים' נושא זה מוזכר רק דרך אגב.

82. בחלק השלישי של מאמר זה אטען שגם ב'מורה נבוכים' המחשבה איננה אחראית על ההבחנה בין טוב לרע.

83. ב'שמונה הפרקים' מודגש גם שתפקידה היא גם לחשוב על הדרך שבה האדם ישיג את התכלית.

84. על גישתו של הרמב"ם לחטא הקדמון עיין קליין-ברסלבי, הרוי. L. V. Berman, "Maimonides on the Fall of Man," *AJS* 5 (1980): 1–15. (להלן ברמן). על השפעתו של הרמב"ם על ההגות היהודית לאחר מכן עיין גם ד' שכטרמן, "סוגית החטא הקדמון והפרשנות לדברי הרמב"ם בהגות היהודית במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה", *דעת 20* (תשמ"ח): 65–89. כאן צריך לציין את מחקריו המקיפים של גרוס בנושא ההיסטוריה של החטא הקדמון בנצרות, ובעיקר את שני הכרכים העוסקים בהיסטוריה זו בתקופת אבות הכנסייה ובתקופת ימי הביניים. J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus* (München: Ernst Reinhardt Verlag, 1960); J. Gross, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im Zeitalter der Scholastik (12–15 Jahrhundert)*, (München: Ernst Reinhardt Verlag, 1971).

85. לכן לא אדון בכל הפרק, אלא רק בקטעים החשובים להבנת תפקידה של המחשבה בחטא.

86. פרט להרוי בשני מאמריו המוזכרים לעיל.

87. אחת הסיבות לכך היא, ככל הנראה, ההסכמה הרחבה לכך שפירוש הרמב"ם לחטאו של אדם איננו בא לתאר אירוע היסטורי (הסכמה שאני שותף לה). אך למרות זאת קיימת, לדעתי, חשיבות להבנת תפקיד המחשבה בחטאו של אדם גם אם היה הסיפור משל. סיבה נוספת לכך היא שהתהליכים הנפשיים שגרמו לחטא מתוארים ביתר אריכות ב (ב ל) (לניתוח מעמיק של חטא אדם וחווה בפרק זה עיין קליין-ברסלבי עמ' 193–233). אך כפי שנראה יש גם ב (א ב) רמז לפתרון שאלות אלו.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

> והשגת דעת נכונה לגבי כל דבר והידבקות בשכל האלוהי השופע עליו...[75] ואילו האחרים אשר חציצה חוצצת בינם לבין האל, והם חבר הבורים, הם בהפך מזאת. הם שיתקו כל מחשבה ושיקול-דעת על מושכל, וקבעו להם כתכלית אותו חוש שהוא חרפתנו הגדולה ביותר, כלומר חוש המישוש. אין להם מחשבה או שיקול-דעת אלא על אכילה ומשגל בלבד....[76]

כאן מבחין הנשר הגדול בין שני סוגי בני אדם. בסוג הראשון נמצאים האנשים החפצים בהדבקות באל, אנשים אלו מרכזים את מחשבתם במושלכות ובורחים ככל האפשר מן החומר. מנגד נמצאים הבורים אשר כל מחשבתם נתונה לחוש המישוש ולהנאות הגופניות של אכילה ומשגל. אנשים אלו שיתקו (עטלוא) כל מחשבה ושיקול דעת על המושכל.

אנחנו רואים כאן את שתי האפשרויות של המחשבה. אותו הכוח שבו האדם יכול להתרכז ולהתקרב לאל הוא גם הכוח שבו הוא יכול להתרכז במשגל ובאכילה. יתירה מזו, מן הקטע הזה עולה שאחד ההבדלים המרכזיים בין הבור לבין החכם הוא שהאחד ריכז את מחשבתו באל והשני בחוש המישוש.[77] לכן אותו הכוח שמנהיג את הכוחות האחרים הוא גם הכוח שבו האדם יכול להתרכז באחד מן הכוחות האלו (בשכל העיוני, קרי: השגת האל, או בחוש המישוש, קרי: החלק המרגיש). מכאן אפשר להסיק שמחד, אדם אשר יתרכז באל ינהיג את כוחותיו בהתאם לציוויו ויתרחק מן החומר בכך שישתיק את שאר כוחותיו, ומאידך אדם המתרכז בחוש המישוש (או בהשגת כל דבר אחר כמו הכבוד, העושר וכדומה) יבטל את הדחף שלו להשגה שכלית (ישתיק את מחשבתו ואת שיקול דעתו מהם). מן הקטע הזה ברור גם שהמחשבה איננה חלק מן השכל העיוני (הרי אפשר באמצעותה לעסוק באכילה ובמשגל).

בנוסף, אנחנו רואים שגם ב'מורה נבוכים' מתרכזים ציווי התורה בשיקול דעתו ובמחשבתו של האדם, כמו שקובע המרב"ם בפרק ג: לג:

> ...[78] לכן הערים האל יתגדל שמו בחסדו לצוות עלינו מצוות המבטלות את התכלית הזאת ומסיטות את המחשבה ממנה בכל דרך, ולאסור כל מה שמביא לידי תאוותנות והנאה גרידא....[79]

כאן אנו רואים שמטרת המצוות היא להשפיע על המחשבה כדי שזאת תתרחק מן התאווה ותתרכז במושכלות.[80]

אנחנו רואים אפוא התאמה מלאה בין 'שמונה הפרקים' לבין 'מורה נבוכים' בנוגע לתפקיד המחשבה ושיקול הדעת (זאת למרות שהנושאים שבהם עוסקים שני הספרים שונים ולכן קיים

75. כאן מסביר הרמב"ם שאדם כזה מתרחק ככל יכולתו מן החומר ומן הדברים הקשורים בו. הוא גם מביא את המשל של האיש שצריך לסחוב זבל כדי לתאר את יחסם השונה של האדם החושב על השכל ושל האדם החושב על החומר להכרח הימצאותם בחומר.

76. 'מורה נבוכים' ג ח. מקור: ומן הנא תקסמת מראתב אלאדמיין פמן אלנאס אלאשכ'אץ אלד'ין רומהם דאימא אית'אר אלאשרף וטלב אלבקא אלדאים עלי מקתצ'י צורתה אלשריפה' פלא יפכר אלא פי תצור מעקול ואדראך ראי צחיח פי כל שי ואתצאל באלעקל אלאלאהי אלפאיץ' עליה...ואמא אלאכ'רון אלמהג'ובון ען אללה והם זמר'ה' אלג'אהלה' פבעכס הד'א עטלוא כל פכר ורויה' פי מעקול וג'עלוא גאיתהם תלך אלחאסה' אלתי הי עארנא אלאכבר אעני האסה' אללמם פלא פכר להם ולא רויה' אלא פי אכל ונכאח ולא גיר...

77. לכן הבור, המתרכז בחושים, ושכל תכליתו היא הנאות העולם הזה, נקרא 'מושחת המחשבה-פאסד אלפכרה' ('מורה נבוכים' ג יב).

78. בתחילת הפרק מצביע הרמב"ם על כך שאחת ממטרות התורה היא להרחיק את האדם מתאוותיו המשחיתות אותו, את ביתו ואת החברה כולה.

79. 'מורה נבוכים' ג לג. מקור: ולדלך תלטף אללה גל הסמה פי תשריענא בשראיע תעטל הדה אלגאיה ותצרף אלפכרה ענהא בכל וגה ומנע מן כל מא יודי לשרה ולמגרד לדה...

80. על כך שציוויים עוסקים בלהשפיע על המחשבה עיין ג כב, ג מט ו ג כד. שם מודגש שבמעשה העקידה, אברהם החליט ללכת לבצע את הציווי האלוהי להקריב את בנו לאחר מחשבה ושיקול דעת (ולא מיד לאחר הציווי). ג לב שם מציין הרמב"ם שעזיבת הקורבנות בתקופת המקרא הייתה כעזיבת בתי התפילה, הצומות. וכדומה בתקופתו ועבודת האל במחשבה בלבד.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

תהיה: החלטה פנימית לצד כיוון כל שהוא **כשביכולתו** של הבוחר לעשות פעולות אחרות. הדגש כאן הוא על המילה יכולת. האל והשכלים הנבדלים יוכלו לעשות מעשים שונים ממה שהם עושים (כפי שהרמב"ם מקפיד לציין, בנוגע לשכלים הנבדלים, בקטע שראינו מפרק ב: ז), אך הואיל והם יודעים מה הטוב, ושולטים בעצמם לגמרי, הם עושים רק את הטוב. גם לחיות יש יכולת לעשות דברים שונים (הכלב יכול, בזמן נתון, ללכת לישון או לרדוף אחר החתול) אך למעשה המשחק בין טבעם לבין ההשפעות החיצוניות גורם לדחף אחד להיות יותר חזק ממשנהו.[69]

לפיכך השימוש במילה בחירה בנוגע לאדם ולשאר הגורמים הפועלים בצורה דטרמיניסטית איננה בהכרח מורה שאין לאדם בחירה ממשית אלא שיש לו יכולת לעשות פעולות שונות. עתה נראה מה משמעותן של המילים מחשבה ושיקול דעת ב'מורה נבוכים' כדי לנסות לראות האם אכן אלו אותם המושגים שראינו ב'שמונה הפרקים'.[70]

ראשית, מן הקטע שלעיל עולה שכוח המחשבה ושיקול הדעת הוא הכוח שבאמצעותו האדם שולט על שאר כוחותיו. זאת מכיוון שהרמב"ם קובע כי המחשבה היא היסוד שבאמצעותו האדם שולט באיבריו, ולדעת הרמב"ם הכוחות השונים קשורים באיברים השונים.[71] המחשבה היא איפוא הכוח שבו האדם משליט את שכלו על שאר כוחותיו (שמושבם באיבריו השונים).[72] עם זאת, כמובן שיכול להיות מצב שבו באמצעות כוח זה, האדם דווקא עושה את ההפך, כלומר, מבטל את השפעת שכלו ופונה לכוחות אחרים (לכן אין שם קביעה מי הוא האיבר השולט אלא רק שבאמצעות המחשבה שולט האדם בשאר האיברים). כך אומר הרמב"ם גם, לדוגמא, ב (ג ח):[73]

> ...[74] לפיכך נחלקו דרגות בני-האדם. יש אנשים השואפים תמיד להעדיף את הנכבד ביותר ולחתור לקיום נצחי בתוקף צורתם הנכבדת. (אדם כזה) לא יחשוב אלא על תפישת מושכל

דטרמיניסטית או לפרשנות לא דטרמיניסטית. בניגוד לכך, כפי שנראה, קטעים הכוללים את המושגים מחשבה ושיקול דעת מצביעים בצורה די ברורה על יכולתו הממשית של האדם לשלוט במעשיו. לפיכך ב'מורה נבוכים' קיימים פרקים שניתן לפרש אותן בצורה דטרמיניסטית או לא דטרמיניסטית ופרקים שלא ניתן להבינם אלא בדרך לא דטרמיניסטית. במקרה זה פירוש דטרמיניסטי של פרקים הניתנים לפירוש אחר, במטרת למצוא סתירה שתכריח אותנו להיות במצב בו נצרך להכריע מה דעתו האמיתית של הרמב"ם לא נראית לי נכונה. אלא לעניות דעתי הכרעות כאלו צריכות להישמר למקרים בהם קיימים סתירות בין פרקים שונים. במקרים בו ניתן להבין את שיטת הרמב"ם כאחידה וכלא סותרת את עצמו עדיף להבין את הפרקים הדו משמעיים על בסיס האחרים ולא לנסות להרבות בסתירות.

69. ב'מורה נבוכים' ג: יח. הרמב"ם מדבר על כך שהבורים והממרים נמצאים בדרגת החיות בנוגע להשגחה. צריך לציין ראשית שהוא מדבר כאן על בעיית ההשגחה ולא על הבחירה החופשית. שנית גם לאור מה שראינו בני אדם ממרים ובורים דומים לחיות: מי שמפנה את שיקול דעתו לעבר תאוותיו הגופניות (למרות שהוא היה יכול לעשות אחרת) דומה לחיות. זה לא אומר שאין לאדם בחירה אלא שיש באפשרות האדם ללכת כחיות אחר תאוותיו.

70. נוריאל עמ' 142–146 כבר קבע ארבעה אפיונים של המושג מחשבה ב'מורה נבוכים': 1. היא סגולת האדם (על בסיס ג ח, א ב, א עב). 2. היא אדישה לטוב ולרע (על בסיס א ז, ג נד). 3. היא אחד המתווכים המשתתפים בפנייתו של האדם, אם לטוב אם לרע (על בסיס א י, ג ח). 4. היא בת ציווי (על בסיס ג כב). בניתוח שיבוא בהמשך, נאשש את מסקנותיו של נוריאל ונקיש מהם לנושא הבחירה שבו נוריאל לא עסק.

71. על כך עיין 'שמונה הפרקים' פרק א.

72. על הקשר בין המחשבה ושיקול הדעת לבין ההנהגה עיין גם ג יז (בתיאור דעתו של אריסטו, הדעה השנייה).

73. על כך שאפשר להשתמש במחשבה לטוב או לרע עיין גם א ז, א י, ב לו (שם גם ניכר שעל האדם לרכז את מחשבתו בעיסוק של השכל העיוני ולבטל את מחשבתו - בתעטיל אלפברה- מן העיסוק בדברים הבאים מן הכוח המתעורר, המרגיש ואולי אף מן השכל המלאכותי, כגון כבוד), ג נד (שם קובע הרמב"ם שהפעלת המחשבה יכולה להביא לתכליות רבות: השגת מעלות שכליות, השגת מעלות אופי, השגת מלאכה מעשית או רעות ותועבות). ג נא, שם מדגיש המרב"ם שעל האדם להקפיד ולרכז את מחשבתו בעיון במשכלות גם לאחר שהשיג אותם (כמובן שאין ערך לריכוז המחשבה בתמונה דמיונית של האל). בנוסף באותו פרק הוא גם מראה שלבחירה (אלמכ'יר) יש מובן של יכולת, מכיוון שהוא קובע שאפשר לבחור בטוב וברע, ועצם הבחירה הטובה או הרעה מתבצעת באמצעות ריכוז המחשבות בדברים טובים (משכלות) או בחומרים (כמו למשל אוכל).

74. קודם לכן פסק הרמב"ם שהמחשבה מה ראוי לעשות וממה ראוי להימנע, השליטה בתאוות ובכעס, השגת הבורא ותפישת כל מושכל נובעים מצורתו של האדם.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

שונה: הם בוחרים בין הדחפים השונים הבאים מן הכוח המתעורר והכוח החזק ביותר מנצח.[62] כפי שנאמר ב׳מורה נבוכים׳ פרק א: עב:

> ...[63] עניין זה אינו מצוי באף אחד ממיני בעלי-החיים זולתו (האדם). ההסבר לכך הוא ששום פרט מפרטי בעלי-החיים אינו זקוק לשם המשך מציאותו לחשיבה, שיקול-דעת, והנהגה. אלא הולך הוא ורץ בהתאם לטבעו, אוכל מה שהוא מוצא ממה שמתאים לו, חוסה באיזה מקום שמזדמן לו וקופץ על נקבה כלשהי בעת ייחומו...[64] לכן נמצא בו (באדם) כוח מדבר זה אשר בו הוא חושב, שוקל בדעתו, עושה ומכין באמצעות מינים (שונים) של מלאכות את מזונותיו, מחסהו ומלבושו, ובאמצעותו הוא מנהיג את כל איברי גופו כדי שיפעל השליט שבהם את פעולתו ויונהג (האיבר) הנשלט שביניהם כפי מה שיונהג.

בתחילת פסקה זו אנו רואים בצורה ברורה שאין לחיות כל בחירה ממשית. הם רק הולכים אחר הטבע[65] ללא כל חשיבה וללא כל בירור. לכאורה המסקנות שהעלינו עד עכשיו בנוגע למהות הבחירה תומכות בגישותיהם של אלטמן, פינס וסוקול. כל הגורמים שאת פעולתם הרמב״ם מתאר במושג בחירה (חוץ מן האדם שהוא נושא ההשוואה) פועלים בדרך דטרמיניסטית כלשהי.

אך לדעתי המצב מורכב יותר. ראינו ב׳שמונה הפרקים׳, שהרמב״ם תולה את היכולת של האדם לברור בין הכוחות השונים המשפיעים עליו (מה שמוציא אותו ממשחק הכוחות הקובע את מעשיהם של החיות) במחשבה, בשיקול דעת (פכרה ורויה). ב׳מורה נבוכים׳ קובע הרמב״ם במפורש שאין לחיות[66] הכוחות האלו. גם בנוגע לאל, קובע הנשר הגדול שהשימוש שעושים במילים האלו איננו נכון.[67] לעומת זאת, ראינו בקטע הזה כי יכולת זו היא חלק מהותי מן הכוחות האנושיים. בנוסף יכול להיות בהחלט מצב שבו המושג בחירה (אכ׳תיאר) יכלול גם יסודות בעלי בחירה ממשית וגם גורמים הפועלים בדרך דטרמיניסטית כלשהי.[68] במצב כזה הגדרת הבחירה

בחירת האדם (על פי שיטתו של הרמב"ם בתארים, בכל מקרה אין קשר בין בחירת האל לבחירת האדם אלא שיתוף השם בלבד).

62. על כך שהחיות פועלות בצורה דטרמיניסטית לחלוטין עיין פינס עמ' 196–197. נראה בהמשך שגם מ'מורה נבוכים' חלק ב, בהקדמה ובפרק א עולה שאין לבעלי החיים בחירה ממשית.

ב'מורה נבוכים' ב ו קובע הרמב"ם שגם רצון בעלי החיים, שאין להם שכל, נקרא 'מלאך'. צריך לציין כי לפי הבנתי כוונתו שם איננה שהאל בורא פעולה זו של החיה, אלא שהוא ברא בה את הכוח המניע שבזכותו היא יכולה לבצע את הפעולה.

63. לפני כן קובע הרמב"ם כי לא קוראים לאדם עולם קטן בגלל מה שהוא אמר בשאר הפרק (סידור הכוחות בעולם דומה לסידור הכוחות באדם) אלא בזכות 'הכוח המדבר, דהיינו, השכל אשר הוא השכל היולי'.

64. בהמשך, מציין הרמב"ם שבעלי החיים יכולים להמשיך לחיות ולקיים את מינם גם ללא כוח מדבר. בניגוד לכך בני האדם צריכים את הכוח המדבר לצורך עשיית מלאכות הנצרכות לקיומם (בניית בתים, הכנת מזונות...). הנשר הגדול קושר את עשיית הפעולות האלו במחשבתו ובשיקול דעתו של האדם. לדעתי אין בכך סתירה להבחנה שראינו ב'שמונה הפרקים' בין המלאכותי למחשבתי. כוונתו של הרמב"ם כאן היא לציין כי בשיקול הדעת ובמחשבה שולט האדם על גופו (כמו שנאמר בהמשך), ויכול לגרום לגוף לעשות את המעשים שהוא רוצה לעשות אותם, גם אם יש לו תאוות אחרות המפריעות לו (למשל, אדם בשיקול דעתו יכול להחליט ללכת לבנות לעצמו בית בקיץ, למרות שתאוותיו, הנובעות מן הכוח המתעורר 'רוצות' שהוא יתבטל). בנוסף יש לשיקול דעת ולמחשבה תפקיד חשוב בשמירה על המסגרת החברתית, ההכרחית לקיומו של האדם (אדם מחליט לא לגנוב את שכנו למרות שהתאווה, הבאה מן הכוח המתעורר, מעוררת אותו לעשות זאת מכיוון שהוא שוקל בדעתו שפעולה כזו איננה ראויה), ואף בהחלטות על סדר הפעולות, הנעשות בידי המלאכותי (המלאכותי הוא האחראי על הדרך שבה בונים את הבית, אך שיקול הדעת הוא האחראי על השאלה מה כדאי לבנות בקיץ ומה כדי לבנות בחורף, האם כדאי לבנות קודם בית או כביש, וכדומה).

65. על כך שאחת ההגדרות של הטבע היא שאין לו מחשבה ושיקול דעת עיין ב (ג מג).

66. בציטוט של (א ע)א שראינו לעייל (נמשיך לנתח את הציטוט הזה בהמשך).

67. על כך עיין 'מורה נבוכים' א מז, בו. צריך גם לציין שהרמב"ם אינו משתמש במושג חשיבה או שיקול דעת בנוגע לגלגלים ולשכלים הנבדלים.

68. החוקרים שעסקו בבחירה (בעיקר פינס, אלטמן וגלמן) ניתחו בעיקר את הפרקים (ב מח) ו (ג יז בדעה החמישית, דעת התורה). בפרקים האלו מזכיר הרמב"ם את הבחירה ללא המחשבה ושיקול הדעת, ולכן הם אכן ניתנים לפרשנות

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

אפשר לסכם את מה שראינו עד כאן בכך שהרמב"ם משתמש במושג 'בחירה' בנוגע לארבע קבוצות: 1. בעלי החיים,[60] 2. האדם, 3. הגלגלים והשכלים הנבדלים, 4. האל. כאמור בחירתם של השכלים הנבדלים, הגלגלים והאל היא חד כיוונית לחלוטין (ולכן היא במובן מסוים דטרמיניסטית), הם בוחרים רק בטוב ובאמת.[61] גם בחירת החיות היא דטרמיניסטית לחלוטין, אמנם דטרמיניזם מסוג

עליהם ומתברך מעשייתם? L. V. Berman, "Maimonides on Political Leadership," in *Kinship-Consent*, ed. J. Elazar (Ramat-Gan: Jerusalem Center for Public Affairs, 1981), 113–125; S. Pines, "The Limitation of Human Knowledge According to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides," in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Press 1979), 82–109; S. Pines, "Les limites de la métaphysique selon al-Farabi, Ibn Bajja et Maimonides: sources et antitheses de ces doctrines chez Alexandre d'Aprodise et Themistius," *Miscellanea Mediaevalia* 13 (1981): 211–225; D. Novak, "Maimonides' Concept of Practical Reason," in *Rashi 1040–1990: Hommage à Ephräim E. Urbach*, ed. G. Sed-Rajna (Paris: Éditions du Cerf, 1993), 615–629; Z. Harvey, "Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics," in *The Thought of Maimonides Philosophical and Legal Studies*, ed. I. Robinson (New York: E. Mellen Press, 1983) 1–15; S. Stroumsa. "'True Felicity': Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides," *Medieval Encounters* 4 (1998): 51–77; M. Kellner, "Is Maimonides' Ideal Person Austerely Rationalist?" *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002): 125–143; M. Kellner, *Maimonides on Human Perfection* (Atlanta: Scholars Press, 1990). במאמר זה האחרון ערך קלנר סקירה של הדעות השונות בנוגע לשלמות האדם (שכלית, פוליטית ומוסרית), ולבסוף מציב את השלמות של האדם כשלמות 'הלכתית'.

2. קיימת עוד נקודת ביקורת בסיסית יותר שאפשר להעלות כנגד דעתו של שטרן: גם אם מקבלים כהנחה שהאדם האמיתי ב'מורה נבוכים' מיוצג על ידי השכל העיוני, לא ברור כלל שאדם זה הוא האדם הבוחר. אולי דווקא ב'מורה נבוכים' (כמו ב'שמונה הפרקים') החלק הבוחר הוא חלק מן השכל המעשי ובחירתו הבסיסית היא בין הכוח המתעורר (וחלקים אחרים של השכל המעשי) לבין השכל העיוני. בנוסף למה שראינו בפרק ב: ז, זה לדעתי גם מה שעולה מ (ג נא).

3. בחלק השלישי של מאמרי זה, אעסוק בחטאו של אדם, ואנסה להוכיח כי ב (א ב) המושג שכל (עקל) משמש פעם כשכל עיוני ופעם כחלק מן השכל המעשי. בנוסף חשוב להדגיש שיש גם מקומות אחרים ב'מורה נבוכים' שבהם הרמב"ם עוסק גם בשכל המעשי ולא רק בזה העיוני (על כך עיין קרייסל עמ' 63–92).

60. על גישתו של הרמב"ם לבעלי חיים ועל התפתחות של מחשבתו בנושא זה עיין H. Kasher, "Animals as Moral Patients on Maimonides Teaching" *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002): 165–180.

61. לא אכנס כאן לנושא המורכב של בחירת האל (לדוגמא, עד כמה היה אפשר או לא, ומתי, שהוא יברא את העולם), רצונו ותאריו. על נושא תארי האל אצל הרמב"ם עיין בין השאר א. אבן-חן, "תורת התארים החיוביים של הרמב"ם-שכל, משכיל ומושכל, צורת העולם,סיבה פועלת, שכל נקנה, נפש הגלגל? נפש העולם"? *דעת* 63 (תשס"ח): 19–45, H. A. Wolfson, "Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms," in *M. M. Kaplan Jubilee Volume*, ed. G. Cohen (NewYork: Jewish Theological Seminary of America, 1953), 515–530; H. A. Wolfson, "The Aristotelian Predicables and Maimonides' Division of Attributes," in *Essays and Studies in Memory of L. R. Miller*, ed. I. Davidson (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1938), 201–234; H. A. Wolfson, "Maimonides on Negative Attributes," in *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (New York: American Academy for Jewish Research, 1945), 411–446; H. A. Wolfson, "Crescas on the Problem of Divine Attributes," *JQR* 7 (1916): 1–44; D. Loeb. "'Silence Is Praise to You': Maimonides on Negative Theology, Looseness of Expression, and Religious Experience," *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002): 25–49; K. Seeskin, "Sanctity and Silence: The Religious Significance of Maimonides' Negative Theology," *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002): 7–24. שני החוקרים האחרונים דנים במתח בין תורת התארים השליליים של הרמב"ם לבין החוויה הדתית. על בעיית רצון ה' עיין גם נוריאל עמ' 41–63. ומניקין על נושא אפשרות בריאת העולם עיין E. Fackenheim, "The Possibility of the Universe in Al-Farabi, Ibn Sina and Mai-monides," *PAAJR* 16 (1946–1947): 39–70. ומניקין עמ' 210–221. השאלה המרכזית כאן איננה, להבנתי, האם האל עושה את הטוב והאמת או לא, אלא האם היו זמנים נתונים ("לפני" בריאת העולם) טובים ואמיתים בדרגות שוות שהאל יכול היה לבחור ביניהן בצורה חופשית לגמרי ולברוא בהם את העולם (זה מה שעולה מפשט 'מורה נבוכים', לדוגמא ב(ב כב וב כד), אך השאלה היא האם אין כאן סתירה שצריך להסבירה בעזרת רובד אזוטרי אחר), מצב שלכל הדעות הוא שונה לגמרי ממצב

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

> לך שהם משיגים את מעשיהם, ושיש להם רצון ובחירה בהנהגה המסורה להם, כפי שיש לנו רצון במה שנמסר לנו וניתנה לנו היכולת עליו בשורש היותנו, אלא שיש ואנו עושים מעשים לקויים, ולהנהגתנו ועשייתנו קודם העדר. ואילו השכלים והגלגלים אינם כך, אלא לעולם עושים את הטוב ואין אצלם אלא הטוב....[55]

כאן מבדיל הרמב״ם בין שלושה גורמים שונים: 1. כוחות גופניים (אלקוי אלג׳סמאניה) - כוחות אלו הם הטבע והם פועלים ללא השגת מעשיהם. לדוגמא האבן הנופלת איננה יודעת שהיא נופלת, גם כוח המשיכה אינו יודע שהוא מפיל את האבן, אלא שניהם פועלים ללא מודעות כלל. 2. הגלגלים והשכלים הנבדלים (אלאפלאך או אלעקול). 3. בני האדם (המיוצגים בלשון מדברים).[56] שני הנזכרים לאחרונה, משיגים את מעשיהם ויש להם יכולת, והרמב״ם משתמש במילים ורצון ובחירה (אראדה ואכ׳תיאר) כדי לתאר את מעשיהם. ובכל זאת קיימים שני הבדלים בין שניהם: א. הגלגלים והשכלים הנבדלים עושים תמיד את הטוב (אלכ׳יר), ולעומתם בני האדם יכולים לעשות מעשים לקויים. ב. הגלגלים והשכלים הנבדלים נמצאים תמיד בפועל, ובני האדם יוצאים מן הכוח אל הפועל, לעשייתם והנהגתם קודם העדר והם פועלים בעולם של הדברים המתחדשים.

אנחנו רואים כאן שאחד ההבדלים המהותיים בין הגלגלים לבין בני האדם הוא שהאחרונים עושים לפעמים מעשים לקויים ושהגלגלים עושים רק את הטוב.[57] למרות הבדל זה, משתמש הרמב״ם בשני המקרים במונח בחירה כדי לתאר את מעשיהם. לענ׳ות דעתי, צודקים אלטמן ושטרן בכך שאין ספק שפעולותיהם של הגלגלים דטרמיניסטיות לחלוטין (הם הרי עושים רק את הטוב, קרי: הדבר היחיד שמנחה אותם הוא שכלם העיוני שלו שליטה מלאה עליהם). אך לדעתי המסקנה העולה מן הפרק הזה בנוגע לעצם הגדרתו של המושג בחירה הפוכה מזו של שטרן. הנשר הגדול מגדיר כאן שעשיית דברים לקויים מדי פעם והתעסקות בדברים מתחדשים היא חלק מהגדרת בחירת האדם. עשיית הטוב והרע אמנם לא מבטלת אפשרות של דטרמיניזם,[58] אך מניחה לכל הפחות שהאדם לפעמים בוחר לעשות את הרע (קרי: בוחר שלא ללכת על פי צו שכלו העיוני). בנוסף, עצם ההתעסקות בדברים המתחדשים (שעל פי דברי הרמב״ם כל בחירת האדם והנהגתו עוסקות בהם) היא נחלתה של השכל המעשי, ולשכל העיוני היא זרה לגמרי.[59]

55. 'מורה נבוכים' חלק ב פרק ז. כאן הרמב"ם מוסיף שהגלגלים נמצאים תמיד בפועל. מקור: לכן לא תט'ן אן אלאפלאך או אלעקול במנזלה' סאיר אלקוי אלג'סמאניה' אלתי הי טביעה' ולא תדרך פעלהא בל אלאפלאך ואלעקול מדרכה' אפעאלהא ומכ'תארה' ומדברה' לכן ליס מת'ל אכ'תיארנא ולא תדבירנא אלד'י הו כלה באמר מתג'דדה... פהד'ה כלהא תדלך עלי אדראכהם לאפעאלהם וכונהם להם אראדה' ואכ'תיאר פי מה פוץ' להם מן אלתדביר כמא לנא אראדה' פי מה פוץ' לנא ואקדרנא עליה פי אצל כוננה גיא אן נחן קד נפעל אלאנקץ ויתקדם תדבירנא ופעלנא אלאעדאם אמא אלעקול ואלאפלאך פליסת כד'לך בל תפעל אלכ'יר אבדא וליס ענדהא אלא אלכ'יר....

56. לא ברור היכן עומדות החיות בחלוקה הזו, אך סביר שאינן עומדות בקבוצה של הכוחות הטבעיים. זאת מכיוון שגם אם פעולתו של הכלב מונחית במאת האחוזים על ידי כוחות דטרמיניסטיים, יש הבדל מהותי בינו לבין האבן בכך שלכלב יש כוח פנימי המניע אותו ובאבן אין (על ההבדל הזה עיין 'מורה נבוכים' ב, בקדמה ובפרק א). בנוסף סביר שאפשר להגדיר שיש לבעלי חיים מודעות כלשהי למעשיהם. יכול להיות שזו הסיבה שהרמב"ם משתמש בלשון מדברים ולא במילה 'בני אדם': כדי לרמוז שבמידה מסוימת גם החיות כלולות באותה קבוצה (צריך גם לציין כי שני הקבוצות האחרונות אף הם כוחות גופניים, אך ההבדל בינם לבין הקבוצה הראשונה היא שהם לא משיגים את מעשיהם).

57. על הבדלים נוספים בין סיבת הנעת הגלגלים ולזו של בעלי החיים (כולל האדם) עיין (ב ד).

58. יכול להיות שכוחות שונים (שכל עיוני מול כוח מתעורר ומדמה) מהווים גורמים בפעולות האדם, לפעמים זה גובר ולפעמים זה גובר, אך מי גובר מתי מוכרח על ידי טבעו של האדם וטבען של ההשפעות החיצוניות. לכן פרק זה איננו סותר את גישותיהם של אלטמן ופינס וסוקול.

59. בנוסף אפשר לבקר את שיטתו של שטרן (שהמושג בחירה ב'מורה נבוכים' מתכוון לבחירתו של השכל העיוני) בשני כיוונים נוספים: 1. אמנם נכון שהגדרת האדם האמתי אצל הרמב"ם זהה (בדרך כלל) עם כוחו ההוגה, ושיש פרקים רבים שבהם שלמות הכוח ההוגה מוצגת כתכליתו הסופית של האדם (לדוגמא א ב, ג ח, ג נא, ג נד). אך צריך לציין שיש גם חוקרים הרואים בשלמות הפוליטית ובהנהגת החברה תכלית חשובה ביותר, המוסיפה גם לאדם בעל הידיעות השלמות (לדוגמא קרייסל עמ' 187–188, חוקרים אלו מתבססים בין השאר על הפרק ג נג). מפני קוצר המקום לא אכנס כאן לשאלה האם השכל העיוני מתנגד לכל פעילות גופנית אצל הרמב"ם (כפי שטוען שטרן) או האם, לעומת זאת, יש פעילויות גופניות שהשכל העיוני מצווה

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

אחד הפרקים החשובים ביותר להגדרת הבחירה אצל הרמב"ם הוא פרק מח בחלק ב.[47] נעיין בתחילתו כדי לראות מה הם הגורמים השונים שפעולתם מתוארת כבחירה:

> ברור מאוד שלכל דבר מחודש יש בהכרח סיבה קרובה שחידשה אותו. ולסיבה זאת יש סיבה[48], וכן הלאה עד אשר מגיעים אל הסיבה הראשונה לכל דבר, כוונתי לחפצו של האל ובחירתו....דע שכל הסיבות הקרובות שמהן חודש מה שחודש, אין הבדל אם הן סיבות עצמותיות וטבעיות או בחיריות או מקריות. ב"בחיריות" מתכוון אני שסיבת אותו מחודש היא בחירתו של אדם, או אפילו רצונו של בעל-חיים מבין שאר בעלי החיים....[49]

בקטע הזה אנו רואים שהרמב"ם משתמש במילה 'בחירה' (אכ'תיאר) כדי לתאר את פעולתם של שלושה גורמים שונים: 1. האל.[50] 2. האדם. 3. בעלי החיים.[51] אולם שלושת הגורמים האלו פועלים בדרכים שונות לחלוטין. על האל הוא מדבר בהתחלה כאשר הוא מציין כי כל הסיבות נובעות מרצונו ומבחירתו.[52] את בחירת האדם ורצון החיות הוא מציין כחלק מן הסיבות האמצעיות (עם המקרים והדברים הנעשים בטבע). חשוב לציין כי עצם הכללת החיות בקטגוריה של בעלי הבחירה מציב קושי רב לשיטתו של שטרן הטוען שהמושג 'בחירה' ב'מורה נבוכים' מצביע על בחירתו של השכל העיוני (שכמובן אין לחיות). בהמשך ננסה לענות על שאלה חשובה: האם אפשר לגזור מעצם השימוש במילה 'בחירה' משהו לגבי שאלת הדטרמיניזם?

כדי לענות לשאלה זו צריך לשים לב כי גם פעולתם של הגלגלים מתוארת כ'בחירה' אך בחירה זו שונה משלנו, כפי שנאמר ב (ב ז):[53]

> ... אבל אל תחשוב שהגלגלים והשכלים הנבדלים הם בדרגת כל הכוחות הגופניים, אשר הם טבע ואינם משיגים את עשייתם. אלא הגלגלים והשכלים משיגים את מעשיהם. הם בעלי בחירה ומנהיגים. אלא שלא כמו בחירתנו והנהגתנו שכולה בדברים מתחדשים...[54] כל אלה מורים

47. תרגום מ' שוורץ, ירושלים תשס"ג (הציטוטים בעברית מ'מורה נבוכים' לקוחים כולם מתרגום זה). פרק זה שימש כאמור כמקור עיקרי לפירושם של פינס, אלטמן וסוקול, התומכים בדטרמיניזם סיבתי פינס עמ' 197–198, אלטמן (עמ' 55–56) וסוקול (עמ' 30–31). גלמן (עמ' 145–150) ושטרן (עמ' 223–228) כבר פירשו (בדרך שונה) את הפרק כלא תומך בדטרמיניזם (אצל שטרן הוא נטראלי ואצל גלמן תומך בבחירה חופשית ממשית). לא אחזור כאן על הפירושים השונים של החוקרים האלו אלא אתמקד בקטעים החשובים להבנת מהות הבחירה.

48. על ההבחנה בין המילה 'סבב' (בערבית) שהרמב"ם משתמש בו כאן לבין המילה 'עלה', עיין נוריאל עמ' 131–141. שם קובע נוריאל שהמילה 'סבב' מסמלת שרשרת של סיבות (וכוללת גם את המיוצג במילה 'עלה') ואילו המילה 'עלה' מסמלת סיבות הכרחיות דווקא. מסקנה זו היא נימוק נוסף לשיטתם של גלמן ושטרן כי שרשרת הסיבות המתוארת בפרק איננה דטרמיניסטית ביסודה.

49. מקור: בין הו ג'דא אן כל שי חאדת' פלא בד לה מן סבב קריב אחדת'ה ולד'לך אלסבב סבב והכד'א אלי אן ינתהי ד'לך ללסבב אלאול לכל שי אעני משי' אללה ואכ'תיארה... אעלם אן אלאסבאב אלקרב'ה כלהא אלתי עננה חדת' מה חדת' לא פרק בין אן תכון תלך אלאסבאב ד'אתיה' טביעיה' או אכ'תיאריה' או ערצ'יה' אתפאקיה' ואעני באלאכ'תיאריה' אן יכון סבב ד'לך אלחאדת' אכ'תיאר אנסאן חתי ולו כאן אלסבב אראדה' חיואן מן סאיר אלחיואנאת. הציטוטים של המקורות הערביים של 'מורה נבוכים' נלקחו כולם ממהדורתו של מונק, פריס 1856–1866.

50. על השימוש במילה 'בחירה' לתיאור פעולה אלוהית, עיין בין השאר: א עד, ב לב. בשני מקומות אלו משתמש הרמב"ם בלשון בחירה לאל כשהוא מדבר על שיטת אנשים שהוא מבקר לאחר מכן (המדברים והמוני היהודים). אך ביקורתו לא עוסקת בנושא ייחוס הבחירה לאל.

51. אמנם בסוף הציטוט, מבדיל הרמב"ם בין בחירת האדם לרצון החיה, אך שניהם חלק מאותה קטגוריה גדולה של בחירה.

52. על הנושא של האל כראש שרשרת הסיבות עיין גם חלק א פרק סט.

53. על פירושים שונים לקטע זה עיין אלטמן עמ' 57–58 שטרן עמ' 248–249. אלטמן מביא את הפרק הזה כדוגמא לכך שהרמב"ם משתמש במושג בחירה לגבי גורמים שאינם בוחרים בחירה ממשית. שטרן מביא את הפרק הזה כדי להצביע על כך שבחירה ב'מורה נבוכים' היא מושג המייצג את השכל העיוני.

54. כאן הרמב"ם מביא ציטוטים מן הפסוקים התומכים בעמדתו.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

מבוקשו של המתעורר אלא כדי לספק את מבוקשו של העיוני בלבד (שיהיו לו תנאי לימוד טובים יותר בהמשך).

אפשר אפוא לסכם מה הם הכוחות המהווים את מנגנון פעולת הבחירה של האדם. התפקידים של החלק המרגיש ושל החלק המדמה די מוגבלים: החלק המדמה זוכר ומרכיב את הרשמים שקלט החלק המרגיש, וזה, תפקידו העיקרי הוא להביא למודעות האדם את הנמצא בעולם הסובב. התפקידים החשובים יותר הם של החלק המתעורר, וחלקיו השונים של החלק ההוגה. כאשר האדם חש במשהו חיצוני, הכוח המתעורר מציג כלפיו עמדות רגשיות של דחיה, משיכה אהבה או שנאה (לדוגמא נמשך לאוכל ופוחד מן הזאב). במקביל יכולים להיות, כאמור, רצונות מנוגדים של הכוח המתעורר, בין הנבעים מהאדם עצמו ובין הנובעים בשל מפגש עם גורם מבחוץ. במקביל אליו פועלים החלקים הלא חושבים של החלק ההוגה, החלק העיוני עוסק בלהבין את המושכלות ומציב לאדם את תכליתו הנעלה: השגת האל. גם הכוח המלאכותי פועל, והוא מבחין אם הפעולות האמורות הן טובות או רעות, פרקטית ומוסרית. כל הנתונים האלו מגיעים אל שיקול הדעת. באמצעות שיקול הדעת, המחשבה והסברה האדם שוקל את כל ההשפעות האלו, את התוצאות של הרצונות השונים, את הדרכים לספק את מבוקשם ואת הזמן המתאים לסיפוק זה. באמצעות שיקול דעת זה, האדם שולט בהשפעות החיצוניות, הוא מגביר ומשבית מגביל ומעצים. לבסוף האדם בוחר, בעזרת שיקול דעתו מה לעשות.[46] לאחר שהוא בחר מה לעשות, הוא שוב מפעיל את החלקים השונים של נפשו: המתעורר מניע אותו לעבר המטרה, והמלאכותי נותן לו את המיומנות הדרושה לעשות את הפעולות השונות שהוא רוצה לעשותן.

בשיקול דעתו של האדם נמצא איפוא לב ליבו של התהליך הנפשי, והוא האחראי לכך שיש לאדם בחירה חופשית ושליטה על מעשיו.

מורה נבוכים: הגדרת הבחירה (אכ׳תיאר)

עתה נפנה לניתוח דברי הרמב״ם ב׳מורה נבוכים׳ כדי לראות האם יש סתירה בין הנאמר שם לבין השיטה העולה מ׳שמונה הפרקים׳. כאמור פינס, אלטמן וסוקול טוענים כי יש ב׳מורה נבוכים׳ מסר סמוי של דטרמיניזם סיבתי. בנוסף קובע שטרן שמשמעות הבחירה האמיתית ב׳מורה נבוכים׳ היא בחירה לפי השכל העיוני (בחירה זו מוגבלת, כפי שהזכרנו, מעצם הגדרתה לבושה הנגרמת לשכל העיוני מעצם קיומו בחומר). כאן נעיין תחילה במשמעות של המושג בחירה (אכ׳תיאר) במורה נבוכים, ולאחר מכן נראה מה מבדיל בין בחירת האדם, לזו של האל (או הגלגל) ולזו של בעלי החיים. אגב דיון זה, נפרש בדרך אחרת את המקורות העיקריים שהביאו פינס, אלטמן, שטרן וסוקול.

ש. סוקולניקוב, "חסד, צדק וחולשת הרצון – דת ומוסר אצל הרמב"ם", בתוך *דת ומוסר*, עורך ד' סטטצן וא' שגיא, (רמת גן: מוסד ביאליק, תשנ"ד), 157–170, O. Leaman, "Ideals, Simplicity, and Ethics: The Maimonidean Approach," *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002): 107–124; D. H. Frank, "The Development of Maimonides Moral Psychology," *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002): 89–105.

his Time, ed. E. L. Ormsby (Washington: Catholic University of America Press 1989), 89–99 ווייס

46. אך יכול להיות מצב שבו אחד הגורמים כל כך חזק שהוא משבית את שיקול הדעת ומאבד את אנושיותו של האדם. זה מה שקרה לפרעה מחד (כפי שמתואר 'שמונה הפרקים' פרק ו, משנה תורה הלכות תשובה פרק ו) ולמשה מאידך (בין השאר ג נא). בנוסף ברור כי טבע החומר של האדם ושאר התכונות הפיזיות עימם נולד משפיעים על חוזק יצריו השונים (על הנושא הזה עיין פרודנטל) כפי שמתואר בפרק א לד במו"נ (לדוגמא אדם עם חמימות יתרה יתעורר יותר אל תאוותיו). אך אצל מרבית האנשים תאוות ויצרים אלו ניתנים לשליטה (לפחות לשליטה מסוימת) באמצעות שיקול דעת נכון (זה גם מה שעולה ממשנה תורה הלכות תשובה פרק ה-ו. צריך גם לשים לב שבפרק א לד הרמב"ם מדבר על בני אדם שלא יכולים להגיע לשלמות (מעלה גבוה מאוד). אמנם אנשים כאלו הם רבים אך ברור מדבריו שיש גם ביכולתם של אותם האנשים לצמצם את תאוותיהם (הוא מדבר על כך שהם מתאמנים). זאת אומרת שהם בעלי בחירה חופשית אך יכולתם מוגבלת. הסבר זה עונה על קושייתו של סוקול נגד גלמן.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

פעולות הנובעות מן הכוח המתעורר. זה הוא, על פי הבנתי, ייחודה של בחירת האדם. רק האדם, בזכות חלקו ההוגה ובאמצעות שיקול דעתו, יכול לשלוט בפעולות הנובעות מחלקים המרגיש והמתעורר שבו, ולהגביל אותן. בזכות שיקול הדעת והחשיבה האדם הוא חופשי, אמנם לא באמצעותם הוא יכול ליצור רצונות חדשים, אך הם מאפשרים לו לשלוט על הרצונות הקיימים ולהעדיף אחד מהם על פני אחר,[39] וזה עצם הייחוד שבבחירה האנושית.[40]

כדי לחזק ולחדד את ההבנה הזו של מנגנון הבחירה האנושית, נראה עתה עוד מקום חשוב ב'שמונה פרקים' שבו הרמב"ם עוסק בנושא היררכיה בין הכוחות השונים שבאדם. בתחילת הפרק החמישי של 'שמונה הפרקים', עוסק הרמב"ם בשאלת סדר העדיפות הראוי בין הכוח העיוני לבין שאר כוחות האדם:

> ראוי לאדם לשעבד כל כחות נפשו על פי סברתו[41] כפי שהקדמנו בפרק שלפני זה,[42] וישים נגד עיניו תכלית אחת והיא השגת ה' יתהדר ויתרומם....[43]

כאן אנו רואים מה התפקיד של השכל העיוני במנגנון בחירת האדם. על האדם לשעבד את כל כוחותיו למטרה אחת, הנמצאת בפסגת ההשגה העיונית: ידיעת ה'.[44] האמצעי שבו האדם משעבד את כל כוחות נפשו הוא כאן כמו בקטע הקודש הסברה (שהיא ככל הנראה חלק מן הפן המחשבתי שבאדם). יש כאן אפוא קריאה לאדם, שכאשר הוא חושב על רצונותיו השונים, הוא יעדיף את רצונו של החלק העיוני שבחלקו ההוגה. כאשר יש התנגשות בין הרצון של החלק הזה לכוח המתעורר (לדוגמא ללכת ללמוד, ללכת לאכול או לנוח). שיקול הדעת צריך להעדיף את הדרישה של השכל העיוני.

אין זה אומר שהאדם לא צריך לישון או לאכול אף פעם.[45] אך כאשר אדם שוקל בדעתו אם הוא צריך ללכת לאכול או לישון, שיקול הדעת הנכון הוא לעשות את המעשים האלו לא כדי לספק את

39. לכן הגדרה זו של שיקול הדעת בפרקים הראשונים של שמונה הפרקים קודמת לפרקים הקובעים חד משמעית שהאדם חופשי במעשיו, על כך עיין בעיקר בפרק השמיני של 'שמונה הפרקים'. גם בשאר הפרקים ההנחה היא שהאדם שולט במעשיו.

40. ההשוואה בין גישתו של הרמב"ם כאן לבין גישתו של אריסטו בנוגע למהות הבחירה מאוד מעניינת. בספר השלישי של האתיקה לניקומס אריסטו קובע שהבחירה תלויה שיקול דעת שיש רק לבני אדם (בוגרים) בניגוד לבעלי חיים ולתינוקות (שם פרק 2 ו3). השיקול דעת של אריסטו איננו זהה לסברה ולשיקול דת של הרבמ"ם. אצל הרמב"ם הסברה ושיקול הדעת איננו תנאי לבחירה אלא, כפי שנראה בהמשך בניתוח של מורה נבוכים, תניא לבחירה החופשית באופן ממשי בלבד. לחיות, לגלגלים ולאל יש בחירה אך אין להם סברה ושיקול דעת (בנוסף לכך סביר שלידים יש לדעת הרמב"ם סברה, מכוון שגם להם יש שכל מעשי, אך אין להם שיקול דעת לפי שיטתו של אריסטו). לכן גם עם הרמב"ם הושפע מאוד (ואין ספק שהוא הושפע מאוד) על ידי אריסטו בכל מה שנוגע לכוחות השונים של הנפש. הוא לא קיבל את דעתו ללא ערעורים אלא ביצע בה שינויי מרחיקי לכת, לפחות בכל מה שנוגע להגדרת הבחירה. על גישתו של אריסטו עיין בין השאר סורבז'י ו A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will* (New Haven: Yale University Press, 1979) (הראשון כאמור מגיע למסכנה שאריסטו דגל בבחירה חופשית ממשית, בעוד השני גרס כי הוא תמך בסוג של דטרמיניזם סיבתי).

41. כאן הרב קאפח תרגם 'אלראי' ב'המחשבה'.

42. בפרק הקודם (פרק רביעי של 'שמונה הפרקים') עסק הרמב"ם בהגדרת דרך האמצע ובדרכים להשיג אותה.

43. פירוש המשנה כרך רביעי עמ' שפ"ז. מקור: ינבגי לאלאנסאן אן יסתכ'דם קוי נפסה כלהא בחסב אלראי עלי מא קדמנא פי אלפצל אלד'י קבל הד'א, ויג'על חד'א עיניה גאיה ואחדה והי אדראך אללה עז וג'ל.

בהמשך הפרק (עמ' שפ"ח-שפ"ט) הרמב"ם קובע שפעולה בהתאם למחשבה, בחסב אלראי (כוונתו היא כנראה בהתאם למחשבה טובה), היא פעולה שתכליתה לפתח את הכוח ההוגה שבו (גם אם התכלית הזו היא תכלית רחוקה של אותה פעולה).

44. האל נמצא כמובן בפסגת העצמים הלא משתנים, שידיעתם היא פעולת הכוח העיוני שבחלק ההוגה (כפי שראינו בקטע מן הפרק הראשון ב'שמונה פרקים').

45. על גישתו של הרמב"ם לפריישות בפרט ולאתיקה בכלל יש מחקר רב מאוד. עיין בין השאר קרייסל עמ' 159–188; W. Z. Harvey, "Ethics and Meta-Ethics, Aesthetics and Meta-Aesthetics in Maimonides" in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*, ed. S. Pines and Y. Yovel (Dordrecht: M. Nijhoff, 1986), 131–138; D. H. Frank, "Humility as a Virtue: A Maimonidean Crtitique of Aristotle's Ethics," in *Moses Maimonides and*

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

ולבחירה[36] בהם פעולה כלל, ואין האדם יכול על פי סברתו[37] להשבית את פעולתם או להגבילם בפעולה מסויימת....[38]

בפסקה הזו מבאר הרמב״ם שהציווי ניתן רק לחלק המרגיש ולחלק המתעורר של הנפש. הסיבה לכך היא שרק חלקים אלו של הנפש ניתנים להשפעה של הבחירה (אלאכ׳יתאר) ושל הסברה (אלראי). חלק חשוב ביותר (לכל הפחות) של השפעת הבחירה והסברה הוא יכולת האדם להשבית או להגביל את הפעולות של הכוחות האלו. השאלה היא באיזה מן הכוחות בהם דובר בפרק לעייל הסברה והבחירה משתמשים כדי לשלוט על החלק המתעורר והמרגיש של הנפש? התפקידים השונים של השכל העיוני מתרכזים בידיעה תאורתית בלבד, והכוחות השונים הקשורים בפן המלאכותי של השכל המעשי ברכישת מיומנויות. הכוח היחיד שפעולתו היא במהותה פנים נפשית היא איפה המחשבה והשיקול דעת.

לפיכך כאן אנו רואים כמה נקודות חשובות ביותר לעניין מנגנון הבחירה של האדם. ראשית, הבחירה (לפחות במובנה כאן כבעלת שליטה, ויכולת מניעה, על פעולות האדם) פועלת באמצעות השיקול הדעת והמחשבה. שנית הבחירה באמצעות המחשבה והשיקול דעת יכולה להגביל את הפעולות של הכוחות האחרים. שיקול הדעת אינו יוצר פעולות, אלא רק מגביל, בצוותא עם הבחירה, את הפעולות הנובעות מהכוחות האחרים.

אם מצרפים את הפסקה הזו לסוף הפסקה הקודמת, העוסקת בדרך שבה פועלים המחשבה ושיקול הדעת, אפשר להבין טוב יותר איך שיקול הדעת יכול להגביל את הכוח המתעורר: בפסקה הקודמת נאמר ששיקול הדעת (והמחשבה) הוא הדן באפשרות העשייה של מעשה מסוים שהאדם רוצה לעשות ובדרך ובזמן המתאימים לעשותו. כולנו יודעים שהמתח סביב בחירתו של האדם קיים במצב שבו יש לו רצונות שונים. לדוגמא אין כל בעיה לבחור האם לקבל העלאה במשכורת ללא מטלות נוספות. לעומת זאת, במקרה שיש בו התנגשויות המצב יותר מורכב. לדוגמא, כשאדם מתלבט האם לקום לתפילה או להמשיך לישון. בדוגמא זו המתח הוא בין השכל העיוני, הקובע מה ראוי (לקום לתפילה), לבין הכוח המתעורר (המשתוקק לשינה כתוצאה מהרגשת העייפות) והכוח המרגיש, החפצים בשינה. דוגמא נוספת היא המתח בין הרצון של האדם העיף והרעב לקום וללכת לאכול לבין רצונו לוותר על האוכל וללכת לישון. כאן שני הגורמים של המתח נמצאים בתוך הכוח המתעורר.

כאשר יש לאדם רצון מסוים, שיקול הדעת מתחיל לפעול. הוא שוקל מה הדרכים למלא את הרצון הזה, וממילא גם שוקל מה המחיר שעליו לשלם כדי למלא את רצונו. לדוגמא האדם שרוצה להמשיך לישון ישקול בדעתו מה המחיר שהוא ישלם בשנתו (הפסד התפילה או המשך הרעב) והאם כדאי לדחות את השינה לזמן אחר. דרך שיקול דעת זה יכול האדם להגביל או אף לבטל רצון הנובע מן הכוח המתעורר או מן הכוח המרגיש. לדוגמא הוא שוקל בדעתו שהשינה כעת לא שווה בשום אופן את הפסד התפילה או את המשך הרעב ולכן היא איננה אפשרית כעת. בכך הוא משבית את הפעולה הנובעת מהכוח המתעורר או מגביל אותה לזמן מסוים.

לכן פעולת הבחירה ועצם הציווי תלויים כל כך בשיקול הדעת של האדם. באמצעות שיקול דעתו, מרכז האדם את רצונותיו (ואת צרכיו) השונים, ובזכותו יש ביכולתו להגביל או להשבית

36. הרב קאפח תרגם כאן את המילה אלאכ׳תיאר רצון (שאני מתרגם כבחירה). בדרך כלל הוא איננו מבדיל בין רצון (אראדה׳), חפץ (משיה׳) ובחירה. כאן הקפיד על התרגומים האלו. על שוני אפשרי בין רצון לחפץ עיין נוריאל עמ׳ 41–63.

37. הרב קאפח תרגם כאן (ראיה) מחשבתו.

38. פירוש למשנה כרך רביעי עמ׳ שע״ו-שע״ז. מקור: אעלם אן אלמעאצי ואלטאעאת אלשרעיה אנמא תוג׳ד לג׳זאין מן אג׳זא אלנפס, והו אלג׳ז אלחאס ואלג׳ז אלנזועי פקט, ובהד׳ין אלג׳זאן תכון ג׳מיע אלעבירות ואלמצות. אמא אלג׳ז אלגאד׳י ואלמתכ׳יל פלא טאעה פיהמא ולא מעציה, אד׳ ליס לאלראי ואלאכ׳תיאר פיהמא עמל בוג׳ה, ולא יקדר אלאנסאן בחסב ראיה אן יעטל פעלהמא או יקצרהמא עלי פעל מא. בהמשך, מציין הרמב״ם שבנוגע לציווים על הכוח ההוגה, יש מבוכה אך למרות זאת אפשר גם שציווים יגבילו אותם (משאר כתבי הרמב״ם ברור שהוא חושב שניתן לצוות על מצוות, לדוגמא הלכות יסודי התורה, ספר המצוות, מצווה א, 'מורה נבוכים' חלק ג פרק כ״ז).

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

לאחר מכן מתאר הרמב״ם שלוש פעולות שונות של אותו הכוח: 1. עיוני (נט׳רי). 2. מעשי (עמלי) המתחלק לשני כוחות אחרים: א. מלאכותי (מהני). ב. מחשבתי (פכרי).[30] אם משווים את שתי החלוקות האלו עולה שהפעולה העיונית כוללת את ההשכלה ואת קניית המדעים.[31] סביר ביותר שלפחות בקטע הזה החשיבה ושיקול הדעת הינם זהים.[32] יוצא איפוא שההבחנה בין טוב לרע שייכת (לפחות באופן חלקי) למלאכותי, זאת מכיוון שאותו חלק בנפש המבחין בין האופן הטוב והמועיל לאופן הלא מוצלח למלאכה מסוימת מבחינה מעשית הוא החלק המבחין בין הטוב לרע מוסרית.[33] קיימים אם כן שני סוגים של פעולות הנעשות בעזרת החלק המעשי של ההוגה:

1. פעולות התלויות בחשיבה (או שיקול הדעת).
2. פעולות הקשורות למלאכות, שבהן נכללת גם ההבחנה בין טוב לרע.[34]

בחלק השני של הפסקה מגדיר הרמב״ם מה היא הפעולה של המחשבה. המחשבה עובדת ברגע שהאדם רוצה לעשות משהו, לכן היא מאוחרת לרצון ותלויה בו במידה מסוימת. לאחר שהאדם רוצה לעשות משהו, הוא שוקל בדעתו האם אפשר לממש רצון זה, ואם כן מתי ואיך לממש אותו. לפי ההגדרה הזו אנו רואים גם שההבחנה בין טוב לרע איננה חלק מן הכוח המחשבתי. ההבחנה בין טוב לרע עוסקת בהבחנה מושגית בין פעולות שונות עוד בטרם האדם רוצה לעשות אותן, ואילו הכוח המחשבתי מתחיל לעבוד לאחר שהאדם רוצה לעשות פעולה מסוימת.

בתחילת הפרק השני של שמונה הפרקים, מסביר הרמב״ם על איזה כוחות חלים הציוויים של התורה:

> דע כי המרי והמשמעת התורניים אינם נמצאים אלא לשני חלקים מחלקי הנפש, והם החלק המרגיש והחלק המתעורר בלבד, ובשני החלקים האלו תהיינה כל העבירות והמצוות. אבל החלק הזן והמדמה אין משמעת בהם ולא מרי, כיון שאין לסברה[35]

30. על המושג פכר אצל הרמב"ם, עיין וולפסון ובעיקר עמ' 354–360. וולפסון קושר את התכונה הזו לסוג של דמיון מושכל.

31. או לכל הפחות את המדעים האמיתיים.

32. עדות לכך היא, כאמור, שהוא משתש במחשבה כדי לתאר את שיקול הדעת ולהפך.

33. ישנה אפשרות שהמלאכותי גם משתמש בשיקול דעת או שההבחנה בין טוב לרע משתמשת במחשבה. אך בגלל ההקבלה הברורה בין שאר הכוחות נראה לי יותר הגיוני לכלול את ההבחנה בין טוב לרע בפעולות המלאכותיות. הכללה זו גם מתאימה לגישה של הרמב"ם המתאר את ההבחנה בין טוב לרע כדבר שלא רצוי שהאדם יתעסק אתו במצב האידיאלי (על כך עיין 'מורה נבוכים חלק א פרק ב). על ההבחנה בין טוב לרע עיין קליין- ברסלבי עמ' 141–149; ז' הרוי, "הרמב"ם ושפינוזה על ידיעת טוב ורע", *עיון 28* (תשלח-תשלט): 167–185; קרייסל עמ' 93–124. ח. כשר, ""חכם", "חסיד" ו"טוב" במשנת הרמב"ם עיון ביחס בין מונחים ובין מושגים", *Maimonidean Studies* 4 (2000) 81–106 שם החוקרת טוענת, על פי הגדרת הרמב"ם כי המילים בתורה רב משמעים, שגם אצל הרמב"ם אותה המילה באה במשמעויות רבות (ההבחנה בין מונח למושג). הכללת ההבחנה בין טוב לרע כחלק מן הפעולות המלאכותיות תואמת גם את העובדה שהרמב"ם מציין כי מנהיגי המדינות עוסקים בטוב ורע ('מורה נבוכים' חלק א פרק ב). גם מכאן ניתן לראות שההבחנה הטוב והרע שייכים למלאכותי, שהרי מנהיגי המדינות עוסקים במלאכה של הנהלת המדינה. בנוסף אפשר גם להגדיר את המלאכותי כחלק מהבחנה בין טוב לרע, כפי שהסברנו לעיל. ראיה נוספת נוגעת למצב של האדם לפני החטא: הוא לא היה צריך להתעסק במלאכות ולא ידע את ההבדל בין טוב לרע, ברגע שידע הבדל זה הוא גם נדרש לעבוד את האדמה (אחת הדוגמאות של המלאכות שהרמב"ם מביא).

34. על חלוקת המדעים השונים אצל הרמב"ם עיין 'מלות ההגיון' שער יד. מעניין לציין שגם שם הרמב"ם עורך הבחנה בין שלמות המידות שהיא חלק מ'הנהגת האדם את נפשו' לבין ידיעת הטוב והרע שהיא חלק מ'הנהגת המדינה'.

35. כאן הרב קאפח תרגם 'לאלראי' ב'חשיבה'. על המונח ראי עיין נוריאל עמ' 78–79 ו129 (שם הוא עוסק במובן של המונח הזה ב'מורה נבוכים', ביחס לידיעה, מובן שלא מתאימה להקשר של שליטה על כוחות הנפש כאן). על המובנים השונים של המונח הזה בערבית יהודית עיין בלאו עמ' 233–234.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

'והחלק המתעורר הוא הכח שבו ישתוקק האדם לאיזה דבר או ימאסהו. ומכלל הפעולות אשר תהיינה מן הכח הזה הדרישה ובריחה, והאהדה לדבר מסוים או ההסתייגות ממנו והכעס והריצוי,[25] והפחד והעוז, והאכזריות והרחמנות, והאהבה והשנאה, והרבה מאלו המקרים הנפשיים...[26]

כאן אנו רואים שהכוח המתעורר אחראי על שני תחומים חשובים ביותר לנושא הבחירה האנושית: 1. הנעת האדם להגיע למקום שהוא רוצה. 2. התגובות הרגשיות של נפש האדם לדברים השונים. הנושא השני חשוב ביותר להבנת תהליך הבחירה של האדם. העובדה שאדם מתרצה בדבר מסוים (כגון מאכל טעים) או בורח מדבר אחר (כגון זאב) תלוייה בפעולות הכוח המתעורר. לא רק הבריחה והדרישה בפועל, אלא גם הרגש שמאחריהן, תלויים באותו כוח המתעורר. הכוח הזה, בניגוד לכוח ההוגה, משותף לחיות ולאדם. כלומר, כפי שהכבשה חשה פחד מן הזאב ורוצה להתקרב אל הדשא הטעים כשהיא רעבה, כך האדם פוחד מן הזאב ורוצה להתקרב למאכל כשהוא רעב.

עתה נעבור להגדרת החלק ההוגה:

והחלק ההוגה הוא הכח המצוי לאדם אשר בו ישכיל, ובו יהיה שיקול הדעת[27], ובו הוא קונה את המדעים, ובו הוא מבדיל בין הרע והטוב מן הפעולות. והפעולות הללו מהם מעשי ומהם עיוני, והמעשי ממנו מלאכותי וממנו מחשבתי....[28] והמחשבתי הוא אשר בו שוקל בדעתו על הדבר שהוא רוצה לעשותו בזמן שירצה לעשותו אם אפשר לעשותו או לאו, ואם היה אפשרי איך ראוי שייעשה...[29]

בחלק הראשון של הפסקה, מבדיל הרמב״ם פעמיים בין כוחות שונים של החלק ההוגה. בפעם הראשונה הוא מתאר ארבעה דברים שהאדם עושה בחלקו ההוגה: 1. להשכיל (יעקל). 2. שיקול דעת (אלרויה). 3. קונה את המדעים (יקתני אלעלום). 4. מבדיל בין הרע והטוב מן הפעולות (ימיז בין אלקביח ואלג׳מיל מן אלאפעאל).

25. כאן הרב קאפח תרגם 'והרצון'. אך התרגום המדויק למילה זו (אלרצ׳א) איננו הרצון במובן המקובל בעברית אלא יותר הרצוי, כלומר שהדבר גורם לאדם להיות מרוצה: ההיפוך של הכעס. על כך עיין קליין-ברסלבי עמ' 221 י' בלאו, *מילון לטקסטים ערביים יהודיים מימי הביניים*, (ירושלים: מגנס 2006), 252 (להלן בלאו).

26. פירוש המשנה כרך רביעי עמ' שע"ה. מקור: ואלג'ז אלנזועי הי אלקוה אלתי בהא יתשוק אלאנסאן לשי מא או יכרהה, וען הד'ה אלקוה יצדר מן אלאפעאל אלטלב ואלהרב, ואלאית'אר לאמר מא או אלתג'נב לה, ולאגצ'ב ואלרצ'א, ואלכ'וף ואלאקדאם, ואלקסאוה ואלרחמה, ואלמחבה ואלבגצ'ה, וכת'יר מן הד'ה אלעוארץ' אלנפסאניה.

בהמשך, הרמב"ם מסביר אילו איברים משמשים ככלי של החלק הזה של הנפש. הרגלים שהם הכלים להליכה, הידיים וגם הלב שבו נמצא העוז.

27. הרב קאפח מתרגם את המילה אלרויה כ'חשיבה', אך הוא איננו מבדיל בין המילה הזו לבין אלפכר. כדי להבדיל ביניהם תרגמתי את 'אלרויה' כ'שיקול דעת' ואת 'אלפכר' כמחשבה. על שני מונחי המפתח האלו שבאים הרבה פעמים בצוותא עיין נוריאל עמ' 142–146. נוריאל מגיע למסקנה הסופית שמובנה של החשיבה היא הכוח המציב בפני האדם את התכלית הקרוב והרחוק, ואילו שיקול הדעת הוא הבוחן את הדרכים להגיע לאותה תכלית. אינני בטוח שהרמב"ם עצמו הבחין בעקביות ובברור בין שני המונחים האלו. עד לכך הוא שבפסקה המצוטטת כאן הוא מדבר פעמיים על שניהם יחד. בפעם הראשונה (לפני ההפסקה בציטוט) שיקול הדעת נראה ככולל יותר מאשר המחשבה ובפעם השניה (לאחר ההפסקה בציטוט) המחשבה נראית ככוללת יותר.

28. כאן מסביר הרמב"ם שהעיוני הוא ההשגה של הדברים שאינם משתנים (הוא קורא להם המדעים האמיתיים) והמלאכותי הוא הכוח שבו לומדים את המלאכות השונות.

29. פירוש המשנה כרך רביעי עמ׳ שע"ו: ואלג'ז אלנטאק הי אלקוה אלמוג'דה לאלאנסאן אלתי בהא יעקל, ובהא תכון אלרויה, ובהא יקתני אלעלום, ובהא ימיז בין אלקביה ואלג׳מיל מן אלאפעל. והד'ה אלאפעאל מנהא עמלי ומנהא נט׳רי, ואלעמלי מנה מהני ומנה פכרי... ואלפכרי הו אלד'י בה ירוי פי אלשי אלד'י יריד אן יעמלה חין מא יריד אן יעמלה הל ימכן עמלה או לא, ואן כאן ימכן פכיף ינבגי אן יעמל.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

בפרט. אך מחקריהם לא דנו בפרוטרוט במתרחש בתוך נפש האדם.[21] במאמר זה ננסה להסתכל על בעיית הבחירה אצל הרמב"ם מזווית קצת שונה: ניתוח המנגנון של שליטת האדם על כוחותיו הנפשיים השונים. מטרת הניתוח הזה הוא לראות מהי, לפי הרמב"ם, הדרך שבה האדם קולט השפעות מבחוץ ומגיב במעשים (לצורך חידוד העניין נשווה גם בין בחירת האדם לרצון החיות). זאת כדי להבין האם תהליך זה נותן מקום לבחירה ממשית של האדם אם לאו.

בחלק הראשון של המאמר ננתח את מנגנון הבחירה כפי שהוא מוצג ב'שמונה פרקים'. בחלק השני ננסה לראות האם הגישה העולה מ'שמונה פרקים' של הרמב"ם שונה או זהה לנאמר ב'מורה נבוכים'. בחלק השלישי נדון בקצרה בבעיית חטאו של אדם הראשון.

שמונה פרקים

המקור העיקרי שבו הרמב"ם מתאר את הכוחות השונים הפועלים בנפש האדם הוא הפרק הראשון בפרוש המשנה הנקרא 'שמונה פרקים'.[22] תחילה מגדיר הרמב"ם שנפש האדם היא אחת, ושהחלוקה שהוא יעשה בהמשך איננה בין נפשות שונות אלא בין כוחות שונים של אותה נפש,[23] ושנפש האדם שונה לגמרי מנפש החיות (בשיתוף השם בלבד- אשתראך אלאסם פקט).[24] לאחר מכן, עובר המחבר לתיאור חלקי הנפש והכוחות השונים התלויים בהן: החלק הזן, החלק המרגיש (הכולל בתוכו את חמשת החושים), החלק המדמה, החלק המתעורר והחלק ההוגה. לצורך עיוננו נתעכב על הכוחות התלויים בכוח המתעורר ובכוח ההוגה:

21. אולם נכתבו מאמרים לא מעטים על הכוחות השונים של נפש האדם ובעיקר (להלן וולפסון) הדן בחושים (במובן הרחב של המילה) לדעת הרמב"ם. על ההקשר הרחב של הנושא הזה עיין גם H. A. Wolfson, "Maimonides on the Internal Senses," *JQR* 25 (1934): 441–467. H. A. Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts," *HTR* 28 (1935): 69–133. נוריאל עמ' 142–146; H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought, Studies in Ethics, Law and the Human Ideal* (New York: State University of New York Press, 1999) (להלן קרייסל) עמ' 63–92 הדן בשכל המעשי ובקשר בינו לבין השכל העיוני. ש' ברסלבי, *פירוש הרמב"ם לסיפורי על אדם בפרשת בראשית*, ירושלים תשמ"ז, עמ' 193-233 וגם עמ' 146–148. שם היא מנתחת את הפירוש של הרמב"ם לחטא אדם הראשון ב'מורה נבוכים' חלק ב פרק ל. S. Pessin, "Matter, Metaphor, and Privation Pointing: Maimonides on the Complexity of Human Being," *American Catholic Philosophical Quarterly,* 76 (2002): 75–88. צריך גם לציין את מחקרו המצוין של הורוביץ S. Horovitz, *Die Psychologie bei den jüdischen Religions-Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*, (Farnborough: Gregg International Publishers 1970). אך חוקר זה לא הספיק לסיים את כלל מחקריו על הנפש והפרק האחרון של ספרו עוסק באבן דאון ולא ברמב"ם אך חוקרים אלו לא דנו בקשר שבין מנגנון הבחירה של האדם לבין השאלה האם האדם פועל בצורה דטרמיניסטית או לאו.

22. על שמונה הפרקים והשפעת אל-פאראבי על הרמב"ם עיין H. Davidson, "Maimonides' *Shemonah Peraqim*" and Alfarabi's *Fusūl Al-Madanī*, in *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, ed. A. Hyman, (New York: Ktav Pub. House, 1977): 116–133; R. L. Weiss, *Maimonides' Ethics: The Encounter of Philosophic and Religion Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 9–32 (להלן וויס).

23. על הנושא הזה ועל ההבדלים בין הרמב"ם לאריסטו בנדון עיין M. Fox, "The Doctrine of the Mean in Aristotle and Maimonides: A Comparative Study," in *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, ed. S. Stein and R. Loewe (Tuscaloosa: University of Alabama Press 1979), 93–120; D. H. Frank. "'With all your Heart and with all your Soul…". The Moral Psychology of the Shemonah Peraqim," *Maimonides and the Sciences*, ed. H. Levine and R. S. Cohen (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000), 25–33; J. Jacobs. "Aristotle and Maimonides: The Ethics of Perfection and the Perfection of Ethics," *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002): 145–163; שם החוקר קובע כי איחוד זה היינו אחד הסיבות המרכזיות לכך שהרמב"ם ראה כמטרה עבודת האל באמצעות כלל כוחות הנפש.

24. פירוש המשניות לרמב"ם של עם תרגום לעברית של הרב קפח ירושלים תשכ"ה, כרך רביעי, עמ' שע"ג-שע"ד. כל הציטוטים מן הפירוש למשנה נלקחו ממהדורה זו.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

שונה מזה[13] ביקורתו של שטרן. היא מדגישה שאין במסורת האריסטוטלית קשר הכרחי בין סיבתיות להכרחיות.[14] הסיבה היא גורם הכרחי להיווצרותו של המסובב, אך אינה תנאי מספיק. לפיכך משמעות דבריו של הרמב"ם בחלק א פרקים סט ועב ובחלק ב פרקים ד, יב ומח, היא שהאל הוא סיבת כל הדברים המתרחשים בעולם, בהיותו הסיבה הראשונה בשרשרת הסיבות - ועל כן הסיבה הרחוקה להיווצרותן - אבל שרשרת סיבות זו אינה בהכרח דטרמיניסטית.[15]

לשיטת שטרן[16], הרמב"ם דן בשני סוגי בחירה. בחירה אחת, שעליה מדובר בשאר כתבי הרמב"ם, היא הבחירה בין טוב לרע (בתחום המפורסמות בלבד). לאדם יש שליטה (או רשות) על מעשיו לא רק מפני שהוא פועל בזמן ששום מניע חיצוני אינו מכריח את בחירתו, אלא גם מפני שהיה באפשרותו לעשות מעשה שונה במצב שבו הוא היה נתון.[17] לעומת זאת, הבחירה הנידונה ב"מורה הנבוכים"[18] היא בחירת השכל העיוני, המהווה את מהותו האמתית של האדם. הבחירה החופשית באמת של שכל זה כל כולה ניסיון מתמיד להשיג את המושכלות; שאר פעולות האדם נובעות מהכרח החומר, ועמדתו של השכל כלפיהן היא "הבושה", המחאה נגד עצם קיומו של האדם בחומר, המאלץ את ביצוען של אותן פעולות. למעשה לשיטתו של שטרן לאדם האמיתי (קרי לשכל) אין בחירה ממשית והוא כל כולו עסוק בלנסות ולהשתחרר ממצב שאין לו סיכוי ממשי להשתחרר ממנו.[19]

כל החוקרים האלו דנו בבעיית בחירת האדם בעיקר מן הכיוון של שאלת הדטרמיניזם הסיבתי,[20] כלומר, האם שרשרת הסיבות קובעת בהכרחיות את הנעשה בעולם בכלל ובאדם

הרמב"ם על מקרה קיצוני ולא על הנורמה (בהמשך נראה איך ניתוח הכוחות השונים הפועלים בבחירת האדם מסביר את הפרק הזה בדרך לא דטרמיניסטית).

13. ביקורתו של שטרן על פירושו של גלמן נמצאת בשטרן עמ' 222–223, הערה 13.

14. דיון ממצה בנושא זה קיים ב R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, (New York: Cornell University Press, 1980), עמ' 3–88 (להלן, סוראבז'י. החוקר מקדיש את כל ספרו לדיון מפורט בשאלה האם אריסטו היה דטרמינסט או לא) והוא מגיע למסקנה דומה. על שימוש בגישה של סוראבז'י לפירוש ההגות היהודית בימי הביניים בכלל ולרמב"ם בפרט עיין A. Hyman, "Aspects of the Medieval Jewish and Islamic Discussion of 'Free Choice,'" in *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, ed Ch. Manekin and M. Kellner (Maryland: Maryland University Press, 1997), 136–152.

15. שטרן עמ' 223–232.

16. שטרן (עמודים 264–233) מבסס דעה זו על השוואה בין המובן של המילה רשות ב"משנה תורה" - במשמע בחירה בין טוב לרע - לבין מובנה של הבחירה ב"מורה הנבוכים", שם נוקט הרמב"ם באותה מילה ביחס לבחירת שכלי הגלגלים וביחס לבחירת האדם.

17. על כך עיין שטרן עמ' 232–247. שם הוא גם דן בהשפעת de Facto של אלכסנדר על הרמב"ם.

18. שטרן עמ' 247–266.

19. מה שמוכיח את עמדה זו .הוא שהשכל, כדי להשתחרר מן הגוף ולחתור נגדו, צריך להשתמש בדמיון שהוא עצמו כלי התלוי בגוף (שטרן עמ' 266).

20. כיוון אחר שחוקרים רבים דנו בו הוא היחס בין ידיעת ה' לבחירת האדם אצל הרמב"ם. על הנושא הזה עיין למשל L. Stein, *Die Willensfreiheit und ihr Verhältniss zur Göttlichen Präscienz und Providenz bei den Jüdischen Philosophen des Mittelalters* (Berlin: H. Itzkowski, 1882) עמ' 22–34, צריך לציין כי חוקר עורך השוואה בין מהות הבחירה האנושית אצל הכלאם, אריסטו והרמב"ם (העומד ביניהם M. Schwartz, "Remarks Concerning Maimonides Conception of God's Knowledge of Particulars," in *Torah and Wisdom: Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed. R. Link-Salinger (New York: Shengold Publishers, 1992): 189–195; CH. Manekin, "Maimonides on Divine Knowledge: Moses of Narbonne's Averroist Reading," *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002): 51–74; CH. Touati, "Les deux théories de Maimonide sur la providence," in *Studies in Jewish Religious and Intellectual History,* ed. S. Stein and R. Loews (London: University of Alabama Press, 1979), 331–343.; ח' קרייסל, "צדיק ורע לו בפילוסופיה יהודית בימי-הביניים", *דעת 19* (תשמ"ג) עמ' 25–26, הערה 31. R. Krygier, *A la limite de Dieu—L'énigme de l'omniscience divine et du libre arbitre humain dans la pensée juive,* (Paris: Publisud 1998), 63–135.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

בדטרמיניזם, בניגוד לדבריו המפורשים ב"פירוש למשנה" וב"משנה תורה". פינס מסיק זאת משני מקומות ב"מורה הנבוכים" (חלק ב, פרק מח; חלק ג, פרק יז) שבהם מזכיר הרמב"ם את בחירת האדם יחד עם בחירת החיות, ומכאן שכשם שבחירת החיות קבועה מראש, כך גם בחירת האדם. אלטמן[7] מוסיף כי מחלק ב, פרק ו יוצא שכל המעשים שעושה האדם בגלל שכלו או בגלל כוחו המדמה (הקרויים שניהם מלאכים) נובעים משרשרת סיבות שבראשה עומד האל. בנוסף, לדבריו של אלטמן, הרמב"ם משתמש (בחלק ב, פרק ז) באותה המילה 'בחירה (אכ'תיאר)' לבחירת האדם ולבחירת הגלגלים, שהם חסרי אפשרות ממשית לשנות את מסלולם. לטיעונים האלו מוסיף סוקול פירוש דטרמיניסטי של 'מורה נבוכים' חלק א, פרק לד ושל דברי הרמב"ם בהלכות גירושין פרק ב הלכה כ-כב.[8] לפיכך, לשיטתם, אין לאדם למעשה בחירה חופשית ממשית (צריך לציין שבניגוד לפינס, קובעים אלטמן וסוקול שלדעת הרמב"ם יש לאדם בחירה, אך בחירה זו נקבעת מכוח הנסיבות המשפיעות על האדם).[9]

גלמן, ולאחריו שטרן,[10] מבקרים את גישתם של פינס ושל אלטמן, אך מכיוונים שונים. גלמן קובע תחילה שהרמב"ם בשאר כתביו תמך בבחירה החופשית באופן מוחלט.[11] לאחר מכן הוא מבטל את פירושם של פינס ואלטמן ל (ב מה) בשתי טענות עיקריות: 1. משמעות (אפשרית לכל הפחות) של הפרק היא שהאל מחייב שהאדם יבחר, ולא שהוא מחייב את תוצאות בחירתו. 2. גלמן דן בפסוקים שמביא הרמב"ם באותו פרק, ולשיטתו הם מראים תמיכה חד משמעית בבחירה ממשית.[12] לבסוף מגיע גלמן למסקנה שהרמב"ם תומך בבחירה חופשית במובנה המחלט (strong libertarianism).

לדוגמא L. Knoller, *Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionsphilosophie*, (Breslau: Koebner, 1884), 68–95,

5. אלטמן, עמ' 64–47.

6. בנוסף לפינס, אלטמן וסוקול, גם ז' הרוי טוען כי גם בחיבורים הלכתיים קיים רובד דטרמיניסטי ראה: ז' הרוי, "פירוש הרמב"ם לבראשית ג כב", *דעת 12* (תשמ"ד): 15–22 (להלן הרוי).

7. אלטמן מקבל את פירושו של פינס באשר לחלק ב, פרק מח, אך חולק עליו בנוגע לחלק ג, פרק יז. זאת מכיוון שטענותיו של פינס אינן לוקחות בחשבון את ההבחנה בין רצון החיות לבין בחירת האדם.

8. כפי שנראה, סוקול גם עונה לביקורת שהופנתה נגד אלטמן ופינס מאת גלמן. בנוגע להלכות גירושין צריך לציין כי סוקול מתעלם לגמרי מן הרצון של הפוסק לאפשר לבית דין לחייב אדם לתת גט, רצון שבוודאי השפיע על פסיקתו של הרמב"ם שם.

9. על החלוקה הזו עיין גלמן עמ' 139–141, שטרן עמ' 222. על החלוקה הזו בין התומכים בבחירה ממשית לבין התומכים בחופש בחירה ובשרשרת דטרמיניסטית של סיבות הקובעות איך האדם ישתמש בחופש זה (גישת השילוב) בפילוסופיה המודרנית עיין ב *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. R. Kane (Oxford: Oxford University Press, 2011). חלק 4, עמ' 181–277 (מאמריהם של B. Berofsky, I. Haji, P. Russel, C. Taylor and D. Dennett התומכים בגישת השילוב וחלק 6, עמ' 337-437 מאמריהם של T. O'connor, R. Clark, C. Ginet, R, Kane התומכים בבחירה ממשית).

10. שטרן עמ' 224–223.

11. גלמן עמ' 141–144.

12. שם עמ' 145–150. סוקול (עמ' 30–31) מגיב על פרוש זה של גלמן בשני טיעונים 1. הרמב"ם קובע בתחילת הפרק כי יש חשיבות לפרק זה, מה שלא מתקבל על הדעת לפי פירושו של גלמן. 2. במו"נ (א לד) נאמר שישנם אנשים שאיכות חומריהם לא מאפשרת להם להגיע לשלמות.

לדעתי תשובות אלו אינן מספקות. 1. הסיבה שהפרק חשוב בעיני הרמב"ם היא, ככל הנראה, מכיוון שפרק זה הוא חשוב מאוד להבנת המקרא (על פי פירושו של גלמן): כל דבר שמיוחס לאל במקרא מתכוון לא לפעולה חדשה של האל, אלא לכך שהאל יצר את מערכת הסיבות אשר גרמה לבסוף לאותו דבר לקרות. מכאן יכולה לעלות תמונת עולם נטורליסטית הרואה באל בורא הטבע ללא רצון חדש, ומכאן חשיבותו הרבה של הפרק. על רצון האל עיין נוריאל עמ' 41–63, Ch. Manekin, "Divine Will in Maimonides' Later Writings", *Maimonidean Studies* 5 (להלן מניקין), (2008): 189–221. A. Ivry. "Neo-Platonist Currents in Maimonides Thought," *Perspectives on Maimonides*, ed. J. Kraemer, (Oxford: Oxford University Press, 1991), 115–140. הקובע שדווקא ב'מורה נבוכים' (ובשאר כתביו המאוחרים) נוקט הרמב"ם בגישה שמרנית יותר, על פיה יש לאל רצון חדש. 2. בפרק א: לד מדבר

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press

AJS Review 38:1 (April 2014), א–יח
© Association for Jewish Studies 2014
doi:10.1017/S0364009414000208

מנגנון הבחירה אצל הרמב"ם

שלום צדיק

כמו נושאים רבים בהגותו של הנשר הגדול, נתונה גם שאלת הבחירה[1] למחלוקת אצל חוקרי הרמב"ם.[2]

בין חוקרי הרמב"ם שוררת הסכמה רחבה כי בכתביו ההלכתיים (ובייחוד "פירוש למשנה" ו"משנה תורה") - להוציא "מורה הנבוכים" - מצדד הרמב"ם בחופש בחירה.[3] באשר ל"מורה נבוכים", טענו פינס,[4] אלטמן[5] וסוקול כי ניתן להבחין בו ברובד אזוטרי[6] שעל פיו הרמב"ם דגל

1. על שאלת קיום האפשרות ומהותה אצל הרמב"ם עיין גם J. Guttmann, "Das Problem der Kontingenz in der Philosophie des Maimonides," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 83 (1939): 406–430. שם החוקר דן בעיקר בשאלת קיום האפשרות בטבע ובבריאת העולם ולא בבחירת האדם. לדעתו, מציג הרמב"ם גישה אמצעית בין הדטרמיניזם העולה מן השיטה הניאו אפלטונית של האצילות לבין גישת הכלאם, שבה אין כלל סיבתיות בטבע והכל נעשה במישרין בידי רצונו של האל. על נושאים אחרים הקשורים בעקיפין בנושא הבחירה עיין לדוגמא A. Ivry, "Maimonides on Possibility," in *Mystics Philosopher and Politicians—Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, ed. J. Reinharz and D. Swetschinski, (Durham: Duke University Press, 1982), 67–84. א' נוריאל, *גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים*, ירושלים תש"ם, (להלן נוריאל): 109–100. ש' רוזנברג, "אפשרי ומצואי בלוגיקה הביניימית", *עיון 28* (תשל"ח-תשל"ט): 72-56, ש' רוזנברג, "הכרחי ואפשרי בפילוסופיה הביניימית", *עיון 28* (תשל"ח-תשל"ו): 155–103. מחקרים אלו דנים בעיקר בשאלה של קיום האפשרות בעולם (או הקיום האפשרי של העולם) בכללותו ואינם מתמקדים בנושא האפשרות הממשית בתהליך הבחירה האנושית.

2. צריך לציין שבימי הביניים, בדרך כלל נתפס הרמב"ם כתומך בבחירה חופשית, אך גם אז היו יוצאים מן הכלל שטענו כי הוא דטרמיניסט. לדוגמא אבנר מבורגוס 'מנחת קנאות' (*Ofrenda de zelos*, ed. W. Mettman, Opladen: Westdeutscher Verlag 1990) פרק 7 עמ' 43–41, (טענה המסוכמת בעברית אצל בער: י' בער, "ספר מנחת קנאות של אבנר מבורגוש", *תרביץ* י"א (תש"א): 198-196). הוגה זה מפרש את הרמב"ם כדטרמיניסט ואת אמירותיו בעד הבחירה כפונות אל ההמון. על פירושו של אבנר לרמב"ם עיין S. Gershenzon, "The View of Maimonides as a Determinist in 'Sefer Minhat Qenaot' by Abner of Burgos," *World Congress of Jewish Studies* 9, (1986): 93–100 שם החוקרת גם עורכת השוואה בין פירושו הדטרמיניסטי של אבנר לאלו של פינס ושל אלטמן.

3. ראה למשל A. Altmann, "Free Will and Predestination in Saadia Bahya and Maimonides," in *Essays in Jewish Intellectual History* (Hanover, New Hampshire: Brandeis, 1981), 35–64. (להלן אלטמן): 47–54; J. Gellman, "Freedom and Determinism in Maimonides' Philosophy," in *Moses Maimonides and his Time,* ed. E. L. Ormsby, (Washington: Catholic University of America Press, 1989), 139–150. (להלן גלמן): 141–144. על הנושא הזה עיין גם J. Gellman, "Human Action in Rambam's Thought—Individual Autonomy and Love of G-d," *Jewish Thought* 2 (1993): 123–144; J. Stern, "Maimonides' Conception of Freedom and the Sense of Shame," in *Freedom and Moral Responsibility; General and Jewish Perspectives*, ed. H. Manekin and M. M. Kellner (Maryland: M. Sokol, "Maimonides on 247–242 עמ' (להלן שטרן) Capital Decisions Ltd, 1997), 217–265. (להלן) Freedom of the Will and Moral Responsibility," *Harvard Theologican Review* 91(1998): 25–39. G. Freudenthal, "La détermination partielle, biologique et climatologique, de la félicité ,28–26 (סוקול): humaine: Mamonide versus al-Färabī a propos des influences célestes," in *Maimonide philosophe et savant (1138–1204)*, ed. T. Levy et R. Rashed, (Louvain: Peeters 2004), 79–129. (להלן פרוידנטל) במאמר זה מוסברים, בין השאר, השינויים שהרמב"ם הכניס לתוך תמונת העולם המדעית של זמנו כיד לשמור ביתר שאת על האפשרות של הבחירה החופשית ולהתנגד לדטרמיניזם אסטרלי או סיבתי.

4. S. Pines, "Abul Barkat Poetics and Metaphysics," *Scripta Hierosolymitana* 4 (1960): 120–198. (להלן פינס) עמודים 198–195. סיכום עמדתו של פינס ראה אצל אלטמן, עמ' 56–54, ואצל שטרן, עמ' 229–221 ואצל גלמן עמ' 145–146. צריך לציין כי פינס הוא הראשון שיצא כנגד גישה שהייתה מקובלת במחקר המודרני עד אז. על הגישה הזו, המפרשת את 'מורה נבוכים' כפשוטו, פירוש פשוט המסכים עם דבריו של הרמב"ם בספריו ההלכתיים, עיין

https://doi.org/10.1017/S0364009414000208 Published online by Cambridge University Press