

בחירת האדם ורצון החיות בפילוסופיה היהודית בסוף ימי הביניים

שלום צדיק

מבוא

מחקרים רבים עוסקים בבחירת האדם ובנושאים הקשורים לה בהגות היהודית בימי הביניים (ידיעת ה', האסטרולוגיה והיחס בינה ובין הבחירה, הנבואה וכו').¹ רובם

¹ מחקרים הסוקרים תחום זה אצל כמה הוגים: L. Knoller, *Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionphilosophie*, Breslau 1884 – מסיים את סקירתו בהגותו של הרמב"ם; L. Stein, *Die Willensfreiheit und ihr Verhältniss zur Göttlichen Präsciencz 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 (להלן: קריגיה) – מתמקד בהגותם של הרמב"ם, רלב"ג ורח"ק אך סוקר גם את דעותיהם של פילוסופים יהודים רבים אחרים; C. Sirat, 'Deux philosophes juifs répondent à Abner de Burgos à propos du libre-arbitre humain et de l'omniscience divine', *Mélanges offerts à André Neher*, Paris 1975, pp. 87-94 – מסכמת את דעותיהם של פולקר ואבן-כספי; A. Altmann, 'Free Will 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 Associate (eds.), *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, Maryland 1997, pp. 136-152 (להלן: היימן); 'A Debate Concerning Determinism in Late Medieval Jewish Philosophy', *PAAJR* 51 (1984), pp. 15-54 (להלן: פלדמן, דטרמיניזם) – מסכם את גישתו של רח"ק ואת הביקורת עליה בסוף ימי הביניים; מחקריהם המסכמים של קרייסל בעניין הנבואה – H. Kreisel, *Prophecy. The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Amsterdam 2001 (להלן: קרייסל, נבואה) ושל ד' שוורץ בעניין האסטרולוגיה – אסטרולוגיה ומגיה בימי הביניים, ירושלים תשנ"ט (להלן: שוורץ).

מלבד זה יש כמובן מחקרים רבים הדנים בהגותם של הוגים יחידים בתחומים אלו. על גישתו של הרמב"ם עיין בין השאר J. Guttman, 'Das Problem der Kontingenz in der Philosophie des Maimonides', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 83 (1939), pp. 406-430, הדן בעיקר בשאלת קיום האפשרות בטבע ובבריאת העולם ולא בבחירת האדם; S. Pines, 'Abul Barkat Poetics and Metaphysics', *Scripta Hierosolymitana* 4 (1960), pp. 195-198; J. Stern, 'Maimonides' Conception of Freedom and the Sense of Shame', in: Ch. Manekin and M. Kellner (eds.), *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, Maryland 1997, pp. 217-265; M. Schwartz, 'Remarks Concerning Maimonides Conception of God's Knowledge of Particulars', in: R. Link-

מתמקדים בכמה שאלות, שהעיקריות שבהן הן היחס בין בחירת האדם לידיעת ה' ובנינה למערכות דטרמיניסטיות שונות (דטרמיניזם אסטרלי או סיבתי). במאמר זה

Salinger (ed.), *Torah and Wisdom Essays in Honor of Arthur Hyman*, New York 1992, pp. 189-195; J. Gellman, 'Freedom and Determinism in Maimonides' Philosophy', in: E.L. Ormsby (ed.), *Moses Maimonides and his Time*, Washington 1989, pp. 139-150; M. Sokol, 'Maimonides on Freedom of the Will and Moral Responsibility', *Harvard Theological Review* 91 (1998), pp. 25-39; G. Freudenthal, 'La détermination partielle, biologique et climatologique, de la félicité humaine: Mamonide versus al-Fārābī a propos des influences célestes', in: T. Levy et R. Rashed (eds.), *Maimonide philosophe et savant (1138-1204)*, Peeters 2004, pp. 79-129

היהודית בימי הביניים, ירושלים תש"ם, עמ' 41-61. נוריאל מדגיש שהמונח העברי 'רצון' מתרגם שני מונחים ערביים שונים: משיה, המקביל לחכמה, ואראדה, המקביל לתאוה. בעניין החיות נוקט הרמב"ם תמיד את המונח אראדה, כלומר הן פועלות לפי הטבע, ואילו בעניין רצון האדם הוא משתמש בשני המונחים, כלומר האדם פועל לפעמים לפי החכמה. נוריאל עצמו לא התמקד בהבחנה זו כי אם במה שנוגע לפעולות האל. וראה שם, עמ' 100-109. על רלב"ג עיין בעיקר A. Altmann, 'Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of Parva T. ;Naturalia, II. 3 Annotated Critical Edition', *PAAJR* 46-47 (1980), pp. 1-31

Rudavsky, 'Divine Omniscience Contingency and Prophecy in Gersonides', in: T. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Lancaster 1985, pp. 161-181

T. Rudavsky, 'Divine Omniscience and Future Contingents in Gersonides', *JHP* 21;4 (1983), pp. 513-536

Manekin, 'On the Limited-Omniscience Interpretation of Gersonides' Theory of Divine Knowledge', in: A. Ivry, E. Wolfson and A. Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, London 1994, pp. 135-170

Kreisel, *Prophecy. The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Amsterdam 2001, pp. 340-390

C. Schabel, 'Philosophy and Theology across Cultures: Gersonides and the N.M. ;Auriol on Divine Foreknowledge', *Speculum* 81 (2006), pp. 1092-1117

Samuelson, *Gersonides: The Wars of the Lord Treatise Three: On God's Knowledge. A Translation and Commentary*, Toronto 1977, pp. 1-85

Samuelson, 'Gersonides' Account of God's Knowledge of Particulars', *Journal of History of Philosophy* 10 (1972), pp. 399-416

Providence, and the Rabbinic Tradition', *Journal of the American Academy of Religion* 42 (1974), pp. 673-685

Ch. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris 1973, pp. 307-304 (על ידיעות ה'); עמ' 129-158 (על ידיעות ה'); עמ' 304-307 (על השפעת הגרמים השמימיים על העולם); ועמ' 359-392 (על בעיית בחירת האדם מול השגחת האל); עמ' 237-243 (על ההשפעה הפסיכולוגית של המגיה האסטרלית); ובעיקר מאמרו המסכם של מנקין – 'Freedom Within Reason? Gersonides on Human Choice', *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives* (Ch. Manekin, Ed. And M. Kellner, Associate Ed.), Maryland 1997, pp. 165-204 (להלן: מנקין, בחירה); קריגיה, עמ' 137-177. על רח"ק עיין הערה 66. חומר רב ניתן למצוא בספרים העוסקים בהגויותיהם של הפילוסופים בני התקופה.

אנסה לבחון את בעיית בחירת האדם מזווית אחרת, שלמיטב ידיעתי לא נחקרה מחקר יסודי עד כה:² השוואה בין הבחירה האנושית ובין רצון החיות. לדעתי, שאלה זו חשובה כיוון שהיא צוהר לאחת הבעיות הבולטות בבחירת האדם: כיצד האדם מעבד את הנתונים שהוא קולט מן החוץ ומחליט כיצד לפעול אל מול מצב חיצוני נתון? לדעתי, אפשר לענות על שאלה זו בשתי דרכים שונות זו מזו במהותן (כמובן, ייתכנו גישות ביניים). אפשרות אחת היא שהשכל האנושי (שהוא המבדיל בין האדם לחיות), על כוחותיו השונים, מרכז את הנתונים ובוחר מה צריך האדם לעשות. לפי עמדה זו, יש הבדל ניכר בין אופי ההחלטה האנושית ובין אופי ההחלטה החייתית: האדם פועל על פי שיקול דעת שכלי, ואילו החיה – על פי דחפים טבעיים בלבד. כמובן, לטיב שכלו של האדם נודעת השפעה מכרעת על טיב בחירתו.³ יש לציין שגם על פי גישה זו ייתכן שהאדם יעשה מעשה בניגוד להכרתו השכלית, כיוון שייתכן שניתן להבחין בשכל בכוחות שונים, ולפי כמה מהשיטות כוח הבחירה איננו חלק מן השכל העיוני אלא מן השכל המעשי.⁴ הגישה הנגדית גורסת שהבחירה מתבצעת בחלק מן הנפש החיה ובעיקר בכוח הרצון שבה, המשותף לאדם ולחיות. כוח זה הוא המרכז את כלל הנתונים הבאים מן החוץ (ובכללם הנתונים הנובעים מפעולת השכל) ומחליט על פיהם כיצד לפעול. לפי דעה זו, בחירת האדם ובחירת החיה הן ביסודן תהליכים זהים, והשכל אינו קובע באיזו אפשרות יש לבחור אלא רק מרחיב את מגוון האפשרויות העומדות בפני האדם.⁵ לדוגמה, כלב רעב ועייף יחליט רק אם לרוץ אחר החתול או להישאר לרבוץ בצל, ואילו אדם רעב ועייף יוכל מצד אחד להשיג את מזונו בדרכים שונות ומגוונות הרבה יותר, ומצד אחר גם יתלבט אם לקרוא ספר בשעה שהוא נח בצל. אך כאמור, למרות ההבדל הבולט הזה תהליכי הבחירה הם במהותם זהים.

² בימים אלו אני שוקד על כתיבתם של מאמרים נוספים הדנים בעמדתם של הרמב"ם, רבי יהודה הלוי ורובנו בחיי אבן-פקודה בשאלה זו.

³ לדוגמה, בהגות היהודית של ימי הביניים הרמב"ם תומך בעמדה זו. על גישתו בעניין זה עיין בין השאר שמונה פרקים, בעיקר פרקים א-ג. על גישת הרמב"ם בנושא הבחירה עיין עוד S. Sadik, 'Maimonides's Mechanism of Choice' (forthcoming). בהגות המוסלמית אל-פאראבי תומך בעמדה דומה, הקובעת שיש לכוח המחשבה תפקיד ייחודי בבחירה. על כך עיין בין השאר אל-פאראבי, דעותיהם של אנשי העיר המעולה, תרגום אחמד אע'באריה, תל-אביב תשס"ז, פרק 20, עמ' 117.

⁴ ואם כן, הבחירה נעשית בחלק שונה מזה שנעשה בו השיפוט, והיא יכולה להיות בניגוד לו. על שאלת חולשת הרצון בימי הביניים עיין בין השאר R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought From Augustine to Buridan*, New-York 1994. על הרקע ההלניסטי לגישות השונות עיין גם במאמרים בקובץ *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Ed. Ch. Bobonch and P. Destrée, Leiden 2007.

⁵ לדוגמה, בהגות היהודית זאת עמדתו של רבי יהודה הלוי. על שליטת הרצון על שאר כוחות הגוף עיין בין השאר בכוזרי, מאמר ג סימן ה. על מבנה הנפש אצל ריה"ל עיין שלום צדיק, מבנה הנפש ובחירת האדם אצל רבי יהודה הלוי (בשיפוט). כאן יש לציין שריה"ל קובע שהחופש נובע מן הרצון המשותף לאדם ולחיה, אך הוא איננו משתמש במונח בחירה (אכל'תאר) לתיאור מעשה החיה אלא רק לתיאור מעשה האדם. לאחר מכן גם ר' שם טוב אבן שפרוט החזיק בעמדה דומה, על כך עיין ד. שוורץ, בעיית הרע במשנתו של ר' שם טוב אבן שפרוט, דעת 19 (תשנ"ז), עמ' 161-162.

השאלות העיקריות שהנחו את המחקר הזה הן אפוא:
 (1) האם יש לחיות בחירה ממשית (במילים אחרות: רצון חופשי) – או שמא ידיעה מוחלטת של חוקי העולם מחד גיסא ושל המצב הנתון מאידך גיסא מאפשרת לנבא מראש מה יעשה הכלב העייף והרעב? שאלה זו חשובה גם מפני שבכל אדם יש חלק חייתי (הנפש החיה);
 (2) אם אין לחיות בחירה ממשית, האם יש בכלל בחירה כזאת הקשורה לשכל, ואם כן, מה היחס בין הפן השכלי (והבחירי) שבאדם ובין הפן הדטרמיניסטי (והחייתי) שבו?

נדון בדעותיהם של שלושה הוגים שלדעתי מייצגים היטב את מגוון הדעות בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים.⁶ בסיכום נראה בקצרה שלעמדותיהם בנושא זה נודעת השפעה רבה על עמדותיהם בנושאים אחרים הקשורים לבחירת האדם.

הבחירה ככוח נפרד: גישתו של רבי יצחק אלבלג

את דבריו העיקריים בעניין בחירת האדם ובחירת החיות מביא אלבלג במהלך דיונו בשאלת ידיעת האל את האפשריים, המובא כפירוש לתזה החמישית במאמר השלישי של החלק המוקדש למטאפיזיקה ב"כוונות הפילוסופים" לאל-גזאלי.⁷ נסכם תחילה בקצרה את התזה הזאת,⁸ ולאחר מכן נציג את ביקורתו של אלבלג עליה. לפי תזה זו, האל יודע את כל האפשריים כפי שהוא יודע את המינים, ואילו אנו איננו יודעים את האפשריים. כל הדברים האפשריים נקבעים על ידי סיבותיהם, לפיכך אם מציאות הסיבה ידועה, הרי ידועה גם מציאות המסובב. ואם אי-הופעתה של הסיבה ידועה, הרי ידועה גם אי-הופעת המסובב. לכן האפשריים הם מוכרחים מצד

⁶ יש לציין שדיונו של אריסטו בתהליך הנפשי של האדם ושל החיות בספר 'על הנפש', בעיקר בחלק השלישי שלו, איננו ברור כל צורכו ואיננו מביא מסקנה חד-משמעית על השווה והשונה בתהליך הפסיכולוגי של האדם ושל החיה. על המחלוקות בספרות המחקר בשאלה אם אריסטו תמך בדטרמיניזם או בבחירה חופשית עיין R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame*. *Perspectives on Aristotle's Theory*, New York 1980 (לטענתו, אריסטו תמך בבחירה של האדם). בעמ' 3–44 שם מובא סיכום טוב של העמדות השונות במחקר בדבר שיטתו של אריסטו בבחירה. וראה A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven 1979 (לדבריו, אריסטו דגל בגישה דטרמיניסטית). על חולשת הרצון אצל אריסטו עיין P. Destrée, Ch. Bobonch and P. Destrée (eds.), 'Aristotle on the Causes of *Akrasia*', In: *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden 2007, pp. 139-166; M. Zingano, 'Akrasia and the Method of Ethics', *Ibid*, pp. 167-192; D. Charles, 'Aristotle's Weak Akrates: What does her Ignorance Consist in?', *Ibid*, pp. 193-207

⁷ על גישתו של אלבלג לאפשר ולבחירה החופשית עיין י' גוטמן, "משנתו של יצחק אלבלג", בתוך: ספר זיכרון ללוי גינצברג, ניו יורק תש"ו, עמ' פב-פג; G. Vajda, *Isaac Albalag* (להלן וידה), עמ' 121–123. על התזה הזאת עיין גם אל-גזאלי, כוונות הפילוסופים בתרגום רבי יצחק אלבלג, כתב יד אוקספורד 1344, דף נז:א-ב.

⁸ הצגה מלאה של תזה זו ראה אצל וידה, עמ' 64–66.

סיבותיהם,⁹ ואילו ידענו את כל הסיבות, יכולנו לדעת אם הדברים יקרו עוד בטרם יקרו. ואמנם המצוי הראשון יודע את כל המצויים על ידי סיבותיהם, שהרי הוא הסיבה הראשונה, ולכן עבורו כל מה שאפשרי הוא הכרחי,¹⁰ כי אילולא הוכרח על ידי סיבתו, לא היה נוצר. אל-גזאלי¹¹ מוסיף וטוען שגם אמיתות תצפיותיו של האסטרונום תלויה בידיעת הסיבות: אם יודע הוא את כלל הסיבות, יוכל לדעת את העתיד בהכרח, אך אם הוא יודע רק מעט מהן, אין תצפיתו ודאית, שכן הדעת נותנת שמעכב בלתי-צפוי יגרום תוצאה שונה מזו שצפה. ניתן לסכם שלפי אל-גזאלי אין אפשרות אמיתית:¹² המושג "אפשרי" משמעותו, לשיטת אל-גזאלי, שאנו איננו יודעים את כלל הסיבות של הדברים העתידיים, ולכן דברים אלה הם עבורנו בגדר אפשריים בלבד. הבה נראה עתה חלק מהערה מ"ט של אלבלג:

אמר המעתיק: האפשרי משתרג למינים הרבה כהשתרג מיני סבותיו ולפיכך צריך לעיין אם היו כלם במדרגה אחת מן האפשרות כדי שיתכן להתלות בהם הידיעה בשוה טרם היותם או לאו. ונתחיל ונאמר כי סבות האפשרי יש מהם פועלת ויש מהם חמרית ושתיים צריכות להתחבר במציאות המסובב האפשרי.¹³ והסבה הפועלת ממנה טבעית וממנה רצונית וממנה מקרית והטבעית יש ממנה שומרת סדר ידוע ר"ל שפעולותיה מצויות לזמנים ידועים בעלי סדר ונעדרות כמו כן, וממנה שומרת סדר. והשומרת סדר יש ממנה שאפשר לעכבה מונע רצוני או טבעי שאין לו סדר או מקרי מלפעול או חומרי מלקבל עד שלא ימצא המסובב בזמן הנוהג להמצא, ויש ממנה שאי אפשר וזאת בלי ספק מציאות מסובבה האפשרי מחוייב להיות טרם היותו בהגיע זמן היותו שאין סבתו צריכה לסיוע סבה רצונית או מקרית ולא מעכב אותה שום מונע רצוני או מקרי או טבעי שאין לו סדר כלקות החמה או חדוש הלבנה. אבל האפשרי אשר¹⁴ מציאותו ואפיסותו תלויים בסבה רצונית או מקרית מסייעת או מונעת אחת או רבות כשבירת ראובן עינו בשעה פלונית מיום פלוני בשגגה היוצאת מלפני אצבעו בהרימו אותו למעלה אין זה ולא זמן היותו אפשר להודיע טרם היותו, לפי שהסבות והמסובבים אין זמן מציאותן שומר סדר ולא מציאות המסובבים דבר נמשך אחר מציאות הסבות בחיוב כל שכן שיהיה מציאות המסובב אחרון מתחייב מציאות הסבה הראשונה בהכרח כי

⁹ על פי הגדרתנו ולא על פי הגדרת אל-גזאלי. אני מגדיר את הדברים האלו הכרחיים כיוון שהם לא יכולים לקרות בדרך אחרת. לשיטתו של אל-גזאלי, די שהדבר יהיה אפשרי מצד עצמו (גם אם הוא מוכרח מצד סיבתו) כדי שייקרא אפשרי (גישה דומה לזו של רח"ק שתידון בהמשך הדברים).

¹⁰ גם כאן הדבר הנודע מראש הכרחי על פי הגדרתנו ולא על פי הגדרתו של אל-גזאלי.

¹¹ יש לציין שאלבלג, כמו כמה מן הפילוסופים של ימי הביניים, רואה בספר 'כוונות הפילוסופים' ייצוג לגישתו של אל-גזאלי.

¹² גם כאן מדובר בהגדרתנו ולא בזו של אל-גזאלי. ואלה דבריו של אל-גזאלי בתרגום העברי של כוונות הפילוסופים (דף נז עמ' א): 'כל חדש ואפשר הוא מחויב כסיבתו כי אם לא הייתה סיבתו נמצאת לא היה נמצא' (לפיכך הוא קבע שהאל יודע את כל הסיבות כיוון שכולן עולות אליו).

¹³ על חלוקה זו, שמטרתה העיקרית להראות שהאל כול-יכול, עיין תיקון הדעות, ירושלים תשל"ג, הערה ו, עמ' 12-13.

¹⁴ שיניתי מן הנוסח שאצל וידה ("שאינ") על פי כתב יד בודפשט (מסומן ה אצל וידה), שגרסתו בנקודה זו נראית לי הגיונית הרבה יותר.

אין שבירת העין מתחייבת מהרמת האצבע בהכרח ולא פגיעת האצבע בעין דרך הרמתו דבר מוכרח. ואעפ"י ששבירת העין מתחייבת מפגיעת האצבע בו ופגיעת האצבע בו מתחייבת מהולכתו על קו ישר מגיע אל העין, אין להולכתו על אותו הקו יותר מזולתו מן הקוים העולים למעלה סבה אלא השגגה. גם הסבה הרצונית בידוע שאינה תלויה אלא ברשות הבוחר ואפילו יהיה לבחירתו סבה מחייבת שמא תשתלשל הסבה ההיא לסבה מקרית או דמיונית שאין לה מציאות מחוץ כהנגף ראובן באבן נופל מן הגג בתנועת עכבר עליו בחשבו שיש לפניו לחם לאכול או לאחריו חתול אורב, כי בודאי אין לחדוש הדמיון הזה לעכבר סבה שתהיה לו בדרך חיוב ר"ל שיהיה בטבע הסבה לחייב אותו הדמיון לאותו העכבר בהכרח ובטבע הדמיון להתחייב ממנה בהכרח, ולפיכך אין ידיעת הסבות הראשונות המחייבות¹⁵ מספקת להודיע איכות המסובבים האלה ולא כל אפשרי עולות כל סבותיו להן זו אחר זו בחיוב כסבות והמסובבים העצמיים. ובכלל אומר כי כל אפשרי אשר כל סבותיו הקרובות והרחוקות משתלשלות זו לזו השתלשלות עצמי וכלן שומרות סדר בפעולתן ואי אפשר לעכב אחת מהן שום מונע דינו כדין המחוייב אצל הידוע אבל זולתו אין היותו ולא זמן היותו ידוע טרם היותו דעת בריא.¹⁶

תחילה מבהיר אלבלג שהאפשר נחלק לכמה מינים הנובעים מן הסיבות השונות של המעשה האפשרי, ושהוא עומד לברר באיזו מידה ניתן לנבא את התרחשותו של כל אחד ממיני האפשר הללו טרם בואו. לאחר החלוקה הראשונה – בין חומר האפשר ובין פועלו – עובר אלבלג לנושא העיקרי של הפסקה כולה: הסוגים של האפשר ביחס לסיבה הפועלת. לדעתו, יש שלושה סוגים של אפשר: טבע, מקרה ורצון. עצם החלוקה הזאת, שאינה רואה בבחירת האדם קטגוריה עצמאית, מלמדת שלשיטתו אין הבדל ניכר בין מידת אי-הדטרמיניזם שברצון החיות ובין בחירת האדם. יתרה מזו, החלת המונחים בחירה ורצון על החיות (ולא רק על האדם) מראה שאין אצלו קטגוריה אחרת של פעולה פסיכולוגית הקיימת אצל האדם ולא אצל החיה, כלומר התהליך הפסיכולוגי, שקיימות בו אפשרויות שונות ושמכווחו החיה היא יצור לא דטרמיניסטי, זהה במהותו לתהליך הפסיכולוגי שמכווחו האדם אף הוא יצור לא דטרמיניסטי.

לאחר מכן מחלק אלבלג את הסיבות הטבעיות לשני סוגים: א) הסיבות הטבעיות ש"שומרות סדר", דהיינו יוצאות מן הכוח אל הפועל בלא כל קשר לשום סיבה אחרת, כיוון ששרשרת הסיבות שבה הן מצויות בנויה כולה מסיבות מסוג אחד (כדוגמת ליקוי החמה); ב) סיבות טבעיות שאינן "שומרות סדר",¹⁷ קרי: זמנן אינו קבוע מראש לפי תכנית ברורה, והסיבות הטבעיות "שומרות סדר", אך סדרן עשוי להיות מושפע בכל זאת מסיבות מקריות, רצוניות או טבעיות שאינן "שומרות סדר". אלבלג מביא לדוגמה

¹⁵ שיניתי מן הנוסח שאצל וידה (שם כתוב "המחוייבות" על פי כתבי יד פריס ואוקספורד [מסומנים שם באותיות ב וט]), שכן נוסח זה אינו מתיישב בקלות עם משמעות המשפט.

¹⁶ 'תיקון הדעות', הערה מ"ט, עמ' 75–76. בהמשך דבריו מטעים אלבלג שאין הוא בא לשלול את ידיעת ה' אלא רק להדגיש שהיא שונה לחלוטין מידיעת האדם.

¹⁷ אלבלג אינו מדגים קטגוריה זו, אך עולה ממנה שהוא סבור שיש תופעות טבעיות שגם בהיעדר כל השפעה של גורם זר לא ניתן לצפות מראש כיצד בדיוק יתפתחו ובכמה זמן (אפשר רק לשער שכוונתו לתופעות כגון גדילה של צמחים והתפתחות מחלות).

את שבירת עינו של ראובן. דוגמה זו יש לה שתי מטרות: (1) להדגים פעולה טבעית (שבירת העין לאחר שהיד פוגעת בה) שאיננה הכרחית מפני שהיא נובעת ישירות מפעולה מקרית (טעותו של ראובן בהרימו את היד); (2) להדגיש שזמן הופעתו של מקרה כלשהו איננו הכרחי, שהרי גם אם הייתה לראובן סיבה טובה להרים את ידו, הרי הרמתה במסלול העובר בעינו לא הייתה הכרחית כלל. לפיכך לא ניתן לדעת על הופעת המקרה לפני בואו.

בהמשך דבריו עוסק אלבלג ישירות בסיבה הרצונית.¹⁸ ראשית חשוב לציין שהוא משתמש במונח בחירה הן לציון בחירת האדם הן לציון בחירת העכבר. אלבלג קובע שהיות שהבחירה תלויה בבוחר, אי אפשר לדעת מה יעשה קודם שיעשה זאת. הוא מביא את דוגמת העכבר כדי להדגיש שגם בחירות שהן לכאורה מחויבות, כגון בריחת העכבר מן החתול או ריצתו לקראת מזון, אינן ניתנות לחיזוי ודאי, שהרי העכבר עשוי גם לדמות שיש לפניו חתול או מזון, ולחלופין לא להשגיח בחתול או במזון שלפניו, אם מחמת המקרה אם מחמת דמיון שגוי, והרי אין כל סיבה המחייבת את דמיונו של העכבר.

חשוב להדגיש שלדעתי משני טעמים עיקריים לא ניתן לקרוא את הטקסט העוסק בסיבה הרצונית כמדבר על בחירתו של ראובן (אלא על בחירתו של העכבר): (1) בדוגמה האמורה ראובן כלל אינו בוחר (נופלת לו לבנה על הראש והוא סביל לגמרי), לפיכך אין כל היגיון שאלבלג ידגים סיבה רצונית ובחירת האדם במה שקרה לו מסיבה חיצונית לגמרי; (2) אלבלג מציין שהסיבה הרצונית בידוע שאינה תלויה אלא ברשות הבוחר ואפילו יהיה לבחירתו סבה מחייבת שמא תשתלשל הסבה ההיא לסבה מקרית או דמיונית, ולאחר מכן הוא מביא את הדוגמה של העכבר הנע כיוון שדמיון משהו (חתול אורב או לחם לאכול) ומפיל לבנה על ראשו של ראובן. הדוגמה אמורה להסביר תהליך פסיכולוגי שעובר הבוחר מדמיון (או מקרה) המספק לו סיבה מחייבת לבחירה כלשהי. ראובן לא עובר כאן שום תהליך פסיכולוגי, ואילו העכבר עובר תהליך פסיכולוגי מתאים: הוא זז מכיוון שהוא מונע בידי סיבה מחייבת (לדוגמה חתול אורב) הנובעת מדמיונו במקרה.¹⁹

¹⁸ על מהות הרצון עיין גם 'תיקון הדעות', הערה כ"ג (עמ' 23–24) והערה נ"ג (עמ' 78–79). מההערות האלו, שבהן עוסק אלבלג ברצון האל, עולה עוד שהוא איננו מבדיל בין העצמים הבוחרים לעצמים הרוצים, זאת מכיוון שהוא משתמש בשני המונחים לגבי האל (ומציין שכלל אין קשר בין מובן המונחים באל לפעולות האדם הנקראות רצון ובחירה). אפשר אולי לדייק ולומר שאצלו הבחירה היא נקודתית והרצון מתמיד יותר, אך אין משמעות לשוני זה בענייננו.

¹⁹ לכן בנושא הזה אלבלג רחוק ביותר מגישתו של אבן-רושד התומך בסוג של דטרמיניזם פסיכולוגי. על גישתו של אבן-רושד ועל המחלוקת במחקר בעניינה עיין בעיקר C. Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden 2007 (להלן: בלו), עמ' 121–122, סיכום עדכני של המחקר בעמ' 16–17; גוטמן, דת ומדע, עמ' 149–168; B. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Albany 1985 (להלן: קוגן), 'Some Reflections on the Problem of Future Contingents', in: T. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Lancaster 1985, pp. 95–101. בעניין זה אלבלג כנראה קרוב יותר לגישותיהם של הוגים נוצרים מסוימים הקובעים שלא השכל הוא היסוד הקובע באדם אלא יסוד אחר (בדרך כלל הבחירה החופשית – *liberum arbitrium*) שמחוץ לשכל. בין התומכים בגישה זו: ווליאם מאוורנג' (עיין J.

חלוקת הדברים האפשריים לקטגוריות אצל אלבלג מבוססת על הסיבות הפועלות את האפשר. הסוג הראשון הוא האפשר הטבעי. לשיטתו של אלבלג, מאורעות טבעיים לחלוטין נשארים אפשריים כיוון שיש מידת מה של אקראיות בטבע עצמו (הטבעי), שאיננו שומר סדר, קרי: הוא בעצמו אינו עובד לפי סדר מסוים ידוע מראש). עוד תיתכן השפעה של שני האפשריים האחרים על פעולות טבעיות נוספות (שומרות סדר אך מושפעות מן האפשריים האחרים). האפשר השני הוא המקרי. כאן האפשרויות נובעות ממידת האקראיות הקיימת בין הסיבה לתוצאה שלה. לא בכל פעם שראובן מנסה להרים את אצבעו הוא שובר לעצמו את העין, שהרי אין קשר הכרחי בין עליית היד לשבירת העין. אך אם ראובן במקרה מרים את האצבע בקו מסוים, ייתכן שקשר כזה יהיה קיים. האפשר השלישי הוא האפשר הרצוני, וכאן אלבלג מתאר את סיבת האפשרות בקיום הבחירה ('רשות הבחור'). מכיוון שהבחירה קיימת בתוך התהליך הפסיכולוגי העובר על החיה (או על האדם), ושבבחירה אין הכרח אלא אפשרויות שונות שהבחור חופשי לבחור ביניהן, הרי פעולותיהם של החיות ושל האדם אפשריים ולא הכרחיים.

בסקירה זו רואים את הצד השווה שבין תהליך הבחירה של האדם ושל החיה: הופעת הרצון והבחירה האקראית. אינני טוען שלפי אלבלג תהליך הבחירה של החיה ושל האדם זהים לחלוטין מכיוון שאדם בזכות שכלו יש לו אפשרויות בחירה שאין לחיה אלא שרק היסוד האפשרי והחופשי שבהם זהה, ושזאת הסיבה שהוא מנה אותם בקבוצה אחת של אפשריים.

אלבלג מסכם שמדיעת הסיבות של דבר מסוים אי אפשר לגזור את העתיד אלא במה שנוגע לדברים שהם טבעיים לגמרי, סדורים לחלוטין ותלויים אך ורק בשרשרת סיבות שהן כולן מאותו הסוג. לדעתו, דברים אלו אינם אפשריים כי אם מחויבים. מדיונו הקצר של אלבלג במהות האפשר עולה שלדעתו למעט תחום מוגדר של פעולות טבעיות אין חיוב והכרח בעולם. אין להסיק מכאן שדברים נעשים ללא סיבה,

Verwey, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, auf Grund des Quellen dargestellt und kritisch gewürdigt*, Heidelberg 1909 [להלן: והורהין], עמ' 86-91), ככל הנראה אלברטוס מגנוס (עיין והורהין, עמ' 112-127), J. Gross, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im Zeitalter der Scholastik (12-15 Jahrhundert)*, München 1971 [להלן: גרוס], עמ' 214-229), C. McCluskey, 'Albertus Magnus and Thomas Aquinas on the Freedom of Human Action', *Albetus Magnus, Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neu Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin 2001, pp. 243-254; הנריך מחנט (עיין והורהין, עמ' 156-164); גרוס, עמ' 269-273; דון סקוט (על גישתו בבחירה עיין E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. Paris 1952, pp. 307-343; G. Leff, *Bradwardine and the Pelagians, A Study of his 'De Causa Dei' and its opponents*, Cambridge 1957, עמ' 256-260; גרוס, עמ' 330-341. אבל ההבדל בין אלבלג לפילוסופים אלו הוא שגם אצלם הבחירה החופשית היא נחלה אנושית בלבד. יש לציין שבנושאים אחרים אלבלג, שמקובל לראות בו הוגה אבן-רושדי, התרחק מאוד מגישתו של אבן-רושד והתקרב להגותם של הפילוסופים הנוצרים בני זמנו. לדוגמה, בעניין המשך הנשמה הפרטית לאחר המוות ('תיקון הדעות', הערה כ, עמ' 22).

אבל הקשר בין הסיבה למסובב שלה איננו הכרחי.²⁰ העכבר יכול לבחור ללכת לאכול את הגבינה או להישאר במחבוא ולהמשיך לישון, ואף אם ידע האדם בדיוק את מצב העולם (ובכלל זה חוקיו השונים ומידת העייפות והרעב של העכבר),²¹ הרי רגע לפני בחירת העכבר לא יוכל לחזות מה יעשה העכבר. אם יבחר העכבר ללכת לאכול, נאמר בדיעבד שהוא עשה זאת בגלל הרעב שהציקו, ואם יבחר לישון – נאמר שעשה כן בגלל עייפותו. סקמה זו נכונה לא רק לבחירת החיה ולבחירת האדם אלא גם למקרים ואף לרבות מן התופעות הטבעיות.

לדעת אלבלג, סגולתו של האדם איננה גלומה אפוא בבחירתו, הדומה במידת מה לבחירת החיות, כי אם בהיותו בעל שכל, שהוא יסוד נוסף במהותו, כפי שהוא אומר בהערה ל"ז:²²

דע כי המלאכים שני מינים, האחד כחות נבדלות ומעלתם נקראת עולם השכל, והשני כחות גלגליות ומעלתם נקראת עולם הנפשות... ולטעם הזה נזכר י-ה-ו-ה א-להים בבריאת אדם מה שאין כן בשאר הבריאות להיות הוא לבדו מחובר משני הכוחות הטבעי והשכלי. ושני הכחות האלו הם שני המלאכים המלוים אותו ר"ל המנהיגים אותו... ואין ספק כי שניהם ממונים על הנהגת כל אדם שהנהגת האחד מעכבת הנהגת השני ודרך הנהגתם את האדם הוא כי הכח הטבעי נותן שלמותו הראשון והוא החיות אשר בו קיום גופו, והכח השכלי נותן שלמותו האחרון והוא הדעת אשר בו קיום נפשו.²³

אלבלג כותב כאן שאכן היסוד השכלי שבאדם משפיע על הנהגתו. כיצד תתיישב קביעה זו עם העובדה שהוא מזהה את בחירת האדם ובחירת החיה? אלא על כורחנו היסוד השכלי איננו מגדיר את מהות הבחירה האנושית אלא רק מרחיב את טווח

²⁰ על הבנת מהות הסיבה – אם היא מכריחה את המסובב או רק מביאה להופעתו – עיין סורבז'י. על השימוש בהבחנה זו בפרשנות הרמב"ם עיין A. Hyman, 'Aspects of the Medieval Jewish and Islamic Discussion of "Free Choice"', in: Ch. Manekin (ed.) and M. Kellner (Associate ed.), *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, Maryland 1997, pp. 136-152

²¹ במילים "הסבות הראשונות המחייבות" הכוונה לסיבות שאכן יחייבו לבסוף את קיומו של המסובב, אך גם ידיעת אותן הסיבות כשלעצמן אין בה כדי לגזור את קיומו של המסובב, שכן סיבות אלו אינן מכריחות, קרי, עצם קיומן אינו מחייב את קיומו של המסובב. להבהרת העניין נביא דוגמה מתחום אחר: הנגר מחייב את קיומו של הכיסא, אך עצם קיומו של הנגר אינו מכריח את קיום הכיסא. קיומו יתחייב רק מצירוף בחירת הנגר לבנות כיסא, פעולת בניית הכיסא, וכמובן כמה תנאים אחרים (גורם מממן, בריאותו של הנגר וכו').

²² מטרת הקטע היא להוכיח שהמונח "מלאך" הוא ביטוי של חז"ל לשכל (מלאך טוב) ולטבע (מלאך רע).

²³ 'תיקון הדעות', הערה ל"ז, עמ' 57–58. בהמשך אלבלג קובע שכיוון שהשלמות השכלית חשובה יותר, כינו אותה "יצר טוב" או "מלאך טוב", ואת השלמות הגופנית – "יצר רע" או "מלאך רע", אף על פי שגם היא הכרחית.

האפשרויות שלה:²⁴ האדם יכול לבחור לא רק אם לאכול או לישון, כמו העכבר, אלא גם אם לשבת ללמוד. אך הבחירה גופה אינה חלק מן הפן השכלי של האדם (היות שהיא קיימת גם אצל העכבר), כשם שאינה מרכיב בתאוותיו. היא ניצבת מחוץ לשני המרכיבים האלו ומכריעה אם לפעול כפי שמורה השכל או כפי שמוקה אחת התאוות. וכזכור, בחירה זו איננה דטרמיניסטית, ולא ניתן לדעת אותה מראש. אפשר לסכם שלדעת אלבלג, היסוד החופשי הבורר בין האפשרויות השונות בבחירה של החיה דומה בעיקרו ליסוד זה אצל האדם. ההבדל ביניהם הוא יכולתו השכלית הגבוהה של האדם המאפשרת לו לבחור מתוך מכלול רחב יותר של אפשרויות, מה שאין כן בעכבר.

עצמאות הקשורה לשכל: רבי משה מנרבוני (הנרבוני)

הנרבוני: בחירה ורצון

מפרי עטו של הנרבוני (1300–1362) שרדו חיבורים מרובים למדי, מה שאין כן אצל אלבלג.²⁵ ברבים מכתבים אלו מוקדשים דיונים קצרים לענייני רצון האדם, רצון החיות או מהות האפשר. שלא כברוב המחקרים העוסקים בנרבוני, אנסה להביא סיכום של עמדותיו על מהותו של רצון האדם,²⁶ רצון החיות, הגדרת המקרה²⁷ והאסטרולוגיה²⁸ כפי שהן מצטיירות מכלל החיבורים שבדקתי ולא מכל חיבור וחיבור לחוד.²⁹ יש לציין שהנרבוני מצטט ברבים מחיבוריו את אבן-רושד ומזדהה עם גישתו

²⁴ לדעת אלבלג (עיין וידה, עמ' 108–114; 'תיקון הדעות', הערה כ"ג, עמ' 23–24 והערות נ-נג, עמ' 77–79), האל בוחר תמיד בטוב, ורצונו שונה בתכלית מרצון האדם, ואין ביניהם אלא שיתוף השם.

²⁵ על חייו וכתביו של הנרבוני עיין M. Hayoun, *La theologie et la philosophie de Moïse de Narbonne*, Paris 1982, עמ' 61–84 (להלן: חיון, הנרבוני); ג' הולצמן, תורת הנפש והשכל בהגותו של ר' משה נרבוני, על פי ביאוריו לכתבי אבן-רושד, אבן-טופיל, אבן-באג'ה ואל-גזאלי, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ז, עמ' 1–24 (להלן: הולצמן). יש לציין שכמעט כל חיבוריו של הנרבוני (מלבד 'פרקי משה', 'המאמר בבחירה' ו'פירוש למגילת איכה') הם פירושים לספרים של הוגים אחרים (לאמתו של דבר, גם 'פירוש לשיעור קומה' הוא בעיקר פירוש לדבריו של אבן-עזרא בפירושו לשמות).

²⁶ על בעיית הבחירה החופשית אצל הנרבוני עיין M. Hayoun, 'L'èpître du libre arbitre de Moïse de Narbonne', *REJ* 32 (1982), pp. 139–167, עמ' 118–123; 231–241.

²⁷ על הגדרת המקרה אצל הנרבוני עיין חיון, הנרבוני, עמ' 237–239.

²⁸ על גישתו של הנרבוני לאסטרולוגיה עיין ק' סירט, 'פרקי משה', תרביץ לט (תש"ל), עמ' 287–306 (להלן: סירט, פרקי משה), ובעיקר עמ' 296–301; שוורץ, עמ' 255–256 (על גישתו של הנרבוני למגיה האסטרלית); חיון, הנרבוני, עמ' 236–237.

²⁹ מאחר שמאמר זה איננו מצטמצם לניתוח עמדתו של הנרבוני, לא בדקתי ביסודיות את כלל כתביו אלא רק את אלה: 'הפירוש לכוונת הפילוסופים של אבוהמד אל-גזאלי' (כתב יד פריס 956, דפים 97:ב–210:א); 'המאמר בשלמות הנפש', מהדורת א' עברי, ירושלים תשל"ז; 'הביאור לאגרת אפשרות הדבקות לאבן-רושד', שיצא לאור עם תרגום לאנגלית על ידי K. Bland, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni. A Critical Edition and Annotated Translation*, New-York 1982; 'פירוש לשיעור קומה', מהדורת A. Altmann,

(אבן-רושד עצמו מצטט ומפרש את אריסטו), אך אין מכאן ראייה שגישתו הכללית של הנרבוני זהה לזו של אבן-רושד. כמו שמצוי לא מעט בפירושים של ימי הביניים, מונחים מסוימים (כאן מדובר בעיקר במונחים כמו אפשר, בחירה, מקרה) אינם בעלי אותה המשמעות אצל כל המחברים. כדי להבין את גישת אבן-רושד ואריסטו היה עלינו לעשות עבודה מקיפה של בדיקת משמעות מונחים אלו בכלל הגותם,³⁰ והיא הייתה חורגת מהיקף מאמר זה.³¹ לפיכך נסתפק בניתוח גישתו של הנרבוני עצמו ונסכם את ההשוואה למקורותיו שנביא כאן בלבד.

אחת הפסקות החשובות שכתב הנרבוני על מהות הרצון ועל ההבדל בין רצון החיות לרצון האדם באה בתחילת 'הדבור בכח המתעורר':³²

'ואשר נבקשהו עתה מה הוא הדבר אשר יניע הב"ח תנועת ההעתקה. והכח המניע אמנם יהיה עם דמיון ותאוה, והם [אין] מדבר מניע אלא אם לתאוה מדבר או מבריחה מדבר, הא-לוהים אלא אם תהיה תנועתו בהכרח, לא רצונית, וזה נמנע...³³ והנה יתבאר כי אין השררה בזאת התנועה לחלק המתאוה, וזה כי פעמים נתאוה דברים ולא נתנועע אליהם אחר שהיה השכל רואה חלוף זה. ואחר שזה כן יראה שהם יהיו משני הענינים יחד: התאוה עם החכמה באדם, או התאוה עם הדמיון בב"ח...'³⁴ 'יראה עוד כי אלה, ר"ל מחוברים, הם אשר יניעו האדם, ר"ל התאוה והאמונה כלו' השכל המעשי, 'וכמו כן הדמיון...'³⁵ כי השכל לא תראה לו הנעה בלתי תאוה, והיא אשר

Narboni's "Epistle on Shi'ur Qoma". A Critical Edition of the Hebrew Text with an Introduction and an Annotated English Translation', *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge Massachusetts 1967, pp. 225-288; סירט, פרקי משה. עוד בדקתי את המאמרים הרבים שהוציא מ' חיון: חיון, מאמר; 'הפירוש למילת ההגיון לרמב"ם', דעת 10 (תשמ"ג), עמ' 72-92; 'פירוש למגילת קינות', קובץ על יד יא, כרך שני, ירושלים תשמ"ט, עמ' 231-269.

³⁰ עוד יש לציין שיייתכן בהחלט שהרושם שהיה לנרבוני על הגותו של אבן-רושד ושל אריסטו, שאת האחרון הכיר מן התרגומים לעברית, היה שונה במידה ניכרת מגישותיהם עצמם, שנכתבו במקור בערבית וביוונית (כנ"ל על היחס בין אבן-רושד לאריסטו עצמו). לכן ניתוח היחס המדויק בין הנרבוני למקורותיו היה צריך לעסוק גם בשינויים שעברו גישות אלו בתרגומים לשפות שונות.

³¹ יש גם מחלוקות רבות במחקר על עמדתם של שני פילוסופים אלו בעניין הבחירה. על כך עיין הערות 6 (על אריסטו) ו-19 (על אבן-רושד).

³² 'הדבור בכח מתעורר' הוא פרק מתוך 'המאמר בשלמות הנפש', עמ' 92-101. על הספר הזה עיין במבואו של א' עברי למהדורתו לספר, עמ' יג-כג ואצל חיון, הנרבוני, עמ' 72. אמנם רוב הספר אינו אלא ציטוטים מן התרגום לעברית של הביאור לספר הנפש של אבן-רושד, אולם כפי שציין עברי (שם, עמ' יז-יח), זהו כנראה אחד המקומות שבהם מזדהה הנרבוני לגמרי עם אבן-רושד (מלבד זה הנרבוני מצטט את אבן-רושד ציטוט חופשי ביותר: מוסיף משפטים לצורכי הסבר ושלא לצורכי הסבר, משמיט חלקים מן הפירוש ועוד, ועל ידי זה הופך את המאמר לפרי עטו של הנרבוני לא פחות משל אבן-רושד עצמו). עברי מביא בין גרשיים את הקטעים הזוהרים לטקסט של אבן-רושד, והציטוטים כאן מובאים כפי שהם במהדורתו של עברי.

³³ כאן הנרבוני מסביר, בין השאר, שהלב הוא מקור התנועה בגשם.

³⁴ כאן הנרבוני מסביר שהדבר המתאוה הוא שמניע את השכל או את הדמיון.

³⁵ כאן הנרבוני מסביר שהשכל והתאוה מניעים את הגוף יחד ולא כל אחד לחוד.

תקרא תאוה על האמת. והמניע הראשון בזאת התנועה הוא הדבר המתאוה, ר"ל הכח המתאוה תמיד הכללי, במה שהוא מתאוה. וההפרש בין הרצון והתאוה כי הרצון הוא אשר יניע כפי מחייב השכל, והתאוה כפי מחייב הדמיון, וכל פעל שהיה מן השכל הוא ישר ואמת. והנפש המתעוררת היא אשר תניע אל הערב העומד, והשכל הוא אשר ישפוט בנוק זה לעתיד לבא, כענין במשגל והמטעמים... 'ו[ה]תעוררות הזו אם היה אל הערב נקרא תשוקה, ואם היה אל הנקמה נקרא כעס, ואם היה מהשתכלות נקרא בחירה ורצון, ואם היה אל החשוק נקרא חשק'...³⁶ 'ואולם העצה לא תמצא אלא בחי המדבר... וזאת היא הסבה אשר בעבורה כל בעל חיים מדבר יש לו סברא כי אין סברא ולא עצה למי שאין לו הקש בין הדברים'.³⁷

בקטע הזה אנו רואים את תמצית גישתו של הנרבוני להבדל שבין רצון האדם לרצון החיות. הוא פותח בקביעה שהכוח המתאוה הוא המביא בעלי חיים לנוע, קרי: הרצון לברוח ממה שמזיק או להגיע אל מה שמועיל. בסוף המשפט הראשון המחבר מבחין בין התנועות הרצוניות, דהיינו התנועות הנובעות מן הכוח המדמה, לתנועות ההכרחיות (דהיינו התנועות הנגרמות לבעל החיים על ידי כוח חיצוני). מכאן אנו למדים אפוא את ההגדרה הראשונה של הרצון אצל הנרבוני: כל דבר הנעשה בהתאם לנטיית הכוח המתאוה של בעל החיים ולא בגלל הכרח חיצוני.

ואולם השליטה בתנועה איננה נתונה ברשותו הבלעדית של הכוח המתאוה. כפי שמסביר הנרבוני בהמשך דבריו, השכל (או הדמיון אצל החיות)³⁸ יכול למנוע את האדם ממעשה מסוים, כיוון שהוא חושב (במקרה של האדם ומדמיין במקרה של החיה) שהמעשה מזיק יותר משהוא מועיל. אם כן, התנועה מצריכה חיבור בין שני יסודות: בין התאוה לדמיון אצל בעלי החיים ובין התאוה לשכל אצל בני האדם. בשלב הראשון מציעה התאוה דבר מה לשכל (אצל האדם), לדוגמה, לאכול מאכל כלשהו. בשלב השני יכול השכל למנוע את התנועה מפני שהוא חושב, למשל, שהמאכל מזיק. ואפשר שהתאוה תרצה להניע לדבר שהשכל תומך בו, וזאת ההגדרה של "תאוה על האמת" (כגון התאוה ללימוד).

בהמשך דבריו מבחין הנרבוני בין התאוה, שהיא תנועה של בעל חיים לפי דמיונו, ובין הרצון (או הבחירה, כפי שהוא מכנה זאת בהמשך),³⁹ המניע את האדם לפי השכל. והוא מוסיף ומסביר שההבדל העיקרי בין האדם לחיה הוא שלאדם יש עצה, דהיינו יכולת להקיש ולבחון בשכלו מה הן התוצאות הנגזרות מכל פעולה אפשרית העומדת לפניו – תכונה שמאפשרת לו (בפוטנציאל) לבחור בפעולה הנכונה ביותר. על פי הגדרתו השנייה, תלוי אפוא הרצון בקיום העצה והסברה בנפש האדם. בקטע שלהלן מביא הנרבוני שתי הגדרות שונות למונחים "רצון" ו"תאוה":

³⁶ כאן מבחין הנרבוני בין סוגי הדמיון של בעלי החיים. לדבריו, יש מתאם בין טווח שיש לדמיון ובין טווח התנועה של בעל החיים: תנועה מוגבלת מלמדת על דמיון מוגבל, ולהפך.

³⁷ 'המאמר בשלמות הנפש', החלק השני, הדבור בדמיון, עמ' 93–94.

³⁸ לדעתי, אפשר ללמוד שאצל החיה הדמיון גם הוא יכול לעצור את התאוה מלפעול, כמו השכל אצל האדם. מכך שהנרבוני מציין שהתנועה נעשית על ידי הסכמה בין התאוה לדמיון אצל החיות ובין התאוה לשכל אצל האדם מיד לאחר שהוא ציין את יכולת ההגבלה של השכל בתנועת האדם.

³⁹ להלן נראה שגם למילה "בחירה" יש מובן נוסף.

א. הרצון מן הסוג הראשון (שאני קורא לו 'הנמוך') הוא פעולה הנגזרת מכוחותיו הפנימיים של בעל החיים או של האדם, ולדעת הנרבוני, אין לרצון הזה כל קשר עם יכולת הבררה השכלית של האדם. לדוגמה, אצל החיה הרצון הוא הסכמה בין התאוה לדמיון.⁴⁰ הרצון 'הגבוה' – שהנרבוני מכנהו גם בחירה – הוא הרצון הנכון, כלומר רצון שמניע את האדם אל עבר המטרה שהשכל ראה בה מטרה נכונה.⁴¹

ב. התאוה הראשונה (תאוה 'בכוח') מציעה לאדם (או לחיה) מטרה מסוימת (או כמה מטרות).⁴² התאוה השנייה (תאוה 'בפועל') הולכת אחר עצת הדמיון (ולכן היא האפשרות היחידה עבור החיה, שאין לה שכל אלא רק כוח מדמה).

רצון נמוך	רצון הנובע מן הכוחות הפנימיים והנמוכים של האדם. אין לו קשר לשכל. קיים באדם ובחיות.
רצון גבוה	רצון נכון, קרי: רצון הפועל על פי עצת השכל. קיים רק באדם.
תאוה בכוח	תאוה המציעה לאדם כל מטרה שהוא מתאוה לה (כמובן, יכולות להיות כמה מטרות שונות ואף סותרות). קיים באדם ובחיות.
תאוה בפועל	הליכה אחרי עצת הדמיון. במקרה של החיות היא הסיכום הכללי של התאוות מן הסוג הראשון. זהו הכוח המניע הסופי אצל החיות ולא אצל האדם.

ניכרת הקבלה ברורה בין שתי ההגדרות של הרצון לשתי ההגדרות של התאוה. הרצון הגבוה מקביל לתאוה בפועל, והאדם יכול לפעול על פי שכלו ולהיות רוצה במובן הגבוה של המילה או ללכת אחר דמיונו ותאוותיו. אבל ההגדרות הראשונות עוסקות בכוחות העומדים ביסודה של כל פעולה אנושית או בהמית: אי אפשר לאדם ללכת על פי תאוותיו (בפועל) או על פי רצונו הגבוה ללא התשתית של התאוה בכוח ושל הרצון הנמוך.

עד כאן ראינו ארבע נקודות חשובות בעמדתו של הנרבוני בשאלה מה משותף לרצון האדם ולרצון החיות ומה מבדיל ביניהם: (1) לשניהם רצון נמוך – אפשרות להניע את עצמם על פי תאוותיהם (בכוח) ללא מכריח מן החוץ; (2) בשניהם יש גם יסוד שיכול לעצור בעד תאוותיהם (בכוח) ולמנוע את יציאתן לפועל; (3) ההבדל

⁴⁰ הנרבוני משתמש במילה "רצון" במובן הזה במקומות רבים, לדוגמה: 'המאמר בשלמות הנפש', חלק ראשון, פרק שלישי, עמ' 37 (שם הוא מזכיר את הסברה ואת הידיעה הקשורות לכווח השכלי של האדם); שם, חלק שני, שער ראשון, עמ' 51 (שם הוא קושר את היכולת הזאת לבררה); שם, חלק שני, שער ראשון, עמ' 55; שם, חלק שני, 'הדבור בכח המתעורר', עמ' 100; 'פירוש לכוונות הפילוסופים', דף 140: א ודף 199: א-ב.

⁴¹ גם במובן הזה של המילה "רצון" משתמש הנרבוני במקומות אחרים, לדוגמה: 'המאמר בשלמות הנפש', חלק שני, שער ראשון, עמ' 47; 'פירוש לכוונות הפילוסופים', דף 173: א-ב. יש לציין שבמקומות רבים אחרים שבהם מבאר הנרבוני את אל-גזאלי הוא מסביר את הרצון במובן אחר, כשיטתו של אל-גזאלי, לדוגמה: 'המאמר בשלמות הנפש', חלק שני, 'הדבור בכח המתעורר', עמ' 99; שם, חלק שני, שער שלישי, עמ' 136; 'פירוש למורה הנבוכים', חלק שלישי, פרק יז, ששם הוא מסביר את מהות הרצון לדעת האשעריה.

⁴² במילה "תאוה" במובן הזה משתמש הנרבוני, בין השאר, ב'המאמר בשלמות הנפש', חלק ראשון, פרק שלישי, עמ' 37.

העיקרי הוא במהותו של היסוד הזה: אצל האדם זהו השכל, ואצל החיות – הדמיון;⁴³ (4) משכלו של האדם נגזרת העצה, שהיא היכולת לערוך היקש שכלי ולהחליט מה הפעולה הטובה ביותר (והחלטה זו, כשתצא אל הפועל, תיקרא בחירה או רצון גבוה). ואולם עדיין לא ברור כיצד הדמיון מונע מן החיות להימשך לגמרי אחר תאוותיהן ואף לא ההבדל שבין הדמיון לתאוה (בכוח). כדי להבין זאת היטב נעיין במחלוקת של אל-גזאלי ושל אבן-רושד בהבנת המחשב.⁴⁴ לקראת סוף 'כוונות הפילוסופים' מונה אל-גזאלי את הכוחות של בעלי החיים, וביניהם את המחשב:

ואולם המחשב הנה הוא אשר ישיג מהמוחש מה שאינו מוחש כמו ששיג השה שנאת הזאב ואין זה בעין אלא בכוח אחר והוא לבהמות כמו השכל באדם.⁴⁵

על הפסקה הזאת כתב הנרבוני:

ודע כי המחשב אשר זכרו המחבר לא יסברו בן רשד אבל אמר שהדמיון הוא המחשב בבעלי חיים והמחשב הוא הבורר באדם.⁴⁶

⁴³ על הבחנה זו עיין, בין השאר, 'פירוש לכוונות הפילוסופים', דף 140:א, דף 160:ב ודף 199:א.

⁴⁴ המונח הערבי למחשב הוא وهم, ובדרך כלל הוא תורגם לאנגלית – estimative – וללטינית – aestimatio. על המחשב בפרט ועל כוחות הנפש בכלל עיין H.A. Wolfson, 'The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts', *HTR* 28 (1935), pp. 69-133. על כוחות אלו אצל הרמב"ם עיין H.A. Wolfson, 'Maimonides on the Internal Senses', *JQR* 25 (1934), pp. 441-467.

⁴⁵ 'כוונות הפילוסופים', דף 201:א. את ההגדרה הזאת של אל-גזאלי מביא הנרבוני עוד כמה פעמים, למשל 'מאמר בשלמות הנפש', עמ' 96.

⁴⁶ 'פירוש לכוונות הפילוסופים', דף 201:ב. בהמשך דבריו אומר הנרבוני שהרמב"ם צידד בדעתם של אבן-סינא ואל-גזאלי, שלא כדעת אבן-רושד. גם בעניין זה ברור שהנרבוני נוקט את עמדת אבן-רושד. יש קטע מקביל של הנרבוני גם ב'מאמר בשלמות הנפש', עמ' 100. שם הוא מצטט את אבן-רושד הקובע שאל-גזאלי נמשך לאחר אבן-סינא ו'הניח בחי כוח בלתי הכוח המדמה בעצמה, מחשבי, תמורת המחשב באדם'. המקור של הציטוט מאבן-רושד מובא 'בהפלת ההפלה', הדיון בנושאים הטבעיים, מאמר II בערבית, עמ' 546-547 (בתרגום לאנגלית: *Averroes Tahafut Al-Tahafut* (translation: S. Van den Bergh), London 1969, כרך א, עמ' 336). שם רואים תמונה מעניינת מאוד. שתי המילים למחשב של הקטע בפירוש הנרבוני ל'כוונות הפילוסופים' אינן דומות בערבית. אחת (של החיה: מחשב ב'מאמר בשלמות הנפש') נקראת "והמיה" – وهم – estimative והאחרת (של האדם: מחשבי ב'מאמר בשלמות הנפש') נקראת "פכר" – فکر – cogitative. אלא שההבחנה הזאת אבדה בזמן התרגומים לעברית, כאשר שני המונחים תורגמו תחילה מחשב ומחשבי (כמו ב'מאמר בשלמות הנפש') – מילים קרובות למדי, ולאחר מכן התבלבלו לגמרי ותורגמו שתיהן "מחשב" (כמו ב'פירוש לכוונות הפילוסופים'). לכן הנרבוני ככל הנראה כלל לא הבחין בין המחשב הבהמי למחשבה האנושית. בגלל התרגום נוצר אפוא פער גדול, וככל הנראה לא מודע, בין המקורות הערביים של הנרבוני בערבית ובין תרגומם לעברית. לפיכך חשוב להדגיש שבתיאורנו כאן לא מדובר באבן-רושד ובאל-גזאלי ההיסטוריים אלא בגישותיהם, כפי שהנרבוני קרא והבין אותן באמצעות התרגומים לעברית. בימים אלה אני שוקד על מאמר העוסק בבעיות הנוגעות לתרגומם של מונחים ערביים לעברית בנושאי תורת הנפש.

כאן מוצגת לפנינו על רגל אחת המחלוקת בין אבן-רושד (והנרבוני) ובין אל-גזאלי (מחבר 'כוונות הפילוסופים').⁴⁷ לדעת אל-גזאלי (כפי שהיא מוצגת אצל אבן-רושד העברי), לחיות יש כוח הממלא תפקיד דומה לזה שממלאת המחשבה (פכר, reflection) באדם⁴⁸ וביכולתו להקיש מן המוחש אל הלא-מוחש. כוח זה, שאל-גזאלי (העברי) מכנהו המחשב, נבדל מן הדמיון ופועל מחוצה לו. אבל אבן-רושד (והנרבוני) מספח את הכוח הזה לדמיון (imagination)⁴⁹ אצל החיות ולשכל אצל האדם, כלומר אין לחיות כוח עצמאי מחוץ לדמיון.⁵⁰

כמובן, שני הפילוסופים יודו שהשה לא יאכל דשא ליד הזאב אלא יברח ממנו גם אם יהיה רעב עד מאוד וכוחו המתאווה יכמה לדשא הטעים שליד הזאב. הם נחלקו בהבנת אופן הפעולה של הכוח הזה. לדעת הנרבוני, כוחו המתאווה של השה מציע לו ללכת לאכול את הדשא אך מיד עוצר בעדו הדמיון הרואה את הזאב ואת שנאתו אליו (או במבט מוחשי – את הזאב אוכל את השה אם יתקרב לדשא) – דמיון שבוודאי חזק מתאוותו של השה לדשא, ועל כן הוא מתגבר עליה. אבל על פי אל-גזאלי, הכוח המחשב הוא עצמאי וחיצוני במידת מה לדמיון ולתאווה, והוא שמחשב את התועלת שבאכילת הדשא אל מול הסיכון של הזאב. ההבדל הגדול בין שני הוגי הדעות הוא שהמחשב על פי אל-גזאלי מקבל נתונים גם מן הדמיון ומחשב את הסיכויים והסיכונים לפי החישוב הכולל, ואילו אצל הנרבוני המחשב פועל כחלק מן הכוח המדמה (שאמנם עדיף על המתאווה ויכול לעצור בעדו), ואין לחיות כוח עצמאי המקבץ את הנתונים המתקבלים מכלל כוחות הגוף (האחראים על המוחש).⁵¹ נמצא שלדעת הנרבוני, החיה נתונה למאבק בין הכוחות השונים בלי יכולת של ממש לבחור בין האפשרויות, והיא תנוע להיכן שידחוף אותה המניע החזק ביותר. מכאן ברור אפוא שלחיות יש רק רצון נמוך ולא רצון גבוה, שהרי הן יכולות להניע את עצמן, אך אין הן יכולות לשקול לאן לנוע.

צריך לציין שגם למונח "בחירה" יש אצל הנרבוני שתי הגדרות המקבילות להגדרות הרצון והתאווה לעיל. על פי הגדרה אחת, הבחירה זהה לרצון הגבוה, קרי:

⁴⁷ על המחלוקת בין אל-גזאלי (כמחבר 'הפלת הפילוסופים') ובין אבן-רושד בעניין הסיבתיות והבחירה עיין קוגן.

⁴⁸ על חשיבות המונח "פכר" אצל הרמב"ם ועל התרגומים שלו עיין א' נוריאלי, גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים תש"ם, עמ' 100–109. חשוב לציין שוב שכאן אנו עוסקים בגישתו של הנרבוני המסכים עם ביקורתו של אבן-רושד על אל-גזאלי (ליתר דיוק – עם התרגום הלקוי למדי של ביקורת זו לעברית), אך אין ספק שאל-גזאלי ואבן-סינא לא חשבו שהמחשב (وهم) ממלא בחיה תפקיד זהה לזה של המחשבה (فكر) באדם.

⁴⁹ על הדמיון ועל הנעתו את החיות עיין, בין השאר, 'המאמר בשלמות הנפש', החלק השני, 'הדבור בדמיון', עמ' 90–91.

⁵⁰ על הביקורת של אבן-רושד על התפיסה שמדובר בכוח עצמאי עיין גם 'המאמר בשלמות הנפש', חלק שני, 'הדבור בכח המתעורר', עמ' 100. קודם לכן (עמ' 94–100) מביא הנרבוני את דברי אל-גזאלי כדי להסביר במה שגה, ולאחר מכן את ביקורתו של אבן-רושד על אל-גזאלי (מכאן ראייה נוספת להזדהותו המוחלטת עם אבן-רושד בעניין זה).

⁵¹ שוב חשוב להדגיש שגישת הנרבוני נובעת במידה לא פחותה מן הבלבול שנוצר בין وهم ל-فكر בעברית ושטטש את ההבחנה בין המחשבה האנושית (שהיא חלק מן השכל המעשי) לדחפים (estimative) הבהמיים.

בחירה בדבר הנכון.⁵² את ההגדרה האחרת נמצא, למשל, בפירושו ל'מורה הנבוכים': "ענין הבחירה התיחדות ויעריך שני הסותרים ויבחר האחד על השני".⁵³ הגדרה זו דומה במידת מה להגדרת הרצון הנמוך. הבחירה הנמוכה איננה הבחירה בדבר המתאים לעמדתו של השכל אלא יכולת הבחירה:⁵⁴ האפשרות לשקול ולהעריך שתי אפשרויות הניצבות לפני הבוחר.⁵⁵ אך שלא כרצון הנמוך, שהוא גם נחלתן של החיות, בחירה (בין הגבוהה ובין הנמוכה) יש לדעת הנרבוני רק לבעלי שכל (האדם או הגלגלים) המסוגלים לשקול בין האפשרויות העומדות לפניהם.

הנרבוני: אסטרולוגיה, בחירה ומקרה

נעבור עתה לעיון קצר בגישתו האסטרולוגית של הנרבוני.⁵⁶ ובקשר בינה ובין בחירת האדם ורצון החיות.⁵⁷ אחד המקורות העיקריים בנושא זה הוא הפרק הרביעי מ'פרקי משה':

הנה כמו שאיש מן האנשים הנולד יש לו מכריח כל מקריו והזדמנותיו ידעם קודם עתותם הבקי בחכמה המיוחדת בדרושים ההם, כך האומה בכללה בעת התהוותה הנה נולדה וכפי המולך יארעו לו מאורעות רבות, ואברהם אבינו נ"ע גדול הנביאים היה בקי באצטגנינות...⁵⁸ וראה כל המאורעים אשר יקרו לאומתו אשר יסדו וילדה ראשונה וראה כי מזלנו היה להיותנו נהרג' תמיד ושפיכות דם מאד באמתנו ועשה כל יכולתו להעביר הרע ההוא בקצת ושלא יהיה איש ממנו שלא שפך דמו תוך ח' ימים.⁵⁹

בקטע זה ניתן לראות את עיקרי גישתו של הנרבוני לאסטרולוגיה ולמגבלותיה: מחד גיסא כל מה שקורה לאדם מסוים (ולעם מסוים) נקבע עקרונית כבר בעת לידתו וניתן לחזות אותו בטרם בואו, ומאידך גיסא דברים אלו עשויים להשתנות על ידי פעולה

⁵² הנרבוני משתמש במילה "בחירה" במשמעות זו גם ב'פירוש לכוונות הפילוסופים', דף 163:א.

⁵³ 'פירוש למורה הנבוכים', חלק שלישי, פרק יז.

⁵⁴ על ההבחנה החדה בין בחירה, הכוללת יסוד שכלי, ובין רצון, שלפיו פועלים בעלי החיים, עיין גם בפירוש של שם טוב ל'מורה הנבוכים', חלק שלישי, פרק יז.

⁵⁵ במילה "בחירה" במשמעות זו משתמש הנרבוני, בין השאר, גם במקומות האלה: 'המאמר בשלמות הנפש', חלק שני, שער ראשון, עמ' 40-41; 'פירוש לאגרת אפשרות הדבקות', פרק שישי, עמ' 45 (שם מדובר אפילו ביכולת לבחור בדברים הרעים); 'פירוש לכוונות הפילוסופים', דף 139:ב; 'פירוש לאיכה' – נספח לחיון, מאמר, עמ' 145.

⁵⁶ יש לציין שגישתו האסטרולוגית של הנרבוני איננה קיימת אצל אבן-רושד. הדעת נותנת שהוא הושפע ממקורות יהודיים, כגון אברהם אבן-עזרא. על גישתו האסטרולוגית של אבן-עזרא עיין י' כהן, הגותו הפילוסופית של ר' אברהם אבן עזרא, ראשון לציון תשנ"ו, עמ' 242-268; ר' ישפה, פרשנות פילוסופית של המקרא: ר' אברהם אבן עזרא, תל אביב תשנ"ו, עמ' 110-113. ואולי הוא הושפע אף מרלב"ג למרות השוני ביניהם בשאלת הקשר בין הבחירה לאסטרולוגיה (על גישתו של הרלב"ג לנושא הזה עיין בסוף הערה 1).

⁵⁷ על גישתו האסטרולוגית של הנרבוני עיין הערה 28.

⁵⁸ כאן מביא הנרבוני ראיות לבקיאותו של אברהם בחכמת הכוכבים.

⁵⁹ 'פרקי משה', פרק ד, עמ' 305-306.

אנושית שנועדה לנטרל את השפעת הכוכבים,⁶⁰ כלומר כל הדברים הנעשים בעולם נקבעים בעיקרון על ידי הכוכבים, אך קביעה זו ניתנת לשינוי. ראוי לציין שהשינוי אינו מותנה בהכרת ההשפעות של הכוכבים, שהרי גם יהודים שאינם יודעים את טעם המילה נהנים מעשייתה.

כדי להבין את מהות השפעת הכוכבים על בחירת האדם עלינו לעיין תחילה בדבריו של הנרבוני על השפעת המזג על רצון האדם. עיקר דבריו בנושא זה מובאים בתחילת הפרק השני של החלק הראשון של 'המאמר בשלמות הנפש':

החלק המתפעל מן הנפש, לא יתכן בו שיהיה חוץ מן הגוף, כמו הכעס והרצון והפחד והרחמנות והגבורה והששון והאבלות והשנאה והאהבה. [כי הגוף] יראה מענינו כי הוא יתפעל עם הנפש באלה הענינים התפעלות מבוארת, וזה לקשר אשר בין זאת הנפש, ר"ל המתעוררת, ובין הגוף. ומה שורה על זה כי אפשר שיתחדשו חדושים מחייבים התפעלות רבה לא תורשם מהם הנפש, דמיון כי נראה קצת בני אדם שיקרה להם ענינים רבים משניאים ולא יכעסו מהם אלא כעס מועט, וכן יקרו להם ענינים מפחידים ולא יפחדו מהם הפחד המחויב להם כשיהיה הגוף בלתי מעותד אל ההפעליות ההן... וזה כי יראה שהמזגים יש להם בזאת ההפעלות רושם מבואר.⁶¹

הנרבוני אומר שהתפעלויות הנפש נובעות ממפגש בין שני גורמים: מאורעות חיצוניים לנפש והמזג שלה. לדוגמה: שני בני אדם שייקלעו למאורע מפחיד אחד עשויים להגיב כל אחד במידה אחרת של פחד בהתאם למזגם. קטע זה עוסק לא בהשפעת בחירת האדם ורצון החיות על פעולות האדם והחיה אלא בשלב עיבוד הנתונים שלפני הרצון או הבחירה. נתונים אלו משפיעים בכמה אופנים על האדם ועל החיה. נשווה, לדוגמה, את ההתמודדות של כלב ושל אדם עם זאב. מתוך מה שלמדנו בקטע הזה ברור שכלב פחדן ואדם פחדן יפחדו יותר מכלב גיבור ומאדם גיבור. ואולם הכלב לא יוכל לבחור מה לעשות: רצונו ילך תמיד לאחור מזגו, דמיונו (המושפע ממזגו) ותאוותיו (המושפעות אף הן ממזגו). למשל, אם הזאב אוכל מזון שטעים גם לכלב, יחליט כל כלב תמיד אם להילחם בזאב כדי להשיג מן המזון לפי מידת רעבונו וגודל הסכנה האובייקטיבית מצד אחד ולפי החשיבות של כל אחד מאלו בעיניו – בהתאם למזגו – מצד אחר. אבל כאשר זאב מאיים על צאנו של אדם, יעבד האדם את הנתונים – פחדו מן הזאב והרצון לשמור על צאנו (נתונים המושפעים ממזגו ומן המציאות האובייקטיבית) – ובעקבות העיבוד יוכל לשקול ולהעריך את הפחד אל מול ההפסד.

⁶⁰ על השפעת המילה עיין גם 'פירוש לאיכה' – נספח לחיון, מאמר, עמ' 145, ששם דן הנרבוני גם בקביעה שידיעת ה' שומרת על האפשרות ועל בחירת האדם. על ידיעת ה' אצל הנרבוני (הממשיך את גישתו של אבן-רושד) עיין, בין השאר, חיון, הנרבוני, עמ' 110–123; 'פרקי משה', פרק ו, עמ' 306; 'פירוש למורה הנבוכים', חלק ג, פרקים יז-כג; 'פירוש לכוונות הפילוסופים', דף 159א; 'פירוש לאיגרת אפשרות הדבקות', פרק ד, עמ' 32–33; שם, פרק ז, עמ' 48–49; שם, פרק יד, עמ' 134–135 (על ידיעת השכל הפועל); 'המאמר בבחירה', עמ' 148–149.

⁶¹ 'המאמר בשלמות הנפש', החלק הראשון, פרק שני, עמ' 9–10. בהמשך מביא הנרבוני עוד דוגמאות להשפעת המזג על נטיות של האדם לפעול בדרך מסוימת. הקטע הזה מבוסס על הפתיחה לספר הנפש, דף 403א.

המזג, שכאמור ממלא תפקיד חשוב ברצונו של בעל החיים ובבחירת האדם, נקבע בידי גרמי השמים.⁶² כך קובע הנרבוני באחת הפסקות החשובות שכתב ב'מאמר הבחירה' בעניין בעיית הרצון:

אמנם⁶³ מצבי הגרמים השמימיים צריך שנדע כי הם ואם יתנו המזגים⁶⁴ הנה יכינו ויגיעו ויעזרו אחד מהמקב(י)לים אבל לא יכריחונו בפעולותינו כי לא יהיה האדם בעל בחירה. והוא אחד מההבדלים העצמיים וישערו החיים וגם זה בתנאים. וכמו כן ישוב הסבות אל תנועת הגלגל אין זה מחוייב הגזרה כי יחוייב מציאות הסבה במציאות המסובב ולא יחוייב מציאות המסובב במציאות הסבה אלא בצורה והתכלית. ויתחדש שם עלות מקריות יפסידו הדבר קודם הפסדו הטבעי ועלות מקריות ימנעו לבלתי התהווה מה שבכח שיתהווה.⁶⁵

בתחילת הפסקה קובע הנרבוני שגרמי השמים משפיעים על פעולות האדם על ידי שהם נותנים לו את המזג ומכוונים את מעשהו לאחת הדרכים העומדות לפניו ("המקבילים"). ואולם המחבר מדגיש מיד שהשפעות אלו אינן מכריחות את פעולות האדם, שכן האדם הוא בעל בחירה, וזהו אחד ההבדלים הבולטים בינו לבעלי החיים.⁶⁶ בהמשך דבריו כותב הנרבוני שתנועות גרמי השמים אינה קובעת את מעשה האדם, שכן הסיבות אינן קובעות בוודאות את המסובב שלהן (רק מציאות המסובב אפשר ללמוד על מציאות הסיבה).⁶⁷ לשיטתו, השפעת הסיבות על המסובבים עלולה להשתבש בהשפעת גורמים מקריים⁶⁸ שאינם חלק מן המסובב או מן הסיבה, ולכן אי אפשר לצפותם מתוך הכרת הסיבה בלבד. כלומר מקרה⁶⁹ יביא למסובב שלא היינו מצפים לו מתוך הכרת הסיבה.

⁶² על השפעת הגרמים השמימיים על תנועת היסודות עיין 'פירוש לכוונות הפילוסופים', דף 180:א-ב.

⁶³ בתחילת 'המאמר בבחירה' עוסק הנרבוני בביטול טענותיו של אבנר. הקטע שנראה הוא חלק מן הביטול השלישי, המבוסס על הסתירה בין דברי אבנר כי "הגזרה אמת והחריצות שקר" לבין קביעתו שאין "להמנע מלהשתדל".

⁶⁴ על מקורותיה של גישה זו עיין חיון, מאמר, עמ' 155 הערה 23.

⁶⁵ 'המאמר בבחירה', עמ' 147.

⁶⁶ במילה "חיים" הכוונה כנראה לחיים הכלליים, דהיינו לבעלי החיים ולאדם גם יחד. קבוצה זו נחלקת לבעלי הבחירה, קרי, האדם (ואולי גם הגלגלים), ולמי שאינם בעלי בחירה, דהיינו שאר בעלי החיים.

⁶⁷ הסיבות היחידות הקובעות את מציאות מסובביהן הן הסיבה הצורנית והסיבה התכליתית, אך לא הסיבה הפועלת, כגון השפעת גרמי השמים על האדם.

⁶⁸ המונח "מקרים" בא כאן במובן שונה מזה שראינו ב'פרקי משה'. שם אומר הנרבוני שגרמי השמים מגדירים את מקריו של האדם, כלומר את הדברים שמחוץ לעצמותו, כגון עושרו, שנות חייו. כאן באה המילה "מקרה" לא כניגוד ל"עצמות" אלא כניגוד ל"טבע", והכוונה לדברים החורגים מן הסדרים שנקבעו בידי הגרמים השמימיים.

⁶⁹ על גישתו של הנרבוני למקרה עיין, בין השאר, 'פירוש לאיכה' – נספח לחיון, מאמר, עמ' 145; 'פירוש לכוונות הפילוסופים', דף 184:א.

מן העיון בקטע זה אפשר להסיק כמה מסקנות חשובות הן בעניין השפעת הכוכבים הן בדבר ההבדלים שבין האדם לחיה. למשל, הנרבוני קובע בבירור שאחד ההבדלים הבולטים בין האדם לחיה הוא הבחירה שיש לאדם, שהיא גם הסיבה שהאדם איננו מוכרח על ידי מזגו. לפי הנזכר לעיל, טעם ההבדל ברור: שלב הביניים שבו מקבץ האדם את כלל הנתונים (שמקצתם מושפעים ממזגו) בטרם יבחר מבין האפשרויות העומדות לפניו מאפשר לו בחירה בלתי-צפויה.⁷⁰ אמנם מזגו משפיע על בחירתו על ידי שהוא משפיע על איסוף הנתונים, אך אין בכוחו לקבוע את תוצאות הבחירה. אבל רצונו של בעל החיים הוא תוצאה אוטומטית של דמיונותיו, תאוותיו וכיוצא באלו, שמקורם במזג. רצונו אינו תולדה של כוח שופט עצמאי כי אם של מאבק כוחות, שהחזק שבהם מנצח.

עם זאת גם רצון החיות איננו קבוע מראש, שהרי גם הוא, ככל שאר התופעות הטבעיות, נתון להתערבותם של מקרים המחוללת תוצאה שאין ביכולתנו (וגם לא ביכולתו של האסטרוולוג) לצפותה. כשם שהמקרה יכול להוליד עז בעלת חמש רגליים או להצמיח תפוח אדמה בגודל של דלעת, כך עשוי כלב פחדן ושבע להחליט להילחם בזאב על מזון. כמובן, מקרים כאלה אינם קורים לעתים קרובות, אך לדעת הנרבוני, יש להביאם בחשבון, וודאי שאין הם בטלים בשישים.⁷¹ אם כן, אפשר לסכם שלדעת הנרבוני הכוכבים קובעים את המזג ומשפיעים על עתיד החיה והאדם. אף על פי כן האדם יכול באמצעות בחירתו להשתחרר מהשפעת הכוכבים, וגם נתוני המזג אינם קובעים את מעשיו אלא רק משפיעים על הנתונים של בחירתו השכלית הנשארת חופשית למרות ההשפעות האלו. אבל החיות אינן שולטות במעשיהן, ואף על פי כן לא ניתן לדעת מראש את כלל פעולותיהן, מכיוון שתמיד ייתכן שיקרה מקרה לא צפוי.

דטרמיניזם סיבתי: גישתו של רבי חסדאי קרשקש (להלן: רח"ק)

את הכלל החמישי של המאמר השני ב'אור ה' הקדיש רח"ק לבעיית הבחירה החופשית.⁷² מאחר שגישתו של רח"ק איננה הנושא העיקרי של המאמר, והיות שכבר יש מחקר רב על הגותו,⁷³ נסכם כאן את עיקרי שיטתו ונתמקד בשאלת יחסו לבחירת האדם ולרצון החיות.

⁷⁰ זאת התפיסה שביסוד דבריו בפרק הרביעי של 'פרקי משה' (שראינו לעיל): מצד אחד כל הדברים מושפעים מן הכוכבים, כיוון שהמזג הנובע מהם משפיע על בחירת האדם וקובע את רצון החיות, ומצד אחר האדם יכול למנוע את ההשפעות הללו על ידי מעשיו, שכן הוא יכול לבחור מה לעשות בהן.

⁷¹ בהמשך הקטע שראינו ('המאמר בבחירה', עמ' 147–148) קובע הנרבוני שברבות מן הפעולות הקורות בעולם מעורב גורם לא-הכרחי כלשהו – אם בחירת האדם אם מקרה טבעי. בבעיית הסדר בעולם עוסק הנרבוני גם ב'פירוש למורה הנבוכים', חלק ג, פרק יז, בעניין ידיעת ה'. שם הוא קובע שכל הדברים מוסדרים מן הסיבה הראשונה מצד אחד, ומצד אחר אין לנו אפשרות לדעת את סדרם. דומה שאין כוונתו שיש דטרמיניזם סיבתי שאיננו יכולים להבין את חוקיו, אלא שהאל בנה מערכת צודקת (הפועלת על פי חוקי העולם) שאיננו מבינים את צדקותה.

⁷² אור ה', מאמר ב, כלל ה, עמ' רה-רכה.

⁷³ 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 (להלן: בער,

ארבעת הפרקים הראשונים של הכלל החמישי מבוססים על ספרו של אבנר מבורגוס 'מנחת קנאות'.⁷⁴ בפרק הראשון של הכלל⁷⁵ מונה רח"ק את טענות המצדדים בקביעה שיש לאדם בחירה. הטענה החמישית קובעת שבחירת האדם אינה יכולה להיות מושפעת מן הדברים הגשמיים (ובכללם השפעת הגלגלים) והיא קשורה בנפש

מנחת קנאות); 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 (להלן הרוי, הסתייגויות); ז' הרוי, "הערות על הביטוי 'הרגש אונס והכרח' אצל ר' חסדאי קרשקש", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (ג-ד) (תשמ"ה) (להלן: הרוי, הערות), עמ' 275–280; S. Feldman, 'Crescas' Theological Determinism', עמ' 280–275; 9 (תשמ"ג), עמ' 3–28 (להלן: פלדמן, דטרמיניזם אצל רח"ק); 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 ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 34–68. על גישתו של רח"ק בעניין ידיעת האל את הפרטים והעתידות שמנבא הנביא עיין קרייסל, נבואה, עמ' 435–439 ועמ' 452.

⁷⁴ על הקשר בין אבנר מבורגוס לרח"ק עיין R.W. Szpiech, 'From Testimonia to Testimony: Thirteenth-Century Anti-Jewish Polemic and the Mostrador de Justicia of Abner of Burgos/Alfonso de Valladolid,' Ph.D. thesis, "Yale University, 2006, עמ' 344–345; קריגיה, עמ' 179–213. אורבך, עמודי המחשבה הישראלית, עמ' 1207–1208, משווה בין דעות של רח"ק ושל אבנר וטוען שרח"ק הושפע מאבנר בעיקר בשאלת הרצון החופשי אך נבדל ממנו במידה ניכרת בנושאים אחרים הקשורים בבחירה. גם פלדמן (דטרמיניזם של רח"ק; דטרמיניזם, עמ' 15–37) הטיל ספק בהשפעתו של אבנר על רח"ק, בעיקר מפני שלדעתו רח"ק הוא דטרמיניסט 'רך', הואיל ולשיטתו הרצון קובע את השכר והעונש באמונות, מה שאין כן הדטרמיניזם 'הקשוח' של אבנר. אבל בער, מנחת קנאות, עמ' 205–206, גורס שאבנר הוא המקור העיקרי לשיטתו של רח"ק, וכן הרוי, הסתייגויות, עמ' 138–149, ששם הוא מביא את ראיותיו שההשגות על הגישה הדטרמיניסטית ב'אור ה' הן הוספה מאוחרת (אורבך בנה חלק משיטתו על סמך השגות אלו). הרוי, הערות, מבקר את רביצקי ומראה שקרוב לוודאי מאוד שרח"ק הכיר את כתביו של אבנר (שהשפיעו על פרקים א-ד של כלל הבחירה) עוד בטרם הכיר את כתביו של סקוט (שהשפיעו על פרקים ה-ו). על דבריו אלו של הרוי העיר ד"י לסקר שלא ברור כלל שכל יהודי משכיל בספרד הכיר את שיטתו של אבנר ואת כתביו, שהרי רבי שם טוב אבן-שפרוט (שכתב את 'אבן בוחן' ב-1385) מעיד על עצמו שספריו של אבנר הגיעו לידיו רק לאחר סיום המהדורה הראשונה של ספרו, ולכן הוסיף את ביקורתו על שיטת אבנר במהדורה השנייה של החיבור. על שם טוב אבן-שפרוט עיין ד' שוורץ וד' פרימר, הגות בצל אימה: דמותו, כתביו והגותו של ר' שם טוב אבן שפרוט, ירושלים תשנ"ב. על ההוספות שהוסיף אבן-שפרוט בעקבות גילוי כתבי אבנר עיין שם, עמ' 28–37. על השפעתו של אבנר על רח"ק ועל שיטתו הדטרמיניסטית של רח"ק ראה בפרק על רח"ק בעבודת הדוקטור שעל כתיבתה אני שוקד בימים אלה בהנחייתו של פרופ' ד"י לסקר באוניברסיטת בן-גוריון שבנגב. לסיכום אחר של דעתו של רח"ק בעניין הבחירה, שאיננו עוסק בהשפעתו של אבנר עליו, עיין פלדמן, דטרמיניזם, עמ' 16–37, ושם הוא מנתח בעיקר את ההוכחות הפילוסופיות של רח"ק, ובמאמרו "קרשקש דטרמיניזם תיאולוגי", שבו הוא מנתח את הוכחותיו התאולוגיות. מ' דוד, תורת הבחירה של ר' יצחק פולקר, חיבור לקבלת תואר "מוסמך" לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב תשנ"ב, עמ' 183–191, טוען שמלבד השפעתו של אבנר הושפע רח"ק גם מרבי יצחק פולקר ומנסה להסביר בזה את ההבדלים בין גישתו של אבנר לגישתו של רח"ק (לדעתו, כמה מההשפעות עברו גם לרבי יוסף אלבו).

⁷⁵ 'אור ה', מאמר ב, כלל ה, פרק א, עמ' רו-רח.

המדברת שהיא נבדלת.⁷⁶ בפרק השני של הכלל מביא רח"ק כמה נימוקים נגד הבחירה החופשית של האדם, וביניהם הטענה שהרצון נובע מהתחברות הכוח המדמה עם הכוח המתעורר, והואיל ושני הכוחות הללו מוצאים מן הכוח אל הפועל על ידי סיבותיהם החיצוניות, מופעל גם הרצון עצמו בידי סיבותיו מן החוץ.⁷⁷ את הפרק השלישי של הכלל מקדיש רח"ק להשיב על הטענות שהובאו בפרק הראשון בזכות הבחירה,⁷⁸ ובו הוא מסביר על איזה צד הדברים אכן אפשריים (וניתנים לבחירת האדם) ועל איזה צד הם הכרחיים. על הטענה החמישית בזכות הבחירה משיב רח"ק:

ואולם החמישית, הוא מבואר שלא תיתן האמת על כל פנים. וזה, שהנפש המדברת אינה נבדלת, אבל היא היולנית ומתפעלת ממזג הבעל נפש. ולזה הוא אפשר בגופות הגלגלים, וכל שכן במניעיהם, שיפעלו במזג הבעל נפש, ויניעו הכוח המתעורר, אשר באמצעות הסכמתו עם הכוח המדמה יהיה הרצון, כמו שהתבאר בספר "הנפש".⁷⁹ ואם תהיה ההנעה על צד החיוב, או יישאר האפשרות קיים, לא יתבאר זה מהטענה ההיא.⁸⁰

בהמשך הפרק רח"ק מנמק את גישתו לפתרון הסתירה בין מציאות האפשר (ובחירת האדם כחלק ממנה) ובין הדטרמיניזם, פתרון שכידוע נוטה לצד הדטרמיניזם. לשיטתו, הדברים אפשריים מצד עצמם בלבד אך מחויבים מצד סיבותיהם, כלומר לאדם יש אפשרות תיאורטית – כי יש לו יכולת לעשות מעשים רבים – אך למעשה בחירתו קבועה מראש על ידי מערכת הסיבות שבהן הוא פועל.

נחזור עתה לקטע שציטטנו. בתחילת הפסקה קובע רח"ק חד-משמעית שהנפש המדברת איננה נבדלת מן החומר, אדרבה: היא מושפעת משאר חלקי הנפש. לפיכך יכולים הגלגלים ומניעיהם להשפיע על הכוח המתעורר וממילא גם על הרצון, שהוא הסכמה בין הכוח המתעורר לכוח המדמה.⁸¹ חשוב להדגיש שמדברי רח"ק עולה

⁷⁶ טענה זו מקורה בדבריו של אבנר ב'מנחת קנאות' (Ofrenda de zelos, ed. Walter (Mettmann, repr. Opladen 1990), פרק שני, עמ' 18, ושם הוא מסכם את טענותיו של פולקר ב'עזר הדת' (הטענה מופיעה ב'עזר הדת', תל אביב תשמ"ד, חלק שלישי, עמ' 139–140). אלא שאצל פולקר זאת הטענה השנייה, ואצל אבנר – השלישית. על ההבדלים בין טענותיו של פולקר ובין הסיכום של אבנר ב'מנחת קנאות' עיין במאמרי 'רצון ה', ידיעת ה' ורצון האדם בהגותו של רבי יצחק פולקר", שבימים אלה עובר שעתיד להתפרסם בכתב העת דעת. יש לציין שתומס אקווינס מביא את התשובה הזאת (המבוססת על אריסטו, ספר הנפש, ספר ג, פרק 3) ב-Summa theologiae 1a 2ae 9,5, ושם הוא קובע שהכוכבים אינם משפיעים על הבחירה החופשית של האדם מפני שרצון האדם נבדל ומצוי למעלה מכל הגופים, והכוכבים אף הם גופים.

⁷⁷ על הטענה הזאת עיין 'מנחת קנאות', פרק רביעי, עמ' 30.

⁷⁸ בעמ' ריא-ריז.

⁷⁹ כך הבינו אבנר ורח"ק את 'על הנפש', חלק שלישי, פרקים 10–11.

⁸⁰ 'אור ה', מאמר ב, כלל ה, פרק ג, עמ' ריב. על תשובה זו ראה 'מנחת קנאות' פרק רביעי, עמ' 30–29 (בער סיכם את הטענה הזאת בעמ' 191–192 של מאמרו על 'מנחת קנאות'). יש לציין שרח"ק מרחיק לכת עוד מאבנר בקשר ההדוק שהוא קושר את הנפש לגוף.

⁸¹ רח"ק דן באסטרוטולוגיה בדרוש הרביעי שבמאמר הרביעי ב'אור ה', עמ' שצו-שצט. אמנם שם פתרונו אחר במקצת – הוא קובע שהבחירה עומדת מעל המערכת – אך אפשר ליישב את הסתירה: במאמר השני הוא עוסק בכלל החוקים של המערכת הטבעית התלויים בגרמי השמים

שהרצון הוא הקובע את מעשיו של בעל הנפש ולא הכוח המדבר. נמצא שלדעת רח"ק, הכוח המדבר הוא כוח העוסק ברכישת מושכלות (תיאורטיות או פרקטיות), ובאמצעותו יכול אדם לעשות מלאכה, לרכוש מושכלות ועוד – אך הוא איננו מקורו של הרצון.⁸² כאמור, הרצון הוא תוצאת החיבור של שני כוחות בנפש החיה: הכוח המתעורר והכוח המדמה.

אם כן, נוכל לסכם שלשיטת רח"ק רצון החיות והבחירה האנושית שווים במהותם: שניהם נובעים מן הנפש החיה, ושניהם מונעים באותה מידה על ידי דטרמיניזם סיבתי חמור ביותר. התרומה היחידה של השכל לאדם היא שהוא מסייע לו לבצע את מה שירצה לעשות (וגם פעולות שהחיות אינן מסוגלות להן כלל, כגון השגת מושכלות).

סיכום

את העמדות שראינו לעיל בשאלה איזה חלק בנפש האדם מעבד את הנתונים ומחליט מה לעשות ניתן לחלק לשלוש קבוצות:

א. לדעת אלבלג, זהו הרצון או הבחירה (לא נראה שהוא מבדיל ביניהם) שהם חלק מן הנפש החיה (שהרי גם לחיות יש היכולות האלו). האדם והכלב מקבלים את הנתונים מן החוץ ובוחרים אותם, והם יכולים לנקוט כל אחת מן האפשרויות העומדות לפניהם. ההבדל בין החיה לאדם הוא שלאדם יהיו נתונים יותר מלחיה, והאפשרויות תהיינה פתוחות בפניו יותר משל חיה אך לא במהות הבחירה.

ב. רח"ק גורס שהחלק המחליט בנפש האדם הוא חלק מן הנפש החיה (הרצון). לשיטתו, חלק זה הוא חיבור של הכוח המדמה עם הכוח המתעורר. והואיל ושני הכוחות האלו מושפעים מן החוץ, נמצא שהן החיה והן האדם הם חלק משרשרת סיבות דטרמיניסטית. כמו אצל אלבלג גם אצל רח"ק ההבחנה בין האדם לחיה היא רק בכמות הנתונים שמקבל האדם וברוחבו של טווח האפשרויות העומד בפניו ולא במהות הבחירה.

ג. אצל הנרבוני החלק המחליט באדם הוא החלק השכלי.⁸³ החיות מונעות, לדעתו, על ידי מערכת של דטרמיניזם אסטרי (שיש בו מקום למקרים בלתי-צפויים), אך האדם מסוגל באמצעות שכלו לחרוג מן המערכת הזאת. לשיטתו, בחירת האדם שונה במידה ניכרת מבחירת החיה: החיה שבויה בידי מערכת הסיבות החיצוניות ומוכרחה להגיב בהתאם לכל מצב נתון, ואילו האדם יכול לבחור מה לעשות הודות ליכולתו לשקול את תוצאות מעשיו ולהחליט בהתאם לכך.

ובמניעיהם, בכלל זה חוקים הקובעים את התנהגותו של האדם על פי מזגו, ואילו בדרוש הרביעי – רק בהשפעות הקשורות לאסטרוולוגיה במובן המסורתי של המילה (השפעת הגלגלים על האדם) ובאפשרות לקרוא בכוכבים את העתיד.

⁸² יש לזכור, שלדעת רח"ק אין לרצון השפעה על אמונותיו של האדם. לנושא זה ולבעיית השכר והעונש באמונות הנובעת ממנו מקדיש רח"ק את הפרק החמישי בכלל החמישי של המאמר השני של 'אור ה', עמ' ריט-רכד. גם בדברו על ההשגחה הייחודית הבאה לאדם בעזרת כוחו השכלי לא הזכיר רח"ק את הבחירה אלא את עשיית המלאכות והשכלת המושכלות (ראה לדוגמה 'אור ה', מאמר ב, כלל ב, פרק א, עמ' קנה).

⁸³ כאמור, מהעובדה שהשכל הוא הקובע לא נגזר שהאדם תמיד עושה את מה שהוא יודע שנכון, מכיוון שלדעת הנרבוני החלק המחליט הוא חלק מן השכל המעשי ואיננו זהה עם השכל העיוני.

חלוקה זו מראה את השלכות גישותיהם של ההוגים השונים בנושא זה על עמדותיהם בשאלת הבחירה. הוגים הגורסים שהאדם מחליט כמו היה טענו אחת משתיים: או שהחלטת האדם והחלטת החיה כאחד חופשיות, אין שום אפשרות לנחש או לקבוע אותן, והן בלתי-צפויות; או שהאדם והחיות גם יחד הם חלק ממערכת דטרמיניסטית לחלוטין, וההבדל בין רצונם ובין פעולת הדומם מצטמצם לטווח האפשרויות שיש להם. מגישה זו עולות, אפוא, שתי דרכים קיצוניות: או שאין חוקיות מוחלטת ברצון, או שיש דטרמיניזם חמור. בניגוד לכך, הנרבוני הגורס שבחירת האדם שונה במידה רבה מבחירת החיה, ושהיא נובעת מן השכל, נקט עמדה פחות קיצונית בשאלת הבחירה, מאחר שלשיתו אמנם יש בעולם חוקיות דטרמיניסטית הכוללת את מרבית היסודות (ובכללם החלק הנמוך שבאדם), אולם יש לאדם אפשרות לחרוג מחוקיות זו. גם ביחסם לאסטרולוגיה נחלקים ההוגים הנזכרים לעיל לשתי קבוצות על פי מידת החוקיות שהם מוצאים בעולם. לפי הגישה הטוענת שיש בחיות ובאדם יסוד עצמאי (גישת אלבלג) הניצב מחוץ לשכל מצד אחד ואיננו תלוי בדטרמיניזם פסיכולוגי מסוג אחר מצד שני אין כלל מקום לאסטרולוגיה, שהרי לפי גישה זו אין כל חוקיות המכתיבה את ההחלטות של האדם או החיה לאור הנתונים העומדים לפניהם, וממילא אין מקום לשום מערכת דטרמיניסטית. אבל בשיטות הטוענות לקיום חוקיות בעולם יש מקום למערכת דטרמיניסטית, ולכן נוטות שיטות אלו לייחס לכוכבים השפעה גם על האדם.

לסיכום, בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים (וככל הנראה גם בפילוסופיה הנוצרית ובפילוסופיה האסלאמית) היו גישות שונות בעניין החלק המחליט באדם. כמה הוגים ראו בו כוח לא שכלי ובמידת מה אקראי המשותף לחיות ולאדם, אחרים זיהו אותו עם השכל, ואחרים ראו בו חיבור דטרמיניסטי של הכוח המתעורר והכוח המדמה. עמדתם של ההוגים בנושא זה הייתה חלק בלתי נפרד מהגותם בכלל, ובפרט בנושאים הרבים הקשורים לבחירה, כגון היחס לאסטרולוגיה וקיומו של דטרמיניזם סיבתי. לפיכך נודעת חשיבות רבה לעמדתו של הוגה בעניין זה, וראויה היא להימנות עם הנקודות הבולטות בשיטתו בנושא הבחירה.