

הבחירה בהגותו של ר' אהרון בן אליהו מניקודמיה הקראי

שלום צדיק*

ר' אהרון בן אליהו¹ מניקודמיה (תחילת המאה ה-14 עד 1369, ביזנטיון) היה מן ההוגים הקראים החשובים במרכז הקראי בביזנטיון בסוף ימי הביניים.² אפשר לציין שר' אהרון היה הפילוסוף הקראי היחיד בביזנטיון שכתב ספר פילוסופי כולל ('עץ חיים'),³ כשאר הפילוסופים הקראים באותם ימים ביטאו את תפיסותיהם ההגותיות בספרים העוסקים בנושאים אחרים, בעיקר הלכה ופירוש למקרא. כמו רבים מן הפילוסופים היהודים בימי הביניים⁴ גם ר' אהרון הקדיש תשומת לב מיוחדת לבחירה החופשית על רבדיה. שיטתו בנושא, שלא זכתה עד כה לניתוח במחקר המודרני, פזורה הן בפרקים שיוחדו לשאלה זו או לנושאים הקרובים אליה בספרו 'עץ חיים'⁵ והן באמירות הזרועות בפירושו לתורה

* המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון.

¹ המכונה לפעמים ר' אהרון השני או האחרון לעומת ר' אהרון בן יוסף. הוא מכונה אף הרמב"ם הקראי, משום שכתב גם ספר הלכה חשוב (גן עדן) וספר פילוסופיה ('עץ חיים').

² על ההגות הקראית במרכז ביזנטיון בסוף ימי הביניים עיין D.J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi. Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden 2008 (להלן: לסקר). בספר חשוב זה לסקר שולל את התפיסה המקובלת ולפיה הקראים המשיכו את הגות הפלאם בכל ימי הביניים ומראה השפעה רבנית פילוסופית (בעיקר של הרמב"ם) על כמה מן ההוגים החשובים בקראות הביזנטית, בעיקר אצל ר' אהרון בן יוסף (לסקר, עמ' 60-68) ור' אליה בשיצי (לסקר, עמ' 96-122). כפי שלסקר מראה, וכפי שנראה במאמר זה, גם ר' אהרון האחרון הושפע השפעה עמוקה ביותר מן ההגות הרבנית הפילוסופית.

³ על הגותו של ר' אהרון עיין בעיקר לסקר, עמ' 69-95 (גרסה מוקדמת חלקית? [בעברית – דעת 17 [1986], עמ' 42-33]; *The Religious Philosophy of the Karaite Aaron ben Frank, D.*; Thesis (Ph.D.), Harvard University 1991 *Elijah. The Problem of Divine Justice*, Thesis (Ph.D.), Harvard University 1991

⁴ על נושא הבחירה בפילוסופיה היהודית בימי הביניים עיין בין השאר L. Knoller, *Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionphilosophie*, Breslau 1884; L. Stein, *Die Willensfreiheit und ihr Verhältniss zur Göttlichen Präscienz und Providenz bei den Jüdischen Philosophen des Mittelalters*, Berlin 1882; R. Krygier, *À la limite de Dieu. L'énigme de l'omniscience divine et du libre arbitre humain dans la pensée juive*, Paris 1998 *humain et de juifs répondent à Abner de Burgos à propos du libre-arbitre l'omniscience divine*, in: E. Amado Lévy-Valensi (ed.), *Mélanges offerts à André Neher*, Paris 1975, pp. 87-94; A. Altmann, 'Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides', in: Idem (ed.), *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 (assoc. eds.), *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, Maryland 1997, pp. 136-152; S. Feldman, 'A Debate Concerning Determinism in Late Medieval Jewish Philosophy', *PAAJR* 51 (1984), pp. 15-54

⁵ בעיקר פרקים עו, עט, פא-צ (העוסקים בשאלת ההשגחה), צה, קג. כל הציטוטים מ'עץ החיים' על פי המהדורה של גוזלון, 1847.

'כתר תורה'⁶ ואף בספרו ההלכתי 'גן עדן'.⁷ מטרת מאמר זה לנתח לראשונה את תפיסתו של ר' אהרון בעניין הבחירה ועל ידי זה לתרום להבנה טובה יותר של מגוון הדעות בנושא בפילוסופיה היהודית בסוף ימי הביניים ולהרחבת הדיון על הוגה קראי חשוב ועל הקשר ההדוק שבין הפילוסופיה הקראית בביזנטיון להגות הרבנית.⁸ בחלק הראשון של המאמר נסכם בקצרה את עיקרי שיטתו של ר' אהרון בדבר קיום הבחירה האנושית ולמתח בינה ובין ידיעת האל והנטיית הטבעיות של האדם. בחלק השני ננתח את תפיסתו של ר' אהרון בשאלת הכוחות הפועלים בזמן בחירתו של האדם, ונראה שהוא מפתח הגדרה ייחודית ומעניינת של המושג 'רצון'. לאחר מכן נעיין גם בפירושו לחטא אדם הראשון ונראה מה המשמעות של פירוש זה לנושא הבחירה האנושית על רבדיה.

על חופש הבחירה האנושית וידיעת האל

ר' אהרון עוסק בשאלת הבחירה החופשית של האדם ובמתח שבינה ובין ידיעת האל בכמה מקומות בחיבוריו, וגישתו בנושא עקיבה.⁹ לדוגמה, בפירושו לפסוק "פקוד כל-בכור זכר לבני ישראל" (במדבר ג:מ) אפשר לראות בבירור את עמדתו בנושא:

יש שאלות קשות בזה ולכיוצא בזה: איך כיון שנתבאר במופת השכל שידיעתו של שם ית' כוללת ומקפת בדבר העתיד הנה יודע כלל הדברים המתחדשים וידיעתו קודמת וצריך להבין שידיעתו ית' כי ראובן יחטא ויודע כי אע"פ שיזהירהו הוא לא ימנע מלחטוא הנה צוויי יהיה לריק והשלם בידיעתו אי אפשר שיעשה פעולה ריק...¹⁰ וישבו הדבר כי השם צדיק וישר וידין לכל דבר באשר הוא שם ולא יביט במה שיהיה אחרי כן. כי אע"פ שידיעתו קדמה שהאדם יטה לאחור משני האפשרים לא חיבתה אמנם האפשר העומד באפשרותו ומתדיין על פי אפשרותו אחרי שהאדם בן בחירה והאדם אם יסלף דרכו מידו היתה זאת לו ואליו תסובב חטאו. ונראה לי שזאת הטענה היא פרוק הקושיה אשר נבוכו בה גדולי החכמים ע"ה בידיעתו ית' מפני שהאדם אינו מוכרח בפעולותיו אלא הוא תחת האפשרות שיאמין או שלא יאמין כי הוא בן

⁶ הציטוטים מ'כתר תורה' על פי מהדורת רמלה 1972 (על פי מהדורת גוזלוו 1867).

⁷ הציטוטים מ'גן עדן' על פי מהדורת רמלה 1972 (על פי מהדורת גוזלוו 1864).

⁸ יש לציין כי לסקר מציין בפרק מספרו העוסק בר' אהרון שמצד אחד פילוסוף זה ניסה להתנגד להשפעה יתרה של הרמב"ם ושל ההגות הרבנית על ההגות הקראית (בעיקר מדובר בהשפעתו של ר' אהרון הראשון או הזקן), ומצד אחר ר' אהרון השני הושפע אף הוא לא מעט מהגות זו. באופן כללי הדיון שלנו בבחירה יאשש מסקנה זו.

⁹ על הנושא הזה עיין 'כתר תורה' בראש יתד (עמ' 59), ו (עמ' 66), יח (עמ' 100-101), כא (עמ' 108-109), שם הוא עוסק בנושא הניסיון, שמות לג (עמ' 234), במדבר ג (עמ' 7-8), דברים ה (עמ' 16-17), דברים ל (עמ' 67), 'עץ חיים' פרק פו (עמ' 115-117), פרק פט (עמ' 128-136), פרק צא (עמ' 144-145).

¹⁰ כאן ר' אהרון מחלק בין אפשרויות השילוב בין ידיעה לבחירה. אי אפשר שהאל יצווה אותו מכיוון שהוא יודע שהוא לא יחטא ולבסוף האדם יחטא (מכיוון שזה היה עושה את ידיעת האל ללא ידיעה), ואי אפשר שהאל לא ידע שהאדם יחטא (מכיוון שידיעתו שלמה), וגם לא ייתכן שהאל יצווה את האדם אף שיודע שיחטא מכיוון שאז יהיה ציווי האל מנוגד לידיעתו.

בחירה ובידו היכולת שכוללת דבר והפכו שהיכולת על הכפרנות היא היכולת על הנאמנות והיא מוקדמת ונשארת מן הפועל שהיכול ממנו יכול לעלה.¹¹

בתחילת הפסקה ר' אהרון מציין שהנושא שהוא מבקש לעסוק בו קשה ומורכב. לאחר מכן הוא מציג את המתח הידוע בין הבחירה האנושית ובין הידיעה האלוהית. השאלה שבה ר' אהרון ממקד את הדיון היא איך האל יכול לצוות לאדם כאשר הוא יודע בזמן שהוא מצווה אותו שאותו אדם ימרה את פיו ויחטא. בתחילת הדיון המחבר מציין שידעת האל את העתיד התבררה במופת שכלי, ובפסקה שלנו לא נדונה שאלת עצם קיומה.¹² לאחר מכן ר' אהרון מחדד את השאלה כשהוא מעלה כמה אפשרויות לענות אליה לכאורה, ואת כולן הוא פוסל.¹³

ר' אהרון פותח את תשובתו שלו בקביעה שהאל צדיק ודן את כל הדברים כפי שהם, קרי, האל מצווה את האדם על פי מצבו של אותו אדם בזמן הציווי ולא עוסק בידיעתו המוקדמת של מה שעתיד להיות כאשר הוא פועל ודן את האדם. בהמשך המחבר מסביר מה מצבו של האדם: לשיטתו, הידיעה המוקדמת של האל ועל ידי זה נטיית האדם אחר אחד הכיוונים האפשריים אינה הופכת את הכיוון האחר לבלתי אפשרי בטרם נבחר. להפך: שתי האפשרויות קיימות, מכיוון שהאדם הוא בעל בחירה ויכול לפנות לשני הכיוונים האפשריים במידה שווה, ויכולת זו כלל איננה מושפעת מידיעתו הקדומה של האל. לדעת ר' אהרון, לא ייתכן מצב אחר, מכיוון שהיכולת לכפור והיכולת להאמין תלויות זו בזו. ללא היכולת לכפור אין יכולת להאמין, ולהפך. ניתן ללמוד מהגדרה זו שלדעת ר' אהרון לא הייתה לאמונה כל משמעות דתית אילו הייתה מוכרחת לאדם ולא הייתה תוצאה של השימוש החופשי ביכולת האנושית.

אפשר לסכם את הדיון של ר' אהרון כאן בכמה נקודות חשובות לנושא הבחירה: ראשית, הפילוסוף הקראי רואה בבחירה האנושית עובדה בלתי מעורערת. לדעתו, האפשרות הממשית של האדם לבחור בדבר ובהיפוכו היא הכרח המציאות, ולפיכך אין הוא מעלה אפילו את האפשרות שהאדם יהיה נטול כל בחירה ומוכרח בשל סוג כלשהו של דטרמיניזם שהיה פותר את שאלת המתח בין ידיעה לבחירה מיסודו.¹⁴ שנית, בדבר

¹¹ 'כתר תורה' במדבר ג, עמ' 7-8. על הציווי לאדם כאשר האל יודע שהוא יחטא עיין גם 'כתר תורה' שמות ז (עמ' 35-36); 'עץ חיים' פרק קג, עמ' 181-185. התשובה שם היא אותה התשובה המובאת כאן, אך הדיון שם רחב מעט.

¹² הוא עוסק בשאלה זו ב'עץ חיים' פרק פט, עמ' 128-136, בעיקר עמ' 132-133, אגב הרצאתו על השגחת האל בעולם. יש לציין שהיו בימיו כמה הוגים רבניים בספרד שביטלו את ידיעת העתידות של האל, בהם ר' יצחק אלבלג (עיין ש' צדיק, "בחירת האדם ורצון החיות בפילוסופיה היהודית בסוף ימי הביניים", JSIJ 9 [2010], עמ' 181-203 [להלן: צדיק], ובייחוד עמ' 184-190), ור' יצחק פולקר (עיין ש' צדיק, "רצון ה'", ידיעת ה' ורצון האדם בהגותו של ר' יצחק פולקר", דעת 76 (2014) עמ' 147-172). גם ר' אברהם אבן דאוד תמך בעמדה דומה (עיין אמונה רמה, עמ' 86-93). על עמדתו בעניין זה עיין גם ע' ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 58-75; 191-231. עם זאת אין כלל ודאות שר' אהרון הכיר אחד מן המחברים האלו. עיין הערה 10.

¹³ ואולם הוא מעלה את האפשרות שהאל לא ידע את הכול. לדוגמה, 'עץ חיים' פרק פב, עמ' 109-113. שם מתוארת גישתו של אריסטו. אפשר להסביר את ההבדל הזה בקביעה שהייתה עמדה השוללת את ידיעתו של האל את העתיד בפילוסופיה היהודית שלפני ר' אהרון (עיין הערה 12). הפילוסוף

ידיעת האל ר' אהרון ממשיך את הכיוון המרכזי של הפילוסופיה היהודית עד תחילת המאה ה-14, כשהוא מחזיק הן בבחירה ממשית של האדם והן בידיעה של האל, והפתרון שלו לסתירה המובנית בין השניים הוא לקבוע שיש ניתוק ביניהם.¹⁵ הידיעה האלוהית איננה משפיעה על הבחירה האנושית, שממשיכה לתפקד כאילו הידיעה האלוהית לא הייתה קיימת כלל. לדעתו, האל יודע מה יעשה האדם, אך האדם איננו עושה מה שהאל יודע שיעשה.¹⁶ לכן מוצדק שהאל יפעל בהתאם למציאות הקיימת (שבה יש בחירה ממשית) ולא יתחשב בידיעה מה האדם יבחר בעתיד.

בעיה נוספת שיכולה לבטל או לצמצם את בחירת האדם היא ההשפעה של התכונות המולדות על מעשיו.¹⁷ בכמה מקומות ר' אהרון מצמצם גם את ההשפעה של הגורמים האלו על הבחירה כדי להבטיח את חופש הבחירה הממשי של האדם.¹⁸ לדוגמה בפירושו שלו לשמות (ז:א):

כבר ידעת שהאדם מורכב מדברים נגדיים ומדברים ששונאים אלו את אלו ומדותיו נמשכות אחרי טבעי יסודותיו וכפי התגברות כל יסוד תהיה התגברות המדה הנמשכת אחריו. ואמת כי סבות היותו הוא סבות הפסדו וידוע כי האדם נברא מחמר הזך והנקי ולכן יהיו היסודות במזג מין האדם חזי הטבע ויהיה החלוף באישיו לפי התגברות כל יסוד מה שאין כן בשאר מיני בעלי חיים...¹⁹ והש"י בחסדו הגדול חנן לאדם שכל ודעה. וגוף האדם מרכבת לשכל... והנה בהכרח תהיה הבחירה באדם שאין האדם מוכרח בפעולותיו אבל פעולותיו מסורות לו הטוב וחלופו ויש לו יכולת גמורה שכוללת שני נגדיים דבר והפכו והיא מוקדמת ונשארת מן הפועל והיכולת על הכפרנות היא היכולת על הנאמנות שאם לא כן אין צווי ואין הזהרה ובטל הגמול והעונש...²⁰ ועתי שלמה אמתיים לענינים הטבעיים לא בענינים הרצונים ואמת כי תקל נטיית

היהודי היחיד בימי הביניים התומך בעמדה דטרמיניסטית קשוחה הוא ר' חסדאי קרשקש. על עמדתו בעניין זה עיין 'אור השם', מאמר ב כלל ה, וגם צדיק, עמ' 199-202 ובמקורות המחקריים המצוטטים שם.

¹⁵ לדוגמה, זאת הייתה עמדתו של רס"ג (למשל אמונות ודעות, מאמר רביעי, עמ' קנא-קסח). וזאת הייתה גם עמדתו של ריה"ל (כוזרי, מאמר חמישי, סימן כ). וכך עמדתו של הרמב"ם (מורה נבוכים ג:כ) (בנושא הזה קיימת מחלוקת במחקר, כאשר קירגיה עמ' 65-133 וח' קרייסל, "צדיק ורע לו בפילוסופיה יהודית בימי הביניים", דעת 19 [תשמ"ג], עמ' 25-26, הערה 31, טוענים על פי מורה נבוכים ג:ז, שברובד האזוטרי של המורה, אין לאל ידיעה של הפרטים.

¹⁶ על תפיסה זו בקרב הגאונים עיין ד' קויפמן, **מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים**, ירושלים תשכ"ב, עמ' 1-10. שם הוא דן בתשובתו של רב האי גאון על היחס בין הבחירה לידיעת האל.

¹⁷ על הנושא הזה אצל הרמב"ם עיין G. Freudenthal, 'La détermination partielle, biologique et climatologique, de la félicité humaine: Maimonide 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

¹⁸ על גישתו לנושא הזה עיין גם בין השאר 'כתר תורה' שמות לג (עמ' 234), 'עץ חיים' פרק קיג (עמ' 205), 'גן עדן' הקדמה עמ' ב-א. שם הוא מדגיש את חירותו של האדם לעומת מזגו הטבעי ושהתורה נועדה לתקן את הסטיות האפשריות של המזג.

¹⁹ אני מדלג על סימוכין מדברי חז"ל והפילוסופים.

²⁰ כאן ר' אהרון מפרש אמירות בתנ"ך המנוגדות לכאורה לשיטתו ומסתמך על ספר דברים ל:טו.

הרצון לפי הכנת הטבע שהיא נתלית בכחות הגלגליות לפי גזרת הכוכבים בשעת מולדו במעלה הצומחת כאשר הבינו ריקי מוח ומזה תעו ותלו כל ענין על פי גזרת הכוכבים וכחשו המורגש והמושכל והרסו פנת התורה מצווי והזהרה והגמול והעונש ובטלו את טבע האפשר. ואנחנו בארנו בפשרת ואלה שמות²¹ שאם הכנת החמר נתלית בכחות הגלגליות נתינת הצורה צריכה לפועל אחר נבדל וגלינו פנת חטאם. וכן יש לדין שהבחירה תקל לפי הכנת הטבע ותקשה כשתהיה נגדיית להכנת הטבע כפי שיוורנו השכל בדרך יבחר.²²

בתחילת הפסקה ר' אהרון מציין את הקביעה הידועה בימי הביניים ולפיה האדם מורכב מחומרים המנוגדים זה לזה ונתונים במתח ובמאבק מתמיד זה נגד זה. לאחר מכן הוא מביע את העמדה החשובה לענייננו, שמידות האדם נקבעות על פי היחס שבין היסודות החומריים המרכיבים את גופו. כאשר מידה חומרית אחת מתגברת, מתגברת גם המידה הנובעת ממנה ולהפך. על הדטרמיניזם שיכול לעלות מגישה כזו השאלה העיקרית היא מה הקשר בין מידות האדם למעשיו: האם מידותיו של האדם, הנובעות מהרכבו החומרי, קובעות גם מה יהיו מעשיו, או שמא הן רק נקודת מוצא שממנה אפשר להתפתח לכמה כיוונים? בהמשך הפסקה ר' אהרון קובע חד-משמעית בעד התשובה השנייה ונגד הדטרמיניזם. לאחר מכן המחבר מגדיר שבזכות חומרו הזך קיימים במין האנושי הבדלים ניכרים במידות של הפרטים (הנובעים, כאמור, מהרכבם החומרי) יותר מכל בעלי חיים אחר.²³ אך באדם קיים גם יסוד נוסף שלא קיים בשאר בעלי החיים: האל חנן את האדם בשכל ובדעת. היחס בין הגוף לשכל הוא כיחס בין המרכבה לרוכב עליה.²⁴ מטרת משל זה כפולה: מחד הסוסים (המידות שבאות מן ההרכב החומרי) קיימים ומשפיעים, ומאידך השכל הוא הרוכב על המרכבה. הוא יכול לתת לסוסים להוליך אותו לקבל עליו את המאבק של הסוסים אך יכול גם להתגבר ולהעדיף סוס אחד על פני האחר גם אם בזה הוא משנה את תוצאות המאבק הפנימי בין הסוסים.

בהמשך ר' אהרון קובע שחייבת להיות בחירה ממשית לאדם. לדעתו, אי אפשר שהאדם יהיה מוכרח בשל הנטיות הטבעיות שלו, מכיוון שאנו רואים שיש לו יכולת ובחירה ממשית וגם משום שביטול הבחירה היה מביא לקושי גדול מאוד בהיבט דתי בגלל חוסר תועלת בכל הציוויים ובביטול הגמול על מעשי האדם. כאן ר' אהרון חוזר על הנזכר לעיל וקובע שהבחירה הממשית נובעת מן היכולת של האדם, שהיא דו-כיוונית בהגדרתה. אם יש יכולת לבחור באמונה, יש הכרח שגם תהיה יכולת לבחור בכפירה, מכיוון שזו אותה היכולת של האדם להחליט לעשות את הדבר או את היפוכו. לשיטתו של ר' אהרון, אין משמעות דתית להכרח להאמין או להכרח לכפור. כדי שהכפירה

²¹ עיין 'כתר תורה' שמות ד, עמ' 22-24.

²² 'כתר תורה' שמות ז:א (עמ' 34-35). בהמשך ר' אהרון דן בתפקיד של כוח המתעורר בבחירה. נעניין בקטע הזה בחלק השני של המאמר.

²³ על עמדה זו עיין גם 'כתר תורה' במדבר יט (עמ' 54), שמות לג (עמ' 234).

²⁴ הבסיס של המשל הזה הוא ללא ספק אפלטון (פאדרוס, סעיפים 246-254). ר' אהרון רואה בשני הסוסים במשל המקורי סמל למידות השונות – הטובות והרעות, הבאות מגוף האדם ובשכל את המנהיג שלהן.

והאמונה ייחשבו כאלה, הכרח הוא שתהיה אפשרות ממשית לאדם לבחור בכל אחת מהן. ללא אפשרות זו האמונה והכפירה שתיהן כאחת מאבדות את משמעותן. בסוף הפסקה ר' אהרון דן ביחס שבין הבחירה ובין האסטרולוגיה.²⁵ לשיטתו, השפעת הכוכבים דומה להשפעת האיכויות של האדם על מעשיו, מכיוון ששניהם באים מן הלידה, ושהרכב החומרי של האדם נקבע מכוח השפעת הכוכבים,²⁶ ולכן המחבר מזהה את שתי ההשפעות האלו זו עם זו. אך השפעות אלו אינן יכולות לקבוע את מעשיו של האדם אלא רק להשפיע עליהם. יש השפעה כלשהי של הכוכבים על האדם, ולכן יהיה קל לאיש לעשות את מה שמידותיו וטבעו דוחפים אותו לעשות, אך בזכות שכלו הוא יוכל להחליט שלא להישמע לכוחות אלו אלא לעשות את ההיפך. אמנם דרך זו תהיה קשה יותר, אולם ודאי שאיננה בלתי אפשרית. זה ההבדל בין הדברים הטבעיים, הנקבעים על פי הכוכבים והמזג, ובין הדברים הרצוניים המושפעים אמנם מן הכוכבים אולם נתונים לשליטתו של האדם,²⁷ מכיוון שהצורה אינה יכולה להיות מושפעת מחומר בלבד, אלא היא נקבעת מכוח יסוד נבדל (נפש האדם).²⁸ ר' אהרון גם תוקף את עמדת המאמינים בגזרת הכוכבים המוחלטת. לדעתו, ההשפעה הקיימת של הכוכבים הטענה אותם, והם ביטלו את האפשר הממשי (שהוא רואה בו דבר ברור מן המושכל ומן המוחש) ואת המשמעות שבציווי התורה.

את עמדתו של ר' אהרון בעניין ההשפעה של גורמים טבעיים כמו המזג והכוכבים על בחירת האדם אפשר לסכם ולומר שאכן השפעה זו קיימת, אך בזכות שכלו האדם יכול להילחם בה ולעשות מעשים המנוגדים לה. תפיסה זו של ר' אהרון נובעת משני טיעונים עיקריים: ראשית, הוא רואה בחופש הבחירה האנושית דבר ברור מאליה שהמציאות עצמה מעידה עליו. שנית, יש סיבות דתיות המחייבות את קיומה של בחירה ממשית. משתי הטיעונים האלו ר' אהרון מצמצם את ההשפעה של הגורמים הטבעיים על בחירת האדם וגם מאמץ את שיטת הפלאם²⁹ המפרידה בין הרובד של הבחירה לזה של ידיעת

²⁵ על האסטרולוגיה במחשבה היהודית בימי הביניים עיין בין השאר ד' שורץ, **אסטרולוגיה ומגיה בימי הביניים**, ירושלים תשנ"ט. על הנושא הזה בהגותו של ר' אהרון עיין בין השאר 'כתר תורה' בראשית כה (עמ' 120-121), שמות ב (עמ' 9-10), שמות כג (עמ' 162-164), שמות כח (עמ' 196), ויקרא טז (עמ' 82-83), ששם ר' אהרון קובע שהכוכבים אינם משפיעים על ישראל בזכות מערכת המצוות.

²⁶ עיין בקטע שר' אהרון מפנה אליו בטקסט זה: 'כתר תורה' שמות ד (עמ' 22-24).
²⁷ על הפירוש של 'עתי שלמה' (בקהלת ג) כמיוחסים להשפעה הכוכבים וכמוגבלים להשפעה טבעית בלבד בניגוד להשפעה רצונית שבשליטתו של האדם עיין בפירושו של ר' שמואל אבן תיבון המוהדר אצל J.T. Robinson, *Philosophy and Exegesis in Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes*, Ph.D. Dissertation, Harvard University 2002, סעיף 306.

²⁸ יש לציין שתומס אקווינס מביא את הטענה הזאת (המבוססת על אריסטו, ספר הנפש ג, פרק 3) במכלול התיאולוגיה 1a 2ae 9,5. שם הוא קובע שהכוכבים אינם משפיעים על הבחירה החופשית של האדם, מפני שרצון האדם נבדל ומצוי למעלה מכל הגופים, והכוכבים אף הם גופים. תשובה זו מובאת גם אצל הוגים יהודים שקדמו לר' אהרון, בהם ר' יצחק פולקר ('עזר הדת', עמ' 139-140).

²⁹ על הכלאם המוסלמי בכלל ועל נושא הבחירה בהגותם בפרט עיין בין השאר H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge Massachusetts 1976, בעיקר עמ' 601-719; Gimaret, *Theories de l'acte humain en théologie musulmane*, Lille 1982; R.M. D. Frank, 'The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of Abd Al-Ġabbar', *Le Muséon* 95 (1982), pp. 323-355; G.F. Hourani, *Islamic Rationalism The Ethics of 'Abd al-Jabbar'*, Oxford 1971; J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech*, Leiden

האל. בחלק הבא של המאמר נראה את הכוחות הפסיכולוגיים המעורבים בהחלטותיו החופשיות של האדם.

התהליך הפסיכולוגי של הבחירה

כאמור, לאדם יכולת ממשית לבחור בין שתי אפשרויות לפחות, ובבחירתו הוא קובע איזו מהן יממש, ויש תפקיד ייחודי לשכל, המנהיג את הגוף כרוכב על מרכבת החלטות האדם, והבחירה החופשית של האדם תלויה בקיומו של השכל.³⁰ עתה ננסה לראות באמצעות אלו כוחות האדם מחליט מה לבחור.

בהמשך הקטע האחרון שהובא לעיל, בפירוש לשמות, ר' אהרון מסביר מה קובע אם האדם יפעל לפי השכל או לא:

וכן יש לדין שהבחירה תקל לפי הכנת הטבע ותקשה כשתהיה נגדיית להכנת הטבע כפי שיוורנו השכל בדרך יבחר וכל זה תלוי לכח המתעורר. ואמר הפילוסוף³¹ כשהוא לדבר ערב יקרא תאוה וכשהוא לנקמה יקרא כעס וכשהוא לעצה יקרא חפץ ורצון.³²

כאן ר' אהרון מציין את הכוח שלדעתו מניע את האדם לפעול על פי העצה (קרי השכל), הכעס או התאוה: הכוח המתעורר.³³ קודם לכן קבע המחבר שהשכל נמצא באדם כרוכב במרכבה בהתאם לעמדה של אפלטון. כאן המחבר משלב בשיטתו גם השפעה מאריסטו. התנועה של האדם נקבעת לא על פי השכל אלא על פי הכוח המתעורר ההולך לפעמים אחר התאוות ולפעמים אחר העצה והשכל.³⁴ רק אם הכוח המתעורר יעורר את האדם ללכת לפי העצה, יוכל האדם לבחור בהמלצת השכל, אך אם המתעורר ילך אחר התאוות, הוא יבחר בתאוה המושכת ביותר גם אם היא מנוגדת לכל עצה. כלומר על פי ר' אהרון, השכל יכול לשלוט בשאר הכוחות (התאוה והכעס) רק אם המתעורר ילך אחריו. במקרים אחרים השכל יהיה כרוכב של המרכבה הנשלט בידי הסוסים שמושכים אותו לכיוון של החזק מביניהם.

אפשר לראות שעל פי הגישה המתוארת כאן מחד החופש האנושי של האדם תלוי בקיומו של השכל שיכול לשלוט בגורמים האחרים בנפש (הסוסים), ומאידך עצם ההליכה אחר העצה (והשליטה בשאר הכוחות על פי העצה) תלויה לא בשכל עצמו אלא

C. Adang, S. Schmidtke and D. Sklare (eds.), *A* 1976. מחקרים חדשים על הפלאם עיין A, Wurzburg 2007. *Common Rationality Mu'tazilism in Islam and Judaism*. במחקר הזה מקובצים מקורות חדשים על הפלאם המוסלמי והיהודי, ובו ובשאר במחקרים החדשים האלו כמעט שלא נזכר נושא הבחירה החופשית והתהליך הפסיכולוגי המוביל אליה.

³⁰ עיין עוד, בין השאר, 'עץ חיים', פרק קז, עמ' 192.

³¹ זה ככל הנראה סוג של פרפרזה של 'על הנפש', ספר III, פרקים 9-10, בצירוף של פאדרוס של פלטון.

³² 'כתר תורה' שמות ז:א (עמ' 35).

³³ על תפקידו של הכוח המתעורר כבורר בין הצדדים של הנפש עיין 'כתר תורה' שמות לא (עמ' 211); ויקרא כו (עמ' 144).

³⁴ הוא מוסיף גם את הכעס שאיננו קיים ב'על הנפש' של אריסטו אך קיים אצל אפלטון במשל המרכבה. על הסיבות לתנועה ועל שהשכל הוא רק אחד הגורמים המניעים את התנועה (לצד התאוה, הדמיון וכוחות אחרים) עיין בין השאר 'עץ חיים', פרק 9, עמ' 26.

בכוח המתעורר. יתרה מזו, עצם קיומו של הרצון תלוי בפנייה של הכוח המתעורר אחר העצה והשכל.³⁵ אפשר לומר שהגדרת הרצון היא עצה הבאה מן השכל והיוצאת מן הכוח אל הפועל בזכות הכוח המתעורר. במקרה שהכוח המתעורר ילך אחר כוחות אחרים, האדם ילך אחר תאוותו או כעסו, ועל פי ההגדרה שר' אהרון נותן כאן לרצון, האדם אפילו לא יפעל לפי רצונו אלא רק לפי תאוותו או כעסו.

לדעת ר' אהרון, הבחירה והיכולת של האדם אינן פונקציה של הרצון אלא של בחירה בין הרצון, קרי ההליכה לפי השכל, ובין ההליכה אחר כוחות נמוכים ממנו.³⁶ הרצון מאפשר את חופש הבחירה האנושית³⁷ לא על ידי שהאדם רוצה לעשות מעשה טוב או מעשה רע. על האדם לבחור אם ללכת לפי רצונו, קרי שכלו, המעשה ה'טוב', או אחר הרע, קרי תאוותיו וכעסו. השכל והרצון מאפשרים את קיומה של הבחירה הממשית האנושית לא מכיוון שהאדם בוחר באמצעותם מה לעשות אלא מכיוון שהם נותנים לכוח הבוחר (המתעורר) אפשרויות אחרות שאינן קיימות אצל החיות, ההולכות תמיד אחר התאוה החזקה ביותר. על פי ר' אהרון, הרצון והשכל אינם חופשיים אלא האדם כולו הוא החופשי, ובייחוד כוחו המתעורר, שיש לו האפשרות ללכת אחר העצה הנובעת מן השכל או אחר הדבר הערב והמהנה ביותר, קרי התאוה.

הגדרה זו של הרצון שונה מן ההגדרה שהייתה קיימת בהגות היהודית דוברת הערבית בתחילת ימי הביניים,³⁸ אך היא דומה לכמה מדעות הפרשנים היהודים הרבניים מפרובנס או מאיטליה, המשלבים מקורות ניאו-אפלטוניים לצד גישות אריסטוטליות. לדוגמה, ר' משה מנרבון (הנרבוני, בן דורו של ר' אהרון החי בפרובנס ובספרד) מביא הגדרה דומה לרצון, התלויה אף היא בעצה ובשכל.³⁹ אף על פי כן ר' אהרון קיצוני גם מן הנרבוני, מכיוון שלדעת הנרבוני קיים גם רצון נמוך שהוא הליכת החיה אחר הכוח המתאוה, ואילו אצל ר' אהרון הליכה זו של החיה איננה נחשבת רצון אלא רק תאוה, ולדעתו הרצון חייב להיות שכלי, שאם לא כן, הרי אין הוא ראוי להיקרא רצון.

אפשר לסכם שגם בבחינת הכוחות הפסיכולוגיים רואים שר' אהרון משלב בין גישה סוקרטית ביסודה לגישה אריסטוטלית. כמו סוקרטס אין הוא חושב שהאדם יכול לרצות במודע לעשות את הרע. הרצון הוא תמיד בהתאם לידיעת השכל ולדבר הטוב.⁴⁰ אך כמו אריסטו (שבנושא הזה השפעתו גוברת על זו של סוקרטס) קיים חופש גם לאדם היודע מה הוא הטוב מכיוון שהוא יכול לבחור (על פי כוח המתעורר) לעשות את הרע ולא את

³⁵ על דעתו של ר' אהרון, שמשמעות המילה 'רצון' היא ההליכה אחר החכמה, עיין 'עץ חיים' פרק עה, עמ' 93-94. אמנם בפרק הזה מדובר ברצון האל, אולם האמירות של ר' אהרון מסיקות מטבעו הכללי של הרצון על רצון האל, ולכן הן יפות גם לרצון האדם. חשוב לציין שההליכה אחר החכמה אינה הופכת את הרצון לאחיד, מכיוון שהרצון ההולך לפי החכמה משתנה בהתאם לציוויה של החכמה.

³⁶ חשוב להדגיש שבניגוד לרוב ההוגים היהודים (וגם הנוצרים והמוסלמים) ר' אהרון איננו משתמש במילה 'רצון' כדי לתאר את פעולותיהן של החיות.

³⁷ כמו שמזכיר ר' אהרון כמה פעמים. מכיוון שרק האדם נברא בבחירה וברצון, יש לו אפשרות לשנות מפעולת המזג עליו ('גן עדן' הקדמה עמ' ב).

³⁸ לדוגמה, הרמב"ם מייחס את הרצון לחיות ב'מורה נבוכים' ב:מח. גם ריה"ל עושה זאת ב'כוזרי', מאמר א, סימן לג.

³⁹ ר' משה מנרבון, **המאמר בשלמות הנפש**, מהדורת א' עברי, ירושלים תשל"ז, החלק השני, הדיבור בדמיון, עמ' 93-94. על גישתו בנושא הבחירה עיין צדיק, עמ' 190-199.

⁴⁰ על חולשת הרצון בהגות היהודית הניאו אפלטונית עיין ש' צדיק, "אקרוסיה ואנקרטיה בהגות היהודית הניאו אפלטונית", בד"ד 26 (תשע"א), עמ' 91-104 והערות 2-4 שם.

הטוב. ההגדרה של הרצון נובעת אפוא מגישה סוקרטית, ואילו ההגדרה של הבחירה ועצם החופש של האדם היודע נובעים מגישה אריסטוטלית.⁴¹ כפי שציין לסקר בספרו החשוב על הפילוסופיה הקראית בסוף ימי הביניים,⁴¹ התמונה המקובלת במחקר לפניו הייתה שהקראים המשיכו להיות נאמנים לפלאם עד סוף ימי הביניים. לסקר הראה בבירור כמה גישה זו לא הייתה מדויקת, כאשר הוגים קראים רבים במרכז ביוזנטיון הושפעו השפעה עמוקה מן הספרות ההגותית הרבנית (בעיקר מן הרמב"ם ומן ההגות האריסטוטלית. לאור הדיון שלנו בשאלת הבחירה אצל ר' אהרון מניקודמיה אפשר להוסיף שפילוסוף זה לא זו בלבד שהכיר את ההגות הפילוסופית היהודית הרבנית הקלאסית שנכתבה בערבית ותורגמה לעברית והושפע ממנה, אלא הוא גם השתלב היטב במגמה של כמה מן ההוגים היהודים הרבניים במאה ה-14⁴² לשלב בין מקורות וגישות שיסודם בהגות האריסטוטלית ובין תפיסות סוקרטיות וניאו-אפלטוניות.

פירוש ר' אהרון לחטא הקדמון

ר' אהרון מביא את פירושו לחטא הקדמון בכמה מקומות בספריו.⁴³ כמו פרשנים רבים, בעיקר לאחר הרמב"ם,⁴⁴ גם הוא משתמש בפרשה זו כדי למפות את הכוחות שבנפש ולהדגים את הדרך שהאדם בוחר. בתחילת פירושו לחטא של אדם הראשון ר' אהרון ממקד את החטא ואת הציווי במתח שבין שני כוחות פסיכולוגיים שונים: הכוח השכלי והכוח המחשבי:

כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלוהים יודע טוב ורע. והטעם להשתמש הכח המחשבי מקום הכוח השכלי וזהו מתתו ויתכן לפרשו על פנים אחרים...⁴⁵ והייתם כאלוהים. טעמו כשופטים ודינים

⁴¹ לעיל, הערה 1. אפשר לציין שהמסר הזה הוא אחת המטרות העיקריות של הספר.
⁴² לאמתו של דבר, את הזרם הזה התחיל ר' הלל מוורונא, שפעל במחצית השנייה של המאה ה-13. עיין Y. Schwartz, *Über die Vollendung der Seele Hebräisch-Deutsch/Hillel von Verona*, Freiburg 2009, pp. 9-48. על גישתו לנפש ולכוחותיה עיין S. Sadik, 'Le choix moral dans la pensée de Rabbi Hillel de Vérone', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 60 (2013), pp. 292-315. יש לציין שמגמה זו איננה מצומצמת רק להגות היהודית אלא הייתה קיימת גם בהגות הנוצרית המערבית באותם ימים וברנסנס.
⁴³ 'כתר תורה', בראשית ג (עמ' 49-57); 'עץ חיים', פרק כה (עמ' 52), פרק צה (עמ' 154-157), פרק ק (עמ' 176). ר' אהרון מזכיר גם את החטא של אדם הראשון בכמה מקומות, כגון 'כתר תורה' לבראשית ו (עמ' 66) ו'גן עדן' הקדמה (עמ' ב:ב). כפי שנראה, יש כמה הבדלים בין פירושו ב'עץ חיים' לפירושו ב'כתר תורה'.

⁴⁴ על גישתו של הרמב"ם לחטא הקדמון עיין ש' קליין-ברסלבי, **פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית**, ירושלים תשמ"ז, עמ' 193-233; ז' הרוי, 'פירוש הרמב"ם לבראשית ג:כב', **דעת** 12 (תשמ"ד), עמ' 15-22; L.V. Berman, 'Maimonides on the Fall of Man', *AJSR* ;22-15 (1980), pp. 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), עמ' 65-89.

⁴⁵ חשוב לציין שההבדל העיקרי בין פירושו של ר' אהרון ב'עץ חיים' לפירושו ב'כתר תורה' הוא היעדר מוחלט של ההבחנה בין הכוח השכלי לכוח המחשבי ב'עץ חיים'. בשני החיבורים ר' אהרון אומר שהיה על האדם לבחור בשילוב בין עץ החיים המסמל את העולם העיוני ובין עץ הדעת המסמל את

כי אחר שיטה האדם לתאוות הגופניות לעשות אותם לתאוה לבד ולא יהיה נמשך לפי צורך ההכרחי לקיום מין האנושי שזהו דין השכל עכ"פ יצטרך לעשות תקנות והסכמות לגנות קצת מעשים ולשבח קצת מעשים להתרחק מן המגונה ולהדבק אל המשובח וזהו ידיעת טוב ורע...⁴⁶ ואמר:⁴⁷ יודע טוב ורע ולא אמת ושקר כי האמת והשקר הם השגת הכח השכלי וידיעת טוב ורע הסכמת הכח המחשבי.⁴⁸

בתחילת פירושו, הנסמך על פירוש הרמב"ם ב'מורה נבוכים' (א:ב), ר' אהרון רואה בחטא אדם הראשון העדפה של הכוח המחשבי על הכוח השכלי. העדפה זו מביאה למיתתו של האדם (הכוונה למיתתו בעולם הבא, שבו נפשו תיפסד במקרה שלא ישכיל מושכלות).⁴⁹ בהמשך המחבר ממשיך ומפרש את המילים 'והייתם כאלוהים' (בראשית ג:ה): לדעתו,⁵⁰ המשמעות של 'אלוהים' היא שופטים. לאחר החטא יזדקק האדם לשופטים, מכיוון שההליכה אחר הכוח המחשבי כדי לספק את תאוות האדם ולא רק לצורך הכרחי תגרום פגמים ואי-סדר חברתי, ובשל כך יהיה על האדם לעשות תקנות וחוקים ולהתעסק בטוב וברע. בסוף הפסקה ר' אהרון מבחין בין האמת לשקר (אמנות עיוניות שתמיד נכונות), התלויים בהשגת הכוח השכלי, בעוד התחום של טוב ורע (חוקים התלויים בחברה שבה הם קיימים)⁵¹ תלויים בהסכמת הכוח המחשבי.⁵² כאמור, פירושו של ר' אהרון מבוסס רובו על דברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים' א:ב.⁵³ אף על פי כן קיים הבדל ניכר בין הפירושים, והוא יוצר הבדל ניכר במשמעות הפילוסופית של הפרשה.⁵⁴ לפי ר' אהרון בפירושו, הכוח המחשבי הוא כוח נפרד המיוחד לעיסוק בטוב ורע, כוח שהאדם לא היה חייב להשתמש בו לפני החטא,⁵⁵ מכיוון שלא

העיסוק בעולם הזה. אדם חטא כשבחר לעסוק בעולם הזה ללא העולם העליון. אך בעץ חיים' אין זכר להנחה שהמתח הוא גם מתח בין שני כוחות נפשיים שונים – הכוח השכלי והכוח המחשבי.⁴⁶
 כאן ר' אהרון מסתמך במפורש על הרמב"ם ב'מורה נבוכים' א:ב.⁴⁷
 רמב"ם באותו פרק.⁴⁸
 כתר תורה בראשית ג (עמ' 49-50). בהמשך ר' אהרון מציין שעץ הדעת מעורר את הכוח המחשבי להתעסק בטוב וברע ללא צורך הכרחי אלא לתיאבון בלבד.⁴⁹
 תפיסתו של ר' אהרון בדבר הקיום של הנפש לאחר המוות היא שנפש האדם תכלה לאחר מותו, אלא אם הוא השכיל מושכלות בעולם הזה, אך לדעתו ההשכלה איננה תוצאה עיקרית של לימוד עיוני אלא בעיקר של עשיית המצוות.⁵⁰
 נסמכת על עמדתו של הרמב"ם המצטט את אונקלוס ('מורה נבוכים' א:ב).⁵¹
 כפי שנראה, ר' אהרון השתמש בתרגום של אל-חריזי, שתרגם 'משהוראת' בערבית יהודית 'מורגשות' ולא 'מפורסמות'. כנראה בשל כך מונח זה נעדר לחלוטין מפירושו של ר' אהרון.⁵²
 מעניין לציין את ההבדל בפועל הקשור לכל אחד מן הכוחות האלו. אמת ושקר משיגים בכוח העיוני מכיוון שהם חקוקים בטבע ולא נותר אלא לגלות אותם שם. אבל טוב ורע תלויים בהסמכת הכוח המחשבי מכיוון שהם קשורים להסכמת בני אדם שיכולה להשתנות ממקום למקום.⁵³
 מעניין שמנגד פירושו של ר' אהרון הראשון 'ספר המבחר' על בראשית א:ג מבוסס רובו על פירושו השני של הרמב"ם 'מורה נבוכים' ב:ל.⁵⁴
 יש עוד הבדלים אחרים, כמו הדגשתו של ר' אהרון שההליכה הקיצונית אחר הגוף לתאוה בלבד היא שהביאה לצורך בחוקים. פירוש זה איננו סותר את דבריו של הרמב"ם, אך הוא מושך את הפירוש לכיוון אחר.⁵⁵
 לפיכך ר' אהרון קובע לפני כן בפירושו (עמ' 49) שפרי עץ הדעת מוליד את הכוח המחשבי.

נצרך כלל לעיסוק בטוב וברע. אבל לדעת הרמב"ם,⁵⁶ לא קיים כלל כוח ייחודי שתחום העיסוק המיוחד שלו הוא טוב ורע, אלא האדם משתמש בשכל המעשי שלו⁵⁷ כדי לעסוק במפורסמות וגם כדי להחליט מה יעשה וגם כדי ליצור חפצים.⁵⁸ יש משמעות פסיכולוגית רבה להבדל הזה בין שני הפרשנים: לדעת הרמב"ם החטא נבע מפנייה למושאים לא נכונים (תאוות שהביאו לעיסוק בטוב וברע), ואילו לדעת ר' אהרון החטא נבע מהעדפת כוח פסיכולוגי אחד על האחר (הכוח המחשבי על השכל). לשיטת הרמב"ם, אדם השתמש בכוח אחד (ה'פכר' במקור בערבית-יהודית) שהיה יכול לפנות לשכל העיוני או לתאוות והחליט לפנות אותו לתאוותיו, ולשיטת ר' אהרון אדם הראשון בחר⁵⁹ להשתמש בכוח אחר של נפשו (המחשבי), שעל פי הנאמר כאן כל ייעודו בהתעסקות בטוב וברע, ונטש את השכל (קרי השכל העיוני).⁶⁰ לדעת הרמב"ם לא קיים כוח פסיכולוגי רע אלא רק שימוש לרע בכוח פסיכולוגי שיכול היה גם לשמש לטוב. לשיטתו, הרע (או העדר הטוב) נובע מעשיית מעשים מסוימים ומשימוש לא נכון בכוחות פסיכולוגיים ניטרליים,⁶¹ אבל לפי ר' אהרון הכוח המחשבי הוא יצר הרע המנסה לגרום לאדם להפנות את גוו לשכל ולהתרכז בטוב וברע.

אפשר לסכם את ההבדל בין שני הפרשנים ולקבוע שאצל ר' אהרון נמצא באדם כוח שכל כולו פסול ושכל שימוש בו אינו אלא סוג של חטא או לכל הפחות סיבת החטא של אדם הראשון,⁶² אך על פי הרמב"ם לא קיים כוח כזה, אלא הרע נובע משימוש שגוי של האדם בכוחות שיכלו לשמש לטוב אילו היו כנועים יותר לשכל.

הבדל נוסף הנובע מן הראשון הוא שאצל הרמב"ם הנפילה לטוב ולרע היא תוצאה לא רצויה של החטא, אך אצל ר' אהרון אדם בחר במודע לעסוק בטוב וברע במקום באמת ובשקר, כפי שהוא קובע בהמשך הפירוש שלו לבראשית ג:

⁵⁶ כאן כוונתי לשיטת הרמב"ם כפי שהיא משתקפת במקור בערבית-יהודית של 'מורה נבוכים' (וגם בתרגום של אבן תיבון ובתרגום המודרני של מ' שוורץ). כפי שנראה להלן, הסיבה העיקרית להבדל הזה בין ר' אהרון לרמב"ם היא שר' אהרון השתמש כנראה בתרגום של אל-חריזי, שגם בפרק הזה נאמן למקור הרבה פחות מזה של אבן תיבון.

⁵⁷ על דעת הרמב"ם שהאדם חטא באמצעות ה'פכר' שלו עיין ש' צדיק, "מנגנון הבחירה אצל הרמב"ם" *AJS Review* 38 (2014), עמ' א-יח. על תפקיד ה'פכר' וה'והם' בפילוסופיה היהודית הכותבת ערבית-יהודית בתחילת ימי הביניים (בעיקר אצל הרמב"ם וריה"ל) ועל בעיית התרגום של המונחים האלו לעברית בידי משפחת אבן תיבון עיין ש' צדיק, "מובנן של המילים 'פכר' ו'והם' בערבית יהודית ובעיית תרגומן לעברית בימי הביניים", *לשונו* 75 (2013) עמ' 267-286.

⁵⁸ כפי שנראה, גם ר' אהרון מייחס למחשבי תחום פעולות אלו במקומות אחרים שסותרים את פירושו כאן. עיין הערה 64 להלן.

⁵⁹ על פי הנזכר לעיל, בחירה זו התבצעה על ידי הפניית הכוח המתעורר מן השכל אל המחשבי.

⁶⁰ על ההבחנה בין שכל עיוני למעשי אצל ר' אהרון עיין ב'כתר תורה' שמות לא (עמ' 212).

⁶¹ על הרע לדעת הרמב"ם עיין 'מורה נבוכים' ג:יב.

⁶² לדעת ר' אהרון, כאן השימוש בכוח המחשבי נובע לא מעצם ההתעסקות בעולם החומרי אלא מהתעסקות בו לשם התאוה בלבד. אילו קיים האדם את העולם שלא לצורך התאוה אלא בשביל קיומו ההכרחי בלבד, הרי אי הסדר החברתי היה נמנע ולא היה כל צורך בעיסוק בטוב וברע.

יש אומרים⁶³ כי זה המאמר לפי סברת האדם שעל זה שלח ידו לקח מעץ הדעת ואכל להיות כאלוהים והנה עונשו שימנע מאכול מעץ החיים הואיל ובחרו לשמש הכח המחשבי במקום הכח השכלי והנה הם בחרו העדר הכח השכלי ולעולם לא ישתמש הכח המחשבי אלא שיחלה הכח השכלי...⁶⁴

כאן רואים שבניגוד לעמדת הרמב"ם ר' אהרון מציין שאדם חטא כשהעדיף בכוונה תחילה את כוחו המחשבי העוסק בטוב וברע על פני כוחו השכלי. אדם ידע שהוא צריך לזנוח את כוחו השכלי כדי לפתח את כוחו המחשבי ולהיות כאלוהים (קרי כשופטים, שהם העוסקים בטוב וברע) אך בחר במודע בעיסוק בטוב וברע ולא בשכל וכך נמשך אחר תאוותו ונענש (בצורה טבעית) בעיסוק בטוב וברע, כדעת הרמב"ם. לדעתי, ההבדלים האלו בין פירושו של ר' אהרון לחטא של אדם הראשון ובין מקורו אצל הרמב"ם נובעים לא משינוי מודע של ר' אהרון אלא משימוש בתרגום הפחות מדויק של אל-חריזי.⁶⁵ קיימים כמה הבדלים בין תרגומו של אל-חריזי ל'מורה נבוכים'

⁶³ ר' אהרון מפרש כאן את המילה 'כאלוהים' ועונה על הקושיה שמעלה המקשה בתחילת 'מורה נבוכים' (א:ב): איך ייתכן שחטא גרם שהאדם ייהפך להיות כאלוהים וכך קיבל פרס על שעבר על מצוות האל?

⁶⁴ 'כתר תורה', בראשית ג (עמ' 53).

⁶⁵ בזה מוסבר למה הגדרת הכוח המחשבי בשאר ספריו של ר' אהרון (וגם במקומות אחרים ב'כתר תורה') אינה תואמת את הנאמר כאן. ר' אהרון נמשך אחר הפירוש של אל-חריזי והגדיר בדרכים שונות ואף סותרות את המחשבי בחלקים שונים של ספרו. לדוגמה, ב'כתר תורה' לשמות ל"א (עמ' 211-213) ר' אהרון מזכיר את ההגדרה של המחשבה אצל הרמב"ם ב'מורה נבוכים' ג:נד. לדעתי, המחשבה יכולה לעסוק במידות נפשיות (קרי, השגת מושכלות עיוניות), במלאכת מחשבת (עשיית חפצים) או במעלות המידות. מעניין שאין הוא מזכיר את ההגדרה השלישית של הרמב"ם באותו פרק: חכמה לרעה. קודם לכן הוא גם מביא הגדרה של המחשבה (המוסבת כנראה לשני התפקידים האחרונים): חלק מן השכל המעשי שהוא אמצעי בין הדמיון לשכל. בהמשך הפירוש הוא מדבר על המחשבה בעיקר ככוח מאמת את הדברים שבדמיון.

על שימושים אחרים במילה 'מחשבה' במשמעות 'כוונה' עיין בין השאר: ככוונה או משמעות – 'כתר תורה', שמות ג (עמ' 18), שמות ו (עמ' 31), שמות כ (עמ' 130), שמות לב (עמ' 225), ויקרא ז (עמ' 36), ויקרא טו (עמ' 78), ויקרא יט (עמ' 103), במדבר ד (עמ' 10); 'עץ חיים', פרק צב (עמ' 148); ככוח עיוני – 'כתר תורה', שמות יט (עמ' 114), שמות כ (עמ' 119), שמות כד (עמ' 166-169), דברים י (עמ' 27); 'עץ חיים', פרק מב (עמ' 64). בארבעת המקורות האחרונים מדובר במחשבה עיונית שגויה: 'כתר תורה', ויקרא טז (עמ' 87), במדבר יא (עמ' 27), במדבר כח (עמ' 85); 'עץ חיים' פרק קא (עמ' 177). ועל המילה 'מחשבה' במשמעות הבחנה בין טוב לרע בהתאם לפירוש על בראשית: 'כתר תורה', הקדמה, עמ' 5.

מן הסיכום הקצר הזה עולה שר' אהרון לא היה עקיב בשימוש במילים מן השורש ח-ש-ב. הוא השתמש במובנים שמצא אצל הרמב"ם אך לא קרא את 'המורה' במקור אלא השתמש בעיקר בתרגומו הלקוי למדי של אל-חריזי. לכן הפילוסוף הקראי הגדיר את המחשבי בפירוש לחטא אדם הראשון על פי תרגומו של אל-חריזי ל'מורה נבוכים' (א:ב) בדרך שסותרת את מה שאמר בשאר חלקי פירושו (ובעיקר בפירוש לשמות לא). בנושא הזה ר' אהרון אימץ ואף הגדיל את חוסר העקיבות הקיים ממילא בתרגומו של אל-חריזי.

א:ב ובין המקור (והתרגום של אבן תיבון שנאמן לו יותר), והם יכולים להסביר את ההבדלים בין פירושו של ר' אהרון ובין תפיסתו המקורית של הרמב"ם.⁶⁶ ההבדל הראשון בין תרגומו של אל-חריזי ובין המקור הוא תרגום המילה 'משהוראת' במקור ('מפורסמות' בתרגום של אבן תיבון ובתרגומו המודרני של שוורץ) במילה 'מורגשות'. בשל ההבדל הזה המושג 'מפורסמות' נעדר כליל מפירושו של ר' אהרון. תוצאה נוספת של ההבדל בתרגום היא הראייה בעצם העיסוק במורגשות דבר רע. ר' אהרון ככל הנראה חש בקושי שיש בהגדרה זו⁶⁷ (בניגוד לאל-חריזי) ובסתירה בינה ובין גישתו של הרמב"ם (ושלו עצמו), ולכן הוא מדבר לא על עצם העיסוק במורגשות אלא על עיסוק בהן לצורך התאוה בלבד בניגוד להתעסקות ההכרחית שהיא לגיטימית. ההבדל השני והחשוב ביותר הוא התרגום של המילה 'כ'יאלאתה' במקור ('דמיונותיו' אצל אבן תיבון⁶⁸ ושוורץ) בסוף הפרק. המשפט שמסכם את חטאו של אדם נראה כך אצל אבן תיבון: "וכאשר גדלה תאותו ורדף אחר הנאותיו ודמיוניו". התרגום הזה דומה למקור: "פלמא שרה ותבע לד'אתה וכ'יאלאתה". אבל אצל אל-חריזי התרגום נראה כך: "וכאשר גברה תאותו ורדף תענוגיו ומחשבותיו".

אם כן, בתרגום של אל-חריזי הכוח העיקרי הפעיל בחטא נהפך מדמיון למחשבה.⁶⁹ במקור ובתרגום של אבן תיבון אין כלל האשמה של הכוח המחשבי, אבל בתרגום של אל-חריזי הוא מואשם באחריות כבדה לחטאו של אדם הראשון. השימוש בתרגום של אל-חריזי מסביר במידה רבה את ההבדלים בין פירושו של ר' אהרון לחטא הקדמון ובין מקורו העיקרי ב'מורה נבוכים'.

בפירושו של ר' אהרון לחטא הקדמון ראינו דוגמה טובה לדרכו של האדם לבחור בין דברים. לשיטתו, הבחירה מתבצעת בין כוחות שונים של הנפש הנלחמים על העדפתו של הכוח המתעורר. בפירושו מיקם המחבר את המאבק בנפשו של אדם בין הכוח המחשבי לכוח השכלי,⁷⁰ כאשר אדם בוחר בסוף במודע במחשבי ובעיסוק בטוב וברע ומוותר על העיסוק בשכלי ובמושכלות.

סיכום

במאמר זה ניתחנו את גישתו של ר' אהרון בעניין הבחירה. ראינו שבעניין החופש האנושי המחבר ממשיך בקו הדומיננטי של המחשבה היהודית בתחילת ימי הביניים (שהמשיך להיות הקו המוביל גם בתקופתו), ולפיו יש לאדם בחירה חופשית. הוא פותר את בעיית המתח בין בחירה לידיעה כשהוא קובע שהאל יודע את העתיד, אך ידיעה זו אינה משפיע כלל אפילו על מעשיו של האל עצמו. ואשר להשפעות של הכוכבים ושל המזג על האדם – ר' אהרון מכיר בקיומן אך מצמצם את השפעתן וקובע שהשכל יכול לגבור עליהן.

⁶⁶ כמובן, אינני טוען שאילו הכיר ר' אהרון את המקור הערבי הרי בהכרח היה משנה את תפיסתו אלא רק שהוא גיבש את עמדתו על פי התרגום הלא מדויק של אל-חריזי.

⁶⁷ ברור לו לגמרי שהאדם היה צריך לאכול, לשתות ואף להתרבות לפני החטא ('כתר תורה', בראשית ג, עמ' 48).

⁶⁸ דמיוניו אצל אבן תיבון. אין הבדל ניכר בין שתי המילים.

⁶⁹ יש לציין שהן אל-חריזי הן אבן תיבון מתרגמים מונחים שונים תחת המילה 'מחשבה' (על זה במאמר העתיד להתפרסם בכתב העת לשוננו).

⁷⁰ אך כאמור (לעיל, הערה 64), ר' אהרון איננו עקיב בהגדרתו למחשבה.

לאחר מכן ראינו שר' אהרון משלב בין הגדרה סוקרטית של הרצון ובין הגדרה אריסטוטלית של הכוח המתעורר. בשילוב בין שני המקורות האלו ידו של אריסטו על העליונה, מכיוון שלדעת ר' אהרון ייתכן בהחלט שאדם ידע מה נכון אך יחטא כיוון שכוחו המתעורר שגה והלך אחר התאוה ולא אחר השכל.

לבסוף ניתחנו את הפירוש הבולט של ר' אהרון לחטא הקדמון, ומצאנו מחד כמה המחבר הקראי מושפע מן הרמב"ם, ומאידך כמה הבנתו את הרמב"ם לקויה בגלל שימושו בתרגום הלא מדויק של אל-חריזי.

אפשר לסכם את עיוננו בתורתו של ר' אהרון בנושא הבחירה ולומר שבכל הנושאים שנבחנו התברר שהוא היה הוגה יהודי בעל נטיות פילוסופיות מתונות של המאה ה-14, וכמו הוגים אלו הוא מנסה לשלב בין ידיעת האל לחופש האדם ומשלב בין דעות אריסטוטליות לדעות ניאוא-אפלטוניות בנושאים שונים. מחד הוא מושפע מן ההוגים היהודים הרבניים הבולטים של תחילת ימי הביניים, ומאידך תלוי מאוד בתרגומים שונים שלא תמיד מדויקים כדי להבין אותם. מבחינה פילוסופית שיטתו איננה חדשנית במידה רבה, אך השילוב בין המקורות שבידו מביא לפעמים לתוצאות מקוריות כמו במקרה של הגדרת הרצון כתלוי בשכל.

בכל אלה ר' אהרון דומה למדיי לשאר ההוגים היהודים כותבי העברית של סוף המאה ה-13 ושל המאה ה-14. הוא בוודאי מצטט מקורות קראים יותר מהם, אך בכל הנוגע לנושא הבחירה האנושית ההבדל בינו ובין ההוגים הרבניים של תקופתו מזערי למדיי.

אפשר לסכם אפוא שההגות הקראית לא זו בלבד שלא המשיכה את הפלאם עד סוף ימי הביניים אלא אף הושפעה מן ההגות הרבנית. במידה רבה הגות זו המשיכה להתקדם באותו הכיוון של ההגות הרבנית, והיא משתלבת היטב בפילוסופיה היהודית של סוף ימי הביניים.