

שלום צדיק

אקרסיה ואנקרטיה בהגות היהודית הניאו-אפלטונית

בעיית האקרסיה (חולשת הרצון) והאנקרטיה (שליטת הרצון) היא אחת הבעיות המרכזיות במסורת האפלטונית. זאת מכיוון שעמדתו של סוקרטס בנושא זה, שהשלכותיו רבות כל כך, הייתה שונה מעמדתו של אפלטון. על פי עמדתו של סוקרטס (לפי עדותו של אריסטו ולפי הנאמר בפרוטגורס), לא ייתכן מצב של אקרסיה. האדם שידוע בידיעה מלאה מה עליו לעשות יעשה תמיד את המעשה המתבקש. בניגוד לכך, אריסטו ואפלטון טוענים שיתכן מצב שבו האדם יפעל בניגוד לידיעתו. הפתרון לשאלה זו תלוי במידה רבה בשאלת היחס בין הכוחות השונים שבנפש. על פי ההוגים התומכים בעמדת סוקרטס, השכל העיוני הוא גם החלק הבוחר באדם. לכן לא ייתכן מצב שבו האדם יבחר משהו בניגוד לידיעתו, זאת מכיוון שהחלק הבוחר הוא גם החלק היודע. בניגוד לזה אצל הוגים אחרים החלק הבוחר יכול לחלוק על השכל העיוני ולבחר בתאוות.

במאמר הזה ישנה סקירה של העמדות השונות של ארבעה הוגים ניאו-אפלטוניים יהודיים. רבי יצחק הישראלי ורבי יוסף אבן צדיק תומכים בעמדה של סוקרטס. לדעתם החלק הבוחר בנפש הוא השכל העיוני ולכן לא ייתכן מצב שבו הבחירה סותרת את הידיעה. הישראלי אף קובע שבמצב של ידיעה מוחלטת לא קיימת כלל תאוה לעשות את הרע. רבי אברהם בר-חייא ובעל ספר תורת הנפש חולקים על העמדה הזו ומסכימים עם עמדתו של אפלטון. לדעתם החלק הבוחר בנפש איננו השכל העיוני אלא הוא הרצון, אצל בר-חייא, ועצם הנפש (שהשכל רק חלק ממנה) אצל בעל ספר תורת הנפש. סקירה זו מראה שבנושאים שבהם לא הייתה אחידות מלכתחילה במסורת היהודית האפלטונית, חילוקי הדעות המשיכו גם בקרב ההוגים הניאו-אפלטוניים של ימי הביניים.

הגדרת הכוחות השונים הקיימים בנפש האנושית והבנת הדינאמיקה הפסיכולוגית המביאה לבחירה הן מן השאלות המרכזיות שכל הגות פילוסופית כוללת מנסה לענות עליהם. שאלות אלו גם מהוות אחד מן התחומים שבהם ישנם הבדלים בולטים בין כמה מן המקורות הקלאסיים המרכזיים של הפילוסופיה הימי-ביניימית, ביניהם המקורות השונים שיצרו את הקורפוס הניאו אפלטוני ואת השיטה האריסטוטלית. לדוגמה, בעוד שאריסטו מייחס את התאוות של הנפש לחלק הבהמאי,

1 על כך עיין לדוגמה: Aristote, *De l'ame*, Traduction de Richard Bodeus, Paris 1993, ספר III עמ' 243-240.

פלוטינוס מייחס אותן לחלק הצמחי.² השאלה המרכזית שבה נדון במאמר זה קשורה לאחת המחלוקות בין הפילוסופים היוונים הקדומים: לדעת אריסטו ואפלטון האדם יכול לעשות מעשה המנוגד לידיעתו המלאה.³ בניגוד לכך, לשיטתו של סוקרטס⁴ אין אפשרות כזו, וכל חטא נובע

2 על כך עיין פלוטינוס, אנאדורות, הרגום נתן שפיגל, ירושלים תשמ"א IV, 4, 28. הגישה הזו באה כנראה מתיאורו המפורסם של אפלטון ברפובליקה, שבו ישנם שלושה כוחות לנפש: המתאוה, הכועס (שיש בו גם פן חיובי) והשכל.

3 על גישתו של אריסטו לבחירת האדם עיין בין השאר R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, New York 1980. (הטוען שאריסטו תמך בבחירה של האדם). שם עמ' 3-44 – סיכום טוב של העמדות השונות במחקר בנוגע לשיטתו של אריסטו בבחירה. A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven 1979. (הסוכר שאריסטו דגל בגישה דטרמיניסטית יותר). על בעיית חולשת הרצון בהגות האריסטוטלית הנוצרית בימי הביניים עיין R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought: From Augustine to Buridan*, New-York 1994. על נושא חולשת הרצון אצל אריסטו עיין P. Destrée, 'Aristotle on the Causes of Akrasia', In *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, Ed. Ch. Bobonich and P. Destrée, 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

4 על פי העמדה המחקרית המסורתית לכתבי אפלטון. בדיאלוגים המוקדמים, ובעיקר בפרוטגורס, אפלטון מביא את עמדת מורו סוקרטס השולל את קיום אי שליטת הרצון (Akrasia). כעוד בכתבים מאוחרים יותר, ובעיקר ברפובליקה, הוא מתאר גישה שונה, דומה יותר לגישתו של אריסטו, המקבלת את אפשרות חולשת הרצון. לאחרונה עמדה זו סבלה ביקורת לא מעטה משני כיוונים שונים. ראשית, יש הטוענים שסוקרטס עצמו לא החזיק בעמדה הקיצונית המיוחסת לו אצל החוקרים הקודמים ואצל אריסטו (אתיקה הנאימיקית ספר VII פרק 2, סיכומו של אריסטו ללא ספק השפיע על החוקרים המסורתיים יותר), אלא שלל את חולשת הרצון, אבל לא לחלוטין, לטענתם. שנית, חוקרים נוספים מבקרים את ההבחנה בין אפלטון המוקדם (או סוקרטס) לאפלטון המאוחר (אפלטון עצמו) ומנסים להבין את מכלול חיבוריו של אפלטון בדרך אחידה יותר, מה שמשליך גם על הנושא של חולשת הרצון. על המחלוקות האלו קיימת ספרות ענפה, למשל עיין T. Brickhouse and N. Smith, 'Socrates on Akrasia, Knowledge, and the Power of Appearance', In *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, Ed. Ch. Bobonich and P. Destrée, Leiden 2007, Pp. 1-18 בתחילת המאמר יש סיכום של העמדה המחקרית המקובלת ולאחר מכן ניסיון לפרש את סוקרטס עצמו כשולל, במידה רבה, את חולשת הרצון. Ch. Rowe, 'A Problem in the *Gorgias*: How is Punishment Supposed to Help with Intellectual Error', *Ibid*, Pp. 19-40; Ch. Bobonich, 'Plato on Akrasia and Knowing Your Own Mind', *Ibid*, Pp. 41-60 (להלן בוכוניש); Ch. Shields, 'Unified Agency and Akrasia in Plato's Republic', *Ibid*, Pp. 61-86. R. Weiss, 'Thirst as Desire for Good', *Ibid*, Pp. 87-100; G. R. Caronc, 'Akrasia and the Structure of the Passions in Plato's *Timaeus*', *Ibid*, Pp. 101-118 (להלן קרון) L. A. Dorion, 'Plato on Enkrateia', *Ibid*, Pp. 119-138

צדיק לציין שהוויכוח המחקרי כלפי טיב כתביו של אפלטון איננו משנה הרבה לגבי הבנת ההוגים של ימי הביניים, וזאת מכמה סיבות. ראשית, חלק ניכר מן המחלוקת המחקרית נסבה סביב שאלת הבנת המדייקת של מונחים ביוונית. כמובן שההוגים שנדון בהם כאן לא ידעו את השפה היוונית והסתמכו על התרגומים השונים בערבית של הספרות הקלאסית (כאן המקום לציין שעבודת מחקר מקיפה על השינויים שעברו אפלטון ואריסטו עם תרגומם לערבית טרם נעשתה). שנית, חלק ניכר מן הכתבים שסביבם דנים החוקרים השונים לא תורגמו כלל לערבית ולכן ההוגים שלנו לא הכירו אותם (מדובר בעיקר על פרוטגורס שיש לו מקום של כבוד ככל הדיונים השונים בנושא זה בספרות המחקר). על התרגומים של ספרי אפלטון לערבית עיין בין השאר: F. Klein-Franke, 'Zur Überlieferung der platonischen Schriften im Islam', *Israel Oriental Studies* III (1973), Pp. 120-139. לפיכך אפשר לקבוע שהמקורות העיקריים שעמדו לנגד עיניהם של ההוגים היהודים (דוברי הערבית) של תחילת ימי הביניים היו: סיכומן של העמדות השונות בידי אריסטו בספר השביעי של

מרמה מסוימת של אי ידיעה. שאלה זו היא הנקראת שאלת האקרסיה או חולשת הרצון, לעומת 'אנקרטיה' (שליטת הרצון). לשאלה זו יש היסטוריה ארוכה במחשבה היוונית ובמחשבה המערבית לדורותיה. כמובן אין לנו ספרים מפרי עטו של סוקרטס עצמו אלא בעיקר ספריו של אפלטון, ובמידה מסוימת של סנופון, המדברים בשמו של סוקרטס. הקביעה הברורה ביותר בנוגע לעמדתו של סוקרטס בנושא היא קביעתו של אריסטו שסוקרטס שלל את אפשרות האקרסיה. אריסטו מביא את העמדה של סוקרטס כדי לשלול אותה. לאחר מכן במחשבה היוונית ייחוס העמדה הזו לסוקרטס התקבל בדרך כלל, בין אצל ממשיכיו של אריסטו ושל אפלטון שתמכו באפשרות של חולשת הרצון ובין אצל ממשיכיו של סוקרטס ששללו אותה (בעיקר בחוגי הסטואה). רוב ההוגים של ימי הביניים החזיקו בגישתם של אריסטו ושל אפלטון (בין אם היו אריסטוטליים בין אם לא). למרות זאת, כפי שנראה בהמשך המאמר, בתוך המסורת הניאראפלטונית יש בנוגע לשאלה זו, ולשררה של שאלות הקשורות בה, הבדלים בולטים הנובעים ככל הנראה מן השינויים הקיימים בתוך המסורת הניאראפלטונית מראשיתה.

לעמדות השונות בשאלה זו יש השפעות ברורות על שורה של שאלות מרכזיות הנוגעות במוסר. לדוגמה על פי העמדה השוללת את חולשת הרצון (העמדה המיוחסת לסוקרטס) החינוך של האדם צריך להיות מרוכז כל כולו סביב הענקת הדעת ודכישתה. האדם היודע מה נכון והמפנים את ידיעתו לעולם יעשה רק את הטוב. בניגוד לכך העמדה של אריסטו ואפלטון גורסת שאין די בידיעה אלא צריך גם חינוך להרגלים טובים ולשליטה על התאוות של האדם, מכיוון שהאדם יכול לדעת מה טוב ולמרות זאת לעשות את הרע בגלל הרגלים רעים או כניעה לתאוות. השאלה של חולשת הרצון משפיעה גם על הבנת התהליך הפסיכולוגי של הבחירה ואף על עצם שאלת הבחירה החופשית.

כידוע, מרבית ההגות הפילוסופית היהודית הרבנית בסוף ימי הביניים (מסוף המאה ה-12 ואילך) נוצרה בצילו של אריסטו (הפילוסוף בה' הידיעה)⁵. אך לפני כן פרח גם זרם של מחשבה יהודית ניאראפלטונית⁶. הוגים של זרם זה פיתחו תורה פסיכולוגית שונה מאוד מן המקובל בסוף ימי הביניים. מטרת מאמר זה היא לגתח את גישותיהם של כמה הוגים יהודים ניאראפלטוניים אשר עיסוקם בנפש האדם ובתהליך הבחירה מהווה אחד הנושאים המרכזיים בשיטותיהם הפילוסופיות, ושגישותיהם בנושא זה לא נחקרו כמעט. נפתח בהקדמה קצרה על כל אחד מן ההוגים המרכזיים שבהם נדון, ולאחר מכן נדון בגישותיהם השונות בנוגע לבחירה

האתיקה לניקומכוס. מקור זה חשוב ביותר מכיוון שהוא קובע דר-משמעית את אי-אפשרות חולשת הרצון על פי סוקרטס. המקור השני הוא, הכתבים האחרים של אפלטון ובראשם הרפובליקה והתימאוס. מהם עולה, לכל הפחות על פניו, שאפלטון תמך באפשרות של חולשת הרצון. גם בנוגע לכתבים אלו קיים ספק אם ההוגים היהודים (והערבים) ידעו אותם במלואם או רק על פי סיכומים שונים שלהם בערבית.
5 על כך עיין C. Sirat, *Introduction a la philosophie juive au Moyen Age*, Paris 1983. (להלן סירט), עמ' 164 ואילך.

6 על הזרם הזה עיין סירט עמ' 80-125. לצידו של זרם זה, היה גם זרם המושפע מן הכלאם המוסלמי, עליו נימנו חלק ניכר מן הגאונים וממשיכיהם בתחילת ימי הביניים.

האנושית. באמצעות מחקר זה נוכל לראות איזו מן הגישות העולות מן המקורות של הספרות האפלטונית הקלאסית העדיף כל אחד מן ההוגים היהודים.

רבי יצחק הישראלי⁷ חי בין אמצע המאה התשיעית לאמצע המאה העשירית בקרואן שבצפון אפריקה. הוא כתב שורה של ספרים בפילוסופיה וברפואה, שהשפיעו על העולם היהודי וגם על העולם הנוצרי דובר הלטינית. ספריו העיקריים בתחום הפילוסופיה הם ספר הגבולים וספר ההגדרות.⁸

רבי אברהם בר-חייא⁹ (קטלוגיה, נפטר בערך ב-1136) חיבר שלושה ספרים העוסקים בהגות בשפה העברית¹⁰ (צדיק לציין שבר-חייא הוא ההוגה היהודי הראשון שחיבר ספרים פילוסופים בעברית): 1. 'מגלת המגלה'¹¹ העוסק בביאת הקץ (ובו קיימים גם פרקים העוסקים במבנה הנפש ובשאלת חופש הבחירה); 2. 'הגיון הנפש העצובה'¹²; ספר מוסר העוסק בהרחבה בתשתית הפילוסופית של המוסר, כלומר בכוחות השונים של הנפש ובפסיכולוגיה האנושית; 3. 'איגרת לר' יהודה בן ברזילי'¹³. מטרת האיגרת הזו היא להוכיח שהעיסוק באסטרונומיה מותר.

רבי יוסף אבן צדיק¹⁴ (אנדלוסיה נפטר בערך ב-1149) השאיר לנו ספר אחד העוסק בהגות:¹⁵ 'ספר עולם הקטן'¹⁶. נושאו העיקרי של החיבור הוא עריכת הקבלה בין העולם בכללותו לבין

- 7 לעמדת הוגה זה הקדשתי מאמר מיוחד.
- 8 על גישתו הפילוסופית ועל תרגום אנגלי של מרבית ספרי הפילוסופיה עיין A. Altmann and S. Stern, *Isaac Israeli a Neoplatonic Philosopher of the early tenth century*, Oxford 1958
- 9 על כלל הגותו של בר-חייא עיין בעיקר L.D. Stitskin, *Judaism as a Philosophy: The Philosophy of Abraham Bar Hyya*, New York 1960
- 10 G. Vajda, 'Les idées théologiques et philosophiques d'Abraham Bar Hyya,' *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge* 15 (1946), Pp. 191-223 (להלן ויידה); סירט, עמ' 114-119; על שיטתו המוסרית עיין גם J. Guttmann, 'Die Philosophischen und Ethischen Anschauungen in Abraham bar Chijja's Hegjon ha-Nefesch,' *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 44 (1900), Pp. 193-217
- 11 עמ' 217-211; צ' בלומברג, תורת המוסר במשנתם של אברהם בר-חייא, יוסף אבן צדיק ואברהם אבן דאוד, תרכ"ץ מ"ז (תשל"ז), עמ' 231-244, (להלן בלומברג), עמ' 231-236. על פרשנותו לכתובים עיין ש' קליין-ברסלבי, פירושו של אברהם בר-חייא לסיפור בריאת האדם ולסיפור גן-העדן, בתוך: ישראל אפרת משורר והוגה, עורך: י' אורפן, תל-אביב חשמ"א, ג' ויגודר, הגיון הנפש העצובה, הקדמה, ירושלים תשל"ב (להלן ויגודר).
- 12 הוא כתב גם ספרים העוסקים כמתמטיקה, ואנציקלופדיה כללית של המדעים ששמה 'סוד התבונה ומגדל האמונה', ובהם לא נדון.
- 13 מהדורה של חיבור זה: רבי אברהם בר-חייא, מגלת המגלה. מהדיר ז' פאונאנסקי, ברלין תרפ"ד.
- 14 מהדורה של חיבור זה: רבי אברהם בר-חייא, הגיון הנפש העצובה. מהדיר ג' ויגודר, ירושלים תשל"ב.
- 15 מהדורה של האיגרת הזו: רבי אברהם בר-חייא, אגרת שכתב לר' יהודה ב"ר ברזילי, מהדיר ז' שווארץ, וויען תרע"ז.
- 16 עליו עיין סירט עמ' 104-106, על גישתו הפסיכולוגית עיין S. Horowitz, *Die Psychologie bei den jüdischen Religions-Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*, Breslau 1898, Reprinted Farnborough 1970, עמ' 147-207.
- 17 הגיעו לידינו גם כמה שירים פרי עטו, ובהם לא נדון.
- 18 החיבור נכתב מלכתחילה בעברית אך רק התרגום לעברית שרד. מהדורה של התרגום: שמואל הורוביץ, רבי יוסף אבן צדיק: ספר עולם קטן, ברסלאו 1903.

האדם שהוא עולם קטן. מטבע הדברים מוקדש מקום נרחב להגדרת הנפש וכוחותיה שהם החלק העליון שבאדם.

איננו יודעים מי הוא מחברו של 'ספר תורות הנפש'¹⁷ שיוחס לרבנו בחיי אבן פקודה.¹⁸ אך הוא ככל הנראה חי במזרח וכתב את חיבורו בין 1050 ל-1150. החיבור עוסק כל כולו בנושאים הקשורים לנפש האנושית וחלק נרחב ממנו דן במישורין ובעקיפין בסוגיות הנוגעות לדינאמיקה הפנימית של הנפש ולכוחותיה.

השאלות המרכזיות בניתוח הפילוסופי של הנפש האנושית הן: איזה כוח בנפש האדם שולט על שאר החלקים והכוחות הנמצאים בה? האם בכלל קיים כוח כזה, ואם כן מה היחס בינו לבין שאר חלקי הנפש? ההוגים היהודים הניאו-אפלטוניים שאנו דנים בהם כאן גורסים שנפש האדם מחולקת לשלושה חלקים שונים. הצמחי (שבו התאוות), החייתי והמרבר (או השכלי).¹⁹ ברור לכל, שבמקרים רבים ייתכן שהחלקים השונים ינסו לגרום לאדם לעשות מעשים שונים (למשל החלק הצמחי רוצה לגרום לאדם לאכול והחלק השכלי יודע שכדאי לעשות דיאטה או שהוא בצום). מכאן נובעת שורה של שאלות הקשורות לבחירה האנושית. ראשית, האם הנפש האנושית מתחלקת לחלקים שונים או שהיא אחידה לגמרי?²⁰ שנית, האם בכלל קיים בנפש האדם כוח הבוחר ללכת על פי דחף כזה או אחר, או שמא בכל מצב נתון יש דחף אחד שהוא יותר חזק מן השני והנפש נמשכת אוטומטית אחריו. שלישית, אם קיים כוח בוחר בנפש האנושית, האם הכוח הזה שייך לאחד החלקים שראינו לעיל. לדוגמה, האם הבחירה האנושית היא חלק מן הכוח השכלי של האדם, או שמא קיים כוח בחירה נפרד מכל החלקים האלו ושתפקידו לברור ביניהם. לאחר שנבין מה הדרך שבה כל אחד מן ההוגים האלו יתאר את חלוקת הנפש ואת הכוחות

17 החיבור נכתב במקור בערבית. למהדורת המקור: I. Goldziher, *Kitāb ma'anāni al-nafs*, Buch vom Wesen: 17

der Seele, Berlin 1907. קיים גם תרגום לעברית: ר' בחיי בן יוסף אבן פקודה, ספר תורות הנפש, I. Broydé,

Les réflexions sur l'ame, Paris 1896

18 המתרגם לעברית תומך בייחוס לרבנו בחיי. על כך עיין I. Broydé, *Les réflexions sur l'ame*, Paris 1896.

עמ' VI-XI, אך המהדיר של הערבית הוכיח בצורה משכנעת ביותר שהיחוס לרבנו בחיי שגוי: I. Goldziher,

Kitāb ma'anāni al-nafs, Buch vom Wesen der Seele, Berlin 1907. עמ' 5-7 על מקורותיו ועל ניסיון

לזהות את מקום כתיבת החיבור ואת זמנו עיין שם עמ' 6-11. על החיבור הזה עיין גם סירס עמ' 106-109.

19 בנוגע לישראלי עיין לדוגמה ספר היסודות, עורך י. פריער, ברלין תר"ם, עמ' נו-נח. בנוגע לבר-חייא 'הגיון

הנפש העצובה', העמוד השני עמ' 65-66, 'מגלת המגלה', השער השלישי עמ' 58, 73. בנוגע לאבן צדיק 'ספר

עולם הקטן', מאמר שני החלק הראשון, השער השני עמ' 25, בנוגע ל'ספר תורת הנפש' פרק ט עמ' 35 (ערבית

יהודית, עמ' 45 בתרגום לעברית) ופרק ד עמ' 20 (ערבית-יהודית, עמ' 26 בתרגום).

20 על הנושא הזה ועל חשיבותו לשאלת חולשת הרצון, עיין בין השאר בוכוניש וקרן, הסוגים שסוקרטס שלל

את קיומה של חולשת הרצון מכיוון שהוא ראה את הנפש כדבר אחיד. לרבריהם, סוקרטס סבר שמכיוון שהנפש

היא דבר אחד אין אפשרות למחלוקת בין כוחות שונים בה. אם האדם יודע שמשוהו נכון, לא ייתכן שחלק

מסוים בנפש יחלוק על המסקנה הזו ויגרום לבסוף לאדם לעשות מעשה שונה ממה שהוא יודע שנכון לעשות.

בניגוד לכך אפלטון ואריסטו גרסו שהנפש מתחלקת לחלקים שונים, מה שמאפשר מחלוקת בין החלקים

השונים. לדוגמה יכול להיות שהשכל (העיוני אצל אריסטו) דוחף לכיוון מסוים, בשעה שהתאוות דוחפות

לכיוון הפוך ולבסוף תהיה ידן על העליונה והאדם יעשה מעשה הפוך ממה שהוא יודע שנכון לעשות. המסקנה

של החוקרים האלו היא שחלוקה של הנפש לכוחות שונים היא תנאי לקיומה של חולשת הרצון.

השונים הנמצאים בתוכה, נוכל גם להבין מה תשובתם לשאלה של האקרוסיה. כך נראה גם באיזה עמדה במסורת הניאו-אפלטונית כל אחד מהם בחר, בעמדה של סוקרטס השולל את חולשת הרצון, מכיוון שלפי שיטתו החלק החושב מבחינה עיונית הוא גם החלק המחליט, או בעמדתו של אפלטון המחייב אותה, מכיוון שקיים הברל בין החלק העיוני של הנפש לחלק המחליט ולכן האדם יכול להחליט בניגוד לעמדת שכלו העיוני.

1. רבי יצחק הישראלי

עמדתו של הישראלי בנוגע לבחירת האדם בכלל ולשאלת האקרוסיה בפרט מורכבת, ודיון מעמיק בה היה חורג ממסגרת מאמר זה. בין השאר מכיוון שהוגה זה לא מקדיש לשאלת האקרוסיה דיון מפורט.²¹ למרות זאת בשביל שלמות הדיון אציין, שעל פי הבנתי, הוגה ניאו-אפלטוני זה סבור שהספק וחוסר הוודאות הם היסוד לחופש ולבחירה האנושית. על פי הבנתו אנחנו בוחרים בצורה חופשית מכיוון שאיננו יודעים את האמת בצורה ברורה וחד משמעית. בנוסף הישראלי קובע שהתאוות משפיעות בצורה שונה על אנשים שונים, על פי מעמדם השכלי. אנשים בעלי שכלים שלמים אינם מרגישים כלל תאוות שאנשים בעלי שכלים נמוכים יותר מרגישים. לפיכך ייתכן שבנושאים שונים ואצל אנשים שונים הידיעה האנושית תהפוך להיות שלמה ומושלמת. במקרים אלו האדם יאבד למעשה את בחירתו החופשית במובן המקובל של המילה ויעשה תמיד רק את הטוב. לא רק שהוא תמיד יבחר בטוב אלא שהוא יתאוה רק אליו. אדם כזה יהיה דומה במידה מסוימת למלאכים שיוודעים את הטוב ולא מתאוים כלל לרע.

2. רבי אברהם בר-חייא²²

הנקודה הראשונה שחשוב לשים לב אליה בניתוח של כוונת הנפש אצל בר חייא היא ההבחנה הברורה שהוא עורך בין שלמות שכלית לשלמות מעשית. אנחנו רואים את ההבחנה הזו, לדוגמה, בעמוד השני של ספרו 'הגיון הנפש העצובה':

... וכל בית ישראל המאמינים בתורה והמתאוים להלך בדרך ישרה, אלא שרובם אינם מכוונים אותה והם תועים מן הדרך משני פנים — מהם פונה מן הדרך מפני שיצרו הרע

21 לנושא הזה הקדשתי מחקר נפרד שכתורתו Israeli. הסיכום כאן מתבסס על המאמר הזה. בנוגע לפילוסוף ניאו-אפלטוני אחר, רבי שלמה אבן גבירול, צריך לציין שלא הצלחתי להבין מספרו (העוסק בעיקרו בכעיות מטפיזיות ולא בשאלות פסיכולוגיות) מה עמדתו (ואם הייתה לו עמדה בכלל) בנוגע לשאלת האקרוסיה וחלוקת כוונות הנפש.

22 על הבחירה החופשית ב'הגיון הנפש העצובה' עיין ויגורר, עמ' 23-24 וסטיצקין, עמ' 150-158 ועמ' 171-172. על הדרך שבה בר-חייא משלב את עמדתו המקיימת את הכחירה החופשית האנושית עם גישתו האסטרוולוגית עיין בפרק על בר-חייא בדוקטוראט שאני כותב בהנחיית פרופ' ד"ר לסקר באוניברסיטת בן גוריון כנגב.

גובר עליו, ומהם פונה ממנו מפני שאינו מכירו ואינו יודע סדרו. והראשון ראוי לייסר ולהוכיח, והשני ללמד ולהודיע...²³

בפסקה הזו אפשר להצביע על שלוש נקודות חשובות בנוגע לדינאמיקה הפנימית-נפשית בהגותו של ברהייא: א) הוא מניח שכל בית ישראל חפצים בעשיית הטוב אלא שבפועל רובם חוטאים משתי סיבות: או מכיוון שאינם יודעים מה הוא הטוב או מכיוון שיצרם גובר עליהם. ב) כפי שאמרנו ישנה כאן הבחנה ברורה בין רמת ידיעתו של האדם לבין עשיית המעשה הטוב. בהחלט ייתכן שאדם ידע מה נכון לעשות ולא יעשה את המעשה הטוב מכיוון שיצרו גבר עליו. ג) השאלה האם היצר מתגבר על האדם או לא, קיימת רק בתנאי שהוא יודע מה היא הדרך הנכונה לפעול. מובן שלא ייתכן שהאדם עושה את הטוב במודע או בעקביות מבלי לדעת מה הוא, אך כאמור בהחלט ייתכן שהאדם יודע מה הוא הטוב ועושה את ההיפך.²⁴

לפיכך אפשר להסיק מכאן שלדעתו של ברהייא החלק המחליט בנפש אדם אינו השכל או לכל הפחות השכל העיוני. (הוא אינו מבחין בין חלקים שונים בשכל ולכן סביר שאין לשכל המעשי תפקיד מיוחד בהגותו). זאת מכיוון שלדעתו בהחלט ייתכן שהשכל יהיה שלם והאדם יעשה מעשה רע בגלל התגברות יצרו. השכלה עיונית לדעת ברהייא היא תנאי הכרחי למעשה טוב אך לא תנאי מספיק.

הקטע המרכזי שבו ברהייא מתאר את הדינאמיקה הפנימית של הנפש נמצא בסוף ספרו 'הגיון הנפש העצובה'. שם ברהייא מדבר על ביטול היצר-הרע מן העולם בזמן הישועה.²⁵ בתחילת הקטע ברהייא מציין כי בזמן הישועה האל יבטל את היצר הרע מן העולם ולא תהיה עוד אפשרות לישראל לעשות עוונות והם יהיו מוכרחים לעשות את הטוב.²⁶ לאחר מכן הוא מסביר בפרוטרוט את הדרך שבה האל יבטל את היצר הרע:

23 'הגיון הנפש העצובה' העמוד השני עמ' 73. בהמשך ברהייא מביא פסוקים המדברים על כל אחת מן הסיבות האלו לעשיית עברות.

24 על ההבחנה בין שלמות שכלית לשלמות מעשית עיין גם 'הגיון הנפש העצובה', העמוד הראשון, עמ' 49-51. שם ברהייא מבדיל בין ארבעה סוגים של נשמות בעולם הבא: אלו שעשו דברים טובים והיו חכמים (נפשם נוגעת בצורה העליונה ולא נפרדת ממנה לעולם), הרשעים הבורים (נפשם כלא), החכמים הרשעים (נפשם ממשוכה להתקיים אך היא מתגלגלת ונשרפת תחת החמה), הבורים הצדיקים (הם מתגלגלים לחיים אחרים בעולם הזה עד שישכילו). צדין לציין שבקטע זה יש זיהוי ברור בין החטאים לבין תאוות העולם הזה. הגדרת התאוות של העולם הזה כיצר-הרע הוא נושא שחוזר הרבה מאוד פעמים בספר זה. על כך עיין בין השאר: 'הגיון הנפש העצובה' העמוד השני עמ' 66-67 (שם הוא אומר גם שהנפש השכלית לא נהנית כלל בעולם הזה), העמוד הרביעי עמ' 138, על מצבים של חולשת רצון (עשיית עברה כשיודעים שהיא רעה) עיין 'הגיון הנפש העצובה' העמוד השלישי עמ' 90-91. על תפקידו של השכל (או של החלק הדברי בנפש האדם) להבחין בין טוב לרע עיין: 'הגיון הנפש העצובה' העמוד הראשון, עמ' 38, העמוד השני עמ' 65-66 (הקטע שראינו אותו לעיל).

25 הקטע נמצא ב'הגיון הנפש העצובה' העמוד הרביעי עמ' 147-152, חלק ממנו מובא להלן.

26 על הסרת היצר-הרע עיין גם 'מגלת המגלה' השער הרביעי עמ' 88.

ואתה מוצא כלל כל הנחמה הזאת הטובה שהקב"ה מאבד יצר הרע ומכריתו מן העולם. ויהיו כל המאמינים בשם מאמינים בו מימי קטנותם ונערוותם עד ימי זקנותם...²⁷ כי אם הלב לבדו אשר אינו יכול לקיים את הרבר אשר נברא בשבילו אם אין אתה מנהיגו ומרגילו. ומן ההרגל ההוא יהיה קונה כוח או רוח להביץ. ואם אין אתה מרגילו, ואינו יכול להנהיג עצמו ואת שאר כוחות הגוף אשר הם תלויים בו. והרוח הזה אשר יהיה קונה יהיה טוב או רע והוא מנהגת הלב כפי עניינה, הן טוב והן רע. והלב דומה לעניין הזה לאבן אשר אין בה כוח לזוז ממקומו ולא להחליף את צורתה והאדם מוליכה ומחליף את צורתה כפי רצונו. וכך הלב אין בו כוח למשול ברוחו ולא להמיר את עניינו, ועל הדרך אשר אדם מלמדו ומנהיגו הוא נוהג והולך...²⁸ ולא הזכיר את צורת הרוח הישנה אשר הוא מסיר מהם ונותן להם תחתיה רוח חדשה, כאשר הזכיר טבע הלב הישן אשר קראו אבן, מפני שהרוח אשר הלב קונה בעולם הזה אינו דבר שהוא נמצא בו בשעת בריאתו, כי אם רבד שהוא בא אליו מבחוץ וקונה אותו מלימוד בני-אדם ולימודם מוציאו למעשה. והקב"ה בימי הגאולה הוא מוציא הרוח הזה אשר היה בלבבות בני עמו בכוח ומוזמן על אחת משני עניינים, ומעמידו במעשה וממציאו אל הטוב העניין לבדו...²⁹

בתחילת הקטע ברחייה מציין שהאל יבטל את היצירה הרע בזמן הישועה, מה שיגרום לכל המאמינים להאמין בו לכל אורך חייהם. צריך לשים לב שבהמשך הקטע ברחייה מדבר רק על איבוד היצירה הרע. הוא איננו עוסק כלל בהקניית השלמות הראשונה, קרי השלמות השכלית, ככל הנראה מכיוון שהוא מניח שהיא כבר הושגה אצל המאמינים שבהם הוא דן בקטע הזה. בהמשך ברחייה כותב שביטול היצר הרע ייעשה באמצעות שינוי טבעו של לב האדם. הלב הוא השולט על שאר איברי הגוף שתלויים בו. כיום יש לאדם לב אבן שהוא יכול להוליך אותו לאן שהוא רוצה באמצעות רצונו. ללב של בני האדם כעת אין טבע קבוע לטוב או לרע אלא האדם (באמצעות רצונו, או בגלל הלחץ החברתי של הסביבה) מרגיל אותו לרברים טובים או רעים (רוח טובה או רעה). הרוח הטובה או הרעה איננה נובעת מטבעו של האדם כעת בריאתו אלא מן ההרגלים שהוא דוכש מסביבתו (או מעצמו) לאחר לידתו. בזמן הגאולה האל ישנה בתכלית את המצב הזה: הלב יהיה טוב מטבעו ולכן למעשה לא תהיה אפשרות לאדם לחטוא. תהיה בו רק רוח טובה ולא רוח רעה.³⁰

27 כאן ברחייה מסביר שהאל יסלח לכל חטאותיהם הקודמים (מאדם הראשון ועד הגאולה). לאחר מכן הוא מסביר שהאל ישים באדם לב בשר, ומתאר את טבעו העיקרי של לב האבן הנמצא כיום בבני האדם. טבעו של לב האבן בא לידי ביטוי בכך, שבניגוד לשאר האיברים, הלב איננו מוכן לעשות את פעולתו מיר עם היווצרותו באדם.

28 כאן ברחייה מסביר שהאל ישים באדם במקום לב האבן הזה, שכמו אבן יכול להיות כל מיני דברים שונים, לב בשר שיעשה רק את הטוב, כפי שיוסבר להלן.

29 'הגיון תנפש העצובה' העמוד הרביעי עמ' 148-150. בהמשך ברחייה מציין שמחזותיו ומעשיו של האדם (או יותר נכון של ישראל והנלווים אליו שהם היחידים שיתקיימו בזמן הגאולה) לא יהיו עוד נתונים לשליטתו.

30 בעמוד השני של 'הגיון תנפש העצובה' עמ' 62-67 מדבר ברחייה גם על רוח בני-אדם. שם הוא מבדיל בין שני סוגים של בני-אדם: אלו שאין להם כלל יצר רע ושרווחם רק טובה, ואלו שיש להם רוח רעה ויש להם

מכאן אפשר להסיק כמה דברים חשובים ביותר בנוגע לתהליך הפסיכולוגי של הבחירה בהגותו של ברהייא. ראשית, הלב, קרי הכוח השולט על שאר איבריו של האדם, נטול כל טבע חיובי או שלילי כיום. שנית, הרצון של האדם הוא למעשה השולט על לבו, באמצעותו האדם חוקק בלב האבן שלו דברים טובים או רעים. שלישית, רצון זה של האדם מושפע בהחלט מדברים חיצוניים כגון החברה שבה הוא חי או הרגליו, אך לא כל כך מטבעו הגופני של האדם (ברחייא איננו מזכיר בשום מקום השפעה כזו כחשובה). כלומר בעת היוולדו יש לכל אדם (או לכל הפחות לכל היהודים שעליהם הוא מדבר כאן) לב נקי שיכול להיות לב טוב או רע, ורק לאחר היוולדו לבו מתמלא לאט ברוח כלשהי (טובה או רעה) כתוצאה מהשפעת סביבתו ומבחירותיו השונות. רוח זו מרגילה את האדם לכיוון כזה או אחר של מעשים ואליהם הוא נוטה לאחר מכן.³¹ לפיכך ניתן לסכם שלשיטתו של ברהייא האדם הוא חופשי לקבוע את טבעו ואת טיב לבו ומעשיו. החלק הקובע בנפשו של האדם הוא רצונו, שאינו תלוי בשכל. כדי לעשות את הטוב, האדם צריך קודם כל להחליט לפתח את שכלו על מנת שיהיה חכם מספיק כדי להבחין בין טוב לרע. רק לאחר שהוא מצליח להבחין בין טוב לרע הוא יוכל לעשות את הטוב. לאחר מכן צריך האדם גם להחליט ללכת לפי עצת שכלו ולברוח מן התאוות של העולם הזה. האפשרות שלו ללכת לפי תאוותיו ולא לפי שכלו נובעת מכך שאין לו טבע קבוע לטוב או לרע (אפילו לאחר שהבין מה טוב ומה רע). במשך חייו של האדם הוא מפתח (מכוח רצונו וכתוצאה מן הסביבה שבה הוא חי) הרגלים (רוח) לטוב או לרע. למרות זאת, הרגלים אלו אינם מכריחים אותו לשום כיוון ולכן לבו נשאר (עד זמן הגאולה) לב של אבן שאפשר להזיז אותו לכל כיוון שמחליט רצונו.

3. רבי יוסף אבן צדיק

לקראת סוף ספרו (ספר עולם הקטן) אבן צדיק מגדיר מה הם החלקים בנפש הקרויים "יצר הטוב" ו"יצר הרע", ומי הוא החלק הברור בנפש:

אמתת מילת יצר היא לקוחה מן יצר כלומר יצירה שנוצרה עליה האדם וטבע שהוטבע בו כמו שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו והואיל ושניהם נוצרים א"כ היצר הטוב הוא אצלו השכל אשר נתן לו לטובתו ולבחור בין פועל ופועל והיצר הרע הם התאוות הגרעות...³²

תאוות לעשות עונות אך הם מתגברים עליהם. ברהייא מציג שם שאלה מי עדיף (ברומה לרמב"ם אחריו כפרק השישי של שמונה פרקים, וככל הנראה שניהם הושפעו מאל פאראבי) בין שני הטיפוסים וקובע שעדיף להיות ללא יצר להטוא. על שני הטיפוסים של צדיקים אלו עיין גם 'הגיון הנפש העצובה' העמוד השלישי עמ' 93-92.

31 אך אין כמעט ספק, שלרעתו של ברהייא האדם ממשך להיות חופשי במידה כלשהי, ומכאן הקריאות החוזרות ונשנות לכל אורך 'הגיון הנפש העצובה' לתשובתו של האדם. על חופש הבחירה אצל ברהייא עיין בין השאר 'הגיון הנפש העצובה' העמוד השני עמ' 59-61, 'מגילת המגלה' השער הראשון עמ' 7.

32 'ספר עולם הקטן' מאמר רביעי החלק הראשון עמ' 67.

שלום צדיק

כאן אבן צדיק מגדיר את היצר הטוב כשכל, ואת היצר הרע כתאוות. כלומר עצת השכל היא תמיד הטובה ועצת התאוות השונות של האדם היא תמיד הגרועה.³³ אך אבן צדיק מציין גם כי לשכל יש תפקיד נוסף וחשוב ביותר בנפש האדם: השכל הוא גם הבוחר בין הפעלים השונים. כלומר לא רק שהשכל הוא היצר הטוב של האדם, אלא הוא גם הבוחר אם האדם ילך אחר יצרו הטוב (קרי אותו השכל הבוחר בעצמו) או אחר התאוות הרעות. השכל צריך אפוא לבחור אם להקשיב לעצמו או לתאוות. התוצאה המתבקשת מהגדרת השכל גם כיצר הטוב וגם כבורר וכבוחר בין היצירה הטובה ליצירה הרעה היא שכחירתו של האדם תלויה לגמרי בטיב שכלו, כפי שאבן צדיק קובע קודם לכן.³⁴

...ופועל הרע כשיהי' יכול על הפועל הטוב לא יבחר הפועל הרע על הפועל הטוב אלא לפי שלא ידע הטוב וע"כ לא יבחירהו אל הפועל הרע או לצרכו לפועל הרע למשון תועלת או לדחות נזק...³⁵

בקטע הזה אבן צדיק קובע בצורה ברורה שהסיבה היחידה שיכולה לגרום לאדם לבחור את הרע היא שהוא איננו יודע את הטוב (או איננו יכול לבצע אותו). זאת אומרת שבמצב שהאדם צריך לבחור בין שתי פעולות שאותן הוא יכול לבצע הוא יבחר ברע רק במקרה שאיננו מודע שהוא רע.³⁶

כאן אבן צדיק מצטרף למסורת הסוקרטית של שלילת חולשת הרצון. מכיוון שמסורת זו מייחסת גם את הבחירה וגם את העצה הטובה לאותו החלק בנפש האנושית לא ייתכן שאותו חלק יבחר שלא להקשיב לעצמו, אלא אם כן הוא בעצמו איננו יודע מה הטוב. כלומר לשיטתו יש שתי אפשרויות: אפשרות ראשונה היא שיש לאדם עצה טובה משכלו היודע, ואז האדם (קרי שכלו) בוחר בה אוטומטית. האפשרות השנייה היא שהעצה הטובה איננה קיימת (בגלל חוסר שלמות של השכל) במקרה זה האדם יימשך אחר תאוותיו הבהמיות והרעות. זאת מכיוון שהוא איננו יודע כלל שהן רעות. אך בכל מקרה לא ייתכן שהאדם יעשה את הרע במודע. לסיכום אפשר לומר שגישת אבן צדיק ממשיכה את המסורת של סוקרטס (או לכל הפחות המיוחסת לסוקרטס בידי אריסטו). הוא שולל לגמרי את האפשרות שהאדם יעשה את הרע במודע. לשיטתו, מכיוון שהשכל הוא גם היצר הטוב וגם החלק הבוחר של הנפש, והסיבה היחידה

33 על המתח שבין השכל לבין התאוות אצל אבן צדיק עיין 'ספר עולם הקטן' המאמר השני, החלק השני השער הרביעי עמ' 41.

34 בפסקה שממנה הציטוט שלהלן אבן צדיק עוסק בשאלה האם האל כרא את האדם לרעתו או לטובתו. הוא קובע לבסוף שהוא כרא אותו לטובתו. למרות ההבדל הברור בין האל לאדם, הנאמר כאן בלשון כללית יפה גם לפועל האנושי ולא רק לפועל האלוהי, שעליו מדובר בשאר הפסקה.

35 'ספר עולם הקטן' מאמר רביעי, חלק ראשון, עמ' 60.

36 על כך שהחכמה (או השכל) מביאה לבחירה טובה והסכלות מביאה לבחירה רעה עיין גם 'ספר עולם הקטן' מאמר ראשון הקדמה עמ' 3, המאמר השני החלק השני השער הראשון עמ' 38, המאמר השני החלק השני השער השלישי עמ' 40, מאמר רביעי החלק האחר עמ' 62-63 (שם הוא מדבר על בחירות הרעות הנעשות בגלל התאוות), שם עמ' 63 (שם הוא מציין שהבורות היא סיבת הרוע והחכמה היא סיבת המעשים הטובים).

למעשה רע היא חוסר ידיעה (קרי חוסר בשלמות השכל).³⁷ בנוגע לשאלת האקרסיה אבן צדיק, בדומה לישראל, תומך בעמדת סוקרטס ולא בעמדת אפלטון.

4. בעל 'ספר תורות הנפש'

בתחילת עיוננו בגישת מחבר 'ספר תורות הנפש' בנושא הבחירה, חשוב להדגיש שהוא מציין כי הנפש יכולה לבחור בין אפשרויות ממשיות שונות. זאת בדומה לאל, כפי שהוא אומר במפורש בפרק הארבעה עשר של ספרו:

דע ששמות הנשמה מתיחסים לשמות הבורא יתרומם ויתעלה... והסבה לזה היא מפני שהנשמה דומה בפעולותיה לפעולות יוצרה...³⁸ והנשמה ג"כ פועלת ברצונה הבחירי³⁹ (באכתיאר ואראדה) וכידה לבחור הטוב תחת הרע או הרע תחת הטוב והמדה הטובה תחת המדה הרעה או המדה הרעה תחת המדה הטובה כמו הנדיבה והקמצנות הכעס והסליחה ומיני הצדק והרשע וכל זה בבחירתה ואיננה מוכרחת באחד מן המינים מן הטוב והרע...⁴⁰

אנו רואים כאן בצורה חד-משמעית שיש לנפש כוח בחירה. כוח בחירה זה מאפשר לה לבחור בין המידות השונות ובין המעשים השונים. כוח זה הוא נחלת הנפש מכיון שהיא נעשתה בדמות בוראה, ולפיכך היא דומה לאל בכוח הבחירה הייחודי לשניהם.⁴¹

בפרק התשיעי⁴² המחבר מביא את המידות השונות השייכות לכל חלק של הנפש. חשוב לציין שלשיטתו יש שתי אפשרויות להשתמש לרע בנפש השכלית (אלנפס אלנטקה): אפשר

37 צריך להדגיש שבניגוד לרמב"ם (בין השאר בפרק הראשון של שמונה הפרקים), אבן צדיק איננו מבדיל בין חלקים שונים של הנפש השכלית (כגון שכל מעשי, עיוני וכדומה). אצלו השכל העיוני הוא גם השכל הבחור, לפיכך טיב הבחירה תלויה רק בטיב השכל.

38 כאן המחבר מתאר את הדרך שבה האל פועל בצורה חופשית. הוא אומר שהאש אמנם עושה דברים שונים (מלבינה, משחירה ועוד) אך את הדברים האלו כולם היא עושה על פי פעולה אחת ויחידה (השריפה) שהיא פעולתה הטבעית היחידה ושאינה לבחירה אם לעשותה או לא לעשותה. התוצאות השונות של הפעולה הזו נובעות מן השינוי במקבלי הפעולה. בניגוד לכך, האל יכול לבחור בין דבר להיפוכו.

39 כך אני מתרגם מהמקור הערבי. בתרגום לעברית כתוב 'ברצונה החפשי'.

40 'ספר תורות הנפש' פרק 14 עמ' 47 (ערכית יהודית, עמ' 63-64 בתרגום לעברית). בהמשך המחבר מציין שזו הסיבה שהאל חייב אותה במצוות. מקור: אעלם אן אסם אלנשמה יקארן כהא אסמא אלבארי גיל ועז... ואלעלה פי ד'לך אנהא תנאסב פי אפעאלהא לאפעאל רבהא... וכד'לך אלנשמה תפעל באכתיאר ואראדה תכ'תאר פעל כ'יר רון שר או שר רון כ'יד ואלפצ'ילה רון אלרד'ילה או אלרד'ילה רון אלפצ'ילה מת'ל אלכרם ואלככ'ל ואלסכ'ט ואלעפו ואנואע אלצאלה ואלטאלה ור'לך גימעה באכתיאר וליסאה מג'בורה עלי אחר אלנועין מן כ'יר ושר.

41 על אצילות הנפש מן האל עיין בעיקר 'ספר תורות הנפש' בפרקים 15-17 (עמ' 49-60 ערבית יהודית, עמ' 65-78 בתרגום לעברית). גם כאן המחבר ממשין בתמונת עולם ניאוראפלטונית. הוא מתאר את ירידת הנשמה מן העולמות העליונים ואת יכולתה לטהר את עצמה באמצעות המצוות והלימוד. על כך שליסודות אין בחירה אלא הם רק נעים בטבע עיין פרק 5 (עמ' 21 ערבית יהודית, עמ' 27 בתרגום לעברית).

להשתמש בנפש השכלית כדי להיות 'חכם לרוע' (ערמומי, חלקלק ועוד) ואפשר שהאדם לא יטפח את השכל ויהיה סכל במקום חכם. הבחירה האנושית יכולה אפוא לא רק לבחור אם ללכת על פי עצת הנפש השכלית או על פי עצת החלקים האחרים של הנפש (כמו התאוות של הנפש הצמחית), אלא גם (ואפילו בעיקר) איך להשתמש בכל אחד מן החלקים השונים של הנפש. הבחירה היא הכוח המגדיר את תוכנם החיובי או השלילי של החלקים השונים של הנפש. חשוב גם לציין שלשיטתו הבחירה עצמה איננה מיוחסת לכל חלק וחלק בנפש. בשל כך אנו צריכים להבין מה הם, לדעת המחבר, החלקים השונים בנפש, וחשוב מזה איך ניתן לחלק את החלק השכלי בנפש האדם.

בתחילת הפרק הרביעי המחבר עושה הבחנה ברורה בין הנפש השכלית לבין השכל:

ראוי לך לדעת שבאמת הנפש היא האדם והוא מאומה בלעדה מפני שבאמת האדם הוא תמונה רוחנית ושכל טבעי לא מה שיראה לעינים בצורתו החיצונית ובאמת האדם הוא מה שיצטיין בנפש שכלית ומה שאין בו נפש שכלית מן הנמנע שיהיה בעל שכל...⁴³

מכאן אפשר להסיק שקיים הברל בין הנפש השכלית (אלנפס אלנאטקה) ובין השכל (עקל). הנפש השכלית היא התשתית לקיום השכל. לא ייתכן שכל ללא נפש שכלית אך בהחלט תיתכן נפש שכלית שלא תעשה שימוש בשכל אשר בה. זה הוא המקרה של האדם הבוחר במידת הסכלות על פני מידת החכמה. בהמשך הקטע המחבר מבחין בין החלק הנגלה של הגוף (קרי, החומר שלו הנראה לעין) לבין החלק הנעלם של הגוף, אותו הוא מזהה עם הנפש החיה והצמחית. לאחר מכן הוא קובע באיזה תנאי הנפש השכלית תשליט את מרותה על שאר הנפשות ותהפוך אותם לטובה:

ואם הנפש השכלית בעלת חכמה השתי נפשות סרות למשמעתה בצניעות ובגבורה אשר הן מדותן הטובות ועצם השתי הנפשות יתחלף בעצם הנפש השכלית...⁴⁴

כאן המחבר קובע שמה שהופך את שתי הנפשות הנמוכות (הצמחי והחיתית) לבעלות מידות טובות היא העובדה שהנפש השכלית חכמה. כאשר הנפש השכלית חכמה אזי היא שולטת

42 'ספר תורות הנפש' פרק 9 (עמ' 34-38 ערבית יהודית, עמ' 44-49 בתרגום לעברית). ראינו לעיל את דבריו בנוגע למידות השונות של הכוח הצמחי.

43 'ספר תורות הנפש' פרק 4 (עמ' 19 ערבית יהודית, עמ' 24 בתרגום לעברית). מקור: קד יבגזי אן נעלם אן אלנפס הי אלאנסאן באלחיקקה וליס אלאנסאן שי סואהא לאן אלאנסאן באלחיקקה שבה רוחאני דו עקל גריזי לא מא תראה אלעיון מן ט'אהר אלצורה פאלאנסאן באלחיקקה דו אלמכ'צוץ באלנפס אלנאטקה ומן ליס לה נפס נאטקה פמן אלממתנע אן יכוו ד'א עקל...

44 'ספר תורות הנפש' פרק 4 (עמ' 20 ערבית יהודית, עמ' 25-26 בתרגום לעברית). מקור: כאנת אלנפס אלנאטקה ד'את חכמה וכאנוא אלפסאן מנד'ענין להא באלעפה ואלשג'אעה אלתי היא פצ'אילהמא אחאלתה ג'זהרהם אלי ג'זהרהא.

בקלות על שאר הנפשות והיא הופכת אותן לבעלי מידות טובות.⁴⁵ כאשר הנפש השכלית איננה חכמה, אזי הנפשות האחרות בעלות מידות רעות ובמקרים מסוימים הן אפילו יכולות להשתמש בנפש השכלית כדי לממש את כוונותיהן הרעות ולהפוך את האדם לחכם לרוע.⁴⁶ אפשר אפוא לסכם את מהלך הבחירה כך: הנפש⁴⁷ צריכה לבחור להשתמש בשכל (עקל) אשר בחלק השכלי (נאטקה) שלה. לאחר מכן, כתוצאה מן הבחירה הזו הנפש בוחרת גם במידות הטובות שבשאר החלקים של נפשה, מטרתה את עצמה ומתקרבת ליוצרה.

אצל 'ספר תורות הנפש' הבחירה איננה שכלית במהותה אלא שייכת לנפש בעצמה, השכל הוא רק כלי חשוב שבו הנפש משתמשת כדי לשלוט על הגוף ועל חלקיה השונים שלה. נוסף על כך צריך להרגיש שהוא מצמצם במידה רבה את השפעותיהן של התכונות המולדות של האדם ומדגיש את חופשיותה של הבחירה האנושית.⁴⁸

אפשר אפוא לסכם את עיוננו במהות הבחירה אצל ארבעת ההוגים האלו כך: אצל בעל 'ספר תורות הנפש' ואצל בר-חייא הבחירה איננה שכלית במהותה. אצל בר-חייא היא נובעת מרצונו של האדם, שהוא איננו בהכרח מתאים לשכלו (עובדה שהאדם יכול לדעת מה נכון ולמרות זאת להחליט למרוד ביריעתו). אצל בעל 'ספר תורות הנפש' הבחירה תלויה במפורש בנפש עצמה ולא בשכל שהוא רק חלק ממנה. שני ההוגים האלו אינם ממשיכים את הקו של סוקראטס (או

45 היא אף הופכת את עצמותם לעצמותה. זהו שלב חשוב בעליה של הנפש האנושית אל מקורה האלוהי, על כך עיין פרק 19 (עמ' 62 בערבית-יהודית, עמ' 82 בתרגום לעברית).

46 הקריאה לאדם להשתמש בשכל (עקל) כדי לשלוט על הנפשות האחרות ולעשות את הטוב חזרת פעמים רבות בספר 'תורות הנפש', לדוגמה פרק 8 (עמ' 30 ערבית יהודית, עמ' 39 בתרגום לעברית) שם המחבר מדגיש שהנפש נמצאת בין השכל (עקל) לבין הטבע ושעליה ללכת אחר השכל ולא אחר הטבע. פרק 18 (עמ' 60-62 ערבית-יהודית, עמ' 79-81 בתרגום לעברית), פרק 19 (עמ' 62 ערבית יהודית, עמ' 82 בתרגום לעברית).

47 המחבר לא מציין אף פעם מה הוא החלק של הנפש האחראי לבחירה, לכן סביר שעצם הנפש בוחרת ולא אחד מן החלקים הספציפיים אשר לה. אפשרות נוספת היא שהבחירה תהיה חלק מן החלק השכלי (ולא מן השכל שיכול לעשות רק את הטוב). אך מכיוון שראינו שהבחירה בוחרת איך להשתמש בחלק השכלי של האדם קריאה שנייה זו נראית לי פחות סבירה.

48 על כך עיין גם בפרק 20 (עמ' 63-64 ערבית-יהודית, עמ' 83-85 בתרגום לעברית). שם המחבר מבדיל בין גישות בעלי הטבע הגורסים שהנפש מושפעת ביותר מן המוג שלה, לבין גישות בעלי האלוהות והתורה, הגורסים שהנפש שולטת על עצמה למרות מוגה. לדעתו מקור המחלוקת הוא בכך שהראשונים טוענים שהנפש נוצרת עם הגוף (ותלויה בו) בעוד האחרונים גורסים שהנפש קיימת לפני הגוף ושיש ביכולתה לשלוט עליו. נקודה מעניינת היא העיבודים שהמחבר עושה למשלים המפורסמים של אפלטון ואריסטו. ראשית, בנוגע למשל המרכבה של אפלטון (פדרוס). המחבר ממשיך את הנפש לדוכב במרכבה ואת השכל כרסן באמצעותו הרוכב שולט על הסוס (הגוף). כמשל הזה אנו שוב רואים את ההבחנה שעושה המחבר בין עצם הנפש (הרוכב) לבין השכל (הרסן). השכל יכול להיות רק חיובי אך צריך שהנפש תשלוט בו, אחרת הסוס (קרי הגוף) על תאוותיו השונות) יביא אותו למקום שלילי ביותר. שנית, באותו פרק הוא מביא עיבוד משלו למשל הספינה של אריסטו (על הנפש). המלח (הנפש) צריך להשתמש בשכלו (במשל וגם כנמשל) כדי להנהיג את ספינתו (הגוף). אם הוא ינהיג אותו על בסיס השכל הכול יהיה טוב, אך אם לא – הספינה תטבע. גם כאן אנו רואים שקיים הבדל בין השכל לבין הנפש. צריך לציין שבשני המשלים המקוריים החלק הפעיל היה השכל (הרוכב במרכבה אצל אפלטון והמלח אצל אריסטו). בניגוד לכך אצל מחבר 'ספר תורות הנפש' הנפש עצמה היא הפעילה והשכל הוא רק כלי שהיא צריכה להשתמש בו כדי לשלוט על הגוף.

שלום צדיק

לכל הפחות המיוחס אליו על ידי אריסטו) השולל את חולשת הרצון. בנוגע לשאלת חולשת הרצון ולשאלת חלוקת הנפש הם ממשיכים את הקו של אפלטון. לדעתם הנפש מורכבת מחלקים שונים שאין לשכל שליטה עליהם באופן מוחלט.

בניגוד לעמדה זו אבן צדיק והישראלי ממשיכים כאמור את הקו של סוקראטס, לשיטתו של אבן צדיק לא תיתכן חולשת רצון. זאת מכיוון שהבחירה עצמה קשורה בשכל. השכל בוחר תמיד לפי מה שהוא יודע ולא ייתכן מצב שבו יהיה הכרל בין הידיעה לבין הבחירה. הישראלי תומך אף הוא בעמדה הזו ומוסיף לה פן קיצוני אף יותר: על פי שיטתו האדם השלם גם לא יתאוה לדע אלא רק לטוב.

אנו רואים שבנושא האקרסיה, נושא שבו קיימות עמדות שונות במסורת האפלטונית, חלק מן ההוגים היהודים הניאוראפלטונים (בר־הייא ובעל ספר הנפש) נוקטים עמדה קרובה יותר לזו של אפלטון. ולעומתם אבן צדיק והישראלי גורסים כסוקראטס. אנו רואים אפוא שקיימים רעיונות משותפים אצל מרבית ההוגים היהודים הניאוראפלטונים, שבהם הם חולקים על העמדה האריסטוטלית. אחת הדוגמאות לכך היא חלוקת הנפש.⁴⁹ בניגוד לכך, בנושאים מסוימים שבהם קיים מתח בתוך המסורת האפלטונית עצמה, קיים שוני רב בין ההוגים השונים של זרם זה.