

חופש הבחירה: תכנית לקורס בסוגיה מרכזית במחשבת ימי הביניים

נושא הבחירה החופשית הוא אחד הנושאים המבריקים את הדיון הפילוסופי בימי הביניים בקרב ההוגים היהודים והמוסלמים כאחד, ואין כל צל של ספק שנודעת לו משמעות אקטואלית הן בקרב שומרי מצוות הן בקרב שאינם שומרי מצוות.

כבר במבט ראשון עולות כמה שאלות יסוד:

- א. כיצד אפשר לדמות בכלל שהאל יודע הכול? כלום אפשר לדעת הכול? הרי ככל שאנו לומדים יותר כך אנו עדים לחלקיות ידיעתנו.
- ב. כיצד אפשר לדעת דברים מראש? הרי גם כשאנו צופים מראש תצפיותינו מסתמכות על ניסיונו בעבר. האפשר בכלל לדעת בלא ניסיון?
- ג. אם האל יודע כל דבר עוד לפני התרחשותו מה מקומו של חופש הבחירה האנושי? אם העתיד כבר ידוע לשם מה עלינו ללמוד ולטרוח כדי ליצור ולבנות דברים שאין להם כל סיכוי להתקיים? או לחילופין, אם הם עתידים להתקיים בלא כל קשר למעשינו לשם מה להשתדל ולהכין אותם?
- ד. אם העתיד קבוע מראש כיצד יש רשות בידי האדם לעשות טוב או רע?
- ה. ומעבר לכך: כיצד אפשר להטיל על אדם אחריות על מעשה אשר לבטח יעשה, שהרי ידיעתו מראש של האל גוזרת את היתכנותו? הרי אחריות היא תוצאה של הכרעה בין דילמות אפשריות ולא של אירועים הכרחיים?
- ו. אם האל יודע כל דבר מראש מדוע לא ימנע אסונות? האם השואה הייתה הכרחית או שמא היא תוצאה של מעשי אדם? והאם לא יכול האל להסיט את המאורעות לכיוון שונה במקצת?

בבסיס הדיון הפילוסופי בנושא זה בימי הביניים קיים מתח בין התפיסה האריסטוטלית של אל טרנסצנדנטלי, המצוי מעבר לעולם ואין לו כל עניין וידיעה בו, ובין התפיסה הדתית המונותאיסטית של אל פרסונלי בורא עולמו, המשגיח עליו, היודע אותו ואת כל הנמצאים בו, ויש לו עניין במתרחש בו. אל זה ברא את האדם, התגלה אליו ונתן לו ספר חוקים המדריכו כיצד לחיות חיים נכונים ולהגיע אל האושר. הטענה שהאל משגיח על האדם, התגלה אליו ונותן לו גמול על מעשיו מניחה בבסיסה את ההנחה שהאל יודע אותנו ואת מעשינו, שאנו אחראים על מעשינו ואף נשפטים עליהם ושיש לנו חופש לבחור בטוב או ברע.

בד בבד עם מרכזיותו של הנושא היו הפילוסופים ערים למורכבותו ולסכנה בדיון בו למי שאין לו השכלה פילוסופית מתאימה, שמא יסטה מדרך הישר. אומר על כך הפילוסוף המוסלמי אבן רשד: "הדבור בידיעת השם ית' בעצמו ובזולתו הוא אסור... כל שכן שייכתב על ספר, כי לא ישיגו ההמון אלה העמוקות... ואם אתה מבעלי היצירות המוכנות לקיבול החכמות והתעסקת בהן והיית מבעלי ישוב הדעת, חיובך שתעיין בספריהם כדי שתעמוד על מה שכתבו מאמת או הפכה. ואם חסרת מאלה השלושה חיובך שתשען על פשט הדת ולא תביט אל אלה הדעות המחודשות. כי אם תהיה מבעליהן לא תהיה מבעלי האמת".¹ כלומר:

1. נושא ידיעת האל אל לו להיות נושא פופולרי. אין להמון כלים פילוסופיים לדון בו.
2. לכן, אסור לדון בו בציבור ובוודאי שלא לכתבו, שמא ייפול הכתוב בידי מי שאינו ראוי לכך.
3. דיון ציבורי בנושא זה עלול להסיט רבים מדרך הישר ובכך סכנתו.
4. מותר לעסוק בנושא זה לאדם שניחן בשלוש מעלות: (א) יש לו כישורים לעסוק בפילוסופיה; (ב) הוא עוסק בה בפועל; (ג) הוא בעל איזון פנימי ושיקול דעת מבוקר.
5. עדיף שההמון "ישען על פשט הדת", קרי: יקבל את דברי הקוראן והמסורת שבעל פה כפשוטם.

אף הרמב"ם בדונו בנושא חופש הבחירה בשמונה פרקים, פרק ח, דוחה את הדיון בנושא ידיעת האל לסוף הפרק, ואף אז עושה זאת בחוסר רצון מופגן: "ולא נשאר לי מזה הענין אלא דבר אחד שצריך לדבר בו מעט עד שתשלם כוונת זה הפרק. ואף על פי שלא היה בדעתי לדבר בו כלל, אבל הצורך הביאני אל זה, והוא: ידיעת השם יתברך העתידות".² דיון מעמיק בנושא זה יקיים הרמב"ם במורה נבוכים, המיועד לבני עלייה. דיון בסוגיה זו בספר המופנה ל"עמך" כפוי על הרמב"ם והוא עושה זאת בקיצור, מתוך גילוי טפח וכיסוי טפחיים.

מעניין הדבר ששניים מגדולי הפילוסופים בימי הביניים - הרמב"ם ואבן רשד, ואין הם יחידים בכך - נרתעים מדיון פומבי בשאלות מטפיזיות, העוסקות במהות האל, השגחתו, בריאת העולם וכו'. ההנחה העומדת ביסוד חשש זה היא שלימוד נכון צריך להיות מודרג, ודיון בנושאים אלו בפני חסרי כל השכלה פילוסופית שכרו יצא בהפסדו. ההפסד הוא בכך שאדם שיעסוק בנושאים אלו בלי הכשרה

1 אבן רשד היה פילוסוף מוסלמי שחי בספרד בשנים 1126-1198. הציטוט לקוח מספרו "תהאפת אלתהאפת", מהדורת סי' דניא, קהיר 1964, עמ' 550 / 7-4מ, עמ' 551 / 5-3מ, עמ' 557 / 4-15. הטקסט מובא בספר מורה המורה לרי' שם טוב בן יוסף אבן פלקירה, ההדיר והוסיף מבוא ובאור יאיר שיפמן, האיגוד העולמי למדעי היהדות, ירושלים, תשס"א, עמ' 308 / 16-22. להלן: מוה"ימ.

2 ר' משה בן מימון 1138-1204. דיונו בנושא זה הוא בחיבורו שמונה פרקים, פרק ח.

מוקדמת עלול לסטות מדרך הישר. משום כך כתב הרמב"ם את ספרו "מורה נבוכים" בערבית, לבל יוכל יהודי פשוט לקרוא בו, והספר אף כתוב בצורה של סתירות מכוונות לבל יעמוד הקורא הבלתי מיומן על סוד כוונתו של הרמב"ם. ראוי הוא שהאיש הפשוט ידע את עיקרי הדת כפי יכולתו ויקיימם כפשוטם.

בדיון בנושא חופש הבחירה העלו הפילוסופים היהודים שלושה טיעונים לחיזוק הדעה שקיימת בחירה חופשית:

1. הנסיון האישי: ניסיונו מעיד כי יש לנו שיקול דעת שהוא סיבה לפעולתנו. לכן, יש לאדם חופש בחירה.

אומר על כך רס"ג: "הבורא יתרומם ברוממותו אינו משפיע על מעשה בני אדם כלל, ואינו מכריחם לא על משמעת ולא על מרי. ויש לי על כך ראיות מדרך המוחש... מצאתי שהאדם מרגיש בעצמו שהוא יכול לדבר ויכול לשתוק ויכול לתפוש ויכול לעזוב, ואינו מרגיש שום כוח אחר המעכבו מלעשות רצונו כלל. והדבר מסור בידו שינהיג את טבעו כפי הכרעת דעתו"³.

ואומר על כך ר' יהודה הלוי: "הלא תראה, כי... אדם... עושה הכנות להשיג את הדבר אליו יקוה, או להרחיק מעליו את הדבר ממנו יירא. ומזה אתה דן שהוא מאמין כי אותו דבר אפשרי הוא וכי ההכנה לקראתו מועילה. שהרי אילו היה מאמין בהכרחיות הדבר ההוא היה משלים עם זה ולא היה מכין לו כלי זין נגד שונאו ולא מזון לרעבונו"⁴.

ובדומה לכך אומר אבן רשד: "אם לא יהיה לאדם קנין, כלומר: שלא יוכל לקנות מעצמו הדברים [שלא יוכל לפעול פעולות עצמאיות אלא לפי הכרעה אלוהית], יהיה ההשתדלות בדברים לבטלה ויבטלו המלאכות כולן, אשר המכוון מהם להביא הטובות כמלאכת האדמה וזולתה, ויבטלו כל המלאכות שהכוונה בהן השמירה ודחיית הנזק כמלאכת החרישה והרפואה. וזה כולו חוץ למושכל"⁵.

עולים כאן כמה טיעונים:

- א. אנו חשים בחיי היומיום שפעולותינו מסורות להכרעתנו.
- ב. תחושה זו היא אחד מהגורמים החשובים לזימה האנושית. שהרי, אילו היינו מאמינים שהכול קבוע מראש לא היה טעם לכל פעילות שלנו לקדם עניין כלשהו או למנוע נזק מאתנו.
- ג. יש קשר הדוק בין תחושה אנושית בלתי אמצעית זו ובין היות האדם בעל זימה העוסק ביישובו של עולם. קידום האנושות ופיתוח המדע והציביליזציה

3 ר' סעדיה גאון חי בשנים 882-942. הציטטה לקוחה מספר אמונות ודעות, מאמר ד, פרק ד. להלן: או"ד.
4 ר' יהודה הלוי חי בשנים 1075-1141. הציטטה לקוחה מספר הכוזרי, מאמר ה, כ.
5 אבן רשד, כתאב אלכשף ען מנאהגי אלאללה פי עקאיד אלמלה, ליידין, 1959, עמ' 137 / 7-2. הטקסט מצוי בתרגום לעברית במוה"מ, עמ' 312 / 44-41.

האנושיים הם חלק בלתי נפרד מתחושתנו בדבר חופש הבחירה. תחושות דטרמיניסטיות מביאות לידי אפתיה וניוון המין האנושי.

ועל כך אומר הרמב"ם: "וכן היה מתחייב ביטול הלימוד וההתלמדות ולימוד כל מלאכת מחשבת. היה כל זה הבל וריק, אחר שהאדם אי אפשר לו כלל, מפני הגורם המכריח אותנו מחוץ זולתו, לפי דעת האומרים זה, שלא יעשה הפועל הפלוני"⁶. העובדה שכולנו לומדים ומתכוונים לקראת העתיד, כבניית מעקה על גג הבית, שהיא אף מצווה מן התורה⁷, מצביעה על אמונתנו שאין גזרה קדומה. שהרי אילו זו הייתה קיימת בתודעתנו היינו אפתיים וחסרי יזמה לגבי העתיד.

2. הטיעון התאולוגי: אם הכול קבוע מראש הרי אין מקום למצוות ולשכר ועונש. מכיוון שניתנו לנו מצוות והובטחו לנו שכר ועונש עלינו להניח את קיומה של הבחירה החופשית.

אומר על כך רס"ג: "אילו היה מכריחו לא היה מקום שיצוהו ויזהירו [האל את האדם]. ועוד: אילו הכריחו על פעולה מסוימת לא יתכן שיעניש אותו עליה. ועוד: אילו היו בני האדם מוכרחין כי אז היו זכאים לשכר המאמין והכופר, כי כל אחד מהם עשה מה שהופעל עליו... ועוד: לא יתכן שיהא האדם מוכרח, שאם כן יש לו התנצלות, כי ידוע שאין האדם יכול לנצח כוח אלוהי"⁸.

ודברי הרמב"ם: "ואילו היה האדם מוכרח על פעולותיו יהיו בטלות מצוות התורה ואזהרותיה והיה הכל שקר גמור, אחר שאין בחירה לאדם במה שיעשה... שזה שמעון שהרג לראובן, אחר שזה מוכרח שיהרוג וזה מוכרח שייהרג, למה נענש שמעון? ואיך יתכן גם כן עליו יתברך, צדיק וישר הוא, שיענישהו על פועל שאי אפשר לו שלא יעשהו, ואפילו השתדל שלא יעשהו לא היה יכול"⁹.

משמעות הדברים:

א. הנחת היסוד של היהדות בדבר יכולתו של האדם לקיים מצווה או לעבור עברה עומדת בסתירה תהומית לגזרה הקדומה. זאת, משום שאפשר לצוות על קיום המצווה ולהזהיר מן העברה רק יצור שיכול להכריע בין דילמות ולהחליט בשיקול דעת על טיב מעשיו.

ב. הטענה בדבר גזרה אלוהית קדומה מביאה עד לאפס את הפוטנציאל האנושי להחליט באופן בלתי צפוי מראש. שהרי אם גזר האל על האדם שיעשה מעשים מסוימים לא ייתכן שיוכל האדם לנהוג בצורה שונה, כי יכולתו של האדם מוגבלת לעומת כל יכולתו של האל.

6 שמונה פרקים, פרק ח.

7 דברים כב, ה.

8 אי"ד, שם.

9 שמונה פרקים, ח.

ג. כל התפיסה בדבר שכר ועונש נופלת מפני האמונה בגזרה קדומה. זאת, משום שהן האדם העושה מעשה טוב הן העושה מעשה רע מקיימים בפועל את מה שגזר עליהם האל. האדם הופך על ידי כך למעין בובה הפועלת כרצון מפעילה, האל. כל המוסר האנושי מתמוטט אפוא כבניין קלפים.

ד. מאחר שהאל הוא אל צדק אנו מוכרחים להניח שהוא גומל לאדם כפי מעשיו הנעשים בבחירתו שלו בלא כל כפייה חיצונית. ההנחה בדבר גזרה קדומה עומדת בסתירה לתפיסת האל הצדיק והישר.

3. הטיעון הפילוסופי: הרמב"ם מסתמך על אריסטו, הוגה שדגל בתפיסה כי אין האל יודע את הפרטים, דהיינו שלא הכול קבוע מראש, ואומר: "אמנם אני יודע, שהדבר המוסכם עליו מתורתנו ומפילוסופי יון, כמו שאמתוהו טענות האמת: שפעולות האדם כולן מסורות לו אין מכריח אותו בהן ולא מביא אותו, זולת עצמו, כלל שיטהו לצד מעלה או לצד חסרון"¹⁰.

רס"ג מושפע מן הכלאם המעתזלי המניח, בין השאר, כי קיימים טוב ורע אובייקטיביים שאף אללה מחויב להם. לכן, לא האל הוא הקובע מהו טוב ורע, אלא הוא מחויב לטוב ומנוע מעשות רע. אשר על כן טוען רס"ג: "כי הבורא יתרומם ברוממותו אינו משפיע על מעשה בני אדם כלל ואינו מכריחם לא על משמעת ולא על מרי"¹¹.

בניגוד לחופש הבחירה עמדו בימי הביניים שלושת גילויי הדטרמיניזם, התפיסה שהכול קבוע מראש:

א. הדטרמיניזם האסטרלי: גורל האדם נקבע מרגע לידתו בהיותו מושפע מהסיבתיות האסטרלית (מערכת הכוכבים).

טוען הרמב"ם: "שלא תחשוב השגעונות אשר ישקרו בהם חכמי הכוכבים – אמתיות. כי יחשבו שמולד האדם ישימהו בעל מעלה או בעל חסרון, ושהאיש מוכרח על המעשים ההם בהכרח"¹².

הרמב"ם שולל לחלוטין בו במקום את הדטרמיניזם האסטרלי על יסוד הניסיון האישי, הטיעון הדתי והפילוסופי: "יזזה כולו שקר גמור וכנגד המושכל והמורגש והריסות חומת התורה ולגזור על השם יתברך בעול, חלילה לו ממנו"¹³.

10 שם אריסטו סבר כי האל משכיל את עצמו בלבד, משום שהשכלת דברים פחותים ממנו אינה לפי כבודו. ממשכיו טענו כי האל יודע רק את הדברים הכלליים, ולא את הפרטים. מכיוון שאין הוא יודע את הפרטים הרי מעשיו של הפרט אינם ידועים לאל ולכן אף אינם קבועים מראש. מסקנת גישה זו, האינדטרמיניסטית במהותה, הולמת את גישת התורה, גם אם אין הרמב"ם מקבל את הגישה בכללותה.

11 או"ד, מאמר ד, פרק ד. ראה בנספח על הכלאם המעתזלי.

12 שם.

13 שם.

ראוי לציין כי הגישה הראשונה שבה מטפל הרמב"ם בדיונו בחופש הבחירה היא הדטרמיניזם האסטרלי. זאת משום ש"שמונה פרקים", אותו חיבור שממנו מובאת המובאה הנ"ל, מיועד ל"עמד" ולא, כחיבורו מורה נבוכים, לבני עלייה, ותפיסת הדטרמיניזם האסטרלי קנתה שביתה בקרב רבים. משום כך, דיונו של הרמב"ם בנושא זה מופנה להמון. הוא פוסל גישה זו בכך שהיא נגד ההיגיון ("המושכלי"), נגד הניסיון האנושי ("המורגשי"), נגד התורה ("הריסות חומת התורה"), ונגד דמות האל הצדיק והישר ("ולגזור על ה' יתברך בעולי").

ב. הדטרמיניזם הביולוגי: האדם נולד בעל תכונות קבועות מבטן ומלידה, ואין כל אפשרות לשנותן במהלך חייו. מכאן, שכל התקווה האנושית לחינוך האדם נגוזה, שהרי מהותו של החינוך היא האפשרות לעצב אדם בעל תכונות ומעשים טובים, ואם אלו קבועים ומקובעים מראש, הרי אין לו לבצע אלא את אשר נגזר עליו מראש.

על טענה זאת מגיב הרמב"ם באופן קטגורי: "אי אפשר שיולד האדם בעל מעלה ולא בעל חסרון, כמו שאי אפשר שיולד האדם בטבע בעל מלאכה מן המלאכות. אבל אפשר לאדם שיולד בטבע מוכן למעלה או לחסרון, בהיות פעולה אחת יותר קלה עליו מפעולה האחרת"¹⁴.

משמע:

1. אין האדם נולד בעל תכונות קבועות מעצם לידתו.
2. לפיכך הרכשת תכונות היא עניין לחינוך, קרי: עניין לבני אדם ולא לשום כוח אחר מעליהם.
3. הלכך, תכונותיו של האדם, הנרכשות לפי התאוריה של הרמב"ם על ידי מעשים חוזרים ונשנים המכוונים על ידי מחנכיו, אינן קבועות מראש, כי אם הורכשו לו מן הסביבה המחנכת.
4. אשר על כן, אין אנו יכולים במהות לדעת מראש לאיזה כיוון יתפתח האדם ואף הוא בעצמו אינו יכול לדעת זאת. הבחירה החופשית היא תכונתו המהותית.
5. גם אם נולד האדם בעל נטיות מסוימות ("בטבע מוכן למעלה או לחסרון"), הרי אין נטיות אלה "סוגרות" את ניידותו הפוטנציאלית של האדם. האפשרות לעקור נטייה מסוימת ולכוון אותה באמצעות המעשה החינוכי לכיוון אחר קיימת במוחלט, אלא שהיא קשה קצת יותר. אין היא מבטלת את חופש הבחירה האנושי.

ג. הדטרמיניזם התאולוגי: בעיית ידיעת האל היא הבעיה המרכזית של ההוגים היהודים בימי הביניים. ביסוד עמדה ההנחה שאין האל משתנה. לפיכך גם ידיעתו, הזוהה עם עצמותו, אינה משתנה.

הנחה זו מוצאת את ביטוייה הברור בדברי הפילוסוף בפתחת "הכוזרי" לריה"ל: "יוכן מרומם הוא האלוה, לדעת הפילוסופים, מעל ידיעת הפרטים, כי הפרטים משתנים מרגע לרגע אולם בידיעת הבורא לא יתכן כל שינוי. נמצא שאין האלוה מכיר אותך, ועל אחת כמה וכמה אינו יודע כוונתך ומעשיך, וכל שכן אינו שומע תפילתך ולא רואה תנועותיך"¹⁵.

משמע: ידיעת האל, וזאת בניגוד לידיעה האנושית המשתנה כל אימת שמושאי ידיעתה משתנים, היא יציבה ובלתי משתנה. הפרטים, דהיינו בני האדם ופעולותיהם, חל עליהם עקרון השינוי. כל אדם משתנה: הוא גדל ביולוגית, מתפתח רוחנית, חווה חוויות חדשות בימי חייו המשפיעים על אישיותו וכו'. כאשר אני אומר שאני מכיר מישהו הרי בתקופות שונות של חייו אני יודע עליו דברים חדשים המשקפים את השינויים אשר עברו עליו ושינו בהתאם לכך את אישיותו. משמע: הכרתי אותו משתנה כל אימת שהוא משתנה. מאחר שאנו מניחים שידיעת האל אחת, יציבה ובלתי משתנה, הרי שאין לנו אלא לחרוג מתחום המוסכמות האנושיות ולהניח כי האל אינו יודע את הפרטים.

מאחר שאין האל יודע את הפרטים, קרי את בני האדם, הרי מסתבר שאין הוא אף משגיח עליהם, שהרי אין הוא יכול להשגיח על מה שאין הוא יודע. תפיסה זו שוללת אפוא לא רק את ידיעת האל, אלא אף את השגחתו.

הוגים יהודים שהושפעו מן הכלאם¹⁶ או התמודדו עמו עסקו בשאלה: האם האל קובע בעצם ידיעתו, הקודמת למעשי האדם, את פעולות האדם או שפעולותיו מסורות בידו?

שואל ס"ג: "כיון שהוא יודע במה שיהיה לפני שיהיה וכבר ידע שהאדם ימרה דברו, הרי מוכרח הוא האדם להמרות כדי שתתקיים ידיעתו"¹⁷. ההנחה היא שידיעה מוקדמת של האל - וכל ידיעה של האל היא כזו, שהרי אין היא מותנית בזמן ובמקום כי אם קודמת להם - מתנה מראש את מעשי האדם.

הרמב"ם משאיר את הדיון בשאלה זו לסוף הפרק השמיני בשמונה פרקים ואומר: "שזאת הטענה אשר יטענו עלינו בה החושבים שהאדם מוכרח על המצווה ועל העבירה, ושכל פעולות האדם אין לו בחירה בהן, אחר שפעולתו תלויה בבחירת האלוהים. ואשר גרם לזאת האמונה הוא שישאל השואל: זה האיש ידע בו הבורא אם יהיה צדיק או רשע, או לא ידע? ואם תאמר ידע יתחייב מזה שיהיה מוכרח על הענין ההוא אשר ידעו השם יתברך טרם היותו, או תהיה ידיעתו בלתי אמתית. ואם תאמר שלא ידע מקודם יתחייבו מזה הרחקות עצומות ויהרסו חומות נשגבות בענין הדת"¹⁸.

15 הכוזרי א, ב.

16 על הכלאם ראה בנספח.

17 או"י, שם.

18 שמונה פרקים, ת.

משמע: אם נניח שהאל ידע מראש על מעשי אדם, ואילו האדם פעל בכיוון שונה ממה שידע האל, הרי זה פוגם בידיעתו יתברך. ואם נניח שהאל לא ידע מראש על מעשי האדם, האפשר לומר שאין האל יודע הכול?

משיב רס"ג: "האומר כן אין לו ראיה שידיעת הבורא את הדברים היא סיבת הוויתור ואינו אלא דבר שנדמה לו או שאמרו בזדון"¹⁹. כלומר: אי אפשר להוכיח, אליבא דרס"ג, קשר כלשהו בין ידיעת האל ובין התקיימותם ההכרחית של הדברים שאותם הוא יודע מראש. כל הטוען טענה זו באופן כן הרי הוא טוען טענה דמיונית שאינה עומדת במבחן הניתוח השכלי.

תשובתו של הרמב"ם: "כבר התבאר בחכמת האלוהות, רצוני לומר: מה שאחר הטבע, שהשם יתברך אינו יודע ב'מדע' ולא חי ב'חיים' עד שיהיה הוא והמדע שני דברים, כאדם וידיעתו. שהאדם - בלתי המדע, והמדע - בלתי האדם, וכיון שכן הוא הם שני דברים... והתבאר, שהוא יתברך שמו - תארי, ותארו - הוא, עד שיאמר עליו שהוא המדע, והוא היודע והוא הידוע, והוא החי והוא החיים והוא הממשיך לעצמו החיים, וכן שאר התארים... אין דעתנו יכולה להבין מציאותו יתברך על השלמות, וזה - לשלמות מציאותו וחסרון דעתנו... ושקצרה דעתנו מהשיגו כקוצר אור הראות מהשיג אור השמש, שאינו לחולשת אור השמש, אבל להיות אור השמש יותר מאור הראות שירצה להשיגו"²⁰.

כלומר: האל הוא אחד באופן מוחלט. אל לנו לייחס לו תכונות כגון חיים, קיום, ידיעה כפי שאנו מבינים אותן ברמה האנושית.

משמעות הדברים היא זו: כאשר אני אומר על אדם שהוא חי וקיים, הרי לחיי ולקיומו הפיזי יש גבולות של זמן ומקום. הוא קיים כאן, אולם אינו קיים במקום אחר בו בזמן עם קיומו במקום הזה. הוא חי עכשיו, אולם אפשר לדבר עליו במושגים של היעדרות, דהיינו לפני הולדתו או אחרי מותו. אם אני מייחס לאל את תכונות החיים והקיום, הרי אין אני יכול במהות לייחס לו במובן שאני מייחס אותם לאדם. זאת משום שהוא נמצא בו בזמן "בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" (דברים ד, לט) ואין אדם יכול להימצא בשני מקומות בעת ובעונה אחת. הוא הדין בנוגע לרכיב הזמן. אינני יכול לדבר על האל במושגים של לפני לידתו או אחרי מותו מאחר שבמהות האל אינו נולד ואינו מת. מכאן שהאל מצוי מעבר לגבולות הזמן והמקום. הוא מצוי תמיד ובכל מקום, קביעה הרחוקה מהשגתנו. כאשר אנו מייחסים לו את תכונות החיים והקיום, הרי זה אינו יכול להיות במושגינו שלנו אלא במושגים אחרים שאין לנו היכולת לתפוס אותם בשל מגבלותינו האנושיות. אנו יכולים רק להביע את הדברים במילים שלנו, אולם עלינו לדעת שאנו מדברים על אפיונים הרחוקים באופן מהותי מיכולת השגת אנוש.

19 או"ד, שם.

20 שמונה פרקים, ח.

הוא הדין לגבי ידיעת האל. אנו קולטים כל מידע באמצעות החושים, שהם כלי גופני. לאחר שקלטנו מידע אנו מעבדים אותו אינטלקטואלית, ואין עיבודו כי אם הפנמתו ו"הפשטתו" מגבולותיו המוחשיים. מעבר לכך: כל מידע שאנו קולטים הוא בדיעבד, לאחר שהוא כבר קיים במציאות. גם אם אנחנו מתכננים משהו שעדיין אינו קיים, אין זה אלא על סמך ידע קיים שקלטנו בעבר.

אפיונים אלו אינם קיימים - ובמהות - אצל האל. הרי מכיוון שאינו גוף ואין לו דמות הגוף אין לו אף חושים. לפיכך אין הוא יכול לקלוט ידע באמצעות חושיו שאינם קיימים. מכאן שלפי הקריטריון האנושי אין האל מסוגל כביכול לקלוט מידע, ואין הוא יכול לדעת מאומה. זאת ועוד: האל אינו קולט שום דבר בדיעבד, משום שהוא יודע כל דבר עוד טרם היותו נברא. ידיעתו, משום כך, אינה מן הפרט אל הכלל בדיעבד כידיעתנו, אלא שיודע הוא את כלל המציאות בשלמותה מלכתחילה. ידיעתו היא ידיעה אחת, ואין היא עולה מן הפרטים או מתחלקת למדעים שונים.

ואומר על כך אבן רושד: "ידיעתנו עלולה [תוצאה] לנמצאים וידיעתו עילה [סיבה] להם. ולא ייתכן שתהיה הידיעה הקדומה כמו הידיעה החדשה... כי ידיעת האלוה מנוגדת לידיעת האדם, כלומר: שידיעתו היא הפועלת לנמצאים, לא הנמצאים פועלים לידיעתו"²¹. משמע: ידיעת האדם היא תוצאה של הנמצאים לאחר הימצאם בפועל בעולם. ידיעת האל, הקודמת להימצאות הנמצאים ומכוננת אותם, מנוגדת מבחינה זו לידיעתו של האדם.

ודברי אבן סינא: "והמחויב המציאות ישכיל כל דבר על צד כללי ואף על פי כן לא ייסתר ממנו דבר פרטי, ולא ייעלם ממנו שום דבר בשמיים ובארץ. וזה מהנפלאות"²². האל, מחויב המציאות, יכול לדעת הן את הכללים הן את הפרטים בידיעה אחת, דבר שאין אנו מסוגלים להבינו.

העולה מתוך מה שהובא עד כאן הוא שאם אנו רוצים לייחס לאל חיים, קיום וידיעה, הרי אין אנו יכולים להביעם מילולית אלא במילים המוכרות לנו, אולם במשמעויות אחרות שאין אנו יכולים להבינן. זאת משום שכפי שהראינו לעיל, אין אנו יכולים להבין מהי ידיעה מלכתחילה בלא תיווך החושים, ומהו קיום שלא במסגרות הזמן והמקום.

מכאן, יטען הרמב"ם, שהתשובה לסתירה בין ידיעתו הקדומה של האל וחופש הבחירה האנושית אינה יכולה להינתן במושגינו שלנו. אולם אם ננסה להבין את מהות ידיעת האל באופן שלילי, קרי: במה אינה דומה לזו שלנו, נוכל לומר שהסתירה אינה קיימת. האל יודע הן את הכללים הן את הפרטים לפני התממשותם, אולם

21 תהאפת, עמ' 711 / 20-11; מוה"מ, עמ' 316 / 13 - 317 / 1.

22 אבן סינא, 980-1037. הציטיטה לקוחה מחיבורו הגדול "אלשפא", אלא לאהיא, ח, ו, עמ' 359 / 12-14. התרגום לעברית: מוה"מ, עמ' 316 / 9-11.

מילת היחס "לפניי" היא לפי קנה מידה אנושי. כי כשם שהאל קיים מעל יסוד המקום הוא קיים אף מעבר ליסוד הזמן, ואת הקביעה הזו יכולים אנו במקרה הטוב ביותר להביע במילים אולם לעולם לא נוכל לרדת לסוף משמעותה.

המשותף לכל ההוגים בימי הביניים: אין ערעור על ההנחה התאולוגית שהאל הוא כול יודע גם אם אין בן אנוש מסוגל במהות לאפיין ידיעה זו במושגיו שלו.

אם קיימת בחירה חופשית וידיעת האל אינה סותרתה, האם בחירה זו מוחלטת היא, או שמא יש לה גבולות? הרמב"ם, בפרק ח, מ"שמונה פרקים", מדבר על כמה מגבולות חופש הבחירה:

1. מאמר חז"ל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"²³ נראה במבט ראשון כסותר את חופש הבחירה. זאת משום שמשמעו הוא שכל דבר בעולמנו נתון לקביעה שמיימית, פרט לשאלה ה"קטנה" הישמור האדם תורה ומצוות או לא.

ברם, לרמב"ם פירוש שונה ההופך את משמעות הדברים. אם נבדוק את משמעות הרישא של המשפט יעלה בידינו כי כוונתו היא ל"עניינים הטבעיים, אשר אין בחירה לאדם בהם, כגון: בהיותו ארוך, או קצר, או רדת המטר, או עצירה, או הפסד האוויר, או זכותו, וכיוצא בהם מכל מה שבעולם, זולת תנועת האדם ומנוחתו"²⁴. לעומת זאת, המושג "יראת שמים" כולל את כל מעשי האדם, הכלולים במצוות התורה, אשר בהם הוא מביע את יראת השמים שלו. ובלשונו: "מצוות התורה ואזהרותיה [מצוות עשה ולא תעשה] הן בפעולות אשר לאדם בחירה בהן בחירה שיעשם, או שלא יעשם... ואינה בידי שמים"²⁵.

משמע: הרמב"ם מציב כאן שתי מגבלות לחופש הבחירה האנושית:

א. המגבלה הגנטית, דהיינו ממדי גופו של האדם.
ב. המגבלה האקלימית – מצב המשקעים וטיב האוויר באזור הגאוגרפי שהאדם חי בו. כלומר: אף שלאדם חופש בחירה, הרי אין זה חופש מוחלט, משום שהוא מוגבל בגלל חוקי הגנטיקה והאקלים אשר במסגרתם נתון האדם. מגבלות אלה הן מוחלטות. אין האדם יכול לשנותן כלל.

2. המשפט של חז"ל "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה"²⁶ נראה אף הוא כסותר את חופש הבחירה, משום שכל תנועה של האדם חייבת "אישור" מוקדם מלמעלה. גם כאן מפרש הרמב"ם משפט זה באופן הדומה לקודמו: "כמי שהשליך אבן על האוויר וירדה למטה, שאמרנו בה שברצון השם יתברך ירדה למטה, והא מאמר אמתי. שהשם יתברך רצה שתהיה הארץ כולה במרכז, ומפני זה בכל עת שישליכו חלק ממנה למעלה

23 ברכות לג, ע"ב.

24 שמונה פרקים, ח.

25 שם, שם.

26 חולין ז, ע"ב.

יתנועעו אל המרכז ... לא שהשם יתברך רצה בעת שהתנועע זה החלק מן הארץ שיתנועע למטה"²⁷. כלומר: כאשר אנו זורקים אבן כלפי מעלה יש לנו שליטה על מעופה כל עוד היא מתרוממת אל על. ברם, כאשר היא יורדת למטה הרי זה בזכות כוח המשיכה של האדמה. כוח זה קיים ברצונו של האל, אשר "הכריז עליו מלמעלה". הכרזה זאת לא קרתה, טוען הרמב"ם, באותו רגע שנזרקה האבן כלפי מעלה, כפי שטוענים המדברים, אנשי הכלאם, אלא בששת ימי בראשית. משמע: חופש הבחירה שלנו מוגבל בגלל חוק משיכת האדמה. יכול האדם לפי בחירתו החופשית להתאמן בקפיצה לגובה, אולם לעולם לא יוכל לקפוץ לגובה של חמישה מטרים בשל כוח משיכת האדמה.

כללו של דבר: שתי המגבלות שראינו הן מגבלות של חוקי הטבע אשר במסגרתם יש לנו חופש בחירה. אלה הן מגבלות מוחלטות, אשר אותן לא יוכל האדם לעבור בשום אופן. ברם, חוקי הטבע אינם חוקים "אנונימיים" הכרחיים, כי אם פרי רצונו המושכל של האל, אשר בזכותו "עולם כמנהגו נוהג"²⁸ מאז היבראו ועד עתה.

כאן עולה הבדל עקרוני בין הרמב"ם ל"מדברים". שניהם מקבלים את התזה שכוח המשיכה הוא ברצונו של האל. אולם ה"מדברים" גורסים שהאל מכריע אקטואלית שהאדמה תמשוך כל דבר לכיוונה באותו רגע שהוא נזרק לאוויר, למשל, ואילו הרמב"ם יטען שהכרעה זו היא הכרעתו המושכלת של האל בעת בריאת העולם. הרמב"ם יקבל את גישת אריסטו בדבר היות חוקי הטבע חוקים הניתנים להשכלת האדם, אולם אריסטו ידבר על הקשר ההכרחי בין סיבה ומסובב, ואילו הרמב"ם ידבר על חוקי הטבע שהם פרי רצון האל ולא הכרח אובייקטיבי.

3. הקביעה של הקב"ה בברית בין הבתרים (יידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה. וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכש גדול"²⁹) כי המצרים ישעבדו את בני ישראל וכי הם ייענשו על כך נראית לרמב"ם במבט ראשון כעומדת בסתירה לחופש הבחירה. ובניסוחו: "הלא תראה שגזר על המצרים שיחמסו זרע אברהם ולמה ענשם? הלא בהכרח בגזירת השם יתברך יתעלה השתעבדו בהם כמו שגזר עליהם?"³⁰

משיב הרמב"ם: ראייתו של האל, אם אפשר להתבטא כך ביחס אליו, את מצבו הנתון של עם מסוים נותנת לו את האפשרות לצפות את פוטנציאל ההתפתחות שלו. הן כך עושים כולנו כאשר אנו מחנכים בן או תלמיד. בשעה שרוצים אנו להשיבו מדרכו הנלוזה אנו מנסים לנתח את העתיד לקרות לו אם ימשיך ללכת בדרכו זו. אותו דבר עושים הנביאים כאשר הם חוזים את העתיד האפשרי של עם

27 שמונה פרקים, ח.
28 עבודה זרה נד, ע"ב.
29 בראשית טו, יג-יד.
30 שמונה פרקים, ח.

מסוים כדי להניאו מדרכו הרעה. ואולם ניתוחו הוא לוגי, ואילו אצל הנביא הממד האינטואיטיבי חזק הרבה יותר.

ברם, קביעה זו אינה מעמידה כל פרט ופרט הנמנה עם אותו עם במצב של חוסר ברה אלא ללכת באותה דרך. הרי יודעים אנו כי אף במשטר הנאצי הידוע לשמצה היו חסידי אומות העולם אשר השליכו נפשם מנגד כדי להציל יהודים.

לשון אחר: גורם נוסף אשר במסגרתו נמצא חופש הבחירה שלנו הוא מצבנו האקטואלי. העובדה שחברה מסוימת מצויה במצב היסטורי נתון מגבילה את חופש הבחירה של הפרט. קשה לו לאדם לשמור על רמתו המוסרית הגבוהה בהיות החברה שהוא חי בה במצב של מלחמה, אם כי אין הדבר בלתי אפשרי.

מעבר לכך: ההינתנות הסוציולוגית של האדם מעלה אלמנט חשוב מאוד המקשה עלינו לפעול: הלחץ החברתי. לא אחת קורה לנו שכאשר אנו מצויים בחברה מסוימת אנו מתקשים להביע את דעותינו או לפעול כאוות נפשנו, באופן חופשי. זאת מחשש שמא נאבד ידידים שאינם חושבים כמונו או אולי נהיה במיעוט והמעמד החברתי שלנו ייפגע.

המציאות ההיסטורית שהחברה נתונה בה והלחץ החברתי שהפרט נתון בו בחברתו הם מגבלות יחסיות לחופש הבחירה. זאת בניגוד למגבלות הטבעיות שהוצבע עליהן לעיל, שהן מגבלות מוחלטות. הפרט יכול להתגבר עליהן במאמץ רב, מה שאינו אמור לגבי המגבלות הטבעיות.

4. עניין הקשיית לבו של פרעה על ידי הקב"ה והענשתו בעקבות כך הוא קושי נוסף שהרמב"ם דן בו. הרי הקב"ה מצהיר במפורש בכמה מקומות עוד לפני בוא המכות על פרעה ועל מצרים וטביעתם בים סוף: "וחזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם"³¹, "ואני אקשה את לב פרעה"³² ועוד. כיצד הוא מענישם על עברות שעשו בהיותם נטולי חופש בחירה?

ומשיב הרמב"ם: פרעה היה אדם בעל שאיפות גדלות, אשר שלט על מצרים ועל היאור ובנה "ערי מסכנות"³³. תחושות אלו נטעו בו את ההרגשה של "אני ואפסי עוד", והוא חש שאין שום כוח היכול לעמוד בדרכו. ברצונו להאדיר את שמו ואת שלטונו השתמש באופן בלתי מוסרי בכוח העבודה של בני ישראל והפך אותם לעם עבדים בממלכתו. כאשר בא משה ומתריע בפניו על מעשים אלו ואף מתרה בו כי יענש עליהם, דוחה אותו פרעה בחשבו כי שום כוח לא יוכל לו.

שמות יד, ד.	31
שמות ז, ג.	32
שמות א, יא.	33

אם נבדוק את הכתובים, כפי שעשו כבר מפרשי התורה, ניווכח לראות כי בחמש המכות הראשונות נאמר: "ויכבד לב פרעה"³⁴, "ויחזק לב פרעה"³⁵ וכדומה. כלומר: הקשיית הלב הייתה מעשה מודע של פרעה עצמו. הוא בעצמו הקשיח את לבו שלו. רק מן המכה השישית ואילך משתנה הנוסח: "ויחזק ה' את לב פרעה"³⁶. דהיינו: פעולת חיזוק הלב באה מצד הקב"ה. כלומר: תחילת תהליך חיזוק הלב היא פעולה אנושית מכוונת ומודעת. בשלב מסוים האל מתערב כביכול בתהליך. מהי משמעות הדברים? נדמה את מצבו של פרעה למצבו של מעשן. בתחילה המעשן יכול להפסיק את התהליך לכשירצה בכך. אט אט, עם המשכת תהליך העישון ועליית כמות הסיגריות, או הסם, שהמעשן צורך, הולך תהליך הגמילה ונהיה קשה יותר, עד אשר עלול הוא להפוך לבלתי אפשרי לחלוטין. בחמש המכות הראשונות יכול היה עדיין פרעה, לו רצה בכך, "להיגמל" מן ה"סם" המשכר של שעבוד בני ישראל. בשלב מסוים איבד פרעה יכולת זו באופן שהידרדרותו הייתה בלתי נמנעת.

מה פירוש "חיזוק הלב"? הרי הרמב"ם מתנגד בחריפות לתפיסה של המדברים הטוענת, כפי שראינו לעיל, כי האל מכוון באופן שרירותי כל פעולה, הן בטבע הן של האדם, ברגע התבצעותה. משום כך, טוענים המדברים, כל פעולה היא מבודדת לעצמה ואיננו יכולים כלל לדבר על מערכת של סיבות ומסובבים. מסתבר מכאן, שהרמב"ם לא יוכל לקבל מילולית את דברי התורה שהקב"ה התערב ברגע מסוים בהחלטותיו של פרעה לכאן או לכאן. כל התנהגותו של פרעה הייתה התנהגות אנושית, שיכולה לקרות לכל אחד מאתנו. האל ברא את "לבו" של פרעה כך שתהליך ההתמכרות לשעבוד בני ישראל היה בתחילתו מבוקר, בהמשכו הפך מבוקר פחות ופחות, והסתיים בכך שפרעה איבד במו ידיו את חופש הבחירה של עצמו. את סיום התהליך יראה הרמב"ם כ"חיזוק הלב", לא כהתערבות של האל באותו רגע שהתחזק הלב. האל ברא את המערכת הפסיכולוגית של פרעה, כשל כל אדם, באופן שהוא יכול להתמכר, ואם לא "יחזור בתשובה" הוא עלול לאבד במו ידיו את חופש הבחירה של עצמו. את היכולת הזאת מממש האדם עצמו, אלא שהאל נטע בו פוטנציאל זה של "חיזוק הלב" ברגע לידתו בדיוק כפי שנטע בו באותה עת את הפוטנציאל של התגברות על יצריו.

מסתבר שהמגבלה האחרונה לחופש הבחירה שעליה מדבר הרמב"ם היא המגבלה הפסיכולוגית. המבנה הנפשי שלנו הוא כזה שאנו יכולים במו ידיו לאבד את חופש הבחירה של עצמנו, דהיינו "לחזק את לבנו", ופרעה הוא הדוגמה לכך. מכיוון שכל מערכת הסיבות והמסובבים מתחילה באל, בורא העולם וחוקי הטבע,

34 שמות ט, ז.

35 שמות ח, טו.

36 שמות ט, יב; ק, כ.

הרי שהאל, בחשבון אחרון, הוא זה שחיוק את לב פרעה. אולם חיוק הלב היה בעת בריאת המערכת הפסיכולוגית שלו, ולא באותו רגע נתון שבו איבד פרעה את יכולת ה"גמילה" וטבע בים סוף.

לפי הרמב"ם יש אפוא לחופש הבחירה שלוש מגבלות:

1. חוקי הטבע. זו מגבלה מוחלטת, ואותה לא יוכל האדם לעבור. כאשר האדם מתכנן את צעדיו עליו להביאה בחשבון, מאחר שזו מערכת "קשיחה" המקיפה אותנו מכל עבר בכל תחומי חיינו.
2. חוקי הסוציולוגיה. זו מגבלה יחסית הנעוצה בעובדה המכרעת שהאדם הוא בעל חיים חברתי. המצב ההיסטורי והלחץ החברתי שבמסגרתם אנו נתונים הם מגבלה שאפשר להתמודד עמה ואף לגבור עליה, אם כי במאמץ אישי גדול.
3. המבנה הפסיכולוגי של האדם. אף זו מגבלה יחסית, ואם האדם מודע לה, הרי אף עליה הוא יכול להתגבר. ולא - הוא עלול לאבד במו ידיו את חופש הבחירה של עצמו. הדוגמה ההיסטורית של פרעה והמצרים מצביעה על הסכנה לפרט ולכלל כאשר אין הם מודעים למגבלה יחסית זו.

סוד ייחודו של האדם נעוץ, אליבא דרמב"ם, בחופש הבחירה שלו, ביכולתו להכריע בין דילמות לפי שיקוליו הוא. משום כך, האדם הוא יצור המקבל אחריות על כל פעולותיו ונשפט עליהן. כוחו נעוץ בידיעת מגבלות חופש הבחירה, הנעוצות גם בחוקי הטבע, גם בחוקי הסוציולוגיה וגם במבנהו הנפשי של האדם. הכרעותיו של אדם הער למגבלות אלה תהיינה שקולות, אחראיות ואנושיות יותר.

הקורא לבטח חש כי הדיון הארוך והממצה ביותר בנושא זה הוא של הרמב"ם. ניתנת האמת להיאמר כי בספרו "מורה נבוכים" מקדיש הרמב"ם מקום נרחב לנושא זה, אלא שספר זה מכוון לבעלי השכלה תורנית ופילוסופית גבוהה. הסטודנטים אשר אליהם מכוון קורס זה אינם בעלי הכשרה כזאת, ולכן הובאו המובאות מחיבורו "שמונה פרקים", המיועד יותר ל"עמך".

מכל מקום, השאלה האחרונה שנשאלה במבוא - מדוע אין האל מונע את הרע מן העולם? - לבטח מעסיקה כל אדם בר דעת ויש מקום להעלות כמה נקודות לחשיבה עליה. כאן נסטה ממנהגנו וניגע בטקסט ממורה נבוכים, חלק ג, פרק לב.

בפרק זה דן הרמב"ם בטעמי הקרבנות, נושא שאינו מענייננו כאן. התזה המרכזית שהוא מעלה היא שכאשר ציווה האל על הקרבנות הוא התחשב במצבו הנפשי והאידיאולוגי של עם ישראל בעת צאתו ממצרים, עת השתחרר משעבוד לעם שאליליו טוטמים, קרי: בעלי חיים. עם ישראל לא רק היה משועבד למצרים שעבוד גופני, אלא אף הפנים את תוכני דתם ותרבותם של המצרים. הרי קרבן פסח, האקט הדתי המתנה את יציאת מצרים, אינו אלא שחיתות אלוהי המצרים ונטישת דתם כתנאי ליציאה פיזית מעבדות לחירות. אם כי אין הדברים נאמרים בבהירות, הרי ההנחה העומדת ביסוד קרבן פסח היא העובדה שעם ישראל היה

שקוע במיטט שערי טומאה של עבודת אלילים, כלשון חז"ל, והקב"ה התנה כביכול את יציאת מצרים בנטישה מוחלטת של עבודת אלילי מצרים על ידי שחיטתם בטקס פומבי.

אלה הנחות היסוד של הרמב"ם: "לפי שאי אפשר לצאת מן הקצה אל הקצה הנגדי בבת אחת, לפיכך לא ייתכן כפי טבע האדם שיעזוב כל מה שהורגל לו בבת אחת ... והיה הנוהג המפורסם בעולם כולו הרגיל אז ... הקרבת מיני בעלי החיים באותן ההיכלות שמעמידים בהן הצורות וההשתחויה להן ... לפיכך לא חיבה חכמתו ... שיצווה אותנו בעזיבת כל מיני העבודות ולהזניחם ולבטלם לפי שזה היה אז מה שלא יתכן לקבלו לפי טבע האדם שהוא נינוח תמיד במורגל".

משמע:

1. קיים ניגוד תהומי בין עבודת האלילים ובין עבודת השם.
2. אין האדם מסוגל - פסיכולוגית ואידאולוגית - לעמוד במהפכים קיצוניים הן באמונותיו הן באורח חייו. נוח לו במה שהורגל אליו.
3. בני ישראל במצרים חיו בתרבות פוליתאיסטית, של עבודת אלילים מוחשיים בדרך מוחשית, והפנימו את ערכיה ואת אורח החיים המשתמע ממנה במשך מאות בשנים.
4. מעיקרא היה רצון האל לבטל לחלוטין את הקרבנות ולהקים דת מונותאיסטית, של אמונה באל אחד מופשט, אשר תתבסס יותר על מחשבה מופשטת. ברם, דת חדשה זו הייתה נוגדת תכלית ניגוד את המנטליות של בני ישראל אז.
5. משום כך, הקב"ה בחכמתו לא ביטל את הקרבנות מכול וכול, אלא התירם, שינה את כוונתם וצמצם את הבאתם. קרי: מעתה ואילך יובאו הקרבנות לקב"ה בלבד, בירושלים בלבד, ובסדר ובמתכונת הקבועים בתורה בלבד. כלומר: הקב"ה השאיר את האמצעי אולם שינה את המהות, ובעקבות כך את הדרך ואת הצורה.

באופן דומה רואה הרמב"ם, בהמשך הפרק, את נדודי בני ישראל במדבר. בני ישראל היו בעת יציאת מצרים עם עבדים שלא יכול לעבור מן הקצה של העבודות אל הקצה ההפוך של כיבוש ארץ ישראל, טיהורה מהאלילות ומעובדיה והקמת מדינה יש מאין. המסע והמלחמות במדבר היו בבחינת חיטוי עם ישראל והכנתו למשימתו ההיסטורית.

וכאן באה השאלה הגדולה: "מה מונע היה מה' מלצוותנו במטרתו הראשונה ויתן בנו יכולת לקבל את הדבר ... ואיזה מונע היה לה' מלהוליקם דרך ארץ פלשתים ויתן להם יכולת להתיצב למלחמות". משמע: הרי הקב"ה הוא כול יכול. מדוע עליו להתחשב במצבו הפסיכולוגי של עם ישראל ברגע היסטורי נתון? הרי הוא יכול, בהיותו בורא עולם ומכוון חוקיו, לשנות את הפסיכולוגיה של העם באופן שיוכל העם לעבוד את האל באמצעות מחשבה, שהיא, אליבא דרמב"ם, הדרך העדיפה? באותה צורה הוא יכול "להפוך" את נפש העם מעם עבדים לעם אדונים.

ומעבר לכול: כל ההבטחות לשכר והאיום בעונש בתורה באים בהתחשב בנפש האדם הזקוק לתמריצים חומריים כדי ללכת בדרך הישר. הרי אילו היה האל הכול יכול משנה את נפש האדם, היה אפשר למנוע כל זאת. מדוע לא מימש האל את כול יכולתו במקרים אלו?

וכמשתמע מכך אפשר להמשיך ולשאול: אילו היה האל מתערב ברגעי משבר היסטוריים ומשנה את מצבו הפסיכולוגי של עם ישראל, או של המין האנושי בכללו, היינו חוסכים חלק גדול ממשברים אלו. כך יכול היה האל למנוע את חטא המרגלים, למשל, ואת מותו של דור המדבר. כאן מתבקשת אף מחשבה על כל המפגעים של הדורות האחרונים שהיינו - ועדיין אנו - עדים להם.

תשובת הרמב"ם: "טבע אישי בני האדם לא ישנה אותם כלל על דרך הנס ... ובגלל זה באו הצווי והאזהרה והגמול והעונש ... ולא אמרנו זאת מפני שאנו בדעה כי שנוי טבע אחד מאישי בני אדם קשה עליו יתעלה, אלא זה אפשרי והוא נמצא תחת היכולת, אלא שלא רצה כלל לעשות זה ולא ירצהו לעולם ... ואילו היה מרצונו לשנות טבע כל אחד מבני האדם למה שירצה יתעלה מאותו אדם, כי אז היו בטלים שליחת הנביאים וכל הצווי כולו".

משמע:

- א. האל הכול יכול יש באפשרותו לשנות את טבע האדם.
- ב. האל במודע, אם אפשר להתבטא כך כלפיו, אינו מממש את כול יכולתו במקרה זה.
- ג. שינוי טבע האדם, אילו אירע בפועל, היה מעמיד בסימן שאלה את "הצווי והאזהרה והגמול והעונש", קרי: את הבסיס של היהדות המחייבת ואוסרת מעשים וגומלת ומענישה עליהם.
- ד. זאת משום שהתערבות כלשהי של האל בפעילות האנושית הייתה פוגעת ביסוד היהדות: בבחירה החופשית. כדי לאפשר לאדם לבטא את עצמו בצורה האופטימלית האופיינית לו הגביל האל עצמו מדעת. החירות האנושית כרוכה בהגבלה עצמית מודעת של הקב"ה, ככל שניתן לומר דברים אלו כלפי האל.

מעבר לכך: הרמב"ם מתנגד לחלוטין לשתי התפיסות השוללות את חופש הבחירה: תפיסת הגזירה הקדומה הקובעת את גורלו של האדם מרגע לידתו - מחד גיסא, ותפיסת המדברים, תפיסת הגזירה האקטואלית, הקובעת את גורל האדם על סמך התערבות אלוהית בכל רגע ורגע ובכל מעשה ומעשה של האדם - מאידך גיסא. שתיהן, אליבא דידו, נוגדות את המהות האנושית, של הכרעה מתמדת בין דילמות וקבלת אחריות על ההכרעה. שינוי טבעו של האדם ברגע נתון אינו אלא דעת המדברים.

מסתבר, שדמותו של האדם כפי שברא אותה האל היא מהותו המתמדת. האל, כדי לקיים את חופש הבחירה של האדם, מגביל כביכול את עצמו ונמנע ממימוש

יכולתו להתערב בתהליכים ההיסטוריים אף על פי שלעתים הוא "רואה" שהאדם ניצב לפני טעות תהומית. האל משגיח על האדם במפעלו בזירה ההיסטורית באמצעות הגבלה עצמית מודעת והשארת זירה זו לאדם על מעלותיו וחסרונותיו. אין ההיסטוריה אלא מפעלו של האדם המכריע את הכרעותיו באופן חופשי, והוא - ורק הוא - נדון להצלחה או לכישלון על הצלחותיו ועל מחדליו. משימתו המהותית של האדם היא אפוא הכרעה מתמדת בין דילמות וקבלת אחריות על החלטותיו מתוך שיקולו האוטונומי ובלא כל התערבות חיצונית.

כמה הערות דיסקטיות:

1. הטקסטים שהובאו לעיל הם בבחינת מועט המחזיק את המרובה ואינם אלא ראש קרחון המעיד על שפע החומר המצוי במחשבה הביניימית בנושא זה. שפע זה אינו מעור אחד. שהרי הוגים שונים שחיו בתקופות שונות וניזונו מזרמים פילוסופיים שונים הגיבו באופן שונה והגיעו למסקנות פילוסופיות ייחודיות. ניסינו להביא את ה"מתאבן" הפשטני ככל שניתן הן כדי שלא להכביד על הלומד הן כדי לגרותו לקריאה נוספת לאחר הטעימה מה"מתאבן".
2. רצוי ללמוד חומר זה בסגנון של חבורה לומדת ולא בדרך של הרצאה פרונטלית. ראוי אף שהדיון הקבוצתי יבוא לאחר הכנה בבית ולא יהיה בבחינת קריאה ראשונה של החומר הנדון.
3. יחידת לימוד זו אינה אלא הפגשת הלומד עם טקסטים פילוסופיים ביניימיים, יהודיים בעיקר, ויש בה פוטנציאל חינוכי מהמעלה הראשונה. היהדות והאסלאם הן שתי דתות מונותאיסטיות הטוענות לבלעדיות. משמע: אף שהיסטורית ואקטואלית שתיהן חיו וחיות זו בצד זו, הרי כל אחת מהן פוסלת את זולתה ורואה בה דת כוזבת. מאידך גיסא, המפגש עם הפילוסופיה העמיד את שתיהן לפני אתגר משותף, שהרי שתיהן ראו בה "אויב". ניגודים אידאולוגיים שורשיים מוצנעים במאבק משותף נגד חדירה זרה המאיימת על אושיותיהן המשותפות של שתי הדתות.
4. העובדה שיהודים ומוסלמים מגיבים באורח דומה כלפי ה"איוס" הפילוסופי מצביעה על האוניברסליות של המחשבה האנושית. ריבוי הגוונים של התגובות אינו רק אירוע היסטורי, כי אם נודע לו אף ממד אקטואלי. אחד האתגרים העומדים לפני המורה הוא להעביר את הדיון להקשר אקטואלי. כך יבחין הלומד כי הבעיות הנדונות בימי הביניים הן בעיות "מודרניות", ואף הפתרונות שהוצעו להן לא נס ליחם ויש להם ממד אקטואלי.
5. אין כאן כל כוונה ליצור בלב הלומד הזדהות עם טקסט או עם גישה כלשהי. הכוונה היא ליצור אמפתיה כלפי צורת החשיבה והבעיות שאותן היא מנסה לתקוף. דומה שתלמיד אשר יעבור תהליך זה במהלך לימוד סוגיה זו עשוי

להגיע לבדיקה מחודשת של השקפותיו בנושא היסוד של ההוויה היהודית בפרט ויחסו לעולם הדתי בכלל.

6. הצגת גישות שונות בהגות היהודית והמוסלמית תעמיד את התלמיד לפני תופעת המפתח שההגות הפילוסופית היהודית והמוסלמית אינה עשויה מעור אחד. המאחד את דתות ההלכה הוא אחידות המעשה בצד שונות החשיבה. לא כל שני אנשים דתיים - יהודים כמוסלמים - חושבים באופן זהה. אף בחברה שאנו חיים בה ההישמעות לחוק מחייבת את כל אנשיה. ברם, כאשר אנו מגיעים ל"רוח החוקים", בלשונו של מונטסקייה, כעמדתנו כלפי הציונות, דת ומדינה, היחס לערבים, היחס ליהודי הגולה וכו', מתפצלות העמדות. אחידות המעשה אינה מחייבת אחידות הדעה.

7. הטקסטים המובאים כאן מציגים לפני הקורא חשיבה פילוסופית ברמה גבוהה. אין ספק כי מפגש כזה עשוי לתרום לערעור התפיסה המוטעית הן על "חשכת ימי הביניים" הן על הניגוד כביכול בין דת ופילוסופיה. אדם דתי אינו "מוכרח" לחשוב בצורה מסוימת, והיותו מקבל את הפרימט של ההתגלות אינה בולמת את חירות המחשבה.

8. הנחת היסוד היא שכל לימוד פילוסופי בנוי בראש ובראשונה על הפגשת הלומד עם טקסטים ונסיון ל"דובב" אותם. אין אנו "מדברים על..." אלא "קוראים את...". אגב כך יתוודע הקורא לעובדה המכרעת שלא הוא ולא בני דורו הם הראשונים שחשבו על נושא זה. ומכיוון שנושא זה נהגה כבר בעבר ואף ניתנו לו תשובות, הרי דיונים אלה עשויים לא רק להפרות את חשיבתו של הלומד, אלא אף ללמדו ענווה בפני בני הדורות הקודמים, אף שאינם "מודרניים". גבולות המודרנה אינם גבולות החכמה האנושית.

9. אם נעביר את הצגת דברים אלו ואת שאלות היסוד כלפי דתות ההתגלות להקשר מודרני, עולות כמה שאלות:

א. האם יש להעלות נושא זה במסגרת תהליך החינוך? סביר להניח כי הדעות בנושא זה אינן עשויות להיות אחידות. מעבר לכך: ייתכן שסטודנטים דתיים יגיבו בצורה שונה מסטודנטים שאינם דתיים, משום שהחשש מ"חזרה בשאלה" עומד, ובצדק, לנגד עיניהם. סטודנטים שאינם דתיים עשויים לראות בכך, ובצדק מבחינתם, מנוף לחינוך פתוח יותר.

ב. מהם גבולותיו של חינוך? מחד גיסא, אנו מעוניינים להציג לפני החניך אפשרויות שונות כדי להרחיב אופקים וכדי ליצור אמפתיה לעמדות נוגדות את אלה שלנו. מאידך גיסא, לכל דרך חינוכית יש אידאולוגיה ומסגרת משלה, ו"מסגרת" במהותה סוגרת, קרי: יש לה עניין בעיצוב חניך בעל דרך מוגדרת משלו. אפשר לראות במסגרת מוגדרת צרות אופקים וחשש מחינוך פלורליסטי. מצד שני אפשר לראות בהצגת שיטות

נוגדות את המסגרת המועדפת טיפוח אדם אמורפי וחסר בסיס אידאולוגי מוגדר.

ג. אם נעביר את הדילמה להקשר אקטואלי נוכל לשאול: האם יש להתיר ללמד בכיתה נמוכה בבית הספר היסודי (קרי: לתלמידים שאין להם עדיין כלים להתמודד עם בעיות ברמה כזאת) טקסט המחייב את התורה הגזענית והשולל את קיום העם היהודי או את קיומה של מדינת ישראל?

ד. דומה שהצגת השאלה הקודמת פותחת פתח לדרך ביניים: אפשר ללמד טקסטים המעלים שאלות מהותיות על דרך החינוך בשלב גבוה יחסית של תהליך ההתחנכות, כאשר החניך כבר הפנים את האידאולוגיה הרצויה. במצב זה הוא יכול ללמוד דרכים אחרות אגב יצירת נוגדנים כלפיהן, בחינת "ודע מה שתשיב לאפיקורוס".

מכל מקום, במכללה כשלנו יש לבטח מקום לקורס כזה בהתחשב בגילם של הסטודנטים, בהשכלתם ובטיבו של מוסד אקדמי המחויב למבט ביקורתי.

נספח: הפילוסופיה של הכלאם

העימות בין דתות ההתגלות – יהדות, נצרות ואסלאם – ובין הפילוסופיה היוונית הביא לעליית תורה חדשה אשר פשטה בקרב ההוגים המוסלמים, אם כי אין הם מייסדיה, והשפיעה אף על הוגים מבני ברית: ה"כלאם", שתרגומה לעברית: "דיבור". החכמים אשר דגלו בתורה זו נקראו "מתכלמון", ובעברית: "מדברים".

זוהי תורה אשר קמה כדי להגן על האסלאם האורתודוקסי כנגד הפילוסופיה. מאחר שזו האחרונה טענה את טענת קדמות העולם וחוקיותו חששו שלומי אמוני האסלאם מפני "פיחות" במעמדו של אללה ואולי אף מ"היעדרותו" לחלוטין. שהרי, אם כל דבר בעולם הוא סיבה ומסובב הכרחיים, והכרחיות זו נצחית לעבר ולעתיד, הרי מקומו של אללה נפקד ממערכת זו. הכרחיות טבעית אינה זקוקה לשום גורם מעליה שיכוון אותה, ומאחר שקדומה היא, הרי שמכוון כזה, דהיינו האל, מעולם לא היה ואינו בנמצא כלל.

אשר על כן, ברצותם "להציל" את האל, כפרו ה"מדברים", אנשי ה"כלאם", בחוקי הטבע. הם גרסו כי העולם מורכב מאטומים, שהם, כשמים, בלתי מתחלקים וחסרי כל איכות וכמות. אטומים אלו הם אפשרי המציאות, קרי: הם יכולים להתקיים ולא להתקיים, ומציאותם סבירה כהיעדרם. רק האל הוא הכרחי המציאות, כלומר: אין להעלות על הדעת את היעדרותו, והוא היחיד היכול להכריע בכיוון של מציאות האטומים או היעדרם.

תכונה נוספת של אטומים אלו היא יכולתם להתקבץ יחד, להיפרד זה מזה, לנוע ולנוח, ורק האל הוא שיכול לחולל שינויים אלו לפי שרירות רצונו בכל רגע ורגע. החלל הקיים בין כל אטום ואטום מאפשר את התנועה ביניהם. אולם אף תנועה

זו אינה רציפה, שהרי אף היא מחולקת לאטומים של תנועה וביניהם מנוחה. מהירות התנועה היא פונקצייה של כמות המנוחות ומשכן. משמעות הדברים היא שה"מדברים" מתנגדים להנחה הבסיסית של המדע האריסטוטלי: הרציפות.

מעבר לכך: משום שכל גוף הוא אוסף של אטומים נפרדים זה מזה, הרי על גוף כזה חלים מקרים בודדים שאין ביניהם התמדה, גם אם הדברים נראים לנו אחרת. כל אדם יכול להיות בעל מקרים: גבוה ונמוך, שמן ורזה, חכם וטיפש, לבן ושחור וכו', והוא הדין לגבי כל עצם אשר בעצם מהותו נושא מקרים. גם אם נראה לנו כי אדם מסוים הוא בעל צבע עור שחור תמיד, והצבע הוא מקרה החל על האדם, המצע של המקרה, הרי שמראית העין שלנו עלולה להטעות אותנו, משום שהאל יוצר את הצבע השחור כל עת ועת. רציפות הצבע השחור על עורו של אדם מסוים היא אשליה אופטית, משום שצבע זה, הנראה לעינינו רציף, אינו אלא אוסף של אין ספור מקרים הבאים בזה אחר זה, וזאת לפי רצונו והחלטתו של האל בכל רגע ורגע. רצון האל הוא שנתן למקרים לבוא בסדר מסוים הכפוף בכל רגע לשינוי, אם ירצה האל בכך. משמע: ה"מדברים" דוחים לא רק את הרציפות בטבע, אלא אף את קביעות חוקיו והתמדתם.

ומכאן - לאדם: האל הוא היוצר בנו את הרצון לפעולה, את הפעולה ואת תוצאותיה, וכל גורם מהגורמים הללו עומד בפני עצמו. לא רצוננו לפעולה הוא הגורם לפעולה ולא הפעולה היא היוצרת את תוצאותיה שאינן הכרחיות, אף שכך נראים לנו הדברים.

לפיכך, תמונת העולם לפי גרסת המדברים עומדת בסתירה לתמונת העולם הפילוסופית. במקום שלמות אורגנית ואחידה של העולם באה היפרטות עקיבה לאטומים וריבוי אין-סופי של מקרים. במקום סדר עולם טבעי וחוקי באה אפשרות והיתכנות של כל דבר בכל צורה שהיא. במקום ההשקפה הרואה באדם חוקר, בוחן, מכריע ומחליט הנשפט על הכרעותיו, בא רצון אלוהי שרירותי המחדש את העולם בכל רגע והמעמיד את האדם כמופעל על ידי הכרעות חיצוניות לו.

מובן מאליו כי לפי הנחה זו אין לדבר על חופש הבחירה וההכרעה האנושית לפעול בעולם. זאת משום שהרי אף מה שנראה לנו כשרשרת של החלטות ופעולות אנושיות הוא לאמתו של דבר אוסף של מקרים. מקרים אלו באים באופן אקראי בזה אחר זה לפי החלטתו של האל, ואחרי מניעיה לא נוכל לעולם להתחקות.

כל הנאמר לעיל רלוונטי לגבי הכלאם האשערי, שניתן לראותו ככלאם "הרשמי". בצדו עלה אף הכלאם המעתזלי, וממנו הושפע בעיקר רס"ג. להלן כמה מהנחות היסוד שלו הנוגעות לענייננו:

א. הכלאם האורתודוקסי קיבל ככתבם את דברי כתבי הקודש בדבר גשמיות האל ומורכבותו, ואילו הכלאם המעתזלי קבע כי האל רוחני ונטול תארים גשמיים במוחלט. אם אנו מוצאים כתובים המגשימים את האל הרי עלינו

להפקיעם מפשרותם. אם דיברנו לעיל על האל הקיים, החי, היודע וכו', והסברנו תארים אלו באופן שלילי, קרי: לא לפי מושגי האנושיים, הרי שפירשנום שלא כפשרותם.

ב. הכלאם האורתודוקסי קבע כי האל הוא הקובע מהו הטוב ומהו הרע, ואילו המעתזלה קבעה כי מושגי הטוב והרע אובייקטיביים, ולכן הם מחייבים אף את האל. האל במהות לא יעשה רע. לאדם יש בחירה חופשית שכן מן הנמנע הוא שהאל יעניש את האדם על חטא שלא חטא. טיעון זה מזכיר את תביעתו של אברהם אבינו מאלוהים: "השפט כל הארץ לא יעשה משפט" (בראשית יח, כה).

ג. השכר והעונש נצחיים. גם אם רואים אנו רשע הנהנה מחיי העולם הזה, הרי לבטח יזכה הוא לעונש בעולם הבא. הוא הדין בצדיק המתייסר בעולם הזה. השכר והעונש נצחיים. תזה זו משפיעה באופן ברור על רס"ג.

גם אם היו פילוסופים יהודיים אשר הושפעו מהכלאם, והבולט בהם הוא ר' סעדיה גאון, הרי הם דחו את התאוריה האטומיסטית הכלאמית וקיבלו את הפיזיקה האריסטוטלית. אליבא דידם, העולם, כולל חוקי הטבע, נברא בידי האל. האדם נתייחד משאר הברואים ביכולתו השכלית וביכולת ההכרעה בין דילמות אשר בגינה הוא אחראי על מעשיו ונשפט עליהם לטוב ולרע.

ביבליוגרפיה

- ספר הנבחר באמונות ודעות (האמונות והדעות) לרבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל, מקור ותרגום. תרגם לעברית, באר והכין יוסף קאפח, ירושלים, התש"ל.
- ספר הכוזרי לרי יהודה הלוי, תרגום מנוקד ומפוסק מאת יהודה ב"ר שמואל אבן שמואל, תל אביב תשנ"ד.
- ספר מורה הנבוכים לרבנו משה בן מימון, בתרגומו של ר' שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, ירושלים 1981.
- מורה המורה לרי שם טוב בן יוסף אבן פלקירה, ההדיר והוסיף מבוא ובאור יאיר שיפמן, האיגוד העולמי למדעי היהדות, ירושלים תשס"א.
- הרמב"ם, הקדמה למסכת אבות (שמונה פרקים לרמב"ם ז"ל), הקדמות לפירוש המשנה, ירושלים תשכ"א.
- אבן רשד, תהאפת אלתהאפת, מהדורת ס. דניא, קהיר 1964.
- אבן רשד, כתאב אלכשף ען מנאהגי אלאדלה פי עקאיד אלמלה, ליידן 1959.
- אבן סינא, אלשפאא, אלאלאהיאת, מהדורת א. מדכור, מ. מוסא ואחרים, קהיר 1952-1980.