

קאטגוריות אונטולוגיות ופילוסופים יהודיים.  
השורש המרובע של המקרה

שלום רוזנברג

Ontological Categories and Some Jewish Philosophers.  
On the Quadruple Root of 'Accident'

Shalom Rosenberg

תדפיס מתוך עיון, רבעון פילוסופי  
כרך ל"א, חוברת א—ב  
טבת—ניסן תשמ"ב

Offprint from Iyyun, A Hebrew Philosophical Quarterly,  
Volume 31, Numbers 1-2  
January-April 1982

## קאטגוריות אונטולוגיות ופילוסופים יהודיים: השורש המרובע של המקרה \*

שלום רוזנברג

(א)

הבנת הפרובלמאטיקה הפילוסופית הכרוכה במושג המקרה מחייבת אותנו לנסות ולהגיע לידי הבהרתם של מספר מונחי יסוד להם נזקקו ההוגים הביניים שעסקו בסוגיה זו. מונחים אלה — שמקורם אריסטוטלי — הפכו לנכסי צאן ברזל של הפילוסופיה הקלאסית, מבלי שהבעייתיות ורבי-המשמעות הכרוכה בהם מלידתם תבוא לידי פתרון מניח את הדעת.<sup>1</sup>

למשמעויותיו של מונח פילוסופי מקור כפול: מושג משתנה בהקשרן של שיטות פילוסופיות שונות, כפי שראינו ביחס למושג העצם, אולם אפשר גם שבמסגרת שיטה אחת יהיו למושג מסוים מובנים שונים. בבעיה מעין זו נתקלים אנו בבואנו לדון במושג המקרה. נדגים זאת בארבע מובאות, כולן בתרגומי של ר' יהודה ך תיבח:

(1) שהאחד ... נאמר על שני ענינים האחד מהם מקרי ... והשני עצמי.

(חובת הלבבות, שער היחוד, ח)

(2) כי המקרה עמידתו בנוף הנושא והמקרה מעולל לגוף, הולך אחריו, נשוא

עליו. (הכחרי, ה, יח)

\* חלק ראשון של מאמר זה — על "עצם ומקרה" — נחפרסם ב"עידן" ל (1981): 3—26.  
<sup>1</sup> מהביבליוגרפיה המקיפה הדנה בנושא נציין רק מספר ספרים חשובים, בהם יוכל הקורא למצוא התייחסות ישירה לבעיות המעסיקות אותנו כאן: Aristotle's *Meta-physics*, Books I, A, E, with Notes Christopher Kirwan [MTP], Oxford 1971; Franz Brentano, *On the Several Senses of Being in Aristotle* [OTS], tr. & ed. Rolf George, Berkeley, 1975; Parviz Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973, pp. 156 ff; J. M. Rist, "Categories and their Uses", in *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long, London, 1971; L. B. Geiger, *La Participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* [PAR], Paris, 1953; D. Bonnette, *Aquinas' Proofs for God's Existence* [AQP], The Hague, 1972; L. M. de Rijk, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen, 1952; A. Kenny (ed.), *Aquinas — A Collection of Critical Essays* [AQU], London, 1970

תומאס איש אקווינו, "מאמר הנמצא והמצואות", בתרגומי של ר' יהודה רומאנו, הקדים מבוא והביא לדפוס "סרמוניטה, ירושלים, תשל"ח.

(3) והיא [הנפש המדברת] מחלקת אותם ומסדרת אותם ומחדשת הסוגים, והמינים וההבדלים, והסגולות והמקרים ('הכוזרי', ה, יב).

(4) אלה חשבו כי שכלם הורה אותם שהשמים והארץ הם במקרה. ('אמונות ודעות', א, ד).

כפי שנראה להלן המונח 'מקרה' מופיע בארבע מובאות אלה בארבעה מובנים שונים. להבהרת מובנים אלה נקדיש את הסעיפים הבאים.

## (ב)

בשימושו הנפוץ והידוע ביותר המקרה מקביל לעצם, ככולל בתוכו תשעה מאמרות או קאטגוריות (categories, predicamenta, κατηγορίαι): איכות, כמות, וכו'. נוסף למשמעות זו ישנה גם אחרת, לפיה המקרה נתפס לא כאחד המאמרות אלא כאחד הכוללים (predicables, praedicabilia, κατηγορούμενα). לפנינו שתי חלוקות שונות. החלוקה לקאטגוריות מוצעת על-ידי אריסטו ב'ספר המאמרות'. לעומת זאת, תורת חמשת הכוללים — אם כי אריסטוטלית במקורה — נודעה בימי הביניים בעיקר דרך 'ספר המבוא' (Isagoge) לפורפיריוס. ספר זה הוצמד כידוע במסורת הלוגית הביניימית כמבוא לשמונת הספרים של האורגאנון האריסטוטלי (מאמרות, מליצה, היקש, מופת, נצוח, הטעאה, הלצה, שיר), והיווה את המוקד הראשי לדיונים על מעמדם של הכוללים, דהיינו האוניברסאלים.

כאמור, החלוקה לכוללים מצויה גם באורגאנון האריסטוטלי. ב'ספר הנצוח'<sup>2</sup> אריסטו מבחין בין ארבעה דברים הנאמרים על דבר כלשהו: ההגדרה, הסגולה, הסוג והמקרה. במקום אחר מצויה התייחסות גם להבדל. דבר זה מתאים להשקפה לפיה ההגדרה ('הגדר') מורכבת ממין והבדל, המשלבים מים את חמשת הכוללים. ביסוד חלוקה זו עומד מושג נוסף, שהכוללים חלים עליו: האיש, דהיינו האינדיבידואל הקונקרטי, ה'רמוז' שאיננו כולל. לפעמים האיש נתפס כמעין קאטגוריה שישית בחלוקה זו.<sup>3</sup> אך החלוקה המקובלת דיברה על חמישה כוללים בלבד: סוג (genus, γένος), מין (species, εἶδος), הבדל (differentia, διαφορά), סגולה (proprium, ἴδιον), מקרה (accidens, συμβεβηκός). הסבר שיטתי לתורת הכוללים מצוי בשיטתו של 'ן סינא (עליה יוכל הקורא לעמוד תוך עיון בנספח ב, שמובאים בו קטעים מן "האופן השני" שבחלק ה'הגיון-ניות' של 'כוונות הפילוסופים' לאלגזאלי, שכידוע מוסר לנו בספר זה — בנאמנות טכסטואלית — את גישתו של 'ן סינא). הדיון מתחיל בהבהרת ההבחנה שבין התואר המקרי לתואר העצמי — מושג שעתידי היה לקבל חשיבות מכרעת בדיונים

<sup>2</sup> Topica I, 4, 101b 17; cf. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846, pp. 56 ff, 93 ff. השווה את דיימו של ברנטאנו [OTS], עמ' 80—83. אינני חושב שההיזקקות ל-second intentions (עמ' 81) פותר את כל הבעיה.

<sup>3</sup> ראה להלן, הערה 15.

|      |             |
|------|-------------|
| מצב  | מקרה (מאמר) |
| סוג  | סגולה       |
| מין  | מקרה (כולל) |
| הבדל |             |

המקרה-המאמר הוא סוג, הכולל גם את המקרה-הכולל. נוסח מדויק יותר מצוי ב'מדרש החכמה' לר' יהודה ׳ מתקא, המשקף על-פירוב — בחלק הדן על ההיגיון — את דעתו של אלפאראבי (וסביר לדעתי שזו אמנם היתה גם דעתו של אלפאראבי). היחס שבין הקאטגוריות אינו חד-חד ערכי. וכך כותב ר' יהודה: "ואלו הן הנכנסין תחת העצם והמקרה — השורש המין והפרק. והנכנסין תחת המקרה בלבד הן הפרט והמקרה" (וראה נספח א, שער ז). כפי שנראה להלן, קביו-עה זו נכונה אך איננה מסבירה בצורה מספקת את ההבחנה בין שני המקרים.<sup>8</sup> ניסיון יוצא דופן להביא את הקאטגוריות השונות לידי סיסטמאטיזציה מצוי ב'מורה נבוכים' (ח"א, פרק נב). וולפסון, שניתח סכימה זו במחקר מפורט, ראה בה ניסיון לאינטגרציה של הכוללים והקאטגוריות במסגרת אחידה.<sup>9</sup> לעניות דעתי אין הדבר כן. הרמב"ם שמר על ההבחנה היסודית שבין שתי החלוקות. את הסכימה שהוא מציע יש לראות כבאה לשנות את תורת הכוללים, ולא כבאה למזג את הכו-לים והמאמרות. אלא שמטיבה של הבעיה, היות שכל הישים הכלולים במאמרות חייבים להיות כלולים גם בין הכוללים (פרט לאישים), ייתכן שקיימת לפעמים התאמה חלקית בין קאטגוריה לבין כולל. דבר זה נוסה להראות להלן.

<sup>8</sup> בלשונו של ר' יהודה ׳ מתקא שורש=סוג, פרק=הבדל. לדעתי גרעיה של השקפה זו מצוי כבר בדעותיו של הרלב"ג. כך הוא כותב בפירושו ל'ספר המאמרות': "וזה שהלובן הרמזו אליו לא ינשא אלא בהגשם הרמזו אליו שהוא בו... סוגו כבר ינשא על דבר מה בדרך מה הוא. והוא מה שינשא עליו מהאישים והמינים אשר תחתיו. ומפני שהמקרה אינו עומד בעצמו כבר יהיה בנושא אשר יעמוד בו וזה שהחכמה תנשא על הספרות מדרך מה הוא בנשיאות הסוג על המין, והחכמה הוא בנושא והוא נפש." כלומר, כפי שנראה להלן, ייתכן יחס מהותי בין מקרים, ולא רק בין עצמים. הפסוקים 'ראובן לבן' ו'הלכן' — צבע' שונים לחלוטין זה מזה. הפסוק השני הוא דוגמה לפרדיקאציה (נשיאות) מהותית בין מקרים. על הבחנה בין נשיאות על ונשיאות ב-ראה אריסטו בפתיחת 'ספר המאמרות', ונספח א, שער ד להלן. הבחנות אלו מאפשרות לנו להבין ביטויים הנראים יוצאי דופן לכאורה. כך כותב ר' חסדאי קרשקש: "שהסוג היחיד עצמי לזמן הוא שיעור". ולעומת זה: "היה הניחתי אותו מספר סוג בלתי עצמי וראשון". כלומר הכללת ישות בתוך סוג חייבת להיות עצמית. H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* [CRS], Cambridge, 1929, p. 288; cf. p. 660, n. 27 H. A. Wolfson, "The Aristotelian Predicables and Maimonides' Division of Attributes" [PRD], in: Israel Davidson (ed.), *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*, New York, 1938, pp. 201-234. כפי שהעיר וולפסון כבר עמד יוסף אבן כספי על החידוש שבחלקים שונים של סכימה זו: "החלק והמישי... זאת החלוקה לא אזכור שהיא בספרי ההגיון והטבע, רצוני שיעלה מזה חלוקה מיוחדת, אבל מדעתי הוא דיוק מהמורה", ('עמודי כסף ומשכיות כסף', מהדורת ש"ו וזעריבלונר, פראנק-פורט דמיין, תר"ח, עמ' 58).

המאחרים בתורת התארים.<sup>4</sup> התואר העצמי הוא תואר המקיים שלושה תנאים גם יחד. ב הוא תואר עצמי עבור א כאשר: (1) אי-אפשר להבין את א ללא ב; (2) לא ייתכן קיומו של א ללא קיומו של ב (קדימה זו אינה קדימה ומנית); (3) השאלה "למה א הוא ב?" היא חסרת משמעות.

אם נחלק את התואר העצמי על פי חלוקה נוספת נגיע לשלושת הכוללים הרא-שונים: סוג, מין, והבדל. חלוקה זו נקשרה בסוגים השונים של ההוראה, והוסברה מתוך העובדה שהם עונים על שאלות שונות: 'מהו' ו'איזה הוא', שאלות שאינן אלא קריטריונים לקביעת מהות התארים. מתוך הגדרת התואר העצמי אנו לומדים על התואר המקרי. תואר שאינו מקיים את שלושת התנאים הקודמים הוא תואר מקרי.<sup>5</sup>

בדיון על הכוללים אנו עדים לקביעתו של מיון אונטולוגי בעל חשיבות מירבית בהגות הביניימית, שאיננו זהה עם החלוקה הקאטגוריאלית הקלאסית. ודא עקא, שבשני המיונים גם יחד מופיע ה'מקרה' ככולל קבוצות מסוימות של ישויות. ואמנם בנקודה זו נעוצה עיקר הבעיה שנדון בה להלן: מהו היחס בין המקרה-הכולל לבין המקרה-המאמר.<sup>6</sup>

בעיה זו היתה ידועה לפילוסופים הביניימיים. אם כי קשה למצוא בדבריהם תשובה הולמת ושיטתית, מן הראוי לעמוד על כמה מדעותיהם. שילוב שתי החלו-קות הוא כמובן התשובה הנוחה ביותר. תשובה מעין זו ניתנה לדעתי על-ידי אלפאראבי, הכותב בפאראפראזה ל'ספר המאמרות': "והמקרה הנזכר בזה המקום [ספר המאמרות] יותר כולל ממה שקדם [ספר המבוא] והוא כי זה אוסף הסגולה והמקרה הזכור במה שקדם וכאלו הוא סוג לשניהם, ושניהם כשני מינים לו ונקרא אחד [משני] מינים בשם סוגו".<sup>7</sup>

מתוך טכסט זה נראה שאלפאראבי מציע בפנינו את הסכימה הבאה, שיש בה משום שילוב של שתי ההבחנות:

<sup>4</sup> השוואה, למשל, הרמב"ם: צפה ו'אחיה, תואר עצמי בתרגומו של ׳ תיבון (מו"נ, ח"א, נ). כידוע, ר' חסדאי קרשקש פיתח מושג זה, וראה א. שביד, "תואר עצמי" במשנת הרב חסדאי קרשקש", 'עיון' טו (1964): 449-467.

<sup>5</sup> על הבחנות ביניימיות אלה מבוססות גם ההגדרות המאוחרות. כך כותב מיל שהמקרים הם: "attributes of a thing which are neither involved in the signification of the name, nor have, so far as we know, any necessary connexion with attributes which are so involved." לפיו והמהותיות הן נומינאליות בלבד. וההסתיות שבהגדרה ('קשר הכרחי') מכוונת להבחין בין מקרה לבין סגולה. בספרות הלוגית הביניימית מצוי גם המושג מקרה עצמי J. Hastings, *συμβεβηκός καθ' αὐτό* שבכתבי אריסטו. ראה ההגדרה זו והאחרות אצל *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s.v. *accident*, 1908, I:63 ff.

<sup>6</sup> בשפת הסכולאסטיקה: *accidens praedicamentale — accidens praedicabile* (Tho-1-5; cf. III, q. 77, a. 1) mas Aquinas, *Summa Theologica* I, q. 77, a. 1).

<sup>7</sup> לפי כ"י מינכן 307, עמ' 123 ב.



(ה) גובעת לדעתי מרמז אחר המצוי ב'כוונות הפילוסופים', בדיון על התארים: "במקרים... יתחלקו אל שני חלקים... לא יצטרף בצירוף עצמותו אל ציור חוץ ממנו... כמו הכמה והאיך... הצריך אל ההבטה אל עניין חוץ ממנו הנה הם שב- עה: הצרופ, האנה, מתי, ההנחה, הקנין, שיפעל, שיתפעל".<sup>13</sup> השינוי החשוב בסכימה של הרמב"ם נעוץ בהבחנה הנוספת שהוא עורך בין היחס לבין הפעולה. הבחנה זו היא כידוע בעלת חשיבות מרכזית בתורת התארים שהוא הציג.<sup>14</sup>

(ג)

בדבריו של אלפאראבי לא מצאנו תשובה מספקת לבעיה המעסיקה אותנו. נדמה לי שניתן להציע תיאוריה שונה כדי להבהיר הבהרה נוספת את העקרונות שעליהם מושתתות ההבחנות השונות. שני המיונים, לדעתי, אינם כלולים האחד בשני אלא מצטלבים, ולמרות הדמיון, הקיים לכאורה ביניהם, אסור לטשטש את ייחודם. נקודת המוצא לדיונונו תהיה דוגמה פשוטה: 'ראובן חכם', או בצורה סכימאטית יותר: 'Fa'.

לפנינו שני עקרונות שונים של ניתוח. ניתן לחשוב על a כקבוע, ולנסות למיין את התכונות החלות עליו. כאן מקורה של תורת הכוללים (סוג, מין, הבדל, סגולה,

<sup>13</sup> ראה וולפסון [CRS], עמ' 686, הערה 4. בהקדמה כ"ב כותב הרמב"ם: "כי כל גשם מורכב מב' ענינים בהכרח וישיגו מקרים בהכרח. אמנם ב' הענינים המעמידים אותו, החמר שלו והצורתו. ואמנם המקרים המשיגים אותו הכמות והתמונה וההנחה". הקדמה זו מעוררת בעיות חבות, בייחוד מסביב למעמד המיוחד של שלושת מקרים אלה. מדוע נזכר רים הם ורק הם? ר' משה נרבוני פותר את הבעיה תוך תוספת קצרה: "הכמות והתכונה וההנחה וזולתם משאר המאמרות על מדרגתם". לפי זה מדובר כאן על הקאטגוריות כולן ולפנינו שלוש דוגמאות. אולם אין פירוש זה סביר (אגב, כפי שאנו רואים במובאה הקודמת, יש בטכסטים השונים אי-בהירות בנוגע לנוסח: 'תכונה' או 'תמונה', וראה וולפסון, עמ' 687 ואילך). ר' חסדאי קרשקש מסביר אחרת: "והנה בתיאור אלו למה שהם בלתי מתפרדים מהגשם" (שם, עמ' 306). נראה לי שהטעם שונה, ונתייחדו אלו המקרים בגלל היותם חלים גם על העצמים השמימיים: הכמות (גודלם של הגלגלים), תמונתם (הכדור-ירות), ומצבם (תנועתם — תנועה במצב). אמנם קאטגוריות המקום והזמן חלות גם כן עליהם. ובעיה זו צריכה עיון.

<sup>14</sup> חלוקתו של הרמב"ם נעשית במסגרת רחבה יותר, הדנה בחלוקת הפסוקים. כך יש להוסיף לחמש קאטגוריות אלה גם (ו) פירוש שם, ו(ז) תוארי השלילה, הנדונים בהרחבה על-ידי רמב"ם. פירוש השם מתקשר עם ההגדרה. בניתוחו של הרמב"ם אנו מוצאים שתי טענות מנוגדות. מצד אחד הטענה שההגדרה היא 'פירוש שם', ומצד שני הרמב"ם טוען שההגדרה קובעת את סיבות דבר. לפנינו הבחנה המקבילה להבחנה שבין הגדרה נומינאלית לבין הגדרה ריאלי. ראה וולפסון [PRD], עמ' 206 ואילך. ברצוני להעיר דרך אגב, כי אי-אפשר להסכים עם טענתו של וולפסון (עמ' 204—205) שתורתו של הרמב"ם, השוללת את שפת התפילה הרגילה, נבנתה על בסיס דבריו של אריסטו על התפילה. אריסטו טוען שפסוק בקשה היא λόγος אך לא λόγος ἀποφαντικός, לא בגין תוכנה, אלא בגין תכונה אחרת. הבקשה אינה פסוק חייוי ולפיכך לא ניתן לייחס לה אמת או שקר. הקשר עם תורה תיאולוגית כלשהי בהקשר זה הוא, לדעתי, מקרי לחלוטין.

ההבחנה הפנימית של התארים העצמיים והמקריים קשה לא פחות. הקריטריון הקלאסי הוא אכסטנסיונאלי. כך למשל ההבדל בין סגולה לבין מקרה נעוץ ביחס שבין היקף הקבוצה עליה חל התואר המקרי לבין היקף הקבוצה עליה חל המין. אם ההיקפים שווים לפנינו סגולה, אם לא — לפנינו מקרה. כך אנו קוראים בהגדרתו של שמואל ו' תיבון ב'פירוש מלות זרות' (ערך 'סגולה'):

שהסגולה היא שווה למין שהוא סגולתו — כלומר לא עודפת עליו ולא נחסרה ממנו, והיא מתהפכת עליו במשא [בפרדיקאציה], כלומר שהיא נשואה על המין והמין הוא נשוא עליה — כאמרו 'כל שוחק אדם' ו'כל אדם שוחק', כי כמו שיינשא הצחוק על כל אדם, כן יתהפך ויינשא האדם על כל צוחק — לא כאמרך: 'כל חכם בתשבורת' — אדם, כי לא יתהפך עד שתצדק באמרך שכל אדם חכם בתשבורת, או אמרך שכל עורב שחור, כי לא יתהפך, עד שתצדק באמרך: 'כל שחור הוא עורב'.<sup>10</sup>

לעומת הסגולה, המקרה הוא "יותר כולל ממנו [מן המין או הסוג] או יותר מיוחד... כלבן והאדום והיושב והחם והקר וכיוצא בהם".<sup>11</sup> לעומת ההבחנות האכסטנסיונאליות, הרמב"ם מציע קריטריון אחר. התארים מתחלקים בסכימה של הרמב"ם לחמישה חלקים. דבר כלשהו יתואר:

- (א) בגדרו (האדם — חי מדבר)
- (ב) בחלק גדרו (כל איש — מדבר)
- (ג) וענין יוצא מאתו ועצמו
- (ג<sub>1</sub>) בטבע, בתכונה וכו' של בעל נפש (פלוגי — נגר)
- (ג<sub>2</sub>) בכוח טבעי (הדבר — רך)
- (ג<sub>3</sub>) באיכות המתפעלת (פלוגי — כעסן)
- (ג<sub>4</sub>) במה ששייגהו מצד הכמות (הדבר — ארוך)
- (ד) בייחוסו לזולתו (פלוגי — אדון)
- (ה) בפעולתו.<sup>12</sup>

למרות הדמיון ואף הזהות של כמה מחלקים אלה לקאטגוריות, אין כאן לדעתי מזיגה ממש של החלוקות. ההבחנה בין האיכויות (ג) לבין היחסים והפעולות (ד),

<sup>10</sup> מהדורת אבן שמואל, ירושלים, תש"ו, עמ' 23.  
<sup>11</sup> ערך 'מקרה', שם, עמ' 21. ערכי ה'כוללים' באים באות אלף, כנספחים לערך 'איכות'.  
<sup>12</sup> לפי וולפסון והתאמה בין חלוקתו זו לבין הקאטגוריות היא כדלקמן: ג — איכות, ג<sub>1</sub> — קנין, ג<sub>2</sub> — פרעל, ג<sub>3</sub> — נפעל, ג<sub>4</sub> — כמות, ד — מקום, זמן, הצטרפות, מצב. הקאטגוריה החמישית בעייתית בסכימה זו. וראה שם, עמ' 230 ואילך. חולשת עמדתו של וולפסון נעוצה בניתוי שבין הסוג והמין. כפי שהעיר כבר הרלב"ג (ראה הערה 8 לעיל) קיימים סוגים שאינם עצמים (צבע, צליל, וכו'), ולעומת זאת ישנם עצמים שאינם כוללים (ראובן, שמעון). כל זמן שאין לנו זיהוי מפורש בין השניים, אין להסיק מסקנה מעין זו.

כל הקאטגוריות באנאלוגיה, ולכן חורג מן החלוקה הקאטגוריאלית של אריסטו. הערות אלו מאפשרות להתגבר על מספר תמיהות בסוגיות פילוסופיות שונות, במיוחד בבירור מושג המציאות. על מושג זה נעמוד שוב להלן. על-כל-פנים מן הראוי להדגיש כאן, כי הקביעה שהמציאות היא מקרה, צריכה להיות מובנת כטוענת שהמציאות היא מקרה-כולל, ולא מקרה-מאמר. בחלוקה לכוללים, המציאות היא מקרה. בחלוקה לקאטגוריות, מעמדה של המציאות בעייתי יותר. אך אין ספק שלפי המסורת האריסטוטלית, ניתן לראותה כאחד הטראנסצנדנטאלים, החל על כל הישים מעבר להבחנות קאטגוריאליות, אך הנאמר עליהן בסיפוק, דהיינו באנאלוגיה.

## (ד)

עקרונית ניתן לראות גם במקרה-המאמר, וגם במקרה-הכולל, דוגמאות של קאטגוריה רחבה יותר, הכוללת ישים הזקוקים לשם קיומם לדבר אחר, להבדיל מאותו סוג של ישים העומדים בזכות עצמם. לפי השקפה זו כל מקרה נמצא באחר, כבטויו של ז'ילסון המסכם את העמדה הקלאסית: "their being is to-be-in" <sup>17</sup> על תפיסה זו נוכל לעמוד תוך עיון בדבריו של תומאס איש אקווינו:

ועל כן אף על פי שהצורה בבחינת עצמה אין לה חוק שלם מהמציאות, אות, היא חלק מהמציאות השלם. אבל אותו דבר שיבוא עליו המקרה, הוא נמצא שלם מתעצם בישות וזה הישות קודם בטבע למקרה שיבוא עליו. ועל כן המקרה הבא אינו פועל אותו הישות שבו הדבר מתעצם, ו[ש]בעבור הדבר הוא נמצא בעצמו [per se] להתחברו עם הדבר שיבוא עליו, אבל פועל ישות מה שני, שבלעדיו הדבר המתעצם אפשר היות מושכל להיות, כמו שאפשר היות מושכל הדבר הראשון בלעדי השני. <sup>18</sup>

דבר זה נכון גם לגבי המקרה-המאמר, וגם לגבי המקרה-הכולל. לכאורה לפנינו קאטגוריית-על, תפיסה המסבירה מושג זה בכל תחומיה של הפילוסופיה. <sup>19</sup> אולם נדמה לי שהמצב איננו כך. הדיון במקרה קשור בסוגיות אונטולוגיות ופיסיקאליות שונות. כדי להקל על הדיון נבדיל בין היבטים אלה. נעמוד להלן על הקשרים עם הבעיות האונטולוגיות בלבד, וניווכח על נקלה שלפנינו משמעות נוספת שלא באה לידי מיצוי בדיון הקודם. משמעות זו תודגם להלן בקטע מתוך 'מטאפיסיקה' ד (לפי התרגום העברי הביניימי המובא בנספח):

והאחד יאמר אם במקרה ואם בעצם. ואשר במקרה שני מינים. אחד מהם

17 E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, tr. L. K. Shook, New York, 1956, p. 31

18 'מאמר הנמצא והמציאות', פרק ז, ס' 1, עמ' 24. כך כותב הראב"ד: "והמקרה הוא הנמצא בדבר והוא בו לא כחלק ממנו, ואין לו העמדה בלעדיו" ('אמונה רמה' א, א, מהדורת וייל, ברלין, 1919, עמ' 4).

19 זו היא גישתו העקרונית של ד. בונט [AQP].

מקרה). <sup>15</sup> מבחינה אחרת ניתן לחשוב על F כקבוע, ולנסות ולמיין את האובייקטים לפי התכונות החלות עליו. כאן מקורה של תורת הקאטגוריות (עצם, כמות, אי-כוח, ... פועל, נפעל). הסכימה הזו מסתבכת כמובן, בגין העובדה שאין אנו ממיינים כאן עצמים בלבד (קאטגוריית העצם), אלא מנסים לכלול את הישים כולם באופן הרחב ביותר (יפה, אב, שעה, וכו').

לשון אחר: נתונים ישים שונים, שפרדיקאטים חלים עליהם. במכלול זה אנו יכולים לערוך שני חתכים: (א) אנו מניחים את האינדיבידואל הקונקרטי (האיש) כקבוע ומנסים להביא לידי מיון את הפרדיקאטים השונים החלים עליו המסתדרים שכבות-שכבות: מין, סוג, הבדל, וכו'. הפרדיקאטים נתפסים כאן לא במשמעותם הקונקרטית, אלא אך ורק ביחס שביניהם. לכן חלוקה זו תקפה לגבי כל עצם פרטי והתכונות המאפיינות אותו. (ב) אנו מניחים כקבוע נתון פרטי כל-שהו, ומנסים להגיע למכלול הישים הדומים לו. פרדיקאט כלשהו (גובהו של ראובן, למשל) אינו נדון ביחס לפרדיקאטים אחרים החלים על ראובן (חכמתו, למשל), אלא בקשר לפרדיקאטים דומים החלים על עצמים אחרים. <sup>16</sup>

מתוך עיון בהבחנה זו אנו לומדים כי הקאטגוריות מחלקות מלים או ישים, ואילו בתורת הכוללים אנו מנסים למיין תארים. חלוקתו של הרמב"ם משתלבת יפה בתפיסה זו. אך החלוקה לקאטגוריות ולכוללים לא סיפקה את ההוגים הביניים. חלוקה זו היתה בעייתית משתי בחינות: היא לא היתה ממצה, ולא היתה מוציאה. כך הופיעו, בנוסף לקאטגוריות, המונחים הסינקאטגורמאטיים ('או', 'אם...או', וכו') שאינם בעלי הוראה עצמאית, והטראנסצנדנטאלים המתייחסים לקאטגוריות כולן (res, ens, aliquid, unum, verum, bonum). כך השם 'נמצא' נאמר על

15 ה-a עצמו לא כלול בכוללים. ואכן, אחי הטתרה ערערו על החלוקה המחומשת וטענו שיש להוסיף עליה את האינדיבידואל (האיש). ראה רסאיל, קהיר, 1928, כרך א, ח"א, עמ' 313. Cf. I. B. Madkour, *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, 1969, p. 74; Manuel Alonso (ed. & tr.), *Maqāsid al-falāsifa o Intenciones de los filosofos*, Barcelona, 1963, pp. 84-85. n. 3

16 ניתן לתאר טענות אלה בצורה דיאגרמטית, אם נתונות לנו שורות שונות של פרדי-

|          |                |                |
|----------|----------------|----------------|
| $F_1(a)$ | $F_1(b) \dots$ | $F_1(x) \dots$ |
| $F_2(a)$ | $F_3(b) \dots$ | $F_j(x) \dots$ |
| $F_3(a)$ | $F_6(b) \dots$ | $F_k(x) \dots$ |

בכוללים משווים  $F_1(x)$  עם  $F_j(x)$ , בעוד שבקטגוריות משווים  $F_1(a)$  עם  $F_1(b)$  וכו'. עמדנו כבר בחלקו הראשון של מאמר זה ('עיון' 30 (1981): 14-17), על התורה הניאור-פלטונית בסוגיית מושג העצם. דא עקא, שהם לא השתמשו בהבחנה האפשרית עצם-מהות, דהיינו ההבחנה בין הכוללים לבין המאמרות. ואכן הקורא למשל את 'הנחיר' ד, ג, שבו תרגמנו את הסברנו, מוצא שימוש במונח 'נחיר': עצם (כמאמר) (אבן שמואל מתרגם לפעמים 'מהות': 'להכרת מהות הדברים', עמ' קס). אולם ריה"ל עצמו (במקור הערבי) עובר מ'נחיר' ל'אלמאזיה', ול'אלמאזיה' בדרגתהא' (המהותיות בעצמותו), השווה 'כתאב אלרד ואלדליל פי אלדין אלדליל', תאליף ר' יהודה הלוי, ירושלים, תשל"ז, עמ' 154. וראה על סוגיה זו להלן.

לשם השלמות, נזכיר עוד שני מינים, שיידונו כאן רק בדרך אגב, אך החשובים לדעתי כדי להבין את עמדתו של הרלב"ג:

- (4) a הוא איבר בקבוצה K [ε]  
 (5) קבוצה K כלולה בקבוצה L [⊆]

## הנמצא וההיות

למסגרת כללית וסכימאטית זו ניתן לייחס את ההוראות השונות המצויות בטכסטים האריסטוטליים של ה'נמצא' וה'היות'. המונח 'נמצא' מופיע בשלושת המובנים הראשונים: הפרדיקאטיבי, האכסיסטנציאלי, וכן כמצייין זהות.<sup>23</sup> ההוגים הערביים והעבריים נתקלו בקשיים שונים כשלמדו את סוגיית המציאות בטכסטים האריסטוטליים. רב-המשמעות הכרוכה באוגד היווני והלטיני לא יכלה לבוא לידי ביטוי בתרגומים לשפות שמיות. רב-המשמעות נכנסה דרך תרגומים מלאכותיים ששמרו על הבעייתיות המקורית. וכך פסוקים מעין 'האדם נמצא צדיק' הנפוצים מאד בימי-הביניים משחזרים את התמיהות והפאראדוקסים המקוריים. בלשונו של ר' אשר קרשקש המצטט את ר' רשד: "שהמציאות נאמר על העצמות ועל הצורה [ε] כאלו תאמר 'האדם נמצא' או 'בלתי נמצא', ועל הקשר [π] כאלו תאמר 'האדם ימצא צדיק'".<sup>24</sup>

כמסקנה ראשונה עלינו לקבוע שאם הדיון הביניימי על המציאות כמקרה או כעצם (שהקדשנו לו מספר שורות בסעיף [ג'] לעיל) דן במעמדה של המציאות במונח בנה האכסיסטנציאלי, הרי שהטכסטים האריסטוטליים שלפנינו דנים רק על הפרדיקאציה (כמו-כן על האחדות והזהות), ואינם קשורים בדיונים המאוחרים בנושא.

## ה'אחד' וה'הוא' הוא

גם השימוש במושג 'אחד' אינו חד-משמעי. ואכן, אנו יכולים להגדיר כמה מוקדים שכיווני השימוש השונים מתרכזים סביבם. נציע אותם להלן בקיצור (השווה ניתוח זה עם הפרק המתאים ב'מטאפיזיקה' ד' 6, המובא בנספח ג').<sup>25</sup>

"Plato and the Copula: Sophist 251-259", *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R. E. Allen, New York, 1965, p. 218

<sup>23</sup> ועל התורות הביניימיות בהבנת האוגד ראה: J. Malcolm, "A Reconsideration of the Identity and Inherence Theories of the Copula", *Journal of the History of Philosophy* 17 (1979): 383-400

<sup>24</sup> פירוש למד"ג, ח"א, פרק פו, א.

<sup>25</sup> גם בשימוש התיאולוגי במונח 'אחד' אנו עומדים בפני רב-משמעות יסודית. הטענה הבסיסית על אחדות האל, מתפרשת בארבע צורות שונות: (1) האחד — כשלמות שאין בה חלקים; (2) האחד — (במשמעות של יחיד) דהיינו שאין אל אחר; (3) האחד — שאין דומה לו, שהרי מקומו של דמיון כלשהו משתמע שקיים סוג משותף לישים הדומים, דבר הפוגע במושג הכללי יותר של אחדות ('אחד בסוג'); (4) לגישות אלה ניתן להוסיף

כאמרנו שהמלח הוא המנגן... ואם השני שיהיה מקרה ימצא בסוג דבר מה... כמו אמרנו שהאדם והאדם המנגן דבר אחד... וההיות יאמר תחלה על שני מינים אחד מהם בעצם והאחד במקרה... והוא הוא יאמר בעצם ויאמר במקרה.

מה פירושן של הבחנות אלו? דיון זה מביא אותנו לחשיפתה של שכבה שלישית, שתאפשר לנו להעמיק בממדיה הלוגיים והסמאנטיים של ההבחנה שלכאורה הובהרה כבר די והותר. כפי שניווכח להלן, למבוכה בסוגיה זו מקור כפול: אי-הבחנה בין תכנים סבוכים, שההבחנה ביניהם לא תמיד קלה, ואי-עקביות טרמינולוגית שהוסיפה גם היא את תרומתה. למבוכה טרמינולוגית זו שני שורשים: יש שמקורה ברב-המשמעות של הטכסטים היווניים, כפי שנראה להלן, אך הקורא העברי עמד בסוגיה זו בפני בעיה נוספת. לעתים הבחנות נמחקו בתרגומים העבריים. כך מופיעים בטכסטים הערביים שני מונחים שונים, כשההבחנה ביניהם נמחקה כמעט לחלוטין בהעתקתם: ג'והר (עצם), באל דאת (עצמות). אולם, כפי שרמזנו לעיל, ניווכח לדעת להלן שמקור המבוכה איננו תאונה ספרותית גרידא, אלא הוא עמוק הרבה יותר. הוא נעוץ בהבחנה שלישית, שאיננה קשורה בסוגיית המאמרות והכוללים, אלא בחלוקת הפרדיקאציה לפרדיקאציה עצמית (per se) ולמקרית (per accidens).<sup>20</sup>

## (ה)

הדיון באספקט נוסף זה מאלץ אותנו להיזקק לסוגיית היש והזהות. אם כי אין באפשרותי לדון במסגרת מאמר זה במלוא היקפן של סוגיות אלו, אנסה לסקור כאן בקיצור מספר מושגים בסיסיים ומרכזיים.

כפי שניווכח להלן, הדיון בסוגיות אלו מכוון ליצירת מערכת הכוללת את הסוגים השונים של הפרדיקאציה. כדי להקל על הדיון, נדבר באופן סכימאטי על המינים העיקריים, כפי שהם נתפסו בפילוסופיה הקלאסית (לשם הבהירות נוסיף להלן סימנים שרירותיים π, =, וכו' שיעזרו לנו לציין סוגים שונים אלה):

(1) הפרדיקאציה הרגילה: ראובן חכם, ראובן גבוה, וכו' [π]

(2) פסוקי זהות [=].<sup>21</sup>

(3) פסוקים אכסיסטנציאליים: ישנם שדים [ε].<sup>22</sup>

<sup>20</sup> כך נפוצה בסכולסטיקה הנוצרית ההבחנה per aliud—per se אך לפעמים מוחלף הביטוי per se בביטוי per accidens, ראה בונט [AQP], עמ' 10; גייגר [PAR], עמ' 459.

<sup>21</sup> Cf. Herbert McCabe, "Categories", in [AQU], pp. 77 ff. שתומאס מבחין בין שני סוגי פרדיקאציה, האחד: predicatio per informationem, הנשיאות הרגילה [π], והשני: predicatio per identitatem, למשל: "צפנת פענח הוא יוסף" [=].

<sup>22</sup> על ההבחנה בין שלושת המובנים האלה במשנתו של אפלטון ראה: F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, New York, 1957, p. 296; J. Ackrill,

מושג זה ניתן להכללה. אנו יכולים לדבר גם על האחד ב־סוג<sup>27</sup> והטכסט האריסטוטלי מדבר גם על אחד בצורה, אחד בגדר, אחד בסוג, אחד בנושא, וכמו־הם — אחרים נוספים (ראה בספח ג'). מעניין במיוחד הוא האחד בהתייחסות. a ו-b הם אחד בהתייחסות כאשר קיימים c ו-d, כך שיחסו של a אל c הוא כיחסו של b אל d.

בפרק על ה'הוא' מוכנסת בטכסט האריסטוטלי הבחנה נוספת. הוהות, כפי שהוצעה עד עתה, מוגדרת כיחס בין אובייקטים: "הדברים אשר הם אחדים מצד ושניים מצד". אולם תיתכן תפיסה נוספת:

מצד שיוורו עליו בשתי הוראות מתחלפות שסקראט הוא זייד בעצמו, כאשר קרה שיהיה איש אחד ייקרא בשני שמות האלו. וכן יקרה לשם עם הגדר אשר הוא כפי הוראתו בדברים אשר הם אחדים בצורה, כאמרנו שהאדם הוא בעצמו החי המדבר.

כאן הוהות היא יחס בין הוראות שונות.

(ו)

הבהרות אלה מסייעות, לדעתי, להבנת הדיון האריסטוטלי. והנה הקאטגוריות המרכזיות בסוגייתנו — הפרדיקאציה, הוהות, והאחדות — נאמרות, לפי אריסטו, בעצם ובמקרה. מה פירושה של הבחנה זו בהקשר הנוכחי?

ננסה להסביר את ההבחנה בעצם — במקרה, בהקשר של זהות ('הוא הוא'): 'המנגן בכינור הוא הבונה'. לפנינו זהות — אך לא זהות עצמית אלא מקרית. במקרה ובעצם מתייחסים עתה לא למלים או למושגים יחידים, אלא לפסוקים ולטענות. הפסוקים — ההקדמות בעברית הביניימית — מתחלקים עתה לעצמותיים (או עצמיים) ולמקריים.<sup>28</sup> על מה מתבססת הבחנה זו? לפי ההסבר הפשוט ואולי המקובל ביותר, ניתן לבנות הבחנה זו על הקודמת. חלוקת הפסוקים לפי זה תלויה בחלוקת המונחים המופיעים בהם. ראינו לעיל בדיון על המקרה-המאמר והמקרה-הכולל, שאם נתעלם מן הדו-משמעות הבסיסית שניסינו לחשוף, ניתן לחלק את כל התארים לשתי קאטגוריות ממצות ומוציאות: למקריים ולעצמיים. פסוקים המכילים תארים מקריים הם מקריים. רק פסוקים שאינם מכילים תארים מעין אלה כלל הם עצמיים.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> המושג 'אחד בסוג' בעייתי יותר מן ה'אחד במין', בגין העקרוניות האונטולוגיות הביניים. להבחנה 'אחד באיש' — 'אחד במין' מקבילה ההבחנה שבין החומר לצורה, מה שאין כן בהבחנה שבין מין לסוג.

<sup>28</sup> נבחין להלן בין זהות עצמית [=] לבין זהות מקרית [=], וכך ביתר הקאטגוריות. כדי להקל על הקורא, נגביל את השימוש בסימול הלוגי להערות בלבד.

<sup>29</sup> נשתמש להלן באותיות 'F', 'G', 'H' לציין פרדיקאטים עצמיים, ובאותיות 'M', 'N' לציין פרדיקאטים מקריים. כדי להקל על תרגום הטכסט, נשתמש בקיצור שלהלן כדי לציין את הא הידוע:

(1) ה'אחד' מציין, מצד אחד, אובייקט השונה מאחרים [u]. כשאנו אומרים שלפנינו x, הרי שאנו טוענים שמגזר מסוים של המציאות, המורכב מחלקים רבים, מהווה 'יחידה' מסוימת x. מצד שני, כשאנו טוענים שלפנינו אובייקט אחד, אנו גם טוענים שהוא שונה מאובייקטים אחרים שלהם תכונות דומות (אני משתמש בכוונה ב'דומות', כדי לעקוף בדיון מוקדם זה את בעיית זהותן של התכונות).

הפירוש שהוצע כאן מביא אותנו לנתח שני כיוונים שונים שבהם אנו משתמשים במונח 'אחד'. אנו מדברים על אובייקט אחד, כשהוא מורכב מתארים שונים הרכבה אונטולוגית. אך אנו מדברים גם על אובייקט אחד, המורכב הרכבה פסיקאלית מאיברים שונים, או אף מאובייקטים שונים. אובייקט כלשהו נתפס לפי גישה זו כאחד מבחינה אחת, אך כרבים מבחינה אחרת. לפנינו רצף של אפשרויות, שבפסגתו עומד האחד שאין בו חלקים. דברים אלה יש בהם של ימי התדבקות יותר, דבר המוסבר עליידי צורתם הגיאומטרית והפסיקאלית של הדברים. האחד הפסיקאלי מוגדר כאחד ביחס אל התנועה: "המתדבק בכלל הוא הדבר אשר תנועתו אחת במספר והוא התנועה אשר יהיה מינה אחד ונושא אחד והזמן אשר בו יתנועע אחד". המדרגה הגבוהה ביותר של אחדות במובן זה נמצא בעצם "כי הוא היותר ראוי בשם אחדות" (ראה בספח ג').

(2) מוקד אחר הוא הבנת האחד כוהות (=). מושג זה נדון בטכסטים האריסטוטליים העבריים בעזרתם של שני מונחים: 'אחד' (ἓ) ו'הוא הוא' (ταὐτά). מושג הוהות בימי הביניים מכיל בתוכו שני משמעים שונים, שנכנה להלן זהות חזקה וזהות יחסית. בהבנת ה'אחד' כוהות חזקה (= 'הוא הוא') אין מושג זה שונה עקרונית מן המושג המקביל של לייבניץ. או אז, a ו-b הם אחד באיש, או a הוא הוא b. כדי להבין את הזהות היחסית נוכל לחשוב על תחום דיון שבו ישנו מספר מצומצם יותר של תכונות (U<sub>1</sub>). בתחום דיון זה a ו-b יכולים להיות זהים למרות שבתחום דיון אחר (U<sub>2</sub>) אין הדבר כך.

אנסה להמחיש הבחנה זו בדוגמה, שוודאי היתה נעימה יותר לחיכו של הקורא הביניימי מאשר לחיך עמיתו המודרני, אך המשקפת לדעתי נאמנה את הבעיה. ננסה לתאר לעצמנו את העולם כפי שמסתכל עליו מלאך שמערכת התפיסה שלו איננה חושנית, ואי לכך איננו תופס תכונות חלל-זמניות כלשהן. בפני מלאך מעין זה, שני שולחנות (ואולי אף ראובן ושמעון)<sup>28</sup> — זהים, היות שלא קיימת תכונה כלשהי לפיה ניתן להבחין ביניהם. המלאך תופס את המינים בלבד, ולכן שני השולחנות הם עבורו אחד במין.

את המשמעות הרביעית שמקורה במסורת הניאופלטונית, התופסת את ה'אחד' במשמעות סידורית, דהיינו ה'ראשון'.

<sup>28</sup> ב'אולי' זה תלוי החלק הארי של הדיון בהישארות הנפש בפילוסופיה הביניימית. בעיית ה'אנטידיכטוראציה' ללא חומר מרכזי גם בתבנת מעמדם של המלאכים. מן הראוי להוסיף שהוגה ביניימי, שהיה דן בבעיה זו, היה רואה במנגנון פרצפטואלי המוגבל של המלאך יתרון, בעוד שהמנגנון ה'מושלם' שלנו אינו אלא חסרון. משל למה הדבר דומה? לאדם שבגין ליקוי כלשהו בעיניו רואה לפניו תמונות כפולות.

ההסבר הקודם מקשר בין המשמעויות השונות. אולם יש להשתחרר לדעתי מקשר הדוק זה, ולהציע כיוון אחר.<sup>30</sup> לפי זה הקשר בין הנושא לנושא הוא הקובע, ולאו דווקא מעמדם האונטולוגי. הדמיון לפאראדוקסים של ההוראה בולט לעין. לפנינו ניסיון להבחין בין:

(1)  $9 > 7$ 

(2) מספר הפלאנטות הוא 9

פסוק (1) היה נראה לאריסטו כפרדיקאציה עצמית, בעוד ש-(2) מהווה דוגמה לפרדיקאציה מקרית. הבחנה זו תתגלה כחשובה במיוחד בבניית המדעים. פסוק עצמותי ניתן להכללה, מה שאין כן פסוק מקרי, שממנו אין להסיק מסקנות אלא בזהירות יתר: "ולזה כאשר נכניס על זה המאמר החומה הכוללת [= כל] לא יצדק ר"ל שכל אדם הוא מגן... לפי שהוא הוא במקרה. אמנם ימצא ראשונה ובהאמתה לעינינו החלקיים". ואכן, כאשר ב'ספר המופת' ('האנליטיקות האחרונות') יוגדרו תנאי המופת, ינוסח התנאי שלפיו הוא צריך להיות בנוי על הקדמות עצמו-תיות. אין כאן בוחן מדויק לדרישה זו, אבל זוהי האינטואיציה הבסיסית העומדת מאחורי הטכסטים שלפנינו.

$$Fi = df (ix) (Fx)$$

כלומר 'Fi' מציין את ה-F (האדם). כמו כן — למען הקיצור נציין

$$(M.F)^i = df (ix) (Mx \cdot Fx)$$

לדוגמה  $(M.F)^i$  יציין את האדם (F) המנגן (M).

כפי שראינו לעיל, הטכסט האריסטוטלי מבחין בין שני סוגי זהות. בסימון זה של ההערה הקודמת הטכסט שלפנינו מעמיד אותנו בפני שלוש אלטרנאטיבות:

(1) המנגן בכינוי הוא בעצמו אשר יבנה  $M^i = N^i$ 

(2) שהאדם המוחלט הוא בעצמו והאדם המנגן או

שהאדם והאדם המנגן דבר אחד  $M^i = (M.F)^i$ (3) שהאדם הוא עצמו' החי המדבר  $Fi = (G.H)^i$ 

את שלושת הפסוקים האלו ניתן לחלק לפי הבוחן שהוצע לעיל. שני הפסוקים הראשונים יש בהם אחדות (זהות) מקרית. הפסוק השלישי — עצמי, כיוון שרק הוא משתמש במונחים עצמיים בלבד. רק אותו ניתן להכליל:

$$(x) (Fx \longleftrightarrow Gx \cdot Hx)$$

דבר זה נכון גם בנוגע לפרדיקאציה. גם כאן עלינו לשנות (לעוות?) את הסימול המקובל כדי לתאר את האינטואיציות הלוגיות שברקע הדין. אם נשמור על ההבחנה הקודמת ( $F, G, \dots$  — פרדיקאטים עצמיים;  $M, N, \dots$  — פרדיקאטים מקריים), הרי שניתן לדבר על שני סוגי פרדיקאציה:

פרדיקאציה עצמית:  $G(F^i)$  — האדם הוא חי מדבר.פרדיקאציה מקרית:  $M(F^i)$  — האדם הוא מנגן $M(N^i)$  — 'המנגן יבנה'.<sup>30</sup> כך מתרגם קירווין (MTP, עמ' 35) את צמד המלים 'בעצמות' ו'במקרה':

coincidentally — in their own right וכך במשמעות הרביעית (ראה להלן) ב'מטא-פיסיקה' ד' 30, עמ' 64.

## השורש המרובע של המקרה

נדמה לי שגם בסוגיה זו ניתן לראות את חדשנותו של הרלב"ג.<sup>31</sup> חלוקת המונחים למקריים ולעצמותיים מקבילה לחלוקה אחרת הנפוצה בימי הביניים, כוונתי לחלוקה המודאלית. דבר זה היה חשוב במיוחד בתורת ההיקשים המעורבים (כלומר ההיקשים המורכבים מהקדמות בעלות מודאליות שונה: הכרחית, אפשרית, וכו') בפרקים אלה מתערבת ההבחנה בין פסוקים מקריים לעצמותיים. וכך כותב הרלב"ג בבארו את דברי ו' רשד:

ראוי שתדע שההקדמות המצואיות הם אשר יהיו מוגבלים מצואיים אפשריים, וההכרחיים מגבולי הכרחיות. וענין הגבולים ההכרחיות שיהיה הגבול אחד בעצמות ואלה הם אשר הם מורכבות מנושא ונושא עצמי לנושא, או נושא ומקרה דבק מחוייב לנושא. ואולם אשר הם מגבולים מצואיים הנה הם אשר הם מרכבים מתארים ימצאו למתאר פעם ויפקדו [?] פעם אבל כאשר נמצא תאר מהם לנושא חוייב שיימצא תאר נמשך לו בהכרח והוא הנושא כמו אמרנו כל הולך מתנועע כי כאשר נמצא הולך בפועל חוייב שיהיה מתנועע, וכאשר הסתלקה ממנו ההליכה הסתלקה התנועה.<sup>32</sup>

טכסט זה מעמיד לדעתי שתי השקפות מנוגדות, כשההבדל הפילוסופי ביניהן הוא רב. לפי השיטה הראשונה ההבחנה בין הפסוקים תלויה בהבחנת הגבולים או המונחים. הבחנה זו מתאימה להבחנה אונטולוגית ואף קוסמולוגית<sup>33</sup> בין חלקים שונים של העולם: העולם הנצחי מול עולם ההווה וההפסד. לפי ההשקפה השנייה קיימים פסוקים עצמותיים שגבוליהם מקריים. לפי השקפה זו — וזו הדרך שילך בה הרלב"ג — ייתכן קיומו של מדע הכרחי גם בעולם האפשרי, בעולם ההווה וההפסד. לא נעמוד כאן על מלוא משמעותה של שיטת הרלב"ג, הזקוקה לעיון ולמחקר נוסף. נדמה לי שניתן לראות את האינטואיציה הבסיסית שבהבנתו כקביעה שהפרדיקאציה המקרית תלויה בתנאי, מה שאין כן הפרדיקאציה העצמית. דבר זה מתקשר עם סוגיה אחרת הקשורה גם היא למקרה, והיא הטענת (= כשל) המקרה. אך על סוגיה זו במקום אחר.<sup>34</sup>

(ז)

בפרק האחרון שב'מטאפיסיקה' ד' (ראה נספח ג'), אנו קוראים שהמקרה נאמר על אותן ההתרחשויות שאינן מתאימות לחוק הכללי, בין אם לפנינו חוק הכרחי, בין

<sup>31</sup> תודתי נתונה בזה למר בצלאל מנקי, העוסק בחקר תרומתו הלוגית של הרלב"ג. שיחותינו עזרו לי רבות בגיבוש עמדותי בסוגיה זו.

<sup>32</sup> כ"י פריס 960 (ס' 30338), דף 111 ע"ב.

<sup>33</sup> כך התבחנת המודאליות הן "כפי חלוקת טבע הנמצאות" כדברי הרלב"ג (שם).

הרלב"ג אינו מסכים לגישה זו.

<sup>34</sup> השווה 'ספר ההטעאה' (Soph. Elench.), פרק ה.

אם לפנינו חוק מאודי, דהיינו המתקיים רק ברוב המקרים, כגון "מי שיחפור הפירה לנטוע אילן — ימצא אוצר".<sup>35</sup> לא אעמוד כאן על ההיבטים השונים וההשפעה הרבה של מושג זה. אוסיף רק, כפי שרמזתי לעיל, כי ייתכן שמשמעות רביעית זו קשורה למשמעות הקודמת. החוק איננו אלא ביטוי של קשר עצמותי הקיים בין מושגים ואילו המקרה מציין אותן התרחשויות שאינן נשמעות לחוק כללי זה.<sup>36</sup>

האוניברסיטה העברית בירושלים

<sup>35</sup> לעניין המושג 'מאודי' ראה "אפשרי ומצוי בלוגיקה הבינימית", 'עיון' כח (תשל"ח): 56—72. להוראות הקודמות: accident מתווספת עכשיו ההוראה: chance. הרלב'ג משתמש במקרים אלה על-פירוב במונח 'קרי' במקום מקרה כדי לציין הוראה זו. ונראה לי שרצה תוך כך להתגבר על בעיית רבי-משמעותו של מונח זה. וכך הוא כותב במאמר השני של 'ספר מלחמות ה': "שמות שנמצאו מגיע מהדיעה לאדם ובדברים העתי-דים בתחום או בקסם או בנבואה, אי אפשר שיהיה במקרה. הנה שמות שבקרי מציאותו במעט מהזמן ובמעט מהדברים יחד, כמו שנאמר בשני מהשמות: (לייפציג, תרכ"ו, עמ' 92). והשווה שם הביטוי 'בקרי ובהזדמן' (עמ' 94). המסקנה מן הדיון היא "שכבר יראה במה שבקרי ובהזדמן שיש לו סודר מה... הגבלה וסודר באופן מה, ומה הוא זה האופן מי יתן ואדע". מקורו של שימוש זה במונח 'קרי' ברמב"ם. דבר זה מאפשר לו לפרש את פרשת התוכחה (בחקותי) בצורה מעניינת: "שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו — ידעו והכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להם... אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם ארע לנו וצרה זו נקרה נקריה — הרי זו דרך אכזרית וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים ותוסיף הצרה — צרות אחרות. הוא שכתוב בתורה והלכתם עמי ובקרי והלכתי (גם אני) ועמכם בחמת קרי (ויקרא כו, כז-כח) כלומר: כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו, אם תאמרו שהיא קרי — אוסיף לכם חמת אותו קרי" (הל' תענית א, ב"ג). וראה גם פירוש ר' בחיי (מהדורת שיעור, ירושלים, תשכ"ז, עמ' תקנח). כפי שמעיר בעל 'עקדת יצחק' (פרשבורג, 1849, שער ע, חלק ג, דף קנב ע"א) פירוש זה משל ראשונים הוא, והובא כבר בביאור הראב"ע (ויקרא כו, כא): "וי"א שהוא מגזרת כל הקורות והטעם שאמר בהברי הפלשתים כי לא יחד נגעה בטו מקרה הוא (שמ"א ו, ט). במשנה תורה הרמב"ם משתמש במלה 'מאורע' כדי לציין המקרה-המאמר. במלה 'מקרה' בעברית, בהוראה רביעית זו שלפנינו, התמוגגו מונחים ערביים שונים. השווה למשל "מדתב אלתאפאק": שיטת המקרה ('אמונות ודעות', מאמר ראשון, השטה התשיעית, מהדורת קאפח, ירושלים, תשל"ל, עמ' ס"ד). וכן דיונו של הרמב"ם במו"צ, ח"ב, פרק כ. פרופ' שלמה פינס מתרגם את צמד המונחים במקרה—בעצם (באלאטפאק—באלד'את), essentially—by chance. אריסטו משתמש במונח συμβεβηκός ולכן ניתן לקבוע שהפעם במקרה (!) שמרה העברית על הרב-משמעות המקורית. פרק זה של הרמב"ם מחייב דיון נפרד. וראה גם במבוא לפירוש המשנה (מהדורת קאפח, עמ' כט).

<sup>36</sup> רבי-משמעותו של המונח 'מקרה' אפשרה לפעמים פירושים מקראיים יוצאי דופן. כך כותב ר' שמואל ן' תיבון בפירושו לקהלת: "כי מקרה בני אדם ומקרה הבהמה ומקרה אחד להם... ופי' שהאדם מקרה ובהמה מקרה". דבר זה מביא אותו כמובן לידי תמיהה שהרי האדם והבהמה עצמים הם. בעקבות כך מציין ן' תיבון פירוש שונה במקצת כשהוא עובר להוראה אחרת: "שהוויית בני אדם, כלו' יצירתם, הוא מקרה במקרה". ראה א' רביצקי, "אפשרות המציאות ומקריה בפרשנות הרמב"ם במאה השלוש-עשרה", 'ידע' 3—2 (תשל"ח-תשל"ט): עמ' 81 ואילך.

## נספחים

א. ר' יהודה ן' מתקא  
'מדרש החכמה'<sup>1</sup>

שער ג. בחמשה ענינים הכללים

הנפרד יבדל מהכלל בד' דברים. א' כי הנפרד לא יושא יותר [מאשר] על דבר אחד. ב' אי אפשר לעלות במחשבה ממנו יותר מאחד.<sup>2</sup> ג' כי הוא משונה.<sup>3</sup> ד' והמשפט עליו משפט על דבר שיש לו חקר. והענינים הכלליות הנפרדות הן 'השורש, והמין, והפרק, והפרט, והמקרה. השורש והמין והפרק הן המודיעים מה נפרד מהותו ויאמרו בתשובת מהו ויוש-או שניהן משא המתאימות שמותן. והן ד' מינים: [1] השורשים כגון הגוף, [2] ומין המינין כגון האדם, [3] ומינין בינונים מקצתן תחת מקצת כמו הניזון והחי, [4] והשרשים שאין מקצתן תחת מקצת הן כמו המאמרות לפי שהן שר-שים עליונים ואין אחד מהן תחת חבירו. וכן השרשים הבינוניים שכל אחד מהן תחת שורש עליון וזלתי העליון [שאינו תחת] האחר. וראוי להשיא על הנפרד השורש העליון והשורש הבינוני והמין האחרון אלא שהמודיע יותר הוא המין האחרון.

הפרק. הוא הכרת מין מין מהמינין הנחלקין בעצמו מהמין השותף לו בשר-שו, ויאמר בהשבת אי זה דבר הוא ויח-זור במשא ויחתם בו השורש העליון וה-

<sup>1</sup> על-פי כ"י וינה 137 (ס' 1319).

<sup>2</sup> והדגש 'במחשבה' חושב, שהרי ייתכנו מינים שבהם ישנו איש אחד בלבד, דוג-מת השמש והירח, והשווה להלן שער ד.

<sup>3</sup> בשער הקודם כותב ר' יהודה, כי דבר זה לא ייתכן בשמות עצם פרטיים.

שרשים הבינונים ולפי' הוא נופל תמיד אחר השאלה במהו כאמרך מה זה הדבר וישיבהו גוף, כך ישאל אי זה גוף ויאמר גוף ניזון. וישתתף השורש עם הפרק כי הוא מודיע מהמין עצמו ויבדל ממנו כי הוא מודיע מעצמו מה שישתתף בו זו-לתו.

הפרט. הוא הכרת המין ממין מהמינין הנחלקין לא בעצמו ויחזור במשא ויאמר בתשובת אי זה דבר הוא כגון השחוק לאנוש והצהילות לסוס.

המקרה. הוא הנמצא לשורש או למין או יותר כללי או פרטי ממנו ואין המק-רה מודיע עצם הדבר ומהותו והוא ד' מינים: א' במקרה כולל נבדל כגון הח-מימות במים, ב' כולל שאינו נבדל כמו הלובן בשלג, ג' ופרט נבדל כנשירת השיער, ד' ופרט שאינו נבדל כגון הש-טיחות באף. וזה המין האחרון הוא יותר תמים בהכרה, ופחות ממנו הכולל שאינו נבדל, ופחות ממנו הכללי הנבדל. אלא שההכרה בנבדלים היא בצירוף לנפרד ידוע ובעת ידוע, כגון בהשאל בעבור ראובן אי זה הוא משאר העם ואמרו לנו כי הוא אותו שמדבר לפי שהדבור מקרה והוא ההגה החיצוני לפי שאינו מודיע את עצמו. ואלו החמשה ענינים הכללים הצד השוה שבהן כי הן נשו-אין על הדבר משא כללי. והצד השוה בשורש ובפרק כי הם מודיעין עצם הדבר. והשוה בשורש ובמין ובמקרה שאינו נבדל כי הם נשואין תמיד. והצד השוה בשורש ובמין ובפרק כי הם מו-

שער ד. המאמר בעצם ובמקרה

דיעין עצם הדבר. והשוה בשורש ובמין הכולל כי הן מודיעין מהמינין דבר שנשתתף בו זולתו. והשוה בפרק ובפרט כי הם נמצאים תמיד למין ויחזרו עליו ויודיעו מין ממין השותף לו בשרשו. והשוה בפרט ובמקרה כי אינן מודיעין נפרד העצם גופו. ובאי זה דבר יבדלו אלו החמשה זה מזה? השורש יבדל מהמין כי הוא יותר כללי ממנו. ויבדל מהפרק כי הוא יודיע מהמין עצמו שנשתתף בו זולתו. ויבדל מהפרט כי הוא מודיע עצם המין. ואלו החמשה ענינין אע"פ שהטבע נותן שיוכלו להתרכב הרבה הרכבות לא יצטרך מהרכבותם כאן אלא ארבעה מינין בלבד. והן הנרכב משורש ופרק ונקרא גבול. והנרכב משורש ופרט ונקרא חוק. והנרכב משורש ומקרה אחד או יותר מאחד והוא הנקרא כמו כן חוק. והמורכב ממין ומקרה אחד או יותר מאחד והוא המאמר המפרש שאינו גבול ולא חוק. והגבול הוא השוה בהוראה למין — כאמרך חי מדבר — כל זה שוה בהורא — אה — כאמרך אנוש. וההרכבה הוא שני [מינין]. הרכב הגדה, כאמרך ראובן כו' תב, והרכבת תנאי וחתימה כאומרך הכותב. והרכבת אלו הנזכרין הוא הר' כבת תנאי וחתימה. והגבול אינו יותר מחתימת שורש קרוב בפרק אחד. אך כשיחתמו שורש בפרקים הרבה הן גבולי מינין מיושבין זה בתחת זה. וגבול המין האחרון מהן הוא השורש החתום בפרק האחרון. ולפיכך אמר הפילוסוף כל מה שתוסיף מהגבול תגרע מהמוגבל. ודומה לו בדברי רבו ז"ל כל המוסיף גורע.

ב. אלגזאלי

כוונות הפילוסופים  
חלק א, האופן השני<sup>1</sup>

התרגום האנונימי

אמר האופן השני בענינים הכוללים וח' לוף יחסם וחלקיהם כאשר אמרנו זה האדם חי ולכן השגנו הבדל בין יחס החיות אליו ובין יחס הלבנות. ומה שי' חסו יחס החיות אל הנושאים יקרא עצ' מותי ומה שיחסו יחס הלבנות יקרא מקרי. ויאמר כל ענין כולל שיוחס אל חלקי תחתיו הנה אם שיהיה עצמותי ואם שיהיה מקרי. ולא יהיה הענין עצמותי אם לא יתחברו בו שלשה ענינים. הראשון שאתה כאשר הבנת העצמותי והבנת מה הוא עצמותי לו אי אפשר לך שיעלה בלבד הנושא או תבינהו אלא אם תבין הגעת העצמותי לו. ואי אפשר לך הבנתו זולת אותו העצמותי כי אתה כאשר הבנת מה האדם ומה החי אי אפשר לך הבנת האדם זולת הבנת החי, וכאשר הבנת המספר והבנת הארבעה אי אפשר לך שתשער הארבעה ושתהיה נכנסת בהבנתך זולת המספר. ולו המרת החי או המספר בנמצא או בלבן אפשר לך שתבין הארבעה מזולת שתכניס בה' בנתך אם היא נמצאת אם לא ואם היא לבנה אם לא, אבל תספק אם בעולם ארבעה ואם לא. וזה לא יעביר מהבנתך עצמות הארבעה. וכן יובן מהות האדם בשכלך מבילתי שתצטרך אל הבנת הי' תו לבן או הבנת היותו נמצא. ואי אפשר הבנתו בלתי הבנת היותו חי ואם לא יצליחך השכל בזה המשל לפי שא-

השורש והמורכב של המקרה

פירוש ר' משה נרבוני

הפירוש אמרו ומה שיחסו יחס החיות אל הנושאים יקרא עצמותי ירצה כל נשוא שיחסו אל הנושא יחס החיות אל האדם והסוס והוא יחס הסוג אל המינים יקרא עצמותי ר"ל כי הוא חלק העצ' מותי אי אפשר שיעדר בלתי הפסד הנ' שא כי הוא נכנס בגדרו וחלק מאמתתו. ומה שיחסו יחס הלבנות יקרא מקרי כי הוא ידומה היותו והפסדו מבלי הפ' סד נושא ואינו מעצמותו. ואמרו והב' נת מה הוא עצמותי לו. ירצה והוא הנושא. ועוד אמר ואם לא יצליחך הש' כל בזה המשל לפי שאתה אדם נמצא ולרבויו מציאות האדם תמירחו בתמסאח הפי' כבר הביא משל למקרי מן המצי' אות לאדם כי הוא יחשוב שהמציאות מקרה קרה לנמצא חשש שמא לא יעלה יפה זה המשל ולא יצליחך השכל לה' בנת המכוון ואמר ואם לא יצליחך השכל בזה המשל לפי שהאדם נמצא ירצה ותחשוב בעבור זה שכל אדם נמצא במה הוא אדם על שהמציאות עצמותי לו, וכמו כן לרבויו מציאות האדם כי תחשוב שלו היה מקרה היה על המעט, תמיר המשל בתמסאח הנבדל ממך ואישיו בלתי רבים והוא בעל חיים יתהוה בני' לוס יניע לחיו העליון עוד אמר ובכלל כאשר לא יהיה הנושא בלתי הנושא וחזק מעצמותו בכלל לא יתכן שידרש לו עלה ירצה כי איך יאמר מה אשר

<sup>1</sup> על-פי כ"י מינכן 110: (ס' 1190). תיקנתי על-פי כ"י פריס 994,10: (ס' 14679).



התרגום האנונימי (המשך)

פירוש ר' משה גרבוני (המשך)

תה אדם נמצא ולרבו מציאות האדם לא תוכל לצייר מהותו בלתי מציאותו רק אם תמירהו בתמסאח או באשר רצית מן הבעלי חיים או זולתם. ובוזה יראה שהמציאות מקרי למהיות כלם. ואולם החי לאדם הוא עצמותי, וכן המראה לשחרות והמספר לחמשה.

והשני שאתה תבין שהכולל העצמותי אי אפשר מבלתי שיהיה ראשונה עד שיהיה החלקי הנושא תחתיו מגיע אם במציאות ואם בשכל כי תבין שאי אפשר מבלתי החי ראשונה עד יהיה אדם או סוס, ואי אפשר מבלתי מספר ראשונה עד יהיה ארבעה או חמשה. ואי אפשר לך שתאמר אי אפשר מבלתי צוחק ראשונה עד היות האדם, אבל אי אפשר מבלתי אדם ראשונה עד יהיה צוחק. והיות אדם צוחק בטבע תאר לו מקרי נמשך למציאותו והוא שוה לה- יותו חי כשהוא דבק לא יפרד. ואבל ההבדל בין שניהם מושג כי אי אפשר מבלתי הגעת החיות בגשם האדם ראשונה להיות אדם ולא יתכן שיאמר אי אפשר מבלתי צוחק ראשונה להיות אדם אבל יאמר אי אפשר מבלתי אדם ראשונה להיות צוחק. ולא ירצה בזאת הראשונות סדור זמני אבל סדור שכלי, ואם היה שוה זמן.

השלישי שהעצמות אי אפשר שיעלל. הנה אי אפשר שיאמר אי זה דבר שם האדם חי, והשחרות מראה והארבעה מספר. אבל האדם חי בעצמותו ולא בשימת משים, כי לו היה בשימת משים צוייר ששימהו אדם ולא ישימהו חי; ואי אפשר זה במחשבה כמו שאפשר במחשבה שיושם אדם ולא יושם צוחק. ואולם המקרי הנה יעלל כי יאמר מה

שם האדם אדם והוא אדם במה הוא אדם והאפשר אפשר אבל תפול השאלה בנושא אשר לא יהיה חלק מהנושא כי כבר יהיה לך הנושא ותשאל העלה כשנוסף עליו הנושא ההוא וזה מובן בעצמו.

התרגום האנונימי (המשך)

פירוש ר' משה גרבוני (המשך)

אשר שם האדם נמצא ותהיה ראוייה השאלה ולא יהיה ראוי שיאמר מה אשר שמו חי אבל היה מאמרו מה אשר שם האדם חי כאמרו מה אשר שם האדם אדם ויאמר הוא האדם לעצמותו, וכן הוא חי לעצמותו. לפי שענין האדם חי מדבר ואין הבדל בין מאמרו מה אשר שם החי המדבר חי מדבר ובין מאמרו מה אשר שמו חי אלא שהוא קצר באחת השתי שאלות בזכר אחד העצמות בלתי הא- חר. ובכלל כאשר לא יהיה הנושא בלתי הנושא וחוק מעצמותו בכלל לא יתכן שידרש לו עלה ולא יאמר למה היה האפשר אפשר והמתחייב מחוייב ויאמר למה יהיה האפשר נמצא.

אמר חלוק אחר למקרה. פרט המקרה יחלק אל דבק לא יפרד כלל כצחוק לא- דם והזוגיות לשנים, ובהיות הזויות מה- משולש שוות לשתי נצבות כי הוא לא יפרד מן המשולש והוא דבק ואיננו עצ- מותי. ואשר יפרד יחלק אל מה שהוא מתאחר ההפרדה כהיותו נער ובחור וזקן, ואל מה שהוא מהיר ההפרדה כירוקות הפחדן ואדמימות הבישן. ואשר לא יפרד יחלק אל מה שיפרד במחשבה זולת המציאות כשחרות לכושי, ואל מה שלא יצוייר שיפרד ג"כ במחשבה כנכר- חיות לנקודה והזוגיות לארבעה. וכבר יפרד במחשבה זולת המציאות בהיות הזויות מהמשולש שוות לשתי נצבות, כי כבר יבין המשולש מי שלא יבין זה. ואי אפשר הבנת הארבעה, אלא אם תחובר בו הבנת הזוגיות, ואם היו כולם מן הדבקים. ובעבור שהיה כמו זה הד- בק קרוב מעצמותו ומשתמש בו, שמנו אותם הענינים השלשה להבחין כלם. ותדע בהתחברם היות הדבר עצמותי

הפירוש אמרו ובהיות הזויות מהמ- שולש שוות לשתי נצבות ירצה שזויות השלשה מן המשולש שוות לזויות שתי נצבות וזה צורתו

Δ

משולש שתי נצבות.

ואמרו אל מה שיחד נושאו כצחוק לא- דם ויקרא פגולה ירצה כי הסגולה היא שתמצא למין כלו ולבדו ובכל עת כצחוק לאדם ר"ל הכח עליו, לא שהוא יצחק תמיד.



התרגום האנונימי (המשך)

ולא נשען על אחד מהם. ויחלק המקרה אל מה שיחד נושאו כצחוק לאדם ויקרא סגולה, ואל מה שיכלול זולתו כאכילה לאדם ויקרא מקרה משולח.

אמר חלוק אחר לעצמותי. העצמותי יחלק בבחינת הכללות והייחוד אל מה שאין יותר כולל עליו ויקרא סוג ואל מה שאין יותר מיוחד תחתיו ויקרא מין ואל מה שהוא ממוצע ויקרא סוג בצרופ אל מה שתחתיו ויקרא מין בצי-  
רוף למה שלמעלה ממנו. ויקרא מה שאין מין תחתיו מין המינים. ויקרא הסוג אשר אין עליו סוג, סוג הסוגים. והסוגים העליונים אשר אין סוג עליהם עשרה כמו שיבא: אחד עצם, ותשעה מקרים. והעצם סוג הסוגים אשר אין דבר יותר כולל ממנו אלא הנמצא והוא מקרי ואינו עצמותי. והסוג מליצה מן העצמותי היותר כולל.

אחר יתחלק אל הגשם ובלתי גשם. והגשם יתחלק אל הגדל ובלתי גדל. והגדל יתחלק אל חי ואל בלתי חי. והחי יתחלק אל האדם וזולתו. הגנה העצם סוג הסוגים. והאדם מין המינים ומה שביניהם מן הגשם והגדל והחי יקרא מין וסוג בצירוף. ואמנם נאמר לאדם מין המינים לפי שלא יתחלק אלא אל ענינים מקריים כנער והזקן וארוך וקצר וחכם וסכל, ואלה מקריים ואינם עצמותיים. כי האדם יפרד מהסוס בעצמותו והשחרות יפרד מהלובן בעצמותו וזה ועצמותו אבל יהיה זה בזפת וזה בעורב, וצורפו אל העורב מקרי לו. וזייד לא יתחלק לעמר באנושות ולא בענין עצמותי אבל בהיותו בן איש אחר ומארץ אחרת ועל מראה ושעור ותכונה אחרת וכל אלה מקריים לאדם כמו שקדם הודעת המקרי.

פירוש ר' משה גרבוני (המשך)

הפירוש אמרו והסוג מליצה מעצמותי היותר כולל. ירצה כי סוג הסוגים הוא עצמותי היותר כולל שבכל הכוללים והוא עצמותי לאשר תחתיו. ואם ממוצע הגנה הוא סוג בבחינה לכולל אשר תחתיו. ובכלל כל סוג הוא העצמותי היותר כולל או הכולל משני כוללים ר"ל שיקחו השנים הכוללים ויערך האחד אל האחר. ודע זה. וסוג מלשון סוגה בשורשנים. והנה [חוקקו]<sup>2</sup> זה הכללות כאילו וזה צורתו

|       |       |       |       |       |       |
|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| גשם   | גשם   | גשם   | גשם   | גשם   | גשם   |
| גדל   | גדל   | גדל   | גדל   | גדל   | גדל   |
| חי    | חי    | חי    | חי    | חי    | חי    |
| מדבר  | מדבר  | מדבר  | מדבר  | מדבר  | מדבר  |
| ראובן | ראובן | ראובן | ראובן | ראובן | ראובן |

עוד אמר זיד לא יתחלק לעמר באנושות ולא בענין עצמותי, אבל בהיותו בן איש אחר ומארץ אחרת וכו' פי' וכמו כן יתחלק זיד לעמר באחדות אשר ביניהם בעצם כי אחדות זיד בלתי אחת דות עמר וזה המין מן ההבדל הוא מח"דש שינוי בענינים מקריים לבד לא בעצמי הדברים ולכן לא יתחדש מין מן המינים רק החלוק לבד.

<sup>2</sup> ובטכסט: חוקקו חלוק.

התרגום האנונימי (המשך)

אמר חלוק אחר לעצמותי בבחינה אחרת. העצמותי יחלק אל מה שיאמר בתשובת מה הוא כאשר היה דורש השואל באמרו מה הוא אמתת העצמותי, ואל מה שיאמר בתשובת אי זה דבר הוא. והראשון יקרא סוג או מין והאחר יקרא הבדל. ומשל הראשון החי הנאמר בתשובת מאמר האומר אחר רמזו אל סוס ושור ואדם מה הם. וכן האדם הנאמר מר בתשובת מי שרמזו אל זיד ועמר וכאלד מה הם. ומשל השני המדבר כי כאשר רמזו אל אדם ואמר מה הוא ואמר מרת חי לא תפסק השאלה כי החי יקיף על בלתי אדם אבל יצטרך אל מה שיבדיל עצמותו מזולתו ויאמר אי זה חי הוא, ותשובתו שהוא המדבר. ויהיה המדבר הבדל עצמותי נאמר בתשובה אי זה דבר הוא. ומחובר החי והמדבר גדר אמתי. כי הגדר מליצה ממה שיצייר אמתת מהות הדבר בנפש השואל. ואם המרת המדבר במקרה יבדילו משאר בעלי חיים כאמרן חי נצב בקומה רחב הצפרנים צוחק בטבע. הגנה זה תמצאהו יבדילו משאר בעלי חיים אבל הוא יקרא רושם, ותועלתו ההכרה לבד. ואולם הגדר הנה ידרש בו אמתת עצמות הדבר ולא יגיע אלא בזכר ההבדלים העצמותיים כלם ואולם ההכרה הגנה תגיע נמי שכת, וכבר תגיע ההכרה בהבדל אחד. וציור האמת לא יגיע אלא בזכר הבדלי הדבר כלם. והרבה דברים להם הבדלים יותר מאחד ויחוייב על הדרוש בציור מהות הדבר בנפש זכר אותם ההבדלים. ומי שאמר בגדר החי שהוא גשם בעל נפש מרגיש הגנה כבר הביא ענינים עצמותיים מכירים מסודרים מתהפכים. ואבל ראוי שיצורף אליו המתנועע בר-

פירוש ר' משה גרבוני (המשך)

הפירוש אמרו כי הגדר מליצה ממה שיצייר אמתת מהות הדבר בנפש השואל ירצה בלי תוספת וחסרון כי הוא מאמר קצר מעיד על עצם הדבר ומהותו. ואמרו ואולם ההכרה הגנה תגיע נמשכת ירצה נמשכת מהגדר כי אי אפשר גדר בלי ההכרה ואי אפשר ההכרה בלי הציור והגדר כי הוא אמנם תגיע מפעל הרושם. וירצה באמרו מכירים נותנים ההכרה ובמסודרים. היותר מיוחד באחרונה והתנה מתהפכים כי מתנאי הגדר שיתהפך בנשיאות על הגדר אחר שייוחד, כאמרן כל אדם חי מדבר וכל חי מדבר אדם.

עוד אמר אחרי הקבוץ בין הסוג וכו'. ירצה שבמקום הקבוץ בין הסוג היותר קרוב וכל ההבדלים העצמותיים על הסדר אשר מהמשפט לעשות ככה לא יעשה כן אבל במקום זה תשוב אל הודעת הדבר במה שאין וכו'. ואמר לפי שהזמן הוא מספר התנועה ירצה שהוא באור שם כי אין זמן בהיות התנועה אחת בלתי נחלקת כמו שיתבאר במקומו אם ירצה האל ית'. ואמרו יקראו הנפשים החמשה ירצה בו הנשואים החמשה ויקראו כן כי הם נשואים על האישים ונבדלים מצד הכללות.

התרגום האנונימי (המשך)

צון עד שישלם בו זכר ההבדלים העצ-  
מותיים וישלם בסבתו ציור האמת.

וכאשר התרחב הדבור בגדר הנה  
נעיר על מקומות הטעות בו, והם: אחרי  
הקבוץ בין הסוג היותר קרוב וכל ההב-  
דלים העצמותיים על הסדר תשוב אל  
הודעת הדבר במה שאין יותר נגלה  
ממנו כשתודיע הדבר [1] בעצמו או  
[2] במה שהוא כמותו בעומק, או [3]  
במה הוא יותר עמוק ממנו, או [4] במה  
שלא יודע אלא בו.

דמיון הראשון אמרם בגדר הזמן  
שהוא מספר התנועה לפי שהזמן הוא  
מספר התנועה ומי שיסופק עליו הזמן  
הנה לא יסופק עליו אלא מספר התנועה,  
ושענין המספר מה הוא.

הדמיון השני שיאמר גדר הלבון מה  
הוא הפך השחרות ותודיע הדבר בהפכו  
וכאשר ספק הדבר ספק הפכו בהעלם  
כמותו ואין הודעת הלבון בשחרות רא-  
שונה מהפוכו.

דמיון השלישי מאמר קצתם בגדר  
האש שהיא היסוד הדומה בנפש. וידוע  
שהנפש יותר עמוקה מהאש ואיך יודע בה.  
דמיון הרביעי שתודיע הדבר במה  
שלא יודע אלא בדבר כאמרו בגדר  
השמש שהוא הכוכב אשר יורח ביום,  
ותזכור היום בגדר השמש ולא יובן היום  
אלא אחרי הבנת השמש, כי גדרו הא-  
מתי שיאמר הוא זמן היות השמש  
על הארץ. הנה אלו הענינים נחשבים  
בגדרים, יחוייב השמירה מהם. וכבר  
יגיע ממה שקדם שהעצמותי שלשה חל-  
קים סוג ומין והבדל. והמקרה שני חל-  
קים סגולה ומקרה כולל. הנה קוים  
שחלקי הכוללים הנפרדים חמשה יקראו  
הנפרדים החמשה. והם הסוג, והמין,  
וההבדל, והמקרה, והסגולה.

## ג. אריסטו

מטאפיזיקה, ספר ד, פרק 6<sup>1</sup>

[1015 ב 16] המאמר באחד. והאחד יאמר אם במקרה ואם בעצם. ואשר במקרה  
שני מינים אחד מהם כאמרנו שהמלח הוא המנגן; ואמנם היה זה כן לפי שאין אחד  
מהם הבדל עצמי לשני, ואמנם קרה למלח שהיה מנגן. ואם השני שיהיה מקרה  
ימצא בסוג דבר מה ויאמר שהוא המקרה ההוא אחד, כמו אמרנו שהאדם והאדם  
המנגן דבר אחד. הנה אמרנו במלח והמנגן שהם אחד, זה מפני ששני דברים קרו  
לדבר אחד והוא האדם אשר הזדמן לו שיהיה מלח ומנגן. ואמרנו שהאדם והאדם  
המנגן דבר אחד הוא מפני שהניגון קרה לשני האנשים ר"ל המוחלט והאדם המנגן  
והם דבר אחד; או מפני ששניהם נמצאו לדבר אחד מן החלקיות, אלא שנמצא אחד  
מהם בו מפני שהוא סוג והאחד מפני שהוא מקרה באותו הסוג. והאחד במקרה יאמר  
בכלל אם לפי ששני דברים נמצאים בדבר אחד, ואם לפי שדבר אחד ימצא בשני  
דברים הם אחד. וזהו כל מה שיאמר עליו אחד בדרך המקרה.

[1015 ב 36] ואמנם האחד בעצם ממנו מה שיאמר על החלקי וממנו מה שיאמר  
על הכולל. אמנם מה שיאמר על החלקי ממנו מה שיאמר על המדובק אם בעניבה  
ואם בקשר ואם לפי שהוא מדובק בעצמו כמו הגודל האחד. וזה על שני מינים ישר  
ועקום. וזה שהמתדבקים העקומים כבר יאמר ג"כ בם שהם אחדים כמו שיאמר שוק  
אחד ואבר אחד. והיותר ראוי מאלו באחד מה שהיה מדובק בטבע לא במלאכה.  
והמתדבק בכלל הוא הדבר אשר תנועתו אחת במספר, והוא התנועה אשר יהיה  
מינה אחד ונושאה אחד והזמן אשר בו יתנועע אחד. והמתדבק בעצמו הוא הדבר  
אשר יושג לחוש המישוש דבר אחד. כי החבילה אשר הוא מעצים ימוששו חלקיה  
ואינם מדובקים ולא אחדים בחוש המישוש. וכאשר היה זה כן הנה הדברים  
השלימי-התדבקות הם הדברים אשר הם אחדים בחוש המישוש ולהם תנועה אחת.  
והיותר ראוי מאלו בשם המדובק מה שהיה בלתי מעוקם בו, כי אין למעוקם תנו-  
עה אחת באמת כמו השוק והירך. וזה שתנועת חלקי המעוקם הם יחד מצד ואינם  
יחד מצד. וזה שמפני חילוף מצבם אינם יחד, ומפני שימצא גשם מדובק ינות קצתו  
ויתנועע קצתו הם יחד. ואמנם תנועת חלקי הגודל הסבובי הנה היא כלה מכל  
הפנים יחד. והוא אחד ממה שיאמר עליו האחד החלקי.

ואמנם האחד הכולל הנה הוא יאמר על צדדים. אחד מהם על הדברים אשר לא  
יתחלקו צורותיהם<sup>2</sup> בהחלק הנושא להם ר"ל שיאמר בם שהם אחדים בצורה כי  
גדר החלק והכל אחד בצורה<sup>3</sup> ואין בם דבר הוא כל. וזה אם בנושא האחרון ר"ל  
הקרוב מן השלימות כמו שהיין והשמן אחדים בהגרה, ואם הם בנושא הרחוק כמו  
שהיין והשמן אחדים במים אשר הוא היסוד הגובר עליהם. וכן הענין בכל הדברים

<sup>1</sup> על-פי כ"י פרמא 1308 (ס' 13314), להלן פ. תיקנתי על-פי כ"י פריס 886 (ס'  
31655), להלן ר. כתב-יד זה, שהועתק בסרגוסה בשנת 1475, הוא בין האחרונים שנכתבו  
בספרד ושנשתמרו בידינו.

הנגרים. ויאמר על הדברים אשר הם אחדים בסוג, רבים בהבדלים, כמו האדם והסוס והכלב שהם אחדים בחיות וקרוב אחד בסוג לאחד בהיולו כמאמר האומר שהשולחן והכסא מעץ. והדברים האחדים בסוג אולי היו אחדים בסוג העליון אשר הוא סוג הסוגים ואולי היו בסוג הקרוב. והאחדים אשר הם אחדים בסוג העליון, משל זה המשולש שוה השוקים, והמשולש שוה הצלעות, והמתחלף הצלעות שהם אחדים בסוג הרחוק אשר הוא התמונה, ובסוג הקרוב אשר הוא המשולש. ואמנם היה זה כן לפי שכל אחד מהם משולש, והמשולש תמונה. ואין ענין המשולש במ ענין אחד בעצמו לפי שאלו היה הענין כן היו האחדים בגדר, ר"ל המשולשים השלשה.

ועוד יאמר אחד לדברים אשר גדריהם אחדים כמו שהשטחים הפשוטים גדריהם אחד. ועוד יאמר אחד במין משולח ואמתי על כל הדברים אשר מהיותיהם לא יחלקו בצייר השכל אותם ר"ל שלא יחלקו לא בגדר ולא בזמן וכ"ש מה שהיה מאלו עצם כי הוא היותר ראוי בשם אחדות. ואשר לא יחלק בכמות מאלו אם היה לו מצב היה נקודה, ואם לא היה לו מצב היה אחדות.

אמר. והדברים הרבים אשר יאמרו שהם אחדים בהיולו הם הדברים אשר יפעלו דבר אחד או יתפעלו מדבר אחד או ישתתפו בשינויים ואלו יפסדו אל דבר מה בסבת הגדר השם. ויאמר שם האחד ראשונה ובאמיתות על הדברים אשר עצמם אחד אם בהתדבקות ואם בצורה וגדר וזה כמו חלקי האיברים הכליים כי אין גדר החלק מהם והכל אחד. שאנו נאמר בדברים שהם רבים כאשר לא יהיו מדובקים או לא תהיה להם צורה אחת וזה שמהדברים מה שלא יאמר במ אחד אם לא יהיה מהכי מות ומדובק ומהם אם שלא יאמר בו אחד אם לא יהיה חלקו אחד. ובפרט כאשר לא יהיה גדרו שלם הנה אשר איננו כל ולא מדובק לא נאמר בו שהוא אחד. כי חלקי הנעל החסר לא נאמר במ שהם אחדים בענין אשר נאמר בו אותו בנעל השלם לפי שחלקי הנעל אינם נעל ואפי' בענין אשר נאמר אותו במ אחד בהתדבקות לפי שהם מתחלפים. ולהיות הדברים אשר צורותיהם שלימות הם הדברים אשר לא יסבלו התוספת ולא החסרון יותר ראויים בשם האחד יאמרו שקו העגולה אחד יותר משאר הקווים לפי שהוא קו שלם וכל בעצמו, אחר שהיה בלתי סובל התוספת והחסרון.

אמר. וישות האחד אשר אין מצב לו הוא שהוא התחלת המספר וזה שהוא המשורה הראשונה למספר ר"ל שהוא חלק קטן<sup>5</sup> ישוער בו המספר בטבע והמדה הראשונה בכל אחד מהדברים הוא התחלת המציאות באותם הדברים והתחלת הידיעה כי הדבר אשר בו יודעו המשוערים בטבע הוא המדה הראשונה במ. ולמה שהיתה המדה הראשונה<sup>6</sup> בטבע בכל אחד מהסוגים הוא האחד והאחד הוא התחלה

<sup>2</sup> יתחלק צורתם ר.

<sup>3</sup> בצורה... בצורה ליתא פ.

<sup>4</sup> האחדים... אחדים ליתא פ.

<sup>5</sup> חלק קטן. קטן חלק ר.

<sup>6</sup> הראשונה... הראשונה ליתא פ.

לידיעה והתחלה למציאות בכל אחד מהסוגים. ואין האחד אשר בזה התואר בכל הסוגים טבע אחד בעצמו אבל האחד אשר הוא התחלת הידיעה והמציאות במספר הוא האחד במספר והאחד בנעומות הניגוניות הוא המרחק אשר לא יתחלק במה שהוא נעומה והוא אשר יקראוהו חכמי המושיקה ההבריי. והאחד בתנועות הוא התנועה אשר היא יותר ממהרת מכל התנועות והיא התנועה היומית. וכן הענין בסוג סוג מן הנמצאות.<sup>7</sup> ובכלל הנה האחד בכל הדברים הוא האחד אשר לא יחלק אם בכמות ואם בצורה. ומה שהיה לא יתחלק בכמות ואין לו מצב ר"ל שלא יהיה במה שימצא לו מצב והוא הגודל והוא האחד אשר הוא התחלת המספר כמו שאמרנו. ומה שהיה לו מצב הנה הוא הנקודה וזה שלמה שהיה ההחלק ימצא לגודל אם בארך לבד ואם בארך ורחב יחד ואם בשלשה המרחקים ר"ל הארך והרוחב והעומק היה מה שלא ימצא מהחלק במין אחד מאלו השלשה הוא הנקודה ומה שהיה מתחלק במין אחד זה אחד והוא הארך לבד היה קו. ומה שימצא מתחלק בשני הצדדים והם הארך הרוחב היה שטח. ומה שימצא מתחלק בשלשה צדדין הוא הגשם. אמר. והדברים בכלל מהם מה שהם אחדים במספר ומהם מה שהם אחדים בצורה ובמהות. ומהם מה שהם אחדים בסוג ומהם מה שהם אחדים בהשוואה. הנה הדברים אשר הם אחדים במספר הם אשר ייסודם אחד כמו זייד ועומר הרמוז אליהם. ואשר הם אחדים בצורה הם אשר גדריהם אחדים והם רבים ביסוד, כמו אישי האדם ואישי הסוסים. ואשר הם אחדים בסוג הם אשר ישתתפו בנושא אחד ר"ל שינשא עליהם נשוא אחד נשיאות אחד. ואשר הם אחדים בהשוואה הם הדברים הם אחדים ביחס ר"ל שיהיה יחסם אל דברים מתחלפים יחס שוה. והאחד במספר יותר קודם בטבע מן האחד בצורה. והאחד בצורה יותר קודם מן האחד בסוג. והמתאחרים באלו הדברים יחויבו מן הקודמים ולא יתחייבו הקודמים מהמתאחרים. וזה שכל מה שהוא אחד במספר הוא אחד בצורה. ומה שהוא אחד בצורה אינו אחד במספר וכמו כן מה שהוא אחד בצורה הוא אחד בסוג. ומה שהיה אחד בסוג לא יחוייב שיהיה אחד בצורה וכן אין כל מה שהוא אחד בהתיחסות הוא אחד בסוג ומה שהוא אחד בסוג הוא אחד בהתיחסות ר"ל שיחסם אל הסוג יהיה יחס אחד. וכאשר היו אלו אמנם הם מספר הצדדים אשר יאמר עליהם שם האחד הנה שהרבו יאמר כמספר הצדדים אשר יאמר עליהם שם האחד. הנה<sup>8</sup> קצת הדברים יאמר במ שהם רבים מפני שהם מיני מדובקים וקצתם יאמר בהם זה מפני שיסודם יתחלק לצורות מתחלפות אם מקבילות ואם בלתי מקבילות וזה לפי מה שטבע הצורות מתחלף וכן הענין במה שיקביל דבר דבר ממה שיאמר עליו שם האחד.

[1017 א 7] בהיות. וההיות יאמר תחלה על שני מינים אחד מהם בעצם והאחד במקרה. אמנם אשר במקרה יאמר על שני פנים. אחד מהם כאמרנו הישר הוא מנגן ר"ל שהישר קרה לו שיהיה מנגן. והפנים השניים כאמרנו שהאדם הוא מנגן ר"ל שהמנגן אדם. וזה שאמר שהמנגן אדם הוא בנשיאות המקרה דומה

<sup>7</sup> הנמצאות. אשר יקרא ההשערה והמספר ר.

<sup>8</sup> הנה... הנה ליתא פ.

לאמרנו המנגן יבנה. וזה שכמו שהמנגן אינו במה שהוא מנגן כן המנגן אינו במה שהוא מנגן אדם. כי כמו שקרה לאדם המנגן שיבנה כן קרה למנגן שיהיה אדם ולאדם שיהיה מנגן. ואמנם ההפרש ביניהם שאמרנו המנגן יבנה אמנם יאמר בו במקרה מצד מה שהם היו אל היות אחד בעצמו והוא האדם ואמרנו המנגן אדם אמנם יאמר זה במקרה אם שהם קרו לדבר אחד בעצמו אלא שאחד מהם מקרה בנושא והאחד צורה בו, ואם לפי שהמנגן מקרה הוא ונושא דבר אחד והוא האדם לפי שהאדם ומה שינשא עליו דבר אחד.

ואמנם ההיות אשר בעצם הנה יאמר על המאמרות העשרה הנה קצת ההיות יאמרו על העצם, וקצתם על האיך, וקצתם על החכמה, וקצתם על המצטרף, וקצתם על השאר. וזה שכל אחד מאלו המאמרות יורה על היות מה, וזה שאין ההפרש בין מאמר האומר שהאדם בריא או שהאדם בו בריאות או הוא בבריאות. וכן אמרנו האדם ילך יורה על שבו הליכה או הוא בהליכה, והאדם הוא ילך.

[1017 א 22] וכבר יאמר היות על הצורה כמו שלא-היות יורה על העדר המצא הצורה. וכבר יאמר ההיות על הדבר הנמצא, כי הנמצא לו היות, והנעדר אין לו היות; כי הריקות אין לו היות אחר שהיה בלתי נמצא, והטבע לו היות אחר שהיה נמצא. וכן הענין בדרושים המורכבים ר"ל שהצודק מהם יאמר שיש לו היות, והכוונת זב מהם אין לו היות. כי הגזירה אשר יאמר שהקוטר משותף לצלע אין לה היות אחר שהיה כוזבת. ולזה היה הצודק שהקוטר אינו משותף לצלע, לא שהוא משותף, ובכלל הנה ההיות יורה על מה שתורה עליו מלת הנמצא ר"ל על המאמרות העשרה ועל הצודק המוחלט והמקושר. ורצונו בצודק המוחלט אמרנו העולם נמצא ובמקושר אמרנו האדם ימצא חי.

[1017 ב] ועוד כי מיני ההיות מהם מה שהוא בכח ומהם מה שהוא בפועל. וזה בכל המאמרות העשרה ומשיגיהם. משל זה, בתכונות אם אשר בנפש מן האיכויות שקצת הדברים מרגיש בכח וקצתם מרגיש בפועל, וקצתם כמו כן יודע בפועל וקצתם יודע בכח. וכמו כן קצת הדברים נח בפועל וקצתם נח בכח, וכמו כן קצת האבנים צלמים בכח וקצתם בפועל.

[1017 ב 10]. והעצם. יאמר על הגשמים הפשוטים הארבעה שהם האש והאוויר והמים והארץ. ויאמר על הגרמים אשר יתרכבו מאלו כמו הבעל חיים והצמחים ואברי אלו. וכל אלו אמנם נאמר בהם עצמים לפי שהם לא יאמרו על נושא ולא בנושא אבל שאר הדברים יאמרו עליהם ואלו הם אישי העצם. ויאמר ג"כ עצם בצד אחד לדברים אשר הם עלות לעצמים אשר לא יאמרו על נושא כמו נפשות בעלי החיים. וכבר יאמרו ג"כ עצמים לדבר אשר אם ידמה העלותם יעלה הגרם. ומכאן אמרו בני אדם שהרחקים השלשה והמספרים עצמים לפי שהמרחקים כאשר יעלו יעלו גרמי העצמים, וכאשר יעלו הנמצאות יעלו המספרים בכללם. וכבר יאמר עצם על הפועל המורה על מהות הדבר והוא הגדר. ואלו כולם ישובו אל שני ענינים. אחד מהם העצם אשר לא יאמר על נושא והוא איש העצם. והאחר העצם אשר יורו על מה הוא זה הדבר הרמוז אליו והוא צורת כל דבר ודמיונו.

[1017 ב 27] והוא הוא. והוא הוא יאמר בעצם ויאמר במקרה. הנה אשר במקרה הוא שיהיו שני דברים קרו לדבר אחד כאמרנו המנגן בכנור הוא בעצמו אשר יבנה כאשר קרה למנגן בכנור שהיה בונה. וכבר יאמר הוא הוא לשני דברים אשר יקרה אחד מהם לאחר כמו המנגן והאדם כי האדם קרה לו המנגן. ר"ל שהאדם המוחלט הוא בעצמו האדם המנגן ושהאדם המנגן הוא בעצמו האדם המוחלט, קרה לו שיהיה אדם המוחלט ולזה מה שנאמר שהאדם המוחלט הוא בעצמו האדם המנגן ושהאדם המנגן הוא בעצמו האדם המוחלט. ואמנם היה זה כן לפי שהאנושות והניגון ימצאו לדבר אחד בעצמו והוא האדם הרמוז אליו וכאשר צדק בסקראט דרך משל שהוא בעצמו הוא אדם והאדם מנגן צודק על הדימוי בזה שהאדם המוחלט הוא האדם המנגן והאדם המנגן הוא בעצמו המוחלט. ולזה כאשר נכניס על זה המאמר החומה הכוללת לא יצדק ר"ל שכל אדם הוא מנגן. וזה שאין האדם המנגן הוא בעצמו כל אדם לפי שהוא הוא במקרה. אמנם ימצא ראשונה ובהאמתה לעניינים החלקיים וזה שסקראט המנגן הוא דבר אחד בעצמו עוד יצדק על העניינים הכוללים מצד התדמותם בחלקיות ר"ל כאשר הענין הכולל באלו הוא רמוז אליו.

ואמנם ההוא הוא בעצם נאמר על כל מה שיאמר עליו האחד. כי הדברים אשר יסודם האחד אם במספר ואם בצורה יאמר בהם שהם הם. וכן הדברים יתבאר מענינו שהוא אמנם יאמר על הדברים אשר הם אחדים מצד ושניים מצד ולזה לא יאמר במה שהוא אחד במספר והם אשר יסודם אחד שהם הוא אלא מצד שיורו עליו בשתי הוראות מתחלפות שסקראט הוא זייד בעצמו כאשר קרה שיהיה איש אחד יקרא בשני שמות האלו וכן יקרה לשם עם הגדר אשר הוא כפי הוראתו בדברים אשר הם אחדים בצורה כאמרנו שהאדם הוא בעצמו החי המדבר וכאשר היו אלו העניינים עד שיאמר עליהם הוא הוא יתבאר שהזולת יאמר על עניינים במספר אשר יאמר עליהם ההוא הוא אחר שהיה הזולת יקביל להוא הוא כמו שיקביל הרבים על אחד. הנה יאמר זולת לאשר יסודותיהם או מדותיהם מתחלפות או אשר גדרי עצמיהם מתחלפים וכן בדבר דבר ממה שיקביל ענין האחדות.

[1018 א 12] המתחלפים. ויאמר מתחלפים לכל הדברים אשר יאמר בהם ההוא הוא וזה אם במספר ואם בצורה ואם בסוג ואם בהתיחסות הנה יהיו המתחלפים מהם במספר ומהם בסוג ומהם בהתיחסות. וההפכים ג"כ יאמר בהם שהם מתחלפים ובכלל הנה כל מה שבין עצמיהם זולתיות יאמר בהם שהם מתחלפים.

[1018 א 15] המתדמים. יאמר המתדמה לדברים אשר הפעלותם הוא הוא בעצמו שהם מתחלפים בחזק ובחולשה. כמו שני בגדים אחד יותר חזק אדם מהשני. ויאמר מתדמים לאשר איכותיהם אחדים. כמו מה שיאמר בהנדסה שהתמונות המתדמות אחדות.

אמר. ויאמר מתדמים לדברים אשר הפכיהם אי אפשר שישתנו אל דבר מהדברים אשר ישתנו אליהם ירצה לפי מה שאחשוב הדברים אשר ישתנו בהויה אל דבר אחר או דברים ולא ישתנו הפכיהם אליו כמו השתנות המזונות החמים הלחים אל הדם והמנע השתנות הקרים והיבשים אליו.

וזה המין מן המקרה איפשר שיהיה הכרחי. ואמנם המין הראשון לא יהיה הכרחי. והמאמר בטבעי אלו הדברים הנה הוא בזולת זה המקום. ובכאן נשלם ביאור זה המאמר והתהלה לאל ית' וית'.

[1022 א 14] אשר בעצמו. ואשר בעצמו יאמר על מינים רבים אחד מהם על הדבר הנמצא לדבר בצורתו ועצמו כמו מה שיאמר שזה טוב בעצמו ר"ל בצורתו ועצמו ויאמר ג"כ על הדבר אשר בו יהיה הדבר ראשון בטבע לא באמצעות זולתו כמו הגיון שהוא בשטח ראשון והוא בגשם באמצע השטח. ואשר בעצמו יאמר תחלה על אשר ימצא לדבר מפני צורתו. ויאמר ג"כ שנית על מה שימצא לדבר מפני המרו כמו אמרנו בעץ שהוא יפסד בעצמו. אמר. ובכלל הנה אשר יורו עליו בעצם והע- לה שוים כי יאמר דרך שאלה לעצם אי זה דבר התעורר פלוני על כך כמו שישאל לאי זה עלה התעורר פלוני על כך וכמו שיאמר בתשובת זאת הסבה כך יאמר בת- שובת אותו העצם כך. וזה לא ימצא בלשון הערבי. ועוד יאמר בעצמו על כל הדברים אשר ימצא להם בטבעם יתחייב להם בטבעם המקום והמצב כמו העומד וההולך כי כל אלו יאמר בהם שהם במצב ובמקום בעצמם. וכאשר היה זה כן הוא מבואר שאשר בעצמו יאמר על פנים ושמהם אשר יורה על עצם כל אחד מהדברים וצורתו. כמו שזייד אדם מדבר בעצמו ומהם אשר ימצא לדבר מציאות ראשון לא באמצעות זולתו כמו מציאות המראה לשטח והחיות לנפש האדם בעצמו כי הגשם אמנם ימצא בעל מראה מפני שטחו והאדם חי מפני נפשו אחר שיהיה החיות אמנם ימצא ראשונה בנפש. וכמו כן הגיון בנפש ויאמר שהעלה הנמצאת לדבר בעצמו היה העלה המיוחדת בדבר הקרובה אשר אין לה עלה אחרת זולתה יותר מיוחדת ממנה ואלו היתה אותה העלה להעלות רבות משל זה שהעלת האדם הנמ- צאת לו בעצמו הוא האנושית ובכלל שהוא אדם. ואם היו לאדם עלות רבות כמו החיות והדיבור. וכבר יאמר בעצמו מה שימצא לדבר האחד במה שהוא אחד כאמרנו לאחד ההוא שהוא הוא בעצמו.

[1025 א 14] במקרה. ויאמר שכן קרה לכך לדבר אשר ימצא לדבר באמת אבל אין מציאותו לו הכרחי ולא מאדיי אבל על המעט. כמו שיחפור החופר גומא לנטוע אילן וימצא אוצר כי יאמר שקרה לחופר זאת החפירה שימצא אוצר מחפירת הח- פירה לנטיעה. ולא זה ג"כ ענין מאדיי ר"ל שיהיה רב מי שיחפור הפירה לנטוע אילן ימצא אוצר. ומשל זה שיהיה מדקדק מאדם לא לבן. וזה שהיות המדקדק מאדם לא לבן לא הכרחי ולא מאדיי ומה שבמקרה. וכאשר היה דבר מה ופועל דבר מה במקום וזמן יאמר בו עלה לא העלה האמיתית אשר לזה הדבר יאמר בו שהוא עלה במקרה והנמצא ממנו נמצא במקרה. ויאמר שמה שבמקרה אין לו עלה מוגבלת אלא ההזדמן וזה בלתי מוגבל כמו מה שיאמר שקרה בהזדמן מהליכת פלוני אל מדינת אתיניא שהלך אל מדינת ליון מפני שאנשי ליון אסרוהו בעבירות בדרך או מפני שרוח סערה נשאתהו וביני בים לשם, כי אסירת הליסטים ונשיבת הרוחות הסוערות היו סבה ללכתו אל זולת זה המקום אשר כיון אליו אבל במקרה אחר שהיתה הליכתו במקום אשר לא כיון מנשיבת הרוח או שבי הליסטים אינו תמיד ולא על המאודיות. וכבר יאמר שכן קרה לכך אבל בפנים אחרים והם כל הנשואים אשר ימצאו לנשואיהם אשר עליהם ינשאו בעצמם אבל לא יודיעו עצמיהם ולא חלק עצם מהם כמו מה שימצא למשולש משווי הזוויות לשתי נצבות

## קיטש מהו ?

תומס קולקה

אין אחדות-דעים בין החוקרים לגבי השורש האטימולוגי של המלה 'קיטש'. יש סבורים שמקורה במלה האנגלית 'סקטש' (sketch), ואחרים נוטים לגזור אותה מן הפועל הגרמני verkitschen (לעשות דבר זול). לדוויג גיז מייחס את מקורה לביטוי "kitschen" במשמע: לאסוף את האשפה ברחוב.<sup>1</sup> עם זאת מוסכם על הכול, כי פירוש המלה, מאז הוטבעה בשנות השבעים של המאה הקודמת, טעון משמעויות שליליות ברורות. 'קיטש' היא מילת גינוי המשמשת כינוי גרדף לציון אמנות חסרת-ערך, פסולת, או אמנות גרועה. אבל משהו מייחד את הקיטש ומבדילו מאמנות גרועה. אילו כותב המאמר הזה היה מנסה את כוחו בציור הכלב שלו, קרוב לוודאי שהציור לא היה מעורר התפעלות מיוחדת בעיני הקוראים, אך ספק אם היה מיששו מכתירו בתואר "קיטש". המייחד את הקיטש הוא הפיתוי שלו, השובה את העין. הוא מושך ומוצא-חן בעיני אנשים רבים למדי. מבחינה מסחרית צפויה לו הצלחה גדולה יותר מאשר ליצירות אמנות חדישות ראויות-לשמן. כוח הפיתוי של הקיטש מנוצל היטב בתעשיית הפרסומת, להפצת סחורות ומוצרים, ואף על-ידי מפלגות פוליטיות להפצת האידיאולוגיות שלהן. (האמנות הרשמית בגרמניה תחת שלטונו של היטלר, או ברוסיה הסובייטית, עשויה להמחיש נקודה זו.) אך מה הדבר המעניק לקיטש כוח השפעה כה גדול ? הניתן לשלול את אופיו האסתטי של הפיתוי הזה ? נראה די ברור שאין לנו יסוד לכך. האנשים שאוהבים קיטש נהנים ממנו הנאה שעל-פי כל הסימנים קרויה בפנינו הנאה אסתטית. אבל אם נסכים לכך, שהפיתוי של הקיטש הוא אסתטי במהותו, ועם זאת נחזיק בדעה — הסבירה למדי — שהערך האמנותי של יצירת מופת גלום אף הוא באיכויות אסתטיות מיוחדות, הרי תעמוד לפנינו בעיה: אם איכויות אסתטיות משמשות מדד להערכת יצירות אמנות והקיטש הוא בעל פיתוי אסתטי, מדוע הוא נחשב לפסול ונטול-ערך ?

הבעיה נפתרת (ואני מעדיף לומר — נעקפת) בקלות לדעת הספקנים, המסכינים עם מורם הסקוטי, כי "היופי אינו תכונה הטבועה בדברים עצמם, אלא קיים רק במוחו של המתבונן בדברים."<sup>2</sup> אך אם אין מוכנים לאמץ סובייקטיביות או

<sup>1</sup> "den Strassenschlamm zusammenscharren", cf. Ludwig Giesz, *Phänomenologie des Kitsches*, Heidelberg, Rothe, 1960

<sup>2</sup> David Hume, "Of the Standards of Taste", In: *Essays Moral, Political and Literary*, Oxford, Oxford University Press, 1963, p. 234