

קטגוריות אונטולוגיות ופילוסופים יהודים – עצם ומרקם

שלום רוונברג

תדפס מתוך עיון, רביעון פילוסופי
כרך ל, חוברת א
طبת תשמ"א

קатегорיות אונטולוגיות ופילוסופים יהודים: עצם ומרקה

שלום רוזנברג

(א)

ברצוני להזכיר עובדה זו להבנת מושגי העצם והמרקה בהגות היהודית בימי הביניים. הבהרה זו חשובה בגין רב-גוניותן של השיטות הביניימיות שנאבקו על הבכורה בתחום זה. דיון במושג כלשהו, על רקע רב-גוניות זו, מעמיד אותנו בפני אלטרנטיבת עקרונית: יש שהמושג שמר על אחיזתו וייחודה למורות השינויים במסגרת הפילוסופית הכללית; אך יש שמנוח משותף אינו מורה על מושג מוגדר אחד אלא על אלמת מושגים, שמתמקדים בצורות שונות בשיטות השונות ומגדירות מושגים הרחוקים מרחק רב זה מזה. ואכן, כפי שאנסה להראות להלן, כך קרה למושג העצם בימי-הביבנים.

למורות סכימה אריסטוטלית אחת להוארה, ההבדלים בין השיטות השונות בהבנת מושג העצם עמוקים ומכריעים, במיוחד, כפי שנראה להלן, עקב השפעתו של גישות ניאורי-אפלטוניות וכלאניות.

מצבע תחילה בקיצור על מספר כיונים אפשריים בהבנת הקטגוריה זו:²

[א] האינדיבידואום הקונקרטי, "שאינו נושא ולא נאמר על נושא" (לפי ספר המאמרות, 2 א' 11).

¹ לשומת מרכזיותה בנצחונות, כגון בתורת השימוש, ובסכולאטיקה הנוצרית, לא נודעת לתורת העצם בפילוסופיה היהודית חסיבות תיאולוגית, בגין הרתיעה לייחס לאל קטגוריה זו, רתיעה המורגשת אצל דיוון של רס"ג ("אמונות משנתו של אבן גבירול שמציריפה דיון נפרד"). דבר זה נכון באリストוליזם היהודי, וכך במשנתו ודעות, מאמר שני, פרק ט וAIL). מאמר ה', המציג עליידי צבי וולפסון כמחיב, יחד עם אוגוסטינוס ודיקרט, ייחס של רלב"ג, המציג עליידי צבי וולפסון כמחיב, יחד עם רולף ביותר; "ויהנה יתבאר גם קטגוריה זו לאל, אולם גם אצל הרלב"ג ייחס זה והוא מסוג ביותר; "ויהנה יתבאר גם כן שהוא יותר אמיתי בשם העצם, לפי שככל אחד מהעצמים הם מאוחרים ממנו, ומה שקדם העצם הוא מהויב שיזיה עצם, לפי שהעצם הוא תקודם לשאר הדברים כולם" ("מלחמות ה'", מאמר ה, ח"ג, פרק י"ב, עמ' 280, ותשווה שם, מאמר ג, ח"ג, עמ' 132).

חשיבות מסוימת נודעת למושג העצם בתורת הנפש (השווה למשל את הביטויeschließend" נטעאים במושכלוי").

² השתמשתי כאן בשינויים מסוימים בהבנות שהציג או'CONNOR באנציקלופדייה בערך "עצם ותואר" "Substance and Attribute", Encyclopedia of Philosophy, ed. P. Edwards, 8: 36-40

[ב] מהותו של האינדיבידואום הקונקרטי, דהיינו מכילו התארים המהותיים או העצמיים; העצם מוחה כאן עם המהות ומתואר באמצעות ההגדרת.

[ג] יש שקיומו עצמאי,³

[ד] מצע (substratum, *מעזע*) לתארים מנוגדים.

[ה] מצע לתארים כולם.

[ו] מצע לשינוי ('מאמרות', 4 א' 10).

[ז] נושא לוגי לפרדיוקציה ('מתאפיזיקה' 1029 א' 8).

שבע אפשרויות אלה, הכלולות בשיטה האристוטלית, אפשרו אינטראקטואציות שונות. אם נתעלם מן המשמעות השביעית, שהרי רוצים אנו לפרוץ את המסתגרת הדקדוקית-לוגנית, ולחזור למשמעות האונטולוגית של תורת העצם האристוטלית, נשארו לפניינו ארבע אפשרויות עיקריות. שתי האפשרויות הרדיקליות הן [ב] ו-[ד/ה], וכן, כפי שנראה להלן, הן גוררות תורות אונטולוגיות מוגדרות, בעוד שגישה [א] ואף גישה [ג] יכולות להביע ולהציג אונטולוגיה שאינה מתחייבת לקונסטרוקציות מתאפסיות כלשהן, ולכנן היו רקע כללי משותף לכל השיטות.⁴ לאור אפיונים אלה יכולים אנו לסקור את ההבדרות המקבילות בימי-הבנייה. האפיון הראשון, דהיינו ראיית העצם כאינדיבידואום הקונקרטי, "שאננו בನושא ולא נאמר על נושא" ('מאמרות' 2 א' 11), נראית להוגים הביניימיים מאפיינת את העצם הראשון (ראובן, למשל), לעומת המתארה השניה, המאפיינת את "העצם השני", דוגמת הסוגים והמינים (אדם, למשל). כך בלשונו של "הбиור האמצעי" של ז' רشد בספר המאמרות:

העצם המתואר באשר הוא ראשון, והוא הנאמר עצם באמנות ובקידמה, והוא איש העצם... שלא יאמר על נושא ואינו בנושא, כמו זה האיש

³ דוגמאות לשתי ההבדרות הראשונות נראות להלן. ההגדרה השלישייה נפוצה גם היא בימי-הבנייה. כך כתוב הראב"ע בפירושו לשמות כ': ב: "וְאַנְשֵׁי הַמִּחְקָר מִצְאָו כֹּל דָּבָר הַגּוֹפֶת שָׁהֵם יְ' וְהֵם דָּאשִׁים כָּלִילִים [= טוגים כוללים] אֵין לְמַעְלָה מֵהֶם. הראשון הוא עצם כָּל דָּבָר וְהֵן עָומְדִים, וְהֵט' דָּבָרִים כָּלִים מִקְרָים וְכָלִים נִסְמָכִים עַל הַרְאָסוֹן וְגַלְוִים אֶלְיוֹן וּמִמְּנוּ יֵצְאוּ כִּי הֵן כָּמוֹת הַאֲחָד בְּחַשְׁבוֹן עַשְׂרָה, כִּי מִמְּנוּ יֵצֵא כָּל הַשְׁבָּון וְכָל הַשְׁבָּון יִמְצָא בּוֹ, כִּי הֵוֹא הַיסּוֹד".

⁴ בסכולאסטיקה הגוצרית מצויים נסיבות מפורשיות להבדיל בין המובנים השונים, תוך ניסיון להגיע לידי הבחנה טרמינולוגית מדויקת: מהותו של האינדיבידואום [ב] היא ה-*העצמי* [ג] הוא ה-*hypostasis*, *subsistentia*, והמושג החמישי [ה] (ובמידה מסוימת [ד]) הוא ה-*essentia*. הבחנה בין [א] לבין [ב] היא הבחנה בין שני סוגים העצם. [ב] כאמור מצין את ה-*rei rei quidditas*, "שהיווגים קראים *alia siccum*, ואנחנו קראים *essentia*". [א] מצין את האינדיבידואום הקיים בעצמו. (ראה את דיוון של תומאס ב' 29 q. S.T.) למושגים אלה יש להסביר את ה-*persona* שהיא לפי הגדרת חוליאטום, המקבילה על תומאס ומצטטת לעיליו: "עצם אינדיבידואלי מطبع כלבי" (persona est rationalis naturae individua substantia) את הבחנה בין טبع לבין מהות.

הרמו אלו והסוס הרמו אלו... ואם אשר יאמר שם שהם עצמים שניים, הם המינים שימצאו בהם האישים על צד דומה במציאות החלק בכל, וסוגי אלו והמינים גם כן. המשל בזה שזיד הרמו אלו הוא במינו, ר'יל באדם, והאדם בסוגו שהוא החי, זוזיד הרמו אלו הוא העצם הראשון והאדם הנושא עליו והחי הם העצמים השניים⁵.

וכך כותב אלפראבי על הבחנה שבין העצמים ([א] מול [ב]) בפירושו למארות, שМОואן בשני תרגומים מקבילים:

ואishi העצם הם שייאמר להם עצמים ראשונים וככלויתיו עצמים שניים כי אישיו יותר ראויים להיות עצמים שהם יותר שלמים במציאות מכלוי יותרו מפני שהם קרובים שיהיו מסתיקים בעצם להיות נמצאים, יותר פיקרים שייהיו בלתי חסרים במציאותם קרוב שייהיו מפתני שהם בלתי צריכים אל דבר, מפני שהם בלתי צריכים בתוקנם לנושא כלל שהם אינם בנושא ולא על נושא.

ואishi העצם הם אשר יאמר שם עצמים ראשונים וככלויהם עצמים שניים כי אישיהם יותר טוב שייהיו עצמים ראשוניים מהם מפניהם שהם יותר שלמי המציאות מכללי מפני היותם ראויים שיהיו מסתפקים בנפשם כשהיהו נמי צאים, ובתוחים שייהיו בלי מוצרכיהם במציאותם אל יש אחר, כי הם בלתי צריכים בהקמתם אל נושא למורי, כי הם אינם בנושא ולא על נושא.⁶

קצת לאחר מכן, מובא קטע אחר החשוב גם הוא להבנת חורת העצם, והתפתחותו המודרנית. בקטע זה מובנת עצמותו האונטולוגית של העצם אפשרו השכלתו:

והדבר ישב מושכל בדעך מהותו
ואishi העצם יהיה מושכלים בהשכל
לים⁸... אל כוליותם וכוליותם צרי-

והיש יהיה מושכל כשתדע מהותו,
ואishi העצם יהיו מושכלים בהשכל
כלויהם. ומהמושכלים מהם אמן יהיו

⁵ היבואר האמצעי של אבן רشد על ספר המבוא לפורפיריוס וספר המאמורות לאיריסטו-טלס, העתקו יעקב בן אבא מר' אנטולי, עורך בצוות הערות בידי חיים דיזטונג U. of California Press, 1969, p. 39

⁶ אלפראבי, "היבואר לספר המאמורות", כ"י מינגן 307 (סימנו במכון לתצלומי כ"י שעלייד בית הספר הלאומי והאוניברסיטה, הלון ס/1657), 124.

⁷ לפי כ"י פריס 917 (ס' 30336), 109. ב. ב' ("פירוש מלות ורות" לשמואל ז') תיבון מוצאים אלו על ידי ההגדרה הקלאליטית ("דבר הנמצא לא בנושא") הגדרה נוספת: "העצם חקוקו שהוא הדבר לא יודיע משום נושא דבר יוצא מעצמו". הגדרה זו מענינת היות שנייתו לחלקה לשנים: (א) "לא יודיע משום נושא דבר" (לא "מעצמו... ולא דבר יוצא מעצמו"), דהיינו העצם הראשוני או האינדיבידואלי: "איש העצם"; (ב) "לא יודיע משום נושא — דבר יוצא מעצמו", אבל "יודיע... מכל נושא עצמיים", דהיינו העצם השני, המופשט: "כל העצם".

⁸ המתרגם או הסופר דילג כאן על קטע, המופיע בתרגום המקביל.

כימם שייהיו נמצאים אל אישיהם כי
ללא המצא האישים היה העובר
מהם במחשבה בדיו ומה שהוא כובב
הוא וולתי נמצוא והיכולות גם כן
ישבו נמצאים באישיהם ואישיהם
מושכלים ביכולותם.¹⁰

נמצאים בנסיבות אישיהם אם כן
אישי העצם כשייהו מושכלים
[צרייכים] אל כליהם, וככליהם צרי
כימם אל אישיהם שם לא היו איזי
שיהם היה מה שיחשב מהם בדיאה
כובבת, ומה שהוא כובב אינו מצוי
אם כן הכללים אמנים יהיו נמצאים
באישיהם ואישיהם מושכלים בכל-
ליהם.⁹

הבחנה שבין עצם ראשוני לעצם שנייה תלואה לפי הטקסט שלפנינו בתפיסות
שונות של האטגוריות: העצם הראשוני הוא היש שקיומו עצמאי; העצם השני
הוא היש כפי שניתן לתופסו באופן עצמאי בשכלנו.¹¹

השוואת ההגדרה הראשונה והשלישית מעמידה אותנו בפני בעיותות חדשה.
ההגדרה הראשונה משaira פתחה את עניות מעמדם האונטולוגי של החלקים
בתוך השלם. הביטוי "איןם בנותא" מורה על יהס אינגרנץיה, כוה הקדים בין
המרקמים לעצם, אולם לא על היחס הקיים בין החלקים לשלם. אריסטו מביא
במפורט דוגמאות של עצמים שהם חלקים (השוויה שם, 8 ב 15) ואכן בהגדרות
המקובלות במיל-הבנייה מופיעה הגבלה מפורשת של אפשרות זו.¹²
שאלה מעניינת נוספת בחלוקתם של העצים בחלל. האם ניתן ליחס
לאובייקט כלשהו מעמד של עצם, כשהוא נזוק בקיומו למקום? שאלה זו לא
נעלה מעניין הוגמים הבנייניים. ואכן, בספר האמונה הרמה' מגדר הראב"ד
את העצם כדלקמן:

⁹ כ"י מגנו, שם.

¹⁰ כ"י פריס 917 (ס' 30336), 110. על טוגיה זו השווה דיוונו של צבי וולפסון ב- SPZ (Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, New York, Schocken Books, 1969, p. 65).

¹¹ הבחנה בין תפיסות אלה חוררת ומתרשת כדיוע בהגותה של העת החדשה, אלא ש לדעתו קרים הבדל ממשמעותם בין התפיסות הבנייניות למודרניות. בהגדירו את העצם כותב שפינואה: "בשם עצם הריני מבחין את שהוא בתוך עצמו ומשוג מתחוץ עצמו, ואת אומרת, את שימושו איינו זוקק להבנותו ממשוגו של דבר וולתו". (חורת המדות, גדר ג', תרגום יעקב קצלקין, תל-אביב, תש"ד, עמ' כ"ז). שפינואה מגדיר את העצם כיש המשוג מתחוץ עצמו מבלתי להזיק לדבר אחר. אין הגבלה כזו מצויה בהגות הבניינית. זו דобраה על תפיסת העצם, וממליא על ההגדרת העצם השינוי, כשתפיסה זו יכולה אמנם להזיק לישים אחרים. ההגבלה "משוג מתחוץ עצמו" הייתה זהה להגות הבניינית. אם להגדירה השפינואיסטיות נוספת את העיקרון שלפיו קביעה כלשי הינה שלילה או צמצום, שאין עצם אלא האינסונ, קיבל את משפט י"ד לפיו "מוחץ לאלהים שום עזם איינו יכול לא להיות ולא להיות מושג" (שם, עמ' מ).

¹² מעניין במיוחד שימושו של תומאס בהבחנה זו, בשללו מן הנפש האנושית הבלתי-גשמי את מעמד ה- persona, בהיותה קשורה אל הגוף, וחלק מאותחות כוללת יותר. השווה תומאס (לעליל העראה 4), שם.

והעם אינו כן, אבל אין צורך אל דבר יהיה בו. ואם יהיה בדבר יהיה לו חלק ממנו... עם זאת שагשם יראה מעניינו שהוא בדבר, להיוו עכ"פ במקומות, אכן הגוף יفرد מקום ויהיה בזולתו, לא כלובן זה הניגר כי הוא לא יעתק ממנו אל זולתו.¹³

לכורה ניתן היה לגור מהגדירה זו של העצם, ומן העובדה שכל עצם נמצא במקומות, את הטענה שעצם כלשהו נמצא עצמו אחר. המסקנה המשתמעת מטענה זו היתה הקביעה שהמקום, או ההתפשטות כולה, היא ורך העצם האמתי, וכבר הצביע צבי זולפסון על בעיה זו, כאחד המקורות שמננו יונקת תפיסת העצם השפינוזיטית.¹⁴ הראב"ד מתגבר על קוishi זה על-ידי הטענה ש"הגוף יفرد מקום ויהיה בזולתו", למרות שלא יفرد מן המקום באופן מוחלט.

(ב)

כפי שראינו בסקירה הראונה, קיימת קונצפטיה נוספת המופסת את מושג העצם בהבחינה בין הסובסטראטים לתוכנות החולות עליהם (אפשרויות [ד], [ה], [ו]). ואכן תפיסה זו נתנה להוגים הביניימיים את האפשרות להוכיח את קיומו של העצם. כך מוכחה נ' רشد, בביורו הקצר ל'מטאфизיקה', שקיום של המקרים מחייב גם את קיומו של העצם:

ונאמר שהוא יראה בקרוב עצם לקוח בגדיר המאמرات השלשה אשר הם האנה והמצב ולן, וזה מבואר מגדיריהם... ואולם, הארבעה המאמרות אשר הם הכמה והאיך והסמכות ומתי הנה ואם היה בלתי נראה בגדיריהם מאמר העצם, הנה כבר התבאר מענינים שהם צריכים במצבות אל העצם. ואולם מאמר הסמכות [=הצטרופת] הנה העניין בו מבואר שהוא מהה שאי אפשר בו שיפרד מן העצם ואינו נושא לו בלבד, אבל ישים לו נושא שאר המאמرات ככפל והחצץ.¹⁵

כאן נעצים שורשו של אחד הכוונים האפשריים בתפיסת העצם, זה הרואה אותו כסובסטראטים לתוכנות כולם, כולל התכונות המהותיות.¹⁶ אולם דבר זה

¹³ מהדורות שמשון ויל, פרנקפורט אם מיין, תרי"ג, עמ' 4, על בסיס דברי אריסטו ב'ספר המאמרות', 1 א 24-25.

¹⁴ [SPZ], עמ' 69 ואילך.

¹⁵ 'קיצור מה שאחר הطبע', כ"י מינכן 108 (ס' 1623), 96 ב-97 א.

¹⁶ כך הובנה גישתו של לוק על-ידי ברקלி, אם כי עמדתו של לוק מעורפלת. ויהוי העצם עם הסובסטראטים הוא בעיניו הדעה המקובל, אך לפעמים הוא מוסיף את הערה J. L. Mackie, *Problems from Locke*, Oxford, 1976, pp. 76-83; J. W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford, 1968, pp. 126-148; W. von Leyden, "What is a Nominal Essence the Essence of?"

מעמיד אותנו בפני קשיים רבים. בייחוד יש לשים לב לעובדה, שלא ניתן כאן דין וחשבון כלשהו על היחס והבדלים שבין מושג העצם למושג החומר, שנפתח גם הוא כסובסטרטאות, כמו כן הצורה. הצורך בהבנה זו לא נעלם מעיניהם של ההוגים האристוטליאים. בדברם על העצם כסובסטרטאות, לא התכוונו לסתורתי רא托ם של התארים כולם (ה[ברשימה שלנו]), אלא לסתורტראות למקרים השוניים ולתארים המנגדים (ד[ברשימה שלנו]).

בנספה (א) מובאים דבריו של אלגוזאלי על ההבחנה שבין עצם למקרה, בollowית פירשו של ר' משה נרbonegi. בדברים אלה מובחנים לדעתו הטוב שלושת המושגים השוניים הקשורים בתפיסה העצם (1) סובסטרטאות לתארים כולם [ה[; (2) סובסטרטאות לחלק של התארים (ד[; (3) סובסטרטאות לשינויו [ו]. כפי שנראה, התפיסה הראשונה [ה] — שאת נזיהה המובהק מקובל לראות בגזן Lok — מונחת ביסוד השקפתם של חכמי הכלאם, בעוד אשר השניה [ד] מהוויה אותן לתחורה האристוטלית האורתודוקסית כפי שנתפסה בימי הביניים, אם כי אין להמעיט בחשיבותו של המוטיב השילishi [ו], הבא לידי ביטוי בדרכיו של אלגוזאלי. ביסוד חפיסטו של אלגוזאלי, כפי שהובנה על ידי נרbonegi, נמצא מצא החיפוש אחר יסוד של קבועות מעבר לשינויים. תורה המתבססת על מושגים אלה חיבת להניח כללי זהות מסוימים. כיסימתו הנאה של קואין: No entity without identity. אלא שכאן יש לדבר על זהות שמעבר לזמן, על המשכיות החל-זמנית, שבאה לידי ביטוי במושג העצם. קיימים שינויים שמעבר להם לא ניתן לדבר עוד על אותו עצם, למשל כשהזורע הופך לאדם. שינויים אחרים אינם כה מרחיקי לכת, ובhem אכן ניתן לדבר על אותו עצם, רק שינוי כמה מתאריו.¹⁷

ניתיב להבין את משמעותה של האפשרות לאוות את העצם כמעט לשינוי אפשרות [ו] כמשמעותו של לוק את גישתו של עמנואל קאנט. וכך, באנלוגיה הראשונה של הניסיון שב"אנטילטיקה של העקרונות", מנתה קאנט את השיקולים המביאים אותנו להנחת קיומו של עצם:

כל התופעות הן בזמן, אשר בו בלבד כבמצע (בתורת צורה מתמדת של ההסתכלות הפנימית) אפשר לדמותهن את ההיות בלבד והן את התכירות... נמצא מן ההכרה כי במושאים של התחששה, ככלומר בתופעות, יימצא המצע המייצג את הזמן בכלל... אך המצע של כל ממשי, ככלומר, של מה שישיך למציאותם של הדברים הוא העצם... אשר בתורת מצער

John Locke : Problems and Perspectives, ed. J.W. Yolton, Cambridge, 1969 לפי מחברים שונים תפיסה [ה] מתאימה (לכוארה) לטיעות יסודית בהבנת המבנת הלוגית של הפסוקים. כך למשל הפסוק "כל העורבים שחורבים" מתרגם, באמצעותו של הלוגיקה המודרנית הסטנדרטית, לפוסוק המכיל בתוכו את המטריצה "אם X הוא ערב, אז X הוא שחור.". "X" זה אכן ניתן להבנה כאילו הוא מציין "עצם" — מצע לתכונות כלו.

¹⁷ ראה על נושא זה קופי Irving M. Copi, "Essence and Accident", *Journal of Philosophy* 51 (1954): 706-719

של כל חילוף עומד לעולם בזוהותו. כאמור, לפי שאי-אפרשר כי העצם יתחלף במציאות, אי-אפשר לה לאמתו בטבע שתוגדל או תופחת.¹⁸

השකפה זו, הראה בעצם את הסובסטרטאטום של השינוי, מסבירה לדעתו פראדוכס עליי עמד צבי וולפסון, ושתייה לדעתו ממניעי תורה העצם של שפינויה. אלגוזאלי טוען¹⁹ שהצורה והחומר יכולים להיחשב לעצמים, דבר הנראה ללא ספק חסר שחר לפि התפיסות האחרות של תורה העצם, שהרי אין קיומם עצמאי.²⁰ מבחינה פורמללית, החומר מקיים את ההגדרה "איינו בנושא", אך לגבי הצורה המזבח בעיתוי יותר. ניתן להנחי כי מאחרו דינוו של אלגוזאלי מצויה הגדרה של העצם הקרובה לו-[ו]. בטכסט שלפנינו משתמש אלגוזאלי בשני ניסוחים סותרים,²¹ ואולם אין ספק ששניהם מצינים מצעדים קבועים בשינויים השווים: החומר — בשינויים כולם; הצורה — בשינויים החלים על המקדים בלבד.

מן הרואיו להציג לבסוף את הקربה שבין מושגי העצם של לוק ושל קאנט. בשנייהם מדובר על סובסטרטאטום חסר תכונות, אלא שлок דיבר על הצד הנטטי, וקאנט על הצד הדינامي, ומימילא ראה קאנט את מושג העצם בתפקידו הפונציאוני כבסיס לעקרון שימוש החומר, ומהוויך בכך כבעל השכלות כמותיות חשיבות. הצד השווה שבשיטותיהם הוא שנעלמת הבדיקה בין עצם לחומר. כפי שנראה להלן, כאן נועצה האינטואיציה הבסיסית של חמי הכלאים.

(ג)

כיצד ניתן להבחן בין שתי החלוקות בהן מחלקים אנו, אליבא דאריסטו, את היישים כולם ? מתי ניתן לדבר על עצם מכabil למקרה, ומתי על חומר מכabil לצורה ? לאורה לפניו סבך ללא מוצא. ואולם אין הדבר כן. האристוטליקאים הביניים הבחינו יפה בין שתי חלוקות אלה, דבר שהביא אותם לגישה שונה בהבנת העצם, גישה שתעתיקנו בשורות הבאות.²²

נדמה לי שניתו לתאר נוכנה את תפיסתם את מושג העצם באמצעות ההיקשרות למושג התארים הארגנטטיבים (emergent attributes). דהיינו, אובייקט הוא עצם

¹⁸ 'ביבורת התבונה הטהורה', ב-224—225, תרגמו ש"ה ברגמן ונ' רוטנשטייך, ירושלים, תש"ד, עמ' 129—130.

¹⁹ ראה נספח (א), עמ' 22—21.

²⁰ לעומת דבריו של אלגוזאלי בולטת ההשקפה האристוטלית הקלאסית שראתה רק ביש הקונקרטי עצם: "זהגוף והנפש אין שני עצמים הקיימים בפועל, אלא שמשניהם נעשה עצם אחד הקיימים בפועל" (Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles* II, 69).

²¹ השווה נספח (א), עמ' 20—21.

²² בימי-היבנים הוכחנו חסמים אלה הבחנה טרמינולוגית: העצם הוא גוש (מושיע) ומקדים והחומר הוא משכו (מחל) לצורה. השווה וולפסון Crescas' *Criticalique of Aristotle*, Cambridge U.P., 1929, p. 577.

אם ורק אם קיימות תכונות החולות עליו כיכולות אחת, ואיןן חולות על החלוקה. הגדרה זו תובחר תוך עיון בעימות שבין האристוטליזם הביניימי והכלאים בסוגיה זו. להציג עימות זה, איעזר בדיוניו של הרמב"ם בספר 'המוראה'. בתראו את דעתו המדוברת, מציע לפניו הרמב"ם דיאלוג דמיוני בין המדבר (איש הכלאים) לבין הפילוסוף האристוטלי:

אמר המדבר לפילוסוף: למה מצאנו גשם הכרזול הזה בתכליית הקושי והחזק והוא שחור, וגוף החמאה בתכליית הרכות והוא לבן?
 ענהו הפילוסוף: כאשר כי כל גשם טבעי יש לו שני מינימ מן המקרים, מקרים ישיגוו מצד החומר של, כמו שיבירא האדם ויחלה, ומקרים ישיגוו מצד צורתו, כתמהוון האדם וצחוו; וחמרי הגוף המורכבים הרכבה אחרונה חלקים מאד כפי הצורות המיווחדות לתרמים, עד שהיא עצם הברזל בחילוף עצם החמאה, ונמשך אחריהם מן המקרים החלקיים מה שתראו, החזק בזה וזרוק בזה שהם מקרים נמשכים אחר חלק צורותם, והשחורות והלבן שהם מקרים נמשכים אחר חילוק חרם الآخرון.²³

ניתן להבין את מושג העצם לפי עמדתם של הפילוסופים, כמה שקובע את עקרון הארגנטיות, כל צורה מוגדרת תהום של מארים אפשריים הקיימים על העצם, אך איןם חלים על חלקו העצם. עקרונית ניתן לשרטט שתי אפשרויות:

הכלם	הפילוסופים
מקרים	מקרים
חומר = עצם	צורה × עצם

בשיטתם של חכמי הכלם מתפורר מושג העצם לחלוtiny; הוא המצע למקרים: האטום, החומר. לעומת זאת, אופייה המיעוד של השיטה האристוטלית בא לידי ביטוי במרכיזותה של הצורה. מהנחתת קיומה של צורה נובע שתכונתו של אובייקט כלשהו מתחלקות לשתי קבוצות. הראשונה היא הקבוצה המועדף — עליה נתעכב עוד להלן — קבוצת התכונות המהוויות. השנייה — זו של המקרים — מתקבלת אחרי הנחתה של הקבוצה הראשונה. בקבוצה הראשונה התכונות קבויות. לעומת זאת בתכונות הקבוצה השנייה מתאפשרים שינויים מסוימים, טווח המוגדר באופן חד-משמעות עליידי מכלול התכונות של הקבוצה הראשונה.

²³ מ"ג, ח"א, ע"ג, הקדמה עשייתית. במידה מסוימת יש כאן מקבילה בינוימית להבחנה השפינוזיסטית שבין מקרה (accidens) לבין מודוס (modus). למשל, אם נתון גוף מסוילש המתנווע, תנועת הגוף היא מודוס ותנועת המשולש היא מקרה. ראה Metaphysica I, 1 והשוואה ולפסון [SPZ], עמ' 72 ואילך. אלומם הבהיר סוגיה זו מזיקה הבחנות נוספות בהבנת המקרה, החורגות מעבר לגבולות מאמר זה.

לעומת זה לפि חכמי הכללים קיימת קבועה אחת בלבד, כשל תבונה עצמאית, ואני פונקציה של תוכנות אחרות: "כִּי המקרים לא ישוו קצחות את קצחות ולא יאמר אצלם שווה המקרה נשוא על מקרה אחר, ואחר על עצמו, אבל המקרים יכולים אמרם הם נשיאות ראיונית על העצם בשזה".²⁴ מקטע זה משתמעות שתי טענות אונטולוגיות שונות. הראושנה של תוכנות את קיומן של תוכנות מסדר שני, דהיינו תוכנות של תוכנות, השנייה, החשובה יותר לעניינו, שללת את קיומה של תלות כלשהו – אונטולוגיה או פיסיקאלית – בין התוכנות השונות. דוגמה לעיקרון הריאISON, הפולס תוכנות מסדר שני, נמצא בדין על הזמן, לפי הגישה האリストוטלית, הנה אכן מקרה החל על מקרה אחר: "וְהוּא אשר חייב היעלם עניין הזמן... הוא היותו מקרה במרקחה". הזמן הוא מקרה החל על התנוועה שגם היא מקרה. מכאן הצורך לדבריהם להבין את מושג הזמן. המקרים הריאונים יובנו בתחילת המחשבה ויצרו ענייניהם", אינם המקרים מסדר שני נעלמים יותר. דוגמה למקרים הריאוניים הם צבעים וטعمים. דוגמה למקרים השניים: "להט במראה והנטיה והיקף בקוו". וכמוון הזמן "שהוא מקרה דבק לתנוועה, והתנוועה מקרה למתנוועה" (מו"ג, ח"ב, י"ג).

קיומו של מקרה במקרה גשלל עליידי חכמי הכללים.²⁵ אולם, כאמור, נשלلت גם האפשרות של תלות אונטולוגית של מקרה אחד במקרה אחר. מה הסיבה לשילילה זו? כפי שקבע הרמב"ם, השקפת אונטולוגית זו של הכלאם תלואה בהנחהותיה של הפיסיקה האטומיסטית המקובלת עליידייהם. שלילה זו מוסברת עליידי עיקרון שנייה נסחו כدلמן: לקידמה אונטולוגית מקבילה קדימה זמנית. הרמב"ם טוען שחכמי הכלאים "ברחוץ", כלשונו, מן ההנחהות האונטולוגיות האリストוטליות "מנני שהיא מתחייב שלא ימצא המקרה ההארון בעצם, אלא אחר קידמות המקרה הריאISON" (מו"ג, ח"א, ע"ג, הקדמה תשיעית). האינטואיציה היסודית של הפיסיקה הכלامية היא האוטומיות של הזמן, דהיינו קיומו של העולםakash משך אחד של זמן, כשהוא נוצר מחדש בכל אוטום עליידי כל-יכולתו של האל. הקידמה הזמנית של התארים המהותיים היא לפיה זה חסרת שחר, ומכאן שהם אינם קיימים.

הנחהותיהם האונטולוגיות של חכמי הכלאים אכן נובע שייתכנו צירופים כלשהם של תוכנות.

זה שהוא אומר, אין צורה למצאת כל כמו שתחשוב מקיימת לעצם עד שתשים עזמים חלוקים שונים, אבל הכל מקרים... וכן לא יתכן אצל

²⁴ מו"ג, ח"א, ע"ג, הקדמה תשיעית.

²⁵ השווה, למשל, דבריו ר' שמואל ז' תיבון עם דבריו רס"ג. ב'פירוש מלות זרות' כתוב ז' תיבון: "מרקחה נשוא על מקרה... כלheat ותמיוק בגופות הלוחתיים הממורקים, שאנו חול בהם עד חול המראה בהם, שאין להט ולא מירוק בגופות הבבירים שאין מראה להם, הנגה הלהט מקרה חל על מקרה, וכן רבים כיוצא בו". לעומת זאת עמדת אריסטוטלית זו, השווה דבריו של רס"ג המשפעים מעמדת הכלאים "כִּי המקרה לא יהיה נקרה במקרה אחר" ("אמונות ודעתות", 1, א).

המדבר שיהיו קצת מקרים מיוחדים זה העצם עד שייהה בו מזמן מוכן לקבל מקרים שניים, כי לא ישא אצלו מקרה... ויחס כל עצם מהם אל כל מקרה יחס אחד. (מו"ג, ח"א, ע"ג, הקדמה עשרית)

צירופים שרירתיים אלה של תכונות, האפשריים בתורת הכלאם, הם הם הישיות הנשלות על-ידי תורת העצם האристוטלית. העצים, ובמיוחד העצים הטבעיים, מוגדרים על-ידי צירופים שרירתיים של תכונות. הרכבים דבים של תכונות, אם כי אינם מכילים סתירה, אינם ניתנים למימוש, אם גדוע בהם מבחינתם של עקרונות האונטולוגית והפיזיקה. ההרכבים הבסיסיים הבאים לידי מימוש בפועל הם העצים.

השווות העמדה הכלامية והגישה האристוטלית מדגישה שוב את חשיבותה של ההבחנה בין שני קרטירונים אפשריים שונים להגדרת עיקרו של העצים, כשהוא נתחס כסובסטראטם. כוונתי להיבט הסטטי ולהיבט הדינامي של העצים. מבחינת ההיבט הדינامي הרי שמהותו של דבר היא אותה קבוצה של תכונות הנשארת קבועה כל זמן שקיים הדבר, אף כאשר משתנות התכונות המקרים. מבחינתו של ההיבט הסטטי, מתקיים קרטירון זה אם נישמו לקבוצת האנשים (האינדיבידואלים) השיכים למין מסוים. העצם מוגדר מכלול התכונות הקבועות, מעבר לשינויים האינדיבידואלים, המקרים. לפיו זהណות שתי קטגוריות חשובות: הריבוי והשינוי, כמוון בנסיבות גבולות נתונות, גבול המין, כשקআট-גוריות אלה מגדרות במובן הרחב את החלל והזמן.²⁶

הערות אלה מאפשרות להבין את השלוותה המתאפסות של האונטולוגיה הכלامية, כפי שהוא הוצע על-ידי הרמב"ם. נסה להסבירו באמצעות מה שנכנה

²⁶ אחת המסקנות החשובות בדיון זה היא ההבחנה בין שני מיני שינוי: השינוי במקרים והשינוי בעצם, כאשר נבדלים הם זה מזה במשמעותם במיוחד — הרצף. השינוי במרקחה הוא רציף ואילו השינוי בעצם מתרחש באופן פתאומי. הבחנה זו מסבירה מחלוקת בין הוגמים האристוטליים על מעמדה של התנועה בעצם. תנועה זו עדשה בפניהם שני קשיים: (1) כל תנועה היא "מעבר מהיפך אל היפך", בדברי אריסטו בספר החמיישי של הפסיכה, ומכאן שאין תנועה בקטגוריה של העצם שאין לה היפך. (2) "שענינו התנועה החדש דבר מעט ושינוי העצם בהפשיטה צורה הוא פתאות בלבד ולא זמן שאין אמצעי בין העדר והקבין" (בלשונו של קושקש, פירוש למו"ג, ח"ב, הקדמה ה, דף ב ע"ב). וכן כתוב הרמב"ם בפרטש: "כי כל מוגן מקבל התוספת והחסרונו והוא יתחדש ראשון ראשון, והצורה אין כן שם לא יתחדשו ראשון ראשון, ולזה אין תנועה בהם, ואנמנם יתחדשו או יפסדו בלבד זמן" (ח"ב, יב). וכן כתוב ר' משה נרבוני: "ואם במאמר העצם אין תנועה באמת מה שהוא פתאומי" (ביאור למו"ג, ח"ב, הקדמה ה, דף כ"א ע"ב). בעצם יש שינוי אך אין תנועה, מכאן "שכל תנועה שינוי, ואין כל שינוי תנועה" (שם). שינוי ותנועת גם יחד מוחאים ציאה מן הפהעל: "כי היציאה מן הכוח אל הפהעל הוא השינוי יהיה פתאומי או מעת מעת" (שם). זו גם עמדתו של פלקירא (מורה המורה, עמ' 66), והשווה דבריו של ר' יוסף ז' כספי: "שכל תנועה שינוי והוא הدين של שינוי הוא תנועה, כי שינוי אלה נודפים" (עמודי כספר, מהדורות וערבותן, פראנקפורט דמיין, תר"ח, עמ' 86).

להלן 'הדגם הקולנועי'. נשווה לעצמו סרט מציר, שבו רצף של תמונות. ישנו שני עקרונות קבועים ברכף זה, העיקרון הראשון, הקבוע קשר בין תמונות הבאות זו אחר זו, הוא עקנון שימור החומר, ובאזורו כללית יותר עקנון הסיבתיות, המתייחס להיבט הדינامي של העצם. העיקרון השני, הקבוע קשרים בין תכונות שונות, מהוות את המסגר האונטולוגי הקובע את תכונותיהם של האובייקטים השונים בכל תמונה ותמונה, והוא היבט הסתטי של העצם. הביקורת הכלכלית על העיקרון הראשון פירושה שבירת עקנון הסיבתיות, וביקורתם על השני — שבירת עקנון העצם.

בכיהר לתלן בדוגמה נוספת את רעיון הארגנטיות העומד בביטחון תורה העצם האристוטלית, ואת התנגדותם של חכמי הכלאם לTORAH זO.

הגישה האונטולוגית של הכלאם השתלבה באופן מהותי בתורת הטע האוטומיסטי שאפיינה אותה: "שם השבו שהעולם בכלל ר' כל גשם שבו, הוא מוחבר מחלקים קטנים מאד לא יקבלו החלוקה לדקותם".²⁷ באמצעות מושגיה של TORAH זו מתקבלות האתגרויות הפיסיולוגיות הבסיסיות את הסברן: "שההוויה אצלם הוא הקיבוץ" ככלומר קיבוץ האוטומים, "וההפסד הוא הפירוד". לאור עקרונות אלה בולטות בעיות האונטולוגיות אליתן התייחסנו לעיל.

ולפי זאת ההקדמה יראו כי כל המקרים שימצאו בגשם מן הגשימים לא יאמר שמקורה מהם מיוחד בלבד הגוף הזה, אבל המקירה הזה נמצוא בכל עצם פרדי מן העצמים אשר יחוור מהם הגוף הזה.²⁸

חכמי הכלאם מסבירים את עמדתם תוך שימוש במודלים פשוטים למדי, למשל הטע והתנוועה. "זאת החthicca מן השלב אין הלוון נמצוא בכלל כלו בלבד, אבל כל עצם ועצם מעצמי זה השלב הוא לבן, ולכן נמצוא הלוון במקובץ מהם". הוא הדין לתנוועה. ניתן לדבר על תנוועתו של חץ מורכב,อลום מבחינה תיאורית ניתן להעמיד תנוועה זו על תנוועתם של האוטומים המרכיבים גוף זה. לעומת זאת טענו האристוטליקאים שאין מודל כללי לכך ניתן ליישום פשוט כל כך במקרים אחרים, המהווים הכוחה ברורה לעדרות העצם האристוטלית. הדוגמאות הקלסיות הן מועלם הביוווגה והפסיכולוגיה. כאן נלחצים חכמי הכלאם בצבת שיטות כמעט ללא מוצא. מה מעמדם של החיים, של הנפש, ושל הדעה?

וכן החיים מצויים אצלם בכל חלק וחלק מעצמי הגוף החי. וכן החוש כל עצם פרדי שככל שהוא המריש, והוא מרגיש אצלם.. אמנם הנפש הם בה חולקים. החזק שבדבריםיהם שהוא מקירה נמצוא בגשם אחד פרדי מכל העצמים אשר הורכב מהם האדם על דרך משל, ונקרה הכלל בעל נפש מפני להיות העצם הפרדי הוא בו. ומהם מי שאמיר שהנפש מורכבת מעצמים דקים, והעצמים מהם הם בעלי ספק בעלי מקירה אחד התייחדו בו, והוא נפש,

²⁷ מ"ג, ח"א, ע"ג, הקדמה ראשונה.

²⁸ שם, הקדמה החמישית.

ואמרו שהעצמים הם מעורבים לעצמי הגוף... ובמデע אצלם בלבול, אם הוא מקרה נמצא בכל עצם ועם עצם מעצמי הכלל הידוע או בעצם אחד בלבד, ייתחביבו משני הדברים מגוננים.

הגוף החי הוא הדוגמה הקלאסית של העצם האリストוטלי, כשהתכונותיו אינן מושברות מtower חלקיו המרכליבים אותן, אלא הן חלות על העצם כיכולות אהת.

(ד)

לעומת המוטיבים שראינו עד עכשוו ניתן לדבר על מסורת ביניימית שאמנם תפסה את העצם סובסטרטאותם, אך באופן שונה ממה שהוצע לעיל. כוונתי לגישת הניאו-אפלטונית על גוניה השוננים.²⁹ גונסה להלן להציג בקיצור את עמדתם בסוגיה זו, בזיקה להשקבתם המתאפישת הכללית.

לאובייקט כלשהו ישנו ייצוג ברבדיה השוננים של המציאות, בהיפוסטואות השונות: בטבע, בנפש, בשכל וכו'. הושיגו תופסם את האובייקט כפי שהוא נמצא לפניינו. תפיסות אלה מגדירות את המקרים. העצם לעומת זה עם "מהות האמיתית" של האובייקט.

העצם לפיה גישה זו איננו סובסטרטאות אונטולוגי, אלא דווקא אפיסטטומולוגי. בשפה מעין-קאנטיאנית ניתן לומר, שהעצם הוא הדבר כשלעצמו. המקרים אינם חלים על העצם אלא הם תוצאה מפגשוונו עם העצם, כשהמסגרת המבנית וה-קטגוריאלית, הקובעת את תפיסותינו, היא הקובעת את המקרים.

נדגים גישה זו תוך ניתוח מספר קטעים מהיבור שפרנס דוד קויפמן, חיבור שיציג גישה שיוחסה לאמפודקס (בן דוקלס — בכינוי הבנימי המקובל).³⁰ בתורה זו מובהנת התפיסה הescalית מן התפיסה החונשית. התפיסה הescalית תופסת את מושאה ללא אמצעים. לא כן החונשית. הדבר הנתפס "יש לו פנים נסתר וקליפות נראות, והחוושים לא ישיגו כי אם הקליפות בלבד".³¹ דבר זה נכון רק לגבי העין, שאינה יכולה לחדר מעבר לשטח הנראת, אלא גם לגבי כל תפיסה חונשית. על תופעה זו ניתן לעמוד אם נשווה את הנפש האנושית עם ייצוגה הescalית של הנפש בעולם השכל:

אמר. הנפש בעולם השכל יש לה כל החושים, ואותם החושים אשר לה באותו העולם הם יותר נכבדים מוחשיים אשר בזה העולם; כי החושים אשר לה בזה העולם מתחלקים ויישגו הדברים המתחלקים בעתוות שונות, והם שם מתחדדים מתוקנים רוחניים פשוטים, כמו שהוא בעולמה יותר

²⁹ במסורת זו מוצעת גישה שונה גם למושג החומר, אולי לא אתעכבר עליו כאן.

³⁰ "הפסבדו-אמפודקס כמקור לר' שלמה בן גבירול", מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 78–125.

³¹ רמזו זאת, עמ' 89.

פשוטה ונכבדת ממה שהיא בוה העולם וחושיה יותר וכימם מהם אצל הנפש אשר בעולמה... כי הנפש בעולמה כגוף מה אצל הנפש השכלית. (רמו"ד, עמ' 92)

מכאן הצורך לחפש בכל דבר את הגרעין השכלי שמאחורי המקרים: "כ"י לכל גרט ועטם סגולה שקוועה זכה תושג במחשבה ובשלב הנקוי, ומ"ל לא ידע אותה הסגולה לא ידע בשלהות עצם הדבר" (רמו"ד, עמ' 93). מה שאיננו מושג על-ידי החושים הוא "גרם רוחני גמור" (עמ' 93). הוצאות שתופס השכל איןן אלא האובייקטים הנמצאים בהיפוטזאות הعلיניות "במיון פשוט רוחני שכלי" (רמו"ד, עמ' 97), מבל' שיחולו עליהם המספרים, שאף הם מקרים: "השלל והנפש אינם יודעים המספרים... כי המספרים הם גופלים תחת החושים". ואם זוכת אתה לעלות במדרגות ההוויה

לא יקרו לך המקרים ולא ההפכים, ותהייה שכל גמור תשיג הדברים השכליים והנפשיים ויהיה ההתאחדות חזק וכל מה שיתחזק התאחדותה تعוזוב הרבוי והזמן אחריך, שאתה קיים עומד, לא תפול תחת הזמן,ומי' שלא יפול תחת הזמן הוא פשוט אין ספק. (רמו"ד, עמ' 99)

דבר זה עוזר לנו להבין את מעמדו של הרע, שהוא בבחינת מקרה, דהיינו פרי המעלכת האפיסטטולוגית שלנו: "ואם הדבר כן, אין ספק כי הרע הוא צל הטוב כמו שהגוף קליפה לעצם הפשטות... אבל העצם פשוט גמור". אותו גרעין שכלי איןנו אלא העצם, אשר הוא כדבריו של ר' יוסף ז' צדיק "פשוט רוחני שאין אנו משגינים אותו באחת מן ההרגשות החמש".³²

רעיון זה מפותח במשנתו של ריה"ל, הטוען גם הוא "כ"י החושים אינם משגינים מן המוחשים כי אם מקריםם, לא עצמיהם". לדוגמה מובאת על-ידייו דמותו של המלך שאנו רואים במלボשים ובתכשיטים שונים במצבים ובגילים מתחלפים, ולמרות הכל "אתה אומר שהוא המלך, וגורת שהוא המלך, ודבר זה אינו נתפס בחושים אלא על-ידי השכל או הנפש המדוברת":

וכבר התקים כי החלק ההוא מנוגן, עצם בלתי נגמר ואין רミזה אליו... ולא הוושם לחשים כח להציג עצם הדברים, אך כח מיוחד להשיג מקרים תלויים בהם, יקח השכל מהם ראה על עצם וסבבם ולא יעמוד על המהות ועל העניין, אלא השכל השלם, וכל אשר הוא שכל בפועל במלאים ישיג הענינים והמהיות בעצם מאין צורך אל המקרים שיהיו באמת. (ספר הכוורדי, מ"ד, ג)

³² דהיינו חמשת החושים, 'עולם קטן', מהדורות הורוביץ, ברסלאו, 1903, עמ' 8–9. ותשווה את דבריו של ר' יוסף בן שושן: "ויאין לאלה החושים שום השגה כלל בשם העצם כי אם במקרה בלבד". (פירוש למסכת אבות, יצא לאור על-ידי משה שלמה כשר ויעקב יהושע בלכרוביץ, ירושלים, תשכ"ח, עמ' יב).

יש כאן הרבה יותר מאשר תפיסה שכילתית של מהות הדבר. נפתח כאן השער לבואה, ל"ען הנסתורת", הרואה את אמיתותם של הדברים, ולא את מקריהם.³³

עדותי בראשית הדיון על המוטיבים הרבים המונחים בסיסוד תורת העצם וניסיטי להראות שמוטיבים אלה משתווים לשלוש גישות שונות הבולטות בהגות היבני-ימית. הכוון הראשון, שהגיע לידי הבלתי בכללם, ראה את העצם כסובסטראטום, ומילא הגיע לידי זיהוי העצם עם החומר במסגרת תורה הטבע האטומיסטי. הכוון השני, המיזוג כאן על-ידי הרמב"ם, נשר נאם לעיקריה של האונטולוגיה האריסטוטלית, והכוון שתורה זו פירושה הנחת קיומו של תוכנות החולות לא רק על העצמים הפחותים אלא על מכלולים שאחדותם אינה שרירות או קונבנציונאלית בלבד. אחדות זו מאופיינת על-ידי הפעתן של תוכנות ארגנטיניות, שלא היו ניתנות להחלה לפני הופעת המכלול, המוגדר מעטה עצם. הכוון השלישי, שנייתן לכנותו תורה ה"מסך", מושפע מזרות ניאו-אפלטוניות. בזאת ובמקורה אטגוריות השיכוך לא רק לרמות אונטולוגיות אלא גם לرمות אפיסטטולוגיות שונות. מושג העצם הפל למיעין "דבר כשלעצמיו", אף כי דרכי הגישה אליו אינן חסומות.³⁴

³³ במחקרתו על אמינותם של נתונים החושים, נוצר ריה"ל בשני מוטיבים שונים: (א) קיומו של הפיסות וחשניות שונות, שאין מהאיות למציאות: "המשש ונראה אותה עגול פשוט כשור הצנה ובתורה, מוהירה, חמה, נחה, והשלג גורר כי הוא כדורי גדול מכדור הארץ... ושאנגה חמה ולא נחה". (ב) השגיאות הנובעות ממצבים פאטולוגיים של החושים; כך הפל רואה "שתי כרכיות" במקום גמל. הפתורן לתמיות אלה מצוי בשתי עבודות: (א) ההסקמה הכלילית על נתונים החושים, המתארה אגב להסתמת הנביאים על תוכן נבאותם. חסד עשה בנו האל בהכמתו שם "בחושים סגולות וכוחות לתפות את מקרי המוחשים... באותה הדמות לכל המין האנושי". (ב) הרקונטטוקציה השכלית של נתונים החושים: "כך אדם משכיל ופקוח עינים המחש את הגמל שאבד לו ימצא תועלת במה שהוא פול". ריה"ל מניח את האפשרות שהעין הנסתורת זהה עם הכוח המדמה, "כל זמן שכח זה משמש את הכח השכללי". מכל מקום הנסתורת זהה עם הכוח המדמה, בין תוכן ראייתה של העין הנסתורת לבין תיאוריו של הנבאי. יש להבחין לפי ריה"ל בין תוכן ראייתה של העין הנסתורת לבין תיאוריו של הנבאי. יש בתיאורים אלה היוקרות לאטען תמחות השפה והדמיון, אך יש להבחין בין אמצעים רטוריים-דימויניים אלה לבין ראיית המציאות על-ידי העין הנסתורת של הנבאי.

³⁴ ה"עצם" האנטיאני גם הוא שיך לעולם התהווות, מה שאין כן העצם בגישה שスクרנו לעיל, המקביל בגין כך למיעין "דבר כשלעצמו". דוקטרינה מעין זו כונתה לפעמים גישת המשך, הרואה בתפיסה האונטית תוצאה של חפיסת העצם דרך מסך, ציעף, או רעללה. הביטוי הוא של בנט: Jonathan Bennett, "Substance, Reality and Primary Qualities", *American Philosophical Quarterly* 2 (1965); reprinted in: *Locke and Berkeley*, ed. C. B. Martin & D. M. Armstrong, London, 1969, esp. pp. 91, 104-105

האיונטפרטאטציה שאני מציע איננה פטורה מביעות טרמינולוגיות. השווה למשל בתרגומו של אבן שמואל: "משיגים... מקריו לא את מהותו" (עמ' קנט). וראה העratio של פלקירה על היחס בין מהות לעצם (נספח ב). יחס זה צריך לפחות ספק בירורו גוף, והוא מעמידנו על הכרה להבחין בין שתי הבנות שונות של מושג המקרה.

קטגוריות אונטולוגיות ופילוסופים יהודים

בתורת התכונות האמרגנטיות נועצה עיקר עצמה של תורה העצם האリストורי טלית. סקירת סיכום זו תובן יותר אם נעמיד מול התפיסות שהוצעו כאן את האלטרנטיבות האפשריות, וגם מחלוקת הבויות הבלתי-הפרורות שמעוררות תפיסות אלה.

(א) מול התפיסה הרואה בעצם סובסטרטאטום, שהגיעה לידי הבלטה בשיטת הכלאמ, ניתן להעמיד גישה פינומאנליסטית הרואה באובייקט כלשהו קובץ של תארים, מבלי להיזוק לנושא. העצם זה עם קבוצת תארים ומקרים, ותו לא.³⁵ גישה זו מחייבת שלא ספק לנוישתם של חכמי הכלאם, שראו בהזות שמעבר לזמן אשלה גרידא, היות שלמותו אמנתנו בסובסטרטאטום של השינוי, אין לפניו אלא שורה של תופעות שונות ועוקבות.³⁶

(ב) מול הגישה המזהה את הבדיקה שבין העצם למקרים עם הבדיקה שבין המציגות האמיתית לתופעות, ניתן להעמיד שוב גישה פינומאנליסטית, או אף אידיאליסטית, השוללת את המציגות שמעבר לתופעות.

(ג) ולבסוף, מול הגישה הרואה בעצם את גרעין התכונות המהוויות, ניתן להעמיד את התפיסה השוללת כל הבדיקה בין התארים (למהותים ולמקרים). זו הייתה שוב תפיסתם של חכמי הכלאם, שכפירה בקיומם של תארים מהותיים וצורות. תפיסה אריסטוטלית זו הייתה למורות בעויה השונות הקוהרנטיות והחשובה ביותר לדעתם, והבדיקה יפה בין שתי החלוקות היסודות שבחוגות הביניימית חומר/צורה, עצם/מקרה; אך נשאו בה שאלות רבות פתחות. החשובה בהן היא, לדעתם, הצורך להבחין בין סוגי צורות שונות, מקרים ועקרונות.³⁷ האם יש יסוד להבנה זו? או שמא ניתן לראות בכל הצורות, צורות מקרים? אפשרות זו עתידה הייתה לבגיח מכה אנושה לאונטולוגיה האリストוטלית הביניימית, ולפתוח עדין חדש בתולדות מחשבת הפסיכאלית.

האוניברסיטה העברית בירושלים

³⁵ גישה אחרת הקרויה לו מדגישה את התערנה לפיה התארים והמקרים הם כולם (אוניברסיטאים), ומכאן נפתחות שתי אפשרויות: זו הרואה במלול הכלולים את האינדייד בידואום, לפי חוקי הזהות של לייבנץ, השניה הרואה את האינדיידואליות כפונקציה של קיומו של סובסטרטאטום אינדיידואלי ריק מתארים (bare individual). גישה זו איננה אפשרית במסגרת האリストוטליזם, שבו המקרים אינם אלא אינדיידואלים. שחרות העורב איננה אלא "צורה זה", דהיינו "איש המקרה".

³⁶ אלטרנטיבתה אחרת יכולם לראות אנו בתפיסת העצם כישות ארבע-מדנית, דהיינו מכלול הפרדיקטיבים העל-זמניים של אובייקט נתון.

³⁷ למשל צורת העץ (צורה עצמית) וצורת המיטה (צורה מקרית). ראה למשל את הבהירתו של שם טוב בין (א) פועל הדברים המקרים ("המציר אשר יציר צורת האדם על כותל"), (ב) הפועל טבעי, דהיינו גותן הצורה בחומרם ("הואית הדברים הטבעיים"), (ג) הפועל מהעדר גמור ("ברוא החומר והצורה והמקרים הנמשכים"). ההבנה בין (א) לבין (ב) מתאימה לו הקיימות בין הפועל המלאכותי לפועל הטבעי (פירוש לМО"ג, ח'ב, פרק י"ו, וארشا, תרל"ב, ח"ב, ע"ג). לפי זה צורה עצמית מלאכותית כלל אינה קיימת!

נספחים

(א) אבוחמד אלגוזאלי, 'כוונות הפילוסופים'

"האליות" — חלק ראשון

תרגום ר' יצחק אלבלג²

החלוק הראשון המציגות יתחלק לעצם ולמקרה וזה דומה לחלוק השם למינו ולבידיו. ודרך הבנת חלוק זה הוא שהשכל משיג את המציגות על דרך הציויר בלי ספק ואני ציריך בו לגבול ורושם, כי אין למציאות גבול ולא רושם. אין לו גבול לפי שהגבול הוא הקבוע בין הסוג והבדיל והוא למציאות סוג יותר כולל ממנו כדי שיתחבר לו מבידיו והואיה ממנו המציגות. וגם אין לו רושם לפי שהרושם הוא הבנת הנעלם ב涅גלה ואין דבר יותר נראה ונגלה מן המציגות ולא יותר ידוע ומפורסם ממנו כדי שיודיעו המציגות. ואם אין למציאות מובן בלשון ערבי ובלשון הקודש העתיקו ללשון לעוז או לשון אחר עד שיוובן בו במלחה בלבד. כי הוא נמנע להיות לו גבול או רושם. שאם תרצה לשוב לו רושם ולומר המציג הוא אשר יתחלק מחדש ולקדמו תטעה לפי שהודעת הדבר במה שאינו נודע אלא בו, כי החידש נודע אחרי ידיעת המציגות וכן הקדמוני, בעבר שהחדש מצוי אחרי העדרו והקדמוני הוא מצוי שלא קדם לו העדר.

תרגום ר' שלמה נתן¹

החלוק הראשון המציגות יתחלק אל עצם ומקרה וזה כמו החלוק בהבדלים ובמינים. והדרך הישיר להבין החלוקה כי השכל משיג המציגות על דרך הציויר ללא ספק והוא מסתפק בו מבלעדי הגדר והרושם כי אין למציאות גדר ולא רושם אם גדר לפי שהגדר מлицאה מהبور סוג והבדיל ואין למציאות סוג יותר כולל ממנו עד שישוב אליו הבדלו ויגיעו ממנו מתייצאות, ואם רושם כי הוא מлицאה מהבור דעתה הנעלם ב涅גלה ואין דבר יותר גליי מן המציגות ולא יותר ידוע ולא יותר מפורסם. אמן אם יוכר המציגות בלשון הקודש ולא יובן כבר יומר בלשון לעוז כדי להבין. ואולם הגדר והרושם נמנע, אחר היה רצונך ברור שם ההודעה ואם תודיעו בשתאמו הנמצא הוא אשר יתחלק אל המחדש והקדמוני הוא דברו נפסד כי המחדש ידוע אחר ידיעת המציגות וככה הקדמוני כי המחדש מлицאה [במציאות] אשר לא קדמו העדר.

¹ לפי כ"י פרמא 286,4 (ס' 13799), תוקן לפי כ"י פריס 904 (ס' 26860).

² לפי כ"י קימברידג' 6.24/10 Mm (ס' 15829).

נספחים

(א) אבוחמר אלגוזלי, 'כוונות הפילוסופים'

"האליות" — חלק ראשון

פירוש ר' משה נרבורגי⁴

התרגומן האנוגניי⁵

הפיורוש אמרו אל מה שישכון במשיח בין ותעמור אמתה המשכנו בו ותומר בסיבת כניסה האמתות ותשובת המה הות מצורת האדם בטיפה. ירצה כי המצטרך למשכן מה שישכון במשכן ויעמוד אמתת המשכן בו במא שהוא נימצא, חסר בעצמו לא יספק לו מציאות וולת השוכן בו והוא ההיולי; כי לו היה נמצא בעצמו מציאות שלם — לא היה מתחווה. ועוד סגולה שנייה לזה השוכן לו שוכן הראשו ר'יל המקירה והוא כי תומר בסיבת כניסה האמתות בכללו אשר תשוכן בו הצורה ותתחלף תשובת המה הות מצורת האדם בטיפה. ובכלל כל שניוי יצטרך אל משכנ, אבל מן השדיינוים מה שלא יתחלף השם והגדר ונושא מוחש וימצא בעצמו, וזה כשי השוכן מקרה. אבל כשהוא עצם יתחלף בו השם והגדר, נושא מבוואר מטבח ההויה והוא נימצא מצד השוכן וזה כשחחל בו הוא צורה, כמו שהתבאר בשם. כי כשהאש פשוט נתוהה ממנו אויר בוטל ממנו חלק, והוא הצורה האשית, ונשאר בו חלק, והוא ההיולי הראשו והוא אשר הפיט הצורה האשית וקבע הצורה האורית והוא

החלוקת הראשונה המציאות יחלק אל העצם והמרקחה וזה ידמה החלוק בהבי דלים ובמינים. ודרך הבנת זה החילוק שהשכל מישיג המציאות על דרך הציג יור בלי ספק והוא מספיק בו מבלת הגדר והרושם כי אין למציאות לא גדר ולא רושם. ואולם הגדר לפי שהוא מליצה מהסוג והבדל יחד, ואין לממד ציאות סוג יותר כולל ממנה עוד יצירף אליו הבדלו ויגיע ממנה המציאות. ואולם הרושם מליצה מהודעת הדבר הנעלם בנגלה ואין דבר יותר נגלה מהמציאות ולא יותר ידוע ולא יותר מפורסם ממנה עד ידוע המציאות אותן בו. אך אם היה נזכר המציאות בערבי ולא יובן הנה כבר יומר בעגמי להבין הרצון בתמיהה. ואולם הגדר והרושם הנה נמנע כי תכליתם ברושם וההודעה שתאמיר המציאות הוא אשר יחלקו אל המחוදש והקדמון והוא נפסד לפי שהוא הודעת הדבר بما שלא ידוע אלא בו, כי המחוදש ידוע אחר ידיעת המציאות וכן הקדי מון, שהמחודש מליצה מונמצא אחר העדר, והקדמון מליצה מונמצא בלתי קדום בהעדר.

³ לפי כ"י מינגן 110 (ס' 1190) 36 א. תוקן לפי כ"י פריס 10, 994 (ס' 14679).

⁴ לפי כ"י ותיקן 687 (ס' 623), 132 א.

⁵ מן הערבית: שפה זרה, לטעמים הכוונה לפרשית.

תרגום ר' יצחק אלבלג (המשך)

ואחר שהתבאר שהמציאות נכנסת ציורו בשל ריאושנה ולא יבוקש לו גבול ולא רושם אין ספק שהוא מתי חלק בשיל למצו צרייך לנושא שניתנו בו כמו המקרים ולמצו שאינו צרייך לנו. והצרייך לנו שא הוא מתחלק [א] למה שיחנה בנושא ואותו הנושא הוא עומד בעצמו מבטתי החונה בו זאינו צרייך בקיומו אליו והחונה בו זאינו משנה אמתה הנושא ולא יתנו מענה אל השואל בשביל מהותו כמו השחרות לבגד ולאדם. [ב] ולמה שי' הנה בנושא ואו תתקיים אמתה הנושא השתנה ממה שהיה קודם קודם וגנותו כזרות האדם בטפה וזרות החרס בעפר. כי המביט אל הבגד ואומר מהו היה תשובהו בגד בין שהיה שחור או חם כי השחרות והחימיות אין מוציאות אותו מהיות בגד ואינן מבטלות אותו ממשיתו. אך הטפה כשהיא משתנית ונעשה אדם לא יאמיר בה שהיא טפה בתשובה מהו וכן העפר שנענשה חרס ונשאל בשbillו לא יאמיר שהוא עפר, והחימיות והלובן הם תאים מוחברים אל הבגד ויישאר הבגד עמהם בגד, אך העפר לא ישאר עפר עם זורת החרס גם הטפה לא תשאיר עם זורת האדם.

ולובן והצורה האנושית הם שווים בעניין, שכן אחד מהם צרייך לנושא אך יש הפרש בין שני העניינים. ולפי צרייך להסכים עם שתי הסכימות משתי תנויות וכבר הסכימו לקרווא מקרה למה שהוא כמו החום והלובן בגד ולקרווא לנושא המקרה מונח או נושא, וענין

תרגום ר' שלמה נתן (המשך)

ואחר שנגלה שהמציאות יגיע ציורו בשל הגעה ראשונה לא בבקשת גדר ורשות אם כן לא יعلم שהוא חלק בשיל אל נמצא מצטרך אל גושא יהול בו כמו המקרים, ואל מה שלא יctrיך אליו. ואשר יctrיך לנושא יהול [א] אל מה שיחול בנושא אשר אותו הנושא מתקיים בנפשו מבלי אותו המקרה, יהול המקרה בו לא יmir אמתתו ולא יהליף מענה השואל מהותו כמו השחרות לבגד ולאדם [ב] ואל מה שיחול בנושא ותוקים אמתה הנושא בו ובسبת חולו בו תור מר אמתתו ומענה מהותו כזרת האדם בטפת הזרע וזרת העכבר בעפר כי מי שירמו אל בגד ויאמר מה הוא הנה תשובהו שהוא בגד, ולו היה שחור או חם וישאל ממנו היה המענה גם כן בשחווא בגד כי השחרות והחותם לא יוציאו מהיות בגד ולא יבטלו אמתתו, והטפה כשתשתנה והיתה אדם אי אפשר שייאמר ממנה טפה בתשובה מה הוא ולא העפר כשב עכבר ונשי אל ממנו אי אפשר שייאמר שהוא עפר כי החום והרמאות תארים יחבירו אל הבגד ויישאר הבגד עם כמה שהיה והעפר לא ישאר עפר עם זורת העכבר ולא הטפה טפה עם זורת האדם.

וכבר נשטו ר"ל המראה וזרות האנושות בשל אחד יctrיך אל גוד שא; אך בין שני הנושאים הפרש ואי אפשר מבטתי הסכמה בשתי מליציות מתחלפות. וכבר הסכימו לייחד המקרה באשר ירוץ מרווחת המראה והחותם מן הבגד ובקריאת משכן המקרה —

פירוש ר' משה נרבני (המשך)

המושתף לשתי הצורות הבאות בו בהיولي זו אחר זו. כי נאמר שמה האש נתהווה האויר, והוא נעדר האש בכלל בחתחות האויר, הנה זה נקרא עקב והמרה לא הויה, ר"ל שאחר האש היה אויר כמו התהווות היום אחר הלילה, לא מן האש כמו שהלילה לא תהווה מן היום. ויתהווה דבר מן ההעדר המוחלט והוא נמנע על דרך הטבע.

זה הוא אשר רצה רבינו משה ע"ה באמרו כי ההיולי הראשון ימציאו השכל בין היסודות ר"ל בין התהווות היסוד האחד מיסוד אחר כי הם פשוריים אין שם זולת ההיולי הראשון והצורה היסודית לא כשאר ההוויות כי לא ישבו אל ההיולי הראשון אבל ישאוו שם היסודות הארבעה. אבל בהיות היסודות בփישת הצורה וחול האחורה לא ישאר שם זולת החלק השני והוא ההיולי הראשוני של השכל בטבע ההויה והוא אמרו "בין היסודות" יונה ההיולי המשותף לכל הצורות אין בו דבר מן הפעל ר"ל שאיננו עצם פשוט נמצא בפעל כי הנמצא לא יהיה אבל להחלש מציאותו בעצמו קיבל המצוות השלם מצד הצורה ואין לו צורה בעצמותו על שהוא חלק ממנו במה שהוא היולי. ובבעור שהוא נעדר הצורות כולן קיבל הצורות כולם, כעניין בספר שהוא נעדר המרי-אים כולם ולכון קיבל המראיים כולם, ואיננו כמו החומר הרמוני אליו שהוא מרכיב מהיולי וצורה. ועוד זה. עוד אמר ואולם מה שירוץ מרוצת האנרי-שות הנה יקרא צורה ומישנו יקרא היזול. רצתה כי הצורה היא אשר בו

התרגום האנוגני (המשך)

וכאשר גראה שהמציאות יגיע בשכל ציוויל הגעה ראשונה לא ידרש לו לא גדר ולא רושם, ולא יעלם שיחלק בשכל אל נמצא מצטרך אל משכנן ישכן בו מקרים ואל מה שלא יצטרך אליו. ואשר יצטרך אל משכנן יחולק [א] אל מה שיישכוו במשכנן ואותו המשכנן עומד בעצמו מבתי המקרא ההוא ולא יצטרך בעמידתו אל המקרא וכニנסת המקרא לשינויו כשה-תשנה תשובה השוואל מהוותו כשה-רות לבגד והאדם, [ב] ואל מה שיש-כוו במשכנן ותעמוד אמתת המשכנן בו ותומך בסבת כנייסתו האמיתות ותש-בת מהוות כצורת האדם בשכבה ורע וצורתו העכבר בעפר. כי מי שרמו אל בגדי ואמר מהו הנה תשובה בגדי, ולו היה שחור או חם ושאל ממן היה תשובה שהוא בגדי לפי שהשחוות והחוות לא יוצאהו בגדי ואמר מהוות בגדי ולא יבטל אמתתו, והטפה כאשר השנתנה אדם אי אפשר שייאמר שהוא טפה בתשובה מהו ולא העפר כאשר שב אל עכבר וישאל ממן אי אפשר שייאמר שהוא עפר, והחוות והمراה תא"ר יצירף אל הבגד ויישאר הבגד בגדי עמו. והעפר לא ישאר עפר עם צורתו העכבר ולא הטפה תשאר טפה עם הצורה האנושית.

וכבר הشو רצוני המראת והצורה האנושית בשכל אחד מהם יצטרך אל משכנן ואבל בין שני המשכנים הבדל ובין שני השוכנים הבדל ואי אפשר מבתי היסכמה על שתי מליצות מת-חלפות. וכבר הסכימו על התיחדות המקרא במה שירוץ מרוצת המראת

תרגום ר' יצחק אלבלג (המשך)

המקרה כפי זאת ההסכמה הוא החונה בโนsha, וענין הנושא הוא העומד בעצמו מבלתי העניין החונה בו. ומה שהוא כמו האנושות נקרא צורה ומה שהצורה חונה בו נקרא חומר. אם כן העץ הוא נושא לצורת המטה וחומר לצורת האפר כי לא ישאר עץ עם צורת האפר ונשאר עץ עם צורת המטה. והצורה נקראת עקר כי הם קוראים עקר לכל מצוי שאיןו עומד בנוsha ואין הצורה עומדת בנוsha כמו שקדם, וכן החומר הוא עקר. אם כן מתחלק העקר לדילוקים והם החומר והצורה והגוף והשלל הנבדל העומד בעצמו. ובגוף נמצאים היגי עקרים, המים בדרך مثل הוא גוף מורכב מצורת המים ומן החומר הנושא אותה ולפי' יהיה החומר הפשט עקר והצורה הפשטה עקר ושניהם יתד הוא הגוף והגוף הוא עקל.

זה היה פירוש החלוקים בשכל עם פי' ההסכמות. ואמנם היגי עקרים גמ' צאים במופת כמו שיתבאר, אבל הגוף מושג בהרגש והשלל והצורה והחומר הם מבוקשים בראייה ובלא ספק. ויתר' באר שם קרוא שם העקר לכל מה שהוא נושא ולמה שהוא חונה. ותמי' דברים חולקים בזה כי הצורה אצלם הוא מקרה נצמד למיציאות הנושא. וזה רחוק. כי אין לא תהייה הצורה עקל ובה יעמוד עצם העקר ומהו? ואיך תהיה מקרה והמקרה נמשך אל הנושא אחר יתקיים הנושא בעצמו והחומר צרי' אל הצורה בקיומו, ושורש העקל איך לא יהיה עקל?

תרגום ר' שלמה נתן (המשך)

נוsha, וענין המקרה כפי זאת ההסכמה הוא אשר יכול בנושא וענין הנושא הוא אשר יקיים בנفسו בלתי העניין השוכן בו. ואולם מה שירוץ מרצו' האנושות יקרא צורה ומשכנה יקרא היולי הנגה העץ נושא לצורת המטה וההיולי לצורת האפר כי הוא ישאר עץ עם צורת המטה ולא ישאר עץ עם צורת האפר. והצורה תקרא עצם אחר שיניחו העצם מליצה על כל נושא לא בנושא, והצורה איננה בנושא כמו שקדם. וההיולי גם כן עצם. אם כן נחלק העצם אל ארבעה מינים: היולי והצורה והגוף והשלל הנבדל העומד בנفسו, והגוף — העצים השלושה נמצאים בו. כי המים דרכ' משל עצם מרכיב מצורת המים ומההיולי הנוי שא לצורה, וההיולי מופשט עצם, והצורה מופשטת עצם, והמקובץ מהם הוא גשם, והגוף עצם. הנה זה פירוש החלוקות בשכל עם באור הסכמה שמותם ואולם קיומם העצמים השלשה הוא במופת כמו שיתבר' באר, זולתי הגוף כי הוא יקיים בעדות. ואולם השכל והצורה וההיולי הם דרישים בראייה ללא ספק. והעליה מזה כי הם יחליטו שם העצם על מה שהוא נושא ועל מה שהוא נושא גם כן ויתחלפו בזה אל המדברים, כי הצורה אצל המדברים מקרה נמשך למציאות הנושא. ואלה ירחקו זה ויאמרו איך לא תהייה הצורה עצם ובה קיומ' עצמות העצם וביאור אמתתו ומהו? ואיך תהיה מקרה והמקרה נמשך לנושא אחריו התקיים הנושא בנفسו וההיולי נמשך לצורה בקיום, ושורש העצם איך לא יהיה עצם?

פירוש ר' משה נרבוני (המשך)

נבעצם הנמצא בכללו והיה מה שהוא משכנו יקרא הילוי, והוא אשר יעמוד אמרתו בשוכן בו. כי התmrר הראשון מהגמצאות בעצמותם אשר עצומות בכת, הוא איןנו מהגמצאות בעצמותם בפועל ר"ל הממציאות החלוש המיויחד לו במה שהוא הילוי, וכאלו הוא ממו צע בין ההעדר הגמור והפועל הגמור אשר עצמותו שלם הרמו אליו הוא בכה בהקש אל הצורה, ولو היה הילוי הראשון נמצא בעצמו ממציאות שלם על שהוא רמו אליו בפועל לא היה נושא ההוויה, כי הנמצא לא יתהזה. ר"ל שהגמצאות שלם לא יכול להיות הממציאות כמו שהצורה ההווה המגעת לו היהנה נמצאת לא נתהזהה, כי הנמצא לא יתהזה. וطبع הקובל אמרנו הוא באלו הנמצאות לחסרון זה הטעם המקביל לצורה האלהית ולכך ינאה תמיד ייפשיט צורה ויקבל צורה להשי תוקקו להדמותו אל טبع הצורות השם למות ושים לבבך בזוה. עוד אמר והנוראה אינה בנושא פמו שקרם. ירי צה כי הילוי לא יעמוד בעצמו בלתי העניין השוכן בו. ובכלל הצורה הצטרכ רך אל הילוי וההילוי יצטרך אל הצורה. והצורה תצטרכ אל הילוי בנשיאות بما שהיא שכנת בו כי אלו הצורות לא יעדמו בלי נושא, וההילוי יצטרך אל הצורה מצד הממציאות כי הצורה משלמת הילוי ונונתנה לו כאה, כמו שבארה הזרה בראשיתה בספרה יחש חלקי הנמצאות אצלם היהנה

התרגום האנוגני (המשך)

וחותם ב傍ד ועל קריית משכן המקירה נושא, וענין המקירה לפי זאת הסכמה הוא אשר ישכוו בנושא. וענין הנושא הוא אשר יעמוד בעצמו בלתי העניין השוכן בו. ואולם מה שירוץ מרווחת האנושות הוא נקרא צורה, ומשכנו הילוי. והעץ נושא לצורת המטה וה- הילוי לצורת האפר כי הנה ישאר עץ עם צורת המטה ולא ישאר עץ עם צורת האפר. והצורה תקרה עצם כי הנינו העצם מליצה מכל נמצא לא בנושא, והצורה אינה בנושא כמו שקי דם. וההילוי גם כן עצם. וחלק העצם ארבעה מינים: הילוי וצורה וגוף וה- של הנבדל העומד בעצמו. וכל גשם הנה העצם השלשה נמצאים בו. הנה המים דרך משל, גשם מורכב מן צורת המימיות ומההיולי הנושא לצורה. הבנה מופשט heioli עצם, ומופשט הצורה עצם, ומקובצים הוא הגשם והגשם עצם. והקובץ העצם של כל עם באור הסכמה שמות ואולם קיים העצם השלשה הוא במופשט לפני מה שיביאר אחר זה, אלא הגשם הנה יקיים בראות. ואולם השכל והצורה וההילוי הנה דרוש בראה בלי ספק. והגיע מוה שם שלחו שם העצם על מה שהוא משכן ועל מה שהוא שכן גם כן. וחלקו בזוה המדברים כי הצורה אצל המדברים מקרה נshan למציאות המשכן. ולאה ירחקו ויאמרו ואיך לא תהיה הצורה עצם ובה תעמוד עצמות העצם ותעמיד אמייתו ומהו ? ואיך תהיה מקרה והמקרה נshan למשכן אחר קיום המשכן בעצמו, וההילוי נshan לצורה בעמידה, שרש העצם איך לא יהיה עצם ?

(ב) שם טוב ז' פלקירא

'דעתות הפילוסופים'

המאמר התשיעי, החלק הראשון, הפרק השני⁶

עצמם. זה השם הוא משתתף, יאמר למהות כל דבר כאדם והלוון, כאמור עצם האדם ועצם הלובן ומהותו. והלובן והחמיימות והתנווע' והידיע' עצמים על זה הצד וא"פ שהם מקרים. וכשצורף העצם לדבר ויאמרו עצם הדבר ירצו למ' מהותו ובערבי דעת וכן בא בלשונו יבעצם היום הזה. והעצם נאמי על ג' עניינים. האחד המונח האחרון שאין לו מונח כל עיקר. והשני מנות הדבר, אי זה דבר שהודמן ממש יש לו מנות כמו שזכרנו. והשלישי מה שאינו במנוח ולא על מונח ולא הוא רומו אליו ואינו מונח לדבר מהנארמות העשר כל עיקר. והמוסיף יחייב שיש ממש בזאת התואר עצם המלאכים. והנארמת הראשמה (הנארמת) תקרא עצם ובערבי גזה. וכשארצתה לומר זה, בזה החיבור, אומר 'נאמרת העצם' כדי להבדיל בין ובין העצם שעוניינו מהות. ובמkommenות נctrיך לגוזר פועל פועל המלה ונאמר 'מתעצם' כאשרנו כי הדבר מתעצם בדבר אחר ונרצה למ' שהוא עצמו שבו מתקיים כאמור כי האדם מתחזם בדיור, ככלמי' שלל'מותו הוא בדיור שהוא עצמו ובערבי מתגורר. והעצם יאמր על היסודות הד' ועל המרכיבים מהם, והוא נאם' בתחלה על הרומו אליו אשר אינו במנוח ולא על מונח כל עיקר. ויאמר שנית על כל נשוא כליל יודיע מהות הרומו אליו מסוג או מין או פרק. ואמר שלישיית על מה שיורה עליו הגדר מה [?] או על כל מה שמודיע מהות העצם או על מה שמודיע דבר מה אי זה דבר שייהי מהנארמות העשר ועל כן אומ' כי הדבר מודיעים מהות הדברים. וזה אמן יקרא עצם בציירוף לא במוחלט. ומפני שהיה מופרנס שבענייני העצם היה רומו אליו אשר אינו במנוח ולא על מונח מפני שהוא אשר כל הפילוסופים מודים בו שהוא עצם, היה מה שמודיע מהות זה הדבר הרומו אליו יותר הגון שיקרא עצם. ועל כן מי שיראה כי כליל הדבר הרומו אליו הם המודיעים מהותו ראה שהם יותר הוגנים בשם העצם וממי שיראה כי הגשותו הוא המודיע מהות זה הדבר הרומו אליו ושקייםו אמן הוא באורך והרוחב והעומק. קרא ALSO המרחקים עצמים מפני [שהמרחקים] כשיסתלקו המספרים יסתלקו הנמצאים. וכמו כן אמרו המספרים עצמים כי כשיסתלקו המספרים יסתלקו הנמצאים בכללם. וכך גם מי שיראה כי העצם הרומו אליו יתרבה מהחלקים שאינם נחלקים, יקרא אותם עצם כמו שנראה מהאחרונים קוראים החלק שאינו נחלק העצם הנפרד. וכך גם כן מי שיראה כי הרומו אליו הוא מורכב מצורה וצורה הייתה הצורה והחומר אצליו יותר הוגנים בשם העצם. ואמונה הסכימו כולם על זה ככלמי' כי מה שמודיע מהות הרומו אליו הוא יותר הגון בשם העצם מהרומו אליו מפני מהות... התחלה

⁶ לפי כי פרמא 164, הדף בלתי-מספר (ס' 13897, צילום 24).

העצמים וסבוחתו אינם עצם כי הדבר שהוא סבה לדבר מה הוא יותר הגון באותו הדבר שהוא לו סבה... זה כי הדבר אשר הוא בטבעו [?] סבה לברורים החמים הוא יותר הגון בשם החמים וועל לא... אחד מהם המקרה אם שהוא מקרה חלק עצם אלא מצד מה שהוא מודיע מהות העצם הרמוני אליו כמו שמשימים... עצמים ואחר שהוא כן אם יתבادر שיש בכך נבדל הוא הסבה במציאות זה העצם הרמוני אליו יהיה הוא יותר הגון בשם העצם. על כן יקרא ארسطורי' השכלים הנבדלים — עצמים.

המכון ליחסים בינלאומיים ע"ש לאונרד דיוויס המחלקה למדעי המדינה
מדינה ממשל ויחסים בינלאומיים

מתוך תוכן העניינים של חוברת מס' 16 שותפי בקרוב :

מארדים

יעקב בר סימן טוב : ארץות הבritis וبنנות בריתם הקטנות.

יצחק גלנור : מקבלי החלטות במצב לחץ — יומני ריצ'ארד קורוסמן.

דו כספי : העלתה חכמי הכנסת את אמצעי התקשרות ההמוניים כמשמעותן הקובונטיביים.

בזירה הפוליטית

רחל אלבויים-דרור : מחווריית סיופית בניסיונות לרפורמה בוועדות הכנסת.

מארם ביקורת

יעקב רואבני : בין פוליטיקה לכלכלה : זרמים בכלכלת מדינית.

ביקורת ספרים

ישעיהו ליבמן : אוניטה שפירא — המאבק הנכזב.

ברוך קימרלינג : יואל מגדל — על הפלסטינאים.

PHILOSOPHIA

PHILOSOPHICAL QUARTERLY OF ISRAEL

Volume 9, No. 2

Editor: Asa Kasher

Antony Flew

Who are the equals?

Howard H. Kamler

Puzzlement

Bryan G. Norton

De re modality, generic essences and science

Society for Exact Philosophy annual meeting — selected papers:

Newton C. A. da Costa and R. G. Wolf Studies in paraconsistent logic, I:
The dialectical principle of the unity of opposites

Hugues Leblanc

Probabilistic semantics: An overview

and other papers, by E. Bencivenga, B. Chellas, P. Schotch and R. Jennings

Editorial and business address:

Department of Philosophy, Bar-Ilan University, Ramat-Gan

Shalom Rosenberg

**Ontological Categories and
Some Jewish Philosophers:
Substance and Accident**

The thesis of the paper is that we may discern three distinct traditions which influenced the conception of substances in Jewish Medieval philosophy: (1) the view of the Kalam that conceived of substance as the substratum and identified it with matter within an atomistic philosophy of nature; (2) the main stream of medieval Aristotelian ontology, that conceived of substance as the central core of the attributes of entities, a core which defines a set of emer-

gent attributes inherent in the entity in its totality but not in its parts; (3) the view developed in Pseudo-Empedoclean writings which— influenced by neo-platonic conceptions— adopted a “veil of perception” theory and conceived of the categories of substance and accidents as belonging to different epistemological levels; on this theory substance is a “thing in itself”, although accessible to man.

Hebrew University of Jerusalem

