# הַשֶּׁמַע הטבעי - ספר ראשון

אינדקס נושאים

# חלק ראשון

על הסיבות וההתחלות של הדברים הטבעיים

## פרק יא

### על אירועים בין סיבות

#### 1.11.1

הסיבה[[1]](#footnote-2) הפועלת יש צד שהיא סיבה לתכלית, ואיך לא יהיה כן, שהסיבה הפועלת היא שמביאה את התכלית לידי מציאות[[2]](#footnote-3). והסיבה התכליתית יש צד שהיא סיבה לפעולה, ואיך לא יהיה כן, שהרי הפועל פועל למענה, ובלעדיה לא תהיה הפעולה. שהסיבה התכליתית תניע את הפועל אל היותו סיבה פועלת. ולכן נֶאֱמָר: "למה אתה מתעמל?" ויֵאָמֵר: "כדי שאהיה בריא." ותהיה זו תשובה. וכמו כן כשיֵאָמֵר: "למה אתה בריא?" יאמר: "כי התעמלתי." ותהיה זו תשובה. ההתעמלות היא סיבה פועלת לבריאות, והבריאות היא סיבה תכליתית להתעמלות.

#### 1.11.2

ואם יֵאָמֵר: "למה תבקש בריאות?" ויאמר: "כדי להתעמל." אין זו תשובה נכונה שבאה מבחירה אמיתית. ואם יאמר: "למה תבקש להתעמל?" ויאמר: "כדי שאהיה בריא." תהיה התשובה נכונה.

והסיבה הפועלת אינה סיבה לכך שהתכלית תֵּעָשֶׂה תכלית, ולא למהות של התכלית בפני עצמה. אלא היא סיבה למציאות של המהות של התכלית בְּעֵינָהּ[[3]](#footnote-4), ויש חילוק בין מהות למציאות כמו שלמדנו[[4]](#footnote-5).

והתכלית היא סיבה לקיום הפּוֹעֵל כפּוֹעֵל וכך היא סיבה להיותו סיבה. ואין הפועל סיבה לתכלית במה שהיא סיבה. וזה יתבאר בחכמת האלוהות[[5]](#footnote-6).

#### 1.11.3

הלאה, הפּוֹעֵל והתכלית הם כמו התחלות לא-קרובות למורכב המסובב[[6]](#footnote-7). כי הפּוֹעֵל מצד היותו מכין את החומר הוא סיבה להימצאות החומר הקרוב אל המסובב, לא שהוא סיבה קרובה למורכב; או שהוא נותן צורה וכך הוא סיבה להימצאות הצורה הקרובה.

והתכלית היא סיבה לפועל כפועל, וסיבה לצורה ולחומר בתיווך מה שהיא מניעה את הפּוֹעֵל אל המורכב[[7]](#footnote-8).

#### 1.11.4

ההתחלות הקרובות לדבר הן ההיולי והצורה[[8]](#footnote-9), ללא תיווך בינם ובין הדבר, אלא הם סיבות במה שהם חלקים בקיומו, בלי תיווך. ואף על פי שהמקום של כל אחד מהם שונה וסיבה 'זו' קיימת ללא הסיבה שהיא 'ההיא'.

על כל פנים אפשר שבמקרה יהיה החומר סיבה בתיווך וללא תיווך ביחד, משני צדדים. והצורה סיבה בתיווך וללא תיווך ביחד, משני צדדים.

אמנם החומר, כשיהיה המורכב ללא מין אלא זן[[9]](#footnote-10), והצורה לא תהיה זו שתִּקָרֵא בצדק בשם 'צורה', אלא תתהווה במקרה[[10]](#footnote-11), ובאותו זמן יהיה החומר מקיים את עצמו של המקרה הזה שמקיים את הזן הזה מצד היותו זן, וכך הוא סיבה של הסיבה, על כל פנים אם היה כך שמצד החומר הוא חלק מהמורכב וסיבה חומרית - אין תיווך ביניהם[[11]](#footnote-12).

אמנם הצורה, כשתהיה הצורה צורה אמיתית, וממאמר[[12]](#footnote-13) ה'עצם', והיא מקיימת את החומר בפועל, והחומר הוא סיבה למורכב[[13]](#footnote-14), תהיה צורה זו סיבה לסיבת המורכב. על כל פנים אם כך הוא שמצד הצורה היא חלק מהמורכב, וסיבה צורנית - אין תיווך ביניהם[[14]](#footnote-15).

החומר כשהוא סיבה לסיבה למורכב, מצד זה אינו סיבה חומרית למורכב. והצורה כשהיא סיבה לסיבה למורכב, מצד זה אינה סיבה צורנית למורכב.

#### 1.11.5

ואפשר שיקרה שהמהות של הפּוֹעֵל והצורה והתכלית תהיה מהות אחת[[15]](#footnote-16), וזה יהיה כשעל דרך מקרה יהיו להם הפועל והצורה והתכלית האלה[[16]](#footnote-17), שֶׁבָּאָב יש התחלה[[17]](#footnote-18) לקיום הצורה האנושית מטיפת הזרע, ולא כל הדברים האלה הם מהאב אלא רק הצורה האנושית, ואין בזרע אלא רק הצורה האנושית, ואין התכלית שאליה תנוע טיפת הזרע אלא רק הצורה האנושית. על כל פנים מצד קיומה עם החומר של המין האנושי היא צורה, ומצד שאליה נשלמת[[18]](#footnote-19) תנועת טיפת הזרע היא תכלית, ומצד שממנה מתחילה ההרכבה היא פּוֹעֵל.

ביחס אל החומר והמורכב היא צורה, וביחס אל התנועה היא פעם אחת תכלית ופעם אחת פועל, היא תכלית מבחינת השלמת התנועה[[19]](#footnote-20) והיא הצורה אשר בבן[[20]](#footnote-21), והיא פועל מבחינת התחלת התנועה והיא הצורה אשר באב.

## פרק יב

### פרק במצבים של הצורות

#### 1.12.1

כל אחת מהסיבות אפשר שתהיה בעצם ואפשר שתהיה במקרה, ואפשר שתהיה קרובה ואפשר שתהיה רחוקה, ואפשר שתהיה פרטית ואפשר שתהיה כללית, ואפשר שתהיה חלקית ואפשר שתהיה שלמה[[21]](#footnote-22), ואפשר שתהיה פשוטה ואפשר שתהיה מורכבת, ואפשר שתהיה בכח ואפשר שתהיה בְּפוֹעַל, ואפשר שיורכבו מקצת מאלה עם מקצתם.

#### 1.12.2

ונצייר את המצבים האלה בתחילה בסיבה הפועלת, ונאמר:

הסיבה הפועלת בעצם היא כמו הרופא שמרפא והאש שמחממת, וזהו שתהיה הסיבה התחלה בעצם לפעולה, ונלקחת מצד היותה התחלה לה.

והסיבה הפועלת במקרה היא כל מה שאינו זה, ויש בה ענפים:

מהם שהפועל יפעל פעולה ותהיה פעולה זו להסיר מנוגד שמונע את הפכו ויתחזק הצד האחר ותתייחס אליו פעולת הצד האחר, למשל הסקמוניא[[22]](#footnote-23) שמקררת בשלשול המרה הצהובה. או שיהיה הפועל מסיר מה שמונע דבר מפעולתו הטבעית, גם אם לא יהיה הכרח שיהיה עם המונע ניגוד, כמו המסיר את העמוד מהמטרה[[23]](#footnote-24), ויֵאָמֵר שהוא הפיל את המטרה.

ומזה שיהיה הדבר האחד נבחן מבחינות שונות בגלל מאפייניו, ויהיה מצד אחד מהם התחלה בעצם לפעולה, ולא נתייחס אליו אלא אל מקצת מה ששווה לו. למשל שיֵאָמֵר שהרופא יִבְנֶה, כלומר שהמושא של הרופא הוא הבניין, ויבנה כבנאי ולא כרופא[[24]](#footnote-25). או שיֵאָחֵז המושא האחד בלי חיבור למאפיין הזה, ויֵאָמֵר האדם בנה[[25]](#footnote-26).

ומזה שיהיה הפועל בטבע או ברצון הולך לקראת תכלית, ומגיע אליה או לא מגיע, על כל פנים תקרה ביחד איתה תכלית אחרת, למשל שהאבן מפלחת [את הראש] אבל קרה לה כך בגלל שבעצמה היא נופלת וקרה שנפלה על הראש במהלך תנועתה ובאה אליו במשקלה ופילחה אותו[[26]](#footnote-27).

וכשיֵאָמֵר על דבר שהוא פועל במקרה, זה יתכן גם אם הדבר הזה לא פועל מאומה, אלא קרה שהוא נמצא בדברים רבים, שנלווית אליו נוכחות של דברים טובים או מסוכנים, שהוא נודע בהם, ותהיה קרבתו רצויה אם הוא דבר נלווה טוב ויאמין בו, או ירצה להתרחק אם נלווה אליו דבר מסוכן ויברח ממנו, ויֵחָשֵׁב שהנוכחות היא סיבה לטוב הזה או לרע הזה[[27]](#footnote-28).

#### 1.12.3

אמנם הפּוֹעֵל הקרוב, הוא מה שאין תיווך אמצעי בינו ובין הנפעל, למשל הגיד שמניע את הידיים והרגליים. והרחוק הוא זה שבינו ובין הנפעל תיווך אמצעי, למשל הנפש שמניעה את הידיים והרגליים.

ואמנם הפועל הפרטי הוא זה שנפעל ממנו רק דבר אחד בלבד שהוא דבר בְּעֵינוֹ[[28]](#footnote-29), למשל התרופה שעוסק בה זייד[[29]](#footnote-30) בגופו. והפועל הכללי הוא זה שנכללים במה שנפעל ממנו דברים רבים, למשל הרוח שעושה שינוי בדברים רבים, וגם אם זה בלא תיווך[[30]](#footnote-31).

ואמנם [הפועל] החלקי הוא או הסיבה האישית למסובב האישי, כמו 'הרופא הזה' ל'תרופה הזו', או הסיבה המינית למסובב המיני, השווה לו במדרגת הכלליות והפרטיות, למשל 'הרופא' ל'תרופה'[[31]](#footnote-32). ואמנם [הפועל] השלם[[32]](#footnote-33) הוא שיהיה הטבע הזה לא מקביל למה שהמסובב מורה אליו, אלא כללי. למשל ה'רופא' ל'תרופה זו' או 'בעל המקצוע' ל'תרופה'[[33]](#footnote-34).

ואמנם [הפּוֹעֵל] הפשוט הוא יציאה אל הפּוֹעַל של כח פועל אחד, למשל המשיכה והדחיפה בכוחות הגוף. ואמנם [הפּוֹעֵל] המורכב הוא יציאה אל הפּוֹעַל של קבוצת כוחות שהם מאותו מין, כמו הקבוצה שמניעה ספינה, או שהם ממינים שונים, כמו הרעב שנמצא בכח המתעורר[[34]](#footnote-35) ובכח המרגיש[[35]](#footnote-36).

ואמנם זה שבְּפוֹעַל הוא למשל האש בהשוואה למה שנשרף ממנה. ואמנם זה שבכח הוא למשל האש בהשוואה למה שלא נשרף ממנה והוא ראוי להישרף ממנה. ה'בכח' לפעמים יהיה קרוב ולפעמים יהיה רחוק; הרחוק הוא כמו הכח של הפעוט אל הכתיבה, והקרוב הוא כמו הכח של הסופר שרכש את מלאכת הכתיבה, אל הכתיבה[[36]](#footnote-37).

ויש באפשרותך להרכיב מקצת אלה עם מקצתן, ואני בוטח בשכלך.

#### 1.12.4

ונפרוש בחינות אלה גם בהתחלה החומרית:

ואמנם החומר שהוא בעצמו, שהוא זה שעבור עצמו, מקבל את הדבר, למשל השמן לבערה[[37]](#footnote-38). ואמנם זה שבמקרה הוא על אופנים שונים:

מהם אחיזת[[38]](#footnote-39) החומר עם צורה שמתנגדת לצורה, ותוסר בהגעתה, ויֵאָחֵז עם הצורה המוסרת החומר של הצורה הקיימת, כמו שיֵאָמֵר על המים שהם מושא[[39]](#footnote-40) לאוויר ולטיפת הזרע שהיא מושא לאדם. וטיפת הזרע אינה מושא במה שהיא טיפת זרע כי טיפת הזרע תיבטל עם התהוות האדם[[40]](#footnote-41).

או יֵאָחֵז המושא עם צורה שאינה נכנסת אל תוך קיום המושא כמושא, גם אם לא יהיה ניגוד לצורה האחרת שאליה הכוונה, וייעשה מושא. למשל אומרנו שהרופא נרפא, כי הוא לא נרפא מצד שהוא רופא אלא מצד שהוא חולה, והמושא של הריפוי הוא החולה ולא הרופא[[41]](#footnote-42).

ואמנם המושא הקרוב, הוא למשל היד או הרגל לגוף. והמושא הרחוק הוא למשל כמו התערובות[[42]](#footnote-43) שהן לאמיתו של דבר היסודות[[43]](#footnote-44).

והמושא הפרטי הוא למשל גוף האדם במזג צורותיו. והכללי הוא למשל הגוף של המיטה, הכסא וכיוצא בהם[[44]](#footnote-45). ויש חילוק בין הקרוב לפרטי, כי הסיבה החומרית יכולה להיות קרובה וכללית כמו למשל העץ למיטה.

והמושא החלקי הוא למשל עץ זה לכסא זה, או 'עצם' זה לכסא זה. והשלם[[45]](#footnote-46) הוא למשל העץ לזה, והעצם לכסא.

והמושא הפשוט הוא למשל ההיולי לדברים כולם והעץ המוחשי לדברים העשויים מעץ. והמורכב הוא למשל המזג[[46]](#footnote-47) לגוף, ולמשל הסמים לתריאק[[47]](#footnote-48).

והמושא בפועל הוא למשל גוף האדם לצורה. ובכח הוא למשל טיפת הזרע לה[[48]](#footnote-49), או העץ הלא מעובד לכסא זה. וכאן גם כן אפשר שיהיה הכח קרוב ואפשר שיהיה רחוק.

#### 1.12.5

ואמנם בחינות אלה מצד הצורה:

הצורה שהיא בעצם היא למשל תבנית-הכסא של הכסא[[49]](#footnote-50). וזו שבמקרה היא למשל הלובן או השחרות לה. ואפשר שתהיה [הצורה המקרית] מועילה לזו שבעצם, למשל החוזק של העץ לקבל תבנית כסא. ואפשר שהצורה היא במקרה ובסיבת הסמוך לה, כתנועת העומד על הספינה, שייאמר על העומד על הספינה מתנועע ונישא במקרה[[50]](#footnote-51).

והצורה הקרובה היא למשל הריבועיות של מרובע זה, והרחוקה היא למשל הזווית הזו לו[[51]](#footnote-52).

והצורה הפרטית אינה שונה מהצורה החלקית, והיא למשל ההגדרה של דבר, או ההבדל[[52]](#footnote-53) של דבר או המאפיין של דבר. והכללית אינה שונה מהשלמה, והיא למשל הסוג של המאפיין.

והצורה הפשוטה היא למשל הצורה של המים והאש, שהיא צורה שאינה מתקיימת מכמה צורות מצורפות. והמורכבת היא למשל צורת האדם שהיא תוצאה של כמה כוחות וצורות מחוברות.

והצורה בפועל ידועה, והצורה בכח היא בדרך מסוימת מה שהוא בכח ביחד עם ההעדר[[53]](#footnote-54).

#### 1.12.6

ואמנם בחינת המובנים האלה מצד התכלית[[54]](#footnote-55):

התכלית בעצם היא זו שאליה תהיה מכוונת התנועה הטבעית או הרצונית, למען עצמה ולא זולתה, למשל הבריאות לתרופה[[55]](#footnote-56). והתכלית במקרה היא על אופנים שונים:

מהם מה שמתכוון, אבל לא למען עצמו, למשל טחינת התרופות למען שיקוי המרפא שהוא למען הבריאות. וזהו המועיל או הנראה מועיל, והראשון הוא הטוב, או הנראה טוב[[56]](#footnote-57).

ומהם מה שמחויב מהתכלית, או יקרה ממנה. אמנם מה שמחויב מהתכלית הוא למשל שהאוכל תכליתו היא תנועת המעיים, וזה מחויב מהתכלית ולא התכלית, אלא התכלית היא השבעת הרעב[[57]](#footnote-58). ואמנם מה שיקרה מהתכלית הוא למשל היופי מההתעמלות, כי מהבריאות קורה יופי, ולא היופי הוא המכוון בהתעמלות.

ומהם שתהיה התנועה לא לכיוונו והוא עומד בדרכה, למשל שבירת הגולגולת שהאבן שוברת בנפילתה, ולמשל מי שירה בציפור ופגע באדם.

ואפשר שתהיה התכלית העצמית נמצאת ביחד איתה[[58]](#footnote-59) ואפשר שלא תהיה נמצאת.

#### 1.12.7

ואמנם התכלית הקרובה היא כמו הריפוי לתרופה, והרחוקה היא כמו הבריאות הכללית לתרופה[[59]](#footnote-60).

ואמנם התכלית הפרטית היא למשל מה שזייד נפגש עם פלוני חברו. ואמנם הכללית היא כמו שילשול הליחה הצהובה לשתיית התרנג'בין[[60]](#footnote-61) שהוא תכלית לה וגם לשתיית הסיגלית[[61]](#footnote-62).

ואמנם התכלית החלקית היא כמו זייד שנושה בבעל חוב פלוני שאליו התכוון בנסיעתו. ואמנם השלמה היא כמו לתבוע צדק מהרשע באופן מוחלט.

ואמנם התכלית הפשוטה היא למשל האוכל לשובע. והמורכבת היא למשל לבישת המשי ליופי ולהריגת הכינים[[62]](#footnote-63), שהן באמת שתי תכליות.

ואמנם התכלית בפועל והתכלית בכח, הן כמו הצורה בפועל והצורה בכח.

#### 1.12.8

ודע שהסיבה והתכלית בכח הן כנגד המסובב[[63]](#footnote-64) בכח, וכל זמן שהסיבה היא סיבה בכח המסובב הוא מסובב בכח. ואפשר שיהיה כל אחד מהם בפועל בעצמו אחר, למשל שתהיה הסיבה אדם והמסובב עץ, ויהיה האדם נגר בכח והעץ גלגל[[64]](#footnote-65) בכח.

ואי אפשר שיהיה עצמו של המסובב נמצא והסיבה נעדרת לגמרי. מה שמעורר שאלה בדבר זה הוא הבניין והישארותו אחרי הבנאי. ומחויב אתה לדעת שהבניין לא נשאר אחרי הבנאי כבניין שהוא מסובב על ידי הבנאי, כי המסובב על ידי הבנאי הוא התנועה של חלקי הבניין אל הצירוף, וזה לא יישאר אחרי הבנאי. ואמנם הקביעות של מה שהורכב והיות בו התבנית, הוא קבוע מכח סיבות נמצאות וכשהן נפסדות נפסד הבניין. והאמת של הבנה זו ומה שנובע ממנה, יידחה אל הפילוסופיה הראשונה, והמתן למה שיתבאר שם[[65]](#footnote-66).

## פרק יג

### פרק בעניין 'המזל' ו'במקרה' והחילוק ביניהם וביאור האמת בעניינם[[66]](#footnote-67)

#### 1.13.1

מאחר שדיברנו על הסיבות, ו'המזל' ו'במקרה' ו'מעצמו[[67]](#footnote-68)' חשבו בהן שהן מהסיבות, עלינו לא להתעלם מהעיון בעניינים אלה, והאם הם בין הסיבות או אינם בין הסיבות, ואם הם [בין הסיבות] איך הם בין הסיבות.

#### 1.13.2

ואמנם קדמוני הקדמונים נחלקו בעניין 'המזל' וה'במקרה'[[68]](#footnote-69). חלק שללו שיהיו המזל וה'במקרה' נכנסים בין הסיבות, ולפי האמת שללו לחלוטין שיהיה מובן למציאותם, ואמרו שהוא מן השקר שנמצא שלדברים יש סיבות מכריחות ואז נעיד בהיפוכן, ונבטל אותן מלהיות סיבות, ונלך אחר סיבות לא ידועות כמו מזל ובמקרה. כך החופר באר, אם הוא מגלה בו אוצר, האנשים הסכלים אומרים בביטחון שהמזל הטוב דבק בו, ואם החליק ושבר רגל יאמרו בביטחון שהמזל הרע דבק בו.

ולא דבק כאן מזל כלל[[69]](#footnote-70), אלא מי שיחפור במקום שיש בו אוצר ימצא אוצר, ומי שֶׁיִּטֶּה על מדרון חלק יחליק בו. ואמרו שכשפלוני הולך לשוק לשבת בחנות ומבחין במי שחייב לו כסף וגובה ממנו את החוב, [ואומרים] שזה מפעולת המזל, ואין זה כך, אלא זהו משום שהוא פנה למקום שבעל חובו נמצא בו ויש לו ראיה טובה וראה אותו[[70]](#footnote-71). אמרו[[71]](#footnote-72): שגם אם לא הייתה תכליתו ביציאה [אל השוק] אחרת מהתכלית הזו[[72]](#footnote-73), מחויב שלא תהיה היציאה אל השוק סיבה אמיתית לגביית החוב, שאפשר שיהיו לפעולה אחת תכליות שונות, ובאמת רוב הפעולות הן כך. על כל פנים יקרה שמי שעושה את הפעולה מייחד תכלית אחת מהתכליות, ומבטל את מקומן של האחרות, שלא לפי הדבר לבדו, והדבר לבדו הוא תכלית שמתאימה להיחשב תכלית והאחרות תהיינה בצד. ואם היה אדם זה משער את המקום שבעל החוב נמצא בו, ויוצא לשם מתוך רצון לגבות את החוב, לא נאמר על זה שקרה לו במזל, אבל ייאמר על דברים אחרים שהם במזל או במקרה[[73]](#footnote-74), וּרְאֵה שכשמחשיבים לתכלית את אחד מהדברים שמכוונת אליהם היציאה, זה מחליף את היות היציאה לבדה סיבה למה שהיא סיבה, ואיך אפשר לחשוב שזה ישתנה על ידי החשבה לחוד. זו כת אחת.

#### 1.13.3

וכנגדם עמדה כת אחרת שהגדילה מאוד את דבר המזל, ונחלקה לחלקים. ונאמרה מהם אמירה, שהמזל הוא סיבה אלוהית נסתרת שהיא מעל תפישת השכלים. עד שמקצת מבעלי דעה זו ראו באמירה זו העמדת המזל במקום של דבר שיש להתקרב אליו, או אל האלוה יתעלה על ידי עבודתו, ודבר שבונים לו היכל ועושים בשמו צלם שעובדים לו בדרך שעובדים לצלמים[[74]](#footnote-75).

#### 1.13.4

קבוצה אחרת התקדמה[[75]](#footnote-76) אל [עשיית] המזל, מצד אחד, בין הסיבות הטבעיות, ועשתה את קיום העולם במזל. וזהו דימוקריטוס וההולכים אחריו, שהם סבורים שההתחלה של הכל היא גופים קטנים שאינם מתחלקים[[76]](#footnote-77) מחמת חוזקם[[77]](#footnote-78) והיותם נעדרי חלל, והם אין סופיים במספר ומפוזרים בחלל שגודלו אין סופי, ועצמם לפי טבעו שווה [בין כולם], ונבדל בתבניתו[[78]](#footnote-79). והם נעים ללא הפסק בחלל, ובאופן מקרי קבוצות מהם מתנגשות, ומתחברות למבנה, ומתהווה מהן עולם. ויש במציאות מספר אין סופי של עולמות כמו עולם זה, פרושׂים בחלל אין סופי[[79]](#footnote-80). ועם זה [דמוקריטוס] סבור שהדברים החלקיים כמו בעלי החיים והצמחים[[80]](#footnote-81) אינם מחמת המקרה[[81]](#footnote-82).

#### 1.13.5

וקבוצה אחרת לא התקדמה אל עשיית העולם בכללותו מתהווה במקרה, ועל כל פנים עשתה את הדברים מתהווים מהתחלות היסודות במקרה[[82]](#footnote-83). ומה שהתהווה בדרך מקרה והוא דבר שהצטרף[[83]](#footnote-84) באופן שקיומו יש לו המשך והוא מוליד, הוא מתקיים ומוליד, ומה שבמקרה אינו כזה לא מוליד[[84]](#footnote-85). ובתחילת ההתפתחות אפשר שנולדו חיות שאיבריהן מעורבים ממינים שונים, והיו אז חיות שחציין אייל וחציין עז[[85]](#footnote-86), ואיברי החיות לא היו על אופן היותן [כיום] בגודל, במבנה, ובמאפיינים המקריים, אלא קרה להן כך. ולדוגמה אמרו שהשיניים החותכות אינן חדות כדי שיוכלו לחתוך, והטוחנות אינן רחבות כדי שיוכלו לטחון, אלא על דרך מקרה אירע שהחומר הצטרף בתבנית זו, ועל דרך מקרה אירע שתבנית זו מועילה להתאים להמשכיות הקיום, והפרט מקבל את תועלת המשכיות הקיום הזו, ואפשר שיקרה בכלי ההולדה שיוליד, לא לשם המשך המין אלא במקרה.

#### 1.13.6

וְנֹאמַר[[86]](#footnote-87) שיש מן הדברים שהם תמיד, או על פי רוב, למשל האש על פי רוב תשרוף את העץ כשתבוא במגע איתו, ומי שיוצא מהבית אל הגן על פי רוב יגיע אליו, ויש מהם שאינם תמיד ולא על פי רוב.

והדברים שהם 'על פי רוב' אינם לא-שכיחים, והתהוותם לא תהיה בלי סדר קבוע לפי טבע סיבה אחת שסובבה אותם, או שאינם כך. ואם אינם כך, אז הם נצרכים לסיבה ביחד עם הסיבה, או בצירוף או בהסרת מונע[[87]](#footnote-88), או שאינם נצרכים. ואם אינם כך והסיבה אינה נצרכת לסיבה נוספת, אין התהוותם[[88]](#footnote-89) מהסיבה קודמת לאי-התהוותם, כי אין בדבר לבדו דבר אחד (ולא בו ובסיבה שנוספת אליו[[89]](#footnote-90)), שנובע ממנו הקיום יותר מאי-הקיום. ויתהווה קיומו של דבר זה כדבר שאינו קודם לאי-קיומו, ואינו [דבר ש]קורה על פי רוב.

ואם אינו נצרך לצירוף הנזכר, מחויב שלבדו יהיה לפי סדר קבוע, אלא אם יעכב אותו מונע ויתנגד לו ניגוד, ומהניגוד ישתנה ללא-שכיח. ומחויב מזה שאם לא יהיה מונע שמעכב ולא ניגוד שמתנגד, והטבע יישמר על מהלכו באין מפריע, אז יהיה החילוק בין מה ש'תמיד' ומה ש'על פי רוב' שמה ש'תמיד' לא יתנגד לו ניגוד בשום פנים ומה ש'על פי רוב' יתנגד לו ניגוד. ונובע מזה שבתנאי שיתגבר על המונעים והמנוגדים מה ש'על פי רוב' הוא מחויב. וזה בדברים הטבעיים ברור, וגם בדברים שנעשים בכוונה, שאם הרצון התעורר ונשלם והגיע אל איברי התנועה והם מצייתים, ולא תהיה סיבה מוֹנַעַת או סיבה שמחסירה את כח הרצון, והדבר הַמְּכֻוָּון הוא מהדברים שיכולים להיות מושגים, וודאי מן השקר שלא יהיה מושג.

ואם הדבר שהוא 'תמיד', מהבחינה שהוא 'תמיד', לא ייאמר עליו שהוא הווה במזל, אז גם מה שהוא 'על פי רוב' לא ייאמר עליו שהוא הווה במזל, ששניהם סוג אחד ודומים במשפטם. אכן אם יש ניגוד יש פירוד, ואפשר שייאמר על פירודם שיש צד לפיו הוא במזל או במקרה. ואתה יודע שאנשים לא יאמרו על מה שהוא 'על פי רוב' מסיבה אחת בְּעֵינָהּ או 'תמיד' שהוא במקרה או במזל[[90]](#footnote-91).

#### 1.13.7

ומה שנשאר לנו הוא מה שמתהווה באופן שווה[[91]](#footnote-92) ומה שמתהווה באופן לא-שכיח. והדבר שמתהווה באופן שווה ייאמר עליו שהוא קרה במקרה והתהווה במזל או שלא ייאמר עליו. הַמְּהַלְּכִים[[92]](#footnote-93) המאוחרים העמידו תנאי שמה שקורה במקרה ובמזל הוא רק הדברים שלא שכיח שיתהוו מחמת הסיבות שלהם[[93]](#footnote-94), ומי שלימד אותם את המהלך הזה[[94]](#footnote-95) לא העמיד תנאי זה אלא רק העמיד תנאי שלא יתהווה תמיד או על פי רוב.

ומה שהביא את המאוחרים לעשות את מה שמתהווה במקרה שייך לדברים הלא-שכיחים ולא לדברים המתהווים באופן שווה, הוא הצורה החלה בדברים שנעשים בכוונה, כי מאוחרים אלה אמרו שאכילה ואי-אכילה, הליכה ואי-הליכה, וכיוצא באלה, הם מהדברים המתהווים בשווה מההתחלות שלהם[[95]](#footnote-96), ועדיין ללכת הליכה או לאכול אכילה ברצון אינו דבר שאומרים עליו שכך קרה במקרה.

#### 1.13.8

ובאשר לנו, אנחנו לא מסכימים להוספת תנאי על מה שהתנה המורה שלהם, ונברר את טעותם על ידי דבר ידוע: והוא שהדבר האחד אפשר שיהיה ביחס ובבחינה שאז הוא מתהווה 'על פי רוב' ואפילו 'מחויב', ואם יהיה ביחס אחר ובבחינה אחרת אז הוא יהיה מתהווה בשווה, ואפילו לא-שכיח, וגם אז אם יהיו בו תנאים ובחינות של מצבים הוא יהיה 'מחויב'. לדוגמה תנאי בחומר שבו מתהווה כף היד של העוּבָּר, שיהיה ממנו יותר מהנדרש עבור חמשת האצבעות, והכח האלוהי הנאצל בגופים ייפגש עם הכנה שלמה בחומר שבטבעו לקבל את הצורה הראויה, ואם הוא נפגש בזה ואין בו מכשול, יחויב כאן שתתהווה אצבע נוספת. ואופן זה גם אם מציאותו אינה שכיחה ונדירה ביחס לטבע הכללי, אינו לא-שכיח ונדיר ביחס לסיבות שהזכרנו אלא הוא מחויב.

ואפשר שחקירה עמוקה תברר לנו שדבר שאינו מחויב שיתהווה מהסיבות, ולא ייצא מטבע של 'אפשרות', לא יתהווה. ועל כל פנים בירור דבר זה והדומה לו, יידחה לחלק הפילוסופיה הראשונה[[96]](#footnote-97).

#### 1.13.9

ואם הדבר הוא כך, אין זה רחוק שטבע אחד ביחס לדבר אחד הוא 'על פי רוב', וביחס לדבר אחר הוא 'מתהווה בשווה'. כי המרחק בין 'על פי רוב' ובין 'המתהווה בשווה' קרוב יותר מהמרחק שבין ה'מחויב[[97]](#footnote-98)' ובין הלא שכיח. ובכן, האכילה וההליכה ביחס לרצון, שאנו מניחים שהוא גמור בשלמות, יוצאים מההגדרה של מה שיכול להתהוות בשווה אל מה שהוא 'על פי רוב', ואם יצא מההגדרה[[98]](#footnote-99) אז לגמרי לא נכון שייאמר עליו שקרה במקרה או במזל. ואמנם אם לא יצורפו אל הרצון ונסתכל עליהם לבדם בזמן מסוים, אז יהיו שווים האכילה ואי-האכילה, ואז יהיה נכון שייאמר: 'ביקרתי אותו ובמקרה קרה שהיה אוכל', וזה ביחס לביקור ולא אל הרצון. וכך ייאמר: 'ראיתי אותו ובמקרה היה הולך', ו'נפגשתי איתו ובמקרה היה יושב', שכל זה נראה ומתקבל וגם נכון. באופן כללי אם היה הדבר הקיים לבדו, ללא הסתכלות [אל משהו שמעבר לו], אז אינו 'תמיד' ולא 'על פי רוב', ונכון יהיה שייאמר על הסיבות שמביאות אליו שהן מקרה או מזל. וזה אם הייתה [סיבה ש]מטִּיבָהּ[[99]](#footnote-100) מביאה אליו ולא הביאה אליו, לא 'תמיד' ולא 'על פי רוב'.

ואמנם אם אין זאת [סיבה] שמביאה אליו כלל, ולא מחייבת אותו, למשל פלוני שיושב בזמן ליקוי ירח, לא ייאמר על הישיבה של פלוני שהיא במקרה סיבה לליקוי הירח, אבל נכון לומר שבמקרה קרו ביחד, והישיבה אינה סיבה לליקוי אלא סיבה במקרה להיותה עם הליקוי, ולהיות 'עם הליקוי' אינו הליקוי.

#### 1.13.10

באופן כללי, אם הדבר אין בטיבו כלל להביא אל דבר[[100]](#footnote-101), אז אינו סיבה מקרית לו[[101]](#footnote-102). אלא הוא סיבה מקרית לו אם בטיבו שהוא מביא אליו אבל לא תמיד ולא על פי רוב. עד שלוּ הפּוֹעֵל היה חושב על הדרכים של התרחשות התנועות של הכל, והיה באמת מתכוון ובוחר, באמת היה עושה אותן תכלית[[102]](#footnote-103).

כמו שלוּ היה היוצא אל השוק חושב שמי שחייב לו נמצא בדרך, באמת היה עושה אותו תכלית, ואז הייתה היציאה יוצאת מהגדרת 'שווה' או 'לא-שכיח', כי יציאה לכיוון שידוע שבעל החוב יגיע לשם מביאה 'על פי רוב' לפגישה, ואמנם יציאה ללא ידיעה, מהבחינה שהיא ללא ידיעה, אפשר שתביא[[103]](#footnote-104) ואפשר שלא תביא. אלא זה מקרה ביחס ליציאה שלא נוסף בה תנאי מוקדם[[104]](#footnote-105), ואין זה מקרה בהוספת תנאי מוקדם ליציאה[[105]](#footnote-106).

ויתברר לך מזה שהסיבות המקריות תהיינה מצד שהן בַּעֲבוּר[[106]](#footnote-107) דבר[[107]](#footnote-108), אלא שהן סיבות שפועלות את הדבר במקרה, והתכליות הן תכליות במקרה והן נכנסות לכלל הסיבות שבמקרה. והסיבה המקרית היא מהדברים הטבעיים והרצוניים[[108]](#footnote-109) שבמקרה, ואינם מחוייבים תמיד או על פי רוב. והוא מה שיהיה בַּעֲבוּר דבר שאין לו סיבה שמחוייבת בעצמה[[109]](#footnote-110).

ויתכן שיקרו דברים לא בכוונה ולא במקרה, למשל להשאיר עקבות על הקרקע ביציאה אל תפישת בעל החוב, שגם אם זו לא הכוונה זה קורה בהכרח מחמת הכוונה[[110]](#footnote-111).

#### 1.13.11

על כל פנים האומר יאמר: יש לומר שכגון זה הוא 'במקרה' גם אם הוא קורה על פי רוב. כמו שאומר האומר: פלוני חיפש [את זייד ל]צורך כלשהו, ו'במקרה' הוא נמצא בבית, ואין זה מונע את האמירה: 'זייד על פי רוב נמצא בבית'[[111]](#footnote-112).

התשובה לאמירה הזו היא שזה ייאמר לא בבחינת הדבר לבדו, אלא בבחינת מה שהוא מאמין לגביו. שאם הייתה עיקר מחשבתו שזייד מוכרח להיות בביתו, לא ייאמר שזה 'במקרה', אלא אם לא יהיה [בביתו] ייאמר שזה 'במקרה'.

ועל כל פנים (יאמר זאת רק אם שווה אצלו במחשבתו, ובשעה זו ובמצב זה, שהוא נמצא בבית.[[112]](#footnote-113)) יאמר זאת[[113]](#footnote-114) רק אם שווה אצלו במחשבתו, בשעה זו ובמצב זה, שזייד נמצא בבית או אינו נמצא. כך שבזמן זה דעתו היא לשפוט בין אפשרויות שבדעתו הן אפשרויות שוות, לא 'על פי רוב' או 'בהכרח', גם אם ביחס לזמן באופן מוחלט הן 'על פי רוב'.

#### 1.13.12

ונחשוב על הרבה מהדברים הטבעיים נדירי המציאות, למשל הזהב שהוא מעל כל משקל מהמשקלים, או הספיר שגדלו מעבר לידוע, שהם נמצאים 'במקרה', כיוון שהם לא שכיחים, ואין זה כך. אלא אם מציאות הדבר באופן לא שכיח מכניסה אותו אל ה'מקרה', אין זה ביחס למציאות המוחלטת, אלא ביחס לסיבה הפועלת אותו שמציאותה לא שכיחה, והסיבה הפועלת את הזהב והספיר האלה מוציאה אותם לפי הכוחות ושפע מצפוני החומר, וכשיהיה כך הם ייצאו, למשל זה שפועל במהותו תמיד או על פי רוב, ייצא באופן טבעי[[114]](#footnote-115).

#### 1.13.13

ויאמר על הסיבה המקרית שאפשר שתביא אל התכלית העצמית, ואפשר שלא תביא. למשל אדם יוצא אל החנות שלו ובמקרה נפגש עם מי שחייב לו כסף ואפשר שהפריע לו בזה, שהוא תכליתו בעצם[[115]](#footnote-116), ואפשר שלא הפריע אלא פנה לכיוון והגיע אליה[[116]](#footnote-117). והסלע שנפל וניפץ ראש, ואפשר שעצר ואפשר שהמשיך למקום נחיתתו. ואם הגיע לתכליתו הטבעית יהיה ביחס אליה סיבה עצמית וביחס לתכלית המקרית הוא סיבה מקרית, ואם לא הגיע אליה[[117]](#footnote-118) יהיה ביחס לתכלית המקרית סיבה מקרית וביחס לתכלית העצמית הוא סיבה בטלה. כמו שאומרים: 'שתה תרופה כדי להיטהר ולא נטהר והייתה השתייה לבטלה', והתכלית המקרית ביחס אליה יהיה זה במקרה.

ואפשר שנחשוב שיהיו ויתחדשו דברים לא לתכלית, אלא על דרך גחמה, ולא יהיו ב'מקרה', כמו התשוקה לזָקָן, והדומה לזה, ואין זה כך, ונבין בפילוסופיה הראשונה אמיתת הדבר בזה[[118]](#footnote-119).

#### 1.13.14

מקרה הוא רחב יותר ממזל

1. לפעמים אבן סינא משתמש במילה סיבות ולפעמים במילה עילות. שתיהן בערבית זהות למילה העברית. אני לא חילקתי בזה והשתמשתי בכל מקום לפי מה שנראה לי נוח יותר לפי הרגל הלשון העברית, בלי להיות נאמן לשימוש של אבן סינא. כי לדעתי אין הבדל בין מונחים אלה, ולא כמו שכתב א. נוריאל בספרו "גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים". אפשר להשתמש בחילוק של נוריאל במקומות שהמורה נבוכים משתמש במילים 'סיבה' ו'עילה' באותה פסקה וניכר שהוא מתכוון לשני עניינים, אבל זה לא מחייב את אבן סינא, דרך הקדמונים היא לדקדק מאוד במילים מבחינת התוכן אבל לא מבחינת שימוש הלשון. [↑](#footnote-ref-2)
2. הסיבה התכליתית היא שיהיה דבר שמשמש לישיבה, והנגר הוא הסיבה הפועלת שהוא עושה מהעץ כסא. הנגר הוא סיבה לכך שיהיה דבר שמשמש לישיבה, כלומר הסיבה הפועלת היא סיבה למציאותה של הסיבה התכליתית. [↑](#footnote-ref-3)
3. כלומר באופן שהיא נראית לעין, נמצאת במציאות המוחשית. ההתעמלות אינה סיבה לכך שהבריאות היא תכלית, ולא למהות של הבריאות מצד עצמה, אלא היא סיבה רק לכך שמהות הבריאות מתממשת במציאות הטבעית בבריאותו של אדם מסוים זה. [↑](#footnote-ref-4)
4. מקגיניס כתב שאפשרי לציין ל Kitāb al-madkhal 1.6. הכונה לספר ה"הקדמות" שהוא חלק מספר הריפוי, ונמצא בחלק הלוגיקה.

   [כאן](https://e1.pcloud.link/publink/show?code=XZ8pGQZR2O80Mey49B7GKBNci2WWbm9hinV) אפשר להוריד את כל ספר ההקדמות (בערבית). [כאן](https://e1.pcloud.link/publink/show?code=XZepGQZ3x9kdlKe1h8s88oDIJJigHwe2kqk) אפשר להוריד רק את ההקדמה השישית ששם דן אבן סינא בעניין זה (בערבית).

   במורה נבוכים א' נ"ז כתב:

   "ידוע כי המציאות הוא מקרה קרה לנמצא ולזה הוא ענין נוסף על מהות הנמצא. זהו הדבר המבואר הראוי לכל מה שלמציאותו סיבה שמציאותו - ענין נוסף על מהותו. אמנם מי שאין סיבה למציאותו - והוא האלוה ית' וית' לבדו, כי זה הוא ענין אמרנו עליו ית' שהוא מחויב המציאות - תהיה מציאותו עצמו ואמתתו ועצמו מציאותו ואינו עצם קרה לו שנמצא ותהיה מציאותו ענין נוסף עליו שהוא - מחויב המציאה תמיד אין מתחדש עליו ולא מקרה קרה לו."

   עיין ביאור עניין יסודי זה בבלוג "ביאור על מורה נבוכים" בספר "הערות קצרות על הפשט של מורה נבוכים" הנמצא בתוך אותו בלוג, ב[רשימה 22 על חלק א' פרק נ"ז](https://morehnevochim.wordpress.com/2019/03/18/22-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a7%d7%a6%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a4%d7%a9%d7%98-%d7%a9%d7%9c-%d7%9e%d7%95%d7%a8%d7%94-%d7%a0%d7%91%d7%95%d7%9b%d7%99%d7%9d-%d7%9c%d7%a4%d7%99/), שם כתבתי ביאור על עניין זה, ויש שם גם קישור לספר רמיזות והערות לגבי עניין זה, שם הוא התבאר ביתר בהירות, ולרשימה 3 בבלוג עיונים בפילוסופיה אריסטוטלית שגם היא עוסקת בזה, והיא תחילת לימודי את הסוגייה והדברים שם פחות מבוררים אבל יש שם יותר מקורות לעניין.

   הצורה והחומר הם סיבות למהות, והפועל והתכלית הם סיבות למציאות. המהות היא הדבר בכח, והמציאות היא שמה שבכח יוצא אל הפועל. בגוש השיש הפסל כבר נמצא, האומן רק מגלף את השיש המיותר ובזה מוציא אל הפועל את הגבולות של הפסל ועושה שהוא יהיה נמצא. הפסל הזה נמצא כמו שהוא גם לפני הגילוף, ואז הוא היה קיים רק כמהות.

   כאן כוונת אבן סינא שהתכלית היא מהות, והסיבה הפועלת מביאה אותה לידי מציאות. התכלית לבדה קיימת רק בכח, כאפשרות, היא לא בפוֹעַל מצד עצמה, הסיבה הפועלת גורמת שהיא תהיה מציאות בפוֹעַל.

   החלוקה של ארבעת הסיבות של אריסטו, שהפּוֹעֵל והתכלית הן סיבות למציאות העצם, היא חלוקה שמתייחסת לפּוֹעֵל ולתכלית ביחד כעניין אחד, כאילו היו שניהם סיבה אחת, לעומת החומר והצורה שהם ביחד עניין אחר. אבל אם מתבוננים בתוך זוג הסיבות שהם הפּוֹעֵל והתכלית, שם התכלית היא המהות והפּוֹעֵל הוא מה שמביא לידי מציאות בפוֹעַל, או כמו שכתב כאן אבן סינא מציאות בְּעֵין, שניכרת בחושים.

   בהערות שבמהדורת שוורץ על מורה נבוכים א' נ"ז הביא שיש אומרים שהדעה שמחלקת בין מהות למציאות אינה אריסטוטלית. והנימוק לזה הוא שאבן רושד לא מסכים לאמירה שהמציאות היא מקרה לעצם. אבן רושד אומר זאת לשיטתו שהבורא הוא רק שכל והבריאה כולה היא גזרת החכמה של אותו שכל, ולכן המציאות החומרית קדמונית והכרחית כמו הבורא עצמו, שהחכמה היא נצחית והכרחית, ולכן המציאות החומרית היא הבורא עצמו, והמציאות החומרית היא סיבת המציאות של עצמה באותה דרך שהבורא הוא סיבת המציאות של עצמו, ולכן אי אפשר לומר שהמציאות באה לה מבחוץ, שזה תוכן מה שכתב המורה נבוכים שהמציאות היא מקרה לעצם, כלומר אינה מונחת בעצם מהותו שלו.

   שיטת אריסטו היא שהבורא ברא את החכמה, ואת העובדה שהחכמה מחייבת ונצחית, מכח שכך רצה ברצונו הראשון החופשי. לכן הבורא עצמו הוא נבדל מהעולם החומרי. ואין בזה ספק, ויש ראיות ברורות מאריסטו לכך שהוא סבור כמו אבן סינא, ולא כאן המקום להאריך. ועיין בזה באדם חי [רשימה 81](https://nirstern.wordpress.com/category/81-%d7%90%d7%99%d7%a4%d7%94-%d7%9b%d7%aa%d7%95%d7%91-%d7%91%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a9%d7%99%d7%a9-%d7%92%d7%99%d7%9c%d7%95%d7%99-%d7%a9%d7%9c-%d7%a8%d7%a6%d7%95%d7%9f-%d7%97%d7%95/). [↑](#footnote-ref-5)
5. מקגיניס ציין לחלק המטפיזיקה של הריפוי, ספר 6 פרק 5. [↑](#footnote-ref-6)
6. מסובב הוא התוצאה של הסיבה. "המורכב" פירושו העצם הטבעי שמורכב מחומר וצורה. [↑](#footnote-ref-7)
7. אם אדם דחף ענף, והענף פגע באבן, והאבן פגעה בכד ושברה אותו, הסיבה הקרובה לשבירת הכד היא האבן, הענף הוא סיבה רחוקה יותר, והסיבה הכי רחוקה לשבירת הכד היא פעולת האדם.

   הסיבות הכי רחוקות נקראות התחלות, כי בהן מתחילה שרשרת הסיבות. התכלית כהתחלה היא הבורא, שתכלית כל הבריאה היא לדבוק בו על ידי הידמות אליו. וכמו שכתב במורה נבוכים ב' ד', שהכיסופים לבורא גורמים לתנועת הגלגלים ומהם תנועת כל המציאות (וכמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב). התכלית היא סיבה שהפועל יפעל. אם בראש הר יש פרח יפה, הוא התכלית והוא סיבה לתנועת הרגליים להיעשות פועל לפעול את ההליכה במעלה ההר אל הפרח.

   נותן הצורה הוא השכל הפּוֹעֵל (עיין מורה נבוכים ב' ד' ושם פרק י"ב). השכל הפועל הוא האחרון בשרשרת השכלים הנפרדים, שהם מופשטים לגמרי ולכן הם אלוהות, וכמו שכתבו חכמי הקבלה שהספירות הן אלוהות ולא נברא (זה מצד הצמצום, וזה דמות כמראה אדם שכתב במורה נבוכים א' מ"ו. שם כתב שהנביאים מדמים צורה ליוצרה והצורה היא דמות כמראה אדם, ובספר עץ חיים שער א' ענף ב' כתב שהספירות הן כדמות אדם. אמנם הבורא לא יכול להיות דומה לשום נברא בשום דמיון, כמו שכתב במורה נבוכים א' נ"ב, כי הבורא נמצא במציאות מחוייבת והנבראים במציאות שמושפעת עליהם מבחוץ להם, ולא יתכן שום דמיון כשאין שום עניין משותף מצד המציאות) אלא דמות כמראה אדם אינו דבר נברא אלא זה קיים במציאות מחוייבת כמו הבורא. וזה הצמצום שהבורא מתגלה כמוגבל ובעל צורה. ואת זה הנביאים מדמים ליוצר שהוא האין סוף שאין בו שום צורה כלל.

   התכלית כהתחלה ראשונה היא הבורא ללא הצמצום, האין סוף, שאליו נכספת כל הבריאה. הפועל הוא הצמצום, השכלים הנבדלים, שהאחרון שבהם הוא נותן הצורה בעולם התחתון של חומר ארבעת היסודות. נותן הצורה הוא הפּוֹעֵל כהתחלה ראשונה.

   הפועל פועל בשני אופנים, צד הזכר וצד הנקבה. מצד הזכר הוא יוצר את הצורה ומצייר אותה בחומר. מצד הנקבה הוא מכין את החומר לקבל צורה. עיין בזה במורה נבוכים א' ע"ב, וביארתי דבריו ב[הערות קצרות על המורה נבוכים על א' ע"ב](https://morehnevochim.wordpress.com/2019/04/17/33-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a7%d7%a6%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a4%d7%a9%d7%98-%d7%a9%d7%9c-%d7%9e%d7%95%d7%a8%d7%94-%d7%a0%d7%91%d7%95%d7%9b%d7%99%d7%9d-%d7%9c%d7%a4%d7%99/), ובעוד מקומות רבים. [↑](#footnote-ref-8)
8. כסיבה, ההיולי, כלומר החומר הראשון, והצורה (במקביל לחומר הראשון מדובר על הצורה ראשונה), הם הסיבות הרחוקות של העצמים. למשל הסיבה החומרית הקרובה של המיטה הוא העץ, והסיבה החומרית של העץ הם ארבעת היסודות, והסיבה החומרית של היסודות הוא החומר הראשון, ואין חומר שהוא סיבה חומרית לחומר הראשון, אם כן החומר הראשון הוא הסיבה הכי הרחוקה, הראשונה, והעץ הוא הסיבה הקרובה.

   הצורה הראשונה היא התנועה הסיבובית של הגלגל, כמו שכתב במורה נבוכים ב' ד' שהיא נובעת מהדמיון כלפי הבורא, ועיין בזה ב"על השמיים" מאת אריסטו (ובעומקה היא צורת אדם, וכמו שכתוב בחזון יחזקאל ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם, עיין בזה במורה נבוכים א' מ"ו. ובספר עץ חיים שער א' ענף ב' כתב שהספירות (שהן השכלים הנפרדים, שמהם הגלגלים שדיבר בהם אריסטו, כמו שכתב שם (וכינה את אריסטו "התוכנים")) הן כדמות אדם. לכן האדם הוא עולם קטן, וכמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב, הנקרא פרק שיעור קומה כמו שכתבו במפרשים שם, כי הוא עוסק בהתגלות האלוהית מצד הצמצום שהיא כדמות אדם). הצורה הזו משתלשלת לצורות העצמים והיא הסיבה הצורנית הרחוקה של העצמים שבעולם.

   אמנם אבן סינא לא מדבר כאן על סיבות אלא על התחלות, וכמו שהתבאר לעיל בכמה מקומות החילוק בין התחלה לצורה. ההתחלות הן המופשט שמעל הטבע, והסיבות הן אותן התחלות כשהן בתוך הטבע. [↑](#footnote-ref-9)
9. הסוג הוא 'חי', המין הוא 'כלב', הזן הוא 'כלב רועה גרמני' או 'הכלבים השחורים' וכיוצא. זן במקור נכתב صنفا (סנף, הוא המילה העברית סניף), ותרגומו ענף, דהיינו קבוצה שההגדרה שלה אינה המהות העצמית שהיא העושה את הדבר למה שהוא (זה 'מין'), אלא מגדיר אותה מקרה לא מהותי שמשותף לקבוצה של פרטים והופך אותה לזן או ענף בתוך המין. [↑](#footnote-ref-10)
10. מקגיניס תרגם שהסדר או המבנה של הצורה יהיה מקרי (an accidental disposition), וזה אפשרי. [↑](#footnote-ref-11)
11. מצד שהחומר הוא סיבה חומרית לעצם אין תיווך של אמצעי ביניהם. אבל אם מדובר בצורה שקובעת מקרה ולא קובעת עצם, וכגון צורת הצבע הלבן, שאינה קובעת את מהות האדם אלא אדם יכול במקרה להיות לבן או שחור, אז החומר הוא הסיבה שהצורה הזו חלה באדם זה. מה שהוא אדם במהותו אין לזה קשר לצבעו, אלא הוא לבן בגלל שיש בחומר שלו הכנה לקבל את הצבע הלבן (ולא מכח היותו אדם בצורתו המהותית של קטגוריית העצם), ואם כן מצד זה החומר הוא סיבת הלובן על ידי תיווך של אמצעי ביניהם שהוא צורת הלובן. זה מה שכתב מקודם שהחומר יכול להיות ביחד גם סיבה ישירה וגם סיבה על ידי תיווך. מייד בהמשך הוא מבאר איך הצורה יכולה להיות ביחד גם סיבה ישירה וגם סיבה על ידי תיווך. [↑](#footnote-ref-12)
12. "מאמר" פירושו קטגוריה (מעשר הקטגוריות של אריסטו). ספר הקטגוריות של אריסטו נקרא בלשון ימי הביניים ספר המאמרות. צורה ממאמר העצם היא הצורה שקובעת מהו הדבר, למשל האם הוא אדם או סוס או צמח, ואילו צורה משאר המאמרות קובעת את המאפיינים של הדבר, למשל סוס לבן חלה בו צורת הלובן כמאפיין מקטגוריית האיכות. [↑](#footnote-ref-13)
13. העצם הטבעי שמורכב מחומר וצורה. [↑](#footnote-ref-14)
14. כלומר אין דבר אמצעי שמתווך בין הצורה לעצם המורכב. וזה ביחד עם מה שאמר שיש ביניהם אמצעי כי הצורה מקיימת את החומר והחומר הוא סיבה לעצם, והרי החומר הוא אמצעי בין הצורה לעצם המורכב. [↑](#footnote-ref-15)
15. מקגיניס ציין לפיזיקה של אריסטו ספר ב' פרק ז'.

    במורה נבוכים ג' י"ג כתב:

    "כבר באר אריסטו שבעניינים הטבעיים יהיה הפּוֹעֵל והצורה והתכלית אחד, רצוני לומר אחד במין, והוא שצורת ראובן, על דרך משל, היא העושה לצורת חנוך בנו, והדבר אשר עשתה הוא נתינת צורה ממינה לחומר חנוך; ותכלית חנוך שתהיה בו צורה אנושית. וכן אצלו כל איש מאישי המינים הטבעיים הצריכים להולדה כי השלש סיבות בהם ממין אחד ['צורת אדם' הכללית, המין 'אדם' ללא חילוק בין פרטים כמו ראובן ושמעון, היא הפּוֹעֵל של האדם, כי הפּוֹעֵל של חנוך הוא צורת אביו (לא צורת ראובן הפרטית אלא צורת מין האדם הכללית שגם ראובן נוטל בה חלק) שעוברת אליו על ידי חימום ותנועת התשמיש, ואותה צורת אדם שהיא הפּוֹעֵל שלו היא כמובן גם צורת האדם מצד המין שלו, והיא גם תכלית האדם, שתכליתו היא להיות על שלמות צורתו]" [↑](#footnote-ref-16)
16. מה שהפועל הצורה והתכלית הם אחד זה רק בדברים טבעיים שצריכים הולדה, והמוליד נותן בהם את צורתו ובזה פועל את קיומם. ויש דברים אחרים ששם הפועל הצורה והתכלית אינם אחד, אלה הדברים המלאכותיים, וגם הדברים הטבעיים שאינם צריכים הולדה. למשל מה שהרוח שוחקת את הסלע לעפר, היא הסיבה הפועלת של העפר ואינה אחד עם צורתו ותכליתו. בעצם המהות של הסיבה הפועלת לא נמצא שהיא פועלת בדרך של הולדה, אלא בדרך מקרה יש דברים ששם הסיבה הפועלת היא בדרך של הולדה. [↑](#footnote-ref-17)
17. המילה "התחלה" כאן אין לה קשר לנושא של ההבדל בין 'התחלה' ל'סיבה' שנדון לעיל בכמה מקומות. אצל הקדמונים השימוש בלשון היה, הרבה יותר מאשר המקובל בתקופתנו, שימוש בלשון המדוברת בלי שכל מונח יוגדר בהכרח כ'מונח' וישמש באופן עקבי ככזה. חוסר ההבחנה בזה גורם לחוקרים מתקופתנו להרבה טעויות. [↑](#footnote-ref-18)
18. ומסתיימת. [↑](#footnote-ref-19)
19. וסיום התנועה. [↑](#footnote-ref-20)
20. השלמת התכלית היא סיום התנועה אל היווצרות הבן כבעל צורה אנושית, כלומר כשכבר יש בבן צורה אנושית. [↑](#footnote-ref-21)
21. התרגום המילולי המדויק הוא 'כּוּלִּית' מלשון 'כל'. [↑](#footnote-ref-22)
22. לשון הרמב"ם בהקדמת פירוש המשנה:

    "ואם יראה שהחולי יתחזק, ואלו הדברים אינם מכניעים אותו, ואינם כנגדו, יחזור לרפותו ברפואות חזקות, וישקנו רפואה משלשלת, כגון סקמוני"א, וכדומה לו מן הרפואות המרות והרעות."

    הסקמוניא היא תרופה המתקבלת מייבוש המיץ של הצמח Convolvulus scammonia. כשיש עודף מרה צהובה משקים את החולה בסקמוניא שגורמת לשלשול שורף בצבע צהוב שהוא ניקוי של עודף המרה הצהובה. המרה הצהובה היא חמה ויבשה והסקמוניא מטהרת את הגוף מעודפיה ובכך היא מקררת.

    הסקמוניא אינה בעצמותה מקררת אלא רק גורמת להפרשת עודף המרה הצהובה. המרה הצהובה שהיא תכונת החום, עומדת כניגוד לתכונת הקור שבגוף, ומונעת את הקור. הסקמוניא מטהרת את עודף המרה הצהובה ובכך גורמת להסרת המונע לקור, ואז צד הקור מתחזק, ומתייחסים לזה כאילו הסקמוניא היא סיבה פועלת לקור. הסקמוניא היא סיבה פועלת לקור רק במקרה, כי במקרה הליחה הצהובה שהסקמוניא הסירה הייתה מתנגדת לקור ומונעת אותו. [↑](#footnote-ref-23)
23. כמו מטרה לחץ. הכוונה לבניין שנתמך בעמוד. הסיבה הפועלת בעצמה לא הפילה את הבניין אלא רק הסירה את העמוד. במקרה העמוד תמך בבניין והבניין נפל, ואנו מתייחסים לסיבה הפועלת כסיבה להפלת הבניין, אבל הקשר בין הפעולה לתוצאה אינו עצמי אלא מקרי.

    אולי הבניין נקרא מטרה כי מדובר דווקא שהסיר את העמוד מתוך כוונה להפיל את הבניין, ואם לא הייתה מטרתו להפיל את הבניין לא מייחסים את נפילת הבניין לפעולה, ויותר מסתבר שגם בלא כוונה הפעולה נחשבת כפועלת את נפילת הבניין בדרך של סיבה מקרית, וצריך עיון בזה. [↑](#footnote-ref-24)
24. ראובן הוא רופא שיודע גם לבנות, הרופא והבנאי שווים כי שניהם ראובן. כשהוא בונה הוא בונה מצד שהוא בנאי, ומצד זה הפעולה שלו שפועלת את מציאות הבניין היא עצמית. היחס הנכון לפעולה, הגדרתה העצמית, היה צריך להיות שראובן הבנאי בנה את הבניין. במקרה הבנאי הוא גם רופא, ואם אומרים שהרופא בנה את הבניין הפעולה שהרופא כרופא פעל לבנות היא מקרית, כי הבנאי לא מונח במהותו שיהיה רופא ורק במקרה הוא גם רופא. [↑](#footnote-ref-25)
25. אם נאחז במושא האחד שהוא פעולת הבנייה ('נאחז' פירושו שנסתכל עליו בלבד בלי להתייחס לנושא שלו), ונאמר בכלליות שהנושא הוא 'אדם', "האדם בנה", גם זה הוא סיבה פועלת באופן מקרי, כי במקרה הבנאי הוא אדם. למרות ש'אדם' הוא עצמותו של ראובן ו'בנאי' הוא רק מאפיין שלו, הקשר העצמי של עצם פעולת הבנייה (המושא) לפּוֹעֵל של הפעולה הזו (הנושא), הוא לנושא 'בנאי' ולא לנושא 'אדם'. הרי גם נמלים בונות קן, לכן הפועל של הבנייה הוא לא אדם מצד מה שהוא בעצמו אדם, אלא הפועל הוא הבנאי, יהיה אדם בנאי או נמלה בנאית. [↑](#footnote-ref-26)
26. תנועת הנפילה של האבן מצד עצמה היא סיבה פועלת להגעת האבן אל מקומה הטבעי שהוא הקרקע, ובמקרה היא נעשתה סיבה פועלת גם לפילוח הראש. [↑](#footnote-ref-27)
27. נראה מהלשון של הפסקה הזו שאם יש דבר שבעצמו הוא טוב ומעורר רצון להתקרב אליו, או מסוכן וגורם לברוח ממנו, הדבר הוא סיבה פועלת בעצם לתנועת ההתקרבות או הבריחה. אבל אם הדבר בעצמו אינו טוב או רע, אלא רק נמצא ביחד עם דברים נלווים שהם אלה שגורמים לרצון להתקרב או לברוח, ומחשיבים שהדבר עצמו גורם לרצון להתקרב או לברוח, אז מחשיבים את הדבר כסיבה פועלת שהיא סיבה מקרית, כי הפעולה אינה מעצמותו אלא רק מדברים אחרים שנלווים אליו. למשל אם אדם בורח מכלב כדי שהכלב לא יישך אותו, הכלב הוא סיבה פועלת בעצם לתנועת הבריחה, ואם האדם בורח כדי שלא יעברו אליו הפרעושים של הכלב, אז הכלב הוא סיבה מקרית לתנועת הבריחה.

    אמנם קשה לי להבין, כי סיבה כזו היא לא סיבה פועלת אלא סיבה תכליתית. הסיבה הפועלת לתנועת האדם היא תנועת רגליו שמניעות אותו, ומה שהוא נע כדי להתקרב לדבר נחשק או לברוח מדבר מסוכן זו התכלית של פעולת תנועת הרגליים.

    אריסטו במטאפיזיקה למבדא פרק ז' כתב שהמניע הראשון מניע בלי שהוא מתנועע בעצמו, וזה דווקא באופן שהוא סיבה תכליתית לתנועת הנבראים, שהם רוצים להידבק בו ולדמות לו וזו תכליתם וזה גורם שינועו אל תכליתם בתנועה שסיבתה היא כח החיים שבנפשם שהוא זה שדוחף אותם כסיבה פועלת וזו תנועה גם בו עצמו. ולפי זה גם כאן אם הדבר שהוא טוב או מסוכן אינו נע כלל, הוא סיב התכליתית, שהרגליים נעות מכח החיים שבנפשו לתכלית התקרבות אל הנחשק או הצלת האדם מהסכנה.

    אעתיק כאן את המקור ואת תרגום מקגיניס כדי שהקורא יוכל לבחון אם נפלה טעות בתרגום שלי (נראה לי שתרגמתי היטב, אבל מדובר בטקסט בן יותר מאלף שנים, מגבול אירן ואוזבקיסטן (אע"פ שהערבית הספרותית נשתמרה ללא שינויים רבים עדיין ייתכנו שינויים דקים במשמעויות המילים מהערבית המוכרת לנו), שאין בו סימני פיסוק, ואין לנו כתב יד של המחבר אלא העתקות שיש ביניהן שינויי גרסה, ולכן כשיש מקום מוקשה ראוי לבדוק היטב האם קריאת הטקסט הייתה נכונה).

    המקור:

    و قد يقال للشي‌ء إنه فاعل بالعرض و إن كان ذلك الشي‌ء لم يفعل أصلا إلا أنه يتفق أن يكون في أكثر الأمور يتبع حضوره أمر محمود أو مذموم فيعرف بذلك فيستحب قربه إن كان يتبعه أمر محمود و يتيامن به أو يستحب بعده إن كان يتبعه أمر محذور و يتطير منه و يظن أن حضوره سبب لذلك الخير أو لذلك الشر.

    תרגום מקגיניס:

    Something might also be called an accidental efficient cause even if it does not do anything at all, save that its presence is frequently attended by something laudable or dangerous, and so it is recognized by that. So its being close at hand is deemed desirable if there attends it something laudable, which is auspicious; or keeping one’s distance is deemed desirable if there attends it something dangerous, which is inauspicious, where it is supposed that its presence is a cause of that good or evil. [↑](#footnote-ref-28)
28. כלומר ניכר לחושים. [↑](#footnote-ref-29)
29. שם פרטי שמשתמשים בו לשם דוגמה, כמו ראובן בעברית. [↑](#footnote-ref-30)
30. מקגיניס פירש שמדובר בהשפעה של האוויר על הבריאות של הרבה אנשים שגרים באותו אזור, וזה מקביל לתרופה שמשפיעה רק על זייד. זה פירוש נאה רק שלפי זה היה צריך לכתוב אנשים רבים ולא "דברים" רבים. לשון המקור משתמשת במילה "דברים" ( لأشياء) שמובנה הוא הכללי ביותר מבין המילים שמשמשות לציין עצמים או גופים. [↑](#footnote-ref-31)
31. "פועל חלקי" הכוונה שהוא פועל על חלק מהדברים שהוא יכול לפעול עליהם. למשל הרופא המסוים הזה פועל כמה תרופות שונות, כשאנו אומרים שהוא פעל תרופה אחת מסוימת הרי התרופה האחת הזו היא רק חלק מפעולתו.

    'רופא' באופן כללי, פועל הרבה דברים כגון תרופות והתעמלות ומזונות מתאימים וכיו"ב. אם אומרים ש'רופא' באופן כללי, פועל 'תרופה' באופן כללי, הרי זה רק חלק ממה שהוא פועל. אם אומרים שמין האדם כולו פועל את מין המחשבות כולן, זה גם פועל חלקי כי מין האדם פועל עוד דברים מלבד מחשבות. בכל אופן לאמירה כזו צריך שמדרגת הכלליות של הפועל תהייה שווה למדרגת הכללית של הנפעל. [↑](#footnote-ref-32)
32. התרגום המדויק הוא כּוּלִּי, מלשון כל. [↑](#footnote-ref-33)
33. אם מסתכלים על המסובב, רואים בו את הרושם של הסיבה שממנה הוא נולד. אם מסתכלים על מיטה רואים בה את הרושם של פעולת הנגר. המסובב מורה על הפועל אותו.

    אם מסתכלים על הפועל של תרופה מסוימת אחת לא כעל רופא אחד מסוים אלא על רופא סתם, המושג הכללי של 'רופא', ואומרים שהמושג הכללי 'רופא' הוא זה שפעל את התרופה המסוימת האחת הזו, זו אמת, שהרי מי שפעל את התרופה הוא רופא, הוא לא רק הרופא המסוים הזה אלא אפשר להתייחס אליו כאל מושג כללי של רופא, ואז אין כאן הקבלה בין הרושם של הפועל בנפעל, מה שהנפעל מורה על הפועל אותו, ובין הפועל שהגדרנו שעליו אנו מסתכלים. כי תרופה אחת מסוימת יש בה רושם של רופא אחד מסוים שפעל אותה, ולא רושם של המושג הכללי של 'רופא'.

    אם איננו מתייחסים לתרופה אחת מסוימת אלא לכלל התרופות שבעולם, למושג 'תרופה', התרופות כמסובב יש בהן רושם של הפועל שהוא המושג הכללי של 'רופא', ועל זה הן מורות. אבל אם אנחנו לא מתייחסים אל הפועל של המושג הכללי 'תרופה' כאל כלל הרופאים שבעולם אלא כאל כלל בעלי המקצוע שבעולם, זו אמת, כי מי שפועל תרופה הוא בעל מקצוע, אבל אז אין הקבלה בין מה שהמושג הכללי 'תרופה' מורה עליו כמי שפעל אותו, שזה המושג הכללי 'רופא', אל מי שאנו מסתכלים עליו כעל פועל, שהרי כלל בעלי המקצוע פועלים עוד הרבה דברים מלבד תרופות וזה לא משתקף בתרופה. [↑](#footnote-ref-34)
34. מתוך שמונה פרקים לרמב"ם פרק א':

    "והחלק המתעורר - הוא הכח אשר בו ישתוקק האדם לדבר מה, או ימאסהו. ומזה הכח יבואו פעולות הבקשה והבריחה, ובחירת דבר מה או ההתרחקות ממנו, והכעס וההתרצות, והפחד והעוז, והאכזריות והרחמנות, והאהבה והשנאה, והרבה מאלו המקרים הנפשיים. וכלי אלו הכוחות - כל איברי הגוף, ככח היד על התפישה, וכח הרגל על ההליכה, וכח העין על הראיה, וכח הלב על העוז או הפחד. וכן שאר האיברים, הנסתרים והנראים, אמנם הם וכוחותיהם כלים לזה הכח המתעורר." [↑](#footnote-ref-35)
35. מתוך שמונה פרקים לרמב"ם פרק א':

    "והחלק המרגיש - ממנו הכוחות החמשה, המפורסמים אצל ההמון: הראיה, והשמיעה, והטעם, והריח, והמישוש, והוא נמצא בכל שטח הגוף, ואין לו איבר מיוחד כמו שיש לארבעת הכוחות." [↑](#footnote-ref-36)
36. סופר הוא מי שלמד את מלאכת הכתיבה בנוצה. סופר שאינו כותב עכשיו ויש שלו כלי כתיבה והוא ער, בפעולה אחת יכול לכתוב, לכן הפוטנציאל שלו לכתיבה הוא קרוב. ילד קטן גם לו יש פוטנציאל לכתוב, אבל הוא צריך לגדול וללמוד את מלאכת הכתיבה ולהכין כלי כתיבה ולכן הפוטנציאל שלו רחוק. להבחנה בין 'בכח קרוב' ל'בכח רחוק' יש חשיבות רבה בשיקולים המטאפיזיים שיבוארו בהמשך הספר. [↑](#footnote-ref-37)
37. ההדגשה שמדובר בחומר שהוא עבור עצמו, היא משום שאפשר להסתכל על החומר בעצמו כצורה כשהיא מתגלה במימוש חומרי, ובאמת אין לחומר מציאות אלא רק לצורה. לדוגמה אם אדם קרוב מדי לשמש הוא לא יכול לראות את האור שלה, כי הוא מסנוור ולא ניתן לקבלה בכלי הראיה של האדם. אם האדם מתרחק מהשמש די הצורך, האור נחלש ואז האדם יכול לראות אותו, הוא יכול להתקבל בכלי הראיה של האדם, וזה הפירוש שהאור נעשה בעל חומר, שהתקבל בכלי חומר. באמת אין כאן אלא רק אור, והחומר הוא רק אופן של האור כשהוא במצב שיכול להתקבל בכלי החושים האנושיים, ואז אומרים שהאור נעשה מוחשי, כלומר בחומר. הסתכלות כזו רואה בחומר שהוא נמצא רק כמשהו שנמצא עבור הצורה. כאן אבן סינא מסתכל על החומר במבט שרואה אותו כדבר שקיים כשלעצמו, עבור עצמו, והוא רק מקבל את הצורה ואינו הצורה עצמה. וכמו השמן שמקבל את הבעירה אבל יש לשמן מציאות גם ללא שהוא מקבל בעירה. לכן הוא צריך להאריך להדגיש שמדובר כאן בחומר עבור עצמו. בכמה מקומות לעיל אבן סינא עוסק בשאלה של המציאות של החומר, ואומר את שתי הפנים האלה. גם בספר [התחלות הנמצאות](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2020/03/01/68-%d7%90%d7%9c%d7%a4%d7%a8%d7%90%d7%91%d7%99-%d7%94%d7%aa%d7%97%d7%9c%d7%95%d7%aa-%d7%94%d7%a0%d7%9e%d7%a6%d7%90%d7%95%d7%aa-%d7%90/) של אלפראבי יש ביאור בעניין זה. [↑](#footnote-ref-38)
38. זה ניסוח מסורבל אבל העדפתי בכל זאת לתרגם את המקור (تؤخذ, תוואח'ז) באופן מילולי. [↑](#footnote-ref-39)
39. במקור موضوع (מוד'וע), ותרגמתי באופן מילולי. הכוונה כאן שהמים הם חומר לצורת האוויר. מילה ערבית זו יש מקומות שתרגומה המדויק נושא ואפשר שגם כאן הוא כך, שאנו דנים בחומר והוא נושא את הצורה, אבל העדפתי לשמור על אחידות ולהשאיר את ההחלטה לקורא. גם בעברית לפעמים אומרים 'מושא' כשהכוונה המדויקת היא 'נושא', למשל אומרים שהקרקע היא מושא של מדע הגיאולוגיה, אע"פ שהקרקע נושאת את המדע. בדקדוק אומרים על משפט כמו 'ראובן הלך', ש'ראובן' הוא הנושא ו'הלך' הוא המושא, כי המציאות של ראובן עיקרית ואינה תלויה במציאות שום פּוֹעַל, ולעומת זאת אין מציאות לפועל בלי שהיא נשענת על מציאותו של ראובן, לכן ראובן נושא את הפועל, והפועל מושא על גבי ראובן, כמו נישא, שראובן נושא את מציאותו של הפועל. לא אומרים 'נישא' כי מתייחסים לכך שמניחים את מציאות הפועל על הנושא, כאילו מעמיסים את הפועל על הנושא, הפועל מושא על גבי הנושא ונעשה נישא עליו. בדקדוק המשמעות של נושא ומושא התפתחה ומשמשת גם בשימושים שונים מהשימוש בתורת ההיגיון או שאר תחומים, אבל היסוד של המונחים הוא אותו יסוד. [↑](#footnote-ref-40)
40. החומר של טיפת הזרע נאחז בצורת האדם שבאה מהאב בזמן התשמיש. צורת טיפת הזרע מנוגדת לצורת האדם השלם שיוולד מהטיפה הזו, כי באדם השלם כבר אין את צורת טיפת הזרע, והרי צורת האדם השלם ביטלה את צורת טיפת הזרע. גם אם טיפת זרע שלא התפתחה לתינוק הייתה נשמרת לזמן ארוך כעצם שהוא טיפת זרע, כלומר צורת טיפת זרע בחומר, עדיין אם הטיפה תתפתח לתינוק מיד תיבטל מציאותה של טיפת הזרע כעצם בעל צורת טיפת זרע, והרי שצורת התינוק מבטלת את צורת טיפת הזרע.

    החומר של התינוק נאחז בצורה שהייתה בטיפת הזרע, ומעתה היא נעשית צורת ולד. אותה צורה בשני חומרים שונים מתבטאת כצורה באופן אחר, כי צורה מתגלה בחומר לפי הכנת החומר. לכן אע"פ שהצורה שבטיפת הזרע היא צורת אדם וגם הצורה שבתינוק שהתפתח היא צורת אדם, אין זו צורה אחת אלא שני גילויים שונים של צורת אדם לפי השינוי בהכנת החומר. כמו שלראובן יש צורת אדם שונה מלשמעון, וכאן השינוי יותר גדול, וזה נחשב כמו שתי צורות שנות, צורת טיפת זרע וצורת תינוק. החומר של התינוק נאחז בצורת טיפת הזרע, וצורת טיפת הזרע כשהיא עוברת אליו נעשית צורת תינוק.

    לשון אבן סינא:

    "אחיזת החומר עם צורה [צורה 1] שמתנגדת לצורה [לצורה 2], ותוסר בהגעתה [צורה 1 תוסר בהגעתה של צורה 2], ויֵאָחֵז עם הצורה המוסרת [היא צורה 1] החומר של הצורה הקיימת [צורה 2]"

    צורה 1 היא צורת טיפת הזרע וצורה 2 היא צורת התינוק שהתפתח ממנה.

    "ויֵאָחֵז עם הצורה המוסרת [היא צורה 1, צורת טיפת הזרע] החומר של הצורה הקיימת [צורה 2, היא צורת התינוק]" החומר של התינוק נאחז בצורת טיפת הזרע, ובכך הוא מקבל צורה שכעת היא צורת תינוק ולא צורת טיפת זרע.

    לכן טיפת הזרע מתבטלת, כי צורתה עצמה נאחזת בחומר התינוק ומקבלת אופן אחר של גילוי, ולא שבאמת אלה שתי צורות שונות לגמרי. צורת אריה לעולם לא יכולה לבטל צורת טלה, האריה יכול להרוג את הטלה אבל זה ביטול העצם שהוא טלה על חומרו וצורתו, על ידי כח העצם שהוא אריה על חומרו וצורתו, באריה וטלה זה לא רק ביטול של צורת הטלה באופן שצורה אחת כצורה לחוד מבטלת את הצורה אחרת.

    מים כשהם מתנדפים ונעשים אוויר, זהו על ידי שהמים מקבלים צורת אוויר (מים צריכים מידה כלשהי של חום כדי להתנדף. החום מעביר צורה מחומר לחומר, כמו כשהאב מחמם את הביצית של האישה בזמן התשמיש והחום גורם להפריית הביצית כלומר העברת צורת האב אליה). היה אמור להיות שהחומר של המים כשהוא מקבל צורת אוויר יהיה עצם שונה מהאוויר. כי האוויר הוא צורת אוויר בחומר של אוויר, וכאן היה אמור שיהיה חומר של מים עם צורת אוויר. אמנם חומר של מים עם צורת אוויר זה כמו טיפת זרע עם צורת אדם, החומר של האוויר שיש בו צורת אוויר מבטל את צורת האוויר מהמים ולובש בעצמו את צורת האוויר שהייתה במים. זה נחשב שצורת האוויר שבמים וצורת האוויר שבאוויר הם צורות מנוגדות, וצורת האוויר שבאוויר מבטלת את צורת האוויר שבמים. [↑](#footnote-ref-41)
41. הצורה 'ריפוי' לא נכנסת לקיום המושא 'רופא' כרופא, כלומר הרופא אינו החומר של הצורה 'ריפוי' מצד שהוא רופא, אבל בכל זאת אנו עושים את הרופא מושא של צורת 'ריפוי', כלומר הרופא נעשה חומר לצורה 'ריפוי' כי הרופא הוא ראובן וראובן הוא זה שחולה, כלומר איננו מבחינים האם ראובן נעשה חומר לצורת ריפוי כרופא או כחולה, שסוף סוף זה אותו ראובן. אחרי שקבענו שראובן הוא החומר (המושא) של צורת 'ריפוי', מצד שראובן הוא רופא נעשה קשר בין צורת ה'ריפוי' לחומר שלה כרופא (כי ראובן הא גם רופא) וזה קשר של סיבה חומרית שהוא מקרי, כי לעניין הריפוי העצם של החומר הוא ראובן כחולה, ומה שראובן הוא גם רופא זה מקרה.

    באופן הקודם למדנו שהקשר של החומר של האדם לצורת אדם הוא מקרי, כי צורת האדם חלה באופן עצמי על הזרע ולא על בשר האדם שהתפתח מאותו זרע, ומה שמהזרע התפתח אדם זה מקרה מבחינת הקשר בין צורת אדם לחומר שלה, שהרי היה אפשר שהזרע יישאר תמיד רק זרע מופרה ולא יתפתח לאדם, והטיפה הייתה המושא של צורת האדם והיא הייתה אז מושא בעצם. בזרע צורת הטיפה מנוגדת לצורת האדם וצורת האדם משום כך מבטלת אותה וכך עובר החומר של צורת האדם מחלות עצמית בחומר של הטיפה לחלות מקרית בבשר האדם. במקרה של ראובן שהוא גם רופא וגם חולה אין ניגוד בין צורת 'ריפוי' של רופא וצורת 'ריפוי' של חולה, והצורה של 'ריפוי' עוברת מהחולה (צורה עצמית) לרופא (צורה מקרית) לא בגלל ניגוד אלא בגלל שהחולה והרופא שניהם אותו ראובן. [↑](#footnote-ref-42)
42. במקור الأخلاط (חלאט) שפירושו התערובת של ארבעת הליחות, שהן צורות שנגזרות מצורות היסודות. היסודות הם אש רוח מים ועפר, והליחות הן ליחה צהובה כנגד יסוד האש, ליחה אדומה כנגד יסוד האוויר, ליחה לבנה כנגד יסוד המים, וליחה שחורה כנגד יסוד העפר (ליחות הן המילה העברית, והם נקראות גם במונח הערבי מרות, מרה צהובה, וכן הלאה). [↑](#footnote-ref-43)
43. הגוף עשוי במובן הראשון מהאיברים שבו, ולכן הם הסיבה החומרית הקרובה. האיברים עשויים מהליחות או היסודות ולכן הם הסיבה החומרית הרחוקה. [↑](#footnote-ref-44)
44. מזג הליחות שהוא תולדה של מזג היסודות, הוא מיוחד לכל אדם בפני עצמו, והוא הסיבה החומרית של האופן המיוחד של צורת האדם שמצטיירת בו. ראובן ושמעון לשניהם אותה צורת אדם, ובכל זאת יש צורת ראובן וצורת שמעון כשתי צורות נפרדות, כי הכנת החומר של ראובן, כלומר אופן המזג המדויק של היסודות בחומר שלו, שונה מהכנת החומר של שמעון, וקבלת הצורה תלויה בהכנת החומר אליה. לפי זה כל בשר של כל אדם או בעל חיים הוא סיבה חומרית מיוחדת לאותו פרט מיוחד.

    לעומת זאת כל המיטות עשויות מאותו עץ, ולכן העץ אינו סיבה חומרית מיוחדת למיטה זו אלא הוא סיבה כללית שהמיטה המסוימת נוטלת בו חלק ביחד עם שאר המיטות. באמת כל עץ, כמו כל עצם בעולם, יש לו מזג יסודות מיוחד לו בלבד, אבל המזג הזה לא משפיע על צורת המיטה ולכן אפשר להתעלם ממנו, וכסיבה חומרית של מיטה אפשר לראות בכל העץ שבעולם סיבה חומרית שווה.

    הכנת החומר מצד המזג שלו שייכת לצורה שהיא נפש חיה, באדם ובעלי חיים שניכר בהם שהצורה היא נפש חיה, קוראים לצורה נפש. בדוממים לא ניכר שיש להם נפש חיה ולכן אומרים צורה, אבל באמת בעומק גם הדוממים חיים (כמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב שכל המציאות היא איש אחד חי וזה כולל הכל), והצורה שלהם היא בעמקה נפש חיה.

    הדברים המלאכותיים צורתם אינה נפש חיה, ואפשר שלכן אינם נחשבים עצם כלל (עי' מטאפיזיקה אטא פרק ג').

    אפשר לפרק בניין ללבנים ולחזור ולהרכיבו מאותן לבנים, ויהיה אותו בניין. באבן טבעית אם נפרק אותה למרכיביה ונחזור לצרף אותם היא לא תהיה אותה אבן שהייתה, ובוודאי בבעלי חיים אי אפשר לפרק את החומר מהצורה ולחזור ולהרכיבם.

    חיים יש בהם סוד של צירוף הצורה החיה והחומר שמקבל אותה ככלי, לאחדות שעניינה שייך לסוד הצמצום, אין לנו יכולת להבין איך דבר מופשט כמו צורה נעשה אחד גמור עם חומר, כמו שאין לנו יכולת להבין איך הבורא האין סוף מחובר אל הבריאה המוגבלת החומרית. הסוד הזה שייך לעניין של הכנת החומר שהצורה תלויה בה, והכנת החומר היא המזג, התערובת, של היסודות. אין הסבר שכלי למה חומר מסוים ממוזג דווקא באופן מסוים זה, וזה נחשב מקרה כי חוסר היכולת להסביר אינו משום קוצר השכל אלא משום שזה לחלוטין במהותו מחוץ למה שנתון להשגת השכל, ובאמת כמו כל המקרים האמיתיים זה גילוי של הרצון האלוהי שהוא מעל השכל, ומשם סוד החיבור החי של גוף ונפש, וכל גוף הוא סיבה חומרית פרטית לאותו עצם פרטי. בעצמים מלאכותיים אין חיים ולכן החיבור של חומר וצורה בהם לא שייך למזג היסודות ולכן כל העצים שווים מבחינת היותם חומר למיטה המסוימת, והם סיבה חומרית כללית. [↑](#footnote-ref-45)
45. מקגיניס כתב כאן לגבי הגרסה:

    Omitting the phrase: "wa-l-ʿāmm mithla hādhā al-khashab li-hādhā al-kursī", (the general [subject] is, for example, this wood of this chair), which Y includes, noting that it was omitted in at least one manuscript and should probably not be retained. The phrase is not found in Z, T, or the Latin. [↑](#footnote-ref-46)
46. מזג ארבעת הליחות (שהוא הביטוי למזג ארבעת היסודות של הגוף). [↑](#footnote-ref-47)
47. התריאק הוא שיקוי שיש בו שילוב של תרופות (כאן היה מדוייק יותר לתרגם 'סמים', כי התרופה היא התריאק והסמים הם החומרים שמרכיבים את התריאק. ועיין הסבר מהו תריאק לעיל פרק 10 סעיף 7. [↑](#footnote-ref-48)
48. לעיל למדנו שלטיפת הזרע יש צורת טיפת זרע, שהיא אופן מסוים של צורת אדם. אבל כסיבה חומרית של צורת אדם שלמה של אדם שכבר נולד, טיפת הזרע היא חומר בכח כי היא תהיה סיבה רק אחרי הלידה ולא עכשיו. [↑](#footnote-ref-49)
49. אפשר שהנוסח הוא "תבנית הכסא". במקור הגירסה כאן היא: شكل الكرسى للكرسى. נראה כאילו המעתיק העתיק בטעות פעמיים את המילה للكرسى (הכסא). אמנם בכל נוסחאות כתבי היד שידועים לי הגרסה היא כמו כאן. [↑](#footnote-ref-50)
50. בפיזיקה ד' ד' (דף 211א שורה 17) כתב אריסטו:

    "Again, things are moved either in themselves, actually, or accidentally. In the latter case it may be either something which by its own nature is capable of being moved, e.g. the parts of the body or the nail in the ship, or something which is not in itself capable of being moved, but is always moved accidentally, as whiteness or science. These have changed their place only because the subjects to which they belong do so".

    ועיין גם בפיזיקה ספר ח' תחילת פרק ד'.

    ובמורה נבוכים בהקדמות לחלק ב', הקדמה ו', כתב:

    "כי התנועות, מהן בעצם, מהן במקרה, ומהן בהכרח, ומהן בחלק, והוא מין ממה שבמקרה. ואמנם אשר בעצם, כהעתק הגשם ממקום למקום. ואשר במקרה, כמו שיאמר בשחרות אשר בזה הגשם שנעתק ממקום למקום. ואשר בהכרח, כתנועת האבן אל מעלה במכריח יכריחנה על זה. ואשר בחלק, כתנועת המסמר בספינה, כי כשתתנועע הספינה, יאמר שכבר התנועע המסמר גם כן, וכן כל מחובר שיתנועע בכללו יאמר שכבר חלקו התנועע."

    ושם ב' א' כתב:

    "ואמנם הפנים הרביעיים - והוא שיהיה מניע הגלגל כח בו בלתי מתחלק, כנפש האדם באדם - זה גם כן שקר, שיהיה זה המניע לבדו סיבה בתנועה התדירה, ואף על פי שהיא בלתי מתחלקת.

    ובאור זה - שאם היה זה מניעו הראשון, יהיה זה המניע מתנועע במקרה, כמו שנזכר בהקדמה השישית. ואני אוסיף הנה באור: כי האדם, על דרך משל, כשתניעהו נפשו - אשר היא צורתו - עד שעלה מן הבית אל העליה, גופו הוא שהתנועע בעצם והנפש היא המניע הראשון בעצם; אלא שכבר התנועעה במקרה - כי בהעתק הגוף מן הבית לעליה נעתקה הנפש שהיתה בבית ושבה בעליה; ואם תנוח הנעת הנפש, ינוח המתנועע בעבורה, והוא הגוף; ובנוח הגוף, תסור התנועה המקרית ההוה לנפש - וכל מתנועע במקרה ינוח בהכרח [...], וכשינוח - ינוח המתנועע בעבורו. יתחייב, אם כן, שתהיה למניע ההוא הראשון סבה אחרת בהכרח, חוץ מן הכלל המורכב ממניע וממתנועע [...]"

    עיין עוד שם.

    והקשו עליו שהכוכב קבוע בגלגל והוא נע עם תנועת הגלגל וזה כמו מסמר בספינה, ותנועה מקרית בהכרח לא תתמיד לנצח, אבל הגלגלים וכל צבא השמיים נצחיים ונעים לנצח. והביאור הוא שהחיבור בין הגלגל לכוכב הוא נצחי, כלומר בהכרח מהותי ועצמי, והם בעצם גוף אחד ותנועת הכוכב עצמית כמו תנועת הגלגל ולא מקרית. המסמר בספינה הוא עצם בפני עצמו ואפשר שהוא יתנתק מהספינה וינוח, ומה שהוא עכשיו לא מתנתק מהספינה זה מקרה, ולכן זו תנועה מקרית. [↑](#footnote-ref-51)
51. העצם שהוא המרובע הגיאומטרי (כדבר שנמצא בעולם בדרך של יישות מתמטית), צורתו היא תבנית המרובע, והזוויות הן צורה לתבנית המרובע.

    כדי שיישות מתמטית או גיאומטרית תהיה נמצאת בעולם הטבעי צריך שיהיה לה חומר, כי מציאות של עצם היא רק באיחוד חומר עם צורה. החומר של עצם מתמטי הוא מה שהוא הגדרה. התוכן של ההגדרה שהוא כך וכך זו הצורה של העצם. התבנית הריבועית היא צורת המרובע הגיאומטרי, החומר שלו הוא מה שהוא הגדרה גיאומטרית כלשהי. ההגדרה המדויקת של 'חומר' היא שיש אפשרות שיהיה שונה ממה שהוא, כלומר שהוא מוגדר. עיין בעניין הישויות המתמטיות במטאפיזיקה זטא פרק י', במטאפיזיקה אטא פרק ו', במטאפיזיקה זטא סוף פרק י"א. ועיין במטאפיזיקה זטא פרק ז' לגבי מה שהחומר הוא האפשרות. [↑](#footnote-ref-52)
52. 'הבדל' הוא מונח בלוגיקה אריסטוטלית והוא מה שמבדיל את הדבר מדברים אחרים שהם מאותו סוג. גם ההגדרה מבדילה בין דברים מאותו סוג, ועיין בחילוק שבין הגדרה והבדל באיסגוגה, היא הקדמת פורפיריוס למלאכת ההגיון של אריסטו, ושם גם התבאר היטב העניין של 'מאפיין'. עניין ה'הבדל' התבאר היטב בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 16](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2017/06/29/16-%d7%91%d7%99%d7%90%d7%95%d7%a8-%d7%90%d7%91%d7%9f-%d7%a8%d7%95%d7%a9%d7%93-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a7%d7%93%d7%9e%d7%aa-%d7%94%d7%90%d7%95%d7%a8%d7%92%d7%a0%d7%95%d7%9f-%d7%a4%d7%a8%d7%a7%d7%99/) על האיסגוגה, ועיין שם וברשימה 15 שם שההתבאר גם העניין של המונח 'מאפיין'. [↑](#footnote-ref-53)
53. אם יש גוש שיש שהאומן מגלף בו פסל, הרי האומן רק מסיר את השיש המיותר ולא נוגע כלל בשיש שהוא גוף הפסל עצמו. זה אומר שהפסל ששוכב בתוך גוש השיש הוא זהה לגמרי לפסל שאחרי הגילוף ואם כן לכאורה יש לו את צורת הפסל בפועל כמו שיש לפסל שאחרי הגילוף. זה כמו שניקח את הפסל שאחרי הגילוף ונכסה אותו בשכבת עפר והפסל המכוסה יש לו צורת פסל בפועל כמו לפני הכיסוי, והפסל שבתוך גוש השיש לכאורה הוא אותו פסל שאחרי הגילוף רק שכעת הוא מכוסה בשיש.

    כל זה אמת, וזה הפירוש של להיות 'קיים' בכח (אע"פ שבכח הוא רק אפשרות וכל זמן שהאפשרות לא התממשה לא קיים שום דבר. כמו שאם בחדר חשוך יש נר וגפרורים יש שם אור בכח, ועדיין הכל חשוך לגמרי). רק שזה ביחד עם העדר, ההעדר של הפסל הוא בכך שאין גבולות שמבחינים בין מה שבתוך הפסל למה שמחוץ לו. הצורה היא בגבולות, הם אלה שמציירים את הצורה, ובלי גבולות אין צורה ובלי צורה אין כאן פסל. הקיום בכח הוא עניין דק מאוד וקשה לתפוש אותו היטב.

    בתשובת הרמב"ם לרבי שמואל אבן תיבון (עמ' 27 [כאן](http://www.daat.ac.il/daat/vl/rambamuvno/rambamuvno18.pdf) או [כאן](https://e1.pcloud.link/publink/show?code=XZi44YZBOTDeLybVOS0qH6scdYoIVDlLq0y)) כתב:

    "ההקדמה הכ״ג [מההקדמות שבתחילת חלק ב' של המורה נבוכים]: "כי כל מה שהוא בכח ויש בו שום אפשרות, יהיה אפשר בשום עת שלא יימצא בפועל" פירושה ייאמר כי הדבר הוא בכח בהיות שום תואר מן התארים נעדר עתה מן הדבר ההוא. אך הוא מוכן ומועד להתיישב בו להימצא התואר ההוא, וייאמר בתואר ההוא שהוא בדבר ההוא בכח, כאמרנו בחתיכת ברזל שהיא סייף בכח, וכאמרנו בגרעינה של תמרה שהוא דקל בכח, והדבר אשר הוא בכח שום ענין יש בעצם הדבר ההוא אפשרות להתיישב בו העניין ההוא. כמו שתאמר בחתיכת ברזל שהוא אפשרי להיות ממנה סייף. ולדעת ההבדל אשר בין הכח והאפשרות הוא דבר דק וקשה מאוד על הפילוסופים הבקיאים וכבר דיבר בזה הענין אבן אלצאיג בהחלת פירושו לשמע הטבעי דבר טוב מאוד. ונאמר בדבר שהוא בפועל כשנתארהו בתואר נמצא בו כאמרנו בסייף שהוא סייף בפועל."

    (אני מעתיק גם את המשך הקטע למרות שאינו נוגע לענייננו:

    "וכבר נתבאר כי כל אשר בכח דבר אחר בהכרח יהיה התואר ההוא נעדר בעת מן העתים. כי זאת החתיכה של ברזל לא יאמר בה שהוא סייף בכח אלא כשלא תהיה סייף עת אחת מן העתים, אמנם אם לא תסור לעולם מלהיות סייף אינה סייף בכח אלא תהיה סייף בפועל לעולם ועד.")

    לא מצאתי את פירוש אבן אלצאיג על השמע הטבעי (כיום מקובל לכנות את אבן אלצאיג אבן באג'ה, או Avempace). אבל הדבר מבואר גם בספרו חכמת הנפש, עילם אל נפס, שתורגם לאנגלית על ידי M.H.S. Ma'Sumi , ונמצא [כאן](https://books.google.co.il/books/about/Ibn_Bajjah_s_Ilm_Al_nafs_Ibn_Bajjah_s_Ps.html?id=JKFlnQAACAAJ&redir_esc=y) ו[כאן](https://www.amazon.com/Ibn-Bajjahs-Al-Nafs-M-H-S-MaSumi/dp/8171511422).

    הביאור הוא שכשאנו מדברים על 'אפשרות' אנו מדברים על העתיד. כשזרענו זרע של עץ באדמה שינינו את העתיד, יצרנו בעתיד אפשרות שיהיה כאן עץ. אבל כשאנו מדברים על קיום 'בכח' אנו מדברים על ההווה, כשזרענו זרע של עץ יצרנו בהווה עץ שקיים בכח. הפסל קיים 'בכח' בתוך גוש השיש בהווה. פסל בפועל קיים בעתיד כאפשרות. התפישה הפשוטה היא שכל 'בכח' מתייחס רק לעתיד; לתפוש ש'בכח' הוא עניין שקיים בהווה זה עניין דק וקשה. זה עניין יסודי מאוד כי הבריאה כולה היא נקודת ההיולי שהיא מציאות העולם כולו בכח, וזה החומר הראשון, כמו שביאר ברמב"ן על בראשית א' א' (וזה ספירת חכמה כמו שהביא שם הרמב"ן בסוף דבריו מהתרגום ירושלמי). קיום בכח של העולם הוא קיום בהווה מתמיד, כלומר בנצח, ולשם כך צריך להבין ש'בכח' אינו הסתכלות על העתיד. ויש עוד הרבה עניינים יסודיים מאוד שתלויים בהבחנה הזו.

    לשון הרמב"ם:

    "אך הוא מוכן ומועד להתיישב בו להימצא התואר ההוא, וייאמר בתואר ההוא שהוא בדבר ההוא בכח", הכוונה באריכות הלשון היא שמה שהוא 'אפשרות' ("מוכן ומועד") בעתיד, הוא כבר בהווה קיים בכח.

    ואחר כך כותב את הצד השני, שמה שהוא בהווה בכח, אז בעתיד הוא אפשרות:

    "והדבר אשר הוא בכח שום ענין, יש בעצם הדבר ההוא אפשרות להתיישב בו העניין ההוא" [↑](#footnote-ref-54)
54. לשם הנוחות אני חוזר כאן על המובנים השונים שנבחנו בכל אחת מארבעת הסיבות:

    בעצם ובמקרה, קרוב ורחוק, פרטי וכללי, חלקי ושלם, פשוט ומורכב, בכח ובְּפוֹעַל. [↑](#footnote-ref-55)
55. היחס של הבריאות לתרופה הוא שהבריאות היא התכלית היחידה של התרופה. [↑](#footnote-ref-56)
56. תרגמתי מילולית למרות שהניסוח לא ברור. הכוונה שהראשון, המועיל, הוא הטוב, והשני הוא הנראה מועיל והוא הנראה טוב (כך פירש גם מקגיניס. יש עוד אפשרויות לפרש כאן והקורא יבין מדעתו).

    במה שחילק בין המועיל לנראה מועיל, והאריך לקרוא למועיל הטוב, הכוונה כאן לרמוז ללשון אריסטו במטאפיזיקה למבדא פרק ז' (תרגום ח"י רות):

    "הנכסף והמושכל מניעים כך: מניעים הם מבלי להיות מונעים [בדרך של סיבה תכליתית. כי הסיבה הפועלת נעה כשהיא מניעה]. והנכסף הראשון והמושכל הראשון הם אחד. כי אף אם נשוא התשוקה הוא מה שנראה כטוב, נשוא הרצון הראשון הוא הטוב באמת. כי כוספים אנו לאיזה דבר מפני שנראה לנו כטוב, ואינו נראה לנו כטוב מפני שכוספים אנו אליו, שהרי המחשבה היא התחלה"

    יש בעניין הזה יסודות גדולים, ולא אאריך בזה כאן, כי הוא שייך לחלק המטפיזיקה. [↑](#footnote-ref-57)
57. מה שנגרם באופן הכרחי מפעולה מסוימת הוא במובן מסוים תכלית שלה, כי מונח בפעולה שהוא יהיה תוצאה של הפעולה. רק שזו תכלית מקרית (מה שתכלית האוכל היא פעולת המעיים), כי התכלית בעצם היא אחרת (להשביע את הרעב).

    בתלמוד יש דיון בזה ונחלקו בו הדעות. בשבת אסור לעשות מלאכה משלושים ותשע המלאכות שנאסרו. 'מלאכה' היא לא עצם הפעולה אלא התוצאה של הפעולה (כלומר האיסור אינו בפעולה של הנחת לבנה על לבנה אלא במה שיש עכשיו בניין שלא היה קיים לפני שבת). המלאכה אסורה רק אם היא ה'תכלית' של הפעולה שמכוחה נעשתה אותה מלאכה. זו הדין שאומר שרק 'מלאכת מחשבת' אסורה, כלומר מלאכה שחשבו עליה כעל התכלית בזמן שקרתה הפעולה שעשתה אותה (למשל אם נופלות לבנים בלי כוונה מידו של אדם והן נערמות במקרה להיות בניין, זו לא מלאכת מחשבת כי נפילת הלבנים לא הייתה פעולה לשם תכלית מציאות של בניין). להמית בעל חיים זו מלאכה אסורה. אם אדם חותך ראש של תרנגול כדי שבנו ישחק עם הראש, ובזמן החיתוך אין לו תכלית שהתרנגול ימות, יש מי שמתיר כי מיתת התרנגול זו לא מלאכת מחשבת, ויש מי שאוסר כי כיוון שמחויב שהתרנגול ימות מותו נחשב תכלית של פעולת חיתוך הראש. זו תכלית מקרית כמו שאומר כאן אבן סינא, ועדיין היא נחשבת בתוך ההגדרה של 'תכלית' כמו שרואים מאבן סינא שמנה אותה בין האופנים של הסיבה התכליתית.

    התרנגול הוא הדוגמה שהובאה בתלמוד ובעקבות כך הסוגייה מפורסמת בכינוי "פסיק רישא ולא ימות?!" (בעברית: "חתוך את הראש ולא ימות?!")

    כל סוגיות התלמוד הלמדניות הן דיונים בהגדרות של פילוסופיה אריסטוטלית, ופסקי ההלכה שבתלמוד נגזרים כמסקנות הגיוניות של בירור ההגדרות האלה. מי שאינו מצוי במהלכי המחשבה של אריסטו לא יכול להבין את פסקי ההלכה שבתלמוד וכל שכן לא לפסוק הלכות לפי התלמוד. לכן מי שמכונה בזמננו "פוסק הלכות" נהוג שהוא רק מסכם את מה שאמרו המפרשים הקדמונים ולא מפרש שום דבר בעצמו. אין תוקף הלכתי לפסיקות כאלה, כי הוא לא מבין מה אמרו אותם קדמונים ולא יכול להבין את הפסיקה שלהם ולכן לא יכול להסתמך עליה. [↑](#footnote-ref-58)
58. עם התכלית המקרית. [↑](#footnote-ref-59)
59. ה'ריפוי' כאן כוונתו להקלה מיידית לטווח הקצר, וה'בריאות' היא מצב שמתמשך בכלל החיים. [↑](#footnote-ref-60)
60. מקגיניס תרגם camelthorn, וכתב מהו התרנג'בין:

    That is, alhagi maurorum or “Persian manna.” [↑](#footnote-ref-61)
61. בערבית בנפסג'. מקגיניס כתב:

    Large doses of the violet (viola odorata) root contain an alkaloid called violine, which is a purgative. [↑](#footnote-ref-62)
62. הכינים לא יכולות להיתפס על המשי כיוון שהוא חלק מאוד, ולכן הן מתות. [↑](#footnote-ref-63)
63. המסובב הוא התוצאה של הסיבה. [↑](#footnote-ref-64)
64. במקור منجورا. נראה שהכוונה לגלגל מים שנקרא באנגלית pulley. מקגיניס תרגם 'משהו שנעשה על ידי נגר', כי אין חשיבות לאיזה דבר עשוי עץ הכוונה כאן וכוונת אבן סינא לא ברורה. [↑](#footnote-ref-65)
65. מקגיניס ציין לחלק המטפיזיקה ספר ו' פרק ב'.

    סיבה אינה רק מה שגורם לתוצאה, אלא המובן העמוק של סיבה הוא חזרה על בריאת העולם. רגע הבריאה הראשון הוא הרגע שבו נברא הכל (וכמו שכתב הרמב"ן על בראשית א' א', ומקורו בטימיאוס מאת אפלטון), וכל המציאות היא חזרה עליו במדרגות שונות של צמצום. וכמו שכתבו בספרי חכמת הקבלה שכל המציאות היא עשר ספירות. כל הספירות כלולות בספירה הראשונה שהיא ספירת חכמה. מה שמעליה הוא הכתר שאינו ספירה בפני עצמה אלא הוא קוץ שמצביע לכיוון האין סוף שאין בו תפישה. היחס בין האין סוף לבריאה (שהיא החכמה, ההגדרות, השכל, הטבע), הוא המציאות של כל הבריאה כולה. מה שהסיבה בוראת את המסובב הוא חזרה על מה שהאין סוף ברא את העולם. העולם אין לו מציאות בנפרד מהבורא, וכך לא יתכן שהמסובב תהיה לו מציאות בלי הסיבה. עיין עוד בעניין זה ב[בלוג "אדם חי"](https://nirstern.wordpress.com/2016/06/01/%d7%91%d7%a2%d7%a0%d7%99%d7%99%d7%9f-%d7%94%d7%a0%d7%a9%d7%92%d7%91-%d7%a9%d7%9c-%d7%a1%d7%99%d7%91%d7%94-%d7%95%d7%9e%d7%a1%d7%95%d7%91%d7%91-%d7%9c%d7%a4%d7%99-%d7%94%d7%a8%d7%9e%d7%91%d7%9d/). לכן שורש עניין הסיבתיות שייך לחלק של חכמת האלוהות, דהיינו מה שאצלנו נקרא המטפיזיקה.

    מה שהבנאי הוא סיבה למציאות הבניין הוא באופן שונה ממה שאב הוא סיבה למציאות הבן וכל שאר הסיבות הטבעיות. סיבה טבעית מחדשת את עצם מציאות המסובב, האב מחדש בזרע את צורת האדם שהיא עצם מציאות הבן, כמו כן הדחיפה מחדשת בנדחף את עצם מציאות התנועה, וכך בכל הסיבות הטבעיות. המציאות של המסובב מצד עצמה אין לה אפשרות להימצא ללא הסיבה, גם לא לרגע אחד, כמו שהעולם לא יכול להימצא ללא הבורא כי אין לו מציאות מצד עצמו, הוא לא סיבת מציאות עצמו אלא הוא נכלל במציאות הבורא, וכמו שכתב הרמב"ם במשנה תורה בתחילת הלכות יסודי התורה (ועיין ביאור יסודי ועמוק מאוד בזה בהלכות יסודי התורה פרק ב' הלכות ט'-י').

    אמנם סיבה מלאכותית אינה בוראת את עצם מציאות המסובב, אלא רק מזיזה את המרכיבים למקום מסוים. אפשר לפרק את הבניין ולהחזיר כל אבן למקומה הראשון ואז לבנות אותו מחדש והוא יהיה אותו בניין, הבנאי רק שינה את המקום של האבנים ולא ברא עצם חדש. כשהבנאי לא נמצא אז גם המסובב ממנו, שהוא תנועת האבנים ממקום למקום, איננו.

    באב ובן, האב מצד היותו אדם אינו הסיבה למציאות הבן, אלא צורת האדם שבאב היא הסיבה למציאות הבן, וכשהיא איננה הבן מת כי צורת אדם היא 'חי מדבר', כי מציאותו צריכה את מציאות הסיבה ביחד איתו. בגוף נע שדוחף גוף אחר ומניע אותו, תנועת הגוף הנדחף הייתה צריכה לחדול כשהמגע ניתק מהגוף הדוחף. זו השאלה הגדולה של אינרציה, התמדת התנועה, אימפטוס, שלאריסטו יש בה הבנה שאיננה כמו במדע הפיזיקה שבזמננו, וביארתי זאת במאמר נספח לספר זה ([נספח 1](https://filedn.eu/l0r9Ikz4tyDXcVEcfDyYTuF/pCloud%20%D7%A1%D7%A4%D7%A8%20%D7%94%D7%A8%D7%99%D7%A4%D7%95%D7%99%20%D7%9E%D7%90%D7%AA%20%D7%90%D7%91%D7%9F%20%D7%A1%D7%99%D7%A0%D7%90/%D7%A0%D7%A1%D7%A4%D7%97%201%20%D7%9C%D7%A1%D7%A4%D7%A8%20%D7%94%D7%A8%D7%99%D7%A4%D7%95%D7%99%20%D7%A4%D7%99%D7%96%D7%99%D7%A7%D7%94%20%D7%90%20%D7%90%D7%99%D7%9E%D7%A4%D7%98%D7%95%D7%A1.docx)). [↑](#footnote-ref-66)
66. מפרק י' עד כאן אבן סינא עוסק בארבעת הסיבות של אריסטו, הן החומר והצורה, הפועל והתכלית. סיבות אלה נדונות בפיזיקה של אריסטו ספר ב' פרק ג' ושם מפרק ז' (ועיין גם במטאפיזיקה דלתא פרק ב' שמקביל לפיזיקה ספר ב' פרק ג').

    בפיזיקה ספר ב' פרקים ד'-ו, עוסק אריסטו בשתי סיבות נוספות, וזה לשונו בתחילת פרק ד' (תרגום י. לנדא):

    "אך אומרים שגם המזל ו'מעצמו' הם בין הסיבות ודברים רבים גם קיימים וגם מתהווים מתוך המזל ומעצמם." עיין שם בכל דבריו, ועיין עוד בזה ב"אדם חי" [רשימה 81](https://nirstern.wordpress.com/2019/03/18/81-%d7%90%d7%99%d7%a4%d7%94-%d7%9b%d7%aa%d7%95%d7%91-%d7%91%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a9%d7%99%d7%a9-%d7%92%d7%99%d7%9c%d7%95%d7%99-%d7%a9%d7%9c-%d7%a8%d7%a6%d7%95%d7%9f-%d7%97%d7%95/). [↑](#footnote-ref-67)
67. 'מעצמו' הוא המונח שטבע י. לנדא בתרגומו לפיזיקה של אריסטו ספר ב' פרק ד', ואני הולך בעקבותיו. הכוונה שהדבר קרה באופן ספונטני, לא כמסובב מארבע הסיבות שנדונו מקודם. במקור 'מעצמו' הוא "ما يكون من تلقاء نفسه". 'מזל' הוא البخت ו'במקרה' הוא الاتفاق.

    באריסטו מדובר על שתי סיבות: 'המזל' ו'מעצמו', ואבן סינא כתב כאן שלוש סיבות: 'המזל', 'במקרה', ו'מעצמו'. [↑](#footnote-ref-68)
68. דעות אלה הובאו על ידי אריסטו בפיזיקה ספר ב' פרק ד'. [↑](#footnote-ref-69)
69. אלה דברי אותם קדמונים החולקים על המזל והמקרה כסיבה, ולשיטתם לא דבק כאן לא מזל טוב ולא מזל רע. [↑](#footnote-ref-70)
70. זה מה שהקשו אותם קדמונים מקודם שיש כאן סיבות מכריחות, כלומר הסיבות הן שחפר או נטה על שפת המדרון או ראה את בעל חובו, ואם אומרים שהסיבה היא המזל הרי זו הכחשה של הסיבות המכריחות שהן מארבעת הסיבות שהתבארו מקודם. [↑](#footnote-ref-71)
71. עוד אמרו אותם קדמונים. [↑](#footnote-ref-72)
72. כלומר גם אם יצא אל השוק רק כדי לגבות את החוב. [↑](#footnote-ref-73)
73. "דברים אחרים" הכוונה שאם יצא אל השוק כדי לקנות בחנות ופגש את החייב לו וגבה ממנו, אומרים על זה שהוא במזל, ואם יצא אל השוק כי ידע שהחייב נמצא שם ויצא רק כדי לגבות את החוב, על זה לא נאמר שזה במזל, כי זה כמו כל סיבה אחרת, שהתכלית היא לגבות את החוב וזו סיבה תכליתית כמו הסיבה התכליתית שהתבארה בפרק הקודם, והיא מפעילה את הסיבה הפועלת שהיא תנועת הרגליים, ומזה נעשה שהוא פגש את החייב לו, ואין צורך לדבר כאן על מזל. הטענה כאן היא שגם אם יצא לשוק כדי לקנות אין זה עניין של מזל יותר מאשר אם היה יוצא כדי לגבות את החוב, אלא היציאה החוצה היא סיבה בעצמה, ומסובב ממנה כל מה שמסובב ממנה, למשל שקנה מה שרצה לקנות בשוק, וגם שהתעמל, וגם ששאף אוויר צח, וגם שרמס נמלה, וגם שגבה את החוב.

    פעולת היציאה אל השוק היא סיבה פועלת. סיבה פועלת היא סיבה לכל מה שנפעל ממנה בלי תלות האם הפועל יודע שזה נפעל מפעולתו. הגשם הוא סיבה פועלת לצמיחת הצמחים וגם לחוסר נוחות של עוברי דרכים וגם לנקיון הרחובות וגם לשטפונות וכו' וכו'. הגשם לא צריך לדעת או להתכוון לכל מה שמסובב ממנו.

    לפי שיטת הקדמונים כל מה שנפעל מכח הסיבה הפועלת יכול להיחשב כתכלית שלה, כלומר אין מקום לייחד שהתכלית של ירידת הגשם היא דווקא להצמיח את הצמחים, אלא התכלית של ירידת הגשם היא כל מה שנפעל ממנה. לאדם יש נטייה לחשוב שתכלית הגשם היא להצמיח את היבול, אבל הרי באותה מידה הגשם גם מצמיח את העשבים השוטים שמקלקלים את היבול, ואין הגיון בכך שהתכלית של ירידת הגשם תלויה במה שהאדם מחליט. כך גם התכלית של הסיבה הפועלת של היציאה אל השוק היא כל מה שנפעל ממנה, ולא אכפת לנו אם מי שיצא חשב על תכלית מסוימת אחת. כיוון שנפעל מהיציאה אל השוק שהוא פגש את החייב וגבה ממנו, הרי זו אחת מהתכליות של היציאה אל השוק, ולא אכפת לנו אם הוא יצא לשם כך או שהוא חשב על תכלית אחרת כשיצא. וכמו שאם חשב לגבות את החוב ויצא לשם כך, אין מקום לומר שזה מזל, כי זו פעולה מתוכננת שנפעלה מכח הסיבות המחייבות שהן פועל תכלית חומר וצורה כמו שהתבאר בפרק הקודם, באותה מידה אין מקום לחשוב על מזל כעל סיבה גם אם יצא כדי לקנות בחנות ופגש את החייב לו וגבה ממנו, כי עדיין הגבייה היא אחת מהתכליות וסיבתה היא הפעולה של יציאה אל השוק, כי התכלית לא תלויה בהחלטה או במחשבה של הפועל, וגם אם הפועל חשב על קנייה בחנות זה לא מבטל שכל מה שנפעל מהיציאה יכול להיחשב כתכלית שלה.

    נראה שאותם קדמונים לא הבינו את עניין הסיבה התכליתית באותה דרך שאריסטו הבין אותה. לפי אריסטו הסיבה התכליתית מפעילה את הסיבה הפועלת, והיא כמו סיבה של הסיבה הפועלת, עיין בזה במטאפיזיקה למבדא פרקים ו'-ז'. למשל אם יש פרח בראש הר, האדם רוצה לראות את הפרח, וזה גורם לו להניע את רגליו שידחפו אותו כסיבה פועלת להעפיל לראש ההר. הפרח הוא הסיבה התכליתית להליכה אל ראש ההר, בלי הפרח לא הייתה הליכה, והפרח הוא סיבה להליכה. הסיבה הפועלת פועלת מכח התכלית. לפי אותם קדמונים כל דבר שנפעל מהסיבה הפועלת נחשב לתכלית שלה. כשהאדם מטפס לראש ההר הסיבה הפועלת של תנועת רגליו מסובבת שיגיע לראות את הפרח, ומסובבת גם שתהיה כאן התעמלות ומסובבת שבדרכו ירמוס נמלה ומסובבת שישחקו סוליות נעליו ועוד הרבה דברים. לפי אותם קדמונים כל הדברים האלה נחשבים תכלית של הסיבה הפועלת ולא אכפת לנו מה מהם האדם מחליט שזו התכלית של פעולתו. אם נאמר שרק ראיית הפרח היא התכלית ורק היא הסיבה לפעולת הסיבה הפועלת של תנועת רגליו, אז אם בדרך אל הפרח האדם פגש את בעל חובו וגבה ממנו כסף, הרי הפגישה הזו אינה התכלית של תנועת רגליו, ולכן זה מזל. סיבה פועלת לעולם לא פועלת לבד, אלא תמיד היא פועלת מכוח תכלית כלשהי. לכן אין לומר שתנועת הרגליים היא לבדה סיבה, וכל מה שמסובב ממנה הוא מסובב ממנה בלי מקום למזל. אלא תנועת הרגליים היא סיבה ביחד עם התכלית שהיא לראות את הפרח, כלומר פעולת הרגליים היא סיבה בעצם רק להתקרבות אל הפרח ולא לשחיקת הסוליות או ההתעמלות וכו'. שחיקת הסוליות וכיו"ב הם מסובבים במקרה מפעולת תנועת הרגליים ולא מסובבים בעצם, לכן אפשר לראות במקרה סיבה להם. מזל הוא אחד מאופני המקרה, מקרה שהוא טוב למי שקרה לו נקרא מזל.

    בפעולה שעושה אותה בעל דעת, התכלית היא מה שהעושה החליט שהיא התכלית.

    בפעולה טבעית התכלית היא הטבע. כלומר אם יורד גשם התכלית של ירידתו היא להגיע למקומו הטבעי שזה מרכז הארץ, שזה טבע התנועה המוטבע בכל גוף מיסוד העפר או המים. מה שמקומם של יסודות העפר והמים הוא במרכז הכדור זה בגלל שכך הוא סדר הטבע שקבע הבורא וכך הטבע הוא גילוי כבודו של הבורא, ולכן זו התכלית של ירידת הגשם. הטבע, כלומר הסדר הטבעי, הוא התכלית של כל פעולה טבעית. מה שהגשם מועיל לצמחים זה מסובב מקרי ואפשר לראות במקרה סיבה לו.

    במורה נבוכים ג' י"ג כתב:

    "כל פּוֹעֵל שיעשה בכונה - אי אפשר לדבר ההוא אשר עשה מבלתי תכלית אחת בגללה עשה. [...] הנה כבר התבאר לפי אלה ההקדמות שהתכלית אמנם יבוקש לכל מחודש שנעשה בכונת בעל שכל; רצוני לומר למה שיש לו התחלה שכלית מתחיב בהכרח שתבוקש סיבת התכלית מה היא [...]

    [...] ואף על פי שהחכמה הטבעית תחקור על תכלית כל נמצא טבעי אבל אינו התכלית האחרון אשר דברינו בזה הפרק בו מפני שמבואר הוא בחכמה הטבעית שאי אפשר לכל נמצא טבעי מבלתי תכלית אחד ושזאת הסיבה התכליית - היא הנכבדת שבסיבות הארבע - תעלם ברוב המינים ואריסטו אומר תמיד בפרוש שהטבע לא יעשה דבר לבטלה - רצונו לומר שכל פועל טבעי אי אפשר לו מבלתי תכלית אחד. וכבר באר אריסטו שהצמחים נבראו בעבור בעלי החיים; וכן באר בקצת הנמצאות שזה מפני זה וביחוד באברי בעלי החיים:

    ודע - שמציאות זאת התכלית בענינים הטבעיים הביא הפילוסופים בהכרח להאמין התחלה אחרת זולת הטבע היא אשר יקראה אריסטו התחלה שכלית או אלוקית. ואשר תעשה זה מפני זה, ודע כי מן הגדולות שבראיות על חידוש העולם למי שמודה על האמת הוא מה שיעמוד עליו המופת בנמצאות הטבעיות, כי לכל דבר מהם תכלית אחד ושזה מפני זה, והיא ראיה על כוונת מכון ולא תצויר כונה רק עם התחדשות מחודש.

    ואשוב אל כונת הפרק והיא דברים בתכלית ואומר כבר באר אריסטו שבענינים הטבעיים יהיה הפועל והצורה והתכלית אחד - רצוני לומר אחד במין, והוא שצורת ראובן, על דרך משל, היא העושה לצורת חנוך בנו, והדבר אשר עשתה הוא נתינת צורה ממינה לחומר חנוך; ותכלית חנוך - שתהיה בו צורה אנושית. וכן אצלו כל איש מאישי המינים הטבעיים הצריכים להולדה כי השלש סיבות בהם ממין אחד וזה כולו הוא התכלית הראשון. ואמנם מציאת תכלית אחרון לכל מין - חשב כל מדבר בטבע שאי אפשר מבלעדיו אמנם ידיעתו דבר כבד מאד כל שכן תכלית המציאות בכללו. ואשר יראה מדברי אריסטו, שהתכלית האחרון אצלו לאלה המינים הוא התמדת ההויה וההפסד אשר אי אפשר מבלעדיה בעבור המשך ההויה בזה החומר אשר אי אפשר עמידת אישיו ושיתהוה ממנו תכלית מה שאפשר להתהוות - רצוני לומר השלם שאפשר - כי הכונה האחרונה היא - הגיע השלמות; ומבואר הוא שהשלם שאפשר מציאותו מזה החומר הוא האדם והוא סוף אלה המורכבות והשלם שבהם עד שאם יאמר כי כל הנמצאות מתחת גלגל הירח הם בעבורו יהיה אמת מזה הצד - רצוני לומר להיות תנועות המשתנה מפני ההויה - להגיע השלם שאפשר להיות."

    עיין עוד שם בכל הפרק, ועיין עוד במורה נבוכים ג' כ"ה. [↑](#footnote-ref-74)
74. המזל כסיבה הוא מחוץ לחוקי הטבע ואין לו הבנה שכלית.

    כל מקרה הוא מחוסר הבנה שכלית ואינו כפוף לחוקי הטבע. הכוונה למקרה אמיתי שאינו ניתן לחיזוי מראש גם אם כל העובדות ידועות. ולא למקרה מדומה כמו מה שטיפת גשם זו נפלה במקום זה בשעה זו, שזה ניתן לחישוב מראש כי זה כפוף לחוקי התנועה והסיבתיות רק שאיננו יודעים את כל העובדות ואיננו יכולים לחשב אותן כי החישוב מורכב מדי לכוחנו.

    המקרה האמיתי הוא רק בדבר הסמוי מן העין, כי הוא גילוי של הרצון האלוהי שמעל החכמה והגילוי הזה הוא סוד, שהרצון מתגלה רק דרך הכלי של הטבע והחכמה, כמו שנפש מתגלה רק דרך הגוף.

    במסכת תענית ח' ב' נאמר בגמרא "אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין", והכוונה שאם אדם הכניס את התבואה לאסם בלי למדוד את כמות התבואה אז התבואה מתברכת באסם, כלומר כמות התבואה מתרבה באסם, ויש מקום להתפלל שהתבואה תתרבה. ואם הוא מדד את כמות התבואה אז התבואה לא תתברך ואין מקום להתפלל על זה כי הכמות כבר קבועה (עיין בזה במסכת בבא מציעא מ"ב א'). ובתוספות בתענית שם דיבור המתחיל "אלא בדבר" כתבו על דברי הגמרא שהתבואה מתרבה, שמה שהתרבה לא שייך לבעלים אלא הוא הפקר. כי אם תרנגולת של הבעלים הטילה ביצה הביצה שייכת לבעלים כי הביצה באה מהתרנגולת, אבל כאן התבואה שהתברכה לא באה מהתבואה שהייתה מקודם, אלא היא באה מעצמה והיא כמו דבר שגדל במדבר שכל אחד יכול לקחת לעצמו. מקרה אמיתי הוא מעל השכל, ולא כפוף לחוקי הטבע, ואינו כפוף לחוק שימור החומר או לחוקי הסיבתיות. התבואה שמתרבה היא במקרה ואינה מכח שום סיבה, ואינה דומה לביצה שהיא לפי הטבע וצריכה לבוא מסיבה כלשהי, דהיינו התרנגולת.

    מקרה אמיתי הוא כאמור גילוי הרצון האלוהי שמעל השכל, ואין לו שום הבנה שכלית ולא שום כפיפות לחוקי הטבע או ההגיון. לכן איננו יודעים מה הכוונה במקרה ולא רואים בו שהוא לטובת מישהו. מזל הוא אופן אחד מאופני המקרה, והמיוחד בו שאנו רואים שהוא לטובת מישהו, או שעל כל פנים הוא משפיע על מישהו בדרך מסוימת (כמו שנאמר במסכת שבת קנ"ו א' שמי שנולד במזל מאדים יהיה שופך דמים וכיוצא בזה). ההטבה הזו היא פלא, כי הרצון האלוהי אינו מובן בשכל אנושי. מזל הוא מלשון נזילה, שנוזל שפע טוב אל האדם, והשפע הזה לא תלוי בשום חוק או שכל אלא הוא רצון אלוהי פשוט שמעל השכל, ולכן יש שראו בו עניין אלוהי שיש לעבוד אותו.

    במורה נבוכים ב' י"ט כתב שבארץ הרצון אלוהי שמעל השכל נסתר ומתגלה רק דרך הכלי של הטבע, אבל בשמיים הרצון נגלה באופן גלוי יותר. לכן בשמיים יש גלגל מזלות שמהם שופע השפע האלוהי שהוא גילוי הרצון החופשי האלוהי שמעל השכל. ועיין מורה נבוכים ב' י"ב שכתב שיש אמת באסטרולוגיה ("ומהנה נכנס למשפטי הכוכבים"), ומה שכתב באגרת לחכמי מארשילייא על כך שהאסטרולוגיה היא שקר הכוונה רק למי שמציג את עצמו כיודע אסטרולוגיה, כי היא חכמה עמוקה מאוד שזכו לה רק אנשים כמו אברהם אבינו ואינה מצוייה אצלנו, ויש כח נפש של עבודה זרה שדוחף את ההמון לעסוק בזה ולכן אנשים מתחזים כיודעים חכמה זו.

    בהמשך הפרק יש דיון נוסף במקרה ובמזל, איך הם מתגלים בתוך הסיבות הטבעיות (הפועל החומר הצורה והתכלית). אם יש סיבה טבעית שפועלת את המסובב אבל לא באופן שתמיד או על פי רוב המסובב נובע ממנה, אז אנו רואים שהמקרה מעורב עם הסיבה, כלומר עם הטבע. הסיבה הטבעית שמביאה אל המסובב לא על פי רוב, אלא באופן נדיר או אפילו באופן שקול (כלומר שהצד שהמסובב יוולד מהסיבה שווה לצד שלא יוולד), היא כמו כלי להתגלות המקרה. [↑](#footnote-ref-75)
75. תרגמתי מילולית והניסוח מסורבל. כנראה הניסוח הזה בא לומר שקבוצה זו הלכה לדעה קיצונית (כמו גם הדעה הקודמת, שהלכה לקיצוניות השנייה). [↑](#footnote-ref-76)
76. זו שיטת האטומיסטים של לויקיפוס ובעיקר תלמידו המפורסם דמוקריטוס. עיין עוד בשיטתם באריסטו על ההתהוות וההפסד א' ח' (325א שורה 23), במטאפיזיקה א' פרקים ג' ד', בפיזיקה א' ה' ובעוד מקומות. ועיין בזה ב[רמיזות וההערות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf) חלק הפיזיקה חלק א' פרקים א'-ח', ובמורה נבוכים א' ע"ג. [↑](#footnote-ref-77)
77. החוזק אינו סיבה לכך שהאטומים אינם מתחלקים כי לא מדובר על היכולת המעשית שלהם להתחלק אלא על האפשרות העקרונית שיתחלקו. גוף שיש לו מידות, הרי כל מידה היא מספר של יחידות אורך, וכל מספר יכול להתחלק מבחינה מתמטית, ואם האטום חזק וקשה זה מקרי ואפשר שבזמן מהזמנים תימצא דרך לחלק אותו. לכן האטומיסטים סברו שלאטומים אין מידות, כלומר האורך רוחב וגובה שלהם שווים לאפס, ולכן אי אפשר לחלק אותם. יש על זה שאלה גדולה שאם כך גם צירוף של הרבה אטומים לא יהיה גוף שמידותיו גדולות מאפס, והתשובה של האטומיסטים לזה היא שכשהאטומים מצטרפים אז הם מקבלים מידות גדולות מאפס. עיין דיון ארוך בזה ברמיזות והערות חלק הפיזיקה מפרק א' והלאה. אמנם מה שכתב שהאטומים הם נעדרי חלל (מילולית: חסרי ריקנות) אולי הכוונה בזה שמידותיהם אפס כמו שהוא באמת שיטתם. מקגיניס כתב כאן:

    "their solidity and absence of [interstitial] void [space]" [↑](#footnote-ref-78)
78. לפי הדעה העיקרית בשיטות האטומיסטים לאטום אין ממדים (ממדיו אפס) ולכן לא יכולה להיות לו תבנית כלשהי וממילא לא תבנית שונה משל האחרים. עיין ברמיזות והערות בתחילת חלק הפיזיקה ובמורה נבוכים א' ע"ג. כאן נראה שאבן סינא נוקט כשיטת המדברים שסבורה שיש לאטומים מידות והם נבדלים בתבניתם, ויש להם הסבר אחר למה אינם יכולים להתחלק, שיטה זו התבארה ברמיזות והערות חלק א' פרק ז' ובהערותי שם, ועיין ביאור נוסף בדברי הרמיזות והערות שם באדם חי [רשימה 269א](https://nirstern.wordpress.com/2022/05/31/%d7%91%d7%99%d7%90%d7%95%d7%a8%d7%99%d7%9d-%d7%95%d7%9e%d7%9b%d7%aa%d7%91%d7%99%d7%9d-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a8%d7%9e%d7%99%d7%96%d7%95%d7%aa-%d7%95%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%9e%d7%90%d7%aa/).

    כתבי דמוקריטוס לא שרדו, בדברי קדמונים שמוסרים את דבריו ממקורות שניים ושלישיים שחלקים מאוחרים מאות שנים לתקופתו, מתארים את שיטתו: "כמה אטומים הם קמורים, אחרים קעורים, חלקם מעוצבים כמו ווים, ואחרים כמו עיניים".

    גם אריסטו כתב שלשיטת דמוקריטוס האטומים נבדלים זה מזה בגודל ובצורה, בפיזיקה ספר ג' דף 203א שורה 35:

    "Democritus, for his part, asserts that no element arises from another element. Nevertheless for him the common body is a principle of all things, differing from part to part in size and in shape". [↑](#footnote-ref-79)
79. מה שמספר העולמות אין סופי נגזר מכך שיש אין סוף אטומים והחלל אין סופי, אבל לפי זה העולמות מפוזרים באופן מקרי ולא מסודרים. במקור כאן כתוב مترتبة משורש رتب שפירושו פרושׂ לפי סדר כלשהו. מפוזר במקריות בערבית הוא مبثوثة, ואבן סינא השתמש במילה זו לתאר את מקומם של האטומים בחלל. ההגיון נותן שהעולמות יהיו מפוזרים באותה דרך מקרית כמו החלקיקים עצמם, וצריך עיון.

    מקגיניס כתב כאן שהעולמות מסודרים:

    "there are an infinite number of worlds just like this one, arranged throughout an infinite void"

    היפוליטוס כתב בדעת דמוקריטוס שהעולמות אינם מסודרים אלא מפוזרים במקריות:

    "והוא [דמוקריטוס] אומר שהדברים הם בתנועה מתמדת בריק, ושיש אינסוף עולמות, השונים בגדלם. בחלק מהן אין לא ירח ולא שמש, באחרים הם גדולים מאלו בעולמנו ובאחרים ישנם יותר [ירחים או שמשות]. המרחק בין העולמות אינו אחיד, ויש יותר [מהם] בחלקים מהיקום ומעט יותר בחלקים אחרים, וחלק מהם גדלים, אחרים הם בשיאם וחלק מהם נובלים [decaying], ובחלק מהמקומות הם נוצרים ובחלק מושמדים. הם נהרסים על ידי התנגשויות אחד עם השני. חלק מהעולמות חסרי חיות וצמחים וכל לחות. – היפוליטוס (המאה ה-2 וה-3 לספירה) – Hippol. Refut. I.13.2 (Dox. 565.16)"

    כך גם עולה מדברי פילופונוס:

    "שכן זה היה על בסיס זה שדמוקריטוס טען שקיימים עולמות מרובים, [על בסיס כך שהוא] טען שהריק אינסופי. שכן מה הסיכוי שחלק אחד בריק יהיה מלא בעולם, ואחרים לא. לכן אם יש עולם בחלק כלשהו של הריק, חייב להיות אחד בכל הריק. לכן, מאחר שהריק הוא אינסופי, גם מספר העולמות יהיה אינסופי – פילופונוס. Philoponus 405.23" [↑](#footnote-ref-80)
80. הם חלקיים כי אינם עולמות שלמים, לשיטת דמוקריטוס רק העולמות השלמים מתהווים לפי מקרה. [↑](#footnote-ref-81)
81. דברים כמו בעלי חיים וצמחים בהכרח אינם לפי מקרה כי יש להם סדר קבוע ומחייב של סוגים ומינים ומבנה ודרך רבייה וכל כיוצא בזה. אמנם אם הכל תלוי רק בהתנגשות החלקיקים והצטרפותם לגוף מכח אותה התנגשות, ואין צורות ואין בורא, קשה להסביר למה אינם מקריים במבנה ובמהות שלהם. גם המדע המודרני לא יודע להסביר איך מהחלקיקים היסודיים של החומר מתהווים גופים שונים זה מזה שיש להם סדר ומבנה מהותי אופייני וחלוקה לסוגים ומינים וכל כיוצא בזה.

    פילופונוס כתב:

    "[דמוקריטוס] מזהה כסיבות את המיקום והסידור והצורה של האטומים, אך הוא אומר שהסיבה של ההתהוות של הדברים הכלליים היא הספונטניות. – פילופינוס Philop. 261.31" הרי מבואר כמו כאן שרק הדברים הכלליים, כלומר העולמות, מתהווים במקריות. ועדיין קשה למה הדברים כמו בעלי החיים מתהווים לפי סדר ולא במקריות.

    בדברי דיוגנס לארטיוס והמיוחס בטעות לפלוטארכוס יש אולי קצת פתח להסבר:

    "העולמות באים לידי קיום בצורה זו: גופים רבים מכל מיני צורות נפרדים ונעים מהאינסוף אל הריק, והם נאספים יחדיו לכדי מערבולת אחת, שבה גופים דומים מופרדים יחדיו עם גופים דומים להם כאשר הם מתנגשים ומסתובבים בכל הדרכים. האטומים … הם אינסופיים בגדלם ומספרים, והם ככלל נעים במערבולת [בכל עולם] – דיוגנס לארטיוס DLIX.30ff."

    "לכשנאספו [לכדי מערבולת], כל [האטומים] הגדולים והכבדים יותר מתחילים לשקוע מטה, והקטנים, העגולים, החלקים והמחליקים יותר מתחילים להילחץ כלפי חוץ על ידי הלחץ מהאטומים [השכנים] ומוסעים למעלה [לקצה המערבולת]. וכאשר הכוח הדוחף אותם למעלה מתחיל להיגמר, הם מנועים מלנוע למטה [שכן] הם נדחפו למקומות בהם היה מקום עבורם. מקומות אלו היו בהיקף [המערבולת], ושם אוסף האטומים נהיה עקום, וכשהם נהיים מקושרים יחדיו בצורה עקומה זו הם מרכיבים את השמיים. האטומים היו מגוונים אך [התמיינו יחדיו] באותו הטבע [גודל], כפי שכבר נאמר, ואלו שנדחפו למעלה היוו את טבע הכוכבים. והמספר הגדול של הגופים שנדחפו מעלה פגעו באוויר ודחקו אותו, וגרמו לו לזוז והפכו אותו לרוחות, אשר תפסו את הכוכבים וסחבו אותם עמן, וכך שימרו את תנועתם השמימית הנוכחית. אז מהאטומים ששקעו למטה הארץ באה לידי קיום, ומאלה שעלו למעלה השמיים, האש והאוויר. הייתה כמות גדולה של חומר המוכלת בארץ, וכאשר היא נדחסה על ידי מהלומות הרוח ונשימת הכוכבים, כל המבנה, מורכב מחלקים קטנים, נמחץ יחדיו, מה שהביא ליצירת הלחות [כמו מטלית רטובה הנמחצת] אשר, בהיותה נוזל, זרמה למקומו הריקים אשר יכלו להכילה ולהחזיק בה, או זרמה למטה וחצבה את המקומות הנמוכים. זוהי הדרך בה רכיבי העולם העיקריים באו לידי קיום. – פסאודו-פלוטארך (אולי המאה ה-3 לספירה) ps-Plut. Epit. I.4.2-4 [= Aet. I.4.2-4] (Dox. 289-91)"

    המערבולת כולה מתהווה במקריות, אבל אחרי שהתהוותה מערבולת, האטומים שבתוכה מסתדרים לפי חוקי התנועה ההכרחיים ויוצרים מבנה הכרחי, ולכן מסודר.

    אאטיוס כתב:

    "לויקיפוס אומר שהכול מתרחש בהכרח, שזה אותו הדבר כמו גורל; שכן הוא אומר בספרו "על השכל": "דבר לא מתרחש לשווא, אלא הכול [בהתאם] לתבונה ועל פי ההכרח". – אאטיוס (Aet. I.25.4 Dox. 321)" (לויקיפוס הוא רבו של דמוקריטוס והוא זה שחידש את תורת האטומיזם.)

    וקיקרו כתב:

    "אפירוקוס המציא את השיטה הזו, כלומר של הסטייה [האקראית של האטומים] בגלל שהוא חשש שאם האטומים תמיד נעים בשל משקלם הטבעי וההכרחי, לא יהיה לנו שום חופש, שכן שכלנו ינוע כפי שהאטומים מכריחים אותו לנוע. דמוקריטוס, ממציא התאוריה האטומית, העדיף לקבל שהכול קורה בהכרח מאשר לשלול מהגופים האינדיבידואלים [האטומים] את תנועתם הטבעית. – קיקרו Cic. De fato 10.22" (את המקורות כאן שאינם מאריסטו לקחתי מ[מאמרו של יאיר רזק](http://humanist.co.il/%D7%94%D7%A6%D7%A2%D7%94-%D7%9C%D7%A4%D7%AA%D7%A8%D7%95%D7%9F-%D7%94%D7%9E%D7%A9%D7%91%D7%A8-%D7%94%D7%90%D7%98%D7%95%D7%9E%D7%99%D7%A1%D7%98%D7%99%D7%9D-%D7%97%D7%9C%D7%A7-%D7%91/) ב"הומניסט" נובמבר 2017).

    אנו למדים מזה שלשיטת האטומיסטים, לויקיפוס ותלמידו דמוקריטוס, תנועת האטומים אינה חופשית אלא נקבעת על ידי חוקי תנועה שדומים לחוקי התנועה של ניוטון, ולכן היא מחוייבת וניתנת לחישוב מראש. עדיין אין בזה לחוד כדי להסביר מדוע גופים כמו בעלי חיים וצמחים יש להם מבנה מסודר שיטתי, אבל אולי מכיוון שהאטומים שבאותו עולם (או אותה "מערבולת") נעים לפי חוקי תנועה מחייבים, תמיד יתהוו באותו עולם גופים דומים זה לזה. ועדיין כל זה דורש הרבה לימוד והסבר.

    (ועיין עוד בשיטת דמוקריטוס ב"התהוות בעלי החיים" מאת אריסטו, דף 742ב משורה 18. שם הוא אומר שלפי דמוקריטוס אין סיבה לדברים, כי לשיטתו העולם היה קיים תמיד, ואם אין התחלה גם אין סיבה וממילא גם אין מניע ואיך יתכן שהאטומים נעים. אריסטו עצמו מוכיח מכח זה שיש סיבה שמקורה לא בעולם החומרי אלא במופשט, והיא האל. אבל דמוקריטוס לא האמין באל ולשיטתו אין סיבה שממנה מתחילה שרשרת הסיבות שקובעות את הטבע. ועיין בזה גם שם דף 789ב שורה 3.) [↑](#footnote-ref-82)
82. הכוונה כאן לאמפדוקלס (כמו שכתוב בפיזיקה ספר ב' פרק ד') שהיה הראשון שאמר שהדברים מתהווים מצירופים שונים של ארבעת היסודות, אש רוח מים עפר. לשיטתו מה שיש בעולם ארבעה יסודות זה מהות המציאות וזה לא מקרה. כלומר לא יתכן שיהיו במקרה חמישה יסודות או שלושה או כל מספר אחר, או שיהיו יסודות אחרים כגון מתכת וכיו"ב, אלא היסודות קבועים באופן מחוייב, וזה משום שהם מהותיים והם עצם המציאות ואינם מקרה. זו כללות העולם שאינה במקרה, אמנם כל הדברים שנמצאים בעולם הם לפי המקרה שגרם להצטרפות היסודות במזג מסוים זה. לפי שיטת אריסטו הצטרפות היסודות לעצמים אינה מקרית כי היא נעשית לפי הצורות, אידיאות, שמוטבעות בחומר ויוצרות עצמים בעלי מהות שאינה מקרית. אבל אמפדוקלס עצמו לא דיבר על צורות, ולכן אצלו הצטרפות היסודות לעצמים היא מקרית (אפלטון היה הראשון שדיבר על צורות, ואמפדוקלס קדם לו בכשבעים שנה). [↑](#footnote-ref-83)
83. הצטרף מחיבור ארבעת היסודות, ובמקרה הוא צירוף שיכול לשרוד ולהוליד. [↑](#footnote-ref-84)
84. עיין בפיזיקה ב' ח' שהובאו דברים אלה בשם אמפדוקלס. [↑](#footnote-ref-85)
85. עיין בויקיפדיה בערך [Hircocervus](https://en.wikipedia.org/wiki/Hircocervus). אריסטו הביא מאמפדוקלס דוגמה של שוורים בעלי פני אדם. [↑](#footnote-ref-86)
86. זו דעת אריסטו שחולק על אמפדוקלס, כמו שכתב בפיזיקה ב' ח'. [↑](#footnote-ref-87)
87. אם אינם באופן שסיבה אחת מסובבת אותם לפי טבעה, אז אפשר שהם צריכים סיבה נוספת שתצטרף אליה, או שתצטרף אליה בדרך של צירוף או שתצטרף אליה בדרך של הסרת מונע. ואפשר שאין זה כך והסיבה האחת אינה צריכה צירוף של סיבה נוספת. [↑](#footnote-ref-88)
88. של הדברים שהם על פי רוב. [↑](#footnote-ref-89)
89. במקרה שאנו מדברים בו שאין הכרח בצירוף סיבה נוספת. ואז גם אם מצטרפת סיבה נוספת אין בה מה שיגרום לקיום יותר מלאי-קיום. [↑](#footnote-ref-90)
90. בסעיף הקודם הובאה שיטת אמפדוקלס שהדברים כולם קורים במקרה, ומה שבמקרה באפשרותו לשרוד הוא זה ששורד. זה דומה באופן חלקי לרעיון של דרווין אודות האבולוציה, אבל יש הבדל גדול בין הדברים. לפי דרווין היה בעל חיים אחד שהוא האב הקדמון של כל בעלי החיים, והמקרים קורים במטען התורשתי שלו ומקרה שיכול לשרוד יותר ממקרים אחרים הוא זה ששורד. לפי דרווין אין קושיא למה יש דמיון בין בעלי החיים, שהרי כולם מקורם באותו אב קדמון. לפי אמפדוקלס המקרים הם בצירופים של ארבעת היסודות, אם במקרה ארבעת היסודות הצטרפו לעצם כלשהו שיכול שקיומו יתמשך הוא מתמשך. לפי אמפדוקלס יש קושיא גדולה, למה יש דמיון בין בעלי החיים, בין הצמחים, בין בני האדם. היה צריך שיהיו עצמים לאין מספר שכל אחד מהם לא דומה לאחרים. במקום שהעצמים יתחלקו לארבע מחלקות שהן הדוממים הצמחים בעלי החיים ובני האדם, היה צריך שיהיו מחלקות שונות לאין מספר, שהרי כל מקרה יכול לקרות, ויש אין ספור אופני מקרה שיכולים שקיומם יתמשך.

    אם מסתכלים על הטבע כעל חומר וצורה, יש כאן בהכרח גם פּוֹעֵל ותכלית. העצם הוא אחדות צורה וחומר, וזה כשהצורה מוטבעת בחומר. אין בטבע אפשרות לקיום צורה בלי חומר או חומר בלי צורה, וממילא בהכרח יש כח שמטביע את הצורה בחומר וזה הפועל, והוא פועל לשם תכלית כלשהי. הפועל שמטביע את הצורה בחומר הוא מה שמכריע את היות הדבר קיים על פני היותו לא קיים, כלומר מקדים את הקיום לאי-קיום. זה הצד שכותב כאן אבן סינא שהדבר צריך צירוף של שתי סיבות, דהיינו חומר וצורה, שגוררות את הפועל והתכלית, כדי שקיומו יקדם לאי-קיומו. לפי זה הדברים שבטבע אינם במקרה אלא מכח הצורה שהיא סדר שכלי קבוע ומחייב (ולכן הם מסודרים לפי סוגים ומינים שהנכללים בהם דומים זה לזה, שכך הוא הסדר הכללי של הטבע שאינו עניין פרטי לכל עצם בפני עצמו), זו העמקה בביאור הקושיה על ההסתכלות של אמפדוקלס שהכל במקרה.

    אריסטו בפיזיקה ב' ח' כתב זאת כך (תרגום י. לנדא):

    "ומאחר שלטבע שתי פנים – בתור חומר מזה ובתור תבנית מזה – והאחרונה היא תכלית, ומאחר שכל השאר לשם התכלית, תהיה התבנית הסיבה בתור מה שלשמו"

    אמנם אמפדוקלס שקדם לאפלטון לא מחויב לחלוקה לחומר וצורה, הוא רק חידש שהעצמים מורכבים ממיזוג ארבעת היסודות. לכן אבן סינא מבאר את העניין גם לפי הצד שאין צורך בצירוף שתי סיבות, ומראה שכיוון שהדברים הם 'תמיד' או 'על פי רוב', הרי אינם במקרה. וראה בפיזיקה ב' ח' את הביאור של אריסטו למהלך הזה, שיש בו כדי להוסיף הבנה ובהירות בדברי אבן סינא כאן.

    לשון אריסטו בפיזיקה ספר ב' תחילת פרק ה' (דף 196ב משורה 10), שאינה מתייחסת ישירות לאמפדוקלס אבל יש בה ביאור הקושיא עליו (תרגום י. לנדא):

    "ראשית, מאחר שאנו רואים שדברים אחדים מתהווים תמיד באותו אופן עצמו ואחרים [מתהווים] כך על פי הרוב, ברור, שלא המזל ולא ה'מתוך מזל" נאמרים כסיבת שניהם -- לא של אלה שבהכרח ותמיד, ואף לא של אלה שעל פי הרוב. אולם מאחר שיש דברים המתהווים מלבד אלה, ועל אלה הכול אומרים שהם מתוך מזל, ברור, שהמזל וה'מעצמו' הם דבר מה, שהרי יודעים אנו שדברים מעין אלה הם מתוך מזל ודברים שמתוך מזל הם מעין אלה." [↑](#footnote-ref-91)
91. "באופן שווה" הכוונה שאינו נדיר ואינו על פי רוב (או תמיד), אלא הצד שיתהווה והצד שלא יתהווה הם שווים. [↑](#footnote-ref-92)
92. הפריפטטים, תלמידי אריסטו. [↑](#footnote-ref-93)
93. מקגיניס ציין לדבריהם:

    Cf. Ibn al-Samḥ, who made this point clearly, and John Philoponus and Abū Bishr, who strongly suggested it in their comments to Aristotle’s Physics 2.5.196b10 ff. The commentaries of all these expositors can be found in Arisṭuṭālīs: al-Ṭabīʿī, ed. ʿA. Badawī, 2 vols. (Cairo: The General Egyptian Book Organization, 1964–65; henceforth, the Arabic Physics). [↑](#footnote-ref-94)
94. הכוונה לאריסטו בפיזיקה ב' תחילת פרק ה' שהעתקתי לעיל בסמוך, שלשיטתו רק מה שהוא תמיד או על פי רוב אי אפשר שיתהווה במזל, אבל מה שמתהווה בשווה ייתכן שיתהווה במזל. ולדעת המאוחרים מה שמתהווה בשווה אי אפשר שיתהווה במזל. [↑](#footnote-ref-95)
95. אכילה והליכה אינם לא-שכיחים וגם אינם על פי רוב או תמיד, אלא הם מתהווים בשווה, לפי הבחירה החופשית של האדם לאכול או ללכת, ואינם נחשבים במקרה או במזל, ולכן לפי המאוחרים יש להתנות שרק מה שאינו שכיח הוא במקרה או במזל, ולא כמו אריסטו עצמו שגם מה שמתהווה באופן שווה נחשב במקרה או במזל.

    אמפדוקלס עצמו סבר שהכל במקרה או במזל, אריסטו הסכים איתו במה שאינו שכיח וגם במה שמתהווה בשווה, וחלק עליו רק במה שהוא 'על פי רוב' או 'תמיד', והמאוחרים חלקו על אמפדוקלס גם במה שמתהווה בשווה, ולדעתם רק מה שהוא לא-שכיח הוא מקרה או מזל. [↑](#footnote-ref-96)
96. חלק המטפיזיקה לקמן. מקגיניס ציין למטפיזיקה 1.6 (ספר א' פרק ו'), ושם 6.1-2. [↑](#footnote-ref-97)
97. 'מחויב' הוא ה'תמיד' שדובר בו מקודם, שאם תמיד במצב מסוים קורה א', הרי א' מחויב במצב הזה. [↑](#footnote-ref-98)
98. יצא מההגדרה של להתהוות בשווה. כשיודעים שאדם רצה לאכול, ואז אכל, האכילה היא 'על פי רוב' ואינה בשווה ואינה במקרה. [↑](#footnote-ref-99)
99. לא תרגמתי 'סיבה שמטבעה', כי 'טבע' הוא מושג שיש לו משמעות מיוחדת בדיון כאן, ובמקור כאן לא כתוב 'טבע' (המילה 'טבע' שווה בעברית ובערבית). כתוב במקור כאן: كان من شأنه أن يؤدى إليه. היה אפשר אולי לתרגם 'סיבה שבאופייה', אבל זה פחות מדויק. מקגיניס תרגם כאן:

    "when [the cause] is of such a character to lead to it"

    "טיב" הוא מלשון חז"ל, בבבא מציעא פרק א' משנה ח': "מצא שטר בין שטרותיו ואינו יודע מה טיבו יהא מונח עד שיבא אליהו." ועוד כיוצא בזה. [↑](#footnote-ref-100)
100. כמו שאין בטיבה של הישיבה של ראובן על כסאו להיות סיבה להביא לליקוי ירח. [↑](#footnote-ref-101)
101. לעיל בפרקנו בסעיף 3 הזכיר אבן סינא את הקדמונים שבנו מקדש למזל והעמידו לו צלמים. הם התייחסו למזל כמו אל האלוה. אצלם היה מדובר על מזל כסיבה יחידה נפרדת למציאות של דברים, לא בשיתוף סיבה טבעית. למשל שאלות למה בכלל יש מציאות כלשהי, למה אלה היסודות ולא אחרים, למה העולם כדורי ולא מרובע, למה השמיים כחולים ולא ירוקים, וכל שאלות ממין זה, התשובה שלהם הייתה שכך הוא במקרה או במזל.

     אפשר שדיברו רק על מזל ולא על מקרה, כי מקרה אפשר שהוא חסר כל משמעות ופשר, הוא עיוור, שותק. אבל מזל אע"פ שהוא מחוץ להשגת השכל סוף סוף נגלה בו שיש בו כוונה להיטיב או להרע, כמו מי שחפר ומצא אוצר במזל. שאיננו יודעים להסביר איך קרה שהתמזל מזלו למצוא אוצר, אין לנו שום מהלך בזה (ולכן המזל הוא אופן של מקרה), ובכל זאת הרי לפנינו יש כאן כח עליון שפועל לטובתו של החופר. הכח הזה מסתורי ומופלא ולכן עובדים אותו.

     בכל אופן המזל לשיטתם אינו בשיתוף הסיבות הטבעיות אלא כח שעומד בפני עצמו. אמנם מי שחפר ומצא אוצר המזל הוא בשיתוף פעולת החפירה, אבל איננו מתייחסים לחפירה כאל סיבה לעושר שזכה בו, והרי אפשר שיישב בביתו ויתעשר במזל בלבד, וכגון שתיווצר במקרה אבן יקרה בחצרו מצירוף יסודות שקרה במזל בלבד בלי סיבה טבעית, וכך מתייחסים גם לאוצר שמצא.

     מזל כזה הוא סוד בעולם, וכמו שהבאתי שם בהערה שאין הברכה שורה אלא בסמוי מן העין. כאן לא מדובר על מזל שהוא סוד, אלא על תוצאה של סיבה טבעית שמסתירה את המזל, וכיוון שלפי סדר הטבע דבר כזה לא קורה על פי רוב, וכגון שירד גשם בקיץ, אומרים שהיה כאן מקרה או מזל מצורף אל הכוחות שהם בתוך סדר הטבע הידוע. כלומר גם כשגשם יורד בקיץ, פועלות בירידתו אותן סיבות טבעיות שכליות כמו הסיבות שפועלות כשגשם יורד בחורף שזה לפי הטבע ואינו מקרה או מזל, רק כיוון שבקיץ לא שכיח שיירד גשם אנו אומרים שהמזל או המקרה הצטרפו לסיבות הטבעיות ופועלות ביחד איתן. הסיבות שגורמות לירידת הגשם, אם הן בקיץ הן סיבות מקריות, כי על פי רוב לא יורד גשם בקיץ. אבל מה שאדם ישב בביתו בקיץ זו לא סיבה מקרית לירידת הגשם בקיץ, כי אנחנו מדברים כאן על מקרה שמצורף עם הסיבות הטבעיות לירידת הגשם, וישיבה על כסאו אינה מצורפת להן. הסיבות הטבעיות לירידת הגשם, אלה שבחורף הן טבע ולא מקרה או מזל, בטיבן להוריד גשם גם בקיץ, רק שזה לא מתממש על פי רוב, ואם התממש ההתממשות של טיב הסיבות הוא מחשיב את הסיבות הטבעיות לסיבות מקריות.

     מה שדובר בו לעיל סעיף 3 שמה שיש ארבעה יסודות ולא חמישה, וכל כיוצא בזה, זה 'מקרה', המובן של 'מקרה' אינו 'סיבה מקרית' באותו מובן כמו כאן, אלא המובן הוא מקרה גמור שלא מעורב בטבע כלל. ויש עוד מה לעיין בהבחנה הזו, והעניין לא התברר כל צרכו. זה מגיע למטפיזיקה ולכן לא כאן מקומו. [↑](#footnote-ref-102)
102. במורה נבוכים א' ס"ט כתב:

     "כבר התבאר בחכמה הטבעית [דהיינו הפיזיקה של אריסטו] המצא הסיבות לכל מה שיש לו סיבה ושהם ארבע החומר והצורה והפועל והתכלית ושמהם קרובים ומהם רחוקים וכל אחד מאלו הארבעה יקרא סיבה ועילה. ומדעותם אשר לא אחלוק אני אליהם - ושהאלוה ית' הוא הפועל והוא הצורה והוא התכלית. ולזה אמרו שהוא ית' עילה וסיבה שיכללו אלו השלש סבות והוא - שיהיה הוא פועל העולם וצורתו ותכליתו [...]. הנה הוא הסיבה הרחוקה מצד היותו פועל.

     [...]

     והצורה האחרונה ההיא בכל המציאות הוא האלוה ית' ולא תחשוב שאמרנו בו - שהוא הצורה האחרונה לכל העולם הוא רמז לצורה האחרונה אשר יאמר אריסטו עליה בספר הנקרא מה שאחר הטבע שהיא בלתי הוה ולא נפסדת - כי הצורה ההיא הנזכרת שם טבעית לא שכל נפרד. כי אין אמרנו עליו ית' שהוא צורת העולם האחרונה על דמיון היות הצורה בעלת החומר צורה לחומר ההוא עד שיהיה הוא ית' צורה לגשם. לא על אלו הפנים נאמר! אבל כמו שכל נמצא בעל צורה אמנם הוא מה שהוא בצורתו וכשתפסד צורתו - תפסד הויתו ותבטל כן כמו זה היחס בעצמו יחס האלוה לכל התחלות המציאות הרחוקות; כי במציאות הבורא - הכל נמצא והוא מתמיד עמידתו בענין אשר יכונה ב'שפע' כמו שנבאר בקצת פרקי זה המאמר; ואילו היה אפשר העדר הבורא היה נעדר המציאות כולו ותבטל מהות הסיבות הרחוקות ממנו והמסובבות האחרונות ומה שביניהן. אם כן הוא לו כדמות הצורה לדבר אשר יש לו צורה אשר בה הוא מה שהוא ובצורה תתקים אמיתתו ומהותו - כן יחס האלוה לעולם. ובזה הצד נאמר בו שהוא 'הצורה האחרונה' ושהוא 'צורת הצורות' - כלומר שהוא אשר מציאות כל צורה בעולם וקיומה נסמך באחרונה אליו ובו קיומה כמו שהדברים בעלי הצורות מתקיימים בצורתם. ומפני זה הענין נקרא בלשוננו 'חי העולם' - ענינו שהוא חיי העולם כמו שיתבאר.

     [...]

     וכן יתחיב תמיד בכל תכלית מתחדשת עד שיגיע הענין לרצונו לבד ית' לפי אחת מן הדעות כמו שיתבאר - עד שיהיה המענה באחרונה כן רצה ית' [זה לפי הצד שהעולם מחודש, כלומר הבורא מתגלה כבעל רצון חופשי]; או לגזרת חכמתו לפי דעת אחרים כמו שאבאר - עד שיהיה המענה באחרונה כן גזרה חוכמתו [זה לפי הצד שהעולם קדמון, כלומר שהבורא מתגלה כשכל בלבד]. ולזה יגיע סידור כל תכלית אל רצונו ואל חכמתו לפי שתי הדעות האלה אשר התבאר לפי דעתנו שהם עצמו ושאין רצונו וחפצו או חכמתו דברים יוצאים חוץ לעצמו - רצוני לומר שיהיו זולת עצמו. ואם כן הוא ית' תכלית כל דבר האחרון; ותכלית הכל גם כן - ההדמות בשלמותו כפי היכולת - והוא ענין רצונו אשר הוא עצמו כמו שיתבאר [ההידמות בשלמותו היא להידמות לרצונו, כמו שנאמר במשנה תורה הלכות דעות פרק א', הלכות ה'-ו': "ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר והלכת בדרכיו. כך למדו בפירוש מצוה זו. מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון. מה הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום. מה הוא נקרא קדוש אף אתה היה קדוש. ועל דרך זו קראו הנביאים לאל בכל אותן הכנויין ארך אפים ורב חסד צדיק וישר תמים גבור וחזק וכיוצא בהן. להודיע שהן דרכים טובים וישרים וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כחו." וזה רק לפי צד חידוש העולם, שלפיו הבורא מתגלה כבעל רצון (עי' מורה נבוכים ב' כ' ושם י"ח בדרך השני)]. ובזה נאמר בו שהוא תכלית התכליות."

     התכלית של בריאת העולם מהבורא היא חוכמתו או רצונו. תכלית הנבראים היא להידמות לבורא.

     הבורא הוא סיבה צורנית של העולם. זו לא צורה כמו צורת עצם טבעי כלשהו, אלא רק מה שהבורא הוא סיבת המציאות של העולם. וכמו שכתב במורה נבוכים א' נ"ב:

     "והחלק החמישי מתארי החיוב הוא - שיתואר הדבר בפעולתו. ואינו רוצה ב'פעולתו' - קנין המלאכה אשר בו כאמרך 'הנגר' או 'הנפח' - כי הם ממין האיכות כמו שזכרנו; אבל ארצה ב'פעולתו' - הפעולה אשר פעלה כאמרך "ראובן הוא אשר חרש את הדלת ובנה החומה הפלונית וארג זה הבגד". וזה המין מן התארים רחוק מעצם המיוחס - ולזה ראוי שיתואר בהם האלוה ית' - אחר אשר תדע שאלו הפעולות המתחלפות לא יתחייב שיעשו בענינים מתחלפים בעצם הפועל כמו שיתבאר; אבל כל פעולותיו ית' המתחלפות כולם בעצמו לא בענין מוסף על עצמו. כמו שבארנו."

     מה שהבורא הוא סיבת מציאות העולם, שזה עומד כנגד היותו סיבה צורנית לעולם ואינו סיבה צורנית כמו של עצם אלא רק סיבת מציאות ותו לא, מצד זה מציאות העולם היא מקרה גמור. כי בעניין היות הבורא סיבת המציאות אין שום מהלך של טבע, אין שום חוקיות או סיבתיות, ואין בזה שום אפשרות לתפישת שכל כלשהי, כמו שאין בבורא עצמו, ומה שאין בו אפשרות לתפישת שכל הוא מקרה. זה עניין הבריאה הראשונה שנקראת בערבית איבדע ודובר בה לעיל, ומבוארת במורה נבוכים ב' י"ז, שכל מה שיש אחרי הבריאה מבחינת עיקרי השכל וטבע והכרח וחוקיות וכל כיו"ב, אינו תקף לזמן הבריאה עצמה כמו שאינו תקף למה שהיה לפני הבריאה. ומה שהבורא ברא את העולם בבריאה הראשונה שמעל השכל, זה עניין שלא מסתיים, אלא הוא תמיד בחינה בהוויית המציאות, והיא הבחינה שקרא לה סיבה צורנית.

     מלבד זאת המורה נבוכים כתב כאן שהבורא הוא גם סיבה פועלת למציאות העולם, וכמו שהתבאר בפיזיקה ספר ח' שהוא המניע הבלתי מונע. מבחינה זו שהוא המניע הבלתי מונע הבורא הוא בתוך מערכת הטבע, ופועל כסיבה פועלת כמו שיש בטבע סיבות פועלות לכל דבר, והבורא הוא אחת מסיבות האלה, ומה שהוא הסיבה הראשונה לא מוציא אותו ממערכת הטבע והשכל.

     מה שהבורא הוא סיבה תכליתית לתנועה שבטבע מצד שהנבראים אוהבים אותו ורוצים להידמות לו, גם זה בתוך מערכת הטבע.

     מה שתכליתו של הבורא בבריאתו את הטבע היא חוכמתו או רצונו, זה מחוץ למערכת הטבע או השכל. וכמו שכתב במורה נבוכים ג' י"ג ושם כ"ח, שאין שום השגה שכלית בזה.

     עולה מכל זה שמה שהבורא הוא סיבה פועלת להויית המציאות וסיבה תכליתית לתנועות שבמציאות, זה הטבע, כלומר השכל. ומה שהבורא הוא סיבה צורנית לעולם כסיבת מציאות בלבד, ומה שתכלית העולם היא רצונו או חוכמתו, אלה סיבות הוויית העולם שהן מעל השגת השכל, כלומר מקרה, כלומר סיבה מקרית להויית המציאות.

     במורה נבוכים א' ע"ב כתב:

     "והשם יתברך אינו כוח בגוף העולם, אבל נפרד מכל חלקי העולם;

     והנהגתו יתעלה והשגחתו מחוברת לעולם בכללו חיבור נעלם ממנו תכליתו, וכוחות בני אדם מקצרות לדעתו;

     כי המופת יעמוד על הבדלו יתעלה מן העולם והנקותו ממנו,

     והמופת יעמוד על מציאות מעשה הנהגתו והשגחתו בכל חלק מחלקיו, ואפילו הדק הפחות;

     ישתבח מי שנצְחָנו שלמותו!"

     "נפרד מכל חלקי העולם" זה מה שמעל הטבע, וזיוו (הוא מה שכתב בעץ חיים מהאר"י שער א' ענף ב' "אור אין סוף") המאיר בעולם בדרך נעלמה, הסוד של המציאות, הוא המקרה, שהרי הוא לא נתפש בשכל (וכמו שכתבתי לעיל בתחילת הפרק על אין ברכה שורה אלא בסמוי מן העין).

     "מציאות מעשה הנהגתו והשגחתו בכל חלק מחלקיו, ואפילו הדק הפחות" זה הטבע.

     יש סתירה בין המקרה והטבע שכוחות בני אדם מקצרות לדעתה.

     הנושא של הפרק הוא שני הצדדים הסותרים, מקרה וטבע, והאופן שבו הטבע הוא כלי להתגלות המקרה והמזל כצד הסוד של הטבע.

     מה שאין בטיבו להיות סיבה לדבר כלשהו, אינו כלי טבעי להתגלות המקרה, כי אין לא שום צד של טבע, כלומר שכל, לקשר בין הסיבה למסובב, וכמו מה שראובן יושב אין לזה שום מבוא בשכל להיות סיבה לליקוי הירח.

     מה שהוא סיבה טבעית תמיד או על פי רוב, לא מגלה את המקרה כלל כי הוא נתפש כטבע בלבד.

     מה שהוא סיבה שיש בטיבה להיות מסובב של דבר כלשהו, אבל על פי רוב היא לא מסובבת אותו, אלא רק באופן שקול או שאינו שכיח, אז הקשר הסיבתי שיש לו מבוא בשכל ובטבע הוא כלי, והוא כלי לגילוי הצד של מקרה, וכמו גשם בקיץ שהוא לא נס גמור שיוצא מגדרי הטבע, אבל נחשב גם מקרה כיוון שעל פי רוב הגשם יורד בחורף. ואכן אם ירד גשם בקיץ הקדמונים התפעלו ונרעשו מזה כי הרגישו שיש בדבר יוצא מהכלל כזה עניין של פנייה מיוחדת מצד האלוה.

     כל זה הקדמה לחידוש נפלא שאבן סינא כותב כאן.

     יש שאלה על מה שהתבאר. למשל אם יורד גשם בקיץ, יש סיבות טבעיות שטיבן להביא לירידת הגשם, והן לא כמו שראובן יושב ויש ליקוי ירח שאומרים שאין בטיב ישיבת ראובן להיות סיבה לליקוי הירח. אותן סיבות טבעיות של גשם בחורף, כגון שיש התעבות עננים שמגיעים למקום של אוויר קר וכן הלאה, קורות גם כשיורד גשם בקיץ. אם כן יש לשאול מה מעכב שעל פי רוב יירד גשם בקיץ?

     הסיבות המקריות יש בטיבן להביא למסובב, רק שאינן מביאות למסובב מלבד פעמים נדירות. ויש לשאול מה מונע מהסיבות הטבעיות האלה להביא למסובב על פי רוב?

     אפשר היה לומר שהמונע נמצא בטבע. למשל יש בטבע שהשמש בקיץ נמצאת בזווית שמחממת יותר את הארץ, ולכן נדיר יותר שיירד גשם. אבל אם החום של הקיץ יש בכוחו למנוע את ירידת הגשם, למה אינו מונע לגמרי את ירידת הגשם. ואם הגשם יכול לרדת בקיץ למרות שחם יותר, למה לא יורד גשם בקיץ כל יום.

     הטבע כולו חי בעל נפש, שכל ורצון. כמו שכתב במורה נבוכים ב' ד':

     "אמנם היות הגלגל בעל נפש הוא מבואר עם ההשתכלות. אבל יחשוב השומע שזה עניין קשה להשיג, או ירחיקהו גם כן, להיות מדמה שאמרנו שהוא בעל נפש – שהוא כנפש האדם או החמור והשור. ואין זה עניין המאמר. [...] אם כן הגלגל הוא בעל שכל.

     ואין כל מי שיש לו שכל שיצייר בו עניין אחד, ותהיה לו נפש בה יוכל להתנועע, מתנועע כשיצייר; כי הציור לבדו לא יחייב תנועה. כבר התבאר זה בפילוסופיאה הראשונה, והוא מבואר, שאתה תמצא מעצמך, שתצייר עניינים רבים ואתה יכול להתנועע אליהם, אך לא תתנועע אליהם בשום פנים, עד שתתחדש לך תשוקה בהכרח לעניין ההוא אשר ציירתו, ואז תתנועע להגיע אל מה שציירתו. הנה כבר התבאר גם כן, שאין הנפש אשר בה תהיה התנועה, ולא השכל אשר בו יצויר הדבר, מספיקים בהתחדש כמו זאת התנועה, עד שתחובר אל זה תשוקה לעניין ההוא המצויר. ויתחייב גם כן מזה שיהיה לגלגל תשוקה למה שציירהו.

     [...]

     עד שיהיה יחס השכל הפּוֹעֵל ליסודות ומה שיורכב מהם – יחס כל שכל נבדל המיוחד בכל גלגל לגלגל ההוא. ויחס השכל בְּפוֹעַל הנמצא בנו, אשר הוא משפע השכל הפּוֹעֵל, ובו נשיג השכל הפּוֹעֵל – יחס שכל כל גלגל הנמצא בו אשר הוא משפע הנבדל, ובו ישיג הנבדל ויציירהו ויכסוף להדמות בו ויתנועע." מבואר שכל זה אמור גם ביסודות, הוא העולם החומרי.

     ובמורה נבוכים ב' ה' כתב:

     "אמנם שהגלגלים חיים משכילים, רצוני לומר: משיגים – זה אמת נכון גם כן מצד התורה, ושאינם גשמים מתים כאש וכארץ, כמו שחשבו הסכלים. אבל הם, כמו שאמרו הפילוסופים, בעלי חיים, עובדים את אדוניהם, ישבחוהו ויהללוהו שבח גדול ומהללים עצומים. אמר: "השמים מספרים כבוד אל" וגו' (תהלים יט, ב). [...] וזה, כי לשון הגדה וסיפור – לא יפילום העברים יחד אלא על בעל שכל."

     ושם פרק ז':

     "כבר בארנו שיתוף שם מלאך, ושהוא כולל השכלים והגלגלים והיסודות, כי כולם עושים מצוה. אבל לא תחשוב שהגלגלים או השכלים כדמות שאר הכוחות הגשמיות, אשר הם טבע ולא ישיגו פעולותיהם. אבל הגלגלים והשכלים משיגים פעולותיהם ובוחרים ומנהיגים"

     ושם בחלק א' פרק ע"ב כתב:

     "וכמו שהחי אמנם הוא חי כולו בתנועת לבו, אע"פ שבו אברים נחים לא ירגישו, כעֲצָמוֹת והאליל וזולתם, כן זה המציאות כלו הוא איש אחד חי בתנועת הגלגל אשר הוא כדמות הלב מבעלי הלב, ואף על פי שבו גופים רבים נחים ומתים. הנה כן צריך לך שתצייר כל זה הכדור איש אחד, חי מתנועע בעל נפש, כי זה המין מן הציור הכרחי מאד, כלומר מועיל מאד במופת על היות האלוה אחד, כמו שיתבאר. ובזה הציור יתבאר גם כן שהאחד אמנם ברא אחד." (ועיין עוד בזה גם במאמר על החשק מאת אבן סינא)

     תנועת הגלגל היא כלל הטבע, וכמו שכתב במורה נבוכים שם:

     "וכמו שהאבר הראש אשר הוא הלב מתנועע תמיד, והוא התחלת כל תנועה שתימצא בגוף, ושאר אברי הגוף תחת ידו, והוא ישלח אליהם כוחותם אשר יצטרכו אליהם לפעולותיהם בתנועותיו, כן הגלגל הוא המנהיג שאר חלקי העולם בתנועתו והוא ישלח לכל מתהוה כחותיו הנמצאות בו. הנה כל תנועה שתימצא בעולם התחלתה הראשונה תנועת הגלגל, וכל נפש שתימצא לבעל נפש בעולם, התחלתה נפש הגלגל."

     אם כן הטבע פועל באופן חי, מתוך ידיעה. מאחר שהוא יודע את בוראו הוא משתוקק להידמות לבוראו ומכח תשוקתו זו הוא נע לפי חוקי הטבע. אם אין לו מונע הוא עושה את פעולתו ללא מעצור, כי תשוקתו תמידית. המונע של הטבע מלהשלים את פעולתו תמיד ולא להניח מקום למקרה, כתב כאן אבן סינא שהוא חסרון ידיעה. כלומר הבורא ברא את הטבע ברצונו באופן שיש לטבע חסרון חלקי בידיעה. במקום שחסרה לטבע ידיעה הוא לא פועל, ואז שולט המקרה, ומתגלה שהבורא אינו רק שכל וטבע כמו שסברו הפילוסופים שהמורה נבוכים מביא בחלק שני כשיטת אריסטו, אלא שהוא מתגלה גם כרצון חופשי שמעל השכל, זה צד האין סוף שבקו "אור אין סוף" שכתב באר"י ('אין סוף' לא ייתכן שיהיה 'קו' כי לקו יש סוף, הגדרה. אלא הסתירה בין 'קו' ל'אין סוף' היא הסתירה שהבאתי לעיל מהמורה נבוכים א' ע"ב שהבורא נבדל, כלומר אין סוף, וגם הוא מנהיג ומשגיח וזה הטבע שהוא הסוף שסודו הוא האין סוף שמאיר מבעדו. ומה שכוחות בני אדם מקצרות לדעתו זהו הסוד שבסוד מעשה מרכבה.

     כאמור מוכרח שמה שהטבע יודע את בוראו אינו ידיעה שלמה, כי אם הייתה שלמה הכל היה רק לפי הטבע ולא היה מתגלה שיש רצון אלוהי חופשי שמעל הטבע שהוא מתגלה כמקרה. לכן יש חוסר שלמות בידיעת הטבע את בוראו. חוסר השלמות הזה הוא החומר, שהוא הסיבה הרביעית למציאות, ולא נזכרה בפירוש אלא רק כמונע את הידיעה. עניין זה שבחומר, האופן שהוא מעצור לידיעה, והכרח, ולמה הוא לא נזכר בפירוש, מבואר כל זה בטימיאוס מאת אפלטון עמ' 48-52 עיין שם.

     זה מה שכתב כאן אבן סינא, שאם הטבע היה יודע הכל, ואת הדרכים של הכל כלומר כל מהלך מערכת הסיבות והחוקים של הטבע, הוא היה פועל הכל לפי הטבע ולא היה נשאר מקום למקרה. ונובע מזה שהמונע הוא חסרון הידיעה. וחסרון הידיעה לא מבואר כאן אבל מבואר בטימיאוס שהוא בריאת החומר, ובמורה נבוכים זה רמוז כיוון שדיבר על שלוש סיבות, פועל צורה ותכלית, ושתק בעניין הסיבה הרביעית, ולא ביאר למה הוא שותק, וגם מדברי אבן סינא בפרקנו עולה שהוא הוציא את החומר מהדיון ולא את שאר הסיבות.

     החומר כל עניינו הוא רק מקרה, השכל לא תופש את מציאותו כלל, ומזה יש שהסיקו את הדעה השקרית שהבורא לא יודע את העצמים החומריים כי השכל לא משיג חומר, כמו שהביא דבריהם במורה נבוכים ג' ט"ז. לכן החומר הוא שורש המקרה בעולם, וזה על ידי שהוא מעכב על ידיעת הטבע ועל פעולת הסיבות השכליות שהן הטבע, דהיינו הפועל והתכלית והצורה (הצורה דהיינו מהצד שהיא צורת עצם טבעי ולא מהצד שמה שהבורא הוא סיבה למציאות העולם נקרא סיבה צורנית, שזה מקרה).

     מה שהצורה מצד מה שהבורא הוא סיבת המציאות נחשב סיבה צורנית, היא סיבה באופן של מקרה, הצורה באופן זה היא מה שנקרא בחכמת הקבלה עולם האצילות, ואינה מציאות שמקבלת מציאות עצמית נפרדת בדרך בריאה, אלא היא רק הרצון האלוהי לברוא. מה שמקבל מציאות כבריאה, בעיקרו הוא החומר, כי הוא מקרה והמקרה הוא התגלות הרצון האלוהי החופשי שממנו מתהווה המציאות וגם כל הטבע שהוא הפועל הצורה והתכלית (לפי הצד שהעולם מחודש ולא קדמון. אם העולם קדמון הבורא הוא שכל ויש רק טבע ושכל ולא מקרה).

     לכן הבריאה היא בריאת החומר, דהיינו ההיולי, כמו שכתב הרמב"ן על בראשית א' א', שמה שנברא הוא ההיולי.

     התכלית של הבורא בבריאתו את המציאות היא רצונו או חוכמתו שזה מקרה, והיותו מקיים את מציאות העולם זו סיבה צורנית כמו שכתב במורה נבוכים א' ס"ט, והפועל שפועל את התכלית האלוהית בבריאת העולם הוא מעשה פעולת הבריאה הראשונה, שפעל לברוא את החומר הראשון ההיולי, וגם זה מקרה. והחומר עצמו הוא וודאי מקרה. כל אבעת הסיבות האלה יש בהן צד מקרה והן הרצון האלוהי שמעל הטבע שהוא סיבת המציאות וגם בו יש שורש של ארבע סיבות למרות שהכל מקרה ומקרה אין בו מבנה שכלי. ועיין בזה במורה נבוכים ב' י' על מספר הארבע, וזה שם בן ארבע אותיות שהוא שם הוי"ה המפורש.

     מארבע סיבות מקריות אלה מתהווה הטבע שהוא השכל (מתהווה על דרך סוד הצימצום שכתב בספר עץ חיים מהאר"י, שער א' ענף ב'. וזה שכתב ברמב"ן שם שהעולם נברא בחכמה, וזו ספירת חכמה לפי חכמי הקבלה שהיא הצימצום, שהיא מתחת לכתר שהוא מורה אל אור אין סוף שמעל הצימצום), ובטבע יש פּוֹעֵל תכלית וצורה שעניין הצימצום הוא שהם נתפשים בשכל, והצימצום הוא כמו שהבורא כאין סוף נתפש בשכל. ורק שלושת הסיבות האלה נתפשות בשכל מכח הצמצום, אבל החומר הראשון לא נתפש בשכל גם אחרי הצימצום. וכמו שביאר בטימיאוס שם. כי אין בו שום צורה ולכן לא שום הגדרות, והוא כמו האין סוף והחילוק רק שהאין סוף הוא סיבת מציאות עצמו והחומר הראשון סיבת מציאותו הוא האין סוף. ולכן אצילי בני ישראל כשהשיגו את החומר הראשון טעו לחשוב שהם משיגים את האין סוף עצמו, כמו שכתב במורה נבוכים א' ה' ושם ב' כ"ו. [↑](#footnote-ref-103)
103. שתביא לתוצאה, כלומר שיפגוש את מי שחייב לו. [↑](#footnote-ref-104)
104. כלומר לא נוסף תנאי שהוא יודע את מקומו של מי שחייב לו (כי אז הפגישה לא הייתה מקרה, כי כשהוא יודע את מקומו של החייב על פי רוב יפגוש אותו). [↑](#footnote-ref-105)
105. לפי מה שכתב אבן סינא לעיל שמדובר כאן על המקרה מבחינת טבע היקום כולו, אנו לומדים כאן שככל שנוספת לטבע ידיעה על אודות סדר הטבע כך יש פחות מקריות ביקום. המקרה מגלה שיש גילוי של רצון אלוהי חופשי בעולם, אמנם זה גילוי שמעל השכל, והוא גם העלמה במה שהוא לא שכלי. גילוי הסדר והחכמה השכליים שבטבע הוא מצד הצימצום, אבל הוא כלי לגילוי הרצון שמעל הטבע, ורק על ידי הכלי של החכמה מתגלה הרצון האלוהי שהוא מעל הטבע ומצד האין סוף. יש לשאול מהי הדרך להוסיף שכליות לטבע, שהרי הוא קבוע כמו שהוא, והתשובה לזה היא שעמל האדם בקניין החכמה משפיע על המציאות כולה, מצד שהאדם הוא עולם קטן, והמציאות כולה הופכת לגילוי של חכמה שבסוד הצימצום היא כלי לגילוי אור האין סוף. עמל קניין החכמה הוא היפך השפעת החומר שהוא המקרה שאינו בכלי של חכמה (החומר הראשון הוא התוהו, כלומר מה שאין בו תפישת שכל, וכמו שכתב רש"י על בראשית א' ב':""תֹהוּ וָבֹהוּ" – תֹהוּ לשון תימה ושיממון, שאדם תוהה ומשתומם על בהו שבה." [↑](#footnote-ref-106)
106. במקור من أجل (אג'ל) שמתורגם על ידי מקגיניס for the sake of. מתאים היה לתרגם כאן 'לתכלית' غاية (ר'עיא) שמתורגם על ידי מקגיניס end, אלא שהמילה 'לתכלית' כבר מופיעה באמצע הפסקה. לא שמרתי על עקביות לאורך כל הספר, אלא רק כאן שיש שימוש בשתי המילים זו לצד זו. [↑](#footnote-ref-107)
107. כמו שכתב לעיל שאם ראובן יושב על כסאו ויש ליקוי ירח, ישיבת ראובן לא נחשבת סיבה מקרית לליקוי הירח. רק סיבה כמו יציאה אל השוק שהיא סיבה פועלת לפגישה עם מי שחייב לו כסף, היא סיבה מקרית למה שפגש במקרה את בעל חובו, או הסיבות הטבעיות שפועלות ירידת גשם, בקיץ הן נחשבות סיבה מקרית. [↑](#footnote-ref-108)
108. שנעשים מתוך רצון. [↑](#footnote-ref-109)
109. بالذات (ד'את). אפשר לתרגם גם "במהותה" (מאהיא), והוא אותו עניין. המילים השונות הן רק ניסיון שלי לשמור על אחידות במונחים במקום שאפשר. מקגיניס תרגם כאן essentially. [↑](#footnote-ref-110)
110. מכיוון שהשארת העקבות קורה בהכרח מחמת ההליכה שהיא הכוונה (כי מדובר כאן שהוא יודע היכן מי שחייב לו), השארת העקבות אינה 'מקרה', כי מקרה הוא רק מה שקורה בלי כוונה. אבל היא גם לא 'בכוונה' שהרי לא התכוון להשאיר עקבות. [↑](#footnote-ref-111)
111. דברי ה"אומר" שהשארת העקבות בקרקע היא תמיד 'במקרה', הם קושיא, שבהמשך הסעיף אבן סינא מתרץ אותה.

     הקושיא היא כך: אם מתעלמים מהבחירה החופשית של האדם וממעשיו הנובעים ממנה, אז יש במציאות שתי דרכים ששתיהן התגלות של הבורא. דרך אחת היא התגלות שכלית, וזה הנקרא טבע. הטבע הוא שכלי ולכן סיבתי והדברים שבו קורים מכח ארבע הסיבות הטבעיות, שהן: פועל חומר צורה ותכלית. דרך שנייה היא המקרה שמגלה את הרצון האלוהי שמעל השכל ואין בו סיבתיות ולא שום חוקיות או מהלך.

     הטבע יש בו תכליתיות טבעית, כלי הדם של בעל חיים קיימים לתכלית זרימת הדם שהיא לתכלית הזנת כל הגוף במזון ואוויר וכן הלאה עד התכלית האחרונה שהיא קיום הטבע והתכלית של קיום הטבע היא החכמה האלוהית או הרצון האלוהי.

     וכלשון המורה נבוכים ג' י"ג:

     "ואף על פי שהחכמה הטבעית תחקור על תכלית כל נמצא טבעי אבל אינו התכלית האחרון אשר דברינו בזה הפרק בו מפני שמבואר הוא בחכמה הטבעית שאי אפשר לכל נמצא טבעי מבלתי תכלית אחד ושזאת הסיבה התכליית - היא הנכבדת שבסיבות הארבע - תעלם ברוב המינים. ואריסטו אומר תמיד בפרוש שהטבע לא יעשה דבר לבטלה - רצונו לומר שכל פועל טבעי אי אפשר לו מבלתי תכלית אחד. וכבר באר אריסטו שהצמחים נבראו בעבור בעלי החיים; וכן באר בקצת הנמצאות שזה מפני זה וביחוד באברי בעלי החיים.

     ודע - שמציאות זאת התכלית בענינים הטבעיים הביא הפילוסופים בהכרח להאמין התחלה אחרת זולת הטבע היא אשר יקראה אריסטו התחלה שכלית או אלוקית, ואשר תעשה זה מפני זה [מבואר כאן ששיטת אריסטו עצמו היא שהעולם מחודש, ומה שהביא במורה נבוכים לאורך חלק ב' ששיטתו של אריסטו היא שהעולם קדמון זו רק שיטת תלמידיו הטועים וכגון אבן רושד ולא שיטת אריסטו עצמו. ועיין מטאפיזיקה אלפא קטנה פרק ב' מדף 994א שורה 1, ומטאפיזיקה למבדא פרק ז']. ודע - כי מן הגדולות שבראיות על חידוש העולם למי שמודה על האמת הוא מה שיעמוד עליו המופת בנמצאות הטבעיות - כי לכל דבר מהם תכלית אחד ושזה מפני זה - והיא ראיה על כונת מכון ולא תצויר כונה רק עם התחדשות מחודש."

     (ועיין עוד שם בכל דבריו, וגם בחלק ב' פרק כ', שמתייחס לכל נושא המקרה שנדון בפרק זה, שכולו בעקבות הפיזיקה של אריסטו ספר ב' מפרק ד' עד סוף הספר (פרק ט')).

     מלבד הטבע יש התגלות אלוהית על דרך המקרה, וכגון הצפיפות המשתנה של פיזור כוכבי השבת ברקיע היא מקרה שמגלה את הרצון האלוהי, כמו שכתב במורה נבוכים ב' י"ט.

     מלבד שתי דרכים אלה, יש את מעשי האדם, שנעשים מכח בחירה חופשית (במורה נבוכים ב' בהקדמות הקדמה כ"ו, ושם ב' א', כתב שגם מעשי האדם הם טבע, כי האדם סותם חור בקירות ביתו משום שבטבעו הוא לא רוצה להרגיש רוח קרה, אבל באמת לפי הרמב"ם ואריסטו הבחירה החופשית של האדם מוחלטת ואינה מחוייבת מהטבע (אריסטו לא כתב בפירוש לגבי האדם, אבל באמת לא תיתכן הפרדה בין האדם לטבע בזה והטבע כולו אינו דטרמיניסטי. הבחירה החופשית נאמרת לפי אריסטו באמירה שהאדם הוא בעל תבונה. ללא בחירה חופשית התבונה אינה באמת תבונה אלא היא רק כח חישוב טכני, כמו של מחשב. זה פירוש דבריו במטאפיזיקה למבדא פרק ז', שחכם וחי הוא אותו עניין עצמו. ועיין עוד בזה באדם חי [רשימה 81](https://nirstern.wordpress.com/2019/03/18/81-איפה-כתוב-באריסטו-שיש-גילוי-של-רצון-חו/))). מעשי האדם שנעשים בכוונה והם שכליים הם גילוי חוכמתו של האדם, ומעשים שהאדם עושה בלי כוונה הם מקרה בעולמו של האדם ואין להם משמעות, ואינם כמו המקרים שבעולם שמחוץ לשכל האדם ורצונו (העולם ה"אובייקטיבי") שהם גילוי הרצון האלוהי שמעל השכל. הדברים שבעולם האנושי הם הדברים שנאמר עליהם בסוף הסעיף הקודם שהם לא בכוונה ולא במקרה. כשאדם משאיר עקבות בקרקע בהליכתו, בעולם האנושי זה וודאי לא בכוונה כי האדם לא התכוון לזה, אבל זה גם לא מקרה כי האדם ידע שהוא הולך ויודע שבהליכה על פי רוב יישארו עקבות על הקרקע.

     דוגמה נוספת לזה הביא אבן סינא בסעיף זה, והיא שפלוני התכוון לחפש לפגוש את זייד מחמת איזה צורך שיש לו בפגישה הזו, ומצא אותו בביתו. אותו פלוני לא התכוון לפגוש את זייד דווקא בביתו, אלא התכוון לפגוש אותו בכל מקום שהוא נמצא, ולכן העובדה שהפגישה הייתה דווקא בביתו של זייד היא מבחינתו לא בכוונה, אבל היא גם לא מקרה כי זייד על פי רוב נמצא בביתו ולא במקום אחר.

     ה"אומר" שמובא בתחילת הסעיף דוחה את ההסתכלות הזו. לדעתו מה שתלוי בהסתכלות האנושית (דהיינו הכוונה לעומת המקרה כמושגים שבתוך העולם האנושי), הוא מה שפלוני מבקש לפגוש את זייד במקום שבו זייד נמצא, והפגישה עצמה היא מקרה ביחס לזה, גם אם פגש את זייד בביתו. מה שעל פי רוב זייד נמצא בביתו, ומבחינה זו זה לא מקרה, דבר זה לפי ה"אומר" אינו בתוך העולם האנושי אלא בעולם הכללי ה"אובייקטיבי" שמחוץ לשכל או רצון האדם ולכן איננו מחשיבים את זה ונשארים שבעולם האנושי יש כאן רק מקרה.

     כך תהיה דעתו של ה"אומר" גם לגבי השארת העקבות על הקרקע. מה שאדם בהליכתו על פי רוב משאיר עקבות זה לא עניין שבתוך העולם האנושי אלא הוא בעולם האובייקטיבי, כמו שהרוח הפילה אבנים מההר על הקרקע ונשארו עקבות של האבנים. כיוון שהאדם לא חושב על העקבות, לגבי זה אין משמעות לכך שהוא אדם, ואינו שונה מהרוח. כאן אנו דנים על העולם האנושי ולכן יש לנו להתעלם מכך ש'על פי רוב' ההליכה משאירה עקבות, ולכן העניין נשאר מקרה.

     אבן סינא דוחה את ההסתכלות של ה"אומר", אלא לשיטתו הכל הוא בתוך העולם האנושי (כמו שכתב: "שזה ייאמר לא בבחינת הדבר מצד עצמו, אלא בבחינת מה שהוא מאמין לגביו") ולכן אינו מקרה ואינו בכוונה אלא הוא עניין שלישי. כי האדם אינו חסר יחס לשאלה האם זייד בביתו, או לשאלה האם הליכה משאירה עקבות בקרקע. אכן הוא לא חושב על זה בזמן המעשה, כלומר כשהוא הולך לחפש את זייד או הולך ומשאיר עקבות, אבל הוא יודע את העובדה שזייד נמצא בביתו על פי רוב ולכן אצלו זה לא מקרה שהוא מצא אותו דווקא בביתו. והוא יודע שההליכה על פי רוב משאירה עקבות ולכן אצלו מה שנטבעו עקבות בקרקע אין זה מקרה (וזה גם לא בכוונה, אלא עניין שלישי שהוא בעולם האנושי). ועיין בזה לעיל פרק י"ב סעיף 6 בהערה, שם הבאתי את הסוגייה הלמודית הנקראת "פסיק רישא ולא ימות?!"

     בסוף הסעיף מוסיף אבן סינא פרט בשיטה של ה"אומר" שהובא בתחילת הסעיף. הוא מבאר שאותו "אומר" לא התכוון שמה שזייד נמצא בביתו או מה שההליכה הותירה עקבות בקרקע אלה דברים שהם מצד הטבע כמו פעולת הרוח.

     (ממה שהוא מוסיף את זה בסוף הסעיף נראה שמקודם הוא הבין את שיטת ה"אומר" בלי זה, ולכן ביארתי מקודם ששיטת ה"אומר" היא שמשום שהאדם לא חושב על השאלה האם זייד בביתו (אלא רק רוצה לפגוש אותו בכל מקום שבו הוא נמצא, יהיה זה בביתו או במקום אחר), או האם ההליכה משאירה עקבות על הקרקע, ואין לו התייחסות לזה, הוא נחשב לגבי זה כמו הרוח שהדיון על פעולתה כטבע או מקרה לא שייכת לעולם האנושי אלא נבחנת לפי השכיחות שלה בטבע החיצוני, ולכן כשאנו דנים על העולם האנושי שם הכל הוא רק 'מקרה'. אמנם כעת אבן סינא מוסיף ביאור בדעת ה"אומר", וכעת ההסבר בה שונה.)

     ההסבר כעת הוא שדעת ה"אומר" היא שהכל אכן נקבע רק לפי דעת האדם ולא לפי המציאות החיצונית. רק שלפי אבן סינא דעת האדם שזייד על פי רוב נמצא בביתו גורמת לכך שפגישתו את זייד דווקא בביתו ולא במקום אחר אינה נחשבת מקרה (וגם לא בכוונה כי לא התכוון דווקא לפגוש אותו בביתו), וכן דעת האדם שההליכה על פי רוב משאירה עקבות מוציאה את התהוות העקבות מכלל מקרה (וכמובן היא גם לא בכוונה). ולדעת האומר הכל נבחן לפי דעת האדם, והאדם לא אכפת לו מה 'על פי רוב' או לא על פי רוב מצד עצמו לבד, אלא הוא חושב רק עד כמה שזה מתייחס למעשה שלו, שנעשה בשעה מסוימת ובמצב מסוים, ולפי זה האדם מתעלם לגמרי מהנושא של 'על פי רוב' ונשאר שהכל תמיד רק 'מקרה'. ואבן סינא חולק על זה כי לדעתו בדעת האדם יש התייחסות לכך שמה שזייד בביתו הוא 'על פי רוב', ושהשארת העקבות היא 'על פי רוב' אע"פ שמדובר בדעת האדם בלבד ולא במצב החיצוני. ולכן זה לא 'מקרה' (וכמובן גם לא 'בכוונה').

     יש להבין למה העניין הזה שיש דברים שאינם לא בכוונה ולא במקרה, חשוב לאבן סינא, והוא מאריך לחלוק על ה"אומר" (ה"אומר" סובר שכל דבר, בין במציאות החיצונית ובין במציאות האנושית, הוא בהכרח או מקרה או טבע (בעולם האנושי טבע נקרא "בכוונה", והוא אותו עניין)). השאלה העמוקה שמאחרי המחלוקת עם האומר, עוסקת בנושא של מקומו של העולם האנושי והבחירה החופשית האנושית ביחס לעולם שמחוץ לאדם. האדם הוא עולם קטן, זה נכלל בכך שהאדם הוא צלם אלוהים. והשכל האנושי שמנהיג את האדם שקול כנגד הבורא שמנהיג את העולם. במורה נבוכים א' ע"ב כתב:

     "ודע, כי הדימוי אשר דמינו העולם בכללו באיש מבני אדם, לא יתחלף בדבר ממה שזכרנו אלא בשלשה דברים. האחד מהם, שהאבר הראש מכל בעלי חיים שיש לו לב, יקבל תועלת באברים שתחת ידו ותשוב עליו תועלתם; ואין במציאות הכללי דבר כן, אבל כל מי שישפיע הנהגה או יתן כוח, לא ישוב אליו תועלת כלל מאשר תחת ידו, אבל נתינתו מה שיתנהו כנתינת המיטיב החונן אשר יעשה זה לנדיבות טבעיהם ולמעלתם, לא לתועלתם; כל זה להידמות לשם יתעלה.

     והשני, כי הלב מכל בעלי חיים שיש לו לב באמצעיתו ובתוכו, ושאר האברים אשר תחת ידו מקיפים בו, בעבור שתכללהו תועלתם בשמירתו והסתרו בהם, עד שלא ימהר אליו היזק מחוץ. והענין בעולם בכללו בהפך, הנכבד שבו מקיף בפחותו, בעבור שבטוח עליו מלקבל מעשה מזולתו; ואפילו אם היה מקבל, אין נמצא חוצה לו גשם אחר יעשה בו; והוא ישפיע על מה שבתוכו, ולא יגיעהו מעשה כלל ולא כוח מזולתו מן הגשמים. ויש הנה גם כן קצת דמיון, וזה, כי האבר הראש בבעלי חיים, כל מה שירחיק ממנו מן האברים הוא קטן במעלה מן הקרוב לו; וכן הענין בעולם בעצמו, כל אשר יקרבו הגשמים לנקודת המרכז, התעכרו והתעבו עצמם וכבדה תנועתם, וסר אורם ובהירותם, לרחקם מן הגוף הנכבד המאיר הבהיר המתנועע הדק הפשוט (רצה לומר הגלגל), וכל אשר יקרב לו גשם יקנה ממנו מעט מאלו המדות כפי קרבתו, ותהיה לו קצת מעלה על מה שאחריו.

     והשלישי, כי זה הכוח המדבר הוא כוח בגוף ובלתי נפרד ממנו. והשם יתברך אינו כוח בגוף העולם, אבל נפרד מכל חלקי העולם; והנהגתו יתעלה והשגחתו מחוברת לעולם בכללו חיבור נעלם ממנו תכליתו, וכוחות בני אדם מקצרות לדעתו; כי המופת יעמוד על הבדלו יתעלה מן העולם והנקותו ממנו, והמופת יעמוד על מציאות מעשה הנהגתו והשגחתו בכל חלק מחלקיו, ואפילו הדק הפחות; ישתבח מי שנצְחָנו שלמותו!

     ודע, שראוי היה שנדמה יחס האלוה יתעלה לעולם יחס השכל הנקנה הנאצל לאדם, אשר אינו כוח בגוף, והוא נבדל מן הגוף הבדל אמיתי ושופע עליו, ויהיה דמיון הכח הדברי כשכלי הגלגלים אשר הם בגופות. אמנם ענין שכלי הגלגלים, ומציאות השכלים הנפרדים, וציור השכל הנקנה הנאצל אשר הוא נפרד, גם כן הם דברים יש בהן עיון וחקירה וראיותיהם נעלמות (ואף על פי שהם אמתיות), ויתחדשו בהם ספקות רבות; ולטוען בהם טענות, ולמערער בהם ערעורים."

     העניין הזה נעלם, והוא שייך למטאפיזיקה, לכן לא אאריך בו כאן. [↑](#footnote-ref-112)
112. הוספתי סוגריים עגולים כאן, כי לדעתי מה שמוקף בסוגריים הוא טעות של המעתיק, וצריך למחוק את המוקף בסוגריים למרות שהוא נמצא בכל כתבי היד הידועים. מקגיניס לא מחק וניסה לפרש כמו שזה לפנינו, ולטעמי פירושו לא נראה. לנוחות מי שרוצה לשפוט בעצמו אעתיק כאן את כל הסעיף בנוסח המקור שלפנינו (ללא המחיקה), ואת תרגומו של מקגיניס:

     "لكن لقائل أن يقول: إنا ربما قلنا إن كذا كان بالاتفاق و إن كان الأمر أكثريا، كقول القائل إن فلانا قصدته لحاجة كذا فاتفق أن وجدته في البيت، و لا يمنعه عن هذا القول كون زيد في أكثر الأمر في البيت.

     فالجواب أن هذا القائل إنما يقول ذلك لا بحسب الأمر في نفسه، بل بحسب اعتقاده فيه. فإنه‌ إذا كان أغلب ظنه أن زيدا ينبغى أن يكون في البيت، فلا يقول إن‌ ذلك اتفق، بل إن لم يجده يقول إن ذلك اتفق، و لكن إنما يقول هذا إذا كان يتساوى عنده في ظنه و في ذلك الوقت و في‌ تلك الحالة أنه كائن في البيت يقول هذا إذا كان يتساوى عنده في ظنه و في ذلك الوقت و في تلك الحالة أنه كان في البيت أو غير كائن.

     فيكون ظنه في ذلك الوقت يحكم بالتساوى دون الأكثرى و الواجب، و إن كان بالقياس إلى الوقت المطلق أكثريا."

     תרגום מקגיניס. הסוגריים המרובעים הם של מקגיניס ומציינות תוספות שלו על המקור:

     "Now, one could claim that frequently we say that such-and-such happened by chance even though it occurs for the most part. An example would be one who says, “I sought Zayd for the sake of some need or other and I chanced to find him at home,” which does not prevent him from saying, “Zayd is at home for the most part.” The response is that this person says the latter not only by considering the thing in itself, but also by considering his belief about [ Zayd ]. So [for example] when his over- whelming opinion is that Zayd should be at home, then he would not say that [his being at home] is by chance, but, rather, he would say it was by chance if he did not find him at home. He says the former, however, only when it seems in his opinion, at that time and in that situation, that [ Zayd ] is equally either at home or not. So at that time his opinion is to judge [the two] as being equal and not as being for the most part or necessary, even if, in relation to the time generally, it is for the most part." [↑](#footnote-ref-113)
113. ה"אומר" שהובא בתחילת הסעיף. [↑](#footnote-ref-114)
114. סיבה מקרית היא כשהקשר בין הסיבה למסובב אינו 'על פי רוב' או 'תמיד', כלומר אפשר שהסיבה תתקיים והתוצאה שמסובבת ממנה לא תתקיים, ואז אם המסובב מתקיים מחמת הסיבה זו סיבה מקרית, ואינה סיבה טבעית כי סיבה טבעית היא באופן שכל פעם שמתקיימת הסיבה מתקיים גם המסובב ממנה, או שעל פי רוב מתקיים המסובב. לגבי הזהב והספיר, כל פעם שמתקיימת הסיבה למציאותם מצד כוחות הטבע וסידור החומר שבו, אז המסובב מתקיים גם הוא (או לפחות הוא מתקיים ברוב הפעמים), והקשר בין הסיבה למסובב אינו מקרי אלא טבעי. מה שהסיבה עצמה נדירה זה לא עושה אותה לסיבה מקרית. [↑](#footnote-ref-115)
115. התכלית בעצם של היציאה היא להגיע לחנות. כיוון שנפגש במקרה עם מי שחייב לו כסף עסק אתו בגביית החוב ומשום כך לבסוף לא הגיע לחנות, ונמצא שהפגישה הפריעה לו להגיע לתכלית העצמית. [↑](#footnote-ref-116)
116. אחרי הפגישה עם מי שחייב לו הוא המשיך לכיוון חנותו והגיע אליה. [↑](#footnote-ref-117)
117. אל התכלית העצמית. [↑](#footnote-ref-118)
118. מקגיניס ציין לחלק המטפיזיקה של הריפוי ספר 6 פרק 5.

     במורה נבוכים ג' כ"ה כתב:

     "הפעולות יחלקו לפי בחינת תכליתם לארבעה חלקים אם פעולת הבל או פעולת שחוק או פעולת ריק או פעולה טובה אמנם הפעולה אשר יאמר לה ריק היא הפעולה שיכון בה פועלה תכלית אחת ולא תגיע התכלית ההיא כי ימנעוה מונעים; שאתה תשמע בני אדם יאמרו הרבה פעמים "טרחת לריק" למי שטרח לבקש איש ולא ימצאהו או טרח במהלך ולא הרויח בסחורתו; ויאמר גם כן "השתדלותנו וטרחנו בזה החולה היו לריק" כשלא ירפא. וכן כל הפעולות אשר יבוקש בהם תכליות ולא יגיעו התכליות ההם. ופעולת ההבל היא הפעולה אשר לא יכוון בה תכלית כלל - כמו שיתעסקו בידם קצת בני אדם שהם חושבים וכפעולות המשוגעים והנבהלים. ופעולת השחוק היא הפעולה אשר יכון בה תכלית פחות - רצוני לומר שיכון בה ענין בלתי הכרחי ולא מועיל תועלת גדולה - כמי שירקוד לא לכונת התעמלות או מי שיעשה מעשים שתכליתם - לשחוק מהם - יאמר שזאת הפעולה שחוק בלא ספק. וזה יתחלף כפי כונת הפועלים ושלמותם כי יש דברים רבים שהם הכרחיים או תועלתם גדולה אצל אנשים ואצל אחרים לא יצטרכו כלל - כהתעמלות הגוף כפי התחלף מיניו אשר הוא הכרחי להתמיד הבריאות על מה שצריך - אצל מי שידע חכמת הרפואות; וככתיבה שתועלתה גדולה אצל אנשי החכמה. כי אשר יעשה פעולות ההתעמלות להתמיד בו הבריאות כשחוק בכדור או התאבקות או משיכת הידים או עצירת הנשימה; או פעולות יכון בהם הכתיבה כעשית הקולמוס ועשית הניר - יהיה אצל אנשים סכלים פעולת שחוק ואצל החכמים אינו פעולת שחוק. - והפעולה הטובה היא הפעולה אשר עשאה הפועל לכונת תכלית נכבדת - רצוני לומר הכרחית או מועילה - ותגיע התכלית ההיא:

     וזאת חלוקה שיראה לי שאין לחלוק עליה בדבר. והוא שכל פועל פעולה אחת - אפשר שיכון בה תכלית ואפשר שלא יכון; וכל תכלית מכוונת - פעמים תהיה נכבדת ופעמים תהיה פחותה ופעמים תגיע ופעמים לא תגיע. זהו מה שתגזרהו החלוקה בהכרח:

     ואחר בארי זה אומר שאי אפשר לבעל שכל לאמר שדבר מפעולות האלוה - ריק או הבל או שחוק. אמנם לפי דעתנו אנחנו וגם לפי דעת כל נמשך אחר תורת משה רבנו - פעולותיו כולם הם טובות מאד - אמר "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד". וכל מה שעשאהו ית' בגלל דבר - המעשה ההוא הוא הכרחי במציאות הדבר ההוא המכון או מועיל מאד. והמשל בו מזון בעל חיים הכרחי בעמידתו ומציאות העינים מועיל לו מאד בהשארו ולא כון במזון אלא השאר בעל החיים קצת זמן ולא כוון בחושים אלא התועלות המגיעות לבעלי חיים בהשגותם. וכן הוא גם כן דעת הפילוסופים - שאין בענינים הטבעיים כולם דבר על צד ההבל - רצוני לומר שכל מה שאינו מלאכותי הם כולם פעולות שבוקש בהם תכלית אחת אין הפרש בין שנדע התכלית ההיא או לא נדע. אמנם זאת הכת מאנשי העיון אשר חשבו שהאלוה לא יעשה דבר בגלל דבר ואין סיבות ולא מסובבים אבל פעולותיו כולם לפי הרצון ולא יבוקש להם תכלית ולא יאמר למה עשה זה? אבל יעשה מה שירצה ואין זה נמשך אחר חכמה - יהיו פעולות האלוה ית' אצל אלו נכנסות בחלק ההבל וגם יותר פחותות מפעולות ההבל - כי המתעסק בהבל לא יכון תכלית והוא נבהל בלתי יודע מה שעושה והאלוה - אצל אלו - יודע במה שיעשה ומכון אליו ללא תכלית כלל ולא לצד תועלת:

     אך שיהיה בפעולותיו ית' דבר על צד השחוק - שקרותו גלויה בתחילת המחשבה; ולא תביט לשגעון מי שחשב שהקוף נברא לשחוק ממנו בני אדם. והמביא לזה כולו - הסכלות בטבע ההויה וההפסד ושכחת העיקר והוא שהכונה כולה - להמציא כל מה שאפשר מציאותו כפי מה שתראה אותו; ואמנם חילוף זה לא גזרה אותו חכמתו כלל - אם כן הוא נמנע בבחינת היות הענינים נמשכים אחר גזרת חוכמתו." (ועיין עוד שם בכל הפרק.)

     יש חילוק גדול בין פעולה מקרית לפעולת הבל, והתבאר ממה שכתבתי לעיל. [↑](#footnote-ref-119)