## ספר הריפוי[[1]](#footnote-2) מאת אבן סינא[[2]](#footnote-3)

בשם האל הרחמן והרחום

השבח לאל, אדון שני העולמים[[3]](#footnote-4), וברכה למוחמד ובני משפחתו.

# הַשֶּׁמַע הטבעי - ספר ראשון

**תוכן עניינים**

[ספר הריפוי מאת אבן סינא 1](#_Toc119092578)

[הַשֶּׁמַע הטבעי - ספר ראשון 1](#_Toc119092579)

[הקדמה 1](#_Toc119092580)

[1 1](#_Toc119092581)

[2 1](#_Toc119092582)

[3 1](#_Toc119092583)

[חלק ראשון 1](#_Toc119092584)

[פרק א 1](#_Toc119092585)

[ביאור הדרכים להגיע לידיעת הדברים הטבעיים מהתחלותיהם הראשונות 1](#_Toc119092586)

[1.1.1 1](#_Toc119092587)

[1.1.2 1](#_Toc119092588)

[1.1.3 1](#_Toc119092589)

[1.1.4 1](#_Toc119092590)

[1.1.5 1](#_Toc119092591)

[1.1.6 1](#_Toc119092592)

[1.1.7 1](#_Toc119092593)

[1.1.8 1](#_Toc119092594)

[1.1.9 1](#_Toc119092595)

[1.1.10 1](#_Toc119092596)

[1.1.11 1](#_Toc119092597)

[1.1.12 1](#_Toc119092598)

[1.1.13 1](#_Toc119092599)

[1.1.14 1](#_Toc119092600)

[1.1.15 1](#_Toc119092601)

[1.1.16 1](#_Toc119092602)

[פרק ב 1](#_Toc119092603)

[מניין ההתחלות של הדברים הטבעיים, בקביעה ובהנחה. 1](#_Toc119092604)

[1.2.1 1](#_Toc119092605)

[1.2.2 1](#_Toc119092606)

[1.2.3 1](#_Toc119092607)

[1.2.4 1](#_Toc119092608)

[1.2.5 1](#_Toc119092609)

[1.2.6 1](#_Toc119092610)

[1.2.7 1](#_Toc119092611)

[1.2.8 1](#_Toc119092612)

[1.2.9 1](#_Toc119092613)

[1.2.10 1](#_Toc119092614)

[1.2.11 1](#_Toc119092615)

[1.2.12 1](#_Toc119092616)

[1.2.13 1](#_Toc119092617)

[1.2.14 1](#_Toc119092618)

[1.2.15 1](#_Toc119092619)

[1.2.16 1](#_Toc119092620)

[1.2.17 1](#_Toc119092621)

[1.2.18 1](#_Toc119092622)

[1.2.19 1](#_Toc119092623)

[1.2.20 1](#_Toc119092624)

[1.2.21 1](#_Toc119092625)

[1.2.22 1](#_Toc119092626)

[1.2.23 1](#_Toc119092627)

[פרק ג 1](#_Toc119092628)

[באיזה אופן התחלות אלה הן משותפות. 1](#_Toc119092629)

[1.3.1 1](#_Toc119092630)

[1.3.2 1](#_Toc119092631)

[1.3.3 1](#_Toc119092632)

[1.3.4 1](#_Toc119092633)

[1.3.5 1](#_Toc119092634)

[1.3.6 1](#_Toc119092635)

[1.3.7 1](#_Toc119092636)

[1.3.8 1](#_Toc119092637)

[1.3.9 1](#_Toc119092638)

[1.3.10 1](#_Toc119092639)

[1.3.11 1](#_Toc119092640)

[1.3.12 1](#_Toc119092641)

[פרק ד 1](#_Toc119092642)

[עיון בדברי פרמנידס ומליסוס בעניין התחלות המציאות 1](#_Toc119092643)

[1.4.1 1](#_Toc119092644)

[1.4.2 1](#_Toc119092645)

[1.4.3 1](#_Toc119092646)

[1.4.4 1](#_Toc119092647)

[1.4.5 1](#_Toc119092648)

[1.4.6 1](#_Toc119092649)

[פרק חמישי 1](#_Toc119092650)

[בהגדרת הטבע 1](#_Toc119092651)

[1.5.1 1](#_Toc119092652)

[1.5.2 1](#_Toc119092653)

[1.5.3 1](#_Toc119092654)

[1.5.4 1](#_Toc119092655)

[1.5.5 1](#_Toc119092656)

[1.5.6 1](#_Toc119092657)

[1.5.7 1](#_Toc119092658)

[1.5.8 1](#_Toc119092659)

[1.5.9 1](#_Toc119092660)

[פרק ו 1](#_Toc119092661)

[ביחס של הטבע אל החומר, הצורה והתנועה 1](#_Toc119092662)

[1.6.1 1](#_Toc119092663)

[1.6.2 1](#_Toc119092664)

[1.6.3 1](#_Toc119092665)

[1.6.4 1](#_Toc119092666)

[1.6.5 1](#_Toc119092667)

[1.6.6 1](#_Toc119092668)

[1.6.7 1](#_Toc119092669)

[פרק ז 1](#_Toc119092670)

[בשמות הנגזרים מהטבע וביאורם 1](#_Toc119092671)

[1.7.1 1](#_Toc119092672)

[1.7.2 1](#_Toc119092673)

[1.7.3 1](#_Toc119092674)

[1.7.4 1](#_Toc119092675)

[פרק ח 1](#_Toc119092676)

[על אופן החקירה של חכמת הטבע והמשותף לה עם חכמות אחרות, אם יש לה משותף 1](#_Toc119092677)

[1.8.1 1](#_Toc119092678)

[1.8.2 1](#_Toc119092679)

[1.8.3 1](#_Toc119092680)

[1.8.4 1](#_Toc119092681)

[1.8.5 1](#_Toc119092682)

[1.8.6 1](#_Toc119092683)

[1.8.7 1](#_Toc119092684)

[פרק ט 1](#_Toc119092685)

[על הגדרת הסיבות שיש בהן את העניין הרב ביותר לחכם הטבע בחקירתו 1](#_Toc119092686)

[1.9.1 1](#_Toc119092687)

[1.9.3 1](#_Toc119092688)

[1.9.4 1](#_Toc119092689)

[1.9.5 1](#_Toc119092690)

[פרק י 1](#_Toc119092691)

[פרק בידיעה של כל אחת מארבעת הסיבות 1](#_Toc119092692)

[1.10.1 1](#_Toc119092693)

[1.10.3 1](#_Toc119092694)

[1.10.4 1](#_Toc119092695)

[1.10.5 1](#_Toc119092696)

[1.10.6 1](#_Toc119092697)

[1.10.7 1](#_Toc119092698)

[1.10.8 1](#_Toc119092699)

אינדקס נושאים

impetus 261

אחדות נעלמה בין תואר הגוף ובין הצורה המהותית 207

'איבדע' - בריאה לא זמנית 160, 164

אינרציה 107

אלפראבי - מקרה התלת ממדיות של הגופים החומריים 345

אפלטון - המציאות היא חי אחד 158

ארבעת היסודות - אינם חומר 368

**ארבעת היסודות** - המונחים הערביים המשמשים להם 168

ארבעת היסודות - הקשר בינם ובין דומם צומח חי 239

ארבעת היסודות - לא סותרים את המדע החדש 167

ארבעת היסודות משתנים מזה לזה 167

ארבעת הסיבות 92, 113

אריסטו

אין סתירה למדע ממה שכתב אריסטו שהכוכבים הם מהיסוד החמישי ושהשמש מקיפה את הארץ 174

ארבעת היסודות משתנים מזה לזה 167

המינים לשיטתו שונים מהמינים לפי הזואולוגיה המודרנית 27

הנמצא במובן האמיתי הוא האינדיבידואל והמין הכולל הוא לא מחוץ לשכל 102

מטאפיזיקה יוטא א הכמות היא התחלת המציאות 129

מטאפיזיקה למבדא ז 142

מקורות על קיום עצם לא חומרי 35, 102

על השמיים א' א' (תרגום פרק א וביאורו) 57

פיזיקה א' פרק ט' 147

פיזיקה ג ד-ו "הכל" או "השלם" 59

פיזיקה ג' ו' 60

פיזיקה ד' ב' לפי אפלטון החומר הוא חלל 129

פיזיקה ח, מציאותה של סיבה ראשונה לכל הטבע 107

שם האלוהים 58

בוהו 57, 70, 96

ביאור כללי מתחילת הפרק. המבט הארצי, המבט השמיימי והכולל הראשוני 34

'בין אדם לחברו' ו'בין אדם למקום' הם אחד - מסכת שבת ל"א א' 219

בכח ובפועל 133

בכח ובפועל יסודם בתנועה המופשטת 309

ד'את ذات - תרגומה המדוייק עצמות 306

האחד ברא אחד 70, 76, 96, 122

האצלה, שפע 155

האר"י 44, 59, 60, 72, 74, 118, 216

**הבוהו** 67

ההיולי 158, 196

ההעדר 115, 196

ההעדר המיוחד 126

ההעדר והצורות 133

ההתחלות נצחיות וכלליות - מקור מאריסטו לזה 205

החומר החמישי 163

החומר הראשון 44, 49, 62, 67, 70, 75, 80, 86, 87, 96, 106, 110, 112, 122, 125, 150

החומר הראשון - אינו קיים בפני עצמו 393

החומר הראשון - גם חומר מורכב רואים בעדו את החומר הראשון 206

החומר הראשון - השגתו היא השגת הבורא 296

החומר הראשון - מקורות מאריסטו 150

החומר הראשון כמקור המציאות 96, 122

החומר הראשון של הגופים הארציים והיסוד החמישי השמיימי 161, 170

החוש תופש צורות בלבד 42

החיים שבחומר 156

היולי 60, 65, 70, 205

היולי - הגדרת המונח 65, 81

היולי - הגדרתו בספר ההגדרות של אבן סינא 65

היולי - למה בהכרח יש חומר היולי 370

היסודות - קביעת מקומם 329

היפך 130

הכח המדבר 31

הכמות 62, 130, 172

הכרחי המציאות 22

**המונחים הערביים המשמשים לארבעת היסודות** 168

המושכלות - מה היא "השגת המושכלות" 376

המספרים - מציאותם 351

המצע 106, 142, 147, 163

המקרה - גילוי הרצון האלוהי 156

**המקרה - סוד אופן מציאותו** 207

הנמשל של חכמת הקבלה 163, 175

העדר 132

העדר כללי 126

הצורות המופשטות - אין מחלוקת בין אפלטון ואריסטו לגבי מציאותן 340

הצורות המופשטות - מקומן ומקורן 319

הקטגוריות 62

הקשר בין צורה מהותית לתואר 134

הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ב' ב'

"וְהֵיאַךְ הִיא הַדֶּרֶךְ 54, 91, 109, 125, 136

הרמב"ן על בראשית א' א' 60, 70, 121, 133, 158, 170

השכל הפועל - הוא נותן הצורה 386

השכלים הנפרדים הם הספירות של חכמת הקבלה - מקורות לזה 175

התוהו 70

התחלה - הגדרת המונח 105

**'התחלה', 'סיבת מציאות' ו'סיבת מהות'** 20

**התחלות וסיבות** 20, 22, 52, 114, 128

זכר ונקבה 78

**חומר - האופן שבו הוא נמצא. דברי אפלטון בטימיאוס** 292

**חומר - הטעם שהחומר לובש ופושט צורה** 380

טבע - הגדרתו העמוקה מבחינה מטאפיזית 243

טבע - הוא התנועה, שהיא המוזיקה 322

טבע - התחלת תנועה 258

**'טבע' - סוד עניינו באופן כללי והסיבה לעיסוק בהגדרתו** 318

טימיאוס - המציאות היא חי אחד 158

טימיאוס - על צורת התלת ממדיות שהיא הצד המתימטי של המציאות 129

טימיאוס עמ' 52 על השגת החומר 43

כח הדמיון 138

כל חלקי הנפש הם אחד (שמונה פרקים) 40

מאמר

במחלוקת בין אבן סינא ובין אבן רושד לגבי טבעו של החומר הראשון 165

האם המין הכולל נמצא באותו מובן של מציאות האינדיבידואל 102

ההגדרה העמוקה המטאפיזית של 'טבע' 243

החומר הראשון של הגופים הארציים והיסוד החמישי הוא החומר הראשון השמיימי 161, 170

התחלה, סיבת מציאות, סיבת מהות 20

התנועה הסיבובית של הגלגל היא הידמות לבורא 177

מהות 18

סיבה ראשונה לכל הטבע, אינרציה 107

עוד הסתכלות על מעשה מרכבה 72

צד השפעת המציאות הנקבי - הגלגלים. 152

צורת התלת ממדיות, הבוהו. 67

קדמות העולם וחידוש העולם 140

שיעור קומה, הקשר בין תואר הגוף לצורה 135

מהות 18

מורה נבוכים א' א' 11, 33, 135, 136

מורה נבוכים א' י"ז 115, 154

מורה נבוכים א' י"ז - ההעדר המיוחד 189, 199

מורה נבוכים א' מ"ו 136

מורה נבוכים א' נ"ג 39

מורה נבוכים א' נ"ז 20, 54, 99

מורה נבוכים א' נ"ז - המציאות היא מקרה למהות 220

מורה נבוכים א' נ"ז - המציאות היא מקרה לנמצא 183

מורה נבוכים א' ס"ט 97, 112

מורה נבוכים א' ס"ט - באיזה אופן הבורא סיבה למציאות 388

מורה נבוכים א' ע"ב 77, 138

ישתבח מי שנצְחָנו שלמותו 141

מורה נבוכים א' ע"ב - אחדות הבורא ואחדות המציאות 218

מורה נבוכים א' ע"ב - גילוי האל כדמות אדם שהוא עולם קטן 231

מורה נבוכים א' ע"ב - האחד ברא אחד 173, 296

מורה נבוכים א' ע"ב - האחדות, היחידה, ה"כל" 353

מורה נבוכים א' ע"ב - הגדרה בהכרח כפולה 24

מורה נבוכים א' ע"ב - הגדרה מהו טבע 243

מורה נבוכים א' ע"ב - ההעדר המיוחד 199

מורה נבוכים א' ע"ב - החומר הראשון השמיימי 161

מורה נבוכים א' ע"ב - הכח המדבר 31

מורה נבוכים א' ע"ב - המציאות גוף אחד והנמצאים איברים 25

מורה נבוכים א' ע"ב - המציאות היא חי אחד 158

מורה נבוכים א' ע"ב האחד ברא אחד 122

**מורה נבוכים א' ע"ב.** צד השפעת המציאות הנקבי - הגלגלים 152

מורה נבוכים א' ע"ג - שכל ודמיון 360

מורה נבוכים א' ע"ג הקדמה עשירית 40

מורה נבוכים ב' א' - העיון השלישי, ביאור עמוק בהוכחה 226

מורה נבוכים ב' א' בעיון השלישי 51, 217

מורה נבוכים ב' א' בעיון השלישי - הבורא אינו 'נמצא' מבחינת המציאות הטבעית 335

מורה נבוכים ב' ד' 77, 93, 154

מורה נבוכים ב' ד' - הוכחה שתנועת הגלגל אינה טבעית 249

מורה נבוכים ב' ד' - התנועה הסיבובית 177

מורה נבוכים ב' י"ב 77, 94, 108, 138

מורה נבוכים ב' י"ג - האמת בדעת אפלטון שהחומר אינו קדמון 325

מורה נבוכים ב' י"ד - המעגל אין לו היפך ולכן הוא נצחי 177

מורה נבוכים ב' י"ז (וגם ב' כ"ז) - הבריאה הראשונה היא מעל כל שיקול שכלי 309

מורה נבוכים ב' כ"ב - צורת התנועה מורה על החומר 302

מורה נבוכים ב' כ"ו - החומר הראשון של הגופים הארציים והיסוד החמישי הוא החומר הראשון השמיימי 161

מורה נבוכים ב' כ"ו - שני חומרים ראשוניים 162

מורה נבוכים ב' מ"ב 103

מורה נבוכים ב' מ"ח 108, 123

מורה נבוכים ב' ע"ב - שפע זכרי (שכלים) ושפע נקבי (גלגלים) 156

מורה נבוכים ב' פרק י"ט 114

מורה נבוכים ג' ח' 139

מורה נבוכים ג ח - ההעדר המיוחד 199

מורה נבוכים ג' י' 126

מורה נבוכים ג' י' - צד הטוב שיש במוות 342

מורה נבוכים ג' י"ח - המין אינו חוץ לשכל 36, 102

מורה נבוכים ג' י"ח - הסוג והמין לא קיימים מחוץ לשכל 324

מורה נבוכים על החומר הראשון 98

מזג - הוא האופן של 'צורה' בגופים המורכבים 310

מזג - צורת ה'ראובניות' שמיוחדת לראובן 310

מזג - שינויי המזג והצורה 314

**מזג - תרכובת של היסודות** 168

מטאפיזיקה - למה נקראת חכמת האלוהות 246

מטריאליזם - אינו שיטה פילוסופית 368

מילות ההגיון י"א - חום וקור אינם הפכים כמו ראייה ועיוורון 127

מינים אצל אריסטו לעומת מינים בביולוגיה המודרנית 27

מעמד שכלי 97, 137

מעשה מרכבה 70, 72, 75, 86, 97, 140, 300

'מציאות' - יש חילוק בין מציאות בהגדרת מדע הטבע ובין מציאות בהגדרת המטאפיזיקה 340

מקום - מקורו במופשט 329

מקרה - איך הוא קשור לצורה 396

נותן הצורה - ההשפעה מהגלגל החומרי דרך החומר וההשפעה דרך השכלים הנפרדים 386

נרבוני - על החומר החמישי 164

סדר ההוויה - המדרגות מהאחד הראשון עד הגופים המוחשיים 318

סוג ומין - הסוג כמו חומר למין 295

סוד מעשה מרכבה - השתלשלות הצורות 299

סוּפיוּת 152

סיבה ומסובב - חזרה על מעשה הבריאה 144

ספירת כתר וספירת חכמה 68, 70, 79, 96, 113, 122, 136, 141, 216

ספירת מלכות 58, 76, 94

ספר אמונה ובטחון מאת החזון איש 134

עקרה (השיר של רחל) 74, 85, 123, 133

פיזיקה ב' א' ומטאפיזיקה ד' ד', בהגדרת 'טבע', מועתקים במלואם 239

פיזיקה ב' ד' הסיבה החמישית "מעצמו" 113

**צד השפעת המציאות הנקבי - הגלגלים** 152

צורה - ההבדל בין צורה לטבע 297

צורה - מבחינת היותה מרכיב סביל של השינוי 209

צורה - צורות כמו סוס נוצרות מהכנת החומר 377

צורות - הצורות נפרדות מהחומר משום שהצדק מחייב אותן לזה 381

צורת התלת ממדיות 57, 59, 62, 67, 125, 163, 167, 182, 225

צורת התלת ממדיות - הגדרה וביאור יסודי בעניין 95

צורת התלת ממדיות - הסבר האמונה הרמה 99

צלם אלוהים 136

קדמות העולם וחידוש העולם 140

קטגוריית ה'עצם' - היא נביעת המוגבל מהמופשט 299

רוחב - הצורה מאפשרת רוחב של מקרים 396

רוחב האפשרויות - סוד שיעור קומה 134

רצף 58

שיעור קומה 135

שכל עיוני ושכל גשמי 296

שלושה אופנים של תפישת הצורה 38

תואר 133

תנועה 17

תנועה - היא עצם ההווייה ביאור פילוסופי 309

תנועה - יסוד ההווייה 309

תנועת ההתהוות וההפסד 196

# הקדמה

#### 1

מאחר שבעזר האל השלמנו בספרנו זה מה שהיה נצרך על דרך ההקדמה, כלומר בחלק מלאכת ההגיון[[4]](#footnote-5), עלינו להתחיל בחקירת הטבע[[5]](#footnote-6) באופן בו דעתנו התיישבה ושאליו הוביל אותנו העיון.

עלינו ללכת בזה בדרכיהם של "המהלכים"[[6]](#footnote-7) ולחזק את מה שמרוחק ביותר ממה שקרוב ונראה בהסתכלות ראשונה, כלומר מה שאדם נוטה לדחות יותר מאשר רק לא לקבל[[7]](#footnote-8).

#### 2

נקבל כל מה שהאמת בעצמה מורה, ונביא מופת נגד החולק על ידי מה שמתגלה מן האמת ועומד בעצמו. כדי שזמננו לא יכלה וישתעבד על ידי הפרכת כל מה שיאמר איש מן האנשים - כיוון שפעמים רבות אנו רואים שכשהמעיינים עוסקים בסתירת מאמרים שאין בהם חשיבות, או שמאריכים בנימוקים בשאלות שמבוארות בעצמן, אז הם טורחים כל טרחה, מאריכים בכל פרט, ומקבצים כל טענה, בעוד שכשהם מתקשים תמיד בבעיה או מגיעים לעניין מסופק, הם נוטים להתעלם[[8]](#footnote-9) - אנו מקווים ללכת בדרך שונה ובכיוון מנוגד[[9]](#footnote-10).

#### 3

נתאמץ ככל האפשר להראות את האמת שבדברי קדמונינו, וליישב את מה שנראה לפי דעתנו שנשמט מהם. זה מה שמנע מאיתנו לכתוב הערות או פירושים על דבריהם, כיוון שלא יכולנו להישמר מלעמוד על עניינים שנשמטו מהם לפי דעתנו, ובזה היינו מתחייבים לטרוח למצוא יישוב לדבריהם, להמציא נימוק או להצהיר אותו לזכותם, או פשוט לעמת אותם עם סתירה. האל חסך מאיתנו צרה זו, ולמעשה הפיל אותה על אותם שמתאמצים בכל כוחם לבוא לזה ומפרשים את ספריהם[[10]](#footnote-11).

מי שברצונו לדעת את דבריהם ימצא שפירושיהם ידריכו אותו בדרך ישרה וירוו את צמאונו, אמנם מי שמבקש לרכוש חכמה ודעת ימצא אותם מפוזרים על פני ספרים אלה[[11]](#footnote-12).

חלק מהפרי שנשאה חקירתנו, למרות קוצר הזמן שעסקנו בה, ניתן בחלקי ספר זה שכתבנו, וקראנו לכללם "הריפוי".

באל משעננו וכוחנו, ובו אנו נותנים מבטחנו. מכאן נתחיל במאמרנו.

# חלק ראשון

על הסיבות וההתחלות של הדברים הטבעיים

## פרק א

### ביאור הדרכים להגיע לידיעת הדברים הטבעיים מהתחלותיהם הראשונות

#### [[12]](#footnote-13)1.1.1

מהחלק של "הריפוי" שבו ביארנו על דרך קצרה את מלאכת ההוכחה, כבר למדת שמקצת מן המדעים הם כלליים ומקצתם פרטיים, ושמקצתם יש להם יחס לאחרים. ובכן כעת עליך ללמוד שהמדע בו אנו עוסקים כאן הוא מדע הטבע, שהוא מדע פרטי ביחס למה שבא אחריו[[13]](#footnote-14).

מאחר שלמדת שכל חכמה יש לה עניין אותו היא חוקרת, העניין של חכמת הטבע הוא הגוף המוחשי במידה שהוא נתון לשינוי[[14]](#footnote-15).

מה שאנו חוקרים בגוף המוחשי הוא המקרים ההכרחיים לו ככאלה, דהיינו המקרים שנקראים 'מהותיים'[[15]](#footnote-16), וכן המאפיינים המתלווים לגוף במידה שהוא כזה, כגון צורות, מקרים, או הנולדים משני אלה, כמו שכבר מבואר לך[[16]](#footnote-17).

ובכן, דברים טבעיים הם אותם גופים הנבחנים מצד זה[[17]](#footnote-18), וכל מה שמקרי להם במידה שהם כאלה[[18]](#footnote-19).

כולם נקראים 'טבעיים' ביחס לכח הנקרא 'טבע', שאותו נגדיר בהמשך[[19]](#footnote-20). מקצתם הם נושאים לטבע, ומקצתם הם מְסוּבָּבִים[[20]](#footnote-21), תנועות והרכבות[[21]](#footnote-22), שנולדים ממנו.

אם, כמו שהתבאר במלאכת המופת, דברים טבעיים יש להם התחלות, סיבות למציאותם וסיבות למהותם[[22]](#footnote-23), בלעדיהם אי אפשר היה לעסוק בחכמת הטבע, אז הדרך היחידה להשיג ידיעה אמיתית של הדברים האלה שיש להם התחלות, היא ראשית לדעת את התחלותיהם, ומהתחלותיהם לדעת אותם, כיוון שזו הדרך להורות וללמוד שנותנת לנו השגה בידיעה האמיתית של דברים שיש להם התחלות.

#### 1.1.2

כמו כן, אם דברים טבעיים הם בעלי התחלות מסויימות, אז או שכל אחד ואחד מהם יש לו התחלות אלה, או שלא כולם נוטלים חלק בהתחלות האלה. במקרה השני, לא יהיה זה רחוק מן הדעת שחכמת הטבע קובעת את קיומן של ההתחלות האלה, ובו בזמן מגלה את מהותן.

אם יש התחלות מסויימות שמשותפות לכל הדברים הטבעיים, כלומר אלה שבלי ספק הם התחלות לנושאים ולמצבים המשותפים, אז ההוכחה של התחלות אלה, אם הן צריכות הוכחה, לא תהיה שייכת לחכמת הטבע, כמו שהתבאר בחלק העוסק במלאכת המופת, אלא תהיה שייכת לחכמה אחרת, וחכם הטבע צריך לקבל את קיומן כהנחות ראשונות ואת מהותן כאמת גמורה[[23]](#footnote-24).

#### 1.1.3

יותר מכך, אם דברים טבעיים יש להם קצת התחלות המשותפות לכולם, וכמו כן גם התחלות יותר מסויימות מאלה, למשל התחלות ששייכות לאחד מסוגיהם כגון ההתחלה של צמיחה, וקצת התחלות עוד יותר מסויימות, למשל התחלות ששייכות לאחד ממיניהם כמו ההתחלות של היות 'אדם'[[24]](#footnote-25), ואם, בנוסף, יש להם מקרים מהותיים המשותפים לכולם ואחרים שמשותפים לסוג וכן אחרים שמשותפים למין, אז הכיוון הנכון של הוראה ולימוד ראוי שיתחיל במה שיותר כללי ואז יתקדם למה שיותר פרטי.

זהו משום שכידוע לך הסוג הוא חלק מההגדרה של המין[[25]](#footnote-26), ולכן ידיעת הסוג צריכה להיות קודמת לידיעת המין, כי ידיעת חלק מההגדרה קודמת לידיעת ההגדרה, והשגת החלק קודמת להשגת ההגדרה, מאחר שכוונתנו ב'הגדרה' היא מה שמציין את המהות של מה שמוגדר[[26]](#footnote-27).

עולה מכך שההתחלות של הדברים הכלליים צריכות להיות מושגות בתחילה כדי שהדברים הכלליים יהיו מושגים בתחילה, והדברים הכלליים צריכים להיות מושגים בתחילה כדי להשיג את הדברים המסוימים[[27]](#footnote-28).

#### 1.1.4

עלינו, אפוא, להתחיל בהסברת ההתחלות השייכות לדברים הכלליים, מאחר שדברים כלליים נודעים יותר לשכלנו אע"פ שאינם נודעים יותר על פי הטבע. במילים אחרות, דברים כלליים מצד עצמם אינם הדברים שֶׁמְּכֻוֶּונֶת בהם השלמת קיום הטבעים, כי מה שֶׁמְּכֻוָּון בטבע הוא לא הקיום של 'חי' באופן כללי או של 'גוף' באופן כללי, אלא הטבעים של הדברים המסוימים שקיימים, וכשהטבע המסוים[[28]](#footnote-29) קיים ביחידים המוחשים, אז קיים יחיד פרטי[[29]](#footnote-30).

כך, אם כן, מה שמכוון בו הוא שהטבעים של הדברים המסוימים יתקיימו כיחידים פרטיים באופן מוחשי.

ובכן, היחידים המוחשיים הם מה שמכוון רק אם יש להם טבע מסוים הראוי לאותו יחיד[[30]](#footnote-31). אם היחיד המוחשי בעצמו הוא מה שמכוון על ידי הטבע, אז בהפסדו ייגרע סדר ההוויה.

כמו כן, אם הטבע המשותף הכולל היה המְּכֻוָּון, אז הקיום והסדר היו נשלמים על ידי מציאותו, גם אם זו, למשל, מציאות של גוף כלשהו או בעל חיים כלשהו, איזה שיהיו[[31]](#footnote-32).

כך שזה כמעט מבואר מעצמו שמה שמכוון הוא הטבע של המינים, בכוונה שזה יהיה סיבה לקיומם של מקצת יחידים, גם אם לא מקצת יחידים מסוימים[[32]](#footnote-33). במילים אחרות מה שמכוון הוא ההשלמה והתכלית הכללית. זהו מה שנודע יותר מצד הטבע, אע"פ שאינו קודם בטבע, אם ב'קודם' אנו מתכוונים למה שנאמר בקטגוריות[[33]](#footnote-34) ואיננו מתכוונים לתכלית.

#### 1.1.5

ובכן, כל האנשים שווים בידיעת הטבעים המשותפים הכלליים[[34]](#footnote-35), כשהם נבדלים רק בכך שמקצת האנשים יודעים ומשיגים את הדברים המסוימים[[35]](#footnote-36) ומגיעים להבחנות, כאשר אחרים נשארים רק עם הדברים הכלליים. כך למשל יש שיודעים רק את ה'חי'[[36]](#footnote-37), כאשר אחרים יודעים את ה'אנושיות' ו'הסוסיות'[[37]](#footnote-38). כאשר הידיעה משיגה את הטבעים המסוימים ומה שמקרי להם[[38]](#footnote-39), החקירה מסתיימת ולא נמשכת בהשגת ידיעה חולפת של יחידים שאינה עניין לשכל[[39]](#footnote-40).

#### 1.1.6

ברור, אם כן, שכשאנו עורכים את הדברים הכללים[[40]](#footnote-41) ואת הדברים המסוימים[[41]](#footnote-42), ומשווים ביניהם מצד מה שנודע יותר לשכל, אנו מוצאים שהדברים הכלליים נודעים יותר לשכל[[42]](#footnote-43).

כאשר, מצד שני, אנו משווים ביניהם מצד סדר ההוויה ומה שמכוון בכלליות הטבע, אנו מוצאים שהדברים המסוימים נודעים יותר מצד הטבע.

כשאנו עורכים את היחידים המוחשיים עם הדברים המסוימים[[43]](#footnote-44) ומשווים את שניהם לשכל, אנו מוצאים שהיחידים המוחשיים יש להם בחינה של קדימה או איחור בשכל[[44]](#footnote-45) רק אם אנו כוללים את החוש הפנימי[[45]](#footnote-46). במקרה זה, אפוא, היחידים[[46]](#footnote-47) נודעים לנו יותר מאשר הכוללים[[47]](#footnote-48), כי היחידים רושמם מוטבע בחוש הפנימי ובעקבות זאת השכל לומד משם אילו דברים משותפים באופן כללי ואילו לא[[48]](#footnote-49), וכך מפשיט את הטבעים של דברים שמשותפים במין[[49]](#footnote-50).

כשאנו משווים את שניהם[[50]](#footnote-51) לטבע, אנו מוצאים שהדבר שמשותף למין[[51]](#footnote-52) נודע יותר, אף על פי שהמציאות בפועל שלו מתחילה ביחידים הפרטיים[[52]](#footnote-53).

כך כוונת הטבע לגבי מציאותו של גוף היא בדיוק מה שנודע ממציאותו של אדם ומה שבכללות הוא כמוהו[[53]](#footnote-54). כמו כן, כוונתו לגבי הקיום של היחיד הפרטי המתהווה והנפסד היא שטבע המין יתקיים; וכאשר אפשר להגיע לתכלית זו על ידי קיומו של יחיד אחד שהחומר שלו אינו מתהווה ונפסד, כמו למשל השמש, הירח וכיוצא בהם, אז אין צורך ליחיד נוסף להשתייך למין[[54]](#footnote-55).

#### 1.1.7

למרות שבהשגת היחידים[[55]](#footnote-56) החוש והדמיון מתחילים את החלק החשוב של השכלת הצורה, זה יותר כמו תפישה כללית עד שהם מגיעים להשגת היחיד באופן מוחלט מכל צד[[56]](#footnote-57).

למשל 'גוף' הוא תפישה כללית במה שהוא שייך לו, כגוף, ואת זה יש להשיג באופן מפורט ואז הגוף ייתפש כגוף זה או גוף זה[[57]](#footnote-58). באותו אופן, 'חי' הוא תפישה כללית, אבל יותר פרטית מ'גוף'[[58]](#footnote-59) ושייכת לו מצד שהוא בעל חיים, ואת זה יש להשיג באופן מפורט ואז החיים נתפשים כבעל חיים זה או בעל חיים זה[[59]](#footnote-60). 'אדם' גם הוא תפישה כללית, שהוא יותר פרטי מ'בעל חיים', ושייך להגדרת 'בעל חיים' כ'אדם', ואת זה יש להשיג באופן מפורט ואז הוא ייתפש כאדם זה או אדם זה[[60]](#footnote-61).

כעת, אם אנו מייחסים את המהלכים האלה לכח התפישה, ומבחינים שיש שני סוגי מהלכים[[61]](#footnote-62), אנו מוצאים שמה שהוא קרוב יותר ודומה יותר לכולל הראשוני נודע יותר[[62]](#footnote-63).

באמת, אין זה אפשרי להשיג בחוש או בדמיון שזה 'אדם זה', אלא אם כן משיגים שזהו 'חי זה' ו'עצם זה'. כמו כן אי אפשר להשיג שזה 'חי זה', אלא אם כן משיגים שזהו 'עצם זה'; ואילו אם משיגים אותו מרחוק אפשר שיושג כ'גוף זה' בלי שיושג שהוא 'אדם זה'.

לכן הדבר ברור שהתרשמות החוש מבחינה זו דומה לתפישת השכל ושמה שהוא כללי ידוע יותר בעצמו גם לחוש[[63]](#footnote-64).

#### 1.1.8

מבחינת ההתפתחות, החוש מביא אל כח הדמיון רק יחיד אחד מתוך המין, שאינו מוגדר באופן מיוחד[[64]](#footnote-65). כך מבין הצורות החושיות שמוטבעות בכח הדמיון, הצורה הראשונה המוטבעת בכח הדמיון של הילד היא צורה של איש או אישה יחידים, ללא שהוא יכול להבחין איש שהוא אביו מאיש שאינו אביו, ואשה שהיא אימו מאשה שאינה אימו[[65]](#footnote-66). לבסוף, הוא יכול להבחין אדם שהוא אביו מאדם שאינו אביו, ואשה שהיא אימו מאשה שאינה אימו, וכך בהדרגה היחידים המוחשיים נעשים אצלו מובחנים זה מזה.

#### 1.1.9

ובכן, הרושם החושי הזה, שבו מוטבעת בתפישה החושית דמות כללית בלתי מוגדרת של אדם יחיד מוחשי כלשהו[[66]](#footnote-67), הוא הרושם של מה שאנו מכנים 'סתמי'. כש'יחיד סתמי' נאמר על: (1) הרושם הלא מוגדר הזה, (2) על יחיד שרושמו הוטבע על החוש ממרחק בהנחה שהרושם הוא של גוף בלי לתפוש אם הוא של בעל חיים או של אדם[[67]](#footnote-68). המונח 'יחיד סתמי' נאמר על שתי המשמעויות כשם משתתף. הסיבה היא שמה שמובן במונח 'יחיד סתמי' במקרה הראשון הוא אחד מהיחידים של המין שאליו הוא שייך, בלי להגדיר איכות בו, או איזה יחיד מסוים הוא, וכן לגבי ההגדרה אם הוא איש או אישה. זהו כמו אם המובן של 'יחיד', כשאינו מחולק לרבים שחולקים איתו את הגדרתו[[68]](#footnote-69), היה מחובר עם ההגדרה של הטבע של המין או הסוג. משניהם ביחד נגזרת הגדרה אחת שנקראת 'יחיד סתמי בלתי מוגדר'; כמו שיצוין באמירה: "בעל חיים שכלי בן תמותה אחד", שאינו נאמר על רבים כשהוא מוגדר בדרך כזו, כיוון שהגדרה של יחידות נלווית להגדרה של טבע מסוים[[69]](#footnote-70). בקיצור, זה יחיד בלתי מוגדר.

במקרה השני, בכל אופן, זהו יחיד גשמי זה. הוא אינו יכול להיות אחר ממה שהוא; רק בגלל חוסר בהירות הראיה ההגדרות 'חי' ו'לא-חי' יכולות שתיהן להיות מיוחסות אליו במחשבה, לא בגלל שהדבר בעצמו יכול להיות כזה - כלומר כזה ששתי ההגדרות יכולות להיות מיוחסות שתיהן ביחד לאותו גוף.

#### 1.1.10

כך אפשר לחשוב על ה'יחיד הסתמי' במקרה הראשון שהוא כל יחיד קיים מהסוג או המין. במקרה השני, בכל אופן, אי אפשר לחשוב עליו כעל כל יחיד שיהיה מהמין הזה, אלא הוא יכול להיות רק יחיד מוגדר זה[[70]](#footnote-71).

יהיה אותו יחיד מה שהינו[[71]](#footnote-72), התפישה עדיין אפשר שתהיה מסופקת[[72]](#footnote-73), מה שמאפשר שביחס לתפישה היחיד יהיה מוגדר, למשל, גם על ידי שיהיה מוגדר כ'חי' ונשלל מ'לא-חי', וגם על ידי שיהיה מוגדר כ'לא-חי' ונשלל מ'חי'[[73]](#footnote-74), גם אחרי שידוע שבעצמו אינו יכול להיות שני הדברים אלא הוא באופן מוחלט או זה או האחר מבין שניהם.

#### 1.1.11

זאת ועוד, יש כאן גם התאמה[[74]](#footnote-75) בין סיבות לְמְסֻובָּבִים[[75]](#footnote-76) והתאמה בין חלקים פשוטים לדברים מורכבים[[76]](#footnote-77). כך שכשהסיבות נכנסות להוויית המְסֻובָּבִים, כחלק מהם, כמו למשל העץ וצורת המיטה ביחס לעצם 'מיטה'[[77]](#footnote-78), אז היחס שלהן למסובבים הוא של חלקים פשוטים לדבר מורכב[[78]](#footnote-79). באשר לסיבות כשהן נפרדות מהמסובבים, כמו לדוגמה הנגר שעושה את המיטה, זהו נושא נפרד[[79]](#footnote-80).

#### 1.1.12

כעת, שתי ההתאמות[[80]](#footnote-81) יש להן יחס להתרשמות החוש, לשכל, ולטבע.

באשר ליחס בין החוש ובין הסיבות והמסובבים כשהסיבות נפרדות, אז אם הסיבות והמסובבים מוחשיים, אין לאחד מהם קדימה על השני או איחור לו כרושם חושי. אם הם לא מוחשיים, אז אף אחד מהם אין לו יחס לחוש. כן הוא גם לגבי כח הדמיון[[81]](#footnote-82).

#### 1.1.13

לעומת זאת השכל, על כל פנים, הסיבה יכולה להגיע אליו לפני המסובב, ואז השכל נע מהסיבה אל המסובב[[82]](#footnote-83). למשל כשאדם רואה את הירח ביחד עם כוכב לכת במעלה הקרובה לצמתי הירח, כאשר השמש היא בקצה הנגדי של קשת השמיים, השכל יודע שיש ליקוי. או כשאדם יודע שחומר בגופו נמק, הוא יודע שיש בו חולי.

לעיתים קרובות המסובב מגיע לשכל לפני הסיבה - לעיתים מכח גזירת החכמה[[83]](#footnote-84) ולעיתים מכח התרשמות החוש[[84]](#footnote-85) - בשני המקרים השכל נע מהמסובב לסיבה. גם לעיתים קרובות השכל משיג בתחילה מסובב, ואז נע ממנו אל הסיבה, ואז נע מהסיבה למסובב אחר. כבר ביארנו היטב עניינים אלה בחיבורנו על הראיות[[85]](#footnote-86).

#### 1.1.14

באשר להשוואה של סיבות נפרדות אלה[[86]](#footnote-87) עם המסובבים בהתחשב בגזירת[[87]](#footnote-88) הטבע, הסיבות התכליתיות נודעות יותר מצד הטבע[[88]](#footnote-89). כמו כן הסיבות הפועלות נודעות יותר מצד הטבע מאשר המסובבים, אלה הסיבות שפועלות לפעול את המסובב ולא רק להתקיים בעצמן.

מה שקיומו בטבע אינו לשם עצמו, אלא כדי לפעול דברים שנובעים ממנו, באופן שפעולתו אינה לשם עצמו בלבד, אלא לשם הדברים הנפעלים ממנו[[89]](#footnote-90), לו היו קיימים דברים כאלה[[90]](#footnote-91), הוא לא היה נודע יותר מהמסובב ממנו, אלא המסובב ממנו היה נודע יותר ממנו[[91]](#footnote-92).

#### 1.1.15

באשר ליחס בין החלקים של המורכב[[92]](#footnote-93) ובין מה שמורכב מהם, המורכב נודע יותר לחוש, כיוון שהחוש תופש ומשיג את השלם ואחר כך את החלקים. כשהוא תופש את השלם הוא תופש אותו באופן הכללי ביותר, כלומר שזהו גוף או בעל חיים, ואחר כך הוא תופש את חלקיו. בשכל, על כל פנים, הפשוט קודם למורכב, כיוון שהוא יודע את הטבע של המורכב רק אחרי שהוא יודע את מרכיביו הפשוטים[[93]](#footnote-94).

אם השכל אינו יודע את החלקים הפשוטים של המורכב, אז האמת היא שהוא יודע אותו רק לפי אחד ממקריו או סוגיו בלי להשיג את הדבר עצמו; כמו למשל אם היה יודע אותו כגוף עגול או כגוף כבד וכיוצא באלה אבל לא יודע את עצם מהותו[[94]](#footnote-95).

באשר למה שעל פי הטבע, המורכב הוא מה שמכוון ברוב הדברים, והחלקים באופן שמהם המורכב נעשה עצם[[95]](#footnote-96).

#### 1.1.16

ובכן, מבין הדברים הכלליים והמסוימים[[96]](#footnote-97), והדברים הפשוטים והמורכבים[[97]](#footnote-98), הכללי[[98]](#footnote-99) והפשוט[[99]](#footnote-100) נודעים יותר לשכל, בעוד שהמסוים והמורכב נודעים יותר מצד הטבע[[100]](#footnote-101).

כעת, כמו שהטבע מתחיל בדרך הגילוי מהכללי והפשוט, ומהם הוא מגלה את הדברים שהם בעצמם מסוימים לפי המינים ובעצמם מורכבים, כמו כן הלימוד מתחיל מהכללי והפשוט ומהם מגיע לידיעת דברים מסוימים ודברים מורכבים. הכוונה העיקרית בשניהם, אפוא, להגיע להשגת דברים מסוימים ומורכבים.

# פרק ב

## מניין ההתחלות[[101]](#footnote-102) של הדברים הטבעיים, בקביעה ובהנחה[[102]](#footnote-103).

#### 1.2.1

דברים טבעיים יש להם התחלות ידועות שאותן נמנה, נבאר מה שיש לבאר בהם, ונאמר את מהותם[[103]](#footnote-104).

#### 1.2.2

אנו אומרים, אם כן, שהגוף הטבעי הוא עצם שבו מתאפשר ממד אחד, וממד נוסף שחוצה אותו בניצב[[104]](#footnote-105), וממד שלישי שחוצה את שניהם בניצב; כשזה מתקיים בו - זו הצורה שבה הוא נעשה גוף[[105]](#footnote-106).

מה שהגוף הוא גוף אינו במה שיש לו את המידות של תלת הממדיות[[106]](#footnote-107), שהרי גוף יכול להיות קיים ולהישאר כגוף גם אם המידות שלו למעשה משתנות. כך למשל חתיכת שעווה או טיפת מים יכולות להיות כך שמתקיימות בהן למעשה המידות של אורך רוחב ועומק, המוגדרות על ידי הקצוות שלהם; אבל אז, אם צורתן משתנה, כל אחת מהמידות המוגדרות האלה בטלה, ומתהוות מידות אורך אחרות של הממדים או ההתפשטות. ועדיין הגוף ממשיך להתקיים כגוף, ללא הפסד או שינוי, והצורה שנאמרה עליו כהכרחית, כלומר שאפשריים בו שלושת הממדים, נשארת ללא שינוי[[107]](#footnote-108).

דבר זה נדון במקום אחר[[108]](#footnote-109), בו למדת שאורכים מוגדרים אלה הם הכמות של הצדדים[[109]](#footnote-110), שהם מאפיינים שלו[[110]](#footnote-111), ומשתנים כשהצורה והעצם אינם משתנים - למרות שכמות זו יכולה להשתנות במקרים מסוימים או צורות בגוף, כמו מים שכשהם מתחממים הנפח שלהם גדל[[111]](#footnote-112).

#### 1.2.3

גוף טבעי זה יש לו התחלות[[112]](#footnote-113) מסויימות כגוף טבעי, באותה מידה שיש לו התחלות נוספות כמתהווה ונפסד, או באופן כללי כבר-שינוי.

ההתחלות שבהן הוא נעשה גופני, כוללות כל חלק של הווייתו כנמצא בפועל בגוף הטבעי עצמו, ואלה הן הראויות ביותר להיקרא 'התחלות' לפי פילוסוף הטבע[[113]](#footnote-114).

הן שתיים, אחת מהן היא כמו העץ של המיטה, כאשר השנייה היא כמו הצורה או התבנית של המיטה[[114]](#footnote-115). מה שהוא כמו העץ של המיטה נקרא היולי[[115]](#footnote-116), נושא[[116]](#footnote-117), חומר, מרכיב ובסיס[[117]](#footnote-118) לפי בחינות שונות; בעוד שמה שהוא כמו הצורה של המיטה נקרא צורה.

#### 1.2.4

מאחר שצורת התלת[[118]](#footnote-119) ממדיות היא או קודמת לכל שאר הצורות שהן טבעיות[[119]](#footnote-120) וסוגיהם ומיניהם - או שהיא עניין בלתי נפרד מהם[[120]](#footnote-121) - מה ששייך לגוף כמו שהעץ שייך למיטה שייך גם לכל שאר הדברים שיש להם את הצורות בדרך זו[[121]](#footnote-122), כיוון שכולם קיימים למעשה ביחד בתלת ממדיות[[122]](#footnote-123), וכך זה, כלומר החומרי, הוא עצם[[123]](#footnote-124).

כשהחומרי נדון כשלעצמו, בלי התייחסות לדבר, הוא נמצא חסר בעצמו צורות אלה[[124]](#footnote-125).

עדיין הוא מוכן לקבל צורות אלה או להתחבר איתן באחת משתי דרכים:

מצד אחד, אפשר שזה משום ההכנה שבחומרי מצד טבעו הכללי המוחלט. כאילו היה זה סוג שיש בו שני מינים, האחד ראשוני והשני מתייחס[[125]](#footnote-126), כל אחד מהם בוחר[[126]](#footnote-127) בקבלת צורות מסויימות ולא אחרות, אחרי צורת התלת ממדיות.

מצד שני, מההכנה של הטבע, החומרי בעצמו אפשר שהוא דבר משותף לכל הצורות; וכך, מחמת הכלליות שלו, הוא מוכן לקבל את כל הצורות האלה, מקצתן בכלליות ובסדר השתלשלות, ואחרות רק בסדר השתלשלות. במקרה זה, תהיה התאמה מסויימת עם הצורות בטבעו - כלומר החומר מוכן להן, כשההכנה הזו היא כמו רושם בו, והיא כמו צל או בבואת-דמיון[[127]](#footnote-128) של הצורה, כשבפועל הצורה היא המביאה את העצם לשלמות.[[128]](#footnote-129)

#### 1.2.5

הבה נניח, אפוא, הנחת יסוד של חכמת הטבע, שגוף, כגוף, יש לו התחלה שהיא היולית[[129]](#footnote-130) והתחלה שהיא צורה[[130]](#footnote-131); בין אם הכוונה לצורת התלת ממדיות המוחלטת[[131]](#footnote-132), או לצורת מין מבין צורות הגופים, או צורה מקרית - ככל שאתה מתייחס לגוף במידה שהוא לבן, חזק, או בריא[[132]](#footnote-133).

הבה נניח גם זאת כהנחת יסוד של חכמת הטבע, שמה שהוא היולי לעולם אינו נפרד מצורה להיות קיים בעצמו באופן מוחלט[[133]](#footnote-134).

במילים אחרות, ההיולי לא נמצא בפועל אלא אם כן תהיה בו[[134]](#footnote-135) צורה וכך הוא נמצא בפועל על ידי הצורה[[135]](#footnote-136).

אם לא היה זה שהצורה נפרדת מהחומר רק עם ביאת צורה אחרת שמתלבשת בחומר ומחליפה אותה, אז ההיולי היה בפועל חדל מלהימצא.

וזהו ההיולי[[136]](#footnote-137).

#### 1.2.6

כעת, מבחינת היות ההיולי בכח לקבל צורות או צורה[[137]](#footnote-138) הוא נקרא ההיולי שלהן.

מהבחינה שהוא בפועל נושא צורה כלשהי, הוא נקרא הנושא[[138]](#footnote-139) שלהן.

המובן של 'נושא' כאן אינו זהה למובן של 'נושא' שביארנו בלוגיקה[[139]](#footnote-140) כחלק מהתיאור של עצם, כיוון שהיולי הוא לעולם אינו 'נושא' במובן זה[[140]](#footnote-141).

מהבחינה שהוא משותף לכל הצורות, הוא נקרא חומר או גולם[[141]](#footnote-142).

הוא נקרא יסוד[[142]](#footnote-143) בגלל שבתהליך ניתוח[[143]](#footnote-144) הוא נבחן בין היסודות המרכיבים, ובמקרה זה ההיולי הוא המרכיב הפשוט של כל המורכב[[144]](#footnote-145) המקבל צורה. וזו אמת בכל דבר ממין זה[[145]](#footnote-146).

זהו כמו שכאשר המורכב, במובן המדוייק, מתחיל ממנו[[146]](#footnote-147), הוא[[147]](#footnote-148) נקרא רכיב; בעוד שכשהוא מתחיל עם המורכב ומסתיים בחומר[[148]](#footnote-149), הוא נקרא יסוד, כיוון שיסוד הוא החלק הפשוט ביותר של המורכב[[149]](#footnote-150).

אלה, אם כן, ההתחלות העצמיות[[150]](#footnote-151) שמקיימות[[151]](#footnote-152) את הגוף[[152]](#footnote-153).

#### 1.2.7

לגוף יש גם התחלות נוספות: הַפּוֹעֵל והתכלית[[153]](#footnote-154). הַפּוֹעֵל הוא המטביע את הצורה השייכת לגופים בחומר שלהם, וכך עושה את החומר לעצם[[154]](#footnote-155) על ידי הצורה[[155]](#footnote-156); ומהחומר והצורה פועל את המורכב להיות עצם, כשהמורכב פּוֹעֵל מחמת הצורה שבו, ונפעל מחמת החומר שלו. התכלית היא מה שבעבורו הצורות האלה מוטבעות בחומר שלהן[[156]](#footnote-157).

#### 1.2.8

כעת, מאחר שאנו עוסקים כאן בהתחלות המשותפות[[157]](#footnote-158), הַפּוֹעֵל והתכלית שמדובר בהם כאן הם משותפים.

כעת, מה שמשותף יכול להיות מובן בשתי דרכים:

האחת היא הדרך שבה הַפּוֹעֵל משותף כפּוֹעֵל את הפּוֹעַל[[158]](#footnote-159) הראשון שממנו נמשכים כל שאר הפּוֹעַלים, דהיינו הפּוֹעַל של הטבעת צורת התלת ממדיות[[159]](#footnote-160) בחומר הראשון.

אם יש דבר כזה[[160]](#footnote-161), כמו שתלמד במקומו[[161]](#footnote-162), הוא יהיה הבסיס הראשוני שבעקבותיו מה שבא אחריו מגיע לשלמות[[162]](#footnote-163).

התכלית תהיה משותפת במובן זה, אם יש תכלית כזו, כמו שתלמד במקומו[[163]](#footnote-164), שהיא התכלית אליה פונים כל הדברים הטבעיים.

זו דרך אחת.

הדרך האחרת שבה דבר הוא משותף היא בדרך של כלליות, כשהכולל 'פועֵל' נאמר על כל אחד מהפועלים הפרטיים של הדברים הפרטיים[[164]](#footnote-165). והכולל 'תכלית' נאמר על כל אחד מהתכליות הפרטיות של הדברים הפרטיים.

#### 1.2.9

ההבדל בין השתיים[[165]](#footnote-166) הוא שבמובן הראשון 'משותף' מציין יש שקיים בעצמותו[[166]](#footnote-167) והוא אחד מבחינת המספר[[167]](#footnote-168), כזה שהשכל משיג שאינו יכול להיאמר על רבים.

ואילו במובן השני, 'משותף' לא מציין יש אחד שקיים במציאות, אלא יש שכלי שיכול להיאמר על רבים שהם משותפים בשכל בכך שהם פועלים או תכליות, וכך דבר משותף זה נאמר על רבים[[168]](#footnote-169).

#### 1.2.10

ההתחלה הפועלת[[169]](#footnote-170) המשותפת לכל לפי המובן הראשון, אם דברים טבעיים יש להם התחלה פועלת במובן זה[[170]](#footnote-171), אינה חלק מהסדר הטבעי, כיוון שכל דבר שהוא חלק מהסדר הטבעי בא אחרי ההתחלה הזו, והיא מתייחסת לכולם כהתחלה שלהם בגלל שהם חלק מהסדר הטבעי[[171]](#footnote-172).

ובכן, אם ההתחלה הזו הייתה חלק מהסדר הטבעי, אז או שהייתה התחלה של עצמה, מה שהוא לא מן האפשר[[172]](#footnote-173), או שמשהו אחר היה ההתחלה הפועלת הראשונה, וזו סתירה[[173]](#footnote-174).

נובע מזה שאין זה מעניינו של פילוסוף הטבע לעסוק בהתחלה פועלת כזו, כיוון שאין לה נגיעה לחכמת הטבע[[174]](#footnote-175).

גם, אם יש דבר כזה[[175]](#footnote-176), אפשר שהוא התחלה של דברים שהם חלק מהסדר הטבעי באותה מידה שהוא התחלה של דברים שאינם חלק מהסדר הטבעי; במקרה כזה הוא יהיה סיבה כללית יותר מאשר הסיבה שמסובבים ממנה באופן מסוים הדברים הפרטיים והדברים שבאופן מיוחד יש להם יחס לדברים הפרטיים[[176]](#footnote-177).

#### 1.2.11

כן, יתכן שאפשר, ביחס לכלל הדברים הטבעיים, שמה שהוא התחלה פועלת של כל מה שכלול בטבע שמחוץ לו[[177]](#footnote-178), אינו כך באופן מוחלט, אלא הוא ההתחלה הפועלת המשותפת במובן השני[[178]](#footnote-179), ובמקרה זה לא יהיה זה כלל שלא במקום אם הפילוסוף של הטבע יחקור זאת.

דרך החקירה הזו תהיה ללמוד את המקרים[[179]](#footnote-180) של כל מה שהוא התחלה[[180]](#footnote-181) פועלת של דבר טבעי כלשהו, דהיינו האופן של כוחו, היחס שלו עם המסובב בקרבה, ריחוק, כשהוא בנגיעה ישירה או לא בנגיעה ישירה, וכיוצא באלה[[181]](#footnote-182); ולהוכיח זאת[[182]](#footnote-183).

ואם עשה כן, הרי שלמד את הטבע של המונח הכללי 'פועֵל'[[183]](#footnote-184), שמשותף לדברים הטבעיים במובן השני[[184]](#footnote-185), מאחר שיידע את העניין המיוחד של כל מה שהוא 'פועֵל' בתוך הטבע[[185]](#footnote-186).

כמו כן בדרך דומה הוא ילמד את המקרה של ההתחלה התכליתית[[186]](#footnote-187).

מה שההתחלות הן ארבע אלה[[187]](#footnote-188), ונדון בהם בפירוט בהמשך, הוא עניין שהוא הנחה ראשונית בפילוסופיה של הטבע, והתבאר במופת בפילוסופיה הראשונה.

#### 1.2.12

לגוף יש התחלה נוספת[[188]](#footnote-189), במידה שהוא ניתן לשינוי או להשלמה[[189]](#footnote-190) או מתהווה או ניתן להתהוות, כשלהיות ניתן לשינוי הוא שונה מלהיות ניתן להשלמה, ושניהם שונים מהמובן של מה שהוא מתהווה או ניתן להתהוות[[190]](#footnote-191).

כעת, המובן של 'ניתן לשינוי' הוא שיש לו מאפיין מסוים שחדל מלהתקיים, ונעשה מאפיין אחר. במקרה זה, ובכן, יש שלושה גורמים: (1) משהו שנשאר, כלומר מה שהוא מצע לשינוי[[191]](#footnote-192); (2) מצב שהיה קיים ואחר כך חדל מלהיות קיים[[192]](#footnote-193); (3) מצב לא קיים שבא לידי קיום[[193]](#footnote-194).

ברור, אם כן, שבמידה שגוף עובר שינוי, צריך שיהיה (1) משהו שיכול לקבל את מה שהיה לפני השינוי ומה שנעשה אחריו[[194]](#footnote-195); (2) צורה שקיימת בהווה; (3) השלילה שלה, שהייתה בזמן שהיתה קיימת הצורה הקודמת שנפרדה.

דוגמה לזה יהיו המעיל שנעשה שחור[[195]](#footnote-196), הלובן, והשחרות, והיתה שלילה של השחרות כשהלובן היה קיים[[196]](#footnote-197).

#### 1.2.13

המובן של גוף 'ניתן להשלמה' הוא שהוא מקבל דבר שלא היה קיים מקודם, בלי שבעצמו יחסר ממנו מאומה.

לדוגמה עצם שהיה במנוחה ואחר כך הניעו אותו, במשך מנוחתו היה רק הֶעְדֵּר של התנועה השייכת אליו כאפשרות או 'בכח'[[197]](#footnote-198), וכאשר הונע לא אבד ממנו מאומה מלבד ההעדר[[198]](#footnote-199).

דוגמה נוספת היא לוח הצפחה הריק כאשר מישהו כתב עליו[[199]](#footnote-200).

מה שנעשית בו השלמה[[200]](#footnote-201) צריך שיהיו בו שלושה גורמים: (1) ישות מוגדרת שהייתה לא שלמה ואז הושלמה[[201]](#footnote-202); (2) משהו שבהווה נמצא בו[[202]](#footnote-203); ו (3) העדר שקדם למה שבהווה נמצא בו[[203]](#footnote-204).

#### 1.2.14

הֶעְדֵּר, למעשה, הוא תנאי קודם לכך שדבר יהיה נתון לשינוי או השלמה, מאחר שבמקום שאין שום העדר אי אפשר שיהיו שינוי או השלמה[[204]](#footnote-205), אלא השלמות והצורה הנוכחיים יהיו נצחיים. לכן מה שהשתנה ומה שהושלם דורש שהעדר מסוים יקדם לו, עד מידה שיהיה באמת משהו בר שינוי או בר השלמה, כיוון שההעדר באשר הוא העדר אינו מכריח ששינוי או השלמה יקרו[[205]](#footnote-206).

כך, שלילת ההעדר מחייבת את שלילת האפשרות לשינוי או השלמה, במידה שהם שינוי או השלמה[[206]](#footnote-207), בעוד ששלילת האפשרות לשינוי וההשלמה אינה מחייבת את שלילת ההעדר[[207]](#footnote-208). כך ההעדר מבחינה זו הוא קודם, וכך הוא התחלה, אם התחלה היא משהו שבכל מקרה הכרחי שיהיה קיים[[208]](#footnote-209), בכל אופן היא צריכה להיות קיימת כדי שמשהו אחר יהיה קיים, אבל לא להיפך[[209]](#footnote-210).

אם זה אינו מספיק להיות התחלה, והתחלה היא לא משהו שעל כל פנים הכרחי שתתקיים (בכל אופן הכרחי שתתקיים[[210]](#footnote-211) על כל פנים באותו זמן עם העצם שהיא ההתחלה שלו, בלי להיות קודמת או מאוחרת), אז העדר אינו התחלה.

לא נשיג מאומה בהתפלפלויות על מונחים, נשתמש בניסוח[[211]](#footnote-212): 'מה שמכל מקום הוא מחויב...אבל לא להיפך'[[212]](#footnote-213).

כך אנו מוצאים שהגוף יוכל להיות מצע לשינוי והשלמה, צריך שיהיה (1) מה שהוא מקבל שינוי והשלמה; (2) העדר; (3) וצורה[[213]](#footnote-214).

זה ברור לנו מההתבוננות הקלה ביותר.

#### 1.2.15

**המובן של היות הגוף 'מתהווה' מחייב אותנו להניח משהו שהתהווה ובאותה מידה גם להניח העדר שקדם לו.**

**לגבי השאלה האם ההתהוות של מה שמתהווה מחייבת עצם קודם שבתחילה היה שייך להעדר של הצורה המתהווה ואחר כך חדל מלהיות שייך אליו, כשההעדר של הצורה חדל, זה אינו דבר שברור לנו בהתבוננות ראשונה. למעשה, בחכמת הטבע אנו צריכים להניח זאת בפשטות ולספק את עצמנו בהוכחה אינדוקטיבית, אבל נוכיח זאת בפילוסופיה הראשונה.**

**דיאלקטיקה[[214]](#footnote-215) לפעמים נותנת לנו מקצת ידיעה שימושית להשקיט את נפש הלומד, אבל אין להחליף את הידוע במופת עם הדיאלקטיקה.**

#### 1.2.16

לגוף יש התחלות, מבין ההתחלות, שאינן ניתנות להפרדה ממנו, ושבהן הוא מתעצם; אלו הן שבאופן מסוים אנו קוראים להן התחלות.

במידה שהגוף הוא גוף באופן מוחלט[[215]](#footnote-216), אלו הם ההיולי וצורת התלת ממדיות[[216]](#footnote-217) שהוזכרו מקודם, שבהכרח כרוכות בהם הכמויות המקריות[[217]](#footnote-218), או הצורה המסוימת שמשלימה אותו[[218]](#footnote-219).

במידה שהגוף נתון לשינוי, השלמה או התהוות, הוא גם מתייחס להעדר שכרוך בהיולי[[219]](#footnote-220) שלו[[220]](#footnote-221), שהוא התחלה במובן שנזכר לעיל.

כעת, אם נתבונן מה המשותף למה שהוא בר שינוי, השלמה והתהוות, ההתחלות הן: היולי, תואר[[221]](#footnote-222), והעדר.

כעת, אם נתבונן באופן מסוים במה שהוא בר שינוי, אז ההתחלות הן ההיולי וה'היפך'[[222]](#footnote-223), כי הדברים שמשתנים מהאמצעי או אל האמצעי, עושים כך רק במידה שיש בו בחינה של הפכיות[[223]](#footnote-224).

החילוק בין הפכיות, תואר, והעדר, נגלה ממה שלמדת, ותוכל להשיגו ממה שהוריתי לך[[224]](#footnote-225).

#### 1.2.17

כעת, העצם[[225]](#footnote-226), באשר הוא עצם, מורכב[[226]](#footnote-227) מצורה[[227]](#footnote-228); בעוד שהמשתנה והמושלם[[228]](#footnote-229) הרכבתו היא מקרית[[229]](#footnote-230), וכבר ביארנו לך את החילוק בין צורה למקרה. מבחינה זו, בכל אופן, מקובל לקרוא לכל הרכבה 'צורה'; ובכן אף אנו נעשה כך, כשב'צורה' כוונתנו לכל דבר שהתחדש במקבל, כך שהמקבל נעשה בעל מאפיין מסוים.

וההיולי חלוק מכל אחד מהם, כלומר הצורה וההעדר, בכך שיש לו את הקיום שלו ביחד עם כל אחד מהם[[230]](#footnote-231).

צורה חלוקה מהעדר בכך שהצורה בעצמה היא מהות מסויימת, שמוסיפה למציאות של ההיולי, בעוד שהעדר לא מוסיף למציאות של ההיולי, אלא הוא מצב נלווה מסוים שמתייחס[[231]](#footnote-232) לצורה זו כשהיא אינה נמצאת אלא האפשרות לקבל אותה קיימת[[232]](#footnote-233).

העדר זה, מכל מקום, אינו העדר מוחלט[[233]](#footnote-234), אלא כזה שיש לו אופן מסוים של מציאות[[234]](#footnote-235), כיוון שהוא העדר של משהו, שמונחים בו תואר קודם והכנה קודמת להיות בחומר מוגדר[[235]](#footnote-236).

כך למשל אדם לא מתהווה מכל מה שהוא לא-אנושי, אלא רק מלא-אנושי מצד היותו מוכן לקבל את צורת האנושיות[[236]](#footnote-237). כך התהוות היא על ידי הצורה, לא ההעדר, בעוד שההפסד הוא על ידי ההעדר, לא הצורה.

#### 1.2.18

לעיתים קרובות נאמר שדבר הוא מההיולי[[237]](#footnote-238) ומההעדר, ולא נאמר שהוא מהצורה. כך נאמר שהמיטה היא מההיולי[[238]](#footnote-239), כלומר מהעץ[[239]](#footnote-240), ומהלא-מיטה[[240]](#footnote-241).

כעת, במקרים רבים נכון לומר שהדבר התהווה מההיולי, אבל במקרים רבים אחרים לא, בעוד שתמיד נכון לומר שהתהווה מההעדר.

למשל איננו אומרים שסופר התהווה מאדם, אלא שאדם נעשה סופר, בעוד שאנו אומרים שאדם התהווה מזרע, ומיטה התהוותה מהעץ. הסיבה לזה היא, במקרה של הזרע, שהצורה של הזרע נפסדה. במקרה זה 'מזרע' מקביל ל'אחרי הזרע', כמו שהאמירה 'התהווה מההעדר' פירושה הוא כמו האדם התהווה מלא-אדם, כלומר אחרי הלא-אדם[[241]](#footnote-242).

באשר לעץ, גם כן כשנאמר על המיטה שהיא מהעץ, זהו משום שהעץ משולל צורה מסויימת (אע"פ שאינו משולל מצורת עץ), מאחר שאם העץ לא משתנה בהתאם לתואר וצורה כלשהם, על ידי גילוף ומלאכת נגרות, לא תתהווה המיטה ממנו ולא יקבל צורת מיטה. כך, במובן מסוים, העץ דומה לזרע, כיוון ששניהם משתנים מהמצב הנוכחי שלהם, וכך אנו משתמש ב'מְ...' גם במקרה של העץ[[242]](#footnote-243).

#### 1.2.19

לגבי שני סוגים אלה מהנושאים[[243]](#footnote-244) וההיוליים[[244]](#footnote-245), אנו יכולים לומר 'מתהווה[[245]](#footnote-246)' במובן של 'מאוחר'; אבל יש סוג אחר של נושאים שבהם אנו אומרים את המילה 'מתהווה' ואת המילה 'מְ...[[246]](#footnote-247)' במובן אחר.

למשל, כשצורה מהצורות יש לה נושאים[[247]](#footnote-248) אבל הם נושאים אותה רק באמצעות מזג[[248]](#footnote-249) או הרכבה, אז מה שנוצר, נאמר שנוצר מְהם. כך ש'מתהווה' ו'מְ...' פירושם שמה שנוצר מורכב מנושאים אלה, כמו שאנו אומרים שדיו נוצר מְקנקנתום ועפצים[[249]](#footnote-250).

גם נדמה שהסוג הראשון[[250]](#footnote-251), שנאמרת לפיו המילה 'מתהווה' במובן של משהו שמורכב מדברים רחוקים, ומשמעות זו[[251]](#footnote-252), הכוונה בזה שהזרע והעץ היו מה שהיו, וההתהוות מהם הייתה כשהם במצב זה, כשמה שהתהווה מהם, שנאמר בו שהוא 'מ...', נעשה עצם[[252]](#footnote-253).

כעת, לא נאמר על מה שהוא כמו הזרע או הקנקנתום שהוא הדבר שהתהווה, דהיינו שנאמר שהזרע נעשה אדם או שהקנקנתום נעשה דיו, כמו שנאמר שהאדם נעשה סופר (מלבד בקצת מובנים שהם סוג של מטאפורה לפיהם הזרע או הקנקנתום התהוו, כלומר השתנו), כאשר שתי הדרכים נאמרות לגבי מה שהוא כמו העץ.

כך שבמקרה של העץ נאמר שהמיטה התהוותה מהעץ, ושהעץ נעשה להיות מיטה, בגלל שהעץ, כעץ, לא חדל מלהתקיים בדרך שהזרע חדל, וכך העץ הוא כמו האדם במידה שהוא מקבל להיות 'משהו שכותב'. עדיין אם לא נשללת צורה מסויימת הוא אינו יכול לקבל צורת מיטה, וכך הוא כמו הזרע במידה שהזרע משתנה להיות משהו שהוא אדם[[253]](#footnote-254).

#### 1.2.20

כעת, במקרים שאין לומר בהם 'מ...', הם נעשים כאלה כשמוסיפים להם את השלילה. כמו למשל שנאמר סופר התהווה מאדם שאינו סופר[[254]](#footnote-255).

על כל פנים, לעולם לא ניתן לומר זאת על השלילה עצמה, אלא אם כן זה נאמר ביחד עם 'מ...', כי איננו אומרים שהלא-סופר נעשה סופר, כי אז הלא-סופר היה סופר[[255]](#footnote-256).

בלי ספק, אם לא מתכוונים ב'לא-סופר' אל הלא-סופר עצמו, אלא בפשטות אל הנושא שמאופיין כלא-סופר, אז אנו יכולים לומר זאת[[256]](#footnote-257), וגם בוודאי תמיד יהיה נכון לומר 'מ...' במקרה כזה[[257]](#footnote-258).

עדיין איני עומד על זה ועל מקרים דומים לו, מאחר ששפות שונות אפשר שישתנו זו מזו במה שאפשר או נמנע לומר בהן[[258]](#footnote-259). אני רק אומר שכשאנו מתכוונים ב'מ...' את שני המובנים הנזכרים לעיל, הם מותרים באופן שהתרנו ואינם מותרים באופן שלא התרנו.

#### 1.2.21

במקום המקביל למקום זה[[259]](#footnote-260), לפעמים מוזכרת התשוקה[[260]](#footnote-261) של ההיולי אל הצורה במשל הנקבה, כאשר הצורה נמשלת לזכר, אבל זה דבר שאינני מבין אותו מהסיבות הבאות.

אם מדובר על התשוקה הכרוכה בלהיות בעל נפש, אין מחלוקת שזה אינו בהיולי[[261]](#footnote-262).

אם מדובר על התשוקה הטבעית המכריחה, שהדחף[[262]](#footnote-263) שלה הוא בדרך סחיפה[[263]](#footnote-264), כמו למשל, תשוקת האבן לנוע כלפי מטה כדי להשלים[[264]](#footnote-265) אחרי שנעקרה ממקומה הטבעי.

#### 1.2.22

שוב, אם כן, היה יכול להיות אפשר להיולי להשתוקק לצורות, אם היה נקי[[265]](#footnote-266) מכל הצורות, או אם היה נלאה מצורה מסויימת, או היה מאבד את שביעות רצונו מהצורות הנוכחיות הקיימות שמשלימות אותו כמינים, או אם היה יכול להניע את עצמו אל קניין[[266]](#footnote-267) הצורה, בדרך בה האבן קונה את מקומה, לו היה לה כח מניע.

כעת, אין זה שההיולי נקי מכל הצורות[[267]](#footnote-268). גם, ההיולי אינו מסוג הדברים שנלאים מצורה מסויימת עד שיעמלו[[268]](#footnote-269) לבטל ולדחות אותה. זהו משום שאם הַלֵּאוּת היא התוצאה ההכרחית של עצם נוכחות הצורה, אז הצורה היא בהכרח לא נחשקת[[269]](#footnote-270), ואם הלאות היא מחמת אורך הזמן, התשוקה לא תהיה בעצמותו של ההיולי אלא משהו שקרה באופן מקרי אחרי תקופת זמן[[270]](#footnote-271), ובמקרה כזה יש סיבה שמכריחה את זה.

במידה שווה אי אפשר שההיולי נעשה לא מרוצה מהנוכחות של הצורה, והעדיף לרצות לאסוף הפכים אל תוך עצמו, מה שהוא אי אפשר[[271]](#footnote-272).

אי האפשרות האמיתית, על כל פנים, נראה שהיא ההנחה שההיולי משתוקק באופן שבו הנפש משתוקקת.

התשוקה הטבעית המכריחה[[272]](#footnote-273), לעומת זאת, היא רק לקצה אחד של השלמת הטבע[[273]](#footnote-274). כעת, קצוות טבעיים הם לא נמנעים, ואף על פי כן, איך ההיולי יכול להיות מוּנָע אל הצורה כשנטייתו אל הצורה מתעוררת רק מסיבה כלשהי שמבטלת את הצורה הקיימת[[274]](#footnote-275), ולא מחמת תנועתו שלו?

האם ה"הולכים"[[275]](#footnote-276) לא עשו את התשוקה הזו לתשוקה אל הצורות שגורמת להיולי להתעצם[[276]](#footnote-277), שהן השלמויות הראשונות[[277]](#footnote-278), אלא עשו זאת תשוקה לשלמויות שהן מאפיינים משניים? היה זה קשה דיו להבין את התשוקה הזו, אבל איך אפשר בכלל להבין כשעשו את התשוקה הזו לתשוקה אל הצורות שגורמות להיולי להתעצם[[278]](#footnote-279)?

#### 1.2.23

מסיבות אלה קשה לי להבין את הדיבור הזה, שהוא דומה לדיבור של הסוּפיוּת[[279]](#footnote-280), יותר מאשר לדיבור של הפילוסופים. אולי אדם אחר יבין עניין זה לאמיתו, כך שיש לפנות אליו בעניין זה.

אם ההיולי יהיה מוחלף לגמרי בהיולי אחר שהוא מושלם על ידי צורה טבעית, אז זה, מהצורה הטבעית ששייכת לו, תהיה לו נטייה כלפי השלמויות של הצורה הזו, כמו למשל תנועת העפר כלפי מטה ותנועת האש כלפי מעלה, ואז יהיה לדיבור זה מובן כלשהו, גם אם ייחס את התשוקה הזו לצורה הפועלת[[280]](#footnote-281). במובן המוחלט של ההיולי, על כל פנים, איני יכול להבין זאת[[281]](#footnote-282).

# פרק ג

## באיזה אופן התחלות אלה הן משותפות[[282]](#footnote-283).

#### 1.3.1

מאחר שחקירתנו היא על ההתחלות המשותפות בלבד, מוטל עלינו לחקור בשלושת ההתחלות המשותפות האלה[[283]](#footnote-284), על איזו דרך משתי הדרכים הנזכרות לעיל[[284]](#footnote-285) הן משותפות.

#### 1.3.2

יתברר לנו בהמשך שקצת מהגופים עלולים[[285]](#footnote-286) להתהוות והפסד[[286]](#footnote-287), כלומר אלה שההיולי שלהם מקבל צורה אחת ומאבד אחרת[[287]](#footnote-288), בעוד שאחרים אינם עלולים להתהוות והפסד אלא קיימים מכח בריאה נצחית[[288]](#footnote-289).

אם כך הוא, אז אין היולי משותף לפי הדרך הראשונה מבין שתי הדרכים, מאחר שאין היולי אחד שהוא פעמים עלול לצורה שעוברת התהוות והפסד[[289]](#footnote-290), ופעמים אחרות עלול לצורה שבטבעה אינה נפסדת ואין לה התהוות היולית[[290]](#footnote-291), וזה אי אפשר[[291]](#footnote-292).

אבל אולי אפשר שיתקיים היולי משותף כמו הגופים המתהווים והנפסדים, שמתהווים קצתם מקצתם, ונפסדים קצתם אל קצתם, כמו שנראה מהמקרה של הארבעה הנקראים בצדק יסודות[[292]](#footnote-293).

האלוהים, בכל אופן נעשה את טבע הנושא של הצורה שאינה נפסדת[[293]](#footnote-294) ואת הנושא של טבע הצורה הנפסדת לטבע אחד, שבפני עצמו הוא עומד לקבל את כל הצורות[[294]](#footnote-295). על כל פנים[[295]](#footnote-296) מה שמתגלה[[296]](#footnote-297) כאינו נפסד בהידמותו[[297]](#footnote-298) לצורה שאין לה היפך[[298]](#footnote-299); והסיבה שהוא לא מתהווה ולא נפסד היא מצד הצורה שלו שמחמת טבעה מונעת את התנגדות החומר[[299]](#footnote-300) שלה, לא מהצד שיש בחומר מטבעו שלו הענות סבילות גמישות והתאמה[[300]](#footnote-301) לקבל צורה[[301]](#footnote-302).

ואם זה כך (מה שרחוק מהסברה לאור מה שיתבאר לקמן[[302]](#footnote-303)), היולי משותף יהיה קיים באופן זה, וההיולי המשותף באופן זה, בין אם הוא משותף לכל הטבעים[[303]](#footnote-304) או רק לנפסדים מביניהם[[304]](#footnote-305), יהיה דבר שנברא בבריאה הלא זמנית[[305]](#footnote-306), לא התהווה ממשהו ולא נפסד למשהו; ואילו היה נצרך להיולי אחר[[306]](#footnote-307), במקרה כזה אותו היולי אחר יהיה הראשון והמשותף.

#### 1.3.3

**בשאלה האם לדברים הטבעיים יש התחלה צורנית משותפת בדרך הראשונה משתי הדרכים[[307]](#footnote-308), לא תהיה להם מבין הצורות שאנו יכולים להעלות במחשבתנו אלא צורת התלת ממדיות[[308]](#footnote-309).**

**ואם היית פונה אל הגוף שיש בו התהוות והפסד הוא יהיה מאוחר לצורת התלת ממדיות; למשל, צורת התלת ממדיות שהיא במים לא תיתכן שתהיה באוויר, כי היא בעצמה[[309]](#footnote-310) במים[[310]](#footnote-311).**

**ותהיה לגופים התחלה צורנית באופן הכללי הזה, משותפת להם במספר[[311]](#footnote-312), ונמצא אותם אחרי ההתחלה הצורנית שיש לכל אחד ואחד מהם[[312]](#footnote-313). ואם הדבר לא היה כך, אז הפסד המים היה הפסד הגוף אשר היה להיולי בהפסד המים, ויתחדש גוף אחר סותר למספר שהוסכם במין[[313]](#footnote-314), ולא יהיו הגופים על משל ההתחלה הצורנית הזו המשותפת, ויתבאר לך במקום אחר אמת אמרינו בנושא.**

**ולא תהיה לגופים התחלה צורנית באופן זה כצורה שאינה נפרדת, או למקצת מהגופים, או לגוף אחד, ותהיה בוודאי התחלה צורנית זו מתמדת ביחד עם ההיולי ולא תהיה ממה שמתהווה ונפסד אלא תתייחס גם היא לבריאה הלא זמנית (איבדע[[314]](#footnote-315)).**

#### 1.3.4

**באשר להעדר[[315]](#footnote-316), ברור היטב מעניינו שלא יתכן שיהיה העדר משותף בדרך הראשונה[[316]](#footnote-317). משום שההעדר הוא העדר של משהו, שמצד עצמו הוא מתהווה, ולא רחוק שיתהווה, ובאותה עת ההעדר לא יישאר, ובאותה העת לא יהיה משותף[[317]](#footnote-318).**

#### 1.3.5

**לגבי מה שמשותף בדרך השנייה[[318]](#footnote-319), שלושת המובנים שיש ל'התחלה'[[319]](#footnote-320), יימצאו משותפים לנמצאים ולמשתנים[[320]](#footnote-321), כיוון שהם משותפים לכולם, במה שבכולם[[321]](#footnote-322) יש היולי צורה והעדר.**

#### 1.3.6

**והמשותף הזה שייאמר עליו 'לא מתהווה ולא נפסד' ייאמר זאת בדרך שבה ייאמר על הכוללים[[322]](#footnote-323) שהם לא יתהוו ולא ייפסדו; וייאמר על הכוללים שלא יתהוו ולא ייפסדו בשתי בחינות:**

**בחינה אחת היא שמה שהכולל לא מתהווה ולא נפסד, הכוונה היא שאין רגע בעולם שהוא הרגע הראשון שבו נמצא פרט ראשון כלשהו, או מספר של פרטים ראשונים כלשהם, שעליהם הכולל נאמר, ולפניו היה רגע שבו לא היו הפרטים האלה קיימים.**

**העניין יהיה הפוך באופן מקביל לגבי הפסד[[323]](#footnote-324).**

**בבחינה זו יש מהאנשים שאומרים על התחלות משותפות אלה שלא יתהוו ולא יפסדו, והם האנשים שמחייבים שבעולם תמיד יהיו התהוות, הפסד ותנועה, כל עוד העולם קיים[[324]](#footnote-325).**

**הבחינה השנייה היא להתבונן במהותם, כמו למשל המהות של האנשים, ויתבונן האם הם, מצד היותם אנשים, יתהוו וייפסדו. ונמצא שהכוונה ב'מתהווה' והכוונה ב'נפסד', אין הכוונה לאנשים מצד היותם אנשים, ונשלל מהמהות של האנשים מצד שהם אנשים, כי מה שמחוייב אינו תמיד בתוך המהות.**

**וכך נאמר על ההתחלות המשותפות האלה, בדרך השנייה מהדרכים שנזכרו לעיל[[325]](#footnote-326). והתבוננותנו זו בהתחלות היא בדרך זו, ואיננו אומרים זאת לפי הדרך הראשונה.**

#### 1.3.7

**ואם תהיה כוונתנו לנמצאים המסוימים[[326]](#footnote-327) - כאן ההיוליים[[327]](#footnote-328) יהיו מתהווים ונפסדים, כמו העץ של המיטה והעפצים של הדיו. וההיולי הראשון, אליו היישרנו[[328]](#footnote-329), לא יתהווה ולא יפסד, אלא הוא נברא בבריאה הלא זמנית[[329]](#footnote-330).**

**באשר לצורות, מקצתן יתהוו ויפסדו, הן אלה שתחת ההתהוות וההפסד, ומקצתן לא יתהוו ולא יפסדו, והן אלה שנבראו בבריאה הלא זמנית[[330]](#footnote-331).**

**וכאשר ייאמר על הצורות שהן לא מתהוות ולא נפסדות, זה במובן אחר, כי אפשר שייאמר על הצורות שתחת ההתהוות וההפסד שהן לא מתהוות ונפסדות במובן שאינן מורכבות מהיולי וצורה עד שיתהוו ויפסדו, אלא הרצון לומר ב'התהוות' שהנושא מקבל את הצורה, ותהיה ההתהוות ההתאחדות שלהם, ובהפסד שלא יקבל[[331]](#footnote-332).**

#### 1.3.8

**ובאשר להעדר, ההתהוות שלו, אם יש לו התהוות, היא שהוא הווה אחרי שלא היה. והיותו ומציאותו לא נמצאים כמציאות שיש לה מהות נגלית בפני עצמה[[332]](#footnote-333), אלא יימצא במקרה, כי העדר דבר מסוים בדבר מסוים[[333]](#footnote-334) הוא זה שבו ה'בכח', וגם קיומו באופן של קיום במקרה והפסדו במקרה[[334]](#footnote-335).**

**והתהוותו היא בהפסד הצורה מהחומר[[335]](#footnote-336) ויימצא ההעדר על דרך זו. והפסדו[[336]](#footnote-337) הוא הוויית הצורה ולא יימצא אז ההעדר שהוא על דרך מציאות זו[[337]](#footnote-338).**

**וההעדר הזה נעדר במקרה, כמו שיש לו מציאות במקרה. והעדרו היא הצורה, לכן אין עצמות[[338]](#footnote-339) הצורה ומציאותה נגזרים בהיקש ממנו[[339]](#footnote-340), אלא הוא מופיע בבחינת מה, ועצמות ההעדר הזה ומציאותו נפרדים מהגזירה של הצורה הזו[[340]](#footnote-341).**

**ויהיה העדרו של ההעדר בבחינת הופעת הצורה, מבחינות נוספות שהן יכולות להיות ללא סוף.**

**והבכח להעדר הוא באותו אופן, כיוון ש'בכח' אמיתי הוא בהתאמה עם ה'בפועל' וההשלמה, ואין השלמה בהעדר ולא 'בפועל' אמיתי[[341]](#footnote-342).**

#### 1.3.9

**וצריך שגם תדע על שלוש ההתחלות המשותפות האלה[[342]](#footnote-343), על איזו דרך תהיינה משותפות, לפי גזירתן[[343]](#footnote-344) את מה שתחת כל אחת מהן, ממה שבו יהיה השיתוף.**

**ואם יחזק עלינו מה שיאמרו לנו שהשם[[344]](#footnote-345) של כל אחת מהן משתתף, אם היה כך, הייתה החקירה הכללית מוגבלת להימצאות ההתחלות שהן שלושה שמות, יחדרו[[345]](#footnote-346) לכל שם מהם קבוצה מההתחלות ויכילו שלושת השמות את הכל.**

**ואם זה יהיה מספיק (החשוב שנסכים מה שבינינו על השמות ונתאחד על זה, ואם אנו עשינו זאת או לא עשינו אלא קיבלנו את מה שעשו), לא יהיו בידינו אלא השמות השלושה, ולא יהיה קיים לנו במובן של 'התחלה' שום דבר, ואומלל מי שעשה זאת לעצמו.**

**וגם לא נוכל לומר שכל אחת מהן תהיה הכוונה בה למה שכלול בה במובן שהוא אחד באופן צרוף, ואיך יוחלט כשתחת כל אחד מהן מינים שונים מקטגוריות שונות, יתחלפו לפי מובן ההתחלות בקדימה ואיחור. אלא, בהכרח, המובן שלהם יהיה מובן של שמות משתתפים, כגון מציאות, התחלה ואחדות. וכבר ביארנו[[346]](#footnote-347) את החילוק בין שמות משתתפים, מוסכמים, ואחדים במשמעות[[347]](#footnote-348).[[348]](#footnote-349)**

#### 1.3.10

**כל מה שייאמר עליו 'היולי', טבעו יהיה משותף בכך שיהיה בו עניין בפני עצמו שיתהווה בו עניין אחר מסוים אחרי שלא היה, והוא[[349]](#footnote-350) זה שיתהווה ממנו הדבר, והוא בו לא במקרה[[350]](#footnote-351). אפשר שיהיה פשוט[[351]](#footnote-352), ואפשר שיהיה מורכב אחרי הפשטות[[352]](#footnote-353), כמו עץ המיטה.[[353]](#footnote-354) ואפשר שתהיה לו צורה עצמית, או שתהיה מקרית[[354]](#footnote-355).**

**וכל מה שייאמר עליו 'צורה' הוא סדר[[355]](#footnote-356) שנעשה[[356]](#footnote-357) בעניין הנזכר[[357]](#footnote-358) או הדומה לו[[358]](#footnote-359), שיהיה מהם עניין[[359]](#footnote-360) מהעניינים בדרך זו מההרכבה[[360]](#footnote-361).**

**וכל מה שייאמר עליו 'העדר' לא יימצא בדומה לדבר הזה שכינינו אותו 'צורה', באשר היא קיימת מצד עצמה[[361]](#footnote-362).**

#### 1.3.11

**וכל מה שהסתכלנו כאן ב'צורה' ומבחינת היותה התחלה, מוגבל[[362]](#footnote-363) רק להיותה התחלה במה שהיא אחד מחלקי ההתהוות, לא מצד שהיא פעילה. ואפשר שתהיה הצורה פעילה[[363]](#footnote-364).**

**וכבר הראינו שהפילוסוף הטבעי לא יעסוק בהתחלה הפועלת והתכליתית, המשותפת בדרך הראשונה[[364]](#footnote-365) לדברים הטבעיים כולם. ועלינו לעסוק בהתחלה הפועלת המשותפת לדברים הטבעיים שהם מאוחרים לה[[365]](#footnote-366).**

#### 1.3.12

**סיימנו את דברינו בהתחלות, שהן הראויות ביותר להיקרא 'התחלות', מכל מה שהוא מכונן למה שמתהווה[[366]](#footnote-367), או לגשם הטבעי, ומוטל עלינו לעסוק בהתחלות שהן הראשונות להיקרא סיבות[[367]](#footnote-368), ונלמד מהן את ההתחלה הפועלת המשותפת לדברים הטבעיים, והיא הטבע[[368]](#footnote-369).**

## פרק ד

### עיון בדברי פרמנידס ומליסוס בעניין התחלות המציאות[[369]](#footnote-370)

#### 1.4.1[[370]](#footnote-371)

**מאחר שהשלמנו את דברינו עד מקום זה, וביקשונו מקצת מחברינו לדבר על אודות הכתות הנפסדות מהקדמונים, לגבי ההתחלות של הדברים הטבעיים, ונהוג[[371]](#footnote-372) להזכירם בתחילת הלימוד הטבעי, לפני הדיבור בטבע.**

**וכתות אלה הן למשל הכת שנקראת על שם מליסוס ופרמנידס, שהנמצא אחד לא מתנועע, עליו יאמר מליסוס שהוא אין סופי, ופרמנידס יאמר שהוא סופי[[372]](#footnote-373).**

**ולמשל הכת של מי שאמר שהוא אחד ואין סופי ומקבל תנועה[[373]](#footnote-374), אם מים, או רוח, או משהו אחר[[374]](#footnote-375).**

**והכת של מי שעושה את ההתחלות אין סופיות במספר[[375]](#footnote-376), או חלקים שאינם מתחלקים[[376]](#footnote-377), מפוזרים[[377]](#footnote-378) בחלל הריק, או גופים זעירים[[378]](#footnote-379) דומים לאלה שיהיו מהם המים, האוויר, ואחרים, מעורבים כולם ליצור את הכל[[379]](#footnote-380).**

**ושאר הכתות המוזכרות בספרי המהלכים[[380]](#footnote-381). ונדבר בדרך בה נפריך את שיטותיהם.**

#### 1.4.2

**ואומר על דעת מליסוס ופרמנידס - אינני מבין אותה. אינני יכול לומר מה הם אמרו בה, ואינני מאמין שהם הגיעו למידה הזו של שטות וטפשות, שלכאורה מעידים עליה דבריהם. ולהם דיבורים גם על הדברים הטבעיים ועל התחלות רבות שלהם, למשל דברי פרמנידס באדמה ובאש[[381]](#footnote-382), ועל הרכבת הנמצאות מהם.**

**וקרוב לוודאי שכוונתם לגבי 'מה שקיים' היא לקיום ההכרחי[[382]](#footnote-383), הקיום שהוא קיים באמת, כמו שתלמד בעניין זה[[383]](#footnote-384), והוא אין סופי ולא מתנועע, ואין סוף לכוחו; או שהוא סופי במובן שהוא התכלית שאליה כַּלֵּה כל דבר[[384]](#footnote-385).**

**ומה שכָּלים אליו דומה שהוא מוגבל מצד שהם כָּלים אליו, או שווה לזה שתהיה המטרה שלהם משהו אחר והוא שטבע המציאות מובנו 'אחד' - בהגדרה ובתיאור[[385]](#footnote-386).**

**ושאר המהויות שונות מעצם[[386]](#footnote-387) טבע המציאות, כי הן דברים שהמציאות מקרה להם, והם צריכים אותה[[387]](#footnote-388), כגון האנושיות. האנושיות היא מהות ואינה עצם המציאות ואין המציאות חלק ממנה. אלא המציאות היא מחוץ לגבולותיה[[388]](#footnote-389) כמו שהראינו במקומות אחרים[[389]](#footnote-390), וקרתה לה.**

**ואין מחלוקת בין מי שאמר שהמציאות סופית במובן שהיא מוגבלת מצד עצמה, לא שהטבע על דרך ריבוי, ובין מי שאמר שהיא אין סופית במובן שהיא תקרה לדברים שאין גבול למספרם.**

#### 1.4.3

**ולא נעלם ממך מה שלמדת במקום אחר, שהאנשים במה שהם אנשים אין הם המציאות במה שהיא מציאות, אלא ההגדרה שלהם מחוץ לה, וכך כל דבר מהדברים שנכנסים תחת הקטגוריות[[390]](#footnote-391), אלא כל דבר מהם נושא את המציאות ונצרך למציאות[[391]](#footnote-392).**

**ואם אין זו דעתם, ויכפרו, אינני יכול לסתור אותם. וזה מכיוון שהטיעון שתופרך בו אמונתם מחובר בהכרח מהקדמות; הקדמות אלה בהכרח: או שבעצמן הן ברורות יותר מהמסקנה ולא יימצא דבר שיתברר יותר מכח המסקנה, או שגם אצל המתנגד הן מוסכמות.**

**ולא אוכל לדעת איזו מהקדמות אלה מוסכמות אצל שני אלה, ואם הם יכולים לחשוב דברים לא אפשריים, הם יגרמו לי להאמין שיכחישו ללא בושה כל הקדמה מההקדמות שתשמש להוכחה נגדם.**

#### 1.4.4

**על זה אמצא הרבה מההקדמות שמכוחן מופרך דבר מה באופן שנסתרת פרכתו מכח המסקנה שנובעת מאותן הקדמות[[392]](#footnote-393). למשל מה שייאמר על הוויית הנמצאים שהיא רק ה'עצם'[[393]](#footnote-394) ואינו סופי ואינו אין סופי, כי שני המקרים האלה[[394]](#footnote-395) הם לכמות, והכמות היא מקרה לעצם, ויהיו באותו זמן העצם קיים והכמות קיימת, ותהיה המציאות מעל השניים שהם הכמות והעצם.**

**ואתה אם תתבונן במציאות הסופית והאין סופית, יספיק לפי עיונך שהמציאות קיימת כמדובק[[395]](#footnote-396), והיא הכמות הנראית.**

**ויש בנו צורך חזק לומר על הכמות הנראית שהיא קיימת בחומר[[396]](#footnote-397) ונושא, ולא נמצאת אלא בנושא, והיא לא מובנת בעצמה, אלא צריך בהבנתה מאמץ עיוני[[397]](#footnote-398); ואיך יילקח זה כהקדמה למסקנה שתהיה מובנת בעצמה.**

**וכך לגבי טענתם שמה שמוגבל מתחלק לחלקים מוגבלים[[398]](#footnote-399), ועוד טענות אחרות[[399]](#footnote-400).**

#### 1.4.5

**באשר לאנשים האחרים[[400]](#footnote-401), נאמר רק ברמז קל בדעות כתותיהם הנפסדות, בזה יש לנו בהמשך לכתוב דברים שיסתרו בבירור את מה שטעו בו, ונעמיד את הנכון.**

**ונאמר כעת, על מה שאמרו מקצתם על ההתחלה האחת, שתבוא אליהם הסתירה משני צדדים. הצד האחד הוא שהם אמרו על ההתחלה שהיא אחת, והצד השני הוא שהם אמרו על ההתחלה הזו שהיא מים או רוח. ועל מה שנסתרים דבריהם מהצד שאמרו שההתחלה היא מים או רוח ראוי יותר שנדבר בעניין זה במקום שנדבר בו על ההתחלות של המתהווים והנפסדים[[401]](#footnote-402), לא על ההתחלות הכלליות, כי גם הם הגדירו התחלה זו כהתחלה של המתהווים והנפסדים.**

**ולגבי ההבנה של הדברים שנפסדים - אמרו שההתחלה היא אחת; וזה לפי דרכם יעשה את הדברים כולם עצם אחד והתחלפותם היא לפי המקרים[[402]](#footnote-403). ויבטלו את התחלפות הגשמים[[403]](#footnote-404) בסוגים ומינים שונים, וברור לנו שהגשמים מתחלקים לסוגים ומינים שונים.**

**ולגבי האומרים שההתחלות שמהן מורכבים הדברים הטבעיים[[404]](#footnote-405) הן אין סופיות[[405]](#footnote-406), הם איבדו את יכולת ההבחנה ואין להם חכמה בטבע, כי ההתחלות שלהם אין סופיות[[406]](#footnote-407), ואי אפשר שיקיף אותן השכל[[407]](#footnote-408), ואי אפשר שיקיף את מה שמורכב מהן. ומכיוון שאין דרך לדעת[[408]](#footnote-409) את הדברים הטבעיים איך ידעו בנוסף שהתחלותיהם הן אין סופיות.**

**לגבי פירכת דבריהם מצד טענתם המסוימת שהדברים האין סופיים האלה זה החלקיק שאינו מתחלק המפוזר בריק או מוטמע בתערובת[[409]](#footnote-410), מתאים יותר שנעסוק בזה גם כן במקום שבו נעיין בהתחלות המתהווים והנפסדים[[410]](#footnote-411).**

#### 1.4.6

**כיוון שהגענו עד כאן, נחתום את הפרק הזה. והפרק הזה נכנס לספרנו במקרה ומי שירצה לאשש אותו יאשש, ומי שלא ירצה לא יאשש.**

## פרק חמישי

### בהגדרת הטבע

#### 1.5.1

**נאמר: אפשר שיקבלו הגשמים[[411]](#footnote-412) שלפנינו פעולות ותנועות. ונמצא את מקצתן מתרחשות מסיבות חיצוניות להם המחייבות אותן פעולות ותנועות, כמו חימום המים והרמת האבן. ונמצא את מקצתן כשהתרחשות הפעולות והתנועות מתרחשת מעצמה ללא שהתרחשותן מבוססת על סיבות זרות, כמו המים שאחרי שחיממנו אותם והנחנו להם אז הולכים ומתקררים בטבעם, והאבן אחרי שהרמנו אותה והנחנו לה אז הולכת ויורדת בטבעה.**

**ואפשר שתהיה דעה בזרעים בגדילתם לצמח, ובזרע שיהיה בעלי חיים, קרובה לדעה זו.**

**ונמצא גם את בעלי החיים מתנהגים במיני תנועותיהם כרצונם, ואיננו רואים שיש להם הכרח מבחוץ, שינהיג אותם להתנהגויות האלה[[412]](#footnote-413). ויוטבע בנפשותינו הרושם שהתנועות, ובאופן כללי הפעולות וההיפעלויות, המתרחשות בגשמים, אפשר שיהיו מסיבה חיצונית זרה, ואפשר שיהיו ממהותם ולא מהחוץ.**

#### 1.5.2

**בראשונה סברנו שמן האפשר שתהיה מקצתן[[413]](#footnote-414) בדרך מחויבת אחת שממנה אינם סוטים, ותהיה מקצתן בדרכים מרובות שמשנות פניהן, ולפי אפשרות זו יהיו כל אחד מהפנים מתגלים ברצון ומתגלים שלא ברצון (אלא כמו שמתגלים העקבות של אבן שנפלה או הבערה מאש דולקת). זה הרושם שנטבע בנפשנו.**

אחר כך, התגלה לנו שהגשמים האלה שאיננו מוצאים להם תנועות מהחוץ, לפי האמת ינועו ויפעלו מכח מניע חיצוני שאיננו תופשים ולא מגיעים אליו, אלא אפשר שהוא מופשט ולא מוחשי, או אפשר שהוא מוחשי במהותו ולא מוחשי בהשפעתו, רוצה לומר היחס שבינו ובין הנפעלים על ידו אינו מוחשי, מה שמוכיח על הכרחיותו להם[[414]](#footnote-415). כמו מי שלא ראה בחוש מגנט מושך ברזל, או לא ידע באופן שכלי שהוא מושך את הברזל, ומשום כך הוא כמי שנמנע ממנו בעיון השכלי לראות שהברזל מוּנָע אליו[[415]](#footnote-416), לא יימנע מלחשוב שהוא[[416]](#footnote-417) נע אליו[[417]](#footnote-418) ממהותו העצמית. מובן מאליו שהמניע אין בו יכולת להניע גשם במה שהוא גשם, אלא הוא מניע בכח שבו[[418]](#footnote-419).

1.5.3

קבענו כקביעה, שיסכים אליה [הפילוסוף] הטבעי, ויוכיח אותה במופת[[419]](#footnote-420) [הפילוסוף] האלוהי[[420]](#footnote-421), שהגשמים הנעים תנועות אלה אמנם ינועו מחמת כח שבהם, הוא התחלות תנועתם ופעולתם[[421]](#footnote-422). מהן כח תנועה[[422]](#footnote-423) ושינוי שינבעו ממנו הפעולות שהן על דרך אחת וללא רצון[[423]](#footnote-424); וכח כזה שהוא עם רצון; וכח שיש בו ריבוי אופנים של תנועה ופעולה ללא רצון; וכח שיש בו ריבוי אופנים של פעולה ותנועה עם רצון. וחלוקות כאלה מצד המנוחה.

החלוקה הראשונה היא כמו השייך לאבן שנופלת ונחה במרכז[[424]](#footnote-425), ונקראת 'טבע'.

השנייה היא כמו השייך לשמש בסיבובה, למסקנת הפילוסופים[[425]](#footnote-426), ונקראת 'הנפש השמיימית'.

השלישית היא כמו השייך לצמחים, בהתהוותם, גדילתם, ועמידתם מלגדול. כי הם נעים בתנועות לא רצוניות לצדדים שונים, בצורות של הצמחת ענפים והסתעפות שורשים, לרוחב ולאורך ונקראת 'נפש הצומח'.

הרביעית היא כמו השייך לבעלי החיים, ונקראת 'נפש החי'.

ואפשר שייאמר השם 'טבע' על כל כח שינבעו ממנו פעולות בלי רצון, ותיקרא נפש הצומח 'טבע'[[426]](#footnote-427).

ואפשר שייאמר 'טבע' לכל מה שינבע ממנו פעולה בלי רצון ובחירה, כך שיהיה העכביש אורג בטבעו; וכך למי שדומה לו מבעלי החיים.

על כל פנים ה'טבע' שבו הגשמים הטבעיים הם טבעיים ושאותו נרצה לחקור כאן, הוא הטבע במובן הראשון.

#### 1.5.4

אני מתפלא על האמירה הלועגת למי שמחפש הוכחה לאמת[[427]](#footnote-428), יש לפרש את הכוונה בזה שהחיפוש אחר הוכחה כשהוא חוקר את העולם הטבעי יש ללעוג לו משום שהוא מנסה להוכיח את ההתחלות של החכמה מתוך אותה חכמה עצמה.

ואם אין הכוונה לזה או לפירוש ראוי אחר לזה, אלא יתכוון שמציאות הכח הזה מובנת מעצמה, בזה לא אשגיח ולא אומר כך. ואיך ייתכן, כשאנו צריכים לעמול קשה להוכיח שלכל מתנועע יש מניע[[428]](#footnote-429). ואיך נלעג למי שרואה תנועה ומחפש ראיה להוכיח שיש לה מניע, ובפרט למי שיהיה שלם בהוכחת המניע ויעשה אותו חיצוני.

על כל פנים לפי האמת מי שאומר שיש מציאות טבעית זו התחלה לחכמת הטבע, ואין מי שיכחיש את הטבע, אבל להוכיח אותו במופת זה שייך לאנשי הפילוסופיה הראשונה, ועל הפילוסופים של הטבע לחקור את המהויות שלו[[429]](#footnote-430) [[430]](#footnote-431).

#### 1.5.5

**כש'טבע' הוגדר כהתחלה הראשונה של תנועה שתהיה בו[[431]](#footnote-432), ומנוחה[[432]](#footnote-433), במהות ולא במקרה, אין זה הכרחי שכל דבר תהיה בו התחלה של תנועה ומנוחה ביחד, אלא תהיה התחלה לכל מה שבמהותו יהיה דבר מהמתנועעים אם הוא מתנועע ומהנחים אם הוא נח[[433]](#footnote-434).**

**לאחר מכן הופיע מי מהבאים מאוחר יותר, וחקר הגדרה זו[[434]](#footnote-435), ודעתו להוסיף עליה תוספת, ואמר שהיא רק תעיד על פעולת הטבע - לא על עצמיו. אלא תעיד רק על יחסיו אל מה שנובע ממנו, ובהכרח להוסיף על ההגדרה, ואמר: 'הטבע הוא כח שמחלחל[[435]](#footnote-436) בגופים ומשפיע את הצורות והמזג[[436]](#footnote-437), שהוא התחלה ל... וכו'[[437]](#footnote-438).**

**ונתחיל בהבנת הדעה הנלקחת מהמורה הראשון[[438]](#footnote-439), ואחר כך נעסוק בשאלה האם התוספת הזו ראויה למאמץ, ונבהיר שהיא תגובה נפסדת, אין צורך בה ובתיקון שהיא באה לתקן.**

#### 1.5.6

**ונאמר: המובן של 'התחלת תנועה', הוא איזו סיבה פועלת שנובעת ממנה התנועעות במשהו שונה ממנה, והוא הגשם** **המּוּנָע. והמובן של 'ראשוני' הוא איזו קרבה, שאין אמצעי בינה ובין המּוּנָע[[439]](#footnote-440).**

**כך שאפשר שהנפש תהיה התחלה למקצת מתנועות הגופים שהיא בהם, אבל על ידי אמצעי.**

**יש אנשים[[440]](#footnote-441) שדעתם שהנפש תפעל תנועה באמצעות התיווך של הטבע, ואיני רואה שהטבע יציית לנפש וישתנה להיות המניע של האיברים במקום מה שמתחייב ממהותו. ואם היה הטבע משתנה כך, לא הייתה לֵאוּת לנפש בדברים שאינם לפיה, ולא הייתה תחרות בין מה שלפי הנפש ובין מה שלפי הטבע.**

**ואם הכוונה בזה שהנפש יתחדש בה 'דחף'[[441]](#footnote-442), וב'דחף' תניע, ובכן הטבע גם הוא יעשה כך, כמו שנבהיר לך[[442]](#footnote-443).**

**וה'דחף' הוא כמו שאינו הוא המניע, אלא דבר בו הוא המניע את המוּנָע, והוא הנפש שהיא המתווך בהנעה[[443]](#footnote-444).**

**וזה לא בהנעות המקומיות, אלא בהנעה של ההתהוות והצמיחה[[444]](#footnote-445).**

**ואם יהיה הרצון שתהיה ההגדרה הזו כללית לכל הנעה, צריך להוסיף לה את המילה "ראשוני"[[445]](#footnote-446); שהנפש כשתהיה במניע ותניע את מה שהיא בו, בהנעותיה של גדילה ושינוי, על כל פנים אינה ראשונית[[446]](#footnote-447), אלא היא משתמשת בטבע ובאיכויות, כמו שנבאר לך בהמשך.**

**והאמירה "הנמצאת בדבר", היא כדי לחלק בין הטבעי, המלאכותי וכוחות הפועלים בדרך אילוץ[[447]](#footnote-448).**

**ובמה שאמר "כשלעצמו[[448]](#footnote-449)", זה נושא עליו[[449]](#footnote-450) שתי דרכים, אחת מהן ביחס למניע והאחרת ביחס ל****מוּנָע. הדרך שזה נושא עליו בתחילה היא שהטבע יניע 'כשלעצמו[[450]](#footnote-451)' כשיהיה במצב מניע שאינו מחמת שהופעל עליו אילוץ. ולא יתכן שלא יניע כשלא יהיה מוֹנֵעַ לתנועה, שלא כמו התנועה המאולצת[[451]](#footnote-452). וזה נושא עליו דרך שנייה והיא שהטבע יניע את מה שמוּנָע בעצמו - לא מבחוץ[[452]](#footnote-453).**

**והאמירה: "לא במקרה", גם היא נושאת עליה שתי דרכים, אחת מהן ביחס לטבע, והאחרת ביחס למוּנָע. הדרך שהיא נושאת עליה ביחס לטבע היא שהטבע הוא התחלה למה שהוא מניע באמת - לא במקרה. והתנועה במקרה היא כמו התנועה של העומד בספינה שהספינה מניעה אותו[[453]](#footnote-454).**

**והדרך האחרת היא כשהטבע מניע פֶּסֶל, שהוא מוּנָע במקרה[[454]](#footnote-455) כי הנעתו בעצמה היא בנחושת ולא בפסל, ואין הפסל מצד שהוא פסל מוּנָע על ידי הטבע כמו האבן[[455]](#footnote-456). ומשום כך לא יהיה הריפוי טבעי אם הרופא מטפל בעצמו[[456]](#footnote-457), והכח המניע של הריפוי אינו בו. כי הוא בו לא מצד שהוא חולה, אלא מצד שהוא רופא, והרופא אם טיפל בעצמו והבריא לא תהיה ההבראה מחמת הרופא אלא מחמת שטופל, וזה מצד שהוא גוף מטפל ומצד שהוא גוף מטופל, ומצד שהוא מטפל הוא עושה את הריפוי בידע שבו, ומצד שהוא מטופל מקבל את הטיפול חולה[[457]](#footnote-458).**

#### 1.5.7

**ולגבי התוספת שחשבו להוסיף מקצת מהבאים אחרי הראשונים[[458]](#footnote-459), זה מעשה בטל, כי הכח שעשוהו כמו 'סוג' בהסתכלות על הטבע הוא הכח הפּוֹעֵל, ואם הוגדר הוגדר כהתחלת התנועה מְאַחֵר בְּאַחֵר כְּאַחֵר[[459]](#footnote-460).**

**ואין הכוונה ב'כח' אלא התחלת הנעה שתהיה מהדבר.**

**ואין הכוונה של "המחלחל בדבר[[460]](#footnote-461)" אלא ההימצאות בדבר[[461]](#footnote-462).**

**ואין הכוונה ב"[לספק את] המזג והצורות[[462]](#footnote-463)" אלא מה שנכנס במובן של 'הנעה',**

**ואין הכוונה ב"לשמר את המזג והצורות[[463]](#footnote-464)" אלא מה שנכנס במובן של 'מנוחה'.**

**ואם היה האדם הזה אומר שהטבע הוא התחלה שנמצאת בגשמים להניעם אל שלמותם ולהניחם עליה, הוא התחלה ראשונה לתנועה ולמנוחה שהיא בהם במהות ולא במקרה, לא יהיה זה אלא חזרה על דברים רבים ללא תועלת בהם. וכן אם הוא יחליף את המשפט הזה באמירת ביטוי אחד הוא יהיה חוזר על דברים רבים ללא חכמה.**

**ועם זאת, מה שבא לתקן באמירתו פגם לכאורה בהסתכלות[[464]](#footnote-465), כשחשב שאם [אריסטו] אמר 'כח', הוא ציין מהות שאינה נוספת לְדָבָר, הוא לא תיקן. כי המובן של 'כח' הוא התחלת תנועה ומנוחה, לא דבר אחר. והכח אין לראות אותו אלא מצד שהוא מתייחס לדבר נוסף[[465]](#footnote-466). ולא תתהווה דעה אמיתית ממה שיברח מההבנה הזו ב'כח', ומה שעשה האדם הזה הוא הפסד בטל.**

#### 1.5.8

**לסיום הפרק: הכוונה באמירת ההגדרה הראשונה שהיא התחלה של תנועה ומנוחה, אין כוונתו [של אריסטו] בזה להתחלה שהיא של התנועה המקומית להוציא התחלה שהיא של התנועה האיכותית[[466]](#footnote-467), אלא תהיה [כוונתו של אריסטו] התחלה של תנועה שהיא במהות, והיא טבע, כהתחלת תנועה שהיא בכמות ושהיא באיכות ושהיא במקום, ובדברים נוספים אם הייתה בהם תנועה. ויתבאר לך לקמן סוגי התנועות[[467]](#footnote-468).**

**ובעניין מציאות התחלת תנועה בכמות, היא מצב של הטבע הגורם לגדילה באופן של הִיקָּלְשׁוּת[[468]](#footnote-469) והוספת נפח, או של הידחסות והקטנת הנפח, וזו התנועה בכמות. ואם תרצה לעשות את הגדילה טבעית, ולהחיל את השם טבע על זה, ולקחת את ה'טבע' לפי אחת הכוונות שהזכרנו - תעשה.**

**ובעניין מציאות התחלת תנועה באיכות, למשל המצב של טבע המים אם יקרה למים שיקבלו איכות זרה, שאינה מתחייבת מטבעם, שהוא טבע שמחייב קרירות, וכשהמוֹנֵעַ בטל, שב טבעם ומשנה אותם אל האיכות שלהם, ומשמר אותה[[469]](#footnote-470). וכמו כך תמיד אם המזג השתבש כח טבעו מחזיר אותו אל המזג הנכון שלו.**

**ובעניין מציאות התחלת תנועה במקום, הדבר ברור, והוא מצב טבעי של האבן בתנועתה למטה ומצב טבעי של האש בתנועתה למעלה.**

**ובעניין מציאות התחלת תנועה בעצם, למשל המצב של הטבע שמניע את הצורה, לפי ההכנה של שינויים בכמות ובאיכות, כמו שתלמד[[470]](#footnote-471).**

**לגבי הגעת הצורות[[471]](#footnote-472) אפשר שלא הטבע הוא מקור מציאותן[[472]](#footnote-473), אלא ממנו תהיה הכנה להן, ומציאותן מגיעה ממקור אחר[[473]](#footnote-474). וראוי ללמוד זאת במקצוע אחר[[474]](#footnote-475).**

#### 1.5.9

**זוהי הגדרת ה'טבע', שהיא כמו הגדרת סוג, והיא תתן לכל אחד מהטבעים שתחתיה את המובן שלו.**

# פרק ו

## ביחס של הטבע אל החומר, הצורה והתנועה

#### 1.6.1

**לכל גשם יש טבע, וחומר[[475]](#footnote-476) וצורה ומקרים.**

**והטבע שלו הוא הכח שממנו נובעים[[476]](#footnote-477) בו התנועה או השינוי, שהוא[[477]](#footnote-478) מצד עצמו[[478]](#footnote-479), וכך המנוחה והעמידה[[479]](#footnote-480).**

**וצורתו היא מהותו שבה הוא מה שהוא.**

**וחומרו הוא המובן של לשאת את המהות[[480]](#footnote-481).**

**והמקרים הם הדברים שכשמציירת את החומר שלה בצורתה, והיו אופניה הכרחיים, או מקרים חיצוניים לה[[481]](#footnote-482).**

#### 1.6.2

**אפשר שיהיה טבעו של הדבר צורתו בְּעֵינָהּ[[482]](#footnote-483), ואפשר שלא יהיה. לגבי הפשוטים[[483]](#footnote-484), הטבע הוא הצורה בעינה, וטבע המים הוא בעינה המהות שבה המים הם מה שהם.**

**בכל אופן, אבל, יהיה הטבע בבחינה והצורה בבחינה[[484]](#footnote-485). ובאשר לתנועות, מה שביחס לתנועות[[485]](#footnote-486) ולפעולות הנובעות[[486]](#footnote-487) [מהגוף] נקרא 'טבע', ומה שביחס להעמדת המין[[487]](#footnote-488) של 'מים' בלי להתחשב במה שנובע מהם מההשפעות[[488]](#footnote-489) והתנועות נקרא 'צורה'[[489]](#footnote-490). וצורת המים משולה לכח שמעמיד את ההיולי על מין המים[[490]](#footnote-491), וזה אינו מוחשי, ומזה נובעות ההשפעות המוחשיות[[491]](#footnote-492), מהן הקור המוחשי, והמשקל שהוא ה'דחף'[[492]](#footnote-493)** **בְּפוֹעַל, שלא יהיה לגשם כשהוא במקומו הטבעי[[493]](#footnote-494). ותהיה פעולתו [של הטבע] משולה כמו הייתה בתוך עצם המים[[494]](#footnote-495), לגבי מה שביחס למושפעים ממנו והוא הקור, ולגבי מה שביחס להשפעתו שהיא התואר והוא הרטיבות[[495]](#footnote-496), וביחס אל המקום הקרוב וההנעה, וביחס אל המקום הראוי ואל המנוחה.**

**והקור והרטיבות האלה הם מקרים הכרחיים לטבע הזה, אם אין שם מוֹנֵעַ. ולא כל המקרים הם מטבע הצורה שבגשם, אלא אפשר שהצורה היא משהו שמכין את החומר שיתפעל מסיבה חיצונית שתקרה, כמו שהוא מוכן לקבל את המקרים המלאכותיים והרבה מהמקרים הטבעיים[[496]](#footnote-497).**

#### 1.6.3

**ובאשר לגשמים המורכבים, הטבע שלהם הוא כמו דבר שהוא מהצורה ואינו מעצם הצורה, כי הגשמים המורכבים לא יהיו מה שהם על ידי הכח שהוא בעצמם[[497]](#footnote-498) ומניע אותם לצד אחד[[498]](#footnote-499); ואם בלתי נמנע שיהיו מה שהם בכח זה, יהיה כח זה חלק מצורתם, ותהיה צורתם כלולה ממספר מובנים, ותהיה אחת. כמו בני האדם שהם כוללים את כח הטבע וכח הנפש הצמחית והחיונית והשכלית. וכל המינים האלה נכללים בכלל הנותן את המהות האנושית. ולגבי אופן הדרך של ההתכללות הזו, ראוי שיתבאר בפילוסופיה הראשונה[[499]](#footnote-500).**

**באמת, על כל פנים, אם המובן של טבע אינו זה שהגדרנו אותו, אלא כל מה שנובעות ממנו פעולות של הדבר, בכל אופן, יהיה לפי התנאי שהוזכר בטבע או לא יהיה, אפשר שיהיה הטבע כל צורתו של הדבר.**

**ועל כל פנים תכליתנו כאן היא לברר את המילה 'טבע' שהיא מה שהגדרנו[[500]](#footnote-501).**

#### 1.6.4

**ויש מהמקרים האלה שיקרו מהחוץ[[501]](#footnote-502), ויש מהם שיקרו מעצם הדבר[[502]](#footnote-503). ומקצתם יהיו לפי החומר כמו השחרות של הכושי, וההשפעה של הפצע[[503]](#footnote-504) ומבנה תנועת העמידה[[504]](#footnote-505), ומקצתם יהיו לפי הצורה כמו חריפות השכל, השמחה, ודברים אחרים בבני אדם, וכח הצחוק, ואם זה לא יהיה בלי מציאותו [של האדם] שהיא מציאות חומרית, באמת נביעתה מהצורה, והתחלתה ממנה[[505]](#footnote-506).**

**ותגלה מקרים שמתחייבים מהצורה, נולדים ממנה או קורים לה באופן אחר, שאינם צריכים את השתתפות החומר, ואת זה תאמת לך חכמת הנפש[[506]](#footnote-507).**

**ויש מקרים משותפים שמתחילים משני הצדדים[[507]](#footnote-508) ביחד, וכמו התנומה והיקיצה, ואפשר שמקצתם קרובים יותר לצורה וכמו היקיצה, ומקצתם קרובים יותר לחומר וכמו התנומה.**

**והמקרים שבעקבות צד החומר, יישארו אחרי הצורה, כמו הצלקות של הפצע, והצבע השחור של האתיופי אחרי מותו.**

#### 1.6.5

**והטבע האמיתי הוא זה שהצבענו עליו, והחילוק בינו ובין הצורה הוא מה שציינו[[508]](#footnote-509), והחילוק בין התנועה ובינו ברור מאוד[[509]](#footnote-510).**

**על כל פנים השם 'טבע' משמש במובנים רבים, האמיתיים הם שלושת המובנים שנזכיר:**

**נֶאֱמָר 'טבע' על ההתחלה שהזכרנו[[510]](#footnote-511); ונאמר 'טבע' ל****מה שמתקיים בו ה'עצם' של כל דבר[[511]](#footnote-512); ונאמר 'טבע' לעצמותו של כל דבר[[512]](#footnote-513).**

**ואם הכוונה ב'טבע' ל"מה שמתקיים בו ה'עצם' של כל דבר", באמת יחלקו בזה לפי חילוקי השיטות והדעות:**

**בעל הדעה שעושה את החלק[[513]](#footnote-514) אמיתי יותר מכל עצם במה שהוא מקיימו, הוא יסודו[[514]](#footnote-515) וההיולי שלו, אומר שטבעו של כל דבר הוא היסוד שלו.**

**ובעל הדעה שעושה את הצורה ראויה יותר[[515]](#footnote-516) בזה, עושה אותה 'טבע' הדבר.**

**ואפשר שיהיו אנשים מבין החוקרים שדעתם שהתנועה היא ההתחלה הראשונה שנותנת לעצם את קיומו, ועשוה טבע כל דבר[[516]](#footnote-517).**

**ומי שעושה את טבעו של כל דבר צורתו, עושה אותה בפשוטים המהות הפשוטה, ובמורכבים המזג. ותלמד בהמשך על המזג מה הוא[[517]](#footnote-518), וכעת נדריך אותך עליו בדרך פשוטה ונאמר שהמזג הוא איכות שקורה מפעולות הדדיות של איכויות מנוגדות בגשמים שנוגעים זה בזה[[518]](#footnote-519).**

#### 1.6.6

**הקדמונים שבין הראשונים[[519]](#footnote-520) היו נלהבים מאוד בהערכת החומר[[520]](#footnote-521) ובדיבור עליו ובעשותו 'טבע'. ומהם אנטיפון[[521]](#footnote-522) שהזכירו המורה הראשון[[522]](#footnote-523) ואמר עליו שהוא טען שהחומר הוא הטבע והוא המקיים את העצמים. וטען [אנטיפון] שלוּ היתה הצורה היא הטבע שבדברים אז אם הייתה המיטה נרקבת עד שמצמיחה ענפים, הייתה מצמיחה מיטות. ואין זה כך, אלא תחזור לטבע של עץ, ותצמיח עץ. דעתו של אדם זה הייתה שהטבע הוא החומר, ולא כל חומר, אלא זה שנשמרת עצמותו בכל שינוי[[523]](#footnote-524), ולא חילק בין הצורה המלאכותית לטבעית[[524]](#footnote-525), ובאמת לא חילק בין המקרה ובין הצורה[[525]](#footnote-526), ולא ידע שהמקיים את הדבר בהכרח יתקיים בו רק ביחד עם מציאות הדבר, ולא שיתקיים בו ביחד עם העדר הדבר, ויתמיד להתקיים עם העדר הדבר[[526]](#footnote-527). ומה שנצרך כדי שיימצא הדבר תמיד למרות השתנות המצבים, ומציאותו[[527]](#footnote-528) אין די בה כדי שיהיה הדבר בפועל, כמו זה שהוא ההיולי שאינו מְסַפֵּק את מציאות הדבר בפועל, אלא אדרבה, מְסַפֵּק את ה'בכח' של מציאותו, אלא הצורה היא זו שמוציאה אותו אל הפועל. האם אינך רואה שהעץ והלבנים אם הם מציאות שיש לבית היא מציאות בכח, ועל כל פנים המציאות בפועל מסופקת על ידי הצורה, עד של****וּ היה אפשר שתתקיים צורתו לא בחומר לא היה צורך בחומר[[528]](#footnote-529). ואדם זה נשמט ממנו גם שהעציוּת[[529]](#footnote-530) היא צורה, והיא בהכרח נשמרת עם הגדילה[[530]](#footnote-531). ומה שחשוב שיהיה בדעתנו לגבי מה שלפיו דבר הוא טבעי, הוא מה שמשפיע לדבר את עצמותו; והצורה היא ראשונה בעניין זה.**

#### 1.6.7

**ולגבי מה שהגשמים הפשוטים הם בפועל 'מה שהם' בצורה שלהם, ואינם 'מה שהם' בחומרים שלהם, שאם לא כן למה הם מתחלפים[[531]](#footnote-532), ברור מזה שהטבע אינו החומר, והוא הצורה שבפשוטים, והוא בפני עצמו צורה מן הצורות, ולא חומר מן החומרים.**

**ובאשר למורכבים, אין חשש שתטעה שהטבע המוגדר והגדרתו לא יתנו את מהויותיהם [של הגופים המורכבים], אבל יש עם זה דברים נוספים. בכל אופן צורותיהם השלמות נקראות 'טבע', על דרך השמות הנרדפים, ויהיה 'טבע' נאמר גם על זה וגם על הראשון בשיתוף[[532]](#footnote-533).**

**ובאשר לתנועה, יש להסירה מלהיות הטבע של הדברים, כי, כמו שיתבאר[[533]](#footnote-534), היא קורה במצב של חסרון, והיא זרה לעצם.**

# פרק ז

## בשמות[[534]](#footnote-535) הנגזרים מהטבע וביאורם

#### 1.7.1

הנה שֵׁמוֹת שנַעֲשָׂה בהם שימוש[[535]](#footnote-536), וְנֶאֱמָר: 'טבע', ו'טבעי', ו'בַּעַל טבע', ו'מה שהוא בטבע', ו'מה שבטבע'[[536]](#footnote-537), ו'מה שהולך בדרך הטבעית'.

'טבע' כבר למדת מה הוא[[537]](#footnote-538);

ואמנם 'טבעי' הוא כל מה שמתייחס לטבע, והמתייחס לטבע הוא בין מה ש'הטבע בו' ובין מה שהוא 'על הטבע'[[538]](#footnote-539) - זה ש'הטבע בו' הוא מה שמושכל בטבע, או זה שהטבע הוא כמו חלק מצורתו[[539]](#footnote-540), ואמנם מה ש'על הטבע', [אלו] ההשפעות והתנועה ומה שמסוג אלה מהזמן והמקום ואחרים;

ואמנם מה שהוא 'בַּעַל טבע[[540]](#footnote-541)' הוא זה שיש בעצמו מָשָׁל התחלה זו והוא הגשם שהתנועה היא דפוסו[[541]](#footnote-542);

ואמנם 'מה שהוא בטבע' הוא כל מה שמציאותו בפועל היא מהטבע, או קיומו בפועל הוא על הטבע - במציאות הראשונה כאישים הטבעיים, או במציאות השנייה כמיני הטבע[[542]](#footnote-543).

ואמנם 'מה שבטבע' הוא כל מה שהכרחי מהטבע באופן שהוא קיים על דמיון לַכַּוָּונָה כאישים והמינים העצמיים, או הכרחי ממנו כמו המקרים ההכרחיים והמתחדשים[[543]](#footnote-544).

ואמנם 'מה שהולך בדרך הטבעית' הוא למשל התנועות והמנוחות שמכריח אותן הטבע לבדו לפי עצמותו, ולא מחוץ למתאים לו[[544]](#footnote-545). ו"מחוץ למתאים לו" אפשר שהוא בסיבה זרה, ואפשר שהוא בעצמו בסיבת קבלת פעולתו והיא החומר[[545]](#footnote-546), וכך הראש הגדול יותר מדרך הטבע או האצבע הנוספת אינם הולכים בדרך הטבעית, ובכל אופן הם טבעיים והם בטבע[[546]](#footnote-547) כי סיבתם טבעית, ובכל אופן לא בעצמה, אלא במקרה, והוא היות החומר במצב שאיכויותיו או כמויותיו יקבלו זאת[[547]](#footnote-548).

#### 1.7.2

'טבע' נֶאֱמָר על דרך פרטית, ונאמר על דרך כללית. זה שנאמר על דרך פרטית הוא הטבע המיוחד באיש ואיש. והטבע שנאמר על דרך כללית אפשר שיהיה כללי מצד המין, ואפשר שיהיה כללי באופן מוחלט[[548]](#footnote-549), ושניהם[[549]](#footnote-550) אין להם מציאות בישים הקיימים בעין[[550]](#footnote-551) אלא רק בהשגה[[551]](#footnote-552), ולמעשה אין מציאות אלא בפרטיים[[552]](#footnote-553).

אמנם האחד [משני הכלליים] הוא מה שמושכל כהתחלה הנצרכת לסדר מחויב להעמיד מין מין, והשני מה שמושכל כהתחלה הנצרכת לסדר מחויב להעמיד את כל הבריאה[[553]](#footnote-554).

#### 1.7.3

ומקצתם דימו שכל אחד מהם[[554]](#footnote-555) הוא כח קיים, אמנם הראשון[[555]](#footnote-556) מחלחל[[556]](#footnote-557) באישים הפרטיים של המין, והאחר מחלחל בכל[[557]](#footnote-558). ומקצתם דימו שכל אחד מהם הוא בעצמותו ונאצל בהתחלה הראשונה כשהוא אחד, ומתחלק בהתחלקות של העולם ומתחלף[[558]](#footnote-559) במקבלים[[559]](#footnote-560).

ואין בכל זה דבר שיש הכרח להקשיב לו, שאין מציאות אלא לכח המתחלף שבמקבלים ואין בשום פנים אחדות שהתחלקה. אכן יש להם[[560]](#footnote-561) יחס אל דבר אחד, אמנם היחס אל הדבר האחד, שהוא ההתחלה, לא מסלק מהדברים את ההתחלפות שבעצמותם, ומושאי היחס[[561]](#footnote-562) לא קיימים מופשטים בפני עצמם. אלא אין מציאות לטבע במובן זה[[562]](#footnote-563), ולא להתחלה הראשונה בעצמה, כי לא יתכן שיהיה קיים אותו הדבר בעצמו שונה מעצמו, כמו שתלמד בהמשך[[563]](#footnote-564). ולא בדרך של פעילות כלפי הדברים, כמו האצלת שפע שעדיין לא הגיע[[564]](#footnote-565). ואין מציאות בדברים שהם אחדים בלי התחלפות, אלא טבע כל דבר שונה או במינו או במספר[[565]](#footnote-566). וגם מה שהמשילו מהארת השמש אינו דומה, כי לא ייפרד ממנה דבר קיים לבדו, לא גשם ולא מקרה; אלא להיפך, קרניה מתחדשות במקבלים ומתחדשות בכל מקבל אחר-במספר[[566]](#footnote-567), ואין לקרניים אלה מציאות אלא במקבל. ואין זה שמכללוּת קרני אור עצם השמש יורדות ממנה [קרני אור] אל החומרים[[567]](#footnote-568) ומכסות אותם[[568]](#footnote-569).

אכן, לוּ לא היו המקבלים מתחלפים והיו אחד, הייתה אז מכח זה ההשפעה אחת לפי אותו זמן[[569]](#footnote-570). ויבואר לך אמיתת דבר זה כולו בחכמת אחרת[[570]](#footnote-571).

על כל פנים אם היה נמצא טבע כללי מסוג זה, הוא לא היה נמצא על מה שהוא טבע[[571]](#footnote-572), אלא על מה שהוא דבר מושכל עם המקור[[572]](#footnote-573) וההתחלות שנאצל[[573]](#footnote-574) מהן סדר הכל[[574]](#footnote-575); או על מה שהוא טבע הגרם[[575]](#footnote-576) הראשון מהגרמים השמיימיים[[576]](#footnote-577) שבתיווכם נשמר סדר ההנהגה.

בהחלט לא קיים טבע אחד במהותו שמחלחל[[577]](#footnote-578) בגשמים האחרים.

כך הכרחי שתבין את הטבע הכללי והפרטי.

#### 1.7.4

הלאה, אתה יודע שהרבה ממה שהוא מחוץ למהלך הטבע הפרטי אינו מחוץ למהלך הטבע הכללי, ואם המוות לא היה בכוונת הטבע הפרטי שהוא בזייד[[578]](#footnote-579), הוא מכוון בטבע הכללי, במספר דרכים:

אחת מהן היא לשחרר את הנפש מהגוף, לאושרה בין המאושרים, והיא הכוונה [בנפש] ולזה נברא הגוף[[579]](#footnote-580), ואם לא קיימה זאת [הנפש] אין זה מסיבת הטבע אלא מרוע הבחירה.

[דרך שנייה:] שהאנשים האחרים מצבם להיות ראויים להימצא[[580]](#footnote-581) שווה למצבו של איש זה להימצא, ואם אלה לא ימותו לא יהיה לאחרים מקום ולא מזון. ובכח החומר[[581]](#footnote-582) שהוא חלקם של האחרים, והם ראויים למציאות כמו זו, ואינם ראויים להעדר תמידי [יותר] ממה שאלה [ראויים] לקיום תמידי.

זה, וגם עוד דברים, הם המכוון בטבע הכללי[[582]](#footnote-583).

וכן האצבע הנוספת היא בכוונת הטבע הכללי שדורש שילבש כל חומר מה שהוא מוכן לו מהצורות ולא יימנע, ואם מקצת חומר ראוי לצורת האצבעיוּת לא יימנע ולא יחדל[[583]](#footnote-584).

## פרק ח

### על אופן החקירה של חכמת הטבע והמשותף לה עם חכמות אחרות, אם יש לה משותף

#### 1.8.1

מאחר שידעת את הטבע וידעת את הדברים הטבעיים, כבר התברר לך היטב אילו דברים חוקרת חכמת הטבע.

ומכיוון שהַגודל המוגדר הוא ממה שנצרך לגשם הטבעי והמקרים העצמיים[[584]](#footnote-585), ([ב"מקרים עצמיים"] כוונתי הגובה והרוחב והעומק שאפשר להצביע עליהם[[585]](#footnote-586)), והתבנית היא ממה שהכרחי לַגודל[[586]](#footnote-587), התבנית גם היא מהמקרים של הגשם הטבעי.

ומכיוון שמושאו של חכם הגיאומטריה הוא הגודל, מושאו הוא מקרה מהמקרים הטבעיים. והמקרים שהוא חוקר עליהם הם מהמקרים של מקרה זה[[587]](#footnote-588).

בדרך זו הגיאומטריה שייכת, בדרך מה, לחכמה הטבעית. על כל פנים הגיאומטריה הצרופה אינה משתתפת עם הטבעי בשאלות[[588]](#footnote-589).

אמנם חכמת החשבון היא הרחוקה יותר מהשתתפות ופשוטה ביותר[[589]](#footnote-590). אבל החכמות האחרות שתחתיה, כחכמת המשקלים[[590]](#footnote-591), וחכמת המוזיקה, וחכמת הכדורים המתנועעים[[591]](#footnote-592), וחכמת האופטיקה, וחכמת האסטרונומיה, חכמות אלה קרובות יותר ביחסן אל חכמת הטבע. חכמת הכדורים המתנועעים היא הפשוטה ביותר, והמושא שלה הוא הכדור המתנועע. התנועה מתייחסת ביותר למידות האורך שהן המסלול שלה, ואף על פי שהמסלול אינו מעצמותה אלא מסיבת מרחק או זמן, כמו שנבאר לקמן; לעומת זאת ההוכחות בחכמת הכדורים המתנועעים אין בהן שימוש כלל בהקדמות הטבעיות.

ואמנם חכמת המוזיקה מושאה המנגינה והקצב, ויש לה התחלות בחכמה הטבעית והתחלות בחכמת החשבון, וכן חכמת המשקלים[[592]](#footnote-593). וחכמת האופטיקה גם היא מושאה המידות המתייחסות אל הנקודה שממנה הראייה, ולה התחלות מחכמת הטבע ומן הגיאומטריה.

וחכמות אלה כולן לא משתתפות בשאלות חכמת הטבע כלל, וכולן מסתכלות בדברים שלהן מצד שהם ישים כמותיים, ומצד שיש להם מקרים כמותיים, שאינם מחייבים להבין את התופעות הכמותיות שלהם כגשם טבעי שיש בו התחלת תנועה ומנוחה ואין להן צורך בזה.

#### 1.8.2

ואמנם המושא של האסטרונומיה הוא החלק הנכבד ממושא החכמה הטבעית, והתחלותיו טבעיות וגיאומטריות. אמנם הטבעיות הן למשל תנועות גרמי השמיים, שבהכרח הן תחת הנהגה אחת, ודברים כעין זה שהספר אלמג'סטי[[593]](#footnote-594) עוסק בהם הרבה בהתחלתו. ואמנם[[594]](#footnote-595) הגיאומטריות הן דבר ידוע.

ו[האסטרונומיה] שונה משאר חכמות אלה במה שהיא משתתפת עם החכמה הטבעית גם בשאלות, והמושא של השאלות שלה הוא דבר ממושאי השאלות של חכמת הטבע. והמאופיין[[595]](#footnote-596) בה [באסטרונומיה] הוא גם מקרה מהמקרים של הגשם הטבעי, והוא מאופיין בשאלות של חכמת הטבע. למשל היות הארץ כדורית והשמיים כדוריים ומה שדומה לזה.

כך שחכמה זו היא עירוב מהטבעי ומהמתמטי, והמתמטי הטהור הוא מופשט ואינו בחומר כלל, וזה [הטבעי] הוא התממשות המופשט הזה בחומר מסוים.

על כל פנים הקדמות המופתים על השאלות המשותפות האלה שונות אצל האסטרונום ואצל חכם הטבע.

ואמנם ההקדמות המתמטיות [של האסטרונומיה] יש בהן מהעיון באופטיקה ובגיאומטריה, ואמנם ההקדמות הטבעיות [של האסטרונומיה] הן נלקחות ממה שהוא הצד הטבעי של הגשם הטבעי, ואפשר שיְעָרֵב חכם הטבע ויכניס את ההקדמות המתמטיות לַמופת ויְעָרֵב חכם המתמטיקה ויכניס את ההקדמות הטבעיות לַמופת. ואם שמעת את חכם הטבע אומר: "לו לא הייתה הארץ כדורית לא היה החלק של ליקוי הירח בצורת חצי סהר[[596]](#footnote-597)" דע שהוא מְעָרֵב. ואם שמעת את המתמטיקאי אומר: "הגרם השמיימי הנעלה ביותר לו התבנית הנעלה ביותר והוא המעגל", ו"חלקים מהארץ נעים אליה במישרין", וכיוצא בזה, דע שהוא מְעָרֵב.

וראה כיצד שונים חכם הטבע וחכם המתמטיקה במופת על כך שגרם שמיימי מהפשוטים[[597]](#footnote-598) הוא כדורי. אמנם חכם המתמטיקה ישתמש בקביעת המצב בו נמצאים הכוכבים בזריחתם ושקיעתם, ועלייתם מעל האופק וירידתם, ושזה לא יתכן אלא אם תהיה הארץ כדורית. וחכם הטבע יאמר אם הארץ היא גרם שמיימי פשוט ותבניתה הטבעית הכרחית[[598]](#footnote-599), אי אפשר שטבעה ישווה למשהו שיש בו שינויים, ויהיה[[599]](#footnote-600) מקצתו זוויות ומקצתו קווים ישרים, או יהיה מקצתו באופן אחד מהקשתות ומקצתו באופן מנוגד.

ונמצא את הראשון[[600]](#footnote-601) כשהוא בא בבירורים המובאים מהיחסים של הניגודים, המצבים וההצטרפויות, מבלי שיהיה צורך שיהיה בזה גילוי של כוח טבעי שנצרך להבנה.

ותמצא את השני[[601]](#footnote-602) כשהוא בא בהקדמות המובאות מהכרח הטבע של הגשם הטבעי במה שהוא טבעי.

והראשון יהיה כשהוא מביא את העובדה הישירה ולא מביא את הסיבה, והשני את הסיבה ואת ה'לָמָּה'[[602]](#footnote-603).

#### 1.8.3

והמִסְפָּרִים במה שהם מִסְפָּרִים אפשר שיימצאו בין הנמצאים הטבעיים, כיוון שיש בהם 'אחד' ו'אחד' אחר. וכל אחד מהם הוא 'אחד' ואין בעצמותו ממים או אש או עפר או עץ[[603]](#footnote-604) או משהו אחר, אלא היותו יחידה הוא דבר הכרחי לו בנפרד ממהותו.

וייחשבו שתי היחידות האלה מצד שבאופן מאופני המציאות ביחד הן צורת השְׁנִיוּת במציאות זו. וכמו כן במספרים האחרים[[604]](#footnote-605), ואלה הם המספרים הניתנים לספירה[[605]](#footnote-606).

ואפשר שהם[[606]](#footnote-607) נמצאים במציאות שאינה טבעית, שמתגלה לה ישות[[607]](#footnote-608) וקיום, ואין המספר נכנס לעולם הטבעי כי אינו חלק ולא מין מהמושא[[608]](#footnote-609) ולא מקרה מיוחד בו. והווייתו לא מצריכה להיות שייכת לא לטבע ולא למה שאינו הטבע (והמובן של 'שייכת' הוא שתהיה מציאות מסויימת שעליה ייאמר שהיא[[609]](#footnote-610) מחייבת את השייכות אליה), אלא היא נבדלת מכל אחד מהם[[610]](#footnote-611) בקיום ובהגדרה, ושייכת למה שיש ולא נבדלת מהמציאות הכללית והיא מהדברים ההכרחיים לה[[611]](#footnote-612).

טבע המספרים מקומו הראוי הוא להיות בשורשו מושכל מופשט מחומר[[612]](#footnote-613), וההסתכלות בו מצד שהוא טבע המספרים ומה שמקרי לו מבחינה זו[[613]](#footnote-614), היא הסתכלות מופשטת מחומר. אחר כך אפשר שיקרו למספר מצבים שיסתכל בהם הַכֹּחַ הַמַּחֲשָׁבִי[[614]](#footnote-615), ומצבים אלה לא יקרו לו אלא כשתכריח אותם שייכותו לקיום החומרי, ואף על פי שבהגדרה לא תכריח שייכותו בזה, ולא יהיה ממה שמשתתף בחומר מסוים. ותהיה ההסתכלות בטבע המספר מצד זה הסתכלותו של המתמטיקאי[[615]](#footnote-616).

#### 1.8.4

ואמנם הגְּדָלִים[[616]](#footnote-617) נכללים בכל מה ששייך לחומר, והם גם נפרדים ממנו. אמנם היכללותם במה ששייך לחומר זהו משום שהגדלים הם מהמובנים של 'קיום בחומר' בלי ספק. ואמנם הם נפרדים מכמה בחינות:

מהן, שמהצורות הטבעיות יש שברור מייד שלא יהיו קורות לכל חומר שהזדמן במקרה, למשל הצורה שיש למים מצד שהם מים אינה יכולה להימצא בחומר של האבן מצד מזגו - שלא כמו הצורה הכדורית שיכולה לחול בשני החומרים ובכל חומר שיהיה. והצורה האנושית וטבעה שאינה יכולה להימצא בחומר העץ. ודבר זה לא מצריך מהשכל עמל רב כדי להשכילו, אלא הוא קרוב להשגה[[617]](#footnote-618).

ומהן, מה שאינו לא-אפשרי בהסתכלות ראשונה שיקרה לכל חומר שהזדמן במקרה, למשל הלובן והשחרות ודברים ממין זה, כי השכל לא יירתע מלהחליפו בכל חומר שיזדמן במקרה, על כל פנים השכל העיוני וההתבוננות יכריחו מעומק הטבע של הלובן והשחרות שלא יקרו אלא למזג והכנה מסוימים, והמוכן לשחרות (במובן של שינוי מראה טבעי ולא במובן של צביעה מלאכותית) לא יקבל לובן שהוא במובן זה של 'הדבר במזגו ותכונתו'[[618]](#footnote-619), על כל פנים גם אם היו שניהם כאלה לא יושג ולו אחד מהם בשכל אלא ביחד עם דבר שונה ממה שהוא, ודבר זה הוא השטח או הגודל הנפרד מהצבע באופן השגתו בשכל[[619]](#footnote-620).

#### 1.8.5

בנוסף, אפשר שיהיה גם דבר משותף לשתי החלוקות האלה שנזכרו בעניין, והוא שהשכל לא ישיג אף אחת מהן אלא אם יצטרף יחס מסוים אל דבר אחר, שיצטרף בעצמותו כמושא. כך שהשכל כשהוא מעלה את צורת האדם הכרחי שיעלה ביחד איתה יחס אל חומר מסוים, שיושג בכח הדמיון[[620]](#footnote-621) רק באופן כזה[[621]](#footnote-622).

והלובן גם כן כשהוא עולה בשכל עולה איתו התפשטות שהוא בה בהכרח, ויסרב [השכל] להשיג את הלובן אם לא ישיג את הגודל[[622]](#footnote-623).

ידוע שלובן אינו גודל, ונעשה את היחס בין הלובן לגודל שווה ליחס בין משהו ובין הדבר שהוא המושא שלו[[623]](#footnote-624).

#### 1.8.6

בנוסף לזה, הגודל נבדל [מהגוף החומרי] לפי שתי חלוקות אלה במה שמשותף להן, כיוון שהשכל תופש את הגודל כדבר מופשט[[624]](#footnote-625), ואיך לא יתפוש כך, כשהוא נצרך להתבוננות בחקירה עד שיגלה שגודל אינו נמצא אלא בחומר.

ו[הגודל] נבדל [מקיום הגוף החומרי] לפי החלוקה הראשונה בדבר שמיוחד לה, והוא שכשהשכל משיג את היחס של הגודל אל החומר הוא אינו מחויב לתפוש אותו כחומר מסוים[[625]](#footnote-626).

ונבדל לפי החלוקה השנייה בכך שאין זה הכרחי שהשכל ישיג את הגודל על ידי שעושה אותו חומר מסוים[[626]](#footnote-627).

וגזירת ההיקש והתבוננות השכל[[627]](#footnote-628) גם הם אינם מוכרחים לזה, כיוון שהשכל הנפרד בעצמו משיג את הגודל כהשגה בחומר[[628]](#footnote-629), וההיקש גם הוא אינו מכריח שהגודל מיוחד לחומר ממין מוגדר, כיוון שהגודל לא יפריד דבר מהחומרים[[629]](#footnote-630), וכך אינו בחומר מיוחד.

#### 1.8.7

וביחד עם זה, אין צורך בחומר כדי לתפוש [בכח המִשְׁעָר][[630]](#footnote-631) או להגדיר [את הגודל]. וכשחושבים על לובן או שחרות זה נראה כך גם לגביהם, אבל באמת לגביהם אין זה כך; שהרי לא תתפוש בכח הדמיון[[631]](#footnote-632) ולא תתאר ולא תגדיר את מה שהם, ללא החומר, אם תתבונן על האמת לעומקה[[632]](#footnote-633).

ואם [הלובן או השחרות] הם מופשטים זהו במובן אחר, והוא שהחומר אינו חלק מקיומם כמו שהוא חלק מהקיום של המורכבים[[633]](#footnote-634), ועדיין בכל אופן הוא חלק מהגדרתם. והרבה מהדברים יהיו חלק מהגדרת דברים ולא יהיו חלק מקיומם, כאשר הגדרתם כוללת יחס אל דבר חיצוני למציאות הדבר. והתפרש דבר זה בספר ההוכחות[[634]](#footnote-635).

1.8.8

ומקצוע[[635]](#footnote-636) החשבון ומקצוע ההנדסה[[636]](#footnote-637) שניהם במבנה ההוכחות שלהם אין להם נגיעה בחומר הטבעי ואינם אוחזים בהקדמות[[637]](#footnote-638) הנוגעות בחומר בשום צד.

על כל פנים מקצוע הכדורים המתנועעים[[638]](#footnote-639), ויותר מכך מקצוע המוזיקה, ויותר מכך מקצוע האופטיקה, ויותר מאלה מקצוע האסטרונומיה, אוחזים בחומר או בדבר ממקרי החומר, וזה משום שמקצועות אלה עוסקים בחקירת מצבי החומר, ומן ההכרח שיאחזו בו. וזה משום שמקצועות אלה עוסקים בחקירת מספר הדברים, או גודל או תבנית שיש בדברים, והמספר והגודל והתבנית הם מקרים של כלל הדברים הטבעיים. וקורים ביחד עם המספר והגודל גם המתלווים העצמיים במספר ובגודל. ואם נרצה לחקור את מה שיקרה מהמצבים של המספרים והגודל בדבר מן הדברים הטבעיים, נצטרך בהכרח להשגיח בדברים טבעיים אלה.

והמקצוע הטבעי הוא מקצוע פשוט[[639]](#footnote-640), והמקצוע הלימודי, שהוא החשבון הצרוף וההנדסה הצרופה, הוא מקצוע פשוט, ויוולד מה שביניהם דהיינו מקצועות שמושאם הוא מקצוע אחד והשאלות שבתוכם נאמרים עליהן דברים ממקצוע אחר.

ובכן מקצת מהחכמות השייכות למתמטיקה מצריכות שהשכל יפנה אל החומר, בגלל היחס בינן ובין הטבעיים, וכל שכן חכמת הטבע עצמה. ומחשבה נפסדת ביותר היא שיש לעמול בחכמת הטבע רק בצורה ולהתעלם מהחומר הבסיסי[[640]](#footnote-641).

## פרק ט

### על הגדרת הסיבות שיש בהן את העניין הרב ביותר לחכם הטבע בחקירתו

#### 1.9.1

מקצת מבעלי חכמת הטבע, ומהם אנטיפון, דחו לגמרי את ה'צורה' מהעיון, וסברו שהחומר הוא זה שצריך להשיגו ולדעתו. וכשהושגה ההשגה הזו, מה שהביאה בעקבותיה הוא מקרים ודברים נלווים ללא סוף וללא אפשרות לחכם הטבע לשלוט בהם[[641]](#footnote-642).

והחומר שקיצרו את חקירתם לעסוק רק בו, הוא החומר הגשמי המוטבע, שאינו ה[חומר] הראשון, וכמו התעלמו מהחומר הראשון[[642]](#footnote-643).

ואפשר שהם מתנגדים לחלק מהמקצועות[[643]](#footnote-644), ומשווים בין מקצוע הטבע ובין המקצוע השימושי, ואומרים: שכורה הברזל מתאמץ להשיג את הברזל ולא את הצורה שעליו, והצוללן מתאמץ להשיג את הפנינה ולא את הצורה שעליה.

1.9.2

ומה שיַרְאֶה לנו את היותה של שיטה זו נפסדת, הוא שהיא מבטלת לנו את העמידה על המאפיינים של הדבר הטבעי ומיניו, שהם הצורות שלו[[644]](#footnote-645).

וגם אבי השיטה הזו סותר את עצמו[[645]](#footnote-646): ובכן, אם הוא יקבל את העמדה שיש היולי[[646]](#footnote-647) שאין בו צורה, והקבלה היא מדברי החכמים על אודות דבר שאינו נמצא בפועל, אלא הוא דבר 'בכח', אז מאיזו דרך הוא יגיע למימוש של הבנה אמיתית בדבר זה, כי הוא שולל את הצורה ואת המקרים, והצורות והמקרים הם שמובילים את דעותינו אל האימות [של החומר הראשון והאפשרות של קיום בכח][[647]](#footnote-648). ואם לא יקבל את העמדה שיש היולי שאין בו צורה, וירצה לחשוב על ההיולי שיש בו צורה כמו צורת המים או הרוח או כיוצא באלה, הרי לא ביטל את ההסתכלות שיש צורה. ומחשבתו על כורה הברזל שאינו נזקק להתייחס לעניין הצורה, היא מחשבה נפסדת, שאם כורה הברזל אין הברזל המושא של מקצועו, אלא הברזל הוא תכלית במקצוע ומושא של המחצבים, שעמלים בהם בחפירה והתכה, ופעולה זו היא צורת המקצוע, ואז רכישת הברזל היא תכלית המקצוע, והוא מושא של מקצועות אחרים שבעליהם לא מתכוונים להצדיק את הברזל לתת בו צורה או מקרה[[648]](#footnote-649).

#### 1.9.3

וקמו מול אלה כת אחרת מהחוקרים בחכמת הטבע, ולא נתנו חשיבות לחומר כלל. ואמרו שהכוונה של המציאות היא הופעת הצורה בפעולותיה, והמְכֻוָּון הראשון הוא הצורה, ומי שמשיג את הצורה בחכמה אין לו צורך לפנות אל החומר, אלא רק בדרך עיסוק שאין בו התבוננות[[649]](#footnote-650). וגם אלה מפריזים מהצד של דחיית החומר, כמו שההם הפריזו מהצד של דחיית הצורה[[650]](#footnote-651).

#### 1.9.4

מעבר למה שדבריהם דחויים לפי חכמות הטבע, כמו שהראינו בפרק הקודם, הם בוחרים שלא להתבונן ביחסים שבין הצורות והחומרים, ולא יודעים שלא כל צורה מסייעת[[651]](#footnote-652) לכל חומר, ולא כל חומר מוכן לכל צורה; אלא כדי שצורת המינים הטבעיים תשיג מציאות בטבע היא צריכה את מיני החומרים המסוימים המתאימים לצורות[[652]](#footnote-653), כדי שתושלם הכנתם אל צורות אלה[[653]](#footnote-654). ובנוסף, כמה מקרים מגיעים מהצורה לפי החומר שלה[[654]](#footnote-655)?

ואם הייתה החכמה השלמה האמיתית מקיפה בהשגתה דבר כמו שהוא, ומה שמתחייב ממנו, והמהות של צורת המין היא דבר שחסר לו חומר מסוים, או שהכרחי למציאותו מציאות חומר מסוים, אם כן איך תושלם ידיעתנו בצורה, אם לא יהיה מצב זה[[655]](#footnote-656) מתאמת אצלנו, ואנחנו לא נפנה לעסוק בחומר - ואין חומר יותר כללי ליטול בו חלק, ומשולל מהצורה, מאשר החומר הראשון[[656]](#footnote-657).

#### 1.9.5

ובידיעתנו בטבעו [של החומר הראשון] שהוא 'בכח' כל דבר, נרכוש חכמה בַּצּוּרָה הזו[[657]](#footnote-658) שהיא למשל בחומר הזה אבל מחוייבת להיפסד להיות מוחלפת באחרת שונה ממנה, או שאין לבטוח בה[[658]](#footnote-659).

ובכן, איזו הבנה נכבדת יותר מההבנה הזו שלפי כלליה תלמד מההבנה של מצב הדבר במציאותו עצמה, בין שהוא קבוע ובין שאינו קבוע? אבל חכם הטבע חסרות לו הוכחות, וכדי להשלים את מקצועו הוא צריך להקיף במחשבתו באופן מלא את הצורה ואת החומר. על כל פנים הצורה יותר מהחומר מוסיפה חכמה במה שהוא דבר בפועל, והחומר ביותר מצבים מוסיף חכמה במציאות ש'בכח'[[659]](#footnote-660), ומשניהם ביחד נשלמת החכמה של עצם[[660]](#footnote-661) הדבר.

## פרק י

### פרק בידיעה של כל אחת מארבעת הסיבות[[661]](#footnote-662)

#### 1.10.1

במה שקדם עמלנו להצביע על כך שלגוף הטבעי יש עילה[[662]](#footnote-663) חומרית, עילה פועלת, עילה צורנית ועילה תכליתית. ומשתוקקים אנו כעת לדעת את המצבים של הסיבות האלה, וידיעתם תקל עלינו את הדרך להשגת העילות הטבעיות.

1.10.2

[להוכיח ש]אמנם לכל מתהווה ונפסד, או לכל דבר שמתנועע, או לכל דבר שמורכב מחומר וצורה יש עילה נמצאת והיא הארבע האלה ולא אחרות, דבר זה אינו במקצועו של חכם הטבע, והוא בתחומו של החכם האלוהי[[663]](#footnote-664).

ואמנם החקירה במהויותיהן [של העילות] וההדרכה על יסודותיהן כמושכלות ראשונים, הוא דבר שאי אפשר בלעדיו בחכמת הטבע[[664]](#footnote-665).

ובכן אנו אומרים שהסיבות העצמיות של הדבר הטבעי הן ארבע: הפּוֹעֵל, החומר, הצורה, והתכלית.

בדברים הטבעיים הפּוֹעֵל נאמר על ההתחלה של תנועת גוף אחר, מצד שהוא אחר[[665]](#footnote-666). ב'תנועה' כוונתנו כאן לכל מה שיוצא מ'בכח' ל'בפועל' בְּחומר[[666]](#footnote-667), והתחלה זו היא שממנה סיבה להנעת דבר אחר ותנועתה מהכח אל הפועל[[667]](#footnote-668).

והרופא גם כן, כשהוא מרפא את עצמו, זו התחלת תנועה באחר באשר הוא אחר, כי הוא מניע[[668]](#footnote-669) את החולה, והחולה אינו הרופא מהצד שהוא חולה, אלא הרופא מרפא מהצד שהוא הוא, כוונתי לומר מצד שהוא רופא. אמנם הריפוי וקבלת התרופה מניעים את הריפוי לא מצד שהוא רופא אלא מצד שהוא חולה.

#### 1.10.3

ההתחלה[[669]](#footnote-670) של תנועה היא גם מבחינת ההכנה וגם מבחינת ההשלמה. ההכנה היא מה שעושה את החומר מוכן, כמו מה שמניע את הזרע בזמן התנועה אל הבטן[[670]](#footnote-671), וההשלמה היא מה שנותן את הצורה. ונראה שהדבר שהוא זה שנותן את הצורה המקיימת את המינים הטבעיים הוא מחוץ לטבע, ואין על חכם הטבע לחקור זאת, מעבר להיות הדבר כך שיש מכין ויש נותן הצורה[[671]](#footnote-672).

ואין ספק שההכנה היא התחלת תנועה, וההשלמה גם היא התחלת תנועה, כי היא המוציאה באמת מהכח אל הפועל[[672]](#footnote-673).

#### 1.10.4

העוזר והמדריך אפשר גם כן שיהיו נמנים עם התחלות התנועה. אמנם העוזר אפשר לראותו כמו חלק מהתחלת התנועה, כשהתחלת התנועה היא סך החיבור של ההתעוררות הראשונה[[673]](#footnote-674) והעוזר. אלא שהחילוק בין העוזר וההתעוררות הראשונה היא שההתעוררות הראשונה מניעה לתכליתה שלה, והעוזר מניע לתכלית שאינה שלו אלא של ההתעוררות הראשונה, או לתכלית אחרת שבעצמה אינה התכלית שההתעוררות הראשונה מביאה אליה בהנעתה, אלא היא תכלית אחרת כגון הכרת טובה, תשלום, או צדקה[[674]](#footnote-675).

ואמנם המדריך הוא התחלת תנועה בתיווך, שסיבת הצורה הנפשית שהיא התחלת תנועה ראשונה למה שהוא בעל רצון, היא התחלת ההתחלה[[675]](#footnote-676).

וזוהי הפועלת[[676]](#footnote-677) על פי הדברים הטבעיים[[677]](#footnote-678). אמנם כשנתבונן בהתחלה הפועלת שלא על פי הדברים הטבעיים אלא על פי המציאות עצמה, תהיה ההבנה כללית יותר מזו, וכל מה שהוא סיבה למציאות יהיה נפרד מהעצם מצד שהוא נפרד, ומצד שאין המציאות הזו למען הפועלת[[678]](#footnote-679).

#### 1.10.5

וכעת נדבר בהתחלה החומרית, ונאמר שההתחלה החומרית היא שם משתתף[[679]](#footnote-680); שהיא לפי טבעה נושאת דברים שהם זרים לה[[680]](#footnote-681), ויש לה יחס אל המורכב ממנה וממהויות אלה[[681]](#footnote-682), ויש לה יחס אל מהויות אלה לבדן[[682]](#footnote-683).

כמו לגוף שיש לו יחס אל המורכב, שהוא [יחס] אל הלבן[[683]](#footnote-684), ויחס אל הפשוט, שהוא [יחס] אל הלובן. היחס אל המורכב הוא תמיד יחס של סיבה, כי הוא חלק מקיומו של המורכב, והחלק בעצמותו קודם ל'כל' ולמרכיביו העצמיים[[684]](#footnote-685).

#### 1.10.6

ואמנם היחס אל דברים אלה[[685]](#footnote-686) לא יובן אלא על שלש חלוקות:

[החלוקה הראשונה] שיהיה לא קודם בהווייה ולא מאוחר לה, רוצה לומר שאינו צריך לדבר אחר כדי להתקיים, ולא דבר זה צריך לו כדי להתקיים[[686]](#footnote-687).

והחלוקה השנייה היא שהחומר[[687]](#footnote-688) נצרך לדבר כעין זה[[688]](#footnote-689) כדי להתקיים בפועל, והדבר יהיה קודם לו במציאותו העצמית[[689]](#footnote-690), והמציאות אינה מחוברת אל החומר אלא אל התחלות אחרות[[690]](#footnote-691), ועל כל פנים הכרחי שאם הוא[[691]](#footnote-692) נמצא שיתקיים החומר שלו וייצא אל הפועל[[692]](#footnote-693), כמו רבים מהדברים שקיימים בדבר, ונצרכים אחרי שהתקיימו שיתקיים דבר אחר[[693]](#footnote-694). אפשר שמה שמקיים אותו הוא נפרד מעצמותו, ואפשר שמה שמקיים אותו מחובר לעצמותו[[694]](#footnote-695). וזה דומה לדבר שקוראים לו 'צורה', ויש לה חלק בקיום החומר לפי עצמותו[[695]](#footnote-696), והוא כל המקיים הקרוב[[696]](#footnote-697). וביארנו זאת במקצוע הראשון[[697]](#footnote-698).

והחלוקה השלישית היא שיהיה החומר מתקיים בעצמותו והוא בְּפוֹעַל[[698]](#footnote-699), והוא קודם לדבר זה[[699]](#footnote-700), ומקיים דבר זה. ודבר זה הוא מה שאנו קוראים לו בצדק 'מקרה', אף על פי שאפשר שאנו קוראים לכל הדברים[[700]](#footnote-701) האלה 'מקרים'.

ובכן החלוקה הראשונה מחייבת שייכוּת זה עם זה ביחד[[701]](#footnote-702), והחלוקות האחרות שייכוּת של קודם ומאוחר. על כל פנים בראשונה מהן[[702]](#footnote-703) מה שהוא בחומר קודם, ולפי החלוקה השנייה מהן החומר קודם.

והחלוקה הראשונה אין מציאותה מחוורת וודאית, ואם יש לה מציאות היא כמו הייתה הנפש והחומר הראשון[[703]](#footnote-704) כשהם מתחברים לקיים את בני האדם. ואמנם החלוקות האחרות[[704]](#footnote-705) כבר דיברנו בהם פעמים רבות.

#### 1.10.7

והחומר עם מה שנעשה ממנו[[705]](#footnote-706), שהוא חלק ממציאותו[[706]](#footnote-707), הוא מין אחר מבחינת היחס[[707]](#footnote-708), וגם יוּטב יחס זה במעברו לצורה. שאכן החומר לבדו אפשר שיספיק להיות החלק החומרי למה שיש בו חומר[[708]](#footnote-709), וזה ענף מהדברים[[709]](#footnote-710); ואפשר שלא יספיק למה שלא יתחבר אליו חומר אחר ויהיה מצורף ממנו ומהאחר, כמו חומר אחד להשלמת צורת הדבר, וזה ענף מהדברים, כמו תרופות לאספלנית ומיצי עיכול לגוף[[710]](#footnote-711).

ואפשר שיהיה החומר כך שיתהווה ממנו הדבר[[711]](#footnote-712) בלא שיהיה איתו דבר[[712]](#footnote-713) זולתו.

או שיהיה מבחינת הצירוף בלבד, כמו אנשים פרטיים לצבא ובתים לעיר[[713]](#footnote-714); או מבחינת הצירוף וההרכבה ביחד בלבד, כמו הלבנים או העץ לבניין[[714]](#footnote-715); או מבחינת הצירוף, ההרכבה, וההשתנות, כמו היסודות[[715]](#footnote-716) לברואים.

שהיסודות לא יספיק צירופם בלבד, ולא מגע ולא פגישה[[716]](#footnote-717) ולא קבלת תבנית בלבד, כדי שיתהוו מהם הברואים, אלא ביחד עם פעולת מקצתם על מקצתם, והיפעלות מקצתם על ידי מקצתם, ויתיישב[[717]](#footnote-718) לאיכות של 'כל'[[718]](#footnote-719), שלִכְמוֹתוֹ קוראים 'מֶזֶג'[[719]](#footnote-720), ואז הוא מוכן לצורת המין. ולכן כשהתריאק[[720]](#footnote-721) והדומה לו גם כשמעורב לתערובת[[721]](#footnote-722) ומצורף ומורכב, עדיין אינו תריאק ואין לו צורת תריאק, עד שיעבור עליו זמן שיש בו כדי שיפעל מקצתו[[722]](#footnote-723) על המקצת באיכויותיהם, ותתיישב להם איכות אחת, השווה לצירופם, ותצא אל הפּוֹעַל פעולת שיתופם, וזה אם צורתו העצמית תהיה נשמרת בקביעות[[723]](#footnote-724).

והמקרים, בהם יתרחשו יחסי הגומלין של השתנות, ייחשב שישתנה שינוי שמקטין כל עודף[[724]](#footnote-725) שיהיה בכל נפרד מהם[[725]](#footnote-726), לקראת שתתיישב בו איכותו המתגברת[[726]](#footnote-727) פחות ממה שהתגברה[[727]](#footnote-728).

#### 1.10.8

מקובל לומר שיחסן של ההנחות המוקדמות אל המסקנה שקולה ליחס של החומרים והצורות[[728]](#footnote-729), ודומה יותר שצורת ההנחות המוקדמות היא תבניתן[[729]](#footnote-730), וההנחות המוקדמות בתבניתן שקולות לסיבה הפועלת. שהן כמו סיבה פועלת למסקנה, והמסקנה, מצד שהיא מסקנה, היא דבר שנובע מהן[[730]](#footnote-731).

בכל אופן למה שמצאו שההנחה הקטנה וההנחה הגדולה[[731]](#footnote-732) אם הן נשלמות מגיעה המסקנה, והיו [שתי אלה[[732]](#footnote-733)] קודם לכן בַּהיקש, היה מקום לחשוב שבהיקש נמצא מושא[[733]](#footnote-734) המסקנה, וזה מוליך למחשבה שההיקש בעצמו הוא מושא המסקנה.

אמנם ההנחה הקטנה וההנחה הגדולה טבען שהן מושא לצורות, שהן מושא לצורה של המסקנה. וכשאין באותה עת את ההנחה הקטנה ואת ההנחה הגדולה והמושאים, כדי שיהיו הנחה קטנה והנחה גדולה, לא יהיו באותה עת מושאים למסקנה, כי כל אחת מהן אם יש לה יחס בדרך מסוימת אל האחרת אז יש הנחה קטנה והנחה גדולה. והדרך הזו היא שיתייחסו ביחד בפועל יחס מוגדר אל המונח האמצעי[[734]](#footnote-735), ויהיה להן אל המסקנה יחס אל דבר בכח.

וכשיש להן דרך אחרת, הן בפועל מושאים של המסקנה. והדרך האחרת היא שתתייחס כל אחת מהן אל האחרת יחס של 'מה שנאמר על'[[735]](#footnote-736) ונושא[[736]](#footnote-737), או של המאוחר[[737]](#footnote-738) והמוקדם, אחרי היחס שיש להן ועם זה מה שהוא בעֵינו[[738]](#footnote-739) בַּהיקש, בין כהנחה גדולה ובין כהנחה קטנה, גם הוא אינו המושא בכח של המסקנה, אלא הוא דבר אחר מאותו מין. ואי אפשר לומר שדבר אחד במספר יהיה במקרה מושא למציאות הנחה גדולה והנחה קטנה, כשהוא מושא למציאות חלק מהמסקנה.

ואינני מבין איך מוטל עלינו לעשות את ההנחות המוקדמות מושא למסקנה. שאם נשווה את החומר למה שיתחדש ממנו בלבד, לא יהיה החומר חומר לקבל את המציאות, אלא כשיהיה מקבל להשתנוּת וכשיהיה מקבל לצירוף ולהרכבה, וכשיהיה מקבל להרכבה עם ההשתנות ביחד[[739]](#footnote-740).

אלה דברינו בסיבה החומרית.

#### 1.10.9

אמנם הצורה אפשר שתֵּאָמֵר על המהות שחלה בחומר ומקיימת מין, ואפשר שתֵּאָמֵר 'צורה' על המין לבדו[[740]](#footnote-741). 'צורה' נאמרת לפעמים באופן מיוחד על התבנית והתואר[[741]](#footnote-742).

ויֵאָמֵר 'צורה' לישות כללית, כצורת הצבא[[742]](#footnote-743), וצורת ההנחות המוקדמות בחיבורן זו עם זו. ויאמר צורה לשמירת השלטון כמו החוק[[743]](#footnote-744).

ויאמר 'צורה' לכל הוויה איך שתהיה[[744]](#footnote-745).

ויאמר 'צורה' לאמיתת כל דבר, יהיה 'עצם'[[745]](#footnote-746) או מקרה, והוא נפרד מהמין כי זה יאמר לסוג העליון[[746]](#footnote-747).

ואפשר שיאמר 'צורה' למושכלות הנפרדות מהחומר[[747]](#footnote-748).

והצורה האחוזה באחת ההתחלות היא לפי המורכב ממנה ומהחומר[[748]](#footnote-749), שהיא חלק ממנו[[749]](#footnote-750) שמחייב שהוא בפועל באופן מסוים[[750]](#footnote-751). והחומר הוא חלק שלא מכריח שהיא בפועל, שאכן מציאות החומר לא מספיקה לקיום הדבר בפועל, אלא למציאות הדבר בכח, ואין הדבר 'הוא מה שהוא'[[751]](#footnote-752) בחומר, אלא מציאות הצורה מקיימת את הדבר בפועל.

ובמה שהצורה מקיימת את החומר היא מעל מין אחר[[752]](#footnote-753). והסיבה הצורנית כשתהיה ביחס לסוג או מין היא הצורה שמקיימת את החומר, וכשתהיה ביחס לענף היא הצורה שמקיימת את החומר ללא מין והיא מקרה לו כצורת התבנית למיטה, והלובן ביחס לגוף לבן[[753]](#footnote-754).

#### 1.10.10

ואמנם התכלית היא המובן שלמענו תגיע הצורה אל החומר[[754]](#footnote-755), והיא הטוב האמיתי או מה שנראה כטוב[[755]](#footnote-756). כך שכל תנועה שמתרחשת על ידי פּוֹעֵל, לא במקרה אלא בעצמותה, יהיה הרצון בה מה שהוא טוב ביחס אליו. ואפשר שיהיה באמת, ואפשר שיהיה במחשבה, שאו שיתקיים כך או שתֵּחָשֵׁב בו מחשבה זו.

1. ריפוי מהטעות הפילוסופית והתיאולוגית. יש לאבן סינא ספר אחר על רפואה, הנקרא בערבית קאנון אל טב, בעברית ה[קאנון הגדול](https://www.hebrewbooks.org/22632), ובאנגלית canon of medicine. אין לו קשר לספר זה העוסק בפילוסופיה בלבד.

   התרגום נעשה לפי הנוסח המדעי המוגה שנמצא באתר של הספריה השיעית באירן, http://lib.eshia.ir/71473/1/0. [↑](#footnote-ref-2)
2. ספר זה הוא הספר השני של אבן סינא שאני מתרגם. הספר הראשון הוא הרמיזות וההערות שהושלמה מלאכתו, ואפשר להוריד אותו בחינם [כאן](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf). ההקדמה שכתבתי שם שייכת גם לכאן. שני ספרים אלה הם חלק מתוכנית לתרגם את כתבי אריסטו: ה"פיזיקה" והספרים השייכים אליה (כמו "על השמיים", "על ההתהוות וההפסד", "על הנפש", ועוד(, וכן את המטאפיזיקה. ספרי אבן סינא הם כמו מבוא לכתבי אריסטו, או תחליף למי שרוצה לקצר, או סיכום, ולכן נכללו בסדרה.

   אבן סינא הוא המורה המובהק של הרמב"ם, ורוב הדברים בהלכות יסודי התורה ובמורה נבוכים לקוחים ממנו. בכל נושא הבאתי את דברי הרמב"ם השייכים אליו, והביאור הוא גם ביאור על המורה נבוכים.

   ב"אדם חי" [רשימה 269](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/) התייחסתי לשאלות של אנשים שלמדו ב"רמיזות והערות" מאת אבן סינא ויש שם הבהרות חשובות בעניינים יסודיים שנוגעים גם ל"ספר הריפוי", כי כשאני כותב לבד לפעמים אני לא מבחין שיש עניין שלא הוסבר כראוי. [↑](#footnote-ref-3)
3. שני הפסוקים הראשונים בקוראן הם: "בשם האל הרחמן והרחום. השבח לאל אדון העולמים". נראה שאבן סינא כתב לכל היותר "בשם האל הרחמן והרחום" כמו שמקובל בתחילת כל חיבור או מכתב, וההמשך הוא ממעתיק כתב היד, ולא בכל כתבי היד שבידינו הוא נמצא. [↑](#footnote-ref-4)
4. "מלאכת ההגיון" היא קובץ ספרי אריסטו העוסקים בתורת ההגיון, כלומר הלוגיקה. ביוונית נקרא הקובץ "אורגנון". בחלק קודם של ספר הריפוי ביאר אבן סינא את הלוגיקה האריסטוטלית. חלק הלוגיקה אינו עצם מה שבא אריסטו ללמד, אלא הוא רק כלי לצורך הלימודים העיקריים שהם הפיזיקה והמטאפיזיקה, והוא מתייחס אל השכל כיחס הדקדוק אל הלשון (עי' מילות ההגיון מאת הרמב"ם שער י"ד).

   שמות ספרי מלאכת ההגיון בעברית של ימי הביניים:

   א. המבוא של פורפוריוס; ב. ספר המאמרות (הקטגוריות, Categories); ג. ספר המליצה (On Interpretation); ד. ספר ההיקש (האנליטיקה שמלכתחילה, Prior Analytics); ה. ספר המופת (האנליטיקה שבדיעבד, Posterior Analytics); ו. ספר הניצוח (דיאלקטיקה, Topics); ז. ספר ההטעאה (Sophistical Refutations); ח. ספר ההלצה (רטוריקה, Rhetoric); ט. ספר השיר (פואטיקה, Poetics). [↑](#footnote-ref-5)
5. ספר הפיזיקה של אריסטו נקרא בעברית של ימי הביניים "הַשֶּׁמַע הטבעי", תרגום מילולי מהמונח בערבית السماع الطبيعي שמשתמש בו אבן סינא כאן, שהוא תרגום מילולי של המונח היווני physikê akroasis. העדפתי לנקוט במונח הזה ולא לכתוב 'פיזיקה', כי בזמננו המונח 'פיזיקה' משמעותו מדע שעוסק בטבע המציאות החומרית מנקודת מבט מטריאליסטית, שרואה את המציאות כחומר מת בלבד. לעומת זאת הפיזיקה אצל אריסטו היא חקירה שתכליתה לגלות מהתבוננות בטבע החומרי את הצורות המופשטות, האידיאות, שהן המציאות במובן הראשוני והעיקרי. גילוי הצורות המופשטות מובילה ליכולת להשיג צורות מופשטות גם ללא תיווך של השגתה חומרית, ומזה לתפישת האל המופשט, וזו תכלית העיסוק בפיזיקה.

   וכמו שכתב הרמב"ם במשנה תורה הלכות יסודי התורה ד' ז':

   "לעולם אין אתה רואה גולם בלא צורה או צורה בלא גולם אלא לב האדם הוא שמחלק גוף הנמצא בדעתו ויודע שהוא מחובר מגולם וצורה [...]

   והצורות שאין להם גולם אינן נראין לעין אלא בעין הלב הן ידועין כמו שידענו אדון הכל בלא ראיית עין."

   "לעולם אין אתה רואה כו'" הוא הפיזיקה, מעשה בראשית.

   "והצורות שאין להן גולם כו'" הוא המטאפיזיקה, מעשה מרכבה.

   על ההשגה הזו כתב במורה נבוכים א' א':

   "וכאשר ייוחד האדם בעניין שהוא זר בו מאד, מה שאין כן בדבר מן הנמצאות מתחת גלגל הירח, והוא ההשגה השכלית אשר לא ישתמש בו חוש ולא מעשה גוף ולא יד ולא רגל, דמה אותה בהשגת הבורא אשר אינה בכלי כו'" השגת הבורא אינה צריכה שום תיווך של השגת חוש וכך גם ההשגה של השכל המופשט של האדם שהיא המטאפיזיקה.

   הרמב"ם כתב בפתיחת המורה נבוכים ובעוד מקומות ש"מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה" הנזכרים במשנה במסכת חגיגה ב' א', היינו תורת הסוד האלוהית לפי פרשנות הרמב"ם למונחים אלה, הם ספר הפיזיקה וספר המטאפיזיקה של אריסטו.

   צורות הן נפש חיה, ואצל אריסטו כמו שאין גוף חומרי ללא צורה כך אין שום גוף חומרי ללא חיים (מה שכתבו אריסטו והרמב"ם שהדוממים מתים הכוונה שאין להם הגדרות של חי כמו תנועה עצמית, תזונה או גדילה. גם לצומח אין הגדרות של חי ועדיין אינו חומר חסר חיים לחלוטין). וכמו שמבואר במו"נ א' ע"ב, ובמאמר על החשק פרק ב' (שתרגמתי ובארתי כנספח לספר [הרמיזות וההערות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf)). לכן גופים חומריים נעים לתכלית מסויימת, וסיבת תנועתם היא רצון לנוע, וכיו"ב. דברים שאין להם מקום כלל במדע הטבע המודרני המטריאליסטי. כדי למנוע טעות העדפתי להימנע ככל האפשר מלהשתמש בשם היווני "פיזיקה" לגבי הספר של אריסטו, והעדפתי את המונח הערבי השמע הטבעי. הספר מטאפיזיקה של אריסטו נקרא על ידי אריסטו עצמו התיאולוגיה וענף הידע המדובר בו נקרא בפי אריסטו הפילוסופיה הראשונה, ובלשון ימי הביניים "חכמת האלוהות".

   הרמב"ם במשנה תורה הלכות יסודי התורה ב' א' כתב על מדע הפיזיקה של אריסטו:

   "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאוהבו וליראה ממנו, שנאמר: "ואהבת את ה' אלוהיך" (דברים ו ה; דברים יא א), ונאמר: "את ה' אלוהיך תירא" (דברים ו יג; דברים י כ). והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאווה תאווה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד: "צמאה נפשי לאלוהים לאל חי" (תהלים מב ג).

   הלכה ב

   וכשמחשב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע לאחוריו, ויירא ויפחד ויידע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה, עומד בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד: "כי אראה שמיך... מה אנוש כי תזכרנו" (תהלים ח ד-ה). ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה ריבון העולמים, כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו חכמים בעניין אהבה, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם.

   הלכה ג

   כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, נחלק לשלושה חלקים: מהם ברואים שהם מחוברים מגולם וצורה והם נהווים ונפסדים תמיד, כמו גופות האדם והבהמה והצמחים והמתכות. ומהם ברואים שהם מחוברים מגולם וצורה, אבל אינם משתנים מגוף לגוף ומצורה לצורה כמו הראשונים, אלא צורתם קבועה בגולמם לעולם, ואינם משתנים כמו אלו - והם הגלגלים והכוכבים שבהן, ואין גולמם כשאר גלמים ולא צורתם כשאר צורות. ומהן ברואים צורה בלא גולם כלל - והם המלאכים, שהמלאכים אינם גוף וגווייה, אלא צורות נפרדות זו מזו."

   המלאכים הם השכלים הנפרדים כמו שכתב במורה נבוכים ב' ו', ואותם האדם משיג בשכל מופשט שאינו מסתמך כלל על תפישת חוש, דהיינו מטאפיזיקה. הגופים הארציים והשמיימיים מושגים בשכל שרואה חומר וצורה ביחד ולב האדם מחלק אותם ומשיג מהם את הצורה המופשטת. זה מעשה בראשית, הפיזיקה, שממנו האדם לומד להשיג צורות מופשטות אחרי שהפשיט אותן מהגוף החומרי ומזה מגיע להשגת צורות מופשטות באופן בלתי אמצעי, בלא צורך להפשיט אותן מגוף חומרי.

   באגרת תחיית המתים כתב הרמב"ם:

   "מה שיעלה בדמיון ההמון אשר לא יאמינו שיש מציאות חזקה רק לגוף ומה שאינו גוף אבל הוא בגוף, רצה לומר כמקרים הוא גם כן נמצא אצלם אבל אין חזקתו במציאותו כחוזק הגוף. ואולם מה שאינו גוף ולא מקרה בגוף אינו נמצא אצל הסכלים אשר הם בלא ספק, אף על פי שהזקינו, גמולי מחלב עתיקי משדים, ומפני זה יאמינו רובם שהשם גוף אצלם, שאם לא יהיה גוף אינו נמצא. ואמנם הנקראים חכמים באמת, לא על דרך העברה, הנה התבאר אצלם, שכל נבדל מן החומר הוא יותר חזק המציאות מבעל החומר, ואין ראוי לומר יותר חזק, אבל מציאות הנבדל יותר אמתית, מפני שלא ישיגהו אחד מאופני השנוי, והם אשר התבאר אצלם במופת שהשם אינו גוף, ומפני זה מדרגת מציאותו יתעלה בתכלית החזוק. וכן כל נברא נבדל, רוצה לומר המלאכים והשכל, הוא במציאותו חזק מאד, קיים יותר מכל גוף, ומפני זה נאמין אנחנו שהמלאכים אינם גופות, ושבני העולם הבא נפשות נבדלות, רוצה לומר דעות. וכבר בארנו ראיות מן התורה על זה במאמרנו המכונה "מורה הנבוכים"." (עיין עוד כעין זה גם במו"נ א' כ"ו ושם א' מ"ט)

   תפישת אריסטו את המציאות היא תפישה אידיאליסטית, המציאות בעיקרה ואמיתתה היא המופשט, והחומרי הוא רק כעין צל של המופשט שאין לו מציאות מכח עצמו. זה היפך גמור של תפישת המדע המערבי מאז דיקארט ניוטון וחבריהם שתפישתם היתה מטריאליסטית, כלומר שעיקר המציאות הוא החומר.

   הארכתי כדי להראות שהפיזיקה במובן האריסטוטלי אין לה מאומה עם מה שבזמנים המודרניים מכנים מדע הפיזיקה. זו לא אותה דיסציפלינה כלל. אצל אריסטו לא עלה על הדעת כלל שיהיה חומר מת לגמרי, ולכן מבחינתו לא יתכן שיתקיים מדע הפיזיקה המודרני שעוסק בחומר כזה. [↑](#footnote-ref-6)
6. אריסטו ותלמידיו נקראו "המהלכים" (או "כת המהלכים") כיוון שאריסטו נהג ללמד את תלמידיו תוך כדי הליכה בשבילים שסביב הליקיאון. [↑](#footnote-ref-7)
7. כוונתו כאן למה שהבאתי בהערה שלפני הקודמת מאגרת תחיית המתים של הרמב"ם, וכמו שכתב גם במו"נ א' כ"ו וא' מ"ט. ההמון תופש ש"מציאות" פירושה חומר, ואצלו התפישה שהמציאות בעיקרה ואמיתתה היא המופשט מחומר, הצורות, האידיאות, מרוחקת והוא נוטה לדחות אותה לגמרי ולא רק לא לקבל אותה.

   וכמו שאמרו חז"ל בבבא מציעא ל"ג ב': "שונאיכם - אלו בעלי משנה, מנדיכם - אלו עמי הארץ"

   ובפסחים מ"ט ב': "גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לתלמיד חכם, יותר משנאה ששונאין אומות העולם את ישראל"

   אלה ההמון שתופשים שהמציאות בעיקרה היא חומר, ולא רק שאינם יכולים להשיג ולקבל שהמציאות בעיקרה מופשטת, אלא גם שונאים את מי שאומר כך. [↑](#footnote-ref-8)
8. מה שמניע אותם הוא הויכוח והניצוח ולא אהבת האמת. [↑](#footnote-ref-9)
9. לבקש את האמת ולומר אותה כמות שהיא, והאמת יורה דרכו כי ניכרים דברי אמת ואין צורך להתווכח הרבה. [↑](#footnote-ref-10)
10. כוונתו כאן לספרי אריסטו. אבן סינא לא כתב ביאור על סדר לשון אריסטו כמו שעשו אלכסנדר ואחרים, אלא רק כתב את עיקרי הדברים בלשונו והסברתו שלו. יש מקומות בהם אבן סינא סבר שאריסטו טעה, והוא כותב דברים שאינם לפי הכתוב באריסטו, בלי להזכיר את אריסטו ובלי לחלוק עליו בפירוש.

    למשל אריסטו ביאר את הטעם למה קליע שנזרק לא נופל לארץ בקו ישר מייד כשנפרד מידו של הזורק, אלא ממשיך לנוע כלפי מעלה. הביאור של אריסטו חלש ותמוה, ואבן סינא בהמשך ספרנו מבאר באופן אחר.

    עיין בבלוג שלי שעוסק בביאור על המורה נבוכים, ברשימה הנקראת ["הקדמות לחלק ב - הקדמה כו (חלק א') - ביאור בפיזיקה של אריסטו ספר ח' פרקים א'-ה'. ביאור תחילת פרק א' של המו"נ, וביאור מהי אנרגיה לפי אריסטו. מאמר "החיים של הדוממים""](https://morehnevochim.wordpress.com/2017/11/25/%d7%91%d7%99%d7%90%d7%95%d7%a8-%d7%a2%d7%9c-%d7%a1%d7%93%d7%a8-%d7%94%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%94%d7%a7%d7%93%d7%9e%d7%95%d7%aa-%d7%9c%d7%97%d7%9c%d7%a7-%d7%91-%d7%94%d7%a7%d7%93%d7%9e%d7%94-%d7%9b-2/), שם התבאר עניין זה, ושם הראיתי שאחרי דקדוק היטב בכמה מקומות בהם אריסטו דיבר בזה, רואים שאריסטו עצמו התכוון בדבריו למה שכתב אבן סינא, ולא למה שנראה מקריאה פשוטה בלשונו.

    אבן סינא עסק בחקירת האמת עצמה ולא בדקדוק לשונותיו של אריסטו. אם ברור לו מהי האמת הוא כותב אותה כמו שהוא רואה אותה, ואם מקריאה פשוטה בלשון אריסטו נראה שאריסטו לא סבור כך, זה לא אכפת לאבן סינא. אין שום חשיבות לברר מה אריסטו חשב אם האמת בעצמה ידועה לנו. בכמה מקומות, בעיקר בבלוג הנקרא [עיונים בפילוסופיה אריסטוטלית](file:///P:\Public%20Folder\ספר%20הריפוי%20מאת%20אבן%20סינא\nirsternaristotle.wordpress.com), הראיתי שבעניינים מהותיים אריסטו עצמו סבר כמו אבן סינא, כלומר כמו האמת, ומה שנראה מלשונו כפשוטה אינו כן, ובאמת אין לדברים אלה חשיבות ועסקתי לברר זאת רק מתוך סקרנות. עיין למשל [כאן](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2018/01/16/40-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a4%d7%99%d7%96%d7%99%d7%a7%d7%94-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%93/) שהראיתי שאחרי דקדוק הלשון ברור שאריסטו לא באמת סבר שגוף כבד יותר נופל מהר יותר, ויש עוד מקומות כאלה. במחקר האקדמי שאלות כאלה חשובות, אבל אבן סינא אינו עוסק במחקר ולא בדברים שמעוררים סקרנות אקדמית אלא רק בבירור האמת עצמה כדי לחיות נכון ולדבוק באל האמיתי בדרך אמיתית. [↑](#footnote-ref-11)
11. כנראה מדובר כאן על ספרי אלכסנדר מאפרודיסיאס, שכתב פירוש על כתבי אריסטו כסדר הטקסט, שם עמד באריכות ודקדקנות מופלגת על כל מילה וכל קפל בניסוח. יש תרגום לאנגלית של פירוש אלכסנדר על שלושת הספרים הראשונים של המטאפיזיקה. שלושה ספרים אלה מחזיקים כ 40 עמ' במהד' בארנס, ואילו פירושו של אלכסנדר עליהם בתרגום דודלי ומדיגן מחזיק כ 500 עמ'. אלכסנדר חי במאה השלישית, הוא נחשב גדול פרשני אריסטו והמפורסם שבהם, וכן באגרת הרמב"ם לאבן תיבון מפנה אליו כאל מקור מוסמך ללימוד אריסטו. מי שרוצה להבין את מילותיו של אריסטו ימצא את מבוקשו בפירושי אלכסנדר, אבל מי שמבקש את האמת בלבד יצטרך ללמוד בפירושי אלכסנדר אריכות דברים רבה שבתוכה מפוזרים הדברים שנדרשים לו. [↑](#footnote-ref-12)
12. ספר א', פרק א', סעיף 1. סימני הסעיפים אינם במקור והתחדשו באחת מהמהדורות של כתב היד על ידי המהדיר. אני משתמש בהם מתוך נוחות וגם כי במהדורה עם התרגום האנגלי של מקגיניס, שבה נעזרתי הרבה, השתמש בהם.

    (פרטי מהד' מקגיניס:

    Avicenna - The Physics of The Healing

    A parallel English-Arabic text

    translated, introduced, and annotated by Jon McGinnis

    Books I & II

    ©2009by Brigham Young University Press. All rights reserved.

    Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available.

    ISBN: 978–0–8425–2747–7 ( [↑](#footnote-ref-13)
13. הפיזיקה עוסקת בהתבוננות בגופים החומריים, להפשיט מהם את הצורה. אחריה באה המטאפיזיקה שעוסקת בהתבוננות בלתי אמצעית במציאות כשלעצמה, היא המופשט המוחלט שכולל כאחד את כל מה שנמצא. לכן היא נקראת הפילוסופיה הראשונה. [↑](#footnote-ref-14)
14. בפיזיקה ב' א' כתב אריסטו (תרגום י. לנדא):

    "כי כל אחד ואחד [מהדברים שהם על פי הטבע, כגון בעלי החיים, הצמחים, היסודות הפשוטים דהיינו אש רוח מים ועפר, וכיוצא בהם] יש לו בתוך עצמו התחלה של תנועה ומנוחה - או מבחינת המקום, או מבחינת הגדילה וההידלדלות, או מבחינת שינויי איכות [...]

    מאחר שאין הטבע אלא איזו התחלה וסיבה של היות נע והיות נח הנמצאת בדבר באופן ראשוני וכשלעצמו [...]

    טבע הוא אפוא מה שנאמר; ואותם דברים שיש להם התחלה כזו יש להם טבע. וכל הדברים הללו הם עצם, שהרי העצם הוא איזה מצע, ולעולם נמצא הטבע במצע"

    (מבואר שם שדברים הנעשים בידי אדם כגון מיטה או בניין, כעצם שהוא 'מיטה' או 'בניין' אין להם טבע, אבל למיטה יש טבע של עץ ולבניין טבע של אבן. כי מה שנעשה על ידי אדם הוא רק סידור המרכיבים ולא יצירת עצם אמיתי (וכמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה אטא פרק ג' שאפשר שעצם מלאכותי אינו עצם כלל). לכן במעשי אדם המרכיבים ניתנים לפירוק שמחזיר אותם למצבם הראשון, בעוד שדבר שנעשה על פי טבע כגון עץ שצמח אינו ניתן לפירוק למרכיביו הראשונים, וגם אבן לא ניתנת לפירוק ליסודות הפשוטים, שהרי הם לא נמצאים כלל בטבע כשהם לא מורכבים כמו שכתב אריסטו ב"על ההתהוות וההפסד" ב' ג' (330ב 22) ובעוד מקומות וכבר הארכתי בזה במק"א)

    התנועה היא האופן שבו הטבע מגלה את בוראו, שמוכרח מהתבוננות בטבע שיש מניע ראשון שאינו נע, ובהכרח הוא מופשט ומניע על דרך סיבה תכליתית, שאם לא כן היה נע בעצמו כשהוא מניע. וכמו שכתב במטאפיזיקה למבדא.

    התנועה היא מצב של כליון ומציאות בעת ובעונה אחת, שהרי הגוף הנע לא נמצא במקום כלשהו גם לא לרגע אחד, כי משך הזמן מתחלק עד אין סוף והתנועה היא רצופה ואינה אוסף של חלקי תנועה קטנים. בלי להימצא במקום כלשהו לא תיתכן מציאות חומרית. זו ההגדרה העמוקה הכללית של 'חיים' שהם עניין אחד לגמרי עם 'מציאות', ועיין בזה במו"נ א' ע"ב שהמציאות כולה היא אחד חי. האופן שבו המציאות היא מופשטת לחלוטין ללא מורכבות כלל, האחדות האלוהית הפשוטה, וגם לא-מופשטת, הוא על ידי חיים, שהם הסתירה הזו. 'חיים' פירושם כליון ומציאות בעת ובעונה אחת, וזה כעין בערה ועל זה נאמר שהסנה בוער והסנה איננו אוכל. זה החום הטבעי והפעימה של כל המציאות שהיא כמו שאיפה ונשיפה, פעימות הלב, יום ולילה, קיץ וחורף וכן הלאה בכל דבר. הנשמה החיה של הטבע נקראה ביוונית pneuma, עיין ביאור בזה בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 50](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2018/04/21/50-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%9e%d7%98%d7%90%d7%a4%d7%99%d7%96%d7%99%d7%a7%d7%94-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%93%d7%9c/). אצל הרמב"ם עניין זה נקרא 'נשמה' (עיין במשנה תורה הלכות יסודי התורה ד' ח'-ט' ובהלכות תשובה ח' ג').

    התכלית של ההתבוננות בטבע היא להגיע להשגת דעת אלהים ולעלות למדרגת העיון המטאפיזי המופשט, לכן מה שאנו מתבוננים בו בטבע הוא החיים שבטבע, היותו כשלהבת הקשורה בגחלת, וזוהי התנועה.

    עיין בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 35](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2017/10/31/35-%d7%9e%d7%a2%d7%98-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%97%d7%95%d7%a7%d7%99%d7%9d-%d7%9e%d7%90%d7%aa-%d7%90%d7%a4%d7%9c%d7%98%d7%95%d7%9f/) במאמר "התנועה יסוד ההוויה", שם התבאר שתנועה ומציאות הם עניין אחד. זו כוונתו כאן ש"לעולם נמצא הטבע במצע". מצע הוא הצד שיש מציאות שיוצאת מהאחדות הפשטה של הבורא שאין בה מורכבות כלל, זהו החומר. ובמצע יש טבע, שהוא החיים, האש, התנועה, הצד שבו כסתירה קיימת גם אין מציאות למה שיוצא מהאחדות הפשוטה.

    בספר חובות הלבבות ב' ה' כתב:

    "ממה שראוי לך להבין מכל הבריות העליונים והתחתונים מקטנם ועד גדולם, הענין הנעלם אשר בו סדר הכל והשלמתו, ואיננו מושג בחושים הגשמיים, והיא התנועה הדבקה לכל מחובר, ואין חוש מהחושים הגשמיים משיג אותה, אך השכל משיג אותה באמצעות הנע, אשר ישיגוהו החושים. ולולי התנועה, לא היתה נגמרת הוית שום דבר מן הנמצאות ולא הפסדם. ואמר אחד מן הפילוסופים: רוח הטבעים התנועה. וכשתבין סוד התנועה ותשכיל ענין אמתתה ורוחניותה, ותדע, כי היא מפלאי החכמה האלהית ותכיר רוב חמלת הבורא על ברואיו, אז יתברר לך, כי כל תנועותיך נקשרות בחפץ הבורא יתעלה והנהגתו ורצונו, הקטנה והגדולה שבהם והגלויה והנסתרת, חוץ ממה ששם ברשותך מבחירת הטוב והרע." [↑](#footnote-ref-15)
15. "מהות"

    ב"פירוש מהמילות זרות" של אבן תיבון שנדפס בסוף המורה נבוכים, כתב על "מהות": "נגזר מ'מה', שהוא מילת שאילה על אמיתת הדבר מה היא. היא שאילה ראויה אחר ידיעת מציאות הדבר, כלומר ישותו. כי על דרך משל, אחר שייוודע מציאות האדם יישאל: מה הוא. כלומר אמיתת מציאותו, וזה מהותו."

    בערבית גם כן המילה היא מהות, الماهية. ביוונית Τι είναι (Ti eínai). באנגלית מקובל לתרגם essence, או להשתמש במילה שמקורה לטיני והיא מדוייקת יותר quiddity. צורה, אידיאה, מתורגמת לפעמים על ידי תומס טיילור the very essence. מילה זו משמשת גם לציון צורה (במובן של אידיאה) או מין. מין הכלבים הוא סך בעלי החיים שמהותו היא הכלביות. [↑](#footnote-ref-16)
16. אדם למשל הגדרתו 'חי מדבר', זו צורתו העצמית, האידיאה. מבחינה זו אין הבדל אם הוא נולד היום או שהוא כבר זקן מופלג, מצד שהוא 'חי מדבר' הוא לא משתנה. הצורות המופשטות, האידיאות, הן לא חלק מהטבע אלא הן מצד הנצח, מעל הטבע, ואין בהן שינוי. מקרה פירושו מה שאם ישנו או איננו אינו גורם לשום שינוי בעצם, לכן להיות תינוק או זקן הוא מקרה. האדם נתון לשינוי, הוא שייך לטבע, רק מצד המקרים שבו כי העצם כשלעצמו אינו משתנה, למשל הוא נולד תינוק ומשתנה לזקן ואז מת, וכל משך חייו הם השתנות בלתי פוסקת מצד הינקות לצד השיבה. מה שאדם מתחיל כצעיר ומזדקן אינו עצמותו בעצמה, האידיאה של חי מדבר, אבל הוא מקרה מהותי, זה נובע מעצם מה שהוא אדם, ולכן זה טבע או לפי הטבע. בניגוד לשינוי כגון שהוא איבד רגל בתאונה שזה מקרה שאינו שייך לעצם מה שהוא אדם וזה לא לפי הטבע.

    יש גם שינוי מצד הצורות, שחדלון צורה אחת גורם להתחדשות צורה חדשה, למשל מה שהאדם מת גורם להתחדשות עצם שהוא חתיכת בשר מת שדומה בתואר החיצוני לגוף שהיה חי, או מה שהאפרוח בוקע מהביצה גורם לחדלון העצם 'ביצה' והתחדשות העצם 'תרנגול'.

    הקשר בין סוגי מקרים שונים למהות העצם הוא עניין עמוק וארוך ויתבאר בכל מקום לפי עניינו. [↑](#footnote-ref-17)
17. השינוי. [↑](#footnote-ref-18)
18. במידה שהם גופים משתנים ולא אידיאות מופשטות נצחיות שאין בהן שינוי, השינוי חל בהם לא בעצמם אלא באותם מקרים שמתלווים אליהם מצד מה שהם גופים משתנים. כי ללא שינוי במקרה לא יהיה שינוי כלל בעצם, אדם לא משתנה במה שהוא חי מדבר, אלא רק במקרים של ה'חי מדבר' כגון גדילה, זקנה, וכיו"ב. מה שהאדם הוא דבר טבעי אינו מונח בעצם האידאה של חי מדבר אלא במקרים כגון אלה. לתפוש את האידיאה של 'חי מדבר' כאידיאה נצחית מופשטת לגמרי אינו שייך לפיזיקה אלא למטאפיזיקה. הפיזיקה עוסקת בבחינת היותו משתנה, שממנה עולים בסולם לראות את מציאותו המופשטת, כי השינוי לא יכול להיות קיים מצד עצמו, שהרי יש בו צד כליון, והוא בהכרח תלוי בסיבה מופשטת נצחית.

    למשל, אם מסתכלים על צל, מחשבה, קרני אור, ברור לנו שאלה לא קיימים בעצמם אלא מציאותם תלויה בגוף המטיל צל, באדם שחושב את המחשבות, במקור האור שמפיק את קרני האור. כי נדמה לנו שהגוף עצמו שמטיל את הצל, שהאדם שחושב, שמקור האור, מציאותם קבועה, ואילו הצל בעצמו והמחשבות וקרני האור כשלעצמן נדמים לנו כמשתנים. במבט יותר עמוק נראה שכל הגופים משתנים, ולכן מציאותם תלויה בגוף שאינו משתנה, שזה אפשר רק אם הוא מופשט לגמרי, וזה האלוה. המבט הזה הוא הלימוד של הפיזיקה, להכיר את הבורא מתוך הבריאה.

    (היסודות הפשוטים, אש רוח מים ועפר, אינם חלק מהטבע ואינם נמצאים בו, וכמו שכתב אריסטו ב"על ההתהוות וההפסד" וכן גם כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ד' ב'. מצד עצמם אין בהם שינוי, אש לנצח תהיה אש לפי אותה הגדרה, אותה אידיאה, של 'אש'. מה שמכניס את היסודות לגדר של 'טבע' הוא המקרה ההכרחי למהותם של היותם משתנים, מהשינוי הם גם מתרכבים זה בזה ומהרכבתם נעשה החומר של הגופים הטבעיים, וחומר זה משתנה ביחסי ההרכבה, המזג, ללא הרף, ומשום כך לובש צורה ופושט צורה ללא הרף. כיוון שאין להם איכויות מקריות השינוי שלהם הוא בהכרח מיסוד זה ליסוד אחר. זה הטעם למה שכתב אריסטו ובעקבותיו הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ד' ה' (נוח לי יותר להביא את דברי אריסטו מהרמב"ם, כי הניסוח שלו בהיר וגם לא מצריך תרגום):

    "ארבעה יסודות האלו משתנים זה לזה תמיד בכל יום ובכל שעה, מקצתן - לא כל גופן. כיצד: מקצת הארץ הקרובה מן המים משתנית ומתפוררת ונעשית מים, וכן מקצת המים הסמוכים לרוח משתנין ומתמסמסין והווין רוח, וכן הרוח מקצתו הסמוך לאש משתנה ומתחולל ונעשה אש, וכן האש מקצתה הסמוך לרוח מתחולל משתנה ומתכנס ונעשה רוח, וכן הרוח מקצתו הסמוך למים משתנה ומתכנס ונעשה מים, וכן המים מקצתו הסמוך לארץ משתנה ומתכנס ונעשה ארץ, ושינוי זה מעט מעט ולפי אורך הימים, ואין כל היסוד משתנה עד שיעשה כל המים רוח או כל הרוח אש שאי אפשר שיבטל אחד מן היסודות הארבעה אלא מקצת ישתנה מאש לרוח ומקצת ישתנה מרוח לאש וכן בין כל אחד וחבירו ימצא השינוי בין ארבעתן וחוזרות חלילה לעולם.") [↑](#footnote-ref-19)
19. פרק א' פסקה 5. [↑](#footnote-ref-20)
20. תוצאות של סיבות פועלות. [↑](#footnote-ref-21)
21. הכוונה לתרכובת ארבעת היסודות שהיא החומר של הגופים המוחשיים, והיא מזג, כלומר יחסי הרכבה, שמשתנה באופן תדיר, והשתנות זו היא מסיבת הגלגל והיא הסיבה למה שכל הגופים תמיד פושטים צורה ולובשים צורה, וזה עיקר מה שנקרא טבע. [↑](#footnote-ref-22)
22. **ביאור המונחים 'התחלה', 'סיבת מציאות' ו'סיבת מהות'**

    המונח שאבן סינא משתמש בו להתחלות הוא المبادىء (בכתיב המקובל المبادئ) אל-מבדא. הוא המונח הערבי שמקביל לרוב למונח היווני Αρχές archés. יכול להיות מתורגם גם עקרונות או יסודות. בלשון העברית של ימי הביניים לרוב הוא מתורגם "התחלות" וכך נקטתי. באנגלית מקובל לתרגם principles. כאן "התחלות" משמש כמונח בעל מובן מדויק. לפעמים אריסטו ואבן סינא משתמשים במילה הזו במובן רחב וכולל יותר, כמילה בלשון מדוברת ולא כמונח פילוסופי מדויק.

    לפי אריסטו לכל דבר יש ארבע סיבות: הַפּוֹעֵל, החומר, הצורה, התכלית. הפועל והתכלית הן הסיבות למציאות הדבר, הצורה והחומר הן הסיבות למהותו של הדבר. לפי אבן סינא לא לכל מהות יש בהכרח גם מציאות, ועיין מורה נבוכים א' נ"ז. למשל החומר של חד קרן הוא בשר של חדי קרן, וצורתו היא צורת חד קרן. אבל לחד קרן אין פועל ואין תכלית, כי הוא רק מהות ואין לו מציאות. מהות היא האפשרות שמשהו מסוים יימצא, המסויימות של אותו משהו נקבעת על ידי החומר והצורה שלו שמגדירים את מהותו. מציאות היא מימוש האפשרות הזו.

    אדם מוגדר כ'חי מדבר', זו צורתו. המונח 'חי' כאן הוא סוג שכולל את כל הדברים החיים. לפי ההסתכלות של אריסטו, מציאות מתחילה מהמופשט; כלומר לפני שיש דברים חיים מוגדרים מסוימים יש את ה'חיים' כמציאות כללית מופשטת, חיים כשלעצמם, חיים כחיים. אחרי שיש חיים מופשטים כשלעצמם, יכול שייולד מזה כשלב מאוחר בסדר ההוויה מציאות של דבר מסוים שהוא חי. הסוג 'חי' שהוא חלק מהגדרת האדם, לא מדבר על החיים המופשטים כשלעצמם, אלא רק על סך כל הדברים המסוימים שהם חיים. אבל אם נתבונן בתוכן הצורה 'חי', הסוג 'חי', נראה שהוא מיוסד על התחלה שהיא החיים המופשטים כשלעצמם, והיא ההתחלה של מציאות דברים מסוימים חיים.

    כמו כן חלק ההגדרה של 'מדבר' בהגדרת האדם כ'חי מדבר', פירושה דבר מסוים שיש לו כח דיבור. אפשרות מציאותו של דבר בעל כח דיבור נובעת כשלב מאוחר בסדר הווייה ממציאות של כח דיבור מופשט כללי, כשלעצמו, שנמצא לפני שיש דברים כלשהם בעלי כח דיבור. כח הדיבור המופשט כשלעצמו הוא 'התחלה' של האדם, ואילו מאפיין של דבר מה כבעל כח דיבור זה סיבה של מהות לאדם, כלומר הצורה שלו או ההגדרה שלו.

    סוג ה'צומח', מוגדר כדבר בעל כח צמיחה. כח צמיחה שמדובר עליו בהגדרה, בצורה, הוא סך כל הדברים שצומחים. הצמיחה כשלעצמה, כמושג מופשט, עוד לפני שיש דבר כלשהו שהוא צומח, הוא ההתחלה של הצומח.

    יש לאדם שני כוחות שכליים, האחד הוא הכח המדבר הטבעי שהאדם נולד איתו, הוא השכל השימושי, המילולי, שעושה הגדרות וחישובים. בכח השכלי הזה אדם תופש תפישה שמיוסדת על תפישת החושים. לפי דרך תפישה זו המציאות מתחילה מגופים מוחשיים מסוימים, אנו מפשיטים מהם ומכלילים מהם את הצורה, ההגדרה, שכוללת את כל היחידים ששייכים לאותו מין, המין הוא הצורה, האידיאה.

    זה מה שכתב הרמב"ם במשנה תורה בהלכות יסודי התורה ד' ז':

    "לעולם אין אתה רואה גולם בלא צורה או צורה בלא גולם אלא לב האדם הוא שמחלק גוף הנמצא בדעתו ויודע שהוא מחובר מגולם וצורה"

    מזה האדם יכול להגיע בעמל החכמה לאופן אחר של תפישה שכלית, שהוא לא נולד איתה ואינה טבעית, היא נקראת השכל העיוני, המופשט (כמבואר במו"נ א' בסוף פרק א'. באותו פרק לפני כן מבואר השכל הדברי. השכל הדברי מדובר בו גם במו"נ א' ע"ב). זו תפישה שמשיגה את המופשט, כלומר את כח הצמיחה, החיים, השכל, לפני שיש דברים כלשהם שהם בעלי הכוחות האלה. והיא לא צריכה להתבונן בגופים החומריים כדי להפשיט מהם את ידיעת הדברים האלה, אלא תופשת אותם באופן ישר ופשוט, בלי תיווך של חומר וחוש, כלומר לא כהפשטה מהתבוננות בגופים חומריים.

    זה שכתב הרמב"ם הלכות יסודי התורה ד' בסוף הלכה ז' ותחילת הלכה ח':

    "והצורות שאין להם גולם אינן נראין לעין אלא בעין הלב הן ידועין כמו שידענו אדון הכל בלא ראיית עין.

    הלכה ח

    "נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל והדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו ועל צורה זו נאמר בתורה נעשה אדם בצלמנו כדמותנו כלומר שתהיה לו צורה היודעת ומשגת הדעות שאין להם גולם כמו המלאכים שהם צורה בלא גולם עד שידמה להן"

    מה שמושג בשכל הדברי (הנקרא גם הטבעי, השימושי, זה שכל אדם נולד איתו), הוא ה'סיבות' של כל דבר. ה'התחלות' הן מה שמושג בשכל העיוני המופשט. החיים כמשהו שהופשט מהתבוננות בדברים החיים המסוימים הם סיבה למהות האדם, החיים כמושג מופשט, לפני שיש דברים כלשהם שהם חיים, הם השגת השכל העיוני המופשט. אלה שתי התבוננויות באותו דבר.

    ההתחלות אינן חלק מחכמת הטבע, כי הן ישים מופשטים לגמרי, לא דברים מסוימים בעלי הגדרת מהות. תפישתם של ישים כאלה היא חלק מהפילוסופיה הראשונה, שנקראה על ידי העורכים המאוחרים מטאפיזיקה ועל ידי אריסטו עצמו תיאולוגיה. התיאולוגיה עוסקת בהשגת האל, שפירושו המציאות כשלעצמה, כלומר לא מציאות של דברים כלשהם, אלא המציאות כמציאות לפני שיש דברים כלשהם שנמצאים (זה מה שנקרא 'הכרחי המציאות' במורה נבוכים, והוא תוכן השם המפורש של האל שלא משותף לשום דבר אחר, הוא שם הוי"ה, הוא המצוי ראשון שממציא כל נמצא. התואר החיובי האמיתי היחיד שאנו אומרים על הבורא שהוא נמצא כמו שכתב במו"נ א' נ"ב בחלק החמישי, ובמו"נ א' נ"ז כתב שצריך לומר 'נמצא ולא במציאות', הכוונה שהוא נמצא באופן חסר כל הגדרה שזה 'הכרחי מציאות', ולא כמו המציאות שלנו שמציאותנו תלויה בהגדרות, כי בלי שנגדיר מה נמצא אין שום נמצא, ואילו הבורא נמצא כהכרחי מציאות דווקא משום שאינו 'משהו' כלומר בלי הגדרת מהות, הוא ישות בלי מהות (מציאות היא מילה נרדפת גם ליכולת חיים שכל ורצון, שהרי אנו משיגים את מציאות הבורא רק כממציא כל נמצא ומציאות שממציאה הרי היא יכולה להמציא ויודעת מה היא ממציאה ורוצה בזה וכו'. עיין מו"נ א' סוף פרק נ"ג)). מזה משיג השכל העיוני המופשט, שמשיג מציאות מופשטת באופן ישר פשוט ובלתי אמצעי, שהוא הכלי למדע התיאולוגיה, גם ידיעות שנובעות מידיעת המציאות כשלעצמה וכגון השגת החיים כשלעצמם, השכל כשלעצמו וכיוצא באלה. החיים כשלעצמם והשכל כשלעצמו הם ההתחלות של האדם. חכמת הטבע לא חוקרת על התחלות אלה אלא מקבלת אותן כמושכל ראשון שאינו נתון לחקירה ובחינה. על סמך ההתחלות האלה היא מאפיינת עצמים מסוימים כחיים או כבעלי כח שכלי, דיבור. ההגדרה של אדם כחי בעל כח מדבר, הוא מכח חכמת הטבע שחקרה את הגוף החומרי הטבעי שהוא ראובן או שמעון ומצאה שיש בו חיים וכח מדבר וראתה בהתבוננות שאלה דברים מהותיים שהם הקובעים את מהותו של העצם 'ראובן', והגדירה אותו 'כחי מדבר' שהוא צורה, מין, שממנה מהותם ומציאותם של כל בני האדם היחידים. אבל ההנחה שיש חיים כשלעצמם ושכל כשלעצמו שמכוחה אפשר לאפיין עצמים מסוימים כבעלי חיים או כבעלי כח דיבור, אינה תוצאה של החקירה של חכמת הטבע אלא חכמת הטבע מקבלת את הידיעות האלה כמושכל ראשון מחכמת האלוהות שהיא החכמה הראשונה, שאינה צריכה להיסמך על שום מושכלות ראשונות כהנחות יסוד שאינן מבוררות ונודעות לה בעצמה, והיא המקור הראשון של כל המושכלות הראשונות של כל שאר החכמות. (התחלות וסיבות) [↑](#footnote-ref-23)
23. לכל תחום ידע יש הנחות ראשונות שהוא בנוי עליהן, והוא מקבל אותן כמושכל ראשון, אקסיומה. למשל בלוגיקה יש מושכל ראשון שאומר שאם א' שווה לב', וב' שווה לג', אז א' שווה לג'. הלוגיקה בנויה על המושכל הראשון הזה, היא מניחה שהוא אמת ועל יסוד זה בונה את המהלכים השכליים שלה, לכן היא לא יכולה לנסות לבחון את אמיתת המושכל הראשון הזה ולבקש להוכיח את אמיתתו בכלים לוגיים, שהרי תקפותם מיוסדת על ההנחה שהמושכל הראשון הזה הוא אמת, והרי שהנחנו מראש את מה שאנו מבקשים להוכיח.

    לפי מה אנו יודעים שהמושכל הראשון הזה אמיתי אם אי אפשר להוכיח את אמיתתו בכלים לוגיים? אלא בהכרח יש חכמה שהיא מעל הלוגיקה והיא יודעת שהמושכל הראשון הזה אמת, ומכח הידיעה הזו נבנית תחתיה חכמת הלוגיקה. כך יש שרשרת של חכמות שזו עומדת מעל זו, כל אחת מהן מבוססת על הנחות יסוד שהתקבלו מהחכמה שמעליה, ואחר כך לומדת בכלים שלה אמיתת דבר מה, שאצל החכמה שתחתיה הוא נחשב מושכל ראשון. למשל חכמת הנדסת בניין מקבלת כמושכל ראשון את אמיתות חכמת הפיזיקה (והכימיה של חומרים וכיוצא בזה), היא לא חוקרת על אמיתת חוקי הפיזיקה אלא מקבלת אותם כמושכלות ראשונים. הפיזיקה מבוססת על המתימטיקה, היא לא חוקרת את אמיתת החשבון המתמטי אלא מקבלת אותו כמושכל ראשון. המתימטיקה מקבלת את הלוגיקה כמושכל ראשון ולא חוקרת את אמיתת הלוגיקה. הלוגיקה גם היא מקבלת את הנחות היסוד שלה מחכמה שמעליה שהיא יודעת לבחון את אמיתתן. החכמה הראשונה, שלא מבוססת על שום הנחות יסוד שהתקבלו מחכמה יותר גבוהה ממנה, היא המטאפיזיקה, והיא נקראת אצל אריסטו הפילוסופיה הראשונה. המונח מטאפיזיקה התחדש אחרי אריסטו, אריסטו קרא לחכמה הזו תיאולוגיה, חכמת האלוהות. עניינה הוא היכול להשיג מושכלות מופשטות לגמרי באופן ישר, כמו שעין רואה את האור באופן בלתי אמצעי ופשוט. וכמו שכתב המורה נבוכים א' סוף פרק א' שזו יכולת השגה שמדרגת המופשטות שלה היא כמו השגתו של האל.

    וכן כתב בהלכות יסודי התורה ד' הלכה ז':

    "הצורות שאין להם גולם אינן נראין לעין אלא בעין הלב הן ידועין כמו שידענו אדון הכל בלא ראיית עין."

    ושם הלכה ח':

    "נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל והדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו ועל צורה זו נאמר בתורה נעשה אדם בצלמנו כדמותנו כלומר שתהיה לו צורה היודעת ומשגת הדעות שאין להם גולם כמו המלאכים שהם צורה בלא גולם עד שידמה להן"

    אם אפשר שלגופים טבעיים שונים תהיינה התחלות שונות, הרי שיש לבחון כל גוף ולראות מה הן התחלותיו, ובחינת הגופים היא חכמת הטבע.

    אם יש התחלות שמשותפות לכל הגופים, פירוש הדבר שאנו יודעים בוודאות שגם אם נגלה בעתיד גוף טבעי שאיננו מכירים עדיין תהיינה לו התחלות אלה. הרי שידיעה זו אינה נובעת מחקר הגופים הטבעיים, ובהכרח היא נובעת מחכמה שאינה עוסקת בחקר הגופים הטבעיים, אלא בחקר עקרונות כלליים שידועים מראש כתקפים בהכרח לגבי כל גוף טבעי שיהיה. חכמה זו אינה חכמת הטבע אלא חכמת האלוהות, המטאפיזיקה. המטאפיזיקה נקראת חכמת האלוהות, תיאולוגיה, כיוון שהפירוש של אלוהות אצל אריסטו הוא המציאות כלשעצמה, ומהשגת המציאות כשלעצמה נובעים העקרונות הראשוניים שכל שאר החכמות מבוססות עליהם. [↑](#footnote-ref-24)
24. סוג כולל כמה מינים; סוג החי כולל את כל מיני החי וסוג הצומח כולל את כל מיני הצומח. ההתחלה של 'צמיחה' משותפת לכל סוג הצומח. ההתחלות של 'היות אדם' (החיים כשלעצמם לפני שיש דברים מסוימים שהם חיים, והשכל כשלעצמו לפני שיש דברים בעלי כח שכלי) שייכות כשהן ביחד רק למין אחד של חי ולא לכל סוג החי, לכן ההתחלות של 'היות אדם' יותר מסויימות מההתחלה של 'צמיחה'. [↑](#footnote-ref-25)
25. הגדרת האדם היא 'חי מדבר'. ההגדרה שהוא 'חי' היא חלק מהגדרתו. הגדרה היא תמיד כפולה, סוג ומין. ההגדרה של 'חי' באופן מדויק היא כפולה: 'עצם חי'. 'עצם' בלבד זו לא הגדרה כי זה כולל הכל. עיין בזה במטאפיזיקה כפא א (1059ב30), ובמטאפיזיקה ב' ג', ובמטאפיזיקה ז' י"ב. כשמגדירים אדם 'חי מדבר' כלול בזה 'עצם חי מדבר'. עצם הוא אחד מהסוגים העליונים, הם עשרת הקטגוריות, שאינן תחת סוג שמעליהן.

    סוג הוא הגדרה כללית שהיא חלק מההגדרה המסוימת, מין אינו חלק מההגדרה כיוון שאינו עומד בפני עצמו. האדם יכול להיות מוגדר כ'חי', זו הגדרה חלקית כיוון שאינה מבחינה בינו ובין סוס, אבל היא עומדת בפני עצמה ויכולה להיות חלק מההגדרה של אדם, שהרי אפשר שיהיה חי בלי תלות בשאלה אם הוא מדבר. כיוון שלא יתכן שיהיה מדבר בלי תלות בשאלה אם הוא חי, 'מדבר' לחוד לא יכול להיחשב חלק מההגדרה אלא רק השלמה שלה. כלומר האדם יכול להיות מוגדר 'חי', אבל לא יכול להיות מוגדר 'מדבר' אלא רק 'חי מדבר'.

    הסיבה שהגדרה היא בהכרח כפולה, היא לפי מה שכתב במורה נבוכים א' ע"ב (מופיע גם באריסטו, ומקורו מפורש בטימיאוס של אפלטון. אני מעתיק מהרמב"ם כי לשונו קצרה ובהירה ולא דורשת תרגום, והוא מצטט מדויק מאוד של תורת אריסטו ואפלטון):

    "דע כי זה הנמצא בכללו הוא איש אחד, לא זולת זה, רוצה-לומר כי כדור הגלגל הקיצון בכל מה שבו הוא איש אחד בלא ספק, כראובן ושמעון באישות, והשתנות עצמיו, רוצה-לומר עצמי זה הכדור בכל מה שבו, כהשתנות עצמי איש איש מבני אדם על דרך משל. וכמו שראובן על דרך משל הוא איש אחד, והוא מחובר מאברים מתחלפים, בבשר ועצמות וגידים, ומליחות משתנות, ומרוחות, כן זה הכדור בכללו מחובר מן הגלגלים, ומן היסודות הארבעה, ומה שהורכב מהם"

    מציאות של דבר היא תמיד על דרך מציאות של איבר, כמו שביאר אריסטו ב"על הנפש" ב' א' עין בהכרח מוגדרת כעין של אדם ולא כעין סתם. מיד כשעין נעקרה היא כבר יצאה מהגדרת עין, במהותה היא כבר לא עין אלא רק חתיכת בשר בצורת עין, וכמו אדם שמצויר על בד שאינו אדם במהותו, הוא לא חי ולא מדבר. לכן כל דבר מהותו, וממילא הגדרתו, הם באופן של איבר של משהו כללי, מין שהוא תחת סוג. [↑](#footnote-ref-26)
26. אפשר להגדיר את האדם כ'חי מדבר' רק אם מקודם אנו יודעים ומגדירים מהו 'חי'. אחרי שאנו יודעים מה שמבדיל באופן מהותי את החי מהצומח והדומם, אז בתוך אותו חי שהשגנו אנו יכולים להבחין בין סוגי חי שונים. בלי לדעת מקודם מהו חי לא יתכן להשיג מין מסוים של חי.

    באופן כללי יותר אי אפשר להגדיר שום נמצא בלי ידיעת מה שכתב המורה נבוכים א' ע"ב שהעתקתי מקודם, וכתב עוד שם בהמשך הפרק:

    "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, כמו שאי אפשר שימצאו אברי האדם בפני עצמם, והם אברי אדם באמת, רוצה לומר שיהיה הכבד בפני עצמו או הלב בפני עצמו או בשר בפני עצמו - כן אי אפשר שימצאו חלקי העולם קצתם מבלתי קצתם"

    איבר לא יכול להימצא בלי איברים אחרים, זה מונח בעיקר הגדרתו, כיוון שהוא איבר של הגוף שבו כלולים גם האיברים האחרים. לכן הוא מוכרח הגדרה כפולה, איבר פלוני של גוף זה. אפשר להשיג גוף בלי להשיג איברים, אבל אי אפשר להשיג איברים בלי להשיג גוף, לכן השגת הגוף, ידיעת מהותו, קודמת להשגת כל איבר שהוא. מבחינת מהותה של העין מה שהיא 'גוף' קודם בסדר ההוויה למה שהיא 'עין' לכן יש בהכרח להשיג את הגוף לפני השגת העין. סדר ההוויה הוא השתלשלות המציאות, יש מצוי ראשון שממציא כל נמצא, ויש סדר של השפעת המציאות מהמצוי הראשון אל הנמצאים. וזה גם הסדר ההגיוני, מה שההנחות קודמות למסקנה, כי ההנחות משפיעות מציאות למסקנה, זה הפירוש של מה שאומרים שהמסקנה "נובעת" מההנחות. זה גם הסדר של הסיבתיות, מה סיבה למה, כי להיות סיבה לדבר פירושו להשפיע עליו מציאות. אם יש יד שאוחזת במפתח, באותו זמן שהיד מתחילה לנוע גם המפתח מתחיל לנוע, מבחינת הזמן שתי התנועות מתחילות בבת אחת ואין קדימה זמנית, אבל מצד סדר ההוויה תנועת היד קודמת כי היא הסיבה לתנועת המפתח. אי אפשר להשיג את תנועת המפתח בלי שמשיגים מקודם את תנועת היד, ואפשר להשיג את תנועת היד בלי להשיג שהיא אוחזת במפתח ומניעה אותו. [↑](#footnote-ref-27)
27. "הדברים המסוימים" גם בהמשך הפרק פירושו המין. המין הוא 'כולל' (אוניברסל. הסוג והמין שניהם נקראים כשם עצם 'כוללים', 'אוניברסלים', כי הם כוללים את היחידים המוחשיים. הכוללים הם אידיאות, ישויות שמצד עצמן קיימות ללא גוף חומרי, והיחידים המוחשיים נוטלים בהן חלק. יש רובד של מציאות שבו להיות נמצא מוגדר כלהיות צורה מופשטת, ויש רובד של מציאות, שהוא הטבע, שבו להיות נמצא מוגדר כלהיות גוף שמאוחד מחומר וצורה), המין כולל את היחידים המוחשיים היחידים, כמו שהאידיאה אדם שהיא 'חי מדבר', כלומר המין 'אדם', כוללת את ראובן ושמעון; אבל המין נקרא "דבר מסוים" ביחס לסוג שכולל כמה מינים, ולהתחלות שהן מופשטות וכוללות עוד יותר.

    כדי להשיג את המין המסוים אדם, שהוא 'חי מדבר', צריך מקודם להשיג את התחלת החיים שהיא לא גופים שיש בהם חיים אלא החיים המופשטים כשלעצמם לפני שעולה על הדעת המושג גוף, ואחר כך להשיג את הדבר הכללי 'חיים' שהוא השגת סך כל הגופים החיים וראיית המשותף להם, כלומר להשיג את הגופים החיים כסוג, השגה כוללת של כל אופני החיים השרויים בכל גוף שהוא. זה כולל את כל מה שחי אבל זה לא השגת החיים באופן מופשט לגמרי אלא השגה כללית של 'חיים' כלשהם של 'גוף חי' כלשהו. זה כללי כי זה לא מסוים לשום בעל חיים פרטי כלשהו, אבל זו לא השגה מופשטת מגוף כללי כלשהו. [↑](#footnote-ref-28)
28. כלומר המין, הצורה, האידיאה. באדם למשל הכוונה ל'חי מדבר' שזה דבר מסוים ביחס לסוג הכללי 'חי'. [↑](#footnote-ref-29)
29. היחיד המסוים ראובן קיים כי המציאות, מה שמכוון בטבע, הוא על דרך זו שטבע מסוים שהוא המין 'אדם', 'חי מדבר', קיים בגופים מוחשיים. כי ראובן הוא ראובן מכח שתי סיבות, האחת שהוא 'אדם', הוא משהו שנוטל חלק בצורת המין 'אדם', ללא זה הוא לא היה ראובן, כי ראובן במהותו הוא להיות פרט אחד ממין האדם, והסיבה השנייה היא שראובן קיים כי הטבע מכוון לכך שהמין 'אדם' קיומו הוא בדרך של להיות נמצא ביחידים מוחשיים. ללא זה היה קיים מין אדם שהוא 'חי מדבר' ולא ראובן מסוים זה שאנו מכירים והוא שונה משמעון. מה שהמין קיים בדרך של להיות נמצא ביחיד מוחשי, פירושו שהצורה אדם היא בחומר כלשהו, והחומר שהוא מצע לגילוי שלה תורם מצידו מידה של חלקיות ופגמים בשלמות הגילוי, והשוני של החלקיות והפגמים גורם לשוני בין ראובן לשמעון. וכמו שכתב במטאפיזיקה זטא סוף פרק ח' שהחלוקה בין ראובן לשמעון היא מצד החומר. [↑](#footnote-ref-30)
30. "טבע מסוים" כלומר הצורה הטבעית, המין כצורה שכוללת את היחידים המוחשיים הפרטיים שנוטלים בה חלק, ונקראת מסויימת רק ביחס לסוג ולהתחלות.

    אם קיום ראובן כיחיד מוחשי פרטי, הוא מצד עצמו בלא תנאי מה שמכוון על ידי הטבע, כלומר הוא ההגדרה של 'נמצא' בעולם הטבעי החומרי, אם כן כשימות ראובן נפסד חלק מקיום הטבע, מסדר הטבע. אבל אם קיום היחיד המוחשי ראובן הוא המכוון על ידי הטבע, כלומר הוא ההגדרה של 'נמצא' בעולם החומרי הטבעי, רק באופן שיש לו את הטבע 'אדם', כלומר שהוא נוטל חלק במין אדם, שהוא חומר שמצוירת בו הצורה 'אדם', אז אם הוא ימות יהיו יחידים מוחשיים אחרים שיש להם את הטבע אדם, והטבע 'אדם', הצורה שהיא 'חי מדבר', כשהיא מתבטאת ביחידים מוחשיים, זה לא ייפסד מהעולם.

    אם ימותו כל בני האדם אז לא תתקיים כוונת הטבע אע"פ שהצורה 'חי מדבר' תישאר קיימת כישות מופשטת מחומר מוחשי, כי הכוונה היא שיהיו יחידים מוחשיים (כלומר ההגדרה של קיים או נמצא תלויה במציאותו של יחיד מוחשי), ואם כל היחידים המוחשיים ימותו תישאר קיימת רק הצורה המופשטת 'אדם' והיא כצורה מופשטת אינה שלמות הקיום המכוון בטבע. אבל אם יישאר אדם יחיד מוחשי כלשהו, תתקיים כוונת הטבע בכך שיש פרט מוחשי שנושא את הצורה 'אדם' ולא אכפת לנו אם זה ראובן או שמעון, לכן אם ראובן ימות לא יחסר מאומה מקיומו השלם של הטבע, כי יהיה במקומו שמעון.

    לפי אריסטו אין אפשרות שמין שלם יחדל מלהתקיים וימותו כל הפרטים הנוטלים בו חלק, כי הטבע הוא נצחי, הוא מה שסיבת הסיבות, האל, התכוון שיהיה נמצא (זה הפירוש ב"מכוון על ידי הטבע"), ולכן אי אפשר שמציאותו תיפסד. הטבע הוא אופן של גילוי של הבורא, הוא מדרגה ממדרגות המציאות שיש לה דרך מסויימת לגלות את הבורא על ידי המציאות שברא, ובה 'מציאות' מוגדרת כמציאותו של עצם שמאוחד מחומר וצורה. הבורא התכוון בטבע לגלות את עצמו, ולכן לא יתכן שיחסר אי פעם משהו מגילויו כי הוא נצחי ורצונו נצחי ומה שברא ברצונו ואליו התכוון שיהיה גילוי של עצמו (מה שאבן סינא קורא לו המכוון על פי הטבע) הוא בהכרח נצחי.

    על ידי מציאות עצמים שמאוחדים מחומר וצורה. המציאות של הטבע היא התגלות הצורה, המין, ביחידים מוחשיים כלשהם, ולא אכפת לנו אם זה יהיה ראובן או שראובן ימות וזה יהיה שמעון.

    הערה על מינים אצל אריסטו לעומת מינים בביולוגיה המודרנית (טקסונומיה)

    מה שאנו מכירים בזמננו מינים שחדלו מלהתקיים, וכגון הדינוזאורים, לפי אריסטו המין של הדינוזאורים הוא לטאה ועדיין קיימות לטאות. 'מין' אצל אריסטו הוא עניין שונה ממין לפי הביולוגיה המודרנית (הטקסונומיה). מין תלוי במידת הגילוי, למשל אצל אריסטו זאב שועל ותן הם מינים שונים, ואילו יתוש יבחוש וימשוש הם אותו מין, למרות שמבחינה ביולוגית יתוש ויבחוש וימשוש שונים זה מזה לא פחות מהשוני שבין תן שועל וזאב. כי זאב שועל ותן מגלים למתבונן אופנים שונים של תפישה ב'חי', דרכים שונות של הפשטה להגיע ממנה לתפישה הכללית בחיים במובן הכללי שלהם. כשההפשטה של התפישה בצורה המופשטת 'חי' באה מהתבוננות במינים נפרדים היא שלמה ועמוקה יותר, ומגיעה לרמת הפשטה גבוהה יותר, מאשר אם מפשיטים מכח התבוננות ממין בעל חיים אחד. השוני בין יתוש יבחוש וימשוש לא נותן למתבונן אותו ריבוי דרכי התבוננות במושג המופשט חיים, ולכן אין לשוני שביניהם חשיבות לקבוע כל אחד מהם כמין בפני עצמו.

    בזמננו יש להרבה אנשים אינטואיציה שאומרת להם שחשוב להציל מין מבעלי החיים או הצומח מהכחדה, גם אם זה מין של דג מעמקים שאיש אינו רואה ולאיש אין תועלת ממנו. גם אם אין להם השגה מדויקת לפי אריסטו מה נחשב מין, אין זה שולל את האמת שיש באינטואיציה שלהם. יסודה הוא בכך שהטבע יש בו שלמות, כלומר הוא סדר, ציור, גילוי של משהו נעלה, ולכן חסרון של חלק ממנו פוגע בשלמותו, וחסרון בשלמותו הוא אבדן של משהו בעל ערך רב. כמו למשל אם היה נקרע חלק מציור מושלם כגון המונה ליזה. הרבה אנשים היו מתאמצים להציל את שלמות הציור למרות שהם לא נוסעים למוזיאון לראות אותו, והוא מוכר מאלפי צילומים. כי יופי הוא ערך, הוא גילוי של הנשגב. חסרון מין בטבע הוא גם כן על דרך זו. [↑](#footnote-ref-31)
31. אם המכוון שיתקיים רק הטבע הכולל 'חי', הצורה של 'חי', היה די בכך שיתקיים בעל חיים אחד כלשהו. קיום בעולם החומרי פירושו חומר וצורה מאוחדים. לכן 'חי' כאידיאה, כצורה, בלי שיהיה אפילו בעל חיים מוחשי אחד, לא נחשבת כקיימת. אבל אם יש בעל חיים אחד כלשהו הרי האידיאה 'חי' קיימת בעולם החומרי. והרי אנו רואים שיש הרבה מיני בעלי חיים ובכל אחד מהם הרבה יחידים (individuals), תחת המין סוס יש הרבה סוסים מוחשיים פרטיים, ומוכח מזה שהמכוון אינו רק קיום האידיאה המופשטת כשהיא מלובשת בחומר, אלא גם קיומם של היחידים. אבל קיום היחידים כוונתו לריבוי גילויים של האידיאה, הצורה, שאם המכוון הוא היחיד כשלעצמו ולא אכפת לנו מהאידיאה, לא היה אפשר שהיחיד ימות כי יש בזה חסרון בקיומו של מה שמכוון בטבע. [↑](#footnote-ref-32)
32. הטבע של 'אדם', הצורה הכללית המופשטת 'חי מדבר', ידועה מצד הטבע כסיבה לקיומם של בני אדם יחידים, וזה נצחי כי תמיד יהיו בני אדם כלשהם; ולא שהצורה 'חי מדבר' היא סיבה לקיומו של ראובן זה שלפנינו שהרי קיומו אינו נצחי, והמכוון בטבע הוא עניין נצחי. [↑](#footnote-ref-33)
33. עיין ב"קטגוריות" מאת אריסטו פרק י"ב. [↑](#footnote-ref-34)
34. הסוגים. [↑](#footnote-ref-35)
35. המינים. [↑](#footnote-ref-36)
36. הסוג שכולל את כל בעלי החיים. [↑](#footnote-ref-37)
37. מבחינים במינים שונים של בעלי חיים. מדובר כאן על תינוקות שבגיל מסוים קוראים לכל מה שחי "האו האו" או כעין זה, ולא מבחינים בין מיני בעלי החיים. הדוגמה שאריסטו מביא בפיזיקה א' א' היא מתינוק שקורא לכל גבר אבא ולכל אישה אמא, ורק אחר כך מבחין באבא ואמא המסוימים שלו. הדוגמה של אריסטו יותר מתיישבת עם המציאות (כי תינוק מלידתו מבחין בין סוס לאדם), אבל היא פחות מדויקת מבחינה פילוסופית כי לא מדובר שם על סוג ומין במובן המדויק. [↑](#footnote-ref-38)
38. לאדם מקרי שיהיה לו צבע שיער, מבין רוחב האפשרויות שנגזר מהצורה המופשטת. בעניין ה"רוחב" עיין מורה נבוכים א' ע"ב וב' י"ט. ועיין ביאור בזה בבלוג של השיעור על מורה נבוכים, בסיכום שיעור [0015 - מורה נבוכים א א.](https://shiurmorehnevochim.wordpress.com/2021/04/28/0015-%d7%9e%d7%95%d7%a8%d7%94-%d7%a0%d7%91%d7%95%d7%9b%d7%99%d7%9d-%d7%90-%d7%90/) צורת האדם שהיא חי מדבר מכתיבה שצבע שיערו יהיה שחור או חום או צהוב או כתום, אבל לא ירוק כדשא או כחול כשמיים. ידיעת דבר זה, המקרים שהצורה מכתיבה, היא חלק מידיעת הצורה עצמה, למרות שאיננו משיגים למה כתום וחום אפשריים וירוק וכחול לא. לעומת זאת לחקור את המקרים שמייחדים את ראובן זה שלפנינו, צבע שיערו, גובהו, וכו', שהם העושים שהוא ראובן דווקא ולא אדם אחר, השכל אין לו תפישה בזה כיוון שמה שלראובן קרו מקרים אלה דווקא ולא אחרים זהו מצד החומר שלו (כמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה זטא סוף פרק ח'), והחומר נתפש בחושים ולא בשכל (עד שיש שאמרו שהאל אינו יודע את היחידים הפרטיים כיוון שהוא שכל והשכל לא משיג את המקרים, עי' מו"נ ג' ט"ז). [↑](#footnote-ref-39)
39. השכל יכול להשיג את ראובן כיחיד מוחשי במידה שהוא נתפש כנושא את קיומו של המין 'אדם'. ראובן כיחיד מוחשי בפני עצמו בלי שהוא גילוי של המין אדם, אינו דבר שהשכל יכול לתפוש. השכל תופש רק צורות, והוא תופש גופים חומריים רק במידה ששהם נוטלים חלק בצורה. החומר בעצמו לא במידה שהוא מצע לצורה שמתגלה בו, אינו יכול להיות מושג בשכל, אלא רק בחוש. [↑](#footnote-ref-40)
40. הסוגים. [↑](#footnote-ref-41)
41. המינים. [↑](#footnote-ref-42)
42. "נודע מצד הטבע" היינו הגוף שמוגדר כנמצא מכח שהוא מאוחד מחומר וצורה, ש'מציאות' על דרך זו היא הטבע. "נודע מצד השכל" הוא ההתחלה והסוג והמין כישויות מופשטות מחומר. שכל עיוני מופשט משיג את הצורות המופשטות מחומר באופן ישיר ובלתי אמצעי, השכל השימושי שהוא הכח המדבר, שמשיג באמצעות כלי חומר, כהפשטה מתפישת החושים וכח הדמיון, הוא משיג עצמים שמאוחדים מחומר וצורה. ככל שדבר הוא יותר מצד הצורה ורחוק יותר מצד החומר כך הוא מושג יותר על ידי השכל. עולה מזה שסוג מושג יותר על ידי השכל העיוני מאשר מין, כי הוא מופשט יותר. [↑](#footnote-ref-43)
43. המין (הצורה, האידיאה), שהיא מסויימת ביחס לסוג. [↑](#footnote-ref-44)
44. מה שכתב לעיל על להיות נודעים יותר או פחות מצד השכל. [↑](#footnote-ref-45)
45. עיין ביאור עניין החוש הפנימי ב"[רמיזות והערות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf)" מאת אבן סינא חלק ג' פרק ט' ושם התבאר גם עניין כח הדמיון. כאן הכוונה היא לכח המדמה, או כח הדמיון, הוא הכח שמעבד את רשמי החושים הגולמיים. הוא מארגן אותם לגופים מובחנים, זוכר אותם ומעלה את המידע אודותם לשכל הדברי, הנקרא גם הכח המדבר או השכל השימושי או המלאכותי (מלשון מלאכה. מכוחו אנו יודעים לתפור נעליים וכיו"ב) או השכל הטבעי או השכל בכח, זהו השכל שאנו נולדים איתו ומורגלים להשתמש בו.

    הדמיון יכול גם לעשות עם רשמי החוש מניפולציות, להפריד את הרושם החושי של הצבע האדום מהכלנית ולהרכיב אותו על הפיל ולצייר בדמיון מראה חושי של פיל אדום. לכן המילה דמיון קשורה אצלנו למשהו בדוי שאינו השגת האמת הריאלית, אבל אין זו הכוונה העיקרית כשאומרים דמיון. דמיון אינו ניגוד למציאות וריאליה, אלא הוא אופן מסוים של קליטת המציאות הריאלית, כמו שאפשר לקלוט אותה בחוש ולקלוט אותה בשכל, יש מדרגת ביניים שהיא קליטת המציאות בכח הדמיון. קליטת דמיון לא יכולה להיות בלי שתקדם לה קליטת החוש, וקליטת החוש לא יכולה לקבל שום פשר בלא שכח הדמיון מעבד אותה ומארגן אותה לעצמים ומוציא אותה מלהיות בליל נע של רשמים לא מאורגנים. לכן הדמיון והחוש פועלים ביחד ולפעמים אומרים רק אחד מהם גם כשמתכוונים לשניהם ביחד.

    עיין במורה נבוכים א' ע"ב שתיאר את הכח המדבר (הכח המדבר אין לו הגדרה אחת קבועה אלא הגדרתו משתנה, הוא יכול לרדת למדרגת כח הדמיון ולהיות אחד איתו, או להישאר ככלי של חשיבה מילולית חישובית מעשית, או לעלות למדרגת השכל העיוני המופשט ולהתאחד איתו), וכתב עליו:

    "וזה הכוח נכבד מאד, יותר נכבד מכל כוחות בעלי חיים. והוא גם כן נעלם מאד, לא תובן אמיתתו בתחילת הדעת המשתתף כהבנת שאר הכוחות הטבעיות."

    כח הדמיון משיג גם את הצורה, אבל רק דרך כלי החומר, כמו שהיא נגלית במגבלות הגוף שנוטל חלק בצורה זו. וכמו שביארתי ב"אדם חי" [רשימה 48](https://nirstern.wordpress.com/2016/03/16/%d7%97%d7%9c%d7%a7-%d7%a9%d7%9c%d7%99%d7%a9%d7%99-%d7%a9%d7%9c-%d7%94%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%90%d7%93%d7%9d-%d7%97%d7%99/) שכל בעל חיים ותינוק יש לו השגה של הצורה בדרך זו.

    לדוגמה אם יש פנס חזק שמאיר כלפי שמי הלילה הצלולים, לא נראה את האור. אם יהיה בלון כלשהו בשמיים נראה עיגול של אור (כמו שבגלל הירח אנו רואים עיגול של אור שהוא השגת אור השמש באמצעות כלי הירח). האור הוא משל לצורה והבלון לחומר. התפישה של כח הדמיון רואה את האור כעיגול אור ולא כמו הגודל והבהירות האמיתיים של האור מצד עצמו. כך כח הדמיון כשהוא רואה את ראובן משיג את הצורה 'חי מדבר', אבל רק כמו שהיא מתגלה אצל ראובן, וכאילו היא מאפיין של ראובן. צדדים של הצורה הזו שאינם אצל ראובן כח הדמיון לא ישיג.

    למשל אם חתול רואה בנהר דג ותנין, הוא יחשוש שהתנין ייצא מהמים ויזיק לו, ולא יחשוש שהדג יעשה כך, גם אם לא למד זאת מהניסיון. מניין הוא יודע? אלא הוא משיג את הצורה של דג ותנין ומזה משיג את טבעם, דהיינו הצורה, המהות, ויודע מזה מה אפשר שיעשו ומה לא. אבל החתול לא ישיג את טבע הדג עד שיידע מזה שהדג הזה היה פעם ביצה. כי זו השגה בצורה, בטבע, שלא מתגלית בכלי החומר שהחתול רואה לפניו, והחתול משיג את הצורה רק במידה שהגוף החומרי מגלה אותה. זה נקרא שכל משוקע בחומר, או השגת כח הדמיון.

    אבן סינא מבאר שם שהכח המדבר, יכול להתאחד עם מה שתחתיו, דהיינו כח הדמיון שמבוסס על החושים שתופשים חומר, ויכול להתאחד עם מה שמעליו, דהיינו התפישה המופשטת, היא השכל העיוני.

    כך הכח המדבר הוא המרכז, הלב, הבריח התיכון שמחבר את כל הצדדים והמדרגות, עולה ויורד, ועל ידו כח הדמיון מתעלה להיות שכל מופשט, מה שבלשון הקדמונים נאמר שהשכל בכח נעשה שכל בְּפוֹעַל, ועל ידו הגוף מקבל מאור השכל והולך בדרכיו כמו שכתב בסוף המורה נבוכים. עיין כל זה ב"[רמיזות והערות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf)" שם ובביאורי שם.

    השכל המופשט, העיוני, משיג רק את המופשט, הוא לא יכול להשיג חומר. לכן כשעוסקים בהפשטת הצורה מהחומר כסולם להגיע ליכולת להשיג צורות בלא כלי חומר, בהכרח השכל וכח הדמיון פועלים ביחד.

    בהלכות יסודי התורה ד' ז' כתב הרמב"ם:

    "לְעוֹלָם אֵין אַתָּה רוֹאֶה גֹּלֶם בְּלֹא צוּרָה אוֹ צוּרָה בְּלֹא גֹּלֶם, [זו התפישה המשוקעת בחומר של תינוק וכל בעלי החיים]

    אֶלָּא לֵב הָאָדָם הוּא שֶׁמְּחַלֵּק הַגּוּף הַנִּמְצָא בְּדַעְתּוֹ, וְיוֹדֵעַ שֶׁהוּא מְחֻבָּר מִגֹּלֶם וְצוּרָה [זה עמל השגת החכמה, שמתחיל בהפשטת הצורה מהגוף החומרי, זה לימוד הפיזיקה, סוד מעשה בראשית, כסולם שתכליתו להביא להשגת השכל העיוני המופשט]

    ...

    וְהַצּוּרוֹת שֶׁאֵין לָהֶן גֹּלֶם אֵינָן נִרְאִין לָעַיִן, אֶלָּא בְּעֵין הַלֵּב הֵן יְדוּעִין, כְּמוֹ שֶׁיָּדַעְנוּ אֲדוֹן הַכֹּל בְּלֹא רְאִיַּת עַיִן. [זה לימוד המטאפיזיקה, שאריסטו קרא לה התיאולוגיה, ומתורגמת בימי הביניים חכמת האלוהות. הוא התכלית שבה השכל מגיע למדרגה של יכולת להשיג צורות גם לא על ידי הפשטה מגוף חומרי אלא באופן ישר, בלתי אמצעי, כמו שהעין רואה את האור (לכן הוא נקרא עיוני)]" [↑](#footnote-ref-46)
46. המוחשיים (למשל ראובן ושמעון). [↑](#footnote-ref-47)
47. אוניברסלים, הם המין והסוג (למשל 'אדם' ו'חי'). [↑](#footnote-ref-48)
48. זה מה שכתב בהלכות יסודי התורה ד' ז':

    "אֶלָּא לֵב הָאָדָם הוּא שֶׁמְּחַלֵּק הַגּוּף הַנִּמְצָא בְּדַעְתּוֹ, וְיוֹדֵעַ שֶׁהוּא מְחֻבָּר מִגֹּלֶם וְצוּרָה"

    כח הדמיון והחושים מביאים מהחוץ את השגת הגוף החומרי המורכב מחומר וצורה, לפי תפישתם שהיא: "לְעוֹלָם אֵין אַתָּה רוֹאֶה גֹּלֶם בְּלֹא צוּרָה אוֹ צוּרָה בְּלֹא גֹּלֶם". השכל מקבל את מה שהם הביאו לפניו, מתבונן בזה, ומשיג שיש בגוף החומרי צד שמשותף באופן כללי והוא הצורה, ויש צד שאינו משותף אלא בלעדי לגוף חומרי זה, והוא החומר. [↑](#footnote-ref-49)
49. אדם רואה את הגופים החומריים ראובן ושמעון. בתחילת ההשגה, בדרך שילד משיג, מה שראובן הוא 'חי מדבר' הוא כמו מאפיין של ראובן, כמו שראובן יש לו מבטא צרפתי וחיוך נעים וסבלנות וגישה טובה לגידול צמחים וחוש הומור וככל כיוצא בזה. וכשהילד רואה את שמעון מה ששמעון הוא 'חי מדבר' הוא כמו מאפיין שלו, כמו שהוא כעסן וחסר סבלנות ואוהב ספורט וגבוה וכל כיו"ב. כמו שהמזג של ראובן ושמעון מיוחד לכל אחד מהם, כך הילד תופש שמה שראובן הוא 'חי מדבר' הוא באופן המיוחד לו ומה ששמעון הוא 'חי מדבר' הוא באופן המיוחד לו.

    זו תפישת כח הדמיון, כשהוא מביא אותה לפני השכל, השכל מתבונן היטב, ומבחין ש'חי מדבר' הוא עניין שונה משאר המאפיינים של ראובן ושמעון. הוא משותף לשניהם, הם 'חי מדבר' באותו אופן בדיוק.

    אחרי שהשכל לומד לראות את המהות שהיא 'חי מדבר' הוא יכול לנתק אותה מהמאפיינים המיוחדים לראובן או לשמעון, שאינם העצם, המהות, וכך לחדול מלראות יחידים חומריים אלא לראות את הצורה, וכך הוא עולה למדרגת שכל עיוני מופשט שלמד לראות צורות גם בלי הפשטה מגוף חומרי אלא במישרין.

    וכמו שכתב גם במורה נבוכים א' א':

    "וכאשר ייוחד האדם בעניין שהוא זר בו מאד, מה שאין כן בדבר מן הנמצאות מתחת גלגל הירח, והוא ההשגה השכלית אשר לא ישתמש בו חוש ולא מעשה גוף ולא יד ולא רגל, דמה אותה בהשגת הבורא **אשר אינה בכלי** [כלומר לא על ידי הפשטה מגוף חומרי], ואם אינו דמיון באמת, אבל לנראה מן הדעת תחילה. ונאמר באדם מפני זה העניין, ר"ל מפני השכל האלוהי המדובק בו, שהוא בצלם אלוהים ובדמותו" [↑](#footnote-ref-50)
50. היחיד הפרטי המוחשי והמין. [↑](#footnote-ref-51)
51. הצורה. [↑](#footnote-ref-52)
52. מקודם נאמר שהיחיד המוחשי נודע יותר מהצורה שלו, המין, כיוון שהתחלת הידיעה היא בכח הדמיון והחוש שמשיג קודם את היחיד המוחשי ורק אחר כך השכל משיג מהגוף את הצורה על ידי שמחלק הגוף הנמצא בדעתו ויודע שהוא מחובר מגולם וצורה. אבל אם מסתכלים על הדבר עצמו, בלי להתחשב בכלים שנדרשו כדי להשיג אותו, המין נודע יותר מהיחיד המוחשי מצד הטבע.

    כשהשווינו בין מין לסוג, אמרנו שמצד השכל הסוג נודע יותר כי הוא מופשט יותר מהמין, ומצד הטבע המין נודע יותר כי הוא מסוים יותר מהסוג, והטבע פירושו מציאות מסויימת ומה שיותר מסוים נודע יותר מצד הטבע. לפי זה היה מקום לחשוב שמצד הטבע היחיד המוחשי יהיה נודע יותר כי הוא פחות מופשט, והוא המציאות כפי ההגדרה של 'טבע', שהיא חומר וצורה מאוחדים, ובכל זאת אומר כאן אבן סינא שהגוף בעצמו צורתו המינית נודעת יותר מצד הטבע מאשר ידיעתו כיחיד מוחשי שמאוחד מחומר וצורה. [↑](#footnote-ref-53)
53. "מציאותו של אדם" היא מציאותו של ראובן, "ומה שבכללות כמוהו" הוא הצורה 'אדם' שהיא 'חי מדבר'. יש כאן עניין דק, כוונת הטבע במציאות היא היחיד המוחשי, אבל לא ככזה בפני עצמו אלא כנושא את המציאות המשנית של הצורה. הצורה קיימת בטבע רק כנשענת על קיומו של הגוף המוחשי של היחיד, כקיום שהוא משני לקיומו של היחיד המוחשי כיוון שהוא מוכרח להישען עליו כדי להיות קיים, לכן יש לקיום של היחיד המוחשי ראשוניות ביחס לצורה, אבל המכוון בטבע הוא מציאותה של הצורה. למשל אדם שרוכב על סוס, תנועת האדם קיימת רק כקיום משני שנשען על קיומה של תנועת הסוס, לכן גם ההשגה מתחילה בסוס, קודם משיגים שהסוס נע כי רואים אותו מהלך, ורק אחר כך מובן שהאדם שיושב על גב הסוס נע גם הוא. מבחינה זו תנועת הסוס ידועה יותר, כי רואים את ההליכה שלו בבירור יותר ממה שהאדם שיושב עליו נע. אבל המכוון מצד הטבע, כלומר המציאות הטבעית, הוא תנועת האדם, ולכן כשרואים את ראובן מתקרב רכוב על סוסו אומרים הנה ראובן מגיע. במציאות הטבעית הדבר המכוון הוא ראובן ולכן הוא הנודע יותר, המחשבה הראשונה היא שראובן מתקרב ולא שהסוס מתקרב. [↑](#footnote-ref-54)
54. החומר החמישי, שהוא החומר של גרמי השמיים, הוא נצחי, אין בו שינויי מזג והתהוות והפסד כמו שיש בחומר הארצי שמורכב מארבעת היסודות, לכן אין צורך בריבוי יחידים באופן שכל אחד לפני שימות יוליד אחר וכך ישמרו על נצחיות התגלות המין. כמו כן החומר החמישי מגלה את הצורה באופן שלם, מה שאין כן החומר הארצי המורכב שמגלה את הצורה רק באופן חלקי, הצורה משתקפת בו כמו מבעד לזכוכית עכורה ופגומה. גם מסיבה זו בעולם הארצי יש צורך ביותר מיחיד אחד שיגלה את צורת המין כי מה שלא מתגלה ביחיד זה יתגלה ביחיד אחר. הטבע לא עושה מה שאין בו צורך כי הוא גילוי של האלוהות על ידי גילוי החכמה האלוהית שאין בה חסר ויתר.

    ביאור כללי מתחילת הפרק. המבט הארצי, המבט השמיימי והכולל הראשוני (universal primitive .prôton katholou ).

    לשון אריסטו בפיזיקה א' א' שהיא היסוד של דברי אבן סינא כאן (תרגום י. לנדא):

    "מאחר שבכל חקירה שיש לה התחלות או סיבות או יסודות, נובעות הידיעה וההכרה מגילוי אלה - שהרי כאשר נגלה את הסיבות הראשונות ואת ההתחלות הראשונות ונלך עד היסודות, רק אז חושבים אנו שאנו מבינים כל אחד מן הדברים - ברור שגם בהכרת הטבע יש לנסות ולהגדיר תחילה את מה שנוגע להתחלות.

    הדרך הטבעית היא ללכת מן המוכר יותר והברור יותר לנו אל הברור יותר והמוכר יותר על פי הטבע, כי המוכר לנו והמוכר במוחלט אינם זהים. לכן מן ההכרח להתקדם באופן זה: מן הפחות ברור על פי הטבע אך הברור יותר לנו אל הברור יותר והמוכר יותר על פי הטבע.

    בתחילה גלויים וברורים יותר לנו הדברים המעורבים, אך מהם - לאלה המנתחים אותם - נעשים אחר כך מוכרים היסודות וההתחלות. לכן יש להתקדם מן הדברים הכלליים אל הדברים הפרטיים, **כי השלם מוכר יותר על פי התפיסה החושנית, והכללי הוא איזה שלם**, שהרי הכללי כולל בתוכו דברים רבים בתור חלקים.

    מבחינה מסוימת דבר זה עצמו קורה לשמות ביחס להגדרה, כי השם מציין שלא במוגדר איזה שלם (מעגל למשל) בעוד שהגדרתו מחלקת לפרטים. ואף הילדים מכנים בתחילה את כל הגברים 'אבא' ואת כל הנשים 'אימא' ורק אחר כך מבחינים בכל אחד ואחד מאלה."

    יש מוסכמה מוטעית כאילו לפי אפלטון יש מציאות ריאלית לאידיאות (הצורות) המופשטות, ולפי אריסטו האידיאות המופשטות קיימות רק כשהן מאוחדות עם גוף מוחשי.

    במטאפיזיקה למבדא מפרק ו' אריסטו מבאר שיש ישים שיש להם גוף חומרי ויש ישים שאין להם גוף חומרי. בפרק ח' שם מבואר שלא רק לאלוה אין גוף חומרי אלא גם לשכלים הנפרדים המרובים (מה שכתב שם בסוף הפרק שכל שכל נפרד הוא אלוהות בפני עצמה, זה בלי שום ספק לא דעת אריסטו, אפשר שאולץ לזה או שזו תוספת מאוחרת, והסגנון הלשוני של אותה תוספת אינו סגנונו של המטאפיזיקה למבדא כלל. בכמה מקומות במטאפיזיקה למבדא כתב בפירוש שהאלוה הוא אחד, וכן הוא הניסוח הנמלץ של סיום מטאפיזיקה למבדא, והאחדות של המניע הראשון או סיבת הסיבות היא יסוד שיטתו בכל הנושאים המרכזיים, ובמקום אחר הארכתי). ועיין ביותר במטאפיזיקה למבדא פרק י' ובעיקר בסיום הפרק.

    ועי' במטאפיזיקה למבדא פרק א' (1069א) "אמנם רוצים יותר בני דורנו לקבוע כעצמים את הדברים הכוללים", ושם: "האחר הוא בלתי ניתן להתנועע", ושם בסיום פרק א' שהעצם האחר שייך לחקירה ממין אחר ועיין עוד שם סמוך לסוף פרק ג' על הישארות הנפש.

    וכן ב"על הנפש" ג' ה' לגבי השכל הפועל כתב שהוא נפרד מהחומר, ולכן הוא אל-מותי ונצחי. וכן בפיזיקה א' ט' מבואר שהמופשט נמצא כמופשט, ועיין מטאפיזיקה תטא (1051א שורה 20), ובמטאפיזיקה אטא פרק ו' (סוף 1045א), ובמטאפיזיקה זתא סוף פרק י"א (בקטע שמסתיים ב 1037א שורה 4), במטאפיזיקה זתא פרק י', ב"על התהוות בעלי החיים" ספר ב' פרק ג' על שלושת סוגי הנפש שאחד מהם הוא השכלית שאינה תלויה בגוף, וכן בעוד מקומות רבים. מטאפיזיקה ספרים מ' ונ' עוסקים כולם בנמצאים מופשטים מחומר (משום מה החוקרים מתעלמים לגמרי מספרים אלה).

    אלא הבורא רצה להתגלות במציאות חומרית, וזה הטבע (בכמה מקומות כבר הארכתי בביאור הטעם לזה). הטבע לא מגלה את היחידים המוחשיים בשל עצמם, אלא הם המצע לגילוי הצורות, והצורות מתגלות רק כשהן חלות ביחיד מוחשי. במילים אחרות הגדרת המילה 'נמצא' בעולם הטבע היא עצם שמאוחד מחומר וצורה. בטבע צורה מופשטת מחומר אינה קיימת, היא אינה נתפשת. אם אדם מת יורשיו יורדים לנכסיו, אשתו נישאת לאחר, והוא נשכח מלב. מה שעדיין נפשו נמצאת באופן מופשט מחומר אין זה נחשב מציאות, ואיננו רואים בעולם הטבעי נפשות ערטילאיות מגוף.

    הטבע, העולם החומרי, הוא רק רובד מסוים של המציאות. יש שכלים נפרדים מופשטים לגמרי, יש את העולם השמיימי שעשוי מהחומר החמישי, ויש את עולם הטבע שמורכב מד' היסודות (וכמבואר במשנה תורה מאת הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ב' ג' עיין שם). האדם נברא כעצם חומרי, ועליו להתבונן בעצמים החומריים, ומשם להתרומם להשגה מופשטת שלב אחר שלב. כך הוא מעלה את הצד החומרי שבו ומתקן ומזכך אותו עד שיצטרף לשכל המופשט ולא יהיה מחיצה שמונעת מהשגה מופשטת. אריסטו עסק בללמד את הדרך הזו, היא הפיזיקה, מעשה בראשית. אפלטון כתב כשהוא כבר רואה את המציאות המופשטת, הוא כותב מנקודת מבט שבה הכל פרוש לפניו מהמציאות הנפרדת מחומר והשתלשלויותיה כלפי מטה, והוא לא מלמד את העלייה בסולם אלא את מה שנשקף ממדרגתו הגבוהה ביותר.

    ההשגה המופשטת רואה את העולם מעבר לטבע, שם ההגדרה של 'נמצא' היא יש מופשט. החומר אינו נחשב נמצא, באמת אינו קיים כלל, ולכל היותר הוא כמו צל של האידיאות המופשטות.

    בכל המקומות שאריסטו מקשה על תפישת אפלטון שיש לאידיאות מציאות כישויות מופשטות, כוונתו רק להראות את המפתחות להגיע להבנה העמוקה של העניין הזה, ולא לדחות את דעת אפלטון. בבלוג "[עיונים בפילוסופיה אריסטוטלית](https://nirsternaristotle.wordpress.com/)" עסקתי בכמעט כל המקומות שאריסטו מקשה כך והראיתי שמהטקסט עצמו מוכרח בלי ספק שאין כוונתו לחלוק על אפלטון. ועיין עוד במטאפיזיקה זטא פרק י"א, 1037א.

    במציאות החומרית כל גוף נפרד. במציאות המופשטת אין חילוק בין צורות אם הן באותה מדרגה, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ב' הלכות ה-ז.

    בקטגוריות פרק ה' כתב אריסטו שהיחיד המוחשי הוא הקודם מבחינת המציאות, והכוללים (אוניברסלים) הם המין והסוג (הם הצורה, האידיאה), 'נמצאים' רק במעלה משנית, מציאותם נשענת על מציאותו של היחיד המוחשי.

    כעין זה כתב במורה נבוכים ג' י"ח:

    "אומר כי כבר נודע שאין חוץ לשכל מין נמצא, אבל המין ושאר הכלליות [האוניברסלים, המין והסוג] - דברים שכלים, כמו שידעת, וכל נמצא חוץ לשכל אמנם הוא איש או אישים."

    הצורות המופשטות אינן "חוץ לשכל" כי במציאות המופשטת אין חלוקה לגופים נפרדים, חלוקה כזו היא מצד החומר בלבד, וכמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה זטא סוף פרק ח'. כשהשכל משיג את הצורות המופשטות המשכיל השכל והמושכל נעשים אחד כמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה למבדא פרק ז' והובא במורה נבוכים א' ס"ח. נמצא "חוץ לשכל" הכוונה בעולם הטבעי שבו 'נמצא' פירושו עצם הילומורפי, כלומר שמאוחד מחומר וצורה. כלומר מה שיחיד מוחשי הוא המובן הראשוני של 'נמצא' והצורה באה אחריו, זה רק בעולם הטבעי החומרי.

    עיין עוד בזה במורה נבוכים א' מ"ט, שם א' כ"ו.

    וכתב באגרת תחיית המתים מאת הרמב"ם:

    "מה שיעלה בדמיון ההמון אשר לא יאמינו שיש מציאות חזקה רק לגוף ומה שאינו גוף אבל הוא בגוף, רצה לומר כמקרים הוא גם כן נמצא אצלם אבל אין חזקתו במציאותו כחוזק הגוף. ואולם מה שאינו גוף ולא מקרה בגוף אינו נמצא אצל הסכלים אשר הם בלא ספק, אף על פי שהזקינו, גמולי מחלב עתיקי משדים [תפישת ההמון היא התפישה של התינוק. בכולנו, גם אם אנו זקנים, יש בפנים תינוק, אלא שאם הוא מכחיש את המבודר יש ללמד אותו שיש תפישה שהיא מעל כח השגתי ועליו לקבל את זה], ומפני זה יאמינו רובם שהשם גוף אצלם, שאם לא יהיה גוף אינו נמצא. ואמנם הנקראים חכמים באמת, לא על דרך העברה, הנה התבאר אצלם, שכל נבדל מן החומר הוא יותר חזק המציאות מבעל החומר, ואין ראוי לומר יותר חזק, אבל מציאות הנבדל יותר אמתית, מפני שלא ישיגהו אחד מאופני השנוי, והם אשר התבאר אצלם במופת שהשם אינו גוף, ומפני זה מדרגת מציאותו יתעלה בתכלית החזוק. וכן כל נברא נבדל, רוצה לומר המלאכים והשכל, הוא במציאותו חזק מאד, קיים יותר מכל גוף, ומפני זה נאמין אנחנו שהמלאכים אינם גופות, ושבני העולם הבא נפשות נבדלות, רוצה לומר דעות. וכבר בארנו ראיות מן התורה על זה במאמרנו המכונה "מורה הנבוכים"."

    עיין ב"עיונים בפילוסופיה אריסטוטלית" [רשימה 5](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2017/06/11/5-%d7%90%d7%a0%d7%a9%d7%99-%d7%94%d7%a2%d7%99%d7%a8-%d7%94%d7%9e%d7%a2%d7%95%d7%9c%d7%94-%d7%a4%d7%a8%d7%a7-%d7%99%d7%96-%d7%94%d7%90%d7%a6%d7%9c%d7%94-%d7%90%d7%a4%d7%9c%d7%98%d7%95%d7%a0%d7%99/) שהבאתי עוד מקורות בעניין זה, מאריסטו וגם ממאמרים אקדמיים, וגם מקורות חשובים מאלפראבי, ומפירוש אמוניוס על הקטגוריות, ועוד.

    ועיין בטימיאוס מאת אפלטון מדף 28א ששם יסוד הבחנה זו (עמ' 530 במהד' ליבס, מה שתרגם שם "אמונה" פירושו תפישה שאינה שכלית באופן נקי אלא מעורבל בחוש ודמיון ועמומה יותר מתפישת השכל.

    היחיד המוחשי נתפש בכח החוש ולא בשכל. השכל יכול להשיג את הצורה 'אדם' שהיא 'חי מדבר', בניגוד לסוס או שאר בעלי חיים. אבל אינו יכול להשיג את הראובניות שיש בראובן שמכוחה הוא שונה באופן מהותי משמעון. זה מושג רק בחוש ובדמיון. השכל לבדו משיג רק את המציאות המופשטת, וכשהוא בשיתוף החוש והדמיון ביחד הם משיגים את היחידים המוחשיים.

    "מה שמכוון בטבע" הוא המציאות של הטבע בחומר וצורה שמגלה את מה שבוראו התכוון לגלות בו, וכיוון שהוא גילוי של הבורא בהכרח הגילוי הוא נצחי, וזה על ידי שהמינים קיימים לנצח למרות שהיחידים הווים ונפסדים.

    האדם מלידתו יש לו שכל בכח, זהו הכח המדבר או הכח הדברי, השכל השימושי, שהוא מילולי וחישובי ואינו יכול להשיג ישים מופשטים מחומר. אחרי עמל קניין החכמה הוא משיג שכל בפועל, הוא השכל העיוני המופשט שיכול להשיג ישים נפרדים ('נפרד' 'נבדל' ו'מופשט' הם היינו הך).

    היחידים המוחשיים נודעים יותר לאדם כשהוא במצבו הטבעי, כי הוא משיג רק מציאות חומרית, אבל מצד האמת מה שנודע יותר הם הישים הנפרדים מחומר, כי הם קודמים במציאות מצד האמת והם מאירים יותר בחכמה האלוהית, והם הנודעים לשכל המופשט שהאדם זוכה לו אחרי שקנה חכמה.

    השכל המופשט מבואר ב"על הנפש" ג' ה', ובמטאפיזיקה למבדא פרק ז' (תרגום ח"י רות):

    "מה שמשכיל השכל הוא עצמו, שהרי לוקח הוא חלק במושכלו, כי נהיה הוא עצמו למושכל כשהוא נוגע בנשואיו ומשכיל אותם, ובאופן זה השכל והמושכל הם אחד, כי אין לך מוכשר לקבל את המושכל, שהוא ה'מהות' [זה מונח שאצל אריסטו מציין תמיד לצורה המופשטת, האידיאה], אלא השכל. כו'" ועיין שם שזה מדבר בהשגת בני אדם ולא בהשגת האל שבה מדובר שם בהמשך.

    ועיין גם במורה נבוכים א' סוף פרק א', ובמשנה תורה בהלכות יסודי התורה ד' הלכות ז'-ח'.

    ועיין באנליטיקות אחרונות ספר א' פרק ב'. ובאנליטיקות אחרונות ספר ב' פרק י"ט (הפרק האחרון).

    לפי כל זה יש קושיא בלשון אריסטו בפיזיקה א' א', וכבר התחבטו בה המלומדים. הוא כותב:

    "כי השלם מוכר יותר על פי התפיסה החושנית, והכללי הוא איזה שלם"

    "הכללי" פירושו האוניברסל, כלומר המין והסוג, דהיינו הצורה המופשטת. הצורה המופשטת מוכרת יותר על ידי התפיסה השכלית ולא על ידי התפיסה החושנית, שמשיגה את החומר.

    הקושיא הזו יסודה בטעות. אנשי האקדמיה סבורים שיש מציאות לחומר. באמת אין לחומר שום מציאות ואינו מושג כשלעצמו גם לא בחושים. הוא תמיד ובהכרח רק מצע לגילוי הצורה. השכל משיג צורות בלא צורך למצע הזה והחוש זקוק למצע, אבל אחרי שיש מצע מה שהחוש משיג הוא את הצורה. זו כוונת דברי אבן סינא כאן שהיחיד המוחשי אינו המכוון בטבע מצד עצמו אלא רק כדי לגלות באמצעותו את הצורה.

    יש שלושה אופנים של תפישת הצורה, האידיאה:

    הראשון הוא התפישה החושית, החומרית, שנמצאת גם אצל תינוקות ובאמת אצל כל בעלי החיים.

    למשל אם תינוק רואה כלב א' שהוא לבן קטן עם שיער ארוך, וכלב ב' שהוא גדול שחור וקצר שיער. ולידם יש ארנב וכלב א' דומה לארנב יותר ממה שהוא דומה לכלב הגדול. הילד יידע ששני הכלבים הם מין אחד והארנב הוא מין אחר. הרי שהוא תופש את המהות של 'כלביות' שהיא האידיאה של 'כלב', הצורה המופשטת 'כלב' שחלה על החומר של בעלי החיים האלה. תינוקות תופשים כך גם בפעם הראשונה שהם רואים את בעל החיים, וגם בבעלי חיים שאינם מכירים. זה לא נובע מלמידה אחרי פגישה עם כמה בעלי חיים והפשטת התכונות המשותפות להם. אפשר שגם אחרי הרבה פגישות התינוק לא ימצא שום תכונות משותפות לשני הכלבים שאין בארנב (הגדרות של מינים לפי הביולוגיה המודרנית, וכגון אם הם יכולים להוליד זה מזה או דברים במבנה גופם וכגון בעלי חוליות וכל כיוצא בזה אינם שייכים כלל להגדרת הצורות אצל אריסטו, ואינם שייכים להשגה של תינוקות). אלא התינוק יכול להשיג את האידיאה של בעל החיים.

    גם בעלי חיים משיגים את הצורה של גופים, אם אני זורק פירור קטן של מזון כלשהו לדגים, מיד כולם רצים לעברו, גם אם לא ראו כזה מקודם, אבל אם אני זורק פירור שלא ראוי לאכילה הם לא רצים לבדוק האם הוא ראוי לאכילה, הם משיגים את טבעו, מהותו, האידיאה שלו. תיש צעיר שהגיע לבגרות מינית רואה כבש נקבה וניגש אליה, ואל כבש זכר אינו ניגש. הם נראים אותו דבר, הוא לא בודק באיבריהם, הרי זו לו פעם ראשונה ואיך הוא יודע מראש מה מטבעו מתאים למאווייו, אבן סינא מביא דוגמה זו ב[רמיזות והערות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf). יש הרבה מאוד דוגמאות מעין אלה והרבה מהן אין ספק שהן אמת לפי המציאות. עיין ב"אדם חי" [רשימה 48](https://nirstern.wordpress.com/2016/03/16/%d7%97%d7%9c%d7%a7-%d7%a9%d7%9c%d7%99%d7%a9%d7%99-%d7%a9%d7%9c-%d7%94%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%90%d7%93%d7%9d-%d7%97%d7%99/) שם הארכתי בעניין יסודי זה.

    מכאן מבואר שבהכרח כל תפישה היא תפישה של צורה, אידיאה. בלא זה אי אפשר לתפוש כלל דבר שהוא 'משהו', כי המהות נקבעת רק לפי הצורה.

    זו תפישה בצורה, בכוללים שהם הסוג והמין, שנקראת אצל אריסטו כולל ראשוני, באנגלית מתרגמיםuniversal primitive וביוונית המונח prôton katholou. הכולל הראשוני מבואר אצל אריסטו באנליטיקות אחרונות ספר ב' פרק י"ט, ושם בספר א' פרק ב', ועיין גם ב"על הנפש" ג' א'.

    תפישת הכולל הראשוני אין בה פרטים, התינוק משיג שראובן הוא אדם ולא קוף, כלומר הוא משיג את הצורה 'חי מדבר', אבל אינו יודע לומר שיש במהותו של אדם 'חי' ו'מדבר', ומה הם חיים ומהו כח הדיבור. לכן זה נחשב 'שלם'. התינוק אינו מבחין בין דברים שמיוחדים בראובן בגלל החומר שלו ובין צורתו, הוא לא מבחין בין היות ראובן 'חי מדבר' לבין היותו מהיר ריצה. לכן הוא גם לא יודע להבחין היטב בין ראובן לשמעון, כדי להבחין בין ראובן לשמעון צריך לבודד את התכונות החומריות של שניהם שהן המייחדות אותם ממה ששניהם הם 'חי מדבר', ולכן התינוק קורא לכל גבר אבא.

    הצורות בדרך התפישה של כולל ראשוני קיימות בשכל של התינוק מלידתו, ועמל השגת החכמה הוא לדייק את פרטיהן, על ידי הפשטתן מהחומר, כמו שמבואר באנליטיקות שניות ספר ב' פרק י"ט. ועין גם במנון מאת אפלטון שהלימוד עניינו היזכרות.

    בהלכות יסודי התורה ד' ז' ניסח הרמב"ם באופן יפה עניין זה:

    "לְעוֹלָם אֵין אַתָּה רוֹאֶה גֹּלֶם בְּלֹא צוּרָה אוֹ צוּרָה בְּלֹא גֹּלֶם [זו התפישה בדרך של 'כולל ראשוני', שנמצא כבר בתודעת האדם מלידתו, כי האדם הוא עולם קטן, והוא מזהה את מה שהוא כבר יודע],

    אֶלָּא לֵב הָאָדָם הוּא שֶׁמְּחַלֵּק הַגּוּף הַנִּמְצָא בְּדַעְתּוֹ, וְיוֹדֵעַ שֶׁהוּא מְחֻבָּר מִגֹּלֶם וְצוּרָה, [זה עמל לימוד חכמת הטבע, הפיזיקה, להתבונן בצורה שנתפשת בדרך של 'כולל ראשוני', שהחוש והדמיון תופשים ומביאים אל השכל, וללמוד את גדריה המדויקים בפירוט וחדות ובכך להפשיט אותה מהחומר שגורם לתפישה מעומעמת ולא מפורטת. זה העמל של הסרת המחיצות הגשמיות שביאר הרמב"ם בשמונה פרקים פרק ז', שהמידות הלא ממוצעות גורמות לכך שהשכל המופשט לא רואה את ה'כולל הראשוני' על כל פרטיו בראיה צלולה, וכך ההשגה נשארת משוקעת בחומר ולא מגיעה לתפישת שכל מופשט. האדם שמידותיו אינן ממוצעות תופש שראובן הוא 'אדם', אבל לא שאדם הוא 'חי מדבר', או אם תופש 'חי מדבר' לא תופש בדייקנות מהם חיים ומהו כח הדיבור]

    וְהַצּוּרוֹת שֶׁאֵין לָהֶן גֹּלֶם אֵינָן נִרְאִין לָעַיִן, אֶלָּא בְּעֵין הַלֵּב הֵן יְדוּעִין, כְּמוֹ שֶׁיָּדַעְנוּ אֲדוֹן הַכֹּל בְּלֹא רְאִיַּת עַיִן. [אחרי עמל חכמת הטבע, מעשה בראשית, מגיעים לתפישה הנקראת אצל אריסטו 'תיאולוגיה' (מטאפיזיקה היא מונח מאוחר), מעשה מרכבה, שהיא תפישה במופשט באופן ישיר. האל הוא המציאות כשלעצמה, לא עצם שנמצא אלא מציאות מוחלטת, מופשטת לחלוטין בלי מורכבות כלל, והשגתו תלויה ביכולת להשיג את המופשט (מה שקשה מאוד לאדם להגיע אליו כמו שכתב במו"נ א' מ"ט), לכן הפילוסופיה הראשונה שעוסקת בהשגת המופשט נקראת תיאולוגיה. פילוסופיה זו משיגה את החיים כמושג מופשט, כשלעצמם, עוד לפני שיש משהו שהוא זה שחי, וכן את כח הדיבור כשלעצמו עוד לפני שיש משהו שהוא בעל כח דיבור. ואלה כשהם מופשטים לגמרי הם התארים העצמיים של האל כמו שביאר המורה נבוכים א' סוף פרק נ"ג, שעל ידם הוא נודע לנו כיוון שהם מופשטים לגמרי הם אחד גמור איתו ולא משהו חיצוני לו שמתאר אותו]" [↑](#footnote-ref-55)
55. כגון ראובן הידוע לנו, או סוס מוחשי מסוים זה שלפנינו. [↑](#footnote-ref-56)
56. החוש והדמיון משיגים מההתחלה שראובן זה הוא 'אדם', שיש לו צורה מהותית שמייחדת אותו משאר בעלי חיים, וכמו צורת הסוסיות שמייחדת את הסוס משאר בעלי חיים, וזו ההתחלה החשובה בהשגת הצורה, אבל היא תפישה כללית (כלומר אוניברסל ראשוני), עד שיתפשו באופן מדויק שהוא 'חי מדבר', ולצורך כך יתפשו את החיים שבו ואת כח הדיבור שלו כעניינים נפרדים, גם אם בתחילה לא כחיים מופשטים לגמרי או כח דיבור מופשט לגמרי, אלא רק במידה שהם מתגלים בגוף. וכך יתפשו את כל צדדי של ההגדרה בהבחנה גמורה ביניהם. זו הכוונה של "באופן מוחלט מכל צד". [↑](#footnote-ref-57)
57. עניין זה מבואר בשמונה פרקים מאת הרמב"ם פרק א'. אנו תופשים בתפישה הראשונית (הכולל הראשוני) שאדם וחמור ונשר הם בעלי חיים שונים זה מזה, לכל אחד מהם יש צורה משלו, והיא טבעו ומהותו, מה שהופך אותו להיות מה שהוא. ואת זה גם תינוק וכל בעל חיים תופש (אם יראו את שלושת בעלי החיים האלה יבינו שהנשר יכול לעופף, למרות שלא ראו אותו מעופף עדיין, כי הם משיגים את צורתו שהיא טבעו). אבל בשלב זה איננו מבחינים בכך שהגוף, הבשר, של כל בעל חיים שונה במהותו מהבשר של בעל חיים אחר. אפילו איננו מבחינים שבשר של גווייה מתה שונה במהותו מבשר של אותו בעל חיים כשהיה חי. נדמה לנו שרגשות של חום או קור וכיוצא באלה הם של נפש כלשהי ששורה בבשר החומרי עצמו, אבל באמת הבשר החומרי עצמו הוא שחש בזה כי הוא חי, וכן בפחד במובן הפשוט ביותר, הוא מתכווץ בגלל הפחד, ועוד הרבה כיו"ב. הבשר החומרי לא נרקב כי הוא חי בעצמו, לא בגלל נפש ששרויה בו, וכן מה שהבשר גדל עם גדילת האדם או כשהוא משמין הוא מכח שהבשר בעצמו חי ולא שיש נפש חיצונית לו שמגדילה אותו. כשבעל החיים מת, העצם שהוא הבשר שלו חדל מלהתקיים, הבשר המת הוא עצם חדש שמתחיל להתקיים רק אחר המוות. הדמיון בין הבשר החי לבשר המת הוא כמו הדמיון בין "אדם חי" לאדם מצויר על גבי כותל, זה עצם שונה במהותו, האדם שמצויר אינו 'חי מדבר'.

    בשמונה פרקים שם מבאר שכל חלקי הנפש הם אחד, יש רק נפש אחת שהיא: הנפש המשכלת, הכח המתעורר, הכח המדמה, הכח המרגיש, ונפש הזן שהיא הגוף. הכל אחד גמור וכל הבחינות השונות שנקראות חלקי הנפש הן גילויים של האחד הגמור הזה. לכן הבשר של אדם הוא אחד גמור עם הנפש המשכלת של האדם, הוא לא בשר ששורה בו צורת אדם, אלא הוא אדם ממש, האדם עצמו, אחד גמור עם כל שאר הרבדים של האדם. בשלב ה'כולל הראשוני', התפישה של תינוק, משיגים שהאדם הוא אדם ולא חמור, אבל כשמביטים בבשר עצמו כבשר, לא משיגים שבשר אדם הוא אדם ובשר חמור הוא חמור, והבשר של אדם שונה במהותו מבשר חמור, כמו שהאדם בכללו שונה במהותו מחמור. עמל קניין החכמה משיג את אותה צורה שהתינוק השיג באופן מוחלט מכל צדדיו, הוא מנתח את הכולל הראשוני לחלקיו ופרטיו עד שהכולל מתבהר ונעשה מופשט יותר ויותר, ולא משאיר אותו אחד שלם עמום.

    במורה נבוכים א' ע"ג הקדמה עשירית כתב:

    "הערה. דע אתה האיש המעיין בזה המאמר שאם ידעת הנפש וכוחותיה והתאמת לך בה כל דבר לפי אמיתת מציאותו - הנה תדע כי הדמיון נמצא לרוב בעלי החיים [...]; ושהאדם לא הובדל בדמיון. ואין פועל הדמיון פועל השכל אבל הפכו, וזה כי השכל יפרק המורכבות ויבדיל חלקיהם ויפשיטם ויציירם באמיתתם ובסיבותם וישיג מן הדבר האחד עניינים רבים מאוד שביניהם הפרש אצל השכל כהפרש שני אישים מבני אדם אצל הדמיון במציאות. ובשכל יבדיל העניין הכללי מן העניין האישי ולא יתאמת מופת מן המופתים אלא בכללי [הדמיון גם הוא תופש את העניין הכללי, הצורה, אבל לא יודע להפריד אותה מהאישי, מהחלות שלה בחומר של היחיד המוחשי]. ובשכל יודע הנשוא העצמי מן המקרי. ואין לדמיון פועל דבר מאלו הפעולות - שהדמיון לא ישיג אלא האישי המורכב [כלומר מורכב מחומר וצורה, להוציא מדעת הטועים שהחוש והדמיון תופשים רק חומר] בכללו לפי מה שהשיגוהו החושים [...].

    ולא יוכל הדמיון בשום פנים להימלט בהשגתו מן החומר ואפילו הפשיט צורה אחת בתכלית ההפשט [כמו בחזיון נבואה שרואה עניין חושי והוא באמת עניין מופשט בתכלית], ולכן אין בחינה בדמיון [הדמיון מגיע רק לתפישת צורה בדרך של 'כולל הראשוני', כל ניתוח והפשטה נוספים שמפרידים את הצורה מהגילוי שלה בחומר של היחיד המוחשי, הוא פעולת השכל ולא פעולת הדמיון. גם בנבואה מה שמשיג את המשמעות של החזון הנבואי הוא השכל שמשתתף עם פעולת הדמיון]." [↑](#footnote-ref-58)
58. כי יש גופים שאינם חיים. [↑](#footnote-ref-59)
59. חיי אדם או חיי סוס. וכמו הדוגמה שהביא לעיל שבתחילת יכולת ההשגה תינוק משיג רק בכלליות שדבר זה 'חי' ועדיין אינו משיג אם אלה חיי אדם או חיי סוס (זו תפישת צורה, בדרך של 'כולל ראשוני' שהוא גולמי ביותר וכללי ביותר ומשיג רק את הצורה 'חי' ולא את חילוקי הצורות שמחלקות את ה'חי' למיני בעלי חיים). [↑](#footnote-ref-60)
60. התינוק תופש את ראובן כאדם ואת שמעון כאדם, כי יש לו תפישה בצורה בדרך של כולל ראשוני. הוא בהכרח תופש את ראובן כ'אדם' ולא רק כראובן שהוא יחיד מוחשי, כי בלי שהוא 'אדם' הוא לא יהיה עצם מובחן, ולא יוכל להיתפש כלל. אבל התינוק לא תופש שאדם הוא 'חי מדבר', אלא אצלו 'אדם' הוא מושכל שהוא אחד עם שאר צדדי השגת היחיד המוחשי ראובן; כמו שראובן גבוה כך הוא אדם. לכן התינוק לא יכול לתפוש שראובן ושמעון הם שני פרטים של אותו מין, שני עצמים שנוטלים חלק באותה צורה. מה שאבן סינא כתב כאן "ואז הוא ייתפש כאדם זה או אדם זה" אין הכוונה שנתפוש רק שראובן הוא עצם שונה משמעון, שאת זה התינוק תופש גם בשלב 'הכולל הראשוני', אלא שהם בני אדם שונים, כלומר שיש בהם אותה צורה של 'חי מדבר' ויש מצע חומר שמחלק את גילוי הצורה הזו לשני עצמים ששניהם 'אדם', כלומר מגלים בגילוי שונה, בגלל מצע חומר שונה, את הצורה האחת של 'חי מדבר'. [↑](#footnote-ref-61)
61. התפישה הראשונית של 'הכולל הראשוני' על ידי כח הדמיון, והעמל השכלי שמנתח את הצורה למרכיבי ההגדרה המדויקים שלה. [↑](#footnote-ref-62)
62. נודע יותר לנו, אבל לא נודע יותר מצד עצמו. כלומר החכמה שמתגלה במציאותו של העצם הטבעי מצד עצמה נודעת יותר כשהיא מבוררת בהגדרה השכלית המדויקת המפורטת, היא נבראה כגילוי, וכך היא מגולה יותר. יש כאן חידוש ש'גילוי' הוא עניין אובייקטיבי שנוגע לקיומו של הדבר כשלעצמו, ולא רק יחס בין המגלה והמתגלה. עיין עוד בזה בבלוג של השיעור על מורה נבוכים בשיעור [0017](https://shiurmorehnevochim.wordpress.com/2021/05/11/0017-%d7%9e%d7%95%d7%a8%d7%94-%d7%a0%d7%91%d7%95%d7%9b%d7%99%d7%9d-%d7%90-%d7%90/). [↑](#footnote-ref-63)
63. החוש תופש צורות בלבד

    החידוש החשוב כאן הוא שהחוש לפי האמת גם כן תופש רק את הצורה, האידיאה, וזו תפישת חוש ולא תפישת שכל לא בגלל שתפישת החוש היא תפישת חומר, אלא משום שתפישת החוש היא תפישה בצורה כפי שהיא מתגלה במצע החומר ולא כאידיאה מופשטת, לכן גם הדמיון משיג את הכללי יותר מאשר את הפרטי, כי הצורות עיקר מציאותן והתפישה בהן הוא הכללי והפרטים באים רק אחר כך. אם הכללי שאנו מדברים בו הוא צורה מופשטת, ומה שהוא מופשט עושה אותו יותר כללי ממה שאינו מופשט אלא מתגלה רק במצע החומר, אז הדמיון תופש את הכללי פחות ומאוחר יותר, כי אין לדמיון תפישה במופשט, אבל אם אנו משווים כללי שנתפש במצע החומר מול פרטי שנתפש במצע החומר, באופן כזה גם מצד כח הדמיון, הכללי קודם בהווייה ולכן גם בתפישה, כי במצע החומר נתפשות צורות ובצורות הכללית קודמת לפרטית.

    החוש תופש את ראובן רק כי הוא תופש שיש צורה שהיא 'אדם' והוא תופש את ראובן כאדם (התפישה היא אדם שהוא ראובן, לא ראובן שהוא ראובן). וכן הלאה החוש תופש את היותו של ראובן 'אדם' רק כי הוא תופש את הצורה 'חי' ושאדם הוא 'חי' שהוא אדם ולא רק אדם שהוא אדם, והדמיון גם תופש את הצורה 'עצם', ו'חי' נתפש רק כ'עצם חי'). הפירוט של הצורה 'אדם' ל'חי' ו'מדבר', הוא עמל השכל שמתבונן בראובן, והפירוט הוא הפשטה של הצורה אדם מהמדרגה בה היא נתפשת בחוש כראובן שהוא אדם למדרגה מופשטת יותר, שעומדת כמושא לתפישה גם בלי ראובן היחיד המוחשי.

    למשל אם מציירים ציור פשוט של אדם על דף נייר, ילד קטן יכול להסתכל ולומר זה אדם. זה רק עיגול גדול שמסמל גוף ומעליו עיגול קטן שמסמל ראש ושני קוים כידיים ושני קווים כרגליים. זה לא דומה כלל לראובן שהילד ראה מקודם, אבל הילד יכול לראות שזה אדם, ושראובן אדם, כי הוא משיג את הצורה ולא את החומר. אם אשאל את הילד שיאמר מה זה 'אדם' בלי להסתכל בציור או בגוף מוחשי אחר, הוא לא יוכל להסביר שאדם זה חי מדבר. הוא יכול להצביע על ציור או על ראובן, אבל לא להסביר בלי להצביע. כי הילד אמנם משיג צורה ולא חומר, לכן הוא מזהה שמה שבציור זה אדם כמו שראובן אדם, אבל הוא לא יכול להשיג את הצורה יותר ממה שהיא מתגלה במצע החומר. בראובן מתגלה צורת 'אדם' וגם ברישום שעל הנייר, אבל כדי לומר ש'אדם' הוא 'חי מדבר' צריך שצורת אדם תתברר למשיג אותה בבירור שהוא יותר מופשט ממה שהציור או הגוף של ראובן מגלים. זה תוצאה של עמל הניתוח, וזה רק השכל שמחלק יכול לעשות, וכלשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ד' ז' שלב האדם מחלק, והכוונה לשכל:

    "לְעוֹלָם אֵין אַתָּה רוֹאֶה גֹּלֶם בְּלֹא צוּרָה אוֹ צוּרָה בְּלֹא גֹּלֶם, אֶלָּא לֵב הָאָדָם הוּא שֶׁמְּחַלֵּק הַגּוּף הַנִּמְצָא בְּדַעְתּוֹ, וְיוֹדֵעַ שֶׁהוּא מְחֻבָּר מִגֹּלֶם וְצוּרָה"

    וכמו שכתב במו"נ א' ע"ג הקדמה עשירית:

    "כי השכל יפרק המורכבות ויבדיל חלקיהם ויפשיטם ויצירם באמיתתם ובסיבותם וישיג מן הדבר האחד ענינים רבים מאוד שביניהם הפרש אצל השכל כהפרש שני אישים מבני אדם אצל הדמיון במציאות. ובשכל יבדיל הענין הכללי מן הענין האישי ולא יתאמת מופת מן המופתים אלא בכללי. ובשכל יודע הנשוא העצמי מן המקרי. ואין לדמיון פועל דבר מאלו הפעולות - שהדמיון לא ישיג אלא האישי המורכב בכללו לפי מה שהשיגוהו [...]. ולא יוכל הדמיון בשום פנים להמלט בהשגתו מן החומר ואפילו הפשיט צורה אחת בתכלית ההפשט; ולכן אין בחינה בדמיון."

    כתוב כאן שהדמיון יכול להפשיט צורה, הדמיון בלי ספק משיג צורות, את החומר אי אפשר להשיג כלל, אלא שאינו יכול לחלק בין הצורה המצטיירת על מצע החומר ובין הצורה המופשטת. עיקר החושך השכלי שמכסה את פני עולמנו נובע מכך שאנו טועים לחשוב שהחוש משיג חומר ולא צורות. מזה נובע המטריאליזם וכל הטעויות העצומות שבאות בעקבותיו, בכל תחומי המחשבה והחיים.

    בטימיאוס עמ' 52 (עמ' 557 במהד' ליבס) כתב על השגת החומר:

    "ומכיוון שכך, עלינו להודות, שישנה, ראשית כל, הדמות שאינה משתנית, אשר לא נהיתה ולא תכלה, ואינה קולטת בתוכה דבר־מה אחר ממקום אחר, אף אינה נכנסת לתוך דבר־מה אחר מכל מקום שהוא, ואינה נראית לעין או נתפסת בכל חוש אחר, והיא אותו ענין שנתייחד למחשבה. [אלה הצורות המופשטות לגמרי שנתפשות בשכל העיוני המופשט לגמרי]

    שני הוא הדבר שנקרא בשמה של הדמות ודומה לה; והוא מוחשי; נתהווה; שרוי תמיד בתנועה מהיותו נוצר במקום מסוים וכלה מקרב המקום הזה; ומשגתו סברה שתחושה בצדה [אלה העצמים בעולם הארצי שמורכבים מחומר וצורה, הם מתחילים מתפישת שחוש שתופש את הצורה שבעצמים רק במידה שהיא מצטיירת בחומר, ומשם היא מגיעה לעמל השכל המדבר שמתבונן ומבחין בפרטי הצורה ובכך מפשיט אותה מהיותה מוגבלת לתפישה בכלי החומר].

    שלישי הוא החלל אשר קיים לעולם ונמנע ממנו כליון; הוא ממציא משכן לכל המתהווה [זה החומר מצד עצמו]; ואותו משיג - בלא תחושה [החוש לא יכול להשיג חומר. החוש רואה רק עץ או כלב או כתם כלשהו, ולא יכול לראות רשמי חוש שאין בהם שום ארגון, אפילו לא התארגנות לכתמים נעים. כל ארגון הוא השגה של צורה, החומר מצד עצמו אין בו מה שיארגן אותו לשום דבר שהוא 'משהו'] - שיקול דעת מסוים שאינו כשר מלידה [כלומר ממזר. לא חוש ולא שכל, ולכן אין לו מקום בהווייה]; אך כמעט לא ייתכן לראות בו ענין לאמונה [כלומר תפישה שאנו מכירים בה כתפישה של אמת בדרך כלשהי, כתואמת למציאות בדרך כלשהי. החומר בפני עצמו אינו מציאות ולכן אין בו תפישה שהיא תפישת אמת, כלומר שנאמנה למשהו במציאות שאותו היא תופשת]. והוא הדבר שאנו מביטים אליו כבחלום, ואומרים שכל מה שישנו צריך שיהא במקום כלשהו, ומה שאיננו עלי אדמות [גוף שמורכב מחומר וצורה, שנתפש בכח המדבר, השכל בכח, שתופש צורה בכלי החומר, על ידי הצטיירותה בחומר], ולא באיזה שהוא מקום בשמיים [יש מופשט מחומר שנתפש בשכל העיוני המופשט], אינו דבר [אין במציאות שום דבר שאינו גוף שמאוחד מחומר וצורה (גוף הילומורפי. הילו=חומר, מורפי=צורה), או שהוא שיש מופשט מחומר]. ומהיותנו נתונים במצב זה של חלום, אין ביכולתנו להתעורר ולהבחין את ההבחנות האלה ושכמותן, אף לא לגבי אותו טבע שאינו אחוז שינה והקיים קיום אמיתי, ולהגיד את האמת, כדלהלן: מאחר שעצם היסוד שמכוחו נתהווה הצלם אינו שייך לצלם עצמו [הגוף המורכב מחומר וצורה, הוא הצלם, ועצם היסוד שמכוחו נתהווה הוא הצורה המופשטת שמצטיירת בו, ואינה שייכת לו מצד עצמו], והוא תמונתו של מה שהוא אחר המתנועעת תמיד אנה ואנה [הגוף החומרי הוא תמונתה של האידיאה המופשטת; האידיאה המופשטת אינה נעה, וכשהיא מצוירת בחומר היא נעה אנה ואנה. התנועה היא היפך מהותה של האידיאה, כי המופשט לא תופש מקום בחלל והוא ביסוד מהותו נצחי, כלומר לא משתנה, לא נע. מכאן רואים שהאידיאה לא שייכת לגוף ההילומורפי מצד עצמו], - משום כך דינו של הצלם הוא, שיתהווה בתוך מה שהוא אחר [שהוא ההבדל בין הצורה המופשטת ובין הגוף ההילומורפי שמאוחד מחומר וצורה. הוא רק ההבדל הזה בלי שמצד עצמו יש לו מציאות], כשבדרך מה הוא נאחז במה שקיים, ולא, כלל לא יהיה הצלם בגדר דבר; ואולם מה שהווה כהוויתו [הצורה המופשטת], מצא לו בעל ברית באותו הסבר הגיוני שאמיתותו מושתתת על דיוקו [השכל העיוני המופשט, שמדובר בו במו"נ א' סוף פרק א' ובהלכות יסודי התורה ד' סוף הלכה ז' ובהלכות ח'-ט' שם], והאומר שכל עוד שונים שני דברים זה מזה, לא יוכל אף אחד מהשניים להיכנס לתוך השני, שמתוך כך יהיו השניים בעת ובעונה אחת דבר אחד זהה, ושני דברים [לפי השכל המופשט לא תיתכן מציאותו של גוף חומרי, שהוא גם הצורה, שהיא ה'זהה', וגם שני דברים, כלומר צורה וחומר. הסתירה שמונחת ביסוד קיומו של הגוף החומרי, שהוא מצד אחד רק צורה ומצד שני צורה בחומר, לא מאפשרת לשכל העיוני להשיג את הגוף החומרי. מי שזכה לשכל עיוני אצלו המציאות כולה נתפשת כצורות מופשטות בלי חומר. זה מה שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ח' שהעולם הבא הוא העולם שאין בו חומר, ושם בסוף הפרק כתב שהעולם המופשט נמצא גם כאן ועכשיו, כי זה אותו עולם עצמו וההבדל הוא רק באופן התפישה (למשל מבוגר שנכנס לבית המדרש, אצלו המציאות שזה בית מדרש, וילד שנכנס איתו לשם אצלו זה רק חדר. המציאות של המקום היא לפי התפישה בו)]. לפי חוות דעתי זו, ניתן, אפוא, לסכם את סיפור המעשה כדלהלן: ישנם הוויה [האידיאות המופשטות שבעולם האידיאות, הן השכלים הנפרדים, הן הספירות של חכמי הקבלה]. מקום [החומר] והתהוות [הגופים ההילומורפיים שמאוחדים בחומר וצורה והם מתהווים כשהצורה מצטיירת בחומר ונפסדים כשהיא עוברת ממנו] - שלושה דברים נפרדים - אף בטרם יהיו שמיים [שמיים הם מה שמעל הארץ, מעלה ומטה פירושו צורה בכלי חומר. הצורה היא 'מעלה' והחומר הוא 'מטה'. לפני התחלת ההתהוות של גופים ארציים הילומורפיים, היו צורות נצחיות מופשטות, התורה קדמה לעולם אלפיים שנה, והיה החומר הראשון שאין בו צורה, הוא העיגול הריק שנעשה באמצע אור אין סוף ברוך הוא לפי דברי האר"י ז"ל בספר עץ חיים שער א' ענף ב'. החומר הראשון בעצמו אינו מוגדר ואינו מוגבל ואין לו מהות. הוא ההעדר כשלעצמו, לכן אין בו תפישה. כל גוף בעולם החומרי (מה שמתחת לעולם השכלים הנפרדים, עיין הלכות יסודי התורה ב' ג') החומר שלו הוא החומר הראשון, כי מה שאנו אומרים שהחומר של הפסל הוא גוש שיש, גוש שיש הוא צורה ולא חומר. גם ד' היסודות אש רוח מים עפר הם צורות ולא חומר. יש צורות שהן בבחינת חומר ביחס לצורות אחרות שמצטיירות על המצע שלהן, והן נתפשות כי הן צורות. אבל בכל גוף אם מתעלמים לא רק מהצורה שלו אלא מהצורות של מה שאנו מכנים החומר שלו, נשאר שהחומר שלו במובן האמיתי של המילה הוא החומר הראשון, והוא אינו נתפש]." [↑](#footnote-ref-64)
64. ראובן מוגדר גם לפי תפישת החוש בלבד כ'אדם', שהשכל מפשיט לצורת 'חי מדבר', וזו הגדרה שאינה מיוחדת, כי היא מתאימה גם לשמעון. החוש שמשיג את הצורה בכלי חומר, ובאופן זה צורת 'אדם' שמצטיירת במצע החומר של ראובן שונה מהצורה שמצטיירת במצע החומר של שמעון, עדיין ההגדרה של תפישת החוש תהיה רק 'אדם' גם לראובן וגם לשמעון; כי כל מה שנוסף אצל ראובן מלבד 'אדם', שמבדיל אותו משמעון, אינו צורה אלא מקרה, מה שאינו מעלה או מוריד מצד המהות שלו, ולכן אינו מושג בשכל. המקרה המייחד את ראובן משמעון, אינו חומר בלבד, אלא אופן של פגם בגילוי הצורה בכלי החומרי, פגם שנובע מכך שהחומר לא זך דיו לשקף את הצורה בשלמות, ותפישת הפגם תלויה בתפישת הצורה. למשל אם צבע שיערו של ראובן חום, זה פגם בגילוי הצורה שביטוי נאמן שלה הוא גם שיער צהוב, והביטוי הזה נחסר אצל ראובן ולכן גילוי הצורה אצלו אינו שלם. השכל לא יכול לתפוש חסרונות מקריים חלקיים בגילוי הצורה, כי אין להם הגדרה. השכל לא תופש 'אדם' אלא 'חי מדבר', שהוא רמה יותר מופשטת מהתפישה 'אדם', כמו שכתב אריסטו בפיזיקה א' א' שתפישת הצורה 'מעגל' פחות מופשטת מהתפישה של 'מקומן של כל הנקודות שמרחקן מנקודה אחת (המרכז) שווה'. או תפישת 'משולש' פחות מופשטת מהתפישה של 'מצולע בעל שלוש צלעות'. כי השכל תופש דרך הגדרות; 'אדם', מעגל' משולש' אינן צורות מוגדרות, אלא צורות שנגלות דרך השתקפותן בכלי החומר בתפישה ישירה של החוש והדמיון בלי הגדרות. השכל לא יכול לתפוש כך אלא הוא תופש באמצעות הגדרות, 'חי מדבר', וכו'. ההבדל בין ראובן לשמעון, שהוא חסרונות בגילוי צורת האדם, נתפש בחוש שרואה את צורת האדם באופן בלתי אמצעי, כפי שהיא משתקפת בכלי החומרי, אבל לא נתפש בשכל כי אין לחסרונות האלה הגדרה, לכן הם נקראים מקרים. השכל העיוני המופשט חוזר לדרך התפישה של החוש, הוא נקרא עיוני כי הוא כמו עין, הוא תופש כמו חוש הראיה את הצורות המופשטות, ואינו נזקק להגדרות.

    כמו שהבאתי לעיל מהלכות יסודי התורה ד' ז', יש שלוש מדרגות של תפישה: (1) התפישה של בעלי חיים ותינוקות שתופשים צורה דרך כלי החוש באופן בלתי אמצעי, ישר ופשוט, ולא נזקקים להגדרות, (2) התפישה של הכח המדבר, השכל השימושי, שמבואר במו"נ א' ע"ב, שהאדם נולד איתו, הוא הנקרא השכל בכח, שהוא שכל חישובי מילולי שהוא משתמש בהגדרות ועל ידי זה מפשיט את הצורה מכלי החומר שהחוש תופש אותה באמצעותו, (3) השכל העיוני המופשט שתופש את הצורות המופשטות באופן ישר ופשוט ובבלתי אמצעי, בלי כלי חומר ובלי הגדרות (כמו שכתב המו"נ א' סוף פרק א', ובהלכות יסודי התורה ד' סוף הלכה ז', ושם בהלכה ט').

    כשהחוש מביא אל הכח המדבר את צורת ראובן, שהיא צורת 'אדם' כולל הפגמים המיוחדים שיש בגילוי שלה אצל ראובן (כל מקרה הוא פגם, למשל אם הגובה של ראובן מטר ושמונים, זה פגם כי צורת אדם יכולה לבטא את עצמה גם בגובה מטר שבעים, וכן כל מקרה שיש בראובן), הכי המדבר לוקח מזה רק את צורת אדם שאינה מיוחדת לראובן, ומפשיט אותה בניתוחו ל'חי מדבר'. [↑](#footnote-ref-65)
65. יחיד שאינו מוגדר, היינו יחיד מוחשי, ומה שאינו מוגדר הוא על דרך שרואים דמות אדם מרחוק ולא יכולים להבחין מי הוא. זו כלליות שאינה מצד המופשטות, כמו הכלליות של מין וסוג (כלומר הצורה) שהם מופשטים יותר מהיחיד המוחשי ולכן כלליים יותר, שהם כוללים את כל היחידים שתחת המין והסוג כיוון שהם מופשטים מהמקרים שמפרידים בין היחידים המוחשיים, אלא זו כלליות שהיא בתוך תפישת החוש והדמיון שלא תופשת מין וסוג כיש מופשט, אלא קרובה לתפישת הכללי מצד שגם מה שהחוש תופש הוא צורות וצורות יותר נמצאות ויותר נתפשות כשהן כלליות. תפישת החוש בראובן היא קודם כל תפישה כללית של דמות אדם כמו שהחוש תופש באדם שנראה מרחוק ולא ניכרים תווי פניו, ורק אחר כך, אל תוך התפישה הכללית הזו, נוספת ומתחברת התפישה המפורטת של אדם עם תווי פנים מסוימים שזהו ראובן. [↑](#footnote-ref-66)
66. כמו כשרואים בחוש אדם מרחוק ולא רואים את תווי פניו או כל סימן היכר מי הוא. בהמשך הוא נוקט בדוגמה הזו גוף שמחמת היותו רחוק לא ניכר אם הוא חי או לא-חי. [↑](#footnote-ref-67)
67. יחיד סתמי נאמר בשני מובנים, האחד הוא כמו אצל תינוק בן יומו שלא מבחין בין חי לחי, לא מבחין בין סוס לאדם, או לפי המשל של אריסטו תינוק שתופש כל גבר כאביו בלי להבחין בין יחיד ליחיד, הסתמיות נובעת מיכולת התפישה המוגבלת של מי שתופש, שיכול לתפוש צורה רק ככולל ראשוני בלי לנתח את פרטי הצורה ולהגדיר אותה באופן שהוא קצת יותר מופשט מהגילוי הכי ראשוני שלה בחומר. המובן השני הוא מי שרואה צורה מרחוק או בערפל וכיו"ב, יש למשיג את היכולת להפשיט את הצורה ולראות אותה על דיוקה, הוא יודע להבחין בין סוס לאדם, רק שבמקרה המסוים של תפישת עצם זה יש מונע מסוים כלשהו שמונע מלהשיג את הצורה על דיוקה והיא נשארת בגילוי סתמי.

    יש חשיבות להבחין בין שני המובנים, כי המובן של יכולת להבחין רק בכולל ראשוני (תפישה ראשונית בצורה, שהיא הכולל, הסוג והמין), כמו אצל תינוק, הוא יסוד בהבנת דרך פעולת שכל האדם. הוא תמיד מתחיל מתפישה של כולל ראשוני כמו אצל תינוק, ורק אחר כך הכח המדבר מנתח את התפישה הזו ומפשיט את הצורה ומגדיר אותה יותר ויותר, כשתמיד ברקע נמצא הבסיס הראשוני, עד שמגיע לתפישה המופשטת לגמרי ורק אז נפרד לגמרי מהתפישה של הכולל הראשוני. הבנת המהלך הזה חשובה מאוד, זו דרך השלמת האדם, ההגעה לתכליתו, שהיא השכל המופשט. העניין יתבאר בפרטים בהמשך ושם הכולל הראשוני יהיה חוליה חיונית בהבנת המהלך. מה שאדם תופש מרחוק משהו ולא מבחין מה בדיוק הוא רואה, זו לא חוליה חשובה בהבנת מהות התפישה השכלית, אלא רק המחשה לאופן תפישה שהוא גם חושי לגמרי וגם כללי. לכן צריך להיזהר להבחין בין הדברים. [↑](#footnote-ref-68)
68. תפישה ראשונית זו של הכולל 'אדם' כלומר המין 'אדם', לא מבחינה בכל מה שמחלק אדם זה מאדם אחר, ולכן אין בה את הריבוי שיש ביחידים הרבים של המין אדם. התפישה אינה מופשטת, היא כללית לא בגלל שהיא תופשת את מה שמעל הבדלי מקרי החומר, אלא בגלל שאינה מבחינה בהבדלי מקרי החומר, כי ההבחנה בהם מצריכה תפישה יותר מופשטת בצורה עצמה, שתאפשר להבחין בין הצורה למקרים. תינוק בין יומו לא מבחין בין ראובן לשמעון לא הגלל שתפישתו בצורה 'אדם' מופשטת, אלא כי אינו מבחין בצורה 'אדם' באופן מופשט די הצורך שיוכל לראות שיש בראובן מקרים פרטיים נפרדים מהצורה 'אדם' שהם המבחינים בינו לבין שמעון. [↑](#footnote-ref-69)
69. אפשר להצביע על ראובן ולומר: "בעל חיים שכלי בן תמותה אחד". זו הגדרה נכונה של מה שרואים, אבל זה שולל את ההבחנה בין ראובן לשמעון שגם עליו נכון לומר כך, ועושה את כל בני האדם לאחד, וזה לא הגדרה מופשטת של הצורה 'אדם' שהיא 'בעל חיים שכלי בן תמותה', שהרי אמרנו "אחד" והתייחסנו בדווקא לאותו יחיד מוחשי שאנו רואים לפנינו ולא לכלל המין האנושי. [↑](#footnote-ref-70)
70. במקרה הראשון, כגון תינוק שלא מבחין בין אדם לאדם ולתפישתו כל הגברים הם אביו, כל פרט במין האדם (לפחות גברים) יכול להיכנס להיות היחיד הסתמי שהתינוק תופש. במקרה השני, מדובר שאנו רואים את ראובן המסוים מרחוק. בגלל שמרחוק התפישה כללית, איננו יודעים אם זה ראובן או שמעון, או אפילו אם זה חי או לא-חי (אם איננו מבחינים בתנועה אנו יכולים לטעות לחשוב שאנו רואים עמוד), ואנו רואים רק יחיד סתמי. אבל אין זה נכון לומר ששמעון יכול להיכנס להיות היחיד הסתמי הזה, כי באמת מי שאנו רואים אותו הוא דווקא ראובן ולא שמעון. חוסר הפירוט בראיית ראובן לא יכול להפוך את הראייה לראיית שמעון. לעומת זאת במקרה הראשון של תינוק הוא רואה את ראובן המסוים אבל בתוכן השגתו אין חלוקה כלל בין ראובן לשמעון כי אין בשכלו כלי להשיג חלוקה כזו, עצם שכלו לא יכול לתפוש כלל את מה שמחלק בין ראובן לשמעון, וחוסר ההבחנה בין ראובן לשמעון הוא בעצם תפישת המציאות של שכלו, ולא רק מקרה שמטשטש את הראיה כמו מרחק, ולכן אין זה נכון לומר שהוא ראה את ראובן יותר מאשר שהוא ראה את שמעון, אלא הוא ראה יחיד כללי שהוא 'אדם' וכל אדם יכול להיכנס להיות התוכן של הראייה הזו.

    במסכת עירובין ע"ח ב' סברא כעין זו נקראת "אריה רובץ עליו". במקרה השני שבו אדם מבוגר רואה את ראובן מרחוק (או שיש לו קוצר ראיה ומשקפיו אינם איתו, או שנכנס גוף זר לעינו וכל כיוצא בזה), ולא יכול להבחין אם זה ראובן או שמעון, הרי הדעת של המבוגר מצד עצמה, במהותה, יכולה להבחין בין ראובן לשמעון, ובנוסף לזה דמותו של ראובן מוטבעת בכח הראיה של הרואה המבוגר, לכן מצד עצם המציאות, יש כאן מציאות של ראיה של ראובן, רק שעל המציאות הזו רובץ אריה שהוא הטשטוש של כח הראיה. האריה רק מפריד בין הרואה לבין מציאותה של הראיה, אבל הוא לא מבטל את עצם מציאות הראיה שקיימת כעובדה אע"פ שלמעשה המסתכל אינו רואה באופן שהוא יכול להבחין שזה ראובן.

    לעומת זאת במקרה הראשון השכל של התינוק בעצם מציאותו, במהותו, משולל יכולת הבחנה בין ראובן לשמעון, לכן בעצם המציאות אין כאן ראייה של ראובן ולכן מה שהתינוק רואה הוא באמת יחיד סתמי שיכול להיות כל אדם, ואילו המבוגר שרואה מרחוק רואה את ראובן דווקא אע"פ שאינו יודע שהוא רואה זאת.

    ההבחנה כאן אינה בין ראיה פיזיקלית לראיה פסיכולוגית, כי אז אין הבדל בין תינוק למבוגר. אצל שניהם מבחינה פיזיקלית מתקיים שקרני האור שמוחזרות מדמותו של ראובן נופלות על רשתית העין, ובשניהם החוויה בעולם התודעתי היא שאינם רואים אם זה ראובן או שמעון.

    קשה לנו להבין את הסברא הזו כי אנו מטריאליסטים במחשבתנו. מה שאינו חומר לא יכול להיתפש אצלנו כמציאות עובדתית ריאלית. אצל אבן סינא כמו אצל אריסטו וחז"ל, תפישת המציאות אינה מטריאליסטית, לכן הם תופשים את הראיה במובן של השגת שכל (ולא במובן של קרני אור שנופלות על רשתית) כמציאות עובדתית שקיימת באופן ריאלי במציאות האובייקטיבית. ומכח זה הם מחלקים שבמקרה שמבוגר מסתכל על ראובן מרחוק המציאות של ראיה במובן השכלי מצד עצמה קיימת (כי שכלו של המבוגר במהותו יכול להשיג שמה שהוא רואה זה ראובן ולא שמעון), ורק רובץ עליה מכשול חיצוני שאינו משנה את מהות המציאות, ואילו אצל תינוק שמסתכל על ראובן מבחינה שכלית אין כאן ראיה של ראובן בדווקא, כי עצם השכל של תינוק במהותו לא יכול להשיג את מה שמחלק בין ראובן לשמעון או לוי. החילוק חשוב, כאמור, כי יחיד סתמי כמו במקרה הראשון של תינוק עומד בבסיס התפישה של כל אדם אע"פ שאיננו מבחינים בזה כי מייד התפישה הזו מתחילה להיות מנותחת על ידי הכח המדבר. [↑](#footnote-ref-71)
71. מה שהינו מצד עצמו, למשל מוגדר באופן חד משמעי כ'חי'. [↑](#footnote-ref-72)
72. מצד עצמה, ואינה יכולה להגדיר האם הוא 'חי' או 'לא-חי'. [↑](#footnote-ref-73)
73. היחיד נראה מרחוק (או מבעד לערפל וכל כיו"ב) והעין לא יכולה לראות האם הוא 'חי' או 'לא-חי' ולכן מצד ראיית העין אפשר שנענה בחיוב על השאלה האם הוא מוגדר כ'חי' וגם נענה בחיוב על השאלה האם הוא מוגדר כ'לא-חי', למרות שבלי ספק מבחינה לוגית לא יתכן בשום אופן שהוא בעצמו גם 'חי' וגם 'לא-חי'.

    אבן סינא כתב שהוא לפי הראיה יכול להיות מוגדר כ'חי' באופן ששולל שהוא 'לא-חי', הכוונה להגיע לוודאות לוגית שלא יתכן שמצד עצמו הוא עונה בחיוב לשתי ההגדרות (מה שלא היה וודאי אם הינו מסתפקים בהגדרה הטבעית של חי שאינה מוכרעת לחלוטין לגבי אלמוגים וכיו"ב). המושכל הראשון של המחשבה הוא שדבר לא יכול להיות גם הוא וגם היפוכו באותו זמן ומאותה בחינה. לכאורה היינו אומרים שאם כך לא רק מצד מהו העצם מצד עצמו, אלא גם מצד מה שהעין של המסתכל ראתה מרחוק, אי אפשר שנאמר שהיא ראתה דבר שההגדרה שלו היא גם 'חי' וגם 'לא-חי'. אבן סינא מחדד כאן את ההפרדה שכתבתי מקודם בין המציאות המופשטת של עובדת הראיה עצמה, ובין הטשטוש שעומד בין המסתכל ובין הגוף שעליו מסתכלים שנחשב "אריה רובץ" כלומר משהו שהוא מחוץ לעובדת מציאותה של הראיה. כיוון שה"אריה הרובץ", הטשטוש, הוא עניין בפני עצמו ונפרד מהגוף וראיית הגוף מצד עצמה, לכן בערפל מצד עצמו אין סתירה שהוא יכיל ראיה של 'חי' ושל 'לא-חי' בעת ובעונה אחת, כי לא מדובר על מציאות עצם או מציאות של ראיית עצם, ששם לא יתכן שיהיו בבת אחת גם הגדרה של 'חי' וגם הגדרה של 'לא-חי', אלא מדובר על הטשטוש שגורם המרחק או כל טשטוש אחר, שמצד הגדרתו כטשטוש עניינו הוא שהוא מראה דברים באופן שמסתיר את הגדרת מהותם ולכם כיוון שמהותם מעורפלת ולא רואים בבירור מה היא, מצד זה בלבד היא יכולה להיות גם 'חי' וגם 'לא-חי' בבת אחת. כלומר הטשטוש אין לו קשר לראיה עצמה וכמובן לא לגוף, אלא הוא עניין נפרד מהם לגמרי, ומה שגום לא יכול להיות 'חי' ו'לא-חי' בבת אחת הוא מחמת מציאותו כגוף, וזה לא מחייב את הטשטוש שהוא גוף אחר נפרד. [↑](#footnote-ref-74)
74. مقايسة. אפשר גם השוואה או 'מקום להשוואה', אנלוגיה, קורלציה. [↑](#footnote-ref-75)
75. מְסֻובָּב הוא התוצאה של הסבה, מה שנפעל מכח הסיבה. [↑](#footnote-ref-76)
76. לעיל בסעיף הראשון בפרק זה התחיל לבאר את נושאי החקירה של חכמת הטבע. הוא מנה שם את ההתחלות ואת הסיבות (ופירט את ארבעת הסיבות של אריסטו: שתי הסיבות למהות דהיינו החומר והצורה, ושתי הסיבות למציאות דהיינו הפועל והתכלית). אחרי שהזכיר את ההתחלות שהן המופשט הגמור (כמו שביארתי שם בהערות), היה צריך לעסוק במציאות שמצד הטבע ובמציאות המופשטת, ובדרכי השגתן. כאן חוזר להמשיך את הסעיף הראשון ועובר מההתחלות לסיבות, ומבאר את מה שיש לבאר בעניין הסיבות. [↑](#footnote-ref-77)
77. העץ הוא החומר של המיטה, הצורה שהנגר נותן למיטה היא הצורה, העצם שהוא המיטה הוא לא רק סכום שני אלה, כי חומר לחוד אינו עצם, וצורה לחוד אינה עצם, אבל ההתאחדות שלהם היא סיבה להוויית העצם שהוא המיטה. 'עצם' פירושו 'מה שנמצא' (כמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה גמא ובעוד מקומות), בעולם הארצי צורה מופשטת לחוד לא מוגדרת כ'נמצא', וגם חומר בלי צורה אינו מוגדר כ'נמצא' (מה שאנו קוראים לו 'חומר', כגון העץ שממנו הנגר עושה מיטה, או ארבעת היסודות, כולם הם צורות שחלות בחומר. הם צורות של חומר, וצורות אחרות מצטיירות בהן כמו בחומר, אבל באמת הם צורות שחלות בחומר הראשון. הדבר היחיד שבאמת הוא רק חומר ואינו צורה הוא החומר הראשון, והוא העדר בלבד ולא מוגדר כ'נמצא', וכבר הארכתי בזה בכמה מקומות. לכן אחרי שהנגר עושה מיטה שמאוחדת מחומר וצורה מתחדש עצם שלא היה מקודם. החומר והצורה הם סיבות של העצם 'מיטה', אבל אינן סיבות שפעלו פעם אחת ואחר כך התוצאה כבר קיימת ואינה צריכה אותן, אלא הן סיבות תמידיות שמסובבות בתמידות את מציאותו של העצם, כל רגע ורגע, ואם יחדלו לסובב את מציאות העצם הוא יחדל מייד מלהתקיים (הקשר בין סיבה למסובב דומה לקשר בין הבורא לבריאה, השפעת מציאות מתמדת. לאמיתו של דבר מה שהעולם כולו הוא בסיבה ומסובב זה משום שהוא נברא בתמידות. לכן אני נוקט דווקא בלשון "מסובב" ולא בלשון "תוצאה" כי הוא כללי יותר והוא כולל גם דברים שהם "גורמים" ואינם סיבות אמיתיות. למשל היחס בין מכת הפטיש על הכד לשבירת הכד הוא יחס של גורם ותוצאה, אבל אינו יחס של סיבה ומסובב, כי כדי שתישאר המציאות שהכד שבור לא צריך שמציאות הפטיש תמשיך להתקיים בתמידות ותהיה חלק תמידי ממציאות היות הכד שבור). אבל הסיבות של חומר וצורה אינן זהות לעצם, כי הוא מוגדר כ'נמצא' והצורה והחומר לא מוגדרים כך; יש חידוש שנובע דווקא מההתאחדות הגמורה של חומר וצורה והוא אינו בחומר לחוד ובצורה לחוד. לכן הסיבות של חומר וצורה נחשבות רק כמרכיבים של העצם, הן נמצאות בהווייתו, אבל אינן זהות להווייתו. [↑](#footnote-ref-78)
78. העצם הארצי מורכב מחומר וצורה; החומר והצורה בעצמם הם חלקים פשוטים של העצם כי בעצמם אינם מורכבים. [↑](#footnote-ref-79)
79. הנגר הוא סיבה למיטה, הסיבה הפועלת. הנגר בעצמו הוא עצם מורכב מחומר וצורה, אבל כסיבה למיטה הוא לא מורכב, כי רק צורת המיטה שבשכלו היא סיבה למיטה. וכמו שכתב במו"נ ב' ד':

    "וכל מה שיצא מן הכח אל הַפּוֹעַל - יש לו מוציא בהכרח חוץ ממנו, וצריך שיהיה המוציא ממין המוצא; כי הנגר לא יעשה האוצר באשר הוא אומן, אבל מאשר בשכלו צורת האוצר, וצורת האוצר אשר בשכל הנגר היא אשר הוציאה צורת האוצר לפועל ושמה אותה בעץ." (ומקורו באריסטו בכמה מקומות) [↑](#footnote-ref-80)
80. זו שבין הסיבות והמסובבים וזו שבין החלקים הפשוטים והמורכב (שהתבארו בסעיף הקודם). [↑](#footnote-ref-81)
81. כח הדמיון הוא מה שזוכר את רושם החוש, ומפשיט אותו מכתמים וצלילים לתפישה של 'עצם'. הכח המדבר שמשתמש במילים וחישובים (הנקרא גם השכל השימושי, השכל הדברי, השכל בכח, השכל הטבעי) הוא גם כן חלק מכח הדמיון. מה שמעל כח הדמיון, הנקרא הנפש המשכלת (עיין שמונה פרקים לרמב"ם פרק א' וב'), הוא רק השכל העיוני המופשט, שתופש את המופשט באופן ישר, פשוט, בלתי אמצעי, כמו שהעין רואה את שלפניה (הוא נזכר במורה נבוכים א' סוף פרק א', הלכות יסודי התורה ד' סוף הלכה ז', ועוד). כמו שהחוש ממש לא רואה שיש קדימה בסיבה ואיחור בתוצאה, כך גם כח הדמיון אינו רואה זאת.

    לשון אבן סינא כאן: "وكذلك حكم الخيال" תרגמתי לשון זו לא כמו שהבין המתרגם לאנגלית מקגיניס. עיין בזה [תרגומי לרמיזות והערות מאת אבן סינא](https://filedn.eu/l0r9Ikz4tyDXcVEcfDyYTuF/%D7%94%D7%A8%D7%9E%D7%99%D7%96%D7%95%D7%AA%20%D7%95%D7%94%D7%94%D7%A2%D7%A8%D7%95%D7%AA%20%D7%9E%D7%90%D7%AA%20%D7%90%D7%91%D7%9F%20%D7%A1%D7%99%D7%A0%D7%90/%D7%94%D7%A8%D7%9E%D7%99%D7%96%D7%95%D7%AA%20%D7%95%D7%94%D7%94%D7%A2%D7%A8%D7%95%D7%AA%20.pdf), ג' ט', בעמ' 213, בעניין החלק של כח הדמיון הנקרא בערבית حكم الخيال (זה המונח שמופיע במקור הערבי כאן. לפעמים נקרא רק الخيال al-khayāl).

    (אני נעזר בתרגום לאנגלית מאת מקגיניס, והשתדלתי לציין במקומות המשמעותיים שנטיתי מתרגומו.

    The Physics of The Healing. A parallel English-Arabic text translated, )introduced, and annotated by Jon McGinnis. Brigham Young University Press. [↑](#footnote-ref-82)
82. הסיבתיות נמצאת רק בשכל, היא לא בחוש או בכח הדמיון. הפילוסוף דיויד יום אמר שמה שאנו רואים אש ואחר כך עשן, זו רק ראיה של שתי תופעות שעד עכשיו ראינו שהן באות זו אחר זו, אבל איננו רואים שהאש היא סיבת העשן. הוא צודק כיוון שהוא מטריאליסט ולדעתו הראיה היחידה של המציאות היא באמצעות החוש, ואכן החוש לא רואה את הסיבתיות. לראות סיבתיות זה אותו עניין עצמו כמו לראות שלא ייתכן שמציאותו של העולם החומרי היא עצמית לו, ושבהכרח יש 'הכרחי מציאות' מופשט שממנו העולם מקבל את מציאותו. הכרחי המציאות המופשט הוא הסיבה למציאותו של העולם החומרי שהוא אפשרי המציאות, כמו שהתבאר במורה נבוכים ב' א' בעיון השלישי שלקוח מאבן סינא (ומקורו כמובן באריסטו ולא כמו שכתבו מלומדים שזה חידוש של אבן סינא. עיין מטאפיזיקה טטא פרק ח', (1050ב7 - 1050ב28) ויש עוד מקומות באריסטו שעניין זה מבואר בהם). [↑](#footnote-ref-83)
83. דדוקציה, שיקול שכלי, الاستدلال. למשל אפשר שהאדם יידע בשכלו כאילו היה זה מושכל ראשון שסוקרטס הוא בן תמותה, ואחר כך הוא משיג שזו מסקנה מאוחרת מהנחות קודמות שהן: (1) כל בני האדם הם בני תמותה, (2) סוקרטס הוא בן אדם. [↑](#footnote-ref-84)
84. אפשר שאדם רואה בחוש ליקוי, ורק אחר כך הוא מבין בשכל שסיבת הליקוי היא מעבר הירח והשמש במקום מסוים, או שהוא רואה חולי, ורק אחר כך מבין שסיבתו היא נמק. [↑](#footnote-ref-85)
85. אני מעתיק כאן את הערת המתרגם לאנגלית מקגיניס:

    "See Kitāb al-burhān 1.7, where Avicenna distinguished between the burhān lima (demonstration propter quid ), which goes from cause to effect [מסובב] , and the burhān inna (demonstration quia), which goes from effect to cause and is itself divided into the "absolute burhān inna" and the "indication," which correspond with the accounts given here." [↑](#footnote-ref-86)
86. כלומר ארבעת הסיבות של אריסטו שכל אחת מהן היא סיבה במובן נפרד, וכמו שביאר לעיל בסעיף הראשון בפרקנו שיש סיבות למהות (החומר והצורה) וסיבות למציאות (הַפּוֹעֵל והתכלית). [↑](#footnote-ref-87)
87. القياس. מילה זו משמשת לסילוגיזם ולכל היקש וגזירה שכלית, או משפטית (פסיקה פרטית שנגזרת בהיקש מכלל משפטי), וגם לקנה מידה להשוואה. אבן תיבון בתרגומו על המורה נבוכים בשלושת המקומות שהיא מופיעה בו (א' ה', ב' י"ג, ג' י"ט) מתרגם אותה "היקש". [↑](#footnote-ref-88)
88. מאשר המסובבים. [↑](#footnote-ref-89)
89. بل له في وجود ذاته. תרגמתי כאן לא כמו מקגיניס. [↑](#footnote-ref-90)
90. לא יתכן שתימצאנה בטבע סיבות שקיומן ופעולתן הוא לשם המסובב מהן ולא שקיומן ופעולתן הוא תכלית לעצמה והמסובב נולד ממילא. כי הסיבה נעלה על המסובב ותמיד הנעלה הוא תכלית יותר מאשר מה שנמוך ממנו. עיין בזה ב[רמיזות והערות](https://nirstern.wordpress.com/2021/01/15/%d7%99%d7%a6%d7%90-%d7%9c%d7%90%d7%95%d7%a8-%d7%a1%d7%a4%d7%a8%d7%99-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a8%d7%9e%d7%99%d7%96%d7%95%d7%aa-%d7%95%d7%94%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%91/) חלק ו' פרקים א'-ח'. [↑](#footnote-ref-91)
91. לשון אבן סינא ב[רמיזות והערות](https://nirstern.wordpress.com/2021/01/15/%d7%99%d7%a6%d7%90-%d7%9c%d7%90%d7%95%d7%a8-%d7%a1%d7%a4%d7%a8%d7%99-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a8%d7%9e%d7%99%d7%96%d7%95%d7%aa-%d7%95%d7%94%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%91/) ו' ו':

    "הנעלה לא מבקש משהו למען מה שהוא תחתיו, כך שמה שתחתיו אינו תכלית עבור הנעלה. זה שהוא תכלית יכול להיות מובחן מהפכו מבחינת הבחירה. לפי הבוחר, זה שהוא תכלית הוא יותר יאה ויותר נצרך מאשר אם לא היה [...]. לכן הנדיב והמלך האמיתי אין להם תכלית, והנעלה אין לו את מה שתחתיו כתכלית."

    לעיל אבן סינא הגדיר 'טבע' כאופן מציאות שבו מה שנמצא, מה שמתגלה, מה שמכוון (כלומר מה שהתכוון בו הבורא), הוא האידיאה, הצורה, אבל לא כשהיא כשלעצמה בקיום מופשט, אלא באופן שהתגלותה והיותה מוגדרת כ'נמצאת' הוא על ידי שיש יחיד מוחשי כלשהו שנוטל בה חלק, שמציאותה נשענת על מציאותו, שהיא מתגלמת בו.

    הצורה של אדם היא 'חי מדבר', קיומה בטבע נשען על כך שקיים אדם יחיד מוחשי כלשהו.

    התחלות וסיבות

    עיין לעיל סעיפים 4-6 שההתחלות מופשטות יותר מהצורות. 'חיים' כשלעצמם, כחיים, לפני שיש 'משהו' שהוא זה שחי, הם התחלה. וכן 'חכמה' כשלעצמה היא התחלה. ההתחלות נתפשות בשכל העיוני המופשט (עי' מורה נבוכים א' סוף פרק א', ובהלכות יסודי התורה ד' סוף הלכה ז', ושם הלכה ט'. הוא נקרא גם השכל בפועל. הוא נקרא "עיוני" כי הוא רואה את היש המופשט באופן ישיר ובלתי אמצעי כמו שהעין רואה את שלפניה, ואינו נצרך להפשיט את הצורה מהעצם הגשמי על ידי ניתוח). ההתחלות קיימות מכח עצמן, אינן צריכות להישען על קיומו של יחיד מוחשי, אדרבא, קיומן חזק יותר מקיומו של היחיד המוחשי (עי' באגרת תחיית המתים לרמב"ם). זו ההשגה שהיא מעל הטבע, של מעשה מרכבה, או המטאפיזיקה שנקראה על ידי אריסטו התיאולוגיה, כלומר העסק במופשט המוחלט שאינו נשען על המוחשי, שזה האלוה. מההשגה נובעת מציאות, וזו המציאות של העולם השמיימי.

    השכל הטבעי (הנקרא גם השכל הדברי, הכח המדבר, השכל בכח, השכל השימושי. עיין במורה נבוכים א' ע"ב) אינו יכול לתפוש מציאות מופשטת לגמרי. הוא נכלל בחלק הנפש הנקרא הנפש המדמה (עיין שמונה פרקים לרמב"ם פרק א'), הכח המדמה או כח הדמיון, ולא בחלק הנפש העליון הנקרא הנפש המשכלת, שהיא השכל העיוני. מתפישתו של הכח המדבר נובעת המציאות של העולם הארצי הגשמי, הוא הטבע, שהוא העצמים ההילומורפיים, כלומר שאצלם להיות 'נמצא' מוגדר כלהיות חומר וצורה ביחד.

    אצל השכל הטבעי ההתחלות נתפשות כצורות. ההתחלה 'חיים' כשהיא נתפשת בשכל העיוני, עניינה החיים כשלעצמם בתפישה מופשטת, ללא שייכות כלל למציאות של 'משהו' שהוא חי. בשכל הטבעי החיים נתפשים כצורה, כלומר כישות מופשטת שמציאותה נשענת על כך שיש יחיד מוחשי כלשהו שהוא חי, דהיינו שבחומר שלו מתגלה הצורה חיים. לולא היה שום יחיד מוחשי חי, הצורה 'חיים' לא הייתה נחשבת נמצאת. מציאותה לא תלויה ביחיד מוחשי מסוים, אם ימות אותו יחיד מוחשי היא תתקיים על ידי שיש יחיד מוחשי חי אחר. לא ייתכן שלא יתקיים שום יחיד מוחשי חי, כי כוונת הבורא בעולם היא לגלות את הצורה באופן שיש יחיד מוחשי שהיא מתגלמת בו, וכוונת הבורא בהכרח מתקיימת לנצח.

    יש מקומות שאבן סינא אומר שרק ההתחלה המופשטת נקראת צורה, והצורה שמתגלמת בחומר לא נקראת צורה. מה שאנו קוראים לו צורה, דהיינו אחת מארבעת הסיבות של העצם הגשמי, נקרא אצל אבן סינא 'הטבע המשותף' אם הוא מתייחס ליחידים המוחשיים הרי הצורה היא המשותף, וכגון שצורת 'סוס' היא המשותף לכל הסוסים היחידים. היא לפעמים נקראת הטבע המסוים אם מדובר ביחס להתחלה. אם ההתחלה היא חיים כשלעצמם בתפישה מופשטת מיחידים כלשהם ומחומר כלשהו, אז כשאומרים 'חי' ביחס לסוס זה נקרא טבע מסוים. לפעמים זה נקרא 'מין' או 'סוג'. הסוסיות כצורה היא המין של הסוסים היחידים. אני משתמש במילה 'צורה' גם במובן של מין, או טבע של הדבר, כי כך משתמשים בה אריסטו והרמב"ם וכל הוא הרגל הלשון (במורה נבוכים א' א' הוא קורא לצורה במובן של הגדרת המין "הצורה הטבעית", כדי להבחין בינה ובין הצורה המופשטת שהיא ההתחלה, והיא צורה אבל לא "טבעית").

    ההתחלה (למשל 'חיים' כשלעצמם) פחות נודעת מצד הטבע מאשר העצם שהוא הצורה כשהיא מתגלמת בחומר של יחיד מוחשי כלשהו, ואז נקראת הטבע המסויים. אבל הצורה שמתגלמת בחומר נודעת מצד הטבע יותר מאשר העצם המוחשי שהוא חומר וצורה כאחד. כי החומר, העצם המוחשי, מהותו מצד הטבע, המכוון בו מצד הטבע, הוא רק לשמש כלי (או 'מצע') להתגלות הצורה ואין בו כוונה מצד עצמו. חומר בפני עצמו לא נחשב כקיים מצד הטבע, כמבואר בטימיאוס, בהתחלות הנמצאות מאת אלפראבי ועוד.

    עד כאן דיברנו בסיבות של מהות העצם שהן חומר וצורה, ואבן סינא דיבר בזה לעיל.

    כאן אנו מדברים על הסיבות למציאותו של העצם, הן הַפּוֹעֵל והתכלית (המהות של עצם לא כוללת את היותו נמצא, לו הייתה כוללת לא היה צריך לומר שהבורא הוא סיבה למציאותו של העצם. רק הבורא הוא נמצא מצד עצמו ולכן אינו צריך לבורא שיברא אותו. ועיין מורה נבוכים א' תחילת פרק נ"ז).

    החידוש כאן הוא שהמכוון בטבע הוא גם התגלות הסיבות של פועל ותכלית, המציאות שלהן (ולא רק של הצורה), והעצם החומרי, דהיינו היחיד המוחשי, הוא רק כלי להתגלות של הסיבות האלה.

    הצורה היא היופי, החיים, הסדר, החכמה האלוהית שאין לה ערך ולא קץ

    (שעליה כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ב' ב':

    "וְהֵיאַךְ הִיא הַדֶּרֶךְ לְאַהֲבָתוֹ וְיִרְאָתוֹ? בְּשָׁעָה שֶׁיִּתְבּוֹנֵן הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו וּבְרוּאָיו הַנִּפְלָאִים הַגְּדוֹלִים, וְיִרְאֶה מֵהֶן חָכְמָתוֹ שֶׁאֵין לָהּ עֵרֶךְ וְלֹא קֵץ - מִיָּד הוּא אוֹהֵב וּמְשַׁבֵּחַ וּמְפָאֵר וּמִתְאַוֶּה תַּאֲוָה גְּדוֹלָה לֵידַע הַשֵּׁם הַגָּדוֹל [...].

    וּכְשֶׁמְּחַשֵּׁב בַּדְּבָרִים הָאֵלּוּ עַצְמָן, מִיָּד הוּא נִרְתָּע לַאֲחוֹרָיו, וְיִירָא וְיִפְחַד, וְיֵדַע שֶׁהוּא בְּרִיָּה קְטַנָּה שְׁפָלָה אֲפֵלָה, עוֹמֶדֶת בְּדַעַת קַלָּה מְעוּטָה לִפְנֵי תְּמִים דֵּעוֹת). התכלית היא מציאות הצורה, התגלותה.

    כאן מתחדש שהתכלית היא התגלות הצורה באופן שיש לה סיבה פועלת ותכלית, לידע שהיא באה מהבורא (שהוא המופשט שמעל הצורות) שהוא הפועל והתכלית, ולא קיימת כשלעצמה. וכמו שכתב בהלכות יסודי התורה א' א': "יְסוֹד הַיְּסוֹדוֹת וְעַמּוּד הַחָכְמוֹת לֵידַע שֶׁיֵּשׁ שָׁם מָצוּי רִאשׁוֹן, וְהוּא מַמְצִיא כָּל הַנִּמְצָא, וְכָל הַנִּמְצָאִין מִן שָׁמַיִם וָאָרֶץ וּמַה שֶּׁבֵּינֵיהֶן לֹא נִמְצְאוּ אֶלָּא מֵאֲמִתַּת הִמָּצְאוֹ". הוא מצוי ראשון, הכרחי המציאות, כי הוא מופשט לחלוטין ואין בו מורכבות כלל ולא מוגבלות כלל ולכן אינו צורה, כי אין צורה בלי גבול שמצייר אותה (אפשר שיהיה גם גבול מופשט וכגון הגדרה שכלית). והוא ממציא כל נמצא, 'נמצא' הוא בלשון נפעל, מקבל מציאות, ואלו הן הצורות הנבראות. כלומר הטבע מגלה לא רק את הצורות אלא גם שהן נמצאות מכח מצוי ראשון, שהוא הפועל והתכלית שמכוחן הצורה נמצאת. ובמדרגת 'טבע' גם הַפּוֹעֵל והתכלית מתגלים על ידי שהם מתגלמים בעצם גשמי כלשהו (ובאותו אופן שבו הצורה מתגלה).

    כמו שהצורה הטבעית, המין, נודעת מצד הטבע יותר מאשר היחיד המוחשי, כי היחיד הוא רק אמצעי למציאות והתגלות הצורה הטבעית, ואינו המכוון על ידי הטבע, כך גם הסיבה הפועלת והתכליתית. לכן הסיבות האלה נודעות מצד הטבע יותר מאשר היחיד המוחשי.

    בסוף הסעיף כאן מבהיר אבן סינא את כוונתו ואומר שאם הייתה סיבה שהיא רק לצורך מה שנפעל ממנה, כלומר המכוון בטבע לא היה לגלות את הסיבה הזו אלא רק לגלות את מה שנפעל ממנה, אז היא הייתה פחות נודעת מצד הטבע כי היא לא מה שמכוון אליו מצד הטבע, אבל באמת לא תיתכן סיבה כזו, כי סיבה היא גבוהה יותר מהמסובב מצד סדר ההוויה, ולכן היא נעלה יותר ולכן בהכרח היא התכלית יותר ממה שמעלתו נמוכה. [↑](#footnote-ref-92)
92. החומר והצורה. העצם החומרי הוא אחדות גמורה של חומר וצורה, לכן הוא השלם כי הוא אחד, והחומר והצורה מצד עצמם הם שני דברים, לכן הם החלקים. וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ד' ז':

    "לְעוֹלָם אֵין אַתָּה רוֹאֶה גֹּלֶם בְּלֹא צוּרָה אוֹ צוּרָה בְּלֹא גֹּלֶם [זו ראיית החוש שאצלה הכל אחד גמור ולכן לה השלם נודע יותר], אֶלָּא לֵב הָאָדָם הוּא שֶׁמְּחַלֵּק הַגּוּף הַנִּמְצָא בְּדַעְתּוֹ, וְיוֹדֵעַ שֶׁהוּא מְחֻבָּר מִגֹּלֶם וְצוּרָה [אלה החלקים שהכח המדבר מנתח והם נודעים לחוש רק אחרי השלם ובאופן פחות בהיר ממנו]...

    וְהַצּוּרוֹת שֶׁאֵין לָהֶן גֹּלֶם אֵינָן נִרְאִין לָעַיִן, אֶלָּא בְּעֵין הַלֵּב הֵן יְדוּעִין, כְּמוֹ שֶׁיָּדַעְנוּ אֲדוֹן הַכֹּל בְּלֹא רְאִיַּת עַיִן [כאן מדבר על השכל העיוני שחוזר לתפישה של השלם, כמו החוש, תפישה פשוטה בלתי אמצעית ללא ניתוח, רק שכאן השלם הוא מופשט]." [↑](#footnote-ref-93)
93. אצל החוש השלם הוא היחיד המוחשי, אותו הוא משיג תחילה ואחריו את החלקים שהם החומר והצורה. אצל החוש החומר והצורה נחשבים חלקים כי הוא לא תופש אותם כשהם כל אחד בפני עצמו כיש פשוט, אלא רק כמרכיבים של היחיד המוחשי. השכל משיג קודם את הצורה המופשטת בפני עצמה כיש פשוט, ואת החומר בפני עצמו כיש פשוט (החומר פירושו הידיעה שיש אפשרות שצורה תצטייר בחומר, כי לתפוש את החומר בלי צורה הוא עניין קשה כמו שהאריך לבאר בטימיאוס מאת אפלטון עמודים 49-52 (עמ' 557 במהד' ליבס). לענייננו די בכך שנאמר שהשכל תופש את החומר בפני עצמו ואין צורך להיכנס כאן לשאלה שיש בזה), ורק אחר כך הוא משיג את היחיד המוחשי. לכן אצל השכל היחיד המוחשי אינו השלם אלא הוא הרכבה של חלקים שכל אחד מהם בפני עצמו (הצורה והחומר) פשוט, כלומר שלם. [↑](#footnote-ref-94)
94. עיין מורה נבוכים א' מ"ו בתחילת הפרק ושם א' ל"ג. [↑](#footnote-ref-95)
95. באופן כזה הם המכוון, שיתגלו דרך מצע החומר, בכך שיחיד מוחשי נוטל בהם חלק, ולא כשלעצמם כישויות מופשטות.

    הדברים שבסעיף הזה כבר נאמרו לעיל בסעיף 6, וצריך להבין למה חזר עליהם כאן. אולי כוונתו כאן שהנה בסעיף הקודם התחדש שגם הפועל והתכלית נחשבים מחלקי היחיד המוחשי (ולא רק החומר והצורה כמו שנאמר בדרך כלל), כי מונח ביחיד המוחשי מצד עצמותו לא רק גילוי המין שלו (צורתו), אלא גם הגילוי שיש לו פועל שהוא סיבת מציאותו (הַפּוֹעֵל הקרוב הוא אביו והרחוק הוא הבורא) ושיש תכלית למציאותו. הטבע הוא הגילוי בחומר לא רק של מהויות הדברים אלא גם של סיבות המציאות, הפועל והתכלית של כל יחיד כיחיד (הסיבה הקרובה והתכלית הקרובה. אביו הוא הסיבה הקרובה למציאותו והתכלית הקרובה שיהיה לאביו נכד), וכן מכלל היחידים, מהטבע ככללות, מתגלה שהעולם כולו נברא על ידי בוראו לרצון בוראו שזה הפועל הרחוק והתכלית הרחוקה; וכל זה הוא מחלקי היחיד המוחשי. ואחרי שזה התחדש צריך לחזור על הדברים שאמר לעיל בסעיף 6 על חומר וצורה מה מהם נודע יותר מצד הטבע, שייאמרו גם על הסיבה והתכלית. [↑](#footnote-ref-96)
96. ההתחלות והמינים. [↑](#footnote-ref-97)
97. המין והיחיד המוחשי. [↑](#footnote-ref-98)
98. ההתחלה. [↑](#footnote-ref-99)
99. המין כצורה מופשטת ללא מצע חומר. עיין בזה לעיל סעיפים 3-6. [↑](#footnote-ref-100)
100. הטבע פירושו שהצורה, כלומר המין, מתגלה דרך יחיד מוחשי כלשהו, שבו הצורה מתגלה במצע של חומר. התכלית היא גילוי הצורה ולא גילוי היחיד המוחשי, כי רק בצורה מתגלה חכמת הבורא ואחדות הבורא, אבל גילוי הצורה הוא במצע החומר ולזה נצרך יחיד מוחשי שהחומר שלו יהיה מצע. היחיד המוחשי הוא המסוים (היחיד המוחשי ולא המין והסוג בפני עצמם כישויות מופשטות) והמורכב (מחומר וצורה). כל זה בעולם הארצי שתחת גלגל הירח שבו להיות נמצא פירושו להיות עצם הילומורפי, כלומר מורכב מחומר וצורה. בעולם הארצי ההשגה של המציאות היא על ידי כח הדמיון שצריך מצע חומרי כדי להשיג. בעולם השמיימי הגילוי הוא הצורות המופשטות, ושם הכח המשיג אינו כח הדמיון אלא השכל, והוא משיג צורות ללא מצע חומרי (כמבואר במטאפיזיקה למבדא, ובהלכות יסודי התורה ד' סוף הלכה ז' ועוד). [↑](#footnote-ref-101)
101. المبادىء (المبادئ). זו אותה מילה שהשתמש בה אבן סינא לעיל פרק א סעיף 3 ותרגמתי שם התחלות וביארתי עניינה בהערות שם. כאן המובן של "התחלות" רחב וכולל יותר. אצל אריסטו ואבן סינא פעמים רבות מילה בשפה המדוברת נקבעת כמונח פילוסופי מדויק, ועדיין הם משתמשים בה לפעמים כמונח ולפעמים כמילה בשפה המדוברת שהמובן שלה לא מוגדר באופן מדויק וחמור מבחינה פילוסופית. [↑](#footnote-ref-102)
102. בתרגום מקגיניס: by assertion and supposition [↑](#footnote-ref-103)
103. עיין מקור עניין זה באריסטו "על השמיים" א' א'. [↑](#footnote-ref-104)
104. פרפנדיקולרי, בזווית של תשעים מעלות. [↑](#footnote-ref-105)
105. עיין ב[רמיזות והערות](https://nirstern.wordpress.com/2021/01/15/%d7%99%d7%a6%d7%90-%d7%9c%d7%90%d7%95%d7%a8-%d7%a1%d7%a4%d7%a8%d7%99-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a8%d7%9e%d7%99%d7%96%d7%95%d7%aa-%d7%95%d7%94%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%91/) פיזיקה חלק א' פרק ז' ועיין שם גם בפרק י' וי"ד בהערות, בעניין הבוהו. הצורה שבו הוא נעשה גוף היא צורה שקיימת לפני הקיום של הגוף - צורת התלת ממדיות. עיין בזה לקמן [1.2.8](#_1.2.8) שם יש הגדרה וביאור יסודי.

     אני מתרגם כאן את פרק א' מספר א' של "על השמיים" מאת אריסטו. זה המקור לדברי אבן סינא כאן, ויש בו יסוד חשוב מאוד.

     "על השמיים" א' א':

     "המדע ששייך לטבע בלי ספק עוסק ברובו בגופים וגדלים ובתכונותיהם ותנועותיהם, אבל גם בהתחלות של סוג זה של 'עצם', ככל שתהיינה.

     כי מהדברים שהטבע כונן את הווייתם, מקצתם הוא גופים וגדלים, מקצתם הם דברים שיש להם גוף וגודל, ומקצתם הוא ההתחלות של אלה שיש להם זאת.

     כעת, רצף הוא מה שמתחלק לחלקים שתמיד אפשר לחלק אותם הלאה, וגוף הוא מה שניתן לחלוקה בכל דרך. גודל, אם הוא מתחלק בדרך אחת הוא קו, אם בשתי דרכים הוא שטח, אם בשלוש דרכים הוא גוף. מלבד אלה אין עוד גודל, בגלל ששלושת הממדים הם כל מה שיש, ומה שמתחלק בשלושה כיוונים מתחלק בכל.

     כיוון, כמו שאומרים הפיתגוראים, שהיקום וכל מה שיש בו נקבע על ידי המספר שלוש, מאחר שהתחלה אמצע וסוף יוצא מהם המספר של היקום, והמספר שעולה הוא השילוש. וכך, כיוון שעלה בידנו מהטבע שלושת אלה - אם נאמר זאת כך - כחוקים שלו, אנו משתמשים הלאה במספר 'שלוש' בעבודת האלוהים.

     בנוסף אנו משתמשים במושגים למעשה בדרך זו: על שני דברים, או אנשים, אנו אומרים 'שניהם', אבל לא 'כולם'; שלוש הוא המספר הראשון שהלשון 'כל' חל עליו. ובזה, כמו שאמרנו, אנו רק עוקבים אחרי מה שהטבע עצמו מראה לנו.

     לכן, מאחר ש'הכל' ו'הכלל' ו'השלם' אינם שונים זה מזה מבחינת הצורה, אלא רק - אם בכלל - בחומר שלהם, ובמה שהם נאמרים עליו, רק גוף מבין כל הגדלים [קו או שטח] יכול להיות שלם. כי רק הוא נקבע על ידי שלושת הממדים, כלומר, הוא 'הכל'.

     אבל אם זה מתחלק בשלושה ממדים זה מתחלק בכל דרך, בעוד שהגדלים האחרים [קו ושטח] מתחלקים בממד אחד או שניים; כי האפשרות להתחלק וההוויה בדרך של רצף של גדלים תלויה במספר הממדים [רצף פירושו מה שיכול להתחלק עד אין סוף. אם הוא מתחלק עד אין סוף הרי לא נשאר ממנו מאומה ואין ממה לחבר אותו מחדש, הוא חוזר לאין. לכן אין בו ממשות טבעית, הוא לא אוסף של נקודות אטומיות, אלא הוא צורה אחת, הוא כמו נקודה שרואים אותה בראי מרחיב ובו היא נראית כמו קו], סוג אחד הוא רצף בכיוון אחד [קו], סוג אחר בשניים [שטח], וסוג אחר בכל [הכיוונים. הוא הגוף, ששלושת ממדיו הם 'הכל'].

     כל הגדלים, אפוא, שהם מתחלקים [כלומר עד אין סוף] הם גם רצף. האם כל מה שהוא רצף הוא גם מתחלק - לפי דברינו כעת זה עדיין לא מתברר [עיין בזה פיזיקה ו' א'].

     דבר אחד, על כל פנים, ברור; אין המשך של מעבר לגודל מסוג רביעי [דבר בעל ארבע ממדים], כמו שעברנו מאורך לשטח ומשטח לגוף. כי אם היה זה אפשרי, לא הייתה זו אמת שגוף הוא גודל שלם. היה אפשר להמשיך מעבר לו [מעבר לגוף אל דבר בעל ארבעה ממדים] רק אם היה בו [בגוף] חסרון [מבחינת כמות ממדיו], ומה שהוא שלם לא יכול להיות חסר, כיוון שהוא מתפשט לכל כיוון.

     כעת, גופים שמסווגים כחלק מהשלם [כגון ארבעת היסודות של היקום (לפי פירוש סימפליקיוס)], כל אחד מהם שלם במובן שאמרנו כאן, כיוון שלכל אחד מהם יש את כל הממדים. אבל כל אחד מוגבל על ידי המגע עם האחר שסמוך לו, כך שבמובן מה כל גוף הוא גופים רבים. ה'כל' שאלה [ארבעת היסודות] הם חלקיו, לעומת זאת, הוא בהכרח שלם, וכמו שנרמז בשמו ['הכל' (מדובר כאן על השכל הפועל, הוא ספירת מלכות כמו שכתב הרמ"ק, והיא נקראת אצל חז"ל 'כל', כך ש'כל' הוא אחד משמותיו של הבורא). אריסטו בהכרח מכוון לזה, כי אם לא כן מי הוא שיש לו שם שבו נרמז שהוא הכל מכל בחינה. איפה מצאנו אצל אריסטו שם של הבורא?], הוא כולל כך שהוא לא רק שלם מבחינה אחת ובלתי שלם מבחינה אחרת [אלא הוא שלם מכל הבחינות]."

     [בתרגום הקלאסי של J. L. Stocks לא תרגם "וכמו שנרמז בשמו" כי לא ידוע שיש שם לאותו 'כל'. אלא תרגם "כמו שמתאים למשמעות המילה." "in accordance with the meaning of the word" (בעריכה של בארנס שינה ל"כפי שהמונח רומז" "as the term indicates"). וזה לא ייתכן כי אין הגיון שאריסטו יקבע מונח ואחר כך ילמד דברים ממה שנרמז מלשון המונח הזה. אלא בהכרח מדובר על מונח שלא אריסטו קבע, ולכן אריסטו לומד ממנו. W. K. Guthrie שבא אחרי סטוקס וראה את עבודתו ותיקן את דבריו תרגם שמדובר כאן בשם, כלומר מונח שהיה קיים לפני אריסטו ואריסטו לומד ממנו. "and, as it's name suggests". לא ידוע שהייתה לאריסטו מסורת על שמות שונים לבורא, ועל שם שהוא 'כל', מלבד מה שכתבתי. אריסטו כאן קושר את שלושת הממדים לעבודת האל, ואומר כמפי הגבורה בלי נימוק שכלי ודיון פילוסופי שלא יתכנו עוד ממדים, והרי שלא מדובר כאן בחקירת טבע מדעית אלא ביסודות בעבודת האלוהים, שבהכרח מיוסדים על מסורת. "הפיתגוראים" הוא שם קוד אצל אריסטו למסורית אזוטרית דתית שמתאימה באופן מתמיה עם ספר יצירה ועוד מקורות קבליים. במורה נבוכים ב' ו' כתב על הדמיון בין אפלטון ובין תורת הסוד של חז"ל, שהוא לא רק בתוכן אלא באופן מתמיה גם במונחים עצמם: "ואתמה מאמרם "מסתכל", כי בזה הלשון בעצמו יאמר אפלטון שהשם יעיין בעולם השכלים וישפיע ממנו המציאות." בלי ספק יש לרמב"ם כוונה גדולה ועמוקה בהדגשת התמיהה הזו, הוא לא עוסק בכתיבת הערות אגב מחקריות. כאן בעניין השם 'כל' יש עוד דוגמה כזו]

     עיין דבריו העמוקים של אריסטו בפיזיקה ג' פרקים ד'-ו' על האין סוף, ובמיוחד בפרק ו', גם שם הוא מבאר את עניין 'הכל' או 'השלם'. תוכן דבריו שם הוא כמו שכתב האר"י בספר "עץ חיים" שער א' ענף ב', שהתחלת הבריאה היא שהיה אור אין סוף פשוט, ובאמצעו נתהווה חלל ריק, פנוי. האופן שבו נמצא האין סוף בתוך החלל (שכמובן אינו יכול להיות פנוי לגמרי כפשוטו, כי בלי סיבת המציאות אין מציאות), הוא לא כמו שאדם או סוס נמצאים, אלא כמו ש'יום' נמצא, או כמו שמשחקי תחרות הספורט קיימים. היום לא קיים בבת אחת אלא באופן נמשך, מההתחלה אל האמצע ומשם אל הסוף.

     זה מה שכתוב בספר יצירה בתחילתו:

     "בשלשים ושתים נתיבות פליאות חכמה חקק יה יהוה צבאות את עולמו בשלשה ספרים בספר ספר וספור"

     ספר הוא דבר שיש לו התחלה אמצע וסוף. האין סוף הצטמצם, והצורה הראשונית של הצמצום היא התחלה אמצע וסוף. זה ההתחלה של הוויה כ'משהו', כ'יש', ולא רק כאין סוף שהוא 'אין' כי אין בו הגדרות וגבולות ולכן אין בו 'משהו'.

     אם נתעלם מכל מה שנמצא, יישאר חלל ריק אין סופי, שהוא התלת ממדיות כלשעצמה. זו צורת התלת ממדיות שהיא הצורה הראשונה של מה שיוצא להיות 'יש', מה'אין' האין סופי. בערבית המונח של אבן סינא הוא صورة الجسمية - צורת הגופניות.

     כל גוף שקיים בטבע, יש לו בהכרח מידת אורך רוחב וגובה. המידה עצמה היא רק מספר. המספר הזה כשלעצמו הוא המקום של הגוף, החומר והצורה אחר כך ממלאים את המקום הזה. בשלב שהכל רק מספרים העולם כולו קיים על כל הגופים שיש בו, אבל זה קיום שהוא רק בתלת ממדיות כשלעצמה, עוד אין חומר וצורה של הדברים.

     וכמו שכתב בטימיאוס מאת אפלטון, מעמ' 53:

     "אך קודם לכן היו כל אותם המינים [ד' היסודות] בלא מתכונת ומידה. אש, מים, אדמה ואויר אמנם נמצאו בהם כמה סימנים בהם ניכר טבעם, אבל מכל וכל היו שרויים באותו מצב שבהיעדר אלוה יהא מסתבר לגבי כל דבר שבעולם. כך היה, אפוא, טיבם, בשעה שהוחל בתיקון העולם, ואותה שעה נתן להם האל בתחילה תבנית נפרדת, על ידי צורות **ומספרים**."

     וכמו שכתב גם אריסטו בפיזיקה ד' ב' (209ב שורה 11), במטאפיזיקה א' ו', ומטאפיזיקה למבדא סוף פרק א'.

     עיקר העניין התבאר בביאורי על "[רמיזות והערות](https://nirstern.wordpress.com/2021/01/15/%d7%99%d7%a6%d7%90-%d7%9c%d7%90%d7%95%d7%a8-%d7%a1%d7%a4%d7%a8%d7%99-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a8%d7%9e%d7%99%d7%96%d7%95%d7%aa-%d7%95%d7%94%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%91/)" מאת אבן סינא פיזיקה חלק א' פרק ז'. ועיין שם גם בפרק י' וי"ד. כאן הזכרתי מעט ראשי פרקים ממה שהתבאר שם, ואני סומך על הקורא שיעיין שם.

     ההתחלה אמצע וסוף הם השילוש שמדבר עליו אריסטו, שהוא שם האלוה והוא היסוד בעבודתו. זהו הצמצום שכתב האר"י, ושורש התהוות הבריאה שכתוב בספר יצירה.

     שבע הספירות של חכמי הקבלה, הן לפי הקבלה ששה כיוונים: קדימה אחורה, למעלה למטה, ימין ושמאל, ונקודת המרכז. אלה שלושת הממדים שמדובר עליהם כאן. הם המעבר של ההתגלות האלוהית מאין סוף ל'כל' או 'שלם', שזהו גבול שמכיל הכל ועדיין הוא גבול, הוא ההצטמצמות של האין סוף לכדור, כלומר תלת ממדיות. ועיין עוד במסכת שבת דף פ"ח עמוד א'.

     זה לשון אריסטו בפיזיקה ג' ו':

     "כך דבר הוא אין סופי אם לוקחים ממנו כמות אחר כמות, תמיד אפשר לקחת משהו ממנו [האין סוף, הכרחי המציאות, הוא מקור המציאות, השפע הנובע בלי הגבלה, המצוי הראשון שממציא כל נמצא].

     מצד שני, מה שאין מאומה מחוץ לו הוא 'השלם' ו'הכל'. כי כך אנו מגדירים את השלם: זה שממנו מאומה לא חסר, כמו אדם שלם או ארון שלם. מה שהוא אמת לכל יחיד מסוים, הוא אמת לשלם. ליתר דיוק, השלם הוא מה שאין מחוץ לו [המציאות כולה כשלם היא הכדור שאין מחוץ לגבולו מאומה (גם לא חלל ריק, אלא מחוץ לו המופשט המוחלט, האין סוף בלבד). אצל היחיד המסוים הכוונה היא שאין מחוץ לו מאומה ממהותו או סוגו. כלומר ראובן הוא שלם כי אין שום משהו ראובני מחוץ לו].

     לעומת זאת מה שממנו משהו חסר או מחוץ לו, יהיה קטן ככל שיהיה, איננו 'הכל'. 'הכל' ו'השלם' הם זהים או כמעט זהים. שום דבר איננו שלם אם אין לו סוף, והסוף הוא גבול"

     עד כאן לשונו.

     העיגול של הצמצום שכתב האר"י, הוא נקודת החומר הראשון ההיולי שכתב הרמב"ן על בראשית א' א', הוא הגלגל הקיצון של אריסטו (כמו שכתב האר"י שם על התוכנים והכוונה לאריסטו), הוא הגבול. בתחילה נברא הגבול כשלעצמו, לא כמגביל בין משהו למשהו, אלא כאפשרות שיוגבל משהו, זוהי הנקודה הראשונה. הרי הגלגל הקיצון הגבול שלו מגביל אותו רק מצידו הפנימי, הוא לא גובל בין צידו הפנימי לחיצוני, כי אין צד חיצוני. הצד החיצוני הוא ה'אין', האין סוף, שלא שייך אצלו גבול כלל. הגבול הזה הוא המכחול שבו צוירו כל הצורות, שכולן כקיימות כגבול. זה גם אין סוף, כי אין שום דבר מחוץ לו וכל המציאות היא בו, אבל זהו אין סוף בדרך של גבול, כמו שכתב האר"י שם שלעיגול הריק נכנס קו אור אין סוף, והרי "קו" ו"אין סוף" זו סתירה. הסתירה הזו היא סוד הצמצום.

     התחלת הצמצום היא צורת התלת ממדיות עוד לפני שיש גופים חומריים כלשהם, וזה מה שמדבר בו אריסטו בתחילת "על השמיים" ובעקבותיו אבן סינא כאן. [↑](#footnote-ref-106)
106. מידות ארכו רחבו וגבהו. [↑](#footnote-ref-107)
107. המידות של הממדים השתנו, אבל צורת התלת ממדיות שבו לא השתנתה. צורת התלת ממדיות היא מה שמבחין בין המופשט לנברא. היא השלב הראשון של הבריאה, תחילת היציאה מהמציאות המופשטת לגמרי. זו ה'כמות', שהיא התחלת קטגוריית הכמות שהיא הקטגוריה הראשונה, מה שנקרא בחכמת הקבלה ספירת חכמה, והיא התחלת מציאות הנבראים (עיין בפיזיקה של אריסטו ד' ב' (209ב שורה 11)). בתחילה יש תלת ממדיות כצורה בפני עצמה עוד לפני שיש גוף תלת ממדי. מבחינת מה שגוף חתיכת השעווה או טיפת המים אינו יש מופשט אלא גוף חומרי, כלומר בעל צורת התלת ממדיות, מצד זה לא חל שינוי כלל למרות שהמידות המודדות כמה הוא האורך והרוחב והעומק השתנו.

     אבן סינא משתמש בדוגמה בגופים הומיאומריים, חתיכת שעווה או טיפת מים. גוף הומיאומרי הוא גוף שצורתו אינה קובעת את הגדרת העצם שלו כגוף. גופים כמו בעל חיים, צמח, פסל, אינם הומיאומריים, כלומר כשהם נחלקים לחתיכות, הצורה שלהם נפסדת, לא נשארת בחלק אותה צורה כמו שהיתה לפני החלוקה. חצי סוס אינו סוס. הצורה היא מה שקובע את הגוף. גוף כמו גוש שעווה, גם כשהוא נחלק, לכל חלק נשארת הצורה שהייתה לפני החלוקה, כל חלק נשאר גוש שעווה כמו שהיה לפני החלוקה. אם כן מה שקובע שחתיכת שעווה מסויימת זו היא עצם, גוף, בפני עצמו, אינו צורת השעווה שיש בה, השעוותיות שלה. כי השעוותיות תישאר בה גם אם נתיך אותה להתאחד עם חתיכת שעווה אחרת, או אם נחלק אותה לחלקים. לעומת זאת סוס מה שקובע את היותו עצם, גוף, הוא הסוסיות שבו. ללא הסוסיות היה כאן אוסף של חלקי בשר שיער עצמות וכו'. הסוסיות שיש בסוס מלכדת את הכל לעצם אחד, גוף אחד, שמהותו היא צורת הסוסיות. אם נחלק את הסוס הוא ישוב להיות אוסף של עצמות פרווה בשר וכו'. בשעווה יש צורה נקבית, צורת חומר, ביוונית היא נקראת הומיאומרית, וחתיכת השעווה אין בה צורה זכרית שתלכד אותה לעצם אחד או גוף אחד. צורת 'גוש שעווה' היא צורת חומר, ולא קובעת את לכידותו של גוף החתיכה האחת שאנו דנים בה (כאמור כי הצורה של 'גוש שעווה' לא תשתנה גם אם נחלק את הגוש לחתיכות קטנות). לכן יש לומר שמה שלגוש השעווה יש קצה, זה מה שקובע את היותו מוגדר כגוף. אבל הקצה הזה מוגדר לפי מידות האורך רוחב וגובה, הוא הוא המידות האלה. ולכן יש מקום לומר שאם המידות ישתנו הגוף לא יישאר אותו גוף. אם סייח קטן גדל לסוס גדול, פשוט שהוא נשאר אותו גוף שהיה, כי נשארת בו אותה צורת 'סוס' שהייתה בו, ובוודאי לא אכפת לנו שמידות האורך רוחב וגובה שלו השתנו. אבל בגוש שעווה או טיפת מים וכל גוף הומיאומרי, היה מקום לומר שאם מידותיו השתנו הוא לא אותו גוף שהיה. כלפי זה מחדש כאן אבן סינא שגם בגוש שעווה אם הוא גמיש ונפחס ומידותיו השתנו הוא נשאר אותו גוף שהיה. [↑](#footnote-ref-108)
108. כיתאב אל בורהאן 1.10 (Kitāb al-burhān. ספר ההוכחות, הוא חלק מהספר הריפוי). [↑](#footnote-ref-109)
109. מידות צלעות הגוף התלת ממדי, או גבולותיו אם אינו גוף גיאומטרי. [↑](#footnote-ref-110)
110. קטגוריית הכמות היא מאפיין של העצם. [↑](#footnote-ref-111)
111. כל הקטגוריות הן מקרים וכשהן משתנות העצם לא משתנה. קטגוריית הכמות היא מידות העצם, קטגוריית האיכות היא האיכויות של העצם, אדם שהיה בשמש נצבע באדום, או אם הזדקן הלבין שערו, איכות הצבע שלו משתנה, אבל כעצם לא חל בו שום שינוי. כשהוא במקום וזמן אחרים מהותו כעצם לא השתנתה, וכן כל הקטגוריות. לכן גם קטגוריית הכמות של חתיכת שעווה לא משנה את העצם שהוא חתיכת השעווה. לגבי מה מגדיר את החתיכה כעצם בפני עצמו, שהרי צורת השעווה שבו אינה מיוחדת לחתיכה זו לבדה אלא גם לחלקיה או לחתיכות שיתאחו איתה, על זה יש לדון בדיון נפרד על עניין העצם ההומיאומרי שיש בו עוד הרבה מה לחקור ולא כאן המקום. לדיון כאן חשובה רק העובדה שתלת הממדיות היא מה שגורם שהעצם אינו ישות מופשטת, אבל אינה קובעת את מהות העצם והגדרתו. בעולם שבו הייתה רק תלת ממדיות, ותיאורים מספריים של התלת ממדיות של הגופים, לא היתה שום מהות של שום גוף, זה לא היה עולם שיש לו מציאות, אלא רק שלב מקדים בהתהוות של העולם שיש בו עצמים, כלומר שיש לו מציאות. תוהו הוא ההעדר, הוא החומר הראשון בעצמו, העצמים הראשונים הם ארבעת היסודות. השלב של המעבר מהחומר הראשון לארבעת היסודות נקרא בספר בראשית בוהו, זהו העולם של המספרים שמדבר בו אפלטון.

     תוספת הסבר:

     לשון אבן סינא כאן: "בו למדת שאורכים מוגדרים אלה הם הכמות של הצדדים"

     יש לשאול מהו הלימוד שמדובר בו כאן. כתוב שלמדנו שאורך מוגדר הוא הכמות של הצדדים. לכאורה זה מובן מאליו ואין כאן שום חידוש.

     אלא הכוונה כאן לחדש שאורך מוגדר הוא קטגוריית הכמות.

     בספר הקטגוריות כותב אריסטו שיש לעצם טבעי, שמורכב מחומר וצורה, עשר קטגוריות:

     עצם. כמות. איכות. יחס. מקום. זמן. מצב. קניין. פעילות. התפעלות.

     כל תשע הקטגוריות מלבד קטגוריית העצם, הן כל הדברים שניתנים להיאמר על העצם. מידותיו כך וכך, איכויותיו כך וכך, יחסיו כך וכך, מקומו וזמנו כך וכך, וכן הלאה. ה"עצם" הוא הדבר עצמו. אם למשל נפשיט מסוס את כל תשע הקטגוריות מלבד קטגוריית העצם, אז לא נדע את מידותיו, את איכויותיו, את יחסיו ואת מקומו וזמנו וכו', לא נוכל לומר על הסוס או לדעת עליו שום דבר. מה נשאר לנו מהסוס, במה הוא סוס?

     ברטראנד ראסל כתב כביקורת על אריסטו שבלי תשע הקטגוריות לא נשאר שום דבר. אכן הוא צדק כבעל תפישה שמזהה את המציאות עם חומר. אריסטו כתב כמי שיכול לתפוש בשכלו מציאות מופשטת באופן בלתי אמצעי, פשוט, לא בכלי חומר (עיין מורה נבוכים א' סוף פרק א', וכן במו"נ א' מ"ט, ושם א' כ"ו, ובאגרת תחיית המתים על המציאות החומרית והמופשטת). המציאות מתחילה מהמופשט, הסוס כישות מופשטת אין בו שום מידות ואיכויות וכו', ועדיין יש לו מציאות של סוס. בתפישה החומרית, מה שיש לו קריטריונים מסוימים זה מה שמכוחו הוא סוס. הוא צריך להיות בטווח גדלים מסוים, בטווח צבעים מסוים, עם מבנה אנטומי מסוים, וכו', ומכח זה הוא סוס. אצל אריסטו הוא סוס מכח שהוא ישות מופשטת של סוס, שאין לה שום מאפיינים חומריים. הישות המופשטת הזו כשהיא מתממשת לעצם חומרי, גורמת בכוחה שיתקבצו סביבה מאפיינים חומריים שאותם אנו מכירים כמאפייני הסוס.

     הגישה של ברטראנד ראסל לא עומדת כלל במבחן השכל. אם מה שהופך סוס לסוס הוא מקבץ מאפיינים חומריים כמו כמות איכות וכו', הרי כל מאפיין כזה ניתן למצוא גם במקום אחר. רוב המאפיינים של סוס ישנם בחמור או זברה, ובכלל, צבע של סוס יש להרבה עצמים אחרים, וכן גודל, וכן כל שאר המאפיינים.

     לכל סוס פרטי יש מאפיינים שונים שמבדילים אותו מסוס פרטי אחר וגם מבדילים אותו מחמור וזברה ופרה וגם משולחן שהוא בגודל אופייני לסוס וגם מאדמה שיש לה צבע דומה לסוס וכו'. אם כן מה הופך את העצם הזה (הסוס הפרטי) דווקא לסוס. אי אפשר לומר שזה תלוי רק במאפייניו. אי אפשר לתפוש את ה'יש' בלי להגיע לתפישת המופשט.

     כאן אבן סינא מדבר על צורת התלת ממדיות, היא הצורה הטבעית הראשונה שמתהווה מהמופשט. היא תיאור מתמטי של העצם על ידי הנתונים של אורכי המידות שלו, כמו שמזינים למחשב מספרים שגורמים לו לתאר גוף תלת ממדי. לגוף כזה אין שום קטגוריות, אין לו איכויות, אין לו זמן ומקום וכו'. אם אני מודד במדוייק מידות של עגבניה, המספרים בלבד לא יתנו טעם וריח של עגבניה, לא יהיה כאן מה לאכול. מחשב יוכל לתרגם את זה לרישום תלת ממדי של עגבניה אבל עדיין לא יהיו לה שום קטגוריות. גם המראה שמצוייר במחשב כרישום של גוף גיאומטרי הוא רק תרגום של המספרים שהמחשב עושה על המסך, אבל במספרים עצמם גם אין את הרישום הגיאומטרי. הייתי יכול לטעות ולחשוב שזה העצם. כי זה הדבר בלי שום מאפיינים ששייכים לקטגוריות. בא אבן סינא ומלמד אותנו שכל זה הוא רק קטגוריית הכמות של הדבר ולא העצם. כי העצם מופשט ואין בו תלת ממדיות כלל, ולכן אין לו שום מידות. ההתחלה הראשונה של היציאה מהמופשט לגופני, השלב הראשון מבחילה לוגית, היא קטגוריית הכמות שהיא הקטגוריה הראשונה. תוכן המשפט שהעתקתי אומר שהאורכים המוגדרים (מוגדרים במספרים) אינם העצם של הדבר אלא הם קטגוריית הכמות של הדבר. וממילא נלמד שהעצם הוא המופשט.

     [↑](#footnote-ref-112)
112. עיין לעיל פרק א' סעיף 1 בהערות ביאור במונח "התחלות". [↑](#footnote-ref-113)
113. חקירת פילוסוף הטבע (שלא כמו הפילוסוף הראשון המטאפיזיקאי שחוקר את המופשט שממנו מתהווה הטבע), מתחילה את החקירה בגופים הטבעיים, שהם צורה וחומר ויש להם את המאפיינים של תשע הקטגוריות הנוספות ל'עצם'. מציאות הגוף הטבעי מתקבלת כאקסיומה לפי פילוסוף הטבע. ההתחלות הן מה שלפני הגוף הטבעי, הן חקירת המופשט, וליתר דיוק חקירת אופן הנביעה של הגוף החומרי מהמופשט (כי במופשט, האלוה, יש לנו השגה רק על הנביעה הזו ולא עליו כשהוא לעצמו). לכן ההתחלות לא נכללות בפילוסופיית הטבע כמושאי חקירה אלא כ"התחלות" כלומר אקסיומות. לכן השם 'התחלות' ראוי להן דווקא אצל פילוסוף הטבע, ואילו אצל המטאפיזיקאי (בלשון אריסטו הוא נקרא התיאולוג), הן לא 'התחלות' אלא מושאי החקירה עצמה.

     הוויית הגוף הטבעי שהוא חומר וצורה היא דבר אחד מצד חקר הטבע. אם אומרים שיש להווייה הזו חלקים, הרי החלקים בפני עצמם הם ישים לא טבעיים, כלומר לא מורכבים מחומר וצורה. צורה בלי חומר היא 'חלק' של הווית הגוף הטבעי, וחומר בלי צורה גם הוא 'חלק'. חלקים אלה כשלעצמם, כמופשטים, אין להם מציאות בטבע. לכן כתב כאן אבן סינא שמה שהוא 'חלק' מהוויית הגוף הטבעי הוא 'התחלה', כלומר שורש המוצא של הוויית הגוף הטבעי, שאצל פילוסוף הטבע הוא ההתחלה של החקירה, בעוד שאצל התיאולוג הוא מושא החקירה כולה. [↑](#footnote-ref-114)
114. עיין במורה נבוכים א' א' שצורה היא מהות הדבר, למשל באדם הצורה היא חי מדבר. התבנית היא התואר החיצוני של הגוף החומרי. בגופים מלאכותיים אין חילוק בין הצורה המהותית ובין התבנית, התואר החיצוני. המהות של מיטה היא היותה מתאימה לשינה, וזו גם התבנית שלה. סכין מהותה היא שהיא חותכת, בזה היא סכין, וזה גם התואר החיצוני שלה שיש בה חוד. לעומת זאת בגופים טבעיים כמו אדם הצורה המהותית היא 'חי מדבר' והתבנית היא תווי הגוף החיצוניים שלו, ויש חילוק גדול בין הצורה לתבנית. [↑](#footnote-ref-115)
115. 'היולי' הוא המילה היוונית ל'חומר' (הפירוש המילולי הוא עץ, והכוונה שאצל הנגר החומר הוא העץ, וכמו המשל המקובל כשמבארים את העניין של צורה וחומר שהמיטה מורכת מחומר הוא העץ ומצורה), ביוונית ὕλη (hū́lē). ובכל זאת אבן סינא כתב כאן גם את המילה היוונית 'היולי' (هيولى) וגם את המילה הערבית שפירושה חומר (مادة). וכן בתרגום אבן תיבון למורה נבוכים משתמש במונח 'חומר' וגם במונח 'היולי' (מו"נ א' ע"ה הדרך הראשון), והרי שיצר מהמילה היוונית לחומר מונח שמשמעותו שונה מהמילה העברית 'חומר', ועיין גם ברמב"ן על בראשית א' א'. עיין בזה בפירוש המילות הזרות שכתב רבי שמואל אבן תיבון בסוף תרגומו למורה נבוכים, במילה 'היולי' (עיקר הבחנתו שם ש'היולי' מתייחס לחומר הראשון ואילו 'חומר' מתייחס לכל חומר, ועיין עוד שם).

     הבחנה זו כתב גם אבן סינא בספר ההגדרות (כיתאב אל חודוד), הגדרה 30 וזה לשונו (בתרגום Kiki Kennedy-Day):

     **30** The deﬁnition of matter (hayula) Absolute matter is a substance which exists in actuality only when it receives a corporeal form from the potentiality of matter to receive forms. Absolute matter does not have in itself any form particularizing it, except in the sense of potentiality. The meaning of my statement, "There is a substance belonging to matter" is that the existence which comes to matter in actuality belongs to it in itself. One also says that matter belongs to everything from the point of view that it receives a certain perfection or something which it did not have. Therefore it will be matter1, in relation to what is not in it and it is a subject in relation to what is in it. [↑](#footnote-ref-116)
116. subject. הכוונה למונח האריסטוטלי המרכזי ypokeiménon, υποκειμένων, שמתורגם לפעמים גם כ"מצע". החומר נושא את הצורה, ולכן הוא נקרא נושא. 'ראובן חי מדבר', 'ראובן' הכוונה כאן לבשר שלו והוא נושא המשפט כי הוא נושא את הצורה של 'חי מדבר'. [↑](#footnote-ref-117)
117. המילה הערבית כאן أسطتساً. איני שלם עם התרגום שכתבתי אבל לא מצאתי מילה מתאימה יותר. [↑](#footnote-ref-118)
118. صورة الجسمية - צורת הגופניות. [↑](#footnote-ref-119)
119. העצמים היחידים המוחשיים (אינדיבידואלים) שמורכבים מחומר וצורה. ואחר כך הוסיף 'סוגיהם' ו'מיניהם' כי יש לסוגים ולמינים צורות נוספות מעבר למה שיש לפרטים. למשל לסוג 'חי' יש צורת חיים כוללת שאינה נמצאת כצורה שכוללת את כל רוחב התוכן של 'חיים' בשום מין מבעלי חיים ובוודאי לא בשום יחיד מוחשי. [↑](#footnote-ref-120)
120. כל צורה שהיא גבוהה מצורות אחרות שמשתלשלות ממנה, היא מצד אחד גבוהה מהן, ומצד שני היא היסוד והשורש של מהותן. למשל מידת החסד גבוהה בסדר הספירות ממידת הדין, זה אומר שהיא קודמת בסדר ההוויה (קודם התהווה החסד וכתולדה מזה השתלשלה הווייתו של הדין), היא הכלל שממנו נובעים הפרטים, וזה גם אומר שמידת הדין בשורשה אינה אלא רק מידת החסד ולא שום דבר אחר, ואין באמת שום חילוק בין חסד לדין.

     כמו כן ה'אין', האין סוף, קודם בסדר ההוויה ל'יש', כי ה'יש' נברא מה'אין'. ולכן ה'אין' גבוה בסדר המדרגות מה'יש', אבל זה בהכרח גם אומר שה'יש' בעומק מהותו אינו אלא רק 'אין' ותו לא, ואין חילוק כלל בין 'אין' ל'יש'.

     זהו שכתב רבי שמואל הנגיד:

     "אוהבי ימים על גב ארץ, הידעתם כי חייכם שווא?

     אתם משורש מוות: כל ענף ישוב אל שרשיו!"

     זהו שכתב כאן אבן סינא שצורת התלת ממדיות קודמת לשאר הצורות בסדר ההוויה, כי היא התהוותה ראשונה וממנה נבעה הוויית שאר הצורות. וגם שהיא עניין בלתי נפרד מהן, כי כל הצורות הטבעיות שורש מהותן הוא התלת ממדיות שלהן. [↑](#footnote-ref-121)
121. יש דברים מופשטים, לכן לא מדובר כאן בכל הדברים. אבל הדברים האלה, כלומר הטבעיים, שיש להם צורה בדרך של התלבשות הצורה בחומר, כולם יש להם חומר. [↑](#footnote-ref-122)
122. **צורת התלת ממדיות. הבוהו.**

     (זה נושא מהיסודיים ביותר בתורת הסוד. כל שאר הנושאים העיקריים, כמו מופשט וחומרי, אחדות הבורא מול המוגבלות של הבריאה, חומר וצורה, ועוד, צריכים את ההקדמה הזו.

     עסקתי בזה הרבה בשיעורים על ספר הזוהר ועל המורה נבוכים, וכן בכתיבה בכמה מקומות. ושאלו על זה כמה פעמים כי העניין קשה לתפישה. לכן למרות שכבר כתבתי בזה ב[רמיזות והערות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf) כמו שמובא לעיל, ובעוד כמה מקומות, ובשיעורים על הזוהר והמורה נבוכים, עדיין איני נמנע מלחזור שוב, בתקווה שבכל חזרה תהיה תוספת בהירות ולו במעט.)

     הכוונה שהתלת ממדיות כשלעצמה היא ההתחלה הראשונה של הקיום הטבעי. קיום טבעי מוגדר כקיום שבו פירוש המילה 'נמצא' היא עצם שהוא צורה שמלובשת בחומר, בניגוד לקיום שמעל הטבע ששם ההגדרה של 'נמצא' היא יש מופשט מחומר. ההתחלה של 'חומר' היא צורת התלת ממדיות (אחרי החומר הראשון שאין בו תפישה כלל. החומר הראשון הוא התוהו שנקרא כך כי אדם תוהה עליו, אין בו שום תפישה, וכמו שכתב אפלטון בטימיאוס דף 49 וביותר בדף 51 ובדף 52. הבוהו הוא צורת התלת ממדיות שהיא התפישה הראשונה האפשרית בחומר), וכיוון שהיא הראשונה מבין כל הצורות, או שהיא חלק בלתי נפרד מהגדרת כל הצורות כי אי אפשר כלל לחשוב על קיום של עצם טבעי ללא שהוא תלת ממדי (אין שום דבר אחר מצורת התלת ממדיות שעד כדי כך לא יתכן לחשוב על מציאות עצם טבעי בלעדיו), אי אפשר שיהיה עצם שאינה בו. צורת התלת ממדיות היא הדבר הראשון שהוא עצם טבעי, בעל חומר, אחרי נביעת המציאות מהמופשט. האופן המופשט ביותר של חומר הוא להיות תלת ממדי (מידות לחוד עוד לפני שיש איכויות כלשהן). חומר שהוא רק תלת ממדיות הוא החומר החמישי, שהוא רחקים טהורים כמו שכתבו השם טוב והנרבוני על מו"נ א' ע"ב (והמקור מהפיזיקה של אריסטו ד' ב' (209ב שורה 11)). ועיין עוד בסיכום השיעור על ספר הזוהר [שיעור 0019](https://zoharnirstern.wordpress.com/2021/07/16/0019-%d7%9e%d7%90%d7%9e%d7%a8-%d7%94%d7%a9%d7%95%d7%a9%d7%a0%d7%94-%d7%94%d7%a4%d7%a8%d7%a7-%d7%94%d7%a8%d7%90%d7%a9%d7%95%d7%9f-%d7%a9%d7%9c-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a9%d7%9e%d7%99%d7%9d-%d7%9e/) בתגובה המתייחסת לשאלת אושרי. לכן בהכרח אין עצם טבעי שאין לו חומר, כי אי אפשר לחשוב על עצם שאינו תלת ממדי ותלת ממדיות היא כבר להיות חומרי. [↑](#footnote-ref-123)
123. צורת התלת ממדיות אינה שייכת לעצם היחיד בפני עצמו. אם למשל יש כלב במקום אחד, המקום שהוא תופש (כלומר הגדרת הגבולות בינו לבין העצמים הגובלים בו, במקרה זה האוויר, כי אין ריק, כמו שביאר אריסטו בפיזיקה) היא צורת התלת ממדיות שלו. אם הכלב הולך למקום אחר, אם נאמר שהוא לוקח איתו את התלת ממדיות שלו, הרי במקום שממנו הוא יצא כעת חסר המקום התלת ממדי שהיה שם מקודם כשהכלב היה שם, ואי אפשר שגוף אחר יהיה שם, וזה לא אמת; ואם נאמר שהמקום שהיה בו הכלב לא הלך ביחד עם הכלב, ונשאר מקום ריק אחרי שהכלב יצא ממנו, הרי שהכלב איבד את מקומו ואיך יוכל להיות קיים בלי שיש לו מקום. אלא בלי ספק יש מקום אחד תלת ממדי כללי משותף לכל הגופים, וכל גוף נוטל חלק באותה תלת ממדיות משותפת, הוא נמצא במציאות המשותפת (זה כמו שכתב במו"נ א' נ"ז, לפי אבן סינא, שהמציאות היא מקרה לעצם כלומר למהות, כלומר המציאות אינה של העצם מצד עצמו אלא הוא נמצא במציאות שבעצמה היא חיצונית לעצמותו, אינה מוכרחת מעצם מהותו. המהות של העצם היא הצורה והחומר, אבל צריך עוד משהו כדי שהוא יימצא, פועל ותכלית, וזה בא לעצם מחוץ למהותו ולכן נקרא מקרה אצלו. אם נחשוב שאין שום גוף, יישאר חלל ריק תלת ממדי, זה המקום האחד שכל המציאות הטבעית נמצאת בו, זו המציאות כשלעצמה כשמדובר במציאות חומרית. זה משל לבורא שהוא המציאות כשלעצמה לא רק בחומריות (כלומר בתלת ממדיות). הוא המצוי הראשון שממציא כל נמצא, כלומר המציאות היא רק אצלו והנמצאים נוטלים חלק במציאותו ואין להם מציאות משלהם, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ב' י': "לְפִיכָךְ אֵינוֹ מַכִּיר הַבְּרוּאִים וְיוֹדְעָם מֵחֲמַת הַבְּרוּאִים, כְּמוֹת שֶׁאָנוּ יוֹדְעִין אוֹתָם, אֶלָּא מֵחֲמַת עַצְמוֹ יֵדָעֵם. לְפִיכָךְ, מִפְּנֵי שֶׁהוּא יוֹדֵעַ עַצְמוֹ - יוֹדֵעַ הַכֹּל, שֶׁהַכֹּל נִסְמָךְ בַּהֲוָיָתוֹ לוֹ."

     עוד משל לזה, כל גוף טבעי מורכב מארבעת היסודות, אש רוח מים ועפר. זו הגדרה של מציאותו החומרית (ארבעת היסודות הם התפרטות של צורת התלת ממדיות, כמו שארבע אותיות שם הוי"ה הן התפרטות של ספירת כתר. לא כאן המקום להאריך בזה. לכן לומר שהיסודות הם ההגדרה הראשונית של המציאות החומרית שקול לאמירה שצורת התלת ממדיות היא ההגדרה הראשונית למציאות החומרית). יסוד האש שבכלב למשל הוא אותו יסוד אש שבסוס ובכל עצם טבעי אחר, אין יסוד אש פרטי של הכלב שנמצא כנבדל מיסוד האש שבכל גוף אחר. לכן המציאות הטבעית שבנויה על יסוד האש למשל (וכן שאר היסודות) היא לא של הכלב בפני עצמו. הכלב משתתף במציאות הכללית שבה נמצא כל העולם ביחד, היא המציאות של ארבעת היסודות (אפשר גם לומר כך על ההסתכלות שכל המציאות היא רק פרוטונים נויטרונים ואלקטרונים, שהם נעים מגוף לגוף ושווים בכל ואינם מגדירים את מציאות הגוף היחיד אלא הם מציאות כללית שהגוף היחיד נוטל בה חלק). לכן כתב אבן סינא שהגופים קיימים "ביחד" כשמתבוננים בהם מצד תלת ממדיותם. רק בהתבוננות מגושמת יותר, אחרי שנוצר גוף חומרי שחומרו מורכב מתרכובת ארבעת היסודות והתרכובת מקבלת את הצורה הדרך שנראית קבועה, הקביעות יוצרת את התפישה שהעצם נמצא במציאות פרטית משלו. עיין בטימיאוס במקומות שציינתי מקודם, שמבאר שהצורה בארבע היסודות הטהורים לא מתקבלת בהם בדרך של קביעות אלא רק בדרך של תנועה טהורה (עיין עוד בזה במאמר התנועה יסוד ההוויה שכתבתי בתוך [רשימה 35](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2017/10/31/35-%d7%9e%d7%a2%d7%98-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%97%d7%95%d7%a7%d7%99%d7%9d-%d7%9e%d7%90%d7%aa-%d7%90%d7%a4%d7%9c%d7%98%d7%95%d7%9f/) באתר של עיונים בפילוסופיה אריסטוטלית).

     מה שכתב "וכך זה עצם", הכוונה שהמציאות האחת המשותפת לכל הגופים הטבעיים מצד התחלת מציאותם, היא הצורה של התלת ממדיות, היא 'עצם' כיוון שהיא כבר יצאה מהמופשט, מהבורא עצמו, לקיום חומרי. נמצא שכל המציאות היא עצם אחד לפי האמת, זה החידוש כאן, ש'עצם' טבעי הוא לא רק העצמים היחידים המרובים, אלא המציאות כולה כאחד היא 'עצם' אחד. כלומר יש חומרי אחד שהוא חומר וצורה.

     זה מה שכתב במורה נבוכים א' ע"ב:

     "דע כי זה הנמצא בכללו הוא איש אחד, לא זולת זה, רוצה-לומר כי כדור הגלגל הקיצון בכל מה שבו הוא איש אחד בלא ספק, כראובן ושמעון באישות, והשתנות עצמיו, רוצה-לומר עצמי זה הכדור בכל מה שבו, כהשתנות עצמי איש איש מבני אדם על דרך משל. וכמו שראובן על דרך משל הוא איש אחד, והוא מחובר מאברים מתחלפים, בבשר ועצמות וגידים, ומליחות משתנות, ומרוחות, כן זה הכדור בכללו מחובר מן הגלגלים, ומן היסודות הארבעה, ומה שהורכב מהם כו'

     [...]

     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, כמו שאי אפשר שימצאו אברי האדם בפני עצמם, והם אברי אדם באמת, רוצה לומר שיהיה הכבד בפני עצמו או הלב בפני עצמו או בשר בפני עצמו - כן אי אפשר שימצאו חלקי העולם קצתם מבלתי קצתם בזה המציאות המיושב אשר דברינו בו, עד שימצא אש מבלתי ארץ כו'"

     החומר כשלעצמו אינו עצם. חומר בלי צורה אינו מאומה, אין לו שום מהות, שום הגדרה, שום מאפיין, לא איכות או זמן או מקום וכל כיו"ב. הוא אינו נתפש כנמצא כלל. כמו שכתב אפלטון בטימיאוס עמ' 50-52 עיין שם היטב.

     אם כל מה שעושה את העצם לעצם ("עצם" פירושו משהו שהוא נמצא) הוא רק מצד הצורה, מה ההשתתפות של החומר בעצם? הרי אנו אומרים שהעצם מורכב מצורה וחומר.

     אלא החומר כרוך בצורת התלת ממדיות. התלת ממדיות כשלעצמה, מופשטת, לפני שיש עצמים מסוימים תלת ממדיים, כאילו ביטלנו את מציאות כל הגופים ונשאר החלל התלת ממדי הריק (באמת זה לא יתכן, כי אם אין שום נמצא אין ממה למדוד ולכן אי אפשר לומר שיש ממדים בחלל הריק. אבל זה כמו בכל עניין בתפישה המופשטת, שהדברים המסוימים באים רק אחרי המופשט - האהבה נמצאת בסדר ההוויה לפני שיש מישהו מוגדר שיכול לאהוב מישהו מוגדר אחר, הגבול נמצא לפי שיש צדדים מוגדרים שאותם הוא גובל, המציאות נמצאת לפני שיש משהו מוגדר נמצא, ההעדר נמצא לפני שיש משהו שיכול להיות נעדר, החיים נמצאים לפני שיש משהו מוגדר שיכול להיות חי, וכן הלאה.)

     התלת ממדיות היא צורה ולא חומר, אבל היא נובעת מהחומר עצמו ולא מנותן הצורות שהוא השכל הפועל. זו צורה שהיא דרכו של החומר להימצא ולהיות כפי מהותו, זו לא צורה שמציירת בחומר דבר מה שהוא זולת החומריות של החומר (עיין בזה במטאפיזיקה של אריסטו ספר יוטא פרק א' (1053א), ועיין לקמן בהערה על 1.2.16 שם העתקתי דברי אפלטון בטימיאוס על זה).

     בסדר ההוויה בכל מקום מונים את החומר הראשון ומייד אחריו את ארבעת היסודות, אש רוח מים ועפר. עיין ברמב"ן על התורה א' א' ועוד מקומות רבים באפלטון אריסטו ותלמידיהם. היסודות הן צורות שמציירות בחומר את תחילת צורות ההוויה שמשפיע הבורא בחומר, לגלות את התגלות אחדותו בו, הם כנגד ארבע אותיות שם הוי"ה. הם מצד הצורה, כלומר אור גילוי האחדות האלוהי שמתגלה בבריאה.

     צורת התלת ממדיות לא נחשבת צורה מבחינה זו, כי היא רק מגלה את צורת החומר שהוא רק מצע לציור הצורות שמגלות את תכלית מה שכוונת הבריאה היא בו, גילוי אור האחדות האלוהית.

     למשל האומן מגלף פסל מגוש שיש גולמי. גוש השיש נקרא חומר, אבל בוודאי הוא עצם בעל צורה כמו הפסל המגולף. הצורה של גוש השיש היא צורה חומרית, היא מציירת את ההתגלות של היותו חומר לגילוי צורה שיש לה משמעות של גילוי אור, דהיינו הפסל המגולף. כך גם אדם הוא צורה שמגלה את האחדות, הבשר הוא חומר לצורת האדם, אבל הוא עצם בעל צורת בשר ולא באמת חומר, להיות בשר זו צורה, כי יש לזה מהות והגדרה שהם הצורה. לחומר אין מהות והגדרה, כי זה מה שמבדיל בהגדרה את החומר מהצורה, שלצורה יש מהות והגדרה ולחומר אין.

     צורה הומיאומרית (צורה נקבית), כמו צורת גוש שיש, בשר, וכל דבר שאנו רואים בו חומר גלם להצטיירות צורה, והסימן שלה הוא שאם אנו מחלקים את העצם הצורה הזו נשארת בכל חלקיו כמו שהייתה, היא אופן תפישת החומר כמשהו בעל הגדרות ומהות של חומר, ההגדרות ומהות הם צורה, אבל זו לא צורה שמגלה את הצורה העליונה שהיא מהשכל הפועל, ומעליו השכלים הנפרדים זה מעל זה עד אור אחדות הבורא עצמו.

     מכיוון שהחומר הראשון, ההיולי, אינו נמצא כלל ואינו נתפש כלל, אי אפשר שלא תהיה כרוכה בו באופן בלתי נפרד צורה חומרית שהיא צורתו כחומר. "תוהו" (בראשית א' ב') הוא החומר הראשון, "בוהו" הוא הצורה החומרית שלו. זו היא צורת התלת ממדיות המופשטת. צורת התלת ממדיות המופשטת, חלל ריק תלת ממדי אין סופי (אם הוא ריק אין מה שישם בו סוף), אינה מגלה שום דבר מהאור האלוהי. להיפך, היא מגלה רק את ההעדר, שהוא החומר הראשון שהוא העדר באור אין סוף (כמו שכתב האר"י בעץ חיים שתחילת המציאות היא שהתפנה חלל פנוי ריק באמצע אור אין סוף) , זה ריק מוחלט אין סופי, אין בו מאומה, העדר גמור. כל צורה זכרית, שהיא אור, מגלה את ה'יש'. הצורה נקבית היא חושך ומגלה את ההעדר, ועדיין היא צורה, כלומר אור, כי אור פירושו האפשרות להשיג, והיא מאפשרת להשיג את החומר הראשון. עיין תוספת ביאור בזה בהערות קצרות על הפשט של המורה נבוכים [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/).

     התוהו הוא ספירת חכמה, והבוהו ספירת בינה. ועל זה נכתב בזוהר ([חלק ג', ד' א'](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%96%D7%94%D7%A8_%D7%97%D7%9C%D7%A7_%D7%92_%D7%93_%D7%90)) שחכמה ובינה הם כמו שני רעים בלתי נפרדים לעולמים, הם תמיד נתפשים ביחד, לא יתכן לתפוש אותם כל אחד בפני עצמו (ועיין עוד זוהר [חלק ב' נ"ו א'](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%96%D7%94%D7%A8_%D7%97%D7%9C%D7%A7_%D7%91_%D7%A0%D7%95_%D7%90) לגבי "ארנון"). מי שתופש רק את הבוהו ולא את שורשו בתוהו, לא יכול לראות שהבריאה היא נביעה מהבורא המופשט.

     התוהו מופשט כמו הבורא, כי הוא בלי שום הגדרה כלל, ולא מושג כלל (מלבד ההגדרה האחת שיש בו שהוא נברא ואינו סיבת עצמו כמו הבורא. מההבדל הזה משתלשל אחר כך מקור הריבוי שנובע מהחומר הראשון לריבוי של הצורות שמצטיירות מכוחו), ועליו כתב במו"נ א' ע"ב שהאחד ברא אחד חי, וזה מה שנכתב שהחכמה מצד עצמה אין בה תפישה (וכמו שכתב הרמב"ן על בראשית א' א' שהנקודה ההיולית היא החכמה ואין בה ממש). התוהו הוא אחד מוחלט וגמור, והיציאה ממנו היא נביעת המוגבל מהמופשט, שהוא סוד מעשה מרכבה (לכן אצילי בני ישראל כשחזו בתוהו, הוא לבנת הספיר, החומר הראשון, ספירת החכמה, הגלגל הקיצון, העיגול הריק הפנוי שכתב האר"י בעץ חיים, טעו לחשוב שהם חוזים את הבורא בעצמו. מה שכתב בתחילת הלכות יסודי התורה ש"כל הנבראים לא נבראו אלא מאמיתת הימצאו", ולא כתב בקיצור שלא נבראו אלא מהימצאו, פירש בביאור הראב"ד על ספר יצירה ש"אמיתת הימצאו" פירושו החומר הראשון). לכן האחדות של שני הרעים האלה היא ידידות ושמחה, כי היא הארת אור אין סוף בבריאה. לכן גם הבוהו לא נכתב כשלב בפני עצמו בסדר הווייה אלא הוא נכלל בתוהו כאילו הם אחד. [↑](#footnote-ref-124)
124. הכוונה כאן לצורות ארבעת היסודות (אש רוח מים ועפר), שהן הצורות הראשונות שמצטיירות בחומר הראשון (צורת התלת ממדיות היא עניין אחד עם החומר כמו שהתבאר ולא נחשבת כצורה בפני עצמה).

     הצורות של ארבעת היסודות הן הצורות היחידות שמתלבשות בחומר הראשון עצמו, לכן בהכרח רק בהן מדובר כאן. אופן ההצטיירות שלהן אינו כשל חיבור צורה לחומר שיוצר עצם. לכן היסודות הטהורים אינם חלק מהעצמים שבטבע, ומה שאנו רואים מים למשל הוא עצם שמורכב מתרכובת של כל ד' היסודות ושולטת בו האיכות של מים.

     אופן ההצטיירות בחומר הראשון הוא בדרך של תנועה. זה דומה קצת לתנועת בבואה על ראי (הבבואה לא יוצרת 'עצם' על גבי הראי כשהיא מצטיירת בו), או לגלי הים שהם רק תנועות של המים ולא עצם בפני עצמו. עיין בזה בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 35](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2017/10/31/35-%d7%9e%d7%a2%d7%98-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%97%d7%95%d7%a7%d7%99%d7%9d-%d7%9e%d7%90%d7%aa-%d7%90%d7%a4%d7%9c%d7%98%d7%95%d7%9f/) במאמר התנועה יסוד ההוויה. החומר שקיים בטבע הוא תמיד תרכובת של ארבעת היסודות, זו הרכבה מזגיית, כלומר לא רואים את המרכיבים כמו שהם, כמו שמים מורכבים ממימן וחמצן ואין בהם את המהות והאיכויות של המרכיבים. בחומר הזה הצורה נראית כמצטיירת בחומר בציור קבוע, כמו למשל שצורת הכלב קבועה בבשר שלו כל חייו. [↑](#footnote-ref-125)
125. בר השוואה. במקור للمقارنة. מקגיניס תרגם מצטרף: "one prior and one joined", וגם זה תרגום נכון. [↑](#footnote-ref-126)
126. במקור כתוב: "وكل واحد منهمايختص بقبول بعض الصور دون بعض بعد الجسمية"

     המילה يختص מופיעה בקוראן בסורה 2 פסוק 105, ובסורה 3 פסוק 74 כ"בוחר", במשמעות פעיל (האל בוחר לפי רצונו את מי שהוא משפיע עליו את ברכתו ורחמיו), לא כנבחר במשמעות סביל. היא לא מוכרת לי במקורות עתיקים במשמעות סביל. מקגיניס פירש במשמעות סביל וגם לא תרגם 'נבחר' אלא 'מאופיין', specified, וכתב:

     "each one of which is **specified** by a receptivity to some form"

     כנראה היה לו זר מבחינת ההבנה לכתוב בוחר בלשון פעיל, שהרי מדובר בקבלת צורה ולא בעשייה פעילה; לקמן בסמוך בהערה שבסוף הסעיף ביארתי לפענ"ד עניין זה. [↑](#footnote-ref-127)
127. خيال - דמיון, בבואה (השתקפות בראי), רוח רפאים. מקגיניס תרגם specter, רוח-רפאים, והוא תרגום יפה אבל אינו מוכרח. [↑](#footnote-ref-128)
128. **עוד הסתכלות על מעשה מרכבה**

     החומר נברא חסר כל צורה. הוא לא אפשרי לתפישה שכלית כי הוא חסר כל הגדרה, הוא אין סוף. אין סוף של העדר.

     הבורא הוא הכרחי המציאות, כי הוא יש בלי שיש לו שום הגדרה, כמו שכתב במורה נבוכים א' נ"ז שהוא "נמצא ולא במציאות", כלומר אינו מוגדר כנמצא (כי אז היה אפשר לחשוב על האפשרות שאינו נמצא ואז הוא כבר לא הכרחי מציאות). אם אינו מוגדר כנמצא איך יתכן שאנו חושבים שהוא נמצא?

     אלא אנו רואים מציאות לפנינו, שמורכבת מדברים שמוגדרים כנמצאים, לפחות אני קיים אם אני חושב, והיא מכריחה שמציאותה היא מחמת הכרחי מציאות שהיא נמצאת במציאותו ההכרחית. כי מציאות שאינה הכרחית אי אפשר שתתקיים מכח עצמה. כמו שביאר המורה נבוכים ב' א' בעיון השלישי (והוא לקוח מאבן סינא, שהביא זאת מאריסטו).

     מה שיש מציאות של הדברי הטבעיים שאנו רואים לפנינו, זה אומר שהבורא הכרחי המציאות נמצא, אבל כיוון שאינו מוגדר כנמצא, הוא בעת ובעונה אחת גם לא-נמצא. אם נשלול את המשפט שאומר שהוא לא-נמצא, הרי כפפנו אותו להיות תחת ההגדרה של 'נמצא' (בעצם מה ששללנו את האפשרות שאינו נמצא) ואז הוא לא יהיה הכרחי מציאות.

     לכן כמו שמוכרח שהוא נמצא כך גם מוכרח שאינו נמצא.

     הוא מתגלה כנמצא בכך שהוא מקור המציאות ההכרחי של כל מה שכן מוגדר כנמצא, והוא גם לא נמצא כיוון שאינו מוגבל בתוך מעגל ההגדרה של להיות נמצא. ההתגלות שלו כלא-נמצא, זהו החומר הראשון, שהוא ההעדר.

     זה מה שכתב האר"י בספר עץ חיים שער א' ענף ב':

     "דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי בבחינת אויר ריקני וחלל, אלא הכל היה ממולא מן אור אין סוף פשוט ההוא [...]. וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות ולהאציל הנאצלים להוציא לאור שלימות פעולותיו ושמותיו וכנוייו אשר זאת היה סיבה בריאת העולמות כמבואר אצלינו בענף הא' בחקירה הראשונה. והנה אז צמצם את עצמו אין סוף בנקודה האמצעית אשר בו באמצע אורו ממש וצמצם האור ההוא ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל רקני מנקודה אמצעית"

     כבר הארכתי לבאר שאין הכוונה כאן לגלות את שלמות פעולותיו ושמותיו וכו' לבני האדם, אלא לגלות ותו לא. ההתגלות היא ההתחלה, היא עצם הדבר שאנו קוראים לו אלוה, היא לא לצורך שום סיבה ולא מופנית כלפי שום מישהו מוגדר, זה לא מול קהל כלשהו, הקהל הוא חלק מההתגלות עצמה ולא קהל שלה.

     אור אין סוף שלא רצה להתגלות, נשאר אור אין סוף פשוט מוחלט באחדות פשוטה מוחלטת, בלי שום מורכבות, וכך אין בו שום התגלות. ההתגלות מפרקת את מה שהוא חסר הגדרה של נמצא או לא נמצא, לנמצא בדרך של הגדרה כנמצא, ולנעדר בדרך של הגדרה כנעדר. כיוון שהוא שני הדברים ביחד הוא נשאר מחוסר כל הגדרה, הוא לא מוגדר כנמצא כי זה ישלול את מציאותו המוגדרת כהעדר, והוא לא מוגדר כנעדר כי זה ישלול את מציאותו המוגדרת כנמצא. הוא נשאר מחוסר כל הגדרה, חוסר ההגדרה זה האחדות האלוהית שאותה הוא רצה לגלות בהתגלות שהיא הבריאה.

     הוא בעצמו חסר כל הגדרה, גם לא של נמצא או לא-נמצא, להיות בלתי מוגדר פירושו להיות בלתי מגולה. והוא רצה להתגלות. התגלות היא להיות מוגדר. אבל הוא מגלה את עצמו והוא מחוסר כל הגדרה אז איך הוא יכול לגלות את עצמו כמשהו שיש לו הגדרה. מה שנובע מזה שהוא מגלה את עצמו כבעל שתי הגדרות סותרות, בלי שאפשר להכריע ביניהן כלל. הסתירה היא ההתגלות עצמה, כי כל צד בסתירה שולל את ההגדרה של הצד השני, וכך הוא מתגלה כמחוסר כל הגדרה. אם נפתור את הסתירה נאבד את ההתגלות האמיתית שלו כמחוסר כל הגדרה, אחד פשוט מוחלט מכל צד בלי מורכבות כלל.

     הסתירה הזו מבטלת את מציאות האדם כאדם. האדם הוא השכל שלו, והסתירה הזו היא נגד השכל. השכל חוקר עד שהוא מגיע לסתירה, ומברר אותה עד סוף אפשרותו, רק כדי לראות כמה היא סתירה וכמה אין לה פתרון, ומזה השכל האנושי מת, זו מיתת נשיקה. "אתם משורש מוות: כל ענף ישוב אל שורשיו", כמו שכתב רבי יהודה הנגיד שהבאתי מקודם.

     זה הניצחון שכותב המורה נבוכים א' ע"ב על הסתירה הזו: "ברוך מי שנצחנו שלמותו".

     ספר בראשית מתחיל בבריאת שמים וארץ, אור וחושך, ובהבדלה ביניהם. זו ההתגלות שכתב האר"י. ההתגלות כשני צדדים. (תחילת מסכת ברכות גם היא עוסקת בזה, היא מדברת על קריאת שמע שהיא האחדות הגמורה, ועל ההפרדה בין לילה ליום, שהיא ההתגלות. האדם הוא עולם קטן, וזו פנימיות העולם, כמו שכתב במו"נ א' ע"ב, וב[שיעורים על המורה נבוכים](https://shiurmorehnevochim.wordpress.com/2021/06/08/0020-%d7%9e%d7%95%d7%a8%d7%94-%d7%a0%d7%91%d7%95%d7%9b%d7%99%d7%9d-%d7%90-%d7%90-%d7%91%d7%9e%d7%95%d7%a8%d7%94-%d7%a0%d7%91%d7%95%d7%9b%d7%99%d7%9d-%d7%90-%d7%9e%d7%95-%d7%92%d7%93%d7%95%d7%9c/) (באזור השיעורים 0020 עד 0026) ו[בשיעורים על הזוהר](https://zoharnirstern.wordpress.com/2021/07/16/0019-%d7%9e%d7%90%d7%9e%d7%a8-%d7%94%d7%a9%d7%95%d7%a9%d7%a0%d7%94-%d7%94%d7%a4%d7%a8%d7%a7-%d7%94%d7%a8%d7%90%d7%a9%d7%95%d7%9f-%d7%a9%d7%9c-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a9%d7%9e%d7%99%d7%9d-%d7%9e/) (בערך בשיעורים 13-14) הארכתי בזה. לכן במסכת ברכות מדובר על האדם שמבדיל בין אור לחושך)

     בסתירה יש שתי הגדרות, 'נמצא' ו'לא-נמצא', האלוה בעצמו נשאר גם אחרי ההתגלות מרומם מכל הגדרה, כי ההגדרות סותרות זו את זו ולכן אינן מגדירות אותו. הוא גם מה שבתוך ההגדרה של 'נמצא' וגם מה שמחוץ לה, והרי הוא בכל ואין לו גבול ואינו תחת שום הגדרה.

     אם ההגדרות נמצאות כשני צדדים של הסתירה, סוף סוף לא מתגלה בפועל מה שהוא מצד עצמו מעל כל הגדרה. אנו תופשים אותו רק כמוגדר, כ'יש' או כ'העדר', שהם מושגים שמפרידה ביניהם הגדרה, אחרת לא הייתה הבחנה ביניהם והם לא היו 'מושגים' כלל. איננו תופשים אותו כמעל כל הגדרה (וזה הרי בלתי אפשרי כי אין תפישה בלי הגדרה), אלא כמוגדר, אנו מביטים לצד זה ותופשים אותו כ'יש', ומביטים לצד שני ותופשים אותו כ'העדר'. אנו תופשים את העולם כצורה וחומר (הצורה היא הגילוי של האלוהות כ'יש', כ'בפועל', והחומר הוא הגילוי של האלוהות כ'העדר', כ'בכח').

     לכן יש הכרח ששני הצדדים של הסתירה לא יהיו נפרדים לגמרי, וכמובן אי אפשר שלא יהיו נפרדים כלל כי אז תתבטל ההתגלות.

     זה מה שכתוב בספר יצירה שהמציאות היא כשלהבת האחוזה בגחלת. העולם הוא כסנה בוער באש ואיננו אוכל. זו הבערה שהיא החיים.

     יש שיר של רחל, שנקרא "עקרה". היא כותבת שם "בן לו היה לי... שחור תלתלים ונבון... אורי אקרא לו...".

     יש אצלה העדר של בן, הכאב של הריק, החיסרון, ההעדר, של בן, מצייר בה צורת ילד. הילד המצויר בשיר. זהו משל למה שאצל אריסטו נקרא "צורה".

     יש גם בן שהוא 'יש'. אותו בן מציאותי שלא נולד אבל יש אפשרות שיוולד. אותו בן שההעדר שלו גורם לגעגוע שגורם לציור צורת בן, הבן שהוא הבן הנעדר. ההעדר הוא כמו שקע במיטה של מישהו שישן שם וקם והלך. בשקע יש את צורת מי שהלך, לכן הוא זה שנעדר. בלי שקע שיש לו שייכות כלשהי למה שנעדר, לא נעדר כאן שום דבר.

     הציור של בן שרחל מציירת בשיר, הוא חיבור של ההעדר של בן עם הבן שהוא לא נעדר (אע"פ שאינו מושג ועוד לא נולד ואפשר שלא ייולד לעולם). הציור הוא ציור של הגעגוע והכאב, כלומר של ההעדר, אבל יש בו גם את מי שהוא ישנו במציאות, גם אם רק כאפשרות, הוא זה שהעדרו הוא הגורם את הגעגוע.

     זה מה שכתב האר"י שם:

     "והנה כאשר צמצם עצמו אז דרך צד אחד מן החלל המשיך דרך קו אחד ישר דק כעין צנור אור אחד הנמשך מן האין סוף אל תוך החלל [...]

     ודרך קו הזה נמשך ויורד אור אין סוף אל תוך החלל העגול שהוא הנאצל ועל ידי כן מתדבק המאציל בנאצל יחד"

     וממשיך שם, וביאור דבריו שהקו הזה מצייר את כל הצורות שבעולם.

     הצורות הן מה שמדבק את המאציל בנאצל, השכל הוא הכח שמכיר את הצורות, ולכן הוא מה שמדבק.

     השכל מכיר את הצורה, שהיא ציור שנובע ממה שנעדר, וממנה הוא מכיר שיש מה שנעדר, ושה'יש' וה'נעדר' הם כמו צורה אחת שבחותם היא בולטת ובשעווה (שהחותם חתם בה והטביע בה את הצורה שעליו) נמצאת אותה צורה כשקועה. בשלב מסוים כבר אין הפרדה בין חומר וצורה. וזו השגת דעת אלהים.

     כמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ד' ז':

     "לְעוֹלָם אֵין אַתָּה רוֹאֶה גֹּלֶם בְּלֹא צוּרָה אוֹ צוּרָה בְּלֹא גֹּלֶם, אֶלָּא לֵב הָאָדָם הוּא שֶׁמְּחַלֵּק הַגּוּף הַנִּמְצָא בְּדַעְתּוֹ, וְיוֹדֵעַ שֶׁהוּא מְחֻבָּר מִגֹּלֶם וְצוּרָה, וְיוֹדֵעַ שֶׁיֵּשׁ שָׁם גּוּפִים שֶׁגָּלְמָן מְחֻבָּר מֵאַרְבַּע יְסוֹדוֹת, וְגוּפִים שֶׁגָּלְמָן פָּשׁוּט וְאֵינוֹ מְחֻבָּר מִגֹּלֶם אַחֵר. **וְהַצּוּרוֹת שֶׁאֵין לָהֶן גֹּלֶם אֵינָן נִרְאִין לָעַיִן, אֶלָּא בְּעֵין הַלֵּב הֵן יְדוּעִין, כְּמוֹ שֶׁיָּדַעְנוּ אֲדוֹן הַכֹּל בְּלֹא רְאִיַּת עַיִן.**"

     הכח המניע להתאחדות החומר והצורה, הוא מה שהאלוה הוא אחד, ושתי ההתגלויות, (כ'יש' מוגדר וכ'העדר' מוגדר), הן התגלויות של אותו הדבר עצמו, וכל אחת בפני עצמה היא שקר, ורק באחדותן הן אמת. הסתירה מפרידה ביניהן, ודורשת לחיות בלי לבטל זו מפני זו, אבל לא יכולה להשיג אותן כאחד. רק מי שזכה להשיג סוד מעשה מרכבה, בודדים בכל התקופות, זוכה להשגת האחדות ולגילוי האלוהות.

     המהלך של התאחדות החומר והצורה הוא זיווג. בזיווג החשק להתאחד נובע משני הצדדים.

     אלה שני הצדדים שכותב כאן אבן סינא.

     הצד הראשון, אומר שהסיבה שהחומר מקבל צורות, היא מחמת טבעו של החומר עצמו. זו התשוקה לזיווג מצד הנקבה (כלומר החומר, ההעדר, הכלי, המצע שעליו הצורות מצטיירות. וכמו שכתב במורה נבוכים א' י"ז עיין שם).

     המין הראשוני הוא צורות ארבעת היסודות. ארבעת היסודות אינם צורות שמקובעות בחומר ויוצרות עצם. לכן הן עדיין לא חלק מהטבע אלא שלב בסדר ההוויה שלפני הטבע. הצורות מתקבעות בחומר ליצור עצמים רק בחומר שהוא תרכובת של כל ארבעת היסודות (בהרכבה מזגיית, שאין מה מהטבע של כל מרכיב בפני עצמו, ואי אפשר ככל שנפרק אותה לראות את מרכיביה. וכגון מה שחמצן ומימן מתרכבים להיות מים). ארבעת היסודות הם רק ארבע תנועות בחומר הראשון. זה כמו הגל שאינו עצם אלא רק תנועה של המים. זה גם נמשל לבבואה בראי שאינה יוצרת עצם המורכב מזכוכית הראי ומהצורה שמשתקפת בראי, אלא הבבואה היא רק תנועה של האור שמשתקף בראי. עיין בזה בטימיאוס מאת אפלטון בעמודים 49-52 שביאר עניין זה באריכות ועמקות, ועיין ביאור רחב בזה בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית, במאמר שבתוך [רשימה 35](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2017/10/31/35-%d7%9e%d7%a2%d7%98-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%97%d7%95%d7%a7%d7%99%d7%9d-%d7%9e%d7%90%d7%aa-%d7%90%d7%a4%d7%9c%d7%98%d7%95%d7%9f/), הנקרא "התנועה יסוד ההוויה".

     כאמור ארבעת היסודות הם רק תנועות בחומר הראשון ולא עצמים שיש בהם צורה מורכבת בחומר, כמו שהגלים הם רק תנועות במים ולא עצם, כך יש ארבע תנועות שונות שהן ארבעת היסודות (הם אותו עניין של שם הוי"ה בן ארבע אותיות, כי הם ראשית גילוי ההוויה, וכבר ביארו בספרים איך כל אות משם הוי"ה היא מעניין אחד מהיסודות). התנועה הזו באה מהחומר הראשון עצמו, מתשוקתו להתממש למציאות, כלומר להזדווג, להתאחד, עם צד ה'יש' של הגילוי האלוהי (כמו שתנועת הקפת הגלגל באה מהכיסופים להתאחד. במקום אחר הארכתי למה הכיסופים מביאים לידי תנועה).

     ארבעת היסודות אינן חלק מהטבע כשהם טהורים, כל אחד בפני עצמו, כי אין בהם ציור של צורה מסויימת המגלה משהו על הבורא, מלבד המציאות כשלעצמה. אין כאן ציור של ילד בשם "אורי" שהמשוררת מציירת אותו מתוך ההעדר שלו, יש כאן רק העדר אחד כולל כל, בלי הגדרות, והוא נכסף אל היש האחד חסר ההגדרות.

     זה מה שכתב במורה נבוכים א' ע"ב:

     "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, כמו שאי אפשר שימצאו אברי האדם בפני עצמם, והם אברי אדם באמת, רוצה לומר שיהיה הכבד בפני עצמו או הלב בפני עצמו או בשר בפני עצמו - כן אי אפשר שימצאו חלקי העולם קצתם מבלתי קצתם בזה המציאות המיושב אשר דברינו בו, עד שימצא אש מבלתי ארץ, או ארץ מבלתי שמים, או שמים מבלתי ארץ. וכמו שבאדם כח אחד יקשור אבריו קצתם בקצתם וינהיגם, ויתן לכל אבר מה שצריך שישמור עליו תקונו וידחה ממנו מה שיזיקהו; והוא אשר בארו אותו הרופאים ואמרו: הכח המנהיג גוף החי, והרבה פעמים יקראוהו טבע - כן בעולם בכללו כח יקשור קצתו בקצתו, וישמור מיניו שלא יאבדו, וישמור אישי מיניו גם כן מדת מה שאפשר לשמרם, וישמור גם כן קצת אישי העולם. זה הכח יש בו עיון, אם הוא במיצוע הגלגל אם לא."

     ביאור מה שכתב המורה נבוכים "יש בו עיון אם הוא במיצוע הגלגל":

     כל גלגל מביט בשכל הנפרד שבמדרגתו. הגלגל הקיצון מביט בבורא עצמו, מה שקורא לו האר"י אור אין סוף. הגלגל הקיצון הוא החומר הראשון.

     השכל הנפרד האחרון בסדר השכלים הנפרדים, הוא השכל הפועל, דהיינו ספירת מלכות (כמו שכתב הרמ"ק בפרדס רימונים). כל השכלים הנפרדים הם אחד, כולם הם קו האור אין סוף שנכנס לעיגול הריק של הצמצום ומציירים בו צורות שמגלות את אור האין סוף. הצורה הראשונה היא כדור (מה שנקרא גם עיגול או גלגל) שמכיל הכל ומבחינתו הכל הוא אחד ואין שכלים נפרדים אחרים תחתיו ואין פרטי צורות מלבד צורת הכדור השלמה. האחד ברא אחד. האחד הנברא, עיגול הצמצום, שונה מהאין סוף עצמו בכך שיש בו בכח (פוטנציאל) לציור צורות.

     העיגול הריק של הצמצום הוא 'עיגול', כלומר מוגבל בגבול שקובע שהוא מעגלי (כלומר כדורי, שהרי חלה בו צורת התלת ממדיות שקובעת שהנמצא כולו תלת ממדי). אין מאומה מהצד השני של הגבול הזה, כלומר הוא לא משהו שגובל בין שני צדדים, אלא המושג המופשט של גבול, גבול בפני עצמו. גבול מופשט לא מצייר שום צורה, למרות שכל גבול שגובל את שני צדדיו מצייר צורה כלשהי. אבל הגבול המופשט מאפשר שיתהווה גבול שמצייר צורות. כלומר ההעדר אפשר שיצטייר בו צורת מה שנעדר. כמו שהעקרה ציירה ילד. מה שאינו העדר ואין בו הגדרות אין בו אפשרות שיצטיירו בו צורות, זה אור האין סוף. מה שהוא העדר, הוא העדר של משהו שנעדר, והמשהו הזה יכול להצטייר בו, ציור הוא על ידי גבולות. כלומר ההעדר הוא עצמו מושג הגבול המופשט, כי הוא מאפשר הצטיירות של צורות שזה על ידי הגבול שתוחם אותן. לכן צד האלוהות שהוא ההעדר יש לו גבול מעגלי, שלא כמו צד האין סוף.

     המעגל הזה לא מבטל את מה שהאלוה אין סופי, גם בצד ההעדר. רק שזה אין סוף שלא מבטל את האפשרות שיוגבל בו גבול, שהוא יהיה חומר ומצע להצטיירות צורות שנחתכות על ידי גבולות. אין סוף כזה הוא באופן שהוא 'הכל' או 'השלם', כלומר הכל נמצא בתוך המעגל. אם יש משהו הוא בתוך המעגל, כי המעגל הוא המציאות כולה בלי שום יוצא מהכלל, בלי סוף. יש גבול שהוא המעגל, וזה לכאורה סתירה לאין סוף, גבול הוא סוף. אבל האין סוף מתקיים בתוך הגבול, על ידי שהגבול כולל הכל והוא שלם. רק אין סוף יכול להיות שלם באופן מוחלט. מה שיש לו סוף, הוא חסר את מה שמחוץ לסוף שלו.

     זה מבואר בפיזיקה של אריסטו פרק ג' פרק ו', ועיין שם מפרק ד' על האין סוף בכח, הוא אופן מציאות האין סוף בתוך הגבול (למשל מה שגוף מוגבל יכול להתחלק עד אין סוף ממש (לא רק "שואף לאין סוף", ועוד)

     אור אין סוף מצטייר בחומר בצורות ארבעת היסודות כהווייה פשוטה, מציאות כשלעצמה, אין באמת הבדל בין ארבעת היסודות, הם לא ארבע עצמים, כמו שכתב בטימיאוס שם. לכן שם הווייה כתב עליו במורה נבוכים שהוא הכרחי המציאות, כלומר המציאות כשלעצמה, מופשטת, לפני שיש משהו מוגדר שהוא זה שנמצא.

     ההעדר לא יכול להתקיים בפני עצמו, כהעדר, כי האלוה הוא אחד, ולא יתכן שיהיו לו שני גילויים נפרדים, האחד כ'יש' והשני כהעדר.

     לכן נובעת ממנו תנועה של להיות נמצא, באופן מופשט, מציאות כשלעצמה, בלי משהו מוגדר שנמצא, והתנועה ההיא היא ארבעת היסודות.

     על השכל הפועל, שהוא אחד מעשרת השכלים הנפרדים שכולם עניינם אחד, ציור הצורה של מה שנעדר, של ה'יש', כשהיא הולכת ומתפרטת, כמו שמבואר בספר בראשית פרק א', כתב המורה נבוכים (ב' ד', וב' י"ב) שהוא נותן הצורה.

     ובמורה נבוכים ב' י"ב כתב:

     "וכן נמצא סבות כל מה שיתחדש במציאות ממחודשים תהיה סבתם המזגות היסודות, אשר הם גשמים פועלים קצתם בקצתם ומתפעלים קצתם מקצתם, ר"ל שסבת חדושם קריבת גוף אל גוף או רוחק גוף מגוף, אמנם מה שנמצאו ממחודשים שאינם נמשכים אחר מזג, והם הצורות כלם, אי אפשר להם גם כן מבלתי פועל, רוצה לומר נותן הצורה, והוא בלתי גשם, כי פועל הצורה צורה לא בחמר"

     יש מחודשים שסיבת מציאותם היא המזגות היסודות, זוהי תנועה של שינוי אופן הרכבת ד' היסודות בחומר של הטבע, והיא נובעת מהחומר עצמו (תנועת הזיווג מצד הנקבה). מלבד זה יש עניין אחר שהוא הצורות שמצייר בחומר "נותן הצורה" (תנועת הזיווג מצד הזכר).

     לכן כתב המורה נבוכים א' ע"ב שהכח הפועל בכל הטבע ומאחד את כולו, שמהווה אותו, יש לעיין אם הוא במיצוע הגלגל, כלומר מצד הזכר, שבמיצוע הגלגל עוברות הצורות משכל נפרד אל שכל נפרד, ומגלגל אל גלגל, זהו קו אור אין סוף (שהוא במשל איבר הזכר) שנכנס לעיגול הצמצום ומצייר בו צורות; או הוא מצד הנקבה, התנועה שלא באה מנותן הצורות אלא קובעת את חלות הצורות בחומר על ידי שינוי מזג הרכבת היסודות. והכוונה ששני הכוחות האלה, מצד הזכר ומצד הנקבה, שניהם פועלים בעולם, ויש לעיין בכל דבר מה בא מצד כח זה ומה בא מצד כח זה. וכמו שכתב בהלכות יסודי התורה ד' ז':

     "לְעוֹלָם אֵין אַתָּה רוֹאֶה גֹּלֶם בְּלֹא צוּרָה אוֹ צוּרָה בְּלֹא גֹּלֶם, אֶלָּא לֵב הָאָדָם הוּא שֶׁמְּחַלֵּק הַגּוּף הַנִּמְצָא בְּדַעְתּוֹ, וְיוֹדֵעַ שֶׁהוּא מְחֻבָּר מִגֹּלֶם [החומר שיש בו חיים ותנועה שהיא התחדשות הדברים מצד הנקבה] וְצוּרָה [מה שנותן הצורות מצייר בחומר מכח השגתו בבורא עצמו, וציור מכח זה של מה שנעדר, וזה במיצוע הגלגל שהוא השתלשלות הצורות הזכריות]"

     מה שבמציאות הכל הוא חומר וצורה מאוחדים לגמרי ובלתי ניתנים להפרדה כלל (האם אפשר להפריד במציאות את בשר הסוס מה'סוסיות' שלו? במה יהיה זה בשר סוס אם יופרד מה'סוסיות', ובמה תהיה 'סוסיות' בלי בשר), ורק העיון המתבונן רואה את שני הצדדים באופן מובחן על ידי הפשטה שלהם מהעצם הטבעי.

     זה מה שכתוב בספר הזוהר (בשלח רל"ז):

     "רבי אבא אמר, אדם הראשון יצא מזכר ונקבה [שהם עניין צורה וחומר כמו שכתב המורה נבוכים א' י"ז. וכתוב כאן, כמו שיש בעוד מקומות בזוהר, שהקב"ה בעצמו הוא זכר ונקבה. כלומר בהתגלות האלוהית יש בהכרח שתי בחינות, ה'יש' שהוא העיגול של ההעדר, הצמצום; וה'אין' שהוא אור אין סוף], זה שאמר: "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", ואחר כך נפרדו זה מזה.

     ואם תאמר הרי אמר: "האדמה אשר לוקח משם"?

     ומשיב: כן הוא ודאי, וזו היא נוקבא [נקבה], והקב"ה נשתתף עמה, וזה זכר ונקבה, והכל הוא דבר אחד."

     נשוב ללשון אבן סינא,

     הוא אומר שמצד החומר עצמו יש שני מינים, האחד ראשוני, זה הכח להיות נמצא באופן מופשט, בלי הגדרות של דברים שנמצאים, וזה צורות ארבעת היסודות, והשני מתייחס או מצטרף, כלומר הוא כבר במצב של חיבור עם הצורות הזכריות, שמציירות דברים מוגדרים שונים, שהם גילוי האור האלוהי.

     כמו שכתב בהלכות יסודי התורה ב' ב': "בְּשָׁעָה שֶׁיִּתְבּוֹנֵן הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו וּבְרוּאָיו הַנִּפְלָאִים הַגְּדוֹלִים, וְיִרְאֶה מֵהֶן חָכְמָתוֹ שֶׁאֵין לָהּ עֵרֶךְ וְלֹא קֵץ". מעשיו וברואיו הם הצורות, כמו שמבאר שם בהמשך, והם יש להם קץ, הם מוגדרים, ומהם נראית חכמתו **שאין לה קץ**, זה הדבר שנעדר ואותו הצורות מציירות, הוא האין סוף עצמו. לכן מעשיו וברואיו הם נפלאים, יש בהם פלא, סוד, זיו אור אין סוף, ולכן הם נקראים גדולים באופן שאינו כיחס בין גודל של שני דברים, כי גדול כאן פירושו האין סוף, וכלשון ספר הזוהר שהוא נקרא אריך אנפין.

     המין השני של כח שיש בחומר מצד עצמו, הכח המתייחס, עניינו שהנה בטבע עצמו, שיש בו עצמים שהם צורות שמצטיירות מנותן הצורה, הוא השכל הפועל, על מצע החומר, והצורות האלה יש בהן צד של צורות נקביות, הוא כל מה שאם נחלק אותו יישאר באותה צורה והגדרה, וכגון אבנים וטיט לבניין, בשר, וכל כיו"ב. אלה נקראים עצמים הומיאומריים. ויש גם את השינוי המתמיד המקרי של מזג הרכבת ארבעת היסודות, שגם הוא בא מכח החיות שיש בחומר עצמו, החיות הנקבית, ובו תלויה האפשרות של נותן הצורות לצייר את צורותיו בחומר. השינוי הזה מקרי כי הוא לא מצד הצורות של נותן הצורות שהם מה שהשכל תופש, את החומר אין השכל תופש כמו שכתב בטימיאוס שם, זה לא כפוף לשום חוקיות או סיבתיות, ומה שאינו שכלי נקרא מקרי.

     הצד השני שכתב אבן סינא כאן ("מצד שני, מההכנה של הטבע, החומרי בעצמו אפשר שהוא דבר משותף לכל הצורות כו'") הוא הצד של הזכר בזיווג, הצד של השכל הפועל, נותן הצורות.

     לימוד מעשה מרכבה דורש שכל של גדלות מוחין, שהוא שונה מהשכל הרגיל שלנו. איננו תופשים את השכל הגדול בתחילת הלימוד, כמו שיש דברים שילד ישמע ממבוגר ולעולם לא יוכל להבין אותם עד שיגדל.

     השכל של גדלות מוחין הוא שכל ולא מיסטיקה, כלומר הוא כפוף לחוק הסתירה ולכל האקסיומות של השכל, ויש בו חוקיות של הכרח שכלי. אבל ההבנה שלו בכל זה היא גדולה יותר מזו שאנו מורגלים בה.

     מצד השכל של גדלות מוחין, יש רק אמת אחת והיא אור אין סוף. אין פינוי מקום לנבראים, אין עיגול של צמצום. אין שני צדדי סתירה. הכל אחדות פשוטה מוחלטת מכל צד בלי מורכבות כלל. אין בריאה כלל ומעולם לא הייתה ולעולם לא תהיה. הבריאה היא סתירה לאחדות האלוהית המוחלטת ולכן אינה אפשרית כלל, ואכן אין כאן שאלה כי באמת אין כלל בריאה.

     אם נשאל על זה אבל הרי אנו רואים לפנינו שיש בריאה, התשובה תהיה "שתוק!". לא ניתנה לך רשות להרהר.

     ועדיין זה לא שולל שיש נבראים. מותר לומר שיש נבראים, ואכן באמת יש, רק אחרי שאנו קובעים שאין נבראים בקביעה מוחלטת בלי שום סייג כלל, בלי שום צד שני או מבחינה אחרת וכל כיו"ב.

     כך הוא השכל של גדלות מוחין. זה עניין הספירות, כל ספירה היא הכל בלי שיש בחינה כלל של הספירות שמתחתיה, ובכל זאת זה לא שולל שהן נמצאות. לכן היא נקראת ספירה, כלומר כדור, כלומר המציאות כולה בלי סייג, שזה עניין הכדור. האין סוף המוחלט שאין בו מורכבות כלל הוא הכתר, והעיגול של הצמצום, הנבראים המוגבלים, ההגדרות, הוא ספירת חכמה. הכתר הוא ספירה, כלומר אין שום דבר מלבדו, אין חכמה. וגם בחכמה הכל רק חכמה ואין כתר. ואין זו תחרות בין שווים, כי הכתר מעל החכמה בסדר ההוויה, לכן האמת האחת שאין בלתה כלל שאין חכמה אלא רק כתר, כלומר רק אין סוף בלי צמצום כלל.

     לכן יש רק צורות שהן התגלות אור אין סוף ואין חומר. החומר הוא רק העובדה שהצורות מתגלות ולא שום דבר בנוסף לזה. הוא רק סך כל האפשרויות של הצורות להתגלות. פירוש עניין החומר הוא מציאות של צורה כאפשרות שלה להתגלות, כקיימת בכח ועדיין לא בפועל. לכן הוא נחשב כמו צל או בבואת דמיון של הצורה, והמציאות נובעת רק מהצורה.

     יש צורות זכריות שהן בכלליות ובסדר ההשתלשלות. סדר ההשתלשלות הוא החכמה השכלית שבסדר וביופי של הצורות המתגלות, הן השכלים הנפרדים, כלומר הספירות שבכתבי הקבלה, שמהן משתלשל העולם של גרמי השמיים ואחריו העולם הטבעי של ארבע היסודות. כמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ב'. ארבעת היסודות הם גם מצד הזכר, הם כללות סדר ההשתלשלות כשהוא כאחת, וכמו שכתוב בספרי קבלה על סדר ההשתלשלות שנרמז באותיות השם המפורש הוי"ה. ממנו משתלשל סדר הצורות של עשר הספירות, גרמי השמיים, וכל הטבע הארצי.

     הזיווג הוא התעוררות לחיבור משני הצדדים, ההתעוררות מצד הנקבה היא צורת ארבעת היסודות מהבחינה שהיא צורה נקבית, הומיאומרית, כמו גוש שיש שהוא עצם בעל צורה אבל הוא נקרא חומר ביחס לפסל המוכן, כי הוא צורה נקבית, הוא לא מגלה דבר ברור כמו שמגלה הפסל הגמור. כך צורת ארבעת היסודות היא צורת חומר לכל העצמים שיצטיירו בתרכובת היסודות. ומצד הזכר ארבעת היסודות הם צורה זכרית, הם מגלים את השכל שבשורש סדר השתלשלות הצורות (על דרך שיו"ד היא ספירת חכמה, ה"א ראשונה היא ספירת בינה, וא"ו היא ששת הספירות מחסד עד יסוד, וה"א אחרונה היא ספירת חכמה. ויש שכל בסדר הזה, הוא נובע מהכרח שכלי, כמו שבלוגיקה המסקנות נובעות מההנחות. ולכן הוא ממשיך להסיק עוד מסקנות ולהשתלשל עד הפרט הכי קטן בטבע). ההתעוררות לזיווג משני הצדדים היא אותה התעוררות עצמה, כי הרי אין באמת שניות בהתגלויות האל, הזכר והנקרבה אינם שניים אלא אחד, שניים שהם אחד (השבת היא הזיווג והמשנה הראשונה במסכת שבת עוסקת בזה). לכן ארבעת היסודות שייכים לנקבה וגם לזכר. עיקרי הצורות הזכריות שבמציאות הן ארבעת היסודות ואחר כך כל סדר הטבע שמשתלשל מהשכל שבהם, וכמו שנאמר שהכל הוא עשר ספירות.

     זה מה שכתב כאן אבן סינא: "מקצתן בכלליות ובסדר השתלשלות".

     אחר כך הוסיף: "ואחרות רק בסדר השתלשלות"

     הכוונה היא לצורות שבטבע הארצי של תרכובת ד' היסודות, שהן חלות לפי מה שמאפשר להן ומוכן אליהן שינוי המזג של הרכבת היסודות שנקבעת מהכח הנקבי בלי שכל. אלה צורות שיש בהן אור ושכל, וגם את השכל של סדר ד' היסודות, אבל אינן משתלשלות באופן מוכרח מהסדר השכלי של ד' היסודות עצמם. למשל סוס, הוא מתחיל משורש חיים מופשט כללי, שזה היו"ד הראשונה של שם הווייה, והוא יסוד האש הנעלם, ומקבל הגדרה של חיים, שזה יסוד הרוח, ה"א ראשונה, ספירת בינה. ואחר כך מסתיימת הצורה ומתממשת ומתהווה סוס. אבל אם נסתכל בד' היסודות לחוד, בפני עצמם, לא יתחייב מזה דווקא סוס כמו שאנו רואים אותו. לכן זה נקרא רק מה שמשתלשל מהכללי ולא הכללי.

     עיין בספר ["התחלות הנמצאות"](https://nirsternaristotle.files.wordpress.com/2017/06/d794d7aad797d79cd795d7aa-d794d7a0d79ed7a6d790d795d7aa-d790d79cd7a4d7a8d790d791d799.pdf) מאת אלפראבי מהחצי השני של עמ' 5 ובעמ' 6 שכתב את הצד השני שכתב אבן סינא כאן, הוא צד הזכר, שלפיו ה'יש' של הטבע הוא הצורות ולחומר אין מציאות.

     ושם בעמ' 7, מהקטע המתחיל:

     "והצורה והחומר הראשון הם יותר חסרים מאלו ההתחלות במציאות וכו'" ובעמ' 8, כתב מהצד הנקבי, הוא הצד הראשון של אבן סינא כאן. [↑](#footnote-ref-129)
129. במקור כתב "היולי", هيولى, ולא את המילים השגורות לחומר כגון 'גשם' (جسم ) או مادة (עיין עוד בזה לעיל 1.2.3 בהערה).

     חומר מתפרש גם כאבנים לבניין, קרשים לנגר, גוש שיש לפסל, בשר לגוף החי, וכל כיו"ב. אבן, קרש, בשר, באמת הם חומר שיש בו צורה, ולכן הם קיימים כעצם, כגוף, באותה מידה כמו כל שאר העצמים הטבעיים. הצורה של העצמים האלה, התוכן שלה, מה שמצוייר בה, היא שהם עומדים להיות חומר לצורה נוספת. אלה מין מיוחד של צורות הנקראות צורות הומיאומריות או צורות נקביות. המאפיין אותן הוא שאם יחלקו את העצם יישאר השם לכל חלק. חצי גוש שיש הוא גוש שיש, לעומת חצי אדם שאינו אדם.

     אדם גם הוא בבחינת חומר לגדוד בצבא. מצד שני קרשים לבניין, הם חומר מצד הבנאי, אבל מצד הנגר שהכין אותם מעצים שנכרתו ביער, הם העצם.

     לכן לא כתב כאן אבן סינא חומר, אלא דווקא "היולי". היולי פירושו גם כן חומר, אבל הכוונה היא במובנו הראשוני. לא כצורה שמציירת משהו שמטבעו עומד להיות חומר למשהו אחר, אלא כחומר עצמו של העצם, אם נחשוב עליו כנטול צורה מכל וכל.

     אם נחשוב על אדם, הוא צורה שהחומר שלה נניח שהוא בשר, ובשר הוא צורה שהחומר שלה נניח שהוא תרכובת במזג מסוים של ארבעת היסודות (אני כותב "נניח" כי אני מפשט כאן לצורך הדוגמה עניין שהוא הרבה יותר מורכב), והמזג המסוים של התרכובת הוא צורה נקבית מקרית (כלומר החיים עצמם מצד שהם נפש העולם שמצד החומר, ה pneuma, שהם לא ניתנים לתפישת השכל ומשום כך נקראים מקרה) של ארבעת היסודות הטהורים, והם עצם בעל טבע מיוחד, שאינו נכלל בטבע הארצי של עולמנו (עיין טימיאוס מאת אפלטון עמ' 49-52), ועניינו שמציאותו היא תנועה טהורה, כלומר לא תנועה של גוף אלא רק תנועה, בלי גוף. וכגון גלים אלקטרומגנטיים שאין להם מסה. והחומר של העצם שהוא היסודות הטהורים הוא ההיולי, החומר הראשון.

     בהתבוננות באדם אפשר להגיע עד ההיולי כמו שהראיתי, וכן בהתבוננות בכל גוף טבעי. ההיולי הזה עליו דווקא כתב אבן סינא כאן שבפני עצמו אינו נחשב 'משהו' קיים. אין לו שום הגדרה, וגם לא הגדרה של קיים או לא קיים. אפשר לראות בזה עוד ביטוי לתפישה האפלטונית והאריסטוטלית שהמציאות היא המופשט, והחומרי הוא רק צל שלה שאין בו ממשות. ההתבוננות בחומר הראשון, שהוא מצע ה'מציאות' של כל גוף, מפריכה את ההסתכלות שלחומר יש מציאות ממשית משל עצמו. [↑](#footnote-ref-130)
130. בהערה שכתבתי בסוף סעיף 4, על מעשה מרכבה, ניסיתי להבין למה המציאות היא זכר ונקבה, צורה וחומר. תחום העיון שעסקתי בו נקרא מטאפיזיקה. אצל אריסטו המילה "מטאפיזיקה" לא הייתה קיימת, היא התחדשה על ידי עורכי כתביו, אחרי מותו. אריסטו קרא לתחום העיון הזה תיאולוגיה, חכמת האלוהות.

     בחכמת האלוהות יש אקסיומה (מושכל ראשון) אחת, והיא ההתגלות האלוהית. ניסיתי להתבונן בהתגלות האלוהית, ושכלי הראה לי שהתגלות של דבר היא בהכרח על רקע ניגודו; רק אם יש לו ניגוד אפשר שתהיה לו הגדרה (ההגדרה היא שהוא כך ולא כמו ניגודו שהוא אחרת), התגלות היא אפשרות להיות מוגדר. לכן ההתגלות מוכרחה להתגלות בדרך של ניגודים, 'יש' מול 'העדר', 'זכר' מול 'נקבה', 'אור' מול 'כלי', 'ציור' מול 'מצע' שעליו מצטייר הציור, 'בפועל' מול 'בכח', 'חיים' מול 'מוות', וזהו 'צורה' ו'חומר'. כלומר מה שיסוד המציאות הוא צורה וחומר, זה נגזר בהתבוננות שכלית מהאקסיומה של ההתגלות האלוהית.

     חכמת האלוהות, היא מעשה מרכבה כמו שכתב הרמב"ם, היא "הפילוסופיה הראשונה" כמו שאריסטו כינה אותה, מתחילה מהאקסיומה האחת העליונה ביותר, שאותה אי אפשר לגזור משום הנחות יסוד קודמות, שאי אפשר לנמק אותה, והיא ההתגלות האלוהית. אחרי שיש את האקסיומה הזו, כל השאר יכול להיות נגזר ממנה בהתבוננות שכלית.

     המסקנות שהפילוסופיה הראשונה גוזרת בעיון שכלי מהנחות היסוד שלה (האקסיומות), כלומר הנחת היסוד האחת שהיא ההתגלות האלוהית, הן נעשות המושכלות הראשונות של הפילוסופיה שנייה, שהיא חכמת הטבע. בחכמת האלוהות מה שהכל הוא חומר וצורה זו תוצאה מהתבוננות במושכל הראשון שהוא ההתגלות האלוהית, בחכמת הטבע זה מושכל ראשון שאינו מנומק ולא נובע מעיון שכלי, אלא הוא נקודת התחלה לעיון השכלי.

     יש גם פילוסופיות שלישיות ורביעיות וכן הלאה. למשל חכמת הטבע מתבוננת במושכל הראשון של חומר וצורה, וגוזרת מזה בעיון שכלי שתנועת העפר למטה ותנועת האש למעלה נובעות מצורתם של העפר ושל האש (שיש לה שכל ורצון) שעניינה הוא להשתתף בשלמות הצורה הכללית של המערכת הטבעית, והבנת הסדר השכלי של המערכת הטבעית בכללותה מלמדת ששלמותה היא בכך שיסוד העפר מקומו למטה יחסית ליסוד האש (מקומות היסודות הם רק יחסיהם זה לזה ולא תפישת מקום בחלל אובייקטיבי. כל זה דורש ביאור ארוך, אני מקצר כאן כי זו רק דוגמה).

     מה שאצל חכמת הטבע הוא מסקנות שנגזרו מעיון שכלי על סמך הנחת היסוד שהכל הוא חומר וצורה, אצל פילוסופיה שלישית, למשל מדע הטכנולוגיה, הוא נעשה מושכל ראשון. במעבדה לייצור טכנולוגיה לא שואלים מה הנימוק השכלי לכך שדברים נופלים דווקא למטה (גם לא בגרסה המודרנית של העיון הזה, ניתוח הבנת כח הכבידה בתורת היחסות), אלא מקבלים אם זה כמושכל ראשון.

     בפילוסופיה עוד פחות כללית, למשל תיקון מחשבים, לא שואלים למה חברת אינטל בנתה את המעבד דווקא כך, אלא מקבלים כהנחת יסוד שככה בנוי מעבד, וכעת מנסים להבין איך לתקן אותו.

     ההיררכיה (סדר המעלות) בין הפילוסופיות השונות היא חשובה, כי היא משקפת את ההיררכיה של המציאות עצמה. כל מדע הוא קומה מסויימת בקומת תודעת האדם, שכנגדה יש קומה כזו במציאות, כי האדם הוא עולם קטן.

     בחלק זה של ספר הריפוי אנו עוסקים בחכמת הטבע. לכן כותב אבן סינא שכאן אנו נתייחס למה שהכל הוא חומר וצורה כאל מושכל ראשון, הנחת יסוד, ולא נעסוק בניסיון לנמק למה זה כך, כי הניסיון הזה שייך לפילוסופיה הראשונה, חכמת האלוהות. חשוב מאוד לדעת להבחין בין מדרגות הפילוסופיות השונות, כי הבנת המציאות, הבנת הגילוי האלוהי, מחייבת הבנת עניין החלוקה למדרגות, שכל אחת היא צמצום של זו שמעליה. [↑](#footnote-ref-131)
131. במקור صورة جسمية مطلقة [↑](#footnote-ref-132)
132. תרגמתי כאן צמוד ללשון המקור ולא כמו שהוסיף מקגיניס משלו, לא ראיתי הצדקה מבחינת ההבנה לנטייה שלו מהמקור, ואדרבה, לדעתי לפי המקור התוכן יותר מדויק.

     לשון המקור:

     "وإن شت صورة عرضية، إذا أخذت الجسم من حيث هو كلأبيض أوالقوي آوالصحيح." [↑](#footnote-ref-133)
133. אי אפשר לומר שהחומר אינו קיים כלל, הוא קיים אבל לא באופן מוחלט, לא כעצם. הוא קיים כהעדר, כלומר כאפשרות. כמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה זטא ז':

     "מהדברים שמתהווים, מקצתם מתהווים על ידי הטבע, מקצתם באופן מלאכותי, והאחרים על ידי המקרה.

     [...]

     ובכן, התהוות טבעית היא ההתהוות של הדברים שמתהווים על ידי הטבע; ומה שממנו הם מתהווים הוא מה שאנו קוראים לו 'חומר'; ומה שעל ידו הם מתהווים הוא משהו שקיים באופן טבעי [הכוונה שאדם מוליד אדם כמו שכתב בהמשך]; והדבר שמתהווה הוא אדם או צמח או אחד מהדברים מסוג זה, שאנו אומרים שהם 'עצמים', אם משהו הינו 'עצם'.

     כל הדברים שמתהווים, אם על ידי טבע ואם באופן מלאכותי, יש להם חומר; כי כל אחד מהם אפשר לו או להימצא או שלא להימצא, והאפשרות הזו היא החומר של כל אחד מהם."

     הטבע שמדבר בו אריסטו, שעל ידו מתהווים הדברים הטבעיים, הוא החיים הכלליים שיש בכל המציאות, ושהם מצד החומר של העולם, כלומר מצד הגלגל שהוא חומר ולא מצד השכל הנפרד שהוא מופשט לגמרי (הגלגל הוא הצד החומרי של השכל הנפרד), לא החיים שמושפעים מהשכל הפועל שהוא נותן הצורות, אלא מה שמשנה את מזג התרכובת של ד' היסודות, שהוא החיים מהצד הנקבי של המציאות.

     וכמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב:

     "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.

     [...]

     וכמו שאם ינוח הלב כהרף עין - ימות האיש ויבטלו כל תנועותיו וכל כחותיו, כן אילו ינוחו הגלגלים, יהיה בו מיתת העולם בכללו וביטול כל מה שבו. 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, כמו שאי אפשר שימצאו אברי האדם בפני עצמם, והם אברי אדם באמת, רוצה לומר שיהיה הכבד בפני עצמו או הלב בפני עצמו או בשר בפני עצמו - כן אי אפשר שימצאו חלקי העולם קצתם מבלתי קצתם בזה המציאות המיושב אשר דברינו בו, עד שימצא אש מבלתי ארץ, או ארץ מבלתי שמים, או שמים מבלתי ארץ.

     **וכמו שבאדם כח אחד יקשור אבריו קצתם בקצתם וינהיגם, ויתן לכל אבר מה שצריך שישמור עליו תקונו וידחה ממנו מה שיזיקהו; והוא אשר בארו אותו הרופאים ואמרו: הכח המנהיג גוף החי, והרבה פעמים יקראוהו טבע - כן בעולם בכללו כח יקשור קצתו בקצתו, וישמור מיניו שלא יאבדו, וישמור אישי מיניו גם כן מדת מה שאפשר לשמרם, וישמור גם כן קצת אישי העולם.**"

     ועיין עוד בזה בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית על מטאפיזיקה דלתא, בתוך [רשימה 50](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2018/04/21/50-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%9e%d7%98%d7%90%d7%a4%d7%99%d7%96%d7%99%d7%a7%d7%94-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%93%d7%9c/), מאמר על ה pneuma.

     במורה נבוכים ב' א' בעיון השלישי, כתב על החלוקה בין דברים שהם הכרחי המציאות, כלומר הבורא לבדו, ובין דברים שהם אפשרי המציאות (קונטינגנטיים), כלומר כל שאר הדברים (יש חלוקה בין גרמי השמיים שמציאותם נצחית וצורתם שלמה ואחרי שנבראו הם נבראו כהכרחי מציאות, רק שהכרחיות מציאותם תלויה במציאותה של הסיבה שלהם ולכן הם הכרחי מציאות לא מצד עצמם אלא מצד משהו חיצוני להם (התחלת הבריאה היא מהרצון החופשי לגמרי שהוא מעל השכל וכל חוקי הלוגיקה וסדר העולם, ושם הכל יתכן, ואחרי שמשם נבראה הבריאה, היא נבראה כבעלת סדר הכרחי, ומכוחו נגזרת בהכרח מציאות גרמי השמיים), העצמים שבעולם הארצי המורכב מד' יסודות, שהם תלויים בשינויי מזג היסודות שהם מקריים ולכן אינם הכרחי מציאות משום צד, אלא רק אפשרי מציאות).

     עיין עוד בזה במאמרו החשוב של פרופ' אמיל פקנהיים [The-Possibility-of-the-Universe-in-Farabi-Ibn-Sina-and-Maimonides.](https://drive.google.com/file/d/1wGDisFk4zA2PoDA-VdvsEsK82uAEpe4t/view?usp=sharing)

     הרמב"ם כתב שם:

     "עיון שלישי פילוסופי בזה העניין לקוח מדברי אריסטו, ואף על פי שהביאו בעניין אחד [כלומר אריסטו לא הביא את זה באותו עניין שאנו דנים כאן]."

     ובהערות של תרגום מ. שוורץ כתב:

     "ראו דוידסון, ראיות, עמ' 378-383; השוו שם, עמ' 281-335, 383-406. כפי שדוידסון מראה, עיון זה מבוסס למעשׂה על תורת אבן סינא. והשוו עברי, הנחות, עמ' 68, 84; מנקין, שפע, עמ' 183-194; הופמן, ודאות; שטרן, לשון, עמ' 217-216."

     הקטע שהבאתי מהמטאפיזיקה זטא הוא אחד המקורות באריסטו לחלוקה בין הכרחי מציאות לאפשרי מציאות, ומאריסטו כבר מוכחת מציאות הבורא, כי הוא כתב שכל מה שאינו הכרחי מציאות הוא חומר, והבורא איננו חומר, והרמב"ם הוסיף רק שלא יתכן שכל הנמצאים הם אפשרי מציאות ואין שום דבר שהוא הכרחי מציאות, וגם לזה יש מקורות באריסטו.

     האפשרות שמונחת בגרעין הווייתו של עצם, שאפשר שיימצא ואפשר שלא יימצא, זה הפירוש שהעצם הזה הוא חומרי. מצד עצמו היש הוא יש ואי אפשר שלא יהיה כמות שהוא נמצא, שהרי הוא בעצמותו 'יש'. רק אחרי שנברא העדר, מכח שיש העדר התחדשה האפשרות שה'יש' לא יהיה נמצא. ההעדר הופך את ה'יש' לאפשרי מציאות. המציאות שתחת ההעדר, היא הצורות, יכולה להימצא או שלא להימצא.

     הבאתי משל מהשיר של רחל "עקרה", שהיא כותבת:

     "בֵּן לוּ הָיָה לִי! יֶלֶד קָטָן,

     שְׁחֹר תַּלְתַּלִים וְנָבוֹן.

     לֶאֱחֹז בְּיָדוֹ וְלִפְסֹעַ לְאַט

     בִּשְׁבִילֵי הַגָּן

     ...

     אוּרִי אֶקְרָא לוֹ, אוּרִי שֶׁלִּי!

     ..."

     נקודת ההתחלה, המסגרת שבתוכה הכל קורה, מבחינת ההוויה, זהו ההעדר של ילד. ללא העדר של ילד אי אפשר לצייר את "אורי" שהוא ילד שיש לו שם, יש לו מציאות שהרי השיר נמצא והרגש שמאחרי השיר נמצא, ואם היא מרגישה שיש אורי הרי מבחינה זו אורי נמצא, נמצא כרגש. זהו מה שאריסטו קורא לו 'צורה'. אחרי שאין ילד, בתוך זה הגעגוע מצייר את הילד שבשיר. ואפשר שהגעגוע לא יצייר ילד. הילד הוא אפשרי המציאות.

     ההעדר הזה הוא החומר, וכמו שמבואר באריסטו ובמורה נבוכים במקומות רבים, שחומר פירושו ההעדר, ועומק העניין כתוב בטימיאוס של אפלטון בדפים 49-52. החומר הראשון הוא העיגול הריק הפנוי שכתב האר"י בספר עץ חיים שער א' ענף ב', והוא הנקודה הראשונה שנבראה שאין בה ממש, שכתב הרמב"ן על בראשית א' א', שהיא ההיולי.

     לכן מה שהוויתו של דבר היא אפשרית מציאות זהו היותו חומרי, כמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה זטא.

     זה מה שכותב כאן אבן סינא, שהחומר לא קיים באופן מוחלט. הוא ההעדר, וההעדר הוא היפך ה'יש', וכל מה שנוצר מההעדר מציאותו היא הסופו של דבר ההעדר, ולכן מצד החומר שבו אין לו קיום מוחלט, ורק הצורה היא מה שקיים באופן מוחלט. כלומר הילד אורי שרחל ציירה, כצורה הוא קיים באופן מוחלט, כדמות של שיר. רק אם אנו מבקשים את ממשות קיומו, כלומר קיומו החומרי, שזהו קיום מוחלט ולא רק להיות קיים בציור, אז אנו לא מוצאים את המצע של ממשות קיומו כי החומר הוא העדר והוא איננו. [↑](#footnote-ref-134)
134. במקור تحصل [↑](#footnote-ref-135)
135. החומר אין לו מציאות בעצמו, אלא רק כמצע ליציאה אל הַפּוֹעַל של הצורה, ומחמת הצורה החומר נמצא בפוֹעַל, והרי שהצורה היא סיבת מציאות החומר; עם זאת הצורה נמצאת בפועל מחמת שהיא בחומר, ויש צד שבו החומר הוא סיבת מציאות הצורה. לכן גם הצורה וגם החומר נחשבים כל אחד מהם סיבה למציאות העצם בארבעת הסיבות של אריסטו, וזה שכתב בהתחלת הפסקה שגם הצורה וגם החומר הם "התחלות" ולא שמציאות החומר נובעת ממציאות הצורה (שאז החומר לא היה "התחלה"). נקודה זו שביחס בין הצורה לחומר היא נקודת הסתירה של סוד הצמצום או סוד מעשה מרכבה, כלומר הסתירה שמונחת בנביעת המוגבל מהמופשט שהוא האין סוף האחד הפשוט המוחלט שאין בו שום גבול ושום מורכבות כלל. עצם הסתירה אין לנו השגה בה, אבל נובע ממנה שהמציאות אין לה קיום עומד משל עצמה, היא כמו שלהבת מגחלת. ואחד המקומות שהם אנו רואים זאת הוא ביחס הזה בין מציאות החומר למציאות הצורה, שכל אחד מהם אין לו מציאות משלו, ובכל זאת ביחד הם מרכיבים 'עצם'.

     עיין עוד בזה ב[התחלות הנמצאות](https://nirsternaristotle.files.wordpress.com/2017/06/d794d7aad797d79cd795d7aa-d794d7a0d79ed7a6d790d795d7aa-d790d79cd7a4d7a8d790d791d799.pdf) מאת אלפראבי בעמ' 5-10 (אלפראבי היה המורה של אבן סינא ותורתו משוקעת בכתבי אבן סינא), ובטימיאוס מאת אפלטון עמ' 49-52 כתב בזה "עמוקות ומשלים". [↑](#footnote-ref-136)
136. מקגיניס השמיט שתי מילים אלה. לדעתי הכוונה בהן, להדגיש שתוכן הסעיף הזה הוא לעסוק בהבחנה שבין המושג "היולי" ובין המילה "גשם", כלומר חומר. חומר כשלעצמו יכול להיות קיים כמו כל עצם טבעי. למשל גוש שיש שהוא חומר לפסל, בצק שהוא חומר ללחם, בשר שהוא חומר לגוף בעל חיים, וכל כיוצא בזה. רק החומר הראשון אינו יכול להיות קיים כשהוא עומד בפני עצמו, וזה עניין קשה מאוד להבנה, וכמו שכתב בטימיאוס (דפים 49-52) שלא השכל ולא הדמיון יכולים לתפוש את זה, ואנו תופשים זאת רק כמתוך חלום (לחומר הראשון, ההיולי, אין שום הגדרה, כי אין בו שום צורה ובלי צורה אין הגדרה, ולכן אינו יכול להיות נתפש, כמו שהאין סוף לא יכול להיות נתפש). את העניין הזה אומר כאן אבן סינא, ועליו הוא מסיים שזה ההיולי, כלומר זה לא בכל חומר אלא זה רק בסוד הגדול של ההיולי. [↑](#footnote-ref-137)
137. יש לו פוטנציאל לקבל צורות או צורה.

     מקגיניס שינה את הסדר וכתב צורה או צורות, אמנם כמובן הסדר מדויק, "צורות" הכוונה לצורות שבחומר המורכב מארבע יסודות, שהן תמיד בתנועת התהוות והפסד, משום השינוי המתמיד במזג היסודות. אדם הוא לא אותה צורה כמו שהיה רגע אחד מקודם, הוא הזדקן והשתנה, לכן צורתו היא רצף צורות משתנות. לעומת זאת גרמי השמיים שהם בחומר החמישי הם צורה שלמה ונצחית שאין בה שינוי, ולכן הם "צורה" אחת. בפיזיקה הסדר תמיד מתחיל מהעולם הארצי ורק אחריו מה שמעל, העולם השמיימי והעולם המופשט (וגם במטאפיזיקה בהרבה מקומות הסדר כך, אם מסבירים למי שנמצא בעולם הארצי, ולא כותבים באופן מופשט לגמרי את סדר ההוויה. וכמו שכתב בהלכות יסודי התורה ב' ג' (ובסוף הפרק שם כתב שהוא מעשה מרכבה, כלומר מטאפיזיקה, ושני הפרקים שאחרי הם מעשה בראשית, כלומר פיזיקה). [↑](#footnote-ref-138)
138. موضع. זהו המונח האריסטוטלי Hypokeimenon (ὑποκείμενον), ובלטינית subiectum , וכמונח פילוסופי: material substratum . בתרגום מרסל דיבואה ואביטל ולמן למטאפיזיקה דלתא השתמשו גם ב'נושא' וגם ב'מצע' לתרגום מונח זה. מקגיניס תרגם כאן subject. זו הכוונה בפירוש המילה "תבנית" במורה נבוכים א' ג', בניגוד ל"תמונה" שהיא מלשון מין והיא הצורה. [↑](#footnote-ref-139)
139. Kitāb al-burhān 1.10 (חלק מספר הריפוי שעוסק בלוגיקה ונקרא ספר הראיות. הוא לא נכלל בתרגום שלי) [↑](#footnote-ref-140)
140. ההיולי, החומר הראשון, הוא מחוץ לתחום הלוגיקה כיוון שאין לו מצד עצמו שום הגדרה. בלוגיקה אפשר לדבר רק על חומר שאינו החומר הראשון, כמו עץ למיטה, שהעץ הוא עצם בעל הגדרה משלו מלבד הגדרת המיטה, כיוון שיש לו צורה מצד עצמו בנפרד מצורת המיטה. [↑](#footnote-ref-141)
141. גולם הוא חומר הגלם ליצירת כלי חרס, ונקטתי כאן לפי שימוש הרמב"ם במילה זו בהלכות יסודי התורה ד' ז'. במקור: مادة وطينة (מאדא וטינא). مادة (מאדא) דומה לשימוש הרגיל שלנו במילה חומר.

     طينة (טינא) בערבית פירושו כמו המילה "טין" בארמית מקראית ולשון חז"ל (דניאל ב' מ"ג, מסכת עבודה זרה ל' א'), וכן בלשון תרגום אבן תיבון לפירוש המשנה של הרמב"ם כלים ב' א' שכנראה לקוח מערבית. דהיינו עפר דק מסוג מסוים שכשהוא רטוב הוא משמש חומר גלם ליצירת כלי חרס. בערבית טין יכול לשמש גם במובן כללי יותר לכל חומר גלם טבעי ובכלל לחומר מבחינות שונות (עיין מילון almaany [כאן](https://www.almaany.com/en/dict/ar-en/%D8%B7%D9%8A%D9%86%D8%A9/)).

     מה שמשותף לכל הצורות הוא ההיולי, החומר הראשון, ולא החומרים המשניים כמו בצק ללחם, קרש למיטה, אבן לבניין, בשר לבעל חיים, וכו'. הוא משותף לכל הדברים כיוון שאין לו מצד עצמו שום צורה או הגדרה, הוא נייטרלי לגמרי, ולכן לא יכול להיות נפרד להיות בעצמו דברים שונים.

     היותו משותף לכל הצורות, מצד עצמו פירושו שאין לו שום הגדרה וצורה ולכן אינו יכול להיתפש כנמצא מצד עצמו, אבל מצד הגופים הטבעיים, בכל גוף נגלית מציאותו של אותו חומר ראשון אחד על ידי צורתו המסוימת של אותו גוף שהיא 'נמצאת' בעולם הטבעי מכח שהיא בחומר. מבחינה זו שהוא המציאות הטבעית של הצורות, כלומר המרכיב של מציאות הגופים הטבעיים שמכוחו הם נתפשים כ'נמצאים' בעולם הטבע, החומר הראשון אינו נתפש כ'לא נמצא' אלא נתפש כ'נמצא' כחומר של הצורות השונות. כאן מגדיר אבן סינא את אופן מציאותו של החומר הראשון. [↑](#footnote-ref-142)
142. الجزء. חלק של משהו, מרכיב. מקגיניס תרגם element. [↑](#footnote-ref-143)
143. רמב"ם משנה תורה הלכות יסודי התורה ד' ז':

     "לְעוֹלָם אֵין אַתָּה רוֹאֶה גֹּלֶם בְּלֹא צוּרָה אוֹ צוּרָה בְּלֹא גֹּלֶם, אֶלָּא לֵב הָאָדָם הוּא שֶׁמְּחַלֵּק הַגּוּף הַנִּמְצָא בְּדַעְתּוֹ, וְיוֹדֵעַ שֶׁהוּא מְחֻבָּר מִגֹּלֶם וְצוּרָה, כו'"

     ובמורה נבוכים א' ע"ג (תרגום אבן תיבון):

     "ואין פעל הדמיון פעל השכל אבל הפכו, וזה כי השכל **יפרק** המורכבות ו**יבדיל** חלקיהם ו**יפשיטם** ו**יציירם באמתתם ובסבותם**, וישיג **מן הדבר האחד ענינים רבים מאד, שביניהם הפרש אצל השכל, כהפרש שני אישים מבני אדם** אצל הדמיון במציאות, ובשכל **יבדל** הענין הכללי מן הענין האישי ולא יתאמת מופת מן המופתים אלא בכללי, ובשכל **יודע הנשוא העצמי מן המקרי**, ואין לדמיון פועל דבר מאלו הפעולות, שהדמיון לא ישיג אלא האישי **המורכב** בכללו, לפי מה שישיגוהו החושים או ירכיב הדברים המפוזרים במציאות וירכיב קצתם על קצתם ויעשה מהכל גשם או כח מכחות הגשם, כמו שידמה המדמה איש אדם וראשו ראש סוס ולו כנפים וכיוצא בזה, וזה הוא הנקרא הבדוי והשקר, שלא ישוה לו נמצא כלל, ולא יוכל הדמיון בשום פנים להשיג הדבר הכללי להמלט בהשגתו מן החמר, ואפילו הפשיט צורה אחת בתכלית ההפשט, ולכן אין **בחינה** בדמיון."

     כל אחת מהמילים שהדגשתי בקטע הזה יכולה לעמוד במקום שעומדת בו המילה שבחרתי "ניתוח", או המילה שמשתמש בה הרמב"ם במשנה תורה "מחלק". בחרתי "ניתוח" רק כי זה הנוסח שטבעי יותר בעברית של זמננו. [↑](#footnote-ref-144)
144. جملة - מילה בעלת כמה מובנים, כאן צריך לקרוא ה"שלם" או ה"כל" והכוונה לעצם הטבעי, המורכב מחומר וצורה רק לפי הניתוח של ההתבוננות, ובמציאות הוא אחד גמור, וכמו שביאר אריסטו בסוף "מטאפיזיקה" אטא, וב"על הנפש" ב' א'.

     תרגמתי באופן מסורבל ולקוי "המורכב", כי "השלם" היה יכול להתפרש כמשהו שלא יכול להתחלק למרכיבים גם לא בניתוח מופשט. הכוונה כאן כמו שביאר אריסטו בפיזיקה ג' ו' ששלם היינו שהכל כלול בו, כל מה שבמינו נכלל בו ואין חוץ לו. למשל גוף 'שלם' הוא גוף שכל איבריו (כלומר כל מה שבמינו) כלולים בו ואינו חסר דבר שבמינו (אם לא כלול בו פרח כמובן זה לא מחסיר משלמותו כי הפרח אינו דבר שבמינו). זה גם הפירוש של "כל" כמו שמוסיף אריסטו בפיזיקה שם. "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם", הכוונה שכבר אינם חסרים דבר כי הושלמו להיות 'כל', כל מה שבמינם נכלל בהם, והמעצור מלחדש עוד בריאה הוא משום שאין יותר מה לברוא. אם מה שבמינו הוא כל מין הנמצאים, אז 'הכל', או 'השלם', הוא האלוה, כלומר שאין מצוי זולתו. זה רק מצד ההתגלות והצמצום - מצד האין סוף זה לא כך כי האין סוף אינו קבוצה שכוללת דברים לפי מינם, אין לו הגדרה, ולא שום קו תוחם קבוצה. עיין בחילוק הזה בפיזיקה של אריסטו ספר ג' מפרק ד' והלאה. מה הופך דבר כמו יד למשהו שהוא במינו של האדם והאדם אינו 'שלם' או 'כל' אם חסרה לו יד, ולעומת זאת אם חסר לאדם פרח זה לא פוגם בשלמותו כי הפרח אינו במינו, זו שאלה עמוקה ויסודית מאוד, שסוד הצמצום נמצא בשרשה. וכבר הארכתי בזה במקומות אחרים. [↑](#footnote-ref-145)
145. החומר הראשון, ההיולי, הוא פשוט, בניגוד לצורה שאינה פשוטה כי יש לה הגדרה ומהות מובחנת. המורכבים שמקבלים צורה, שהמרכיב הפשוט שלהם הוא החומר הראשון, אלה ארבעת היסודות, שהם צורת אש או צורת רוח או צורת מים או צורת עפר שמתממשות בחומר הראשון. הדברים, כלומר ד' היסודות, שונים זה מזה מכח הצורה השונה שיש לכל אחד מהם, ומצד החומר אין ביניהם הבדל, כי החומר הוא מרכיב פשוט, אין לו מהות וגבולות והגדרה ושום מאפיינים. זו אמת לא רק בדברים שהחומר שלהם הוא החומר הראשון, כלומר ד' היסודות, אלא בכל עצם שמורכב מחומר וצורה. למשל אם יש נגריה שבה יש חפצים שונים שעשויים מעץ (שהוא עצם בעל צורת עץ וחומרו הוא תרכובת של ד' היסודות), העץ הוא בבחינת חומר להם (אע"פ שהוא עצם בעל צורה, זו צורת חומר, ציור של חומר כשהוא עומד ביחס לצורת החפץ), ולכן הוא שווה בכולם. אם יש כיסא ומיטה וארון שכולם עשויים עץ, החילוק ביניהם הוא מצד הצורה שלהם, והעץ הוא מרכיב פשוט, והוא שווה בכולם. [↑](#footnote-ref-146)
146. מהחומר. המורכב מתחיל כשהחומר הוא איתו, חלק בלתי נפרד ממנו, זו תפישת כח הדמיון. [↑](#footnote-ref-147)
147. החומר. [↑](#footnote-ref-148)
148. בתהליך הניתוח, החלוקה שבה הלב מחלק בין חומר וצורה, הסיום של הניתוח, הוא הסיום של התפישה, הוא תפישת החומר בפני עצמו, ואז הוא נקרא יסוד, כי כשהוא נתפש בפני עצמו ניכר שאין בו שום צורה ולכן הוא הפשוט והראשוני ביותר. [↑](#footnote-ref-149)
149. במשנה תורה הלכות יסודי התורה ד' ז' כתב הרמב"ם:

     "לְעוֹלָם אֵין אַתָּה רוֹאֶה גֹּלֶם בְּלֹא צוּרָה אוֹ צוּרָה בְּלֹא גֹּלֶם,

     אֶלָּא לֵב הָאָדָם הוּא שֶׁמְּחַלֵּק הַגּוּף הַנִּמְצָא בְּדַעְתּוֹ, וְיוֹדֵעַ שֶׁהוּא מְחֻבָּר מִגֹּלֶם וְצוּרָה, כו'.

     וְהַצּוּרוֹת שֶׁאֵין לָהֶן גֹּלֶם אֵינָן נִרְאִין לָעַיִן, אֶלָּא בְּעֵין הַלֵּב הֵן יְדוּעִין, כְּמוֹ שֶׁיָּדַעְנוּ אֲדוֹן הַכֹּל בְּלֹא רְאִיַּת עַיִן."

     חלקי הלכה זו סותרים אלה את אלה, אלא מדובר כאן בשלושה אופני תפישה שונים.

     "לְעוֹלָם אֵין אַתָּה רוֹאֶה גֹּלֶם בְּלֹא צוּרָה אוֹ צוּרָה בְּלֹא גֹּלֶם"

     זו התפישה של תינוקות ובעלי חיים. תינוק יודע שאם יש כלב לבן קטן עם שיער ארוך ואוזניים נופלות וכלב אחר שחור גדול עם שיער קצר ואוזניים זקופות, שניהם הם 'כלב', ואילו ארנב או טלה שאולי דומים לאחד הכלבים יותר ממה שהכלב השני דומה לו, הם בעל חיים ממין אחר. מכאן (ומעוד עניינים רבים אחרים כמו שהארכתי בבלוג אדם חי [רשימה 48](https://nirstern.wordpress.com/2016/03/16/%d7%97%d7%9c%d7%a7-%d7%a9%d7%9c%d7%99%d7%a9%d7%99-%d7%a9%d7%9c-%d7%94%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%90%d7%93%d7%9d-%d7%97%d7%99/), ושם [רשימה 163](https://nirstern.wordpress.com/2020/08/28/163-%d7%90%d7%99%d7%9a-%d7%a8%d7%95%d7%90%d7%99%d7%9d-%d7%91%d7%a4%d7%a9%d7%98%d7%95%d7%aa-%d7%95%d7%91%d7%9c%d7%99-%d7%a1%d7%a4%d7%a7-%d7%a9%d7%94%d7%9e%d7%a6%d7%99%d7%90%d7%95%d7%aa-%d7%94%d7%99/)) מוכח שכל החי תופש את האידיאות, הצורות. אבל אצל תינוק מה שראובן הוא חי מדבר, אינו שונה ממה שראובן בעל חיוך מסוים וכשרון נגינה וכל כיוצא בזה. החומר הוא המציאות הפרטית, המוגבלת, של ראובן כפרט יחיד (וכמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה זטא ז' ש'חומר' פירושו האפשרות ,כלומר הגדרה (מה שמוגדר יש לו אפשרות להיות שונה מההגדרה), כלומר המהות הפרטית). במציאות הפרטית של ראובן מה שהוא בעל חיוך מסוים וכשרון מסוים מגדיר אותו כפרט לא פחות ממה שהוא חי מדבר. לכן היותו 'חי מדבר' שזהו הגדרת העצם של אדם, אינו שונה מכל שאר המאפיינים הפרטיים שלו, שהם מקרי החומר שבו ולא צורתו. זוהי תפישה חומרית בצורות. כלומר מה שראובן הוא 'חי' הכוונה לחייו הפרטיים של ראובן, ומה שהוא 'מדבר' הכוונה לכח המחשבה הפרטי של ראובן.

     "אֶלָּא לֵב הָאָדָם הוּא שֶׁמְּחַלֵּק הַגּוּף הַנִּמְצָא בְּדַעְתּוֹ, וְיוֹדֵעַ שֶׁהוּא מְחֻבָּר מִגֹּלֶם וְצוּרָה"

     זוהי עבודת החכם, שמתבונן בעצמים שבעולם ומחלק אותם לתפישה של חומר ולתפישה של צורה. העבודה הזו נאמרה בלשון הרמב"ם בפרק ב' מהלכות יסודי התורה:

     "וְהֵיאַךְ הִיא הַדֶּרֶךְ לְאַהֲבָתוֹ וְיִרְאָתוֹ? בְּשָׁעָה שֶׁיִּתְבּוֹנֵן הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו וּבְרוּאָיו הַנִּפְלָאִים הַגְּדוֹלִים, וְיִרְאֶה מֵהֶן חָכְמָתוֹ שֶׁאֵין לָהּ עֵרֶךְ וְלֹא קֵץ - מִיָּד הוּא אוֹהֵב וּמְשַׁבֵּחַ כו'"

     החכמה "שאין לה קץ" היא השגת הצורות. הצורות הן התנוצצות הזיו של אור אין סוף שנופל על הגופים הסופיים, לכן זו חכמה "שאין לה קץ", היא שייכת לאור אין סוף. החכמה תופשת את הדברים המופשטים הכלליים.

     מצד החכמה יש 'חיים' כדבר כללי, מופשט, ללא גבול או הגדרה, לא מסוים לחיים של פרט זה או אחר. ראובן חי בחיים האלה. מציאותו משנית למציאותם, מקבלת ממנה. וכן יש מציאות כללית של חכמה, לא חכמה של בעל שכל מסוים, אלא חכמה כחכמה, כשלעצמה, מופשטת מכל הגדרה וגבול. ראובן חכם בחכמה הזו, חכמתו נמצאת כמציאות משנית, מקבלת, נשענת, ביחס למציאות החכמה הכללית.

     בניגוד לחיים ולחכמה, החיוך המסוים שמאפיין את ראובן לבדו, כשרונו המסוים, גובהו, משקלו, צבע שערו, וכל כיוצא באלה, אינם צל של מציאות כללית שמתממשת בפרטי, לכן כל מאפייני ראובן מלבד היותו חי ומשכיל, אינם הצורה של ראובן אלא מקריים חומריים שלו.

     כשמסתכלים על עצם במבט של תינוק או בעל חיים, בכח הדמיון, תופשים בו חומר וצורה, אבל החומר והצורה אינם מחולקים זה מזה. התפישה היא של הכל כאחד בלי ניתוח. וכמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ג:

     "ואין פּוֹעַל הדמיון פּוֹעַל השכל - אבל הפכו, וזה כי השכל יפרק המורכבות ויבדיל חלקיהם ויפשיטם ויצירם באמיתתם ובסיבותם וישיג מן הדבר האחד ענינים רבים מאוד שביניהם הפרש אצל השכל כהפרש שני אישים מבני אדם אצל הדמיון במציאות. ובשכל יבדיל הענין הכללי [הצורה] מן הענין האישי [החומר] ולא יתאמת מופת מן המופתים אלא בכללי [רק הצורה מחוייבת להכרח גזירת השכל, מקרי החומר נקראים מקרים כי אינם מחוייבים לגזירת השכל]. ובשכל יודע הנשוא העצמי מן המקרי. ואין לדמיון פועל דבר מאלו הפעולות - שהדמיון לא ישיג אלא האישי המורכב בכללו לפי מה שהשיגוהו החושים [...]. ולא יוכל הדמיון בשום פנים להמלט בהשגתו מן החומר ואפילו הפשיט צורה אחת בתכלית ההפשט; ולכן אין בחינה בדמיון:"

     העצם נתפש בכח הדמיון בתחילה כדבר אחד בלי חלוקה לחומר וצורה, אחר כך מתברר שיש לו מאפיינים רבים, והצורה נתפשת כאחד המאפיינים לצד כל המאפיינים האחרים, בלי הבדל מהותי מהם. לכן לפי תפישה זו החומר נקרא רכיב, הוא שווה בחשיבותו וראשוניותו לכל שאר הרכיבים של העצם. בתפישת כח הדמיון מה שראובן עשוי מבשר, והבשר עשוי מד' היסודות והם עשויים מהחומר הראשון, זה לא שונה מכך שראובן יש לו שיער בצבע מסוים או שהוא חי מדבר וכל שאר מאפייניו. [↑](#footnote-ref-150)
150. במקור: الداخلة. מקגיניס תרגם internal, פנימיות. [↑](#footnote-ref-151)
151. במקור: قوام. מקגיניס תרגם constitute, מכוננות. [↑](#footnote-ref-152)
152. הדיון כאן הוא על ארבע הסיבות האריסטוטליות של הגוף: חומר, צורה, פּוֹעֵל ותכלית. החומר והצורה הן סיבות עצמיות של מהותו של הגוף. הגוף במהותו הוא 'סוס' כי יש לו חומר וצורה של סוס, ואין צורך בפּוֹעֵל ובתכלית כדי שמהותו תהיה מהות של סוס.

     המציאות של הגוף היא עניין נוסף על מהותו. וכמו שכתב במורה נבוכים א' נ"ז:

     "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."

     ועיין עוד שם א' נ"ח בעניין יישות ומהות. ויש לדברי המורה נבוכים מקורות באריסטו ובאבן סינא ואכמ"ל, ואבן רושד חלק על זה והדברים עתיקים.

     מה שיש חומר וצורה של סוס, והיינו מהות של סוס, אין זה מכריח שיימצא סוס במציאות בפועל. כדי שיימצא במציאות צריך שיהיה לסוס הזה פּוֹעֵל ותכלית. התכלית היא סיבת פעולתו של הַפּוֹעֵל והַפּוֹעֵל הוא סיבת היציאה אל הַפּוֹעַל של המציאות.

     למשל אם יש פרח יפה בראש ההר, הפעולה של טיפוס על ההר קיימת כמהות בכך שיש לאדם שריר בשר שדוחף את משקלו ויש לו נפש שרוצה לראות פרחים יפים. דהיינו 'חומר' ו'צורה'. אבל עדיין אינו מטפס במציאות בפוֹעַל. אם יש פרח שנמצא בפועל בראש ההר, אז יש 'תכלית' לראות את הפרח. ונגזר מהתכלית שיהיה 'פועל' להרים את האדם לראש ההר והיינו תנועת השרירים. כלומר ארבעת הסיבות האריסטוטליות הן שני זוגות של סיבות, האחד הוא 'חומר וצורה' שהוא סיבות למהות, זה מה שכתב כאן אבן סינא סיבה שהיא התחלה עצמית לגוף, דהיינו מהותו. ואפשר היה גם לתרגם פנימית כמו מקגיניס דהיינו מה שפנימי לגוף והוא מהותו. הזוג השני של סיבות הוא 'פּוֹעֵל ותכלית' שהן סיבות למציאות הגוף, ומציאותו של הגוף היא מקרה לו, לא עניין בעצמותו אלא עניין חיצוני לו שנוסף על עצמותו. זה מה שכתב בתחילת סעיף 7, שהַפּוֹעֵל והתכלית הן התחלות "נוספות". [↑](#footnote-ref-153)
153. עיין בהערה האחרונה על הסעיף הקודם. [↑](#footnote-ref-154)
154. 'עצם' הוא מה שיש לו מציאות, כמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה סוף ספר בטא (דף 1003 מעמ' א' שורה 7, ושם מטאפיזיקה גמא פרק ב', ובתחילת מטאפיזיקה זטא) שעצם הוא 'זה' (this בתרגום רוס) כלומר הצבעה על מה שנמצא, ולא 'כזה' (such) כלומר הגדרת מהות בלי התייחסות לשאלת המציאות. כשהמהות מקבלת מציאות, היא מתעצמת, כלומר נעשית 'עצם'.

     (העצם מקבל מציאות מחוץ לו כיוון שמציאותו אינה מסיבת עצמה והיא צריכה סיבה, לכן הוא מקבל את המציאות מהכרחי המציאות שרק הוא נמצא מסיבת עצמו, ולכן המציאות נחשבת מקרה לעצם ולא עניין עצמי לו. מה שעצמי לו הוא רק מהותו ולא מציאותו שאינה מוכרחת לו מכח עצמו לחוד. וכמו שכתב במורה נבוכים א' נ"ז.

     מה שהעצם מקבל מציאות מהבורא שהוא הכרחי המציאות, הוא באופן שהוא נכלל במציאות הבורא עצמה, הוא לא מקבל מציאות עצמאית אלא הוא כלול במציאותו של הבורא. זה מבואר במשנה תורה הלכות יסודי התורה פרק ב' הלכות ט'-י' עיין שם היטב) [↑](#footnote-ref-155)
155. מורה נבוכים ב' ד':

     "והשכל העשירי, הוא **השכל הַפּוֹעֵל**, אשר הורה עליו צאת שכלנו מן הכח אל הַפּוֹעַל, והיות הצורות הנמצאות ההוות הנפסדות, אחר שלא היו בחמרים שלהם אלא בכח, וכל מה שיצא מן הכח אל הפועל יש לו מוציא בהכרח חוץ ממנו, וצריך שיהיה המוציא ממין המוצא, כי הנגר לא יעשה האוצר באשר הוא אומן, אבל מאשר בשכלו צורת האוצר, וצורת האוצר אשר בשכל הנגר היא אשר הוציאה צורת האוצר לפועל ושמה אותה בעץ, כן בלא ספק נותן הצורה צורה נבדלת, וממציא השכל שכל, והוא השכל הַפּוֹעֵל, עד שיהיה יחס השכל הפועל ליסודות ומה שיורכב מהם, יחס כל שכל נבדל המיוחד לגלגל ההוא, ויחס השכל בפועל הנמצא בנו אשר הוא משפע השכל הפועל ובו נשיג השכל הפועל, יחס שכל כל גלגל הנמצא בו אשר הוא משפע הנבדל ובו ישיג הנבדל ויציירהו ויכסוף להדמות בו ויתנועע. וימשך לו גם כן הענין אשר כבר התבאר, והוא שהשם יתברך לא יעשה הדברים בקריבה, כי כמו שהוא שורף באמצעית האש, והאש יתנועע באמצעות תנועת הגלגל, כן הגלגל גם הוא יתנועע באמצעות שכל נבדל, ויהיו השכלים הם המלאכים המתקרבים אשר באמצעותם יתנועעו הגלגלים, ומפני שא"א בנבדלים המנין בשום פנים מצד התחלף עצמיהם, שהם לא גוף, יתחייב לפי זה אצלו, שיהיה הש"י הוא אשר המציא השכל הראשון, אשר השכל ההוא מניע הגלגל הראשון על הצד אשר בארנו, והשכל אשר יניע הגלגל השני אמנם עלתו והתחלתו השכל הראשון, וכן עד שיהיה השכל אשר יניע הגלגל הסמוך לנו הוא עלת השכל הפועל והתחלתו, ואצלו תכלה מציאות הנבדלים, כמו שהגשמים ג"כ יתחילו מן הגלגל העליון ויכלו אצל היסודות ומה שהורכב מהם, ולא יתכן שיהיה השכל המניע הגלגל העליון הוא המחוייב המציאות. שכבר השתתף עם השכלים האחרים בענין אחד, והוא הנעת הגשמים, ויבדל כל אחד מן האחר בענין, והיה כל אחד מן העשרה בעל שני ענינים, אם כן א"א מבלתי סבה ראשונה לכל. זהו מאמר אריסט"ו ודעתו על אלו הענינים מבוארים כפי שכלם בספרים הנמשכים אחריו, והעולה מדבריו כלם הוא שהגלגלים כלם גשמים חיים בעלי נפש ושכל, יציירו וישיגו התחלותיהם, ושבמציאות שכלים נפרדים לא בגשם כלל, כלם שופעים מהאל יתעלה, והם אמצעיים בין השם ובין אלו הגשמים כלם."

     שם ב' י"ב:

     "אמנם מה שנמצאו ממחודשים שאינם נמשכים אחר מזג, והם הצורות כלם, א"א להם גם כן מבלתי פּוֹעֵל, רוצה לומר נותן הצורה, והוא בלתי גשם, כי פּוֹעַל הצורה צורה לא בחמר, כמו שהתבאר במקומותיו, וכבר העירונו על ראיית זה במה שקדם. וממה שיבאר לך זה גם כן, כי כל מזג מקבל התוספת והחסרון והוא יתחדש ראשון ראשון, והצורות אינם כן שהם לא יתחדשו ראשון ראשון, ולזה אין תנועה בהם ואמנם יתחדשו או יפסדו בלא זמן; אינם אם כן מפעולת המזג, אבל המזג מכין החומר לקבל הצורה לבד, ופוֹעֵל הצורה דבר לא יקבל החלוקה כי פעולתו ממינו, ולזה מבואר שפּוֹעֵל הצורה, רוצה לומר נותנה, [הוא] צורה בהכרח, והיא נבדלת. וזה הַפּוֹעֵל אשר הוא בלתי גוף מן השקר שיהיה מעשהו למה שיעשהו בערך אחד, אחר שאינו גוף שיקרב או ירחק, או יקרב גשם לו או ירחק ממנו, מפני שאין ערך רוחק בין הגוף ובין מה שאינו גוף, ובהכרח תהיה עלת העדר הפעולה ההיא, העדר הכנת החומר ההוא לקבלת פעולות הנבדל.

     הנה כבר התבאר שפעולת הגשמים כפי צורתם קצתם בקצתם תחייב הכנת החמרים לקבלת פעולת מי שאינו גוף, אשר הפעולות ההם הם הצורות, וכאשר היו מעשי השכל הנפרד מבוארים גלויים במציאות, והם כל מתחדש בלתי מתחדש מגוף המזג לבד, ידענו בהכרח שזה הפועל לא יעשה בנגיעה ולא על רוחק מיוחד, מפני שאינו גשם, ויכונה לעולם פועל הנבדל בשפע על צד ההדמות בעין המים, אשר ישפיע מכל צד ואין לו צד מיוחד שימשך ממנו או ימשיך לזולתו, אבל מכלו הוא נובע ולכל הצדדים ירוה הקרובים אליו והרחוקים ממנו תמיד, כן זה השכל לא יגיע אליו כח מצד אחד ומרוחק אחד ולא יגיע כחו לזולתו ג"כ מצד מיוחד ועל רוחק מיוחד ולא בעת בלתי עת, אבל פעולתו תמיד כל אשר יזדמן דבר יקבל הפועל ההוא הנמצא על התמידות, אשר יכונה בשם שפע, כן הבורא יגדל שמו כאשר התבאר שהוא בלתי גוף והתקיים שהכל פעלו ושהוא סבתו הפועלת כמו שבארנו וכמו שנבאר נאמר שהעולם נתחדש משפע הבורא ושהוא המשפיע עליו כל מה שיתחדש בו, וכן יאמר שהוא השפיע חכמתו על הנביאים, הענין כולו שאלו הפעולות פעולות בלתי גוף והוא אשר יקרא פעלו שפע, וזה השם ר"ל השפע כבר התירהו לשון העברי ג"כ על הבורא ית' מפני ההדמות בעין המים השופע כמו שזכרנו, מפני שלא ימצא להדמות פעולת הנבדל יותר נאה מזה הלשון רצוני לומר השפע, שלא נוכל על אמתת שם שתסכים לאמתת הענין, כי ציור פעולות הנבדל כבד מאד ככבדות ציור מציאות הנבדל, וכמו שהדמיון לא יצייר נמצא כי אם גוף או כח בגוף, כן לא יצייר הדמיון היות פעולה רק בקריבות פועל או רוחק אחד ומצד מיוחד"

     עניין השכל הפועל התבאר באריסטו ב"על הנפש" ג' ה', ועי' גם במטאפיזיקה למבדא סוף פרק ג' (1070א25). ועיין עוד מקורות בעניין השכל הפועל, וקצת ביאור בהם, בבלוג "אדם חי" [רשימה 26](https://nirstern.wordpress.com/2018/08/27/26-%d7%94%d7%a9%d7%9b%d7%9c-%d7%94%d7%a4%d7%95%d7%a2%d7%9c-%d7%90%d7%99%d7%93%d7%99%d7%90%d7%aa-%d7%94%d7%98%d7%95%d7%91-%d7%a1%d7%a4%d7%99%d7%a8%d7%aa-%d7%9e%d7%9c%d7%9b%d7%95%d7%aa/).

     כל מה שפּוֹעֵל בטבע הוא חזרה על היחס בין מה שהאלוה, בבחינת השכל הפועל (השכלים הנפרדים של אריסטו הם הספירות של חכמי הקבלה, והשכל הפועל הוא ספירת מלכות, כמו שכתב הרמ"ק בפרדס רימונים, והוא עניין המלך שמבואר במו"נ ג' נ"ב), פועל את הצורות. למשל מה שהנחתום פועל את עירוב המים בקמח ופועל בכך את צורת הבצק הוא חזרה על האופן שבו השכל הפועל פועל את צורות העצמים בבריאה, וכן בכל דבר. [↑](#footnote-ref-156)
156. יש קשר בין התכלית לצורה. בדברים מלאכותיים הצורה מוגדרת לפי התכלית. למשל צורת סכין היא החוד שבו, שמכוחו הוא יכול לחתוך. תכלית הסכין היא לחתוך, וצורת הסכין היא 'עצם שמותאם לשימוש של חיתוך'. יש כסאות בעלי שלוש רגליים או ארבע רגליים, עם משענת או בלי, בתבנית שונה מאוד זה מזה, מה שמגדיר את כולם כ'כסא', הוא הגדרת המהות של כסא, צורתו, שהיא: 'עצם המותאם לשמש לישיבה', וזה נגזר מתכליתו שהיא ישיבה.

     עצם טבעי צורתו היא מה שהוא, אם הוא סוס הרי צורתו היא 'צורת הסוסיות', ותכליתו היא שתהיה מציאות בטבע של סוס כצורה מוטבעת בחומר, וכמו שהתבאר לעיל בפרק א' שתכלית הטבע הוא גילוי האלוהות בדרך של גילוי צורות שמקורן אלוהי והן לא קיימות רק כיישות מופשטת אלא כצורה שמוטבעת בחומר. [↑](#footnote-ref-157)
157. במקור: المباديء (בכתיב המקובל היום: المبادئ) المشتركة. מה שכתוב במקור בהמשך المشترك فيها, תרגם מקגיניס מילולית are common to them, ולדעתי זו טעות שמקשה על הבנת התוכן, והמילה فيها היא כאן במובן של 'נמצא'. [↑](#footnote-ref-158)
158. מה שנמצא בפועל (actuality) ולא רק בכח כפוטנציאל. [↑](#footnote-ref-159)
159. עניין צורת התלת ממדיות (הנקראת בשפה התורנית "בוהו") התבאר באריכות בספר רמיזות והערות מאת אבן סינא חלק הפיזיקה בעיקר בפרקים ז', י"ב, י"ד, ועיין שם בביאורי. בקצרה, צורת התלת ממדיות היא המקום, וממנה משתלשלת מציאות הגופים הארציים שיסוד מציאותם מתחיל מהמקום אותו הם תופשים. תחילת מציאותה של צורת התלת ממדיות היא כחלל התלת ממדי הריק שכולל את כל המציאות הארצית לפני שהתפרטה לעצמים וצורות, ומשם היא מתפרטת לנפח של כל גוף בפני עצמו (נפח ריק, כתיאור מתימטי בלבד), כלומר מקומו, דהיינו מה שבין הגבולות של העצמים הגובלים בו. זו הצורה הראשונה שחלה בחומר הראשון, עוד לפני ארבעת היסודות.

     הַפּוֹעֵל של צורה אחת כללית זו הוא פּוֹעֵל משותף לכלל המציאות, כי בצורה הזו נמצאים בכח כל שאר הנמצאים (על דרך שכל הפסלים האפשריים בתוך גודל מסוים נמצאים בכח בתוך גוש השיש), וממנה משתלשלת כל המציאות, כלומר על ידי מימוש והגשמת האפשרויות שטמונות בה בכח, כלומר כפוטנציאל. המשל בזה הוא גוש שיש שהאומן מגלף בו כל פעם צורה אחרת והצורות חוזרות להיות גוש ושבות לקבל צורה חדשה, וכך מתממשות כל האפשרויות לפסלים שיכולות להיות מגולפות מגוש השיש. כך הצורות ללא הרף בתנועה של התלבשות בחומר והיפרדות ממנו, התהוות והפסד, וכך כל האפשרויות שיכולות לצאת אל הפּוֹעַל בחומר יוצאות בזו אחר זו. ועיין בזה ברמב"ן על בראשית א' א'.

     מקגיניס כתב בהערה כאן שמה שפועֵל את צורת התלת ממדיות בחומר הראשון הוא האלוה עצמו. זה לא מדויק. האלוה פועֵל בעצמו באופן ישיר את מציאות החומר הראשון בלבד, ומהחומר הראשון יוצאת אל הפועַל בדרך של הכרח גזירת החכמה צורת התלת ממדיות.

     עיין רמב"ן על התורה א' א' שהבורא ברא רק את הנקודה הראשונית של ההיולי, הוא החומר הראשון, שאין בה ממש. היא הנקראת תוהו. צורת התלת ממדית נקראת בוהו. הבוהו בא ביחד עם התוהו בהכרח כיוון שתוהו בעצמו לא יכול להיות נתפש כלל. הנקודה הזו שהיא ההיולי, החומר הראשון, היא ספירת החכמה אצל חכמי הקבלה כמו שכתב ברמב"ן שם, והיא אותו חלל פנוי ריק שבאמצע אור אין סוף, שכתב האר"י ז"ל בספר עץ חיים שער א' ענף ב'. על זה כתב המורה נבוכים א' ע"ב שהאחד ברא אחד, וכל שאר הנמצאים הם איברים של אותו אחד. האחד הוא החומר הראשון.

     לקמן בתחילת פרק ג' (1.3.1), העתקתי את לשונו של אפלטון בטימיאוס מאת אפלטון עמ' 30 בעניין מה שהאחד ברא אחד חי, והוספתי שם ביאור בשתי הדרכים שכותב כאן אבן סינא.

     צורת התלת ממדיות נקראת ספירת בינה, והיא קו אור אין סוף שנכנס בהכרח מייד לעיגול הפנוי ומצייר בו את הצורות שהן כל הנבראים שבעולם. ואמרו חכמי הקבלה שחכמה ובינה לא יכולים להיפרד כי אי אפשר לתפוש את החכמה בלי מייד לתפוש את הבינה.

     החכמה היא יציאת ה'יש' מהאין, והיא רק מציאות כמושג ערטילאי מופשט, לא מציאות של משהו שהוא זה שנמצא, אלא מציאות כשלעצמה. היא התפישה המופשטת ב'גבול', שהוא לא גובל בין א' לב', אלא גבול בפני עצמו כמושג מופשט. לפי האמת סדר המציאות הוא שקודם יש יחס מופשט כיחס בלי שיש א' שמתייחס לב', ורק אחריו ובעקבותיו מתהווים הדברים שמתייחסים זה לזה. זו תפישה שתופשת את המציאות במופשט כמציאות חזקה יותר מהמציאות של מה שיש לו הגדרה והוא 'משהו', שזו התפישה שתופשת את המציאות בחומר. עיין מורה נבוכים א' כ"ו, שם מ"ט, ובאגרת תחיית המים שכתב שאצל החכמים המופשט יש לו מציאות יותר חזקה מהחומרי.

     הגבול הוא פוטנציאל ('בכח') שיצויירו צורות, הוא כמו העיפרון שיכול לצייר צורות, ולכן נקודת חודו כוללת את כל הצורות, וכולן אינן אלא מימוש אפשרות שכבר קיימת באותה נקודה, ועדיין אין בו בפועַל שום צורה מסויימת, ולכן אינו יכול להיות נתפש בשכל שתופש רק צורות, ומיד אנו מוכרחים לתפוש שהמציאות כשלעצמה היא מציאות של משהו, שהגבול הוא גבול של משהו, כלומר מצייר צורה או הגדרה כלשהי. כשיש 'משהו' זה כבר אחרי ספירת החכמה שהיא המציאות המופשטת לפני שיש 'משהו', ולכן אע"פ שהמשהו עוד לא הוגדר עם התפישה שנמצא 'משהו' היא כבר השתלשלות מספירת החכמה ומקומה תחתיה והיא ספירת בינה, או ה'בוהו'.

     לכן מה שפועֵל את מציאותה של הצורה התלת ממדית הוא החומר הראשון, כלומר היא נובעת ממנו לא באופן ישיר, על ידי רצונו החופשי (רצונו החופשי הוא אחד וברא אחד בלבד שהוא החומר הראשון), אלא היא מתהווה מהחומר הראשון על ידי ההכרח של גזירת השכל (שהוא ספירת חכמה שהיא הדעה שתיאר במורה נבוכים חלק ב' כשיטת קדמות העולם (ושיטת חידוש העולם היא ספירת כתר, דהיינו הרצון החופשי, שהוא מעל החכמה, ואע"פ שהרצון החופשי וגזירת ההכרח השכלי סותרים - שניהם אמת, ולכן הספק ביניהם הוא מעמד שכלי, כלומר לא תיתכן בו הכרעה.))

     כתב במורה נבוכים א' ס"ט:

     "וכן הצורות הטבעיות ההוות הנפסדות נמצאם כשנחפשם כולם שאי אפשר שלא תקדם להם צורה אחרת תכין החומר הזה לקבלת זו הצורה, והצורה השנית ההיא תקדם לה גם כן אחרת, עד שנגיע לצורה האחרונה אשר היא הכרחית במציאות אלו הצורות האמצעיות, אשר האמצעיות ההם הם סיבת זאת הצורה הקרובה - והצורה האחרונה ההיא בכל המציאות הוא האלוה ית'.

     ולא תחשוב שאמרֵנו בו שהוא "הצורה האחרונה לכל העולם", הוא רמז לצורה האחרונה אשר יאמר אריסטו עליה בספר הנקרא "מה שאחר הטבע" שהיא בלתי הווה 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 ה'צורה 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 'חֵי העולם' - ענינו שהוא חיי העולם כמו שיתבאר:"

     הרמב"ם מפרש את אריסטו ואומר שמה שדיבר עליו אריסטו כ'צורה האחרונה' שהיא ההתחלה הראשונה של שלשלת כל הצורות, היא צורה טבעית, ולא האלוה עצמו. הצורה הטבעית שאריסטו דיבר עליה היא החומר הראשון שהיא הצורה הראשונה שממנה מתחילה מציאות העולם. הבורא ברא את החומר הראשון.

     יש הבדל גדול בין אופן בריאת הבורא את החומר הראשון ובין מה שמשתלשלות מהחומר הראשון כל צורות הנבראים. החומר הראשון נברא מהרצון האלוהי החופשי באופן ישיר, בלי שום עניין שכלי. בריאה כזו לא מעידה מאומה על בוראה, כי הרצון הראשון הוא מעל ספירת חכמה, הוא מעל השכל (עיין ביאורו במורה נבוכים ב' י"ח, והוא הרצון הראשון שמדבר עליו אריסטו במטאפיזיקה למבדא פרק ז' (1072א - סעיף 3 במהד' רות). שם נמצא שורש הסוד של מעשה מרכבה והוא השאלה איך מהכרחי המציאות המופשט המוחלט שהוא אחד פשוט מכל צד בלי מורכבות כלל נובעת סופיות שיש בה גבול וריבוי ושינוי. הבריאה הראשונה הזו רק היא רצון פשוט שאין בו הגדרה והיא נעלמת משכלנו כמו שהאלוה המופשט לחלוטין נעלם, והיא אחת והאחד ברא אחד, כי אינו יכול לברוא שניים כי אז ישלוט בו עצמו ריבוי, שהוא עצמו ברא א' והוא עצמו ברא ב' והרי יש בו שני עניינים וזו מורכבות.

     אריסטו לא מדבר על הבריאה הראשונה מהרצון החופשי, אלא על השתלשלות הנבראים מכח הכרח גזירת השכל, שזו התהוות כל הנבראים מלבד החומר הראשון, והחוליה הראשונה בזה הוא החומר הראשון ולא האלוה עצמו המופשט לחלוטין.

     ועיין גם במהר"ל נצח ישראל פרק ג' בעניין שהאחד בהכרח ברא אחד בלבד. וכתב שם שיש שתי השפעות, ההשפעה של המצאת האחד, ואחר כך השפעה נוספת, והיינו מה שגזירת השכל גורמת להשתלשלות כל שאר הנבראים שהם מימוש אפשרויות שנמצאות בחומר הראשון, ומתממשות לפי גזירת השכל, זה גם קורה בכח האלוה אבל זו השפעה שנייה של הוצאה אל הפועל של מה שיש בכח בנקודה הראשונה ההיולית, ולא ההשפעה הראשונה שהיא בריאה ברצון חופשי של כל האפשרויות שיש בכח, דהיינו בריאת החומר הראשון.

     במורה נבוכים א' ה', שם א' כ"ח, וב' כ"ו, מבאר את מה שאצילי בני ישראל נכשלו כשחזו את האלוהות, הם ראו את החומר הראשון (הנקרא "ולרגליו כמעשה לבנת הספיר") וחשבו בטעות שהוא האלוה עצמו. הם חשבו שהחומר הראשון הוא האלוה, כי אכן החומר הראשון הוא הראשון בשרשרת הצורות שכל אחת מהן סיבה לזו שתחתיה (הוא חיות הקודש שביאר הרמב"ם במשנה תורה ב' הלכות ה'-ז').

     למשל בשיר "עקרה" רחל המשוררת תיארה ילד שיש לו נוכחות חיה. הוא נוצר כציור של ילד, צורת ילד, מכח הגעגועים. זה האופן שהחומר הראשון יוצר את הדברים הטבעיים, שהם הצורות. החומר הוא ההעדר, וההעדר יוצר את צורת מה שהוא חסר אותו. ההעדר של ילד יוצר את צורת הילד החסר. לכן סברו אצילי בני ישראל שהחומר הראשון הוא יוצר כל הדברים וממילא הוא האלוה. זו טעות כי האלוה מופשט לחלוטין, והחומר הראשון יש בו פוטנציאל לגבול שמכח זה יכולות להצטייר בו צורות.

     מה שההעדר של ילד יצר ציור של ילד בשיר של רחל, זה בהכרח משום שיש משהו שהוא לא העדר. אם לא היה בכלל עניין של ילד שנמצא כמציאות ולא כהעדר וגעגוע לילד, לא היה יכול להיות געגוע לילד, ולא היה מצטייר ילד של שיר. אותו 'עניין של ילד', לא ידוע לנו כלל, הרי אין לה ילד והיא עקרה, ויכול להיות לה כל ילד שהוא, באופן אין סופי וממילא לא נתפש (מדובר כאן רק במשל, באמת אין ילד אין סופי כי ילד בעצמו הוא כבר הגדרה, יש לה גבול. הנמשל מדבר על עניין של מציאות חסרת כל גבול, הכרחי המציאות שהוא האלוה האין סופי בעצמו). כיוון שהילד האמתי שממש נמצא אינו ידוע כי הרי עוד לא נברא ואין לו הגדרה וגבול, אצילי בני ישראל לא תפשו אותו, הם לא תפשו את המציאות המופשטת לחלוטין של הכרחי המציאות. לכן טעו לחשוב שהחומר הראשון הוא הסיבה הראשונה.

     כל דברי כאן הם בלי שום ספק גם שיטת אריסטו ואבן סינא. הבאתי ממקורות אחרים, רמב"ן ורמב"ם, כי הם יותר קצרים ומפורשים ומבוררים. במקום שבו העניין יבואר בספרי אבן סינא או אריסטו אעסוק בביאור לשונם בזה, אבל אלה רק ענייני לשון, מבחינת התוכן אין כאן שום מחלוקת. אין כאן מקום להאריך להוכיח את זה, אבל העניין מוכח בלי ספק. מההולכים בשיטת אריסטו רק אבן רושד חולק על הדברים שכתבתי כאן , אבל אבן סינא ואלפראבי לא סוברים כמוהו.

     (זה שורש מחלוקתו המפורסמת של אבן רושד על אבן סינא בשאלה האם המציאות היא מקרה לישות (עיין מורה נבוכים א' נ"ז). לפי אבן רושד היא לא מקרה, כי כל הדברים נמצאים מסיבת עצמם, והיינו שמציאותם בעצמם ולא מחוץ להם, לא מקרית להם. וזה משום שהאלוה הוא רק שכל ולא רצון חופשי, וכל הנמצא נגזר בגזירת החכמה השכלית שהיא על דרך חיוב מאותו שכל (כמו שאחת ועוד אחת בדרך חיוב הן שתיים ובהכרח לא שלוש, וגם הבורא לא יכול לעשות שיהיו שלוש אחרי שאנו כבר בספירת החכמה, שם היא שיטת אבן רושד, כמו שכתב במורה נבוכים ג' ט"ו), ולכן הכל יש לו מציאות כמו שיש לאותו שכל, כלומר מציאות מסיבת עצמה. לפי זה הכל הוא האלוה ואין בחירה חופשית. עיין בזה מורה נבוכים ב' כ"ב, ב' כ', וב' י"ח. שיטת אריסטו שהמורה נבוכים מביא שם היא שיטת אבן רושד)

     בספר "האמונה הרמה" (מאמר א' פרק ב') מאת הראב"ד הראשון (שהיה 28 שנים מבוגר מהרמב"ם, והושתת כמוהו על תורת אבן סינא) כתב על צורת התלת ממדיות, הבוהו. הוא קורא לזה "העצם המשולח". זה כמו מצורע שמשולח מחוץ למחנה, כך העצם מופרד מכל דבר אחר שאינו הוא עצמו, ברמה הכי ראשונית שלו, שהיא 'עצמו' כשכל השאר משולח ממנו (האמונה הרמה תורגם מערבית לא על ידי משפחת התיבונים, והעברית של המתרגם פחות התקבלה והיא לא קלה להבנה).

     זה לשונו:

     "הנה כבר התבאר לשכל, ואם הוא נעלם מן החוש, ששָׁם עצם [כלומר יש עצם] הוא בכח אויר ומים ואש וארץ [אותו עצם יש בו פוטנציאל להיות אויר מים אש וארץ], ואין בעצמו ואמתתו צורה, רק שהצורה חוזרות עליו חלילה, והוא כמו המרכבת להם, והוא אשר נקראהו היולי.

     וזה הענין כבר הביא אליו המופת השכלי, [... אני מדלג על המופת למציאות החומר הראשון] ולכן נדע שיש להם [ליסודות] חומר משותף, הוא אשר נקראהו החומר הראשון. ונאמין שהאל ית' בראו ראשונה, כמו שכל אומן יכין תחלה חומר אומנתו. וזה שאומן הספינה יכין העצים תחלה, ואומן הבית יכין האבנים תחלה כל אחד מהם חומר אומנתו, ואחר כן יכין להם צורת הספינה, או צורת הבית, כי אי אפשר להתחיל הדברים אלא מהתחלותיהם, אחר כן הקנה האל ית' לחומר צורת גשם תחלה, רצוני צורת גשם בשלוח [זה הצורה של התלת ממדיות, אבן סינא קורא לה הצורה הגשמית. היא המושג של גשם, חומר, באופן טהור, בלי שום דבר נוסף], איננו אויר, ולא מים, ולא אש, ולא ארץ, אך היא ההתדבקות לבד [התדבקות פירושה נפח שאינו אוסף של גרגרים אלא רצף אחיד. כשזה היה נקודה לא היה מה שידבק למה, אחרי שנעשה לנפח הרי חלקי הנפח כולם מדובקים זה לזה. אפשר לחלק את הנפח עד אין סוף, ותמיד יישאר שכל חלק יהיה מדובק לחלקים האחרים בדרך של רצף. וכן במורה נבוכים א' ע"ג מדובק פירושו רצף של משך ולא אוסף אטומים וזה לשונו:

     "שהדרך, והזמן, והתנועה המקומית, שלשתם שוים במציאות, ר"ל שערך קצתם אל קצתם ערך אחד הוא, ובהחלק אחד מהם יחלק האחר על ערכו. וידענו בהכרח שאם היה הזמן נדבק ויקבל החלוקה אל לא תכלית, יתחייב בהכרח שיתחלק החלק אשר שמוהו בלתי מתחלק. וכן כשתשים הדרך מדבקת, יתחייב בהכרח התחלק העתה מן הזמן אשר הושם בלתי מתחלק, כמו שבאר אריסט"ו בספר הנקרא השמע הטבעי, ולזה חייבו שהדרך בלתי מתדבק, אבל מחובר מחלקים אליהם תכלה החלוקה, וכן הזמן יגיע אל עתות לא יקבלו החלוקה, והמשל בו שהשעה האחת אל דרך המשל ששים דקים, והדק ששים שניים, והשניי ששים שלשיים, ויגיע באחרונה הענין אצלם אל החלקים, אם עשיריים על דרך משל או יותר דקים מהם, לא יחלקו כלל ולא יקבלו החלוקה, כמו הדרך"], רצוננו לומר שיהיה בה לעצם עובי [עובי פירוש כאן תלת ממדיות שהיא אורך רוחב ועובי], אפשר בו שיונחו שלשה התפשטויות נכרתים על זויות נצבות [דהיינו תחת ממדיות]. ויתבאר לך שההתדבקות הוא צורת הגשם [הנפח הוא צורת הגשם, מה שבלשון אבן סינא הוא הצורה הגשמית ואני בתרגום קראתי לו בשם מחודש 'צורת התלת ממדיות' כדי להבהיר את הלשון] מזה אשר אזכרהו לך, וזה שהסתלקות התדבקות הגשם יסלק עצמות אותו הגשם, ולא יהיה אותו הגשם, אבל יהיה אחר הגעת ההתחלקות בו אבדן הגשמים, וכל מה שיסתלק עצמות הנושא בהסתלקותו, הוא צורה בו, ואי אפשר שיצוייר גשם אין התדבקות בו כלל.

     אחר כן, אחר יצירת גשם משולח נאצלה צורת מים, וצורת אויר, וצורת אש, וצורת ארץ [...], עם היות שהחומר הראשון אמנם הוא חומר הגשם המשולח, אבל הגשם המשולח אשר הוא כדמות היולי ליסודות איננו על דרך המת היולי, לפי שבו צורה והוא ההתדבקות [התוהו מת והבוהו חי, כי התוהו משולל צורה באופן מוחלט והצורה היא החיים, והבוהו כבר יש בו משהו מצד הצורה שהוא התלת ממדיות וזה כבר חיים, זה "תוהו חי" כי הצורה לא מוגדרת במהות ששונה מהתוהו. זה לשון רש"י: ""תֹהוּ וָבֹהוּ" – תֹהוּ לשון תימה ושיממון, שאדם תוהה ומשתומם על בהו שבה.". על התוהו אי אפשר להשתומם, כי אין בו שום תפישה כלל, הוא אחדות פשוטה כמו הבורא עצמו, ונבדל מהבורא רק בכך שהוא לא סיבת מציאות עצמו. האדם מתחיל מתפישת הבוהו, תלת ממדיות ריקה לגמרי, והריקנות שבה גם היא לא נתפשת אבל לכל הפחות היא מעוררת השתוממות ותמהון, האדם מבין שאינו משיג שום דבר].

     [...]

     הנה כבר ביארנו על מה נאמר החומר הראשון, וגם כן הגעת הצורה הראשונה בו והיא צורת גשם משולח, וג"כ הגעת צורת היסודות, וג"כ הגעת צורות המורכבים מהיסודות."

     (זה המשך הקטע שהוא מחכים אם כי כבר אינו הסבר לצורת התלת ממדיות, אלא הוא מסביר מה הפירוש 'סדר הנבראים'):

     "וכל מה שזכרנוהו מזה הסדור אין רצוננו בו שהאל ית' ברא החומר ונשאר ריק מצורה, ואחר כן השפיע עליו צורת גשם, ושצורת גשם נשארה משולחת, ואחר השפיע עליו צורות היסודות, כי אין במעשה האל ית' וית' קיום לדבר מן הדברים בלתי מעויין ורמוז אליו, עד שנאמר שהוא ית' ברא דבר שיהיה בלתי נודע המהות, והדברים אמנם הם מה שהם בצורתיהם המיוחדות האישיות. ולא עוד אלא שג"כ מעויינים ורמוז אליהם במקריהם הנמשכים מן השעורים, והאיכיות וזולת זה. ולזה לא יהיה רק החומר לעולם מהצורה, ואין לסוג מציאות ולא למין כי אם לאישים [כמו שכתב אריסטו בקטגוריות פרק ה' והמורה נבוכים ג' י"ח], ואמנם רצונו בזה הסדור שהוא כן אצל השכל, לא בזמן (כי כבר נמצא דברים קצתם קודם לקצתם, וסבה לקצת והם יחד בזמן, כאמרנו עלה השמש והיה היום - ולא יתכן שנאמר היה היום אם כן עלה השמש - עם היות שעליית השמש והיות היום הם יחד בזמן), כן החומר הראשון הוא קודם אצל השכל ואחר כן צורת גשם משולח, והמקובץ מהם הוא חומר ליסודות, ואם כולם יחד במציאות, עד שאין במציאות דבר בסתם שיהיה נמצא והוא בלתי מעויין. אם כן החומר הראשון הוא עצם יקחהו השכל מופשט מכל צורה, ואיננו דבר מעויין, אך הוא דבר אפשר שיהיה ממנו כל גשם. [הוא מבאר כאן שסדר ההוויה אינו סדר זמני, כרונולוגי. כלומר לא היהת שעה שבה היה רק תוהו בעולם, ואחרי שעה נברא הבוהו ורק שעה אחריו נבראו היסודות וכן הלאה. כי לפי זה באותה שעה שהיה קיים רק תוהו או רק תוהו בוהו, היה מציאות בעולם לעצם שאינו מעויין, כלומר לעצם שהשכל העיוני לא משיג אותו בעיונו. כל הבריאה כולה אינה אלא שפה שהבורא דיבר בה, התגלה בה, והוא ברא בנו שכל שיכול לשמוע את השפה הזו. המציאות היא רק התגלות. לכן לא יתכן שתהיה אפילו רגע קיימת מציאות שאינה התגלות הבורא, שאיננ מעויינת, והתוהו הוא לא נתפש בשכל ולכן אינו התגלות ולכן לא יתכן שיהיה רגע בעולם שאז יש רק תוהו. גם הבוהו והיסודות הטהורים אינם מושגים בשכל ולא התקיימו גם לא לרגע. אלא מהרגע הראשון כבר היה חומר מורכב מד' יסודות עם הצורות, רק שהניתוח השכלי משיג שהסדר הלוגי הוא שקודם יש תוהו ואחר כך בוהו ואחר כך יסודות וכו'. כמו למשל שאין רגע אחד בזמן שקיימת בו שמש בלי שבאותו רגע כבר קיימות גם קרני האור, ועדיין אנו אומרים שקודם יש שמש לחוד בלי קרניים, ורק אחר כך יש קרני אור, והכוונה "קודם" ו"אחר כך" מבחינת סדר לוגי, יותר מדויק 'סדר ההוויה', כלומר קרני האור מקבלות מציאות מהשמש ולא השמש מקבלת מציאות מהקרניים ולכן השמש קודמת בסדר ההוויה אע"פ שאינה קודמת בזמן]"

     יש שם עוד המשך שמחדד את ההבנה בזה, שהוא חולק שם על אבן גבירול בששה עניינים בנושא הזה. זה לא מוסיף בעיקרי היסודות של הבנת הדברים וקצת מייגע, והלשון קשה, אבל בכל זאת מחדד. אפשר לראות בפנים, הספר נמצא באתר hebrewbooks. [↑](#footnote-ref-160)
160. אבן סינא הולך בעקבות אריסטו ולפעמים אומר "אם" על דבר שהוא וודאי. גם כאן, וודאי צורת התלת ממדיות הראשונית קיימת ואין בזה ספק. [↑](#footnote-ref-161)
161. מקגיניס ציין ל Ilāhīyāt of the Najāt 2.12. [↑](#footnote-ref-162)
162. צורת התלת ממדיות שהיא החלל הריק התלת ממדי, יש בה אפשרות לכל הגופים, בכך שיכול להיות בתוכה מקום של כל גוף. אחרי שמתפרט בה מקום של גוף מסוים, דהיינו מידותיו, המקום מעצמו בהכרח מתמלא במהות, כי לא יתכן מקום ריק; או שאין מקום כלל או שיש מקום שיש בו משהו. מקום שאין בו משהו, אין לו הגדרה היכן גבולותיו. המהות שמתמלאת בתוך המקום היא צורות ארבעת היסודות, שמהותם היא נגזרת של המקום, כמו שהתבאר ב[רמיזות והערות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf) פיזיקה פרק ט"ו עיין שם בהערות 108, 109 ועיין עוד שם בפרק י"ב. [↑](#footnote-ref-163)
163. מקגיניס ציין ל Ilāhīyāt 8.6 (מטאפיזיקה 8.6) [↑](#footnote-ref-164)
164. 'כולל' כשם עצם הוא מה שנקרא באנגלית (המקור לטיני) universal. המין והסוג הם 'כוללים', כי הם כוללים בתוכם פרטים רבים, לעומת הפרט היחיד שאינו 'כולל' אלא הוא אינדיבידואל. לפי אפלטון ואריסטו שיש מציאות אונטולוגית ריאלית לכוללים, חשובה הגדרתם ככוללים לציין שהם ישויות שהן אידיאות מופשטות בלי גוף חומרי. האידיאה (נקראת גם 'הצורה') של כלב אינה שום כלב פרטי, ורק לכלבים פרטיים (אינדיבידואלים) יש גוף חומרי.

     כל הסיבות הפועלות הפרטיות שפועלות את הדברים הפרטיים, נכללות בסוג כללי שהוא הכולל 'פועֵל'. כמו שכל הסוסים הפרטיים נכללים במין כללי שהוא הכולל 'סוס'.

     לפי הדרך הראשונה, הפועֵל משותף לכל המציאות אע"פ שהוא פועל רק דבר אחד ובמציאות יש הרבה דברים ולכל אחד מהם פועֵל משלו. כי אותו דבר אחד שהוא פועל, הוא הדבר שממנו משתלשלת כל המציאות, והיא כולה כלולה בו, ולכן נחשב שהוא פועל כללי על כל המציאות.

     לפי הדרך השנייה, כל הפועלים הפרטיים הם תחת הסוג 'פועל', כמו שכל הסוסים הם תחת המין 'סוס'. 'כולל', אוניברסל, הוא הצורה, וכל הפרטים מהותם נקבעת לפי צורתם, סוס הוא במהותו 'סוס' כי הוא תחת המין 'סוס', והוא במהותו 'חי' כי הוא תחת הסוג 'חי'. הסוג הכללי של 'פועל' כולל את מה שהחומר הראשון פועל את צורת התלת ממדיות, וגם את כל שאר הפועלים הפרטיים. כולם צורה אחת כוללת של 'פועל', כלומר מהות אחת, וכך הפועל הוא עניין משותף לכל הטבע לפי הדרך השנייה. [↑](#footnote-ref-165)
165. שתי הדרכים שבסעיף הקודם. [↑](#footnote-ref-166)
166. כאינדיבידואל. [↑](#footnote-ref-167)
167. במקור: يكون في الوجود ذاتاً واحدة بالعدد. [↑](#footnote-ref-168)
168. **האם המין הכולל נמצא באותו מובן של מציאות האינדיבידואל**

     בקטגוריות כתב אריסטו שהנמצא במובן הכי אמיתי ראשוני ומוחלט זה האידיבידואל, 'ראובן'. 'ראובן' נאמר רק על יחיד. הכוללים שהם המין 'אדם' והסוג 'חי' נאמרים על רבים, על כל בני האדם ועל כל החיים. הכוללים נמצאים, אבל מציאותם משנית, היא נשענת על המציאות הראשונית של האינדיבידואל, הפרט. וכן כתב במורה נבוכים ג' י"ח.

     אמנם במקומות רבים, ובעיקר במטאפיזיקה למבדא, כתב אריסטו שהכוללים יש להם מציאות, אע"פ שהם מופשטים מחומר, ושמציאותם קודמת למציאות הפרטים,

     במטאפיזיקה למבדא מפרק ו' אריסטו מבאר שיש ישים שיש להם גוף חומרי ויש ישים שאין להם גוף חומרי. בפרק ח' שם מבואר שלא רק לאלוה אין גוף חומרי אלא גם לשכלים הנפרדים המרובים (מה שכתב שם בסוף הפרק שכל שכל נפרד הוא אלוהות בפני עצמה, זה בלי שום ספק לא דעת אריסטו, אפשר שאולץ לזה או שזו תוספת מאוחרת, והסגנון הלשוני של אותה תוספת אינו סגנונו של המטאפיזיקה למבדא כלל, וכבר עמדו בזה החוקרים. בכמה מקומות במטאפיזיקה למבדא כתב בפירוש שהאלוה הוא אחד, וכן הוא הניסוח הנמלץ של סיום מטאפיזיקה למבדא, והאחדות של המניע הראשון או סיבת הסיבות היא יסוד שיטתו בכל הנושאים המרכזיים, ובמקום אחר הארכתי).

     ועי' במטאפיזיקה למבדא פרק א' (1069א) "אמנם רוצים יותר בני דורנו לקבוע כעצמים את הדברים הכוללים", ושם: "האחר הוא בלתי ניתן להתנועע", ושם בסיום פרק א' שהעצם האחר שייך לחקירה ממין אחר ועיין עוד שם סמוך לסוף פרק ג' על הישארות הנפש.

     ועיין ביותר במטאפיזיקה למבדא פרק י' ובעיקר בסיום הפרק.

     וכן ב"על הנפש" ג' ה' לגבי השכל הפועל כתב שהוא נפרד מהחומר, ולכן הוא אל-מותי ונצחי. וכן בפיזיקה א' ט' מבואר שהמופשט נמצא כמופשט, ועיין מטאפיזיקה תטא (1051א שורה 20), ובמטאפיזיקה אטא פרק ו' (סוף 1045א), ובמטאפיזיקה זתא סוף פרק י"א (בקטע שמסתיים ב 1037א שורה 4), במטאפיזיקה זתא פרק י', ב"על התהוות בעלי החיים" ספר ב' פרק ג' על שלושת סוגי הנפש שאחד מהם הוא השכלית שאינה תלויה בגוף, וכן בעוד מקומות רבים. מטאפיזיקה ספרים מ' ונ' עוסקים כולם בנמצאים מופשטים מחומר (משום מה החוקרים מתעלמים לגמרי מספרים אלה).

     וכן כתב הרמב"ם באיגרת תחיית המתים:

     "מה שיעלה בדמיון ההמון אשר לא יאמינו שיש מציאות חזקה רק לגוף ומה שאינו גוף אבל הוא בגוף, רצה לומר כמקרים הוא גם כן נמצא אצלם אבל אין חזקתו במציאותו כחוזק הגוף. ואולם מה שאינו גוף ולא מקרה בגוף אינו נמצא אצל הסכלים אשר הם בלא ספק, אף על פי שהזקינו, גמולי מחלב עתיקי משדים, ומפני זה יאמינו רובם שהשם גוף אצלם, שאם לא יהיה גוף אינו נמצא. ואמנם הנקראים חכמים באמת, לא על דרך העברה, הנה התבאר אצלם, שכל נבדל מן החומר הוא יותר חזק המציאות מבעל החומר, ואין ראוי לומר יותר חזק, אבל מציאות הנבדל יותר אמתית, מפני שלא ישיגהו אחד מאופני השנוי, והם אשר התבאר אצלם במופת שהשם אינו גוף, ומפני זה מדרגת מציאותו יתעלה בתכלית החזוק. וכן כל נברא נבדל, רוצה לומר המלאכים והשכל, הוא במציאותו חזק מאד, קיים יותר מכל גוף, ומפני זה נאמין אנחנו שהמלאכים אינם גופות, ושבני העולם הבא נפשות נבדלות, רוצה לומר דעות."

     הנרבוני על מורה נבוכים ב' מ"ב, ביאר כוונת המורה נבוכים שם, שהמציאות העיקרית הראשונית כולה היא רק בשכל ואינה כלל מחוץ לשכל, וכל מה שמחוץ לשכל הוא רק חיקוי למציאות שבתוך השכל. זו הסתכלות החכמים שאצלם אין הפרדה שאומרת שהפרט קיים מחוץ לשכל והכולל קיים רק בתוך השכל. ואצלם מציאותם של הכוללים, המין והסוג, היא עיקרית וחזקה יותר המציאות של הפרט שהיא רק נגזרת ממציאותם של הכוללים. הכוללים הם האידיאות האפלטוניות, ואפלטון דיבר מצד הסתכלות החכמים.

     אריסטו בקטגוריות פרק ה' כתב לפי דרך הפיזיקה (היא "מעשה בראשית" שאמרו חז"ל, לפי הרמב"ם בפתיחת המורה נבוכים ופיה"מ חגיגה ב' א'), שעולים מהתבוננות בטבע המוחשי של הפרטים שלפנינו (שהם נתפשים כמחוץ לשכל) דרך עמל העיון והחכמה עד שמגיעים אל המופשט שבו אין חלוקה של 'תוך השכל' ו'חוץ לשכל'; ולא כדרך אפלטון שהיא דרך המטאפיזיקה, מעשה מרכבה, שמרצה את סדר ההוויה מהכי מופשט ומשם יורדת אל הפרטי החומרי (כל המחלוקות שחלק אריסטו על אפלטון בשאלת הקיום העצמאי הריאלי של האידיאות המופשטות, דהיינו הכוללים, הן מצד שהוא רצה להעמיד את מהלך הלימוד של התחלה מההסתכלות על המציאות החומרית שלפנינו, המציאות של הפרטים שמחוץ לשכל, ומשם דרך עמל הלימוד להתקדם בהדרגה אל המופשט. אבל אין שום מחלוקת אמיתית לגבי עצם מה שקיים בעולם. ולא כמו שטועים לחשוב שלפי אריסטו אין לאידיאות האפלטוניות מציאות ריאלית עצמאית משלהן כישים מופשטים).

     כאן אבן סינא כותב כפי הסתכלות אריסטו בקטגוריות וכותב שהכולל קיים רק בשכל, והשכל מחיל את הצורה המשותפת של הכולל על הפרטים שקיימים במציאות מחוץ לשכל.

     זו הסיבה שאבן סינא טרח לכתוב כאן את שתי הדרכים בהם הפועל הוא משותף (כלומר אחד. כי הפועל הוא התגלות הבורא שהוא אחד ומוכרח שהפועל יהיה אחד). הדרך הראשונה היא דרך ההסתכלות של המטאפיזיקה, של אפלטון, שבה המופשט יותר קיים מהפרטי, והדרך השנייה היא דרך הפיזיקה, שבה הפרטי יותר קיים מהמופשט (המופשט היינו ה'כולל', המציאות המופשטת מחומר של האידיאה 'אדם' ושל הסוג 'חי'). [↑](#footnote-ref-169)
169. במקור: المبدا الفاعلي. מקגיניס תרגם מילולית efficient principle, וכוונתו ל'התחלה הפועלת' כמו שתרגמתי.

     המונח הערבי מבדא (مبدا), הוא המקביל למונח הפילוסופי האריסטוטלי ᾰ̓ρχή (arkhḗ), ובלטינית principium. בלשון ימי הביניים הוא מתורגם כ'התחלה', ולפעמים כ'ראשית' (ולא כ'עקרון' המקובל בעברית המודרנית). באנגלית כמונח פילוסופי אריסטוטלי הוא מתורגם לרוב כ principal ועיין עוד [כאן](https://philolog.us/lsj/%E1%BC%80%CF%81%CF%87%CE%AE). מקצת דוגמאות לשימוש בו במורה נבוכים:

     א' ט"ז:

     "ולפי זה הענין האחרון נקרא השם יתעלה צור, כי הוא ההתחלה [מבדא] והסבה הפועלת לכל אשר זולתו. ונאמר הצור תמים פעלו, צור ילדך תשי, צורם מכרם, ואין צור כאלהינו, צור העולמים, ונצבת על הצור. השען ועמוד על התבוננות היותו יתעלה התחלה [מבדא] שהוא המבוא אשר תגיע ממנו אליו"

     א' ל"ט:

     ""לב" - שם משתתף, הוא שם האבר אשר בו התחלת [מבדא] החי, כל בעל לב"

     א' ס"ט:

     "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 [מבדא] 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."

     א' ע"ב:

     "כי הנה יש בו [באחד מארבעת היסודות] זאת ההתחלה [מבדא] אשר בה יתנועע לשוב אל מקומו על יושר"

     א,עב: "וכמו שהאבר השולט, שהוא הלב, נע תמיד, והוא ראשית ["מבדא"] כל תנועה הנמצאת בגוף... כך הגלגל... נמצא שראשיתה ["מבדאהא"] הראשונית של כל תנועה הנמצאת בעולם היא תנועת הגלגל; וכל נפש שתמצא לבעל נפש בעולם, ראשיתה ["מבדאהא"] היא נפש הגלגל".

     ב' הקדמות, הקדמה עשרים וחמש:

     שהתחלות [מבאדי (צורת הרבים של מבדא)] העצם המורכב האישי החומר והצורה, ואי אפשר מבלתי פועל

     ב' ד':

     "שתנועתו המקומית מורה על היות בו התחלה [מבדא], בה יתנועע בלא ספק, וההתחלה ההיא היא נפש בלא ספק"

     ב' ל':

     "דע - שיש הפרש בין הראשון ["אלאַוַּל"] וההתחלה ["אלמבדא" (צורת היידוע של מבדא)], וזה שההתחלה היא נמצאת במה שהיא לו התחלה, או עמו, אף על פי שלא תקדם לו בזמן, כמו שיאמר שהלב התחלת החי, והיסוד התחלת מה שהוא לו יסוד, וכבר יוחלט גם כן על זה הענין שהוא ראשון. אבל הראשון אמנם יאמר על הקודם בזמן לבד מבלתי שיהיה הקודם ההוא בזמן סיבה למתאחר אחריו - כמו שיאמר "ראשון מי שדר בזה הבית - פלוני ואחריו - פלוני" ולא יאמר "פלוני - התחלת פלוני". והמילה אשר תורה על הראשון בלשוננו היא 'תחלה' - "תחילת דיבר יי בהושע"; ואשר תורה על ההתחלה 'ראשית' שהוא נגזר מן 'ראש', אשר הוא התחלת החי לפי הנחתו".

     עד כאן מהמורה נבוכים.

     יש הבדל בן 'סיבה' ל'התחלה'. למשל אם נתבונן בסיבה הצורנית, הצורה, באדם צורתו היא 'חי מדבר'. סיבה היא מהות העצם, והחומר הוא המצע לה. המהות של אדם שהוא 'חי' (אני מתעלם כעת מ'מדבר'). לפני שאפשר לומר על אדם שמהותו היא 'חי', בהכרח יש לתפוש שיש מציאות שהיא 'חיים' באופן כללי ומופשט. אינני מתכוון למהות של כל בעלי החיים כשמסתכלים עליהם ביחד כסוג אחד. אלא לחיים בלי משהו שהוא זה שחי, בלי שום בעל חיים כלל - החיים כשלעצמם, באופן מופשט. החיים שנתפשים באופן מופשט (על דרך החכמים שכתב הרמב"ם במורה נבוכים א' כ"ו, שלא מוכרחים לזהות את המציאות עם החומר), הם יותר מסיבה של מציאות העצם, כי עדיין אין כאן שום עצם, אלא הם 'התחלה'. רק אחרי שהם נתפשים כהתחלה מופשטת, אפשר לתפוש אותם כמהות של עצם, חייו של העצם, ואז הם סיבה של העצם.

     כך גם 'פו**עֵ**ל' הוא סיבה למציאות העצם, אבל לפני כן יש לתפוש אותו כ'התחלה', כלומר כח פעולה בתפישה מופשטת, לפני שיש משהו שהוא זה שפועל או שנפעל. [↑](#footnote-ref-170)
170. בוודאי יש שלהם. הניסוח "אם" מקובל בכתיבה אזוטרית, וגם אצל אריסטו, להצניע את האמירה, וביחד עם זה לרמוז שמדובר בכתיבה אזוטרית שצופנת יותר ממה שנאמר על פני השטח. [↑](#footnote-ref-171)
171. הסדר הטבעי כולו כאחד הוא ההתפרטות להשתלשלות בדרך סיבה ומסובב של מה שיוצא אל הפועל מהנמצא הראשון, הוא החומר הראשון; לכן הכח המוציא אל הפועל את ההשתלשלות הזו מהחומר הראשון הוא הפו**עֵ**ל של כל ההשתלשלות כאחת, ולא חוליה ממנה, גם לא החולייה הראשונה.

     צורת התלת ממדיות היא החולייה הראשונה בסדר הטבעי, כאן מדובר על הכח שפועל את התהוות הצורה התלת ממדית מתוך החומר הראשון. זה ראשית הכח הפועל בדרך הכרח וחיוב הגזרה השכלית, שנגזרת ממציאות החומר הראשון. החומר הראשון הוא הנברא היחיד באופן ישיר מהאלוה, בדרך של רצון חופשי. לכן הפועל שאנו מדברים בו כאן אינו האלוה בעצמו, כלומר בהתגלות רצונו החופשי באופן ישיר, אלא הוא התגלות באופן של שכל קבוע ומחייב כמו כל הטבע. זו חזרה בקיצור על מה שכתבתי לעיל בזה. [↑](#footnote-ref-172)
172. במקור: محال. הוא המונח המקביל למונח היווני ἄτοπος שפירושו המילולי אין לו מקום, ומוכר בגרסה הלטינית 'אבסורד'. [↑](#footnote-ref-173)
173. סתירה להנחה שמה שאנו מדברים בו הוא ההתחלה הראשונה. [↑](#footnote-ref-174)
174. בפיזיקה ספר ח' מוכיח אריסטו את מציאותה של סיבה פועלת ראשונה לכל הטבע, מהתבוננות בטבע:

     הטבע מסודר בסדר של סיבה ומסובב (תוצאה), לפי זה אם זה היה סדר שיש לו התחלה, החוליה הראשונה הייתה הסיבה הראשונה, שהיא סיבה לכל שאר המסובבים וגם למסובב האחרון, התוצאה שעומדת לפנינו שנובעת מכל סדר הסיבות.

     לפי אריסטו אם יש שורה של כמה סיבות ומסובבים, הכח הסיבתי הפועל לא עובר מהסיבה הראשונה לסיבה אמצעית והיא נעשית הסיבה למסובב הסופי. למשל אם אדם זרק אבן והיא פגעה במקל והמקל נפל מהגג ושבר כד, האבן והמקל אינם סיבה לשבירת הכד, אלא הסיבה היחידה היא האדם שזרק. האדם הוא לבדו הסיבה לתנועת האבן ולתנועת המקל ולשבירת הכד.

     זה שייך לכך שאריסטו לא מקבל את ההסבר של אינרציה, התמדת התנועה. אם אדם זורק אבן, כשהאבן אחוזה בידו תנועת ידו היא הסיבה לתנועת האבן, כשהאבן ניתקת מידו, תנועתה כבר אינה מסובבת מתנועת היד, והיה צריך להיות שהיא תיפול מייד לארץ בקו ישר. יש שאלה איך יתכן שהאבן ממשיכה במסלולה גם אחרי שניתקה מהיד. ההסבר של המדע המודרני שיש כח שנקרא 'אינרציה' שגורם שהתנועה מתמידה גם אחרי הניתוק מהיד. אי אפשר להבין את כח האינרציה לפי פשוטו, כמו שעמדו על זה כבר גדולי הפיזיקאים, ולאריסטו יש הסבר עמוק בזה (לא כמו שחושבים שהוא משום תנועות האוויר שמקיף את האבן, אלא הסבר דומה לאינרציה של המדע המודרני רק בהבנה יותר עמוקה, וכמו שביארו פילופונוס וגם אבן סינא בהמשך ספרנו). אם יש אינרציה במובן המקובל בזמננו, אז אחרי שהאדם זרק את האבן והיא ניתקה מידו, יש באבן עצמה כח תנועה, כח דוחף משלה שאחרי שקיבלה אותו מתנועת היד הוא נמצא בה מכח עצמה. ואז אם היא פגעה בכד ושברה אותו, האבן היא הסיבה לשבירת הכד, ומה שבעבר היא קיבלה את הכח מתנועת היד זה שייך לעבר ולא סיבה בהווה לשבירת הכד.

     לפי ההסבר המודרני לאינרציה החולייה הראשונה בשרשרת הסיבות היא סיבה רק לחוליה השנייה, והשנייה סיבה רק לחוליה השלישית וכן הלאה. אבל לפי אריסטו החולייה הראשונה היא לבדה הסיבה לכל החוליות. הסיבות האמצעיות הן רק כלי להעביר את הכח הסיבתי של הסיבה הראשונה. למשל אם אדם זרק אבן שפגעה במקל והמקל נע ושבר את הכד, האבן והמקל הם רק כמו המשך ארוך של ידו של האדם, כאילו ידו צמחה והתארכה והגיעה עד האבן (זה הפירוש של המושג ההלכתי בדיני נזיקין "גירי דיליה", חיצים שלו, כלומר שרואים את האבן והמקל כהתארכות ידו של הזורק ולא כסיבות בפני עצמן, ולכן הזורק חייב לשלם את כל דמי הכד, ולא נפטר מחלק בגלל שמשותפות סיבות אחרות בפעולת ההיזק.

     עיין מורה נבוכים ב' י"ב שכתב:

     "כבר התבאר בחכמה הטבעית שאלו הארבעה מינין מן הסבות צריך שתבוקש לכל סבה מהם סבה גם כן, וימצא לדבר המתהוה אלו הארבע סבות הקרובות לו, וימצאו להם ג"כ סבות ולסבות סבות, עד שיגיעהו לסבות הראשונות, כמו שזה הדבר הפעול ופועלו הוא כך, ולפועל ההוא פועל, ולא יסור זה עד שיגיע אל מניע ראשון הוא הפועל באמת לאלו האמצעיות כלם, וזה כי כשתהיה אות אל"ף תניע אות בי"ת, ובי"ת תניע אות גימ"ל, וגימ"ל תניע אות דל"ת, ודל"ת תניע אות ה"א, וזה מה שלא ילך אל לא תכלית ונעמוד אצל הה"א על דרך המשל, ואין ספק כי הה"א היא המניעה לאל"ף ולבי"ת ולגימ"ל ודל"ת, ובאמת נאמר בתנועת האל"ף שהה"א עשאה, ובזה הצד ייוחס כל פעל שבמציאות לבורא ולו פעלו מי שפעלו מן הפועלים הקרובים כמו שנבאר, הנה הוא הסבה הרחוקה מצד היותו פועל"

     ושם ב' מ"ח כתב:

     "מבואר הוא מאד שכל דבר מחודש אי אפשר לו מבלתי סיבה קרובה חידשה אותו. ולסיבה ההיא סיבה, וכן עד שיגיע זה לסיבה הראשונה לכל דבר, רצוני לומר רצון השם ובחירתו. ומפני זה יְחסרו הנביאים פעמים בדבריהם הסיבות ההם האמצעיות כולם, וייחסו זה הפועל האישי המתחדש אל הבורא, ויאמרו שהוא יתעלה עשאו. וזה כולו ידוע, וכבר דברנו בו אנחנו וזולתנו מן המאמתים. והוא דעת אנשי תורתנו כולם.

     ואחרי זאת ההצעה שמע מה שאבארהו בזה הפרק והתבוננהו התבוננות מיוחד בו, מוסף על התבוננותיך לשאר פרקי זה המאמר.

     והדבר אשר אבארהו לך הוא זה:

     דע, כי הסיבות הקרובות כולם, אשר מהם יתחדש מה שיתחדש, אין הפרש בין היות הסיבות ההם עצמיות טבעיות, או בבחירה, או במקרה. ורצוני לומר, בבחירה שתהיה סיבת המתחדש ההוא בחירת אדם, עד שאפילו הייתה הסבה רצון אחד משאר בעלי חיים. שזה כולו ייוחס להשם בספרי הנביאים, ויתירו על הפועל ההוא בלשונות שהשם פעלו, או ציווה בו או אמרו."

     **עיין ביאור ארוך בעניין זה בבלוג שנקרא ביאור על המורה נבוכים, ברשימה "**[**הקדמות לחלק ב - הקדמה כו (חלק א') - ביאור בפיזיקה של אריסטו ספר ח' פרקים א'-ה'. ביאור תחילת פרק א' של המו"נ, וביאור מהי אנרגיה לפי אריסטו. מאמר "החיים של הדוממים"**](https://morehnevochim.wordpress.com/2017/11/25/%d7%91%d7%99%d7%90%d7%95%d7%a8-%d7%a2%d7%9c-%d7%a1%d7%93%d7%a8-%d7%94%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%94%d7%a7%d7%93%d7%9e%d7%95%d7%aa-%d7%9c%d7%97%d7%9c%d7%a7-%d7%91-%d7%94%d7%a7%d7%93%d7%9e%d7%94-%d7%9b-2/)**.**")

     לפי אריסטו אם שרשרת הסיבות והמסובבים שבטבע הייתה לה התחלה בזמן, ההתחלה הזו הייתה הסיבה הראשונה של הכל. מאחר ששרשרת הסיבות והמסובבים של הטבע אין לה התחלה בזמן (כמו שהוכיח אריסטו בפיזיקה ספק ח'), כי הזמן קיים מאז ומעולם, לכן אין לשרשרת הסיבות חוליה ראשונה. עולה מזה שאין סיבה למציאות הטבע כולו (כי כל הסיבות האמצעיות נעשות סיבות רק אחרי שיש להן סיבה ראשונה שכוחה פועל דרך הסיבות האמצעיות), וזה לא יתכן, ולכן יש בהכרח סיבה לכל הטבע שהיא מחוץ לכל משך הזמן האין סופי, מעל כל שרשרת הסיבות והמסובבים שבטבע, והיא סיבת כל הסדר הטבעי, ונקראת סיבת הסיבות, וסיבת הסיבות כיוון שאינה תוך שרשרת הסיבתיות של הטבע (כי לשרשרת הזו אין התחלה, כי הזמן היה תמיד קיים, ו"אין התחלה" פירושו שאין סיבה ראשונה) בהכרח היא ממקור שמעל הזמן והטבע והסיבתיות הטבעית, היא מהנצח, היא המופשט לחלוטין, האין סוף, וזה האלוה.

     במשנה תורה הלכות יסודי התורה פרק ב' כתב הרמב"ם:

     "וְהֵיאַךְ הִיא הַדֶּרֶךְ לְאַהֲבָתוֹ וְיִרְאָתוֹ? בְּשָׁעָה שֶׁיִּתְבּוֹנֵן הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו וּבְרוּאָיו הַנִּפְלָאִים הַגְּדוֹלִים, וְיִרְאֶה מֵהֶן חָכְמָתוֹ שֶׁאֵין לָהּ עֵרֶךְ וְלֹא קֵץ - מִיָּד הוּא אוֹהֵב וּמְשַׁבֵּחַ וּמְפָאֵר וּמִתְאַוֶּה תַּאֲוָה גְּדוֹלָה לֵידַע הַשֵּׁם הַגָּדוֹל"

     החכמה היא חכמה ש"אין לה קץ", כלומר היא השגת האין סוף, לכן גם אין לה ערך, כלומר יחס או השוואה או דמיון, עם המציאות המוגבלת, כמו שכתב במו"נ א' נ"ב. זו סיבת הסיבות שהיא האין סוף, כלומר המופשט לחלוטין; והיא ניכרת מהתבוננות בטבע, היא הפרי והמסקנה של התבוננות הזו. בטבע יש זיו מהאין סוף, קרני אור שאיננו יכולים להשיג את מקורן אלא רק את אורן כמו שהוא מוטל על הטבע, וזו סיבת הסיבות שניכרת בטבע אע"פ שבעצמה היא אין סוף ואי אפר להשיג אותה.

     מדברי אבן סינא כאן משמע שהוא חולק על היכולת של חכמת הטבע להשיג את ההתחלה הראשונה, סיבת הסיבות.

     נראה שכוונתו היא שוודאי מהלך השגת החכמה אינו רק מלמעלה כלפי מטה, מהשגת ההתחלה המופשטת של המציאות ומשם להתבונן איך היא משתלשלת כלפי מטה, על דרך אפלטון, אלא גם יש מהלך מלמטה למעלה, שמתחיל מהתבוננות בטבע החומרי ומשם מגיע אל המופשט, האלוה. מהלך כזה מחויב כי כוחות הגוף, הנפש הבהמית, כח הדמיון, צריכים להשתתף במהלך השגת החכמה, וגם צריך שהאדם ידע שהחכמה היא אמת מכח התבוננותו העצמית, ולא בגלל שמישהו מבחוץ אמר לו כך, ולכן הוא מתחיל מנקודת המוצא של אדם שנולד ומסתכל בכוחות עצמו סביביו, ורואה את הטבע הגשמי, ומשם הוא מתחיל להתבונן בטבע הזה בכוחות עצמו ולטפס בסולם ההשגות כלפי מעלה כשכל שלב השגה הוא שלו. הפילוסוף רק מדריך אותו בהתבוננותו שלו, ולא אומר לו דברים שהוא לא רואה בעצמו. להעמיד את מהלך סדר העיון שמלמטה כלפי מעלה נלחם אריסטו בקושיותיו על אפלטון, שאצלו הדברים מתגלים משורשם המופשט ומשם כלפי מטה (ואין ביניהם שום מחלוקת לגבי המציאות מצד עצמה).

     נראה שכוונת אבן סינא כאן שיש להבחין שהעיון והחקירה ששל התבוננות בטבע שמגלה את סיבת הסיבות המופשטת, הם נקודת היציאה מגבול חכמת הטבע והם הכניסה לגבול החכמה האלוהית, המטאפיזיקה (אריסטו קרא לספר הזה תיאולוגיה, כי הוא עוסק במציאות המופשטת והאל הוא המופשט). לגבי החשיבות והמשמעות של ההבחנה בין המדעים, והסדר שלהם, כתבתי בתגובה על [רשימה 249](https://nirstern.wordpress.com/2022/02/08/249-%d7%91%d7%94%d7%a9%d7%92%d7%aa-%d7%94%d7%90%d7%99%d7%9f-%d7%a1%d7%95%d7%a3-%d7%a9%d7%94%d7%99%d7%90-%d7%a2%d7%9c-%d7%99%d7%93%d7%99-%d7%94%d7%aa%d7%91%d7%98%d7%9c%d7%95%d7%aa-%d7%95%d7%94/) בבלוג "אדם חי", ועוד יהיה דיון בזה בהמשך בספר הריפוי חלק המטאפיזיקה ספר ראשון פרק א'. (עיין גם בפיזיקה ב' ז' שם כתב אריסטו הבחנה בין הפיזיקה, שעניינה לעסוק רק במניעים שנעים בעצמם, ובין המטאפיזיקה שעוסקת במניע שאינו נע בעצמו. וכעין זה גם במטאפיזיקה למבדא סוף פרק א' ויש עוד מקומות) [↑](#footnote-ref-175)
175. התחלה ראשונה. וכמו שכתבתי לעיל וודאי שיש התחלה ראשונה, והמילה "אם" היא רק סגנון. [↑](#footnote-ref-176)
176. עיין בהערה הארוכה שכתבתי לעיל בסעיף 8, שם התבאר שיש אפשרות תפישה שלפיה החומר הראשון הוא הפועל הראשון של המציאות, הוא ההתחלה הראשונה של העניין המופשט של פעולה. ויש אפשרות תפישה שהפועל הראשון הוא הבורא עצמו, האין סוף, שברא את החומר הראשון.

     מה שכתב אבן סינא כאן "והדברים שבאופן מיוחד יש להם יחס לדברים הפרטיים" רומז לחומר הראשון.

     מה שכתב כאן: "התחלה של דברים שאינם חלק מהסדר הטבעי", הכוונה לבורא עצמו שהוא התחלה של החומר הראשון שהוא לא חלק מהסדר הטבעי אלא הוא מקור המציאות של הסדר הטבעי שהוא הצורות (על דרך שכתבתי לעיל שזה דומה לכך שאורי הילד שבשיר "עקרה" מאת רחל, מקור המציאות שלו הוא ההעדר של ילד, הגעגוע והכאב שהם שציירו את הילד שבשיר, וכך החומר הראשון הוא העדר והוא זה שמצייר את הצורות (האידיאות האפלטוניות) שהן הסדר הטבעי. החומר הראשון הוא לא אחת מהצורות, לכן אינו חלק מהסדר הטבעי, אלא הוא כמו העיפרון שיכול לצייר צורות עוד לפני שצייר משהו. [↑](#footnote-ref-177)
177. ההתחלה שפועלת ישירות את כל הטבע ובעצמה אינה חלק ממנו, וזה החומר הראשון כמו שהתבאר לעיל. [↑](#footnote-ref-178)
178. שהתבאר לעיל בפרק זה סעיף 8. ועיין שם בהערה מה שהעתקתי מהמורה נבוכים א' ס"ט. [↑](#footnote-ref-179)
179. במקור: حال. מקגיניס תרגם state. [↑](#footnote-ref-180)
180. במקור: مبدأ. מקיניס היה צריך לתרגם כאן principle, שנקרא בלשון ימי הביניים 'התחלה', ולא דייק כשתרגם cause דהיינו סיבה. וכן בעוד מקום בפרקנו לא הבחין בין סיבה להתחלה. לעיל 1.1.1 בהערה, וכן לעיל 2.10, ולקמן לקראת סוף סעיף זה, ביארתי מה ההבדל בין התחלה לסיבה (עיין באינדקס שבתחילת הספר תחת הערך התחלות וסיבות את המקומות בהם התבאר עניין חשוב ויסודי זה). [↑](#footnote-ref-181)
181. עיין בזה מורה נבוכים ב' י"ב (ועיין עוד בזה שם א' ס"ט, ושם ב' מ"ח). [↑](#footnote-ref-182)
182. כשמדובר על הוכחה במופת, הכוונה היא לא לשכנע את מי שחולק, אלא מי שמביא את ההוכחה עושה זאת כדי להבין בעצמו את העניין. וכעין שכתב במורה נבוכים ג' נ"ד:

     "אלא מפני היות השכליות אשר בתורה מקובלות בלתי מבוארות בדרכי העיון, נמצא בספרי הנביאים ודברי החכמים שמשימים ידיעת התורה מין אחד והחכמה הגמורה מין אחר. החכמה ההיא הגמורה היא אשר התבאר בה במופת מה שלמדנוהו מן התורה על דרך הקבלה מן השכליות ההם." [↑](#footnote-ref-183)
183. כלומר 'פועֵל' כשם שמציין 'סוג', שכולל תחתיו פועלים פרטיים. [↑](#footnote-ref-184)
184. שהתבאר לעיל בפרקנו סעיף 8. [↑](#footnote-ref-185)
185. כלומר מה מהותי ועצמי בכל 'פועֵל', שמשותף לכל הפועלים בטבע גם אם הם פועלים פרטיים (למשל מה שלהבת האש פועלת את חום המים שבסיר, או שהאב פועל את בנו), וגורם שיכללו באותו סוג, גם אם יש מקרים שמבדילים בין הפועלים השונים. כמו שביארתי לעיל סעיף 8 הסוג הכולל של כל הפועלים שבטבע הוא החומר הראשון, שכשלעצמו אינו נכלל בטבע, כלומר בשרשרת הסיבות והמסובבים. [↑](#footnote-ref-186)
186. לכל דבר בטבע יש תכלית קרובה, ולה יש תכלית שבאה אחריה וכן הלאה. התכלית האחרונה היא ההתחלה התכליתית המשותפת. החקירה על אודות ההתחלות הפועלות מקבילה לחקירה על אודות התכליות.

     הפועֵל הראשון, הצורה העליונה, והתכלית האחרונה, משותפים בהיותם סוג כולל לכל הפועלים הצורות והתכליות הפרטיות שיש בטבע (זה המובן השני שהתבאר לעיל סעיף 8), ומבחינה זו הם כולם החומר הראשון. והם גם משותפים לפי המובן הראשון לעיל סעיף 8, שמדבר על האלוה בעצמו, מי שפעל את החומר הראשון, מי שהוא צורת החומר הראשון, ומי שהוא תכליתו של החומר הראשון.

     הלשון "צורת" החומר הראשון ביחס לאלוה עצמו אינו מדויק, כי לחומר הראשון אין צורה, והאלוה בוודאי אינו צורה, אלא הכוונה שכמו שצורה היא סיבת המציאות של מה שהיא צורה לו, כך האלוה הוא המצוי הראשון שממציא כל נמצא, הוא סיבת המציאות של הכל.

     וכמו שכתב במורה נבוכים א' ס"ט:

     "ואמנם הכונה הנה - היותו ית' **פועֵל** לפרטי הפעולות הבאות בעולם כמו שהוא עושה העולם כולו כמות שהוא. ואומר כבר התבאר בחכמה הטבעית שאלו הארבעה מינים מן הסיבות צריך שתבוקש לכל סיבה מהם סיבה גם כן וימצאו לדבר המתהוה אלו הארבעה סיבות הקרובות לו וימצאו להם גם כן סיבות ולסיבות - סיבות עד שיגיע לסיבות הראשונות. כמו שזה - הדבר הפעול ופועלו הוא כך ולפועל ההוא פועל - ולא יסור זה עד שיגיע אל מניע ראשון הוא הפועל באמת לאלו האמצעיות כולם. וזה - כי כשתהיה אות אל"ף תניעה [כלומר תניע אותה] אות בי"ת [הבי"ת מניעה את האל"ף], ובי"ת תניעה אות גימ"ל, וגימ"ל תניעה אות דל"ת, ודל"ת תניעה אות ה"א, וזה מה שלא ילך אל לא תכלית, ונעמוד אצל הה"א על דרך משל; ואין ספק כי הה"א היא המניעה לאל"ף ולבי"ת ולגימ"ל ולדל"ת ובאמת נאמר בתנועת האל"ף שהה"א עשאה. ובזה הצד ייוחס כל פועל שבמציאות לאלוה [כמו שכתב גם במורה נבוכים ב' מ"ח] - ולו פעלו מי שפעלו מן הפועלים הקרובים כמו שנבאר; הנה הוא הסיבה הרחוקה מצד היותו **פועל**:

     וכן **הצורות** הטבעיות ההוות הנפסדות נמצאם כשנחפשם כולם שאי אפשר שלא תקדם להם צורה אחרת תכין החומר הזה לקבלת זו הצורה והצורה השנית ההיא תקדם לה גם כן אחרת עד שנגיע לצורה האחרונה אשר היא הכרחית במציאות אלו הצורות האמצעיות אשר האמצעיות ההם הם סיבת זאת הצורה הקרובה - 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 [כלומר היא החומר הראשון, שחקירת פילוסוף הטבע מגיעה עד אליו (זהו מעשה בראשית). זה מה שהגיעו אליו אצילי בני ישראל כמו שכתב המורה נבוכים א' ה', ושם א' כ"ח, וב' כ"ו. וכאן הרמב"ם מדבר על האלוה עצמו שהוא מושא לחקירת התיאולוגיה, חכמת האלוהות, מעשה מרכבה, שאחר כך נקראה מטאפיזיקה, ואין לפילוסוף הטבע בזה עסק]. 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 עוד הענין בכל **תכלית** כי הדבר אשר לו תכלית יש לך לבקש לתכלית ההיא תכלית. כאילו אמרת על דרך משל שהכסא החומר שלו - העץ ופועלו - הנגר וצורתו - הריבוע על תמונת כך ותכליתו - לשבת עליו; ועליך שתשאל ומה תכלית הישיבה על הכסא? ויאמר לך העונה בעבור שיתנשא היושב עליו ויתעלה מן הארץ; ותשאל עוד ותאמר ומה תכלית ההתנשאות מן הארץ? ותענה להגדיל היושב בעין מי שיראהו; ותשאל ותאמר ומה תכלית הגדלתו אצל מי שיראהו? ותענה כדי שייראו ויפחדו ממנו; ותשאל ותאמר ומה תכלית היותו נורא? ותענה לגדל מצותו; ותבקש מה תכלית הגידול למצותו? ותענה למנוע הזק בני אדם קצתם מקצתם; ותבקש עוד מה תכלית מניעת הזק קצתם מקצתם? ותענה להתמיד מציאותם מסודר. וכן יתחיב תמיד בכל תכלית מתחדשת עד שיגיע הענין לרצונו לבד ית' לפי אחת מן הדעות כמו שיתבאר [דעת חידוש העולם, דהיינו שהעולם נברא מכח הרצון הראשון החופשי של האל. מה שנקרא בחכמת הקבלה ספירת כתר] - עד שיהיה המענה באחרונה כן רצה ית'; או לגזרת חכמתו לפי דעת אחרים כמו שאבאר [דעת קדמות העולם, דהיינו שהבורא הוא שכל וכל המציאות נגזרת מכוחו בדרך של הכרח שכלי. מה שנקרא בחכמת הקבלה ספירת חכמה] עד שיהיה המענה באחרונה כן גזרה חכמתו, 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 [כמו שביאר במורה נבוכים א' סוף פרק נ"ג]. ואם כן הוא ית' **תכלית** כל דבר האחרון; ותכלית הכל גם כן - ההדמות בשלמותו כפי היכולת - והוא ענין רצונו אשר הוא עצמו כמו שיתבאר. ובזה נאמר בו שהוא תכלית התכליות:" [↑](#footnote-ref-187)
187. ארבעת הסיבות למציאות העצם הן: החומר והצורה, הפועל והתכלית. הן ארבע התחלות שנובע מהן ארבע סיבות. כך מבואר אצל אריסטו פיזיקה ספר ב' פרק ג' ושם פרק ז', ובעוד מקומות.

     (משום מה מפורסם שיש אצל אריסטו ארבע סיבות, אבל בפיזיקה ספר ב' אחרי שביאר בפרק ג' את ארבעת הסיבות המפורסמות, המשיך בפרקים ד'-ו' שם לומר שישנה עוד סיבה חמישית, שהיא 'מעצמו' או 'מזל' (במקום אחר הארכתי לדון מה היחס בין שתי סיבות האלה והאם הן סיבה אחת או שתיים). ועיין בזה גם במטאפיזיקה ספר אפסילון פרק ג'. הכוונה היא לדברים שקורים בלי שום סיבה שהשכל יכול לעמוד עליה, ולכן אומרים שקרו במקרה. המדע המטריאליסטי שלנו לא מודה שיש דברים שקורים במקרה בלי סיבה. כל פעם שקורה מקרה, אומרים שיש לו סיבות רק שאיננו יודעים אותן. מקרה טהור שבאמת אין לו שום סיבה הוא כגון שפתאום יופיע לפנינו אדם, וידוע לנו בוודאות שהוא לא בא משום מקום ולא נולד משום אישה, ומה שהוא פתאום קיים זה במקרה, התהוות ספונטנית, לא כתוצאה מסיבה כלשהי שקדמה לה, ולכן גם לא יכולה להיות מוסברת באופן שכלי.

     אנחנו נקרא לדבר כזה נס, והמדע לא יכול לקבל שיש ניסים, כלומר איננו מאמינים שאפשרי שמשהו יקרה במקרה. אריסטו אומר שזה לא נס אלא המקרה הוא גם אחת מהסיבות למציאות עצמים ותנועות ובאדם זה שהופיע פתאום סיבתו היא המקרה. לא רק רצון האדם אינו דטרמיניסטי אלא הטבע עצמו אינו דטרמיניסטי (לא קבוע מראש ולא ניתן לחישוב מראש), והמעיין יראה שאי אפשר להפריד בין רצון האדם לטבע מבחינה זו. המקרה או המזל הם הסתכלות על הטבע על ידי פילוסוף הטבע וראייה שיש בו התגלות של הרצון האלוהי החופשי, רק שהסתכלות על מי שרצה שיקרה המקרה היא מחוץ לחכמת הטבע ושייכת לחכמת האלוהות, ובחכמת הטבע לא מתבוננים במי שרצה שיקרה המקרה אלא רק במקרה עצמו כמו שמופיע בטבע, ולכן בחכמת הטבע זה נקרא מקרה ולא רצון אלוהי חופשי. עיין בזה במורה נבוכים ב' פרק י"ט (סמוך לסוף הפרק). באמת לא יתכן שיקרה משהו בלי שום סיבה כלל, רק מה שאין לו סיבה מצד הטבע והשכל, בהכרח סיבתו היא רצון חופשי שרצה שיקרה. אין כאן מקומו של עניין זה, ובמקומות אחרים הארכתי בביאורו, רק הערתי שארבעת הסיבות המוזכרות כאן הן לפי האמת חמש, ואבן סינא בעקבות אריסטו מפריד את הדיון בסיבה החמישית))

     למשל העצם 'אדם' מוגדר מצד שתי הסיבות של חומר וצורה, כחי מדבר. הצורה היא חי (כסוג), ומדבר (מין שכלול בסוג), והחומר הוא הבשר. כדי להבין את הסיבה הצורנית 'חי', צריך להבין את ההתחלה שהיא 'חיים'. ההתחלה היא המציאות של חיים כנמצא מופשט כללי שאינו מוגבל לחיים של משהו מוגדר. הבורא עצמו הוא חי (אין זו הגדרה של הבורא. הגדרה פירושה שיש 'חיים' שקיימים כמושג, כמגדיר, כקו שמצדו האחד יש את מה שחי ומצידו השני את מה שאינו חי; והשאלה האם הבורא נכלל בתוך המושג הזה או לא. האם הוא מוגדר כחי או לא. באופן כזה נובע שההגדרה 'חי' מציאותה קודמת לבורא או שווה בקדימותה לו, ושהבורא אינו מופשט באופן מוחלט אלא חלה בו הגדרה. יש אפשרות להעלות על הדעת את מה שאינו חי, והוא יהיה שונה מהבורא, ונמצא שהבורא אינו אחד פשוט מוחלט.

     לומר על מים שהם חיים זו הגדרה, יש 'חום' כמושג שונה מהמושג 'מים', ומים יכולים להיות חמים או לא (מבחינה לוגית, לא אכפת אם מצד חוקי הטבע זה אפשרי). ההגדרה חום כיש שכלי קיימת מחוץ למים, לא מאוחרת להם, והיא מגדירה אותם. אבל אם אומרים שהמים לחים זו לא הגדרה. מים שאינם לחים הם לא מים כלל. לחות היא עצם המים, זה כמו מילה נרדפת למילה מים (אפשר לדקדק להעיר על דברי כאן אבל זו רק דוגמה). באופן כזה אפשר לומר על הבורא שהוא חי, המילה 'חי' היא כמו מילה נרדפת למילה אלוה. עיין בזה מורה נבוכים א' סוף פרק נ"ג ולא כאן המקום להאריך בזה (עיין עוד בזה באדם חי [רשימה 197](https://nirstern.wordpress.com/2021/03/26/197-%d7%aa%d7%90%d7%a8%d7%99-%d7%94%d7%90%d7%9c-%d7%94%d7%97%d7%99%d7%95%d7%91%d7%99%d7%99%d7%9d-%d7%9c%d7%a4%d7%99-%d7%94%d7%a8%d7%9e%d7%91%d7%9d/) ושם [רשימה 76](https://nirstern.wordpress.com/2019/03/04/76-%D7%91%D7%99%D7%90%D7%95%D7%A8-%D7%A2%D7%9E%D7%95%D7%A7-%D7%91%D7%A2%D7%A0%D7%99%D7%99%D7%9F-%D7%AA%D7%90%D7%A8%D7%99-%D7%94%D7%A4%D7%A2%D7%95%D7%9C%D7%94/)).

     חיים מופשטים כלליים, שזו באמת האלוהות, הם ההתחלה של הצורה של בעלי החיים. כשההתחלה המופשטת הזו מצטמצמת להשתייך לגוף מסוים שהחומר שלו מגביל את מציאותו לזמן ומקום ומידות ואיכויות מסוימים, אז היא נקראת סיבה למציאותו של אותו גוף. ההתחלה והסיבה אינן שני עניינים נפרדים. ההתחלה היא העניין מצד עצמו, וכל העניינים מצד עצמם הם מופשטים ולא מוגדרים והם גילוי האלוהות. כשגילוי האלוהות המופשט הזה שהוא אור, נכנס לכלי, כלומר מקבל גבולות, אז הוא נקרא 'סיבה' לכלי הזה. לפעמים כשאומרים 'התחלה' נכלל בזה גם 'סיבה', כי ההתחלה לא נתפשת בגילוי המופשט שלה אלא רק מצד בהצטמצמותה לכלי, גוף, עצם, מוגבל. כמו כן לפעמים כשאומרים 'סיבה' נכלל בזה גם 'התחלה', כי הסיבה מכילה בתוכה את אור ההתחלה שהוא שורשה, וממנו הווייתה ומהותה.

     כל מדע מברר את מושא חקירתו, והמסקנה מגיעה למדע שתחתיו כהנחה ראשונית, כמו מושכל ראשון. למשל מדע הביולוגיה חוקר באריכות ופירוט על מבנה החיידקים ולומד מזה אילו חומרים הורגים אילו חיידקים ולמה הם הורגים אותם. אחת המסקנות היא שחומר פלוני מתאים להיות חומר מחטא מחיידקים לחומר פלוני לשימוש פלוני. מדע הנדסת המזון לוקח את מסקנות הבירור של הביולוגיה כהנחות יסוד ראשוניות, הוא משתמש בעובדה שחומר פלוני הוא החומר המשמר של מאכל פלוני כדי לבנות תהליך ייצור של מאכל מסוים. אם נשאל מהנדס מזון על אילו מנגנוני חיים של החיידק פועל החומר המשמר ואיך הוא פועל שם ואיך זה ממית את החיידק, זה לא מעניינו כמהנדס מזון, לא צריך לדעת את זה כדי לקבל הסמכה כמהנדס מזון.

     כך הפילוסופיה של הטבע מקבלת כהנחות ראשוניות את מה שעולה מהבירור והחקירה של המדע הראשון, מדע האלוהות (שנקרא מטאפיזיקה), העוסק במופשט. [↑](#footnote-ref-188)
188. היא ההעדר, sterēsis. עיין מטאפיזיקה למבדא סוף פרק ב', ובפיזיקה א' פרקים ז'-ט', ושם ספר ה' וספר ו'. לשון המורה נבוכים א' י"ז:

     "ואתה יודע כי התחלות הנמצאות ההוות הנפסדות שלשה. החומר והצורה וההעדר המיוחד, אשר הוא מחובר לחומר לעולם ולולא התחברות ההעדר לחומר לא הגיעה אליו הצורה, ובזה הצד היה ההעדר מן ההתחלות. ועם הגיע הצורה, יסור ההעדר ההוא, כלומר העדר הצורה ההיא המגעת, ויחובר אליו העדר אחר וכן לעולם, כמו שהתבאר בחכמת הטבע." ועיין גם במורה נבוכים ג' י'.

     ארבעת הסיבות שהן הפועל הצורה החומר והתכלית הן סיבות המציאות של העצם במנוחתו. באופן כללי וגס לתנועת העצם נדרשת סיבה נוספת שהיא ההעדר, כלומר שיהיה הבדל בין המצב של העצם לפני השינוי למצבו אחרי השינוי. ההבדל מחייב שהמצבים ישללו זה את זה, כלומר שתהיה ביניהם סתירה בדרך כלשהי. השינוי מלבן ללא-לבן מחייב שהמצב של 'לבן' והמצב של 'לא-לבן' לא יוכלו להתקיים ביחד אלא ישללו זה את זה, האחד הוא ניגוד או סתירה לחברו. אבן סינא דן בזה כאן בדייקנות ופירוט. [↑](#footnote-ref-189)
189. مستكملا. בשפה המודרנית המשמעות השכיחה היא 'עדכון', והיא גם אפשרות נכונה לתרגם כאן. מדובר בסוג של שינוי שבו נוסף שינוי חדש לעצם בלי שנחסר ממנו דבר מה שהיה בו מקודם, וכמו שיתבאר בהמשך. [↑](#footnote-ref-190)
190. הנושא של 'שינוי' נדון בעיקר בפיזיקה של אריסטו ספר א' פרק ז', שם ספר ה', ב"על ההתהוות וההפסד" ספר א' פרקים ד'- ה' (319ב והלאה), ובמטאפיזיקה למבדא פרקים ב'-ג'. ועיין מה שכתבתי בזה [כאן](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2018/01/27/41-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a4%d7%99%d7%96%d7%99%d7%a7%d7%94-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%94/). [↑](#footnote-ref-191)
191. למשל אם אדם מזדקן וצבע שערו משתנה משחור ללבן, המאפיין 'שחור' חדל מלהתקיים, ונעשה מאפיין אחר שהוא 'לבן' (אינני דן כאן בהבדל בין ההסתכלויות האם יש כאן 'אדם' שהמאפיין שלו 'צבע שיער שחור', או שיש כאן שיער שהמאפיין שלו צבע שחור). כדי שלא נאמר שזה לא כמו שזה מת ומשהו אחר נולד, אלא זה נשאר אותו משהו שרק השתנה, צריך שיהיה מצע שהיה לפני השינוי ונשאר אחרי השינוי. מצע זה הוא ההגדרה של מהות האדם כעצם שבמהותו (אפשר לומר גם 'עצמותו' מבחינת החילוק בין עצם למקרה) לא תלוי בצבע שערו (בעצמותו הוא 'חי מדבר', וצבעו הוא רק מקרה לו). האדם נקרא מצע לשינוי כי הוא קיים לפני השינוי ואחרי השינוי, כביכול הוא הנייר שהשינוי נכתב עליו, וכיוון שיש כאן מצע זה רק שינוי ולא התהוות והפסד. [↑](#footnote-ref-192)
192. המצב שהשיער שחור. [↑](#footnote-ref-193)
193. המצב שהשיער לבן. [↑](#footnote-ref-194)
194. זה המצע, שהוא המהות של העצם. אדם מהותו שהוא 'חי מדבר', והמהות הזו יכולה לקבל מקרים של צבע שיער שחור או צבע שיער לבן. ההגדרה של מקרה הוא מה שהמהות של העצם לא תלויה בו והיא לא תשתנה אם המקרה משתנה. לכן מצד מה שהאדם הוא 'אדם' אין חילוק אם צבע עורו שחור או לבן. אם האדם מת והפך לגוייה, הרי מה שמגדיר את המהות שלו השתנה, הגוויה אינה חי מדבר. לכן איננו אומרים שהאדם השתנה להיות גווייה, אלא שהאדם בטל מהמציאות לחלוטין. והתחדש עצם חדש שלא היה מקודם שהוא הגווייה. ויש כאן הפסד והתהוות ולא שינוי.

     אם אנו רואים בביצה ובאפרוח שני עצמים נפרדים במהותם, הרי בקיעת האפרוח מהביצה הוא הפסד הביצה והתהוות של עצם אחר שהוא אפרוח. אם במהות ביצה ואפרוח הם עצם אחד (על דרך שקרח ומים נוזלים במהותם הם אחד), אז בקיעת האפרוח היא שינוי של אותו עצם ויש כאן שינוי ולא הפסד והתהוות. אם זה רק שינוי אפשר שגדרי הלכה מסוימים שהיו בביצה נשארים גם באפרוח, ואם זה הפסד והתהוות אז הגדרים ההלכתיים של ביצה לא יעברו לאפרוח.

     רבי יוסף ראזין, הרוגוצ'ובר, תלה בשאלה זו דעות בפרשנות סוגיות הלכתיות בתלמוד. בדומה לזה הוא שאל שאם נכרי וישראל הם אותו עצם, דהיינו 'אדם', ולהיות נכרי או ישראל אלה רק מאפיינים של אותו עצם, אז הגיור הוא רק שינוי ולא הפסד והתהוות, ויש לזה משמעויות הלכתיות עד כמה בישראל החדש יש שייכות למה שהיה כשהיה נכרי. אם נכרי וישראל הם שתי הגדרות עצם מהותיות שונות אז הגיור הוא הפסד (ביטול מציאות גמור), של העצם שבמהותו הוא 'נכרי', והתהוות חדשה של עצם חדש לגמרי שבמהותו הוא 'ישראל', ואז לא תהיה שייכות בישראל החדש למה שהיה כשהיה נכרי. וכך חקר בסוגיות גם של עבד שהשתחרר ועוד, ופירש לפי זה את דברי חכמי התלמוד בכמה סוגיות הלכתיות (עוד בזה עיין [כאן](https://nirsterntalmud.wordpress.com/))ו[כאן](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2018/01/27/41-%D7%94%D7%A2%D7%A8%D7%95%D7%AA-%D7%A2%D7%9C-%D7%94%D7%A4%D7%99%D7%96%D7%99%D7%A7%D7%94-%D7%A9%D7%9C-%D7%90%D7%A8%D7%99%D7%A1%D7%98%D7%95-%D7%A1%D7%A4%D7%A8-%D7%94/). [↑](#footnote-ref-195)
195. המעיל היה לבן ואחר כך השתנה צבעו לשחור. יש שלושה דברים: המעיל עצמו, הצבע הלבן, והצבע השחור. [↑](#footnote-ref-196)
196. השלילה של המצב החדש, שהיתה בזמן שהיה המצב קודם, היא מה שמגדיר שהשינוי הוא שינוי. כלומר צריך שתהיה סתירה בין המצב הישן למצד החדש. למשל גוף חומרי אחד מהמאפיינים שלו הוא הזמן שבו הוא נמצא. מה שהמיטה הייתה קיימת ביום ראשון, מונח בזה שלילה של היות המיטה קיימת ביום שני (יום ראשון הוא לא יום שני, ועובדת קיומו של גוף ביום ראשון שוללת את עובדת קיומו ביום שני. לא שאם היה קיים ביום ראשון כבר אי אפשר שיהיה קיים אחר כך ביום שני, אלא השלילה היא שזו סתירה להיות קיים גם ביום ראשון וגם ביום שני בבת אחת). אחרי שהגיע יום שני הזמן שבו נמצאת המיטה השתנה להיות יום שני, וכיוון שיום ראשון פירושו 'לא יום שני', יש כאן שינוי במאפיין הזמן של המטה.

     לעומת זאת יישות מתימטית אין לה מאפיין של זמן. לכן מה שהיא קיימת ביום ראשון אינו שלילה למה שהיא קיימת ביום שני. המספר 'חמש' קיים גם ביום ראשון וגם ביום שני בלי שקיום ביום אחד ישלול קיום ביום אחר, כלומר אין זו סתירה שיהיה קיים גם ביום ראשון וגם ביום שני בבת אחת. לכן במעבר מיום ראשון ליום שני לא חל שום שינוי במספר 'חמש'. [↑](#footnote-ref-197)
197. על ההבדל העמוק בין 'בכח' ו'אפשרות', שציין אותו הרמב"ם באגרתו לאבן תיבון וכתב עליו שהוא "עניין דק וקשה מאוד על הפילוסופים הבקיאים", עיין ביאור היטב בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 62](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2018/10/23/62-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%9e%d7%98%d7%90%d7%a4%d7%99%d7%96%d7%99%d7%a7%d7%94-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%aa%d7%98/), ושם [רשימה 3](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2017/06/10/%d7%9e%d7%95%d7%9b%d7%a8%d7%97-%d7%94%d7%9e%d7%a6%d7%99%d7%90%d7%95%d7%aa-%d7%95%d7%90%d7%a4%d7%a9%d7%a8%d7%99-%d7%94%d7%9e%d7%a6%d7%99%d7%90%d7%95%d7%aa-%d7%91%d7%9e%d7%95%d7%a8%d7%94-%d7%a0%d7%91/). [↑](#footnote-ref-198)
198. אבדה ממנו המנוחה, אבל זה לא נחשב אבדן של דבר מה כיוון שמנוחה אינה אלא רק העדר תנועה ולא עניין שקיים באופן חיובי. יש מקומות באריסטו שמבואר מהם שהתנועה היא מה שקיים באופן חיובי ומנוחה אינה אלא רק העדר תנועה ולא דבר שקיים בעצמו. ויש מקומות מועטים שמבואר להיפך. מצד הטבע הארצי התנועה היא היש החיובי והמנוחה היא ההעדר, כי שורש המציאות של העצמים בעלי החומר הוא בתנועה, עיין בזה בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 35](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2017/10/31/35-%d7%9e%d7%a2%d7%98-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%97%d7%95%d7%a7%d7%99%d7%9d-%d7%9e%d7%90%d7%aa-%d7%90%d7%a4%d7%9c%d7%98%d7%95%d7%9f/) במאמר "התנועה יסוד ההוויה" שנמצא בתוך הרשימה. לעומת זאת בעולם המופשט וכגון השכלים הנפרדים, ואף הישויות המתימטיות, המציאות היא נצחית, אין בה שום שינוי או תנועה, ושם התנועה היא העדר מציאות ולא מציאות חיובית. [↑](#footnote-ref-199)
199. לַלּוּחַ נוסף כתב, והלוח לא איבד שום דבר שהיה נמצא בו באופן חיובי, אלא איבד רק את ההעדר של כתב (מה שנחשב שהוא איבד את ההעדר של כתב הוא משום שגם כשהיה ללא כתב, היה בו פוטנציאל שייכתב עליו כתב. העדר הוא העדר של משהו, המשהו הזה צריך להיות קיים כפוטנציאל, ורק אז מה שהוא נעדר בפועל נחשב העדר. למשל בלוח הצפחה אין העדר של תנועה כלפי מעלה (כמו יסוד האש), כי אין בו פוטנציאל כזה. אבל אם הוא מונח על שולחן יש בו העדר של תנועה כלפי מטה, כי מכיוון שהוא מיסוד העפר יש בו פוטנציאל לנוע כלפי מטה). [↑](#footnote-ref-200)
200. כאן יותר נוח היה לכתוב 'עדכון', אבל שמרתי על עקביות ולא שיניתי את המונח. [↑](#footnote-ref-201)
201. הגוף שעמד ואז נע. לוח הצפחה שהיה ריק ונכתב בו. [↑](#footnote-ref-202)
202. בגוף - התנועה, בלוח הצפחה - הכתב. [↑](#footnote-ref-203)
203. בגוף - העדר התנועה, בלוח הצפחה - העדר הכתב. [↑](#footnote-ref-204)
204. עיין בזה במטאפיזיקה ספר למבדא פרק ב'.

     העומק כאן הוא שההעדר הוא זה שפועל את השינוי. למשל אם יש בד שהיה שחור, והשתנה להיות לבן (ליתר דיוק השתנה להיות "לא-שחור", נקטתי לבן רק להקל על ההסבר). מה שהניע את השינוי הוא העדר הלבן שהיה לפני השינוי (העדר הוא העדר של משהו שקיים כפוטנציאל. לבד שצבעו היה שחור, היה פוטנציאל להיות בצבע לבן, ולכן היה בו העדר לבן. לא היה לו פוטנציאל להיות במשקל מסוים או חום מסוים, ולכן אין כאן העדר של משקל או חום).

     בהבנה הפשוטה ההעדר נחשב כהכרחי לשינוי בגלל שהוא נותן מקום לשינוי החדש. אם לא היה העדר של לבן, לא היה ללבן החדש (שאליו השתנה מה שעבר שינוי) מקום להיכנס. למשל אם הבד היה כבר לבן מקודם, לא היה מקום לצבע החדש שהוא פרי השינוי להיכנס. כי רק במקום של העדר לבן יכול להיכנס הלבן החדש שהוא תוצאת השינוי.

     בספר עץ חיים מאת האר"י ז"ל שער א' ענף ב' כתב:

     "דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי בבחינת אויר ריקני וחלל אלא הכל היה ממולא מן אור אין סוף פשוט ההוא ולא היה לו בחינת ראש ולא בחינת סוף אלא הכל היה אור אחד פשוט שווה בהשוואה אחת והוא הנקרא אור אין סוף.

     וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות ולהאציל הנאצלים [...] והנה אז צמצם את עצמו אין סוף בנקודה האמצעית אשר בו באמצע אורו ממש וצמצם האור ההוא ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל ריקני מנקודה אמצעית

     [...]

     והנה אחר הצמצום הנ"ל אשר אז נשאר מקום החלל ואויר פנוי וריקני באמצע אור האין סוף ממש כנ"ל הנה כבר היה מקום שיוכלו להיות שם הנאצלים והנבראים ויצורים והנעשים ואז המשיך מן אור אין סוף קו אחד ישר מן האור העגול שלו מלמעלה למטה ומשתלשל ויורד תוך החלל ההוא

     [...]

     והנה כל עולם ועולם יש בו י' ספירות פרטית, וכל ספירה וספירה פרטית שבכל עולם ועולם כלול מי' ספירות פרטי פרטית, וכולם הם בצורת עיגולים זה תוך זה וזה לפנים מזה עד אין קץ ומספר, וכולם כגלדי בצלים זה תוך זה על דרך תמונת הגלגלים כנזכר בספרי תוכניים"

     מבואר כאן שהעקרון של "העדר" מול "יש" חסר גבולות (הנקרא אור אין סוף), הוא עקרון שמגיע עד כל פרט הכי קטן שיש בעולם, ושזה אותו עניין שכתבו התוכניים, כלומר אריסטו. והכוונה לעקרון של צורה (שהיא זיו של אור אין סוף, קו אור אין סוף, כמו שהארכתי במקומות אחרים) וחומר (שהוא ההעדר).

     לכן אבן סינא ואריסטו האריכו בעניין ההעדר.

     עיין לעיל בפרק זה (פרק ב') סעיף 4, בהערה הארוכה שכותרתה "[עוד הסתכלות על מעשה מרכבה](#עוד_הסתכלות_על_מעשה_מרכבה)", שם הארכתי לבאר למה ההעדר דווקא הוא המניע את תנועת השינוי. העדר הלבן הוא המנוע שמושך את הלבן למקום שלא היה בו לבן.

     [↑](#footnote-ref-205)
205. אין זה סותר למה שכתבתי לעיל שההעדר הוא המניע את התנועה (על דרך שגעגוע גורם לצייר את מה שאליו מתגעגעים, ופעולת הציור היא התנועה). שהרי הוא מדבר כאן על מידת ההעדר. כשההעדר הוא במידה מספיקה אז הוא מניע את השינוי, רק יש העדר שאינו מאפשר שינוי, וכל שכן שאינו מניע, כיוון שהוא העדר שאינו במידה מספיקה.

     הכוונה כאן היא לגרמי השמיים. גרמי השמיים הם נצחיים, והיינו שאין בהם העדר.

     (אלפראבי ב[אנשי העיר המעולה](https://drive.google.com/file/d/1V9Qb-y2lK3LAhtZpkgBo3Z2KKQgHFOde/view) סוף פרק ב' כתב שלא ייתכן שתהיינה שתי שמשות או שיהיו שני ירחים. זה לשונו:

     "כמו כן, לו היה מחוצה לו [לאלוה. (אלפראבי עוסק כאן להוכיח שהאלוה בהכרח אחד)], בדבר אחר, קיום ממין קיומו, לא היה קיומו מושלם, מכיוון שהמושלם הינו מה שלא יכול להימצא מחוצה לו קיום ממין קיומו. הדבר נכון לגבי כל דבר שהוא, משום שהמושלם בגודל הוא זה אשר לא נמצא גודל כגודלו מחוצה לו, והמושלם ביופי הוא זה אשר לא נמצא יופי ממין יופיו מחוצה לו, ובדומה לכך, המושלם בעצם הוא אשר לא נמצא דבר ממין עצמו מחוצה לו. הדבר אמור לגבי כל גוף מושלם: אי אפשר שיתקיים ממינו דבר מלבדו, כגון השמש והירח וכל אחד מן הכוכבים האחרים. אם קיומו של הנמצא הראשון מושלם [האלוה], אי אפשר שיהיה אותו קיום לדבר אחר זולתו. לפיכך, הוא אחד ומיוחד בקיומו, ומן הבחינה הזאת הוא אחד." ועיין בזה בפיזיקה של אריסטו ג' ו' דף 207א שורה 14)

     מה שאין בו העדר לא ייתכן בו שינוי כלל, אבל גרמי השמיים יש בהם שינוי, והוא תנועתם הסיבובית שהיא שינוי מקום. כשגרם שמיימי נמצא במקום מסוים יש בו העדר של הימצאות במקום אחר, ומכח ההעדר הזה ייתכן שתהיה בו תנועה. מלבד המקום אין בו שום העדר אחר ולא שום שינוי אחר.

     המקום הוא אחד אחד מתשע הקטגוריות שמאפיינות את העצם. שינוי מקום הוא השינוי המועט ביותר שאפשר לעצם, מבין שינוי כל שאר המאפיינים כגון כמות ואיכות וכיו"ב. אם ראובן נסע מירושלים לטבריה, אפשר לראות שראובן לא השתנה, הוא אותו ראובן שהיה. השינוי שמקודם הוא היה ראובן שנמצא בירושלים ועכשיו הוא ראובן שנמצא בטבריה, הוא על הגבול בין שינוי ללא-שינוי. שינוי כזה אינו שינוי במידה מספקת כדי להיחשב שינוי במלוא מובן המילה, כלומר ההעדר של מה שראובן אינו בטבריה (בזמן שהוא בירושלים), אינו העדר במידה מספקת לצורך שינוי. זה מה שמדייק כאן אבן סינא בלשונו שכדי שיהיה שינוי שמוציא את העצם מלהיות נחשב בין העצמים הנצחיים, צריך העדר במידה מספקת ולא די בכל העדר שהוא. [↑](#footnote-ref-206)
206. להוציא שינוי של מקום בלבד שהוא מקרה גבולי כמו שהתבאר לעיל. [↑](#footnote-ref-207)
207. ההעדר יכול להיות קיים גם בלי שהוא מניע עצמים להשתנות. הוא קיים כעובדת יסוד ראשונית, ואחר כך נובע מזה שהוא גם מניע עצמים להשתנות. כמו שהגעגוע קיים בפני עצמו, בלי תלות בכך שהוא מניע לצייר את מי שאליו מתגעגעים. [↑](#footnote-ref-208)
208. באמת אין כאן "אם", אלא וודאי בלי ספק שהתחלה היא דבר שמוכרח להיות קיים (כמו שכתב המורה נבוכים ב' א' בעיון השלישי). זהו רק סגנון של ניסוח שנמצא גם אצל אריסטו. התחלה בהכרח צריכה להיות קיימת כמו שכתב המורה נבוכים ב' א' עיון שלישי. כל הנמצאים המוגדרים הקיום שלהם קונטינגנטי, אפשרי, כלומר אפשר שיהיו קיימים ואפשר שלא יהיו קיימים. מה שקיומו אפשרי, שיש אפשרות שלא יהיה קיים, לא ייתכן שיהיה קיים (הטעם לזה עמוק וביארתיו באריכות במקומות אחרים). לכן רק מה שהכרחי המציאות קיים, וכל מה שקיים כעצם מוגדר שהוא אפשרי מציאות זהו באופן קיום שנסמך על הכרחי המציאות (כלשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ב' י'), כלומר כלול בו. אנו נמצאים במציאותו של הכרחי המציאות, המופשט הגמור, שהוא האל.

     וכלשון הרמב"ם בתחילת הלכות יסודי התורה:

     " יְסוֹד הַיְּסוֹדוֹת וְעַמּוּד הַחָכְמוֹת לֵידַע שֶׁיֵּשׁ שָׁם מָצוּי רִאשׁוֹן, וְהוּא מַמְצִיא כָּל הַנִּמְצָא, וְכָל הַנִּמְצָאִין מִן שָׁמַיִם וָאָרֶץ וּמַה שֶּׁבֵּינֵיהֶן לֹא נִמְצְאוּ אֶלָּא מֵאֲמִתַּת הִמָּצְאוֹ.

     (ב) וְאִם יַעֲלֶה עַל הַדַּעַת שֶׁהוּא אֵינוֹ מָצוּי - אֵין דָּבָר אַחֵר יָכוֹל לְהִמָּצֹאות.

     (ג) וְאִם יַעֲלֶה עַל הַדַּעַת שֶׁאֵין כָּל הַנִּמְצָאִין מִלְּבַדּוֹ מְצוּיִין - הוּא לְבַדּוֹ יִהְיֶה מָצוּי, וְלֹא יִבְטַל הוּא לְבִטּוּלָן, שֶׁכָּל הַנִּמְצָאִין צְרִיכִין לוֹ, וְהוּא בָּרוּךְ הוּא אֵינוֹ צָרִיךְ לָהֶן וְלֹא לְאֶחָד מֵהֶן.

     לְפִיכָךְ אֵין אֲמִתָּתוֹ כַּאֲמִתַּת אֶחָד מֵהֶן.

     (ד) הוּא שֶׁהַנָּבִיא אוֹמֵר: ״וַיי אֱלֹהִים אֱמֶת״ (ירמיה י,י) - הוּא לְבַדּוֹ הָאֱמֶת, וְאֵין לְאַחֵר אֱמֶת כַּאֲמִתּוֹ; וְהוּא שֶׁהַתּוֹרָה אוֹמֶרֶת: ״אֵין עוֹד מִלְּבַדּוֹ״ (דברים ד,לה), כְּלוֹמַר: אֵין שׁוּם מָצוּי אֱמֶת מִלְּבַדּוֹ כְּמוֹתוֹ."

     ההתחלות מופשטות לחלוטין, ולכן קיומן הוא הכרחי מציאות ולא אפשרי מציאות. העצם המוגדר שואב את מציאותו ממציאותן של ההתחלות שמתגלמות בו. ההתחלות הן שמות נרדפים לאין סוף ברוך הוא, הן לא תואר או הגדרה לבורא אלא כמו שם נרדף. לומר שהמים חמים זה תואר או הגדרה למים, לומר שהם לחים זה שם נרדף למים. עיין בזה במורה נבוכים א' סוף פרק נ"ג.

     עיין עוד בזה באדם חי [רשימה 197](https://nirstern.wordpress.com/2021/03/26/197-%D7%AA%D7%90%D7%A8%D7%99-%D7%94%D7%90%D7%9C-%D7%94%D7%97%D7%99%D7%95%D7%91%D7%99%D7%99%D7%9D-%D7%9C%D7%A4%D7%99-%D7%94%D7%A8%D7%9E%D7%91%D7%9D/) ושם [רשימה 76](https://nirstern.wordpress.com/2019/03/04/76-%D7%91%D7%99%D7%90%D7%95%D7%A8-%D7%A2%D7%9E%D7%95%D7%A7-%D7%91%D7%A2%D7%A0%D7%99%D7%99%D7%9F-%D7%AA%D7%90%D7%A8%D7%99-%D7%94%D7%A4%D7%A2%D7%95%D7%9C%D7%94/). [↑](#footnote-ref-209)
209. לא צריך שמשהו אחר יהיה קיים כדי שההתחלה תהיה קיימת. ההתחלה של ההעדר היא החומר הראשון שהוא העדר. וכמו שהבאתי לעיל בהערה בתחילת סעיף זה מדברי האר"י שהחומר הראשון, ההיולי, כמו שביאר אותו הרמב"ן על בראשית א' א', הוא "חלל ואויר פנוי וריקני" באמצע אור אין סוף. גם הרמב"ן על נקודת ההיולי כתב שאין בה ממש. כשמדובר על ההעדר מצד עצמו, הוא נמשל בנקודה, כיוון שאין בו מאומה וגם הנקודה אין לה אורך רוחב וגובה כלל, וההבדל בין שטח שיש בו נקודה לשטח שאין בו נקודה הוא רק בכך שהנקודה היא פוטנציאל לקו, אבל מצד עצמה אינה מאומה. כשמדובר על הפוטנציאל שהנקודה הזו מאפשרת ליצירת נבראים מכוחה, כי היא גבול פוטנציאלי שהצורות יכולות אחר כך להצטייר מכוחו, אז הוא נמשל בעיגול, להראות את השטח הפנימי שהוא הפוטנציאל לצורות. לכן באמת אין שום חילוק בין דברי הרמב"ן, שמקורם באפלטון ואריסטו, לדברי האר"י. וכמו שכתב האר"י שם שדבריו מתאימים לשיטת התוכניים דהיינו אריסטו.

     אותה נקודה של החומר הראשון, ההיולי, היא מה שנקרא בלשון חכמי הקבלה ספירת חכמה, וכמו שכתב שם הרמב"ן בסוף דבריו. מה שמצטייר מכח אותה נקודה ונעשה צורות הוא מה שנקרא אצל חכמי הקבלה ספירת בינה. החומר הראשון הוא חסר כל צורה, ואין לו גבולות, הוא אחדות פשוטה, כמו הבורא עצמו. הוא אותו אחד שנברא על ידי האחד, כמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב. ההיולי הוא נקודה שהיא גבול כגבול, גבול מופשט, לא שגובל בין משהו למשהו (לכן זו רק נקודה ולא קו). זה עניין שאינו נתפש, איננו יכולים לתפוש גבול אלא כקו, מה שמציר צורה על ידי שגובל אותה, ואם היא מופשטת הנקודה גובלת אותה על ידי הגדרה שכלית שגובלת אותה מהגדרות אחרות. הגבול כתוחם ומגדיר צורות הוא כבר מה שנקרא בחכמת הקבלה ספירת בינה. הוא הקו של אור אין סוף שכתב עליו האר"י שנכנס מייד ובהכרח לעיגול הריק. (מקובל לחשוב שהאר"י הוא שיטה נפרדת מחכמת הקבלה שהייתה לפניו, וכל שכן מתורת אריסטו. ובאמת טעות גמורה זו נובעת מקריאה שטחית בלי הבנת תוכן הדברים. באמת אין שום מחלוקת בין החכמים כי החכמה היא אחת. כמו למשל שאין חכם בכל מקום ובכל תקופה שיחלוק על כך שאחת ועוד אחת הן שתיים ולא שלוש, גם אם החכמים האלה לא ראו זה את דבריו של זה) [↑](#footnote-ref-210)
210. ההתחלה. [↑](#footnote-ref-211)
211. לגבי ההעדר, כלומר החומר הראשון; נקרא לו כך בלי להזכיר את המונח 'התחלה' שמעורר שאלות האם אפשר להשתמש בו לגבי ההעדר, וכמו שיבור לקמן בסמוך. [↑](#footnote-ref-212)
212. יש שתי הסתכלויות: האחת היא שמקור המציאות, ההתחלה, הוא רק הבורא עצמו. השנייה היא שהחומר הראשון הוא מקור המציאות (ההסתכלות השנייה הזו נכונה אחרי שזוכרים שהבורא עצמו ברא את ההעדר, ואז ההעדר הוא מקור מציאות העולם כמו שהשמש היא מקור החיים הטבעיים, הם שרים שהקב"ה מינה למשול בעולמו. אבל אם סוברים שהחומר הראשון הוא המדרגה העליונה ביותר, הוא האל עצמו, זו הטעות של אצילי בני ישראל (עי' מורה נבוכים א' ה', א' כ"ח, ב' כ"ו), וזו הטעות של אבן רושד ושפינוזה, ושל אנשי הצאב"ה שהאמינו בנפש הגלגל, והיא הדעה שהביא במורה נבוכים ב' א' שהאלוה הוא נפש הגלגל.

     במורה נבוכים א' ע"ב כתב שהמציאות כולה היא 'אחד' גמור, כי האחד ברא אחד.

     במהר"ל נצח ישראל פרק ג' כתב:

     "והקושיא איך יבוא הריבוי מן האחד הפשוט, אנו אומרים כי מן השם יתברך אשר הוא אחד [נשפע ממנו דבר אחד], והוא ראשית הבריאה. ואחר כך הושפע עוד על הראשית. וחילוק גדול יש, כי כאשר הראשית כבר נמצא, אז יושפע על זה עוד. שאילו הושפע מאיתו שני דברים כל אחד בפני עצמו, היה קשה איך יושפע מן האחד שני דברים מחולקים. אבל יושפע ממנו דבר אחד, והוא ראשית הבריאה, ואחר כך הושפע על הראשית. והרי חילוף וריבוי הנמצאים הם מצד המקבל. כי אף כי מן האחד לא יושפע רק אחד, מכל מקום כאשר נמצא האחד אשר הוא אחד, אז מצד המקבל אשר הוא נמצא עתה שייך תוספת, כאשר המקבל ראוי אל מה שיתוסף עליו, ולכך הכל הוא מצד המקבל."

     האחד, שהוא ההשפעה הראשונה, הוא החומר הראשון, וכן כתב גם הרמב"ן על בראשית א' א' שההיולי הוא הדבר האחד שנברא ישירות מחפצו של הבורא יש מאין.

     המורה נבוכים א' ה' בצירוף עם א' כ"ח וב' כ"ו, מבאר שאצילי בני ישראל חזו בחומר הראשון וסברו שהוא האלוה עצמו.

     בפירוש הראב"ד על ספר יצירה בהקדמתו כתב על לשון הרמב"ם בתחילת משנה תורה שכתב "וְכָל הַנִּמְצָאִים מִן שָׁמַיִם וָאָרֶץ וּמַה שֶּׁבֵּינֵיהֶן לֹא נִמְצְאוּ אֶלָּא מֵאֲמִתַּת הִמָּצְאוֹ", שלכאורה הלשון "אמיתת" מיותר ואין לו מובן, והיה צריך לכתוב שהם נמצאו מהימצאו. אלא "אֲמִתַּת הִמָּצְאוֹ" פירושו החומר הראשון.

     עיין באינדקס על עקרה (השיר של רחל) היכן התבאר עניין זה לעיל בספרנו, איך החומר הראשון הוא הסיבה להצטיירות הצורות והמניע לציורן, ומשום כך הוא נחשב התחלה ומקור למציאותן.

     מותר לראות בחומר הראשון מקור למציאות, רק בכפוף לכל שרואים שהאלוה עצמו ברצונו החופשי הוא המקור העליון הראשון האמיתי והמוחלט של המציאות, והחומר הראשון פועל רק מהכח שנתן בו בוראו. כמו שאפשר לראות שהשמש היא מקור החיים שבטבע, אבל רק בכפוף לכל שהיא משרתת של הבורא עצמו ולא כמקור עצמאי ראשוני.

     החומר הראשון הוא ספירת החכמה, שם התחיל השכל, והתחילה הסיבתיות, והסיבתיות כוללת את המושגים של קודם ומאוחר - הסיבה קודמת למסובב. אם החומר הראשון הוא התחלה, הוא קודם לעצם שהוא התחלה שלו, כי הוא סיבת מציאותו.

     הבריאה הראשונית הישירה של הבורא עצמו, יש מאין, היא ממקום שהוא מעל ספירת החכמה, דהיינו ספירת כתר והאין סוף ברוך הוא. שם אין סיבתיות, אין את חוק הסתירה עצמו שהוא תחילת השכל, אין שום הגדרת עצמים או מהויות, אין הבחנה בין 'בורא' ל'נברא', כי אין הגדרה שקובעת מהות של דבר. אין שם שינוי כי שינוי מכריח הגדרה של א' ושל ב' שנאמר שהשתנה מא' לב'. חוסר השינוי אינו קיבעון, כי קיבעון הוא להישאר באותה הגדרה ואותה מהות, ושם אין הגדרה ולא מהות. לכן כשמדברים על הבריאה הראשונה מהבורא עצמו, שהוא ברא ברצונו החופשי הראשון את החומר הראשון ומהחומר הראשון השתלשלו שאר הנבראים המוגדרים, ומציאות כולם מתייחסת כסיבה ראשונה והתחלה מוחלטת רק לבורא עצמו, שם אין קדימה ואיחור. מבחינה זו רק הבורא עצמו נקרא התחלה ואין בה קדימה ואיחור (עיין עוד בזה במורה נבוכים ב' מ"ח). אבן סינא אומר שהשאלה האם נקרא לחומר הראשון 'התחלה' ואז המושג התחלה יהיו בו קדימה ואיחור, היא רק פלפול סמנטי. [↑](#footnote-ref-213)
213. כמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה למבדא סוף פרק ב', ובפיזיקה 190ב-191א. [↑](#footnote-ref-214)
214. במקור: الجدل, ג'דל. הוא המקביל הערבי למונח היווני 'דיאלקטיקה'.

     למונח 'דיאלקטיקה' יש מובנים שונים אצל סוקראטס אפלטון ואריסטו.

     אצל סוקראטס פירושו דרך הויכוח שלו עם בני שיחו בדיאלוגים הסוקרטיים.

     אצל אפלטון 'דיאלקטיקה' פירושו השגת הפילוסופיה הראשונה, האמיתית, על ידי שרשרת התבוננויות שמביאות עד השגת האלוה. עיין בזה בפוליטיאה ספר ז', דף 533.

     אצל אריסטו הכוונה ב'דיאלקטיקה' היא לשכל הדברי, או הכח המדבר, או השכל השימושי, שהוא השכל שהאדם נולד איתו ומשתמשים בו בחיי היום יום ובלימוד המלאכות, בניגוד להתבוננות של השכל העיוני שמשיג את המופשט כמו שעין משיגה את מה שהיא רואה, באופן פשוט ובלתי אמצעי ולא מילולי (כמו שכתב המורה נבוכים א' סוף פרק נ'. ועיין שם חלק א' סוף פרק א', ובהלכות יסודי התורה ד' סוף הלכה ז'). הכח המדבר הוא עניין רחב ועמוק, עיין במורה נבוכים א' ע"ב שכתב שיש בו סוד. ב[רמיזות והערות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf) חלק ג' פרק ט' התבאר עניין זה בהרחבה. ועיין גם בשיעורים על מורה נבוכים [רשימה 26](https://shiurmorehnevochim.wordpress.com/2021/07/19/0026-%d7%9e%d7%95%d7%a8%d7%94-%d7%a0%d7%91%d7%95%d7%9b%d7%99%d7%9d-%d7%90-%d7%91-%d7%90%d7%a0%d7%99-%d7%9e%d7%91%d7%99%d7%90-%d7%9b%d7%90%d7%9f-%d7%9e%d7%a7%d7%95%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%95/) בסיכום השיעור, ושם בשיעור המוקלט שיעורים מספר 44 ובעיקר 45 שבו התחדש ביאור חדש וחשוב בעניין כח הדמיון.

     עיין תחילת ספר הניצוח (דיאלקטיקה, Topics) שעניינו הדיאלקטיקה, וכן ספר ההלצה (רטוריקה, Rhetoric) מתחילתו שמבאר שהרטוריקה שייכת לדיאלקטיקה. ועיין עוד אריסטו בתחילת אנליטיקות ראשונות, ושם 46א, "על ההתהוות וההפסד" ספר א' עמ' 316א, "פיזיקה" ספר ג' 204ב שורה 4, "על הנפש" 403א, ועוד.

     אבן סינא הולך בעקבות אריסטו בשימוש במונח 'דיאלקטיקה'. עיין למשל לקמן ספר ב' פרק א' סעיף 14, ושם פרק ד' סעיף 2.

     בפילוסופיה הסכולסטית של ימי הביניים, בעיקר אצל הפילוסופים הנוצרים כתומס אקווינס ווויליאם מאוקהם, יש מובן נוסף למונח דיאלקטיקה, ואינו מענייננו כאן.

     "הידוע במופת" פירושו השכל העיוני, שיודע את האמת כמו שאנו יודעים את המושכלות הראשונות, האקסיומות, בדרך אווידנציה, ויש לו אופן של מהלך להגיע מהתבוננות להתבוננות עד השגת האל. עיין מורה נבוכים ג' נ"ד. [↑](#footnote-ref-215)
215. כלומר עצם ארצי, גוף בעל גשם, שמורכב מצורה וחומר, בניגוד לעצמים מופשטים מחומר. [↑](#footnote-ref-216)
216. ההיולי הוא מה שנקרא בספר בראשית "תוהו", ובחכמת הקבלה ספירת חכמה, וצורת התלת ממדיות היא מה שנקרא בספר בראשית "בוהו", ובחכמת הקבלה ספירת בינה. עיין בזה ברמב"ן על בראשית א' א'. אלה הם התחלות כי החומר הראשון הוא אין סופי, אין בו שום צורה ושום גבול ושום הגדרה. וצורת התלת ממדיות כרוכה בו בהכרח, ואינו יכול להיתפש בלעדיה. וכמו שאמרו חכמי הקבלה שחכמה ובינה אינם נפרדים.

     בביאור צורת התלת ממדיות עיין ב[רמיזות והערות](https://nirstern.wordpress.com/2021/01/15/%d7%99%d7%a6%d7%90-%d7%9c%d7%90%d7%95%d7%a8-%d7%a1%d7%a4%d7%a8%d7%99-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a8%d7%9e%d7%99%d7%96%d7%95%d7%aa-%d7%95%d7%94%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%91/) פיזיקה חלק א' פרק ז', ועיי' בספר זה באינדקס בערכים 'צורת התלת ממדיות', 'בוהו'. [↑](#footnote-ref-217)
217. קטגוריית הכמות, שהיא מידות האורך רוחב וגובה של העצם, היא מקרית לעצם. 'אדם' הוא אדם במהותו כל שהוא 'חי מדבר', ומה שהוא 'חי מדבר' לא נחסר במאומה בין אם גובהו כך או אחרת, לכן גובהו מקרי לו.

     **צורת התלת ממדיות** היא החלל הריק התלת ממדי האין סופי, שכל הגופים התלת ממדיים תלת ממדיותם היא בו. היא לא ניתנת לתפישה בלי לתפוש את הפוטנציאל שלה להיות מחולקת לנפחים מוגדרים במידותיהם. לכן בהכרח כרוכות בה מידות של נפחים מוגדרים, שהם אחר כך מידות הגופים. הצורות הן אור מזיו היש שהוא האין סוף עצמו, ואי אפשר לתפוש העדר בלי שהוא העדר של משהו, לכן בהכרח תהיינה בו צורות. למשל אם יש ילד שגדל לבד לגמרי באי בודד, בגיל מסוים הוא יתחיל לבנות דמיונות על יחס חם, קול נעים, חוויית חיבוק וכיוצא. הוא לא ראה מימיו את הוריו, והדמיונות לא יהיו השגה של הוריו בעצמם, אבל מה שחסר לו הורים יגרום בהכרח לגעגוע שאינו סתמי בלבד אלא שמצטייר בו משהו מהעניין של הורים, כי הוא אינו מתגעגע סתם, אלא מתגעגע דווקא להוריו. כך ההעדר של החומר הראשון מכריח שיצטיירו צורות שיש בהן משהו מהעניין של אין סוף, כי הוא זה שנעדר.

     וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ב':

     "וְהֵיאַךְ הִיא הַדֶּרֶךְ לְאַהֲבָתוֹ וְיִרְאָתוֹ? בְּשָׁעָה שֶׁיִּתְבּוֹנֵן הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו וּבְרוּאָיו הַנִּפְלָאִים הַגְּדוֹלִים, וְיִרְאֶה מֵהֶן חָכְמָתוֹ שֶׁאֵין לָהּ עֵרֶךְ וְלֹא קֵץ - מִיָּד הוּא אוֹהֵב וּמְשַׁבֵּחַ וּמְפָאֵר וּמִתְאַוֶּה תַּאֲוָה גְּדוֹלָה לֵידַע הַשֵּׁם הַגָּדוֹל"

     מעשיו וברואיו הם סופיים. אבל רואים מהם את חכמתו שהיא ללא קץ, יש בה מהאין סוף (מעשיו נקראים "נפלאים" כי מתגלה דרכם פלא, סוד, ו"גדולים" כי האין סוף נקרא גדול והוא נראה מהם). החכמה היא הצורות שמצטיירות מהעדר. הצורות עצמן סופיות, לכן מצד זה אינן דומות לבורא ולא מגלות את זיו האין סוף. אבל הן צורות שמצטיירות כ היא סוף בעצמו חסר, והגעגוע אליו מצייר משהו שיש לו שייכות איתו. וזה מה שהצורות הן נפלאות וגדולות ונראית מהן החכמה שאין לה קץ (ואין לה ערך כי אין ערך, שום דמיון או יחס או אפשרות השוואה, בין הסופי לאין סופי).

     לשון המורה נבוכים א' י"ז:

     "ואתה יודע כי התחלות הנמצאות ההוות הנפסדות שלשה. החומר והצורה ו**ההעדר המיוחד**, אשר הוא מחובר לחומר לעולם ולולא התחברות ההעדר לחומר לא הגיעה אליו הצורה, ובזה הצד היה ההעדר מן ההתחלות. ועם הגיע הצורה, יסור ההעדר ההוא, כלומר העדר הצורה ההיא המגעת, ויחובר אליו העדר אחר וכן לעולם, כמו שהתבאר בחכמת הטבע."

     ההעדר המיוחד הכוונה העדר של משהו. אישה עקרה יש אצלה העדר של ילד, אבל לא בהכרח העדר של בעל או של בית או נעליים. ההעדר שלה מיוחד להעדר של ילד ואינו העדר כללי שבו הכל נעדר בלי שיהיה משהו שהוא זה שנעדר. העדר מיוחד יש בו שייכות למה שנעדר, למשל אם אדם קם מהמיטה יש במיטה שקע שיש בו דמיון כללי לצורת גופו, השקע הוא העדר מיוחד של מי שהיה על המיטה ויצא ממנה, ויש בו הצטיירות שלו באופן מסוים. העיגול הריק של הצמצום שכתב האר"י בעץ חיים שער א' ענף ב' הוא העדר של האין סוף ברוך הוא, ולכן יש בו זיו מהאין סוף הוא קו אור אין סוף שבהכרח מייד נכנס לעיגול הריק כמו שכתב האר"י שם (זיו הוא אור שלא רואים את מקורו, כמו אור השמש שמאיר על הגבעות מבין העננים, על הגבעות יש מזיו השמש כי איננו מסתכלים עליה עצמה. אין מזה תפישה בעוצם אור השמש המבהיק, כי האור ששורה על הגבעות מרוכך, אבל יש באור שעל הגבעות משהו מזיו אור השמש, ועיין רש"י על בראשית כ"ט י"ז שרחל היה בה זיו קלסתר, כלומר אור שמיימי האיר מפניה על דרך "זיו". עניין זה נקרא גם זוהר, ולכן ספר הזוהר נקרא כך).

     חלל ריק הוא העדר מיוחד, כי יש לו מידות מכאן עד כאן, והרי מה שנעדר שם הוא מסוים לנפח מסוים. זהו החומר החמישי כמו שכתבו המפרשים על מורה נבוכים א' ע"ב. על העדר מיוחד אפשר לומר "יש העדר" או "ההעדר חדל". לעומת זאת העדר כללי, שהוא לא העדר של משהו, אין בו שום אחיזה למחשבה, כי ה'משהו' שהוא מה שנעדר הוא האחיזה היחידה שיש לנו בתפישת ההעדר.

     אם במיטה יש שקע, אבל אינו בצורת הגוף שישן שם מקודם או בשום צורה אחרת שנעדרת מהמיטה, אז הוא רק גובה נמוך יותר של המיטה ואי אפשר להשיג כאן שיש העדר. העדר כזה אינו 'יש' בשום מובן. עליו אמר פרמנידס שהיש ישנו והאין איננו, והאין לא ניתן לשום השגה. אין כללי היינו אם מאיינים את כל המציאות מתחילתה, ואז נשאר רק האין סוף הפשוט עצמו, שנקרא 'אין' (הוא האין שהבריאה נולדה ממנו כיש מאין), כמו לא הייתה בריאה כלל, וזה בלתי ניתן להשגה כלל ואין לנו דיבור בו.

     עיין במורה נבוכים ג' י', ושם א' י"ז, בביאור עניין ההעדר המיוחד. שם הוא כותב שכת המדברים לא קיבלו שיש העדר מיוחד, הטעם הוא כי לשיטתם אין צורות. למשל עיוורון לפי אריסטו והרמב"ם הוא העדר ראייה, וזה משום שהראייה היא 'צורה', וכשאינה קיימת, העדר אותה צורה, העיוורון, הוא כמו שקע במיטה או צל או חלל ריק, שמצוייר בו הפוטנציאל של הצורה שיכולה להתמלא בו. לכן העיוורון הוא העדר ראייה. אם לפי כת המדברים ראייה אינה 'צורה' אלא פעולה מקרית רגעית ישירה של האל ברצונו החופשי שאינו מובן בשכלנו, אז אינה יכולה להטיל צל של העדר שיהיה העדר שלה, ולכן העיוורון גם הוא פעולה מקרית באותה מידה כמו הראייה ואינו העדר שלה. המדברים מודים רק בהעדר הגמור, הוא ההעדר הכללי, דהיינו סך כל מה שלא נברא על ידי האל (לא מה שהוא פוטנציאל שייברא ולא נברא עדיין, אלא מה שגם כפוטנציאל אינו. כי הפוטנציאל כרוך בצורות).

     מה שכתב במורה נבוכים ג' י' שעיוורון וראות, ומוות והחיים, הם העדר וקניין ("קניין" כלומר מה שאינו נעדר אלא קיים) שהעיוורון הוא העדר ראות, ומוות הוא העדר חיים, אבל קור אינו העדר חום, אני מעתיק לכאן מתוך התכתבות בעניין זה:

     "מה שכתוב במילות ההגיון י"א, הוא סיכום קצר של הפיזיקה ספר ה'. שם מבאר שיש שינוי שהוא בקטגוריות האיכות והכמות ושאר הקטגוריות ולא בקטגוריית העצם אלא רק במאפייני העצם. וזה נקרא שינוי ולא נקרא התהוות. ויש שינוי בקטגוריית העצם וזה נקרא התהוות או הפסד. כי כשהעצם משתנה העצם נפסד מלהיות מה שהוא, ונעשה משהו אחר. אבל אם השינוי רק במאפייני העצם העצם נשאר קיים.

     אם אדם מתעוור, כיוון שהעין היא רק איבר בו, הוא לא חדל מלהתקיים ולכאורה השתנה בו רק מאפיין של איכות שהוא נעשה עיוור, כי לא השתנה עצם האדם למות. וכמו שנעשה חכם או בנאי זה רק שינוי במאפיין איכות. אבל באמת זה לא דומה לאדם שהתחמם או התקרר (או נעשה בנאי וכו') ונעשה בו שינוי במאפיין איכות (קור וחום הם מקטגוריית האיכות ולא מקטגוריית העצם). כי עיוור זה שינוי בקטגוריית העצם של העין, והעין כעצם חדלה לגמרי מלהתקיים.

     במילות ההגיון אומר שעיוור זה העדר של כח הראיה כי העדר זה שינוי בקטגוריית העצם וכאן היה שינוי בקטגוריית העצם של העין. וקור הוא לא שינוי בקטגוריית העצם של שום דבר ולכן הוא לא העדר של עצם.

     וכמו שכתב ב"על ההוויה וההפסד" ספר א' פרק ו שחום וקור הם רק איכויות ולא עצם, והם על מצע העצם ושינוי בהם הוא רק ביטול האיכות ולא העדר העצם:

     for heat and cold do not change reciprocally into one another, but what changes (it is clear) is the substratum. Hence, whenever there is action and passion between two things, that which underlies them must be a single something. No doubt, it is not true to say that all things are of this character: but it is true of all things between which there is reciprocal action and passion.

     אבל מאפיין יש לו מציאות, רק אופן מציאות של מאפיין, הוא קיים כמאפיין. זה לא קיום גמור וזה נשען על קיום העצם ולא עצמאי, ובכל זאת זה אופן של קיום. כך מפורש בכמה מקומות באריסטו וכתבתי על זה. מבחינת הקיום כמאפיין, קור הוא רק העדר של המאפיין חום והוא לא מאפיין חיובי בפני עצמו. רק מכיוון שזה לא העדר של עצם, במילות ההגיון כתב שזה לא העדר. וכל ההעדרים שכתב שם הם העדרים בקטגוריית העצם וכמו חסרון שן או שיער וכו'.

     וכן כתב ב"על ההוויה וההפסד" ספר א' פרק ג':

     "We have thus stated one characteristic manner in which unqualified will be distinguished from qualified coming-to-be and passing-away: but they are also distinguished according to the special nature of the material of the changing thing. For a material, whose constitutive differences signify more a ‘this somewhat’, is itself more ‘substantial’ or ‘real’: while a material, whose constitutive differences signify privation, is ‘not real’. (Suppose, e.g. that ‘the hot’ is a positive predication, i.e. a ‘form’, whereas ‘cold’ is a privation, and that Earth and Fire differ from one another by these constitutive differences.)"

     וזו גם הכוונה במורה ג' י'." [↑](#footnote-ref-218)
218. באדם שהוא 'חי מדבר', הבשר הוא הסיבה החומרית ו'חי מדבר' הוא הסיבה הצורנית. אלה הסיבות. ההתחלות הן ההיולי וצורת התלת ממדיות (שהם דברים אין סופיים) מצד החומר, והחיים כשלעצמם והחכמה כשלעצמה מצד הצורה.

     החיים כשלעצמם והחכמה כשלעצמה הם כמו שם נרדף לאלוה המופשט הכרחי המציאות, כמו שלהיות לח הוא שם נרדף למים ולא הגדרה או תואר כמו להיות חם. וכמו שביאר המורה נבוכים א' סוף פרק נ"ג. לכן הם התחלות ולא רק סיבות (כל התחלה גוררת עמה בהכרח סיבות שהן צמצומים שלה); הסיבה היא כשהחיים מצומצמים לבעל חיים מוגדר שאלה הם חייו באופן מוגדר, וכן כשהחכמה מצטמצמת לבעל חיים מוגדר שיש בו חכמה שהיא מוגדרת כחכמתו שלו, והוא האדם. (עיין עוד לקמן בסמוך בהערה לסעיף זה, ולעיל ) [↑](#footnote-ref-219)
219. עיין בהערות לעיל על פרק זה סעיף 3 מה החילוק בין 'חומר' ל'היולי'. [↑](#footnote-ref-220)
220. כתב במורה נבוכים ג' ח' (ועיין עוד שם ובפרק ט' שם):

     "כל הגשמים ההווים הנפסדים לא ישיגם ההפסד רק מצד החומר שלהם לא זולת זה. אבל מצד הצורה ובבחינת עצם הצורה לא ישיגם הפסד רק הם עומדים. הלא תראה שהצורות המיניות כולם מתמידות עומדות ואמנם ישיג הפסד לצורה במקרה - רצוני לומר מפני התחברה לחומר וטבע החומר ואמיתתו - שהוא לעולם לא ימלט מחברת ההעדר ומפני זה לא תתקים בו צורה אבל יפשיט צורה וילבש צורה אחרת תמיד:

     ומה נפלא מאמר שלמה בחכמתו בדמותו החומר ב'אשת איש זונה' כי לא ימצא חומר מבלתי צורה כלל - אם כן הוא 'אשת איש' לעולם לא תמלט מ'איש' ולא תמצא 'פנויה' כלל; ועם היותה 'אשת איש' היא מבקשת איש אחר לעולם תמיר בו בעלה ותפתהו ותמשכהו בכל צד עד שישיג ממנה מה שהשיג בעלה. זהו ענין החומר - והוא שאי זו צורה שתהיה בו הצורה ההיא תכינהו לקבל צורה אחרת ולא יסור מהתנועה להפשיט זאת הצורה שעמו ולהביא אחרת; וכענין זה בעצמו יעשה אחר בוא הצורה האחרת:

     הנה כבר התבאר שכל השחתה והפסד או חסרון - אמנם הוא מפני החומר. ובאורו באדם על דרך משל כי כיעור צורתו וצאת אבריו מטבעם וכן חולשת כל פעולותיו או ביטולם או בלבולם אין הפרש בין היות כל זה בתחילת היצירה או מתחדש עליו - אין זה כולו נמשך אלא אחר החומר שלו הנפסד לא אחר צורתו וכן כל בעל חיים אמנם ימות ויחלה מפני החומר שלו לא מפני צורתו. וכל פשעי האדם וחטאיו אמנם הם נמשכים אחרי החומר שלו הנפסד לא אחרי צורתו; ומעלותיו כולם אינם נמשכים אחרי החומר שלו הנפסד אלא אחרי צורתו; ומעלותיו כולם אינם נמשכות רק אחר צורתו. והמשל בו שהשגת האדם את בוראו וצירו כל מושכל והנהיגו תאוותיו וכעסו והסתכלו במה שצריך לבחר בו ובמה שצריך לרחקו - כל זה נמשך אחר צורתו אבל מאכליו ומשתיו ומשגליו ורוב תאוותיו בהם וכן כעסו וכל מדה רעה שתמצא לו - הכל נמשך אחר החומר שלו. וכאשר התבאר שהענין כן ולא היה אפשר בגזרת החכמה האלוקית שימצא חומר מבלתי צורה ולא שתמצא צורה מאלו הצורות מבלתי חומר והתחיב הקשר זאת הצורה האנושית הנכבדת מאד אשר בארנו שהיא 'צלם אלוקים ודמותו' בזה החומר העפרי החשוך המביא אותו לכל חסרון והפסד נתן לה - רצוני לומר לצורה האנושית - יכולת על החומר וממשלה ואדנות ושלטון עד שתכריחהו ותמנע תאוותיו ותשיבם על מה שאפשר מן היושר והשווי:"

     ועיין גם במטאפיזיקה תטא פרק ט, 1051א שורה 20. [↑](#footnote-ref-221)
221. במקור هيئة, שפירושו צורה במובן של תואר חיצוני של הגוף (ולא הצורה הטבעית שהיא המהות, כמו שמבואר במורה נבוכים א' א'), או מבנה או סדר או מצב. מקגיניס תרגם disposition.

     אבן סינא נקט כאן במילה תואר (הייא), ולא במילה צורה (בערבית صورة (ס'ורה)) במובן של מהות (צורה שהיא המהות היינו כמו ש'חי מדבר' היא צורתו של האדם), כי ההתחלה של הצורות אינן הצורות הטבעיות אלא צורת התלת ממדיות שיש בה פוטנציאל לגבולות התלת ממדיים של הגוף, שהם רק התואר שלו, התיאור המתימטי של ארכו רוחבו וגובהו, ולא המהות החיה שלו. וכמו שהתבאר לעיל בסמוך בסעיף זה.

     עיין עוד בזה ברמיזות והערות חלק א' פרק ז' בהערה הראשונה בפרק על רובד המציאות של הישויות המתימטיות.

     ועיין בטימיאוס מאת אפלטון עמ' 53:

     "אך קודם לכן היו כל אותם המינים [ד' היסודות] בלא מתכונת ומידה. אש, מים, אדמה ואויר אמנם נמצאו בהם כמה סימנים בהם ניכר טבעם, אבל מכל וכל היו שרויים באותו מצב שבהיעדר אלוה יהא מסתבר לגבי כל דבר שבעולם [כלומר תוהו, כאוס]. כך היה, אפוא, טיבם, בשעה שהוחל בתיקון העולם [הבוהו, צורת התלת ממדיות, ה'כמות' שממנה קטגוריית הכמות שהיא הקטגוריה הראשונה], ואותה שעה נתן להם האל בתחילה תבנית נפרדת, **על ידי צורות ומספרים**. [עיין שם בהמשך שמדובר בצורות גיאומטריות שהן ישויות מתימטיות].

     ועיין עוד בזה במטאפיזיקה של אריסטו ספר יוטא פרק א' (1053א) על הכמות, כלומר המספר. ועיין גם במטאפיזיקה כפא (1067א שורה 5), ועוד הרבה מקומות כעין זה.

     ולזה התכוון אריסטו במה שכתב בפיזיקה ד' ב' (209ב שורה 11) שלפי אפלטון החומר הוא חלל.

     ועיין עוד לעיל בהערות על 1.2.4. [↑](#footnote-ref-222)
222. במקור: مضادة (מקביל למונח היווני ἡ ἐναντίωσις, ἡ ἐναντιότης).

     המשותף למה שהוא בר שינוי, בר השלמה, או בר התהוות הוא ההעדר. הכוונה כאן היא ל'היפך' כגון חם או קר, שזה אופן של העדר שמיוחד לשינוי ולא להשלמה או התהוות. החם הוא העדר של קר והקר הוא העדר של חם, השינוי הוא התנועה מההעדר הזה להעדר האחר. בהשלמה התנועה היא מלוח צפחה שלא כתוב עליו מאומה, ללוח צפחה שיש בו כתב. חוסר כתב וכתב אינם הפכים במובן של חום וקור, וכמו שהתבאר לעיל. וכן בהתהוות, ההעדר הוא שהעצם נעדר, ומה שהעצם נעדר לעומת מה שהוא נמצא אינו 'היפך' כמו בחום וקור. ועיין מילות ההגיון י"א שהובא לעיל בסמוך, ובמטאפיזיקה יוטא פרקים ה', ז', במטאפיזיקה דלתא פרק י', בפיזיקה ספר ה' ובקטגוריות פרק י'. [↑](#footnote-ref-223)
223. השינוי מלבן לאפור הוא שינוי משום שיש באפור צד של שחור שהוא הפכו של הלבן. השינוי מאפור לשחור הוא שינוי כי יש באפור צד של לבן שהוא הפכו של השחור. עיין מטאפיזיקה יוטא פרק ז'. [↑](#footnote-ref-224)
224. לשון אבן סינא כאן רומז לסוד, למרות שהוא מסווה אותו בכך שאומר שהוא עניין שקל להשיג.

     סדר השתלשלות מציאות הבריאה הוא: (1) החומר הראשון שנברא ראשון והוא 'ההעדר'. (2) אחריו צורת התלת ממדיות דהיינו החלל, התיאור המתימטי של המציאות, ומשם נובע 'התואר' שהוא המידות של גבולות העצמים (קטגוריית הכמות), וכמו שהתבאר לעיל בפרק זה. (3) אחר כך הגופים בעלי הצורה, שראשיתן בארבעת היסודות. בגופים יש מאפיינים כגון איכויות (ושאר שמונה הקטגוריות האריסטוטליות מלבד קטגוריית העצם וקטגוריית הכמות שמתבטאת כבר בשלב צורת התלת ממדיות), וזה מכריח שיש בהם הפכיות, כי כל מאפיין כגון איכות היא דבר מוגדר, ולכן היא בקיומה מחייבת את מציאותו של מה שאינו עונה להגדרה, ויכולה להשתנות אליו או ממנו. האש קלה וזה היפך הכובד, היא חמה וזה היפך הקור, והיא יבשה וזה היפך הלחות. [↑](#footnote-ref-225)
225. במקור جوهر. מונח זה משמש גם ל'עצם' וגם ל'מהות'. כאן המובן הוא 'עצם' (substance), וכן תרגם מקגיניס, כי מהות וצורה הן מילים נרדפות. [↑](#footnote-ref-226)
226. במקור هيئته. מקגיניס תרגם disposition. תרגמתי 'מורכב' לפי שימוש הלשון של ימי הביניים שהעצם מורכב מחומר וצורה. למשל במורה נבוכים א' ל"ה: "כי הגשם אינו אחד אבל מורכב מחומר וצורה שנים בגדר", ושם בהקדמות לחלק ב': "כי כל גשם הוא מורכב מב' ענינים בהכרח, וישיגוהו מקרים בהכרח, אמנם ב' הענינים המעמידים אותו, החמר שלו, וצורתו. ואמנם המקרים המשיגים אותו, הכמות, והתכונה, וההנחה". [↑](#footnote-ref-227)
227. מדובר על צורה טבעית שהיא מהות הדבר וכלשון המורה נבוכים א' א': "אמנם צלם הוא נופל על הצורה הטבעית, רוצה לומר על העניין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא, והוא אמתתו מאשר הוא הנמצא ההוא, אשר העניין ההוא באדם הוא אשר בעבורו תהיה ההשגה האנושית".

     ושם א' נ"ב:

     "החלק הראשון. שיתואר הדבר בגדרו, כמו שיתואר האדם בשהוא החי המדבר, זה התאר הוא המורה על מהות הדבר ואמתתו"

     ושם:

     "והחלק השלישי, שיתואר דבר בענין יוצא מאמתתו ועצמו, עד שיהיה הענין ההוא אינו ממה שיושלם בו העצם ויתקיים, ויהיה הענין ההוא אם כן איכות אחת בו, והאיכות, והוא הסוג העליון [כלומר קטגוריה], מקרה מן המקרים"

     ושם א' ס"ט:

     "אם כן הוא לו כדמות הצורה לדבר אשר יש לו צורה, אשר בה הוא מה שהוא, ובצורה תתקיים אמתתו ומהותו" [↑](#footnote-ref-228)
228. כלומר שעובר תנועת השלמה ולא שהוא כבר מושלם ועומד. [↑](#footnote-ref-229)
229. שינוי הוא לא בקטגוריית העצם, כי אם היא משתנה הוא מתהווה להיות עצם אחר, אלא שינוי באחת מהקטגוריות שאינן העצם, וכגון כמות ואיכות; למשל עצם שמשתנה צבעו, ההרכבה בין העצם לצבע זה היא מקרית. לא כל מקרה חולף, צבעו השחור של העורב או מה שאדם יכול לצחוק, גם אלה מקרים. הצבע השחור ויכולת הצחוק נקראים מקרה כי לא הם מה שעושה את העורב לעורב ואת האדם לאדם, לו היה עורב לבן עדיין היה אפשר שהוא עורב, וכן לו היה אדם שאינו צוחק עדיין אפשר שיהיה אדם. אבל ללא צורת העורביות המהותית וללא כח הדיבור שבאדם, הם לא היו עורב או אדם, אלא עצם אחר. החיבור בין הצבע השחור אל עצם העורב, או בין יכולת הצחוק ובין עצם האדם, נקרא גם הוא 'הרכבה' באותו מובן שאומרים שהעצם מורכב מחומר וצורה, כי הצבע השחור או יכולת הצחוק דומים לצורה באופן שבו הם מורכבים בחומר, אבל זו לא הרכבה מהותית אלא מקרית.

     'מקרה' בערבית הוא عرض, למילה זו יש גם משמעות של מאפיין, תופעה. 'מקרה' אין פירושו חופף במדוייק לחולף או משתנה, אלא הוא מאפיין שאינו עצמי, או תופעה בעצם שאינה מעצמותו. כל מה שאינו עצמי מבחינה פילוסופית אפשר שישתנה, כי העצם לא תלוי בו, אבל מבחינה טבעית לא בהכרח האפשרות הזו יכולה לצאת אל הפועל. [↑](#footnote-ref-230)
230. ההיולי הוא העדר. הצורות מצטיירות בו ולכן הוא נמצא גם איתן, כי הן צורות של העדר. הילד שבשיר מצטייר אצל המשוררת העקרה מכח שהיא מתגעגעת לילד, והגעגוע הוא ההעדר (התבאר באורך לעיל סעיפים 1.2.4, 1.2.8 במקום שהבאתי את השיר "עקרה"), כך שהחומר של הילד הוא ההעדר, הוא מצטייר בגעגוע והוא ילד שעשוי מגעגוע. השינוי של הצורות נובע מכך שיש בהן צד העדר ששם ההיולי פושט את הצורה, דהיינו חוזר להיותו העדר, בתנועתו לקבל צורה אחרת. גוף שהיה שחור משתנה ללבן על ידי שהוא פושט את צורת השחור, השחור נעדר, והגוף מקבל במקומו צורת לבן. פשיטת צורת השחור היא משום שהצורה מתלבשת בהיולי שהוא העדר, וכשהיא חוזרת להעדר אז הצורה נפסדת ובמקומה נעשית צורה חדשה (כי ההיולי לא יכול להתקיים בלי צורה כלל). [↑](#footnote-ref-231)
231. במקור مقايسته. פירושו גם השוואה, כמו שיש השוואה בין הצל לגוף שמטיל את הצל, או בין השקע שבמיטה לצורת מי שהיה ישן עליה. [↑](#footnote-ref-232)
232. העדר הוא תמיד העדר של משהו. למשל הקיר השחור נעדר צבע לבן, או מי שקם ממיטה והשאיר בה שקע, השקע הוא העדרו של מי שישן. הקיר אינו נעדר יכולת דיבור כי אין בו אפשרות כזו, והשקע במיטה אינו העדרו של סוס כי אין אפשרות שייכנס אליו סוס. מה שנעדר הוא רק מה שהיה יכול להימצא, והעדרו הוא העדר מציאותו בפועל, והוא מתייחס לאפשרות מציאותו. עיין לעיל 1.2.16 בהערה בעניין ההעדר המיוחד וההעדר הכללי. [↑](#footnote-ref-233)
233. במקור العدم المطلق. נקרא גם העדר גמור או העדר כללי. [↑](#footnote-ref-234)
234. מציאות בכח. יש הבדל בין אפשרות ובין "בכח", כמו שכתב הרמב"ם באגרת לאבן תיבון. למשל אם יש גוש שיש שיש אפשרות לגלף ממנו פסלים שונים, אז אם מסתכלים על העתיד, על התוצאה של פסל שיצא אל הפועל והוא כבר מגולף, אז יש אפשרות בעתיד שהפסל יהיה דוד של מיכלאנג'לו, ויש אפשרות שיהיה פסל האיש החושב של רודן. אפשרות היא המבט על מה שקיים בפועל, ומה שבפועל יהיה רק בעתיד אחרי שיגולף פסל מסוים, ויש אפשרות שבעתיד יהיה בפועל פסל א' ויש אפשרות שיהיה בפועל פסל ב'.

     'בכח' פירושו מה שקיים בהווה. אחרי שהפסל יגולף הוא יהיה אותו פסל עצמו שקיים כעת בתוך גוש השיש, כי האמן רק מסיר את מה שמסביב לפסל ולא נוגע בפסל עצמו. כך שהפסל קיים כבר בהווה, רק שקיומו בהווה הוא בדרך של קיום בכח. אם הגוש קטן מדי, או שהוא גוש יהלום שאי אפשר לגלף בו, אז אין מציאות של פסל בכח בהווה. בעצם העתיד לא מחדש שום דבר שלא היה מקודם, הוא רק מימוש של אפשרויות שהיו קיימות מבריאת העולם באותה נקודה של היולי, וכמו שכתב הרמב"ן על בראשית א' א'. [↑](#footnote-ref-235)
235. במקור مادة معينة. 'תואר' הכוונה כאן לגבולות החיצוניים של הגוף, שגובלים בינו ובין הגופים האחרים. זהו המקום של הגוף, או הנפח שלו. גבולות אלה ניתנים לתיאור מתמטי. בהעדר מונחת בהכרח צורת התלת ממדיות שהיא החלל התלת ממדי הריק (עיין באינדקס היכן התבארו לעיל צורת התלת ממדיות והבוהו), והוא אינו יכול להיות נתפש בלעדיה. החלל הזה יש בו בכח את האפשרויות לחיתוך גבולות הגופים התלת ממדיים, כלומר התואר המוקדם שלהם. גבולות הגופים נחתכים לפי הצורה שלהם, שהיא המהות החיה שלהם, כזיו מאור הבורא עצמו. הצורות יש בהן אור של מה שההעדר מצייר. למשל הילד אורי בשיר של רחל 'עקרה' הצטייר מכח הגעגוע שלה לילד, שהוא ההעדר. אבל למה ההעדר צייר דווקא צורה בעלת מהות כזו, אופן חיים כאלה, אלא זה משום שיש משהו שאינו העדר שממנו נמשכת הצורה של מה שהצטייר בהעדר, ומזה הציור מקבל חיים. כי לציור יש חיים כציור, כמו שהילד בשיר הוא ילד חי, שהרי הקורא בשיר יש לו חוויה חיה.

     בדוגמה של השיר אנו מכירים ילד שאינו ציור, אבל אם למשל איננו מכירים את מקור הציור, וכגון ילד שגדל לבד באי בודד ולא ראה אדם מימיו, יצטיירו בדמיונו עניינים כמו תחושת חמימות שדומה לחמימות של חיבוק, תחושת נעימות שדומה לנעימות של שמיעת קול חמים וכו'. הוא לא יצייר את דמות הוריו וגם לא דמות אדם כלל, כי אין לו השגה כזו, ובכל זאת יהיה משהו בציורי הדמיון שלו שיהיה דומה לצורת אב ואם. איך יתכן שיהיה משהו דומה בציורי הדמיון שלו לאב ואם, אם מעולם לא ראה שום אדם. אם יש דמיון לאב ואם בהכרח יש בו תפישה כלשהי באב ואם. אלא הביאור הוא שמונח בו במהותו וטבעו, מלידתו, העדר של אב ואם. ההעדר הזה הוא הכנה לצורת אב ואם, פוטנציאל לה. היא קיימת בו בכח. מהעדר של משהו יש כבר תפישה כלשהי באותו משהו, כך הילד שבאי הבודד תופש משהו מעניין אב ואם ומכח, ומשם נולדים ציורי הדמיון שלו. ועיין עוד בזה במורה נבוכים א' מ"ו.

     בתחילת ספר אמונה ובטחון מאת החזון איש כתב:

     "מדת אמונה היא נטיה דקה מעדינות הנפש: אם האדם הוא בעל נפש, ושעתו שעת השקט, חפשי מרעבון תאוני, ועינו מרהיבה ממחזה שמים לרום, והארץ לעומק, הוא נרגש ונדהם, כי העולם נדמה לפניו כחידה סתומה, כמוסה ונפלאה, והחידה הזאת מלפפת את לבבו ומוחו, והוא כמתעלף, לא נשאר בו רוח חיים, בלתי אל החידה כל מעינו ומגמתו, ודעת פתרונה כלתה נפשו, ונבחר לו לבוא באש ובמים בשבילה, כי מה לו ולחיים, אם החיים הנעימים האלו נעלמים ממנו תכלית ההעלם, ונפשו סחרחרה ואבלה וכמהה להבין סודה ולדעת שרשה"

     עניין זה של כמיהה אל החידה עדיין אינו השגה של שום מושכל. הוא רק תחושת העדר של השגה כזו. ההעדר מניע את התנועה ללמוד. הכל מתחיל מהעדר, כלומר הכנה מוקדמת להתממשות של הדבר בפועל.

     בפתיחת המורה נבוכים כתב:

     "אבל כוונת המאמר הזה להעיר איש בעל דת, שהורגלה בנפשו ועלתה בהאמנתו אמיתת תורתנו, והוא שלם בדתו ובמידותיו, ועיין בחכמת הפילוסופים וידע ענייניהם, ומשכו השכל האנושי להשכינו במשכנו, והציקוהו פשטי התורה. ומה שלא סר היותו מבין מדעתו או הבינהו זולתו, מענייני השמות ההם המשתתפים או המושאלים או המסופקים, ונשאר במבוכה ובהלה. אם שימשך אחרי שכלו וישליך מה שידעהו מהשמות ההם ויחשוב שהוא השליך פינות התורה, או שיישאר עם מה שהבינו מהם ולא ימשך אחר שכלו, אך ישליכהו אחרי גוו ויטה מעליו. ויראה עם זה שהוא הביא עליו הפסד ונזק בתורתו, ויישאר עם המחשבות ההם הדמיוניות, והוא מפניהם בפחד וכובד ולא יסור מהיות בכאב לב ומבוכה גדולה."

     הלשון "ועלתה בהאמנתו אמיתת תורתנו" קשה עד מאוד. האמנה היינו 'עקד' בערבית, ופירושה ידיעה וודאית, והיא אותו לשון שכתב בתחילת הלכות יסודי התורה "**לידע** שיש שם מצוי ראשון" ועי' מורה נבוכים א' תחילת פרק נ'. כיצד ייתכן שיידע בוודאות שהתורה אמיתית אם עדיין אין לו מופת שכלי על זה?

     אלא בהכרח זה מגיע מכח ההעדר שיש בו הכנה מוקדמת לידיעת אמיתת התורה. כמו שההעדר שכתב עליו החזון איש יש בו הכנה מוקדמת לידיעה וודאית שיש בעולם חידה, והחומר שרואים בחוש אינו סוף פסוק. ההכנה המוקדמת מכריחה בוודאות שיש משהו שאותו יש לדעת, אע"פ שעוד לא יודעים מה הוא, וזה על ידי תפישת ההעדר שהיא לפני תפישת הדבר עצמו. ההעדר הוא ההיישרה שדיבר בה המורה נבוכים א' מ"ו. בתפישת ההעדר יש כאב רוחני, כמו שכתב החזון איש, וגם המורה נבוכים בפתיחה כותב על הכאב הזה.

     **'רוחב' - שיעור קומה**

     המהויות מתגשמות בעצם מכח שהן היו בכח בהעדר, וכן גם התארים החיצוניים של הגופים. התואר הוא המקום שבו המהות יכולה להתגשם. למשל המהות של אדם כחי מדבר יכולה להתגשם רק בתואר החיצוני של גוף האדם. התואר החיצוני יש בו רוחב מסוים של אפשרויות, וכמו שכתב המורה נבוכים ב' י"ט וא' ע"ב. למשל אדם יכול להיות למשל מגובה 20 ס"מ עד גובה 10 מטרים, אבל באופן עצמי, מהותי, אינו יכול להיות בגובה מילימטר או קילומטר. לכן ידוע בוודאות מראש שלא יהיה לעולם אדם בגבהים כאלה, כי אע"פ שהגובה הוא מקרה, זה רק בתוך הרוחב, אבל גבולות הרוחב עצמם נקבעים מכח הצורה של 'חי מדבר'. כך גם אדם יכול להיות בתוך רוחב של צבעי שיער, אבל לא בצבע שיער ירוק כמו דשא. גם זה אינו מקרה, אלא הצורה של חי מדבר מחייבת ששיערו יכול להיות כתום אבל לא יכול להיות ירוק. כי הצורה המהותית צריכה תואר מסוים שיהיה לה מקום. השאלה למה הצורה המהותית מחייבת דווקא תואר כזה ולא אחר, איזו שייכות יש למה שאדם הוא 'חי מדבר' לכך שצבע שערו יכול להיות כתום אבל לא ירוק, זה סוד גדול, ומדובר בו בחכמת הקבלה.

     ברש"י על בראשית א' כ"ו כתב:

     ""בְּצַלְמֵנוּ" - בִּדְפוּס שֶׁלָּנוּ.

     "כִּדְמוּתֵנוּ" - לְהָבִין וּלְהַשְׂכִּיל."

     ושם על פסוק כ"ז כתב:

     "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ" - בִּדְפוּס הֶעָשׂוּי לוֹ, שֶׁהַכֹּל נִבְרָא בְמַאֲמָר וְהוּא נִבְרָא בְיָדַיִם, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים קלט,ה): "וַתָּשֶׁת עָלַי כַּפֶּכָה". נַעֲשֶׂה בְּחוֹתָם כְּמַטְבֵּעַ הָעֲשׂוּיָה עַל יְדֵי רוֹשֶׁם, שֶׁקּוֹרִין קוי"ן [coin = מטבע (הצורה הטבועה באסימון)] בְּלַעַ"ז, וְכֵן הוּא אוֹמֵר (איוב לח,יד): "תִּתְהַפֵּךְ כְּחוֹמֶר חוֹתָם".

     "בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אוֹתוֹ" - פֵּרַשׁ לְךָ שֶׁאוֹתוֹ צֶלֶם הַמְּתֻקָּן לוֹ, צֶלֶם דְּיוּקָן יוֹצְרוֹ הוּא."

     מבואר כאן שצלם פירושו תואר, כלומר תוים חיצוניים של הגוף, שזה עניין דפוס. ועולה מזה שלבורא יש תואר, ותואר יש רק לגוף. עיין במורה נבוכים א' א' שהדגיש שצלם אינו תואר, כי אם הוא תואר יהיה נובע מזה שהבורא הוא גוף.

     וברש"י על דברים כ"א כ"ג כתב:

     ""כִּי קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי" - זִלְזוּלוֹ שֶׁל מֶלֶךְ הוּא, שֶׁאָדָם עָשׂוּי בִּדְמוּת דְּיוֹקָנוֹ, וְיִשְׂרָאֵל הֵם בָּנָיו. מָשָׁל לִשְׁנֵי אַחִים תְּאוֹמִים, שֶׁהָיוּ דּוֹמִים זֶה לָזֶה: אֶחָד נַעֲשָׂה מֶלֶךְ, וְאֶחָד נִתְפַּס לְלִסְטִיּוּת וְנִתְלָה. כָּל הָרוֹאֶה אוֹתוֹ אוֹמֵר: הַמֶּלֶךְ תָּלוּי (סנהדרין מ"ו ע"ב)."

     אלא זהו עניין שיעור קומה שהוא סוד גדול, עיין בשם טוב על המורה נבוכים א' ע"ב שהוא פרק שיעור קומה (הכוונה למה שכתב המורה נבוכים שם שהאדם הוא עולם קטן), וכן בהקדמת הרמב"ם לפרק חלק כתב:

     "רצוני היה לבאר כאן זה העניָן הנפלא, ולפתוח הנעול במקראות התורה, ולפרש טעם "פה אל פה" וכל הפסוק וזולתו מעניָנו - לולא שראיתי שאלה העניָנים דקים עד מאוד, ויצטרכו לִרְאָיוֹת רבות מאוד, להצעות רבות והקדמות ומשלים, ושנבאר בתחילה מציאות המלאכים, וְשִׁנּוּי מעלותיהם מן הבורא יתעלה, ושנבאר הנפש וכל כוחותיה. ויתרחב העיגול עד שנדבר בצורות שזכרו הנביאים שראוי לבורא ולמלאכים, ויכנס בזה **"שיעור קומה"** ועניָנו. ולא יספיק בעניָן זה לבדו, ואפילו יהיה מקֻצר בתכלית הקיצור - מאה דפים."

     במורה נבוכים א' מ"ו כתב:

     "והמאמר ההוא הכולל אשר רמזנו אליו הוא אמרם בבראשית רבה: "גדול כוחן של נביאים, שהם מדמין את הצורה ליוצרה, שנאמר: 'ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם'". כבר ביארו כי אלו הצורות כולם אשר ישיגום הנביאים כולם במראה הנבואה, הם צורות נבראות, השם יתברך בוראם; והוא האמת, כי כל צורה מדומה היא ברואה. ומה נפלא מאמרם: "גדול כוחם", כאילו הראו על עצמם עליהם השלום שהעניין ההוא קשה עליהם. כי כן יאמרו לעולם כשיקשה עליהם מאמר שנאמר או פועל שנפעל ויש בנראהו גנות [...]. וכאילו הם אומרים: מה גדול מה שהוצרכו הנביאים לעשותו, בהיותם מורים על עצמו יתעלה בעניינים הנבראים אשר בראם. והבן זה מאוד."

     הבורא הוא אין סוף פשוט ומוחלט, בלי שום גבול שיכול לתת בו הגדרה או צורה. לכן אופן קיומו הוא אופן קיום שונה לגמרי מקיום הנבראים שכולו מושתת על היות להם מהות, ומהות היא הגדרה כלשהי. ולא יתכן כלל שיהיה איזשהו דמיון וערך בין הנבראים לבורא. וכמו שביאר במורה נבוכים א' נ"ב ושם א' נ"ז ועוד. לכן לא ייתכן כלל שידמוהו בשום צורה. אלא יש שני צדדים, האחד הוא מה שנקרא בחכמת הקבלה ספירת כתר שהיא הרצון החופשי שמעל השכל, ומצד זה העולם מחודש והבורא מופשט לחלוטין. ויש צד של ספירת חכמה, ששם הבורא הוא שכל, ושם הכל מחויב בגזרה שכלית ולכן העולם קדמון, ומשם גם יש דמות גוף לבורא שהוא כדמות מראה אדם. שהוא "אדם קדמון" שכתב האר"י, ושהוא דמות כמראה אדם שכתב בחזון יחזקאל וזה עניין שיעור קומה, היינו שיעור קומתו של הבורא.

     צלם האדם, שנברא בצלם אלוהים, במובן הכי פחות חומרי הוא היות האדם בכל יכולת דיבור, וכמו שכתב במורה נבוכים א' א'. לומר שצלמו של הבורא האין סופי הפשוט הוא עניין דומה לשכל האנושי המוגבל המורכב, זוהי הגשמה לא פחות מלומר שיש לבורא תואר הגוף. אם מדמים את כח הדיבור של האדם לצלם אלוהים אפשר גם לדמות את גופו של האדם לצלם אלוהים, אין הבדל מבחינת ההגשמה.

     בהלכות יסודי התורה ב' כתב:

     "וְהֵיאַךְ הִיא הַדֶּרֶךְ לְאַהֲבָתוֹ וְיִרְאָתוֹ? בְּשָׁעָה שֶׁיִּתְבּוֹנֵן הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו וּבְרוּאָיו הַנִּפְלָאִים הַגְּדוֹלִים, וְיִרְאֶה מֵהֶן חָכְמָתוֹ שֶׁאֵין לָהּ עֵרֶךְ וְלֹא קֵץ - מִיָּד הוּא אוֹהֵב וּמְשַׁבֵּחַ וּמְפָאֵר וּמִתְאַוֶּה תַּאֲוָה גְּדוֹלָה לֵידַע הַשֵּׁם הַגָּדוֹל"

     כדי לאהוב צריך השגה בו עצמו ולא רק הוכחה לקיומו או היישרה אליו (כמו שביאר עניין ההיישרה במורה נבוכים א' מ"ו.). ברואיו מוגבלים ואינם דומים לו שהוא אחדות פשוטה ומוחלטת אין סופית. איך הוא נודע מברואיו?

     כאן כתוב שהכלי הוא החכמה. חכמת האדם היא צלם אלוהים שבו. הדמיון בין צלם ובין מה שהצלם מסמן הוא עניין של סוד. הפסילים של עבודה זרה עניינם להיות צלמים של כוחות רוחניים, וכמו שכתב במורה נבוכים א' א' על "צלמי טחוריכם", והקשר בין פסל מחומר ובין כח רוחני כלשהו הוא עניין של סוד (כמו גם הקשר בין סידור מסוים של קווים וצבעים בציור ובין ההשראה של האמן). מכח הקשר בין הצלם ובין העניין המופשט שהוא צלם שלו, יש קשר בין בין חכמת האדם שהיא צלם כי היא עניין מוגבל, ובין מה שהיא צלם שלו, שהוא האין סוף, ולכן בראי החכמה רואים את חכמתו שאין לה ערך ולא קץ. הכוונה שאין לה דמיון עם שום דבר בגלל שאין לה קץ, זוהר בה זיו האין סוף בדרך סוד (זה מה שכתב האר"י שאל העיגול הריק של הצמצום נכנס מייד בהכרח קו אור אין סוף. והרי אין סוף לא יכול להיות קו, כי קו הוא מוגבל. אלא הקו הוא החכמה, שהיא כולה גבולות, וזיו אור אין סוף מאיר בה בדרך סוד.

     כיוון שהחכמה האנושית היא מוגבלת, והקשר שלה עם האין סוף הוא על דרך סוד בדרך של צלם, שהוא כמו הקשר בין הפסל של טחורים לכח הרוחני של הרפואה מהטחורים, כך ייתכן קשר כזה גם בין גוף האדם שגם הוא צלם, ובין זיו אור האין סוף. הקשר הזה נקרא שיעור קומה ודימוי צורה ליוצרה.

     אבן סינא כתב כאן:

     "כיוון שהוא העדר של משהו, שמונחים בו תואר מוקדם והכנה מוקדמת"

     ויש להבין את הכפילות "תואר קודם" ו"הכנה קודמת".

     הכנה מוקדמת היינו שצלם אלוהים הוא החכמה, דהיינו החכמה היא האספקלריא שעל ידה הבורא נודע על ידי ברואיו בדרך של סוד, והחכמה היא השגת החיים. הסוד הוא שהחכמה מוכנה כבר כפוטנציאל בהעדר עצמו, זה מקור המעיין שממנו אחרי שהיא יוצאת אל הפועל יש בה מעיין של אור אין סוף שזורח עליה. תואר מוקדם הכוונה היא לצד הגוף החומרי, שתואר הוא התווים של גבולות הגוף. גם בו מתגלה אור אין סוף, מצד שהוא כלי לגילוי החכמה, כי החיים מתגלים רק בתוך גוף, וגם כי בו עצמו יש יופי, שהוא אופן של חיים וגילוי אלוהות. התואר נובע מצורת התלת ממדיות (בוהו), וההכנה היא מההעדר עצמו (תוהו).

     "וְרָחֵל הָיְתָה יְפַת תֹּאַר וִיפַת מַרְאֶה (בראשית כ"ט י"ז)"

     רש"י:

     "תֹּאַר - הוּא צוּרַת הַפַּרְצוּף, לְשׁוֹן "יְתָאֲרֵהוּ בַשֶּׂרֶד" (ישעיהו מד,יג), קונפא"ש‏[2] בְּלַעַז.

     מַרְאֶה - הוּא זִיו קְלַסְתֵּר."

     מראה הוא השגה של השכל, וכמו שכתב במורה נבוכים א' ד', שזה נכלל במובן של ראיה לפי הפשט. שהוא רואה את מה שחי שהוא זיו של האלוהות.

     המראה מתגלה בכלי של הגוף, הגוף הוא בעל תואר, קווים שמגדירים את גבולותיו, והתואר של תווי הגוף הוא קו של אמנות, יש בו יופי, ולא רק במראה. התואר הקודם, כלומר שמקורו בהעדר עצמו, שכתב אבן סינא, הוא מה שרחל הייתה יפת תואר, וההכנה המוקדמת היא הזיו העליון שהשתקף כבבואה בקלסתרה הגופני של רחל.

     ספירת כתר וספירת חכמה אינן סותרות, החכמה היא כלי להתגלות הכתר. אם משיגים את החכמה בידיעה שמעליה יש כתר זו השגה אמיתית. השקר הוא הכפירה בכך שיש כתר מעל החכמה. לכן שיטת קדמות העולם ושיטת חידוש העולם הן מעמד שכלי, כלומר אין אפשרות להכריע ביניהן כי שתיהן אמת. [↑](#footnote-ref-236)
236. אדם מתהווה בבשר ולא באבן. כי בבשר יש הכנה לקבל צורת אדם ובאבן אין.

     ההרכבה של צורה בחומר היא מכח הצירוף בין הכח של צורה וסיבת החומר. כח הצורה הוא החיים, הוא שואף לחול בחומר כמו שהאש שואפת להדליק את חומר הבערה. לא כל חומר בוער, צריך שהחומר תהיה בו הכנה לקבל את הצורה. מזג החומר שקובע שהוא מוכן לקבל צורה מסויימת הוא זה שקובע שהצורה תחול דווקא היכן שהיא חלה (במורה נבוכים א' ע"ב כתב:

     "ויפול ההשתנות במעורב [מד' היסודות] עד שיתהוה מהם תחילה הקיטורים כפי מיניהם החלוקים, ואחר כן המחצבים כפי מיניהם החלוקים, ומיני הצמחים כולם ומינים רבים מבעלי חיים, כפי מה **שגוזר מזג המעורב**"). החומר קובע היכן תחול הצורה, אבל הכח שגורם לצורה לחול וקובע את מהותה בא מהצורה.

     ההכנה של החומר היא רק הגבלה של העצם, שהוא המהות, הצורה. הצורה 'אדם' יכולה לחול בכל החומר שיש בעולם, בלי הגבלה של הכנת החומר, ואז היא תהיה 'אדם קדמון', או שיעור קומה. מה שנצרכת הכנת החומר מגבילה את הצורה לחול באנשים מסוימים כראובן ושמעון. החומר רק מונע את חלות הצורה באופן כללי, ומצמצם אותה למקום שיש בו הכנה חומרית מתאימה. מה שהמציאות הארצית היא תנועה מתמדת של התהוות והפסד, הוא משום שמזג החומר משתנה ואז הוא כבר לא מוכן לקבל את הצורה ולכן היא נפרדת מאותו חומר. מה שצמח קמל הוא משום שמזג החומר שלו השתנה וכבר אינו מוכן לקבל צורת צמח. לגבי החיים עצמם שיש בצמח ובכל דבר, החומר אינו מקור לזה אלא רק הצורה.

     במורה נבוכים א' ע"ב כתב:

     "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"

     "חי" הוא גילוי האחדות האלוהית. מצד אחד בלי בריאה האחדות האלוהית תישאר בלא גילוי, ומצד שני אחרי שיש בריאה היא לא יכולה להתקיים כי אם יש לה מציאות הרי יש עוד נמצא מלבד הבורא והוא כבר לא אחד. האש היא קיום שיש בו קיום וחוסר קיום כאחד. "הַסְּנֶה בֹּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל". האש הזו היא החום הטבעי, הוא נשמת החיים שיש בטבע ובכל הנמצא, מה שנקרא ביוונית pneuma, וזה מה שאנו קוראים 'חיים'. עיין מאמר חשוב ויסודי בעניין זה בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 50](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2018/04/21/50-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%9e%d7%98%d7%90%d7%a4%d7%99%d7%96%d7%99%d7%a7%d7%94-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%93%d7%9c/).

     כיוון שהחומר הוא רק הגבלה על הצורה, ולא האור שלה, הוא מצד עצמו מוות והעדר וחושך.

     כח הדמיון כשהוא לא מאוחד עם השכל אלא מכחיש את השכל ופועל באופן עצמאי, נקרא חומר, כיוון שהוא לא רואה את החיים שבדברים אלא רק את השטח החיצוני שלהם. כמו שבמדע המערבי רואים באבן דבר דומם מת ולא דבר חי שיש לו תכלית ורצון בתנועתו. זו הנטייה למטריאליזם שהיא כמו אמונה דתית קנאית, ולא אכפת לה מכך שהמטריאליזם מופרך לגמרי ובקלות בהתבוננות שכלית קלה.

     הוא גורם להתייחס לדברים לא כמו אל דברים חיים, שהם ואני איברים באותה רקמת חיים, ולכן מחוברים. אלא להתייחס לדברים רק מצד מה שהם מספקים את הצורך הפרטי הנפרד, ואלה התאוות הגשמיות.

     עיין מורה נבוכים ב' י"ב שכתב:

     "כל זה המשך אחר הדמיון אשר הוא גם כן 'יצר הרע' באמת; כי כל חסרון בדיבר או במדות הוא פועל הדמיון או נמשך אחר פעלו."

     ועיין שם ג' ח' שכתב:

     "כל הגשמים ההווים הנפסדים לא ישיגם ההפסד רק מצד החומר שלהם לא זולת זה. אבל מצד הצורה ובבחינת עצם הצורה לא ישיגם הפסד רק הם עומדים. הלא תראה שהצורות המיניות כולם מתמידות עומדות ואמנם ישיג הפסד לצורה במקרה - רצוני לומר מפני התחברה לחומר וטבע החומר ואמיתתו - שהוא לעולם לא ימלט מחברת ההעדר ומפני זה לא תתקים בו צורה אבל יפשיט צורה וילבש צורה אחרת תמיד", ועיין עוד שם בכל הפרק, ושם ג' ט', ג' י"ב ועוד. [↑](#footnote-ref-237)
237. אני נאמן למונחים שבמקור, שלפעמים כותב היולי (והוא דווקא החומר הראשון) ולפעמים חומר (שהוא כל חומר ומשמש כשלא מדובר דווקא בחומר הראשון). [↑](#footnote-ref-238)
238. הסיבה החומרית הראשונה. [↑](#footnote-ref-239)
239. ההיולי הוא הסיבה החומרית הראשונה, והעץ הוא הסיבה הקרובה שמביאה את כח הסיבה הראשונה אל העצם שנמצא בפועל. עיין מורה נבוכים א' ס"ט ושם ב' מ"ח, ולעיל בהערה על 1.2.10. [↑](#footnote-ref-240)
240. המיטה יכולה להתחדש רק במקום שאין בו צורת מיטה, כלומר העץ כשהוא קרשים גולמיים בלי צורת מיטה, עץ כזה הוא העדר צורת מיטה. כמו שהתבאר לעיל שהתנועה מחייבת העדר (תנועה פירושה כל שינוי, גם השינוי מעץ למיטה, דהיינו התהוות המיטה (התבאר לעיל שיש שלושה אופני שינוי: שינוי, השלמה והתהוות. כאן מדובר בהתהוות)). [↑](#footnote-ref-241)
241. כי אחרי שיש אדם כבר לא נמצא "לא-אדם". "לא אדם" הוא הזרע שאין בו צורת אדם אבל יש בו העדר של צורת אדם כיוון שיש בו אפשרות שיתהווה ממנו אדם. לכן אבן אינה 'לא-אדם' במובן זה. [↑](#footnote-ref-242)
242. **קדמות העולם וחידוש העולם**

     כלומר המיטה מתהווה **מְ**העץ, ולא שהעץ נעשה מיטה.

     כשאדם נעשה סופר, איננו אומרים שסופר התהווה מאדם, כיוון שגם אחרי שיש סופר עדיין יש גם אדם. לכן הסופר אינו 'אחרי' האדם.

     זרע ואדם, וכן קרש ומיטה, הם שני עצמים נפרדים. העצם הראשון חדל מלהתקיים אחרי שמתהווה ממנו העצם השני. לכן העצם השני הוא **מְ**העצם הראשון. זהו משום שהשינוי חל בקטגוריית העצם. לעומת זאת להיות סופר הוא מאפיין (מקטגוריית האיכות) בעצם שהוא אדם, וסופר אינו עצם בפני עצמו. כשאדם נעשה סופר זה כמו שאדם נעשה זקן, לא אומרים שמהאדם התהוותה זקנה, כי הזקנה היא מאפיין של האדם ולא עצם נפרד ממנו, לכן היא שינוי בו ולא משהו שהתהווה ממנו.

     לפי אבן רושד, הוא השיטה של קדמות העולם שמביא המורה נבוכים בחלק ב' (וקורא לה שיטת אריסטו (אע"פ שהוא יודע שזו רק שיטת אבן רושד ולא שיטת אריסטו עצמו, וכמו שהוכחתי בלי ספק במקומות אחרים)), מציאות העולם היא שינוי שנעשה בבורא, כמו שלהיות סופר הוא שינוי שנעשה באדם. כי הבורא הוא שכל, והמציאות נובעת ממנו בהכרח על דרך החיוב השכלי (כמו שכתב במורה נבוכים ב' כ'), ובמתימטיקה כל מה שיש נמצא כבר בהנחות, והמסקנה היא רק גילוי של מה שיש בהנחות, ולא יצירה של עצם שלא היה מקודם. לפי אבן רושד המציאות של העצמים קדומה כמו המציאות של הבורא, והבורא אינו מופשט ונבדל. לכן התהוות עצם חדש היא רק שינוי מאפיין בבורא שנעשה יותר מגולה, ולכן הלשון המדוייקת היא שהבורא נעשה מגולה בעצמים שהתהוו, כמו שהאדם נעשה סופר.

     לעומת זאת הדעה שהעולם מחודש (שגם היא מודה שהעולם קיים משך אין סופי של זמן, ולא התחיל להיות קיים על נקודה כלשהי בציר הזמן, כי אין לציר הזמן נקודת התחלה, כמו שכתב במורה נבוכים ב' י"ג וב' ל'), מנוסחת שהעולם נברא **אחרי** ההעדר, או **אחרי** שלא היה. והכוונה היא שיש "קפיצה" מהבורא המופשט לחלוטין אל הנבראים המוגבלים, כלומר הבריאה הראשונית של ההיולי, שהיא אינה בדרך של סיבתיות או חוקיות שכלית כלשהי, אלא מרצון חופשי. לכן מה שנברא הוא חדש, כי הוא לא שינוי מאפיין במשהו שהיה קיים ונשאר קיים. והוא נברא יש **מְ**אין. המעבר של הבריאה מהבורא לנבראים, לפי אבן רושד הוא מובן בשכל, כי הבורא הוא חכמה ובחכמה מתחדשים דברים לפי גזירת החכמה, מא' נובע ב' לפי הלוגיקה, וכך מהחכמה שהיא הבורא נגזר על דרך נביעה לוגית מציאותה נבראים.

     לעומת זאת לפי אבן סינא והרמב"ם המעבר מהבורא לנבראים אינו כמו מעבר מחכמה למה שנגזר ממנה, אלא הוא מעבר ממה שהוא מופשט לחלוטין מכל הגדרה שהיא, אחדות פשוטה בלי מורכבות כלל (ואינו חכמה כי חכמה מיוסדת על הגדרות) אל משהו מוגדר (ועיין מורה נבוכים ב' י"ז). המעבר הזה הוא סוד מעשה מרכבה, הוא לא יכול להיות מובן בשכל. כיוון שמציאות של עצם כלשהו תלויה בהגדרה, וממילא בחכמה שמגדירה אותו, הוא נחשב התהוות חדשה כי לפניו לא היו הגדרה וחכמה, ולכן הוא נברא '**מְ**...'.

     וכמו שכתב המורה נבוכים א' ע"ב:

     "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 היבדלו יתעלה מן העולם והינקותו ממנו, והמופת יעמוד על מציאות מעשה הנהגתו והשגחתו בכל חלק מחלקיו, ואפילו הדק הפחות; ישתבח מי שנצְחָנו שלמותו!"

     סוד מעשה מרכבה הוא המעבר מהמופשט המוחלט אל המוגבל, שנקרא בחכמת הקבלה המעבר מספירת כתר (שמורה על האין סוף) לספירת חכמה. זה העניין של בריאה, (בערבית איבדע), שנאמרת רק על הנברא הראשון (ועל כל השאר נאמר יצירה ועשייה), כי היא הבריאה של מה שמושג בשכל מתוך המופשט שאינו מושג בשכל, ולכן הבריאה עצמה היא מעל השכל. וכמו שכתב במורה נבוכים ב' י"ז, ושם ב' כ"ז עיין שם היטב, וגם בב' י"ח ועוד.

     ועיין בזה באריסטו מטאפיזיקה למבדא פרק י' לגבי הצבא. גם אבן סינא כתב זאת, למשל באל נג'את עמ' 305 שהובא במורה המורה על מורה נבוכים א' ל"ה:

     "ואין צריך להטריד ההמון בשום דבר מידיעת האלוה ית', אלא שהוא אחד ואמת ואין דומה לו. ואין צריך להטריחם שיאמינו שאינו מתחלק ושאינו מחוץ לעולם ולא תוכו, ולא בדבר מזה המין, כי זה ישבש הדת עליהם כי אין כח בהם לצייר זה העניין אבל יכזבו אותו, או יהיה זה סיבה למחלוקת ימנעום מהמעשים המדיניים". עכ"ל.

     אם הבורא ברא סוס ואדם, הרי שלפני שברא אותם הוא חשב על סוס ואדם ורצה בהם, ואם כן במחשבתו ורצונו עצמם יש מורכבות והגדרות, הם המושגים המוגדרים של סוס ואדם, ואם כן לא ייתכן כלל שהוא אחד פשוט מכל צד בלי מורכבות כלל. אלא צריך לומר שכיוון שספירת כתר, הרצון האלוהי החופשי, הוא מעל החכמה, ואין בו שום הגדרות, גם אין בו שלילת הגדרות. שלילת הגדרה היא רק במקום שבפוטנציאל היה אפשר שתהיה הגדרה. למשל אם אומרים על גוף חומרי שאין לו צבע מוגדר כלל, וכגון זכוכית שקופה, זו שלילת הגדרה של צבע. אבל לומר שהמספר שלוש אין לו הגדרה של צבע, אין זו שלילת הגדרת צבע ממנו, אלא זו אמירה שהוא לא שייך כלל לרובד המציאות שיש בה הגדרות של איכויות כמו צבע. לגוף חומרי כמו זכוכית יש פוטנציאל לקבל הגדרת צבע כלשהי, אבל ליישות מתימטית אין כלל פוטנציאל כזה. כך מה שמעל ספירת כתר אין בו פוטנציאל לקבל שום הגדרה, לכן אין זה נכון לומר עליו שהוא מחוסר הגדרה כניגוד לספירת חכמה שבה יש הגדרות. אין לנו אפשרות לתפוש דבר שלא רק שאין בו שום הגדרה אלא גם אין בו שום פוטנציאל שיקבל הגדרה כלשהי, לכן הידיעה שהמציאות נובעת מדבר כזה שכל האדם מקצר לדעתה.

     דומה לזה הוא מה שכתב המורה נבוכים ב' י"ח על השאלה העצומה של אבן רושד (השיטה הזו היתה קיימת גם לפני אבן רושד, ורק אני מכנה אותה על שמו), איך ייתכן לייחס רצון לבורא (מה שהביא אותו לומר שהבורא הוא רק שכל), כי רצון כרוך בשינוי וחסרון. והתשובה לזה היא ששינוי שייך רק במקום שיש הגדרות, שמגדירים א' ומגדירים ב' ואומרים שיש שינוי מא' לב', אבל כשאין הגדרות אין שינוי וגם אין קבעון וחוסר שינוי, אלא המושג שינוי לא שייך כלל כמו שהמושג צבע לא שייך ליישות מתימטית. וכך גם לגבי חסרון, שאחרי שמגדירים א' אפשר לומר שחסר א', אבל אם לא שייכת שום אפשרות הגדרה אי אפשר לומר שמשהו חסר (שהרי 'משהו' תלוי בהגדרה, ובלי הגדרה אין משהו, ולא יתכן שיש משהו שחסר ומשהו שאותו רוצים. ועדיין יש רצון מופשט שהוא מציאותו של הבורא עצמו ולא רצון במשהו. זה הרצון הראשון שכתב אריסטו במטאפיזיקה למבדא ז' "נשוא התשוקה הוא מה שנראה כטוב, נשוא הרצון הראשון הוא הטוב באמת"). [↑](#footnote-ref-243)
243. במקור موضوعات (צורת הרבים של موضوع, מושא). אין הכוונה כאן למונחים התחביריים, אלא מושא הוא מונח מקביל למונח היווני υποκείμενον (hupokeímenon), שמשמעותו נושא במובן כמו שהסוס נושא את הרוכב עליו, או מצע, ומתורגם לאנגלית כ subject. הכוונה היא לחומר שהוא הנושא את הצורה, משתמשים במילה הזו כשרוצים לדבר על החומר רק מצד שהוא נושא את הצורה או מצע לה, בלי להתייחס לחומר עצמו אם הוא עץ או כל חומר אחר, וכל כיו"ב (אפשר שהמילה موضوع, שהיא מהשורש وضع, מקבילה למילה העברית 'מצע' שהיא מהשורש יצע, והדבר צריך עוד בירור).

     בלשונו של אבן סינא כאן "הנושאים" הם עצמים מוגדרים שנושאים צורה על המצע שלהם, הוא החומר שלהם, כמו זרע ואדם או עץ ומיטה או אדם וסופר, שיש בהם שני סוגים, סוג אחד הוא התהוות **מ**דבר כמו אדם מזרע או מיטה מעץ, והשני הוא כמו סופר שלא אומרים שהתהווה מאדם אלא האדם נעשה סופר. [↑](#footnote-ref-244)
244. מה שההיולי נברא מהבורא יש בו אותם שני סוגים, האחד הוא בריאה בדרך של '**מְ**...' (יש מְאין. וכמו שהתבאר לעיל בסמוך) שהיא ספירת כתר, והסוג השני הוא כדעת אבן רושד שהיא כמו שהאדם נעשה סופר ולא שהסופר התהווה מאדם. [↑](#footnote-ref-245)
245. במקור عن. לרוב יש לה מובנים אחרים, אבל כאן היא במובן הזה. מקגיניס תרגם כאן 'from' והיא אותה כוונה. [↑](#footnote-ref-246)
246. בערבית 'מ...' היא מילה שלמה, 'מן' (גם בעברית אפשר לומר מן), من. [↑](#footnote-ref-247)
247. موضوعات. כלומר מצע, חומר, שנושא את הצורה. [↑](#footnote-ref-248)
248. במקור المزاج. הכוונה להרכבה מזגיית, ו"הרכבה" כאן פירושו הרכבה שכוניית. הרכבה מזגיית היא באופן שכל מרכיב פועל על המרכיבים האחרים ומשנה אותם. למשל קמח ומים יוצרים בצק על ידי הרכבה מזגיית כי הקמח פועל על המים שלא יהיו נוזלים, והמים פועלים על הקמח שלא יהיה אבקה. יש גם הרכבה מזגיית כמו חמצן ומימן שביחד מורכבים להיות מים. הכלל בהרכבה מזגיית הוא שהתוצאה יש לה מהות חדשה, היא עצם חדש. לעומת זאת הרכבה שכוניית היא כמו לערבב גרגרי חיטה ועדשים, המרכיבים לא משתנים, הם רק בשכנות זה לזה, ואפשר להחזיר אותם למה שהיו.

     מה שכל הגופים בעולם הם מארבע היסודות, הכוונה היא לתרכובת מזגיית של היסודות, והיסודות הטהורים אחרי ההרכבה כבר לא ניכרים. אפשר גם לומר שאינם קיימים, כמו שהמימן שבמים (שמורכב עם חמצן) אינו קיים כעצם שמהותו מימן, והמים יש להם מהות אחרת משל מימן.

     לכן אפשר לומר שעץ למשל שמורכב מארבעת היסודות, הוא מְהיסודות, כלומר אחרי היסודות, ולא שהיסודות נעשו עץ. כי אחרי שהיסודות הורכבו בהרכבה מזגיית לעץ הם בפני עצמם כבר לא נמצאים. [↑](#footnote-ref-249)
249. الزاج والعفص. vitriol and gall. [↑](#footnote-ref-250)
250. מקגיניס פירש כאן שהסוג הראשון, הכוונה לסוג הראשון של החומר והיינו ההיולי. הוא הוסיף מילים בתוך לשונו של אבן סינא כדי להתאימה לפירושו. הלשון של אבן סינא כאן אכן קצרה ולא ברורה. תרגמתי כאן מהמקור באופן מילולי את לשונו של אבן סינא כפי שהבנתי אותה, בלי להוסיף מילים משלימות. [↑](#footnote-ref-251)
251. שהאדם מתהווה מזרע והמיטה מתהווה מעץ. אלה הסוג הראשון. הסוג השני הוא שהאדם נעשה סופר, דהיינו שצורת סופר אינה מאוחרת לאדם שנאמר שמאדם התהווה סופר, כי האדם נשאר קיים כאדם, גם אחרי שיש סופר. כי סופר הוא מאפיין של האדם ולא הגדרת עצם. [↑](#footnote-ref-252)
252. הזרע והעץ היו במצב שהם עצם שהגדרת העצם שלו היא זרע או עץ, וכשהם במצב זה אז נוצר מהם העצם אדם או מיטה. אבן סינא אמר מקודם שיש שתי משמעויות שלפיהן אומרים על מה שהתהווה שהוא התהווה 'מ...', ולא ביאר מה משותף לשתי המשמעויות הלאה (בניגוד לסופר שלא אומרים שהתהווה מהאדם). כאן הוא מבאר שהזרע והעץ היו עצם שונה מהעצם אדם או מיטה. לכן כשנעשו אדם או מיטה, העצם זרע או עץ חדל מלהתקיים. לכן האדם מאוחר לזרע והמיטה מאוחרת לעץ, וזה הפירוש שהם התהוו 'מ...'. [↑](#footnote-ref-253)
253. כשהזרע נעשה אדם הזרע חדל לגמרי מלהיות קיים כזרע (לא קיים יותר עצם שמהותו היא זרע אלא רק עצם שמהותו היא אדם), וכן כשהקנקנתום מעורב בעפצים ונעשה דיו, הקנקנתום חדל לגמרי מלהיות קיים כקנקנתום (לא קיים עצם שמהותו קנקנתום, אלא רק עצם שמהותו דיו). לכן האדם מאוחר לזרע והדיו מאוחר לקנקנתום בלי ספק.

     לעומת זאת כשעץ נעשה מיטה, מבחינה מסוימת העץ עדיין קיים כעצם שמהותו עץ, במקביל לקיומו של עצם שמהותו מיטה. כמו שכשהתחדש שהאדם למד לכתוב והוא סופר, עדיין קיים עצם שמהותו אדם במקביל לקיום של סופר (וכמו שהתבאר שסופר הוא רק שינוי במאפיין של אדם ולא שינוי בעצם שהוא 'אדם'). לכן אפשר לומר שהעץ נעשה להיות מיטה כמו שהאדם נעשה להיות סופר, ולא שהמיטה התהוותה מהעץ (וכמו שלא אומרים שהסופר התהווה מהאדם). אבל מצד שני ה'אדם' ממשיך להתקיים אחרי שנעשה סופר בדיוק כמו שהיה קיים מקודם, בלי שינוי בו כ'אדם', ולעומת זאת העץ לא ממשיך להיות ממש כמו שהיה אחרי שנעשתה ממנו מיטה, אלא נשלל ממנו משהו מצורתו. שהרי הקרש נחתך ומגולף, ובהכרח שתיעשה בו מלאכת נגרות שתשנה אותו כדי שיוכל להיות מיטה.

     החומר של אדם אינו אותו חומר כמו של זרע, בזרע החומר הוא בשר-זרע, ובאדם החומר הוא בשר-אדם. וכמו שכתב הרמב"ם בשמונה פרקים שחלק הבשר של חמור ושל נשר ושל אדם הוא עצם שונה בכל אחד מהם וצורתו שונה, ואינם אותו עצם שהוא 'בשר' (למרות שבמבט שטחי נדמה שהבשר הוא אותו בשר, כי הבשר הוא חי והחיות שלו שונה). החומר של דיו אינו קנקנתום ועפצים, אלא תערובת החומר שממנו היו עשויים הקנקנתום והעפצים, והוא חומר חדש, וכבר אין שם קנקנתום ועפצים עליו.

     לכן כשקיים העצם 'אדם' אין קיום לעצם 'זרע' משום בחינה, וכן כשקיים העצם דיו אין קיום לעצם קנקנתום משום בחינה, ומה שהתהווה הוא מאוחר באופן מוחלט ביחס לסיבתו שהיתה מקודם. אבל במיטה החומר שלה הוא אותו חומר עצמו שהיה גם אצל הקרש שממנו נעשתה. כך שמבחינת החומר המיטה אינה מאוחרת לקרש, אלא הקרש ממשיך להיות קיים כסיבה החומרית של העצם שהוא 'מיטה', ורק מצד הסיבה הצורנית יש חידוש גמור בהתהוות המיטה, ורק מצד הצורה היא מאוחרת לקרש.

     כשמסובב נולד מסיבה, זוהי חזרה על הבריאה. הבריאה הכללית הראשונה של בריאת יש מאין חוזרת על עצמה בכל רגע ובכל פרט, וכך הכל נשאר כגילוי אלוהות כמו רגע הבריאה ראשונה בעצמו. כי הזרע חדל מלהתקיים מכל בחינה, והאדם הוא עצם חדש מכל בחינה, הוא לא המשך של הזרע, והחידוש הזה הוא כמו החידוש של בריאה חדשה. כך העולם נברא ללא הרף, וכמו שכתב הרמב"ם בתחילת הלכות יסודי התורה שיש מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא, מה שהוא ממציא את המציאות זה קורה תמיד ובכל פרט.

     למשל המנוע הוא סיבת תנועת המכונית על ידי הבעירה שבו, כי הוא מוליד את הווייתה. והתנועה מאוחרת לבערת הדלק שבמנוע כי כשנולדה תנועה הדלק שנשרף (שהוא זה שהוליד אותה), כבר אינו קיים. אבל הגלגלים אינם סיבה לתנועת המכונית, כי הם לא מולידים אותה להתהוות, הם רק מאפשרים אותה, רק גורמים שלא יהיה לה מונע. במחשבה המודרנית אין משמעות לחילוק הזה, והמנוע והגלגלים נחשבים גורמים לתנועת המכונית באופן שווה, כי לדעתם העולם הוא חומר נצחי שמשנה מאפיינים ואין בו התהוות, ולכן לא אכפת לנו איך הוא האופן שבו משתנים המאפיינים. אצל אריסטו ואבן סינא ההתבוננות ביחס סיבה ותוצאה הוא התבוננות בבריאת המציאות על ידי האל ולכן זה נושא מרכזי אצלם.

     ועיין עוד בזה בבלוג אדם חי ברשימה הנקראת: "[בעניין הנשגב של סיבה ומסובב לפי הרמב"ם וחז"ל](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/)". [↑](#footnote-ref-254)
254. סופר נחשב שאינו עצם חדש שהתהווה, כי הוא רק מאפיין של העצם 'אדם' ולא עצם בפני עצמו. לכן הוא לא מאוחר לעצם 'אדם' ולא נאמר שהוא התהווה מאדם, אלא האדם נעשה סופר, כלומר מאפיין של האדם השתנה להיות שהוא יכול לכתוב. אבל מאפיין הוא דבר שקיים מצד עצמו, רק שזה באופן קיום של מאפיין, שהוא קיום, רק שאינו קיום ראשוני אלא הוא קיום משני שנשען על קיום העצם שהוא מאפיין אותו. למשל צבע אדום או מרקם מחוספס הם דבר שקיים מצד עצמו ולא רק שהעגבניה אדומה והאבן מחוספסת. אדרבה, רק אחרי שקיים הצבע האדום כמשהו שנמצא בעולם ייתכן שהעגבניה תהיה אדומה. המאפיין צריך להיות קיים בעצמו כמאפיין כדי שיוכל אחר כך לאפיין עצמים, אבל בלי שהמאפיין יאפיין עצמים אין לו קיום בפני עצמו, קיומו נשען על קיום העצמים כדי להיות קיים כמאפיין של עצמים.

     אם אנו דנים על המאפיין כמשהו שקיים בקיום עצמי, למרות שהוא צריך להישען על קיום העצם, אז אפשר לומר עליו שהוא התהווה 'מ...', כלומר שקיומו מאוחר למה שהיה לפניו. למשל הצבע האדום של העגבניה התהווה מהצבע הלא-אדום שהיה לה מקודם וכעת איננו. כשאנו מוסיפים שלילה, זה מעביר את נושא הדיבור מהמאפיין של העצם כשמה שקיים הוא העצם, לקיומו של המאפיין מצד עצמו כמאפיין. האדום של העגבניה לא התהווה מלא-עגבניה, הוא לא מאוחר לקיום העגבניה, לכן הוא לא התהווה מהעגבניה ולא מאוחר לה, שהרי העגבניה לא חדלה מלהתקיים אחרי שנעשתה אדומה, כמו שסופר לא התהווה מאדם. ולכן אומרים שהעגבנייה נעשתה אדומה ולא שהאדום התהווה מהעגבניה. אבל אם מכניסים לדיון את שלילת האדום, כעת אנו מדברים על שלילת קיומו של המאפיין, לא של העגבניה כעצם. ואז הדיון עובר לקיומו של המאפיין כמאפיין ולא לקיומו של העצם, שאנו אומרים שלפני האדום המאפיין אדום לא היה קיים, והרי זה קיומו של המאפיין, והוא התחדש להתהוות כמאפיין כמאוחר למאפיין שקדם לו, שחדל להתקיים אחרי שנעשה המאפיין האדום, ובאופן כזה נכון לומר שהאדום התהווה מהירוק ולא שהירוק נעשה אדום. [↑](#footnote-ref-255)
255. 'סופר' הוא מאפיין של 'אדם', ואחרי שאדם נעשה סופר העצם שהוא 'אדם' נשאר קיים כמו שהיה (כי שינוי מאפיין אינו שינוי בעצם. זה ההבדל בין עצם למאפיין, שאם מה שהשתנה לא משנה מאומה מהגדרת העצם אז הוא מאפיין, או מקרה, ולא עצם. וכגון שאדם שהלבינו שערותיו הוא 'אדם' באותה מידה שהיה, כי אדם הוא 'חי מדבר' והוא לא נעשה יותר או פחות 'חי מדבר' מכח שינוי צבע שערותיו). לכן אי אפשר לומר שמהאדם התהווה סופר, כי מדובר בהוויה בדרך שעצם הווה, וסופר אינו עצם אלא רק מאפיין. ואם אומרים שמהלא-סופר התהווה סופר, מדברים על הוויה בדרך שמאפיין הווה. הלא-סופר חדל מלהיות קיים כמאפיין אחרי שהאדם למד להיות סופר, ולכן אי אפשר לומר שהלא-סופר נעשה סופר (כמו שאדם נעשה סופר), כי אז יוצא מזה שהלא-סופר ממשיך להיות קיים כמאפיין במקביל לקיום של סופר כמאפיין, וזה שקר (זו לשון אבן סינא כאן **"כי אז הלא-סופר היה סופר"**). האדם שאינו סופר ממשיך להיות קיים כעצם 'אדם' גם אחרי שנעשה סופר, אבל המאפיין להיות 'לא-סופר', לא ממשיך להיות קיים כמאפיין אחרי שהאדם למד להיות סופר. כשאומרים 'אדם שלא יודע לכתוב' מדברים על העצם 'אדם' ועל חסרון של מאפיין בו, כשאומרים 'לא-סופר' מדברים על המאפיין עצמו ולא על העצם שנושא אותו. [↑](#footnote-ref-256)
256. נכון לומר שהלא-סופר נעשה סופר.

     בדיבור פשוט כדרך בני אדם כשאומרים שהלא-סופר נעשה סופר, הכוונה היא לדיבור מקוצר שפירושו שראובן שאין לו מאפיין של סופר, נעשה ראובן שיודע לכתוב. ובאופן כזה שמדובר ברמז על ראובן עצמו ולא על המאפיין כשלעצמו, נכון לומר ש'הלא-סופר' נעשה סופר (כמו שאומרים שהאדם נעשה סופר), ולא נכון לומר שמה'לא-סופר' התהווה סופר. [↑](#footnote-ref-257)
257. למרות שלפעמים משתמשים בלשון 'לא-סופר' כדי לדבר בדרך מקוצרת על העצם שהוא ראובן שאינו סופר, תמיד יהיה נכון לפרש 'לא-סופר' כדיבור על המאפיין ולא כרמז לאדם שאינו סופר, ואז נאמר שמהלא-סופר התהווה סופר, ולא שהלא-סופר נעשה סופר. [↑](#footnote-ref-258)
258. יש מקום לומר שהלא-סופר נעשה סופר כי הכוונה בלשון המדוברת ש'לא-סופר' אינו מכוון למאפיין אלא הכוונה בדרך מקוצרת היא לעצם שהוא ראובן, שהוא לא סופר ולכן קוראים לו ה'לא-סופר'. עניין זה תלוי בהרגל שימוש הלשון בשפה, שמאפשר לדבר באופן לא מדויק תוך השמטת מילים שהשומע משלים מדעתו, ואפשר שלא בכל השפות עניין זה יהיה כך. [↑](#footnote-ref-259)
259. הכוונה לפיזיקה של אריסטו ספר א' פרק ח'-ט' (העתקתי רק חלק מהעניין שם, וצריך ללמוד את כל ההמשך כדי לעמוד על כוונתו. התרגום הוא של פרופ' יהודה לנדא):

     ''פרק ח'

     [...]

     כך נפתרים - כמו שאמרנו - הקשיים שבגללם נאלצו [הקדמונים] לבטל כמה מן הדברים שהוזכרו לעיל, כי בגלל זאת סטו עד כדי כך הקדמונים מן הדרך המוליכה אל ההתהוות והכיליון ואל השינוי בכלל. אילו ראו טבע זה [של המצע], היה הוא מחסל את כל אי-ידיעתם.

     פרק ט'

     גם כמה אחרים עמדו עליו [על טבע המצע], אך לא במידה מספקת. קודם כול מודים הם בהתהוות מוחלטת מן הלא יש כפי שפארמנידס אמר בצדק. וכמו כן נראה להם, שאם הוא אחד במספר, הוא רק אחד גם בכוח. דבר זה משנה עד מאוד, כי אנו אומרים שהחומר וההיעדר שונים, ומאלה האחד, החומר, הוא לא יש על פי המקרה, בעוד שההיעדר הוא [לא יש] כשלעצמו, והחומר קרוב לעצם ומבחינת מה הינו עצם, וההיעדר בשום אופן לא. לעומת זאת הם [אומרים] שהגדול והקטן באותה מידה, או שניהם ביחד או כל אחד מהם בנפרד הם הלא יש. כך שהשלישייה הזאת שונה מכול וכול מזו [שלנו]. שהרי עד כאן הגיעו - שיש להניח איזה טבע המשמש כמצע, אך מניחים שהוא אחד. כי גם אם אדם ייעשה אותו לזוג באמרו שהוא גדול וקטן, הוא יניח לא פחות את אותו דבר עצמו כי [הטבע] האחר ייעלם ממנו. זה המתמיד הוא סיבת עזר לתבנית של הדברים המתהווים, מעין אֵם [נ.ש.: כמו שכתב אפלטון בטימאוס בסיפור הבריאה השני, עמ' 49 והלאה עיין שם]; בעוד שהחלק האחר של הניגוד ייראה לעתים קרובות למי שמכוון את דעתו לרע הנגרם על ידיו כלא קיים כלל נ.ש.: עי' מורה נבוכים ג' י'].

     **כי אם יש משהו אלוהי, טוב ונערג, ואנו אומרים שמצד אחד נמצא המנוגד לו [נ.ש.: ההעדר], ומצד אחר מה שמטבעו עורג ומשתוקק אליו על פי טבעו הוא [נ.ש.: החומר].** אולם להם יוצא שהמנוגד משתוקק לכיליון שלו עצמו. אך אין הצורה יכולה לערוג היא עצמה לעצמה, משום שאינה חסרה כלום, ואף לא המנוגד |לה], שהרי המנוגדים מכלים זה את זה, אלא החומר הוא זה [המשתוקק], כמו הנקבה לזכר והמכוער ליפה, אך לא המכוער כשלעצמו אלא על פי המקרה ואף לא הנקבה וכשלעצמה] אלא על פי המקרה.

     החומר כלה ומתהווה מבחינה אחת. אך מבחינה אחרת לא. כי מבחינת הדבר אשר בתוכו - הוא כלה כשלעצמו (שהרי מה שכלה - ההיעדר - נמצא בו), אך מבחינת הבכוח הוא אינו כלה כשלעצמו, אלא מן ההכרח שיהיה לא כלה ולא מתהווה. וכו'" (ועיין גם במורה נבוכים א' י"ז, ובפתיחת המורה נבוכים שהביא מספר משלי שהחומר נמשל לנקבה. ומה שכתב המו"נ א' י"ז "ואפלטון ומי שקדם לו היה קורא החומר הנקבה, והצורה הזכר" - מי שקדם לאפלטון הכוונה לשלמה המלך). [↑](#footnote-ref-260)
260. במקור: شوق. אפשר לתרגם גם חשק וגם געגועים. [↑](#footnote-ref-261)
261. הצורה היא הנפש, כלומר החיים, והעצם חי ומשתוקק לאלוה מחמת שיש בחומר שלו צורה, כלומר נפש חיה. וכמו שכתב אבן סינא במאמר על החשק שתרגמתי בסוף ספר [הרמיזות וההערות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf) (עיין מורה נבוכים א' ע"ב שכל המציאות היא יש אחד חי וכל הנבראים הם כמו איברים בה, ומקורו באפלטון, עולה מזה שגם הגופים הדוממים חיים, וחיותם היא במה שהם נכספים לבוראים, כמו שכתב אבן סינא במאמר על החשק, וכן במורה נבוכים ב' ד' שכתב שיחס השכל הפועל (שהוא שכל נפרד והוא כמו כל השכלים הנפרדים גילוי של האלוה עצמו במדרגה שמתאימה ליחס עם המציאות שמתחת לגלגל הירח) לעולם החומרי של ד' היסודות הוא כמו היחס של כל שכל נפרד לגלגל ששייך אליו, והשכל הנפרד מניע את הגלגל על ידי שהגלגל נכסף אליו. מה שחי ב'עצם' (שמורכב מחומר וצורה) הוא הצורה, החומר הוא רק מצע לה, ואין לו חיים נפרדים משל עצמו שמכוחם ישתוקק אל הצורה.

     יש להעיר שאריסטו שם כתב שההיולי, היינו החומר הראשון שאין בו שום צורה וממילא לא שום עצם, לא משתוקק אל הצורה, אלא רק החומר (כלומר חומר של עצם כלשהו). וכאן אבן סינא כתב 'היולי' ולא 'חומר'. [↑](#footnote-ref-262)
262. במקור: إنعاثه. המילה משמשת גם במובן של פליטה כמו מנורה שפולטת קרני אור. [↑](#footnote-ref-263)
263. במורה נבוכים ע"ב א' כתב:

     "והם [ארבעת היסודות] גופים מתים, אין חיים בהם ולא השגה ולא יתנועעו מעצמם, אבל הם שוכנים במקומותיהם הטבעים, ואם יוציאו אחד מהם ממקומו הטבעי בהכרח, בסור המכריח יתנועע לשוב למקומו הטבעי. כי הנה יש בו זאת ההתחלה אשר בה יתנועע לשוב אל מקומו על יושר, ואין בו התחלה שינוח בה [הוא לא נעצר מכח עצמו אלא רק משום שכבר הגיע למקומו הטבעי], ולא שיתנועע בה על בלתי יושר. והתנועות הישרות הנמצאות לאלה הארבע יסודות כשיתנועעו לשוב למקומותם - שתי תנועות, תנועה אל צד המקיף, והיא לאש ולאויר, ותנועה אל נקודת המרכז, והיא למים ולארץ, כשיגיע כל אחד מהם למקומו הטבעי ינוח.

     [...]

     וכמו שהחי אמנם הוא חי כולו בתנועת לבו, אע"פ שבו אברים נחים לא ירגישו, כעֲצָמוֹת והאליל [סחוס] 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."

     העצמות והסחוס נראים כמו דברים מתים ששוכנים בגוף החי ונישאים על ידו כמו כד שמונח על הראש. אבל באמת הרי העצמות והסחוס של תינוק גדלים איתו, ועצמות וסחוס של גווייה מתה מתייבשים ושל גוף חי נשארים בלחלוחיתם, והרי שהם חיים כחלק מחיי הגוף, ויש להם תנועה עצמית משלהם כמו תנועת הגדילה, רק שנראה שהם מונעים על ידי הכח הכללי של חיות הגוף ואין להם צורה עצמית של איבר שהיא המניעה אותם מכח עצמם, כמו למשל שגלגל העין נע מכח צורתו המיוחדת כאיבר ולא רק מכח החיים הכלליים של הגוף. לכן כתב כאן אבן סינא שתנועת העצמים הדוממים היא בדרך של סחיפה, שהם כמו נסחפים מכח החיות הכללית של הגוף.

     ביסודות ובדוממים אין נפש חיה משל עצמה שיש לה צורה מיוחדת משלה שהיא חיים מיוחדים כאיבר נפרד של חיי העולם הכלליים, שמכוחה תהיה להם תנועה עצמית. לכן בכל מקום כתוב שהם מתים. אלא הם חלק מהחיות הכללית של העולם. לכן היה אפשר לומר שתשוקתם מקורה בחומר שלהם, כי הצורה לא מעניקה להם חיים נפרדים, ובחיים הכלליים הכל חי במידה שווה, החומר והצורה, ואם כן לכאורה היה מקום לומר שתשוקתם שהיא התשוקה הכללית של כל הבריאה אל בוראה, היא גם מכח החומר שלהם. אבל היא הנותנת, שלפי זה אין להם חיים מיוחדים משל עצמם ולכן גם לא תשוקה מיוחדת להם משל עצמם, ולא מסתבר אם כן שלזה התכוון אריסטו כשאמר שהחומר משתוקק לצורה. [↑](#footnote-ref-264)
264. במקור: ليستكمل, תרגמתי את הבניין באופן מילולי, ובעקבות הלשון של אבן סינא לא כתבתי להשלים את מה (יש מקום לדון אם הכוונה להשלים את עצמה או את אי הסדר שבטבע שנולד מעקירתה ממקומה). המילה מתפרשת גם 'להמשיך', to continue. [↑](#footnote-ref-265)
265. خلو. אפשר גם לתרגם 'ריק מכל הצורות'. [↑](#footnote-ref-266)
266. במקור أكتساب. אפשר שהיה מתאים כאן יותר לתרגם 'קבלת הצורה', אבל מונח זה הוא חלק מהמונח العقل الذى من اكتساب שמתורגם בידי אבן תיבון: 'השכל הנקנה' או 'השכל הנאצל', והלכתי בעקבותיו. [↑](#footnote-ref-267)
267. בוודאי ההיולי, דהיינו החומר הראשון, נקי מכל הצורות. כמו שכתב אבן סינא ברמיזות והערות פיזיקה חלק א' פרק י', ובעוד מקומות רבים. זה מבואר באריכות בטימיאוס מאת אפלטון, בסיפור הבריאה השני מעמ' 49 שם, ודבריו הם יסוד אצל אריסטו עיין למשל מטאפיזיקה זטא פרק ג' ושם פרק י' (1036א שורה 1 והלאה), מטאפיזיקה טתא פרק ז' (1049א), "על ההתהוות וההפסד" א' ד' (319ב), ושם א' ג' (317ב שורה 15), ושם ב' א' (329א), ועוד מספר מקומות (ביניהם פיזיקה א' ט' שהעתקתי לעיל בסמוך, ועיין עוד שם בפנים לגבי המצע), וכן גם במורה נבוכים א' כ"ח ועוד, ובלי ספק אין בזה מחלוקת ואין צורך להאריך בראיות. בסוף סעיף 23 התבארו הסתירות שכאן. [↑](#footnote-ref-268)
268. تعمل. תרגמתי מילולית. [↑](#footnote-ref-269)
269. ומעולם לא היה ההיולי קונה אותה ואין מקום לומר שהוא קנה אותה ואחר כך נלאה מזה. [↑](#footnote-ref-270)
270. אם יש אפשרות שהתשוקה תחדל בגלל אורך הזמן, בהכרח היה זמן בעבר שבו היא לא הייתה. כי אם יש אפשרות שההיולי יהיה ללא תשוקה, מכיוון שכל מה שאפשרי בהכרח מתממש אם יש די זמן, ומצד העבר ההיולי קיים משך זמן אין סופי, בהכרח בעבר היה זמן שלא הייתה בו התשוקה. אם כן כשאנו רואים שכעת יש תשוקה הרי היא התחדשה בנקודת זמן כלשהי אחרי שלא היתה, וצריך סיבה להתחדשות הזו. כיוון שאין סיבה כזו לא יתכן שההיולי נלאה מצורה בגלל משך הזמן. [↑](#footnote-ref-271)
271. محال. הוא המקבילה למונח היווני ἄτοπος ומוכר בגרסה הלטינית 'אבסורד'. [↑](#footnote-ref-272)
272. כמו תשוקת האבן לנוע למטה. [↑](#footnote-ref-273)
273. לאבן יש רק תנועה כלפי מטה אל מקומה הטבעי, ולא לשום כיוון אחר. [↑](#footnote-ref-274)
274. כמו אצל האבן שתנועת נפילתה אינה מכח תנועתה שלה, אלא מסיבה חיצונית דהיינו שנעקרה ממקומה הטבעי, וכשהיא מגיעה למקומה הטבעי מתבטלת הסיבה הזו. [↑](#footnote-ref-275)
275. ההולכים הם הפריפטטים, כך נקראו הפילוסופים שהולכים בשיטת אריסטו. [↑](#footnote-ref-276)
276. במקור الصورة المقومة.

     דוגמאות לשימוש במונח הזה עיין:

     [אל נג'את](https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=http%3A%2F%2Fmuslimphilosophy.com%2Fbooks%2Fnajat.doc&wdOrigin=BROWSELINK) מאת אבן סינא עמ' 189

     [אל שיפא (ספר הריפוי) אלוהיות](https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=http%3A%2F%2Fmuslimphilosophy.com%2Fbooks%2Filhyat.doc&wdOrigin=BROWSELINK) (חכמת האלוהות, חלק המטאפיזיקה) מאת אבן סינא עמודים 222, 49, 118 (העמ' הם במהד' שקישרתי אליה ולא תואמים לעמודים שבמהד' האנגלית-ערבית של מרמורה שהם לפי ההוצאה הביקורתית של קהיר מ 1960) [↑](#footnote-ref-277)
277. كمالات أولى. [↑](#footnote-ref-278)
278. 'הצורה שגורמת להתעצם' היא כל צורה שאינה רק תואר אלא צורה שמכוחה המהות. כלומר אדם יש לו תואר של תווי הגוף החומרי, וצורה שהיא מהותו, דהיינו 'חי מדבר', כמו שביאר במורה נבוכים א' א'. 'עצם' פירושו צורה שהיא בגוף חומרי, הצורה היא שגורמת לחומר שבו היא מורכבת להיות 'עצם'. בשר בדמות אדם אינו העצם 'אדם' עד שיהיה חי מדבר. 'עצם' פירושו 'מה שקיים' כמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה גמא (1003ב) ובמטאפיזיקה תחילת ספר זטא. למשל אם אדם מת אשתו נישאת לאחר, יורשיו יורדים לנכסיו, וסופו שנשכח מהלב. אבל עדיין נפשו המופשטת חיה בעולם הבא וזוכה שם להשגות אלוהיות, רק שנפש בלי חומר אינה נחשבת כמשהו שיש לו מציאות בעולם הארצי, היא אינה 'עצם'. כמו שצריך את החומר כדי שיהיה 'עצם', כך צריך גם את הצורה, ולא די בצורה החיצונית שהרי פסל בדמות אדם אינו אדם, אלא צריך את הצורה שקובעת מהות. הצורה הזו נקראת הצורה המקיימת (الصورة المقومة), כלומר זו שמקיימת את העצם להיות נמצא כעצם (המילה הערבית المقومة, פירושה הנפוץ הוא התנגדות, כשהכוונה לרוב להתנגדות לאומית, אבל גם התנגדות פיזיקלית ואחרת. היא מאותו שורש של 'קיים', התנגדות היא להתקיים למרות שיש מי שפועל לבטל את קיומו.

     אבן סינא שואל כאן איך ייתכן שהפריפטטים עשו את התשוקה הטבעית המכריחה שדומה לתנועת האבן הנופלת, שהיא רק שלמות משנית ומקרית, להיות הצורה המקיימת של ההיולי, כלומר שהצורה המשנית הזו תגרום לו להיות 'עצם'. [↑](#footnote-ref-279)
279. נקרא גם [סופיזם](https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A1%D7%95%D7%A4%D7%99%D7%95%D7%AA), ההגות המיסטית של האסלאם. אבן סינא בעצמו היה סוּפי למרות שהיה גם פילוסוף אריסטוטלי וכתב ברוח זו את החלק הרביעי של [הרמיזות וההערות](http://muslimphilosophy.com/books/inati2.pdf) (הקישור הוא לתרגום האנגלי שנמצא ברשת. תרגום לעברית נמצא ב[אנתולוגיה לכתבי אבן סינא](http://www.taupress.co.il/product/%D7%90%D7%A0%D7%AA%D7%95%D7%9C%D7%95%D7%92%D7%99%D7%94-%D7%9C%D7%9B%D7%AA%D7%91%D7%99-%D7%90%D7%91%D7%9F-%D7%A1%D7%99%D7%A0%D7%90/) שבהוצאת אוני' ת"א. עיין שם פרק י"ד, ועיין עוד שם פרקים י'-י"ג), ועוד חיבורים. ועיין גם במורה נבוכים ג' נ"א על דרך העבודה של ייחוד המחשבה שקרוב לדעות סופיות (והוא גם מה שמכונה בחכמת הקבלה ייחודים), ובפתיחת המורה נבוכים לגבי הסודות העצומות שמבריקים כמו ברק שלקוח מהרמיזות וההערות חלק ד', ובמורה נבוכים ג' נ"ב, ב' סוף פרק י"ב, ועוד שם. כך שלדעת אבן סינא אין סתירה כלל בין פילוסופיה לסופיות. [↑](#footnote-ref-280)
280. הנושא כאן הוא השאלה איך ניתן לייחס תשוקה לחומר. מה שלצורה יש תשוקה הוא פשוט ואינו שנוי במחלוקת. הכוונה כאן שהצורה גורמת מכוחה שהחומר ישתוקק אליה. הצורה היא החיים, וכשהיא בחומר אז מכוחה גם החומר עצמו חי ואז יש בו תשוקה אל הצורה. בגוייה אין תשוקה, אבל בבשר של האדם החי יש תשוקה גם בבשר עצמו ממש, למשל הרעב והגדילה של הגוף שהם התחלה לתשוקה להתעלות ולדבוק בצורה. [↑](#footnote-ref-281)
281. **צד השפעת המציאות הנקבי - הגלגלים**

     סעיפים 21-23 תמוהים מאוד. בסע' 21 אבן סינא כתב שההיולי אינו בעל נפש, ולא יכולה להיות בו תשוקה מצד זה, וחזר על זה בסע' 22 שאי-האפשרות האמיתית היא ההנחה שההיולי משתוקק כאילו היה בעל נפש.

     בתחילת סע' 22 כתב שאם ההיולי היה נקי מצורות היה אפשר שישתוקק לצורות (משמע שם שכל דרך של חסרון צורה בהיולי הייתה מאפשרת שישתוקק, גם אם היה נלאה מצורה מסויימת וכו'). נראה מזה שהטעם שההיולי אינו יכול להשתוקק לצורות כיוון שכבר יש לו צורות, ואין בו חסרון צורות שיגרום לתשוקה לצורות. רק שבאמת יש בו צורות ולכן אינו משתוקק. משמע שאם ההיולי היה נקי מצורות היה אפשר שישתוקק להן. באיזו תשוקה מדובר?

     אבן סינא כותב בסע' 22 שההיולי אינו נקי מכל הצורות, מה שסותר את מה שכתב בעצמו בכמה מקומות ואין בו מחלוקת (וכך מבואר באפלטון ואריסטו) שההיולי אין בו שום צורה, וכמו שהבאתי מקורות על זה לעיל בסע' 22.

     אבן סינא מזכיר את האפשרות שההיולי ישתוקק לנוע בתנועה טבעית מכריחה כמו אבן, הוא רק אומר שזה לא יסביר איך ההיולי מתעצם, אבל עולה מדבריו שתשוקה כזו אפשרית. לפי האמת תשוקה כזו אפשרית רק בעצם שיש לו חומר וצורה, כמו היסודות והגופים המורכבים מהם, שהוא חלק מסדר הטבע ולכן מציית לחוקי הטבע. החומר הראשון הגדרתו היא שאין לו צורה, לכן אינו חלק מסדר הטבע ולכן לא יתכן שיציית לחוקי הטבע שמחייבים תנועה מכריחה טבעית, וזה פשוט.

     הוא כותב: "או אם היה יכול להניע את עצמו אל קניין הצורה, בדרך בה האבן קונה את מקומה, לו היה לה כח מניע." - האבן נופלת למטה גם בלי שיש לה כח מניע, כי זו תנועה טבעית מכריחה שמקורה מסדר הטבע הכללי, לו היה לאבן כח מניע היא הייתה נופלת לא מחמת התנועה המכריחה הטבעית אלא מכוחה המניע. מה יכול להיות כח מניע כזה? אם הכח המניע הוא מצד הצורה של האבן שהיא הנפש החיה שלה, הרי אמר שאי אפשר שההיולי ישתוקק כמו בעל נפש, והרי כל הדיון אינו על תשוקה שבאה מכח הצורה אלא על תשוקה שבאה מהחומר שמשתוקק לצורה. ומצד החומר של האבן מניין לנו שהייתה מצידו תשוקה לו היה לאבן כח מניע.

     אבן סינא כותב שאפשר להיולי להיות נקי מצורות, ואז היה משתוקק לצורה, כתשוקת הנקבה לזכר, חומר לצורה, רק שלפי האמת אינו נקי מצורות. מניין הייתה באה אותה תשוקה שהיתה להיולי לו היה נקי מצורות, הרי לא תיתכן בו תשוקה שבאה מכח נפש?

     יש עוד קשיים כאן ואין צורך להאריך.

     בסעיף 23 כתב אבן סינא שהדיבור הזה דומה לדיבור של סופיות, והערתי שהוא בעצמו היה סופי וזו לא שלילה של הדיבור, אלא רק אמירה שיש בו סוד.

     הוא כותב שאפשר שאדם אחר מבין את הדיבור הזה לאמיתו (במקור حق الفهم), ומפנה אליו. הוא לא אומר למי הוא מפנה, ולכן אין תועלת לקורא בהפנייה הזו. אלא הכוונה שמה שאבן סינא אומר שאינו מבין את האמירה שמדובר בה כאן אין כוונתו לחלוק על אריסטו שאמר אותה (שהרי יש מי שמבין אותה), אלא בא לומר שהמקום לפרש את האמירה הזו אינו במסגרת פילוסופית גלויה המכוונת לרבים כמו בספר הזה.

     בפתיחת המורה נבוכים כתב:

     "ואין הכוונה במאמר הזה להבינם כולם להמון, ולא למתחילים בעיון ולא ללמד מי שלא יעיין רק בחכמת התורה, רצוני לומר תלמודה; כי עניין המאמר הזה כולו וכל מה שהוא ממנו, הוא חכמת התורה על האמת." במקור הערבי מה שתרגם אבן תיבון "על האמת" כתוב: "עלי אלחקיקה". הלשון "על האמת" אצל הרמב"ם מכוון לפנימיות התורה וסודה (ה"תוך" שלה כלשון אבן תיבון), כמו שרואים מכמה מקומות. זה אותו לשון שכתב כאן אבן סינא לגבי אותו מי שכן יכול להבין את דברי אריסטו שמדובר בהם כאן, שהיא "חק אלפהם".

     הקושיות של אריסטו על אפלטון כולן לא באו לדחות את דבריו (אריסטו ראה את עצמו כפרשן של אפלטון), אלא לומר שמדובר בסוד. לכן הקושיא נראית מאוד תמוהה באופן מכוון, ולפי האמת הקושיא באה לרמוז על נקודת העיון שממנה המפתח לאותו סוד. אבן סינא משתמש באותה טכניקה כאן ובעוד מקומות.

     הנושא כאן הוא השינויים של העצמים. מה שמניע, מפעיל, את השינוי הוא תשוקה, כלומר כח החיים שיש בכל היקום, שהוא איש אחד חי כמו שכתב אפלטון בטימיאוס והרמב"ם במו"נ א' ע"ב. וכמו שכתב אבן סינא במאמר על החשק (את הפרק הנדון תרגמתי וביארתי בסוף ספר [הרמיזות וההערות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf)).

     עיין במורה נבוכים ב' ד' במה שמניע את הגלגלים (שחומרם הוא מהיסוד החמישי), וכתב שם שזה אותו אופן שבו השכל הפועל מניע את העולם של ארבעת היסודות, שתחת גלגל הירח. והמניע הוא מה שיש לגלגל נפש ושכל ותשוקה, וכל אלה הם מחמת הצורה של הגלגל, ובעולם של ד' היסודות זהו מחמת הצורה של העצמים שנותן בהם נותן הצורה הוא השכל הפועל. ועיין "על הנפש" ב' א' שהנפש היא צורת הגוף החי.

     אמנם למדנו שהשינוי כרוך בהעדר, שהוא החומר. לא יתכן שמילוי ההעדר בצורה יהיה רק מכח הצורה ולא מכח שיש בהעדר עצמו שמשתוקק לקבל צורה. כי הסוד שמדובר בו כאן הוא שהחיבור של חומר וצורה באופן שנעשים לאחד ממש ולא רק הרכבה (כמו שביאר אריסטו בסוף מטאפיזיקה אטא וב"על הנפש" ב' א') הוא זיווג (על דרך שכתוב באדם וחווה "והיו לבשר אחד", וכתוב "והאדם ידע את חווה אשתו".). בלי סוד הזיווג הם היו רק הרכבה ולא אחדות גמורה פשוטה.

     במורה נבוכים א' י"ז הביא את דברי אריסטו במטאפיזיקה למבדא:

     "ואתה יודע כי התחלות הנמצאות ההוות הנפסדות - שלושה: החומר, והצורה, וההעדר המיוחד, אשר הוא מחובר לחומר לעולם. ולולא התחברות ההעדר לחומר, לא הגיע אליו הצורה, ובזה הצד היה העדר מן ההתחלות." בחומר יש כבר העדר של צורה שגורם לכך שיש בו מקום לקבל צורה, הוא ה'בכח' של התממשות הצורה בפועל, והוא מוכן שהצורה תתממש בו. רק שהיה אפשר שזה יהיה מצב עומד, שהחומר עומד כמוכן לקבל צורה והצורה לא מתאחדת איתו. התנועה מגיעה מכח ההעדר, הוא כמו ואקום ששואב לתוכו והוא מקור תנועה שמניע בכח ההעדר את היש להתלבש כצורה בחומר. "החומר" הוא החומר מצד העובדה שהוא נמצא, ו"ההעדר" הכוונה היא התשוקה, הגעגוע, שמשם מקור התנועה והחיים (בצירוף כמובן לתשוקה שבצורה).

     וכן במורה נבוכים ב' ד' כתב:

     "אמנם היות הגלגל בעל נפש הוא מבואר עם ההשתכלות ...

     הנה זאת התנועה [של הגלגל. שהוא חומרי], אם כן, הסיבובית - תהיה בציור אחד [ציור כלשהו. ציור בלשון אבן תיבון פירושו השגה שכלית כמו שהוא בערבית], יחייב לו הציור ההוא שיתנועע כן, ולא יהיה ציור כי אם בשכל; 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 [יכולת 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, והוא הדבר האהוב, והוא האלוה יתעלה שמו. ובאלו הפנים אמר שיניע האלוה הגלגל, רצוני לומר, בהיות הגלגל כוסף להדמות במה שהשיג"

     תשוקת הגלגל אל הבורא היא תשוקת החומר אל הצורה ולא תשוקת הצורה להתלבש בחומר, כי יחס הגלגל אל מה שהוא משתוקק אליו הוא כיחס החומר לצורה. וכמו שכתב שם בהמשך:

     "ואי אפשר כן לגלגל, מאשר הוא גשם, אלא אם תהיה פעולתו תנועת סיבוב [תשוקתו תהיה בתנועת הסיבוב כי הוא גשם, והרי שמדובר כאן על תשוקת החומר]"

     האהבה, הזיווג, יש בהם סוד, שמצד אחד יש כאן שניים, ומצד שני האחדות בין האוהבים היא מוחלטת ופשוטה מכל צד בלי מורכבות כלל, ושני הצדדים סותרים אבל שניהם אמת ואינם שוללים זה את זה. הסוד הזה הוא הנושא של מעשה מרכבה (וכמו שביאר במו"נ א' ע' ושם ע"ב (במקום שכתב ברוך מי שנצחנו שלמותו)), והוא נאמר גם במשתה מאת אפלטון. כאמור, כדי שיהיה זיווג צריך שתהיה תשוקה משני הצדדים, מצד הצורה העניין גלוי, אבל התשוקה מצד ההעדר, החומר, היא סוד. ההעדר לכאורה אינו מאומה, הוא "בכח" טהור, כלומר הוא רק האפשרויות שיכולות להתממש בפועל על ידי הצורות, בלי שעדיין משהו התממש בפועל. וכמבואר בטימיאוס מאת אפלטון מעמ' 49. בצורה מונחת האפשרות שהיא תתגלה, כי מהות הצורה היא גילוי, והגילוי הוא יציאה אל הפועל, והחומר הוא רק האפשרות שיש בצורה לצאת אל הפועל, להתגלות, ואינו משהו שיש לו מציאות בפני עצמו.

     ב[דעותיהם של אנשי העיר המעולה](https://drive.google.com/file/d/1V9Qb-y2lK3LAhtZpkgBo3Z2KKQgHFOde/view) פרק י' כתב אלפראבי בפעם הראשונה את המסורת האריסטוטלית האזוטרית שנמסרה בעל פה, על אופן הווייתם של הגלגלים. עניין זה נקרא בערבית פיץ', באנגלית המקור מלטינית emanation, ומתורגם במורה נבוכים 'שפע' עיין שם ב' י"ב, א' נ"ח ועוד, ובספרי קבלה אצילות או האצלה. הראשון שדיבר בו ביוונית היה פלוטינוס באניאדות. המושג הזה נחשב במחקר האקדמי כניאו-פלטוני וחושבים שתחילתו בפלוטינוס. אריסטו מסר את התורה שבעל פה האזוטרית של אפלטון במטאפיזיקה ספרים מ' נ', בכתיבה אזוטרית, ושם רואים שהוא מוסר מדויק של [תורת הסוד שבעל פה של אפלטון](https://en.wikipedia.org/wiki/Plato%27s_unwritten_doctrines), והעניין של האצלה היה אצל אפלטון ונמסר על ידי אריסטו, והוא כתוב באופן אזוטרי בכתבי אפלטון ואריסטו בכמה מקומות.

     לשון אלפראבי בעניין זה:

     "מתוך הראשון מואצל קיומו של השני, שני זה גם הוא עצם שאינו גשמי כלל ושאינו חומרי. הוא משכיל את עצמותו ומשכיל את הראשון, ומה שהוא משכיל מעצמותו איננו דבר זולת עצמותו. מתוך שהוא משכיל את הראשון, נובע ממנו קיום שלישי, ומתוך שהוא מתעצם בעצמותו המיוחדת לו, נובע ממנו קיומו של הרקיע [הגלגל] הראשון.

     גם קיומו של השלישי אינו חומרי; הוא בעצמו שכל, והוא משכיל את עצמותו ומשכיל את הראשון. מתוך שהוא מתעצם בעצמותו המיוחדת לו נובע ממנו קיומה של ספִירת כוכבי השבת, ומתוך שהוא משכיל את הראשון נובע ממנו קיום רביעי. [וכן הלאה עד גלגל הירח]"

     יש עשרה שכלים נפרדים והאחרון שבהם הוא השכל הפועל. כולם מופשטים מחומר באופן מוחלט (לכן הם נקראים 'נפרדים', היינו מחומר), כולם הם השגות של האלוה האחד במדרגות שונות, ואינם נבראים שיש להם מציאות מחוץ לאלוה (הם עשר הספירות של חכמי הקבלה, שנחלקו בהן אם הן נבראים מחוץ לאלוה או שהם גילויים של האלוהות עצמה ושתי הבחינות אמת ואין כאן המקום לדון בזה). כל שכל נפרד לפי דרגתו יש גלגל ששייך אליו ומשיג באמצעותו את האל ומכח זה הכיסופים לאל מניעים אותו בתנועתו הסיבובית (כמבואר במטאפיזיקה למבדא פרק ז', ובמורה נבוכים ב' ד').

     הגלגל החומרי, שהוא מהחומר החמישי, הוא הצד החומרי של השכל הנפרד. השכל הנפרד משיג את מה שמעליו, וזה זיווג כי הוא כמו נקבה ביחס לזכר שמעליו, ומהזיווג נולד ולד שהוא השכל הנפרד שמדרגתו מתחת לאותו שכל. השכל הנפרד משיג גם את עצמו, וזוהי השגה שבה הוא משיג את היותו חסר ביחס למה שעליו. צד הנקבה שבזיווג מתחבר על ידי שאין לו משלו מאומה, ומכח זה הוא דבק לקבל מהזכר. מה שאין לו משלו מאומה, זהו ההעדר, היינו החומר, ולכן השגה זו היא הצד החומרי של השכל הנפרד עצמו.

     עיין במורה נבוכים ב' ע"ב, שמבאר שיש שני מסלולים של שפע שיורדים מלמעלה. האחד, המופשט, הוא מצד הזכר והצורות והוא ההשתלשלות של השכלים הנפרדים עד השכל הפועל שנותן את הצורות בעולם שתחת גלגל הירח, הוא עולם ארבעת היסודות (לעומת הגלגלים שמעל שהם מהחומר החמישי ולא מהיסודות), המסלול השני של השפע יורד מגלגל אל גלגל והוא החיים שבחומר עצמו. עיין בביאור על מורה נבוכים על [חלק א' פרק 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/) שם ביארתי עניין זה באריכות. החיים שבחומר מתבטאים בשינויי המזג של תרכובת היסודות, שלפי השינויים האלה נקבעת התלבשות הצורות בחומר, כי הן מתלבשות בחומר רק כשההכנה שלו ראויה לקבל את הצורה מבחינת המזג שלה (עיין מורה נבוכים ב' י"ב), וגם במקרים שיש בעולם, שהם ביטוי לרצון החופשי העליון של הבורא, שהוא מעל השכל (כמבואר במורה נבוכים ב' י"ט לקראת סוף הפרק). המקרים באים מצד החומר, כי הצורות תמיד שלמות ועומדות על המהות והעצם ואין להן שייכות למקרים. עיין עוד במקורות מאריסטו לזה ותוספת ביאור 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/), ועיין עוד ב[רמיזות והערות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf) חלק א' פיזיקה פרק י"ט בהערה על הכח הנקבי של הנהגת העולם.

     השכל משיג רק צורות, אידיאות, הגדרות, והכל לפי סדר וחוקיות של גזירת החכמה. זה אופן של גילוי החיים ומקור החיים של המציאות שהוא זיו האין סוף בעולם, והשכל הוא העין שנבראה לאדם שיוכל להשיג את הזיו הזה. וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ב': " וְהֵיאַךְ הִיא הַדֶּרֶךְ לְאַהֲבָתוֹ וְיִרְאָתוֹ? בְּשָׁעָה שֶׁיִּתְבּוֹנֵן הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו וּבְרוּאָיו הַנִּפְלָאִים הַגְּדוֹלִים, וְיִרְאֶה מֵהֶן חָכְמָתוֹ שֶׁאֵין לָהּ עֵרֶךְ וְלֹא קֵץ - מִיָּד הוּא אוֹהֵב וּמְשַׁבֵּחַ וּמְפָאֵר וּמִתְאַוֶּה תַּאֲוָה גְּדוֹלָה לֵידַע הַשֵּׁם הַגָּדוֹל"

     החכמה שמושגת מהתבוננות שכלית מגיעה עד "אין לה ערך ולא קץ" כלומר עד זיו מהאין סוף, שהוא מה שנעדר בהעדר שהוא החומר, והצורות שמצטיירות בהעדר הן מהשראתו.

     החיים שבחומר, הם לא שכליים. הרצון האלוהי הוא מקור המציאות והוא מעל החכמה (ספירת כתר היא מעל ספירת חכמה). ברובד הכי נמוך של המציאות מתגלה הרובד הכי גבוה, כמו שכתוב בספר יצירה שסופן נעוץ בתחילתן, וכמו שכתוב בפיוט של שבת "סוף מעשה במחשבה תחילה". הרצון הזה מתגלה ברובד הלא שכלי של המציאות, הוא המקרה, ושינויי המזג של תרכובת היסודות, הם מקריים. על שינויי המזג של תרכובת היסודות כתב המורה נבוכים א' ע"ב שהם הגורמים לתנועה של לבישת צורה ופשיטת צורה, ההתהוות וההפסד, שהיא כמו התנועה של הגלגל.

     ההשגה של החיים שבחומר היא לא על ידי השכל, אלא על ידי הרצון הראשון שהוא מעל השכל והוא הקומה הכי גבוהה שבאדם, ועל ידי החומר של האדם החי, הבשר החי עצמו, שכאמור הם מאוחדים בסוד נעוץ סופן בתחילתן. על מה שנמצא הוא גם משכיל, הרצון משיג את הרצון, והבשר משיג את החומר. החומר שהוא המקרה הוא מצד אחד חומר ומצד שני גילוי הרצון שמעל השכל, ואת שני הצדדים האדם יכול להשיג, אבל לא בכח השכל אלא בצירוף מה שמעל השכל ומה שתחתיו. עיין עוד בזה בשיעורים על מורה נבוכים [שיעור 46 על חלק א' פרק ה'](https://shiurmorehnevochim.wordpress.com/2022/03/07/0046-%d7%9e%d7%95%d7%a8%d7%94-%d7%a0%d7%91%d7%95%d7%9b%d7%99%d7%9d-%d7%90-%d7%94-%d7%94%d7%9b%d7%99%d7%a1%d7%95%d7%a4%d7%99%d7%9d-%d7%9c%d7%90%d7%99%d7%9f-%d7%a1%d7%95%d7%a3-%d7%94%d7%94%d7%a2/), ושם [שיעור 47](https://shiurmorehnevochim.wordpress.com/2022/03/15/0047-%d7%9e%d7%95%d7%a8%d7%94-%d7%a0%d7%91%d7%95%d7%9b%d7%99%d7%9d-%d7%90-%d7%94-%d7%94%d7%9e%d7%a7%d7%95%d7%9d-%d7%a9%d7%9c-%d7%94%d7%94%d7%a2%d7%93%d7%a8-%d7%91%d7%a2%d7%91%d7%95%d7%93%d7%aa/). ועיין גם בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 55](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2018/08/31/55-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%9e%d7%98%d7%90%d7%a4%d7%99%d7%96%d7%99%d7%a7%d7%94-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%96%d7%aa/).

     זה תוכן דבריו של אבן סינא כאן, שכשאנו עוסקים בפילוסופיה, דהיינו בעיון השכלי, איננו יכולים להבין את החיים של החומר, ואת תשוקתו של החומר אל הצורה, וזה נושא ששייך ללימוד על דרך הנבואה, שמאחד את עמל השגת השכל עם עמל ההשגה על ידי כח הדמיון ואיתו כוחות הגוף, וזה העיסוק של הסופיות (יש זרמים רבים בסופיות ששונים מאוד זה מזה. המורה נבוכים ג' נ"א מדריך בראשי פרקים קצרים מאוד בעבודה הסופית, ושם הוא יוצא נגד אותם זרמים סופיים שלא עוסקים בחכמה ולא עושים ממנה את היסוד שהכל נשען עליו, וזה לשונו: "אבל מי שיחשוב בה׳ וירבה לזכרו מבלי חכמה, אבל הוא נמשך אחר קצת דמיון לבד, או נמשך אחר אמונה שנמסרה לו מזולתו, הוא אצלי, עם היותו חוץ לבית ורחוק ממנו, בלתי זוכר השם באמת ולא חושב בו, כי הדבר ההוא אשר בדמיונו ואשר יזכור בפיו, אינו נאוה לנמצא כלל, אבל הוא דבר בדוי שבדהו דמיונו כמו שבארנו בדברנו על התארים. ואמנם ראוי להתחיל בזה המין מן העבודה אחר הציור השכלי; והיה כאשר תשיג השם ומעשיו כפי מה שישכלהו השכל, אחר כן תתחיל להמסר אליו, ותשתדל להתקרב לו").

     ועיין עוד בזה בטימיאוס מאת אפלטון עמ' 49 והלאה שכתב שהשכל לא יכול להשיג את החומר ושהשגת החומר היא על דרך דומה לחלום.

     שינוי מזג ארבעת היסודות המקרי, נובע מהתשוקה שיש לחומר אל הצורה. ועיין במאמר על האהבה (החשק) מאת אבן סינא, פרק ב', שכתב בפירוש שהחומר משתוקק לצורה, היפך דבריו כאן, וזה לשונו:

     "אם זה ברור, אז נמשיך לומר זאת: כל אחד מהישים הדוממים הפשוטים יש בו חשק מתחילת הווייתו, שאינו פוסק ממנו לעולם, והחשק הזה הוא סיבת הוייתו .

     אשר לחומר, הוא לא קיים במציאות כאשר הוא רק תשוקה לצורה , וכשהוא קיים הוא קיים מכח שהוא משתוקק לצורה. מסיבה זו תמצא שכשהחומר משולל צורה הוא ימהר לקבל צורה אחרת במקומה, הוא תמיד נשמר מלהיות לא-נמצא באופן גמור. כי זה חוק בל-יעבור שכל הישים בטבעם נפחדים מחוסר מציאות מוחלט. אבל חומר הוא המקום של ההעדר. כך, בכל עת שצורה אינה באופן מהותי מתעצמת בו, החומר יהיה שווה להעדר יחסי , ואם חומר לא יהיה קשור לצורה כלל, אז יהיה העדר מוחלט . אין כאן צורך באגן כדי לגלות שאלה מים. חומר הוא כמו אשה נחותה ואשמה שמנסה למנוע מהכיעור שלה להתגלות, ובכל עת שהצעיף שלה נחשף היא מכסה על חסרונותיה בשרוולה . נקבע אם כן שהחומר יש בו חשק מיסוד הווייתו." [↑](#footnote-ref-282)
282. במקור: مشتركة [↑](#footnote-ref-283)
283. שלושת ההתחלות הן הצורה ההעדר והחומר, כמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה למבדא סוף פרק ב' ועיין שם ביאור עניין זה, והתבאר כאן לעיל בפרק ב'. [↑](#footnote-ref-284)
284. 1.2.8 עד 1.2.11. ועיין מה שכתבתי שם בהערות.

     הדרך הראשונה היא שיש במציאות דבר שהוא אחד, ורק הוא קיים, וכל שאר המציאות הקיום שלה לא קיים באותו מובן כמו אותו אחד, אלא בקיום מישני אליו ונסמך עליו (עיין לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ב' סוף הלכה י'), כל המציאות על הריבוי שבה כלולה באותו נברא כמו שאיברים נכללים בגוף, או משל אחר, כמו שכל הפסלים שאפר לגלף מגוש השיש האחד כלולים בו (כל הפסלים כבר קיימים בו בכח, כי אי אפשר לגלף פסל אלא רק מאותו גוש שיש ורק לפי האפשרויות שמונחות בו. למשל אי אפשר לגלף ממנו פסל עץ או פסל גדול ממידותיו וכיו"ב. וכל מה שיגולף מהגוש הוא רק הסרת המיותר שסביבו ולא שינוי בפסל עצמו, הכוונה שזו רק הוצאה לפועל של הגבולות שלו, כלומר של האפשרות לפסל כזה שהיה מונחת כבר בתוך גוש השיש. ההתחלות המשותפות הן ההתחלות של אותו אחד לבדו, רק כיוון שכל השאר, כל הריבוי, כלול בו, ממילא ההתחלות הן גם של כל מה שכלול באותו אחד ראשון. אותו אחד ראשון הוא העיגול של הצמצום שכתב באר"י בספר עץ חיים שער א' ענף ב', ונקרא בחכמת הקבלה ספירת חכמה, ונקרא הגלגל הקיצון ונקרא החומר ההיולי כמו שכתב הרמב"ן על בראשית א' א'.

     אעתיק כאן את לשון אפלטון בטימיאוס בעניין זה, בעמ' 30:

     טימיאוס: נאמר-נא, אפוא, מאיזו סיבה התקין המתקין את ההתהווּת והכול הלזה. הוא היה טוב, והטוב - לעולם לא תיצר עינו בכל דבר שהוא. וכיון שלא היתה בו צרות עין, רצה שכל הדברים ייעשו במידת האפשר דומים לו עצמו; ובוודאי נצדק, אם נקבל דעתם של אנשים נבונים, שזאת היא הסיבה המכרעת שגרמה להתהווּת ולסדרי העולם. כיון שרצה, אפוא, האל, שהכל יהא טוב, ובמידת האפשר בל יהא שום דבר גרוע, קיבל לידו כל מה שהיה בנראה, ושלא היה שרוי במנוחה, אלא נע בתוהו ובערבוביה: הוא הוציא מערבוביה זו והתקין בו סדר, מהיותו סבור שמכל וכל טוב מתוהו הסדר [זו התהוות הבוהו, צורת התלת ממדיות, הכמות, מהתוהו].

     ובהיותו טוב מכל, לא היה דינו, וגם עכשיו אין דינו, לעשות דבר שלא יהא נאה ביותר. על כן חשב ומצא, שבין כל מה שמטבעו נראה לעין, שום פֹּעַל חסר שכל לעולם לא יהא נאה מהמשכיל, אם תשווה את השניים בשלמותם; ושכל אי אפשר שיימצא במה שאין לו נשמה. מתוך שיקול זה הכניס, אפוא, שכל לתוך נשמה, ונשמה לתוך גוף, וכך התקין את הכול, למען יהא פעלו מטבע ברייתו נאה וטוב ככל האפשר. ועלינו לומר, אפוא, שעל פי ההסבר המתקבל על הדעת, נעשה העולם בדרך זו, בהשגחת האל, לחי בעל נשמה, ולפי האמת - משכיל.

     ולאחר שזה מובטח לנו, עלינו להשיב על השאלה שלפי סדר הדברים נשאלת לאחר מכן: מה היה אותו בעל חי שכדוגמתו הותקן העולם בידי מתקינו? אל-נא נעלה על הדעת שאינו אלא מין בין שאר מינים; שדיוקנו של מה שאיננו מושלם לעולם לא יהא נאה, לא כי, **נגיד שהעולם הוא מעל לכל דומה לאותו חי, שכל שאר החיים, לפרטיהם ולמשפחותיהם, הריהם חלקיו. שהלה מקיף וכולל בתוך עצמו את כל בעלי החי המושכלים, כשם שעולמנו זה כולל אותנו ואת שאר הייצורים שנבראו בנראה. שכיון שרצה האל לעשותו דומה ביותר לאותו מושכל שהוא יפה ומושלם מכל הבחינות, יצרו בצורת חי אחד ויחיד נראה לעין, הכולל בתוכו את כל בעלי החי, בני מינו של הלה.**" (ועיין מורה נבוכים א' ע"ב שהביא תמצית דברי אפלטון אלה.)

     כאמור, זו הדרך הראשונה שבה ההתחלות משותפות, כיוון שהן שייכות לאותו "חי אחד" שהכל כלולים בו.

     הדרך הראשונה היא ההסתכלות מצד המטאפיזיקה, שרואה את אותו אחד חי, לפני שהיא רואה את הנבראים הפרטיים שכלולים בו. הדרך שנייה היא ההסתכלות מצד חכמת הטבע, שם ההסתכלות היא קודם על הנבראים הפרטיים. בכל נברא פרטי יש את ההתחלות בקיום הנפרד שלו. המעמיק להתבונן רואה שאותן התחלות שבעצם הפרטי דומות להתחלות שיש בעצם פרטי אחר, והן לא במקרים או במאפיינים של העצם, אלא הן בשורש ההוויה שלו. מחקירה בזה מגיעה התפישה שהעצמים הפרטיים הם כמו מין של אותה התחלה שבכלליות שלה היא הסוג. למשל יש בעלי חיים שונים, מה שהסוס חי ומה שהשור חי, לכל אחד החיים הם חיים שלו, פרטיים לו. אבל ההתבוננות נותנת שמה שהם חיים זה בשורש ההוויה שלהם, ויש משהו בחיים הפרטיים שנגלים בסוס, שהוא מצד מהותו לא שונה מהחיים שנגלים בשור. לכן הסוס והשור שניהם הם מינים של אותו סוג אחד שהוא 'חי'. לפי המבט הזה אין מציאות גמורה עצמאית ל'חי' כנמצא אחד שקיים בפני עצמו. אלא מציאותו היא משנית ונשענת על המציאות של הפרטים. המציאות של 'חי' כנמצא אחד כללי שורה בתוך העצמים הנפרדים והיא מתגלה דרכם ולא כנמצא עצמאי שמתגלה כמציאות גמורה ראשונית. את זה כתב אריסטו בקטגוריות פרק ה' עיין שם. לפי דרך זו ההתחלות אין להם מציאות נפרדת כמשהו שקיים כאחד כולל, אבל אחדותן משתקפת כמו מאספקלריא באמצעות המציאות הפרטית של העצמים המרובים, כמו שהמציאות של ה'חיים' כדבר כללי משתקפת באמצעות בעלי החיים הנפרדים ובשכל שמעורב בו כח הדמיון החומר איננו רואים דבר אחד הווה לפנינו שהוא 'החיים' הכלליים (אבל בשכל עיוני מופשט כן רואים, וזה המבט המטאפיזי). [↑](#footnote-ref-285)
285. במקור قابلة. התרגום המילולי הוא "נפגשים עם התהוות והפסד". מקגיניס תרגם נכון susceptible. [↑](#footnote-ref-286)
286. משה אבן תיבון קרא לספר של אריסטו "על ההויה וההפסד", וכך התקבל בלשון ימי הביניים. תרגמתי התהוות ולא הוויה, כי הוויה יש לה כפל משמעות, מה שהווה עכשיו, וכן מה שמתהווה והולך. שם הספר של אריסטו ביוונית הוא: Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς ובלטיניתDe Generatione et Corruptione, וזו המילה המקבילה למילה האנגלית generation, דהיינו התהוות, ולא למילה existence דהיינו הווייה (באנגלית התרגום במהד' רוס הוא on Coming-to-be and Passing-away. [↑](#footnote-ref-287)
287. מדובר כאן בארבעת היסודות שהחומר שלהם הוא החומר הראשון, ההיולי, והם משתנים מזה לזה, ומה שהוא מצע לשינוי הוא החומר הראשון, שבו הצורות מצטיירות ונפסדות. עיין בזה ב"על ההתהוות וההפסד" ספר א' תחילת פרק ה', ובפרק ד' שם. [↑](#footnote-ref-288)
288. במקור إبداع. 'איבדע' הוא אחד מהמונחים לבריאה. הוא המדרגה הגבוהה ביותר של בריאה, היא הבריאה הראשונה שבה השכלים נבראו בריאה יש מאין באופן ישיר, מהרצון האלוהי החופשי, ללא תיווך של סיבתיות, חומר כלי או זמן. עיין בזה ב[רמיזות והערות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf) חלק ה' (מטאפיזיקה) פרק ט'.

     הגופים הנצחיים אין בהם שינוי, והם נצחיים באופן הכרחי. רק שהווייתם הנצחית אינה מסיבת עצמם אלא מסיבה חיצונית להם שמשפיעה עליהם את המציאות, דהיינו הבורא. מאחר שהבורא משפיע מציאות מכח רצונו החופשי, אפשר שירצה שלא יהיו נמצאים, אבל כל זמן שהם נמצאים הם נמצאים באופן שהווייתם נצחית. למשל מה שאחת ועוד אחת הן שתיים ולא שלוש, זו מציאות נצחית שאין בה שינוי. אבל עדיין אפשר שהבורא ברצונו החופשי יחדש את העולם באופן שבו האמת תהיה שאחת ועוד אחת הן שלוש. ספירת חכמה היא באופן של חיוב שכלי, גזירת חכמתו של הבורא, ולא יתכן בה שינוי (ועיין במורה נבוכים ג' ט"ו). מעל ספירת החכמה נמצאת ספירת הכתר שהיא רצונו החופשי של הבורא שאינו משועבד לגזירת החכמה ולא לחוק הסתירה שהוא שורש עניין החכמה, והחכמה קיימת רק כי הרצון כל רגע ורגע רוצה בקיומה, ולא שהכרחיות החכמה היא סוף דבר.

     עיין בזה במאמר של [אמיל פקנהיים](https://www.scribd.com/document/96294504/The-Possibility-of-the-Universe-in-Farabi-Ibn-Sina-and-Maimonides) שהביא מקורות ודיון שיש אצל אבן סינא ואלפראבי שלוש חלוקות, האחת 'הכרחי מציאות מצד עצמו' וזה הבורא, השניה 'הכרחי מציאות מצד חיצוני לו (ואפשרי מציאות מצד עצמו)', שהם הגופים הנצחיים, השכלים וגרמי השמיים, והשלישי הוא 'אפשרי מציאות מצד עצמו' שאלה הגופים החומריים.

     עיין מורה נבוכים א' ס"ט:

     "וכן יתחייב תמיד בכל תכלית מתחדשת, עד שיגיע הענין לרצונו לבד יתעלה, לפי אחת מן הדעות כמו שיתבאר, עד שיהיה המענה באחרונה, כן רצה השם יתעלה, או לגזרת חכמתו לפי דעת אחרים כמו שאבאר, עד שיהיה המענה באחרונה, כן גזרה חכמתו (וכן גם שם ג' י"ג בסוף הפרק)"

     וכן הוא בכמה מקומות שם, שהרצון והחכמה שניהם הם גילויי הבורא בעולם, והם נראים כסותרים (זו המחלוקת בין דעת קדמות העולם ודעת חידוש העולם, שעוסק בה המו"נ בחלק ב' עד פרק כ"ה) ובאמת אינם סותרים (זה פירוש מה שכתב לגבי אותה מחלוקת שהיא מעמד שכלי, כלומר בידוע שלא תהיה ראיה מכרעת לצד אחד, כי שניהם בלי ספק אמת).

     ועיין עוד בזה באריסטו "על ההתהוות וההפסד" א' ג' 317ב שורה 7, שמבחין בין בריאת יש מאין באופן ישיר, דהיינו "מבדא" ובין בריאת יש בפועל מהיש שהוא בכח (כמו שביאר הרמב"ן על התורה א' א' שהבריאה הראשונה הייתה רק הנקודה של ההיולי שאין בה ממש, והיא לא בריאה שקדם לה בכח, וכל מה שנברא אחר כך ממנה הוא יציאה אל הפועל של מה שהיה בכח באותה נקודת היולי). ועיין עוד שם בפרקים ד' וה'. [↑](#footnote-ref-289)
289. מקבל את צורת ארבעת היסודות (אש רוח מים עפר. או אש אוויר מים ארץ), שמתהווים ונפסדים תמיד, כלומר שהצורה של כל יסוד עוברת ממקומה הראשון בחומר אל מקום אחר בחומר, ובמקום שהיתה מקודם מצטיירת צורה של יסוד אחר. [↑](#footnote-ref-290)
290. זה החומר החמישי שממנו מורכבים הגלגלים השמיימיים שהם נצחיים ואין בהם התהוות והפסד ולא שום שינוי מלבד שינוי מקום בתנועתם הסיבובית. [↑](#footnote-ref-291)
291. החומר הראשון של הגופים הארציים והיסוד החמישי השמיימי.

     אבן סינא רומז כאן לסוד שיש שני חומרים ראשונים (שני היוליים) שונים. האחד הוא הארצי והוא החומר הראשון של העולם שמורכב מארבעת היסודות. השני הוא השמיימי והוא הנקרא החומר החמישי או היסוד החמישי. מה שכתב "וזה אי אפשר" הכוונה שאי אפשר ששניהם יהיו אותו חומר עצמו. אבל באמת יש שני היוליים. הסוד הוא שאינם מחולקים לגמרי, אלא יש להם מקור ראשון אחד, והם קיימים במקביל, והחומר השמיימי הוא בכח לחומר הארצי ונמצא לא רק בגלגלים אלא גם בכל גוף ארצי.

     מורה נבוכים א' ע"ב:

     "כן זה הכדור בכללו מחובר מן הגלגלים, ומן היסודות הארבעה ומה שהורכב מהם, ואין רקות בו כלל, אלא מקשה מלא, נקודת מרכזו כדור הארץ, והמים מקיפים בארץ, והאויר מקיף במים, והאש מקיף באויר, והגשם החמישי מקיף האש. [...]

     **וחומר זה הגשם החמישי בכללו המתנועע בסיבוב אינו כחומר גשמי הארבעה יסודות אשר בתוכו.** [...]

     ובתוך זה הכדור הקרוב אשר הוא סמוך לנו, חומר אחד מתחלף לחומר הגשם החמישי, קיבל ארבע צורות ראשונות ושב בארבעתם ארבעה גופים, הארץ והמים והאויר והאש, וכל אחד מאלו הארבעה יש לו מקום טבעי מיוחד בו, לא ימצא בזולתו, והוא מונח עם טבעו. והם גופים מתים, אין חיים בהם ולא השגה ולא יתנועעו מעצמם, אבל הם שוכנים במקומותיהם הטבעים, ואם יוציאו אחד מהם ממקומו הטבעי בהכרח, בסור המכריח יתנועע לשוב למקומו הטבעי. כי הנה יש בו זאת ההתחלה אשר בה יתנועע לשוב אל מקומו על יושר, ואין בו התחלה שינוח בה, ולא שיתנועע בה על בלתי יושר. והתנועות הישרות הנמצאות לאלה הארבע יסודות כשיתנועעו לשוב למקומותם - שתי תנועות, תנועה אל צד המקיף, והיא לאש ולאויר, ותנועה אל נקודת המרכז, והיא למים ולארץ, כשיגיע כל אחד מהם למקומו הטבעי ינוח.

     אבל הגופים ההם העגולים הם חיים בעלי נפש בה יתנועעו, ואין התחלת מנוחה בהם כלל, ולא ישיגם שינוי אלא בהנחה [כלומר מקום. רק המקום שלהם משתנה ואין בהם שום שינוי אחר], בהיותם מתנועעים בסיבוב. [...]

     וכשיתנועע הגשם החמישי בסיבוב בכללו תמיד תתחדש ביסודות מפני זה תנועה הכרחית, יצאו בגללה ממקומותם, רוצה-לומר באש ובאויר, וידחו אל המים, ויעברו כולם בגוף הארץ אל עמקה, ויתחדש ליסודות עירוב, ואח"כ יתחילו להתנועע לשוב למקומותם, ויצאו חלקים מן הארץ גם-כן מפני זה ממקומותם בחברת המים והאויר והאש. והם בזה כולו פועלים קצתם בקצתם ומתפעלים קצתם מקצתם, ויפול ההשתנות במעורב עד שיתהוה מהם תחילה הקיטורים כפי מיניהם החלוקים, ואחר כן המחצבים כפי מיניהם החלוקים, ומיני הצמחים כולם ומינים רבים מבעלי חיים, כפי מה שגוזר מזג המעורב. וכל הוה נפסד [בגלל העירוב של היסודות שהוא בלתי פוסק ועושה שינוי במזג שלהם והם מקבלים צורה רק לפי ההכנה של המזג שלהם], אמנם יתהוה מן היסודות ואליהם יפסד, ומן היסודות יתהוו קצתם מקצתם ויפסדו קצתם אל קצתם, שחומר הכל אחד [חומר כל היסודות הוא ההיולי, החומר הראשון]. ואי-אפשר הימצא חומר מבלי צורה, ולא תימצא צורה טבעית מאלו ההויים הנפסדים מבלי חומר; יהיה הענין אם-כן בהויות והפסדות, והיות כל מה שיתהוה מהם ויפסיד אליהם חוזר חלילה, כדמות סיבוב הגלגל, עד שתהיה תנועת החומר הזה בעל הצורה בבא בו הצורות זו אחר זו כתנועת הגלגל באנה [במקום. לגלגל יש תנועה מקומית שהיא הסיבוב, ולא תנועת שינוי אחר], כהשתנות ההנחות בעצמם לכל חלק ממנו [תנועת הגלגל היא שהמצב של חלקיו משתנה (כלומר אין בו שינוי ביחס למשהו חיצוני לו)]."

     יש כאן סתירה. הצורות שהחומר שלהן מורכב מארבעת היסודות, תמיד נפסדות מהחומר, כי סיבוב הגלגל גורם לחומר של ארבעת היסודות שינויי מזג תמידיים ובשינוי המזג כבר אינו מוכן לקבל הצורה ולכן היא נפסדת ממנו.

     אמנם ארבעת היסודות בעצמם משתנים מזה אל זה. החומר של צורות ארבעת היסודות הוא ההיולי, החומר הראשון. הוא לא מורכב ואין בו שינויי מזג, ולא מובן למה הצורות שמצטיירות בו, הן ארבעת היסודות, הם עצמם בתנועה של התהוות והפסד. ההסבר לזה מוכרח להיות שבחומר הראשון עצמו דבק ההעדר שגורם לפשיטת הצורה ממנו אחרי שהתלבשה בו (כלומר לא צריך להגיע עד לשינוי המזג מכח סיבוב הגלגל כדי להסביר את פשיטת הצורה התמידית, אלא זהו מעצם טבע ההיולי שהוא העדר וחוסר צורה, וטבעו גורם לו שהצורות לא מתמידות בו). אם זה כך, אז איך יתכן שהנבראים הנצחיים, הגלגלים, הם נצחיים שהרי גם הם בעלי חומר?

     במורה נבוכים ב' כ"ו כתב על זה:

     "שהוא [רבי אליעזר] באר שחומר השמים בלתי חומר הארץ ושהם שני חמרים נבדלים מאוד, האחד מיוחס לו ית' למעלתו וגדולתו והוא - 'מאור לבושו'; והחומר האחר רחוק מאורו ית' וזהרו והוא - החומר התחתון ושמהו 'משלג שתחת כסא הכבוד'. וזהו אשר שמני שאפרש מאמר התורה "ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר" - שהם השיגו ב'מראה הנבואה' ההוא אמיתת החומר הראשון התחתון; כי אונקלוס שם 'רגליו' שב אל ה'כסא' כמו שבארתי לך - וזה באר שהלבן ההוא שתחת ה'כסא' הוא חומר הארץ.

     וכבר שנה ר' אליעזר זה הענין בעצמו וגילה בו - רצוני לומר היותם שני חמרים עליוני ותחתוני - ושאין חומר הכל אחד. וזהו סוד גדול לא תקל בבאור גדולי חכמי ישראל בו שהוא סוד מסודות המציאות ו'סתר' מ'סתרי תורה'. ב'בראשית רבה' אמרו "ר' אליעזר אומר כל מה שיש בשמים - בריאתו מן השמים וכל מה שיש בארץ - בריאתו מן הארץ". והתבונן איך באר לך זה החכם כי חומר כל מה שבארץ - חומר אחד משותף - רצוני לומר כל מה שתחת גלגל הירח - וחומר כל השמים ומה שבהם - חומר אחר אינו זה. ובאר ב'פרקיו' זה החידוש המוסף - רצוני לומר מעלת החומר ההוא וקרבתו לו וחסרון זה וגבול מקומו גם כן. ודע זה"

     כיוון שזה סוד גדול אבן סינא רק רומז לזה באמרו שאי אפשר שיהיו שני היוליים, ואחר כך אומר שאולי כן אפשר.

     אחר כך ביארתי יותר בעניין שני החומרים הראשונים באופן מדויק יותר. עיין בזה בשיעורים על מורה נבוכים [שיעור 0058](https://shiurmorehnevochim.wordpress.com/2022/06/06/0058-%d7%9e%d7%95%d7%a8%d7%94-%d7%a0%d7%91%d7%95%d7%9b%d7%99%d7%9d-%d7%90-%d7%98/).

     הכוונה כאן שהחומר הראשון, ההיולי, הוא החומר המשותף לצורת ארבעת היסודות. היסודות משתנים מהאחד אל משנהו, והמצע לשינוי הזה הוא החומר הראשון. עצם מה שהם משתנים מזה אל זה הוא הוכחה שחומרם הוא אחד, והוא המצע שבו חל השינוי. אבל החומר החמישי, שהוא החומר של הגלגלים והכוכבים, אינו אותו חומר שמשותף לארבעת היסודות אלא הוא שונה בטבעו והוא לא גורם לפשיטת הצורות שחלות בו. ועיין עוד בזה ב"על השמיים" מאת אריסטו ספר ב' סוף פרק ג'.

     החומר החמישי, או היסוד החמישי, אינו עוד אחד מהיסודות, אלא הוא חלוקה בפני עצמה. החומר החמישי הוא בחינה של ההיולי שקיימת בפני עצמה במקביל להיולי ששייך לארבעת היסודות, והוא מקיף את כל הבריאה כולה, והוא החומר הראשון השמיימי. עיין בזה עיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 50](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2018/04/21/50-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%9e%d7%98%d7%90%d7%a4%d7%99%d7%96%d7%99%d7%a7%d7%94-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%93%d7%9c/) במאמר הנקרא הנמשל של חכמת הקבלה. בו התבאר שהתיאור של הגלגלים כגדלי בצל הוא רק מצד החיצוניות, אבל לפי האמת כולם מלאים ובכולם נמצא הגלגל החיצון והחומר החמישי, זה הסוד שכאן. החומר החמישי הוא המקום שהגופים תופשים, והוא רק המרחקים בלבד, כלומר קטגוריית הכמות בלבד, רק המידות. הוא מה שאנו מכנים חלל ריק, מה שנמצא בין הכוכבים או בין החלקיקים היסודיים של החומר. החלל הזה קיים כי יש לו מידות, מה שאינו קיים לא יתכן שתהיינה לו מידות כי אין את מה למדוד, והוא החומר החמישי. הוא מה שאבן סינא מדבר עליו כעל "צורת התלת ממדיות" שנדונה בכמה מקומות כאן.

     בהלכות יסודי התורה ג' י' כתב הרמב"ם:

     "בָּרָא הָאֵל לְמַטָּה מִגַּלְגַּל הַיָּרֵחַ גֹּלֶם אֶחָד שֶׁאֵינוֹ כְּגֹלֶם הַגַּלְגַּלִּים, וּבָרָא אַרְבַּע צוּרוֹת לְגֹלֶם זֶה, וְאֵינָן כְּצוּרַת הַגַּלְגַּלִּים, וְנִקְבְּעָה כָּל צוּרָה וְצוּרָה בְּמִקְצָת גֹּלֶם זֶה."

     מבואר שהחומר הראשון של העולם הארצי אינו כחומר הגלגלים. כלומר כל ארבעת היסודות ביחד הם כולם צורות שמצטיירות בחומר הראשון הארצי, ולעומתם יש חומר של הגלגלים שהוא חומר אחר. כיוון שחומר הגלגלים נקרא החומר החמישי או היסוד החמישי, אפשר לחשוב בטעות שהוא עומד באותה מדרגה כמו האש רוח מים ועפר, שבצד הארבע האלה יש יסוד חמישי שעומד באותו מישור איתם. אבל באמת כל ארבעת היסודות הארציים הם במישור אחד, וכולם הם צורות בחומר הראשון, ומול החומר הראשון יש חומר הגלגלים שעומד באותו רובד של החומר הארצי, ונמצא שיש שני חומרים ראשונים, האחד הארצי שבו חלות צורות ארבעת היסודות, והשני הוא השמיימי (עיין בהמשך סעיף זה בהערה נוספת עוד ביאור בעניין שני החומרים הראשונים האלה).

     כמו שהארץ כלולה בשמיים והיא גילוי של השמיים, ובכל דבר ארצי יש שורש שמיימי שמשם הווייתו, כך חומר ארבעת היסודות, הוא ההיולי, כלול בחומר החמישי שהוא ה'חומר הראשון' השמיימי, ובחומר הארצי מונח בו עצמו החומר החמישי, שהוא המקום המופשט המתימטי שהוא תופש, שזו הכמות שהיא הנברא הראשון אחרי התוהו המוחלט, הכאוס, שהוא ההיולי הראשוני שמשותף לשמיימי ולארצי והוא אחד פשוט כמו בוראו. החלוקה לחומר שמיימי וחומר ראשון ארצי היא כבר בשלב הבוהו, שבו התוהו הגמור נתפש כבכח של משהו (ומצד עצמו התוהו הגמור הוא מופשט לגמרי ואין בו תפישה כמו שאין תפישה באין סוף, והוא זה שנאמר עליו שהאחד ברא אחד, ובו הסתיימה הבריאה יש מאין (בערבית איבדע), וכל השאר הוא מימוש אפשרויות שקיימות בו בכח).

     במורה נבוכים א' ע"ב כתב: "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."

     וכתב על זה הנרבוני בפירושו שם:

     "ואמרו "הדק" ההוא כמאמר הפילוסופים שהגלגל אם שיהיה בלי חומר או שיהיו הרחקים והשמש והירח ושאר הכוכבים, או שיהיו צורות, רוצה לומר מרחקים בזולת חומר [כלומר צורת התלת ממדיות], רוצה לומר גשמים רוחיים, ואם שיימצא להם חומר בשיתוף השם עם החומרים אשר בכאן וזה מפני הכח אשר בהם באנה [אנה פירושו המקום, והכוונה שכיוון שבחומר החמישי אין חומר, אם כן אין מה שיתפוש מקום בפועל במרחב התלת ממדי, אלא רק יש כאן פוטנציאל, בכח, לתפוש מקום במרחב התלת ממדי. ומשום כך נקראים חומר אבל לא באותו מובן שהחומר הארצי נקרא חומר].

     והרצון ב"דק" הוא מה שקראוהו כח רוחניי וירצה בפשוט שאיננו מורכב מהיולי וצורה כי השכל אשר הוא צורתו הוא נבדל. אמנם הרב ז"ל חשב שהוא בעל נפש ושכל בגוף [עיין בשם טוב לגבי הגרסה ובמה חלקו על הרמב"ם. מחלוקתם על הרמב"ם היא משום שסברו כאבן רושד בזה, ולא כאן המקום להאריך]."

     ב"אדם חי" [רשימה 271](https://nirstern.wordpress.com/2022/06/08/271-%d7%91%d7%a2%d7%a0%d7%99%d7%99%d7%9f-%d7%9e%d7%94-%d7%94%d7%99%d7%90-%d7%94%d7%a7%d7%91%d7%9c%d7%94-%d7%90%d7%99%d7%a9-%d7%9e%d7%a4%d7%99-%d7%90%d7%99%d7%a9-%d7%91%d7%97%d7%9b%d7%9e%d7%aa-%d7%94/) כתבתי על זה:

     "כך גם מה שהבאתי מהנרבוני שהחומר החמישי הוא החלל הריק, זה לא שייך להסתכלות המדעית, אבל זה כל כך מופשט שהשתמשתי בהסתכלות המדעית כדי לסבר את האוזן בלבד. וכמ"ש במו"נ א' נ"ח:

     "ואתה האיש המעין במאמרי זה יודע כי זה הרקיע והוא גשם מתנועע שכבר ידענו זרתותיו ואמותיו וידענו שעור חלקים ממנו ורוב תנועותיו נלאו שכלינו כל הלאות מהשיג מהותו – עם היותנו יודעים שהוא בעל חומר וצורה בהכרח אלא שאינו זה החומר אשר בנו; ולזה לא נוכל לתארו אלא בשמות הבלתי מקיימים – לא בחיוב המקיים – שאנחנו נאמר כי השמים לא קלים ולא כבדים ולא מתפעלים ולזה לא יקבלו פעולה ואינם בעלי טעם ולא בעלי ריח וכיוצא באלו השלילות – כל זה לסכלותנו בחומר ההוא."

     הרי שגם לרמב"ם החומר החמישי זו סוגיא שמאוד קשה לתפישה, ולא שבאופן פשוט זה החלל הריק שיש לו מידה, שהרי את זה כל אחד מבין.

     מה שאפשר קצת לעיין בזה דורש הרבה מאוד אריכות ולימוד ולא כאן המקום לזה."

     (במורה נבוכים א' נ"ח כתב על החומר החמישי:

     "ואתה האיש המעין במאמרי זה יודע כי זה הרקיע והוא גשם מתנועע שכבר ידענו זרתותיו ואמותיו וידענו שעור חלקים ממנו ורוב תנועותיו נלאו שכלינו כל הלאות מהשיג מהותו - עם היותנו יודעים שהוא בעל חומר וצורה בהכרח אלא שאינו זה החומר אשר בנו; - ולזה לא נוכל לתארו אלא בשמות הבלתי מקימים לא בחיוב המקיים - שאנחנו נאמר כי השמים לא קלים ולא כבדים ולא מתפעלים ולזה לא יקבלו פעולה ואינם בעלי טעם ולא בעלי ריח וכיוצא באלו השלילות - כל זה לסכלותנו בחומר ההוא."

     ובהלכות יסודי התורה ג' ג' כתב:

     "כָּל הַגַּלְגַּלִּים אֵינָן לֹא קַלִּים וְלֹא כְּבֵדִים, וְאֵין לָהֶם לֹא עַיִן אָדֹם וְלֹא עַיִן שָׁחֹר וְלֹא שְׁאָר עֵינוֹת, וְזֶה שֶׁאָנוּ רוֹאִין אוֹתָן כְּעֵין הַתְּכֵלֶת - לְמַרְאִית הָעַיִן בִּלְבַד הוּא, לְפִי גֹּבַהּ הָאֲוִיר. וְכֵן אֵין לָהֶן לֹא טַעַם וְלֹא רֵיחַ, לְפִי שֶׁאֵין אֵלּוּ הַמְּאֹרָעִין מְצוּיִים אֶלָּא בַּגּוּפוֹת שֶׁלְּמַטָּה מֵהֶן."").

     **במחלוקת בין אבן סינא והרמב"ם ובין אבן רושד (שרמזו עליה הנרבוני ושם טוב) לגבי טבעו של החומר הראשון**, ההיולי, לעניות דעתי המרחק בין שתי השיטות אינו גדול, ואפשר שבעומקם הדברים עולים למקום אחד ממש, למרות שהנרבוני ורבי שם טוב פלקירה כתבו שיש מחלוקת, ולא כאן המקום להאריך בזה.

     אעתיק כאן מדברי מורה המורה לרבי שם טוב פלקירה על המורה נבוכים בהקדמות לחלק ב' הקדמה כ"ב, שמאריך יותר במה שכתב הנרבוני אודות החומר הראשון:

     לשון הרמב"ם:

     "כי כל גשם הוא מורכב מב' ענינים בהכרח, וישיגוהו מקרים בהכרח, אמנם ב' הענינים המעמידים אותו, החמר שלו, וצורתו. ואמנם המקרים המשיגים אותו, הכמות, והתכונה, וההנחה"

     רבי ש"ט פלקירה דן בשאלה האם מה שכל גשם מורכב משני עניינים, חומר וצורה, הוא נכון גם לגבי הגלגלים שהחומר שלהם הוא החומר החמישי, או רק לגופים שמתחת לגלגל הירח. וזה לשונו:

     "ואמר בן אלצאיג: ואם אפשר שתהיה צורה אין לה הפך יהיה החומר אשר היא בו מונח לבד, ואינו חומר אלא בשתוף השם. כי החומר אין יחס לו בעצמו לצורה מהצורות, אלא כל מה שיש לו מהצורות הוא בשוה ע"כ.

     ועל כן נסתפקתי בזו המוקדמה [כלומר ההקדמה] אם היא כוללת כל גוף, וצודקת על הגוף הגלגלי, עד שמצאתי מה שכתב החכם הנזכר [אצל פלקירה "החכם הנזכר" הוא תמיד כינוי לאבן רושד]. אמר: וממה שאמרו כי כל גוף מורכב מחומר וצורה אינו דעת הפילוסופים [כלומר אריסטו] בגוף הגלגלי, אלא אם יהיה שם חומר בשתוף השם, אבל שהוא דבר נפרד בו בן סינא, כי כל מורכב אצלם מחומר וצורה הוא מחודש כחידוש הבית, והגלגל אינו מחודש אצלם בזה המין מהחידוש. ועל כן קראוהו נצחי, כלומר שמציאותו עם הנצחי. כי מאחר שהיה סבת ההפסד אצלם הוא החומר היה מה שאינו נפסד אינו בעל חומר אבל הוא ענין פשוט, ולולא ההויה וההפסד אשר באלו הגופים לא יתחייב שיהיו מורכבים מחומר וצורה. כי העיקר שהגוף אחד במציאות כמו שהיה בחוש, ולולי הפסד אלה הגופים היינו גוזרים שהם פשוטים ושהחומר הוא הגוף. והגוף הגלגלי מאחר שאינו נפסד, הורה כי החומר בו הוא הגשמות הנמצא בפועל ושהנפש אשר בו אין לה קיום בזה הגוף, כי הגוף הגלגלי לא יצטרך בהשארותו אל הנפש, כמו שיצטרכו אליו גופות החיונים. ואמנם יצטרך אל הנפש <לא> מפני כי מהכרח מציאותו שיהיה בעל נפש <אלא> ומההכרח שיהיה המעולה כענין המעולה, ובעל נפש מעולה ממה שאינו בעל נפש. ועל כן או שיהיו הגלגלים צורות, או שיהיו להם חמרים בשתוף [כלומר ביחס לגלגלים יהיה 'חומר' כמילה שהיא שם משותף עם המילה חומר ביחס לגופים הארציים. שם משותף היינו אותה מיהללל לשני מובנים שונים, כמו 'עין' שהיא מבוע המים ואיבר הראיה]. ואני אומר או שיהיו הם החמרים בעצמם <או שיהיו> חמרים חיים בעצמם לא חיים בחיים עד כאן [מלשונו של אבן רושד].

     והנראה לי [אלה דברי פלקירה], כי זהו ענין השתוף, כלומר כי חמרי ההוים הנפסדים חמרים מתים, אין להם תנועה ולא חיים אלא מצד דבר מחוץ. וחמרי הגלגלים הם בהפך, כי הם חמרים חיים בעצמם ועל כן יתנועעו תמיד.

     ואמר אריסטו בספר מה שאחר הטבע: וכל הדברים שישתנו יש להם חומר, אלא שהוא מחולף. ומה שיהיה מהדברים הנצחיים שאינם הווים והם מתנועעים בהעתקה יש להם חומר, אלא שאינו הווה ולא משתנה, אלא מאנה לאנה [ממקום למקום]. זה לשונו. ואמר במקום אחר: ומהחיוב שלא יהיה חומר אלא לכל הדברים שיש להם הויה והפסד וישתנו קצתם לקצתם.

     ואמר החכם הנזכר [הוא אבן רושד]: והתחייב שיהיו הגלגלים חמרים פשוטים זולתי מורכבים מחומר וצורה, מפני שלא ימצא להם השנוי אלא באנה. והשנוי בעצם הוא אשר יחייב הוית הדבר מחומר וצורה עד כאן לשון אבן רושד.

     לשון אריסטו במטאפיזיקה למבדא פרק ב':

     "כל המשתנה הוא בעל חומר, אולם בכל מקרה ומקרה החומר הוא אחר. אפילו אלה מן הדברים הנצחיים שאינם מתהוים אלא מוּנעים על פי ההעתקה בלבד, הרי גם הם בעלי חומר, אמנם לא החומר המתהוה אלא החומר הניתן להטלטל ממקום למקום."

     גרמי השמיים נעים ממקום למקום, זה שינוי שמחייב שיש להם חומר. כי שכל נפרד אין לו קטגוריה של מקום ואינו יכול לנוע ממקום למקום. גם הישויות המתימטיות כמו אחת ועוד אחת הן שתיים, או משפט פיתגורס, אינן יכולות לנוע ממקום למקום, כי אין להן חומר. אבל החומר הזה הוא רק לעניין שינוי המקום ולא לעניין שיש בהם התהוות, כלומר הם נצחים למרות שהם מחומר. זה המקור באריסטו לסוד שיש שני חומרים ראשונים, הארצי והשמיימי.

     הבאתי את כל זה כמקורות להתחלת לימוד הנושא העמוק הזה, ולא ניסיתי לבאר אותו כראוי לו. [↑](#footnote-ref-292)
292. ארבעת היסודות הם אש רוח מים ועפר (לפעמים הרוח נקרא אוויר והעפר נקרא אדמה או ארץ. היסודות נזכרים באפלטון בטימיאוס ובאריסטו בכמה מקומות, וכן גם בספר יצירה ובספר הזוהר). הם משתנים מזה לזה, מקצת מהמים משתנה להיות רוח וכן הלאה, באופן שתמיד ארבעתם קיימים. כמו שכתב אריסטו ב"על ההתהוות וההפסד" ספר ב' פרק ה' (ועיין שם גם בפרק ד'), ובמטארולוגיה ספר א' פרק ג', ועיין עוד גם במטאפיזיקה ספר א' פרק ח'. הובא ברמב"ם בהלכות יסודי התורה ד' ה'. ובמטארולוגיה שם כתב שבכל יסוד קיימים בכח היסודות האחרים, זה הפירוש שהחומר שלהם אחד.

     זה מחייב שביסודות כבר יש הגדרה של 'מקום', כי מה שחלק מהמים משתנה להיות רוח וכן הלאה, הכוונה שבמקום שהייתה בו רוח עכשיו יש בו מים. אם עדיין אין הגדרה של מקום, הרי בין אם הם משתנים מזה לזה ובין שאינם משתנים, תמיד רבע ממה שיש הוא מים ורבע רוח וכן הלאה. וכן הוא לשון הרמב"ם שם:

     "בָּרָא הָאֵל לְמַטָּה מִגַּלְגַּל הַיָּרֵחַ גֹּלֶם אֶחָד שֶׁאֵינוֹ כְּגֹלֶם הַגַּלְגַּלִּים, וּבָרָא אַרְבַּע צוּרוֹת לְגֹלֶם זֶה, וְאֵינָן כְּצוּרַת הַגַּלְגַּלִּים, **וְנִקְבְּעָה כָּל צוּרָה וְצוּרָה בְּמִקְצָת גֹּלֶם זֶה**.

     צוּרָה רִאשׁוֹנָה, צוּרַת הָאֵשׁ, נִתְחַבְּרָה **בְּמִקְצָת גֹּלֶם זֶה**, וְנִהְיָה מִשְּׁנֵיהֶם גּוּף הָאֵשׁ."

     ה'מקום' שמדובר בו כאן הוא צורת התלת ממדיות שדיברנו בה לעיל בכמה מקומות (עיין באינדקס), שבה כבר יש מרחב תלת ממדי ולכן גם קואורדינטות שמגדירות מקום. אמנם צריך הרבה עיון מה פשר העניין של 'מקום' כאן, כי במרחב התלת ממדי כשלעצמו אין גופים שביחס אליהם ניתן להגדיר מקום, וגם אין לו גבולות שאינם מופשטים (הגלגל הקיצון הוא סופי בממדיו, אבל מחוץ לגבול שלו אין מקום תלת ממדי ריק אלא רק המופשט, וכבר התבאר עניין זה בכמה מקומות). עיין בזה ברמיזות והערות חלק א' מפרק ל"ב והלאה.

     הערה:

     יש שאומרים שאחרי שהתגלה שהעולם מורכב מאטומים או שאר חלקיקי יסוד, או מהמולקולות של טבלת היסודות, הוכח שהתיאוריה של אריסטו על כך שהעולם מורכב מארבעת היסודות כבר אינה תקפה.

     בספרי קבלה מבואר שארבעת היסודות הם כנגד ארבע אותיות שם הוי"ה (עיין גם במו"נ ב' י'). היסודות כמו אותיות השם המפורש הם השורשים של המציאות מצד שהיא מושפעת מהבורא. האש היא השורש של המציאות שהיא גילוי אחדות הבורא, ולכן האש היא כליון מול האחדות המוחלטת של הבורא, וכמו שכתוב: "וְהִנֵּה הַסְּנֶה בֹּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל". האוויר או הרוח הוא הצד של קיום של המציאות למרות שזה נדמה כסותר את אחדות הבורא, ובתחילתה היא קיום דק מאוד כגון האוויר, כי הוא התחלת הקיום הראשונה ולא סוף הקיום שהוא העפר (וברמב"ן על בראשית א' א' כתב: "וסמך "הרוח" ל"אלהים", בעבור שהיא דקה מכולם, ולמעלה מהם, רק שהיא מרחפת על פני המים במאמרו של הקב"ה." ועיין עוד מה שכתב בזה במורה נבוכים ב' ל'). המים הם ההשפעה של המציאות בתנועה אל ההתממשות בחומר, שזה סוף עוצם הגילוי של האחדות שאפילו בחומר הכי מת היא מתגלה, כמו שהאור מתגלה על רקע החושך וככל שהחושך עמוק כך הגילוי מבהיק יותר. העפר הוא סוף ההתממשות בחומר של המציאות המושפעת מהבורא, שהיא נגלית למתבונן כמציאותו של הבורא לבדו, גם כשהיא נראית כמציאות עצמאית בחומר.

     לכל זה אין שום שייכות כלל למדע המערבי המטריאליסטי שלא רוצה לראות שום דבר חי ועליון ומופשט בחומר, וחוקר על מולקולות ואטומים וכיו"ב.

     עד כאן ההערה.

     **המונחים הערביים המשמשים לארבעת היסודות.**

     יש בערבית לפחות שלוש מילים נפוצות שבהם משתמשים ליסודות. האחת היא عـنـصـر (אוּנסוּר).

     מילה שנייה היא أركان (ארכּאן. ביחיד רוּכּן).

     כאן אבן סינא משתמש במילה שלישית שהיא أسطقسات (אסטקסאת). היא משמשת כמונח האריסטוטלי יסודות, אבל גם כמזג, כמו במזג אוויר.

     במורה נבוכים א' ע"ב גם כן השתמש במילה (אל)אסטקסאת לציין את היסודות הטהורים לפני שהורכבו זה בזה.

     בספר ההגדרות מאת אבן סינא (כיתאב אל חורוף) מבואר שלפי הגדרותיו את המונחים רק המונח אסטקסאת מתייחס ליסודות שהם אש רוח מים ועפר, ולמונחים האחרים יש מובן אחר, זו לשונו שם בהגדרות :

     :Kiki Kennedy-Dayהערת המתרגמת

     "Since both unsur and ustuqas can be translated as "element," I have chosen to translate unsur as element2 and ustuqas as element1, rather than trying to ﬁnd an artiﬁcially distinctive word."

     לשון אבן סינא בהגדרות 33-35

     33 About element2 (unsur) .Element2 is a term for the ﬁrst origin of subjects. Next, element2 is said to belong to the first substratum through whose transformation an element2 receives forms; from which beings are variegated, either absolutely (as matter1) or on condition of embodying (as the ﬁrst substratum of bodies which the rest of generated bodies are from) by receiving their forms.

     34 About the element1 (ustuqas). The element1 is the primary body by whose coming together with other bodies different kinds of primary bodies are formed. Element1 is said of the ﬁnal result after the bodies break down, where there is no further division except into similar parts.

     35 About the building block (rukn) A building block is a simple body. It is an essential part of the world, such as the spheres and the elements2. A thing in relation to the world is a building block, and it is an element1 in relation to what it is compounded of; it is an element2 in relation to what it is generated from, equal to what it becomes through compounding and transformation taken together, or by its transformation. Therefore air is an element2 of clouds by condensation, but air is not an element1 of them. There is element1 and element2 of plants. The sphere is a building block, but it does not have an element1 nor an element2 belonging to form. There is a subject to its form, which subject has neither element2 nor matter1. This is the case when the substratum of something existing in actuality is what is intended by subject. We would not mean by it a substratum established in itself; but we mean by matter1 and element2 a substratum, which is a thing in potentiality from which it is. Matter1 does not mean that the actualized substance is through the perfection of its substratum. Of these things, matter1, subject, element2, matter2, element" [↑](#footnote-ref-293)
293. הגלגלים שהם מהחומר החמישי והם נצחיים. [↑](#footnote-ref-294)
294. החומר הראשון של הגופים הארציים והיסוד החמישי השמיימי.

     יש חומר ראשון אחד שמשותף גם לגופים הארציים וגם לגופים השמיימיים. האר"י בספר עץ חיים שער א' ענף ב' כתב שתחילת המציאות היא שהיה אור אין סוף פשוט ומוחלט, והתהווה בו עיגול פנוי ריק. מדובר על עיגול אחד, שהוא החומר הראשון האחד. זהו התוהו הגמור, הכאוס. הוא רק העדר ורק גבול כמושג מופשט של גבול (לא שהוא גובל בין משהו למשהו), והוא מה שכתב הרמב"ן על בראשית א' א' שהבריאה הייתה רק של נקודה אחת שהיא ההיולי, ולא היו שתי נקודות.

     אמנם לשון הרמב"ן שם נראית כסותרת את עצמה, שהוא כתב:

     "ועתה שמע פירוש המקרא על פשוטו נכון וברור. הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת. ואין אצלנו בלשון הקדש בהוצאת היש מאין אלא לשון "ברא"; ואין כל ה"נעשה" - תחת השמש או למעלה - הווה מן האין התחלה ראשונה. אבל הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד, אין בו ממש, אבל הוא כוח ממציא, מוכן לקבל הצורה ולצאת מן הכוח אל הפועל. והוא החומר הראשון, נקרא ליוונים "היולי". ואחר ההיולי לא ברא דבר, אבל יצר ועשה, כי ממנו המציא הכל והלביש הצורות ותיקן אותן. **[כאן משמע שההיולי הוא אחד לכל המציאות]**

     ודע, כי השמים וכל אשר בהם - חומר אחד, והארץ וכל אשר בה - חומר אחד. והקב"ה ברא אלו שניהם מאין, ושניהם לבדם נבראים, והכל נעשים מהם. **[כאן כותב שיש שני היוליים]**

     והחומר הזה, שקראו היולי, נקרא בלשון הקדש "תֹּהוּ", והמלה נגזרה מלשונם (קידושין מ ב): "בתוהא על הראשונות". מפני שאם בא אדם לגזור בו שֵם, תוהא ונמלך לקוראו בשם אחר, כי לא לבש צורה שיתפש בה השם כלל **[כאן משמע שההיולי הוא אחד, שהרי יש רק תוהו אחד. ובהכרח אי אפשר שיהיו שניים כי התוהו אין בו שום הגדרה וצורה כלל ואין מה שיפריד בינו ובין התוהו השני]**. והצורה הנלבשת לחומר הזה נקראת בלשון הקדש "בֹּהוּ", והמלה מורכבת, כלומר "בּוֹ הוּא", כמלת "לֹא תוּכַל עֲשֹׂהוּ" (שמות יח יח), שמחוסר הו"ו והאל"ף, עֲשׂוֹ הוּא.

     וזהו שאמר הכתוב (ישעיהו לד יא): "וְנָטָה עָלֶיהָ קַו תֹהוּ וְאַבְנֵי בֹהוּ", כי הוא הקו אשר בו יתחם האומן מחשבת בניינו ומה שיקוה לעשות, נגזר מן "קַוֵּה אֶל ה'" (תהלים כז יד), והאבנים הם צורות בבניין. וכן כתוב: "מֵאֶפֶס וָתֹהוּ נֶחְשְׁבוּ לוֹ" (ישעיהו מ יז), כי התוהו אחר האפס, ואיננו דבר. וכך אמרו בספר יצירה: "יצר מתהו ממש ועשה אינו ישנו".

     ועוד אמרו במדרש רבי נחוניא בן הקנה (ספר הבהיר): אמר רבי ברכיה, מאי דכתיב: "והארץ היתה תהו ובהו"? מאי משמע "היתה"? שכבר היתה תהו. ומאי "בֹהוּ"? אלא תהו היתה, ומאי "תֹהוּ"? דבר המתהא בני אדם, וחזרה לבהו. ומאי "בֹהוּ"? דבר שיש בו ממש, דכתיב "בּוֹ הוּא".

     [...]

     אם כן יהיה פשט הכתובים על נכון, משמעותו, בתחילה "בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם", כי הוציא חומר שלהם מאין, "וְאֵת הָאָרֶץ", שהוציא החומר שלה מאין **[כאן משמע שני היוליים]**. "וְהָאָרֶץ" תכלול ארבע היסודות כולם, כמו "וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צְבָאָם" (להלן ב א), שתכלול כל הכדור התחתון. וכן "הַלְלוּ אֶת ה' מִן הָאָרֶץ תַּנִּינִים וְכָל תְּהֹמוֹת" (תהלים קמח ז), וזולתם רבים. והנה בבריאה הזאת, שהיא כנקודה קטנה דקה ואין בה ממש, נבראו כל הנבראים בשמים ובארץ **[כאן כתוב בפירוש שהשמיים והארץ נבראו שניהם מאותה נקודה אחת של היולי, ואין שני היוליים]**.

     [...]

     ואחר שאמר כי בתחילה - במאמר אחד ברא אלהים השמים והארץ וכל צבאם [יש רק בריאה אחת לשמיים ולארץ - משמע היולי אחד], חזר ופירש, כי הארץ אחר הבריאה הזו היתה "תהו", כלומר, חומר אין בו ממש; והיתה "בֹהוּ", כי הלביש אותה צורה. ופירש שבצורה הזו צורת ד' יסודות, שהם האש והמים והעפר והאויר, ומלת "הָאָרֶץ" תכלול ארבעת אלה.

     [...]

     ויראה לי שהנקודה הזאת, בלובשה הצורה והיתה בהו, היא שהחכמים קורין אותה "אבן שתיה" (יומא נד ב) שממנה נשתת העולם.

     והנה שיעור הכתובים: בתחילה ברא אלהים מאין את השמים, וברא מאין את הארץ, והארץ בהבראה היתה תהו והיתה בהו, ובהם חשך ומים ועפר, ורוח נושבת על המים. והנה הכל נברא ונעשה (ועיין עוד ברש"י על בראשית א' י"ד)."

     במורה נבוכים ב' ל' כתב:

     "וכבר ידעתם באורם כי השמים והארץ נבראו יחד לאמרו "קורא אני אליהם - יעמדו יחדיו" - אם כן הכל נברא יחד ונבדלו הדברים כולם ראשון ראשון. עד שהם המשילו זה לזורע שזרע זרעים משתנים בארץ בבת אחת וצמח קצתם אחר יום וקצתם אחר זרעים משתנים בארץ בבת אחת וצמח קצתם אחר יום וקצתם אחר שני ימים וקצתם אחר שלושה - והזריעה כולה היתה בשעה אחת. [...]

     ולזה [הכוונה אחרי שפירש ש"ארץ" הנאמרת בפסוק הראשון אינה יסוד העפר בלבד אלא כל ארבעת היסודות, ונקראו כולם ארץ להבדילם מהחומר החמישי שהוא השמיים] פרשתי לך זה הפסוק בהתחלה ברא האלוה העליונים והתחתונים - ויהיה 'ארץ' הנאמר תחילה הוא התחתונים - רצוני לומר היסודות הארבע."

     ושם ב' כ"ו כתב:

     "אלא שעל כל פנים כבר הועילנו [רבי אליעזר] בו תועלת גדולה. שהוא באר שחומר השמים - בלתי חומר הארץ, ושהם שני חמרים נבדלים מאוד; האחד מיוחס לו ית' למעלתו וגדולתו והוא 'מאור לבושו'; והחומר האחר רחוק מאורו ית' וזהרו והוא החומר התחתון ושמהו 'משלג שתחת כסא הכבוד'. וזהו אשר שמני שאפרש מאמר התורה "ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר" - שהם השיגו ב'מראה הנבואה' ההוא אמיתת החומר הראשון התחתון; כי אונקלוס שם 'רגליו' שב אל ה'כסא' כמו שבארתי לך - וזה באר שהלבן ההוא שתחת ה'כסא' הוא חומר הארץ:

     וכבר שנה ר' אליעזר זה הענין בעצמו וגילה בו - רצוני לומר היותם שני חמרים עליוני ותחתוני - ושאין חומר הכל אחד. וזהו סוד גדול לא תקל בבאור גדולי חכמי ישראל בו שהוא סוד מסודות המציאות ו'סתר' מ'סתרי תורה'. ב'בראשית רבה' אמרו "ר' אליעזר אומר כל מה שיש בשמים - בריאתו מן השמים וכל מה שיש בארץ - בריאתו מן הארץ". והתבונן איך באר לך זה החכם כי חומר כל מה שבארץ חומר אחד משותף, רצוני לומר כל מה שתחת גלגל הירח; וחומר כל השמים ומה שבהם חומר אחר אינו זה. ובאר ב'פרקיו' זה החידוש המוסף, רצוני לומר מעלת החומר ההוא וקרבתו לו וחסרון זה וגבול מקומו גם כן. ודע זה"

     ובהלכות יסודי התורה ג' י' כתב הרמב"ם:

     "בָּרָא הָאֵל לְמַטָּה מִגַּלְגַּל הַיָּרֵחַ גֹּלֶם אֶחָד שֶׁאֵינוֹ כְּגֹלֶם הַגַּלְגַּלִּים, וּבָרָא אַרְבַּע צוּרוֹת לְגֹלֶם זֶה, וְאֵינָן כְּצוּרַת הַגַּלְגַּלִּים, וְנִקְבְּעָה כָּל צוּרָה וְצוּרָה בְּמִקְצָת גֹּלֶם זֶה."

     ביאור העניין הוא שהנה בכל מקום שמבואר סדר השתלשלות הבריאה נאמר שהיה החומר הראשון ואחר כך ארבעת היסודות שהם צורות שהצטיירו בו. יש שלב שהוא אחרי החומר הראשון האחד, ולפני ארבעת היסודות. השלב הזה אין לו מציאות בטבע, ולכן הוא לא מוזכר. הוא קיים רק כרובד של עומק בטבע, מונח גנוז כסוד בגופים הטבעיים. זה מה שנקרא בתורה בוהו, והוא החומר השמיימי.

     סוד מעשה מרכבה הוא סוד המעבר מהאין סוף הפשוט המוחלט שהוא אחד מכל צד ואין בו מורכבות כלל, אל הבריאה שהיא מתחילה מגבול, שהרי לולא היה לה גבול הייתה מתאחדת עם האין סוף ומתאיינת ולא הייתה בריאה כלל. המעבר הזה אינו יכול להיתפש בשכל אנושי, והוא נצחונו של הבורא עלינו כמו שכתב על זה במורה נבוכים א' ע"ב "ישתבח מי שנצחנו שלמותו".

     ההתחלה של המעבר הוא המספר. האין סוף אינו מספר, הוא לא כמות אין סופית אלא הוא נעלה מכל הגדרה וגבול ולכן לא יתכן למדוד ולספור אותו כלל. הספירות הן מספרים, יש להן הגדרה וכמות, המעבר מהאין סוף לנבראים הוא המעבר מהאין סוף לעשר הספירות.

     עיין המקור לזה במטאפיזיקה ספר נ' (1092ב משורה 7, ושם 1090א משורה 2), ובמטאפיזיקה ספר מ' פרק ח' (1083א שורה 18), ועוד בספר נ' פרק א' (1087ב שורה 5), ושם ספר כפא (1067א שורה 5), ובעוד מקומות.

     הניגוד הראשוני לאין סוף הוא הכמות. התוהו, העיגול הריק, ההיולי הראשון האחד, הוא בריאת הכמות. לא כמות של משהו, רק כמות ככמות, כמושג מופשט, לפי שיש משהו שזו הכמות שלו. הכמות המופשטת קודמת ל'משהו' (קשה לנו לתפוש דברים מופשטים כמציאות, אנו תופשים מציאות רק בחומר, כלומר ב'משהו' שיש לו הגדרה, כמו שכתב המורה נבוכים א' כ"ו ושם מ"ט ובאגרת תחיית המתים ועוד). הכמות המופשטת היא החלל התלת ממדי הריק האין סופי, כי הוא ניתן לחלוקה מחמת תלת ממדיותו ואם יחולק תהיה כמות, יש בו כמות בכח כיוון שיש בו אפשרות להתחלק גם לפני שהתחלק. החלל הריק הוא אין סופי בהכרח כי אין בו שום 'משהו' שיכול לתת בו גבול כלשהו. זה מה שכתב אריסטו במטאפיזיקה ספר נ' (1092ב משורה 7) על העניין של אפשרות החלוקה של הבלתי מתחלק, הוא האחד הוא האין סופי, ששם בחלוקה הזו הבלתי אפשרית הוא הסוד של מעשה מרכבה, שם מחסר הכמות נוצרה הכמות, המספר, שהוא תחילת המציאות (עיין עוד על האחד שהוא השלם והכל לעומת האין סוף שהוא המרובה והאחד מכיל אותו ולא להיפך, בפיזיקה ג' ו').

     ההיולי הראשון הוא אחד במובן דומה למה שהבורא עצמו אחד. אין בו שום צורה ולא שייך שתחול בו שום הגדרה, ולכן לא שייך בו שום גבול ושום ריבוי או מורכבות, אלא הוא אחדות פשוטה מוחלטת. החילוק היחיד בינו ובין הבורא הוא שהוא נמצא לא מסיבת עצמו אלא מכח שהבורא ממציא אותו. ועל זה נאמר שהאחד ברא אחד (עי' מורה נבוכים א' ע"ב). ההיולי הראשון האחד, התוהו, אינו תלת ממדי, כי זו גם צורה, היא צורת התלת ממדיות, ובו אין שום צורה. החלל הריק האין סופי התלת ממדי הוא שלב יותר מגושם מהתוהו הראשון, כי יש בו צורת התלת ממדיות, בעוד שבחומר הראשון המוחלט האחד אין שום צורה כלל. אבל עדיין הוא גם בבחינת אחד ועוד לא הגיע למדרגת הריבוי שלא נבראה ישירות מהבורא יש מאין אלא יצאה מההיולי כיצירת יש מיש, יציאה מהכח אל הפועל. צורת התלת ממדיות דבקה באחד שנברא על ידי האחד, והיא עדיין אחת איתו ולא נעשתה ריבוי. התוהו, ההיולי הראשון המוחלט האחד, אין בו שום תפישה כלל. לכן נאמר בספר הזוהר שחכמה ובינה הם שני חברים שלא נפרדים, כי לא ייתכן כלל לתפוש את ספירת החכמה שהיא ההיולי הראשון האחד, בלי הבינה, שהיא צורת התלת ממדיות.

     במורה נבוכים א' ע"ב כתב:

     "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, כמו שאי אפשר שימצאו אברי האדם בפני עצמם, והם אברי אדם באמת, רוצה לומר שיהיה הכבד בפני עצמו או הלב בפני עצמו או בשר בפני עצמו – כן אי אפשר שימצאו חלקי העולם קצתם מבלתי קצתם בזה המציאות המיושב אשר דברינו בו, עד שימצא אש מבלתי ארץ, או ארץ מבלתי שמים, או שמים מבלתי ארץ."

     האחדות שמדובר בה כאן היא של החומר הראשון האחד שממנו נבראו גם השמיים וגם הארץ, כי באחדות שנובעת מכך שהכל שרשו בחומר הראשון כתב שלא יתכן שיהיו שמיים בלי ארץ, והרי השמיים והארץ הם אחדות כי הם מאותו חומר ראשון שממנו העניין שכל המציאות היא איש אחד חי.

     (במהר"ל נצח ישראל פרק ג' כתב:

     "והקושיא איך יבוא הריבוי מן האחד הפשוט, אנו אומרים כי מן השם יתברך אשר הוא אחד [נשפע ממנו דבר אחד], והוא ראשית הבריאה. ואחר כך הושפע עוד על הראשית. וחילוק גדול יש, כי כאשר הראשית כבר נמצא, אז יושפע על זה עוד. שאילו הושפע מאיתו שני דברים כל אחד בפני עצמו, היה קשה איך יושפע מן האחד שני דברים מחולקים. אבל יושפע ממנו דבר אחד, והוא ראשית הבריאה, ואחר כך הושפע על הראשית.)

     האחדות הזו מתגלה בכך שכל הנמצאים החומריים, כולל הגלגלים, נמצאים במרחב התלת ממדי האחד. אם גוף נע ממקומו, הוא לא לוקח את המקום שהוא תפש, את הנפח שלו, למקום החדש שאליו הוא נע, כי אז לא יוכל גוף אחר להיכנס למקומו הראשון. והוא גם לא משאיר אחריו את המקום שהוא תפש, כי אז להיכן יכנס אחרי התנועה. אלא פשוט שהמקום שהגוף תופש, הנפח שלו, התלת ממדיות שלו, היא אינה שלו. התלת ממדיות היא אחד פשוט ומוחלט לכל מה שנמצא (מלבד השכלים הנפרדים ולא כאן המקום לדון בזה), וכל מה שנמצא נמצא בה, כמו איבר של גוף שחיי האיבר הם חיי הגוף ולא חיים משל עצמו. בלי התלת ממדיות לא הייתה מתגלה האחדות שיש בכל הבריאה, כי החומר הראשון המוחלט שאין בו צורת התלת ממדיות ולא שום צורה כלל, אין בו שום תפישה בפני עצמו.

     זה לשון המורה נבוכים א' ע"ב:

     "דע כי זה הנמצא בכללו הוא איש אחד, לא זולת זה, רוצה-לומר כי כדור הגלגל הקיצון בכל מה שבו הוא איש אחד בלא ספק, כראובן ושמעון באישות, והשתנות עצמיו, רוצה-לומר עצמי זה הכדור בכל מה שבו, כהשתנות עצמי איש איש מבני אדם על דרך משל. וכמו שראובן על דרך משל הוא איש אחד, והוא מחובר מאברים מתחלפים, בבשר ועצמות וגידים, ומליחות משתנות, ומרוחות, כן זה הכדור בכללו מחובר מן הגלגלים, ומן היסודות הארבעה, ומה שהורכב מהם"

     האחדות הזו של כל המציאות, וגם של הגלגלים עם הארץ, היא הגילוי של אחדות הבורא שיש בבריאה. החיים הם לא של כל חי בפני עצמו אלא יש חיים כלליים שהם אחד פשוט וכל חי נכלל בחיים האלה, כמו שהאיבר חי מהחיות של הגוף ואין לו חיות משל עצמו. זה עניין שאפשר להתבונן בו בכל מקום ובכל פרט, גם בדברים הכי קטנים שבחיים, ואפשר לראות שהוא ניכר מכל דבר.

     על זה כתב בהלכות יסודי התורה ב':

     "וְהֵיאַךְ הִיא הַדֶּרֶךְ לְאַהֲבָתוֹ וְיִרְאָתוֹ? בְּשָׁעָה שֶׁיִּתְבּוֹנֵן הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו וּבְרוּאָיו הַנִּפְלָאִים הַגְּדוֹלִים, וְיִרְאֶה מֵהֶן חָכְמָתוֹ שֶׁאֵין לָהּ עֵרֶךְ וְלֹא קֵץ - מִיָּד הוּא אוֹהֵב וּמְשַׁבֵּחַ וּמְפָאֵר וּמִתְאַוֶּה תַּאֲוָה גְּדוֹלָה לֵידַע הַשֵּׁם הַגָּדוֹל, [...]

     וּכְשֶׁמְּחַשֵּׁב בַּדְּבָרִים הָאֵלּוּ עַצְמָן, מִיָּד הוּא נִרְתָּע לַאֲחוֹרָיו, וְיִירָא וְיִפְחַד, וְיֵדַע שֶׁהוּא בְּרִיָּה קְטַנָּה שְׁפָלָה אֲפֵלָה, עוֹמֶדֶת בְּדַעַת קַלָּה מְעוּטָה לִפְנֵי תְּמִים דֵּעוֹת"

     ההתבוננות במעשיו וברואיו היא לראות איך הכל אחד, החיים הם אחד, המציאות היא אחד פשוט ומופשט, התלת ממדיות היא אחת, וכל הנמצאים הפרטיים נכללים בזה כאיברים בגוף ואינם חולקים לעצמם מציאות באופן שיהיה ריבוי. וזו תכלית השגת דעת אלוהים, תכלית החכמה שהיא תכלית חיי האדם.

     כיוון שצורת התלת ממדיות היא השלב הכי גבוה שאדם יכול לתפוש בעניין האחדות הזו, היא השמיים, הגילוי העליון של אחדות הבורא. השמיים הם רק צורת התלת ממדיות, הארץ היא גם צורת התלת ממדיות רק שהיא מכסה על זה בריבוי, האיברים נדמים כבעלי מציאות משל עצמם, ואלו ארבעת היסודות המורכבים למזג שהם מצד הריבוי.

     כמו שכל גוף ארצי יש בו את החומר החמישי השמיימי שהוא צורת התלת ממדיות הטהורה, כך גם בשמיים יש גופים שמורכבים מארבעת היסודות, וכמו שראינו בחוש שהירח הוא אבן. אין סתירה בין ארבעת היסודות ליסוד החמישי, זה לא 'או זה או זה', תמיד זה שניהם כאחד. רק שהשמיים הם מקום הגילוי של צורת התלת ממדיות כשמסתכלים בהם מהארץ במבט של אדם פשוט שלא רואה בשמיים אבנים אלא רק חלל תלת ממדי ותנועה, והארץ היא המקום שבו התלת ממדיות הטהורה מכוסה בגופים שנראים כחולקים מציאות נפרדת מהכלל האחד, והם מזג היסודות.

     (המבט הפשוט הוא השפה שבה הבורא מדבר איתנו על ידי הבריאה שברא כמאמרות שמופנות כלפינו. המציאות היא כמו לראות סרט קולנוע, אין חשיבות לכך שבאמת זה רק פנס שמקרין על בד, אלא הטעם לזה הוא לראות כאילו הדמויות והסיפור אמיתיים. כך המציאות היא אמירה של הבורא אלינו דרך ציורים נעים וקולות דמויות ועלילות וכו'. מה שרואים בסרט הוא שהשמש מקיפה את הארץ, וכאמריה של האל אלינו כך אנו צריכים להתייחס למציאות, ואין חשיבות שהמראה נעשה על ידי שהארץ סובבת את השמש).

     מה שנכתב שיש שני חומרים היוליים, שמיימי וארצי, הכוונה היא שיש שני גילויים של ההיולי האחד הכולל, גילוי אחד באופן שמגלה שהכל אחד והוא צורת התלת ממדיות שאין בה חלוקה בפועל לכמויות ואין בה 'משהו', והשני הוא כיסוי לזה על ידי ארבעת היסודות, שבמהותם הם גם מגלים את זה, רק שזה דורש עוד התבוננות (כמו שכתבתי לעיל על כך שארבעת היסודות הם עקרונות בהשפעת המציאות מהאחד, והם ארבע אותיות שם הוי"ה).

     זה מה שהוכחתי בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 50](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2018/04/21/50-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%9e%d7%98%d7%90%d7%a4%d7%99%d7%96%d7%99%d7%a7%d7%94-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%93%d7%9c/) במאמר הנמשל של חכמת הקבלה, שלשון אריסטו מכריחה שהגלגלים לפי העומק אינם חלולים כגלדי בצל אלא כולם מלאים, כלומר כל מה שבתוך גלגל הגלגל נמצא בו, כלומר החומר החמישי נמצא גם בכל גוף ארצי, ומשם ההתבוננות שכל הנמצא הוא איש אחד.

     במורה נבוכים ב' ד' כתב:

     "וימשך לו גם כן העניין אשר כבר התבאר, והוא, **שהשם יתברך לא יעשה הדברים בקריבה**, כי כמו שהוא שורף באמצעות האש, והאש יתנועע באמצעות תנועת הגלגל, כן הגלגל גם הוא יתנועע באמצעות שכל נבדל; ויהיו השכלים – הם המלאכים המתקרבים ["מתקרבים" הוא שבח למלאכים שהם קרובים לאל, והוא לשון שמקורו בקוראן], אשר באמצעותם יתנועעו הגלגלים [המלאכים הם השכלים הנפרדים כמו שכתב במורה נבוכים ב' ו']. ומפני שאי אפשר בנבדלים המניין בשום פנים מצד התחלף עצמיהם, שהם לא גוף, התחייב לפי זה אצלו, שיהיה השם יתברך הוא אשר המציא השכל הראשון, אשר השכל ההוא מניע הגלגל הראשון, על הצד אשר בארנו; והשכל אשר יניע הגלגל השני – אמנם עילתו והתחלתו השכל הראשון, וכן עד שיהיה השכל אשר יניע הגלגל הסמוך לנו הוא עילת השכל הפועל והתחלתו. ואצלו תכלה מציאות הנבדלים, כמו שהגשמים גם כן יתחילו מן הגלגל העליון, ויכלו אצל היסודות ומה שהורכב מהם [אגב, מבואר גם כאן מה שכתבתי לעיל על ההשפעה הזכרית שהיא דרך השכלים הנפרדים וההשפעה הנקבית שהיא דרך הגלגלים שהם חומר]. ולא יתכן שיהיה השכל המניע הגלגל העליון – הוא המחויב המציאות, שכבר השתתף עם השכלים האחרים בעניין אחד, והוא הנעת הגשמים, ונבדל כל אחד מן האחר בעניין, והיה כל אחד מן העשרה בעל שני ענינים; אם כן אי אפשר מבלתי סיבה ראשונה לכל."

     כל הנבראים לא נבראו בקריבה (בערבית בריאה בקריבה היא 'איבדע', וכמו שהתבאר לעיל), כלומר לא נבראו בבריאה ישירה מהבורא עצמו, שאין בה שום חוקיות ולא יציאה מהכח אל הפועל ולא תקף בה שום שכל שאנו מכירים מאחרי הבריאה (כמו שכתב במורה נבוכים ב' י"ז). רק הנברא הראשון לבדו נברא בקריבה, והוא ההיולי הראשון האחד. ורק עליו נאמר שהאחד ברא אחד. [↑](#footnote-ref-295)
295. על כל פנים נצרף לטבע האחד של ההיולי שראוי לקבל את כל הצורות, את ההיולי שבו מתגלה הצורה שאין לה היפך, כי היא בדמיון הבורא, והיא הגלגל שהוא מהחומר החמישי. לפני כן כנראה היינו חושבים שאפילו הצורות המופשטות לגמרי כמו השכלים הנפרדים יש להן היולי שבו הן מצטיירות וההיולי שלהן הוא בטבע אחד עם ההיולי של הגופים החומריים. זה וודאי לא ייתכן, לכן אבן סינא מוציא כאן את הצורות המופשטות מהדיון ומשאיר רק את הגלגל, שרק בו אנו מחדשים שההיולי שלו הוא בטבע אחד עם ההיולי של הגופים הארציים.

     השכלים הנפרדים הם הספירות של חכמת הקבלה (כמו שכתב הרמ"ק בפרדס רימונים שהשכל הפועל הוא ספירת מלכות, וכן כתב בעל העיקרים, וזה גם מתבאר מכך שכל שכל נפרד הוא כנגד גלגל מגלגלי הכוכבים שהם כנגד הספירות של חכמת הקבלה כמו שמבואר בספרי קבלה, עיין ספר יצירה ד' ד', וב[שיעור קומה מהרמ"ק](https://gmaramikra.files.wordpress.com/2022/04/d7a9d799d7a2d795d7a8-d7a7d795d79ed794-d79ed794d7a8d79ed7a7.pdf), אות ט"ו, אדם, עמ' 57, ובעץ חיים מהאר"י שער א' ענף ב' כתב: " והנה כל עולם ועולם יש בו י' ספירות פרטית וכל ספירה וספירה פרטית שבכל עולם ועולם כלול מי' ספירות פרטי פרטית וכולם הם בצורת עיגולים זה תוך זה וזה לפנים מזה עד אין קץ ומספר, וכולם כגלדי בצלים זה תוך זה על דרך **תמונת הגלגלים כנזכר בספרי תוכניים (ועיין כעין זה ביתר פירוט בשערי קדושה לרבי חיים ויטאל ג' א')**.", ועיין גם במורה נבוכים א' ע' ושם ב' ד'. ומה שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ב' לקרוא לשכלים הנבדלים בשמות המלאכים, אין מקור בחז"ל לסדר הזה של המלאכים, עיין בזה בספר אוצר המלך, ולמה טרח להזכיר שמותם וכי יחסר לנו בידיעת יסודי התורה אם לא נדע שמותם, אלא הוא רמז). יש מחלוקת לכאורה בין חכמי הקבלה האם הספירות הן מחוץ לאלוהות או לא. באמת אין זו מחלוקת אלא שני הצדדים אמת, לפי הצד של ספירת כתר, שהאלוה מופשט לחלוטין, אין סוף שהוא אחד פשוט ואין בו מורכבות כלל, אז אין לספירות מציאות מחודשת כנבראים ואין בכלל נבראים כי מציאותם היא סתירה לאחדות הפשוטה של האין סוף שממלא את הכל, ולפי הצד של בריאה מצומצמת שהיא בספירת חכמה, שיש בה הגדרות ומורכבות ומספר, הספירות הן עצמים נבראים. ושני הצדדים אמת, כמוש כתב המורה נבוכים שהצד שהעולם מחודש (כתר), והצד שהוא קדמון (חכמה), הם מעמד שכלי, כי בידוע ששני הצדדים אמת ולא ייתכן לעולם שתהיה הכרעה ביניהם (אם לא כן היה מקום לחשוב שאולי בעתיד תימצא הוכחה שמכריעה לאחד מהצדדים). אם השכלים הנפרדים נמצאים, יש גם בהם בחינת חומר. כי כל מה שאינו מופשט לחלוטין יש בו אפשרות להיות שונה ממה שהוא, כי אם הוא מוגדר אפשר שיהיה לא לפי אותה הגדרה. למשל ספירת חסד יש לה הגדרה שונה מספירת הגבורה היא מידת הדין, לכן ספירת החסד מונחת בה האפשרות להשתנות לספירת הדין, וההגדרה של חומר היא האפשרות, כמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה זטא ז', לכן כל מה שיש לו הגדרה ואינו מופשט לחלוטין, כל מה שאינו הבורא עצמו כאין סוף, הוא שייך לבחינה של חומר. החומר הזה אינו היולי כמו של הגופים הגשמיים וגם לא היולי שמיימי כלומר החומר החמישי שהוא החומר של הגלגלים, אלא הוא זך עוד יותר, ועליו אומר אבן סינא שאפשר שהוא לא נכלל באמירה שנעשה את כל מדרגות ההיולי לטבע אחד שמקבל כל צורה. הבריאה של ההיולי יש מאין, שהיא ישירות מהרצון של הבורא שהוא מעל לשכל ולסיבתיות ולצורך באפשרות לפני היציאה אל הפועל וכל כיו"ב, וכמו שכתב במורה נבוכים ב' י"ז, נקראת בלשון בריאה, ובערבית إبداع (איבדע), וכל מה שיוצא אל הפועל מההיולי אחר כך נקרא בלשון יצירה ועשייה ולא בלשון בריאה, וכמו שכתב הרמב"ן על בראשית א' א'. אמנם בחכמת הקבלה מבואר שיש ארבעה עולמות, עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה ועולם העשייה, החומר של השכלים הנפרדים הוא עולם האצילות שהוא לפני הבריאה הראשונה של ההיולי שהיא עולם הבריאה, הלשון להמצאת הנמצאים שבעולם האצילות היא שפע לפי תרגום המורה נבוכים (עי' מורה נבוכים ב' י"ב, שם א' ס"ט, ובעוד מקומות), ונקרא גם האצלה, ובערבית פיץ'. העניין הזה הוא סוגייה עמוקה וארוכה וכאן רק עוררתי שיש מקום לעיון בזה ולא באתי לבאר את העניין. [↑](#footnote-ref-296)
296. במקור قد عرض. בטקסטים אריסטוטליים זהו מונח שמשמש ל'מקרה' בניגוד לעצם, וכך תרגם כאן מקגיניס. כאן לא מצאתי פשר למשמעות כזו, ותרגמתי כפי המשמעות המקובלת למילה הזו כשהיא לא מונח פילוסופי, שהיא הופעה או התגלות. [↑](#footnote-ref-297)
297. במקור ان قارنته. משמעותו הרגילה היא 'בהשוואה' (בהשוואה אל משהו), כאן תרגמתי לפי ההבנה שמדובר בתנועת הגלגל שהיא דמיון לצורה שהוא משיג בבורא, כמו שכתב במורה נבוכים ב' ד' וכמו שיתבאר לקמן בסמוך. מקגיניס תרגם כאן שהכוונה לחיבור, וכתב:

     "that what is incorruptible was accidentally joined with a form that has no contrary" [↑](#footnote-ref-298)
298. הכוונה למעגל, שהוא צורה שאין לה היפך, כמו שכתב אריסטו בעל השמים, ספר א', פרק ג, 270א 18-21 ושם פרק ד', ובפרקים י'-י"ב, (ועיין בזה גם בפיזיקה ספר ח' פרק ט', וגם בפרקים ז'-ח' שם, ובמטאפיזיקה דלתא פרק ו' (1016ב שורה 15), ובעל השמיים יש עוד הרבה על המעגל, ועיין גם בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימות 43-45](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2018/02/14/43-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a9%d7%9e%d7%99%d7%99%d7%9d-%d7%9e%d7%90%d7%aa-%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a1%d7%a4%d7%a8%d7%99%d7%9d-%d7%90-2/)). לכן התנועה המעגלית היא אין סופית כי אינה נתקלת בקצה שהוא היפך שלה, מה שאין כן תנועה בקו ישר מגיעה לסוף כיוון שאין במציאות הטבעית אורך אין סופי כמו שביאר אריסטו בפיזיקה ג' פרקים ד'-ו', וברמיזות והערות מאת אבן סינא בחלק ראשון.

     ועיין במורה נבוכים ב' י"ד, שכתב:

     "דרך שלישי לו יאמר כי חומר הגלגל בכללו אין בו דבר מן ההיפוך כי התנועה הסיבובית אין הפך לה כמו שהתבאר במופת, ואמנם ההיפוך הוא בתנועה הישרה כמו שהתבאר במופת. אמר וכל מה שיפסד אמנם סיבת הפסדו - מה שבו מן ההתהפכות, ואחר שהגלגל אין בו התהפכות אינו אם כן נפסד ומה שאינו נפסד אינו אם כן מתהוה".

     ושם ב' ד' כתב:

     "וזה הגלגל לא יתנועע לברוח ממה שהוא כנגד או לבקש הנאות, כי מה שאליו יתנועע - ממנו יתנועע, וכל מה שממנו יתנועע - אליו יתנועע. ועוד, שאילו היתה תנועתו מפני זה, היה מתחייב שיהיה מגיע אל מה שיתנועע אליו וינוח. כי אם יתנועע לבקש דבר או לברוח מדבר, ולא יוכל למצאו לעולם, תהיה אם כן התנועה לבטלה. הנה זאת התנועה, אם כן, הסיבובית - תהיה בציור אחד, יחייב לו הציור ההוא שיתנועע כן. ולא יהיה ציור כי אם בשכל; אם כן הגלגל הוא בעל שכל.

     [...]

     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, והוא הדבר האהוב, והוא האלוה יתעלה שמו. ובאלו הפנים אמר שיניע האלוה הגלגל; רצוני לומר, בהיות הגלגל כוסף להדמות במה שהשיג, והוא העניין ההוא המצויר, אשר הוא בתכלית הפשיטות, ואין שינוי בו כלל ולא התחדשות עניין, והטוב ממנו שופע תמיד. ואי אפשר כן לגלגל, מאשר הוא גשם, אלא אם תהיה פעולתו תנועת סיבוב, לא דבר אחר - כי זה תכלית מה שאפשר בגשם שתתמיד פעולתו עליו, והיא הפשוטה שבתנועות ההוות בגוף, ולא יהיה בעצמו שינוי ולא בשפע מה שיתחייב מתנועתו מן הטובות."

     הגלגל נע בתנועה סיבובית כי זו הדרך שבה הוא יכול להידמות לבוראו. יש שאלה שעסקו בה אבן רושד ואחרים, למה התשוקה אל הבורא גורמת לתנועה, למה אי אפשר להשתוקק במנוחה. התשובה של הרמב"ם כאן היא שהתשוקה של הגלגל לבוראו גורמת לו לרצות להידמות לבוראו, כי דמיון הצורה הוא התאחדות ודבקות, והדמיון הגדול ביותר שייתכן לגוף חומרי להיות דומה בו אל הבורא המופשט הוא התנועה הסיבובית, שהיא הדבר החומרי שמשתקפת בו אחדות ונצחיות הבורא יותר מבכל דבר טבעי אחר.

     במורה נבוכים ב' י"ד כתב:

     "כי חומר הגלגל בכללו אין בו דבר מן ההיפוך כי התנועה הסיבובית אין הפך לה כמו שהתבאר במופת"

     הוא מדבר על החומר, ואחר כך על התנועה, כאילו החומר והתנועה הם דבר אחד. והרי התנועה היא הצורה של החומר. זו כוונת אבן סינא כאן, שהצורה של התנועה במעגל מתייחסת לחומר של הגלגל לא כמו כל צורה שמתייחסת לחומר כמשהו שמעוצב מכח הצורה ומקבל אותה בקביעות על ידי שהוא משנה את עצמו לפי הצורה. אלא כמו שהצורה של התנועה הסיבובית אין לה ניגוד, כך גם החומר של הגלגל אין לו ניגוד, כי הוא רק מרחקים של חלל ריק, כלומר צורת התלת ממדיות שנדונה מקודם. החומר של הגלגל, החומר החמישי, הוא התלת ממדיות כשלעצמה, המופשטת, החלל התלת ממדי הריק האין סופי. הצורה של הגלגל היא התנועה הסיבובית, כי בה הוא מידמה לבוראו כמו שכתב במורה נבוכים ב' ד', התנועה מחייבת תלת ממדיות שבה היא תנוע, התלת ממדיות אינה עניין נפרד מהתנועה עצמה או מתנגד לה. לכן החומר החמישי שהוא התלת ממדיות אינו מתנגד לצורה שלו שהיא התנועה, אלא מטבע הצורה הזו שמונחת בה מציאות החומר שלה כאחד איתה, מצידה היא ממציאה את החומר שלה, כי תנועה מחייבת מציאות של תלת ממדיות, ואין כאן התנגדות של החומר מול קבלת הצורה. אם הייתה תלת ממדיות מצד עצמה בלי תנועה, שזה החומר מצד עצמו, אז אפשר שהוא היה מתנגד לקבל צורה של תנועה בו.

     רק אוסיף עוד שבהקדמות של המורה נבוכים חלק ב', הקדמה שלוש עשרה כתב:

     "השלש עשרה היא שאי אפשר שיהיה דבר ממיני השינוי מדובק [כלומר רצוף], כי אם תנועת ההעתק בלבד, והסבובית ממנה [כל תנועה של שינוי מקום שאינה סיבובית, כשהיא משנה את הכיוון שלה היא נפסקת ומתחילה מחדש, למרות שאין הפוגה בתנועה. כל תנועת שינוי מגיעה לתכליתה ושם נפסקת ומתחיל שינוי חדש. רק התנועה המקומית הסיבובית רצופה בלי הפסק]." עיין המקור לזה בפיזיקה ספר ה' פרק ד' (ועיין גם במורה נבוכים א' ע"ד הדרך הרביעי). [↑](#footnote-ref-299)
299. במקור لمادتها. זו המילה לכל חומר, לא דווקא להיולי. וכן במילה "חומר" שבאה מייד בסמוך. [↑](#footnote-ref-300)
300. ארבעת המילים האלה, הענות סבילות גמישות והתאמה כתבתי כתרגום למילה المطاوعة שמופיעה במקור ויש בה את המשמעויות האלה. [↑](#footnote-ref-301)
301. את הפסקה הזו תרגמתי מהמקור באופן שונה לגמרי מההבנה של מקגיניס. [↑](#footnote-ref-302)
302. מקגיניס כתב שלא ברור להיכן כוונתו של אבן סינא. לדעתי אין מקום כזה ואבן סינא רק מסווה את העניין כי הוא סוד, ועל דרך זו גם כותבים אפלטון אריסטו והרמב"ם. [↑](#footnote-ref-303)
303. ההיולי הראשון האחד שמשותף לשמיים ולארץ. [↑](#footnote-ref-304)
304. אם מדובר במדרגה שבה יש שני היוליים, האחד לשמיים והשני לארץ, נתייחס כאן רק להיולי של הארץ שממנו ארבעת היסודות שמהם הורכבו הגופים הנפסדים (בניגוד לגופים השמיימיים שהם נצחיים, וכמו שהתבאר כל זה לעיל בשני מקומות שהם שני מאמרים שכותרתם: "החומר הראשון של הגופים הארציים והיסוד החמישי הוא החומר הראשון השמיימי". עיין באינדקס היכן הם). [↑](#footnote-ref-305)
305. במקור إبداع (איבדע), הכוונה לבריאה הראשונה שהיא יש מאין, שבה נברא ההיולי הראשון, ולא קדם לה מאומה, לכן היא נקראת לא זמנית (עיין ברמב"ן על בראשית א' א' שרק על זה נופל לשון בריאה, ועל מה שיצא לפועל אחר כך מההיולי נופל לשון יצירה ועשייה). כלומר היא לא התממשות של אפשרות שהיתה בכח, כי מה שיציאה לפועל דורשת שתהיה מקודם אפשרות ליציאה הזו, זה מגזרת השכל, והבריאה הראשונה היא בריאת של השכל, והיא נובעת מהאין סוף שהוא מעל השכל, ואין שום הבנה איך ממנו יצאה הבריאה, ואין קשר סיבתי או אחר שנאמר שמקודם היה הבורא ורק אחר כך נבראה ממנו הבריאה, כי לפני ואחרי, גם כשהם מבחינת סדר ההוויה ולא מבחינה זמנית, הם תקפים רק אחרי הבריאה ולא על הבריאה בעצמה. וכמו שכתב במורה נבוכים ב' י"ז.

     מה שאנו אומרים שההיולי הארצי נברא בבריאה הראשונה, אין זו סתירה לכך שבבריאה הראשונה הכל נברא כאחד גמור, שמיים וארץ כאחד. כי בהיולי הארצי גנוז בו עצמו ההיולי השמיימי ואינם שני דברים נפרדים אלא שני אופני התגלות של אותו הדבר, כמו שהתבאר לעיל במאמרים על ההיולי הארצי והשמיימי. וכמו שהראיתי שברמב"ן על בראשית א' א' מדבר פעם על ההיולי האחד הכולל שמיים וארץ, ופעם על שני היוליים, האחד ארצי והשני שמיימי, ונראה מלשונו שהוא לא מבחין, ומחליף ביניהם, כאילו מדובר באותו עניין עצמו. [↑](#footnote-ref-306)
306. להתהוות ממנו ולהיפסד אליו. [↑](#footnote-ref-307)
307. שהתבארו לעיל 1.2.8 עד 1.2.11 ובהערות שם. עד כאן הדיון היה על הנברא הראשון האחד מצד החומר שלו, ההיולי, שממילא נעשה משותף לכל הנבראים מכיוון שהם נובעים מאותו נברא ראשון אחד וכלולים בו. כעת השאלה היא לגבי הצורה של אותו נברא ראשון אחד.

     להיולי אין צורה, החיים שלו, מה שמעליו, הסיבה למציאותו, הוא הבורא בעצמו.

     וכן כתב במורה נבוכים ס"ט א':

     "וכן הצורות הטבעיות ההוות הנפסדות נמצאם כשנחפשם כולם שאי אפשר שלא תקדם להם צורה אחרת תכין החומר הזה לקבלת זו הצורה והצורה השנית ההיא תקדם לה גם כן אחרת עד שנגיע לצורה האחרונה אשר היא הכרחית במציאות אלו הצורות האמצעיות אשר האמצעיות ההם הם סיבת זאת הצורה הקרובה - 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."

     הבורא מאציל את העולם, האצלה היא מעל השכל ומעל הצורות שהן מה שהשכל רואה, והן גם הסדר של גזרת החכמה. מבחינה אחת זה דומה לצורה במה שהבורא הוא מקור ההוויה והחיים, כמו שהצורה היא מקור ההוויה והחיים של העצם הטבעי, אבל זה לא צורה כי זה מופשט לחלוטין. צורה פרטית מסויימת היא מקור ההוויה של עצם פרטי מסוים. ההיולי הכולל האחד מקור הווייתו היא הבריאה העל זמנית הישירה מהבורא, והוא, למרות היותו חומר והעדר, הוא מקור ההוויה של כל הצורות הפרטיות. כמו שהגעגוע וההעדר הם מקור ההוויה של הילד שמצוייר בשיר. [↑](#footnote-ref-308)
308. עיין לעיל בהערה על הסעיף הקודם, שם התבאר החילוק בין הבחינה של ההיולי הראשון המשותף לכל שהוא התוהו, שאין בו שום צורה כלל, גם לא צורת התלת ממדיות, ובין ההיולי כשהוא בבחינת 'בוהו' ששם יש שני היוליים, אחד שמיימי ואחד ארצי, ושם הוא צורת התלת מממדיות. [↑](#footnote-ref-309)
309. במקור بعينها. בעינה. הכוונה כמו שהיא בלי שינוי, רק שהיא מילה ארכאית ולכן שיניתי את התרגום המדוייק (למשל באגרת תימן מהרמב"ם:

     "שכן כתוב (ירמיה ל"א ל"ו): "כה אמר ה' אם ימדו שמים מלמעלה ויחקרו מוסדי הארץ למטה גם אני אמאס בכל זרע ישראל על כל אשר עשו נאם ה'". וכענין זה **בעינו** הבטיחנו בתורה על ידי משה רבינו עליו השלום, שכן כתוב (ויקרא כ"ו מ"ד): "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלהיהם".")

     ובכוזרי מאמר ה' כתב "ומה אשר נגזר על מי שהגיע לקצה מחכמת הפילוסופיא, וקרהו בלבול שחורי ושכח כל חכמתו, האם אין זה הוא **בעינו**, או נאמר שהוא זולתו." [↑](#footnote-ref-310)
310. תרגמתי כאן באופן מילולי, כי הנוסח דורש פרשנות, ולא פירשתי כמו מקגיניס, לכן העדפתי לכתוב את הנוסח באופן מילולי כמו שהוא במקור, ואת הפרשנות לכתוב בהערה.

     ביאור כוונת אבן סינא כאן לפי הבנתי: אריסטו כתב שהיסודות משתנים מזה לזה. לעולם אין זה שיסוד אחד כולו משתנה ליסוד אחר, כי בהכרח תמיד צריך שיהיו במציאות ארבעת היסודות (וכמו כן גם הכמות שיש מכל יסוד צריכה להיות כמו שהיא כי זה משורש הוויית המציאות והסדר שלה). אם אין ליסודות מקום מוגדר בחלל (לכאורה קשה להבין שיהיה להם מקום, כי החלל עדיין לא מוגדר ואין מקום מוגדר שאפשר להאחז בו ולקבוע לפיו מקומות מסוימים, אבל בכל זאת יש ליסודות מקום בחלל, וכבר ביארתי זאת במקום אחר ועיין גם ברמיזות והערות חלק א' בפרקים של למעלה ולמטה), אז אם נשאר אחרי השינוי שרבע מהמציאות היא אש ורבע אוויר ורבע מים ורבע עפר, כמו שהיה לפני השינוי, הרי שלא קרה שינוי. אלא השינוי הוא בהכרח במקום של היסודות. כלומר במקום שהיה כולו מים, אחרי השינוי בחלק ממנו יש אוויר, ובמקום שהיה בו כולו אוויר אחרי השינוי יש בחלק ממנו אש, וכן הלאה.

     בלשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ד' ה' מבואר שהשינוי הוא במקום, שכתב שהשינוי הוא במה שקרוב ליסוד האחר, וזו הגדרת מקום:

     "אַרְבָּעָה יְסוֹדוֹת אֵלּוּ מִשְׁתַּנִּים זֶה לָזֶה תָּמִיד בְּכָל יוֹם וּבְכָל שָׁעָה; מִקְצָתָן, לֹא כָּל גּוּפָן. כֵּיצַד? מִקְצָת הָאָרֶץ **הַקְּרוֹבָה מִן הַמַּיִם** מִשְׁתַּנֵּית וּמִתְפּוֹרֶרֶת וְנַעֲשֵׂית מַיִם; וְכֵן מִקְצָת הַמַּיִם הַסְּמוּכִין לָרוּחַ מִשְׁתַּנִּין וּמִתְמַסְמְסִין וְהוֹוִין רוּחַ; וְכֵן הָרוּחַ - מִקְצָתוֹ הַסָּמוּךְ לָאֵשׁ מִשְׁתַּנֶּה וּמִתְחוֹלֵל וְנַעֲשֶׂה אֵשׁ; וְכֵן הָאֵשׁ - מִקְצָתָהּ הַסָּמוּךְ לָרוּחַ מִשְׁתַּנֶּה וּמִתְכַּנֵּס וְנַעֲשֶׂה רוּחַ. וְכֵן הָרוּחַ - מִקְצָתוֹ הַסָּמוּךְ לַמַּיִם מִשְׁתַּנֶּה וּמִתְכַּנֵּס וְנַעֲשֶׂה מַיִם. וְכֵן הַמַּיִם - מִקְצָתוֹ הַסָּמוּךְ לָאָרֶץ מִשְׁתַּנֶּה וּמִתְכַּנֵּס וְנַעֲשֶׂה אֶרֶץ.

     וְשִׁנּוּי זֶה - מְעַט מְעַט, וּלְפִי אֹרֶךְ הַיָּמִים. וְאֵין כָּל הַיְּסוֹד מִשְׁתַּנֶּה עַד שֶׁיֵּעָשֶׂה כָּל הַמַּיִם רוּחַ אוֹ כָּל הָרוּחַ אֵשׁ, שֶׁאִי אֶפְשָׁר שֶׁיִּבְטַל אֶחָד מִן הַיְּסוֹדוֹת הָאַרְבָּעָה, אֶלָּא מִקְצָת יִשְׁתַּנֶּה מֵאֵשׁ לְרוּחַ, וּמִקְצָת - מֵרוּחַ לְאֵשׁ. וְכֵן בֵּין כָּל אֶחָד וַחֲבֵרוֹ יִמָּצֵא הַשִּׁנּוּי בֵּין אַרְבַּעְתָּן, וְחוֹזְרוֹת חֲלִילָה."

     צורת התלת ממדיות היא המידות של אורך רוחב וגובה של עצם, הנפח שלו, המקום שהוא תופש (זה רק תיאור מתימטי של מידות הממדים של העצם ולא שום דבר ממהות העצם ואיכויותיו ומאפייניו). אם צורת התלת ממדיות של עצם שייכת באופן מהותי לכל עצם בפני עצמו, שיש לו את המקום שלו שהוא תופש בחלל כחלק ממהותו, ובמקרה שלנו העצמים הם המים והאוויר, אז כשחלק מהמקום של המים כבר אין בו מים כי הם השתנו, וצריך להיכנס לתוכו אוויר כי הם השתנו לאוויר, האוויר לא יוכל להיות במקום ההוא, כי המקום הוא מקום שבמהותו הוא מקום של מים ולא מקום של אוויר (שהרי המקום של המים הוא ממהות המים).

     אוויר לא יכול להיות מים, כי למים יש צורת מים ולאוויר יש צורת אוויר, אם תהיה לאוויר צורת אוויר הוא יהיה אוויר ולא מים, ואם תהיה לו צורת מים הוא יהיה מים גמורים באופן פשוט ולא אוויר שהוא מים. באותו אופן אם למים יש צורת מקום של מים ולאוויר צורת מקום של אוויר, אז אי אפשר שהאוויר יהיה במקום של המים.

     מזה מוכרח מה שכתב אבן סינא, שהצורה הפרטית של הגוף, שהיא מהות הגוף והגדרתו, מאוחרת לצורת התלת ממדיות.

     כלומר צורת התלת ממדיות של המים, קיימת לפני שקיימת הגדרת העצם שהוא 'מים'. לכן המקום, הנפח, לא שייך דווקא למים כמים, שהרי הוא קודם למה שהמים הוגדרו כמים, ולכן הוא יכול להיות שייך לאוויר אם המים השתנו להיות אוויר.

     רואים כאן את סוד האחדות האלוהית שבבריאה, כמו שכתב במורה נבוכים א' תחילת פרק ע"ב. המציאות של המים כעצם בטבע מתחילה מכך שהם תופשים מקום, שיש להם מידות אורך רוחב וגובה. כל מה שמייחד אותם כמהות העצם מים, בנוי על היסוד שיש להם מקום שהם בו. אחרי שהם שם אנו נשאל מה נמצא שם והתשובה תהיה עצם שהגדרתו מים, אי אפר לדבר על עצם שהגדרתו מים אם אין לפני כן מקום שהעצם שם.

     המקום הוא אחד כללי לכל המציאות כאחת. אין מקום מיוחד שהוא של העצם מים בפני עצמו. כשעצם נע, הוא לא משאיר את מקומו אחריו כי אז איך יכנס למקום החדש, ולא לוקח את מקומו איתו כי אז לא יוכל עצם אחר להיכנס למקום שהיה בו לפני התנועה, אלא הכל הוא מקום אחד, העצמים נמצאים במקום על דרך שאיברים נמצאים בגוף.

     יחס בין גוף לאיברים שייך לסוד מעשה מרכבה. איבר חי בחיים הכלליים של הגוף, אם נעקור איבר אחד הוא מייד יחדל מלהתקיים (לב שנעקר ומונח על הארץ, הוא כבר לא לב אלא רק צורת לב מפוסלת בבשר כמו פסל שיש שמגולפת בו דמות איש. הפסל אינו איש והלב העקור אינו לב (כמו שביאר אריסטו ב"על הנפש" ב' א' 412ב שורה 22, וכן כתב במורה נבוכים א' ע"ב)).

     החיים הכלליים של הגוף שווים בכל האיברים (לשון התלמוד ברכות י' א': "מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף"), הם מעל הגבולות הפרטיים של האיברים וחייהם הפרטיים (העין רואה מכח שיש בה נפש רואה, כח חיים של ראיה שהעין היא גוף שלו. כח החיים הזה פרטי לעין, ומצד שני הוא אחד עם כח החיים הכללי של כל הגוף ששווה בכל הגוף), הם דומים לאין סוף הפשוט שהוא מעל הגבולות של הנבראים המוגבלים. ויש כאן אחדות בין הפרטי לכללי שהיא לא נתפשת בשכל והיא אותו סוד של האחדות בין הבורא כאין סוף לבריאה שהיא סופית.

     אם מסתכלים על איבר אחד רואים שיש בו את החיים הכלליים של הגוף ששווים בכל הגוף, והוא כאיבר פרטי מוגדר נוטל חלק בכללי ומציאותו מושרשת בכללי, נובעת מהכללי, אין לו חיים ומציאות בלי חיי הכללי והמציאות הכללית שלו.

     זה מה שכתב בתחילת הלכות יסודי התורה שיש שם מצוי ראשון שהוא ממציא כל נמצא, ואין הנמצאים נמצאים אלא מאמיתת הימצאו, ואם הוא יבטל מייד הם יבטלו. הכוונה למציאות הכללית שהכל נוטלים בה חלק ורק היא מציאותם ואין להם כלל מציאות משל עצמם (וכמו שכתב המורה נבוכים א' נ"ז שהמציאות היא מקרה לנמצא, כי היא אינה שלו מצד עצמו ומהותו, עצמו ומהותו נמצאים רק כי הוא נוטל חלק במציאות שהיא כללית ולא שייכת למהות הפרטית שמגדירה את העצם, ולכן היא נחשבת מקרית לעצם). מזה רואים בעליל מה שכתב המורה נבוכים א' ע"ב:

     "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, כמו שאי אפשר שימצאו אברי האדם בפני עצמם, והם אברי אדם באמת, רוצה לומר שיהיה הכבד בפני עצמו או הלב בפני עצמו או בשר בפני עצמו – כן אי אפשר שימצאו חלקי העולם קצתם מבלתי קצתם בזה המציאות המיושב אשר דברינו בו, עד שימצא אש מבלתי ארץ, או ארץ מבלתי שמים, או שמים מבלתי ארץ. וכמו שבאדם כח אחד יקשור אבריו קצתם בקצתם וינהיגם, ויתן לכל אבר מה שצריך שישמור עליו תקונו וידחה ממנו מה שיזיקהו; והוא אשר בארו אותו הרופאים ואמרו: הכח המנהיג גוף החי, והרבה פעמים יקראוהו טבע – כן בעולם בכללו כח יקשור קצתו בקצתו, וישמור מיניו שלא יאבדו, וישמור אישי מיניו גם כן מדת מה שאפשר לשמרם, וישמור גם כן קצת אישי העולם."

     לכן עניין זה של צורת התלת ממדיות שהיא קודמת לכל שאר הצורות הפרטיות הוא כל כך חשוב והוא מסודות המציאות. [↑](#footnote-ref-311)
311. בעניין השיתוף במספר:

     הרמב"ם בהקדמת פרק חלק:

     "והיסוד השני - אחדותו יתעלה. והוא, שזה עלת הכל אחד, לא כאחדות המין ולא כאחדות הסוג, ולא כדבר האחד המורכב שהוא מתחלק לאחדים רבים, ולא אחד כגוף הפשוט שהוא **אחד במספר** אבל מקבל החלוקה והפיצול עד בלי סוף, אלא הוא יתעלה אחד, אחדות שאין אחדות כמוה בשום פנים"

     מורה נבוכים א' ס"ח:

     "הנה כבר התבאר כי היות השכל והמשכיל והמושכל **אחד במספר**, אינו בחק הבורא לבד, אבל בחק כל שכל, ובנו ג"כ המשכיל והשכל והמושכל דבר אחד, כשיהיה לנו שכל בפעל"

     שם א' ע"ד:

     "אמנם קצת אחרוני הפילוסופים התירו זה הספק בשאמרו, הנפשות הנשארות אינם גשמים שיהיה להם מקום והנחה שימנע במציאותם האין תכלית. ואשר תדעהו כי אלו הענינים הנבדלים, ר"ל שאינם גשמים ולא כח בגשם, אבל הם שכלים, לא יצוייר בהם רבוי כלל ולא בשום פנים, אלא אם יהיו קצתם סבת מציאות קצתם ויפול זה ההפרש בהיות זה עלה וזה עלול. ואין הדבר הנשאר מראובן עלה ולא עלול לנשאר משמעון, ולזה יהיה הכל **אחד במספר**"

     ובספר האמונה הרמה להראב"ד ב' ב':

     "שהאדם והאבן אחד בגשמיות, וממנה קרובה, שראובן ושמעון אחד באנושות, ואלה כולם אחדיות כוזבות, כי ראובן איננו שמעון ואם כלל [ואע"פ שכלל] אותם האנושות. ויאמר אחד ל**אחד במספר**, וזה האחדות יותר אמתי מן האחדיות אשר קדמו. ומהם האחד בדביק הטבעי, כגשם אדם, וזה אחדות כזב ג"כ, לראותינו אותו מחובר מאיברים רבים כליים, והכלים מן המתדמי החלקים. ויותר כזב מזה האחדות, אחדות הקבוץ, כמו שיאמר: חיל אחד וקהל אחד."

     עיין במטאפיזיקה דלתא פרק ו' על המובנים השונים של 'אחד'. ועיין שם 1016ב שורה 17, שכתב (תרגום דיבואה וולמן):

     "מהותו של אחד שהוא מעין ראשית של מספר; שהרי אמת המידה היא ראשית, שכן זה שלפיו אנו מכירים לראשונה כל סוג וסוג הוא אמת המידה לאותו הסוג, ה'אחד' הוא אפוא ראשית של מה שניתן לידיעה בכל סוג וסוג, אך אין ה'אחד' אותו הדבר עצמו בכל הסוגים. כאן זה רבע טון, ושם עיצור או תנועה; ויחידה אחת למשקל ויחידה שונה לתנועה, אך בכל מקום ה'אחד' אינו ניתן לחלוקה לא מבחינת הכמות ולא מבחינת המין. מה שאינו ניתן לחלוקה מבחינת הכמות - אם אינו מתחלק לפי שום ממד ואינו נמצא בשום מצב - קרוי יחידה (תומאס טיילור תרגם כאן מונאדה, monad, שמקורה מהמילה היוונית מונוס שפירושה אחד או לבד, שלא כמו רוס שתרגם unit, והוא תרגום יותר נכון אע"פ שהמשמעות המילולית זהה, כי 'מונאדה' היא מונח שמקורו באפלטון בפילבוס (מעמ' 16 והלאה. והתבאר ביאמבליכוס ופרוקלוס וסיריאנוס, והוא שייך למונח henad, והוא מונח מרכזי בתורה שבעל פה שמסר אפלטון וכתב אותה ברמזים אריסטו במטאפיזיקה ספרים מ' נ', ועיקרה הוא ששרשי המציאות הם האחד, המונאד, והדיאד שהם השתיים הלא מוגדר). אפשר שרוס סבר שאריסטו לא מחויב לפילוסופיה המכונה ניאו-פלטונית, אבל האמת היא וודאי כטיילור שהנאו-פלטוניזם בזרם המרכזי שלו הוא פנימיות תורת אריסטו שהיה פרשן של אפלטון ומוסר תורת הסוד של אפלטון, והוא לא שיטה שונה. כמונח יש למונאדה משמעויות מעבר למשמעות המילולית של מה שאינו מתחלק); אם אינו מתחלק לפי שום ממד אך נמצא במצב מסוים - הוא קרוי נקודה; אם הוא מתחלק לפי ממד אחד - קו; אם לפי שניים - מישור; אם הוא מתחלק בכמותו ובכל שלושת הממדים - גוף כו'.

     ועוד, ישנם דברים שהם **אחד מבחינת המספר**, וישנם מבחינת המין או הסוג, או האנלוגיה. **במספר - אלה שהחומר שלהם אחד**; במין - אלה שההגדרה שלהם אחת; בסוג - אלה שיש להם אותה צורה שבקטגוריות; ובאנלוגיה - אלה המתייחסים זה לזה כמו דבר אחד לדבר מה אחר. סוגי האחדות האחרונים תמיד באים בעקבות הראשונים: למשל מה שהוא **אחד במספר** הוא גם אחד במין; ואילו מה שהוא אחד במין אינו תמיד אחד במספר; כו'"

     מבואר כאן שהמונח 'אחד במספר' פירושו אחדות מצד החומר. השורש של האחדות שבכל המציאות הוא שהיא כולה מהחומר הראשון, והאחדות של טיפת מים שורשה הראשון הוא שהיא מאותו חומר שהוא מים. האחדות שמקורה בצורה לא תיתכן בה חלוקה, המין 'אדם' לא נחלק מצד היותו מין, ההגדרה של 'חי מדבר' היא אחת ולא ניתנת לחלוקה. החלוקה לראובן ושמעון היא רק מצד החומר (עיין מאטאפיזיקה זטא סוף פרק ח'). דברים שהם מאותו חומר הם אחד, ובכל זאת ניתנים לחלוקה בלי לאבד את היותם אחד, כמו שהאריך בזה אפלטון בפילבוס. הטיפה יכולה להחלק לשתי טיפות, ולפני שנחלקה היא אחת כי החומר של כל הטיפה הוא אחד, וכך אחרי החלוקה כל חצי טיפה יהיה אחד, וגם כל הטיפות והים וכל המים שבעולם כולם 'אחד' כיוון שהם כולם מים. אחדות כזו נקראת אחדות מבחינת המספר.

     וכתב בספר האמונה הרמה ב' א':

     "ומה שזה תארו [הכרחי המציאות], הוא אשר לא יקנה המציאות מזולתו, ואשר כל נמצא שנקראהו אפשר המציאות כפי המינים השלשה, ממנו יקנה המציאות, אם ראשונה, ואם באמצעות.

     ויהיה המשל בזה כמו האחד במספר. כי אחד לא יוכל להסתלק ויהיה מספר נמצא, ויוכל הסתלק כל מספר והוא נשאר. עוד, הדברים הנמנים, השלשה, ואחר ארבעה, ואחר אלה, אלפים אלפי אלפים, ויותר רב מזה. רק שהמספר הוא דבר מציאותו בכח, ואין לו תכלית, אמנם הנמצאים בפועל הם בעלי תכלית, כפי מה שהתבאר במופת."

     פירוש דבריו: המספר 'אחד' בהכרח קיים בכל המספרים, כי כולם סופרים כמה אחדים יש, אם אין את ה'אחד' שאותו סופרים אין מה לספור ובטלים כל המספרים. העומק הוא שכל המספרים למרות שהם ריבוי אינם סתירה לאחדות, כמו שמה שכל הנמצאים המרובים אינם סתירה לאחדות כיוון שהם רק כמו איברים בגוף האחד (כמו שכתב המורה נבוכים א' ע"ב), והאחדות של האיברים היא שהם עשויים מאותו חומר, ובדומה לזה המספרים כולם כאילו הם עשויים מ'אחד'. שניים הוא פעמיים אחד, שלוש הוא שלוש פעמים אחד וכן הלאה, וללא האחד לא היה המספר שתיים כמו שהעצם לא היה נמצא ללא החומר שלו.

     זה ביאור המונח האריסטוטלי 'אחד במספר'. אבן סינא כאן אומר שצורת התלת ממדיות מאחדת את כל העצמים באופן שבשורש מהותם כולם אחד כי צורת התלת ממדיות היא בחינה של ההיולי, היא החומר הראשון שממנו עשויים כל הנמצאים. אבל זו אחדות שמאפשרת ריבוי שבנוי על היסוד שלה ולא שולל אותה. כמו הגוף - שחייו הם חיים אחדים, כי אין חילוק בין חיות העין לחיות הלב וחיות הרגל, הכל היא חיות הגוף האחת (ולכן אם עין נעקרה מייד היא חדלה מלהיות עין), עדיין היא מאפשרת חלוקה לאיברים וגם חיים של איברים, העין רואה מכח שיש בה נפש, כלומר כח חיים, שמיוחדת לעין והיא הנפש הרואה. [↑](#footnote-ref-312)
312. ההתחלה הצורנית של צורת התלת ממדיות לא מחלקת את המציאות לגופים נפרדים, ולכן נמצא את הגופים רק אחרי ההתחלה הזו, כשהם מתחילים לקבל צורות מישניות פרטיות של אש רוח מים ועפר וכן הלאה. ועיין עוד בזה בדברי אבן סינא לעיל 1.2.4 [↑](#footnote-ref-313)
313. במקור: مخالفة بالعدد موافقة في النوع.

     כוונת אבן סינא כאן, שאם לא כדבריו שההתחלה הצורנית של צורת התלת ממדיות היא לא הצורה של הגופים הפרטיים, אז אם חלק מהאוויר השתנה להיות מים, כלומר חלק מהמקום שהיו בו מים כעת נעשה שיש בו אוויר (כמו שהתבאר לעיל שהשינוי הזה הוא שינוי של מקום), הרי במקום שהיו בו מים וכעת אין בו מים, המקום עצמו נפסד ביחד עם הפסד המים, כי המקום הוא צורת התלת ממדיות, ואם לא נאמר שיש מקום אחד משותף לכל הגופים שתופשים מקום, אז למים יש מקום שהוא במהותו מקום של מים, ובהיפסד המים נפסד אותו מקום. וכשהאוויר נכנס לשם מתחדש מקום חדש שם, שהוא המקום של האוויר. כיוון שהאוויר לא היה שם אלא התחדש להיות שם, בהכרח מקומו שהוא ממהותו הפרטית ומיוחד לו, גם כן התחדש איתו. התחדשות המקום החדש הוא סתירה למה שהוסכם במין, כלומר אותו מקום חדש לא יהיה שייך לאותו מין של המקומות האחרים, כי הוא התחדש להיות מקום של אוויר כי אוויר לא יכול להיכנס למקום של מים. המושג של ההתחלה שהיא צורת התלת ממדיות מונח בהכרח בהגדרתו שתלת ממדיות היא מין אחד, לכן יש סתירה אם נאמר שכל פעם שמים משתנים לאוויר או כל גוף לכל גוף, יש התחדשות של היולי ממין חדש. [↑](#footnote-ref-314)
314. המונח איבדע התבאר בהערות שבסעיף הקודם, 1.3.2. הכוונה בקיצור היא לבריאה יש מאין באופן ישיר מהרצון האלוהי המופשט לגמרי, וכמו שביאר הרמב"ן על בראשית א' א' שרק על ההיולי נאמר בריאה, ועל כל מה שיצא לפועל ממנו נאמר רק יצירה ועשייה.

     כמו שהתבאר לעיל האחד ברא אחד, והאחד הנברא הוא ההיולי שהוא אחד. ההיולי יש בו שתי בחינות שאינן נפרדות ואין חילוק ביניהן, התוהו והבוהו, או בלשון חכמת הקבלה ספירת חכמה וספירת בינה. הבינה היא החכמה עצמה רק באופן שאפשר לתפוש לכל הפחות מקצת ממנו, והחכמה לחוד אין בה תפישה כלל. צורת התלת ממדיות היא הבוהו, והוא עניין אחד עם התוהו שהוא השורש הראשון האחד של ההיולי המשותף לשמיים ולארץ ואין בו שום צורה כלל ולכן גם שום תפישה. התוהו והבוהו הם אחדות פשוטה והם נבראו בבריאה ישירה מהאין סוף ברוך הוא. [↑](#footnote-ref-315)
315. הדיון היה על חומר משותף לכל הנבראים, הוא ההיולי, אחר כך על צורה משותפת היא צורת התלת ממדיות, וכעת בא לדון בהתחלה השלישית שאחרי חומר וצורה, והיא ההעדר, כמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה למבדא סוף פרק ב', הובא במורה נבוכים א' י"ז, והתבאר לעיל. [↑](#footnote-ref-316)
316. משתי הדרכים שהתבארו לעיל 1.2.8. [↑](#footnote-ref-317)
317. ההעדר כהתחלה בפני עצמה הוא החומר הראשון, ההיולי. וכמו שכתב עליו האר"י בספר עץ חיים שער א' ענף ב' שהוא מקום חלל ריק ופנוי באמצע אור אין סוף. וברמב"ן על בראשית א' א' כתב שאין בו ממש, וכן התבאר עניינו בטימיאוס מאת אפלטון מעמ' 49, ובאריסטו בכמה מקומות. הוא העדר של אור אין סוף, ומחמת ההעדר מצטיירות בו הצורות, על דרך שמצטיירות הצורות של מי שמתגעגעים אליו והוא נעדר. ההעדר שעליו מדבר כאן אבן סינא, הוא צד שבו החומר מגלה את עצמו בתנועה ושינוי של גופים (תנועה היא גם שינוי, תנועה ממקום למקום, תנועה מקומית, היא אחד ממיני השינוי. תנועה סתם היא מילה נרדפת לשינוי, כאן אין הבדל בין אם אומרים שינוי או אומרים תנועה. יש בחינות בהן יש מונחים מיוחדים למינים של שינוי, אבל כאן זה לא הנושא וכאן אין הבחנה והכל נקרא גם תנועה וגם שינוי, והשתמשתי בשתי המילים לפי הרגל הלשון ולא בכוונה מיוחדת).

     בלי תנועה מה שהחומר באמת הוא העדר לא מתגלה, אלא להיפך, החומר מציג את עצמו שהוא המציאות האמיתית במובן הראשוני והמוחלט והאמיתי ביותר. וכמו שכתב המורה נבוכים שההמון תופש מציאות רק בחומר, עיין שם א' כ"ו, א' מ"ט, ובאגרת תחיית המתים ועוד מקומות. ועיין בזה בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 55](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2018/08/31/55-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%9e%d7%98%d7%90%d7%a4%d7%99%d7%96%d7%99%d7%a7%d7%94-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%96%d7%aa/).

     ועיין במורה נבוכים ג' ח' שכתב:

     "כל הגשמים ההווים הנפסדים לא ישיגם ההפסד רק מצד החומר שלהם לא זולת זה. אבל מצד הצורה ובבחינת עצם הצורה לא ישיגם הפסד רק הם עומדים. הלא תראה שהצורות המיניות כולם מתמידות עומדות ואמנם ישיג הפסד לצורה במקרה - רצוני לומר מפני התחברה לחומר וטבע החומר ואמיתתו - שהוא לעולם לא ימלט מחברת ההעדר ומפני זה לא תתקים בו צורה אבל יפשיט צורה וילבש צורה אחרת תמיד"

     מה שהחומר הוא באמיתתו העדר מתגלה בתנועה ושינוי. לפי מה שנדמה שהמציאות היא בחומר, אם יש בד בצבע שחור, וצובעים אותו בלבן (הכוונה המדוייקת היא כל מה שאינו שחור, וכתבתי לבן רק להקל על ההסברה), הרי אם כבר חלה בו צורת השחור הרי שהוא שחור, ולא יתכן שישתנה ללבן כי המציאות היא שהוא שחור ואיך אפשר לשנות את המציאות. למשל המציאות היא שאחת ועוד אחת הם שתיים, ואי אפשר לשנות את זה שיהיו שלוש כיוון שזו המציאות. או אם חלה בעצם צורת ביצה לא ייתכן שישתנה העצם ויהיה אפרוח, וכל כיו"ב.

     אלא השינוי מעיד שהמציאות של עצם אינה כמו המציאות של המשפט אחת ועוד אחת הם שתיים. אלא משום שבעצם יש חומר החומר הוא באמיתתו העדר והוא גורם להיפסדות הצורה שבחומר ומתלבשת בו צורה חדשה ומכח ההעדר שיש בחומר יתכן השינוי. מה שאין כן במשפט מתמטי שאין בו חומר ולכן אי אפשר שישתנה.

     התנועה לא רק מתאפשרת מכח ההעדר שבאמיתת החומר, אלא היא עצמה ההעדר. שהרי הזמן הוא רצף, הוא לא אוסף נקודות, ומה שמשתנה אין לו כלל נקודה אחת ולו הקטנה ביותר של עמידה במקום בלי שינוי, והרי שאין לו מציאות. וכל קיום העולם של ארבעת היסודות הוא תנועה, כי הכל הוא רק העדר (עיין בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית רשימה 35 במאמר על התנועה יסוד ההוויה).

     התנועה היא שבד שחור משתנה ללבן מכח העדר הלבן שיש בו, ההעדר הוא אפשרות השינוי משחור למה שאינו שחור, הוא ה'בכח' של לבן שקיים בבד גם כשבפועל הוא שחור. לעומת זאת במשפט אחת ועוד אחת הן שתיים אין 'בכח' שיהיה משפט 'אחת ועוד אחת הן שלוש', ולכן אין העדר של משפט כזה, ולכן אי אפשר שהמשפט 'אחת ועוד אחת הן שתיים' ישתנה למשפט 'אחת ועוד אחת הן שלוש'.

     ספר חובות הלבבות שער ב - שער הבחינה פרק ה:

     "וממה שראוי לך להבין מכל הבריות העליונים והתחתונים מקטנם ועד גדולם, הענין הנעלם אשר בו סדר הכל והשלמתו, ואיננו מושג בחושים הגשמיים, והיא התנועה הדבקה לכל מחובר, ואין חוש מהחושים הגשמיים משיג אותה, אך השכל משיג אותה באמצעות הנע, אשר ישיגוהו החושים. ולולי התנועה, לא היתה נגמרת הוית שום דבר מן הנמצאות ולא הפסדם. ואמר אחד מן הפילוסופים: רוח הטבעים התנועה. וכשתבין סוד התנועה ותשכיל ענין אמתתה ורוחניותה, ותדע, כי היא מפלאי החכמה האלהית ותכיר רוב חמלת הבורא על ברואיו, אז יתברר לך, כי כל תנועותיך נקשרות בחפץ הבורא יתעלה והנהגתו ורצונו, הקטנה והגדולה שבהם והגלויה והנסתרת, חוץ ממה ששם ברשותך מבחירת הטוב והרע. וכאשר יתברר לך זה, תפקד עצמך בכל תנועה שתנוע, וזכר הקשר אשר קשרך הבורא בו והתבושש ממנו תמיד, ותירא אותו ותמסר לדינו ורצה בגזרותיו"

     התנועה "דבקה לכל מחובר", כלומר היא שייכת רק במה שמחובר מחומר וצורה. החוש רואה את התוצאות של התנועה, הוא רואה שמה שהיה שחור עכשיו הוא לבן, אבל אינו רואה את עצם התנועה, השינוי כשלעצמו. אלא זו השגה שכלית שמשיגה את היות המציאות החמרית העדר, ונשאר שהכל הוא רק מציאותו של הכרחי המציאות והאדם משיג את ביטול מציאותו כפרט (שזה משקר החומר שבו) מול מציאותו של הכללי ומפקיד את עצמו.

     והתנועה היא החיים שבטבע, כי החיים הם מה שהטבע הוא כמו שלהבת הקשורה בגחלת, הוא מתכלה מול האחדות האלוהית הפשוטה המוחלטת וחוזר להיות קיים בכליונו, כמו הסנה שבוער באש ואיננו אוכל, כי כליונו הוא מציאותו. החיים הם הבעירה של החום הטבעי, שהיא כבערת הסנה, והפעימה הזו, שבין המציאות וההעדר, כמו הלב שפועם ומחזור החיים של יום ולילה קיץ וחורף וכן הלאה.

     אחרי שאמרנו שההיולי, החומר הראשון, הוא התחלה משותפת לכל המציאות, אין מקום לומר שההעדר הוא התחלה משותפת, אלא ההעדר הוא הגילוי של מהות החומר כהעדר במהלך ההתהוות וההפסד של כל עצם פרטי בפני עצמו, ההעדר הוא התנועה.

     ובמורה נבוכים א' י"ז כתב:

     "ואתה יודע כי התחלות הנמצאות ההוות הנפסדות – שלושה: החומר, והצורה, וההעדר המיוחד, אשר הוא מחובר לחומר לעולם. ולולא התחברות ההעדר לחומר, לא הגיע אליו הצורה, ובזה הצד היה העדר מן ההתחלות. ועם הגיע הצורה, יסור ההעדר ההוא, כלומר: העדר הצורה ההיא המגעת, ויחובר אליו העדר אחר, וכן לעולם, כמו שהתבאר בחכמת הטבע." (הרמב"ם כתב "מאדא" לציין חומר, והכוונה לכל חומר, גם של עצם פרטי, ולא דווקא להיולי, ואבן סינא כאן כתב "היולי" ולא כמו שהוא לפעמים כותב 'מאדא' במובן כללי של חומר.)

     מה שההעדר הוא 'מיוחד', כי לא מדובר בהעדר הכללי המשותף שהוא החומר, אלא בהעדר המתגלה בכל גוף מיוחד בפני עצמו כשהוא משתנה. [↑](#footnote-ref-318)
318. הדרך שהתבארה לעיל 1.2.8. לפיה המשותף שבעולם הוא מאפיין מהותי של העצמים הפרטיים שגורם להם כפרטיים לשיתוף מכח שהוא שייך בכולם, ולא מהבחינה שיש מציאות בפני עצמה של עצם אחד שכל שאר העצמים הם כמו איברים שלו. [↑](#footnote-ref-319)
319. צורה חומר והעדר. [↑](#footnote-ref-320)
320. במקור للكائنات والمتغيرات. מקגיניס תרגם כאן: מה שיש בו התהוות והפסד:

     "the

     three principles are common to what is subject to generation and

     change"

     זה אפשר אבל זו לא הלשון השגורה לזה. לדעתי מסתבר יותר, גם מבחינת הלשון וגם מבחינת התוכן, שהכוונה כאן היא ל"נמצאים" - כלומר היסודות הפשוטים, שהשינוי בהם הוא רק במה שבמקום שהיה מים נעשה ששם יש אוויר, אבל מה שיש במציאות תמיד אש רוח מים ועפר זה לא משתנה. ול"משתנים" הם הגופים שהחומר שלהם הוא תרכובת ארבעת היסודות והם בתנועת התהוות והפסד, וההפסד שלהם גמור ולא רק מבחינת המקום, ולכן הם לא נמצאים בהווייה מתמדת מצד עצמם כמו מציאות היסודות אלא הם נמצאים כמשתנים בלבד.

     או שהכוונה ב"נמצאים" היא לגלגלים שיש בהם העדר מיוחד רק מבחינת המקום, שיש בהם אפשרות רק לתנועה מקומית וההעדר שיש בהם כהתחלה הוא רק שאינם במקום שאליו עדיין לא הגיעו בתנועתם ולא על עצם מציאותם, וה"משתנים" הם היסודות ומה שמורכב מהם שהם נפסדים לגמרי בהשתנותם. (אני מאריך כי ככל האפשר אני משתדל ללכת בעקבות מקגיניס שהוא ידען גדול, ורק אם יש סיבה חשובה אני נוטה מדעתו ומבאר למה נטיתי) [↑](#footnote-ref-321)
321. לא כתוב לכל, אלא לכולם (لكل منها), כלומר לא הכל באופן מוחלט שלא משייר מאומה, אלא כל אלה שדיברנו בהם, ויש גם מה שלא נכלל ב'כל' הזה. והכוונה לכל מה שיש בו חומר והוא תחת ההתהוות וההפסד. לפי מה שכתבתי בהערה הקודמת החידוש כאן לכלול בזה את היסודות או את הגלגלים כיוון שגם להם יש חומר, ולא היה מובן מאליו ששייך בהם ההעדר המיוחד. [↑](#footnote-ref-322)
322. universals, כלומר המין והסוג, שנקראים 'כוללים' כיוון שהם כוללים את הפרטים החומריים. המין 'אדם' כולל את ראובן ושמעון, וכן הסוג 'חי' כולל אותם. המין והסוג הם הצורה הטבעית (כלשון המורה נבוכים א' א', ונקראת גם הצורה המהותית, כלומר לא התואר החיצוני של הגוף החומרי), כלומר האידיאה האפלטונית, והם המהות והחיים של הפרט החומרי. לכן יש לכוללים מציאות בפני עצמם לא רק כמאפיינים של הפרטים אלא כישויות לא חומריות (ומה שכתב אריסטו בקטגוריות פרק ה' שמציאות הכוללים משנית ונשענת על מציאות הפרטים (האידיבידואלים), זה רק מבחינת המבט הארצי, עיין בזה לעיל בהערה על 1.2.9, וגם לעיל בהערה על 1.1.6). ראובן ושמעון יש בהם התהוות והפסד, אבל הכוללים, המין 'אדם' והסוג 'חי', אינם הווים ונפסדים. [↑](#footnote-ref-323)
323. הכולל 'אדם' נאמר על הפרט ראובן. המינוח לזה הוא שהכולל 'אדם' הוא פרדיקט (Predicate) של ראובן, כלומר אנו אומרים 'ראובן הוא אדם'.

     לא היה מעולם רגע שבו לא היה שום אדם נמצא ואז התחדש שיימצא האדם הראשון, כי אע"פ שהפרטים הווים ונפסדים, הכולל 'אדם' הוא נצחי ולכן תמיד היו בני אדם פרטיים. לפי דרך זו צריך לומר שאין מציאות לכולל אם לא נמצא בעולם שום פרט שעליו הכולל נאמר. כך כתב אריסטו בקטגוריות פרק ה', הובא במורה נבוכים ג' י"ח.

     על דרך זו נאמר גם ההיפך המקביל לגבי הפסד, כלומר שלא ייתכן שיהיה רגע שבו יחדל מלהימצא שום אדם פרטי, כי אז לא תהיה מציאות לכולל 'אדם' והכולל לא נפסד. [↑](#footnote-ref-324)
324. עיין לעיל 1.1.4 שהמכוון בטבע הוא הקיום והגילוי של הצורות של הדברים, האידיאות במובן האפלטוני, כלומר המהות של אדם כ'חי מדבר', שהיא הצורה, הכולל, המין, ולא הקיום הפרטי של ראובן ושמעון. רק שמציאות הצורות, שאליה הכוונה, היא באופן שיש להן מימוש בקיומם של הפרטים, ראובן ושמעון. כלומר לא הקיום של צורה מופשטת מחומר הוא הכוונה, ולא קיומם של ראובן ושמעון הפרטים החומריים הוא הכוונה, אלא הכוונה היא הקיום של הצורה בתוך הכלי של החומר של ראובן ושמעון, כשהצורה היא עצם הכוונה, והכלי רק מצע לה שנלווה אליה בהכרח.

     הטבע הוא גילוי אלוהי וככזה הוא נצחי בהכרח, וכיוון שהגילוי הוא בצורות בהכרח הן נצחיות. כיוון שהגילוי על ידי הצורות הוא בהכרח באופן ששיש להן חומר שהוא מצע להן, ממילא מוכרח שיהיה קיום נצחי לפרטים החומריים. לא שראובן יהיה נצחי אלא שיהיה אדם אחד כלשהו בעולם שיש לו גוף חומרי זה בהכרח נצחי, כי אם לא היה שום אדם חומרי פרטי לא היינו רואים את צורת אדם המופשטת כדבר שיש לו מציאות בטבע. נמצא שאם יש רק ראובן אחד לבדו בעולם, לא ייתכן שהוא ימות לפני שיוולד שמעון שיעמוד במקומו כמגלה של הצורה הנצחית 'אדם' (מה שיש כידוע מינים נכחדים, לפי אריסטו בהכרח אלה אינם מינים אלא זנים. זן של כלב למשל, כמו כלב פודל, אין לו צורה משל עצמו שהיא שונה במהותה מזן אחר של כלב, אלא יש בו רק הצטרפות של מקרים שמאפיינת את הזן המסוים הזה, ומצד המהות והעצם הוא אינו שונה משאר זני הכלבים. כלומר אם הדינוזאורים נכחדו אריסטו יראה בהם זן של המין לטאה, שנשארו בזמננו זנים אחרים שלו, ולא מין בפני עצמו. עיין עוד בזה לעיל בהערה על 1.1.4.

     הבחינה הזו היא מכח הסתכלות על הצורות המופשטות בפני עצמן, ונובע מההסתכלות שהן בהכרח נצחיות, כי הן הכוונה של הטבע, וכדי שייחשבו קיימות צריך שיהיה להן גם הצטיירות על מצע של חומר.

     הבחינה השנייה היא לא מבוססת על הסתכלות שמתחילה מהצורות המופשטות, אלא מתחילה מהסתכלות על הגופים הטבעיים.

     שתי הבחינות מבוארות ברמב"ם במשנה תורה הלכות יסודי התורה ד' ז':

     "לְעוֹלָם אֵין אַתָּה רוֹאֶה גֹּלֶם בְּלֹא צוּרָה אוֹ צוּרָה בְּלֹא גֹּלֶם, אֶלָּא לֵב הָאָדָם הוּא שֶׁמְּחַלֵּק הַגּוּף הַנִּמְצָא בְּדַעְתּוֹ, וְיוֹדֵעַ שֶׁהוּא מְחֻבָּר מִגֹּלֶם וְצוּרָה [...]

     וְהַצּוּרוֹת שֶׁאֵין לָהֶן גֹּלֶם אֵינָן נִרְאִין לָעַיִן, אֶלָּא בְּעֵין הַלֵּב הֵן יְדוּעִין, כְּמוֹ שֶׁיָּדַעְנוּ אֲדוֹן הַכֹּל בְּלֹא רְאִיַּת עַיִן."

     יש סתירה בין תחילת ההלכה הזו לסופה. סוף ההלכה הוא הבחינה של היכולת לראות צורות מופשטות באופן ישיר, בלתי אמצעי, כמו שהעין רואה מה שלפניה, וזה השכל העיוני אחרי שהשלים את הפשטתו מהחומריות. אמנם האדם נולד עם שכל שימושי, או דברי, הוא הכח המדבר, שמשתמש במילים וחשבונות, והוא לא רואה את הצורות המופשטות כי הוא קשור לדמיון ולחושים, ולכן לעולם אינו רואה גולם בלא צורה או צורה בלא גולם, אלא הוא רואה עצם וגולם ביחד כאחד, ובעמל המחשבה לומד להפשיט את הצורה מהעצם החומרי, ומפשיט אותה מעט מעט כמו בשלבי סולם, עד שמגיע למדרגת שכל עיוני מופשט שרואה צורה בלא גולם. על זה תחילת ההלכה מדברת.

     אפלטון לרוב מדבר לפי הדרך של שכל עיוני מופשט, שמתחילה מתפישת הצורות שאין להן גולם ומשם גוזרת את ההשתלשלות שלהן אל החומר. היא דרך ההסתכלות הנקראת מעשה מרכבה. במקומות שאריסטו חולק עליו, כוונתו ללמד להסתכל לפי הדרך שבה האדם עדיין לא זכה לשכל מופשט, והוא מתבונן במציאות החומרית ולומד ממנה עצמה, מעט מעט, לראות את מה שמעל החומר. דרך זו היא הסתכלות על אותה מציאות עצמה, רק מצד אחר, והיא נקראת מעשה בראשית.

     מעשה מרכבה עניינו להתבונן בסוד איך הרוכב רוכב על הסוס, כלומר איך הבורא מנהיג ומשגיח בעולם, וזה קשה להבין כי הבורא מופשט לחלוטין והעולם סופי. מעשה בראשית גם הוא התבוננות בסוד איך מהמופשט נברא המוגבל. מושא ההתבוננות זהה, רק שמעשה בראשית הוא לימוד העניין על ידי התחלה בהתבוננות בחומר והסקה ממנו על המופשט שמשפיע עליו את מציאותו בהכרח, שהרי האדם בתחילת דרכו כשעומד על דעתו רואה רק חומר ומשם מתקדם. ומעשה מרכבה הוא ההתבוננות של מי שכבר השלים את התעלות שכלו להיות שכל עיוני מופשט ומתחיל מהתבוננות במופשט.

     מצד מעשה בראשית איננו רואים שקיום הפרטים של המין נצחי מכח הסתכלות על המין כיישות שקיימת בפני עצמה, וממנה נגזר שהפרטים מוכרחים תמיד להיות. אלא ההסתכלות מתחילה מהפרט החומרי. אם מתבוננים על ראובן רואים שיש כאן עצם עם הרבה מאפיינים. יש לו גובה, צבע שיער, אולי הוא יודע לרוץ מהר וכיו"ב. ההתבוננות הזו מובילה לתפישה שצבע השיער אינו המהות של ראובן כפרט, כי גם אם ילבין שיערו הוא יישאר אותו ראובן, וגם אם יחלה ולא יוכל לרוץ יישאר אותו ראובן שהיה. אחרי הרבה חקירה ועמל יתגלה שהמהות של ראובן מתחילה מכך שבעצמותו הוא חי ומדבר, וכל שאר הדברים לא מהותיים בו, הוא יישאר מי שהוא גם אם הם ישתנו. רק אם יאבד את דעתו לגמרי בלי אפשרות תיקון, או ימות, הוא יחדל באופן מהותי ומוחלט להיות ראובן. אם נחקור לגבי שמעון נמצא גם כן שמהותו היא חי מדבר. וכך גם נגלה אצל לוי ויהודה, ולבסוף נבין שלהיות חי מדבר הוא עניין שמשותף לכל בני האדם באשר הם בני אדם.

     המהות של להיות חי מדבר היא לא דבר ששייך בו מצד מהותו התהוות והפסד. מוות הוא היפרדות של הגוף המסוים הזה מהחיים, לא שהחיים עצמם חדלים. החיים הם דבר כללי מופשט שבעלי החיים המסוימים נוטלים בו חלק, והמוות הוא הפסקת נטילת החלק מצד שגם הגוף נוטל חלק בחיים, אבל אין הפסד מציאות של החיים עצמם. וכמו כן גם בכח השכלי. לכן גם אם מחויב שראובן ימות, אין ללמוד מזה שהמוות נכנס למהות האמיתית שלו. מכאן ההתבוננות בדרך של מעשה בראשית מתאחדת עם ההתבוננות של מעשה מרכבה, שתיהן רואות שהצורה של 'אדם' היא כללית והיא בעצמה אין בה התהוות והפסד, ומה שיש התהוות והפסד אצל בני אדם פרטיים זה מצד החומר שלהם שנוטל חלק בצורה או שחדל מליטול, והצורה לעולם בעינה עומדת.

     אבן סינא הזכיר כאן את האנשים שמתבוננים לפי הבחינה הראשונה, שמתחילה מראיית הצורה, וכוונתו לאפלטון. למרות שאפלטון רואה את האידיאות המופשטות כשלעצמן, גם בלי הגוף, הוא רואה גם שבמציאות תמיד יהיה להן לבוש של חומר והחומר הזה תמיד ילבש צורה ויפשוט צורה, וכיוון שהצורות לא חדלות, גם תנועת ההתהוות וההפסד של החומר תהיה תמיד. הבחינה השנייה היא הדרך של אריסטו. [↑](#footnote-ref-325)
325. שתי הדרכים התבארו לעיל 1.2.8 (ספר 1, פרק 2, סעיף 8). הדרך הראשונה רואה שהאחדות שיש בעולם היא מכיוון שיש מציאות של חי אחד שהוא כל המציאות כולה, ומציאותו גמורה ושלמה, וכל הנמצאים הם כמו איברים שלו. הסתכלות כזו יכולה להיות רק מצד מעשה מרכבה, בהתבוננות שהשתחררה מהתפישה של העצמים החומריים הפרטיים. אפלטון מדבר בזה הרבה בטימיאוס ומפתח את הנושא. אריסטו כמעט לא מזכיר את זה, מלבד בקיצור במטאפיזיקה למבדא, בעיקר בסוף פרק ט' ובסוף פרק י', ובעוד מקצת מקומות מרומזים.

     הרמב"ם מבאר את מה שכל המציאות היא איש אחד באישות כמו ראובן, בפרק ע"ב של חלק א' מהמורה נבוכים. ובסוף פרק ע"א בהקדמה לפרק ע"ב ולשאר המשך מהלך הספר, כותב שפרק ע"ב הוא על דרך ההגדה, ושהדרך להגיע לחכמה היא לעמול בלימוד הטבע כדי לראות ממנו עצמו את גילוי בוראו, וזו הדרך של אריסטו, של מעשה בראשית. [↑](#footnote-ref-326)
326. במקור الاعيان. מה שהוא בְּעֵין, כלומר ניכר כגוף שעומד בפני עצמו. וכשימוש הלשון שכתב במגיד משנה הלכות מאכלות אסורות ב' ט"ו (וכן מקובל בלשון חכמי ההלכה): "אם נימוח בטל הוא בששים, ואם הוא **בעין** זורקו" ("בעין" הוא ההיפך מנימוח) [↑](#footnote-ref-327)
327. "היולי" הוא מונח שמציין דווקא את החומר הראשון, ולא כל חומר. עץ של מיטה לא נקרא היולי אלא חומר. כאן הוא קורא לעץ של המיטה היולי, כי עומק המושג של חומר הוא האפשרות כמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה זטא ועוד מקומות. החומר הוא מה שנמצא כולו רק בכח, הבכח הגמור. החומר הוא העדר כי אין בו שום דבר בפועל, אי שום מימוש של אפשרות, יש רק את סך האפשרויות. לכן החומר הראשון לא יכול להיפסד, כי רק מה שבפועל יכול להיפסד, האפשרות תמיד נשארת קיימת. למשל אם נחשוב שבטלו כל הגופים, יישאר במחשבתנו חלל תלת ממדי ריק, החלל הזה אי אפשר לחשוב על הפסדו כי אין בו שום דבר. הוא רק סך כל האפשרויות שיהיו גופים תלת ממדיים, ואפשר לחשוב על הפסד גוף ולא על הפסד האפשרות שיהיה גוף.

     אבן סינא עושה כאן השוואה בין חומר המיטה לחומר הראשון הכללי. השוואה יש לה תוכן רק אם היא בין שני דברים ששייכים לאותו עניין. הוא מתייחס כאן לחומר של המיטה לא כעל גוף שהוא הקרש, אלא כעל האפשרות שתהיה מיטה. הקרש הוא אפשרות למיטה על דרך שההיולי הוא אפשרות לכל הצורות. על זה הוא אומר שאפשר שהקרש ייפסד ואיתו תיפסד האפשרות שתהיה מיטה. באמת האפשרות לא נפסדה לגמרי כי עדיין אפשר שיהיה קרש אחר ואז תהיה מיטה, אבל כך אנו נצרכים ללכת אחורה לשלב קודם של 'בכח', וכדי שנאמר שהבכח הוא נצחי צריך ללכת עד החומר הראשון שנברא יש מאין ואין חומר לפניו. כיוון שהעץ של המיטה נדון כאן מצד שהוא אפשרות, והוא שלב בשרשרת האפשרויות שמגיעה עד החומר הראשון, העץ נקרא כאן היולי. אבל אם נשאל מאיזה חומר כדאי לעשות את המיטה, מעץ כזה או אחר, לא נאמר היולי אלא חומר. [↑](#footnote-ref-328)
328. לעיל 1.2.8 ו 1.3.2. לגבי לשון היישרה, הכוונה היא כמו להצביע באצבע לכיוון מסוים, עיין מורה נבוכים א' מ"ו. [↑](#footnote-ref-329)
329. הבריאה הראשונה יש מאין, איבדע. עיין בזה לעיל בשתי הערות על 1.3.2. [↑](#footnote-ref-330)
330. מה שנברא יש מאין בבריאה הראשונה הישירה הלא זמנית (איבדע), הוא רק החומר הראשון, שאין בו שום צורה כלל (התוהו. ספירת חכמה). אמנם צורת התלת ממדיות (הבוהו. ספירת בינה) נחשבת כאחד עם החומר הראשון, ואין אלה שני דברים מחולקים, ולכן גם לפעמים מדברים על האחד וכלול בזה משנהו (כמו שברמב"ן על בראשית א' א' לפעמים מדבר על היולי אחד (התוהו) ולפעמים על שניים, ההיולי השמיימי וההיולי הארצי (הכפילות הזו שייכת רק בבוהו. כמו שהתבאר לעיל), ונראה שהוא לא מבחין ביניהם).

     מה שמוכרח שכל ארבעת היסודות (שהם צורות) יתקיימו ואע"פ שהם משתנים מזה לזה - תמיד כל הארבעה נשארים קיימים, גם זה ביטוי לצד החומר הראשון שמתגלה מהם. החומר הראשון לבדו לא נתפש כלל ואינו גילוי אלוהות ולכן גם לא נחשב קיים, מציאותו היא רק בצירוף צורת התלת ממדיות שהיא החומר הראשון השמיימי (וגם בגופים הארציים הוא נמצא בשורש הווייתם ולכן נקרא מבחינתם החומר החמישי), וגם בצירוף צורת ארבעת היסודות שכיסוד להם החומר הראשון הוא החומר הראשון הארצי (וכמו שכתב המורה נבוכים ב' כ"ו שיש חומר ראשון שמיימי וחומר ראשון ארצי, והארכתי בזה לעיל).

     לכן אע"פ שהנברא בבריאה הראשונה יש מאין הוא רק החומר הראשון, אפשר לומר גם על צורת התלת ממדיות, וגם על מה שקיימים תמיד כל ארבעת היסודות, שזה נברא בבריאה הראשונה יש מאין כבחינות של החומר הראשון, ולא כצורות מאוחרות פרטיות שמצטיירות בחומר הראשון מכח שהוא העדר, והן מימוש אפשרויות שנבראו כ'בכח' בהעדר, ומוציאה אותן אל הפועל צורה שמעליהן לפי כללי השכל ולא בריאה שהיא ישירות מהבורא והיא מעל השכל, ונופל בהן לשון יצירה ועשייה ולא לשון בריאה. [↑](#footnote-ref-331)
331. צורה של תפוח, אפשר לומר לפי צד זה שאינה מתהווה ואינה נפסדת, כי ההתהוות של תפוח היא התחברות הצורה שלו לחומר שלו, וההפסד הוא היפרדות הצורה והחומר, ולא שהצורה מצד עצמה מתחדשת להיות קיימת או נפסדת מלהיות קיימת.

     אמנם לפי הצד הראשון רק החומר הראשון הוא הנברא שאינו תחת התהוות והפסד (ונכלל בזה בחינות ראשוניות שבו שהן התחלה כללית של צורות ולא הצורות עצמן, היינו צורת התלת ממדיות ובמובן מסוים אפשר שגם בחינה בארבעת היסודות, כמו שהתבאר). הטעם בזה הוא שרק מה שאין בו שום הגדרה, לא ייתכן שלא יהיה קיים, כי אי אפשר להגדיר מה לא קיים. זו הסיבה שהבורא עצמו הוא הכרחי המציאות, כי אינו משהו מוגדר, וגם החומר הראשון אינו מוגדר. גם צורת התלת ממדיות, שהיא החלל התלת ממדי הריק אי אפשר לחשוב עליה כאינה קיימת אלא אם נעבור לתפישת מציאות מופשטת לחלוטין שאין בה תלת ממדיות כלל, ואיננו יכולים לתפוש באופן כזה.

     החומר הראשון אינו הכרחי מציאות באופן מוחלט כמו הבורא, כי הוא תלוי בבורא שיברא אותו, אבל מכשנברא, הוא נברא כהכרחי מציאות. יש שלוש חלוקות: (1) הכרחי מציאות מצד עצמו וזהו הבורא; (2) אפשרי מציאות ואלה כל הדברים שבטבע; (3) הכרחי מציאות מצד אחר, שזהו החומר הראשון שמציאותו מושפעת עליו מהבורא והוא אינו סיבת מציאות עצמו, אבל הבורא מהווה אותו כמוכרח, כלומר חסר הגדרה, והיינו אין סוף (החומר החמישי הוא צורת התלת ממדיות והוא אחד עם החומר הראשון, וכל גרמי השמיים הם גילויים של החומר החמישי ומבחינה זו גם הם נחשבים מהכרחי מציאות מצד אחר).

     כל מה שיש לו הגדרה, הרי על כל A אפשר לנסח משפט לוגי "לא-A" ולכן אפשר שלא יהיה קיים. מבחינה זו צורת התפוח היא תחת ההוויה וההפסד, כי יש לה הגדרה.

     אבן סינא כתב כאן:

     "באשר לצורות, מקצתן יתהוו ויפסדו, הן אלה שתחת ההתהוות וההפסד", זו אינה אריכות לשון מיותרת, אלא כוונתו שאיננו רואים שהצורות מתהוות ונפסדות, כי מה שתפוח צומח או מת זהו רק שינויים בחיבור צורת תפוח לחומר ולא התהוות או הפסד של צורת התפוח מצד עצמה. וביותר, כיוון שהטבע נצחי גם צורת תפוח נצחית כי היא חלק ממנו, ואפילו כמלובשת בחומר היא נצחית כי הטבע הוא הצורות כשהן בחומר. וכמו שהתבאר לעיל, שאם יישאר תפוח אחד אחרון אי אפשר שהוא ייפסד לפני שיצמח תפוח אחר. אמנם זה מכח נצחיות הטבע בכללותו, ומצד עצמו הטבע הוא הכרחי מציאות רק מצד ה'בכח' שבו ולא מבחינת מה שיוצא אל הפועל ממנו.

     עיין מטאפיזיקה תטא פרק ח' (1050ב משורה 7), שמה שמציאותו הכרחית הוא תמיד בפועל גמור (שם כתב שיש גם דברים שהם הכרחי מציאות לא מסיבת עצמם, וכמו התנועה הנצחית, ומשם מקור למה שכתב המורה נבוכים ב' א' בעיון השלישי, שכתבו החוקרים שמקורו מאבן סינא והרמב"ם עצמו כתב שם שמקורו מאריסטו אם כי אריסטו הביאו בעניין אחר). החומר הוא 'בכח' ביחס לצורות שאפשר שיצטיירו בו. אמנם מצד קיומו כשלעצמו הרי הוא קיים באופן מוחלט ובלי ספק, ואף אם לא יצטיירו בו שום צורות הוא קיים, והרי שמצד עצמו הוא קיים בפועל אע"פ שהוא העדר. ההעדר עצמו קיים בפועל כהעדר, רק שאנו מגדירים את הצורות כ'יש' כי הן גילוי והחומר אינו גילוי, וביחס אליהן החומר הוא רק אפשרות שיימצא 'יש'', ומצד עצמו אינו יש, ולכן אמר עליו אריסטו שאינו בפועל, והבן. [↑](#footnote-ref-332)
332. ما له ذات حاصلة بنفسه. מקגיניס תרגם:

     "its being present and existing cannot be as some presently existing determinate entity in itself". [↑](#footnote-ref-333)
333. למשל העדר צבע לבן (ליתר דיוק לא-שחור) בקיר שחור, או העדר אפרוח בביצה, אלה העדר של דבר מסוים בדבר מסוים. בהעדר נמצא ה'בכח' של הקיר להתהוות להיות לבן כי קיר לבן לא יכול להתהוות לקיר לבן, וה'בכח' של הביצה להתהוות להיות אפרוח, שהרי אפרוח לא יכול להתהוות להיות אפרוח. [↑](#footnote-ref-334)
334. ההעדר שהוא ההיולי, הנברא הראשון, הבלתי מוגדר, שעליו נאמר שהאחד ברא אחד, דובר בו בסעיף הקודם. כאן הכוונה לאופן שבו ההיולי מתגלה בתנועת ההתהוות וההפסד שמתמדת בעולם, שהשינוי מצריך שיהיה העדר שאליו יהיה השינוי, והוא ה'בכח' של מה שמשתנה. למשל קיר שחור יכול להשתנות לקיר לבן כי בקיר יש העדר לבן, וביצה יכולה להפוך לאפרוח כי יש בה העדר אפרוח, כלומר יש בה אפרוח בכח, יש בה פוטנציאל לאפרוח, ואל תוך זה משתנה הביצה להיות אפרוח בפועל. אחרי שיש אפרוח הוא כבר לא יכול להשתנות לאפרוח כי אין העדר אפרוח אלא אפרוח שנמצא בפועל.

     ההעדר שנמצא בכל דבר שהוא בתנועת ההתהוות וההפסד המתמדת, שהוא עניין התנועה והשינוי, החיים, מציאותו מקרית, כי כשהקיר לבן אין בו העדר לבן, וכשהוא משתנה לשחור נהיה בו העדר לבן אחרי שלא היה העדר לבן. מציאותו של העדר הלבן הוא תוצאה של מציאותו של השחור ובאה אחריה ותלויה בה, ולא שיש לו מציאות עצמאית. הכוונה ב'מקרה' כאן היא שמציאותו אינה בעצמותו אלא ממקור חיצוני לו, ועל דרך שהשתמש בלשון זה במורה נבוכים א' נ"ז:

     "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."

     הדברים כולם הם הצטיירות צורות בהיולי שהוא כולו רק העדר (וכמו שהילד אורי, שרחל המשוררת כתבה עליו בשיר 'עקרה', הוא מצוייר בהעדר שלה, הגעגוע שלה לילד, והגעגוע הזה, ההעדר, הוא שורש מציאותו ומהות הווייתו), וההעדר הוא שורש מציאותם (השורש הראשון הוא מה שאליו מתגעגעים, מה שנעדר, והוא הבורא עצמו, אבל הגילוי שלו דרך הצורות יוצא אל הפועל בתיווך ההעדר), ומציאותם אינה בעצמותם, לא בסיבת עצמם, ולכם היא נקראת מקרית להם.

     בהסתכלות על מדרגה יותר נמוכה של העולם אנו אומרים שהדברים יש להם מציאות מצד עצמם, אבל ההעדר שמעורב בשינוי שלהם מציאותו אינה מצד עצמו אלא הוא מקבל אותה מהדברים שמשתנים, ולכן היא עוד יותר מקרית מקיומם של הדברים בעצמם.

     ההיולי הוא ההעדר שהוא יסוד ההוויה כולה, וכמו שכתב האר"י בספר עץ חיים שער א' ענף ב' שנעשה מקום חלל פנוי וריק באמצע אור אין סוף והוא המקום לנבראים. ההעדר הוא היסוד של החיים של ההוויה הזו, החיים הם הההשתנות המתמדת, והיא תמיד ממצב של קיום גוף מסוים בכח ואחר כך התממשות האפשרות הזו ואז שוב הפסדה וכן הלאה. חיים פירושם אש, כמו הסנה שבוער באש ואיננו אוכל, תנועה של התבטלות המציאות, היינו אל המקור שלה, וההתבטלות לא מסתיימת באין גמור אלא בתנועת התבטלות מתמדת שלא מסתיימת להתבטל כלפי מקורה, ועדיין ללא הרף היא בטלה אליו.

     במורה נבוכים א' ע"ב כתב שתנועת ההתהוות וההפסד של הדברים המסוימים היא כמו תנועת הגלגל המקיף בסיבובו. כלומר תנועה שהיא חיים והיא מכח הכיסופים לבורא. [↑](#footnote-ref-335)
335. כאן כתב במקור المادة. מאדא. היינו חומר סתם, ולא 'היולי' שהוא החומר הראשון. [↑](#footnote-ref-336)
336. של ההעדר. [↑](#footnote-ref-337)
337. אחרי שהחומר מקבל צורה עדיין הוא נמצא כחומר גם בעצם המורכב, לעומת זאת אחרי קבלת הצורה, ההעדר של אותה צורה, שהיה מקודם בעצם והיה ה'בכח' לקבל את הצורה, כבר לא נמצא כלל בעצם המורכב. למשל אם היה קיר שחור שנצבע בלבן, האפשרות שישתנה להיות לבן הייתה מונחת בכח במה שהיה שחור, כלומר בהעדר צורת הלבן, אבל אחרי שהוא לבן כבר אין בו 'בכח' להשתנות ללבן, ואין בו כלל העדר צורת לבן. לעומת זאת הקיר שאן בו צבע כלל, החומר, נשאר קיים כחומר לקיר הצבוע, גם אחרי צביעת הקיר (שחור ולבן אינם צורת עצם אלא מאפיין איכות של העצם, ולענייננו אין הבדל) [↑](#footnote-ref-338)
338. במקור قوام. יש למילה הזו כמה מובנים שיכולים להתאים כאן. בחרתי קרוב לתרגום של מקגיניס שכתב:

     "the form’s subsistence and existence"

     לפי הבנתי הכוונה כאן היא עצמות הצורה היינו האופן שבו היא נקשרת למציאות החומרית על ידי התלבשותה בחומר, וממילא מזה נובעת מציאותה כחלק מהרכבת הגוף שמחובר מחומר וצורה. וכן ההעדר יש לו עצמות שהיא האופן שבו הוא נקשר למציאות, כהעדר של משהו בתוך משהו, ומזה הוא נמצא. בכל אופן נראה שיש כאן קצת כפילות מיותרת וצריך עוד עיון. [↑](#footnote-ref-339)
339. بالقياس (קיאס) إليه. מקגיניס תרגם כאן:

     "the form’s subsistence and existence are not relative to it"

     אבן תיבון בתרגום המורה נבוכים מתרגם את המילה קיאס "היקש".

     הכוונה היא למשל שבביצה יש העדר אפרוח, ולכן יכול להתהוות ממנה אפרוח. מה שמפעיל את התהוות האפרוח הוא צורת אביו, לאפרוח יש צורת תרנגול או תרנגולת, כי צורת התרנגול בזמן ההפריה חיממה את הביצית של הנקבה והפעילה בה את צורת התרנגול. וצורת התרנגול הזו קשורה בזרע והיא חיה והיא המניע שפועל את התהוות האפרוח וקובע את צורתו. גם אם יש קיר שחור מי שקובע את צבעו החדש הוא הצבע הלבן שנמרח עליו והפעולה של מי שצובע, ולא העדר הלובן שבקיר. העדר הלובן יכול להיות אפשרות לכל מה שאינו לבן, והעדר האפרוח שבביצה יכול להיות אפשרות לא דווקא לאפרוח שהוא בנו של אותו תרנגול ששייך לזן שלו, לצבעים שלו וכיו"ב.

     זה משום שהצורה היא מציאות מסויימת בפועל, ולכן יש לה מהות עצמית והיא יכולה להעביר את המהות הזו הלאה. מבחינה זו אנו אומרים שהמציאות של הצורה היא עצמית לה ולא מקרית (רק ביחס לבורא היא מקרית כמו שכתב במורה נבוכים א' נ"ז, אבל במבט הארצי בתוך הטבע היא מציאות עצמית).

     אבל ההעדר אין לו מציאות עצמית, אין בו מהות, זה הפירוש כאן שמציאותו מקרית, לכן הוא לא קובע שום דבר על המהות. הוא מצידו שותף להנעת ההתהוות, התרנגול הוא הסיבה הפועלת של צורת האפרוח, אבל פעולתו לא רק מתאפשרת מכך שאין אפרוח בפועל, אלא ההעדר של אפרוח הוא שותף בהנעה, הוא חלק ממה שמניע את התרנגול לפעול. גם בקיר, הסיבה הפועלת את הלובן היא הצבע ופעולת האדם שצובע, אבל מה שהקיר לא לבן הוא חלק מהמניע של האדם להתעורר לרצות לצבוע את הקיר, ולא רק מה שמאפשר את התהוות הקיר ללבן. מכל מקום השותפות של ההעדר בסיבה הפועלת היא נעלמת ואינה העיקר, לפחות לא העיקר הגלוי. ואנו אומרים שהפועל הוא התרנגול או האדם הצובע, והמציאות של ההעדר כיוון שאין בה מהות ומציאות משל עצמה אינה קובעת את המהות של מה שייכנס להיות נמצא באותו העדר. זה הפירוש שהצורה לא נמדדת לפי ההעדר או לא נגזרת ממנו, כיוון שהוא מקרי, כלומר חסר מהות והגדרה.

     יש אופן של העדר שקובע את הצורה שמתחדשת באמצעותו, למשל תבנית שמשוקעות בה צורות של אותיות שחרוטות או מגולפות בה, ויוצקים את העופרת לתוך השקעים שבתבנית והעופרת מתקשה להיות לאותיות שהן בצורת השקע שהיה בתבנית. ההעדר של החיסרון, השקע, ששיש בתבנית, יש לו צורה עצמית, וממנה נגזרת הצורה של האות עצמה שנכנסת לתוך ההעדר הזה. ההעדר שאנו מדברים בו כאן אינו על דרך זו, כי אין לו צורה עצמית, זה כמו שעל נייר חלק יש העדר ציור של אותיות, ולהעדר הזה כיוון שאין לו צורה עצמית יכולות להיכנס כל האותיות וכל קו אפשרי. הנייר החלק בכללותו הוא החומר, שהוא ה'בכח' של כל הדברים וזו מציאותו והיא עצמית לו, אבל אם אנו מסתכלים לא על כל הנייר בכללותו אלא על אותו לבן מסוים פרטי שאליו נכתב קו מסוים של אות מסויימת בשעת כתיבתה, אותו לבן מאפשר את הכתיבה, את השינוי, אבל הכתיבה יכולה להיות של כל דבר ואינה נגזרת מהלבן של העדר הקו. זה המובן של 'העדר מיוחד (או פרטי)' ביחס למובן של חומר שגם הוא העדר. וכמו שכתב במורה נבוכים א' י"ז:

     "אתה יודע כי התחלות הנמצאות ההוות הנפסדות שלושה: החומר, והצורה, וההעדר המיוחד" [↑](#footnote-ref-340)
340. עצמות ההעדר ומציאותו הכוונה להיולי. ההעדר המיוחד הא גילוי פרטי של מציאות ההיולי. להיולי אין שום צורה ושום מהות, וככזה הוא נמצא, הוא הנברא הראשון. ההעדר המיוחד הוא גילוי של מה שההיולי נמצא בכל, והאופן הפרטי של העצמים שמושפע מההיולי, שהם לא קיימים באופן גמור אלא באופן של בעירה, כמו הסנה שבוער באש ואיננו אוכל, כמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב:

     "וכל הוה נפסד, אמנם יתהוה מן היסודות ואליהם יפסד, ומן היסודות יתהוו קצתם מקצתם ויפסדו קצתם אל קצתם, שחומר הכל אחד. ואי-אפשר הימצא חומר מבלי צורה, ולא תימצא צורה טבעית מאלו ההויים הנפסדים מבלי חומר; יהיה הענין אם-כן בהויות והפסדות, והיות כל מה שיתהוה מהם ויפסיד אליהם חוזר חלילה, כדמות סיבוב הגלגל, עד שתהיה תנועת החומר הזה בעל הצורה בבא בו הצורות זו אחר זו כתנועת הגלגל באנה, כהשתנות ההנחות בעצמם לכל חלק ממנו."

     ושם ג' ח':

     "כל הגשמים ההווים הנפסדים לא ישיגם ההפסד רק מצד החומר שלהם לא זולת זה. אבל מצד הצורה ובבחינת עצם הצורה לא ישיגם הפסד רק הם עומדים. הלא תראה שהצורות המיניות כולם מתמידות עומדות ואמנם ישיג הפסד לצורה במקרה - רצוני לומר מפני התחברה לחומר וטבע החומר ואמיתתו - שהוא לעולם לא ימלט מחברת ההעדר ומפני זה לא תתקים בו צורה אבל יפשיט צורה וילבש צורה אחרת תמיד" [↑](#footnote-ref-341)
341. ה'בכח' הוא האפשרות, שהמימוש שלה הוא היציאה אל הפועל, ההשלמה של הדבר. למשל מה שאין צבע לבן בקיר, הוא 'בכח' לצבע לבן, אפשרות שהקיר יהיה לבן, והמימוש של האפשרות הוא שהקיר נצבע בלבן. על דרך זו צריך היה לומר שמציאות הצורה היא 'בכח' להתהוות ההעדר ויציאתו אל הפועל, כי יש אפשרות שהצורה תיפסד ואז ייצא לפועל ההעדר שהיה 'בכח' בצורה בזמן שהצורה הייתה קיימת. אבל לפי האמת כשהצורה נפסדת ההעדר לא יצא אל הפועל ונשלמה הווייתו, כי אין לו הווייה באופן כזה. [↑](#footnote-ref-342)
342. ההיולי, הצורה וההעדר. [↑](#footnote-ref-343)
343. במקור بالقياس (קיאס). אבן תיבון בתרגום המורה נבוכים מתרגם מילה זו "היקש". [↑](#footnote-ref-344)
344. اسم - שם. "שם" פירושו בעברית של ימי הביניים (תרגומי שמואל אבן תיבון) כמו בערבית, והוא מה שאנו קוראים לו "מילה". "מילה" בלשון ימי הביניים היא מה שאנו קוראים לו אות. עיין מילות ההגיון לרמב"ם שער י"ג. [↑](#footnote-ref-345)
345. يعم. [↑](#footnote-ref-346)
346. מקגיניס כתב שנראה שהכוונה ל Kitāb al-jadal 2.2. [↑](#footnote-ref-347)
347. עיין בזה [מילות ההגיון לרמב"ם שער י"ג](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%9E%D7%99%D7%9C%D7%95%D7%AA_%D7%94%D7%92%D7%99%D7%95%D7%9F/%D7%A9%D7%A2%D7%A8_%D7%99%D7%92):

     "וכאשר יהיה שם אחד לענינים רבים הנה **שם משותף**; וכאשר יהיו שמות משונים לענינים שונים, שכל אחד יש לו שם מיוחד, הנה אלו השמות **נבדלים** [זה מה שכתב כאן אבן סינא "השמות שהם אחדים במשמעות", כלומר לכל מילה יש משמעות אחת בלבד]. ...

     והיותם קוראים "עין" את העין הרואה ואת מבוע המים הנה אלו השמות **משותפים** [המילה 'עין' משותפת לשני מובנים נפרדים לגמרי]. ואמנם "המים" "האש" ו"האילן" הנם שמות נבדלים וכן כל השמות הדומים לאלו.

     והשמות המשותפים יחלקו לששה חלקים: מהם משותפים שתוף גמור, מהם מוסכמים, ...

     והשם הנאמר בהסכמה... כשם "חי" הנאמר על האדם, הסוס, העקרב והדג, כי ענין החיות, אשר היא ההזנה וההרגש, נמצא בכל אלו המינים ומעמידם." ועיין עוד שם. [↑](#footnote-ref-348)
348. תוכן הפרק:

     לראובן ולשמעון יש אותה צורה, היא צורת אדם, שהיא 'חי מדבר'. אם אומרים על ראובן 'אדם' ועל שמעון 'אדם', המילה 'אדם' יש לה אותו מובן עצמו, מובן אחד, והיא שם נבדל. כי המילה מציינת צורה שהיא אותה צורה עצמה.

     לעומת זאת אם אומרים על ראובן זקן ועל שמעון זקן, המילה זקן יש לה מובן שונה בשתי הפעמים, כי זקנתו של ראובן היא עניין נפרד מזקנתו של שמעון, ובשני המקרים המילה 'זקן' מציינת עניין אחר. לכן 'זקן' היא שם משתתף, כלומר מילה אחת שמשותפת לשני מובנים שונים. כמו שהמילה 'עין' משותפת למובן של מבוע המים (מעיין) ולמובן של איבר הראייה. במקרה של 'עין' אין שום קשר בין שני העניינים, המעיין ואיבר הראיה. יש אופנים של מילים משתתפות שבהן יש קשר בין המובנים. יש שמות מוסכמים, והם המילה 'חי' שנאמרת על סוס ועל אדם. מבחינה מסויימת המילה 'חי' יש לה מובן אחד בשני המקרים כי גם האדם חי וגם הסוס חי, וחיים הם התחלה אחת שמשותפת לאדם ולסוס. אבל מצד שני חיי האדם הם חיים אחרים באופן מהותי, בעצמותם, מחיי סוס (עיין שמונה פרקים לרמב"ם פרק ראשון), ומבחינה זו המילה 'חי' כאן משמשת לשני מובנים משתתפים. הדמיון בין אדם לסוס כאן הוא מהותי, אם כי הוא רק מבחינת הסוג ולא מבחינת המין.

     יש שמות משותפים שנקראים שמות מסופקים, כמו למשל שאדם חי נקרא וגם פסל בדמות אדם או גוויית אדם מת נקראים אדם, למרות שמהותם אין להם שום שייכות לעצם 'אדם', והדמיון הוא רק מצד התואר החיצוני שהוא מקרי (עיין בזה מילות ההגיון שער י"ג).

     אפשר שהמילה 'זקן' שנאמרת על ראובן ועל שמעון היא שם מסופק, המילה מציינת לעניין שונה מבחינת המציאות (מבחינה אונטולוגית), כי במציאות זקנתו של ראובן היא עניין שונה מזקנתו של שמעון, אבל שתי הזיקנות דומות בעניין לא מהותי להן, וזה כמו שפסל בדמות אדם נקרא גם הוא 'אדם'.

     כעת יש לשאול לגבי שלושת ההתחלות שהן חומר צורה והעדר מיוחד, האם כשאנו אומרים 'העדר מיוחד' אצל שראובן ו'העדר מיוחד' אצל שמעון, שתי האמירות מציינות לאותו עניין עצמו שקיים במציאות, ולכן המילה 'העדר מיוחד' כאן היא מילה פשוטה כלומר מילה אחת שיש לה מובן אחד, שמציינת לעניין אחד במציאות, "שם נבדל" בלשון הרמב"ם, או שם "אחד במשמעות" לפי התרגום המילולי של אבן סינא כאן. או שלומר 'העדר מיוחד' יהיה דומה לאמירה 'זקן', כלומר ההעדר המיוחד אצל ראובן הוא עניין אחר במציאות מאשר ההעדר המיוחד אצל שמעון.

     כשאנו אומרים ששלושת ההתחלות הן חומר צורה והעדר, המילים חומר וצורה כאן יש להם מובן שונה מהמובן הרגיל. בפיזיקה ספר ב' פרק ג' אריסטו מבאר את ארבע הסיבות המפורסמות שלו למציאות העצם. הסיבות למהות העצם הן החומר והצורה, והסיבות למציאות העצם הן הפועֵל והתכלית, עיין בזה לעיל. ההעדר לא נמנה בין ארבעת הסיבות אלה.

     מצד שני במטאפיזיקה למבדא סוף פרק ב', שם אריסטו אומר ששלושת ההתחלות הן הצורה, החומר וההעדר (כלומר ההעדר המיוחד כמו שפירש במורה נבוכים א' י"ז, והתבאר לעיל), הוא לא מונה את הפועל והתכלית כהתחלות או סיבות. כי הנושא אינו הסיבות להוויית העצם מצד עצמה, אלא לתנועה, שבשרשה התנועה המתמדת של התהוות והפסד, שהיא החיים, הבעירה, של המציאות, ולא עצם הוויית המציאות באופן סטטי.

     ארבעת הסיבות הידועות של אריסטו הן סיבות ההוויה. צד בהוויית העצם היא מהותו שהיא החומר והצורה שלו, וצד נוסף הוא מציאותו שנובעת מהפועֵל והתכלית (זה מה שכתב במורה נבוכים א' נ"ז שהמציאות היא מקרה למהות, כלומר שסיבות המציאות מחולקות מסיבות המהות, ואין הכרח מהותי שכל מהות תהיה נמצאת בהכרח מסיבת עצמה). ההעדר המיוחד אינו סיבה להוויית העצם, ההעדר הוא סיבה לשינוי (ולתנועה שהיא אחד מסוגי השינוי), כלומר לתנועה המתמדת של התהוות והפסד.

     כשאריסטו מונה את החומר והצורה כהתחלות במטאפיזיקה למבדא, הוא מתכוון לחומר כמצע לתנועה וכשורש ההעדר המיוחד (כמו שכתב במורה נבוכים ג' ח' ושם י"ב), ולצורה כמה שעובר מחומר לחומר בתנועת ההתהוות וההפסד. וכמו שהבאתי לעיל מהמורה נבוכים א' ע"ב שתנועת ההתהוות וההפסד היא כמו התנועה המקומית הסיבובית של הגלגל (שתי תנועות אלה הן ההוויה כגילוי של אחדות הבורא על ידי שהיא תמיד בהתבטלות המציאות, כי האחדות לא מאפשרת מציאות מלבד מציאותו של הבורא והאחדות היא סיבת הכליה של הנבראים, אבל הגילוי כגילוי לא כלה ולכן הסנה בוער באש ואיננו אוכל). לכן ארבעת הסיבות של הוויית העצם מצד עצמה, שייכות למדע הטבע ונכתבו בפיזיקה (במטאפיזיקה דלתא פרק ב' הוא העתק של הפרק בפיזיקה). לעומת זאת ההתחלות של התנועה, שהיא סוד של התבטלות המציאות אל הבורא היא מסודות המציאות וככאלה הן שייכות ל"תיאולוגיה" שהוא השם שאריסטו עצמו קרא בו למטאפיזיקה, ומקומה במטאפיזיקה למבדא, שהיא סוף המטאפיזיקה הנגלית (אחריה רק ספר מ' ונ' שהם סודות שנמסרו בעל פה מאפלטון ואריסטו רק רמז להם ולא גילה אותם).

     לשון חובות הלבבות על התנועה (שער הבחינה פרק ה'):

     "וממה שראוי לך להבין מכל הבריות העליונים והתחתונים מקטנם ועד גדולם, הענין הנעלם אשר בו סדר הכל והשלמתו, ואיננו מושג בחושים הגשמיים, והיא התנועה הדבקה לכל מחובר, ואין חוש מהחושים הגשמיים משיג אותה, אך השכל משיג אותה באמצעות הנע, אשר ישיגוהו החושים. ולולי התנועה, לא היתה נגמרת הוית שום דבר מן הנמצאות ולא הפסדם. ואמר אחד מן הפילוסופים: רוח הטבעים התנועה. וכשתבין סוד התנועה ותשכיל ענין אמתתה ורוחניותה, ותדע, כי היא מפלאי החכמה האלהית ותכיר רוב חמלת הבורא על ברואיו, אז יתברר לך, כי כל תנועותיך נקשרות בחפץ הבורא יתעלה והנהגתו ורצונו, הקטנה והגדולה שבהם והגלויה והנסתרת, חוץ ממה ששם ברשותך מבחירת הטוב והרע. וכאשר יתברר לך זה, תפקד עצמך בכל תנועה שתנוע, וזכר הקשר אשר קשרך הבורא בו והתבושש ממנו תמיד, ותירא אותו ותמסר לדינו ורצה בגזרותיו, תגיע אל רצונו ותהיה אחריתך לטוב, כמ"ש הכתוב: "והבוטח בה' חסד יסובבנו.""

     כאן הנושא של אבן סינא הוא התחלות התנועה, ולכן אע"פ שהצורה כסיבת הוויית העצם היא בוודאי שם נבדל או "אחד במשמעות", כי הצורה קיימת במציאות כצורה (גם לפי הצד שקיומה הוא רק באופן שיש פרטים חומריים שנוטלים בה חלק, עדיין על ידי קיומם יש קיום ריאלי לצורה כלשעצמה, והיא אותה צורה עצמה אצל כל הפרטים שנוטלים בה חלק). מכל מקום הצורה כמה שנע בתנועת ההוויה וההפסד מעצם לעצם היא 'התחלה' של תנועה ולא הווייה שקיימת כשלעצמה כעצם (החקירה של הטבע מתחילה מהאופן השטחי החיצוני של הטבע שנראה שהעצמים בו הוויים מצד עצמם, והחקירה מובילה להסתכלות של מטאפיזיקה או תיאולוגיה שמגיעה מתוך חקירת הטבע להסתכלות שאין לעצמים קיום עצמאי ובאמת הכל הוא רק המציאות האלוהית).

     עין לקמן 1.3.11 שם אבן סינא עושה את ההבחנה בין צורה כהתחלת תנועה, ובין צורה כמהות של עצם וסיבה להוויית העצם וכח פעיל של חיי העצם (שזה המובן הרגיל לפי ארבעת הסיבות שבפיזיקה ספר ב').

     התנועה (היינו כל אופן של שינוי) היא ההיפך מהמציאות העומדת שנראית בתחילת ההתבוננות בטבע, היא בעיקר הפסד, כליה, התבטלות המציאות כלפי הבורא. מבחינה זו אין להתחלות התנועה מציאות עצמית בעלת מהות מוגדרת, אלא הן כולן שייכות לתחום המקרה (אע"פ שמצד ארבע הסיבות של הפיזיקה של אריסטו הצורה היא עצם ולא מקרה, ובמידת מה גם החומר).

     מצד שההתחלות האלה שייכות לתחום המקרה, הן כולן שמות משתתפים, כמו שהזיקנה אצל ראובן והזיקנה אצל שמעון הן שמות משתתפים כי אין מציאות מוגדרת עומדת אחת של זיקנה שאליה המילה מציינת גם אצל ראובן וגם אצל שמעון.

     אבל אין לומר שההתחלות הן שמות משתתפים באופן גמור, כי אז אין מציאות אחת של תנועה בעולם אלא לכל עצם פרטי יש את התנועה שלו. ואז הצורה החומר וההעדר המיוחד איבדו את משמעותם כהתחלות והם נעשו רק מקרים פרטיים של כל עצם בפני עצמו. ואומלל מי שבוחר לתפוש כך את הדברים כי זו התפישה המטריאליסטית, שלא מובילה לראות את האלוהות בתוך המציאות.

     מה שכתב אבן סינא כאן:

     "יחדרו לכל שם מהם קבוצה מההתחלות ויכילו שלושת השמות את הכל." כלומר לחומר לצורה ולהעדר מיוחד הפרטיים של ראובן יחדרו אופנים שונים ששייכים להתחלות התנועה, כי מדובר בכל העצמים שבעולם ההתהוות וההפסד ויש אצלם מינים שונים ורבים של תנועות והתהוויות והפסדים, וכל המינים האלה לא נאמר שהם התחלות כלליות אלא ייכנסו לחומר צורה והעדר של העצם המסוים הפרטי ויהיו כולם פרטיים לעצם, בלי מציאות כללית משום צד ועניין.

     החידוש העמוק של הפרק שלנו הוא שההתחלות של התנועה, החומר והצורה מבחינת השתתפותם בתנועה, וכן ההעדר המיוחד שהוא חלק הכרחי מהתחלות התנועה, הם מקרה ביניים בין שמות משתתפים ובין שמות נבדלים בעלי משמעות אחת. זה דומה למה שכתב כאן שההעדר המיוחד אין לו מציאות גמורה, עצמית ומסוימת, והוא לא גוזר את הצורה שהוא מאפשר את תנועתה, ובכל זאת הוא נמצא כדבר שקיים במציאות שהשם שלו יכול להתייחס אליו עצמו גם כשנאמר על ראובן וגם כשנאמר על שמעון.

     ההעדר המסוים הוא גילוי פרטי של ההיולי הכללי. על ההיולי הכללי כתב אפלטון בטימיאוס מדף 48 והלאה (סיפור הבריאה השני, שמקביל לסיפור הבריאה השני בספר בראשית פרק ב') שאין לו מציאות מוגדרת, והשכל לא יכול לתפוש אותו, ואנו יודעים עליו בכח השגה שדומה לחלום, וכל שכן שזה נאמר על ההתגלות הפרטית שלו בתנועת ההתהוות וההפסד של העצם הפרטי. הקושי ודו המשמעות בתפישת מציאותו של ההיולי, בזה דן כאן אבן סינא כשזה מתבטא בהעדר המיוחד, שהוא כוחו של ההיולי כהעדר שמבעיר את המציאות (וכמו שכתב בספר יצירה כשלהבת הקשורה בגחלת), ולא רק כמצע להצטיירות הצורות.

     קצת מלשון טימיאוס שם:

     "וכדי לתאר בתיאור של אמת, כיצד נתהווה העולם על פי אותו כלל, יש לערבב בסיפור המעשה גם את הסיבה הפועלת מתוך תעייה, ולהתוות כיצד היא **עשויה להניע**. [...]

     אולם עכשיו, כנראה, מכריחנו הגיון הדברים שנשתדל לגלות בדברינו מין נוסף, מוקשה ומעומעם. מה הוא, אפוא, כוח הפעולה, ואיזה הוא הטבע שיש לייחסו למין ההוא? מכל וכל טבעו הוא כדלהלן: להיות בית קיבול, וכביכול אומנת, של כל התולדה.

     [...]

     שלישי הוא החלל אשר קיים לעולם ונמנע ממנו כליון; הוא ממציא משכן לכל המתהווה ; ואותו משיג - בלא תחושה - שיקול דעת מסוים שאינו כשר מלידה [כלומר ממזר]; אך כמעט לא ייתכן לראות בו ענין לאמונה. והוא הדבר שאנו מביטים אלין כבחלום, ואומרים שכל מה שישנו צריך שיהא במקום כלשהו, ומה שאיננו עלי אדמות, ולא באיזה שהוא מקום בשמיים, **אינו דבר**. ומהיותנו נתונים במצב זה של חלום, אין ביכולתנו להתעורר ולהבחין את ההבחנות האלה ושכמותן, אף לא לגבי אותו טבע שאינו אחוז שינה והקיים קיום אמיתי, ולהגיד את האמת, כדלהלן: מאחר שעצם היסוד שמכוחו נתהווה הצלם [הכוונה לעצם שמורכב מחומר וצורה, ואפלטון קורא לו כאן צלם כי הוא כדמות האידיאות המופשטות, ומציאותו נובעת מהן] אינו שייך לצלם עצמו, והוא תמונתו של מה שהוא אחר [האידיאה המופשטת] המתנועעת תמיד אנה ואנה, - משום כך דינו של הצלם הוא, שיתהווה בתוך מה שהוא אחר [בהיולי], **כשבדרך מה הוא נאחז במה שקיים** [זה אופן הקיום המוקשה שהסעיף כאן עוסק בו], ולא - כלל לא יהיה הצלם בגדר 'דבר' [כלומר יישאר אידיאה מופשטת שנחשבת כקיימת רק בעולם המופשט ולא בעולם הארצי, הטבע, שבו ההגדרה של קיום היא להיות עצם שהוא צורה מורכבת עם החומר]"

     אבן סינא כאן מביא עוד שלוש דוגמאות של שמות שהם מצד אחד משותפים ומצד שני אינם משותפים. והן: "מציאות, התחלה ואחדות."

     כמו שהתבאר לעיל בכמה מקומות (מופיע באינדקס שבתחילת הספר) החילוק בין התחלה לצורה; למשל - צורת האדם היא 'חי מדבר', כדי שנוכל לומר על האדם 'חי', בהכרח יש לתפוש שיש חיים באופן כללי לגמרי, מופשט, שאינם חיים של משהו מסוים אלא חיים כחיים, שהם מילה נרדפת למציאות כמציאות, ולאחדות כאחדות, ולחכמה כחכמה, שכולם הם שמות נרדפים למציאות הבורא עצמו (עיין מורה נבוכים א' סוף פרק נ"ג), והם עניין שהוא מעל כל הגדרה וגבול ומהות. רק אחרי שיש תפישה כזו אפשר לתפוש מציאות של חיים בבעלי החיים. החיים הם צורה כשהם מתגלים בפרט החי המסוים, או במין של בעלי חיים, או בסוג שכולל את כל בעלי החיים, והם התחלה כשהם בגילוי שלהם בשרשם כאין סופיים וכגילוי מציאות האלוה עצמו לא רק מצד ספירת חכמה ששם יש גבולות והגדרות אלא מצד האין סוף.

     מצד שהחיים הם התחלה כללית מופשטת לגמרי, שהנבראים רק נוטלים בה חלק, המילה 'חיים' כשנאמרת על ראובן או על שמעון, על מין האדם או מין הסוס, יש לה משמעות אחת. היא לא שם משתתף אלא שם נבדל, בעל משמעות אחת, כי המציאות של 'חיים' כהתחלה היא אחת לגמרי מבחינה אונטולוגית, במציאות, וחיי ראובן הם הם חיי שמעון עצמם. אבל ההתחלה אין לה קיום כהתחלה בתוך הטבע, היא זיו של הנבדל המופשט לחלוטין, שמאיר מהמקור של המציאות אל הטבע בדרך של זיו, כלומר אור שרואים אותו מוטל על משהו ולא רואים את מקורו, כמו הלשון "זיו קלסתר" שכתב רש"י בבראשית כ"ט י"ז. לכן מה שההתחלות הן שם נבדל, בעל משמעות אחת, זה לא עניין שנמצא בתוך הטבע ומושג באופן ברור לשכל, אלא זה מצד הסוד העליון הנעלם שבו הכל הוא אחדות אלוהית פשוטה אחת בלי מורכבות כלל, הוא הצד בסתירה של מעשה מרכבה שלפיו אין מציאות לעולם כלל.

     מצד הטבע המציאות, ההתחלות, האחדות, של ראובן, הם עניין מסוים פרטי שנמצא רק אצל ראובן. אין בתוך הטבע דרך התגלות אחרת של המופשט הנעלם אלא רק באופן כזה. מצד זה המציאות ההתחלות והאחדות של ראובן שונה במציאותה מזו של שמעון, ולכן מה שנאמר על ראובן ומה שנאמר על שמעון מציינים עניינים שונים במציאות ומצד זה הם שמות משתתפים. שני צדדי השאלה האם מצתיאות התחלות ואחדות הם שמות משתתפים או לא, הם שני צדדי הסתירה של סוד מעשה מרכבה, שמצד אחד האלוה נבדל ונקי מהעולם לחלוטין, והוא אחדות פשוטה מוחלטת בלי מורכבות כלל, ולפי זה אין עולם (כי אם הבורא רצה לברוא אדם ורצה לברוא סוס הרי יש בו שני רצונות והוא כבר לא אחדות פשוטה מוחלטת בלי מורכבות), ולפי זה אינם שמות משתתפים, והצד השני שיש עולם, והבורא הוא שכל ושייך בו גבולות והגדרות ומצד זה השמות משתתפים (בצדדי הסתירה עיין מורה נבוכים א' ע"ב במקום שכתב "ישתבח מי שנצחנו שלמותו").

     מה שכתבתי על ההתחלות שהן מצד אחד נצחיות, כלומר מופשטות וכלליות לחלוטין כמו הבורא שהוא נצחי, דהיינו הכרחי המציאות, ומצד שני הן שורש הוויית העצם המסוים, אריסטו כתב עניין זה במטאפיזיקה כפא, פרק ב', (1060ב משורה 10 והלאה עיין שם בכל הפרק) [↑](#footnote-ref-349)
349. "והוא" יכול לרמוז ל"עניין האחר המסוים" דהיינו הצורה, שממנה הוויית העצם ומהותו העצמית במובחן מהמקרים שחלים בו מצד החומר. אבל משמע שהוא חוזר לדבר על ההיולי ואומר שמההיולי התהוות העצם ועצמותו, כלומר שאין זה מקרי לעצם שהווייתו היא הצטיירותו בהיולי, וההיולי הוא מעצמות העצם.

     החומר והצורה שניהם סיבות להוויית מהות העצם, ואפשר לומר על כל אחד מהם שממנו מתהווה העצם, ושניהם לא מקריים לעצם כי הם חלק מההגדרה של להיות נמצא. בעולם הארצי, בטבע, להיות נמצא מוגדר כלהיות עצם (עיין בזה אריסטו מטאפיזיקה זטא פרק א', ומטאפיזיקה גמא פרק א'), והפירוש הוא להיות מורכב מחומר וצורה מאוחדים לגמרי באחדות שלמה (עיין אריסטו "על הנפש" ב' א', ובסוף מטאפיזיקה ספר אטא). מה שהוא בתוך הגדרת המציאות או הגדרת המהות (כלומר ההגדרה תלויה בו) הוא עצמי לעצם ולא מקרי לו. זה בניגוד להעדר המיוחד, שהוא מקרי לעצם.

     וכמו שכתבתי לעיל, מה שאפרוח הוא צורה שמצטיירת בהיולי זה עצמי למציאותו, כי היולי הוא חלק מהגדר המציאות בכלל, אבל מה שיש בביצה העדר מיוחד של צורת אפרוח בפועל, שזה מה שמאפשר את התנועה של שינוי מביצה לאפרוח, מה שהופך את הביצה והאפרוח לעצמים שהם בתנועה מתמדת של התהוות והפסד ולא עצמים שקיימים באופן נח (סטטי), כי ביצה לא יכולה להיות בתנועת השתנות לאפרוח אם אין בה העדר מיוחד של להיות אפרוח בפועל, היא יכולה להשתנות רק למה שהיא עדיין לא, ההעדר המיוחד של אפרוח הוא מקרי, כי מה שביצה אין בה צורת אפרוח בפועל לא מחייב בהכרח שהיא תשתנה להיות אפרוח בדווקא, היא יכולה להרקב או להתייבש או להפוך לאבקת ביצים תעשייתית או לכל עצם אחר מתוך אין סוף אפשרויות. לכן 'העדר האפרוח' שיש בביצה (כלומר שהיא לא אפרוח) רק מאפשר את התהוות האפרוח מהביצה אבל לא מחייב אותה ולכן ההעדר המיוחד אינו עצמי להוויית האפרוח אלא רק מקרה שאיפשר אותה ולא קבע אותה ולא ממנו היא נגזרת. [↑](#footnote-ref-350)
350. ה"עניין בפני עצמו" שיש בהיולי הוא היותו 'בכח', שיש בו פוטנציאל שיתהווה ממנו עצם. העצם המורכב מחומר וצורה הוא ה"עניין האחר המסוים" שמתחדש (כלומר חל באופן מחודש בחומר המסוים הזה, דהיינו במקום הזה שבחומר שמקודם הייתה בו צורה אחרת. לגבי השאלה האם ההיולי וארבעת היסודות היו נמצאים תמיד או שהם נבראים מחודשים (בשני שלבי בריאה, האחד בריאה לא זמנית ישירה מהבורא עצמו שברא את ההיולי בלבד באופן כזה, והשני מה שיצאו הצורות אל הפועל מה'בכח' שגנוז בהיולי) השאלה הזו לא נדונה כאן. אמנם ממקומות רבים אחרים ברור בלי ספק שדעת אבן סינא היא שהעולם מחודש, על דרך שמבואר במורה נבוכים חלק שני פרקים א'-כ"ה) [↑](#footnote-ref-351)
351. העניין המסוים שמתהווה בהיולי אחרי שלא היה, הוא העצם המורכב מחומר וצורה, אפשר שיהיה פשוט והיינו ארבעת היסודות, אש רוח מים ועפר. [↑](#footnote-ref-352)
352. בהיולי לא מצטיירות צורות מורכבות, אלא רק צורות היסודות יכולות להצטייר בו באופן ישיר, והאופן שהן מצטיירות בו שונה מהאופן שעצמים מורכבים מתאחדים עם החומר שלהם המורכב מארבעת היסודות. עיין בזה בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 35](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2017/10/31/35-%d7%9e%d7%a2%d7%98-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%97%d7%95%d7%a7%d7%99%d7%9d-%d7%9e%d7%90%d7%aa-%d7%90%d7%a4%d7%9c%d7%98%d7%95%d7%9f/) במאמר התנועה יסוד ההוויה. [↑](#footnote-ref-353)
353. 'היולי' פירושו החומר הראשון, שהוא החומר של ארבעת היסודות והוא הנברא הראשון. כשמדובר על חומר מורכב כמו עץ של מיטה המונח הוא 'חומר' ('מאדא' בערבית) ולא היולי. לכן כתב כאן שחומר המיטה "מורכב אחרי הפשטות", כלומר אנו מסתכלים מעבר למה שהחומר הוא עץ שהוא חומר מורכב (כלומר העץ עצמו מורכב מאש רוח מים ועפר, ורק כלפי המיטה הוא נחשב חומר אבל כשלעצמו הוא עצם בעל חומר וצורה משלו) ורואים שההרכבה שלו היא אחרי הפשטות, כלומר רואים מבעדה את הפשטות, את ארבעת היסודות שהן הצורות שבהיולי, שמהם מורכב העץ שממנו מורכבת המיטה. אם בוחנים אילו קרשים מתאימים למיטה וודאי שמדובר על חומר ולא על היולי, אבל אם רואים בקרשים את חוסר הצורה שגורם שיש בהם 'בכח', כלומר אפשרויות לצורות כגון מיטה, ושהבכח הזה הוא העדר שהחסרון שבו גורם להצטיירות הצורות, מתוך הכיסופים ליש, שמהם נולד הרצון של הנגר לבנות רהיטים מקרשים, אז רואים גם בקרשים את היסוד של היולי, שמונח בעצמיותם שהרי הקרשים עצמם הם מחומר שמורכב מהיסודות ולבסוף התחלת ההוויה החומרית של הכל הוא היולי הראשון, ולכן יש בחינה שבה כל חומר הוא התגלות של ההיולי הראשון ונקרא על שמו. [↑](#footnote-ref-354)
354. זו חזרה על עניין הפשוט והמורכב. היסודות הן צורות עצמיות בהיולי, כיוון שלא ייתכן כלל שיישאר ההיולי חסר צורה, ומעצם הווייתו בהכרח מייד מצטיירת בו צורה שנובעת מעצמותו כהעדר, הצורה שמצטיירת בו היא צורת התלת ממדיות שהיא קטגוריית הכמות, המידות התלת ממדיות, וכמו שהתבאר לעיל (החומר הראשון נקרא תוהו וצורת התלת ממדיות בוהו, עיין לפי האינדקס במקומות שהתבאר עניין זה), וצורת התלת ממדיות אינה עומדת לעצמה אלא בהכרח היא מגיעה לצורות ארבעת היסודות (שהם ספירת בינה ואמרו בספרי קבלה על ספירת חכמה (שהיא החומר הראשון) שהיא וספירת בינה (שהיא צורת התלת ממדיות וארבעת היסודות שנובעים ממנה בהכרח) הם שני רעים שלא נפרדים). ארבעת היסודות הם עולמות אצילות בריאה יצירה ועשייה, והם ארבע אותיות השם המפורש, כמו שהתבאר בספרי הקבלה, כלומר הם מעצם המציאות. לעומת זאת הצורות שמצטיירות בחומר המורכב מארבעת היסודות, וכמו המחצבים והצמחים ובעלי החיים והאדם, אין הכרח שמונח בחומר הראשון בעצמותו שיצטיירו, ולכן הן נקראות מקריות.

     מקגיניס הבין כאן שהצורות המקריות פירושן המקרים שקורים לעצמים, למשל מה שאדם הוא 'חי מדבר' זו צורה עצמית, ומה שעורו כהה זו צורה מקרית שחלה בו באופן לא עצמי ואינה קובעת את מהותו. לעניות דעתי הלשון 'צורה' לא נאמר על מקרים. צורה היא דבר שקיים באופן ריאלי, אונטולוגי, גם כשהיא ללא החומר. גם מי שיאמר שלפי אריסטו צורה לא יכולה להיות נמצאת בלי חומר, עדיין אחרי שהיא בחומר, יש לה קיום ריאלי במציאות באופן מובחן מקיומו של החומר. היא החיים של העצם, הנפש החיה היא צורת הגוף, ועל דרך זו כל צורה, כי הכל חי, וחיותו היא צורתו. לעומת זאת צבע עור כהה אינו דבר שקיים במציאות הריאלית באופן מובחן, כלומר שיש לו קיום גם בלי בני אדם שצבע עורם כהה, או שגם אם מציאותו תלויה בהם, עדיין יש לצבע העור הכהה מציאות נפרדת מובחנת ממציאות האדם כהה העור. איננו אומרים זאת על צבע עור ולא על שום מקרה, אלא רק על צורה מהותית שהיא קובעת את מהות העצם ובה הוא מתעצם, כלומר ממנה מציאותו (המציאות של עצם נובעת גם מהחומר שלו אבל יש גם בחינה שהיא נובעת רק מהצורה. עיין בזה אלפראבי התחלות הנמצאות ועוד מקומות. לשון המורה נבוכים א' א':

     "אמנם צלם הוא נופל על הצורה הטבעית, רוצה לומר על העניין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא, והוא אמתתו מאשר הוא הנמצא ההוא, אשר העניין ההוא באדם הוא אשר בעבורו תהיה ההשגה האנושית.").

     **ביאור בסוד אופן מציאותו של המקרה**

     המקרה הרי קיים במציאות, כלומר כיוון שיש אנשים עם צבע עור כהה, הרי 'צבע עור כהה' הוא עניין שקיים במציאות, ואפשר לתפוש אותו במובחן מקיום האנשים שהם בעלי עור כהה. אמנם באמת אין זה כך.

     במורה נבוכים ב' י"ט וא' ע"ב כתב בעניין ה"רוחב". זה אחד מהסודות העמוקים והקשים, הכוונה היא שיש קשר נעלם בין הצורה הטבעית, הגדרת המין, ובין תואר הגוף. למשל צבע שיער האדם יכול להשתנות מפרט לפרט להרבה מאוד גוונים, וייתכן שיער כתום אבל לא ייתכן שיער ירוק כמו דשא. מה שאין בני אדם עם שיער ירוק כמו דשא, או בגובה קילומטר או בגובה מילימטר, זה לא רק שזה מקרה נדיר שעוד לא ראינו אותו וייתכן שיקרה, אלא זה נגזר בהכרח מצורת האדם המהותית, ולכן אנו יודעים בוודאות שלעולם לא יהיה אדם עם מקרים כאלה. הצורה המהותית מכתיבה את רוחב המקרים האפשרי, למשל רוחב מקרי הגובה יכול להיות אולי בין שלושים סנטימטר לחמשה מטרים, אבל גובה של קילומטר או מילימטר הם מחוץ לרוחב האפשרויות, 'רוחב' הוא מה שנקרא ספקטרום, טווח כל האפשרויות שייתכנו.

     אין לנו הבנה למה הצורה המהותית של 'חי מדבר' מכתיבה שצבע שיער כתום הוא אפשרי אבל צבע שיער ירוק אינו אפשרי. איזה קשר יכול להיות בין המהות של 'חי מדבר' לגווני שיער שונים או לגבהים שונים של הגוף וכל כיו"ב. אבל לפי האמת זה כך, ונובעים מזה עניינים עמוקים וגדולים, של אחדות פנימית נעלמה בין הגוף ותואר הגוף ובין הצורה המהותית. מכאן נובעת גם האפשרות שתואר האדם שיש לו ראש גוף ידיים ורגליים שייך לעניינים מופשטים של שרשי ההתגלות האלוהית (עייין רש"י על בראשית א' כ"ו-כ"ז, ורש"י על דברים כ"א כ"ג).

     כל רוחב האפשרויות שמוכתבות מכח הצורה המהותית ביחד הוא הציור החומרי של הצורה, כלומר אם נבנה דמות אדם חומרית שיש לו את כל הצבעים שהרוחב מאפשר וכל הגבהים שהרוחב מאפשר וכן הלאה, הוא יהיה ציור חומרי של הצורה המהותית 'חי מדבר'. הוא יהיה ציור בגלל שהצורה המהותית לא מאפשרת כל גובה ולא כל גוון, ואם נוציא את הצבעים והגבהים הלא אפשריים ונשאיר רק את האפשריים ההגבלה הזו תגרום לציור מסוים גופני.

     אם החומר היה יכול לקבל צורה על כל רוחב האפשרויות שבה, שכולן כאחד יתגלו בחומר, הוא היה מגלה צורה בגילוי שלם ומלא. רק לחומר אין אפשרות כזו, אם הוא מגלה אפשרות של גובה מטר ושמונים, הוא לא יכול באותה עת לגלות גם את אפשרות הגובה של מטר ותשעים. לכן בפרט חומרי אחד מסוים חלק מהאפשרויות שגנוזות ברוחב שהמהות מכתיבה לא מתגלות וחלק כן מתגלות. מה שמתגלה הוא גילוי חלקי של הציור החומרי של הצורה המהותית. יש רוחב של הרבה צבעי עור אפשריים שמוכתבים מהצורה המהותית של 'חי מדבר'. כל הצבעים שבתוך הרוחב כאחד הם הצבע האמיתי שראוי לראובן מצד שהוא אדם, כי הם כולם כאחד הציור החומרי של צורתו המהותית. כיוון שהחומר מוגבל ולא יכול להיות צבוע בצבעים רבים בבת אחת, נחסרים חלק מהגוונים, ומה שנשאר אחרי ההחסרה אצל ראובן הוא הצבע הכהה, ואצל שמעון הצבע הלבן ואצל לוי הצהוב ואצל יהודה האדום. המציאות האמיתית של צבע עורו של כל אדם פרטי היא הצבע של כל הגוונים שבתוך הרוחב כולם כאחד. כי המציאות האמית של אדם היא הצורה המהותית שלו כ'חי מדבר', והציור החומרי של האמת הזו הוא גוף בעל כל הצבעים והגבהים וכן הלאה, שבתוך הרוחב, ולכן זה הציור החומרי שקיים באמת במציאות. והוא באמת קיים רק שאיננו רואים את כולו. העובדה של הרוב קיים בראובן היא העובדה שלפעמים צבע עורו משתנה, שאם היה לבן ונשזף בשמש נעשה כהה, וכיוון שנעשה כהה מוכרח שהיתה בו אפשרות להיות כהה, כלומר יש בו את הצבע הכהה רק לא ראינו אותו עד שנשזף. כי השיזוף גרם שינוי בחומר וכעת הוא מחסיר את הצבע הלבן ומגלה את הכהה, בעוד שמקודם גילה את הלבן והחסיר את הכהה. השינוי מוכיח שהאפשרות קיימת, והיא קיימת כי זה כלול בצבעו האמיתי. שום שיזוף לא יהפוך את עורו לירוק או סגול, כי הצורה המהותית לא כוללת את זה ברוחב האפשרויות ולכן אין בו צבע כזה ושום דבר לא יוכל לגלות בו צבע כזה. אם השיזוף יכול לגלות את הכהה מוכרח שזה מונח בו בתוך רוחב האפשרויות שצורתו המהותית מכתיבה, ואם יש בו את הצורה המהותית הרי שיש בו את כל הצבעים שהיא צבועה בהם בגילויה בחומר. מעתה מובן שהצבע הכהה אינו מציאות אמיתית, אלא המציאות האמיתית היא צירוף כל הצבעים שברוחב, והצבע הכהה הוא מה שרואים אחרי הסתרת חלק מהאפשרויות. זה כמו שמסתכלים על המציאות דרך משקפי שמש חומים, שמראים שכל המציאות היא בגוונים של חום. הצבע החום אינו מציאות אמיתית, אלא הוא מה שנשאר אחרי שהמשקפיים הסתירו את שאר הגוונים שקיימים. לכן המקרה נקרא מקרה הגוף ולכן הוא אינו גילוי של צורה, כי צורה היא מציאות אמיתית והמקרה הוא רק אשלייה שנובעת מצמצום יכולת הראייה של המציאות. [↑](#footnote-ref-355)
355. الهيئة. אפשר לתרגם גם תואר או תבנית, ונראה שזו הכוונה בקוראן סורת אל עמראן 49, וסורת אל מאאידה 110, שכתוב עיצבתי אותכם מהעפר הרטוב כתבנית ציפור (או כדמות ציפור). מקגיניס תרגם "disposition". לא כתבתי תואר או תבנית כי מדובר כאן גם בצורה טבעית, כמו שביאר במורה נבוכים א' א' את החילוק ביניהם, והלשון 'סדר' נופלת על שניהם (במובן של ארגון כלשהו, חיצוני או מהותי). [↑](#footnote-ref-356)
356. الحاصلة. [↑](#footnote-ref-357)
357. ההיולי. [↑](#footnote-ref-358)
358. בחומר שמורכב מהיסודות ואינו ההיולי הראשון אבל הוא דומה להיולי וכמו שהתבאר לעיל. [↑](#footnote-ref-359)
359. עצם. [↑](#footnote-ref-360)
360. הרכבת הצורה בחומר. צורת היסודות מורכבת בהיולי להיות העצם שהוא היסוד, שהוא עצם מורכב מחומר וצורה, וכל שכן בעצמים שהחומר שלהם מורכב מכל ארבעת היסודות, שצורתם היא הרכבה בחומר שלהם. [↑](#footnote-ref-361)
361. כמו שכתב לעיל 1.3.8 שההעדר קיים לא מצד עצמו אלא מציאותו מקרית.

     מקגיניס תרגם כאן אחרת וכתב:

     "Everything of which privation is predicated is the nonexistence of some instance of what we have called form in that which is capable of acquiring it [that is, in the material]."

     מבחינת התוכן הדברים נכונים והתבארו גם כן שם, השאלה רק על הקריאה של הטקסט. [↑](#footnote-ref-362)
362. مصروف. תרגמתי לפי הקוראן סורה חוד 8. [↑](#footnote-ref-363)
363. ההתהוות היא השינוי שנעשה על ידי החומר והצורה ביחד, כשהצורה נפרדת מחומר מסוים ועוברת לחומר אחר. כאן מדובר לא על הצורה ככח פעיל שיש בו חיים והוא קובע מהות ומניע שינוי, אלא כדבר שהוא באופן סביל משתתף בתהליך השינוי, שהוא שינוי שקורה כולו רק בחיבור הצורה והחומר (ולא בחומר עצמו ולא בצורה בעצמה), ואין כאן דיון מה הכח הפעיל שמניע את השינוי הזה. עיין לעיל בהערה על סעיף 1.3.9 (שם הפניתי לכאן), שם התבאר באורך החילוק בין צורה כהתחלת תנועה, כאחת משלושת ההתחלות שבמטאפיזיקה למבדא סוף פרק ב' (צורה, חומר והעדר מיוחד), ובין המובן הרגיל של צורה כסיבת הוויית העצם לפי ארבעת הסיבות לעצם שהתבארו בפיזיקה ספר ב' פרק ג'. כאן מדובר על הצורה כאחת משלושת ההתחלות שיוצרות את התנועה, ולא ככח פעיל של חיי העצם ומניע לתנועה. [↑](#footnote-ref-364)
364. משתי הדרכים שהתבארו לעיל 1.2.8, ועיין שם בהערות. [↑](#footnote-ref-365)
365. הדרך הראשונה שהתבארה לעיל 1.2.8 היא שיש נמצא שהוא גוף חי אחד שהוא כל המציאות כאחד, וכל הדברים הפרטיים הם כמו איברים בו, וההתחלה היא בגוף הכללי, והיא משותפת לאיברים כיוון שהם איברים של הגוף הכללי. וכמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב:

     "דע כי זה הנמצא בכללו הוא איש אחד, לא זולת זה, רוצה-לומר כי כדור הגלגל הקיצון בכל מה שבו הוא איש אחד בלא ספק, כראובן ושמעון באישות, והשתנות עצמיו, רוצה-לומר עצמי זה הכדור בכל מה שבו, כהשתנות עצמי איש איש מבני אדם על דרך משל. וכמו שראובן על דרך משל הוא איש אחד, והוא מחובר מאברים מתחלפים, בבשר ועצמות וגידים, ומליחות משתנות, ומרוחות, כן זה הכדור בכללו מחובר מן הגלגלים, ומן היסודות הארבעה, ומה שהורכב מהם [...]

     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, כמו שאי אפשר שימצאו אברי האדם בפני עצמם, והם אברי אדם באמת, רוצה לומר שיהיה הכבד בפני עצמו או הלב בפני עצמו או בשר בפני עצמו – כן אי אפשר שימצאו חלקי העולם קצתם מבלתי קצתם בזה המציאות המיושב אשר דברינו בו, עד שימצא אש מבלתי ארץ, או ארץ מבלתי שמים, או שמים מבלתי ארץ." ועיין גם מורה נבוכים ב' תחילת פרק כ"ב, וזה מבואר בטימיאוס מאת אפלטון.

     ההתבוננות הזו שהכל הוא גוף אחד שייכת לתיאולוגיה או בשמה המאוחר מטאפיזיקה, ולא לחכמת הטבע, וזו הדרך הראשונה, היא הפילוסופיה הראשונה שהיא המטאפיזיקה. בחכמת הטבע שהיא הפילוסופיה השנייה (מעשה בראשית ולא מעשה מרכבה) מסתכלים על העצמים הפרטיים, ובכל אחד מהם מוצאים עניין עצמי לו שהוא מאותו סוג של עניין דומה שנמצא בעצמים האחרים, ומזה רואים את המאחד אותם.

     הגוף האחד הכללי השלם הוא נצחי, בו עצמו אין שינוי, השינוי הוא רק באיבריו, העצמים הפרטיים שתחת ההוויה וההפסד. השינוי בהם הוא תנועת התלבשות הצורה ממקום אחד בחומר הראשון למקום אחר (מה שיש מקומות בחומר הראשון הוא צורת התלת ממדיות שהיא חלק מההיולי עצמו ולא צורה נפרדת שמתלבשת בו, וכמו שהתבאר כל זה באריכות לעיל בכמה מקומות), והגוף האחד הוא ההיולי הכללי - השינוי בצורות המסוימות אינו שינוי בו עצמו. התחלות השינוי שהן צורה חומר והעדר מיוחד שייכות רק בעצמים הפרטיים, כי רק הם משתנים, ולכן אבן סינא כאן מבאר שהדיון כאן הוא רק לפני הדרך השנייה.

     ועי' פיזיקה ספר א' פרק ב' (תרגום יהודה לנדא):

     "להתבונן אם היש אחד ולא נע אינו התבוננות בטבע. כי כשם שהגאומטריקון אינו מתדיין עוד עִם מי ששולל את ההתחלות [של הגאומטריה], אלא עניין הוא או למדע אחר או למדע משותף לכולם, הוא הדין לגבי המתבונן בהתחלות [של הטבע], שהרי אין התחלה, אם רק אחד קיים ואחד באופן זה, כי התחלה היא [התחלה] או של דבר אחד כלשהו או של דברים אחדים כלשהם." [↑](#footnote-ref-366)
366. أي المقومة للكائن. מקגיניס תרגם כאן:

     "constitutive of what is subject to generation"

     תרגמתי בעקבותיו כי זה מתאים לתוכן, וסמכתי על ידיעתו העצומה בלשון הערבית, אבל השימוש במילה בכל מקום שמוכר לי תרגומו הוא מכונן להוויה (existence) ולא מכונן להתהוות (generation). [↑](#footnote-ref-367)
367. לעיל התבאר בכמה מקומות ההבדל בין התחלות ובין סיבות, עיין באינדקס. [↑](#footnote-ref-368)
368. עיין בזה פיזיקה לאריסטו ספר ב' פרקים א'-ב'. [↑](#footnote-ref-369)
369. דברי אבן סינא כאן נסמכים לדברי אריסטו בפיזיקה ספר א' פרקים ב'-ג' ובהמשך שם. פרמנידס היה מגדולי הפילוסופים שלפני אפלטון, ומליסוס הוא תלמידו. אפלטון מזכיר את פרמנידס פעמים רבות ובכבוד גדול, עיין למשל תאיטיטוס 183e. פרמנידס ומליסוס, ביחד עם זנון, נקראים לפעמים האסכולה האלאטית, על שם העיר אליאה שבאיטליה.

     החוקרים העירו שהמובאות שיש באריסטו של דברי קודמיו מתאימות רק למסקנות שלהם (וגם זה לא תמיד מדויק), אבל לא לדיון שלהם. אריסטו לא התכוון להביא את מה שאמרו קודמיו לפי שיטתם והבנתם, כי הוא לא היה היסטוריון של הפילוסופיה, אלא הוא התכוון רק לחקר האמת עצמה לפי דעתו, והשתמש במסקנותיהם של קודמיו לצרכי החקירה שלו עצמו, גם אם ידע שלא לזה הם התכוונו בעצמם. אבן סינא כמובן מביא את דעות הקדמונים מאריסטו, ורק משום שאריסטו הביאם, כי הוא עוסק רק בלימוד אריסטו ולא בלימוד פרמנידס או מליסוס. [↑](#footnote-ref-370)
370. עד כאן השתמשתי בנוסח הערבי שנמצא במהדורת התרגום לאנגלית של מקגיניס. כאן ראיתי שהנוסח שם משובש והוא עצמו לא תרגם לפיו, והתחלתי להשתמש בנוסח הערבי שנמצא [כאן](https://lib.eshia.ir/71473/1/334), והוא מוגה לפי כמה כתבי יד, ומדויק יותר מהנוסח שמקגיניס תרגם לפיו. עיין בהקדמת התרגום של מקגיניס על המהדורות של ספר הריפוי בערבית (למשל כאן מקגיניס כתב:

     "either atoms dispersed in the void or small bodies, whether water, flesh, air, or the like"

     ובנוסח שהתחלתי לתרגם לפיו, לא נמצא כאן flesh (الحمية), וזה הנכון, כי בשר אינו שייך לכאן, שהרי מדובר על הגופים הזעירים הגיאומטריים שאפלטון כתב בטימיאוס, והם המרכיבים את ארבעת היסודות שהם שרשי המציאות וקובעים את טבעם, ובשר אינו מארבעת היסודות).

     מכאן והלאה התחלתי לתרגם באופן יותר מילולי, כמעט בדיוק מילה מול מילה ולא התחשבתי במבנה המשפט ובשימושי לשון הנהוגים בעברית, ומשום כך הסגנון העברי יהיה מכאן והלאה יותר מסורבל ולפעמים עילג, אבל הוא יעביר את הכתיבה של אבן סינא באופן יותר מדויק. לאבן סינא יש סגנון כתיבה ערבי פשוט אבל נאה וצלול, התרגום לא בא לנסות לתת את אבן סינא בעברית עם סגנון עברי דומה לשלו, אלא לתת לקורא אפשרות לשער מה אבן סינא כתב בערבית, וככל שהוא מילה מול מילה הוא יותר נותן אפשרות כזו. [↑](#footnote-ref-371)
371. כך עשה אריסטו בפיזיקה ספר א' מפרק ב', שדן בדברי כמה מהקודמים לו, לפני שהתחיל להרצות את דבריו, והראשונים שהזכיר הם פרמנידס ומליסוס, ועיין גם בשיטתם במטאפיזיקה ספר א' פרקים ג'-ד', ויש עוד מקומות רבים שאריסטו מזכיר אותם. במקומות רבים, אולי ברוב המקומות, אריסטו מתחיל דיון בנושא כלשהו בהבאת דברי קודמיו בעניין. [↑](#footnote-ref-372)
372. אריסטו עצמו הוכיח שהעולם סופי, בפיזיקה ג' פרקים ד'-ו', וכשהוא מביא בפיזיקה א' ב' את דעות מליסוס ופרמנידס, הוא משום כך מכבד יותר את שיטת פרמנידס. גם אבן סינא הוכיח זאת בשכלול של הוכחת אריסטו, עיין ברמיזות והערות א' י"א. [↑](#footnote-ref-373)
373. הלשון "מקבל תנועה" פירושו שהוא לא מופשט מכל הגדרות מקום אורך וזמן, ולכן אפשר שינוע, ולא מדובר כאן אם הוא למעשה נע או לא. לפי האמת כל מה שאינו מוט מהגדרות מקום אורך וזמן בהכרח מציאותו היא היא תנועתו, כמו שביארתי בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית רשימה 35 במאמר התנועה יסוד ההוויה, ולכן הלשון "מתנועע", כפי השגור אצל מתרגמי ימי הביניים התיבונים, כולל גם שהוא יכול לנוע וגם שהוא נע. [↑](#footnote-ref-374)
374. במטאפיזיקה ספר א' פרקים ג'-ד' כתב אריסטו בדעת פרמנידס ואחרים. [↑](#footnote-ref-375)
375. דבר שהוא אין סופי, אינו מתנועע. כי להיות אין סופי אין פירושו להיות בכמות רבה, אלא להיות מעל ההגדרה של מספר או כל אופן של סוף (כלומר גבול, הגדרה), כמו שהמספר שלוש הוא מעל ההגדרה של חם או קר. זה מה שנקרא נצחי, כמו שהוא מעל הגדרות של זמן הוא מעל הגדרות של כמות. מה שאינו מעל ההגדרה של מספר אינו יכול להיות חסר כל סוף גבול והגדרה, ואינו מעל הגדרות המספר, אלא מידותיו יש להן מספר סופי, רק שהמספר הזה הוא תמיד יותר גדול מכל מספר שנחשוב עליו, ולכן אי אפשר לעמוד עליו ולומר כמה הוא, ועדיין במהותו הוא סופי. הדעה שהובאה מקודם שאומרת שהמציאות היא אין סופית ומתנועעת, וכן הדעה שכאן שיש מספר אין סופי של חלקיקים, לא ייתכן שכוונתם לאין סוף ממש ('אין סוף בפועל' לפי המונחים של אריסטו בפיזיקה ג' פרקים ד'-ו'), אלא למספר סופי שכמותו רבה עד כדי כך שכל כמות שנחשוב עליה תמיד כמותו תהיה גדולה יותר, ועדיין גם הכמות הגדולה היא סופית, בלי תלות בגודל שלה. למשל אם אדם סופר את המספרים ולעולם לא עוצר, יש מספיק מספרים כדי שיוכל לספור בלי לעצור לעולם, אבל בכל רגע המספר שהוא סופר הוא סופי. לכמות כזו שהיא גדולה מכל כמות שנחשוב עליה, קורא כאן אבן סינא "אין סוף במספר", בניגוד לאין סוף ממש.

     מציאות שהיא אין סופית באמת, בפועל, היא מעל כל הגדרה וגבול, ולכן לא תיתכן בה תנועה, כי אין הגדרות מקום מניין ולאן התנועה, ואין הגדרות עצם לומר מה הוא זה שנע, וגם אין הגדרות זמן לומר שיש 'לפני' התנועה ו'אחרי' התנועה. אלא מדובר על עצם נצחי שהוא אחדות פשוטה ומוחלטת (שעליו כתב במורה נבוכים א' ע"ב שהאחד ברא אחד). [↑](#footnote-ref-376)
376. כלומר אטומים. בעלי שיטה זו הם האטומיסטים, לויקיפוס ותלמידו דמוקריטוס. עיין עוד בשיטתם באריסטו על ההתהוות וההפסד א' ח' (325א שורה 23), במטאפיזיקה א' פרקים ג' ד', בפיזיקה א' ה' ובעוד מקומות רבים, בעיקר בפיזיקה. הם אלה שעיקר דיונו של אריסטו הוא כנגדם, כיוון שהם המסקנה ההכרחית והשלמה של המטריאליזם שהוא בעל דינו של אריסטו, הרי עיקר משנתו של אריסטו הוא להוציא מהמטריאליזם. [↑](#footnote-ref-377)
377. مبثوثة. בקוראן בסורה אלע'אשיה 16 המילה משמשת לומר על שטיחים בגן נאה שהם מפוזרים בגן. חלק מהמתרגמים החשובים תרגמו "spread" כלומר מפוזרים, וחלק תרגמו "spread out" כלומר התפשטות השטיחים אל המצב של להיות מפוזרים בגן, ועל דרך זו המילה הזו משמשת גם במובן של שידור. תרגמתי מפוזרים ולא מתפזרים לפי האפשרות הראשונה, כי התנועה היא מקרה שחל בחלקיקים האלה כמו כל שאר המקרים שגורמים למציאות להיות מורכבת מעצמים שונים, ואינה מעיקר עצמותם. [↑](#footnote-ref-378)
378. "החלקים שאינם מתחלקים", האטומים, בהכרח המידות שלהן הן אפס. כי אם יש להם אורך כלשהו שנמדד במספר כלשהו, הרי כל מספר גדול מאפס יכול להתחלק הלאה. מדובר כאן על חוסר אפשרות להתחלק מבחינה פילוסופית, לוגית. מה שלא יכול להתחלק בגלל חוקי הטבע, וכגון יהלום שאין חומר קשה יותר ממנו שיכול לשבור אותו, זה לא נחשב אטום, חלק שאינו יכול להתחלק. האטומים של הפיזיקה המודרנית, וכן גם הקוונטים, הם כמו יהלום מבחינה זו, יש חוק טבע שמונע את חלוקתם, אבל מבחינה פילוסופית אם יש להם מידות אורך מספריות הם יכולים להתחלק. לומר שהחלקים שאינם מתחלקים אין להם מידות אורך רוחב וגובה מעורר בעיות בלתי ניתנות לפתרון בשיטה הזו, וכמו שמבואר ב[הערות ורמיזות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf) פיזיקה א' פרקים א'-ז', עיין שם, והארכתי שם בהערות וגם במאמרים ומקורות נלווים שבסוף הספר, בביאור עומק המחלוקת עם האטומיסטים.

     לעומת "החלקים שאינם מתחלקים", "הגופים הזעירים" שכותב כאן אבן סינא הם גופים (בערבית أجساما, מה שנקרא בתרגומי ימי הביניים 'גשמים') שיש להם מידות אורך ורוחב, ומשום כך הם בהכרח יכולים להתחלק (ולכן לא נקראים "בלתי מתחלקים", אלא "זעירים", כלומר שזעירותם מונעת את החלוקה ולא שאין אפשרות כלל לחלק אותם כמו שאין אפשרות לחלק דבר שאין לו מידות, משום שאפס אינו מספר שמתחלק). בעלי שיטה זו כדי להתחמק מהקושיות על השיטה שלחלקיק היסודי אין מידות, סמכו דבריהם על אפלטון בטימיאוס שאמר שיש גופיפים זעירים בעלי מבנה גיאומטרי, ובעלי מידות קטנות מאוד, שמהם מורכבים היסודות. עיין בזה ברמיזות והערות חלק א' פרק ז'. זו טעות, כי אפלטון לא דיבר על גופים בעלי נפח כלשהו אלא על עקרונות רוחניים מופשטים, הוא לא היה פילוסוף של טבע אלא תיאולוג. עיין בטימיאוס מעמ' 52, שם כתב על אותם גופים גיאומטריים זעירים שהם היו עוד לפני שהגיעו היסודות אל מקומם וזה היה "באותו מצב של העדר אלוה", ומציאותם היתה על ידי צורות ומספרים. והכוונה שהמציאות הייתה באופן של מציאות מתימטית לפני שנעשתה חומרית ושם בהערות על הרמיזות וההערות ובעוד מקומות הארכתי בזה הרבה, וכן בספר זה לעיל במקומות שדובר על ה"בוהו". וכתב בטימיאוס שם: "כך היה, אפוא, טיבם, בשעה שהוחל בתיקון העולם, ואותה שעה נתן להם האל בתחילה תבנית נפרדת, על ידי צורות ומספרים". [↑](#footnote-ref-379)
379. מלבד המים והאוויר גם האש והעפר, והכל הוא תרכובת ארבעת אלה. [↑](#footnote-ref-380)
380. הפריפטטים, כך נקראת אסכולת אריסטו משום שהיו מהלכים תוך לימודם. הכוונה למה שאריסטו מביא מדברי קודמיו. [↑](#footnote-ref-381)
381. זה מבואר בפיזיקה א' תחילת פרק ה'. לשון אריסטו שם (תרגום י. לנדא):

     "כולם אפוא עושים את המנוגדים התחלות - גם אלה האומרים שהכל אחד ולא נע, שהרי גם פרמנידס עושה את החם והקר התחלות, ואת אלה הוא מכנה אש ועפר. וגם אלה הגורסים דליל וצפוף, וגם דמוקריטוס המניח את המלא והריק." [↑](#footnote-ref-382)
382. הכרחי מכח העיון המטאפיזי הטהור, ולא מכח מה שרואים במציאות על ידי החושים. לכן מדובר על קיום מטאפיזי מופשט של כלל המציאות, שהוא ברובד אחר מהרובד הטבעי. רק כך נוכל ליישב שמה שאמרו על הטבע שהוא מורכב מהאש והעפר, ואילו המציאות האמיתית היא אחדות פשוטה מוחלטת ונצחית ללא תנועה ומורכבות והגדרות. [↑](#footnote-ref-383)
383. מקגיניס ציין לאלוהיות 8 (כך התרגום של מטאפיזיקה בערבית, והכוונה כאן לחלק המטאפיזיקה בספר הריפוי של אבן סינא). [↑](#footnote-ref-384)
384. לעיל ביארתי שאנו חיים בעולם שיש בו סתירה יסודית, מצד אחד הבורא הוא אחד פשוט ומוחלט בלי מורכבות כלל, אין סוף, ולפי הצד הזה אין נבראים כלל כי הם סתירה לאחדות הפשוטה הזו. ויש צד אחר של הסתירה שבו יש מציאות לנבראים אבל לפי הצד הזה הבורא בעצמו אינו מעלה מעל כל גבול והגדרה, ואינו אחדות פשוטה. ושני הצדדים אמת גמורה ואיננו יכולים לפתור את הסתירה אלא רק לחיות מולה כמנוצחים.

     לפי הצד הראשון האל הוא טרנסצנדנטי לגמרי, ולפי הצד השני הוא אימננטי, אחד לגמרי עם הנבראים. הצד הראשון נקרא אצל חכמי הקבלה ספירת כתר, והשני ספירת חכמה. הבריאה מתחילה מספירת חכמה כמו שכתב הרמב"ן על בראשית א' א' בסוף דבריו, כלומר מה שמעל הבריאה, הכתר, שם אין בריאה כלל.

     זה גם מה שכתב אריסטו במטאפיזיקה למבדא בהתחלת פרק י', לגבי הצבא והמצביא.

     מהצד הראשון של הכתר, כתב כאן אבן סינא שהמציאות לפי אמיתתה ההכרחית, כלומר הבורא, היא אין סוף. מהצד השני כתב שהיא סופית במה שהיא התכלית של כל הנבראים והם כָּלִים אליה. אופן הקיום של הנבראים הוא בכליונם כלפי האחדות האלוהית המוחלטת, בתשוקתם להתבטל כלפיה. כמו שכתוב: "וְהִנֵּה הַסְּנֶה בֹּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל", הבעירה היא התבטלות הנבראים כלפי תכליתם, בתשוקתם, והבערה אמורה להביא לכליון גמור אבל היא נמשכת כבעירה בלי להפסיק, זה אופן הוויית המציאות. עצם העובדה שיש נבראים והם כלים אל הבורא שהוא תכליתם, זה מטיל גבול בבורא, זה הצד של ספירת חכמה שלפיה הבורא מוגבל, כי בלי שהיה בו גבול לא היה אפשר שיימצאו נבראים כלל, גם לא כבוערים וכלים.

     בספר עץ חיים מהאר"י, שער א' ענף ב', כתב:

     "דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי בבחינת אויר ריקני וחלל, אלא הכל היה ממולא מן אור אין סוף פשוט ההוא ולא היה לו בחינת ראש ולא בחינת סוף אלא הכל היה אור אחד פשוט שווה בהשוואה אחת והוא הנקרא אור אין סוף. וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות ולהאציל הנאצלים [...] והנה אז צמצם את עצמו אין סוף בנקודה האמצעית אשר בו באמצע אורו ממש וצמצם האור ההוא ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל ריקני מנקודה אמצעית. [...]

     והנה אחר הצמצום הנ"ל אשר אז נשאר מקום החלל ואויר פנוי וריקני באמצע אור האין סוף ממש כנ"ל הנה כבר היה מקום שיוכלו להיות שם הנאצלים והנבראים ויצורים והנעשים, ואז המשיך מן אור אין סוף קו אחד ישר מן האור העגול שלו מלמעלה למטה ומשתלשל ויורד תוך החלל ההוא. וראש העליון של הקו נמשך מן האין סוף עצמו ונוגע בו. אמנם סיום הקו הזה למטה בסופו אינו נוגע באור אין סוף ודרך הקו הזה נמשך ונתפשט אור אין סוף למטה. ובמקום החלל ההוא האציל וברא ויצר ועשה כל העולמות כולם וקו זה כעין צינור דק אחד אשר בו מתפשט ונמשך מימי אור העליון של אין סוף אל העולמות אשר במקום האויר והחלל ההוא."

     האין סוף הוא נעלה מכל גבול וסוף, כשאורו מגיע לעיגול של הצמצום, הפנוי מהאור, הוא לא נעצר בגבול של העיגול אלא חודר לתוכו וממלא אותו, שהרי אין לו גבול וסוף. שום דבר לא יכול לעצור אותו כי הוא אחדות פשוטה. הגבול של העיגול הוא רק כלפי הצד הפנימי שלו, מהצד החיצוני אין גבול כלל. הגבול של העיגול הוא גבול מופשט, כגבול, הוא לא גובל בין שני דברים. זו הסתירה של מעשה מרכבה או סוד הצמצום, שכתב עליה המורה נבוכים א' ע"ב במקום שכתב ישתבח מי שנצחנו שלמותו.

     לתוך העיגול חודר קו "אור אין סוף". והרי אם הוא אין סוף לא ייתכן שיהיה קו, כי קו הוא מוגבל, יש לו הגדרה. האין סוף מתפשט בלי שום גבולות ולא יכול להישאר בגדר קו בלבד. זו שוב הסתירה. זה מה שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ב', שמתוך התבוננות במעשיו, שיש להם קץ, הם מוגבלים ומוגדרים, רואים את חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, האין סוף מטיל זיו על העולם הסופי, מה שלא ייתכן על פי השכל, כי אין שום חיבור ודמיון וערך בין האין סוף לסופי, וזהו הסוד.

     כאמור, אבן סינא כתב כאן שיש בחינה בה יש גבול לאחד הפשוט, כדי להשלים את הצד של הסתירה לפיו יש גבול בבורא, הוא הגבול של אותו עיגול ריק של צמצום, כלומר העובדה שיש נבראים. וכתב שהוא קץ תכליתם, הכוונה שמציאות הנבראים היא גבול למציאות הבורא כאחדות פשוטה ללא סוף וגבול, אבל הגבול הזה הוא באופן של היות הנבראים כלים אליו, כי כך הוא האופן שבו הם נמצאים. ועיין במטאפיזיקה למבדא פרקים ו' ז' שביאר שהבורא הוא תכלית הנבראים וכך הוא מניע אותם, כלומר משפיע עליהם מציאות. [↑](#footnote-ref-385)
385. האדם מתחיל מתפישה שמציאותו, ומציאות כל העולם שסביבו, היא מציאות עצמאית. גם אם נבראה, זה כמו נגר שעשה מיטה, שכעת בהווה המיטה קיימת בכח עצמה ואינה צריכה את הנגר כדי להתקיים.

     החקירה מתחילה מהשאלה על הקיום, אם אין הכרח שמחייב שהדברים יהיו קיימים, אז למה הם קיימים. מהו קיום. מה קובע את מהותם של הדברים, הרי החומר שלהם שווה. משאלות כאלה אחרי עמל העיון מגיעים לתפישה שהמציאות אינה שייכת באופן עצמי לשום נברא, אלא כל נברא נמצא במציאות כללית של הכרחי המציאות האחד הפשוט, שהוא המציאות כשלעצמה (עיין מורה נבוכים ב' א' בעיון השלישי).

     מעתה מציאותו הפרטית של הנברא, הוטל בה יסוד הכליון, היא נעשית אש בוערת, הוא בטל בעצם מציאותו אל מקור מציאותו, הוא התהוות והפסד תמידיים, הוא מוליד ללא הרף מחשבות חדשות ומעשים חדשים, מציאות חדשה של עצמו, והוא מת ללא הרף, בבחינת עזה כמוות אהבה.

     ביטול המציאות הזה יכול להיות כלפי מקור המציאות הראשון העליון הוא הכרחי המציאות (ספירת כתר), במידה שהאדם משיג אותו, ויכול להיות גם כלפי העובדה שהמציאות עצמה (ספירת חכמה) היא אחת, על דרך שכתב במורה נבוכים א' ע"ב.

     וכתב שם המורה נבוכים:

     "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, כמו שאי אפשר שימצאו אברי האדם בפני עצמם, והם אברי אדם באמת, רוצה לומר שיהיה הכבד בפני עצמו או הלב בפני עצמו או בשר בפני עצמו – כן אי אפשר שימצאו חלקי העולם קצתם מבלתי קצתם בזה המציאות המיושב אשר דברינו בו, עד שימצא אש מבלתי ארץ, או ארץ מבלתי שמים, או שמים מבלתי ארץ."

     הנברא האחד הוא החומר הראשון, הוא הגלגל הקיצון או העיגול של הצמצום שכתב האר"י. הוא מחוסר כל צורה וכל הגדרה, ולכן הוא אחדות פשוטה כמו הבורא. ההבדל הוא רק שהבורא הוא סיבת עצמו והחומר הראשון נמצא מסיבת הבורא שברא אותו.

     על הנברא האחד הזה ועל בוראו האחד (אין בדברי פרמנידס חילוק ביניהם) דיבר פרמנידס שהוא בלתי מתנועע, כי כיוון שאין בו שום צורות והגדרות אין בו הגדרות של מניין הוא נע ולאן הוא נע וכמה זמן ארכה התנועה וכיו"ב. ומה שדיבר פרמנידס על האדמה והאש הכוונה לאיברים שבאותו אחד פשוט שהוא המציאות.

     וכמו שכתב המורה נבוכים א' תחילת פרק ע"ב (מקור הדברים באפלטון בטימיאוס וגם אצל אריסטו הם נאמרים במטאפיזיקה למבדא פרקים ט'-י'. אני מביא מהרמב"ם כי נוח לי להביא ממנו, ולא בגלל שאבן סינא מחויב לסבור כמו הרמב"ם. הרמב"ם הוא תלמיד מובהק ומדויק של אבן סינא ולכן אפשר ללמוד מדברי הרמב"ם על דעתו של אבן סינא):

     "דע כי זה הנמצא בכללו הוא איש אחד, לא זולת זה, רוצה-לומר כי כדור הגלגל הקיצון בכל מה שבו הוא איש אחד בלא ספק, כראובן ושמעון באישות, והשתנות עצמיו, רוצה-לומר עצמי זה הכדור בכל מה שבו, כהשתנות עצמי איש איש מבני אדם על דרך משל. וכמו שראובן על דרך משל הוא איש אחד, והוא מחובר מאברים מתחלפים, בבשר ועצמות וגידים, ומליחות משתנות, ומרוחות, כן זה הכדור בכללו מחובר מן הגלגלים, ומן היסודות הארבעה, ומה שהורכב מהם"

     (היחס בין הגוף הכללי שיש לו חיות אחת פשוטה כללית שווה בכולו, ובין ההתפלגות לאיברים שונים, הוא חזרה על סוד מעשה מרכבה, סוד הסתירה שבין האחדות לריבוי. החומר הראשון האחד נברא באופן ישיר מהבורא, באופן שמעל השכל והזמן, ללא סיבתיות או יציאה מהכח אל הפועל או כל חוקיות שכלית אחרת, והוא הדבר היחיד שנברא כך, והיחיד ששייכת בו לשון 'בריאה' (בערבית איבדע). שאר הדברים נוצרו ונעשו כיציאה אל הפועל של מה שהיה כבר בכח בחומר הראשון, שבו נבראו כל האפשרויות, ואחר כך האפשרויות שכבר נבראו מראש מתממשות על ידי יציאה אל הפועל של הצורות המסוימות, הן האיברים)

     ביטול המציאות של הנברא הפרטי כלפי גילוי האחדות האלוהית בטבע, שהוא מה שהטבע כולו הוא אופני התגלות של החומר הראשון, שווה לביטול המציאות כלפי מי שברא את החומר הראשון. האחד ברא אחד, הנברא האחד הוא החומר הראשון, מתגלה כמציאות של הטבע, שבו כל הדברים משתנים מזה לזה כי כולם הם מהחומר הראשון האחד ולכן כולם אחדים, והאחדות הזו היא השגת אחדות הבורא עצמו ולכן אין חילוק. זה שכתב כאן אבן סינא שההתבטלות אל התכלית העליונה שווה להתבטלות לטבע.

     במסכת שבת ל"א א' כתוב (מתורגם ומקוצר):

     "מעשה בנכרי שבא להתגייר, ואמר גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. הלל גייר אותו ואמר לו: מה ששנוא עליך לא תעשה לחברך, וכל השאר הוא פירוש של זה, לך ולמד"

     ורש"י כתב שם:

     "מה ששנוא עליך לא תעשה לחברך - "ריעך וריע אביך אל תעזוב" (משלי כז) זה הקדוש ברוך הוא, אל תעבור על דבריו שהרי עליך שנוא שיעבור חבירך על דבריך. לשון אחר חבירך ממש כגון גזלה גנבה ניאוף ורוב המצות.

     שאר דברי תורה פירושו של דבר זה הוא, לדעת איזה דבר שנוא לך ולמד ותדע"

     כתוב כאן ש'בין אדם לחברו' ו'בין אדם למקום' הם אותו הדבר עצמו. זה מה שכותב כאן אבן סינא שההתבטלות לבורא היא שווה להתבטלות אל המציאות הכללית של הטבע, שהיא חברך. כי בלי שמציאות הטבע היא אחת וכללית וכולנו איברים בה, האדם האחר אינו חברי אלא זר, ולמה שלא אפגע בו. וכמו שנאמר בירושלמי שהמצווה של התורה שלא לנקום, פירושה הוא כמו שאם יד ימין פגעה ביד שמאל, יד שמאל לא תנקום בה, וזה כמו שכתב במורה נבוכים שכל הנמצאים הם כמו איברים של המציאות האחת.

     מה שכתב אבן סינא כאן "בהגדרה ותיאור", "הגדרה" היינו מצד השכל העיוני המופשט שגוזר את הדבר מהשגה מופשטת במושכלות ההכרחיים, זוהי דרך המטאפיזיקה, או מעשה מרכבה, ו"תיאור" הוא מצד חקירת הטבע שמתחילה מבחינת הדברים הטבעיים, המושגים בחוש, ומשם עמלה להבין את תוכם וסודם, וזוהי דרך הפיזיקה, או מעשה בראשית (כמו שכתב הרמב"ם בפתיחת המורה נבוכים, ובפירוש המשנה חגיגה ב' א', שמעשה מרכבה הוא המטאפיזיקה של אריסטו, ומעשה בראשית הוא הפיזיקה של אריסטו). [↑](#footnote-ref-386)
386. نفس. בתרגום מילולי נפש. בערבית יש מובן של 'בנפשו' כלומר לבדו, בעצמו, ולפי זה תרגמתי, והכוונה המציאות בעצמה בנבדל מהריבוי. ואולי הכוונה לנפש ממש, כלומר חיים, כי החיים של כל המציאות נמצאים באותו חומר ראשון שהוא הטבע האחד, והאיברים רק נוטלים בהם חלק כמו שאיברי הגוף נוטלים חלק בחיות הכללית של הגוף. שעליה נאמר במסכת ברכות י' א':

     "מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף" [↑](#footnote-ref-387)
387. הם צריכים את המציאות כי אין להם אותה מצד עצמם, לכן הם נזקקים לקבל אותה ממקור חיצוני להם. [↑](#footnote-ref-388)
388. حدهما. מקגיניס תרגם 'הגדרתה' (outside of the definition) ואינו טועה. [↑](#footnote-ref-389)
389. מקגיניס ציין כאן למשל לאלוהיות (מטאפיזיקה) 1.5; ולחלק מספר הריפוי שעוסק בלוגיקה, והוא החלק שעוסק בהקדמת פורפיריוס לאורגנון, ונקרא כיתאב אל מדחל 1.2. [↑](#footnote-ref-390)
390. עשר הקטגוריות הידועות של אריסטו, העצם וכל המאפיינים האפשריים שלו. [↑](#footnote-ref-391)
391. המציאות היא מקרה למהות.

     במורה נבוכים א' נ"ז הביא את דעת אבן סינא האמורה כאן:

     "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. ואם כן הוא נמצא לא במציאות, וכן חי לא בחיים, ויכול לא ביכולת, וחכם לא בחכמה; אבל הכל שב לענין אחד אין ריבוי בו כמו שיתבאר"

     יש לשאול על לשונו של הרמב"ם שהמציאות היא עניין נוסף על מהות הנמצא.

     אם המציאות היא מקרה לנמצא, כיוון שאין לו מציאות מסיבת עצמו והוא יכול גם שלא להימצא, ומה שהבורא המציא אותו זה מקרה שקרה לו כדבר נברא, אז הרי המהות עצמה גם היא קיבלה מציאות מהבורא, וגם על המהות יש לומר שמציאותה כמהות מקרית לה, שהרי היה אפשר שלא תיברא המהות.

     אם למשל אנו אומרים שמציאותו של ראובן כפרט מסוים היא מקרית, כי היה אפשר שלא יימצא ראובן, הרי גם מהותו שהיא צורת אדם המהותית, שהוא 'חי מדבר', גם מהותו הייתה יכולה שלא להיברא, ולא הייתה נמצאת כלל מהות של צורת האדם. לכן אין כלל הבדל בין מהות ובין עצם פרטי, שניהם בשווה יכולים להימצא ויכולים שלא להימצא, ושניהם אם נמצאו מציאותם היא מקרה להם. לכן הנוסח שלכאורה הוא הנכון צריך לומר שבין העצם הפרטי החומרי ובין הצורה הכללית המופשטת, ובין השכלים הנפרדים מחומר שהם רק מהות, כולם נמצאים וכולם מציאותם היא מקרה להם, כי רק האלוה נמצא מסיבת עצמו, וכל זולתו (עצם או מהות) היה יכול שלא להיברא אם הבורא לא היה חפץ לברוא אותו.

     בלשון אבן סינא כאן אין את הקושיא הזו, כי הוא כתב על כל המהויות שהמציאות היא מקרית להן, כי אין להן מציאות מסיבת עצמן, אלא הן נצרכות לקבל אותה ממקור חיצוני להן. יש מקור אחד שהוא המציאות כשלעצמה, שהוא נמצא מסיבת עצמו, זהו הכרחי המציאות, והמהויות כולן הן מחוץ לאותה מציאות של הכרחי המציאות, ולכן המציאות שלהן היא מקרה להן. אבן סינא לא אמר שהמציאות היא עניין נוסף למהות הנמצא, אלא שמציאותה של המהות היא מקרית לה, כי המהות היא גם 'נמצא' וכל הנמצאים מציאותם מקרית להם.

     לשון הרמב"ם שהמציאות היא עניין נוסף על מהות הנמצא, משמע ממנה שהמהות כמהות תמיד קיימת, השאלה רק האם המהות הזו תקבל מציאות או לא. משטחיות לשון הרמב"ם המובן שלה הוא שצורת 'אדם' כצורה מופשטת תמיד קיימת, אם במקרה נברא ראובן אז המהות המופשטת של 'אדם' (כהגדרה בלבד) קיבלה במקרה מציאות, ואם במקרה לא נברא ראובן אז המהות שהיא צורת אדם המופשטת קרה לה שלא קיבלה מציאות. וכל ז היש קושיא עצומה, שההגדרה 'אדם' כמהות מופשטת גם היא הייתה יכולה שלא להיות קיימת והיא עצמה מציאותה מקרית באופן שווה למקריות מציאותו של ראובן הפרטי.

     אני עוסק כאן בקושייה על לשון הרמב"ם, למרות שבלשונו של אבן סינא כאן אין את הקושיא הזו, כי הרמב"ם היה תלמיד מובהק ומדויק של אבן סינא ולא חלק עליו בשום מקום, וממילא יש להניח שאם נבין את כוונת הרמב"ם זו תהיה פרשנות על דעת אבן סינא.

     תוכן דברי אבן סינא יש בו עניין עמוק מאוד. אנו אומרים שכל מה שייתכן שלא יהיה נמצא (כלומר אפשר שיימצא ואפשר שלא יימצא, המונח לזה הוא שמציאותו קונטינגנטית, ובלשון ימי הביניים שהוא אפשרי המציאות), באמת לא ייתכן שיהיה נמצא. כי אם אפשר שהוא לא יימצא, הרי אין הוא סיבת המציאות של עצמו, ולא ייתכן שיהיה נמצא בלי סיבה למציאותו. כיוון שאין הוא עצמו סיבה למציאותו, הוא צריך את מקור המציאות, הכרחי המציאות, שישפיע עליו מציאות, שימציא אותו. וכלשון הרמב"ם בתחילת הלכות יסודי התורה שיש מצוי ראשון שהוא ממציא כל נמצא (עיין היטב בזה בלשון המורה נבוכים ב' א' בעיון השלישי).

     יש לשאול איך היא השפעת המציאות הזו מהבורא לנברא, הרי הבורא לא יכול לעשות שלנברא תהיה מציאות מסיבת עצמו, ואז הנברא יהיה הכרחי המציאות, כי זה כמו שהבורא יברא עוד אלוה כמותו בנוסף לו, או שימית את עצמו. אם נשאר גם אחרי הבריאה שלנברא אין מציאות מסיבת עצמו, אם כן גם אחרי הבריאה הנברא לא נמצא כלל; כי אם רק לבורא יש מציאות הכרחית אז רק הוא נמצא, ואיך אפשר לגרום למשהו להיות נמצא בלי לעשות שתהיה לו מציאות מצד עצמו. שוב, יש רק שתי אפשרויות, או שמשהו נמצא או שאינו נמצא, אין אפשרות אמצעית (כמו שכתב במורה נבוכים א' נ"א). הבורא נמצא, וכל מה שנמצא אמור להיות שנמצא באותו מובן כמו שהבורא נמצא, וזה אי אפשר כי הבורא אחד ורק הוא לבדו מציאותו היא עצמותו. לכן האפשרות שנותרה היא חוסר מציאות של הנבראים.

     התשובה העמוקה לזה היא שבאמת גם אחרי הבריאה הנבראים לא קיבלו מציאות כלל, לא עצמית וגם לא מקרית. אלא נשאר שרק הבורא לבדו נמצא, והנבראים הם צמצום שחל בבורא עצמו, ומציאותם היא תמיד רק מציאותו של הבורא עצמו. אם הבורא מתגלה כפשוט לחלוטין אז אין מציאותו כוללת מציאות נבראים שנוטלת בה חלק, ואם הבורא מתגלה כעניין מוגבל, דהיינו ספירת חכמה, החכמה האלוהית, שבחכמה יש גבולות כי עניינה הוא הגדרות וסדר וחוק הסתירה, אז במציאותו עצמו יש מציאות של נבראים. ולעולם אין לנבראים מציאות מחוץ לבורא.

     בהלכות יסודי התורה פרק ב' הלכות ט'-י' כתב הרמב"ם את העניין הזה. הוא מבאר שם שהבורא יודע רק את עצמו ולא שום דבר מחוץ לעצמו, "כָּל הַנִּמְצָאִין חוּץ מִן הַבּוֹרֵא, מִצּוּרָה הָרִאשׁוֹנָה עַד יַתּוּשׁ קָטָן שֶׁיִּהְיֶה בְּטַבּוּר הָאָרֶץ - הַכֹּל מִכֹּחַ אֲמִתּוֹ נִמְצְאוּ. וּלְפִי שֶׁהוּא יוֹדֵעַ עַצְמוֹ וּמַכִּיר גָּדְלוֹ וְתִפְאַרְתּוֹ וַאֲמִתּוֹ - הוּא יוֹדֵעַ הַכֹּל, וְאֵין דָּבָר נֶעְלָם מִמֶּנּוּ.

     (י) הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מַכִּיר אֲמִתּוֹ וְיוֹדֵעַ אוֹתָהּ כְּמוֹת שֶׁהִיא. וְאֵינוֹ יוֹדֵעַ בְּדֵעָה שֶׁהִיא חוּץ מִמֶּנּוּ, כְּמוֹ שֶׁאָנוּ יוֹדְעִין, שֶׁאֵין אָנוּ וְדַעְתֵּנוּ אֶחָד. אֲבָל הַבּוֹרֵא, הוּא וְדַעְתּוֹ וְחַיָּיו אֶחָד מִכָּל צַד וּמִכָּל פִּנָּה; [...]

     נִמְצֵאתָ אוֹמֵר: הוּא הַיּוֹדֵעַ, וְהוּא הַיָּדוּעַ, וְהוּא הַדֵּעָה עַצְמָהּ - הַכֹּל אֶחָד. וְדָבָר זֶה אֵין כֹּחַ בַּפֶּה לְאָמְרוֹ, וְלֹא בָּאֹזֶן לְשָׁמְעוֹ, וְלֹא בְּלֵב הָאָדָם לְהַכִּירוֹ עַל בֻּרְיוֹ.

     לְפִיכָךְ אֵינוֹ מַכִּיר הַבְּרוּאִים וְיוֹדְעָם מֵחֲמַת הַבְּרוּאִים, כְּמוֹת שֶׁאָנוּ יוֹדְעִין אוֹתָם, אֶלָּא מֵחֲמַת עַצְמוֹ יֵדָעֵם. לְפִיכָךְ, מִפְּנֵי שֶׁהוּא יוֹדֵעַ עַצְמוֹ - יוֹדֵעַ הַכֹּל, שֶׁהַכֹּל נִסְמָךְ בַּהֲוָיָתוֹ לוֹ."

     זה סוף ביאור סוד מעשה מרכבה שכתב בהלכות יסודי התורה בשני הפרקים הראשונים. נאמר כאן שהאחדות שבין הבורא והנבראים היא מוחלטת. מעשה מרכבה הוא סתירה, קושייה, איך יתכן שמצד אחד האלוה אחד באופן פשוט ומוחלט בלי מורכבות, מופשט לחלוטין, ומצד שני יש נבראים שהם מרובים ומוגבלים ומשתנים, איך יוצא מהאחדות הפשוטה המוחלטת ריבוי ומורכבות. והתשובה היא שאין כאן שני דברים, אין מצד אחד בורא ומצד שני נבראים, ואין מצד אחד אחדות פשוטה ומצד שני מוגבלות וריבוי, אלא הכל אחד מוחלט, זה סוד האהבה שבה יש שני אוהבים אבל באמת שניהם אחד באופן מוחלט ופשוט. ודבר זה אין כח בפה לאמרו ולא באוזן לשמעו.

     אם האדם משיג שכך היא מציאותו, הוא נעשה אדם אחר לגמרי. אין לו מציאות כלל כראובן או כאדם, מה שהוא נמצא זו המציאות האלוהית.

     "כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לֹא נִפְלֵאת הִוא מִמְּךָ וְלֹא רְחֹקָה הִוא. לֹא בַשָּׁמַיִם הִוא לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה לָּנוּ הַשָּׁמַיְמָה וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ וְיַשְׁמִעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה. וְלֹא מֵעֵבֶר לַיָּם הִוא לֵאמֹר מִי יַעֲבָר לָנוּ אֶל עֵבֶר הַיָּם וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ וְיַשְׁמִעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה. כִּי קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשֹׂתוֹ." הקירבה הזו, שדבר האלוהים הוא בפיך ובלבבך לעשותו, מצד מציאותך, לא בעקבות לימוד, זה נובע מכך שאתה נוטל חלק במציאות האלוהים ולא שהוא נתן לך במתנה מציאות נפרדת משלך. לא צריך לחפש את האלוהים כי הוא כבר אתה בעצמך, צריך רק להסיר את העיוורון שמונע מלראות את זה.

     ויש עוד פסוקים וכמו "רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך", ועוד כיו"ב. מכח זה משה רבינו השיג את הבורא בלי תיווך של צורות דמיון ומשלי נבואה אלא פה אל פה, פנים אל פנים, בלי חציצה.

     וכמו שאמרו במדרש על הפסוק "אני ישנה וליבי ער", זהו הקב"ה שהוא ליבן של ישראל. ובספר שערי אורה כתב ששמות הבורא הם "אני" "אתה" ו"הוא". וקיבלתי מרבותי שיש כאן מהלך, ההתחלה היא להשיג ש"אני" זה שם של הבורא, גילוי של מציאותו שלו, לא שהוא נתן לי מציאות אלא שאני נכלל במציאותו שלו, נוטל בה חלק. ומזה מגיעים לראיית האחדות של אני עם מה שמחוץ לי וזה "אתה", "אתה" זה מה שמחוץ לי שהוא גם אלוהות כמו האני שלי, ואחר כך שלמות השגת מעשה מרכבה, שהיא אחדות של הבורא המופשט לחלוטין (שנקרא "הוא" כי אינו מושג בהשגה ישרה, כמו שכתב בהלכות יסודי התורה א' י') עם המוגבל.

     זה פירוש דברי אבן סינא כאן שהמהויות אין להן מציאות משל עצמן, והן נצרכות למציאות חיצונית לעצמותן, כדי להימצא בה.

     במורה נבוכים א' נ"ח כתב שלבורא אין מהות אלא הוא מציאות בלבד:

     "אומר שהשם יתברך כבר בא המופת שהוא מחויב המציאה אין ההרכבה בו, כמו שנעשה עליו מופת, ולא נשיג אלא ישותו לבד לא מהותו, אם כן מן השקר שיהיה לו תאר חיוב, מפני שאין לו מהות חוץ לישותו ויורה התאר על אחת מהם, [...]

     ואיך יהיה ענין דעותינו כשישתדלו להשיג הנקי מהחמר הפשוט בתכלית הפשיטות המחוייב המציאות אשר אין עלה לו, ולא ישיגהו ענין מוסף על עצמו, השלם אשר ענין שלמותו שלילת החסרונות ממנו כמו שבארנו, שאנחנו לא נשיג זולתי ישותו לבד, שיש נמצא לא ידמה לו דבר מכל הנמצאות אשר המציאם ולא ישתתף להם בענין בשום פנים, ואין רבוי בו ולא לאות להמציא מה שזולתו, ושיחסו לעולם יחס רב החובל לספינה, ואין זה גם כן יחס אמתי ולא דמיון אמתי, אבל הוא להיישיר השכל שהוא יתעלה מנהיג הנמצאות, הענין שהוא יתמידם וישמור סדורם כמו שצריך"

     (בסיום הפרק כתב:

     "השבח למי אשר השׂכלים - בנסותם להתבונן בו - השׂגתם הופכת לקוצר השׂגה ובראותם כיצד מעשׂיו מתחייבים מרצונו, הופכת ידיעתם לאי-ידיעה"

     הכוונה היא שיש כאן עניין של סוד מעשה מרכבה, כי דובר על היותו מופשט לחלוטין עד שאין לו שום מהות והוא נבדל ונקי מהעולם באופן מוחלט, וביחד עם זה הוא מנהיג ומשגיח ויש לו רצון במעשיו, וזו סתירה שאין לה יישוב והיא הסוד של מעשה מרכבה. שהרי אם יש לו רצון בראובן ובשמעון, באדם ובסוס, יש בו משהו מורכב ומשתנה, וזו סתירה לאחדותו)

     זה כמובן מחזק את הקושיא, כי לפי זה כל המהויות נבראות ואין להן מציאות מצד עצמן, וגם המהויות מציאותן מקרית, ולמה כתב ש"המציאות היא עניין נוסף על מהות הנמצא". שלכאורה היה לו לכתוב שבין המציאות ובין המהות שתיהן בשווה מציאותן מקרית להן כי היא לא מסיבת עצמן.

     הביאור בזה הוא שיש שני ענייני בריאה. כמו שכתב במהר"ל נצח ישראל פרק ג':

     "והקושיא איך יבוא הריבוי מן האחד הפשוט, אנו אומרים כי מן השם יתברך אשר הוא אחד נשפע ממנו דבר אחד, והוא ראשית הבריאה. ואחר כך הושפע עוד על הראשית. וחילוק גדול יש, כי כאשר הראשית כבר נמצא, אז יושפע על זה עוד. שאילו הושפע מאיתו שני דברים כל אחד בפני עצמו, היה קשה איך יושפע מן האחד שני דברים מחולקים. אבל יושפע ממנו דבר אחד, והוא ראשית הבריאה, ואחר כך הושפע על הראשית. והרי חילוף וריבוי הנמצאים הם מצד המקבל. כי אף כי מן האחד לא יושפע רק אחד, מכל מקום כאשר נמצא האחד אשר הוא אחד, אז מצד המקבל אשר הוא נמצא עתה שייך תוספת, כאשר המקבל ראוי אל מה שיתוסף עליו, ולכך הכל הוא מצד המקבל.

     וזה כי הנברא מצד שהוא עלול, הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כך היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש באמרם על בריאת האשה "לא טוב היות האדם לבדו" (בראשית ב יח), ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כך לא היה עליו דין עלול. ולפיכך כאשר נברא ראשונה דבר אחד, יש כאן תוספת עליו מה שהוא השלמתו, כי לא נברא דבר שלא יהיה צריך אליו השלמה, ודבר זה הוא הריבוי, אשר הוא מצד המקבל."

     יש בריאת יש מאין, שהיא בריאת החומר הראשון (הוא הגלגל הקיצון), ושם האחד ברא אחד. וכמו שביאר הרמב"ן על בראשית א' א', שהבריאה הייתה של הכל כאחד, ורק על זה נאמר בריאה, וזה ההיולי שהוא החומר הראשון. ואחר כך מה שהיה בכח בהיולי יצא אל הפועל בזה אחר זה, ועל היציאה אל הפועל זה נופלת הלשון יצירה ועשייה ולא לשון בריאה.

     ובאמת לשון בריאה היא העדר, כמו לבָרֵא יער כלומר לכרות אותו, ולעשות בו קרחות יער. וכמו שכתב המורה נבוכים ג' י'. כי החומר הראשון הוא העדר, וכמו שכתב האר"י בספר עץ חיים שער א' ענף ב', שנעשה באמצע האין סוף חלל ריק פנוי, וזה כמו לכרות קרחת יער.

     על הבריאה (המונח הערבי הוא איבדע), אין לנו שום שאלה. החכמה, השכל, חוק הסתירה, מה שיש מציאות של הגדרות, של חוקיות שכלית, גזירת החכמה שהיא מחייבת את מה ששכלי, כל זה הוא בחומר הראשון, שהוא ספירת החכמה, ומשם ומטה ביצירה ובעשייה. שם יש גבול, מה שמעל זה הוא האין סוף, שספירת הכתר מורה לכיוונו, ואין בו שום גבול ולכן גם שום חכמה. החכמה מחייבת שכל מה שיוצא אל הפועל להיות נמצא, בהכרח קדמה לו אפשרות שייצא אל הפועל, והאפשרות היא ה'בכח'. המורה נבוכים ב' פרקים י"ז-י"ח ששיקולים מעין אלה מחוייבים מצד גזירת החכמה, אבל איננו יכולים להפעיל אותם על הבריאה הראשונה, כי היא מעל גדרי גזירת החכמה, וכל גזירת החכמה לא תקפה בהם, כלומר אין לנו שום דרך לומר על זה מאומה. זה רצון ראשון חופשי לחלוטין שהוא העצם והשייכות שלנו אליו היא מכח שיש בנו גם כן רצון ראשון כזה, והרצון משיג רצון כמו שהשכל משיג מושכלות והרגש משיג רגשות והבשר משיג דברים בשריים. עשה רצונו כרצונך, מכח זה אנו משיגים שיש בבריאה חידה וסוד, שהדברים הם לא רק כמו שהם נראים, בלי שעדיין יש לנו שום השגה שכלית על הסוד הזה. ההשגה הראשונית שהבריאה והמציאות היא חידה, כתב החזון איש בתחילת אמונה ובטחון שהיא נובעת מעדינות הנפש ולא מפעילות של עיון שכלי. זו השגת הרצון הראשון.

     החומר הראשון הוא מושג הגבול כשלעצמו, לפני שיש משהו שנגבל בגבול הזה. כמו שביחס לנייר יש עיפרון שהוא ה'בכח' של כל הציורים, וה'בכח' קיים עוד לפני שיש ציור כלשהו שהעיפרון צייר. מושג הגבול הוא כמו העיפרון שמכוחו מצטיירות הצורות שמהותן היא היא עצם הגבול (ההגדרה), כי הוא המבחין בינן ובין צורות אחרות, הבחנה זו היא ה'מהות'. התשובה לשאלה מהו הדבר, כלומר מהותו של הדבר, היא מה מבדיל אותו מדברים אחרים מסוגו.

     החומר הראשון הוא כמו גוש שיש, שכל הפסלים נמצאים בו בכח. אין לנו תפישה בחומר הראשון עצמו שהוא מופשט מכל צורה והגדרה, אבל מייד הוא מתבטא בצורה הראשונית שהיא צורת התלת ממדיות, עוד לפני שיש גוף תלת ממדי כלשהו. חלל תלת ממדי ריק. החלל הזה מאפשר שיהיו גופים תלת ממדיים, הוא כמו גוש השיש שכל העצמים נמצאים בו בכח. כלומר החלל הוא המציאות של גבול מידותיו של עצם, עוד לפני שיש עצמים כלשהם. ומזה נעשית האפשרות שייווצרו אחר כך עצמים בעלי גבולות, בעלי מהות.

     המשל בזה הוא גם כמו השיר של רחל "עקרה", שהגעגוע לילד איפשר את ציור הילד שבשיר. בלי שהיה שום מושג על ילד לא היה געגוע לילד והשיר לא היה יכול להיכתב, והרי ההעדר הוא ה'בכח' של הצורות שהן המהות, והן המציאות שאנו יכולים לתפוש בשכלנו.

     הדיון מתחיל רק אחרי שכבר קיים החומר הראשון, כי על מקור מציאותו של החומר הראשון, הבריאה הלא זמנית יש מאין, אין לנו דיון כלל. כל האפשרויות שגנוזות בחומר הראשון להיווצר ממנו מהויות וצורות (על ידי הגבול, שהגבול כשלעצמו כמושג מופשט, בלי שיש משהו שנגבל בגבול הזה, זהו החומר הראשון), הן המהות כמושג כללי, לפני שמתפרט למהות של אדם או סוס או שכל נפרד, אלא עצם חידוש מושג המהות כמושג מופשט כללי וטהור, מהות כמהות (כי לפני החומר הראשון יש רק מציאות בלי מהות כמו שכתב המורה נבוכים א' נ"ח). אל המהות הזו אנו מתייחסים כנתון בדיון שלנו שהוא מהחומר הראשון ומטה, ושואלים האם המהות כמושג כללי מופשט תתפרט למהות מסויימת של נברא מסוים, שאז היא יוצאת אל הפועל להיות קיימת במובן של טבע, של עצם טבעי, גם אם הוא מופשט כמו שכל נפרד או צורה מופשטת של אדם או סוס; ועל זה אנו משיבים שההתפרטות של המהות הכללית המופשטת להיות מהות מסויימת שיש לה הגדרה, זהו 'מקרה' למהות המוגדרת, כי היה אפשר שהיא לא תתפרט למהות מסויימת, למציאות בטבע, בעולם, ותישאר חומר ראשון, מהות כללית לא מסויימת.

     מעתה זה יהיה מובן לשון המורה נבוכים א' נ"ז, שה"מהות" שדיבר עליה הכוונה לחומר הראשון שהוא מושג המהות כשלעצמו בלי שיש מהות מסויימת מוגדרת בהגדרה כלשהי, המהות הזו אפשר שיקרה לה מקרה שהיא תצא אל הפועל ותקבל הגדרה מסוימת, של ראובן או של צורת אדם מופשטת או של עצם מופשט כמו שכל נפרד, וזה נקרא שקרתה לה המציאות, או שהמהות תישאר בחומר הראשון בלי שום הגדרה וצורה ואז אנו אומרים שלא קרה לה המקרה של מציאות.

     על המציאות של המהות הכללית הלא מוגדרת שהיא החומר הראשון, איננו שואלים אם היא מקרה או לא, או אם היא אפשרית או הכרחית, כי החומר הראשון הוא מעל השכל ולא תיתכן שום שאלה שכלית עליו. הוא האחד שנברא על ידי האחד (והוא כולל את כל המציאות כיוון שהוא ה'בכח' של כל המציאות, כמו שמציאות של עיפרון כוללת את כל הציורים האפשריים שהוא יכול לצייר), וכמו שעל הבורא האחד אין לנו דיון כך גם על הנברא האחד שנברא ממנו והוא מופשט כמוהו (רק החילוק היחיד שהחומר הראשון סיבת מציאותו היא בוראו, והבורא נמצא בלי סיבה, כי הוא המציאות כלשעצמה).

     כאן אצלנו אבן סינא לא נכנס להבחנה הזו, שלשונו מורה שהמהויות הן הנמצאות, והכל אחד, אבל דברי הרמב"ם הם פרשנות מוכרחת בעיקר האמירה שלו. ברמיזות והערות מבואר שכוונתו כמו לשון הרמב"ם במורה נבוכים א' נ"ז, והוא כתב שם: "או כשעדיין לא הוכרחה מציאותו", ויש לשאול מציאותו של מה עוד לא הוכרעה, אם המהות עצמה לא הוכרעה מציאותה, אז בלי מהות אין כאן 'משהו' שיש לשאול אם מציאותו הוכרעה או לא. אלא הכוונה היא שמציאותה של המהות עוד לא הוכרעה, ומבואר שיש מהות שהיא כמו נתון בחקירה שלנו ואיננו שואלים מניין נובעת מציאותה, ועליה שואלים הם היא קיבלה מציאות כעצם בעולם. ברור שמהות מוגדרת היא עצם שנמצא בעולם גם בלי חומר, וכגון שכל נפרד, אלא אותה מהות שלא הוכרעה מציאותה זוהי המהות הלא מוגדרת.

     עניין זה מקורו ב[תורה שבעל פה שנמסרה מאפלטון לאריסטו](https://en.wikipedia.org/wiki/Plato%27s_unwritten_doctrines#The_two_fundamental_principles_and_their_interaction), ומובאת בדרך של רמזים ליודעי חן באריסטו במטאפיזיקה ספרים מ' ונ' (שני הספרים האחרונים במטאפיזיקה). שם מדובר על שרשי המציאות שהם ה'אחד' (Monad) ו'השתיים הלא מוגדר' (The Indefinite Dyad). ה'שתיים הלא מוגדר' נקרא לפעמים גם 'הגדול והקטן', והכוונה למשהו שמוגדר כגדול וקטן בעת ובעונה אחת והיינו שהוא לא מוגדר מצד עצמו, רק מכיל בתוכו את האפשרות שתהיה הגדרה של גדול בלבד או של קטן בלבד (כמובן יש הבדל מצד הבחינה אליה מתייחסים אם אומרים 'השתיים הלא מוגדר' או 'הגדול והקטן', ואין כאן המקום להאריך בזה). ה'אחד' הוא מה שנקרא אצל האר"י אור אין סוף ברוך הוא (עיין ב'אין סוף' כשם לאלוהות בפיזיקה של אריסטו ספר ג' פרק ד'), והשתיים הבלתי מוגדר הוא העיגול של הצמצום, ההיולי, החומר הראשון, התוהו (מה שנקרא אצל אריסטו בדיונו שם עד פרק ו' "האין סוף בכח", שהוא הארת זיו האין סוף בפועל לתוך הטבע, שבטבע לא תיתכן מציאות של "אין סוף בפועל"); החומר הראשון הוא חסר כל הגדרה וצורה, וכמו שביאר אפלטון שהחומר הראשון אין בו שום צורה וכן כתב אריסטו בכמה מקומות, אבל הוא מכיל את ה'בכח' של כל ההגדרות האפשריות. כיוון שהן עוד לא התפרטו להגדרות מסויימות אפשר שיהיה גדול וקטן כאחד, אבל מה שהוא גדול וקטן כאחד אומר שיש בו 'בכח' להתפרט לגדול או לקטן, זהו ה'בכח' של החומר הראשון ללבוש הגדרה מסויימת וצורה מוגבלת.

     עיין לשון אבן סינא ברמיזות והערות חלק ה', מפרק י' והלאה:

     "ברור כמושכל ראשון שההכרעה לצד אחד משני הקצוות של האפשרויות השקולות של דבר כלשהו שלא היה ואחר כך היה, מוכרע על פני הקצה השני מחמת דבר או סיבה מסוימים, אע"פ שאפשר לשכל האנושי לא לשים לב לדבר הברור הזה ולהיזקק למינים אחרים של הוכחה [זו ההוכחה למציאות הבורא שכתב המורה נבוכים ב' א' בעיון השלישי, שאם יש נמצאים שמציאותם לא הכרחית אלא אפשרית, שהיה אפשר שלא יימצאו, בהכרח יש סיבה למציאותם, משהו הכריע בין אפשרות מציאותם לאפשרות חוסר מציאותם והוא הסיבה למציאותם שהיא חיצונית להם]. הכרעה זו של האפשרויות השקולות, ושל הגבול השייך לדבר זה, מוכרעת או אחרי שכבר הוכרחה מציאות הדבר על ידי הסיבה, **או כשעדיין לא הוכרחה מציאותו [של הדבר, מבואר שיש לדבר מהות גם בלי מציאות, וכלשון המורה נבוכים]**, אלא מכח הסיבה נעשה נמצא כקיום בכח, כיוון שבשום פנים ההכרעה של השקילות של האפשרויות אינה נמלטת מלהיות מסובבת על ידי הסיבה. כך ששוב אנו חוזרים למצב הראשון של חיפוש הסיבה להכרעת האפשרויות השקולות, ולזה לא יהיה שום המשך. לכן האמת היא שהכרעת האפשרויות השקולות מוכרחת על ידי הסיבה.

     פרק יא

     ההגדרה של סיבה מסויימת במידה שא' בהכרח נובע ממנה, היא אחרת מההגדרה של סיבה מסויימת במידה שב' בהכרח נובע ממנה. אם זה שהוא אחד בהכרח נובעים ממנו שני דברים, זהו מחמת שתי בחינות שונות בהגדרה ובמציאות. שתי בחינות אלה הן או בין המרכיבים מכונני-ההוויה של זה שהוא אחד, או בין הנילווים ההכרחיים שלו, או בין ההבדלים שמייחדים אותו. אם שתי בחינות אלה הן בין המאפיינים ההכרחיים של זה שהוא אחד, שוב החקירה חוזרת למקרה הראשון שלה. כך אתה מגיע לשתי בחינות שונות בין המרכיבים היסודיים של הסיבה, ששייכות או למהותו או למציאותו או להבדלים שמייחדים אותו. לכן כל יש שבהכרח בורא שני דברים בעת ובעונה אחת, שאינם מתוּוָכִים זה על ידי זה, יש לו מציאות מתחלקת.

     פרק יב

     כת אנשים אמרה שהדברים המוחשיים נמצאים במהותם והכרחיים מצד עצמם .

     אבל אם תיזכר במה שנאמר לך אודות התנאי לזה שהוא הכרחי המציאות , לא תמצא את הדבר המוחשי הכרחי ותצטט את דברי האלוהים ישתבח שמו: "איני אוהב את הדברים שנעלמים." כיוון שזה שהוא בתחתית בחינות האפשרות זהו אופן מסוים של העלמות. וכו' [עיין שם בהמשך ובהערות]"

     ועיין ב[מורה המורה](https://hebrewbooks.org/23920) לרבי שם טוב פלקירה (יצא גם [במהדורה מדעית ע"י יאיר שיפמן](https://www.magnespress.co.il/book/%D7%9E%D7%95%D7%A8%D7%94_%D7%94%D7%9E%D7%95%D7%A8%D7%94-1692)), על א' נ"ז, שהביא דברי אבן רושד מתורגמים לעברית (אבן רושד נקרא באופן עקבי במורה המורה "החכם הנזכר", ורק הוא מכונה כך), שחלק בחריפות על דברי אבן סינא כאן שהמציאות היא מקרה. אבן רושד סבור כמו השיטה שהמורה נבוכים חלק ב' קרא לה (בדרך אזוטרית של העלמה) שיטת אריסטו, היא שיטת קדמות העולם. לשיטה זו אין לבורא רצון חופשי אלא הוא שכל, והכוונה שההכרח השכלי אינו דבר שנברא מכח רצונו החופשי של הבורא אלא הוא עצמותו של הבורא. כלומר מה שאחת ועוד אחת שווים שתיים ולא שווים שלוש, זה נגזר בהכרח מהשכל האלוהי שהוא עצמות האלוה, והאלוה לא יכול לעשות שאחת ועוד אחת יהיו שווים שלוש. וכל הנבראים נגזרים מגזירת החכמה האלוהית, בדרך של הכרח שכלי. לכן מציאותם של הנבראים היא היא מציאותו של הבורא, ואין מציאותם מקרה להם, שהם הכרחי מציאות כמו בוראם וקדומים כמוהו, והבורא אין בו צד טרנסצנדנטי אלא רק הצד שהבורא הוא הוא המציאות של הגבולות וההגדרות והריבוי, ובדומה לשיטת שפינוזה הנקראת פנתאיזם (לפי אבן סינא והרמב"ם שני הצדדים אמת, גם הצד שהאלוה טרנסצנדנטי, נבדל מהמציאות השכלית של ההגדרות והריבוי, וגם הצד שהוא אחד עם המציאות של ההגדרות, על דרך שאצל חכמי הקבלה גם ספירת כתר וגם ספירת חכמה הם אמת, וספירת חכמה היא כמו גוף ביחס לספירת כתר שהוא כמו נפש, או יחס של אור וכלי, וכיו"ב, שבכל היחסים האלה נמצא סוד מעשה מרכבה או סוד הצמצום, שאבן רושד כופר בו כיוון שהוא דורש כניעה של השכל, כמו שכתב על זה המורה נבוכים א' ע"ב ישתבח מי שנצחנו שלמותו). ועיין גם במורה המורה על ג' י"ג. [↑](#footnote-ref-392)
392. אם מסתכלים על המסקנה בלבד, לא רואים שהיא סותרת דבר מה, אבל אם מסתכלים על ההקדמות שמהן נובעת אותה מסקנה, אז מתגלה הסתירה לאותו דבר מה. [↑](#footnote-ref-393)
393. جوهرا (ג'והר), יש למילה הזו מובן גם כ'מהות'. [↑](#footnote-ref-394)
394. סופי ואין סופי שניהם מקרים של כמות, כמו לומר ששלוש וחמש הם שני מקרים של כמות, כך יש כמות סופית וכמות שאינה סופית ושתי הכמויות האלה הן שני מקרים של כמות. לפי האמת העצם אינו נמצא באותו מובן שמקרה הכמות שלו נמצא, למשל העצם מצד עצמו אין אורכו חמישה סנטימטר ולא שלושה סנטימטר, אלא למשל אנו אומרים שראובן נמצא כעצם, והעצם שהוא ראובן הוא 'אדם', כלומר חי מדבר. לא אומרים שהעצם שהוא ראובן הוא חי מדבר קטן או חי מדבר כפול בגדלו וכל כיו"ב, אלא הוא חי מדבר ותו לא, ואין מי שהוא 'חי מדבר' יותר מאדם אחר, אלא כל בני האדם שווים בהיותם חי מדבר, כי זה העצם, והשוני הוא רק במקרים. אין סוס שהוא יותר סוס מסוס אחר וכן הלאה, רק במקרים יש שוני. קטן או גדול הם מקרים של כמות, ואחרי שהעצם נמצא ומצד עצמו אין בו מקרים של כמות, קורים בעצם הזה, על גבי מציאותו כעצם, מקרים של כמות, ומציאותם של המקרים אינה באותו מובן כמו המציאות של העצם, אלא היא מציאות משנית שנשענת על מציאותו של העצם.

     כך אומרים גם שכמו שהעצם אינו בגודל שלוש או חמש, אלא הוא מחוסר גודל כי הוא העצם ולא המקרים, כך גם אין גדלו סופי או אין סופי, כי אלה שתי כמויות.

     זו טעות שטועים בה גם המתמטיקאים של זמננו, שמגדירים את האין סוף כמספר, ככמות, רק שהיא כמות שיכולה להיות גדולה יותר מכל כמות שנחשוב עליה. אבל לפי האמת להיות לא מוגבל סותר מהיסוד את המושג של 'כמות' ואינו יכול להיחשב כאופן של כמות, אלא הכוונה שהוא מעל כל הגדרת כמות, כמו שהמספר שלוש הוא מעל הגדרות של חום וקור. אי אפשר כלל לדבר על הטמפרטורה של המספר שלוש ולומר עליה שהיא לא יכולה להימדד כי המספר הוא מחוץ להגדרות טמפרטורה כלל ועיקר, כך אי אפשר לדבר על כמות שהיא אין סוף כי אין סוף הוא מחוץ להגדרת כמות כלל ועיקר (שלילה קטגורית). אם אין גבולות (אין סוף פירושו אין גבולות) אין יחידות ואין את מה לספור ואין למה לתת כמות. לכן להיות אין סופי הוא לא מקרה לעצם אלא זה שייך למהות העצם, לעצמותו, לאופן קיומו כעצם, ולכן לפי האמת יש מקום להגדיר עצם כסופי או אין סופי. זו דוגמה למה שכתב אבן סינא כאן שלפעמים הפירכה מתגלית דווקא בהקדמות ובמסקנות היא נסתרת. המסקנה של הטועים היא שכמות אינה שייכת להגדרת מציאות העצם כעצם, ומכח זה אמרו שאין מקום לומר על עצם סופי או אין סופי. לפי האמת המסקנה היא גם כן שכמות אינה מעיקר הגדרת מציאות העצם, כלומר מסקנת האמת לא נגלה ממנה סתירה למסקנת הטועים. אבל אם אנו הולכים להקדמות של אותה מסקנה, שהן ההסתכלות מהו סופי ומהו אין סופי, שם נגלה היטב טעותם של הטועים, כי הם הגדירו את ההקדמה שהיא המושג 'אין סופי' ככמות ובאמת פשוט שזו לא כמות.

     בפיזיקה ספר א' פרק ב' מדבר אריסטו בעניין זה ובעוד עניינים קרובים אליו.

     אבן סינא כתב שהוא מביא את העניין של המציאות כרצף רק כדוגמה לכך שאי אפשר להפריך מסקנה של פלוני מכח מסקנות שלי, כי ההקדמות שונות.

     יש שכל שמסתכל רק על מה שהחוש רואה, זוהי התפישה המטריאליסטית, לפיה יש רק חומר ופירוד ומקריות וחוסר פשר, זו תפישת המדע המערבי ורוב המחשבה המערבית מאחרי ימי הביניים. יש אופן אחר של שימוש בשכל, והוא הסתכלות שנובעת מכח של השתאות, של תפישה שיש חידה. אני מעתיק שוב את לשון החזון איש בעניין זה מרוב חביבותה:

     "מדת אמונה היא נטיה דקה מעדינות הנפש: אם האדם הוא בעל נפש, ושעתו שעת השקט, חפשי מרעבון תאוני, ועינו מרהיבה ממחזה שמים לרום, והארץ לעומק, הוא נרגש ונדהם, כי העולם נדמה לפניו כחידה סתומה, כמוסה ונפלאה, והחידה הזאת מלפפת את לבבו ומוחו, והוא כמתעלף, לא נשאר בו רוח חיים, בלתי אל החידה כל מעינו ומגמתו, ודעת פתרונה כלתה נפשו, ונבחר לו לבוא באש ובמים בשבילה, כי מה לו ולחיים, אם החיים הנעימים האלו נעלמים ממנו תכלית ההעלם, ונפשו סחרחרה ואבלה וכמהה להבין סודה ולדעת שרשה"

     וכעין זה לשון המורה נבוכים ב' ל"ו:

     "והיו תשוקותיו כולם לדעת סודות זה המציאות" וכעין זה גם בתיאור של הנבוך בתחילת הפתיחה למורה נבוכים, ובמכתב לתלמיד שלפני הפתיחה ועוד.

     הכמיהה להבין את החידה היא לא תוצאה של שימוש בשכל, אלא נובעת מעדינות הנפש. הכמיהה הזו מכוונת את השכל להביט למעלה, אל הנשגב, אל שרשי המציאות, אל המופשט. זה הרצון הראשון, והוא תלוי בבחירה. מי שמסתכל למטה, רק על המציאות של החוש והדמיון, ולא נושא עיניו למעלה בהשתאות, לא יוכל לראות שאין סוף בפועל הוא עניין שלא קיים בטבע, והוא לא כמות גדולה עד בלי גבול אלא משהו שנשגב מהגדרות הכמות.

     השוני בהקדמות בין בני האדם נובע משוני בבחירה שלהם איך להשתמש בשכל, לאיזה כיוון להפנות אותו, האם לבחור ללכת אחרי הכמיהה שנובעת מעדינות הנפש או לא. לכן לא יתכן כאן ויכוח פורה. כל טיעון הכרחי ובהיר לא יוכל להתקבל אצל הצד המתנגד כי ההקדמות שלו אחרות.

     במורה נבוכים א' ז' כתב שמי שיש לו שכל מפותח כמו לכל אדם, אבל לא משתמש בו להשיג דעת אלוהים אלא להסתכל רק על המציאות שמול עיניו, כמו בעלי החיים, הוא בהמה בדמות אדם, וכח השכל העודף שלו (שהוא שווה לשכלו של מי שמשיג דעת אלוהים ורק שונה בכיוון שאליו הוא מסתכל), גורם לו להיקרא שד ולהיות אב נזיקין. [↑](#footnote-ref-395)
395. כלומר רצף. רצף הוא קו שאינו אוסף של חלקיקים אלא משך אחד רצוף שבפועל אין בו נקודות חלוקה (רק אחרי שיחולק יתגלה שהייתה בו בכח האפשרות להתחלק) והוא אחד באותו מובן שנקודה היא אחת. אם היינו מעמידים נקודה אחת מול ראי מרחיב, היא הייתה נראית כמו קו, והקו הזה הוא אחד כמו הנקודה האחת, הוא רק דרך התגלות שלה, ואינו אוסף של נקודות רבות. אחרי שהקו מתחלק, זה כמו שהראי נשבר, ובכל רסיס של ראי רואים קו אחר, ועדיין הכל באמת אחד. זה מהלך עמוק מאוד של השתלשלות העולם מהנקודה הראשונה שהיא החומר הראשון, ההיולי, כמו שכתב הרמב"ן על בראשית א' א', עד צורת התלת ממדיות. הנקודה נעשית קו, הקו שטח והשטח מעוקב והוא החלל התלת ממדי. עיין בזה מטאפיזיקה דלתא פרק ו', ובמטאפיזיקה מ' ונ' בכמה מקומות.

     לשון המורה נבוכים א' ע"ו:

     "ואילו יאמר להם שגשם האל אינו מחובר מחלקים לא יחלקו [כלומר אטומים, חלקיקי יסוד בלתי מתחלקים (מדברים כאן לפי הצד שיש לאלוה גוף, כדי לנסות לפרוך את האפשרות הזו)], רוצה לומר שאינו מחובר מכמות העצמים אשר יבראם כמו שאמרתם, אבל הוא גשם אחד **מדובק** לא יקבל החלוקה אלא במחשבה [הכוונה כאן לדמיון, בערבית 'והם'], ואין בחינה במחשבה [כלומר כח הדמיון הוא לא עיון שכלי שיכול לנתח ולהביא למסקנת אמת], שאתה כן תדמה שגשם השמים יקבל הקרע והבקוע, והפילוסוף יאמר שזה פעל הדמיון והקש מן הנראה, והם הגשמים הנמצאים אתנו, על הנסתר."

     "הנראה" הוא לפי החושים וכח הדמיון, ו"הנסתר" הוא אמיתת מציאות הדברים לפי העיון השכלי. ואמיתת מציאותם היא כרצף ולא כאוסף של חלקים. הפרדוקסים של זנון על אכילס והצב ואחרים, מוכיחים שאמיתת המציאות היא רצף ולא חלקיקים שאפשר לעמוד עליהם בעיון השכלי. לפי זה קשה איך אפשר למדוד אורך של קו, ובאמת אין לקו אורך שנמדד במספרים, והאורך שאנו מודדים הוא לא של עצם הקו, אריסטו דן בזה בפיזיקה בעיקר בספר ו' וגם בספר ח', ועיין עוד בזה בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית על [פיזיקה ספר ו'](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2018/01/31/42-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a4%d7%99%d7%96%d7%99%d7%a7%d7%94-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%95/), וב[ביאור על מורה נבוכים](https://morehnevochim.wordpress.com) בביאור על הקדמת הרמב"ם למורה נבוכים חלק ב', הקדמה כ"ו, שם יש ארבע רשימות על פיזיקה ספר ח' ובתוכן יש דיונים גם בנושא שכאן. כתבתי עוד הרבה בנושא ה'רצף', אפשר לחפש בעיקר בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית וגם בביאור על מורה נבוכים, לפי התגיות שיש שם, 'רצף' ו'אכילס והצב'. וכן בביאור על הרמיזות וההערות.

     "הכמות הנראית" שכתב כאן אבן סינא הכוונה לצפייה בעיון השכל, כי בחושים ובדמיון העניין של ה'רצף' נסתר. אם מתבוננים בעין השכל, שרואה שאפשר לחלק חומר ללא סוף, ולעולם לא מגיעים לחלקיק יסודי שלא יכול להתחלק יותר, ומגלים שהמציאות היא רצף, זה מבטל את השאלה על האין סופיות של המציאות. הוויכוח מול האטומיסטים, הוא ויכוח על השאלה היסודית האם לחומר יש קיום ממשי. אם לחומר יש קיום משלו, ממשי, לא ייתכן שיהיה אפשר לחלק אותו בלי סוף, כי חלוקה אין סופית גורמת להגיע לכך שלא יישאר שום דבר. כשאנו מדברים על חלוקה ללא סוף חושבים על כך שמספר החלוקות שואף לאין סוף, וגודל כל חלק שואף לאפס. וזה כמו אסימפטוטה (במורה נבוכים א' ע"ג הביא את עניין האסימפטוטה מהמאמר השני מספר החרוטים), שלעולם לא יהיה אין סוף בפועל של חלוקות ולעולם גודל החלקיק לא יגיע לאפס ממש, אלא תהיה רק שאיפה אין סופית לאין סוף ולאפס בלי להגיע לשם בפועל. "שואף לאין סוף" פירושו שהוא מספר סופי בכל רגע נתון, רק כיוון שאין רגע שהוא כמו אטום לא מתחלק של זמן, אלא משך הזמן הוא רצף, והמספר בתנועת גדילה ואין לו רגע מנוחה למדוד כמה הוא, לכן אין לנו מספר רגיל שמציין את האורך ומשתמשים במספר שנקבע ל'אין סוף' שהוא כמו שמונה מאוזן, שהוא מציין כמות סופית שלא נמדדת מחמת שהיא תמיד גדולה יותר מכל מספר סופי שנחשוב עליו. זה לא באמת אין סוף אלא מכסה את העובדה שקשה לנו לתפוש אין סוף בפועל לאמיתתו, כי זה כרוך במעבר לתחום המופשט של המציאות.

     אם נחשוב על מספר חלוקות שהוא אין סוף בפועל, יהיה שחלקיק החומר שנשאר אחרי כל החלוקות הוא אפס גמור, כלומר לא תהיה מציאות חומרית כלל. כיוון שהאפשרות לחלוקה אין סופית נמצאת תמיד, הרי תמיד מציאות החומר אינה מציאות של ממש. מה שנמצא במציאות אמיתית הוא רק הצורה, המופשט, והחומר הוא כמו צל של הצורה ולא דבר בעל ממשות.

     אם אנו אומרים שאורך קו הוא לפי האמת רצף, אז באמת המציאות של הקו היא רק צורה ולא חומר, והוא לא נמדד במספרים כי הוא מציאות מופשטת.

     עולה מכל זה שהשאלה האם המציאות אין סופית או סופית, איננה שאלה של כמות, ולכן גם אינה שאלה של חקירת הטבע. כי אין סוף הוא לא כמות כלל אלא הוא המופשט. במופשט יש גם עניינים סופיים וכגון הצורה 'אדם' שהיא סופית כי יש לה הגדרה שמחלקת אותה מ'סוס'. השאלה על צורה מופשטת האם היא סופית או אין סופית, אינה שייכת כלל לכמות או לחומר או לטבע, אלא זה שייך לחקירה המטאפיזית, ובלשון אריסטו תיאולוגית. השאלה הזו שייכת לסוד מעשה מרכבה. אם יש מציאות מופשטת שהיא אין סופית, בהכרח אין עוד מציאות מלבדה, כי כדי שתהיה מציאות מלבדה צריך שהמציאות האין סופית לא תחדור למציאות הסופית, שתעצור בגבול של אותו יש מופשט סופי. אבל אין סוף פירושו שאין גבול ואין מעצור ואין שום יש סופי שיש הגדרה שגובלת אותו מהאין סוף. לכן הכל נכלל באין סוף, והכל אחדות פשוטה בלי מורכבות כלל, ויש רק אלוה ואין נבראים. זה הצד שהאלוה טרנסצנדנטי, נבדל ונקי מהעולם, מופשט לגמרי והכרחי מציאות. השאלה של מעשה מרכבה היא איך לפי זה ייתכן שיש נבראים מוגבלים. שזה מכריח שיש התגלות של הבורא לא כאחד פשוט אין סופי, אלא דמות כמראה אדם שיושב על דמות הכסא כמו שכתב יחזקאל בחזון המרכבה. "דמות כמראה אדם" פירושו סדר המציאות המוגבלת, שהאדם נקרא עולם קטן, כמו שכתב המורה נבוכים א' ע"ב. ועיין גם במורה נבוכים א' סוף פרק מ"ו על "דמות כמראה אדם". וזו כוונת האר"י ז"ל בעניין של 'אדם קדמון' שהוא התחלת המציאות העליונה ביותר. מה שכתב שם שהתגלות האל כדמות מראה אדם היא משל, הרי גם המשל הוא אמת, כמו שכתב בפתיחה על תפוחי זהב במשכיות כסף. האל מתגלה גם כאין סוף מוחלט ומופשט, וגם כסדר של חכמה שהוא "דמות כמראה אדם". אלה הספירות כתר וחכמה שבחכמת הקבלה, ושתיהן אמת. מה שהחכמה היא משל ביחס לכתר, זה כמו שהגוף הוא משל לנפש. אלא שני הצדדים של התגלות האל, כאין סוף וכמצומצם לגבול וסדר וחכמה, שניהם באמת התגלות האל, שניהם אמת, וכתב על זה המורה נבוכים א' ע"ב שאנו מנוצחים מול הסתירה הזו ועלינו ללמוד לחשוב ולחיות כמנוצחים ולא להסתער על הקושיא בניסיון לפתור אותה. זו לשונו שם:

     "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"

     וכן אריסטו ניסח את שני הצדדים האלה כסתירה ששני הצדדים שלה נכונים, עיין במטאפיזיקה למבדא תחילת פרק י'.

     כשההתבוננות היא במופשט, השאלה האם המציאות אין סופית או סופית, היא אותה שאלה של מעשה מרכבה, ואין לה פתרון ושני הצדדים אמת. כשמדובר על הטבע הארצי, זה מתבטא בכך שהמציאות היא רצף, שאין לו כמות מספרית, וזו דרך מציאות שמכילה בתוכה את הסתירה של מעשה מרכבה, כי בלי החלוקה עד אין סוף החומר קיים וקיומו אמיתי, וזה אומר שהגילוי האלוהי סופי, ומצד שהוא מתחלק עד אין סוף הוא לא קיים כלל והגילוי האלוהי הוא אין סופי ואין מציאות מלבדו.

     כאן אנו מדברים על חקירת הטבע, ועל זה אומר כאן אבן סינא שהעיון השכלי רואה שהמציאות הטבעית היא רצף, ובתוך חקירת הטבע אנו מסתפקים בזה, כי זה מה שרואים, והמשמעות של זה לעניין סוד מעשה מרכבה והסתירה לגבי השאלה האם המציאות קיימת, היא מחוץ לחקר הטבע ואין כאן המקום לדון בה. [↑](#footnote-ref-396)
396. במקור مادة. מאדא. הכוונה חומר במובן של כל משהו שנושא צורה, שהוא מצע לצורה, ולא דווקא ההיולי שהוא ההתחלה הראשונה של החומריות, במה שהוא ה'בכח' שהמימוש שלו בפועל הוא הצורה. [↑](#footnote-ref-397)
397. אנו רואים בקו שהאורך שלו היא הכמות הנראית, כלומר הרצף, כי האורך שלו יכול להתחלק עד אין סוף ואז הוא מתאיין, כי האין סוף הוא אָיִּן (הוא האָיִּן באמרה שהעולם נברא יש מאין. 'יש' היא ספירת החכמה ו'אין' הוא הכתר), אינו 'משהו', ובשורש המציאות כולה נמצא ה'אָיִּן', כי האין סופיות האלוהית לא בטלה עם בריאת העולם, והיא לא מותירה מקום לנבראים. העולם עומד על תהום, שהוא כיליון, מים בעומק אין סופי והם נקראים מים על דרך משל כי המים מוחקים את הצורות. ומעל הרקיע גם יש מים שיכולים גם משם להטביע את העולם, ואין שום דבר שמחזיק אותם מלבד גערתו של הבורא והם תלויים מכח מאמרו של מלך כמו שכתב רש"י.

     וכן האפשרות להתחלק עד אין סוף הוא תהום של כיליון שהמציאות רק נראית מעליו מכח מאמרו של מלך בלבד, ואין לה מציאות ממשית גמורה, ולכן קורא לזה אבן סינא הכמות הנראית, שהיא רק נראית ולא קיימת ממש. זה עוד אופן של הסתכלות על סוד מעשה מרכבה, שהוא הסתירה בין האין סוף לנמצאים המוגבלים.

     האין סופיות כשלעצמה, באופן שהיא 'אין', בעירומה, לא נראית לנו, שכלנו קצר מלהשיגה (כמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה א' י'). אנו יכולים לראות אותה רק כשהיא מלובשת בכלי של הנמצאים המוגבלים (במה שהם מתחלקים לאין סוף. כלומר מציאותם מתחילה מהכמות, והכמות היא מספר, וכל מספר יכול להתחלק בלי סוף). היכולת לראות את האין סוף היא רק באופן של לכוון את השכל כלפי מעלה, אל החידה, ורק להצביע לכיוון החידה בלי להשיג את פשרה. מי שבחר שלא להשתמש בשכלו באופן כזה לא יכול לראות את מה שמדובר כאן, ולכן אי אפשר לפרוך את דבריו או להוכיח לו דברים שלא ידע.

     לראות בקו רצף, פירושו לראות שאין לו אורך. כי רצף הוא 'אחד' כמו שנקודה היא אחת, וכמו שלנקודה אין מידת אורך כך ממילא גם לקו שהוא רצף. אם אין לו אורך, אם אינו קיים ככמות, אז מה יש כאן שאנו קוראים לו קו? התשובה היא שבאמת אין כאן שם דבר, יש רק גילוי של מראה ("הכמות הנראית" בלשון אבן סינא), שהוא משל, כמו האורים הנבראים שרואים אותם הנביאים בחלום הנבואי (הנרבוני על מורה נבוכים ב' מ"ב פירש בכוונת הרמב"ם שהאמת היא שהמציאות כולה היא כמו הצורות הנבראות שרואים במראה הנבואי והן משל, ומה שאנו תופשים שיש מציאות אובייקטיבית טבעית זה רק חיקוי למציאות של מראה הנבואה. בחלום רואים גילוי חושי של מציאות שקיימת רק כמראה ולא יותר מזה, אם אני חולם על ראובן שלא קיים, יש מציאות של מראהו של ראובן בלי שיש ראובן, זה הפירוש של אורים נבראים, יש אור (כלומר תפישה, ראייה) של ראובן בלי שיהיה ראובן שהוא עצם שממנו נוצר האור הזה. בהכרח המציאות היא ביסודה כך, כי היא משל על האין סוף שהוא 'אין'. אם יש רק חלום שבו רואים מראה של ראובן, איננו יכולים למדוד את משקלו של ראובן וגם לא את גובהו ורוחבו במידה מספרית. זה הפירוש שאין מידה לרצף. המדידה של כמויות אורך היא לא מדידה של הקו עצמו אלא יש בנו תפישה חיצונית שלפיה המציאות החומרית קיימת ממש, ואז יש לה מידה, ואנו מעמידים את סרגל השקר הזה ליד בקו שלאמיתו אין לו אורך, ועל הסרגל שאינו עצם הקו אנו סופרים את מידותיו. כך ביאר אריסטו בפיזיקה, וגם לגבי הזמן כתב אריסטו בכמה מקומות שהזמן הוא התנועה עצמה ויש מקומות שכתב שהוא התנועה או המודד של התנועה, והכוונה שלתנועה אין מידה, אין מרחק ומהירות, רק המצאנו את המושג החומרי זמן מכח התפישה החומרית שלנו ואנו משתמשים בו למדוד אותו ומעמיסים את המידה הזו על התנועה. זה הצד שהזמן הוא המודד של התנועה, והצד שהזמן הוא התנועה עצמה וגם לו אין מידה, הוא מצד אמיתת מציאות הזמן). [↑](#footnote-ref-398)
398. זו טענת האטומיסטים, בזמן אריסטו דמוקריטוס ובימי הביניים כת המדברים (יש חוקרים שעמדו על הבדלים בין סברות כת המדברים ובין האטומיסטים בימי אריסטו, אלה לא הבדלים שיש להם חשיבות מבחינה פילוסופית), שלשיטתם החלקיק היסודי של החומר, המוגבל, שלא יכול להתחלק יותר, הוא מוגבל, כלומר יש לו מידות כלשהן גדולות מאפס. עם כל האבסורדיות המתמיהה ואף הנלעגת ששיטה זו מחייבת להגיע אליה, וכמו שהאריך אבן סינא בכמה מקומות וגם המורה נבוכים א' ע"ג-ע"ו, האטומיסטים היו מוכרחים לסבור כך כי אחרת אין אפשרות לקיים את התפישה המטריאליסטית לפיה החומר יש לו מציאות ממשית גמורה. האטומיסטים בימי אריסטו לא היו אנשי דת אלא להיפך, וכת המדברים היו קנאים דתיים. אבל הקנאות הדתית היא דומה לתפישה המטריאליסטית בכך שלפיה האלוה לא מתגלה בעולם אלא הוא נשאר נסתר מחוץ לעולם ורק הנביא יכול לומר על אודותיו והעם צריך להאמין לנביא ולא יכול לראות בעיני שכלו שום דבר. ונמצא שהעולם עצמו ריק מאלוה ואם לא מאמינים לנביא נשאר שרואים בעולם את שיטת המטריאליזם האתיאיסטי. וגם זה מכח הבחירה שלא להשתמש בשכל למבט כלפי מעלה, אל המציאות כמציאות באופן מופשט, לפני שיש משהו שהוא זה שנמצא. וכיוון שזו בחירה אין כאן מקום לדיון.

     הפיזיקה המודרנית גם היא מטריאליסטית ולכן גם היא מאמינה בהכרח שיש חלקיקים יסודיים שלא מתחלקים יותר, וגם היא מגיעה מכח זה לאבסורדים תמוהים מאוד (למשל מדברים על חלקיקים שהמסה שלהם היא אפס, פוטונים, ולפי המשוואה של מסה ואנרגיה גם האנרגיה שלהם אפס, והם רק תנועה בלי שיש משהו שהוא זה שנע, ולכן התנועה אינה אנרגיה כי היא לא תנועה של משהו שנדרשת אנרגיה להניע אותו (זה קרוב לתפישה של אפלטון שהתנועה היא לבדה הוויית הנבראים, לא תנועה של משהו אלא התנועה כשלעצמה, כמו שביארתי בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית רשימה 35 במאמר התנועה יסוד ההוויה. ובכל אופן זה סותר את המדע כי זה לא מטריאליזם), ויש עוד הרבה להאריך בזה ולא כאן המקום). [↑](#footnote-ref-399)
399. של הקדמונים שהובאו באריסטו בפיזיקה ספר א'. [↑](#footnote-ref-400)
400. שאריסטו הביא דעותיהם בפיזיקה ספר א'. [↑](#footnote-ref-401)
401. מקגיניס הפנה ל Kitāb fī al-kawn wa-l-fasād 3 הוא ספר ההתהוות וההפסד של אבן סינא שנכלל בסדרת הספרים שנקראת ספר הריפוי (הספר שלנו גם הוא חלק מספר הריפוי). להבדיל מספרו של אריסטו שנקרא באותו שם. ספר זה תורגם על ידי מקגיניס לאנגלית, בתרגום ראשוני לא מוגה שעדיין לא נערך סופית ולא יצא לאור, אפשר לראות את התרגום (וגם את תרגום מקגיניס לעוד שני ספרים של אבן סינא: "על השמיים" ו"על הפעילויות והנפעלויות", מתוך הריפוי) [כאן](https://drive.google.com/drive/folders/11Vc4jnaP-0fUZSCOI9H6qAZmnMUP0MZA?usp=sharing)

     במקור الكائنات الفاسدات. הקרוב יותר מבחינה מילולית הוא לתרגם כאן ובעוד מקומות רבים בהם חוזר הביטוי הזה: 'הדברים הנפסדים' במקום 'ההתהוות והפסד' או 'המתהווים והנפסדים' אבל הלכתי בזה בעקבות מקגיניס, ואין הבדל מבחינת התוכן. [↑](#footnote-ref-402)
402. למשל ראובן ושמעון שניהם אותו עצם, דהיינו אותו מין, 'אדם', והתחלפותם להיות שני אנשים נפרדים היא בגלל המקרים השונים שקרו בעצם הזה. גם זני כלבים הם אותו עצם שהוא 'כלב' וזן הפודל וזן הרועה הגרמני נבדלים רק בחילופי מקרים כגון גודל צבע וכיו"ב, כך גם מים שיכולים להיות קרים, חמים, מלוחים וכיו"ב, כולם עצם אחד שהוא מים, והשינוי הוא רק במקרים השונים שקרו לאותו עצם. אם המים הם ההתחלה האחת של כל הדברים הנפסדים, הרי כל הדברים בעולם הם עצם אחד, דהיינו מין אחד, שהוא 'מים' וההבדלים ביניהם הם רק מכח המקרים השונים. סוס יהיה מים עם מקרים של מאפייני סוס, כמו מים חמים שהם מים עם מקרה של המאפיין חום. והוא הדין אם הכל הוא עצם אחד שהוא רוח, הכל יהיו זנים או פרטים של רוח. [↑](#footnote-ref-403)
403. בערבית الأجسام, אל אג'סאם, ובימי הביניים תרגמו לפי אותו שורש 'הגשמים'. עד עכשיו תרגמתי כמעט תמיד 'הגופים' כי המילה 'גשמים' לא מוכרת כל כך לקורא העברי. אבל ביחד עם זה לא בהיר אצל הקורא העברי שהלשון גוף הוא בהכרח דבר חומרי, ולכן מכאן והלאה אתרגם 'הגשמים', והכוונה שהם גשמיים, בעלי גשמיות, כלומר הדברים החומריים (כאן הגדרת חומר היא מה שנתפש בחושים ובדמיון, ולא כמו ההגדרה הרחבה של אריסטו שכל מה שהוא בכח או אפשרות הוא חומר), להוציא דברים מופשטים שבהם אין התהוות והפסד אלא הם נצחיים, לא משתנים ולא נעים, וכגון הישויות המתמטיות או השכלים הנפרדים וכיו"ב, שהם נחשבים חומריים מבחינה מסויימת ביחס לבורא שהוא היחיד שמופשט לחלוטין, כי יש להם הגדרות, אבל אינם 'גשמים' כי אין להם חומר נתפש בחושים ואינם נתונים להתהוות והפסד. [↑](#footnote-ref-404)
404. الكائنات. התרגום המילולי הוא 'הנוצרים' או 'המתהווים'. הכוונה היא לדברים שיש בהם התהוות והפסד, כלומר בעלי חומר, ולא לדברים מופשטים נצחיים. לא מצאתי עדיין תרגום שמניח את דעתי באופן שלם, ולעת עתה אתרגם 'הדברים הטבעיים'. [↑](#footnote-ref-405)
405. הכוונה כאן לתיאוריה האטומיסטית של דמוקריטוס, שלפיה יש אין סוף חלקיקים זעירים בלתי מתחלקים (אטומים), ומהם מורכבים כל הדברים. [↑](#footnote-ref-406)
406. ואריסטו הוכיח בפיזיקה ג' ה' (ואבן סינא חזר על זה ברמיזות והערות א' י"א ועוד מקומות) שלא יתכן שתהיה מציאות של מידה אין סופית בפועל בתוך הטבע.

     במורה נבוכים בהקדמות לחלק ב' הקדמה שנייה כתב:

     "השנית, שמציאות בעלי שיעור אין תכלית למספרם – שקר, והוא שיהיו נמצאים יחד."

     דבר זה לא מפורש באריסטו (שכתב רק שדבר בעל מידה אין סופית לא יתכן שיימצא בטבע (אם מידתו אין סופית זה מעביר אותו למישור המציאות המופשט)) אבל לא אמר בפירוש שגם מספר אין סופי של דברים סופיים לא יתכן. הנרבוני ביאר שאם היינו מדביקים זה לזה את אינסוף הגופים הסופיים, ומסירים את הגבולות שמפרידים ביניהם, היה נעשה מזה גוף אחד אינסופי. ואת זה הרי כבר שללנו.

     אמנם אין צורך לבסס את ההקדמה השנייה על הראשונה. כי אין 'מספר' כלשהו שהוא אין סוף בפועל, כי 'אין סוף' אינו שום כמות, מה שאנו אומרים שהוא המספר 'אין סוף' או 'כמות אין סופית' זה יכול להיאמר רק על 'שואף לאין סוף' דהיינו כמות סופית שכל רגע נתון היא סופית למרות שהיא גדלה ללא מעצור, כלומר מספר שגדול מכל מספר שנחשוב עליו. 'אין סוף' בפועל הוא מעל ההגדרות של כמות, כמו שהמספר שלוש הוא מעל ההגדרות של חם או קר, ולכן בהכרח אין סוף בפועל לא נמצא בטבע כי יסוד מציאות הטבע היא הכמות.

     מזה נובע שלא יתכן שיהיו אין סוף גופים סופיים כי לא יתכן שיתקיימו בלי להיות שום כמות כלל אלא יימצאו כשהם מעל הגדרת הכמות, מה שהופך אותם למציאות מופשטת.  
     (אין סוף בפועל הוא מה שקורה אחרי שהמספר כבר גדל עד מלוא הפוטנציאל שלו לגדול, ואם מדובר במספר שגדול מכל כמות שנחשוב עליה, לעולם לא נסיים לחשוב על כמות יותר גדולה ועל עוד כמות שיותר גדולה ממנה ולא נגיע לסוף התנועה לכיוון האין סוף; ואילו אין סוף בפועל הוא אחרי שהגענו לסוף החיפוש אחרי המספר הכי גדול, מה שסותר את עצמו כי אין מספר שהוא הכי גדול ואין גדול ממנו, כי תמיד אפשר להמשיך הלאה לחשוב על מספר שגדול ממנו. אלא באמת אין סוף בפועל לא יכול להיתפש בתוך הטבע כלל, והוא מושא לתפישה עיונית במציאות המופשטת, שם פירושו של האין סוף הוא האלוה, והוא לא נתפש לגמרי לעולם כמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה א' י') [↑](#footnote-ref-407)
407. הכוונה אי אפשר שיתפוש אותן השכל, אבל אבן סינא השתמש כאן בלשון 'להקיף' (يحاط), כדי להסביר למה השכל לא יכול לתפוש אותן, כי השכל מיסודו מוגבל, ספירת החכמה כל עניינה הוא הגבול, חוק הסתירה, והשכל הוא הביטוי של ספירת החכמה באדם, ולמוגבל אין יכולת להקיף את הלא מוגבל. [↑](#footnote-ref-408)
408. לפי שיטתם. [↑](#footnote-ref-409)
409. כמו שביאר ברמיזות והערות חלק א' (ובמורה נבוכים א' ע"ג) מידות האטום הן אפס (זה מוכרח כי מספר שגדול מאפס יכול להתחלק, וכדי שהחלקיק לא יתחלק מוכרח שמידותיו אינן גדולות מאפס). ואז יש לשאול איך מצירוף אטומים נעשה גוף שמידותיו גדולות מאפס, שהרי ככל שנחבר אפס עם אפס תמיד יישאר אפס, תשובתם היא שאחרי שהאטומים מתחברים אז מתחדשות להם מידות גדולות מאפס (היו כבר מי שאמרו שהסברים כאלה הם תועבה אינטלקטואלית, והרמב"ם כתב במורה נבוכים שהם לא באמת התפלספו אלא רק ביקשו לתת הסברים שמצלצלים כאילו היו שכלים לאמונות הדתיות שלהם (וגם המטריאליזם המדעי חילוני שמאמין באטום הוא קנאות דתית, כי אינו מוכן להתייחס בענייניות לשום הערה על אודות חוסר ההגיון שבשיטתו)). כיוון שמצבו של האטום כפול, כשלעצמו הוא במידות אפס ובתערובת הוא הופך לבעל מידות, פירט כאן אבן סינא שהחלקיק מפוזר בחלל, כלומר ואז מידותיו אפס, או מוטמע בתערובת, שם הוא מאבד את התכונה של להיות בעל מידה שהיא אפס ומקבל מידות גדולות מאפס. [↑](#footnote-ref-410)
410. מקגיניס ציין כאן לספר ההתהוות וההפסד של אבן סינא פרק 4, ולקמן 3.3-5. ולגבי השיטה שמספר החלקיקים אין סופי ציין מקגיניס ל Aristotle, On Generation and Corruption 1.1.314a20ff. [↑](#footnote-ref-411)
411. גופים. الأجسام. [↑](#footnote-ref-412)
412. אבן סינא הצביע על שלושה אופנים של תנועות שלא נובעות מסיבה חיצונית זרה שמאלצת אותן, אלא נובעות מטבעם של הנעים עצמם, אופן אחד הוא כמו המים שמתקררים אחרי שחוממו והאבן שנעה למטה אחרי שהורמה, השני הוא כמו מה שזרעי הצמחים או הזרע של בעלי החיים מתפתחים להיות צמח או בעל חיים, והשלישי הוא מה שבעלי החיים מתנועעים תנועות שונות לפי רצונם החופשי ולא מכח אילוץ של סיבות חיצוניות זרות.

     יש כאן מקום התבוננות, שאבן סינא לא עומד עליו כאן בפירוש; אם אנו מרימים צמח או בעל חיים ועוזבים אותו והוא נופל מעצמו, או שמחממים צמח או בעל חיים והוא מתקרר מעצמו, הנפילה וההתקררות של הצמח או בעל החיים, הם מצד שכל צמח או בעל חיים הוא גם דומם, ופעולות אלה הן מצד הדומם שבו, ולעניין זה מה שהוא צמח או בעל חיים הוא רק מקרה (לזה רמז אריסטו בפיזיקה ב' א' לגבי הרופא שמה שהוא רופא זה מקרה (דילגתי על שורות אלה במה שהבאתי לשונו לקמן)). אדם הוא גם דומם וגם צמח וגם בעל חיים וגם מדבר מה שהוא מדבר לא מבטל את היותו חומר דומם או צמח או בעל חיים, אלא רק נוסף עליו. למשל נוהגים לקרוא לאדם שאיבד את הכרתו באופן קבוע שהוא "צמח", זה משום שבמצב כזה צד הצמח שלו מתבטא בפועל יותר מצד בעל החיים או האדם שיש בו שהם במצבו רק בכח. התוספת שיש בצמח על דומם, או בחי על צומח או באדם על חי, היא שינוי של כלל מהותו, זה לא שהצד הדומם של אדם, או צד הצומח או החי שבו, שווים במהותם לצד הדומם של אבן או לצד הצומח של עץ או לצד החי של בעל חיים. אבל עדיין יש באדם צד דומם אנושי וצמח אנושי וחי אנושי, שכולם מיוחדים במהותם רק לאדם ובכל זאת יש לה הקבלה ודמיון לדוממים וצמחים ובעלי החיים. וכמו שביאר הרמב"ם בשמונה פרקים פרק א' שנראה שצד החי שיש באדם שווה לצד החי שיש בחמור, מבחינה זו ששניהם ניזונים וגדלים ונושמים ויש בהם חום טבעי וכל כיו"ב, ובאמת יש דמיון אבל במהות צד החי שיש באדם שונה במהותו מצד החי של חמור.

     אמנם הרמב"ם כתב שם שמה שבמהות האמיתית צדדי הדומם הצומח והחי של האדם, שונים במהותם לגמרי מהצדדים הדומים שיש בדוממים בצמחים ובבעלי החיים (וכן צד הצומח שבחמור, למשל הגדילה שלו, שונה במהותו מצד הצומח של עץ, וצד הדומם של עץ (למשל שיש לו משקל) שונה במהותו מצד הדומם של אבן), זה סוד ששייך לעומק המציאות ועל פני השטח לא נראה שיש הבדל. לפי זה אין הבדל בין צד הדומם של אבן עץ חי או אדם, ומה שהם נופלים אחרי שהרימו אותם או מתקררים אחרי שחיממו אותם זה אותו עניין.

     לפי זה אבן סינא כאן נקט בדוגמאות שלו לפי סדר הנמצאים. הוא דן בדומם, בצומח ובחי. הנפילה אחרי ההרמה, וההתקררות אחרי החימום, אלא הן תנועות חסרות סיבה חיצונית אלא נובעות מהטבע, דהיינו מהטבע של הדומם, וגם בצמחים ובעלי חיים הן נובעות מטבע הדומם שבהן. הגדילה של זרע לצמח או מזרע של בעל חיים לבעל חיים, זו תנועה מכח הטבע העצמי שהוא טבע הצומח, וגם מה שתינוק גדל מהזרע בתוך רחם אמו זה מצד טבע הצומח שבו. ומה שיש לבעלי חיים תנועות מכח רצונם החופשי זו תנועה בלי סיבה מאלצת מבחוץ אלא היא מהטבע, והיינו טבע החי. ולפי זה יש לומר גם שמה שלאדם יש השגות שכליות שנובעות מטבעו העצמי ולא מכח סיבה חיצונית שמאלצת אותן, זה מצד טבע האדם שבו. אנו עוסקים כאן בהגדרת הטבע, ואם טבע פירושו תנועות והיפעלויות שאין להן סיבה זרה חיצונית אלא הן מכח הטבע, אנו מתבוננים שיש ארבע דרכים של טבע, שהן דומם צומח חי ומדבר.

     העקרון של ארבעת היסודות, אש רוח מים ועפר, הוא כנגד ארבע אותיות של שם הוי"ה, שהוא שורש הוויית הנמצאים, כמהלך ההתגלות של המופשט שברא בריאה ואיפשר לה להתקיים והיא חוזרת אל אחדותו המוחלטת, וקיומה בחזרה זו כמו הסנה שבוער באש ואיננו אוכל, בשלב מאוחר יותר של השתלשלות ההוויה ארבעת היסודות הופכים לטבע, וכנגד היסודות נעשים ארבעת אופני הטבע שהם דומם כנגד העפר, צומח כנגד המים, חי כנגד האש, ומדבר כנגד הרוח.

     וברמב"ן על בראשית א' א':

     "והנה שיעור הכתובים: בתחילה ברא אלהים מאין את השמים, וברא מאין את הארץ, והארץ בהבראה הייתה תהו והייתה בהו, ובהם חשך [הוא יסוד האש] ומים ועפר, ורוח נושבת על המים. והנה הכל נברא ונעשה. וסמך "הרוח" ל"אלהים", בעבור שהיא דקה מכולם, ולמעלה מהם, רק שהיא מרחפת על פני המים במאמרו של הקב"ה".

     ובמורה נבוכים ל' ב' כתב:

     "ואשר חייב שיאמר 'רוח אלוקים' - בעבור ששמה מתנועעת - רצוני לומר 'מרחפת' - ותנועת הרוח לעולם מיוחסת לאלוה "ורוח נסע מאת יי" "נשפת ברוחך" "ויהפוך יי רוח ים" - וזה הרבה."

     ובהלכות יסודי התורה ד' כתב:

     "ארבעה גופים הללו שהם אש ורוח ומים וארץ הם יסודות לכל הנבראים למטה מן הרקיע, וכל שיהיה מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות ומרגליות ושאר אבני בנין והרים וגושי עפר הכל גולמן מחובר מארבעה יסודות הללו." הוא קשר כאן את ארבעת היסודות לארבעת אופני הטבע שהם דומם צומח חי ומדבר, והעומק הוא שארבעת היסודות הן יסוד לארבעת אופני הטבע מצד פנימיות העקרון. שהוא האופן המופשט שלו המספר ארבע. וכמו שהפירוש "שם בן ארבע אותיות" המילה "בן" היא מלשון בינה, ו"שם בן ארבע אותיות" פירושו התבוננות במספר ארבע שהוא גם המספר עשר (כי הרביעי מתפרט לשבע, הן שבע הספירות התחתונות). וכמו שכתב המורה נבוכים ב' י':

     "ומספר הארבעה הזה הוא נפלא ומקום התבוננות."

     משמע שהסוד מונח במספר ארבע עצמו, וכל הדברים שמניינם ארבע הם בחינות בסוד המספר. המספר ארבע מתחיל מהאחד, שהוא הבורא, האין סוף ברוך הוא שהיה הווה ויהיה התמיד רק אחד, וכל הבריאה היא גילוי אחדותו. אחר כך השתיים הוא השניות, מה שיש גם נבראים בנפרד מהבורא, שלכאורה זה סותר את האחדות, ואחר כך המספר שלוש שהוא מלשון שלשלת ועניינו שהבורא והנבראים מחוברים, והסתירה בין האחדות הפשטוה המוחלטת למציאות השתיים, הנבראים, אינה מחריבה את אחדות האחד הפשוטה שאין בה מורכבות כלל, וגם לא את מציאות השתיים (וכמו שכתב על זה המורה נבוכים א' ע"ב "ישתבח מי שנצחנו שלמותו"), והארבע הוא לשון רביעה, דהיינו זיווג, שבאש הזיווג והחשק (שכתב המורה נבוכים ג' נ"א עיין שם) שהוא מיתת נשיקה, נשרפת הסתירה ונפתרת והכל חוזר לאחדות פשוטה מוחלטת כמו שהיה בתחילה. וכל הטבע הוא התגלות ולימוד של אותו עניין נפלא של הארבע.

     עיין עוד בזה בספר הנפלא "זיו משנה" (נמצא [כאן](https://hebrewbooks.org/7563) וגם [כאן](https://hebrewbooks.org/rambam.aspx?mfid=22510&rid=1)), על פרק א' מהלכות יסודי התורה.

     **פיזיקה ספר ב' פרק א' כמעט בשלמותו**

     דברי אבן סינא כאן מתייחסים לדברי אריסטו בפיזיקה ספר ב' פרק א', וזה לשון אריסטו שם (בתרגום י. לנדא):

     "מבין הנמצאים אחדים הם על פי הטבע, ואחרים בשל סיבות אחרות. על פי הטבע - בעלי החיים וחלקיהם, הצמחים והפשוטים שבין הגופים, כגון עפר, אש, אוויר ומים [רואים כאן את החלוקה לארבעת היסודות הפשוטים, ולארבעת האופנים שנובעים מהם במדרגה השנייה של ההשתלשלות, היינו הטבע שמיוסד על חומר שהוא תרכובת ארבעת היסודות. וזהו הדומם הצומח החי והמדבר. הדומם לא נזכר כאן כי הוא לא מגלה את ההבדל בינו ובין היסודות הפשוטים, וההבדל בין חי למדבר לא נזכר כאן כיוון שאינו נוגע לטבע כשלעצמו, כי מה שמיוחד לאדם אינו השכל הטבעי אלא מה ששכלו הטבעי יכול להיעשות שכל עיוני שמשיג את המושכלות האלוהיים שמעל הטבע]. שהרי על אלה ועל כיוצא באלה אומרים אנו שהם על פי הטבע. כל אלה שונים בבירור מהדברים שהרכבם לא על פי הטבע. כי כל אחד ואחד **יש לו בתוך עצמו התחלה של תנועה ומנוחה** - או מבחינת המקום, או מבחינת הגדילה וההידלדלות, או מבחינת שינויי איכות. בעוד שמיטה, בגד או איזה סוג אחר מעין זה - בתור המתוארים על ידי כל אחד מהתיאורים האלה ובמידה שהם תוצר של המלאכה - אין להם שום דחף טבוע בהם של שינוי. אך במידה שנזדמן להם להיות עשויים מאבן או מעפר או מעורבים מאלה - יש להם [דחף כזה], אך רק במידה זו - מאחר **שאין הטבע אלא איזו התחלה וסיבה של היות נע והיות נח הנמצאת בדבר באופן ראשוני וכשלעצמו** ולא על פי המקרה. [...]

     טבע הוא אפוא מה שנאמר; ואותם דברים שיש להם התחלה כזאת יש להם טבע. וכל הדברים הללו הם עצם, שהרי העצם הוא איזה מצע, ולעולם נמצא הטבע במצע [האבן נופלת למטה מטבעה מצד החומר שלה ולא מצד הצורה שלה. וכן כל בעלי החיים נופלים למטה מטבעם מצד החומר שלהם ולא מצד צורתם]. לפי הטבע הם דברים אלה וכל מה ששייך להם כשלעצמם, למשל: התנועה כלפי מעלה - לאש. שהרי זה אינו טבע ואף אין לו טבע, אך הוא על פי הטבע או לפי הטבע [התנועה כלפי מטה מצד עצמה אינה עצם, ולכן היא לא טבע ואין לה טבע, ואינה כמו אבן שהיא טבע, כלומר יש בה התחלת תנועה ומנוחה, ויש לה טבע ליפול, או בעל חיים שהוא טבע ויש לו טבע לנוע מרצונו]. מהו אפוא הטבע נאמר, וכמו כן מהו 'על פי הטבע' ו'לפי הטבע'. [...]

     לאחדים נראה שהטבע או ההוויה של הנמצאים על פי הטבע היא המרכיב הקרוב - חסר עיצוב כשלעצמו - בכל דבר ודבר. למשל; העץ הוא טבע המיטה והנחושת של הפסל. (סימן לכך, אומר אנטיפון, הוא שאם יקבור אדם מיטה באדמה וברקב תיווצר יכולת ללבלב, לא תיווצר אז מיטה אלא עץ, כך שהאחד שייך לדבר על פי המקרה - עיצוב שעל פי הסכם והאומנות - בעוד שההוויה היא אותו דבר שמתמיד ונושא את העיצובים האלה ברציפות.).

     גם כל אחד מאלה עומד באותו יחס לדבר מה אחר - כנחושת וכזהב, למשל, ביחס למים [כל דבר שהוא חומר למשהו אחר, הוא גם עצם בעל צורה שיש לו חומר משלו, וכך עד החומר הראשון. למשל בשר הוא החומר של בעל החיים, והוא גם עצם שהחומר שלו הוא עפר ואש, וכן הלאה. לפי אריסטו זהב ונחושת החומר שלהם הוא מים, ולא כאן המקום להאריך בביאור דבר זה], העצמות והעצים ביחס לעפר, ובדומה לכך דבר כלשהו מבין שאר הדברים - יהיו האחרונים הטבע וההוויה של אלה. לכן אומרים אחדים שהטבע של הנמצאים הוא אש, אחרים - עפר, אחדים - אוויר, אחדים - מים, אחדים - כמה מאלה, ואחדים - כל אלה. כי את מה שמישהו מהם הניח ככזה (בין אם אחד בין אם יותר) הוא מעמיד כהוויה כולה ואת כל השאר כתכונות, מצבים או עיצובים שלו, ובעד שהוא עצמו נצחי (שהרי אין לו שינוי אל מחוץ לעצמו), שאר הדברים מתהווים וכלים עד אין סוף.

     באופן אחד מכונה הטבע כך: החומר הראשוני המשמש כמצע לכל דבר מן הדברים שיש להם התחלה של תנועה ושל שינוי בהם עצמם; אך באופן אחר - התבנית והצורה שעל פי ההגדרה. כי כשם שמה שעל פי האומנות ומה שאומנותי נקרא 'אומנות', כך מה שלפי הטבע וטבעי הוא 'טבע'. ואם שם לא נאמר עדיין, שמשהו הוא על פי האומנות - ואף לא שהוא אומנות - אם הוא מיטה רק בכוח והוא חסר עדיין את צורת המיטה, הוא הדין בדברים המורכבים באופן טבעי. העצמות או הבשר בכוח, לפני שיקבלו את הצורה לשעל פי ההגדרה - אשר בהגדירנו אותה אומרים אנו מה הוא בשר או עצם - עדיין חסרים את הטבע שלהם עצמם ואף אין הם על פי הטבע. כך שבאופן אחר יהיה הטבע: התבנית והצורה של הדברים שיש להם בהם עצמם התחלה של תנועה, כשהצורה אינה נפרדת, אלא אם כן מבחינת ההגדרה. (מה שמורכב מהצורה והחומר אינו טבע אלא על פי הטבע, אדם למשל. [ההתחלה של תנועה ומנוחה, שהיא ההגדרה של 'טבע', נמצאת בצורת האדם, בנפשו החיה, ולא בחומר הדומם שממנו הוא עשוי דהיינו הבשר. לכן צורתו היא ה'טבע', ומה שהוא פועל או נח כעצם שיש בו גם חומר, זה רק 'על פי הטבע' ולא מציאות הטבע עצמו, כי החומר אינו הטבע אלא מתנהג על פי הטבע, בכך שהוא מתנהג לפי הצורה, הנפש החיה]) והצורה היא יותר טבע מן החומר, שהרי על כל דבר אומרים שהוא משהו מסוים כאשר הוא בפועל יותר מאשר בשעה שהוא בכוח."

     עד כאן לשון אריסטו בפיזיקה ב' א' ועיין עוד שם בכל הפרק ובכל המשך הדברים.

     אריסטו כתב במטאפיזיקה ספר דלתא פרק ד' פרק מקביל, ואני מעתיק לכאן גם אותו במלואו, משום השינויים, ובעיקר כי הוא מתורגם על ידי מרסל דיבואה ואביטל וולמן.

     **מטאפיזיקה דלתא פרק ד' בשלמותו:**

     'טבע' משמש לציון [שישה דברים]: [א] במובן אחד התהוות המתפתחים, משל היה מישהו מאריך בהגיית תנועת הפתח בסופה של התיבה "מתפתח" [ב] במובן אחר, זה שממנו מתפתח המתפתח באופן ראשוני ופנימי; ועוד [ג] זה שממנו נובעת התנועה הראשונה בכל נתון טבעי, כלומר מתוכו כשהוא לעצמו.

     'מתפתחים' מכונים כל הדברים שגדילתם באה בשל מגע עם משהו אחר, בין על ידי איחוד עמו ובין מחמת דבקות בו, כמו העוּבּרים. איחוד [אורגני] נבדל ממגע [גרידא], הואיל ובמגע לא נחוץ דבר אלא המגע, אך במבנים [אורגניים] מצוי משהו המשותף לשניהם, והוא גורם, להבדיל ממגע, שיתפתחו במשותף ושיהיו לדבר אחד מבחינת הרצף והכמות, אך לא מבחינת האיכות.

     ועוד [ד] 'טבע' משמש לציון מה שממנו נוצר דבר לראשונה, או מתהווה דבר מן הקיימים [שלא] בדרך הטבע, בהיותו חסר צורה ואיננו משתנה מכוחו שלו; למשל, הברונזה מכונה ה'טבע' של הפסל ושל כלי הברונזה, והעץ - של כלי העץ, והוא הדין באחרים. כאשר נוצר מהללו דבר-מה, החומר הראשון משתמר בו. במובן זה אומרים גם שהיסודות של הדברים הקיימים בטבע הם טבעם; מקצתם מכנים זאת אש, מקצתם - אדמה, מקצתם - אוויר, מקצתם - מים, ומקצתם משהו אחר ממין זה; לפי קצתם - [רק] אחד מאלו, לפי אחרים - כולם.

     ובמובן נוסף [ה] 'טבע' מכונה העצם של נתוני הטבע, כמו מי שאומרים שה'טבע' הוא האופן הראשוני של ההרכבה, או כדברי אמפדוקלס, האומר:

     שום נמצא אין לו טבע/אלא רק מיזוג או פירוד של הממוזג/ 'ו'טבע' אינו אלא כינוי בפי בני- אדם.

     ולכן, כל הקיימים בטבע או המתהווים בו, למרות שכבר מצוי בהם זה שממנו הם מתהווים או קיימים באופן טבעי, עדיין איננו אומרים שהם בעלי טבע, כל עוד אינם בעלי צורה ודמות. ובכן, מה שיש לו שניים אלו הוא הקיים בטבע, למשל, בעלי החיים ואבריהם. ולא זו בלבד שהחומר הראשוני הוא טבע ('ראשוני' בשני מובנים: או ראשון ביחס לדבר, או ראשון בכלל; למשל, כלי הנחושת - הנחושת היא ראשונית ביחס לכלים, ובאופן כללי - אולי המים, אם כל המותכים הם מים), אלא גם הצורה או העצם, שהם תכלית ההתהוות. [ו] ועל ידי הרחבה של מובן זה, כל עצם מכונה 'טבע', הואיל וטבע הדבר הוא עצם כלשהו.

     מן האמור, ה'טבע' במובנו הראשוני והמובהק הוא העצם של הדברים המכילים, בתוכם וכשהם לעצמם,

     את ראשית תנועתם. שכן החומר מכונה 'טבע', משום שהוא מוכשר לקבל [את ראשית התנועה], וההתהוויות וההתפתחויות מכונות 'טבע' משום שהן תנועות שמקורן בו. וראשית התנועה של הקיימים בטבע היא פנימית במובן מסוים, אם בכוח, אם בפועל." ‏

     (בהערות של דיבואה וולמן שם הוסיפו:

     במקום אחר אריסטו מגדיר את המושגים שבהם הוא משתמש: מגע; איחוד אורגני; סמיכות; רציפות. עיין 'מטפיזיקה' 11.12 דף 1060 א שורות 5-12)"

     (אגב, אריסטו כתב בפיזיקה ב' א' לגבי דרך העיון:

     ""לנסות להוכיח שהטבע נמצא מגוחך הוא, שהרי ברור, שרבים מן הנמצאים הם כאלה. להוכיח את מה שברור על ידי שאינו ברור הוא חלקו של מי שאינו מסוגל להבחין בין מה שמוכר מעצמו למה שמוכר שלא מעצמו. שזאת יכול לקרות ברור מאוד - אם יסיק אדם שהוא עיוור מלידה על צבעים; שהרי מן ההכרח שלאנשים כאלה יסוב הדיון על מילים, אך לא יבינו דבר."

     עיין באדם חי רשימה 249 בתגובות, בתגובות אל חיים, שם כתבתי בביאור כוונת אריסטו בזה.

     [↑](#footnote-ref-413)
413. מקצת מהפעולות והתנועות שנובעות מטבע הדברים עצמם ולא מכח פּוֹעֵל חיצוני. [↑](#footnote-ref-414)
414. דבר מוחשי שולט בו המקרה, כי החומר הוא על פי המקרה ולא על פי גזרת השכל, והמקרה אין בו הכרח, הוא יכול להיות פעם כך ופעם אחרת בלי שנדע למה, כי המקרה הוא על פי הרצון האלוהי החופשי שמעל השכל ואין לנו השגה בו. דבר שאינו מחשי הוא מצד המושכלות המופשטות שהן סדר העולם השכלי, והן מושגות בשכל העיוני והחכמה היא באופן של הכרח, אם מתקיימות ההנחות בהכרח תהיה תמיד אותה המסקנה. [↑](#footnote-ref-415)
415. אל המגנט. [↑](#footnote-ref-416)
416. הברזל [↑](#footnote-ref-417)
417. אל המגנט. [↑](#footnote-ref-418)
418. למשל במבט שטחי אפשר לטעות שאם כדור אחד נע ופוגע בכדור שני ודוחף אותו, הכדור השני מוּנָע מכח המסה החומרית של הכדור הראשון, אבל באמת פשוט שהכדור הראשון מניע את הכדור השני על ידי כח התנועה שיש בו במה שהוא נע, ולא בעצם המסה החומרית שלו.

     ההגדרה העמוקה המטאפיזית של 'טבע'

     כוונת אבן סינא בסעיף זה, ובדבריו על המגנט, היא כך (על פי תלמידו הרמב"ם במורה נבוכים א' ע"ב):

     מבואר במורה נבוכים (בעקבות אפלטון בטימיאוס ואריסטו במטאפיזיקה למבדא) שהמציאות כולה היא איש אחד חי כמו ראובן, וכל הנמצאים הם כמו איברים. איבר כמו עין למשל, יש לו מבנה משלו, צורה מהותית משלו, חיים ונפש משלו שהם הנפש הרואה, או כח הראייה, שהוא כח חי שמארגן את הבשר לפי צורתו וחי בעין כמו נפש בגוף. היחס בין הנפש והחיים הפרטיים של העין ובין החיים הכלליים של הגוף, הוא אופן של סוד מעשה בראשית שעוסק בסתירה בין האין סוף למוגבל. החיים הכלליים של הגוף דומים לאין סוף במה שהם כלליים יותר ואחדים יותר מהאיבר הפרטי (וכלשון חז"ל בברכות י' א' " מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף מה הקדוש ברוך הוא רואה ואינו נראה אף נשמה רואה ואינה נראית מה הקב"ה זן את כל העולם כלו אף נשמה זנה את כל הגוף מה הקב"ה טהור אף נשמה טהורה מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים אף נשמה יושבת בחדרי חדרים").

     באיברים כמו עין רואים את הכפילות שיש בהם, של חיי האיבר הפרטי מצד אחד, והחיות הכללית האחת של כל הגוף מצד שני, וכמו שרואים כפילות בעולם בין האין סוף למוגבל. למשל אם עוקרים את העין מייד היא חדלה להיות עין (אלא מייד היא נעשית חתיכת בשר בצורת עין, שאינה עין כמו שפסל בדמות אדם אינו אדם, וכמו שכתב אריסטו בעל הנפש ספר ב'), וזה משום שחיותה העצמאית אינה עומדת בפני עצמה אלא היא חלק מהחיים הכלליים של הגוף.

     החיות הכללית של האין סוף בעולם ושל החיים הכלליים בגוף, היא נסתרת, היא בחדרי חדרים. החיות הפרטית נגלית, ונראה שהעין פועלת מכח נפש הראיה ולא מכח החיות הכללית של הגוף ששווה לכל האיברים. בעולם הדברים שיש להם חיות פרטית משל עצמם, שנראה שהם פועלים מכוחה, הם בעלי החיים, שנראה שתנועתם היא לפי רצונם ובחירתם החופשיים, מכח התחלת תנועה ומנוחה שיש בהם.

     נראה שהעין מסתכלת ימין ושמאל לפי רצונה החופשי, וגם פעולות לא רצוניות כגון להתאים את קימור העדשה למרחק מהדבר שעליו מסתכלים נראה שהן מכח הנפש של העין עצמה, אבל באמת כל זה סיבת פעולתו היא החיים הכלליים של הגוף. כי העין מביטה ימין ושמאל לפי הצורך של הגוף הכללי ללכת למקום כלשהו וכיו"ב צרכים שלו, וקימור העדשה הרי נפסק כשהעין נעקרת מהגוף, ומוכח שגם הוא מכח החיות הכללית של הגוף. החיות הכללית של הגוף שווה בכל האיברים, היא אחת, ולכן לא מובן למה רק העין עושה את הפעולה של קימור העדשה ולא כל האיברים עושים זאת בשווה. זהו סוד מעשה מרכבה שהאין סוף שהוא האחדות הפשוטה השווה בכל, הוא אחד עם הריבוי של הפרטים השונים.

     יש איברים בגוף כמו העצמות והסחוסים שנראה שאין להם חיות כלל. אבל באמת יש להם חיות, שהרי העצמות של תינוק גדלות איתו, ועצם שנשברה מתאחה, ועצמות וסחוסים של גווייה מתה מתייבשים ומתפוררים. איננו רואים שיש בעצמות כח חי ונפש משלהן, ולכן אנו נוטים לחשוב שהן דומם. אבל באמת החיות והתנועה שלהם הם מכח החיים הכלליים של הגוף, ולכן נראה שמצד פרטיותם אין להם רצון במה שהם פועלים, וכמו האבן שנופלת. 'טבע' פירושו כח הגוף הכללי שמפעיל את העצם הפרטי בעל כרחו של העצם הפרטי מצד פרטיותו (מצד שהוא 'איבר' הוא תמיד רוצה את הפעולה הזו. זה מה שכתוב בהלכה שמי שמחוייב על פי ההלכה לתת גט לאשתו, ומסרב, מכים אותו (או שאר עונשים) עד שיאמר רוצה אני, ואז יש לגט דין של גט שניתן מרצון (גט שלא ניתן מרצון אינו כשר). כי החלישו בו בעזרת המכות את הצד של הרצון הפרטי, ומאליו הוא חזר לצד של הרצון הכללי שדיני התורה הם ביטוי של הסדר שלו).

     לשון המורה נבוכים ב' א':

     "והגלגל מתנועע תנועת העתקה, והיא הקודמת שבתנועות, כמו שזכרנו בהקדמה הארבע עשרה. וכן עוד כל תנועת העתקה אמנם תגיע בסוף לתנועת הגלגל. כאילו אמרת, שזאת האבן אשר התנועעה - הניעה המקל, והמקל - הניעתו היד, והיד - הניעוה המיתרים, והמיתרים - הניעום העורקים, והעורקים - הניעום העצבים, והעצבים - הניעם החום הטבעי, והחום הטבעי - הניעתו הצורה אשר בו, והוא המניע הראשון בלא ספק, והמניע ההוא - חיבתו להניע עצה, על דרך משל, והוא: שיביא האבן ההיא, בהכות המקל לה, אל חור, כדי לסתמו, עד שלא תכנס לו ממנו זו הרוח הנושבת, ומניע הרוח ההיא ומוליד נשיבתה היא תנועת הגלגל. וכן תמצא כל סבת הויה והפסד מגעת בסוף לתנועת הגלגל" (ועיין שם גם בהקדמות לחלק ב' הקדמה כ"ו).

     יש לבעלי החיים בחירה חופשית וכח תנועה לפי רצונם, אבל זה רק מצד הפרטיות שלהם. ביחד עם הפרטיות, באופן שמכיל סתירה שלא יתכן לה פתרון, יש גם הנעה מכח הגלגל, שהוא החיים הכלליים (הבחירה של האדם מצד הרצון הראשון היא עניין שונה, ואינה נכללת בטבע, ולא כאן המקום להאריך בזה).

     ובמורה נבוכים א' ע"ב כתב:

     "[כמו שבאדם הכח המדבר מנהיג כל ענייניו] כן במציאות, דבר אחד הוא המנהיג לכללו המניע לאבריו, הראש הראשון אשר נתן לו כוח ההנעה, עד שהנהיג מה שזולתו. ואילו ידמה האדם בנפשו ביטול הענין ההוא, בטל מציאות זה הכדור בעצמו, הראש ממנו ואשר תחת יד הראש; ובדבר ההוא ימשך מציאות הכדור בכל חלק ממנו. והדבר ההוא, האלוה יתעלה שמו. ולפי זה הענין לבד נאמר באדם לבדו שהוא עולם קטן, מפני שבו התחלה אחת היא המנהיגה לכולו. ומפני זה הענין נקרא השם יתברך בלשוננו חֵי העולם"

     ושם ב' י':

     "ידוע מפורסם בכל ספרי הפילוסופים, כשידברו בהנהגה, אמרו כי הנהגת זה העולם התחתון, רוצה לומר: עולם ההוויה וההפסד, אמנם הוא בכחות השופעות מן הגלגלים; וכבר זכרנו זה פעמים. וכן תמצא החכמים ז"ל אומרים: אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין לו מזל ברקיע מכה אותו ואומר לו "גדל", שנאמר (איוב לח לג): "הידעת חקות שמים, אם תשים משטרו בארץ?" ומזל יקראו גם כן הכוכב, תמצא זה מבואר בראש בראשית רבה, אמרו: יש מזל שהוא גומר הילוכו לשלושים יום, ויש מזל שהוא גומר הילוכו לשלושים שנה.

     הנה כבר בארו בזה המאמר, שאפילו אישי ההוויה יש להם כחות כוכבים מיוחדים להם. ואף על פי שכחות הגלגל מתפשטות בכל הנמצאות, אבל יהיה גם כן כח כוכב אחד מיוחד במין אחד, כעניין בכחות הגשם האחד; כי המציאות כולו איש אחד, כמו שזכרנו (בחלק א' פרק ע"ב)." עיין בזה גם בדעותיהם של אנשי העיר המעולה מאת אלפראבי פרק י"ח, ויש עוד מקומות רבים שדנו בזה הקדמונים. עיין בזה גם במורה נבוכים חלק ב' פרקים י"א י"ב; ושם מ"ח כתב שעניין זה הוא הפתח לדבקות נבואית באלוה, שמגיעה מלימוד הטבע, דהיינו מה שהאלוה הוא הסיבה לכל ואחרי העיון היטב בטבע מתגלה שהוא הוא הטבע.

     זה מה שכתב כאן אבן סינא במשל המגנט, שהסיבה המניעה את הגופים הטבעיים נסתרת. וכתב שאפשר שהסיבה המניעה היא מוחשית מצד עצמה, כי כדור המציאות כולו כאחד הוא מוחשי, יש לו גוף חומרי שהוא הגלגל שחומרו הוא החומר החמישי, וכל המציאות היא התפרטות של המציאות האחת של הגלגל. אבל כח ההנעה של הגלגל להניע את הגופים הפרטיים הוא כח חיים וככזה אינו מוחשי. בכח החיים הזה יש צד מופשט שהוא השכלים הנפרדים שהם נותן הצורות שהם סדר החכמה המופשט, ויש גם כח של חיים חומריים, ושניהם נמצאים כאחד, כנפש בגוף, עיין אריכות בזה במורה נבוכים א' ע"ב ובמה שכתבתי על זה בביאור על מורה נבוכים [רשימה 33](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/). [↑](#footnote-ref-419)
419. הפירוש המילולי הוא 'הוכחה' כמו הוכחה לוגית, אבל כאן הכוונה לא להוכיח למישהו שכך האמת, וגם לא לעשות מהלך לוגי שמוביל מהנחות למסקנות, אלא להבין את העניין בעצמו ולא רק לקבל אותו כהנחת מוצא, ועל דרך זו הוא רוב השימוש במונח זה במורה נבוכים ועיין למשל מורה נבוכים ג' נ"ד.

     כל מדע מקבל הנחות מוצא מהמדע שמעליו בסדר מדרגות המדעים, והמדע שמעליו מבין וחוקר ומגיע לאותן מסקנות שהמדע התחתון מקבל אותן כנתון. למשל הביולוגיה מקבלת מהכימיה את חוקי הכימיה ומתייחסת אליהם כנתון, ואילו הכימיה שואלת עליהם שאלות ומבררת אותם, או מדע האימון הספורטיבי מקבל מהרפואה נתונים שאצלו הם נקודות מוצא ואצל הרפואה הן נשא לבירור וחקירה. כך גם הפילוסוף הטבעי מקבל מהפילוסוף האלוהי כנתון (או 'התחלה'), דברים שאצל הפילוסוף האלוהי התגלו על ידי בירור של חקירה ועיון. [↑](#footnote-ref-420)
420. "מטאפיזיקה" הוא מונח שהתחדש בדורות שאחרי אריסטו. אריסטו בעצמו קרא לספר שאנו קוראים לו מטאפיזיקה - התיאולוגיה, ולחוקר המטאפיזיקה קרא אריסטו חוקר האלוהות, או הפילוסוף האלוהי. בערבית שמו של הספר שאנו קוראים לו מטאפיזיקה תורגם ל"אלוהיות", ובתרגומי ימי הביניים נקרא חכמת האלוהות (כגון בפתיחת המורה נבוכים שתורגם על ידי שמואל אבן תיבון, וכן בפירוש המשנה לרמב"ם חגיגה ב' א' שתורגם ע"י רבי יוסף ב"ר יצחק אלפואל, ועוד הרבה).

     אצל אריסטו האלוהות היא המציאות כשלעצמה, מופשטת לחלוטין, ולכן כל עיסוק במופשט, הוא עיסוק באלוהות, כי כל מה שמופשט לחלוטין הוא תואר של האלוהות, לא תואר נוסף על האלוהות אלא גילוי שלה עצמה. וכמו שביאר המורה נבוכים א' נ"ג, שלומר על הבורא שהוא חי או נמצא או יכול או חכם וכיו"ב, זה כמו לומר על מים שהם לחים, שזה כמו שם נרדף להם עצמם, ולא תואר חיצוני כמו לומר שהם חמים. לומר על מים שהם חמים, זה לומר שיש מציאות חיצונית של הגדרת חום, והמים נכללים בהגדרה הזו, ונמצא שההגדרה של חום קודמת למציאות המים, אבל לומר שהם לחים זה הם עצמם ולא שום הגדרה חיצונית להם. וכן אין לומר שהבורא חי או נמצא באופן שיש הגדרה חיצונית לו של חיים או מציאות או יכולת או חכמה וכו', שהוא נכלל בה (ואז ההגדרה קיימת בקיום קודם לבורא או שווה לו בקדמותו), אלא ששם נרדף לו הוא המציאות המופשטת, שהיא גם החיים כעניין מופשט, לא משהו שהוא זה שנמצא או הוא זה שחי או הוא זה שחכם, אלא המציאות כמציאות כלומר כמושג מופשט נקי מדבר מוגדר שהוא זה שנמצא, החיים כחיים כמושג מופשט שנקי ממשהו שהוא זה שחי, וכן הלאה. זו הדרך שבה מותר ונכון לומר תארים חיוביים על האלוה, ועל זה כתב הרמב"ם שהוא תאריו ותאריו הוא. המטאפיזיקה עוסקת בדברים המופשטים לגמרי, מציאות כמציאות כמו שכתב במטאפיזיקה גמא פרק א', וממילא כולם תארים של האלוהות על דרך זו, והמטאפיזיקה היא חכמת האלוהות.

     במורה נבוכים א' כ"ו (ועוד כמה מקומות) כתב שההמון, כלומר אנחנו, לא יכול לתפוש את המופשט כמציאות. אנחנו יכולים לתפוש כמציאות רק דבר מוגדר, אם יש משהו מוגדר, אז ניתן לתפוש שהוא זה שנמצא, הוא החי, החכם, היכול וכו'. אבל אם אין שום דבר מוגדר, שום 'משהו', שום מהות, איננו יכולים לתפוש מציאות או חיים או חכמה או יכולת ללא שום דבר שהוא בעל התכונות האלה, אלא התכונות כמציאות לא מוגדרת, כגילוי מופשט לחלוטין של ההוויה האין סופית של הבורא, שאינו בעל מהות ואינו 'משהו'. לכן מעטים תפשו מה הוא הנושא של המטאפיזיקה של אריסטו ולא הבינו מה השייכות בינה ובין חכמת האלוהות. [↑](#footnote-ref-421)
421. מקגיניס הפנה כאן לחלק המטאפיזיקה (שבספר הריפוי) 9.2.

     תמצית הדברים במה שנוגע לענייננו: אבן, למשל, התנועה אינה טבעית לה באופן מוחלט. אלא המצב הטבעי שלה הוא מה שנפרד מהתנועות הטבעיות שלה, כלומר המצב הטבעי שלה הוא שהיא נחה על הקרקע ולא נעה, ונפרדת מהתנועה הטבעית שלה שהיא נפילה כלפי מטה. התנועה הטבעית של האבן נובעת ממצב לא טבעי והוא שהאבן מורמת מעל הקרקע.

     לכן לא תיתכן שתהיה נובעת מהטבע תנועה מעגלית, כי אם היא הייתה מהטבע, היא הייתה תנועה ממקום לא טבעי אל מקום טבעי, ובמקום הטבעי הייתה נחה (כמו האבן שנחה אחרי שהגיעה לקרקע). לא ייתכן שתהיה בטבעו נטיה לנוע למקום הלא טבעי. זהו משום שטבע אינו מוּנָע על ידי בחירה, אלא על ידי דרך של אילוץ, ובדרך של מה שנובע בהכרח באופן מהותי.

     זה לשונו שם מתחילת פרק 2 (בתרגום מיכאל מרמורה):

     "(1) We say: We have shown in the Physics that motion is not natural to the body in an absolute [sense]. The body is in its natural state if every motion is by nature separated from that which is natural because of a state. The state that is separable by nature is necessarily not a natural state. It is obvious that every motion that proceeds from a nature [proceeds] from a state that is not natural. If, among motions, there 1s something that is the consequence of a thing’s nature, then not [one] thing of the relations of motions [is such] that its essence would cease to be while the nature endures. Rather, motion is only consequential on the nature because of the existence of a non-natural state: either [(a)] in quality, as when water is forcefully heated;? [(b)] in quantity, when the healthy body withers through disease;? or [(c)] in place, as when a clod of earth is transported to the space of air. The same applies if the motion happens to belong to another category. The cause for the renewal of one motion after another is the renewal of the non-natural state and [the renewal] of the estimation of the distance from the goal

     (2) If the state of affairs is of this description, then no circular motion would [proceed] from a nature. Otherwise, it would [proceed] from a non- natural state to a natural state, and when it arrives at [the latter] it would come to rest. It is impossible that there would be in itself an intention [to move] toward that non-natural state. [This is] because nature does not act by choice, but by way of enforcement, and by way of what necessarily follows it essentially. For, if the [thing’s] nature were to impart motion in a circular manner, then it would necessarily move another either from a non-natural place or a non-natural position, escaping from it in a natural manner. But every escape from a thing that is natural in itself cannot itself be a natural seeking for it. [Now,] the circular motion separates from every point, leaving it, but seeks in its departure [from it] that [very] point. Thus, it does not escape from a thing but to seek it [again]. Hence, circular motion is not natural."

     לשון המורה 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; אבל עניין המאמר, שתנועתו המקומית מורה על היות בו התחלה, בה יתנועע בלא ספק, וההתחלה ההיא היא נפש בלא ספק. ובאור זה, כי מן השקר שתהיה תנועתו הסיבובית כתנועת האבן הישרה למטה, או כתנועת האש למעלה, עד שתהיה התחלת התנועה ההיא טבע, לא נפש; כי אשר יתנועע זאת התנועה הטבעית, אמנם תניעהו ההתחלה ההיא אשר בו כשיהיה בזולת מקומו - לבקש מקומו, וכשיגיע למקומו ינוח; וזה הגלגל מתנועע במקומו בסיבוב." [↑](#footnote-ref-422)
422. قوة تحرك و تغير אפשר גם כמו מקגיניס: 'כח הנעה' (ואז 'שינוי' לא יתפרש כהשתנות אלא ככח שמשנה את מה שנפעל על ידו.). לפי תרגום מקגיניס לא מדויק לומר שמהכח 'נובעות' (يصدر عنها) התנועות אלא הן נפעלות ממנו. [↑](#footnote-ref-423)
423. כמו העקבות שהאבן מותירה בנפילתה והבערה שהאש גורמת. [↑](#footnote-ref-424)
424. מקומה הטבעי של האבן, הוא מרכז כדור הארץ, כמו מקומו הטבעי של יסוד העפר שתכונותיו שולטות באבן (שלפי האמת מורכבת מכל ארבעת היסודות). האבן נופלת עד שמגיעה אל הקרקע, והקרקע מונעת אותה מלהגיע אל מרכז הכדור, לכן נראה שמקומה הטבעי של האבן הוא על גבי הקרקע, וכן אומרים לפעמים כשאין צורך לדייק בזה. [↑](#footnote-ref-425)
425. שהגלגלים והכוכבים נעים מרצונם (אבל רק בדרך אחת קבועה). [↑](#footnote-ref-426)
426. הפעולות של הצמח דומות לנפילת האבן, כי אין בהן רצון, ותיקראנה 'טבע' כמו הטבע שבאבן שמכוחו היא נופלת, ולא תיקראנה 'נפש הצומח' כי יש במילה 'נפש' משמעות של חיים בעלי רצון. [↑](#footnote-ref-427)
427. בפיזיקה ב' א' כתב אריסטו:

     "לנסות להוכיח שהטבע נמצא מגוחך הוא, שהרי ברור, שרבים מן הנמצאים הם כאלה. להוכיח את מה שברור על ידי שאינו ברור הוא חלקו של מי שאינו מסוגל להבחין בין מה שמוכר מעצמו למה שמוכר שלא מעצמו. שזאת יכול לקרות ברור מאוד - אם יסיק אדם שהוא עיוור מלידה על צבעים; שהרי מן ההכרח שלאנשים כאלה יסוב הדיון על מילים, אך לא יבינו דבר." [↑](#footnote-ref-428)
428. מובן מאליו שתנועה לא תתחיל מעצמה בלי שום מניע. אם נראה אבן על הקרקע שמתחילה לנוע, ונוודא שאין לזה שום מניע, שום סיבה שפועלת את התנועה, זה ייחשב לנס על-טבעי. אם יש מניע לתנועה, בהכרח הוא מאלץ אותה לאופן מסוים, שהרי הוא יוצר אותה ולכן הוא גם קובע אותה. גם תנועות שיש בהן ריבוי דרכים, כמו תנועות בעלי החיים, יש בהן בהכרח אילוץ, במה שלא כל תנועה אפשרית אלא רק חלק מהתנועות אפשריות. למשל סוס לא יכול לעוף, וזה מכח שהמניע של תנועתו, כלומר נפשו שממנה באה בחירתו לנוע, אין בו את האפשרות הזו (עיין לעיל בהערה על 1.2.17 בעניין 'רוחב' ושיעור קומה), ומכח מהותו המניע מאלץ את תנועת החומר שלא לעוף. האילוץ הזה בהכרח יש בו חוקיות כלשהי, למשל החוק שכל הסוסים לא יכולים לעוף ואם יודעים על גוף שהוא סוס אז ידוע מראש שלא יוכל לעוף כי זה חוק הסוסים, וכל בעל חיים שאין לו איבר תעופה לא יכול לעוף וכן הלאה. אם אין חוקיות באילוץ של המניע על התנועה, אין כאן אילוץ כלל כי אז יהיה באופן מקרי כל קשר (אפשרי ולא אפשרי מצד החוקיות המוכרת לנו) בין המניע לתנועה שמסובבת ממנו. החוקיות שיש בקשר שבין המניע לתנועה היא מה שאנו קוראים 'טבע'. אריסטו אומר שיש בעצמים הטבעיים 'התחלת תנועה', כלומר יש במהותם קשר עם מניע שהוא מחוץ למהות העצם מצד עצמה, אלא הוא 'התחלה' של העצם, שורש שלו, מקור של מציאותו ותנועתו, ולא משהו שנמצא כולו בתוך העצם. כמו שהתחלה של מדע נובעת מהמדע שמעליו.

     לפי זה לא יתכן כלל לחשוב שאין מציאות של 'טבע', וכל התנועות אין להן שום מניע. כי אם התנועה ספונטנית וקורה מעצמה היא מקרית, אין סיבה להניח חוקיות לתנועה כזו (כי החוקיות היא הקשר בין התנועה למניע), ופשוט לכל אדם שיש חוקיות בתנועות של הגופים הטבעיים, אף אחד לא סבור שאם הוא ירים אבן ויעזוב אותה, אפשר שהיא תיפול לכל כיוון או שתישאר תלויה באוויר, אלא פשוט לכל אדם שיש חוק שמגדיר את תנועתה (במקרה של אבן החוק ידוע מהניסיון, אבל גם אם יש תנועות שאין לנו ניסיון לגביהן, אנו בטוחים שאם נכיר אותן נגלה את החוקיות שבהן).

     יש למתימטיקה וללוגיקה אקסיומות, מושכלות ראשונות, שעליהן הן עומדות. למשל הקביעה שאם א' שווה ב', וב' שווה ג', אז א' שווה ג'. אי אפשר להוכיח את הקביעה הזו בהוכחות לוגיות או מתמטיות, אלא זה נחשב לאמת כי זה מובן מאליו. לכאורה אפשר לומר שאנו מרגישים שזה אמת, יש לנו חוויה שזה אמת, אבל זה עניין רגשי סובייקטיבי, איך נשלול דברי מי שאומר שבחווייה שלו זה לא אמת, והאם הלוגיקה והמתמטיקה מבוססות על רגש וחוויה בלבד. אלא עיני השכל רואות שזה אמת כמו שעיני הבשר רואות שכעת צהרי היום ולא לילה, זה השכל העיוני שנקרא כך מלשון עין, כי הוא כמו עין שרואה את המושכלות באופן ישר, בלתי אמצעי, ואינו צריך מילים וחישובים וניתוחים. באופן כזה השכל העיוני רואה שיש לכל תנועה מניע ויש חוקיות בתנועות שנובעת מהקשר שלהן עם המניע (ולא שכל התנועות קורות בלי מניע ובלי חוקיות והכל מקרי והכל אפשרי). על זה הלעג של אריסטו, שמדובר באנשים שלא מבחינים בין מה שמוכר מעצמו למה שאינו מוכר מעצמו, שהם כמו עיוורים שמדברים על הצבעים, כי עין השכל העיוני שלהם עיוורת והם לא רואים את המציאות העיונית, וכל דבריהם הם מילים ללא הבנה, כלומר ללא שהמילים מצביעות על מציאות של מושכלות שאותה השכל העיוני שלהם רואה. הבנת מילה היא לראות את מה שהיא מצביעה עליו, מי שראה סוס מבין את המילה סוס, כלומר הוא מסתכל על מה שהמילה מצביעה עליו. אם מימיו לא ראה סוס הוא כמו עיוור שמדבר על צבעים, אין כאן הבנה של המילים כי לא רואים אותן כאצבע שמצביעה על מציאות אלא כעניין שעומד בזכות עצמו, וזה שקר.

     אלא בהכרח כוונת אבן סינא כאן היא שהמניע שרואים בחכמת הטבע הוא נע בעצמו, ובאמת הוא רק מעביר את תנועתו הלאה ואינו מניע אמיתי, כלומר אינו מניע מכח עצמו. אם ענף נע ופגע באבן והניע אותה, הענף אינו המניע של האבן, כי הרוח שהניעה את הענף היא המניע של האבן, ובאמת מי שהניע את הרוח הוא המניע של האבן וכן הלאה עד המניע הראשון שצריך להיות בהכרח שאינו נע, כי אם הוא נע מי שהניע אותו הוא המניע הראשון. אם אדם מכה משהו עם מקל, לא המקל הניע אלא האדם הניע (הגמרא מחדשת שגם אם האדם זרק אבן והאבן שברה כד, לא האבן שברה אלא האדם שבר אע"פ שהוא כבר לא דחף את האבן כששברה, זהו המונח ההלכתי 'גיריה דיליה' (חץ שלו). גם את האדם משהו הניע וגרם לו מבחינה נפשית או מחשבתית להחליט לזרוק את האבן (הבחירה החופשית שיש לאדם בלבד אינה כמו הבחירה החופשית של בעלי החיים והיא עניין בפני עצמו ולא כאן המקום להאריך בו, ואין ממנו סתירה לדברינו). לפי זה המניע האמיתי של כל תנועה הוא המניע הראשון, שהוא האלוה. ובאמת אין שום מניע זולתו כי הכל הוא כמו מקל שהניע אותו אדם, ובאמת לא המקל מניע (עיין בזה מורה נבוכים ב' מ"ח). לגלות שהמניע האמיתי היחיד הוא המניע הראשון שהוא אחד לכל התנועות שבמציאות והוא בעצמו אינו נע, על זה אפשר לומר שזה דורש עמל גדול להוכיח את זה. אבן סינא רומז לזה, כשכתב "ובפרט למי שיהיה שלם בהוכחת המניע ויעשה אותו חיצוני". הרי כל מניע הוא חיצוני למונע, כל סיבה היא חיצונית לתוצאה שמסובבת ממנה, וזה אין צריך לומר, ואין רבותא בכך שאותו שלם עשה את המניע חיצוני. אלא הכוונה שהוא הוכיח שהמניע הוא האלוה והוא מניע ראשון שאינו נע בעצמו כי אינו בתוך סדר הטבע אלא חיצוני לו, כי הוא לא מקבל תנועה ממניע אלא הוא המקור הראשון, ו'טבע' הוא מה שנובע ממקור ולכן יש בו חוקיות, ובמקור עצמו אין שום חוקיות כי אין לו מקור שיאלץ אותו, הוא חופשי לחלוטין.

     בהמשך כתב שאין מי שיכחיש את הטבע, וזה לכאורה סותר את מה שאמר שצריך עמל כדי להוכיח שיש טבע, אלא הפילוסוף הטבעי מסתכל במה שלפניו, ורואה שיש טבע, כלומר חוקיות בתנועת הגופים, והחוקיות הזו היא 'התחלה', התחלת תנועה ומנוחה כמו שכתב אריסטו, כי מה שנובע מהגוף הנע עצמו ולא התחלה שלו יהיה מקרי, וזה מובן מאליו ויש ללעוג למי שמבקש הוכחה לזה. וכאן הוא אומר בדרך רמז למבין, את העיון של הפילוסופיה הראשונה בעניין המניע של התנועות. [↑](#footnote-ref-429)
429. מקגיניס ציין כאן לחלק המטאפיזיקה מהריפוי (האלוהיות Ilāhīyāt) ספר 9 פרק 5. [↑](#footnote-ref-430)
430. אבן סינא חוזר על היסוד שיש סדר למדעים, וכל מדע מקבל את מסקנות המדע שמעליו כהתחלות, כלומר נתונים שמהם מתחילים ועליהם עצמם לא שואלים. למשל מודדי קרקע מקבלים את משפט פיתגורס כנתון שממנו מתחילים לפתח את המקצוע שלהם, ואילו המתמטיקאי חוקר האם משפט פיתגורס נכון, מה הוכחות שלו ומה ההבנה שלו. כך חוקר הטבע מקבל כנתון התחלתי שיש טבע, ואילו הפילוסוף של הפילוסופיה הראשונה, המטאפיזיקה, שואל וחוקר ומבקש להוכיח את מציאות הטבע ולהבין אותה. 'הבנה' יש לה שני אופנים, אופן אחד הוא כמו שהמתמטיקאי מנסה להבין את משפט פיתגורס, או המטאפיזיקאי מנסה להבין את הטבע, זה אופן של הבנה של ראייה שחודרת לתוך הדבר, מפרקת אותו לגורמיו ומסתכלת על שורשו שממנו הגיע, וממנה אפשר להגיע להוכחה על הדבר. יש הבנה אחרת והיא כמו שהפילוסוף של הטבע מבין את הטבע, על ידי שהוא מתבונן במהויות של הטבע בלי לשאול על מציאותו של הטבע כשלעצמו. למשל מאלף כלבים מבין כלבים, אבל הוא אינו מבין למה יש כלבים, אינו יכול להוכיח שיש כלבים, אינו יודע מניין הגיעה המציאות שיש כלבים ומה המרכיבים המופשטים של העניין. הוא לא יודע שיש אידיאות ושכלב הוא אידיאה כללית שבעלי חיים פרטיים נוטלים בה חלק וממנה מהותם וממהותם נגזרים המאפיינים והתכונות שלהם, הוא אינו יודע שמה שהכלב חי זו בחינה באידאת החיים הכללית, וכל כיו"ב. אבל אי אפשר לומר שאינו מבין כלבים, כי הוא מתבונן בתכונות שלהם ובמאפיינים ובתופעות שמתגלים בהם, ומוצא בהם חוקיות וקשרים והוא יכול לדעת מראש אילו תכונות תהיינה לכלב לפי גזעו וגם לפי מה שעבר עליו והחינוך שקיבל וכל כיו"ב. ההבנה של המאלף היא הבנה, ויכולה להיות בה חכמה מרובה, אבל היא בתוך המהות של כלב, ולא מתרוממת אל מעל המהות של כלב כמו שמתרומם פילוסוף הטבע, וכמו שמתרומם עוד יותר המטאפיזיקאי.

     המאלף הוא מעל המדע של אדם פרטי שמגדל כלב, שהאדם שומע מהמאלף שפעולת חינוך מסויימת תביא לתוצאות התנהגותיות מסויימות ומקבל את זה כעובדה התחלתית שממנה הוא מתחיל לעבוד בהתנהגות עם הכלב שלו, ולא חוקר למה חינוך כזה מביא לתוצאות התנהגותיות כאלה. ואפשר שהאדם הפרטי הגיע מתוך נסיונות שקרו לו והתבוננות שאין לגעת בכלב בזמן שהוא אוכל, והוא אומר לילדו, וילדו מקבל זאת כנתון ראשוני מכח שכך האב אומר, בלי שבעצמו חקר והתנסה האם זה כך. [↑](#footnote-ref-431)
431. בגוף הטבעי. [↑](#footnote-ref-432)
432. לשון אריסטו בפיזיקה ב' א' (תרגום י. לנדא):

     "מבין הנמצאים אחדים הם על פי הטבע, ואחרים בשל סיבות אחרות. על פי הטבע - בעלי החיים וחלקיהם, הצמחים והפשוטים שבין הגופים, כגון עפר, אש, אוויר ומים. שהרי על אלה ועל כיוצא באלה אומרים אנו שהם על פי הטבע. כל אלה שונים בבירור מהדברים שהרכבם לא על פי הטבע. כי כל אחד ואחד יש לו בתוך עצמו התחלה של תנועה ומנוחה - או מבחינת המקום, או מבחינת הגדילה וההידלדלות, או מבחינת שינויי איכות. בעוד שמיטה, בגד או איזה סוג אחר מעין זה - בתור המתוארים על ידי כל אחד מהתיאורים האלה ובמידה שהם תוצר של המלאכה - אין להם שום דחף טבוע בהם של שינוי. אך במידה שנזדמן להם להיות עשויים מאבן או מעפר או מעורבים מאלה - יש להם דחף כזה, אך רק במידה זו [במיטה יהיו רק אותם שינויי שחלים בקרשים שמהם היא עשויה, ולא שינוי מצד מה שהיא מיטה] - **מאחר שאין הטבע אלא איזו התחלה וסיבה של היות נע והיות נח הנמצאת בדבר באופן ראשוני וכשלעצמו ולא על פי המקרה**." [↑](#footnote-ref-433)
433. הגלגל נע תמיד ולעולם לא נח, ויש בו רק התחלת תנועה ולא התחלת מנוחה. מרכז הכדור לעולם נח ואין בו התחלת תנועה. שאר הגופים בעולם הם נעים ונחים. בשאלה על מהות הקשר בין התחלת תנועה להתחלת מנוחה, ואם יש קשר, והאם בהכרח כל מתנועע נח ולהיפך, יש להאריך ונאמרו בזה דעות ולא כאן מקומו. [↑](#footnote-ref-434)
434. ההגדרה שהבאתי מקודם של אריסטו בפיזיקה ב' א' שכתב:

     "מאחר שאין הטבע אלא איזו התחלה וסיבה של היות נע והיות נח הנמצאת בדבר באופן ראשוני וכשלעצמו ולא על פי המקרה."

     כוונת אבן סינא כאן היא לפילוסוף הנוצרי החשוב פילופונוס (John Philoponus, 490-570 לספירה), מפרשני אריסטו הגדולים ביותר שבכל הדורות, בפירושו על הפיזיקה של אריסטו (197,34-198,1). פילופונוס כותב על ההגדרה של אריסטו לטבע שהעקתי מפיזיקה ב' א':

     "זו, ובכן, ההגדרה של אריסטו ל'טבע'. כעת, ראוי לעצור כדי להתבונן שהגדרה זו אינה מבטאת את מה שהטבע הינו, אלא את הפעילות של הטבע. כי כשאנו לומדים שהוא התחלה של תנועה ומנוחה איננו לומדים מה הטבע הינו, אלא מה הטבע פועל. לכן, כדי שנוכל גם להציג את ההגדרה של העצם בעצמו, הכרחי לומר כך [הוא מוסיף כעת על לשונו של אריסטו כדי להשלים את ההגדרה]: ה'טבע' הוא חיים כלומר כח [greek: 'dunamis'] ששורים בגופים, מעצבים ומנהיגים אותם, והם התחלה של תנועה ומנוחה בהם שהיא ראשונית, מהותית ולא מקרית." (אבן סינא השמיט את המילה "חיים" וכתב רק "כח". עיין לקמן 1.5.7)

     (**המקור היווני של פילופונוס** נמצא בIoannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria בעריכת Hieronymus Vitelli. נמצא ברשת ‏ ‏[כאן](https://ia800205.us.archive.org/26/items/commentariainar12alexgoog/commentariainar12alexgoog.pdf), [וכאן](https://books.google.co.il/books?id=JJKdCgAAQBAJ&pg=PA197&lpg=PA197&dq=%22%CE%AD%CF%83%CF%84%CE%AF%CE%BD+%CE%AE+%CF%86%CF%85%CF%83%CE%B9%CF%82+%CE%B6%CF%89%CE%AE+%CE%AE%CF%84%CE%BF%CE%B9+%CE%B4%CF%8D%CE%BD%CE%B1%CE%BC%CE%B9%CF%82%22&source=bl&ots=Fa-6fVf5zt&sig=ACfU3U2_ZxCLvou3fKoknVa2UXlQCSV-rQ&hl=iw&sa=X&ved=2ahUKEwixsPa6g833AhWchP0HHehACPsQ6AF6BAgCEAM#v=onepage&q=%22%CE%AD%CF%83%CF%84%CE%AF%CE%BD%20%CE%AE%20%CF%86%CF%85%CF%83%CE%B9%CF%82%20%CE%B6%CF%89%CE%AE%20%CE%AE%CF%84%CE%BF%CE%B9%20%CE%B4%CF%8D%CE%BD%CE%B1%CE%BC%CE%B9%CF%82%22&f=false), עמ' 197, שורה 34 (שנייה מלמטה)

     יש תרגום לאנגלית מהמקור היווני:E. M. Macierowski and R. F. Hassing, “John Philoponus on Aristotle’s Definition of Nature: A translation from the Greek with Introduction and Notes,” Ancient Philosophy 8 (1988): 73–100.)

     אפלטון בפידרוס עמ' 245 כתב גם כן לזהות את התנועה עם חיים:

     "כל מה שנשמה הוא, הרי הוא בן אלמוות. שכן מה שתמיד שרוי בתנועה, בן אלמוות הוא. ואילו המניע זולתו מהיותו מונע בידי זולתו - באשר נפסקת תנועתו, אף ייפסקו חייו. רק המניע את עצמו - שהרי את עצמו לא יחסר - אף לא יחדל, אפוא, מהתנועע; יתירה מזו: הוא גם מקור ויסוד ראשון לתנועת כל שאר המונעים." (ועיין עוד שם). [↑](#footnote-ref-435)
435. سارية. השורש הוא سرى (ד"ר מיכאל וייכנהאן כתב לי שהשורש הוא سار, אבל לענ"ד הוא כמו שכתבתי).

     לפי לקסיקון Lane (שהוא הלקסיקון המדעי המעמיק ביותר ללשון הערבית, שהתקבל כסמכות הקלסית לערבית, נדפס באמצע המאה התשע עשרה בשמונה כרכים) השורש سرى פירושו 'להימצא' באופן של התפשטות או חילחול, כמו שכאב מתפשט בגוף מהפצע לשאר הגוף, או כאב שמתפשט מהגוף אל הנפש, או רעל שמתפשט בגוף, או בהלה ששורה בגוף. וכך תרגם מקגיניס שהוא לשון חלחול (ובאנגלית permeate).

     ועיין לקמן 1.5.7 שם אבן סינא דן במילה הזו ומשמעותה. ועיין עוד לקמן 1.7.3 שם אבן סינא משתמש במילה זו לתאר את מציאות הצורות בגופים.

     במקור היווני של פילופונוס המילה שהוא משתמש בה לתאר את הימצאות הכח בגופים היא καταδεδυκυία, והיא מהשורש καταδύω שתרגומו לצלול. אבן סינא הבין שלצלול כאן פירושו כמו המים שנמצאים בספוג, כאילו הם צוללים בו, וכמו שתרגם מקגיניס חילחול.

     (יש שפירשו את המילה 'לצלול' שכתב פילופונוס שכוונה היא ירידה מלמעלה למטה.

     בספר [A Scientific Theology: Nature - By Alister E. McGrath](https://books.google.co.il/books?redir_esc=y&id=fPNCYW3b-a8C&q=philoponus#v=snippet&q=philoponus&f=false), עמ' 95, הביא את התרגום האנגלי מאת Macierowski and Hassing של המקור היווני של פילופונוס בקטע זה:

     "This, therefore, is the definition of nature. Now it is worth stopping to consider that this definition does not express what nature is, but rather the activity of nature. For by learning that it is a principle of motion and rest, we did not learn what nature is, but rather what it does. Therefore, so that we may also present the definition of the substance itself (Της ουσίας αυτής), it is necessary to speak in this way: nature is a life or power (έστίν ή φύσις ζωή ήτοι δύναμις) **having** **descended through bodies**, shaping them and governing them, being a principle of motion and rest in that in which it is primarily, per se and not per accidens." (We here follow E. M. Macierowski and R. F. Hassing, 'John Philoponus on Aristotle's Definition of Nature: A Translation from the Greek with Introduction and Notes', Ancient Philosophy 8 (1988), 81-2.)

     התרגום שלהם הוא שהכח "יורד דרך גופים" (descended through bodies) הוא לפי המקור היווני של פילופונוס ולפי הבנתם את המילה "לצלול" (καταδεδυκυία), (ההקשר במקור של פילופונוס הוא:

     οτι έστιν ή φύσις ζωή ητοι δύναμις καταδεδυκυία διά τών σωμάτων)

     בספר הזה של מקגרט בעמ' 95, בנה תיאוריה המבוססת על ההבנה שלפי פילופונוס כתוב כאן שהכח דווקא יורד דרך הגופים. לעניות דעתי אין לדברים יסוד ואין מחלוקת אונטולוגית בין פילופונוס לאריסטו לגבי מהות הכח שהוא הטבע, ואופן מציאותו בגופים. לפי ד"ר מיכאל ווייכנהאן שהוא מומחה ליוונית עתיקה אין שום הכרח לפרש בכוונת פילופונוס שהתכוון לצלילה באופן המדוייק הפשטני, כלומר לירידה למטה, אלא בהחלט אפשר לקרוא את המילה היוונית במובן של הימצאות על דרך חילחול כמו של מים בספוג. בכל אופן אני מביא דברי מקגרט בזה כי הוא מייצג את דעת הרבה מהחוקרים, והקורא ישפוט:

     "Philoponus' position is distinguished from that of Stoicism by his insistence that nature is something which 'descends through' things, rather than something which is 'diffused within' them. It is also distinguished from Aristode's position through its ontological identity distinct from those bodies in which it operates. Philoponus clearly regards nature as having existence prior to and independently of that in which it works - hence the language of 'descending through' things."

     בספר: ["Ergo perit coelum..."](https://books.google.co.il/books?id=PTfp0n5sdtIC&pg=PA290&lpg=PA290&dq=%CE%BA%CE%B1%CF%84%CE%B1%CE%B4%CE%B5%CE%B4%CF%85%CE%BA%CF%85%CE%AF%CE%B1&source=bl&ots=z78YsJ7VoM&sig=ACfU3U0FAavvOrnZQPERVzttBM6xPoT-7Q&hl=iw&sa=X&ved=2ahUKEwjrh_2ql833AhWH7rsIHXZcBq4Q6AF6BAgMEAM#v=onepage&q=%CE%BA%CE%B1%CF%84%CE%B1%CE%B4%CE%B5%CE%B4%CF%85%CE%BA%CF%85%CE%AF%CE%B1&f=false)מאת Michael Weichenhan‏ שנמצא [כאן](https://books.google.co.il/books?id=PTfp0n5sdtIC&pg=PA290&lpg=PA290&dq=%CE%BA%CE%B1%CF%84%CE%B1%CE%B4%CE%B5%CE%B4%CF%85%CE%BA%CF%85%CE%AF%CE%B1&source=bl&ots=z78YsJ7VoM&sig=ACfU3U0FAavvOrnZQPERVzttBM6xPoT-7Q&hl=iw&sa=X&ved=2ahUKEwjrh_2ql833AhWH7rsIHXZcBq4Q6AF6BAgMEAM#v=onepage&q=%CE%BA%CE%B1%CF%84%CE%B1%CE%B4%CE%B5%CE%B4%CF%85%CE%BA%CF%85%CE%AF%CE%B1&f=false), (עמ' 290 הערה 99) תרגם את המילה היוונית של פילופונוס (שהיא   
     "לצלול") למילה הגרמנית 'durchdringt' שפירושה חילחול כמו מציאות של מים בספוג, והוא הבין כך את לשון פילופונוס מהיוונית של פילופונוס בלבד, בלי להסתייע מכך שגם אבן סינא הבין כך.)

     לקמן 1.5.7 אבן סינא מפרש מילה במילה את לשון פילופונוס שהוא מביא כאן, עיין בזה עוד שם.

     **בעניין "כח":**

     לשון פילופונוס במקור היווני היא: έστίν ή φυσις ζωή ήτοι δύναμις. בעברית: "ה'טבע' הוא חיים, כלומר כח, ששורים בגופים, מעצבים ומנהיגים אותם" (אבן סינא השמיט את המילה חיים וכתב רק כח. עיין בזה לקמן 1.5.7. בתרגום האנגלי תרגמו "חיים או כח", אבל במקור היווני כתוב: "חיים, כלומר כח" וזה הבדל גדול, ותמהני על המתרגמים לאנגלית)

     'כח' כאן הוא במקור של פילופונוס המילה היוונית דונאמיס (δύναμις) שתירגומה ללטינית הוא potentia. השימוש הלשוני הרגיל במילה, שנמצא גם אצל אריסטו, הוא 'כח' במובן היומיומי הפשוט, וכמו במילה האנגלית שנגזרה ממנה - דינמי, דינמיקה וכיו"ב. אמנם בהקשר של פילוסופיית הטבע והמטאפיזיקה מילה זו היא מונח אריסטוטלי שפירושו כמו המונח המתורגם בעברית של ימי הביניים 'בכח' (בניגוד ל'בפועל'), כלומר אפשרות ופוטנציאל. זה מציין את החומר שההעדר שבו גורם לאפשרויות לגבי הקיום, לעומת הצורה שהיא נצחית ותמיד ובהכרח נמצאת בפועל. ההעדר גורם לתנועה, כמו למשל בשיר "עקרה" של רחל שהגעגוע לילד גרם לתנועת יצירת דמות הילד שבשיר, כך ההעדר גורם להצטיירות כל הצורות שהן המהויות של הטבע. כיוון שהמהויות הן ציור שנובע מהעדר הן יכולות להיות או לא להיות, ולהיות באופנים שונים. מה שאין כן מה שנמצא בפועל שאין בו אפשרויות. למשל יישות מתימטית כמו מספר או משוואה אין כמעט מקום לאפשרויות ותנועות לגבי קיומה, לעומת מלפפון שיכול להיות או לא, ובכל מיני אופנים, ויש בו תנועת שינוי רבה. המלפפון יותר חומרי ולכן יותר שולט בו ההעדר ולכן יש בו יותר אפשרויות ולכן יותר תנועה ושינוי. לפי המונח האריסטוטלי במלפפון יש יותר 'כח' מאשר ביישות מתימטית, כי יש בו יותר תנועה בלתי נמנעת. [↑](#footnote-ref-436)
436. الصور و الخلق. "הצורות" שכתב כאן אבן סינא היא כמו צורות בעברית, לרוב המובן הוא הצורה המהותית, וכמו שצורת האדם היא 'חי מדבר', אבל לפעמים המובן הוא התואר החיצוני של הגוף, כמו תואר או תבנית. במקור היווני של פילופונוס כתוב העיצוב, διαπλαστική , כלומר התואר החיצוני ולא הצורה המהותית, וכן אבן סינא בעצמו לקמן 1.5.7 כשהביא את לשון פילופונוס השתמש ל'צורה' לא במילה הערבית 'צורה' שנקט כאן, אלא במילה הערבית التشكيل‌, מהשורש شكل, שפירושה התואר או התבנית החיצוניים ולא הצורה המהותית. ועמד על זה שם מקגיניס בהערה.

     الخلق‌. הפירוש המילולי הוא לחלק, כמו בעברית, והכוונה לחלק לפי מדידה, וכמו שגוזרים בד לפי גזרת הבגד. המשמעות התרחבה גם ללהביא דבר לידי קיום לפי המידה שבה נחתך, והושאל לשימוש הידוע ביותר שהוא 'בריאה', במובן של בריאת האלוה את העולם וכך הוא משמש בקוראן. בלקסיקון Lane בערכים 5 ובעיקר 12 כתב שיש לשורש זה גם משמעות של אופי או מזג או מבנה או טבע של דבר (לשונו שם בערך 12: A nature; or a natural, a native, or an innate, disposition or temper or the like), נראה שזו הרחבה של אותה משמעות, כמו שאומרים על מזג של אדם שכך הוא מברייתו. מקגיניס תרגם לפי משמעות זו, ותרגם כאן "מזג" (temperament). לקמן 1.5.7 כשאבן סינא מביא שוב את פילופונוס שהביא כאן, כשהוא לא מקפיד על שינויי לשון קלים, הוא השתמש במילה التخليق, שהיא מאותו שורש, ויש לה משמעות של הרכבה או הרכב, כלומר מבנה, והיא במשמעות קרובה ל'מזג'.

     במקור היווני אצל פילופונוס משמעות המילה היוונית כאן (διοικητική) היא לנהל, לשלוט או להנהיג. ובעברית לשון פילופונוס: הטבע הוא חיים, כלומר כח, שמספקים לגופים עיצוב והנהגה. לא מצאתי איך המילה הערבית الخلق שהשתמש בה אבן סינא כאן כתרגום לערבית של דברי פילופונוס תתאים למילה היוונית של פילופונוס שמשמעותה לנהל או להנהיג (גם אם אבן סינא השתמש בתרגום ערבי של פילופונוס השאלה תהיה על אותו מתרגם של פילופונוס לערבית). למעשה תרגמתי כמו מקגיניס. [↑](#footnote-ref-437)
437. **עיין בנספח א' שבסוף הספר**,

     שם ביארתי היטב את שיטת אריסטו בהבנת התנועה בכלל והתנועה הטבעית בפרט, ואת דבריו על תנועת הקליע (אריסטו בפיזיקה ח' י' דן בשאלה למה אחרי שהאבן מתנתקת מהיד של הזורק היא ממשיכה לנוע בכיוון הזריקה ולא נופלת מייד ישר למטה בגלל שכעת אין לה מניע. דבריו שם מובנים רק על רקע הבנתו בעניין התנועה באופן כללי). מתוך זה מתבארת גם שיטתו בהבנה מה הוא 'טבע'. אני מפנה את הקורא לנספח וסומך על מה שהתבאר שם, שמבאר את הדברים שהביא אבן סינא כאן מפילופונוס ואת מה שאבן סינא חולק על פילופונוס. מה שאכתוב כאן על דברי אבן סינא מבוסס על מה שכתבתי בנספח ויובן רק אחרי לימוד הנספח. [↑](#footnote-ref-438)
438. אריסטו. [↑](#footnote-ref-439)
439. הלשון "ראשוני" שאבן סינא מפרש אותה כאן, מתייחסת ללשונו של אריסטו בפיזיקה ב' א':

     "מאחר שאין הטבע אלא איזו התחלה וסיבה של היות נע והיות נח הנמצאת בדבר באופן **ראשוני** וכשלעצמו ולא על פי המקרה."

     הכח שמניע את האבן הנופלת למטה פועל עליה באופן ישיר בלתי אמצעי, וכן הכח של נפש בעל החיים פועלת על גופו ומניעה אותו בלי אמצעי ביניהם. הכח הבלתי אמצעי הזה הוא הטבע שאנו עוסקים בו. אם אבן אחת נעה ודחפה אבן שנייה, תנועת האבן השנייה שהיא על ידי האמצעי של תנועת האבן הראשונה, אינה תנועה על פי הטבע ואיננו עוסקים בה כאן.

     החלטה נפשית של בעל חיים יכולה להניע את גופו בלי תיווך. אם לנפש, כלומר החיים כשאנו מסתכלים עליהם מופשטים מחומר, יש מציאות משלה, ולחומר מציאות משלו, ושתיהן מציאויות שעומדות בפני עצמן באופן לא תלוי, יש קושי להבין איך מישור מציאות אחד פועל תנועה או שינוי במישור מציאות שונה. למשל אם אדם יניע אבן שמונחת על הקרקע בכח מחשבתו בלבד, הדבר ייראה כסותר את חוקי הטבע שאומרים שתנועת גוף מצריכה מניע, והכוונה למניע גופני, כי גוף יכול להניע גוף, נפש בלי גוף אין בה ממשות שתוכל להניע גוף (לפי ההגדרה של אריסטו, המובן של המושג 'נמצא' בעולם הטבעי, הארצי, שתחת גלגל הירח, היא להיות 'עצם', ועצם פירושו צורה בחומר. ליישים מופשטים שאין להם חומר יש מציאות, אבל במובן מציאות שונה, מטאפיזי, מופשט, לא במובן של הפיזיקה (עיין היטב ברמב"ם בהלכות יסודי התורה ד' ז'). לכאורה אם אדם יכול להניע את ידו החומרית בכח מחשבתו המופשטת, באותו אופן הוא יוכל להניע יד כרותה שמונחת על השולחן או כל חפץ חומרי אחר. השאלה הזו, שזכתה לכינוי השאלה הפסיכו-פיזית, מבוססת על ההסתכלות של דקארט שהחומר והמופשט לכל אחד מהם יש מציאות גמורה עצמאית משלו, והם שני מישורי מציאות שאין ביניהם מן המשותף, ולכן לא ייתכן שמה שנמצא באחד מהם יניע מה שנמצא במשנהו. זו כמובן הסתכלות שטחית מופרכת מאוד ואין כאן מקום להאריך בתמיהות עליה. מבחינה פילוסופית כבר עדיפה ממנה ההסתכלות המטריאליסטית שרק החומר נמצא, והנפש והרצון והמחשבות והרגשות הכל הוא רק תופעות לוואי שוליות של החומר עצמו. לפי דקארט יש מטריאליזם שהוא מופרך בפני עצמו, ועוד תוספת שמניחה מציאות מופשטת אחרת שאינה קשורה כלל עם מציאות החומר, וזו תוספת של תמיהה על תמיהה.

     לפי אפלטון ואריסטו יש קשר בין המציאות המופשטת למציאות החומרית, אלה כמו שתי בחינות או שתי התגלויות של מציאות אחת. החיבור הזה קשה מאוד להבנה, ודורש יכולת עיון מטאפיזית כדי לעסוק בו, אבל וודאי לא יתכן להתעלם מהחיבור ולטעון שאין כלל חיבור כזה.

     לפי דעת אריסטו רק המציאות המופשטת נמצאת במובן האמיתי הראשוני והמוחלט (היפך ממה שכתב בקטגוריות פרק ה', ובמקומות אחרים הארכתי בזה. הכוונה באופן כללי היא שיש הסתכלות של חקר הטבע והסתכלות מטאפיזית, האמת היותר מוחלטת וראשונית ואמיתית היא ההסתכלות המטאפיזית, אבל אין לבטל מפניה את ההסתכלות של חקר הטבע לפיה המציאות מתחילה מהפרט החומרי, והצורות יש להן מציאות משנית בלבד). המציאות החומרית היא כמו צל של המציאות המופשטת, היא נובעת ממנה ומשנית לה. העצם החומרי הוא צורת-העדר של היש המופשט הצורני, כמו שהצל הוא צורת-העדר של הגוף שמטיל אותו, על דרך צורת פרח במגזרת נייר שהעדר הנייר באותו מקום הוא כמו צל של צורת הפרח מנייר שנעדר משם. כמו שאדם יכול להניע את רק את הצל שלו ולא צל של מישהו אחר, כך הוא יכול להניע רק את גופו שלו ולא את גופו של מישהו אחר.

     הכח שמניע את האבן ליפול כששומטים אותה מגובה, אם נתבונן בו ככח בלבד, כשלעצמו, כתנועה בלי שיש גוף שהוא זה שנע, כתנועה ערטילאית אחרי שהפשטנו אותה מהגוף הנע, היא לא עצם טבעי. אין לה כשלעצמה גוף חומרי, היא רק שוכנת בגוף חומרי שהוא עבורה ככלי חומרי ליישות המופשטת שקודמת למציאות החומר. אריסטו אומר על התנועה שהיא 'על פי הטבע' ולא שהיא בעצמה טבע, כי טבע הוא מה שיש לו גוף חומרי.

     אם התנועה כשהיא לעצמה, בלי הגוף הנע אלא התנועה לבד, היא לא גוף חומרי, בהכרח מציאותה שייכת למופשט, לגילוי האלוהות לפני שהתלבש בחומר (וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ד' ז' "וְהַצּוּרוֹת שֶׁאֵין לָהֶן גֹּלֶם אֵינָן נִרְאִין לָעַיִן, אֶלָּא בְּעֵין הַלֵּב הֵן יְדוּעִין, כְּמוֹ שֶׁיָּדַעְנוּ אֲדוֹן הַכֹּל בְּלֹא רְאִיַּת עַיִן". כשהתנועה מתלבשת בגוף ונעשה גוף נע, יש כאן עצם טבעי, אבל התנועה כשאינה מלובשת בגוף, היא יש שנמצא, ואינו חומרי, ובהכרח הוא יש מופשט (עיין לעיל, אפשר למצוא לפי האינדקס, שהתבאר ההבדל בין 'התחלה' לסיבה. 'התחלה' הוא הדבר המופשט הכללי, תואר של האל על דרך התארים שמותר לומר עליו כמו שכתב במורה נבוכים א' סוף פרק נ"ג) ו'סיבה' היא כשהוא התלבש בחומר כמניע שלו). יותר מדויק התנועה היא לא יש מופשט שעומד לעצמו (המופשט בעצמו אינו משתנה ולא מתנועע והוא נצחי, והוא היפך התנועה), אלא היא השפעת המופשט על החומר, הסוד של הקשר בין האין סוף למוגבל, מציאות התנועה כשלעצמה מתחילה מהמופשט, והתנועה עצמה היא היחס שבין המופשט לחומרי (כלשון אפלטון בטימיאוס שהזמן הוא צלם נע של הנצח). כמו שנפש בעל החיים מניעה את גופו ולא גוף אחר מכח שהיא אחת במציאות עם גופו, כך גם מה שאנו קוראים בזמננו 'כח הכובד' מניע את האבן הנופלת באופן בלתי אמצעי כי הוא אחד עם האבן, כלומר הוא נובע ממציאות מופשטת שהיא אחת עם האבן ומתגלה באבן כמו שנפש מתגלה בגוף, והגילוי של המופשט בחומר הוא התנועה. עולה מזה שהטבע הוא הגילוי של המופשט בחומרי, שמגלה שהתחלת ועיקר המציאות היא המופשט ושאין חילוק במציאות בין המופשט לחומרי. בזה אין מחלוקת בין אבן סינא ופילופונוס וזו בלי ספק דעת אריסטו לפי כל מפרשיו הקדמונים.

     בזה יש לפרש גם את הבנת המתרגמים של פילופונוס שפירשו שהכח "יורד" לגופים, וכמשמעות הפשוטה של המילה היוונית שפירושה המילולי צלילה. הירידה שמדובר בה אינה ירידה מבחינה פיזית, מלמעלה למטה, אלא מבחינת סדר המציאות. וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ב' א', שהדברים שאין להם גוף מה שהוא סיבת מציאותו של חברו הוא למעלה ממנו. וכל המופשט מחברו הוא למעלה ממנו. לכן התנועה בעצמה כהשפעה לא חומרית מהמופשט היא למעלה מהגופים הטבעיים החומריים, וכשהיא נכנסת לשרות בהם ולהניע אותם היא 'יורדת' ממדרגתה למדרגתם (עיין עוד בזה בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית רשימה 35 במאמר התנועה יסוד ההוויה).

     זה התוכן המדוייק של דברי ספר חובות הלבבות שער ב' (שער הבחינה), פרק ה' (מאת רבינו בחיי אבן פקודה, 1050 - 1120):

     "וממה שראוי לך להבין מכל הבריות העליונים והתחתונים מקטנם ועד גדולם, הענין הנעלם אשר בו סדר הכל והשלמתו, ואיננו מושג בחושים הגשמיים, והיא התנועה הדבקה לכל מחובר, ואין חוש מהחושים הגשמיים משיג אותה, אך השכל משיג אותה באמצעות הנע, אשר ישיגוהו החושים. ולולי התנועה, לא היתה נגמרת הווית שום דבר מן הנמצאות ולא הפסדם. ואמר אחד מן הפילוסופים: רוח הטבעים התנועה. וכשתבין סוד התנועה ותשכיל ענין אמתתה ורוחניותה, ותדע, כי היא מפלאי החכמה האלהית ותכיר רוב חמלת הבורא על ברואיו, אז יתברר לך, כי כל תנועותיך נקשרות בחפץ הבורא יתעלה והנהגתו ורצונו, הקטנה והגדולה שבהם והגלויה והנסתרת, חוץ ממה ששם ברשותך מבחירת הטוב והרע. וכאשר יתברר לך זה, תפקד עצמך בכל תנועה שתנוע, וזכר הקשר אשר קשרך הבורא בו והתבושש ממנו תמיד, ותירא אותו ותמסר לדינו ורצה בגזרותיו, תגיע אל רצונו ותהיה אחריתך לטוב, כמ"ש הכתוב והבוטח בה' חסד יסובבנו."

     מה שכתבתי כאן הוא מה שפילופונוס כתב, שהטבע הוא מקור המציאות של הדברים בעצמם והוא חיים שמושפעים עליהם מלמעלה, הוא המקור המופשט של המציאות החומרית, וכוחות הטבע של המציאות הם הגילוי שהיא לא קיימת מצד עצמה אלא נובעת ממקור מופשט. כמו למשל תנועת הצל, אי אפשר להבין שהצל נע מכוחו העצמי, אלא ברור שהוא בתולדה ממשהו אחר שמתגלה דרכו. אם מסתכלים יותר לעומק רואים שהסיבה המניעה היא לא רק מניעה את הצל (ואז יש חלוקה שהצל קיים כשלעצמו בלי שהוא נע ובלי קשר לכח שמניע אותו, ויש משהו אחר שרק מניע את הצל ולא קשור לעיקר הווייתו), אלא הסיבה שמניעה את הצל היא הסיבה לעצם הווייתו של הצל, היא שורש מציאותו כהתחלת מציאות והיא גם בהמשך תמיד הוויית המציאות שלו בפועל כל רגע ורגע, וכלול בהשפעת המציאות שהיא גם מעצבת ומניעה אותו, היא מניעה ומעצבת על ידי שכך היא יוצרת את עיקר הווייתו, כמעוצב ונע כך. לא שיש כאן הנעה של דבר אחד שמניע דבר שונה ממנו. דבר זה הוא דעת אפלטון, אריסטו, פילופונוס ואבן סינא, ועל זה לא נחלקו. וכמו שמבואר היטב בנספח. [↑](#footnote-ref-440)
440. ההתייחסות כאן היא לפילופונוס. זה הקטע של פילופונוס שאליו מתייחס אבן סינא, בפירושו של פילופונוס לפיזיקה, באותו מקום שאריסטו כותב בפיזיקה ב' א':

     "מאחר שאין הטבע אלא איזו התחלה וסיבה של היות נע והיות נח הנמצאת בדבר באופן **ראשוני** וכשלעצמו ולא על פי המקרה."

     הדיון כאן הוא על המשמעות של המילה "ראשוני", ועליה נסובים דברי פילופונוס.

     לשון פילופונוס (Philoponus, In Phys.196.28 – 30. בתרגום שלי):

     "אריסטו הוסיף "ראשוני" בגלל שהנפש השכלית גם היא מניעה את בעל החיים והיא התחלת תנועה כזו שאינה מבחוץ, אלא במונע עצמו. הנפש השכלית, על כל פנים, אינה מניעה באופן ראשוני אלא דרך מה שאינו שכלי, והיא והלא-שכלי אינם מניעה את בעל החיים באופן ראשוני אלא על ידי שהם מניעים את טבעו (את ה'פיזיות' שלו - במקור: τώ Τήν φύσιν κινεϊν). כך הטבע הוא מה שבאופן ראשוני גורם לתנועה. [↑](#footnote-ref-441)
441. الميل (מייל mayl). זה תרגום למונח היווני ροπή rhopê)), ובלטינית ואנגלית impetus ('אימפטוס'. בשם זה מפורסמת הסוגיה הזו). אפשר לתרגם גם 'נטייה' או 'תנופה'. מקגיניס תרגם inclinationוענאתי בתרגומה לרמיזות והערות תרגמה propensity). פילופונוס במקומות אחרים מכתביו (עי' למשל בפירוש פילופונוס לפיזיקה [CAG](https://en.wikipedia.org/wiki/Commentaria_in_Aristotelem_Graeca) XVI 195,29) משתמש במונח הזה לציין את הדחף או הנטייה שיש לאבן ליפול למטה ולאש לנוע למעלה, שזה הטבע במובן הפשוט המוסכם. עיין בכל זה בנספח. כאן מדובר שהנפש גורמת להשפיע טבע על הגוף אע"פ שמצד הגוף אין טבע כזה (למשל החלטה להרים את היד כשטבע היד מצד עצמה כגוף חומרי הוא לרדת למטה), היד עצמה, מצד שהיא חומר, בשר, פועלת לפי הטבע החומרי לרדת למטה. הנפש גורמת להשפעה על אותו טבע חומרי של היד, וגורמת לו להניע את היד למעלה. הנפש בפני עצמה אין לה חיבור עם הבשר להניע אותו באופן בלתי אמצעי, היא הרי לא יכולה לשחרר את הבשר מהכובד שמושך אותו למטה מטבעו. אלא המניע הראשוני, הבלתי אמצעי, של הבשר של היד, נשאר תמיד אותו טבע שנמצא בה עצמה שהוא הטבע החומרי שמושך אותה למטה באותו אופן שהוא מושך אבן למטה. וצריך בהכרח לומר שהנפש משפיעה על הטבע החומרי, והטבע החומרי מעביר את ההשפעה שקיבל אל בשר היד, ולכן הנפש אינה מניע ראשוני של הגוף, אלא מניעה רק בתיווך הטבע החומרי של הגוף. [↑](#footnote-ref-442)
442. מקגיניס ציין שזו הטענה הכללית להלן ספר 4 מהפיזיקה של הריפוי, פרק 14.

     עיין בנספח בביאור היטב מה שכתב אבן סינא לקמן ספר 4 פרק 14. שם מדובר על השאלה של אינרציה. למשל אם אדם זורק אבן (באופן כללי מדובר על 'קליע'), היה ראוי להיות שמייד ברגע שהאבן ניתקת ממגע ידו, היא תיפול ישר למטה. השאלה היא למה היא ממשיכה לנוע בכיוון הדחיפה ורק אחר כך בהדרגה נופלת.

     ברור שכל גוף נח עד שגוף אחר ידחף אותו ויניע אותו. אחרי שהאבן ניתקה מגע עם היד של הזורק, כעת אין שום דחיפה של גוף אחר שמניע אותה, כלומר היד של הזורק, והיא צריכה ליפול ישר למטה כי כעת רק הטבע שלה ליפול מניע אותה. (לפי הפיזיקה המודרנית יש חוק ההתמדה, הראשון מחוקי התנועה של ניוטון, שאומר שגוף נע שלא מופעל עליו שום כח ימשיך בתנועה קצובה. בנספח דנתי בביאור הדעה הזו ובמה היא דומה לדעת אריסטו ובמה היא שונה, והבאתי הערות איינשטיין ואדינגטון על זה)

     לגבי שאלה זו חידש פילופונוס על סמך אריסטו שהגוף המניע השרה 'דחף' בגוף הנדחף, והדחף הזה הוא כח מניע והוא מניע את הגוף הנדחף גם אחר כך. הגוף ייעצר לבסוף כי כוחות החיכוך וכח הכובד יתנגדו לכח הדחף ובהדרגה יבטלו אותו. ההבדל בין ה'דחף' של אריסטו ופילופונוס ובין חוק האינרציה של ניוטון הוא שלפי אריסטו אותו דחף הוא מציאות מופשטת חיה, יש מופשט שהוא כמו למשל נפש של אדם שנשארה אחריו אחרי המוות, שנמצא במקום שבו נמצאות הצורות המופשטות, עולם האידיאות האפלטוניות שהן נפשות חיות בעלות שכל ורצון ותשוקה, הוא העולם המופשט שקובע את מציאותו וטבעו ותנועתו של העולם החומרי שנגזר ממנו כמו צל שלו. וזה לפי תפישתו המבוארת כאן שגם הטבע של אבן ליפול למטה (וכיו"ב כל כוחות הטבע) הוא יש רוחני מופשט שקודם במציאותו למציאות הגוף, ולכן הוא קובע את מציאות הגוף. את הכח שבאבן מרגישים כשאוחזים אותה ביד ולא שומטים אותה, האבן נחה אבל הכח שבה בכל זאת פועל על היד האוחזת, כי יש לו מציאות מצד עצמו גם בלי תנועת האבן, כלומר כח התנועה אינו רק עצם העובדה שהאבן נעה, אלא אם הוא מורגש גם בלי שהאבן נעה הרי יש לו מציאות מצד עצמו, כך כתב אבן סינא לקמן 4.14.

     כאן אבן סינא חולק על פילופונוס, ולקמן ד' י"ד מסכים איתו.

     לקמן מדובר על דחף שגוף חומרי יצר בגוף חומרי אחר, התנועה שבגוף הדוחף היא ישות מופשטת חיה ומטאפיזית והיא מועברת לגוף הנדחף (כך פילופונוס גם מבין את התופעה של 'אנרגיה' ולמשל האור, וכמו שהבאתי מדבריו ב"[ביאור על מורה נבוכים](https://morehnevochim.wordpress.com/2017/11/25/%d7%91%d7%99%d7%90%d7%95%d7%a8-%d7%a2%d7%9c-%d7%a1%d7%93%d7%a8-%d7%94%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%94%d7%a7%d7%93%d7%9e%d7%95%d7%aa-%d7%9c%d7%97%d7%9c%d7%a7-%d7%91-%d7%94%d7%a7%d7%93%d7%9e%d7%94-%d7%9b-2/)". פילופונוס מאיר את דעת אריסטו בעניין אנרגיית האור, ויש לזה שייכות רבה עם ביאורו בעניין כח התנועה. בביאור על מורה נבוכים שם כתבתי קצת חוסר דיוקים בנושא של תנועת הקליע לפי אריסטו, אבל עצם הביאור באנרגיה ובאור ולפי זה בתנועה, הוא נכון ויסודי). זה דומה למה שהאב מעביר את חייו וצורתו המופשטת לולד על ידי שהוא מנענע ומחמם את הביצית שברחם האישה, או למה שמנגן מעביר תחושה נפשית לשומע, או למה שאדם מעורר תנועה רגשית במגע של חיבוק עם זולתו.

     כאן מדובר על עניין שונה, כאן מדובר לא על גוף חומרי שמעביר 'דחף' לגוף חומרי אחר, כמו יד שזורקת אבן ומעבירה אליה מציאות של 'דחף'. אלא מדובר כאן על 'דחף' שהנפש יוצרת מכח חיותה הנפשית לחוד, ומעבירה אותו לגוף, והדחף הזה משתלט על הטבע של הגוף ומפעיל אותו. לקמן מדובר על דחיפה של היד את האבן שהתחילה להניע את האבן באופן פשוט כל זמן שהאבן נגעה ביד, בדרך של גוף דוחף גוף כשהוא נוגע בו. ההנעה הפשוטה הזו הכניסה באבן מציאות של 'דחף' מופשט שממשיך להיות כח מניע גם אחרי שהאבן ניתקה ממגעה ביד. כאן הדחף שהנפש מעבירה לגוף לא התחיל מהנעה פשוטה על ידי דחיפה של גוף חומרי את הגוף החומרי האחר. אלא הוא התחיל כ'דחף' מראשיתו ונוצר כ'דחף' על ידי הנפש ומשם מועבר לגוף בלי שהיה בשום שלב מגע חומרי של גוף בגוף.

     הקושיא של אבן סינא כאן על פילופונוס היא כך, לפי פילופונוס יש דמיון בין מה שאבן שנעה דוחפת אבן אחרת ומעבירה אליה את הישות הרוחנית החיה שהיא ה'דחף', ובין מה שהנפש של ראובן מעבירה 'דחף' שנובע ממנה לגוף של ראובן שהיא שורה בו וכך מניעה את איבריו החומריים.

     אריסטו דיבר על הטבע שהוא התחלת תנועה שנמצאת בגוף במהותו ולא במקרה, והיא ראשונית. כשאבן נעה דוחפת אבן אחרת, האבן הנדחפת נעה שלא לפי טבעה המהותי הראשוני. טבעה הנמצא במהותה ולא באופן מקרי לה, שמניע אותה בלי אמצעי המתווך בין הדחף לבינה, הוא לנוח )או לפול בקו ישר לכיוון מרכז הארץ אל מקום מנוחתה(. כשהאבן הדוחפת מניעה אותה לכיוון אחר, ההנעה הזו היא על ידי שהאבן הדוחפת מתחברת איתה ולעניין תנועה נעשית אחד איתה, כאילו נקשרה בחבלים להיות אחד איתה, כמו שמבואר באריסטו במטפיזיקה דלתא פרק ו' (עיין בנספח ביאור בזה). וכעת האבן הנדחפת היא אחד מבחינה חומרית עם האבן הדוחפת ולכן נעה איתה. למשל אם ראובן לוקח את שמעון וקושר אותו היטב בחבלים עד שאינו יכול לנוע, ואוחז בגופו כמו במקל ומכה בו את הכד והכד נשבר, ודאי ראובן שבר את הכד ולא שמעון. הטעם הוא שהגוף של שמעון בטל מלהיות גוף עצמאי שנע לפי טבעו או לפי נפשו, ומתאחד עד כמה שזה נוגע לתנועה עם הגוף של ראובן ונע מכח תנועת הגוף של ראובן, והרי הוא נעשה גופו של ראובן ממש, כי ראובן הוא האחראי לתוצאות של ההנעה וכגון שאחז בשמעון והכה עם גופו של שמעון בכד ושבר אותו, ראובן משלם את דמי הכד, כי גופו של שמעון הוא אחד עם גופו של ראובן לעניין תנועה. וזה מכח החבל הקושר, ותנועת הדחיפה פועלת באותו אופן כמו החבל. היא מכריחה את הנדחף לנוע לפי הדוחף כאילו קשרה אותו לידו של הדוחף.

     תנועה כזו היא מקרית לגבי שמעון, היא לא נובעת ממהותו וטבעו ונפשו, ולכן גם לא נחשבת תנועה שמניעה אותו באופן בלתי אמצעי (אם ראובן מניע את שמעון הקשור, הוא אוחז בו ישירות ואין אמצעי ביניהם, הכוונה ב"בלתי אמצעי" כאן היא שתנועת ראובן היא האמצעי להניע את שמעון, כי התחלת התנועה אינה מטבעו העצמי של שמעון. כשהאבן נופלת זו תנועה בלתי אמצעית, כי ה'דחף' של אבן ליפול, שזה כח החיים שבה, נפשה, עצם הווייתה (זו הווייתה המטפיזית שהיא שורש הווייתה החומרית), הוא זה שמניע אותה, לכן המניע והמונע אינם דברים נפרדים כלל ולכן זה נקרא תנועה בלתי אמצעית (לכן נפשו, רצונו ומחשבתו, של שמעון יכולים להניע את בשרו ואינם יכולים להניע בכח המחשבה חפץ אחר שמונח על הקרקע. כי נפשו וגופו של ראובן הם בחינות של אותה הווייה עצמה והוא מניע את עצמו ולא משהו שונה מעצמו).

     אם הנפש של שמעון יוצרת 'דחף' ומכח זה היא מניעה את הגוף של שמעון שהיא שורה בו, זה לפי ההסבר של פילופונוס כאן כמו שאבן א' דוחפת את אבן ב', ומעבירה אליה דחף. זו לא התחלת תנועה מהותית ראשונית של אבן ב' שיכולה להיחשב כטבע של אבן ב', כך גם הנפש לא יכולה להיחשב כהתחלת תנועה מהותית וראשונית, כלומר בלתי אמצעית, של הגוף שהיא עצמה שורה בו. שהרי היד רוצה ליפול מטבעה והנפש מאלצת אותה להישאר מורמת.

     זה תוכן לשונו של אבן סינא כאן שכתב:

     "ובכן הטבע גם הוא יעשה כך, כמו שנבהיר לך", כלומר גם האבן הדוחפת תעביר 'דחף' לאבן הנדחפת, כמו שהנפש מעבירה 'דחף' לגוף לפי דברי פילופונוס. הוא מקשה על דברי פילופונוס שנאמרו בעניין מיוחד בנפש, ואומר שאין הבדל כאן בין הנעת הנפש את היד למעלה, שזה נגד טבעה, ובין אדם שמרים אבן למעלה.

     הדיון כאן מבוסס על כך שיש שני כוחות טבעיים שונים ואף סותרים שפועלים על אותו גוף חומרי, ושניהם אמורים להיחשב 'טבע' של הגוף. למשל אם ראובן מרים את ידיו, יש טבע אחד שלפיו היד רוצה לרדת למטה. היא עייפה מההרמה והטבע שלה מושך אותה למטה כמו שטבע של אבן מושך אותה למטה. ויש כח אחר שמקורו בנפש שבחרה להרים את היד ולהחזיק אותה מורמת. הנפש היא כח רוחני ששורה בגוף, והוא שורש הווייתו של הגוף ולכן היא טבעו והיא קובעת את הווייתו צורתו תנועותיו וטבעו, טבעו כלומר צורת הכח המונח בהוייתו עצמה לנוע בדרך מסויימת דווקא (או במגוון מסוים ומוגבל של דרכים), לפי חוקיות מסויימת. אם הנפש היא הטבע, הרי שהטבע הוא שהיד תהיה מורמת למעלה, ואם כח הכבידה של הבשר הוא הטבע אז הטבע הוא שהיד תרד, וההרמה היא הנעה מאולצת מקרית של טבע שונה, ואינה טבעו של אותו בשר.

     באבן יש רק טבע אחד, ליפול למטה. הטבע הזה הוא נפשה החיה, והטבע הגשמי והטבע שנובע מהנפש הם אחד, ואין כאן שאלה. בבעל חיים יש שני טבעים לבשר, האחד כאילו היה אבן, הוא גם נוטה לנוע כלפי מטה כמו אבן, כי יש בו צד שהוא דומם, בנוסף ובמקביל לצד שהוא חי. כל חי הוא דומם-חי וצומח-חי, נוסף בו הטבע החי על הטבע של דומם וצומח, ולא נעלם הטבע של דומם וצומח (אדם מחוסר הכרה באופן קבוע נקרא "צמח", כי נגלה בו במצב הזה טבע הצומח שבו, הוא ניזון וגדל ולא יותר. ומה שיש לאדם משקל והוא נופל למטה זה מצד טבע הדומם שבו. יש טבעים סותרים שמניעים את הגוף הגשמי של האדם, והשאלה שאבן סינא ופילופונוס עוסקים בה כאן איזה מהם ראוי להיחשב הטבע של גוף האדם, לפי ההגדרה של אריסטו שטבע הוא התחלת תנועה שהיא במהות והיא ראשונית כלומר בלתי אמצעית.

     ההסבר הראשון שהעלה אבן סינא כאפשרות להבין את פילופונוס היה שהטבע של הנפש משנה את הטבע הגופני ומתאים אותו לנפש. על זה הקשה אבן סינא שאם כך אז כשאדם רוצה להרים את ידו, ישתנה הטבע הגופני ובמקום להיות טבע גופני ליפול למטה, להוריד את היד, יהיה הטבע הגופני להחזיק את היד מורמת, ואם זה כך אז לא הייתה נוצרת עייפות להשאיר את היד מורמת לאורך זמן, כי לא הייתה כאן התנגשות של כוחות מניעים סותרים.

     כעת אנו נשארים עם ההבנה שהטבע הנפשי לא עושה שינוי בטבע הגשמי, ולכן יש כאן שני כוחות מניעים סותרים, כח הנפש שרוצה להרים את היד וכח הטבע הגופני כמו של אבן שרוצה להוריד אותה. ההסבר השני בדעת פילופונוס הוא שכמו שאם אבן א' נופלת למטה בקו ישר, ואז באמצע הנפילה זורקים עליה את אבן ב', ואבן ב' דוחפת אותה לנוע בכיוון אחר כי היא מעבירה אליה 'דחף' (שהוא טבע תנועה רוחני מופשט), כך הנפש של ראובן מעבירה 'דחף' אל הגוף של ראובן שמתנגד לדחף החומרי שלו ושני הדחפים סותרים והחזק מנצח. כך מי שהרים את ידו יש לו דחף להוריד אותה כי היא כבדה ודחף אחר להשאיר אותה למעלה לפי הרצון הנפשי, ויש מלחמה בין כח הנפש לכח החומר והחזק מנצח. על זה אבן סינא מקשה שכמו שהנפש מעבירה דחף, כך גם גוף נע מעביר בדרך דומה דחף לגוף אחר כמו שיבואר לקמן ספר ד' פרק י"ב, ובאבן שדוחפת אבן ברור שהדחף שעבר לאבן הנדחפת הוא לא טבע של האבן הנדחפת אלא כח זר מקרי ולא ראשוני, כלומר על ידי אמצעי (כל כח שאינו מתוך מהות הגוף הנע עצמו נחשב כתנועה על ידי אמצעי, האמצעי הוא הכח), כך גם כאן מה שהנפש מעבירה דחף לבשר להרים את היד הוא דחף שאינו טבע היד הבשרית והוא מקרי ואמצעי לה, ולכן הנפש של בעל חיים אינה יכולה להיחשב כהתחלת תנועה וכטבע, גם לא במקביל לטבע החומרי.

     כאן מתגלה נקודת המחלוקת העמוקה. החוקרים פירשו שאבן סינא מבין את אריסטו בדרך מדעית מודרנית כמו הפיזיקה של ניוטון, שרואה בטבע כוחות תנועה שהם כוחות תנועה חיצוניים לגופים, בלי קשר לעצם הגוף של העצמים הנעים, אלא גופם עצמו הוא חומר דומם מת שאין בו עצמו במהותו שום התחלת תנועה מהותית ראשונית, וכל התנועות של הגופים כולן דחיפות חיצוניות שמאלצות אותם לנוע, ה'טבע' הוא רק החוקיות של הדחיפות האלה, שפועלים לפי משוואות מתמטיות ולא באופן מקרי (ולכן אלה נקראים חוקי טבע). ואילו פילופונוס היה נוצרי ונטה למטאפיזיקה ותיאולוגיה ולראות את האלוהים בכל דבר ולכן רצה לראות את הטבע כחוקי תנועה שנובעים מהוויית הגופים בעצמה, כי מקור הווייתם חי רוחני והאלוה מניע אותם ביחד עם מה שהוא משפיע עליהם הווייה.

     לפי האמת המבט של אבן סינא גם הוא רוחני ומטפיזי כמו של כל בני העולם העתיק ללא יוצא מהכלל מבריאת העולם עד סוף ימי הביניים, חכמיו והמוניו (גם עבודה זרה היא דרך של התייחסות למופשט), וגם הוא רואה את התנועה כנובעת ממקור חי אלוהי מופשט. המחלוקת היא שלפי אבן סינא יש הכרח לראות את המדרגות שבהן משתלשל השפע האלוהי עד שהוא מגיע למצב של טבע גשמי. סדר המדרגות הזה הוא החכמה האלוהית של המציאות. החכמה היא שרשרת מדרגות הצורות, זו למעלה מזו, שהיא לפי סדר שבו יש יופי והוא לפי קומות של התגלות שמתאימות לקומות השונות של תודעת האדם, מהקומה של שכל מופשט שמשיג הווייה מופשטת עד הקומה החומרית שמשיגה את החומר. וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ב' שאהבת האלוהים שהיא ידיעתו היא על ידי שמתבוננים במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, וממשיך לבאר שם שהתבוננות הזו היא בסדר ההשתלשלות של השכלים הנפרדים הם המלאכים, שהם מסודרים בסדר זה מעל זה, "כי גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם", יעויין שם. הסדר הוא חכמה והוא מה שהשכל משיג מהאלוהות, הוא השפה שבה מתגלה האלוהים; ואותה השגת חכמה, השגת דעת אלוהים, היא הדיבוק האמיתי של האדם בבוראו והוא אהבת הבורא, שהאהבה היא כפי ההשגה כמו שכתב הרמב"ם בסוף הלכות תשובה. השכל הוא המדבק אותנו בבורא, כמו שכתב במורה נבוכים ג' נ"ב, ועיין גם שם נ"א.

     אם מוחקים את סדר המדרגות וההשתלשלות, מהמופשט עד הגשמי, ולא נותנים מציאות גמורה לכל מדרגה, ולא רואים שיש קומה ומעליה עוד קומה וכן הלאה, אלא רואים בכל אור אלוהי שמציף את כל ההפרדות שבין המדרגות ומאיר הכל באור אחד, אז כבר אין חכמה, ואז אין באמת הבנה של האלוהות ודיבוק אמיתי בו דרך השכל. זה כח הקנאות הדתית שלא שומר על החלוקה למדרגות והורס את הכל ומנתק את האדם מהאלוה ומחריב את האדם והעולם והגילוי האלוהי (זו דעת המדברים, אנשי הכלאם, שלא רואים טבע וסדר וצורות, אלא אצלם הכל הוא בריאה ישירה מהבורא ברצונו החופשי שהוא מעל השכל ומבחינתנו הוא מקרה. ולפי זה המציאות לא מובנת ואין התגלות חכמת אלוהים בעולם ואין לנו שום שייכות עם הבורא מלבד כניעה לכח עודף ופחד וציות עיוור לנביא). ניכר שיש אצל פילופונוס, לפי הפרשנות של אבן סינא כאן, מאמץ להתעלם מההפרדה שבין הגוף לנפש. לפי הדרך הראשונה זה נעשה על ידי האמירה שהטבע הנפשי עושה שינוי בטבע הגשמי ומתאים את הטבע הגשמי לטבע הנפשי. זו מדרגת משה רבינו שהרים את ידיו במשך כל מלחמת עמלק והיו ידיו אמונה עד בוא השמש, כי הוא פעל רק לפי הטבע הנפשי והטבע הגשמי בטל כלפי הנפש ולא הייתה אצלו עייפות של נטייה להוריד את הידיים. לכן ידיו היו 'אמונה' כלומר מורמות בוודאות גמורה, כי הוא לא היה צריך להילחם נגד הכח של המשיכה למטה (אם הייתה לו מלחמה לא הייתה וודאות שינצח). ולפי אבן סינא והרמב"ם זה עניין מיוחד במשה, שדיבר עם האלוהים כדבר איש עם חברו ולא דרך מחיצות, ופרש מהאשה, והתעלה מעל מדרגת הטבע הגשמי, וגם עליו באו בטענה על זה ובוודאי רק למשה הייתה שייכות למדרגה כזו וכל בני האדם וכל הטבע אסור להם לנסות להעפיל למדרגת 'מעל הטבע', ובני אהרן שניסו נשרפו. כי הטבע דווקא בגלל חומריותו והמדרגות שבו שהן כלי וצמצום לאור האחדות האלוהית, הוא קדוש, הוא עצם הגילוי האלוהי על ידי גילוי החכמה האלוהית שהיא הסדר והיופי שבטבע. וכמו שכתב בהלכות יסודי התורה ב' "וְהֵיאַךְ הִיא הַדֶּרֶךְ לְאַהֲבָתוֹ וְיִרְאָתוֹ? בְּשָׁעָה שֶׁיִּתְבּוֹנֵן הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו וּבְרוּאָיו הַנִּפְלָאִים הַגְּדוֹלִים, וְיִרְאֶה מֵהֶן **חָכְמָתוֹ** שֶׁאֵין לָהּ עֵרֶךְ וְלֹא קֵץ - מִיָּד הוּא אוֹהֵב וּמְשַׁבֵּחַ וּמְפָאֵר וּמִתְאַוֶּה תַּאֲוָה גְּדוֹלָה לֵידַע הַשֵּׁם הַגָּדוֹל", ולפי פילופונוס אין במה להתבונן, כי הכל הוא רק אלוהות ותו לא, וזו לא חכמה שהשכל יכול להתבונן ולהשיג, אין סולם שרגליו מונחות ארצה וראשו מגיע השמיימה, אלא הכל רק שמיים. מההתבוננות בברואיו שהם מוגבלים וגשמיים לפי מדרגותיהם, מגיעים לבסוף לראיית חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, היא השגת האלוהות המופשטת שהיא אחדות פשוטה ומוחלטת. אבל אי אפשר להתחיל מ"האין קץ", הוא האין סופיות האלוהית.

     יש קושי עצום לראות שכל מדרגה בהשתלשלות המציאות יש לה מציאות גמורה ואמיתית ומוחלטת, וגם לגוף יש מציאות כזו ולא רק לנפש, ואמיתת מציאות הגוף לא מתערערת מכח אמיתת מציאותה נפש. זו הסתירה שהיא סוד מעשה מרכבה, ובלשון האר"י סוד הצמצום, וכמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב במקום שכתב ישתבח מי שנצחנו שלמותו", ובמטאפיזיקה למבדא תחילת פרק י'. הסתירה הזו אומרת שמצד אחד רק הבורא נמצא, כי הוא אחדות פשוטה של אין סוף מוחלט, שלא ייתכן שיש בה גבול שמאפשר מציאות של נבראים כלשהם. ומצד שני יש מציאות לנבראים. ושני הצדדים הם אמת גמורה לחלוטין, ואינם מערערים זה את זה, ואיננו מוותרים על המוחלטות של כל צד למרות הצד הסותר לו, ואין שום דרך ליישב את הסתירה הזו, אלא אנו חיים עמה כמנוצחים. רק מכח זה אפשר לומר שבאמת יש לגוף מציאות גמורה אמיתית ומוחלטת, ואמיתת מציאות החומר והגוף לא נחלשת מכח האחדות האלוהית, אע"פ שהאחדות האלוהית אכן סותרת למציאות המוחלטת של חומר. יש הוגים וכגון שיטת אבן רושד, שמכח שלא יכלו לקבל את הסתירה הזו ולחיות כמנוצחים, סברו שהאל לא באמת אחד פשוט ונבדל מהחומר (זו השיטה שהמורה נבוכים חלק ב' עד פרק כ"ה קורא לה 'קדמות העולם' ומייחס אותה לאריסטו, למרות שבלי ספק הוא סבר שאריסטו בעצמו לא סבר כך, אלא הוא סבר גם את שיטת קדמות העולם וגם את שיטת חידוש העולם, וזה אופן של אותה סתירה יסודית שבשורש המציאות). ויש הוגים שסברו שהכל רק אלוהות ואין כלל טבע, ובאמת גם אין מציאות גמורה לחומר, זו שיטת הקנאות הדתית שהמורה נבוכים מביא בשם כת המדברים, או הכלאם.

     לפי שיטות הקנאות הדתית, שנמצאת הרבה מאוד גם ביהדות, מוצדק להרוג אנשים בשם הג'יהאד או האינקוויזיציה, כי הורגים רק את גופם ומועילים לנשמתם, שהיא לבדה המציאות האמיתית שלהם. שאלו את אחד מגדולי הפוסקים בהלכה האם נכון לנתק ילדים מאביהם שחדל מלהיות חרדי משום החשש שיושפעו ממנו, ואע"פ שבלי ספק זה גורם להם נזק נפשי חמור מאוד. והוא השיב שאם יש חשש קטן שיטלטלו פעם אחת מוקצה בשבת, זה מכריע שיש לנתק את הקשר, ולא אכפת כלל כמה נזק נפשי יהיה, כי הלכה זה רוחניות ואלוהות ולכן זה יותר חשוב. גם ברמב"ם בהלכות יסודי התורה כתב שהדרך לאהבתו ויראתו היא שיתבונן במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים. וביהדות מתבוננים רק בספר התורה ולא במעשיו וברואיו, כי לדעתם ברובד הרוחני, בספר, שם האמת והמציאות ולא בנבראים החומריים. הנזק הנורא של קנאות דתית לא מחייב הריגת אנשים בג'יהאד או אינקוויזיציה, והיהדות לא נקייה ממנו.

     בעניין הדחף, מה שפילופונוס מתעלם מכך שגם גוף יכול להשרות דחף ולא רק נפש (וגם אם מקור הדחף ומהותו רוחניים, עדיין הגוף עושה זאת כגוף ולא כרוח), זו החלשה של המקום של הגוף בהווייה. אחרי שמגיעים לראות את האלוהות המוחלטת המופשטת אז רואים שהגוף אין לו מציאות, אבל זה המבט המטאפיזי, והוא לא שולל את כל דרכי המבט שלמטה ממנו. לכן אצל אריסטו נשאר ספר הפיזיקה גם אחרי שהגענו למטאפיזיקה. הגוף הוא לא שקר ולכן גם אין מקום לסיגופים, כי הבורא לא שונא את הגוף, וכמו שכתב הרמב"ם בשמונה פרקים. הגוף החומרי הוא לא שקר שמסתיר את האלהות אלא הוא כלי הכרחי לגילוי של האלוהות, כי בלי חומר אין סדר ואין גילוי חכמה, ולכן יש לטפח אותו ולא לסגפו.

     לכן יש באמת בחומר בעצמו יכולת להעביר 'דחף' של תנועה גם מבחינת חומריותו, כי יש לו מציאות גמורה, והנפש לא מבטלת אותה, ולכן אי אפשר לראות בדחף שנובע מהנפש להרים את היד דחף שמבטל את הטבע של הגוף, ואת מה שהתחלת התנועה של הגוף הקרובה והראשונה היא מהצד החומרי, כלומר הטבע של היד ליפול ולא להיות מורמת שמניע אותו באופן מהותי ובלתי אמצעי.

     שיטת אבן סינא היא שהדחף המהותי והראשוני שהוא בלתי אמצעי הוא הדחף שנובע מהחומר והוא הדחף של היד כלפי מטה. אם הנפש מניעה את הגוף, זה על ידי שהיא מפעילה כח שאינו לפי טבעו של הגוף. כמו שראובן דוחף את שמעון, פעולה כזו אינה נובעת מטבעו המהותי של שמעון שמניע את עצמו, אלא נקראת פעולה על ידי אמצעי, כלומר יש כאן כח מניע שהוא האמצעי לפעול באמצעותו את התנועה והוא דחיפת ראובן, ועל דרך זו היא הנעת הנפש את הבשר לפי דעת אבן סינא שכתב שהנפש מניעה על ידי אמצעי. כך אבן סינא לא מבטל את מקומו של החומר כיש אמיתי שפועל לפי עצמותו וטבעו. זה לא מכריח להגדיר את הנפש כדבר שאינו טבעי לבעל החיים, אלא היא טבע שמניע והוא במהותו של בעל החיים. הרי ההבדל בין בעל חיים לדומם וצומח הוא שבמהותו הוא חי כלומר בעל נפש שיכולה לחדש תנועה עצמית מצד הנפש ולא רק מצד מה שהוא בעל משקל ונוטה ליפול למטה. אבל כיוון שהגוף לא בטל לגבי הנפש, ההנעה של הנפש היא על ידי אמצעי. הנפש הייתה יכולה להיות הטבע של הגוף, רק שהטבע החומרי חוסם אותה, הוא נמצא בינה ובין הגוף והוא הקרוב יותר לגוף. אצל מלאכים שהם בעלי חיים הטבע שמקורו הנפש הוא טבעם המהותי שמניע אותם באופן ראשוני. זה כמו טבע על גבי טבע, יש טבע של החומר עצמו שנוטה ליפול למטה, ויש מעליו עוד טבע שהוא חי ופועל לפי הרצון הנפשי ומשם נובעת הנעה להרים את היד. שניהם טבע, רק מכיוון ששתי הקומות עומדות במקומן והקומה של החומר לא בטלה לגבי הנפש, נשאר שהנעת הנפש למרות שהיא טבעית היא על ידי אמצעי (זה כתוב בפיזיקה ח' פרק ד', בחלק הראשון של הפרק, עיין שם היטב). זו לכאורה סתירה לקביעה של אריסטו שטבע הוא מה שמניע באופן לא אמצעי, אבל באמת אין כאן סתירה, כי אריסטו דיבר רק במקום שיש קומה אחת של טבע, וכשיש שתי קומות שמניעות באופן סותר, אי אפשר ששתיהן תהיינה בלי אמצעי, למרות ששתיהן במהות ובטבע של הגוף החי, והקומה התחתונה של החומר היא הלא אמצעית כי היא הקרובה יותר לבשר.

     עיין לקמן 1.6.3 שם ביאר אבן סינא עניין זה היטב.

     (בשמונה פרקים כתב הרמב"ם: "ודע, שזאת הנפש האחת, אשר קדם סיפור כוחותיה, או חלקיה, היא כחומר, והשכל לה צורה. ואם לא תיקנה לה הצורה - תהיה מציאות ההכנה שבה לקיבול הצורה ההיא לבטלה, וכאילו היא מציאות הבל." ובאנשי העיר המעולה מאת אלפראבי כתב שכל נפש היא בבחינת צורה לנפש שתחתיה, וחומר ביחס לנפש שמעליה. זו דרך עמוקה יותר לראות את אחדות הנפש והגוף בסוד האחדות של צורה וחומר שהיא מסוד מעשה מרכבה. זה שייך לשאלה הכללית של היחס בין הפרט לכלל, עד כמה הם משאירים מקום זה לזה, עד כמה הם יכולים לשאת את הסתירה שיש ביניהם בלי להחריב את אחד מצדדי הסתירה הזו מכח הצד המנוגד לו)

     אפלטון כתב שהמציאות כולה היא איש אחד חי, וכמו שכתב בעקבותיו אריסטו במטפיזיקה למבדא פרק י' ומובא במורה נבוכים א' ע"ב. לפי זה גם כל הדוממים חיים. אמנם אריסטו כתב על הדוממים שהם מתים, וזה הרי ההבדל המהותי בינם ובין בעלי החיים והצמחים. המורה נבוכים שם מסביר עניין זה, שזה כמו שיש בגוף עצמות וסחוסים. העין, הלב, הריאות הידיים והרגליים, וכיו"ב, יש להם תנועה שבאה מכוחם שלהם, שהיא לפי טבעם וצורתם ומהותם, אע"פ שהמניע הקודם לתנועתם העצמית הוא החיות הכללית של הנפש של כל הגוף כאחד, בכל אופן החיות הכללית של הגוף הכללי מניעה אותם באופן אמצעי, כי יש להן טבע עצמי משלהם שמכוחו יש להם תנועה משלהם והוא המניע הראשוני הלא אמצעי שלהם, ואע"פ שהכל נובע מהחיות הכללית של כל הגוף ונקבע רק על ידו, עדיין הנעת החיות הכללית היא הנעה על ידי אמצעי. לעומת זאת העצמות והסחוסים הם לפי המשל הזה הדוממים שבעולם, אין להם תנועה עצמית שנובעת מטבע עצמי שלהם. הם חיים וגם נעים, למשל העצמות גדלות ביחד עם הילד, אבל זו לא תנועה שנובעת מטבע עצמי של העצמות כגוף חי נפרד, אלא זו תנועה של העצמות שבאה באופן בלתי אמצעי מהחיות הכללית של הגוף כולו. העצמות נקראות מתות ביחס לעין או ללב או לרגל, כי אינן נעות תנועה עצמית, ואין להן נפש עצמית ותנועה עצמית ולכן אין להן חיים כשמדובר מצד חיים של איבר. מצד חיי האיבר הפרטיים העצם היא דבר מת. אבל עדיין העצמות חיות בחיות הכללית של כל הגוף כאחד, והן לא כמו עצמות של גווייה בקבר שלא גדלות עם הגוף ומתייבשות ומתפוררות.

     בדוממים יש רק את החיים הכלליים של כל הגוף, וזה טבע אחד שמניע אותן באופן בלתי אמצעי, והמשל לזה בעולם הוא הדוממים שיסוד העפר נופל למטה בהנעה לא אמצעית מטבעו שהוא החיות של הנפש הכללית. זה כח ה'דחף' (או ה impetus בשמו הלטיני), שהוא חיים שגורמים לאבן ליפול למטה ונקראים טבע כי הם חוק תנועה קבוע. התנועה הזו היא מכח הכיסופים החיים לבורא כמו תנועת כל הבריאה, וכמו שכתב המורה נבוכים ב' ד' שעולם ארבעת היסודות מתייחס לשכל הפועל כמו שהגלגלים מתייחסים לשכלים שמעל השכל הפועל. היחס של הגלגלים אל השכלים הוא יחס של כיסופים של הבורא (שמתגלה באותם שכלים, שהם הספירות שדיברו עליהן חכמי הקבלה, וכמו שכתבו הרמ"ק והאר"י והארכתי בזה במקומות אחרים) והתנועה היא מכח הכיסופים אליו. הקשר בין תנועה סיבובית לכיסופים מבואר במורה נבוכים שם (ויש בזה עוד אופנים של ביאור והארכתי במקום אחר). בעולם של ארבעת היסודות יש סדר של חכמה אלוהית במבנה שלו, ועל ידי זה מתגלה בו האחדות האלוהית והיופי האלוהי. הסדר הזה הוא מה שהנבראים רוצים להידמות אליו, לסדר את עצמם לפיו, כדי לדבוק בבוראם. הסדר הוא שיסוד העפר למטה ויסוד האש למעלה (בטימיאוס מאת אפלטון יש דיון במשלים עמוקים מה היא החכמה המיוחדת דווקא בסדר המסוים הזה, ומה שרשו מצד מהלך גילוי האלוהות), והנבראים רוצים לנוע למקומם הטבעי כדי להעמיד את הסדר הזה. הכיסופים החיים האלה הם הטבע החי של העפר ליפול למטה ושל האש לעלות למעלה וכן הלאה. רק שכמו בעצמות ביחס לגוף, לא מתגלה באבנים כיסופים מצד עצמם וחיים מצד עצמם, הם לא בוחרים לפי עצמם, אלא מסתדרים לפי הסדר הכללי של כל המציאות. הם בטלים כלפי החיות הכללית של כל הבריאה ולא הווים וחיים כחי עצמאי, ולכן תנועתם היא רק לפי הסדר הכללי של הבריאה ואין בו בחירות עצמאיות משלהם. זה מה שגורם להגדיר אותם כמתים ביחס לבעלי החיים שנעים מכח עצמם (וגם הצמחים גדלים מכח עצמם). כאמור כח החיים של המציאות הכללית שמתגלה בגופים המתים הוא הטבע, והוא מה שנקרא 'דחף'. גם נטיית האבן ליפול נקראת אצל פילופונוס 'דחף' (ולא רק תנועת האינרציה. וזה לא חידוש אלא זו גם דעת אבן סינא ואריסטו עצמו).

     לגבי ההסבר לאינרציה, שהיא כח התמדת התנועה של אבן שנזרקה וממשיכה לנוע בכיוון הזריקה, הוא מסביר שהיד של הזורק עוררה חיים באבן הנזרקת, כמו שאב מעורר חיים בביצית, או שמגע אוהב מעורר חיים במי שנגעו בו, או שמיעת ניגון נפלא מרומם נפש מעוררת חיים בשומע, וכיוצא בזה, והחיים שהתעוררו באבן ממשיכים להניע אותה עד שההתנגדות של טבעה העצמי ושל החיכוך מפרידים את הנפש הזו מהאבן. כמו שהשגרה מפרידה את החיים שהניגון עורר ומחזירה את האדם לטבעו העצמי הטבוע בו. כאמור זה כתוב כבר באריסטו, ואבן סינא מסכים לזה לקמן 4.14, השאלה היא רק איך להסתכל על אותו דחף חי שהתעורר באבן שנזרקה, או בדחף שהנפש בבחירתה לנוע עוררה בגוף האדם הבשרי. לפי אבן סינא זו הנעה דרך אמצעי, כלומר היא לא מבטלת את הטבע העצמי של הדבר כלומר הטבע שהכי קרוב במדרגתו לגוף החומרי שלו, אלא זה דומה לכח אחר שמופעל עליו, אע"פ שהיא במהות ובטבע של העצם הנע. באבן שנזרקה פילופונוס מודה שהדחף שהועבר אליה מהיד של הזורק הוא כח חיצוני שהוא דרך אמצעי, ושם הוא בלי ספק לא מהותי ולא טבעי. הוויכוח הוא רק בדחף שהנפש מעוררת על הגוף, שם פילופונוס רוצה לראות שהנפש פועלת ישירות על הבשר, כי היא הדבר הקרוב אליו ביותר, כי הבשר צריך להתבטל מחומריותו כלפי הנפש, כאן מתבטאת הנצרות שלו. ולכן פילופונוס מחפש דרך להעלים את מציאות הבשר וטבעו כשמדובר בתנועות ממקור נפשי. ועל זה אבן סינא חולק בחריפות רבה ואומר שהבשר לא בטל, והנפש מניעה כמו בהנעה דרך אמצעי, כמו יד שדוחפת אבן ומניעה אותה לא לפי טבעה העצמי. לכן הוא מציין לדבריו לקמן 4.14 לומר שכאן זה אותו העניין, וזה כוונת לשונו "הטבע גם הוא יעשה כך", כלומר לדחוף נגד מהותו של הגוף ולהפעיל עליו כח לא ראשוני אלא על ידי אמצעי.

     לכאורה המחלוקת היא בבת גוון קל ודק איך לדייק את ההגדרה, ויש הסכמה על העקרון היסודי שהדחף הוא כח מטאפיזי חי, ולכאורה לא מובן למה אבן סינא תוקף את פילופונוס ואומר שדעתו היא אסון הרסני, ולמה אבן סינא מקדיש כל כך הרבה אריכות לעסוק בעניין שולי כזה. ולפי מה שביארתי חשיבות העניין מובנת.

     בתקופת ראשית הנצרות, הפילוסופים הפגאניים, ממשיכי אריסטו ואפלטון ופלוטינוס, חלקו בחריפות על הנצרות בטענה שהיא דת לא שכלית. התוכן העמוק הוא שדת שכלית פירושה דת שלומדת על הבורא מהבריאה, האלוה נודע על ידי מעשיו. וזה תלוי בראיית הסדר שבבריאה שהוא גילוי החכמה האלוהית וצריך עיון של חכמה להשיג את הסדר הזה. הסדר מתחיל מהביולוגיה, לכן אריסטו כתב הרבה ספרים על הביולוגיה של בעלי החיים, על המטארולוגיה, וכיוצא בזה הסתכלות על הטבע שמתחילה מהבחינות הכי חומריות שלו. מספרים שבאקדמיה של אריסטו התלמידים היו עסוקים בלאסוף עלים וחרקים וכיו"ב. ומשם עולים בסדר המדרגות עד העניינים הכלליים שבטבע כמו תנועה מקום זמן וכיו"ב שבספר הפיזיקה, ומשם למטאפיזיקה שאריסטו קרא לה התיאולוגיה כי היא עוסקת במופשט והמופשט הוא האל. כאמור לראות את הסדר מצריך קבלה של המציאות החומרית כמציאות גמורה, גם אחרי שרואים את האחדות האלהית המטאפיזית. כל דת שמבקשת קשר כלשהו עם הבורא שלא באמצעות התבוננות עיונית בחכמה שבבריאה נחשבת אצל תלמידי אריסטו כדת לא שכלית. במורה נבוכים ג' נ"א כתב על זה:

     "אבל מי שיחשוב בה׳ וירבה לזכרו מבלי חכמה, אבל הוא נמשך אחר קצת דמיון לבד, או נמשך אחר אמונה שנמסרה לו מזולתו, הוא אצלי, עם היותו חוץ לבית ורחוק ממנו, בלתי זוכר השם באמת ולא חושב בו, כי הדבר ההוא אשר בדמיונו ואשר יזכור בפיו, אינו נאוה לנמצא כלל, אבל הוא דבר בדוי שבדהו דמיונו כמו שבארנו בדברנו על התארים. ואמנם ראוי להתחיל בזה המין מן העבודה אחר הציור השכלי; והיה כאשר תשיג השם ומעשיו כפי מה שישכלהו השכל, אחר כן תתחיל להמסר אליו"

     בדברים החריפים שכותב כאן אבן סינא נגד פילופונוס, יש הד לאותה מחלוקת קשה של הפגאנים נגד הנצרות. פילופונוס הי החכם גדול מאוד ומהגדולים שבמפרשי אריסטו, ועדיין כל ניד קטן ודק של סטייה מהדרך של החכמה הוא סיבה למחאה חריפה, כי אצל החכם הגדול הנטייה הכי קלה מהאמת מביאה לנטייה גדולה מאוד אצל ההמון, כי החכם הוא הראש והמקור. פילופונוס יכול לומר מילה לא לגמרי מדוייקת על חוסר האמצעיות של הנעת הנפש את הגוף, ומזה צומח שאצל ההמון יעשו אינקוויזיציה ומסעי צלב נגד הכופרים, כי נשמתם יותר חשובה מגופם, וכל הרשע שבטבע האנושי נכנס בדלת הזו ומקבל אישור של קדושה. אבן סינא היה איש דת מוסלמי שהאמין בקוראן והעמיק בלימודו, והרמב"ם היה איש דת יהודי שהאמין בתורת משה והעמיק בלימודה, והם התאמצו לעשות שלום בין הצד הדתי לצד השכלי שלומדים מאריסטו, כמו שכותב הרמב"ם בהתחלת הפתיחה למורה נבוכים. ותבעו מפילופונוס גם כן את הנאמנות הזו לשכל. אין כאן שאלה על גודל חכמתו של פילופונוס, אלא זה עניין של בחירת דרך באופן מודע. פילופונוס ידע באופן שלם את דרך החכמה של אריסטו, רק שהוא חלק על זה, וסבר שהדרך הנכונה ליצור קשר עם האלוה היא לא רק על ידי עיון בחכמה אלא יש הכרח גם להתמסרות של ביטול החומר כלפי הרוח. זה נובע מחוסר נתינת משקל מספיק לסתירה של סוד מעשה מרכבה ולעמידה שלנו מולו כמנוצחים, ומזה הגעה למסקנה שצריך לפתור את הסתירה בין האחדות המופשטת לחומר על ידי ביטול של החומר, לפחות במידת מה.

     (ידיד שהוא חוקר אקדמי של פילוסופיה עתיקה שאל למה אבן סינא כל כך התרגז על פילופונוס. ההסבר שלו הוא שזה כמו שבטהובן ישמע תו לא מדויק, ולא יוכל לסבול. לדעתי הסברים כאלה אין להם דבר ולא חצי דבר עם אבן סינא ופעלו. אבן סינא הוא לא יוצר מוכשר כמו אמן גדול בתחום הפילוסופיה, אלא הוא איש האלוהים וכותב בדיוק את מה שמי שמבקש דעת אלוהים צריך לדעת, ורק את זה. כך גם התייחסו הקדמונים לאבן סינא, כנביא ואיש האלוהים, כמו שרואים אצל אבן טופייל ואחרים) [↑](#footnote-ref-443)
443. ה'דחף' שמוזכר כאן הוא הטבע של מי שהרים יד שמניע אותו להוריד את היד כמו הטבע של אבן שנופלת. ואבן סינא כאן מסביר את שיטתו שלו, שזה כמו שהדחף אינו המניע אלא משהו בו הוא המניע, המשהו הזה הוא כח אחר שמופעל עליו ששונה מהדחף עצמו. זה כמו לומר שאם ראובן דוחף את שמעון, הטבע העצמי של שמעון אינו המניע של תנועה זו, אלא משהו בו הוא המניע. המשהו ש"בו" הוא הכח של דחיפת ראובן אותו. אפשר לומר שכשראובן דוחף את שמעון אז הדחף של טבעו העצמי של שמעון הוא כמו שאינו המניע אלא דבר בו הוא המניע, והוא הכח של דחיפת ראובן אותו. זה בדיוק המשפט שנאמר כאן לגבי הנעת הנפש את הבשר של הגוף שהיא בו, שהדחף החומרי של הבשר אינו המניע אלא "משהו בו" הוא המניע וזה הכח של הנפש שמניעה אותו כמו ראובן שדוחף אותו. מקגיניס גם הוא פירש כך ושינה מעט את הנוסח של אבן סינא שיתאים לזה. העדפתי לתרגם באופן מילולי לגמרי, והניסוח יצא מסורבל ומוזר, אבל זו הכוונה בו (מי שרוצה ליהנות מצחות לשונו של אבן סינא צריך ללמוד ערבית, את היופי שבלשון אי אפשר לתרגם, ואני מנסה לתרגם רק את התוכן מדויק ככל האפשר גם אם הלשון כעורה).

     כשמדובר על ראובן ושמעון, צריך לומר 'הטבע של שמעון אינו המניע', ולא 'כמו שאינו הוא המניע'. המילה "כמו" כאן מיותרת, כי באמת טבעו של שמעון הנדחף אינו מניע כלל, ולא רק "כמו" שאינו מניע. אבל בנפש זה לא כל כך פשוט, כי יש אחדות בין הנפש ובין הטבע החומרי של הבשר של בעל החיים, והיא קשורה לטבע החומרי, ומשם הכח שלה לאלץ את הטבע החומרי לנוע לפי רצונה. כשראובן דוחף את שמעון, הוא מאלץ את שמעון לנוע בכח הדחיפה, שהיא המבטלת את טבעו העצמי של שמעון. כשהנפש מאלצת את היד המורמת להישאר למעלה היא לא דוחפת, ויש לשאול שאם אין כאן דחיפה איך הנפש יכולה להתגבר על הטבע של היד לרדת, במה היא מאלצת אותו. התשובה לזה היא האחדות שיש לנפש עם הגוף (שנסתרת בעומק הטבע), שמכוחה היא יכולה לאלץ את הגוף ואת טבעו הגופני. זו אחדות שלא מבטלת את העובדה שיש מציאות של גוף חומרי שאינה מתבטלת, ועם זה עדיין יש אחדות פשוטה גמורה בין הנפש לחומר. זה משורש סוד הצמצום ומעשה מרכבה, שיש מציאות עצמית לעולם החומרי המוגבל, וביחד עם זה יש אחדות מוחלטת עם האלוה שהוא אחדות פשוטה מוחלטת בלי מורכבות כלל, ושני צדדי הסתירה אמת ואין לה פתרון לפי שכלנו הקטן, ועל זה כתב המורה נבוכים א' ע"ב "ישתבח מי שנצחנו שלמותו". האמת היא להחזיק את שני צדדי הסתירה הזו בלי להחליש אף צד ובלי שהצדדים יבטלו זה את זה. זה המבוא לגדלות מוחין ששם מונחת התחלת הדרך לפתרון הסתירה. לכן אבן סינא מתקומם נגד פילופונוס שרוצה להגביר את הצד של האחדות האלוהית על הצד של המציאות של המוגבל החומרי. אבל ביחד עם זה אבן סינא יודע שיש גם צד שני לסתירה הזו, לפיו יש אחדות פשוטה של כל המציאות, והנפש אחת לגמרי עם הגוף.

     שואלים שאם הנפש יכולה להניע חומר, שהרי ברצונה היד הבשרית נעה, למה היא לא יכולה להניע אבן שמונחת על הקרקע. והתשובה היא שלנפש יש אחדות גמורה עם הגוף שבו היא שוכנת ומכח זה היא מניעה את החומר שלו, אבל אין לה אחדות עם האבן שעל הקרקע. כדי לרמוז שיש כאן שני צדדים סותרים ושניהם אמת גמורה (כאמור, צד אחד שהנפש אחת לגמרי עם הגוף והכל נובע רק ממנה והחומר והטבע החומרי לא באמת נמצאים, ומשם היכולת של הנפש לאלץ את החומר וטבעו החומרי בלי צורך לדחוף), כשהוא מדבר על הצד שהטבע החומרי קיים והנפש מניעה אותו כמו שראובן דוחף את שמעון, הוא כותב שזה רק "כמו" שהטבע החומרי אינו המניע. כי לפי הצד של האחדות הוא בטל לנפש ונעשה אחד איתה ואז הוא כן המניע. [↑](#footnote-ref-444)
444. אבן סינא הבהיר את היחס שבין ה'דחף' שבא מהטבע החומרי ובין ה'דחף' שמקורו בנפש. היחס שביניהם הוא כמו יחס של נפש לגוף שהוא כמו היחס של האלוה עם הבריאה המוגבלת. בגוף מאירה הנפש, מתגלה דרכו, הגוף הוא כלי לאור של הנפש. כשרואים אדם חי בעיני השכל העמוק רואים חיים, נפש אלוהות. זה לא גוש חומר. הבשר החי אינו כמו בשר מת של גווייה. כמו שרש"י כתב על הפסוק "ורחל הייתה יפת תואר ויפת מראה", שיפת תואר זה היופי של תבנית החומר, ויפת מראה זה "זיו קלסתר". אור רוחני אלוהי עליון שנהר מפניה ומי שיש לו לב רואה בה את זה, והחומר הוא רק כלי לזה, כמו אספקלריא (זכוכית חצי שקופה שמשתקף בה האור, אבל נראה דרכה בראייה עמומה וחלקית, ובכל אופן אם מבקשים את האור הזכוכית של האספקלריא כאילו אינה קיימת ורואים רק את האור המעומעם ולא שום דבר מלבדו (כמו מי שיש לו משקפי שמש והוא שוכח את הזכוכיות שיש בינו לבין המציאות למרות שהן מעמעמות את אורה)). כדי שיתגלה האור צריך שתהיה אספקלריא שיש לה מציאות גמורה, ולשם כך יש להתגבר על הנטייה לראות רק את האור. אם מבטלים את המציאות העצמית הגמורה של האספקלריא לא מתגלה האור, הוא מסנוור ומעוור את העיניים, אין שום כלי שיכול לקלוט את אור האין סוף באין סופיותו, כי כל כלי מוגבל. הצמצום הכרחי והוא נעשה על ידי כלי החומר.

     אבל מצד שני אין לאספקלריא מציאות גמורה משלה כי היא רק מגלה את האור ולא את עצמה. כאמור זה כדוגמת היחס בין הבורא האין סופי הפשוט לבריאה המוגבלת שיש בה ריבוי ושינוי. כל יחס בין חומר וצורה, כלומר כל עצם בעולם (וכאן אנו לומדים שעוד יותר מזה כל תנועה שיש בעולם), מכיל בתוכו את הסוד הזה והוא כמו הדוגמה של הבורא והנבראים. כאן אנו מדברים לא על עצמים שיש להם חומר וצורה אלא על התנועה מצד עצמה, שהיא כשלעצמה לא עצם, אע"פ שהיא נמצאת בטבע (כמו שכתב אריסטו שהתנועה היא לא טבע אלא היא "על פי הטבע"). בתנועה עצמה אבן סינא מזהה גם כן את הסוד של חומר וצורה; בחינת החומר כשזה נוגע לתנועה ולא לעצם, הוא הדחף הטבעי של גוף לנוע כטבעו החומרי, והיינו התנועה של אבן ליפול והדחף של מי שמרים את ידו להוריד את היד. והצורה לגבי התנועה היא הדחף שמקורו ברצון של הנפש, שמתגלה בדחף החומרי על ידי שהוא מקור הווייתו ומפעיל אותו כרצונו, אבל מצד שני בסוד הצמצום הוא אינו מבטל את מציאותו של הדחף החומרי.

     כעת מסייג אבן סינא את העניין הזה, ואומר שאם מסתכלים על לידה וגדילה של בעל חיים, הגדילה היא לא לפי הטבע החומרי שנוטה ליפול למטה ואין בו הנעה של גדילה למעלה, אלא היא לפי הטבע, ה'דחף', שמקורו בנפש, והגוף פועל לפיו והתנועה הזו היא כמו ביחס של נפש אל גוף או צורה אל חומר בעצמים. רואים כאן אחדות פשוטה וביחד עם זה גם שונות, בין החומר לצורה. אבל זה רק בדברים כמו לידה וצמיחה (שיש בהם את שתי הבחינות ביחד כאחת, הבחינה של הנעת הכח הנפשי לגדול והנעת הכח החומרי שהיא ליפול או להיות מונח במקומו בלי תנועה), אם מסתכלים על תנועה ממקום למקום, כמו אדם שהולך מטבריה לציפורי, או שמרים את ידו ומשאיר אותה מורמת, כאן לא מתגלה העניין של דחף הנפש ודחף החומר שקיימים שניהם במקביל כטבע הגוף במהותו, כלומר כח התנועה שמונח במהותו, ואנו דנים כאן ביחס שבין שני הטבעים המהותיים האלה, אלא בתנועה מקומית ההנעה שבאה מהנפש נראית כמו ראובן שדוחף את שמעון, שראובן אין לו אחדות עם שמעון והוא פועל עליו באופן חיצוני ואמצעי לגמרי. אם מסתכלים על לידה וגדילה, הכל אומרים שאלה תנועות של החיים של בעל החיים מצד עצמו וטבעו, הן נתפשות כנובעות מעצמותו וחיותו ומהותו וצורתו למרות שהן בסתירה לטבע ליפול כמו אבן, אבל אם האדם משנה את מקומו לא אומרים שזו תנועה של החיים שבו במהותם העצמית. לכן אבן סינא מחלק כאן, ואומר שכל העניין המיוחד שלמדנו על היחס בין דחף חומרי ובין דחף שבא מהנפש, הוא רק בתנועות כמו לידה וגדילה, אבל בתנועה ממקום למקום לא רואים את העניין המיוחד הזה, וזה נתפש כמו אילוץ חיצוני ולא אומרים על זה שהמניע הוא 'בתוך' הטבע החומרי (זו הלשון: "אלא דבר **בו** הוא המניע", "בו" הכוונה כמו שכינת הנפש בתוך הגוף) ומניע משם, ממשכנו בתוכו, כמו שהנפש מאירה את זיו הקלסתר מתוך משכנה בגוף. אלא המניע לריצה נדמה במבט החיצוני של חוקר הטבע (ביחס למטאפיזיקאי שרואה בכל אחדות) כמו חיצוני לגמרי ואע"פ שהוא נפש האדם, כי בריצה הנפש פועלת מבחירתה שלה מתוך שהיא חי נפרד עצמאי, מנותק מהחיות הכללית של כל הבריאה. עצם הניתוק מהחיים הכלליים הוא הוא החיים של העצם מצד היותו עצם, כמו מה שהטיפה מנותקת מהים הניתוק הוא כל עצם המציאות שלה כ'טיפה'. הניתוק הזה של הנפש שפועלת בחי נפרד עצמאי, גורם לזרות בין הנפש לחומר, ולכן מה שהנפש מאלצת את החומר לנוע זה כמו שראובן דוחף את שמעון (אע"פ שבמבט יותר עמוק גם בתנועת ריצה (היינו "תנועה מקומית" של שינוי ממקום למקום), יש אחדות עם הנפש וזה מה שגורם לדחיפה, אבל זה נסתר מכדי להיות נושא לחוקר הטבע, וזה שייך למטאפיזיקה. במטאפיזיקה מתחילים מראיה של האחדות הפשוטה האלוהית של כל המציאות, ומשם מסתכלים איך הבריאה משתלשלת כלפי מטה שלב אחר שלב אל ההתגשמות, ובחכמת הטבע ההסתכלות מתחילה מהטבע החומרי הנפרד, ולומדים לגלות ממנו עצמו איך הוא מכריח שיש בו צד אחדות. במדרגה מסויימת של תפישת האחדות שניכרת מהטבע החומרי עצמו, חוקר הטבע מאבד את ההסתכלות על החומר כחומר, ומפסיק להיות חוקר את מה שהטבע בעצמו מגלה, ונעשה מטאפיזיקאי. החומר קיים כדי שנראה ממנו את גילוי האחדות שהוא מחזיק בתוך עצמו, אם חוקר הטבע מסתכל על האחדות האלוהית בעיני שכלו העיוני שרואה את המופשט בלי אמצעי, נכבה הגילוי שמונח בטבע ובטלה הסיבה לקיום הטבע ובסופו של דבר זה מביא לחורבן גמור. לכן אבן סינא עמל להדגיש בכל מקום את החלוקה בין חקירת הטבע לעיון המטאפיזי, ולכן כאן הנעת הנפש בתנועה מקומית נחשבת כחיצונית לגמרי כי זה המבט של הפיזיקאי וכאן אנו בחלק הפיזיקה. הרמב"ם כתב שהפיזיקה היא מעשה בראשית, והוא אותו עניין עצמו כמו מעשה מרכבה, אותו תוכן של חכמה, רק שהמבט מתחיל מהחומר. המחלוקות שמוצאים בין אריסטו לאפלטון, הן משום שאפלטון עסק בעיקר במעשה מרכבה, במטאפיזיקה, ואריסטו עמד על כך שאין לוותר על המבט של הפיזיקה. אבל בתוכן עצמו, מה נמצא, אין ביניהם שום מחלוקת).

     תנועות של לידה וגדילה של בעל חיים, הן אותן תנועות שיש גם לצמח, כלומר לא מתגלה בהן הצד המיוחד של 'חי' שמפריד את מדרגת החי ממדרגות הדומם והצומח. לכן הן יותר שייכות לחיות הכללית של כל המציאות כחי אחד באופן מוחלט ופשוט. הדומם נע רק מכח החיים הכלליים של כל המציאות ואין לו תנועה עצמאית כלל, הצומח נבדל מהדומם במה שיש לו תנועה שאינה מעבר ממקום למקום, כמו גדילה. יש בזה צד מסוים של תנועה עצמאית, אבל היא מועטה ולא מסתירה את הקשר לתנועה שבאה מהחיות הכללית. ההבדל בין צומח לחי, הוא שהחי יש לו תנועה מקומית מכח עצמו, מרצונו שלו. זה בא ממקור היותו עצם עצמאי, נפרד מהחיות הכללית, שרוצה בעצמו ומבצע את רצונו לפי בחירתו החופשית שלו, וזה מסתיר את השייכות למקור התנועה של החיות הכללית שבעולם. לכן כשאדם נע ממקום למקום הוא בבחינת 'חי' ואז תנועתו האינדיבידואלית מסתירה את הטבע החומרי שהוא טבע הבריאה הכללית. וכשהוא נולד וגדל תנועות אלה הן בבחינת 'צומח' בלבד ואז התנועה שמקורה בנפש נגלית יותר.

     (אגב, זה שייך לסוד גדול, שהתחתית של המדרגה החומרית, שם מתגלה דווקא הגילוי האלוהי הגבוה ביותר, כי שם מתגלים החיים הכלליים של הגוף בלי ההסתרה של חיים פרטיים של עצם נפרד. וזה עניין ה'מקרה', שהחומר במדרגתו הכי חומרית נשלט בידי המקרה, והמקרה הוא הגילוי של הרצון האלוהי שמעל השכל (כמו שכתב במורה נבוכים ב' י"ט, ובפיזיקה של אריסטו ספר ב' פרקים ד'-ו'), וגם בבשר עצמו יש את הצורה העליונה ביותר של ההתגלות האלוהית שהיא בדמות אדם וכמו הפסוק ביחזקאל א' ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם, וכמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב שהאדם הוא עולם קטן, וכתבו שם המפרשים שהפרק הזה הוא שיעור קומה, וכמו שכתב הרמב"ם בהקדמת פרק חלק שהוא יכתוב על שיעור קומה, וזה מה שכתב במורה נבוכים א' סוף פרק מ"ו, וגם בטימיאוס כתב כך. וזו כוונת האר"י בספר עץ חיים שהגילוי העליון הוא 'אדם קדמון', והעניין הוא על צורת הגוף הבשרי עצמו שהוא ראש וגוף ידיים ורגליים ושאר איברים, ומזה נובע גם שמהצורה יש הכרח לתואר החומרי, והיינו שצורת אדם שהיא 'חי מדבר' מחייבת שאי אפשר שהאדם יהיה בעל שיער ירוק כדשא למרות שכתום הוא אפשרי, וכל כיו"ב. ואלה דברי רש"י על בראשית א' כ"ו-כ"ז על מה שצלם אלוהים הוא הדפוס, ועל דברים כ"א כ"ג שגם גווייה מתה היא כדמות האל, כלומר הדמיון הוא בגוף ממש ולא רק ביכולת המחשבה)

     באגרת על הנפש פרק א' אבן סינא מזכיר בקיצור רב ובאופן כללי את הנושאים שמדובר בהם כאן. אין שם חידוש יותר ממה שנאמר כאן, ואדרבה, הרבה מהעיון שיש כאן לא נמצא שם (האגרת נכתבה כמתנה לנסיך נוח בן מנצור שלא היה מהחכמים ואבן סינא כותב לו שהדברים שבה הם בדרך הקיצור), ובכל זאת אביא את לשונו (בתרגום פרופ' מיכאל שוורץ) כיוון שזה יכול להוסיף עוד קצת בהירות לעניין:

     "מי שמתכוון לתאר דבר מן הדברים לפני שיקדים ויוכיח תחילה את קיום ישותו נחשב בעיני החכמים סוטה מדרך ההבהרה. לכן חובה עלינו לעסוק תחילה בהוכחה שהכוחות הנפשיים נמצאים, לפני שנתחיל להגדיר את כל אחד מהם ולהבהיר את דעתנו לגביו.

     היות ששני דברים מיוחדים מאוד לכוחות הנפשיים, אחד מהם ההנעה והשני ההשגה, חובה עלינו להסביר שלכל גוף נע יש סיבה מניעה. התברר לנו שלגופים הנעים תנועות נוספות לתנועות הטבעיות, כגון נפילת הכבדים ועלית הקלים, יש סיבות מניעות שאנו קוראים "נפשות" או "כוחות נפשיים". עלינו להסביר שגוף המתואר כמשיג אין לייחס את השגתו אלא לכוח השגה המתמקם בו. [...]

     אנו מוצאים שמשותף לכל הגופים שהם גופים. אבל אנו מוצאים אותם שונים זה מזה בתנועתם, שאם לא כן לא הייתה המנוחה נמצאת, ואף לא התנועה מלבד הסיבובית [תנועת הגלגל הסיבובית שאין בה מנוחה היא התנועה הראשונה בטבע, והגלגל הוא כללות כל הטבע, על דרך שהגוף כולו כישות חיה אחת הוא כללות כל האיברים, וכמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב. כיוון שכל התנועות השונות הן התפרטות של התנועה הכללית של הגלגל, לולא היה יסוד של שוני בטבע שהולך ומפרט את הכללי מדרגה אחרי מדרגה, כל התנועות הטבעיות היו כמו של הגלגל], שכן התברר מצורתן של התנועות הישרות שהן מחנייה אל חנייה [והרי שהן לא כמו תנועת הגלגל ולכן מוכרח שיש שוני בתנועות של הגופים]. ברור אפוא שהגופים לא יתוארו כנעים כי הם גופים, אלא בשל סיבות הנוספות על היותם גופים אשר מהן נובעות תנועותיהם כהשפעה הנובעת מן המשפיע [החומר ההיולי הוא אחד לכל המציאות, ואם התנועה הייתה מצד עצם החומר של הגופים היא הייתה אחת לכולם. לכן בהכרח המניע הוא לא רק החומר של העצם לבדו אלא יש כוחות שמניעים, ומהן נובע השוני בתנועות. אלה כוחות הצורה, היא החכמה האלוהית, שיש בה סדר והגדרות ולכן בהכרח ריבוי ושוני]. מכיוון שזה התברר לנו נאמר שמצאנו באשר לגופים הנוצרים מארבעת היסודות שני מיני תנועה שיש ביניהם שוני כלשהו: האחד מתחייב מהשתלטות כוחו של אחד היסודות על הגוף המחייבת שינוע אל מקומו שנקבע לו על ידי הטבע, כגון תנועתו של בן-אדם כלפי מטה בתוקף היסוד הכבד הגובר. מין זה של תנועה אינו נמצא אלא לכיוון אחד וברציפות.

     המין השני אינו מה שמתחייב מן היסוד שלו. מין זה הוא העצירה במקום הטבעי במצב של דבקות בו, למשל הנעת בן-אדם את גופו על פני מושבו הטבעי שהוא פני האדמה [התנועה על פני אדם ממקום א' למקום ב', היא עצירה של הכח הטבעי של יסוד העפר לנוע למטה, כי היא לא משנה את המקום ביחס לציר של למעל-למטה (כך ביאר שוורץ], או עזיבת המקום הטבעי, כגון תנועתו של בעל חיים מעופף בגופו הכבד כלפי מעלה באוויר.

     התברר אפוא שלשתי התנועות יש שתי סיבות, והן שונות. אחת מהן קרויה "טבעית", והשנייה "נפש" או "כוח נפשי".

     נודע אפוא, מבחינת התנועה, שהכוחות הנפשיים נמצאים. ואלו מבחינת ההשגה - נודע שכוחות אלה נמצאים, כי משותף לגופים שהם גופים והם שונים זה מזה בכך שחלקם משיגים. ברור אפוא בהתבוננות ראשונית שהשוני בין הגופים מבחינת ההשגה אינו מצד עצמותם אלא בשל הכוחות הנפשיים.

     התבאר אפוא על ידי מין זה של הבהרה שהכוחות הנפשיים נמצאים. זה מה שרצינו להבהיר." [↑](#footnote-ref-445)
445. מפרש את לשון אריסטו בפיזיקה ב' א', ומלשונו התחיל הדיון על הראשוניות של התחלת התנועה. אני כותב בתוך דברי אבן סינא את הציטוט מאריסטו לפי הנוסח של הפרופ' י. לנדא שתרגם את הפיזיקה של אריסטו. אעתיק לכאן שוב את לשון אריסטו בתרגום לנדא כיוון שאבן סינא הולך ומפרש אותה:

     "מאחר שאין הטבע אלא איזו התחלה וסיבה של היות נע והיות נח הנמצאת בדבר באופן ראשוני וכשלעצמו ולא על פי המקרה." [↑](#footnote-ref-446)
446. הנעות של שינוי מקום וודאי אינן ראשוניות אלא הן כמו שראובן דוחף את שמעון, אבל אפילו הנעות של לידה וגדילה ושינוי שאינו שינוי מקום, אלא כמו של צומח, גם בזה דעת אבן סינא שאין אלה הנעות ראשוניות, כי הטבע החומרי של היסוד השולט דהיינו הטבע ליפול למטה, אינו בטל, והוא יותר ראשוני מטבע תנועות הגדילה, ויש כאן יחס מורכב שתנועות הגדילה שבאות מהנפש אינן בלתי ראשוניות באופן מוחלט, אבל ראשוניותן היא רק אחרי הראשוניות של הכוחות הטבעיים החומריים, וכמו שהתבאר כל זה מקודם באריכות, שיש צד שהחומר בטל לאחדות של המופשט ולפי זה ההנעות של הנפש ראשוניות, ויש צד שבו החומר לא בטל ולפי זה ההנעות של הנפש אינן ראשוניות באופן גמור, ושני הצדדים אמת. וכיוון שאנו עוסקים כאן בחקירת הטבע ולא במטאפיזיקה עלינו להגדיר שההנעות של הנפש אינן ראשוניות. לכן עלינו להוסיף להגדרה של 'טבע' (שהיא התחלת תנועה) את המילה 'ראשוני', כשאנו עוסקים בפיזיקה ולא במטאפיזיקה, ובזה להוציא את ההנעה מהמקור הנפשי מחוץ להגדרה הפשוטה החד משמעית של 'טבע' (כי הנעה זו אינה ראשונית באופן פשוט וחד משמעי), וכך לכל הטבע תהיה הגדרה כללית אחת חד משמעית (שהיא 'התחלת תנועה ראשונית). [↑](#footnote-ref-447)
447. למשל אם רוח נשבה והעיפה עלים, תנועת העלים לרחף אינה שייכת לטבעם של העלים וגם אינה מלאכותית. ההגדרה של אריסטו מוציאה פעולה כזו של הרוח מההגדרה של 'טבע' כי התחלת התנועה הזו לא "נמצאת בדבר" כלומר בעלים. [↑](#footnote-ref-448)
448. כך הוא הלשון בתרגום י. לנדא שהעתקתי ממנו את התרגום לפיזיקה ב' א'. במקור כאן بالذات. התרגום שנראה בעיני בהיר ומדויק יותר הוא 'במהותו', אבל אין הבדל מבחינת התוכן. מקגיניס תרגם essentially. [↑](#footnote-ref-449)
449. הכוונה ב"נושא עליו" שאין אלה שתי פרשנויות או שתי הבנות, אלא האמירה מכילה את שני המובנים כאמירה אחת ופרשנות אחת והבנה אחת, לכן הלשון היא שהאמירה נושאת עליה את שתי הדרכים ולא שהיא מתפרשת בשתי דרכים. [↑](#footnote-ref-450)
450. או 'במהותו'. [↑](#footnote-ref-451)
451. זו הדרך שמתייחסת למניע, שהוא עצמי, כלומר שהוא תמיד מניע כל זמן שאין לו מעצור, וכמו נפילת האבן, שהיא תמיד תיפול כל זמן שאין מה שיעצור את תנועת הנפילה, כי המניע מצד עצמו, במהותו, מניע כך. [↑](#footnote-ref-452)
452. זו הדרך השנייה שהיא ביחס למוּנָע. [↑](#footnote-ref-453)
453. עיין פיזיקה ד' ד' 211א שורה 17 שהביא משל לתנועת החלק ממסמר בספינה, ועיין גם במורה נבוכים הקדמה שישית לחלק ב'. כל תנועה שאינה מטבעו של הגוף היא תנועה מקרית, ובתנועות המקריות יש כמה חלוקות: יש תנועה בכח כמו מי שמרים אבן למעלה; יש תנועה בדבר שלא יכול לנוע בעצמו והוא נע רק אם מה שהוא בו נע וכגון הצבע השחור של העור, או החכמה של האדם; ויש תנועת החלק כמו מסמר בספינה או איבר בגוף, שנע ביחד עם השלם. תנועת החלק היא תנועה מקרית אפילו אם תנועת השלם היא טבעית ומהותית, כי החלק מצד מהותו העצמית יכול להיפרד מהשלם ואז לא ינוע, ומה שאינו נפרד כעת הוא מקרה לו. תנועת החלק נקראת תנועה מקרית סתם, לכן אבן סינא בחר כאן בדוגמה זו. (בפירוש שם טוב על ההקדמה השישית לחלק ב' מהמורה נבוכים כתב שהתנועה הסיבובית של הגלגל היא תנועה טבעית שהיא בעצם, ותנועת הכוכבים הקבועים בגלגל היא תנועה מקרית כי זו תנועת החלק, כמו מסמר בספינה. ואע"פ שהמסמר בספינה קבוע בה במקרה ויכול להיפרד, אבל חיבור הכוכבים לגלגל הוא מהותי ומצד עצמותו אי אפשר שייפרד והיה מקום לומר שמשום כך תנועתם עם הגלגל היא טבעית ועצמית להם כמו שהיא לגלגל. אבל אריסטו שם הביא כדוגמה לתנועת החלק גם את איברי הגוף שנעים עם הגוף, והרי החיבור שלהם לגוף הוא מהותי, להם ולגוף. וכמו שכתב אריסטו ב"על הנפש" שעין שנעקרה מייד בטל ממנה שם עין והיא כעת חתיכת בשר בתבנית עין, כמו פסל שיש בצורת אדם שאינו אדם, והגוף בלי איברים אינו קיים כלל. ויש עוד לעיין בזה ולא כאן מקומו. [↑](#footnote-ref-454)
454. אם פסל נופל למטה בקו ישר שזו תנועתו הטבעית, עדיין תנועת הפסל היא תנועה מקרית מצד המוּנָע. בגלל שהמוּנָע 'פסל' אינו יכול לקבל תנועה מהותית. [↑](#footnote-ref-455)
455. אם נשבה רוח והפילה את הפסל, מצד הטבע היא הפילה גוש שיש בלבד, ומה שהדבר שנפל הוא פסל עם צורה כזו, זה נפל במקרה. [↑](#footnote-ref-456)
456. כשרופא מרפא את עצמו, דהיינו מניע את עצמו מחולי לבריאות (כל שינוי הוא תנועה), היה אפשר לכאורה לומר שזו תנועה טבעית כי הוא המניע והוא המונע, וכמו שהכח שמניע אבן ליפול הוא בה עצמה והיא מניעה את עצמה ליפול, ולכן זו תנועה טבעית ולא כמו שמשהו אחר דוחף אותה מבחוץ לנוע שאז היא תנועה מקרית. [↑](#footnote-ref-457)
457. באבן המניע ליפול הוא באבן מצד שהיא אבן, וגם מה שמוּנָע ליפול הוא האבן מצד שהיא אבן. לכן אומרים שש בה התחלת תנועה טבעית שנמצאת בה ומניעה אותה באופן בלתי אמצעי, כלומר אין כאן א' שמניע את ב'. ואילו ברופא מה שמרפא (הוא הידע הרפואי) ומה שמקבל ריפוי (גופו של הרופא) הם שני דברים נפרדים לגמרי, כי הידע רק במקרה נמצא בחולה שהוא גופו של הרופא עצמו, ומה שחולה רק במקרה הוא גופו של הרופא, ורק במקרה המטפל והמטופל הצטרפו לאותו מקום.

     גם באבן יש חילוק בין הצד שמניע לצד שמוּנָע, כי המניע הוא מצד צורתה והמונע הוא מצד החומר שלה, אבל החומר והצורה שניהם של אותו עצם שהוא האבן, ויש אחדות מהותית בין צורה וחומר של אותו עצם. ברופא צורת החומר של גופו היא צורת אדם שהיא 'חי מדבר', ומה שהוא יודע את מקצוע הרפואה זה לא מעצם צורתו כעצם, אלא מקרה בו.

     בעניין הרופא זו לשונו של אריסטו בפיסיקה ב' א' (בתרגום י. לנדא):

     "בביטוי 'לא על פי המקרה' כוונתי שאדם, בהיותו רופא, נעשה לסיבת הבריאות של עצמו. אך בכל זאת לא בתור מי שמבריא הוא בעל מלאכת הרפואה, אלא נזדמן שאותו אדם עצמו יהיה רופא ומבריא. לכן הם גם נפרדים לעיתים זה מזה." [↑](#footnote-ref-458)
458. דהיינו פילופונוס והכוונה לתוספת שלו להגדרה של אריסטו מהו טבע, ולשונו הובא לעיל 1.5.5 על ידי אבן סינא, ועיין שם בהערות.

     כאן עומד אבן סינא על הלשון של פילופונוס שהוסיף כמה מילים להגדרת הטבע של אריסטו. ואני מעתיק שוב את ההגדרה עם תוספת התיקון של פילופונוס:

     "הטבע הוא כח שנמצא בגשמים ומספק את הצורות והבריאה, [עד כאן לשון התוספת של פילופונוס ומכאן הוא לשון אריסטו] שהוא התחלה וסיבה של היות נע והיות נח הנמצאת בדבר באופן ראשוני וכשלעצמו ולא על פי המקרה." [↑](#footnote-ref-459)
459. התחלת התנועה שהיא ההגדרה של אריסטו לטבע, הכוונה בה שהיא תנועה מאחר בתוך אחר כאחר, כלומר המניע מניע בתוך משהו שונה ממנו, והוא מניע בתוכו כמשהו אחר ממנו. כלומר הכח הטבעי שבגללו האבן נופלת למטה, הוא אחר מהאבן, הוא פועל בתוך האבן שהיא אחרה ממנו, והוא פועל בתוך האבן כמשהו שהוא אחר ממנה.

     האחרות שאבן סינא מדגיש כאן, היא נגד מה שהוא הבין מפילופונוס שרוצה לאחד את הגוף החומרי עם הכח הרוחני, ולהכחיש את המציאות הגמורה המוצקה של החומר, על ידי התעלמות מקיומו הנבדל הגמור של העצם החומרי.

     הכח המניע בתוך האבן ביחס לכוח שדוחף מבחוץ מוגדר דווקא כ'לא אחר', אלא נמצא באבן מצד מהותה ומניע אותה באופן ראשוני, ללא אמצעי, דהיינו האבן לא מונעת על ידי כח אחר אלא מונעת בעצמה על ידי טבעה שלה המהותי. ועל רקע זה אבן סינא מדגיש שעדיין נשארת ההבחנה בין גוף האבן החומרי והכח שהוא יישות מופשטת, ומבחינה זו הכח והאבן אחרים זה לזה. [↑](#footnote-ref-460)
460. אני מעתיק שוב את לשון אריסטו בפיזיקה ב' א': "מאחר שאין הטבע אלא איזו התחלה וסיבה של היות נע והיות נח **הנמצאת** בדבר באופן ראשוני וכשלעצמו ולא על פי המקרה."

     ובמקור היווני של אריסטו:

     "ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός"

     כאן אבן סינא מפרש את התוספת שהוסיף פילופונוס על ההגדרה של אריסטו.

     לשון פילופונוס בניסוח ההגדרה המתוקנת של אריסטו (לעיל 1.5.5 הביא אותה אבן סינא ועיין שם בהערות):

     "**הטבע הוא כח שנמצא בגופים ומספק את הצורות והבריאה,** [עד כאן לשון התוספת של פילופונוס ומכאן הוא לשון אריסטו] שהוא התחלה וסיבה של היות נע והיות נח הנמצאת בדבר באופן ראשוני וכשלעצמו ולא על פי המקרה."

     בהגדרה השלמה, אחרי התוספת של פילופונוס, המילה 'נמצא' מופיעה פעמיים – "הטבע הוא כח (1) **שנמצא** בגשמים ומספק את הצורות והבריאה, [עד כאן לשום התוספת של פילופונוס ומכאן הוא לשון אריסטו] שהוא התחלה וסיבה של היות נע והיות נח (2) הנמצאת בדבר באופן ראשוני וכשלעצמו ולא על פי המקרה."

     הפעם השנייה שמופיעה המילה 'נמצא' (בצורה "הנמצאת"), שהיא מלשון אריסטו, במקור היווני של אריסטו היא המילה ὑπάρχει, והמובן שלה הוא להימצא במובן הפשוט השגרתי. במקור היווני של פילופונוס, בפעם הראשונה שמופיעה המילה 'נמצא', שהיא מהתוספת של פילופונוס, המילה היוונית שהשתמש בה פילופונוס אינה אותה מילה יוונית שהשתמש בה אריסטו כתרגום השגור של 'נמצא', אלא בפעם הראשונה פילופונוס לא כתב 'נמצא' במובן השגור אלא כתב מילה יוונית אחרת (χαταδεδυχυια) שהמובן המילולי שלה הוא לצלול, והכוונה לפי ד"ר מיכאל וייכנהאן שהכח כמו צולל בגופים, כלומר נמצא בהם כמו מים בספוג, (ויש שפירשו שהכח יורד אל הגופים), עיין בכל זה לעיל 1.5.5.

     אבן סינא לעיל 1.5.5 כשהביא את לשון פילופונוס, וגם כאן כשהוא מביא אותה, תרגם לערבית את המילה היוונית שהשתמש בה פילופונוס לציין 'נמצא', כלומר המילה היוונית לצלול, והשתמש לתרגום בשורש سرى. לפי לקסיקון Lane (שהוא הלקסיקון המדעי המעמיק ביותר ללשון הערבית, שהתקבל כסמכות הקלסית לערבית, נדפס באמצע המאה התשע עשרה בשמונה כרכים) השורש سرى פירושו 'להימצא' באופן של התפשטות או חילחול, כמו שכאב מתפשט בגוף מהפצע לשאר הגוף, או כאב שמתפשט מהגוף אל הנפש, או רעל שמתפשט בגוף, או בהלה ששורה בגוף. וכך תרגם מקגיניס שהוא לשון חלחול (ובאנגלית permeate)

     (אבן סינא כתב כאן السريان. ולעיל 1.5.5 כתב سارية וזה אותו שורש וכנראה הכוונה זהה.)

     נראה שאבן סינא לא הבין את המילה היוונית של פילופונוס שפירושה לצלול כירידה מלמעלה (כמו שהבינו חלק מהחוקרים, שהבאתי לעיל 1.5.5) אלא כמשהו שהוא נמצא בדרך חילחול בדומה למים בספוג.

     בכל אופן כל זה שונה מהמובן הפשוט השגרתי של 'נמצא' שהשתמש בו אריסטו.

     לזה מתייחס כאן אבן סינא, הוא אומר שמה שפילופונוס השתמש במילה מיוחדת לתאר את אופן הימצאות הכח בגופים, הוא לא הוסיף בזה שום דבר על המילה הפשוטה שהשתמש בה אריסטו. כי לא עלה דעתנו שלפי אריסטו הכח 'נמצא' בגופים כמו מטבעות שנמצאים בקופסה או מים שנמצאים בדלי, אלא מובן מאליו שגם לפי אריסטו זה אופן של הימצאות הדומה לנפש שנמצאת בגוף וכיוצא בזה (וכמו שהתבארה דעת אריסטו לגבי אנרגיה של חום ואור שהיא מציאות מופשטת ששורה בגופים כמו נפש בגוף, עיין ב"[ביאור על מורה נבוכים](https://morehnevochim.wordpress.com/2017/11/25/%d7%91%d7%99%d7%90%d7%95%d7%a8-%d7%a2%d7%9c-%d7%a1%d7%93%d7%a8-%d7%94%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%94%d7%a7%d7%93%d7%9e%d7%95%d7%aa-%d7%9c%d7%97%d7%9c%d7%a7-%d7%91-%d7%94%d7%a7%d7%93%d7%9e%d7%94-%d7%9b-2/)"), ולכן די לומר שהכח 'נמצא' בגופים בשימוש הפשוט של המילה נמצא ואין כאן מקום לטעות ואין צורך בהבהרת אופן מציאות הכח בגופים שפילופונוס ניסה להוסיף בבחירת המילה שלו ל'נמצא' שהיא כמו לצלול, כלומר חילחול.

     אמנם צריך לעיין למה לקמן 1.7.3 כשאבן סינא מתאר את הימצאות הצורות בגופים הוא לא אומר באופן פשוט שהצורות 'נמצאות' בגופים, אלא משתמש במילה سارية דהיינו חלחול. [↑](#footnote-ref-461)
461. אבן סינא כדרכו, וכן דרך אריסטו כשהביא דברי הקודמים לו, מפרש את לשון הקודמים לפי דרך ההבנה של עצמו, ומתוך כך מקשה עליהם. לכן כתב שאין מובן למה שפילופונוס כתב שהכח מחלחל בגופים, כי הכוונה היא פשוט 'נמצא' בגופים. זה לפי הבנת אבן סינא, אבל הרי אם פילופונוס לפי הבנתו שלו סבר שהכח נמצא בגופים באופן פשוט הוא היה כותב 'נמצא' באופן פשוט כמו שכתב אריסטו, הרי מדובר בחכם מגדולי חכמי כל הדורות ולא במי שכותב בלי לשים לב למילים שהוא כותב, ומה שפילופונוס שינה את הלשון ל"מחלחל" במקום רק 'נמצא' בוודאי לפי הבנתו שלו הייתה לו כוונה בזה.

     למשל במטאפיזיקה ספר א' אריסטו סוקר את הדעות של קודמיו בענייני המטאפיזיקה. החוקרים רואים בזה את המקור החשוב שיש בידינו להכרת הפילוסופיה שלפני אריסטו, ויש להם טענה על אריסטו שלא הסביר מה אותם פילוסופים חשבו, אלא כתב את ההתייחסות שלו לדבריהם לפי שיטת עצמו. באמת אריסטו לא היה חוקר, לא עניינה אותו ההיסטוריה של המחשבה המטאפיזית, ולא עניין אותו מה אנאכסאגורס או אמפדוקלס וכיו"ב חשבו. זה עניין לסקרנות מדעית שהיא רק סקרנות, גם להציץ בחלון של השכנים זו סקרנות. אריסטו התעניין רק באמת עצמה, באלוה, ולא יותר. אם יש ניסוח כלשהו שיש לו מעמד של חשיבות, ולפי הבנת אריסטו לשיטת עצמו הוא לא נכון, הוא יכתוב שהוא לא נכון וינמק לפי שיטת עצמו, ולא יעמול לברר את שיטת אותו חכם. גם אותי לא מעניין מה חשב יווני כלשהו לפני אלפיים וחמש מאות שנה. מה זה נוגע אלי. רק אם הוא מאיר לי את הדרך שלי לאלוהי שלי, אני לומד את דבריו, ולא כדי לדעת מה הוא בעצמו חשב אלא כדי שאני אתקרב לאלוהי שלי לפי הבנתי שלי, הוא רק עוזר לי להגיע להבנתי שלי. וכך גם היחס של אבן סינא לפילופונוס כאן.

     מכל מקום אבן סינא בכל זאת רומז מה פילופונוס בעצמו חשב, וזה מועיל לענייננו להבהיר את תוכן העניין על ידי חידוד המחלוקת.

     אבן סינא כתב שפילופונוס עשה את הכח כמו 'סוג', והשתמש במילה היוונית גנוס, שפירושה סוג כמונח האריסטוטלי של סוג ומין. ונגד זה כתב אבן סינא שהכח הוא מניע של הגוף והוא אחר לעצם הגוף. מזה יובן שההסתכלות שהכח הוא 'סוג' סותרת להסתכלות שהכח ועצם הגוף הם אחרים.

     עשר הקטגוריות של אריסטו, העצם, הכמות, האיכות, המצב, המקום, הזמן וכו', נקראות עשר הסוגים העליונים, כלומר אין סוג מעליהם שכולל אותם. להיות נמצא זה לא סוג כמו שביאר אריסטו במטאפיזיקה גמא ועוד. הכוונה בזה שכל אחת מהקטגוריות היא אופן של מציאות בפני עצמו. הצבע האדום הוא 'נמצא' במובן 'מציאות' של קטגוריית איכות, המידה 'אורך מטר אחד' נמצאת במובן 'מציאות' של קטגוריית כמות. כיוון שאין סוג עליון שכולל תחתיו את הקטגוריות, אין 'מציאות' במובן אחד כולל, אלא יש עשרה מובנים שונים של 'להיות נמצא', וכל היא מציאות ההוויה שהיא מתחלקת לעשר בחינות הווייה ואין בחינת הווייה אחת שכוללת הכל (האין סוף הוא הכרחי המציאות וכולל את כל המובנים של להיות 'נמצא', אבל הוא לא נתפש ואינו חלק מהטבע, ולא כאן המקום להאריך). כל מה שנמצא, המובן של המילה 'נמצא' ביחס אליו תלויה בקטגוריה אליה הוא שייך, היא הנותנת את המובן של 'נמצא'. אם אומרים שאורך מטר או צבע אדום הם דברים שנמצאים, אפשר לשאול הרי אני לא יכול לקחת חפץ שהוא הצבע האדום או האורך שמידתו מטר, ולהכניסו לביתי. הצבע או האורך או המקום של משהו או הזמן של משהו אינו דבר ש'נמצא' באותו מובן שמלפפון 'נמצא', ובכל זאת אי אפשר לומר שהוא לא נמצא. התשובה היא שהצבע נמצא במובן של 'נמצא' שהוא קטגוריית האיכות, והשעה שבה הדבר נמצא, היא נמצאת במובן מציאות של קטגוריית הזמן, והאורך נמצא במובן מציאות של קטגוריית הכמות, וכן הלאה. והמלפפון 'נמצא' במובן של קטגוריית העצם, הוא נמצא כעצם. לכן אנו תופשים שהצבע או האורך אינם נמצאים באותו מובן שהמלפפון נמצא אע"פ שאינם בלתי נמצאים. עיין בזה למשל בפיזיקה ג' א' (200ב שורה 26 עד 201א שורה 10), ויש עוד מקומות רבים.

     כל הסוגים הם תחת הקטגוריות שהן הסוגים העליונים, וכל יחס של סוג למה שתחתיו הוא באופן היחס של הקטגוריות לסוגים שתחתיהן. עשר הקטגוריות של אריסטו הן עשר הספירות של חכמי הקבלה וכמו שהארכתי בזה במקום אחר.

     לפי זה, אדם וסוס ונשר כולם הם מינים תחת הסוג 'חי'. הפירוש הוא שמה שנמצא באדם סוס או נשר הוא 'נמצא' במובן של 'חיים'. כלומר יש כאן מציאות של חיים, והחיים יכולים להימצא במציאות של חיי אדם או חיי סוס או חיי נשר. מה שנמצא באמת הוא רק 'חיים', המינים השונים שתחת הסוג 'חי' הם הופעות של אותם חיים שהם הסוג, הם מציאות של הסוג כשהיא מתגלה מזוויות שונות שלה. לפי זה מה שנמצא לפני הכל הוא הסוג, הוא לבדו באמת נמצא, כל המינים שתחתיו הם בחינות במציאות שלו והם נולדים מהמציאות שלו ומציאותם חלק מממציאות הסוג כי הם בטלים כלפי מציאות הסוג, ואין להם מציאות עצמית.

     אם הכח הוא סוג בתוך הטבע, הכוונה בזה שמה שנמצא הוא הכח מצד עצמו. מצד עצמו הוא מציאות מופשטות, וזה רק מה שנמצא בטבע, התנועה כשלעצמה כמציאות מופשטת, וכל הגופים הם רק אופני התגלות של מציאות התנועה ואין להם מציאות משל עצמם. עיין בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית רשימה 35 במאמר התנועה יסוד ההוויה, שם התבארו דברי אפלטון בזה, והתבאר שאכן נביעת המציאות מהאין סוף מתחילה בתנועה מופשטת, תנועה לחוד בלי גוף שהוא זה שנע. משל לזה ממה שאומרים מדעני זמננו על תנועת פוטון שהמסה שלו אפס, והיא גם תנועת גל אלקטרומגנטי שנע גם בלי תווך כי הוא תנועה לחוד, לא תנועה של משהו שהוא זה שנע. התפישה שלנו חומרית ואנחנו יכולים לייחס מציאות רק לחומר, כלומר למה שמוגדר, לגוף, וכמו שכתב במורה נבוכים א' פרקים כ"ו, מ"ט, ועוד מקומות, לכן אנו יכולים לתפוש תנועה רק כתנועת גוף שהוא זה שנע, וקשה לנו לתפוש תנועה כמושג מופשט בלי גוף מוגדר שהוא זה שנע. אבל לפי האמת המציאות מתחילה כתנועה מופשטת בלי גוף נע, ורק אחר כך משתלשלת למציאות של גופים נעים. כך בכל עיון מטאפיזי איננו תופשים על מה מדובר כי במטאפיזיקה תמיד ההתחלה היא במה שאינו מוגדר בגוף ורק אחר כך נובעת מזה המציאות שלו בגוף. למשל אנו יכולים לתפוש אהבה כאהבה של א' לב', אבל במטאפיזיקה יש קודם אהבה בלי א' או ב' או שום גוף מוגדר, אהבה מופשטת, אהבה כאהבה, ורק אחר כך מתגשם מזה מציאות של גוף מוגדר שאוהב גוף אחר, וכן בכל עניין.

     זו הכוונה במה שאבן סינא אמר כאן שפילופונוס תופש את התנועה כסוג, שבמציאות יש רק תנועה כתנועה, כמציאות מופשטת, והמציאות של הגופים הנעים באה אחר כך והיא בטלה לגבי מציאותה של התנועה שהיא הסוג.

     המציאות של התנועה המופשטת היא במובן מציאות של הקטגוריות מקום וזמן, הצירוף של מקום וזמן מונח בתוכו בהכרח גם תנועה, ולא כאן המקום להאריך בזה.

     לכן כשפילופונוס אמר שהכח מחלחל בגופים, או באופן מילולי צולל בגופים או צולל אל הגופים, יש בזה כוונה מיוחדת, ולא רק שהכח נמצא בגופים, אלא שכח התנועה הוא המקור המופשט של מציאות הגופים, הוא נמצא בגופים כשורש הרוחני של הווייתם, והם התלבשות שלו, והוא יורד אליהם בירידה של סדר הווייה, מהמופשט אל הגשמי. הכח המופשט העליון, המופשט, ירד ממעלתו בסדר ההוויה ונמצא בתוך החומר שהוא מתחת למדרגת מציאותו, שהוא זר למציאותו, ולכן פילופונוס אמר שהוא "צולל", כמו הצוללן שנמצא במקום שזר למהותו, ונמוך מאופן המציאות שבטבעו.

     אבן סינא לא חולק על אמיתת הדברים האלה, הוא רק מתנגד לכך שפילופונוס מדבר בשפה של מטאפיזיקה כשאנו עוסקים בלימוד הטבע, בפיזיקה. זה דומה לכמה מחלוקות של אריסטו על אפלטון, שהן בעניין הזה.

     האדם מתחיל כיצור חומרי, כתינוק, כעיר פרא. הוא תופש את החומר בלבד. אחר כך מהעיון המאומץ בעומק של החומר הוא מתחיל לראות שיש בקיעים בהשקפה המטריאליסטית, שאין להם פתרון. זו העבודה של הרקליטוס שאמר שאי אפש רלבול באותו נהר פעמיים כי הכל נע ומשתנה, ותלמידו קראטילוס אמר שאין מילים כלל כי כל מילה מבוססת על כך שהנהר הוא נהר, אבל הוא כל הזמן משתנה. ופרמנידס שראה את האחדות המוכרחת, אמר שכל מה שמשתנה הוא אשלייה. הם גילו את הסדקים שבראייה החומרית הפשוטה, ולא יכלו לפתור אותם, ועל יסוד עבודתם אפלטון הראה את תורת האידיאות.

     העבודה ההדרגתית מהחומר ולמעלה בסולם, מחברת את כל כוחות האדם להשגה המטאפיזית שהוא מגיע אליה לבסוף. גם כח הדמיון שבו, גם איש ההמון שבו, הילד שבו, משתתפים בעמל העיון. האדם מעיין ומבקש אמת מתוך הצמא הקיומי שלו, והוא עושה לשמה, את האמת משום שהיא אמת, כי הוא צמא לאמת ומחפש אותה, מהחומר כלפי מעלה. ספרי אריסטו הם במהלך כזה.

     אם אדם מתחיל מהסוף, מהמסקנה, מהראיה המטאפיזית המופשטת, שרואה מייד שהמציאות מתחילה מהמופשט ביותר ומשם משתלשלת למטה, כמו המהלך של ספרי אפלטון, או ספרי האר"י, וכיו"ב, מניין לו שכך האמת? הוא צריך להאמין לחכמים שאמרו כך, ואז הוא מדקלם דברים שלא כל כוחות ההכרה שלו תופשים, בוודאי לא המגושמים. זה לא חיפש האמת היומי העצמי שלו, ולכן לא נובע מבקשת האמת הקיומית שלו, ולכן זו לא עבודה לשמה, לשם האמת משום שהיא אמת. לכן יש להקפיד מאוד שכשלומדים פיזיקה לא מציצים למעלה אל מסקנות המטאפיזיקה, אלא מסתכלים במבט פשוט על החומר באופן פשוט, ומתקשים ונאבקים ושואלים ולא עוקפים את השאלות בקפיצה של קיצור דרך אל המטאפיזיקה. זה מה שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, סוף פרק ד', שאין לטייל בפרדס, כלומר לעסוק במעשה מרכבה, במטאפיזיקה, אלא רק אחרי שמילא את כרסו בלחם ובשר שהם הלימוד שמתחיל מהסתכלות על החומר כחומר.

     בביאור שאני כותב כאן אני מסביר את דברי אבן סינא על פיזיקה בעזרת הסתכלות על המטאפיזיקה שמאירה את הדברים. זה משום שאין לנו כח לעסוק בלימוד הטבע באופן שיוביל אותנו למטאפיזיקה, ואין לנו כח להבין את דברי אבן סינא שנכתבו מצד התבוננותו בטבע החומרי. לכן עלינו לוותר על המהלך הנכון ולקצר את הדרך. אבל לפי האמת אסור לעשות כך. זו הסיבה שאב סינא חולק כאן על פילופונוס ומחזיר את הדברים לאופן שבו הם נראים בעיני חוקר הטבע שמתחיל את הסתכלותו בחומר, ומבטל את מה שפילופונוס השתמש במטאפיזיקה כדי לבאר את הדברים.

     הדילוג של פילופונוס על העמל של חקר הטבע בעיני החומר, שכרוך בראיית המציאות שהיא בחומר, כלומר הראייה ההתחלתית שהחומר הוא מה שנמצא באופן הכי ראשוני מוחלט ואמיתי, כמו שכתב אריסטו בקטגוריות פרק ה', זה קשור לנטייה הנוצרית למעט בחשיבות החומר ובהתייחסות אליו כאל נמצא באמת, כמו שהתבאר לעיל, ואת זה אבן סינא תוקף בכל החריפות.

     לכן אבן סינא כאן כותב שהכח אינו אלא התנועה של הגופים החומריים, כלומר לא מקור הווייתם, הוא לא 'סוג' לפי ראיית הפילוסוף של הטבע (אלא רק לפי הראייה המטאפיזית), וזה הפירוש של דברי אבן סינא שהכח אחר מהגופים ואינו סוג. וגם הלשון של פילופונוס שהכח 'צולל' בגופים אבן סינא כותב שזה מטאפיזיקה, ובחקר הטבע הכח פשוט 'נמצא' בגופים ואין להשתמש בראייה מטאפיזית בחקר הטבע.

     במקור היווני של פילופונוס לא כתוב כמו שאבן סינא מביא אותו ש"הכח מחלחל בגופים", אלא כתוב "החיים, כלומר הכח, מחלחלים בגופים (המשמעות המילולית 'צוללים' לגופים)". וגם כתוב שם שהכח הזה לא רק מעצב את הגופים, אלא שהוא גם "מנהל" אותם (διοικητική). זה מדגיש עוד יותר את המבט המטאפיזי של פילופונוס על הכח ומקורו השמיימי ומקומו בסדר ההוויה כרובד מופשט של המציאות שמתווך בין הבורא לגופים החומריים, וכמו שביארתי. אבן סינא השמיט את המילה "חיים" ושינה את המובן של 'מנהל' וכתב במקומו שהכח קובע את המזג או ההרכב של הגופים. עיין מה שכתבתי בזה לעיל 1.5.5. לפי מה שהתבאר כאן, זה חלק ממה שאבן סינא רוצה להביא את הדברים להסתכלות של חוקר הטבע ולא של המטאפיזיקאי. [↑](#footnote-ref-462)
462. מתייחס ללשון פילופונוס בהוספתו על הגדרת אריסטו, שכתב שהטבע הוא כח המחלחל בגופים ומספק את הצורות והמזג. עיין ביאור בלשון זו של פילופונוס ובהבדל בין המקור היווני של פילופונוס לתרגום של אבן סינא את דבריו, לעיל 1.5.5. [↑](#footnote-ref-463)
463. המילים האלה לא מופיעות בלשון פילופונוס שאבן סינא הביא לעיל 1.5.5, וגם לא במקור היווני של פילופונוס. כנראה כיוון שאבן סינא רוצה לפרש שאין במילים של פילופונוס שום משמעות נוספת על הלשון 'התחלת תנועה' שכתב אריסטו, והן זהות ל'התחלת תנועה', לכן כיוון שאריסטו כתב גם 'התחלת מנוחה', צריך להיות גם לזה מובן זהה בניסוח של פילופונוס.

     (במשפט הראשון בו אבן סינא אומר "לספק את המזג והצורות", הוא כתב التخليق‌ و التشكيل. במשפט השני שבו כתב לשמר את המזג והצורות הוא כתב الخلق و الأشكال. אין הבדל משמעות בין הניסוחים, אני מציין את זה כי כמו שביארתי לעיל 1.5.5 נקטתי את המילה "מזג" כתרגום של המילה خلق (שיש לה עוד מובנים), גם בהסתייעות מהזהות בין שתי הצורות שאבן סינא נוקט בהן כאן.) [↑](#footnote-ref-464)
464. בהסתכלות של אריסטו. פילופונוס הוסיף את מילותיו כדי לתקן פגם שנמצא לפי דעתו בלשון אריסטו, שמגדיר את הטבע ככח שהוא נפרד מהקיום של הגופים בפני עצמם. [↑](#footnote-ref-465)
465. לשון אריסטו בפיזיקה ג' א' (233ב שורה 33):

     "אין דבר כזה 'תנועה' מעל ומעבר לדברים. מה שמשתנה משתנה תמיד ביחס לעצם או לכמות או לאיכות או למקום. אבל לא ייתכן, כמו שאנו אומרים, למצוא דבר משותף לאלה שאינו 'זה' [קטגוריית העצם], לא כמות, לא איכות, או אחד מהמאפיינים האחרים. לכן שום תנועה או שינוי לא יהיו מתייחסים למשהו שמעל ומעבר הדברים שהוזכרו. כי אין שום דבר מעל ומעבר להם."

     העובדה שאריסטו מתייחס לשאלה האם יש משהו שהוא מעל ומעבר לדברים היא עצמה מוכיחה שיש כאן נושא אמיתי שיש להתייחס אליו. אריסטו לא מתייחס לטעויות, גם לא של אפלטון, אם לדעתו הן רק טעויות. הרי יש טעויות לאין מספר שחכמים טעו, ואין שום טעם לנסות להפריך את כולן. לא מגרשים את החושך במקלות אלא מדליקים נר. בכל מקום שאריסטו מתייחס לטעות כלשהי זה רק משום שההתייחסות מלמדת משהו על האמת. במטאפיזיקה, במיוחד בספר למבדא, אריסטו דן באריכות על מה שמעל ומעבר לדברים, ואומר שהוא המציאות האמיתית, ורק הוא הכרחי המציאות. לכן בלי ספק כוונתו כאן למה שכתבתי מקודם שכיוון שאנו עוסקים כאן בפיזיקה יש להפריד אותה מהמבט המטאפיזי.

     ועיין לקמן [1.7.3](#_1.7.3) עוד מחלוקת, בשאלה האם לצורות המופשטות יש מציאות כשלעצמה כצורות מופשטות כלליות, ובתוכנה היא אותה מחלוקת עצמה שיש כאן בין אבן סינא לפילופונוס. [↑](#footnote-ref-466)
466. 'תנועה' במובן המצומצם היא תנועה ממקום למקום, במובן הרחב פירושה כל שינוי. יש ארבעה אופנים של שינוי: שינוי בעצם כלומר הביצה משתנה להיות אפרוח (ועיין פיזיקה ה' א' דף 225א משורה 27 שזה רק שינוי ולא תנועה כי העצם נפסד ומתהווה מחדש ולא מתנועע ממצב למצב. ועיין עוד בזה בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 41](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2018/01/27/41-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%a4%d7%99%d7%96%d7%99%d7%a7%d7%94-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%94/)), שינוי בכמות כלומר דבר גדל או קָטֵן, שינוי באיכות כלומר האיכות של דבר משתנה (למשל שינוי בצבע), ושינוי במקום כלומר הדבר נע ממקום זה למקום אחר. שינוי במקום נקרא תנועה מקומית, ושינוי באיכות נקרא תנועה איכותית.

     (מה שיש ארבע קטגוריות שבהן ייתכן השינוי, כך כתב אריסטו במטאפיזיקה ספר י"ב (למבדא), פרק ב', (1069ב שורות 8-11), ובעקבותיו במורה נבוכים הקדמות לחלק שני בהקדמה הרביעית. אמנם בכל קטגוריה ייתכן שינוי, למשל הקטגוריה של קניין (הקטגוריה השמינית), אם לאדם יש נעליים אפשר שזה ישתנה כשלא יהיו לו נעליים, וכן הקטגוריה של זמן וודאי משתנה, וכמו שכתב בפירוש בפיזיקה 225א משורה 37 עיין שם בהערה 35 שבמהד' Barnes). וכן נראה מלשון אבן סינא לקמן בסמוך שתנועה תיתכן בכל קטגוריה שיכולה להשתנות, אבל מצאנו רק את ארבעת הקטגוריות האלה. ועיין בזה פיזיקה ה' א' (225א משורה 37) ושם ג' א' (200ב משורה 33), שנראה שבכל הקטגוריות ייתכן שינוי. המניין של הקטגוריות אינו אחיד במקומות שאריסטו מדבר עליהן, ויש מקומות רבים שהוא משמיט חלק מהן, ולא כאן המקום להאריך בזה. ועיין באפודי על ההקדמה הרביעית מההקדמות של חלק ב' של המורה נבוכים. ועיין גם בעל הנפש א' ג', ופיזיקה ח' ז' (260א משורה 27), ובעל ההתהוות וההפסד א סוף פרק ד' (319ב משורה 32)), [↑](#footnote-ref-467)
467. מקגיניס ציין לספר ב' פרק ג'. [↑](#footnote-ref-468)
468. הִיקָּלְשׁוּת היא ההיפך מלהיות צפוף או דחוס. כשהגוף נעשה פחות צפוף או דחוס הנפח שלו גדל בלי שנוסף לו חומר חדש. קטגוריית הכמות היא המידות של הגוף, וכך המידות לבדן הן שמשתנות. [↑](#footnote-ref-469)
469. למשל אם חיממו את המים, המצב של חום אינו מטבעם, והוא מוֹנֵעַ לטבעם על ידי שמפעיל כח שמוציא את המים מהטבע הקריר שלהם, וכשהמוֹנֵעַ נפסק, דהיינו כשהמים מפסיקים לקבל השפעת כח של גורם מחמם, טבעם גורם להם להשתנות בחזרה למצב הטבעי שלהם ולנוע (כלומר להשתנות) אל הקרירות. וכשהם מגיעים אל הקרירות הטבעית להם הם נשארים בה לעולם כל זמן שלא יפעל עליהם מוֹנֵעַ כלשהו.

     ההגדרה של 'קרירות' כאן היא לא להיות יותר חמים מסביבתם, לא להיות מקור שמוסיף חום לטבע (בניגוד לאש), שהרי טמפרטורת המים כשלא מחממים אותם אינה קבועה אלא היא לפי סביבתם.

     לפי אריסטו, האש חמה ויבשה, האוויר חם ולח, המים קרים ולחים, והעפר קר ויבש. בועות אוויר (כלומר כל גז) עולות למעלה כשהן בתוך מים כיוון שהאוויר חם יותר מהמים, אמנם במד חום לא נמצא שהטמפרטורה של בועות האוויר חמה יותר ואין בו תהליך אקטיבי שיוצר חום כמו שיש באש. כנראה חום אצל אריסטו קשור לצפיפות החומר, שיש לה קשר במצבים שונים ובאופנים שונים עם מהירות תנועת המולקולות שהיא החום.

     עניינם של ארבעת היסודות מקורו בהסתכלות רוחנית, הוא הסדר, שנובע בהכרח מטאפיזי, של התגלות הבורא האין סופי בעולם הסופי. במקומות אחרים הארכתי בזה, ומשום כך ארבעת היסודות הם כנגד ארבע אותיות שם הווייה, והם עיקר סוד המספר ארבע שכתב המורה נבוכים ב' י'. העקרון המטאפיזי מתגלה בטבע שהוא כעין צל של המציאות המופשטת, והגילוי בטבע הוא עמום, כמו שצל לא מגלה באופן ברור ומפורט את הגוף שמטיל את הצל אלא מגלה רק צורה כללית סתומה שלו. לכן שאלות כמו השאלה לגבי החום של האוור אינם יכולות לקבל מענה בהיר על ידי הסתכלות בטבע לחוד.

     חוקר הטבע אמור להתבונן בטבע ולראות מה הוא מגלה בלי להעזר במטאפיזיקה, אבל גם חקר הטבע צריך להעשות על ידי השכל העיוני שחודר לראות את המהות באופן ישיר, כי גם הוא חקר סוד העולם, שהוא האלוהות, והוא נקרא סוד מעשה בראשית. הפיזיקה של אריסטו נקראת מעשה בראשית כמו שכתב הרמב"ם, ועיין מורה נבוכים א' י"ז, כי היא חוקרת בשכל עיוני לראות את סוד גילוי האלוהות שבטבע - ולא באופן החקירה של המדע המערבי שהוא הסתכלות שטחית על החומר כאילו הוא מת ומקרי. כיוון שדרך המחשבה של המדע המערבי קלקלה את יכולתנו להסתכל על המציאות עם לב ושכל פתוחים ועיון שחודר למהות איננו מצליחים לראות כמעט שום דבר אמיתי כשמדובר בחקר הטבע, ואנו מוכרחים להשתמש בכתבים של המטאפיזיקה כדי לדעת מה לחפש בהסתכלותנו על הטבע.

     יש לזה מחיר כבד, כשלומדים מטאפיזיקה לפני שרואים את המציאות בהסתכלות טבעית על החומר שמולנו, המילים הופכות למילים ריקות וחלולות ואין איתן הבנה אמיתית שנוגעת במציאות שהמילים מציינות אותה. הכוחות הנוטים לצד הגוף לא משתתפים במילים האלה, והאדם לא באמת מגיע לדיבוק חי נוגע ואמיתי באלוהיו. ובכל זאת זה מה שביכולתנו ועלינו להסתפק בזה ולקוות שנצליח להתקדם ולו מעט. אם מבינים היטב את הבעיה יש תקווה שהיא לא תקלקל לגמרי את הלימוד שלנו. בכמה מקומות אבן סינא מזהיר לא לערב את המטאפיזיקה עם לימוד הטבע, למשל בוויכוח שלו עם פילופונוס לעיל בסמוך, ואני בביאור בכל זאת משתמש במטאפיזיקה לבאר את לימוד הטבע, וזה בלית ברירה ומקוצר יכולת ההשגה. [↑](#footnote-ref-470)
470. מקגיניס ציין ללקמן ספר ב' פרק ג', ול[ספר בעלי החיים](https://en.wikipedia.org/wiki/Kit%C4%81b_al-Hayaw%C4%81n) 9.5 ('ספר בעלי החיים' הוא ליקוט של כתבי אריסטו על בעלי החיים מתורגם לערבית. אבן סינא כלל אותו בעיבוד משלו ב"אל-שיפא". עיין על הספר גם [כאן](https://www.researchgate.net/publication/307980281_Ibn_Sina_on_Animals_between_the_First_Teacher_and_the_Physician)).

     באופן כללי צורה רוצה תמיד להתלבש בכל חומר. מה שקובע באיזה חומר היא תתלבש הוא הכנת החומר לקבל צורה (עיין בזה מורה נבוכים ב' י"ח), ההכנה הזו משתנה עם שינויים במזג החומר. למשל מה שהחומר של אדם מאבד מאיכויותיו ומידותיו, מחמת שינויים במזג החומר, גורם שהוא כבר לא מוכן לקבל צורת אדם וצורת האדם תיפרד ממנו וזהו המוות מזקנה. וכן החומר של העובר גדל במידותיו ומשתנה באיכויותיו עד שהוא מוכן לקבל צורת אדם גמורה בפועל ואז הוא נולד. השינויים בחומר שגורמים תנועת הצורות נחשבים מקריים כי אין להם הסבר שכלי, והם לא נובעים מהחיים שבצורות, שהם מה שנגלה לנו כחיים, אלא מחיים של החומר מצד עצמו שבעיקרם הם נסתרים מיכולת תפישתנו. השינויים בכמות ובאיכות של החומר שמדובר בהם כאן הם אלה שנובעים משינויי המזג (ולא מצד הצורה), שהם מקרים של החומר ונובעים בדרך נעלמה מאיתנו מחיי החומר, והם הסיבה לתנועת השתנות הצורות. עיין היטב במורה נבוכים א' ע"ב, ובמה שכתבתי על זה בהערות על מורה נבוכים [רשימה 33](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/). [↑](#footnote-ref-471)
471. حصول الصورة (חצול אלצורה), משורש 'חצל'. אפשר לתרגם גם 'התממשות הצורות' או 'הופעת הצורות בפועל'. לפי מקגיניס ורייזמן [כאן](https://ia601609.us.archive.org/14/items/JonMcGinnisDavidC.ReismanClassicalArabicPhilosophyAnAnthologyOfSourcesHackettPubCoInc2007/Jon%20McGinnis%2C%20David%20C.%20Reisman-Classical%20Arabic%20Philosophy_%20An%20Anthology%20of%20Sources-Hackett%20Pub%20Co%20Inc%20%282007%29.pdf), התרגום לאנגלית יכול להיות:

     "occuring determinately, occurring, happening; obtainment, actualisation; event"

     וכעין זה גם [כאן](https://algloss.de.dariah.eu/?arabic=%D8%AD%D8%B5%D9%88%D9%84&english=&root=&nav=%CA%BE&var=ae&src=ala&src=ali&src=alc&src=abs&src=acb&src=ahc&src=aho&src=apt&src=anr&src=arg&src=are&src=ari&src=arj&src=avl&src=ava&src=avm&src=avg&src=avq&src=ar2&src=ar3&src=arp&src=fai&src=faf&src=fas&src=gzo&src=itu&src=kgr&src=kig&src=kso&src=kid&src=maa&src=mab&src=nip&src=pra&src=pta&src=raa&src=rab&src=tan&src=tfh&src=tfg&src=tfa&src=tal).

     במורה נבוכים א' ז' כתב אבן תיבון: "וכל מי שקדמו לו מן הבנים לא **הגיע** עליהם הצורה האנושית באמת, אשר היא צלם ודמותו [...] כי השכל והמחשבה שהיו מוכנים לו **להגעת** השלמות אשר לא **הגיע**", הלשון "הגיע" היא תרגום של המילה שכתב הרמב"ם 'חצל'. תרגמתי בעקבות אבן תיבון. [כאן](https://morehnevochim.files.wordpress.com/2022/05/d79ed795d7a8d794-d7a0d791d795d79bd799d79d-d791d7a2d7a8d791d799d7aa-d7a2d79d-d797d799d7a4d795d7a9.pdf) יש את המורה נבוכים בערבית בקובץ שאפשר לחפש בו באותיות עבריות. [↑](#footnote-ref-472)
472. مفيدتها. משמעותו בדרך כלל היא לספק, להועיל. [↑](#footnote-ref-473)
473. השכל הפועל הוא נותן הצורות, והוא גילוי אלוהות מופשט מעל הטבע. הצורות מתממשות בחומר לפי ההכנה שבחומר, אבל מקורן הוא מהשכל הפועל.

     יש עשרה שכלים נפרדים, כשהתחתון שבהם הוא השכל הפועל. כולם מופשטים לגמרי, כלומר הם האלוהות עצמה, במדרגות ההתגלות שלה מצד סוד הצמצום. רבי משה קורדובירו בפרדס רימונים כתב שהשכל הפועל הוא ספירת מלכות, והאר"י בעץ חיים שער א' ענף ב' כתב שהספירות הן הגלגלים של אריסטו, וכל גלגל הוא צד החומר של השכל הנפרד ששייך למדרגתו, כלומר השכלים הנפרדים הם עשר הספירות של חכמי הקבלה. על עשר הספירות יש דיון ארוך אצל חכמי הקבלה האם הן אלוהות ממש או שהן מחוץ לאלוהות. אין כאן ויכוח בין שני צדדים סותרים שצריכים הכרעה, אלא מהצד שלפני הצמצום האלוהות היא אור אין סוף של אחדות פשוטה ומוחלטת בלי מורכבות כלל, ובוודאי הספירות אינן בתוך האלוהות. מצד הצמצום, שהבורא התגלה כבעל דמות, וכמו שכתב המורה נבוכים א' סוף פרק מ"ו, שזה הביאור בפסוק ביחזקאל א' "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם", אותו אדם הוא מערכת עשר הספירות, וכמו שכתב האר"י שעשר הספירות הן ציור אדם (זהו האדם שמדבר עליו במורה נבוכים א' ע"ב שהאדם הוא עולם קטן, והוא ה"אדם קדמון" שכתב האר"י, שהוא ציור כל המציאות כולה, ומהצד שהאלוה מתגלה במציאות זה גם ציורו, בבחינת שיעור קומה שכתב הרמב"ם בהקדמת פרק חלק, וכמו שכתבו המפרשים שפרק ע"ב מחלק א' של המורה נבוכים הא פרק שיעור קומה). לענייננו השכל הפועל הוא התגלות האלוהות עצמה, לכן הוא נקרא מופשט לגמרי, ולכן בוודאי הוא לא חלק מסדר הטבע (וכמו שכתב המורה נבוכים א' ס"ט). בעניין שהשכל הפועל הוא 'נותן הצורה' עיין מורה נבוכים חלק ב' פרקים ד', י"ב, וי"ח). [↑](#footnote-ref-474)
474. במטאפיזיקה (כי מדובר כאן בשכל הפועל שהוא שכל נפרד, כלומר נפרד מחומר, מופשט (נקרא גם שכל נבדל), שאינו חלק מהטבע אלא מהאלוהות). מקגיניס ציין לספר הריפוי חלק האלוהיות, כלומר מטאפיזיקה, ספר ט' פרק ה', שם נדון "נותן הצורות" (הוא השכל הפועל). [↑](#footnote-ref-475)
475. مادة. מאדא, חומר במובן הכללי, לא "היולי". [↑](#footnote-ref-476)
476. يَصْدُرُ או يَصْدِرُ‎. מקגיניס תרגם: "gives rise". עוד תרגומים אפשריים לאנגלית של מילה זו כשאחריה המילה عن (לפי מקורות קלסיים שונים):

     arise from; emanate from; issue from; originate from; proceed from; stem from; come out of .emerge; spring;

     וב :Lane

     "صَدَرَ عَنْهُ الفِعْلُ, The action proceeded from him"

     (העקרון הפילוסופי שמקורו בפרמנידס, ועיין בזה בפיזיקה א' ח', οὐδὲν ἐξ οὐδενός, המפורסם בנוסח הלטיני ex nihilo nihil fit, ובאנגלית: nothing comes out of nothing. במילונים הקלאסיים יש תרגומים לאנגלית שמובנם שום דבר 'לא בא', 'לא יוצא', 'לא מתחדש', 'לא נברא', 'לא נוצר' מאין. הביטוי מתורגם לערבית במקורות פילוסופיים עתיקים: "لا **يصدر** شيء عن لا شيءٍ", המילה 'בא' או 'יוצא' או 'נברא' בנוסח הערבי היא يصدر שבה משתמש כאן אבן סינא לתיאור הגעת התנועה מהכח שהוא ה'טבע' אל הגופים. ועיין גם [כאן](http://lib.eshia.ir/search/%D9%8A%D8%B5%D8%AF%D8%B1?http://lib.eshia.ir/73020/1/0) ו[כאן](http://dictionary.sensagent.com/%D9%8A%D8%B5%D8%AF%D8%B1/en-en/) ו[כאן](http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D9%8A%D8%B5%D8%AF%D8%B1+#cf-42349) שימושים של המילה במקורות פילוסופיים ודתיים וביניהם מתקופת אבן סינא (לא מצאתי במורה נבוכים את המילה הזו)).

     התלבטתי אם לתרגם 'הכח שמוציא אל הַפּוֹעַל את התנועה', אבל זה לא כל כך ברור, והוצאה אל הפועל נכתבת בערבית עם המילה 'פועל' שהוא فعل. האפשרות לתרגם: 'הכח שמגלה את התנועה' ייתכן שאינה פחות טובה מהאפשרות שבחרתי בה. אני מאריך כי נראה לי שלא מצאתי דרך ליצוק את משמעות המילה הערבית לעברית, וממבט על האפשרויות השונות אפשר לקבל מושג נכון יותר מאשר מבחירה במילה אחת.

     בכל אופן שנפרש את המילה "נובעת" (يصدر), לא כתוב כאן באופן פשוט שהטבע הוא הכח ש'מניע' את הגוף. לעיל סוף פרק ה' אבן סינא הדגיש שהטבע הוא כח שמניע את הגופים במובן הפשוט של הנעה ובניסוח הפשוט שלה, ולא כמו שכתב פילופונוס. הלשון כאן מתאימה לדברי פילופונוס שהתבארו בסוף הפרק הקודם (וכך גם הפירוש המדויק של לשון אריסטו שהטבע הוא "התחלת תנועה" ולא בפשטות רק 'מניע' (ולעיל ביארתי את הלשון 'התחלה' ואת החילוק בינה ובין 'סיבה', אפשר למצוא באינדקס), ורואים מזה שמצד האמת אבן סינא לא חולק על פילופונוס, ורק חלק עליו כי הוא ביאר את הכח בדרך המטאפיזיקה, וכמו שהתבאר לעיל. ובלימוד הטבע גם כן אנו מתבוננים במופשט (לכן הוא נקרא סוד מעשה בראשית) - אבל זה מותר רק במידה שהמופשט מתגלה במציאות הטבעית של הגופים החומריים, ולא בהתבוננות ישרה על המופשט ללא אמצעי חומרי (וכמו שכתב המורה נבוכים א' סוף פרק א', ובהלכות יסודי התורה ד' סוף הלכה ז'). [↑](#footnote-ref-477)
477. הכח. [↑](#footnote-ref-478)
478. ذاته. ד'את. אפשר לתרגם גם במהותו. אמנם יש עוד מילה למהות בערבית והיא ماهي מאהיה, כמו שנלקח לעברית על ידי אבן תיבון שחידש את המילה 'מהות' על יסוד המילה הערבית 'מאהיה'. לכן את 'מאהיה' אני מתרגם לרוב כ'מהות' ואת 'ד'את' כ'עצמו'. באמת אין הבדל מצד התוכן בין בעצמו ובין במהותו. 'מהות' היא התשובה לשאלה מה הוא הדבר, והתשובה היא עצם הדבר ולא המקרים שלו. ואם כן העצם הוא המהות.

     יש מילה נוספת ל'עצם', جوهر, ג'וואהר. אבל היא משמשת לרוב רק לומר 'עצם', ולא בביטויים שמשמשים להבחין בין מה שמצד העצם למה שמצד המקרים, כמו 'בעצמו' או 'מצד עצמו' או 'בעצמותו' וכיו"ב. [↑](#footnote-ref-479)
479. אחרי שהגוף נח הוא מתמיד במנוחתו ועומד תמיד כל זמן שלא יניע אותו כח חיצוני לו. [↑](#footnote-ref-480)
480. חומר בלי צורה אין לו מציאות, ולמילה 'חומר' כשם עצם אין מובן, כי מובן של מילה הוא רק מה שהיא מציינת דבר מה שנמצא, לכן אי אפשר לומר 'החומר הוא כך וכך', כמו שאמר על הטבע ועל הצורה, כי במשפט כזה נשאל מה המובן של המילה 'חומר' ולא תהיה תשובה. לכן לא כתב 'החומר הוא כך וכך'. החומר אינו דבר שנמצא אלא הוא רק מציין בחינה במציאותה של המהות, שכמהות שנמצאת יש לה כצד של מציאותה משהו שנושא אותה, והמילה חומר היא המובן של הצד הזה במציאות המהות, ולא שיש למילה חומר מציאות משל עצמה שאליה היא מציינת. לכן המילה חומר היא רק 'מובן' של משהו במהות, ומה שכתב מקגיניס בתרגומו שהחומר הוא הדבר שנושא את המהות, זה לא הלשון שכתב אבן סינא וגם אינו מדויק מבחינת ההבנה. אם החומר היה 'דבר', השכל היה יכול לתפוש אותו כמו שהוא תופש את שאר הדברים, ואפלטון בטימיאוס כתב שהשכל לא יכול לתפוש את החומר. (לשון אבן סינא כאן אינו משתמע לשתי פנים, אלא ברור שהוא לא כתב שהחומר הוא 'דבר' אלא שהחומר הוא 'מובן':

     "و مادته هى المعنى الحامل‌ لماهيته")

     עיין בטימיאוס מאת אפלטון מדף 49 בדבריו היסודיים המאלפים והידועים על החומר הראשון. ושם בדף 52 כתב:

     "שלישי [הראשון הוא האידיאה המופשטת הנצחית, השני הוא העצם שהוא מוחשי ונקרא בשמה של האידיאה ודומה לה] הוא החלל אשר קיים לעולם ונמנע ממנו כליון; הוא ממציא משכן לכל המתהווה; ואותו משיג - בלא תחושה - שיקול דעת מסוים שאינו כשר מלידה [כלומר ממזר. על השייכות של 'ממזר' לכאן כתבתי בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 55](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2018/08/31/55-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%9e%d7%98%d7%90%d7%a4%d7%99%d7%96%d7%99%d7%a7%d7%94-%d7%a9%d7%9c-%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%a1%d7%98%d7%95-%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%96%d7%aa/)]; אך כמעט לא ייתכן לראות בו ענין לאמונה. והוא הדבר שאנו מביטים אליו כבחלום, ואומרים שכל מה שישנו צריך שיהא במקום כלשהו, ומה שאיננו עלי אדמות, ולא באיזה שהוא מקום בשמיים, אינו דבר. ומהיותנו נתונים במצב זה של חלום, אין ביכולתנו להתעורר ולהבחין את ההבחנות האלה ושכמותן, אף לא לגבי אותו טבע שאינו אחוז שינה והקיים קיום אמיתי, ולהגיד את האמת, כדלהלן: מאחר שעצם היסוד [האידיאה המופשטת] שמכוחו נתהווה הצלם [הגוף שהוא הצלם של האידיאה. כמו "צלמי טחוריכם" שכתב במורה נבוכים א' א'] אינו שייך לצלם עצמו, והוא תמונתו של מה שהוא אחר המתנועעת תמיד אנה ואנה, - משום כך דינו של הצלם הוא, שיתהווה בתוך מה שהוא אחר, כשבדרך מה הוא נאחז במה שקיים, ולא, כלל לא יהיה הצלם בגדר דבר [האידיאה המופשטת מתגלה בעולם החומרי בגוף. המציאות של הגוף אינה מצד עצמו אלא היא רק בהיותו גילוי של האידיאה שאצלה בלבד המציאות. אם כן מהיכן ישאב הגוף את היותו נמצא? התשובה לזה היא החומר, שאינו דבר ואינו מציאות מצד עצמו, אבל הוא נותן לגוף מציאות שהיא משהו שמעבר לגילוי האידיאה בלבד (כי גילוי בלבד אינו מספיק כדי שהגוף יימצא). אופן מציאות כזה קשה מאוד לתפישה, כי הגוף מצד עצמו אין לו מציאות (הוא רק גילוי של האידיאה שאינה גוף), והחומר מצד עצמו גם הא אין לו מציאות. רק שהחומר משמש כמו מצע לגוף ומכח זה יש לגוף מציאות. אמנם רק מציאות כמשהו שמגלה אידיאה ולא שנמצא מצד עצמו, ועדיין מכח החומר יש מציאות לגילוי כגילוי, והיא מציאות הנוספת על המציאות של האידיאה כשהיא מופשטת. אם מתבוננים בזה רואים שהעניין לא ניתן לתפישה ברורה מצד השכל, ולכן כותב אפלטון שהוא נתפש כמו בחלום]; ואולם מה שהווה כהוויתו, מצא לו בעל ברית באותו הסבר הגיוני שאמיתותו מושתתת על דיוקו, והאומר שכל עוד שונים שני דברים זה מזה, לא יוכל אף אחד מהשניים להיכנס לתוך השני, שמתוך כך יהיו השניים בעת ובעונה אחת דבר אחד זהה, כו' [האידיאה המופשטת היא אחת. האידיאה של 'אדם' כ'חי מדבר' היא אחת. כמו למשל שמשפט פיתגורס הוא אחד. מה שהאידיאה נחלקת לראובן ושמעון זה מצד החומר, שהוא מונע מראובן להיכנס לתוך שמעון, כלומר מפריד אותם לשני בני אדם. זה פיתוח של השיקול המגלה על מציאות החומר שנאמר מקודם (שגילוי האידיאה לא יכול להיות תוספת על המציאות יותר מהאידיאה לבדה (ואז לא יהיה גילוי לאידיאה) אם אין חומר שפירושו הוא הגילוי של האידיאה כמציאות של גילוי, דהיינו שיש מה שנושא אותה כלשונו של אבן סינא כאן, ומה שהאידיאות יש להן גילוי הוא שיקול שמראה שיש חומר, כלומר משהו שנושא את הגילוי. ומה שיש חילוק לגופים שונים שנוטלים חלק באותה אידיאה הוא המשך של העניין שלגילוי יש מציאות כגילוי, ומכח זה היא ניתנת להפרדה לשני גילויים דהיינו ראובן ושמעון]" [↑](#footnote-ref-481)
481. הצורה מציירת את העצמים החומריים בצורתה. הצורה הטבעית או המהותית מציירת את החיים והמהות בצורה מסויימת, כמו שמציירת את העצם 'אדם' בצורה של 'חי מדבר', והתבנית החיצונית של תואר החומר נובעת גם היא מהצורה והמהות, כמו שביארתי לעיל (עיין באינדקס בערך: 'רוחב האפשרויות - סוד שיעור קומה'). החומר לא מגלה את הצורה בשלמותה, אלא יש חסרונות בגילוי הצורה, והם המקרים. למשל מה שצבע שיערו של אדם יכול להיות כתום אבל לא ירוק כמו דשא, זה לא רק מקרה, אלא נובע מהמהות של האדם ששיערו לא יכול להיות בצבע כמו של דשא. יש רוחב אפשרויות מסוים שהאידיאה של 'אדם' מאפשרת לגבי צבע שיערו, והרוחב הזה כולו כאחד הוא צבע השיער שמוכתב מכח האידיאה, כלומר הוא זה שמגלה את האידיאה. בראובן כיוון שהוא חומרי לא יכול להיות שכל רוחב האפשרויות שנובע מהאידיאה יתגלה בשערו, וצבע שיערו יהיה כאחת בבת אחת גם שחור וגם חום וגם צהוב וגם כתום. עניינו של החומר שהוא מוגדר, והוא יכול להיות רק בצבע מוגדר. לכן בהכרח החומר גורם להסתרת חלק מגילוי האידיאה, ההסתרה הזו היא המקרה. כלומר זה מקרה ששערו של ראובן הוא דווקא שחור ולא חום או צהוב או כתום. אין הסבר שכלי למה לראובן יש שיער שחור ולא חום, כי השכל תופש צורות ומהויות ועובדת ההסתרה של כל הצבעים מלבד שחור אינה מהות או צורה, אלא נובעת מהחומר שהיה יכול להסתיר את השחור ולגרום שצבע שיערו של ראובן יהיה חום, והחומר לא נתפש בשכל, ואיננו יכולים לתפוש בשכל למה הוסתר החום ונגלה השחור ולא הוסתר השחור ונגלה החום, ולכן זה נקרא 'מקרה', כלומר כך קרה, ואין הסבר שכלי למה (בגופים הארציים המקרה נגזר מתנועת שינויי המזג של היסודות, שהיא חיים שיש בחומר מצד חומריותו, ואילו בגופים השמיימיים שהם מהחומר החמישי שאינו מורכב ואין בו שינויי מזג, המקרה מראה שיש גילוי רצון אלוהי חופשי שקובע לפי רצונו ומעל ליכולת שכל אנושי להשיג, כמו שכתב במו"נ ב' י"ט סמוך לסוף הפרק).

     לשונו של אבן סינא כאן מקוצרת מאוד, הכוונה היא שכשהצורה מציירת את עצמה בחומר, יש דברים, שהם החסרונות, שהם מצטרפים לטבעו של העצם (כמקרים של העצם, מה שנלווה להתגלות הצורה בו, ולא כעצם עצמו שהוא המהות).

     ההגדרה של מקרה היא מה שאם ישתנה לא תשתנה כלל המהות של הגוף. כלומר אם צבע העור משתנה זה לא משנה מאומה בעובדה שהאדם הוא 'חי מדבר'. וזה מבואר ממה שכתבתי שהמקרה אינו ציור האידיאה אלא חסרונות שחלו כשצויירה האידיאה בחומר. אם יש שינוי בחסרונות, האידיאה עצמה שהתגלתה בעצם לא משתנה. לכן אפשר שיהיו מקרים שמחוייבים מצד עצמו של הדבר והם קבועים והכרחיים ואינם מקרה שסיבתו חיצונית ואפשר שיחלוף, ועדיין הם רק מקרה כי אינם משתתפים בגילוי המהות עצמה, והמהות לא תשתנה בחסרונם. למשל מה שבעל חיים ימות אם יישחט זה מקרה בו, כי זה לא מגלה את המהות שהוא 'חי' (ואפשר שיהיו חיים שלא נפסקים בשחיטה, כמו אצל המלאכים או הגלגלים, ויש גם תולעת שנקראת שלשול שאם חותכים אותה שני החצאים ממשיכים לחיות כשתי תולעים). ועדיין מה ששחיטה הורגת אותו זה מוכרח מטבעו ולא מקרה חיצוני כמו מחלה חולפת. העניין של מקרה מוכרח הוא סוגייה עמוקה וארוכה ולא כאן המקום להאריך בזה, עיין במילות הגיון לרמב"ם שער י"א, ובהקדמת פורפיריוס לאורגנון של אריסטו, והקדמונים דיברו הרבה בעניין זה בכמה מקומות.

     עיין עוד לקמן 1.6.4 על אופן נוסף של מקרים שנובעים מהצורה, והיינו בבני אדם מקרים כגון חריפות שכל או שמחה או צחוק. הצורה השלמה היא כח הדיבור, התבונה, והתבונה הכללית היא גילוי של הצורה וזה אינו מקרה אלא עצם (מדובר על יכולת לחשוב או לצחוק או לשמוח או להיות בעל תכונה קבועה של חריפות שכל, גם אם יש זמנים בהם היכולות האלה נמצאות בפועל ויש זמנים שאינן, וכגון כשהאדם ישן). צחוק למשל מחייב שתהיה תבונה, והוא חלק מסוים מהגילוי של התבונה, וכל מי שיש בו תבונה בהכרח יש בו יכולת לצחוק כי זה חלק שאינו ניתן להפרדה מהתבונה שיש בו. אבל התבונה הכללית היא מה שעושה את האדם למה שהוא, היא הגדרתו, הוא 'חי נבון'. לעומת זאת אי אפשר להגדיר את האדם כ'חי צוחק', הצחוק הוא לא מה שעושה אותו למה שהוא, לכן הצחוק אע"פ שהוא מוכרח לאדם, ונובע מצורת האדם, נחשב רק מקרה. ועיין עוד בזה לקמן 1.6.4. [↑](#footnote-ref-482)
482. צורתו בלבד, צורתו כמו שהיא. מילולית: צורתו כמו שהעין רואה אותה. בערבית היא אותה מילה - بعينها, בעינה. (תוספתא בבא קמא י': "כל גזילה שהיא בעינה ולא שינה אותה מברייתה יאמר לו הרי שלך לפניך". ירושלמי מעשר שני פרק א': "הגונב מעשר בהמה של חבירו אם היה קיים מחזירו לו בעינו. אכלו - מה שאכל אכל" [↑](#footnote-ref-483)
483. ארבעת היסודות, אש רוח מים ועפר. [↑](#footnote-ref-484)
484. למרות שביסודות הפשוטים כמו המים הטבע הוא רק הצורה כמו שהיא, מכל מקום יש חילוק בין טבע לצורה והם שתי בחינות שונות ולא עניין אחד. [↑](#footnote-ref-485)
485. قيست إلى الحركات. מילולית: בהשוואה לתנועות, או במדידת התנועות. [↑](#footnote-ref-486)
486. חוזר על הניסוח שכתב לעיל בתחילת הפרק: "והטבע שלו הוא הכח שממנו **נובעים** בו התנועה או השינוי", שהתנועות 'נובעות' מהכח, ולא בפשטות שהכח מניע. עיין מה שכתבתי על זה שם. [↑](#footnote-ref-487)
487. המילה כאן היא نوع והיא נאמרת גם על מין וגם על סוג. [↑](#footnote-ref-488)
488. الآثار. כמו באנגליתimpact או effect. [↑](#footnote-ref-489)
489. לדוגמה אדם צורתו היא 'חי מדבר', ויש בו טבע שאם שומטים אותו הוא נופל לקרקע כמו אבן. והרי כאן חילוק בין צורה לטבע, כי מה שטבעו ליפול אינו שייך כלל לצורתו שהיא 'חי מדבר'. זה משום שאדם הוא מורכב, ומלבד שהוא 'חי מדבר' הוא גם 'חי' וגם 'צומח' וגם 'דומם'. טבעו הראשוני הוא הטבע שלו כדומם, כמו שהתבאר לעיל בפרק ה' בוויכוח עם פילופונוס, ולכן אנו אומרים שטבעו ליפול, ואילו צורתו שקובעת מה הוא היא הצורה המורכבת והגבוהה ביותר שהיא 'חי מדבר' (לגבי השאלה מה הוא ראובן, אפשר להשיב חתיכת בשר, או צמח (מה שמתגלה באדם חסר הכרה) או חי, כי ראובן הוא מין של בעל חיים, או אדם כי לראובן יש כח דיבור. התשובה הראשונית העיקרית היא שהוא אדם. ואילו לגבי טבעו התשובה לשאלה מה טבעו היא מצד שהוא בשר דומם ונופל כמו אבן. לכן באדם או כל עצם שאינו פשוט, אין זהות בין צורתו ובין טבעו.

     מכל מקום גם בעצמים הפשוטים, כמו המים, שבהם הטבע והצורה הם אחד, כלומר המֵימִיּוּת של המים, הטבע הוא בחינה נפרדת מהצורה, כי הצורה היא המהות המֵימִית שמחמתה המים הם מים, והטבע הוא ההשפעות והתנועות הנובעות מהמֵימִיּוּת של המים. למשל מה שמים ממיסים את המלח או מדבקים את הקמח להיות בצק, הוא מטבעם אבל אינו צורתם. [↑](#footnote-ref-490)
490. עיין מטאפיזיקה דלתא פרק כ"ח, מטאפיזיקה יוטא פרק ח' וגם שם בפרק ג', שסוג יכול להיחשב כמו חומר ביחס למינים ששייכים אליו. למשל המינים 'אדם' או 'סוס' הם מינים של הסוג 'חי'. הסוג 'חי' הוא החיים הכלליים שבעולם, שהם יישות מופשטת, חסרת הגדרה ולכן אין לנו גישה אליהם כי אנו תופשים רק דברים מוגדרים. מה שהסוג 'חי' הוא מופשט ואינו מבחין בין אדם לסוס, פירושו שחסרה בו צורה, הגדרה, ולכן איננו תופשים אותו. הוא עניין כללי ומופשט יותר מצורה במובן הטבעי המוגדר, שחל בחומר. האדם או הסוס הם צורות מוגדרות שחלות בחיים הכלליים ויכולות להתממש בחומר (שמקבל רק צורות מוגדרות), הן חלות על הסוג 'חי' והופכות אותו למוגדר וניתן לתפישה, וביחד עם זה מפוצל לחיים שונים, חיי אדם אינם כמו חיי סוס. מבחינה זו הצורות של המין הן כמו צורה ביחס לסוג, והוא כמו חומר ביחס אליהן. ההיולי אין בו צורות כלל, הוא כללי ומופשט ואינו ניתן לתפישה. כיוון שחסרות בו צורות שנותנות הגדרה ויכולת תפישה ומילה שיכולה להיאמר, הוא 'חומר' (בספר בראשית החומר הראשון נקרא תוהו, ורש"י שם כתב: "לשון תימה ושיממון", החומר שותק, אין מילים שיכולות להיאמר עליו, כי מילים יש רק לצורות, כי רק את הצורות השכל יכול לראות). כמו שאדם או סוס הם אופני הווייה וגילוי של החיים, כך המים ושאר היסודות הם אופני הווייה וגילוי של החומר הראשון, ההיולי.

     מה שאנו יכולים לתפוש רק צורות מוגדרות, זה משום שאנחנו ההמון שדיבר עליו המורה נבוכים א' כ"ו, א' מ"ט, ובאגרת תחיית המתים, שיכול להשיג מציאות רק לחומר. חומר פירושו מה שמוגדר, מה שיש לו מילה. לעומת זאת החכמים משיגים מציאות במופשט, במה שאין לו מילה. השכל שמשיג את המופשט הוא השכל העיוני שרואה את המופשט באופן ישיר, בלתי אמצעי, כמו שאנו רואים את האקסיומות של הלוגיקה והמתמטיקה. וכמו שכתב המורה נבוכים א' נ', וא' נ"ט, שהשכל האמיתי הוא בשתיקה. לכן יש לשלול מהאל תארים חיוביים כי תואר חיובי יש לו מילה והוא הגדרה, והאל הוא מעל כל ההגדרות ולכן לא יכולות להיאמר עליו מילים. ובסילוק המילים מגיעים לשכל העיוני השותק שרואה באופן בלתי אמצעי כמו שעין בשר רואה את שלפניה. וכמו שכתב במורה נבוכים א' סוף פרק א', ובהלכות יסודי התורה ד' סוף הלכה ז'.

     החכם לא נשאר מוגבל להשגת חיי האדם או הסוס המוגדרים, אלא עולה מהם להשגת החיים הכלליים שמשותפים לכל מה שחי, ומזה מגיע לראיית השכל העיוני את החיים הכלליים המופשטים בלי תיווך שום עצם חומרי חי, וזו השגת האלוהות. וכמו שכתב במורה נבוכים א' סוף פרק א' שמשיג בלי שום תיווך וכלים של חומר (גם לא על ידי הפשטת הצורה מהחומר, עיין בהלכות יסודי התורה ד' ז' שהפשטת הצורה מהחומר היא רק שלב אמצעי בהשגה, והשלב העליון הוא ידיעת הצורות שאין להן גולם בעין הלב כמו שאנו יודעים את אדון הכל).

     גם החומר הראשון הוא אופן של השגה קרובה מאוד להשגת האלוהות, הוא ה'אחד' שעליו כתב במורה נבוכים א' ע"ב שהאחד ברא אחד. החומר הראשון אין בו שום הגדרה והוא אחדות פשוטה שדומה לאחדות הפשוטה של האל, כשההבדל הוא רק שלחומר הראשון יש סיבת מציאות חיצונית לו שהיא האל. לכן אצילי בני ישראל טעו וחשבו שהחומר הראשון הוא האל עצמו, עיין מורה נבוכים א' ה', א' כ"ח וב' כ"ו.

     ההתקדמות להשגת שכל עיוני היא מצד אחד כלפי מעלה במעלות הצורות, מצורת המין שהיא מוגדרת ונמצאת בגופים, אל צורת הסוג שאינה מוגדרת ואינה בגופים, וממנה ל'התחלה' שהיא המהות המופשטת לגמרי מכל גוף שממנה שורש הסוג והמין, והיא תואר אלוהי על דרך התארים שביאר המורה נבוכים א' סוף פרק נ"ג שהוא תאריו ותאריו הוא. ומצד שני להתקדם כלפי החומר, להשיג את המשותף לחומר הגופים שהוא היסודות ומשם ההיולי עצמו שהוא האחדות האלוהית שהתגלתה בבריאה הראשונה הלא זמנית (איבדע) כשורש כל המציאות. [↑](#footnote-ref-491)
491. הטבע נובע מהצורה. הטבע והצורה אינם שני עניינים נפרדים, אלא שתי בחינות של אותו עניין. הטבע הוא הגילוי המוחשי של הצורה שבעצמה אינה מוחשית. הצורה היא החיים, הכיסופים לבורא. האבן נופלת כי צורתה היא אופן של השגת הבורא וממילא כיסופים אליו, וזה עניין היותה חיה, כמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב שכל המציאות היא איש אחד חי, וממילא גם האבנים חיות (ונקראות מתות כי אין להם כח תנועה עצמי, וכמו שביארתי לעיל, ומה שבזמננו אנו חושבים שהאבנים מתות ממש זה לא עלה על דעת שום אדם בעולם העתיק). כיוון שהאבן חיה ומשיגה את הבורא ונכספת אליו, היא רוצה להגיע למקום הנכון לה מצד הסדר האלוהי של העולם שהוא גילוי כבוד האל, ולכן היא נופלת לכיוון מרכז הכדור. החיים של האבן, הכיסופים שלה, אינם מוחשיים, אבל התנועה שנולדת מהם מוחשית. הביטוי המוחשי של הצורה הוא מה שנקרא 'טבע'. [↑](#footnote-ref-492)
492. الميل. ה'אימפטוס', שהתבאר בנספח א' שבסוף הספר, ולעיל פרק א' בוויכוח עם פילופונוס. הוא הכח שנמצא בגוף בטבעו ואריסטו קורא לו התחלת תנועה. התפישה המוחשית של הדחף, במובחן מהתנועה ממש שנובעת ממנו, היא החזקת אבן בכף היד והרגשת הכובד שהיא מפעילה גם כשאינה נעה, וכמו שכתב אבן סינא לעיל בפרק ה'. [↑](#footnote-ref-493)
493. המקום הטבעי ליסוד העפר הוא מרכז הכדור, וגוף שנמצא שם אין לו משקל שדוחף אותו לכיוון כלשהו. גוף שמונח על הקרקע עדיין אינו במקומו הטבעי, רק הקרקע מעכבת אותו, ולכן יש לו כובד שפועל על הקרקע גם כשהוא נח עליה. המקום הטבעי של האש שמשם ואילך אינה נעה כלפי מעלה הוא ההיקף החיצוני של העולם הטבעי (עולם ארבעת היסודות) שתחת גלגל הירח (מגלגל הירח ומעלה הוא העולם השמיימי שהחומר שלו הוא החומר החמישי ואין בו יסודות וגם לא אש). החומר החמישי הוא מה שאנו מכירים כחלל הריק, וכנראה ההיקף החיצוני של העולם הטבעי הוא הקצה העליון של האטמוספירה. יסוד האש הוא שקוף ואינו חם ואינו מאיר (לכן שמי הלילה חשוכים) ונקרא חושך, וכמו שכתב במורה נבוכים א' ל' וברמב"ן על בראשית א' א', ומקומו בטבע אינו ברור (האש המוכרת לנו מורכבת מכל היסודות). היסודות הם עקרונות מופשטים לגמרי בסוד הבריאה מהאין סוף למוגבל, ומקומם אצל אפלטון ואריסטו הוא אותו מקום של ארבעת אותיות שם הוי"ה בתורת משה, וכמו שמבואר בספר הזוהר. ההתגשמות של היסודות בטבע היא כמו צל למציאותם העיקרית ולא תמיד הצל ברור. [↑](#footnote-ref-494)
494. בביטוי "עצם המים", "עצם" הוא במקור ג'והאר, جوهر, והכוונה למהות או הצורה המהותית (כמו למשל באדם שהצורה המהותית (או הצורה הטבעית כלשון המורה נבוכים א' א' עיין שם היטב בהגדרת הצורה הטבעית) היא 'חי מדבר', ו'התואר' הוא שיש לו ראש וגוף, ידיים ורגליים וכן הלאה). כשאומרים 'עצם' הכוונה לא רק לצורה או המהות, אלא לצורה כשהיא ממומשת בחומר ונעשה מהאיחוד בין הצורה לחומר 'עצם', הוא המהות כשהיא במצע חומר. כשצורת המים מתאחדת עם החומר נוצר עצם שהוא המים, וזה מציין את המים מצד עצמם ולא מצד השפעותיהם על עצמים אחרים, או היותם מושפעים מעצמים אחרים. כוונת אבן סינא כאן היא להדגיש שה'טבע', שהוא הכוחות וההשפעות וכל מה שמוחשי, הוא על דרך משל פועל 'בתוך' העצם, כלומר מבחינת המציאות הטבע והעצם אינם שני דברים. למשל מה שאדם מוגדר כ'חי' מצד העצם שהוא, שהוא 'חי מדבר', זה אמת גם אם לא היה מתנועע, נושם, או בעל חום טבעי, או ניזון וגדל, או מדבר, או מראה סימני חיים כלשהם. סימני החיים הם עוד עניין מלבד מה שהוא עצם חי מצד עצמו, ואפשר לומר על דר משל שסימני החיים פועלים 'בתוך' העצם שהוא חי מצד עצמו, מה שהטבע פעיל זה כמו שהיה פעיל בתוך בית שאינו פעיל והבית אחד איתו, כמו קונכייה של שבלול או מעטפה של חגב. [↑](#footnote-ref-495)
495. אבן סינא מונה כאן את היחסים בין העצם ובין מה שמחוץ לו, וכלל היחסים האלה הוא הטבע. המים לא משפיעים קור על מה שסמוך אליהם, אלא הם קולטים את החום ממה שסמוך אליהם, כי הקור אינו אלא העדר חום (וכגון שספוג לא משפיע יובש אלא קולט את הרטיבות, כי יובש הוא רק העדר רטיבות ולא יש חיובי). לעומת זאת את הרטיבות המים משפיעים על מה שסמוך אליהם.

     המים משפיעים רטיבות על ידי שהרטיבות היא התואר שלהם והוא עובר למה שהם במגע איתו (זה העניין הכללי של 'טבע', שהוא מעבר על ידי מגע, של הנעה או השפעות שינוי. מה שדווקא מגע יכול להעביר השפעות כאלה הוא מכח האחדות החומרית של כל העצמים החומריים, שהיא היסוד של ה'טבע', במובחן מהצורה שהיא עניין נפרד לכל עצם. השפעה צורנית עוברת לא במגע אלא בדרך של שפע, כמו שביאר במורה נבוכים ב' י"ב, עיין שם היטב דברים עמוקים ומאירי עיניים). ה'תואר' הוא הצורה החיצונית של המים, האופן בו רואה אותם העין, וזה אינו הצורה המהותית, ולכן זה שייך לטבע ולא לעצם. באדם נאמר שהעצם 'אדם' הוא 'חי מדבר', ומ'טבעו' שיהיו לו בשר ועור וראש וגוף ושתי ידיים וחמש אצבעות וכיו"ב. האופן שבו הטבע מוכתב מכח המהות, כלומר מה מחייב של'חי מדבר' תהיינה דווקא חמש אצבעות ביד ולא שש, זה נקרא סוד שיעור קומה וכתבתי בזה לעיל, ועיין גם במילות הגיון לרמב"ם שער י"א לגבי הָעֲצְמוּת והטבע. ובאריסטו יש הרבה מקומות בהם נדון העניין העמוק הזה מבחינות שונות ולא כאן המקום להאריך.

     היחסים של להניע ולהיות מונע הם ביחס למקום הקרוב, דהיינו מה שהמים נוגעים בו. היחס אל המקום שבו ינוחו המים בסוף זרימתם כלפי מטה, הוא מרכז הכדור, הוא יחס אל מקום רחוק. המקום הוא הגבולות של הגוף, מה שבינו לגופים אחרים, המקום הוא חלקו של העצם בתוך המערכת הכללית שהוא שייך אליה, שהיא המציאות של הטבע כולו. ה'עצם' במובחן מה'טבע' אינו מוגדר במקום כלל (המקום הוא אחת מהקטגוריות והוא נפרד מקטגוריית העצם), כל מה ששייך למקום הוא מצד הטבע ולא מצד הצורה או העצם. אפשר לומר שקטגוריית ה'עצם' היא כמו נפש שהגוף שהיא שורה בו הוא שאר תשע הקטגוריות וכגון כמות (מידות העצם), האיכות, המקום, הזמן, וכן הלאה. ה'טבע' הוא ההשפעה של הנפש על הגוף, כלומר ההשפעה של קטגוריית העצם על הגדרות שאר הקטגוריות.

     למשל 'עגבניה' היא עצם, קטגוריית העצם שלה היא 'עגבנייה' אבל בלי מידות ובלי טעם וצבע ובלי זמן ומקום (שכל אלה הם הקטגוריות האחרות) אלא רק העצם לחוד. ברטראנד ראסל שאל על אריסטו שאם נפשיט את העגבניה מכל תשע הקטגוריות, לא יישאר שום דבר. איך תישאר כאן עגבניה כעצם אם אין לה שום מידות ושום צבע וטעם וריח ומקום וזמן, במה העצם הוא דווקא עגבניה, מה מפריד בינו ובין מלפפון, ובמה הוא בכלל קיים.

     התשובה היא שהמציאות מתחילה מהמופשט, לא מהחומר. זו הנקודה שברטראנד ראסל לא ראה. המופשט הוא האל, והוא אחד וברא רק דבר אחד שהוא החומר הראשון, וכמו שכתב הרמב"ן על בראשית א' א' לגבי הנקודה שהיא ההיולי, והיא כל הבריאה כולה. החומר הראשון מופשט לגמרי גם הוא, כי אין בו שום צורה. בסוד הצמצום שהמופשט בורא את המוגבל, מצטמצם למוגבל, למרובה המפורט. מסוד הצמצום שהמופשט שהוא אחדות פשוטה בלי הרכבה, מתפרט לגילויים מוגבלים שונים של אותו מופשט אחד. אחרי אותה התפרטות, השוני המופשט של הגילויים המצומצמים של המופשט, לובש הגדרות שקובעות את השוני. לבישת ההגדרות היא תולדה של התפרטות הגילויים של המופשט, וקודם יש את מה שהמופשט מצטמצם ומתפרט בלי הגדרה למה הוא מתפרט, ורק בתולדה מזה יש את המהות של מה שאליו התפרט המופשט. זו תפישה של החכמים שדיבר בהם הרמב"ם (במורה נבוכים א' כ"ו, א' מ"ט, באיגרת תחיית המתים ובעוד מקומות) שזכו לשכל עיוני שרואה את המציאות במופשט יותר מאשר בחומרי, כלומר בחסר ההגדרה יותר מאשר במוגדר. הצורה של 'עגבניה' היא תולדה של כח ההתפרטות של המופשט, שהתפרט בשלב שני למשהו מוגדר שהוא צורת העגבנייה ומהותה (השלב הראשון הוא כח ההתפרטות למשהו שהוא שונה מדברים אחרים, בלי שהוגדר מהו אותו 'משהו' ובמה הוא שונה). קטגוריית ה'עצם' היא נקודת הנביעה של המהות והצורה המוגדרים של העגבנייה מכח ההתפרטות המופשט שעוד לא הוגדר שהוא דווקא עגבנייה, אבל כבר יש בו שוני וחילוק מהתפרטויות אחרות. לכן מכח ההתפרטות הזה שמונח בו רק שוני, לבסוף נולדה צורת עגבנייה, ומכח התפרטות אחר לבסוף נולדה צורת מלפפון.

     אפלטון בטימיאוס דף 36 כתב על המציאות של 'שוני' כיסוד של שורשי המציאות המופשטים עוד לפני התהוות העצמים השונים:

     "והנשמה שנארגה בתוך הגוף בכל מקום ומקום, מהאמצע עד לקצוות השמיים, ואף עטפה אותו מבחוץ על פני כל היקפו, - היא סבבה בתוך עצמה, ופתחה בראשית אלוהית של חיים נבונים שלא ייפסקו בכל הזמנים. וגוף השמיים נוצר בנראה, אך היא איננה נראית, וכיון שחלק לה, לנשמה, בשיקול דעת והארמוניה, וכיון שנוצרה בידי הטוב שבמושכלים הנצחיים, היתה למעולה שבנוצרים. וכיון שהיא מזיגה של שלושת חלקיה, דהיינו של זהות, שוני ומציאות, וכן מחולקת לפי מתכונת ומתוך כך - מקושרת בה בעצמה, וכיון שיתר על כן היא סובבת סביב עצמה; מכל הטעמים האלה, הרי כשהיא באה לידי מגע עם דבר שמציאותו מחולקת, או עם דבר שמציאותו אינה ניתנת להיחלק, הרי היא מתנועעת בכל עיצומה ואומרת: מאיזו בחינה, וכיצד, ובאיזו משמעות. ומתי תחול על דבר־מה זהות עם כל דבר אחר שעמו יזדהה, או יחול בו שוני מכל דבר שממנו שונה הוא, הן בתחום הדברים המתהווים והן בתחומם של אלה העומדים תמיד בעינם.

     ושיח זה שהוא אמיתי במידה שווה לגבי מה שהוא שונה ולגבי מה שהוא זהה, והמתנהל בלא הגה וקול בתוך המונע מכוח עצמו, - כשעניינו הוא המוחש, ומעגלו המישיר לכת של השונה מודיע את פסק הדין בכל רחבי נשמתו, אזי נוצרות סברות ואמונות בטוחות ואמיתיות: אולם כשעניינו המושכל, ומעגלו המיטיב סוב של הזהה מצהיר את פסקי השיח, תקום בהכרח תבונה ודעת." (ועיין עוד שם בקישור הדברים)

     הזהות היא האחדות האלוהית הפשוטה המוחלטת שאין בה הרכבה, האין סוף, והשוני הוא העולם הנברא המוגבל שהגבולות קובעים בו דברים שונים זה מזה. שוני בלי זהות לא יביא לידי מציאות כי הכל יתפרק עד לאין, וכמו שאמר הרקליטוס שאי אפשר לטבול באותו נהר פעמיים (וקרטילוס (Kratylos) תלמידו אמר שגם פעם אחת אי אפשר, ואין כלל מילה ומושג 'נהר', ולא שום מילה אחרת, וגזר על עצמו שתיקה (עיין מטאפיזיקה א' ו' במהד' רות בעיבוד שקולניקוב הערה 3 (עמ' 57))), והיינו שאין נהר כלל ואין שום דבר כלל. וזהות בלי שוני היא אחדות אלוהית פשוטה שאינה מציאות של נבראים. אלא המציאות נובעת רק מהמזיגה של הזהות והשוני. זה סוד מעשה מרכבה איך אלה יכולים להתמזג באחדות גמורה (כמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב במקום שכתב "ישתבח מי שנצחנו שלמותו", ועיין שם א' ע').

     הסתירה זו גורמת לנו להיות מנוצחים כלשון המורה נבוכים, והיא האש שבמהות הבריאה, שהיא כליון שקיים ככליון, כמו הסנה שבוער באש ואינו אוכל. זה מה שכתב בטימיאוס שכשהנשמה באה לידי מגע עם דבר שמציאותו מחולקת היא מתנועעת בכל עיצומה ושואלת, כי הוא סוד שאין לו פתרון איך יתכן דבר מחולק אם האלוהות היא אחדות פשוטה מוחלטת, וכן כשהנשמה באה לידי מגע עם מה שמציאותו אינה ניתנת להחלק, היא מתנועעת בכל עיצומה ושואלת איך יתכן שיש נבראים ומציאות אחרי שהאלוהות היא אחדות פשוטה. החיים הם אותה תנועה בכל עיצומה לכאן ולכאן, של פליאה מול הסוד, שנגרמת מהסתירה של סוד מעשה מרכבה.

     בכל אופן מבואר כאן שהשוני הוא עניין בפני עצמו שקיים כמופשט, והוא משורש המציאות ולכן בהכרח קיים עוד לפני המציאות של עצמים נפרדים מוגדרים. היניקה של הצורה מהשורש המופשט של השוני, אותה נקודת נביעה מדוייקת שבה עוד אין עצם אבל כבר יש את התחלת מציאותו של העצם, היא קטגוריית ה'עצם'. כשהיא הופכת למהות מוגדרת, ל'משהו', אז היא מתאחדת עם שאר הקטגוריות שהם כמו כלי להכיל את השוני ולהגדיר אותו. הטבע הוא ירידת שפע המציאות משורש העצם אל הצורה המוגדרת, שהיא המהות ומשם אל מה שנובע ממנה לקבוע את התואר החיצוני, שיש לו מידות ואיכויות ומקום וזמן וכן הלאה, ואת כל היחסים בין העצם שכבר תפש מקום במערכת הטבע החומרי ובין כל שאר חלקי המערכת הזו. [↑](#footnote-ref-496)
496. מה שהנגר פועל על הקרשים כשהוא עושה מהם מיטה, אלה פעולות מקריות לגבי הקרשים ואינן נובעות מטבעם ובוודאי לא מצורתם, אבל הרי הנגר לא היה יכול לעשות מיטה ממים או מחול וכל כיו"ב, כלומר הצורה והטבע של הקרשים מכינים את הגוף של הקרשים להיות עם טבע שמוכן לקבל פעולות מקריות מלאכותיות, והפעולות המקריות קורות לחומר רק על ידי מה שהצורה מכינה אותו. וכן גם בטבע, מה שהרוח שוברת ענף של עץ זה מקרי לעץ, אבל הרוח לא הייתה שוברת דבר שעשוי ממתכת או ממים, כלומר צורת העץ מכינה אותו לקבל את פעולת הרוח, ולכן למרות שהשבירה היא מקרית, זה עדיין שייך לצורה. [↑](#footnote-ref-497)
497. מהותי להם, נובע מצורתם. [↑](#footnote-ref-498)
498. כמו נפילת האבן שהיא תמיד לצד מרכז הכדור. [↑](#footnote-ref-499)
499. הפילוסופיה הראשונה היא המטאפיזיקה, הנקראת בערבית בשם שאריסטו קרא לה והיא חכמת האלוהות (חכמת הטבע שבה אנו עוסקים כאן היא הפילוסופיה השנייה). מקגיניס הפנה כאן לחלק המטאפיזיקה של הריפוי, ספר ב' פרקים ב'-ד'. [↑](#footnote-ref-500)
500. עיין בכל זה באריכות לעיל 1.5.6 בהערות. אחזור כאן בקיצור:

     אריסטו בפיזיקה ב' א' הגדיר את הטבע כהתחלת תנועה שהיא בעצמו של הדבר, כלומר במהותו, ולא תוצאה ממקרה חיצוני שהניע אותו. מה שאבן נופלת ישר למטה כששומטים אותה (או מה שאש עולה ישר למעלה) הוא תנועה שנובעת מטבעה, כלומר ממהותה, ויש בה חוקיות קבועה, היא ניתנת לידיעה מראש וחישוב התנועה, לעומת זאת אם זורקים אבן זו תנועה שמקורה במקרה חיצוני לאבן, ואי אפשר לצפות אותה מראש או לחשב אותה לפני שהיא קורה (חלק ממשמעות המילה 'טבע' היא משהו קבוע, דפוס, כמו צורת חותם שמוטבעת בחומר ומתקבעת בו).

     אבן סינא לעיל ביאר ש'צורה' היא עצם מהות הדבר כשלעצמו, ו'טבע' הוא הפעולות וההיפעלויות שנובעות מהצורה, כלומר סך כל היחסים של העצם עם מה שמחוץ לו, לפי מה שמוכתב מהצורה המהותית שלו ולא ממקרים חיצוניים.

     באדם יש טבע שדומה לאבן, כששומטים אותו יש בו התחלת תנועה שהיא ממהותו ומכוחה הוא נופל ישר למטה. יש לו גם טבע של צמח, כלומר הוא גדל, תנועת הגדילה היא מטבעו העצמי ולא ממקרה חיצוני ולכן זה טבע שלו. יש לאדם גם טבע של בעל חיים, למשל מה שיש לו חום טבעי, זו תנועת חימום שנובעת מטבעו המהותי. וגם מה שהוא חושב מחשבות זה תנועה שנובעת מטבעו המהותי ולא ממקרה חיצוני. ריבוי הטבעים האלה הוא מה שנאמר בתחילת הסעיף שהעצמים שמדובר בהם הם מורכבים.

     לפעמים הטבעים האלה סותרים. אם אדם רוצה להרים את ידו למעלה, מהותו שהוא בעל חיים ולא גוף דומם, וטבעו של בעל חיים הוא לנוע באופן רצוני לפי החלטתו ורצונו, ומצד זה התנועה של היד למעלה היא מטבעו. אבל מצד שני היד נמשכת למטה מצד הכובד שלה כגוף דומם, וגם זה מהטבע שלה. היא מורכבת מטבע דומם ומטבע חי, ולכן יש בה שני טבעים שיכולים להיות סותרים.

     הטבע נובע מהצורה שמכוחה הדבר הוא מה שהוא. אם באדם יש טבע של נפילה ישר למטה כמו אבן, זה נובע מצורה של דומם, ולכאורה זה יקבע שהאדם הוא במהותו עצם דומם. אמנם צורת האדם באמת היא 'חי מדבר' וזה כולל בתוכו גם את הדומם והצומח, שנכללים תמיד ובהכרח ב'חי' (מלבד חיי המלאכים הם השכלים הנפרדים ואין זה שייך לחכמת הטבע).

     העיקרי והמכריע מכל הטבעים שיש לאדם הוא הטבע שזהה לטבע הדומם. כמו שהתבאר לעיל 1.5.6, וזה נרמז כאן בלשון אבן סינא: "שהם כוללים את כח הטבע וכח הנפש הצמחית והחיונית והשכלית", והרי לכח הדומם לבדו קרא "טבע".

     זה הפירוש של מה שכתב שהטבע שלהם הוא כמו דבר שהוא מהצורה, אבל אינו מעצם הצורה. הטבע הוא ביטוי של הצורה, ביחסיה עם מה שמחוץ לעצם, והוא מלמד על הצורה, המהות (עיין מורה נבוכים ב' כ"ב שצורת התנועה מורה על החומר, והיינו המהות). לפי זה טבע האדם שנופל כמו אבן למטה, מעיד שצורתו היא של גוף דומם ששולט בו יסוד העפר, ועל זה כתב אבן סינא שהטבע ליפול הוא אכן מהצורה, כי חלק מצואת האדם היא צורת עצם דומם, אבל אין זה עצם הצורה הכוללת השלמה שהיא 'חי מדבר', אלא רק חלק ממנה.

     חלקי הנפש הם אחד, אע"פ שהם יכולים לסתור זה את זה. כמו איברים בגוף האחד החי שפעולותיהם שונות ואף יכולות לסתור זו את זו, ועדיין הם חיים אחדים והם גוף אחד. בשמונה פרקים של הרמב"ם פרק א' ביאר היטב עניין זה. הוא כתב שהנפש המשכלת היא ביחס של צורה לשאר כוחות הנפש. צורה היא הכלל שמאחד את הפרטים לעניין אחד, והיינו החיים שמאחדים את הכל, הם הגורמים שכל הגוף יתקיים ויפעל כדבר אחד, ולא יירקב אף חלק ממנו. וכתב שם שנפש הזן של חמור אדם או נשר רק נראית אותו הדבר, שאצל כולם זהו בשר שיש בו חום טבעי וגדילה ותזונה, אבל באמת הם שונים במהותם לחלוטין, וגם הבשר עצמו כשהוא חי שונה לחלוטין במהותו, כי כל חלקי הנפש אחד, וכיוון שהאדם הוא מין שונה לחלוטין מצד שהוא בעל כח המדבר זה גורם שגם נפש הזן וגם הבשר עצמו שונים אצל האדם לגמרי משל חמור או נשר כי אינם נפרדים מהנפש המשכלת שלו.

     על האחדות של כל כוחות הנפש כתב הרמב"ם בשמונה פרקים שם:

     "והשג זה הענין, שהוא נפלא מאד, יכשלו בו הרבה מן המתפלספים, ויחייבו מזה דברים מגונים ודעות בלתי נכונות."

     מצד האחדות המהות של האדם היא לפי הצורה העליונה של כל כוחות נפשו שהיא הנפש המשכלת, וצורת האדם היא 'חי מדבר'. וכלול בזה הטבע הדומם, הצומח והחי של האדם, וגם אם הטבעים סותרים עדיין הם אחד והם נובעים ממהות אחת. לפי זה הטבע יהיה ביטוי של הצורה האמיתית העצמית. אמנם הסתכלות זו של אחדות שייכת למטאפיזיקה. כאן אנו עוסקים בחכמת הטבע ולכן כאן מטרתנו להעמיד באופן ברור שהטבע של האדם הוא רק הצד של החומר, הדומם שבו, ואע"פ שאין זה מה שנובע מצורתו העצמית לפי מהותה. מצד חכמת הטבע כל מה שהוא חומר יותר הוא מציאות יותר, ולכן הצד של הדומם הוא עיקר המציאות של טבע האדם.

     אבן סינא כתב כאן: "יהיה לפי התנאי שהוזכר בטבע או לא יהיה". התנאי שמדובר בו הוא שהתחלת התנועה תהיה מעצמו של הדבר, כלומר נובעת מצורתו ומהותו. הטבע ליפול ישר למטה לפי חכמת הטבע הוא ממהותו של האדם שיש בו מצד הטבע במהותו גם צד של עצם דומם, ואם כן לפי צד זה התקיים התנאי. לפי המטאפיזיקה אין באדם צד נפרד עם קיום עצמאי של חומר דומם, כי הכל אחד ממש, ואם כן לא התקיים התנאי שהתחלת התנועה של נפילה למטה תהיה מהמהות. המטאפיזיקה לא עומדת בפני עצמה אלא היא עומדת על היסוד של חכמת הטבע וכוללת אותה, ולכן מצד המטאפיזיקה התנאי גם התקיים וגם לא התקיים. ועל כל פנים במבט של המטאפיזיקה יש מהות אחת ומכוחה טבע אחד, והטבע הוא ביטוי של המהות בשלמותה ומעיד עליה. ומה שהטבע האחד הזה יש בו צדדים סותרים, כמו שאיברי הגוף יכולים לפעול בסתירה זה לזה אע"פ שהם אחד (למשל זה מחמם וזה מצנן), זה שייך לסוד מעשה מרכבה שהוא הסתירה בין הכללי לפרטי. או בניסוח אחר שהוא סוד החיים שהם המאחדים את הסתירות לעניין אחד שהוא פלא. [↑](#footnote-ref-501)
501. מגורם חיצוני שמקרי לגוף. וכגון אבן שמישהו הניע אותה לכיוון שונה מישר למטה. [↑](#footnote-ref-502)
502. ממהותו וצורתו. من جوهر الشى‌ء. [↑](#footnote-ref-503)
503. הצלקות שנשארות אחרי הפצע כמבואר לקמן. [↑](#footnote-ref-504)
504. הצורה השלמה מכתיבה רוחב אפשרויות של צבעי עור, ועור חלק בלי צלקות, ויכולת לעמוד אחרי הישיבה. כל צורה דבקה בחומר רק לפי ההכנה שיש באותו חומר, ואם החומר הוא כזה שאין בו הכנה לשאר צבעים מלבד שחור, יקרה לאדם שצבע עורו שחור כמקרה שנמשך מהחומר. וכן הפצע עושה שינוי בחומר של העור וגורם שהוא לא מוכן לקבל חלקות, וכן החומר משפיע על כך שחלק מהתנועות שמתחייבות מטבעו המהותי אינן אפשריות לאדם, ולמשל אדם זקן או חולה יקום מכסאו בתנועה מיוחדת לאנשים כאלה ולא אפשרי לו כל רוחב הדרכים של תנועה שנובעים מהצורה, בגלל שחסרה הכנה בחומר שלו לקבל חלק מאותן דרכים. [↑](#footnote-ref-505)
505. בביאור הכפילות של "נביעתה" (منبعثها) ו"התחלתה" (مبتدأها) אפשר לפרש ש'נביעה' היינו מה שמגלה צד ממהות הצורה, ו'התחלה' היינו שעיקר המציאות של המקרים האלה התחלתה היא הצורה, כלומר הצורה מחדשת שיקרו. מקגיניס כתב: "it originates and begins with the form"

     הצורה השלמה היא כח הדיבור, התבונה, והתבונה הכללית היא גילוי של הצורה וזה אינו מקרה אלא עצם (מדובר על יכולת לחשוב או לצחוק או לשמוח או להיות בעל תכונה קבועה של חריפות שכל, גם אם יש זמנים בהם היכולות האלה נמצאות בפועל ויש זמנים שאינן, וכגון כשהאדם ישן). צחוק למשל מחייב שתהיה תבונה, והוא חלק מסוים מהגילוי של התבונה, וכל מי שיש בו תבונה בהכרח יש בו יכולת לצחוק כי זה חלק שאינו ניתן להפרדה מהתבונה שיש בו. אבל התבונה הכללית היא מה שעושה את האדם למה שהוא, היא הגדרתו, הוא 'חי נבון'. לעומת זאת אי אפשר להגדיר את האדם כ'חי צוחק', הצחוק הוא לא מה שעושה אותו למה שהוא, לכן הצחוק אע"פ שהוא מוכרח לאדם, ונובע מצורת האדם שהיא העצם והמהות, נחשב רק מקרה. [↑](#footnote-ref-506)
506. מקגיניס כתב כאן:

     "The reference may be to Kitāb al-nafs 2.2, where Avicenna discusses the role of material accidents in making things particular and then the degrees of abstraction from matter that are involved in the various kinds of perception (idrāk)".

     הכוונה לחלק מספר הריפוי של אבן סינא העוסק בנפש בעקבות "על הנפש" של אריסטו עם פיתוח רחב של אבן סינא. [↑](#footnote-ref-507)
507. צורה וחומר. [↑](#footnote-ref-508)
508. לעיל 1.6.2, התבאר שהצורה היא מהות הדבר כשלעצמו והטבע הוא האופן בו המהות הזו קובעת אופני התייחסות, כגון תנועה והנעה, פעולה והיפעלות, בין העצם ובין מה שמחוץ לו. [↑](#footnote-ref-509)
509. התחלת התנועה באופן כללי היא במהות הצורה כשלעצמה, הצורה היא הנפש החיה שיש בכל דבר (וכמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב בעקבות אפלטון שכל המציאות היא איש חי אחד, ואם כן גם הדוממים שנקראים פגרים מתים כיוון שאינו נעים מכח עצמם יש בהם חיים) ומציאותה בעצמה היא תנועה (דומם צומח חי ומדבר הם רק אופנים של תנועות), וכמו שהתבאר בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 35](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2017/10/31/35-%d7%9e%d7%a2%d7%98-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%97%d7%95%d7%a7%d7%99%d7%9d-%d7%9e%d7%90%d7%aa-%d7%90%d7%a4%d7%9c%d7%98%d7%95%d7%9f/) במאמר התנועה יסוד ההוויה. הטבע הוא האופנים המיוחדים והחוקיות של אותה תנועה כללית. [↑](#footnote-ref-510)
510. לעיל פרק 5 מסעיף 5. היא ההגדרה של אריסטו בפיזיקה ב' א' שטבע הוא התחלת תנועה ומנוחה שנמצאת בדבר מצד עצמו. [↑](#footnote-ref-511)
511. לפי המובן הזה 'טבע' הוא ההיולי (החומר הראשון של כל המציאות, או מה שמתייחס בתפקיד של חומר ראשון לכל עצם מסוים. למשל הצומח והחי שנאמרו בפרשת בראשית כולם הם מהארץ ("תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ", "תּוֹצֵא הָאָרֶץ", "אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה", הארץ (והים בכלל זה) הם הגיבורים של הסיפור מהבחינה הספרותית) כלומר כולם אופנים של קיומה של הארץ, הארץ מוציאה אותם כהתפרטות הגילוי של מה שהיא, והיא בבחינת החומר הראשון כלפיהם). [↑](#footnote-ref-512)
512. לפי המובן הזה 'טבע' הוא הצורה או המהות. לפי המובן הראשון התחלת התנועה שבאדם היא אותה התחלת תנועה שיש באבן, ליפול ישר למטה, וזה לא קובע את מה שהוא, וזה לא באמת צורתו, וכמו שהתבאר לעיל בסמוך.

     לשון המורה נבוכים א' א':

     "אמנם צֶלֶם הוא נופל על הצורה הטבעית, רוצה לומר על העניין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא, והוא אמתתו מאשר הוא הנמצא ההוא, אשר העניין ההוא באדם הוא אשר בעבורו תהיה ההשגה האנושית."

     והרי קשר את הטבע (לפי המובן השלישי של אבן סינא כאן) לצורה, וקרא לה הצורה הטבעית.

     המובנים של הטבע שדן בהם אבן סינא כאן, הם פרשנות לדברי אריסטו בפיזיקה ספר ב' פרק א':

     "לאחדים נראה שהטבע או ההוויה של הנמצאים על פי הטבע היא המרכיב הקרוב - חסר עיצוב כשלעצמו - בכל דבר ודבר [נ.ש.: זה המובן השני, לפי הצד שהחומר הראשון הוא לא רק החומר הראשון הכללי אלא כל מה שהוא בבחינת חומר ראשון לאותו עצם]. למשל: העץ הוא טבע המיטה והנחושת - של הפסל. (סימן לכך, אומר אנטיפון, הוא, שאם יקבור אדם מיטה באדמה וברקב תיווצר יכולת ללבלב, לא תיווצר אז מיטה אלא עץ, כך שהאחד שייך לדבר על פי המקרה - עיצוב שעל פי הסכם והאומנות - בעוד שההוויה היא אותו דבר שמתמיד ונושא את העיצובים האלה ברציפות.)

     ואם גם כל אחד מאלה עומד באותו יחס לדבר מה אחר - כנחושת כזהב למשל ביחס למים, העצמות והעצים ביחס לעפר, ובדומה לכך דבר כלשהו מבין שאר הדברים - יהיו האחרונים הטבע וההוויה של אלה. לכן אומרים אחדים שהטבע של הנמצאים הוא אש, אחרים - עפר, אחדים - אוויר, אחדים - מים, אחדים - כמה מאלה, ואחדים - כל אלה. כי את מה שמישהו מהם הניח ככזה (בין אם אחד בין אם יותר) הוא מעמיד כהוויה כולה ואת כל השאר כתכונות, מצבים או עיצובים שלו, ובעוד שהוא עצמו נצחי (שהרי אין לו שינוי אל מחוץ לעצמו), שאר הדברים מתהווים וכלים עד אין-סוף.

     באופן אחד מכונה הטבע כך: החומר הראשוני המשמש כמצע לכל דבר מן הדברים שיש להם התחלה של תנועה ושל שינוי בהם עצמם [נ.ש.: זה המובן השני, לפי הצד שהחומר הראשון הוא החומר הראשון הכללי]; אך באופן אחר - התבנית והצורה שעל פי ההגדרה [נ.ש.: זה המובן השלישי]. כי כשם שמה שעל פי האומנות ומה שאומנותי נקרא 'אומנות', כך מה שלפי הטבע וטבעי הוא 'טבע'. ואם שם לא נאמר עדיין, שמשהו הוא על פי האומנות - ואף לא שהוא אומנות - אם הוא מיטה רק בכוח והוא חסר עדיין את צורת המיטה, הוא הדין בדברים המורכבים באופן טבעי. העצמות או הבשר בכוח, לפני שיקבלו את הצורה שעל פי ההגדרה - אשר בהגדירנו אותה אומרים אנו מה הוא בשר או עצם - עדיין חסרים את הטבע שלהם עצמם ואף אין הם על פי הטבע. כך שבאופן אחר יהיה הטבע: התבנית והצורה של הדברים שיש לה בהם עצמם התחלה של תנועה, כשהצורה אינה נפרדת, אלא אם כן מבחינת ההגדרה. (מה שמורכב מהצורה והחומר אינו טבע אלא על פי הטבע, אדם למשל.) והצורה היא יותר טבע מן החומר, שהרי על כל דבר אומרים שהוא משהו מסוים כאשר הוא בפועל, יותר מאשר בשעה שהוא בכוח.

     ועוד, אדם נוצר מאדם אך לא מיטה ממיטה (לכן גם אומרים שלא הדפוס הוא הטבע אלא העץ, כי אם תלבלב המיטה, לא תיווצר מיטה אלא עץ). אם זו היא אומנות, אז גם התבנית טבע, שהרי מאדם נוצר האדם.

     ועוד, הטבע במובן התהוות הוא דרך אל טבע. כי לא כמו תהליך הריפוי עליו אומרים שהוא דרך אל הבריאות ולא אל מלאכת הרפואה שהרי תהליך הריפוי הוא בהכרח מתוך מלאכת הרפואה ולא אל מלאכת הרפואה. אך לא כך הטבע כהתהוות עומד ביחס לטבע, אלא המתפתח - בתור מה שמתפתח - נַע מדבר מה אל דבר מה. אל מה אפוא הוא מתפתח? - לא אל 'המתוך מה', אלא אל 'הלקראת מה'. לכן התבנית היא טבע. והתבנית והטבע נאמרים בשתי משמעויות, שהרי מבחינה מסוימת גם ההיעדר הוא צורה. אם יש ההיעדר או איזה מנוגד בהתהוות המוחלטת או לאו, בכך יש לדון אחר כך."

     עד כאן לשון אריסטו (בתרגום הפרופ' י. לנדא).

     (מה שתרגמתי כאן "לעצמותו של כל דבר", המילה "עצמות" היא תרגום של המילה שכתב אבן סינא ذات (ד'את, מהשורש‎ ذو). מילה זו שונה מהמילה 'מהות' שבערבית היא 'מאהיה' כמו בעברית, ואינה בדיוק 'עצם' שבערבית הוא 'ג'והר', ואינה בדיוק 'צורה' שבערבית היא 'ס'ורה'. אין כאן שאלה לגבי ההבנה אלא לגבי שימוש הלשון. חשבתי שאפשר לתרגם 'אמיתת הדבר', אבל 'אמיתת' בערבית הוא 'חקיקה', וכן במורה נבוכים א' נ"ב כתב הרמב"ם: "כ'ארג' ען חקיקתה וד'אתה" ואבן תיבון תרגם: "יוצא מאמיתתו ועצמו". לפי אבן תיבון כאן התרגום המדויק של 'ד'את' הוא עצמו או עצמותו. 'ג'והר' הוא העצם כחפץ, הוא שם עצם מבחינה דקדוקית, כ'אדם', 'סוס', כלומר היש שמחובר מצורה וחומר. 'עצמותו' של ה'ג'והר', כלומר מה שהוא הווה בדרך של 'עצם' מוגדר, הוא 'ד'את'. כשאומרים שהאדם שונה בעצמותו מהסוס, אז משמשת המילה ד'את, לומר שבעצמו או בעצמותו (בד'אתה) האדם שונה מהסוס, בכך שהוא חי מדבר, ולא חי בעל צורת סוסיות, ולא שהאדם שונה מהסוס רק במקרה או במאפיין. 'ד'את' הוא בעיקרו תואר מבחינה דקדוקית, ואם הוא נאמר כשם עצם, אז אין מדובר ביש שהוא צורה וחומר כמו 'אדם', אלא בשם עצם שהוא כמו לומר על הצבע האדום ש'אדום' יכול להיאמר גם כשם עצם – הצבע עצמו ולא רק גופים שזה צבעם, והשימוש ב'אדום' כשם עצם אינו כמו לומר 'עגבניה' כשם עצם. כך 'עצמות' ('ד'את') נאמר על עצמים כשרוצים לציין את בחינת הווייתם כעצם ללא המקרים והמאפיינים החיצוניים, ויכול להיאמר גם כשם עצם לגבי הבחינה הזו, כמו ששם העצם 'אדום' הוא שם העצם של הבחינה הזו בעצמים האדומים.

     בלקסיקון Lane משמע שהמילה 'ד'את' היא אותה מילה שבעברית היא 'דת', כמו "כדת משה וישראל" או כמו "וְהַדָּת נִתְּנָה בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה". הפירוש של 'דת' בעברית הוא חוק, ו'חוק' בערבית (מהשורש 'חק') פירושו 'אמת'. הדמיון לעברית צריך עוד בדיקה והבהרה.

     על 'אמיתתו', שהוא 'חקיקה' ( حَقِيقَةٌ), כתב בלקסיקון Lane (והזכיר שם גם את ד'את):

     ‎ حَقِيقَةٌ The essence of a thing as meaning that by being which a thing is what it is; [or that in being which a thing consists;] as when we say that a rational animal is the حقيقة of a human being: (KT:) or that by being which a thing is what it is, considered with regard to its reality, is termed حَقِيقَةٌ: considered with regard to its individuality, [זהות] هُوِيَّةٌ: and without regard thereto,[מהות] مَاهِيَّةٌ: (KT, TA:) the ultimate and radical constituent of a thing. (Msb, TA.) \_\_\_ [Also The essence of a thing as meaning the property or quality, or the aggregate of properties or qualities, whereby a thing is what it is; the essential property or quality, or the aggregate of the essential properties or qualities, of a thing; that which constitutes the particular and distinguishing nature of a thing or of a genus or species; i. q. **ذَاتِيَّةٌ [ד'את]**: and] the truth, reality, or true or real nature or state [or circumstances or facts, the very nature, and the gist, and the pith, marrow, or most essential part], of a case, or an affair: pl. حَقَائِقُ: see 3.

     ושם בערך ذو שהוא השורש של המילה ד'את כתב (ועיין עוד שם):

     that wherein consists your union; (حَقِيقَةَ وَصْلِكُمْ, M, K;) i. e. be ye of one accord, or in unison, respecting that which God and his Apostle have commanded: (M:) or ذَاتُ البَيْنِ means the state of circumstances whereby the Muslims become of one accord, or in unison: (K:) this is the meaning in the saying, اَللّٰهُمَّ أَصْلِحْ ذَاتَ البَيْنِ [O God, do Thou rightly dispose &c.]. (M.) \_\_\_ ذَاتٌ is sometimes used as a noun independent in its meaning, (Mgh, Msb,) so as to denote material [or real] things; (Msb;) and is described by the epithets مُتَمَيِّزَةٌ [or “ distinct ”] (Mgh, Msb) and قَدِيمَةٌ [as meaning “ that has existed from eternity ”] (Mgh) and مُحْدَثَةٌ [as meaning “ that has been brought into existence ”]. (Mgh, Msb.) Thus used, (Msb,) it signifies The essence of a thing, meaning that by being which a thing is what it is, or that in being which a thing consists; or the ultimate and radical constituent of a thing: and the essence as meaning the peculiar nature of a thing: syn. حَقِيقَةٌ, (T, IB, Msb, TA,) and مَاهِيَّةٌ, (Msb,) and خَاصَّةٌ: (T, IB, TA:) it is also used as meaning a thing's self: (Mgh, \* Msb:) [a man's self, or person: (see شَخْصٌ:)] and a thing; a being; anything, whatever it be; every شَىْء being a ذَات, and every ذات being a شىء: (Aboo-Sa'eed, Mgh, Msb:) and particularly a substance, or thing that subsists by itself: [hence اِسْمُ ذَاتٍ meaning a real substantive; also termed اِسْمُ عَيْنٍ: opposed to اِسْمُ مَعْنًى, i. e. an ideal substantive:] and [hence] it signifies also a word that is independent in its meaning; [i. e. ذَاتٌ (alone), though oftener used in the sense assigned above to اِسْمُ ذَاتٍ, signifies also, absolutely, a substantive;] opposed to صِفَةٌ as signifying a word that is not independent in its meaning. (Kull p. 187.) Its application to God, in the sense of حَقِيقَةٌ and خَاصَّةٌ, is forbidden by most persons: (TA:) [for] ذَاتُ ٱللّٰهِ [as meaning The essence of God], used by the scholastic theologians, is said to be an ignorant expression, because the names of God do not admit the fem. affix ة; so that one does not apply to Him the epithet عَلَّامَةٌ, though He is the all-surpassing in knowledge. (Msb.) The phrase فِى ذَاتِ ٱللّٰهِ is like فِى جَنْبِ ٱللّٰهِ [In, or in respect of, that which is the right, or due, of God; or in, or in respect of, obedience to God, or the means of obtaining nearness to God, or the way of God]: and like لِوَجْهِ ٱللّٰهِ [for the sake of God; or to obtain the countenance, or favour, or approbation, or recompense, of God]: (Msb:) or it means in obedience to God; and in the way of God or his religion: (TA:) [or it may be rendered for the sake of God Himself; and so وَجْهِ ٱللّٰهِ: it is said to have been used by the Arabs [of the classical age], as well as by Aboo-Temmám, [who was a Muwelled;] (Mgh, Msb, \*) but some deny that it occurs in the old language. (Msb. [See, however, an ex. from a trad. voce أُخَيْشِنُ.])

     but some deny that it occurs in the old language. (Msb. [See, however, an ex. from a trad. voce أُخَيْشِنُ.]) [It is said that] the phrase مَجَلَّتُهُمْ ذَاتُ الإِلٰهِ, used by En-Nábighah, (Msb,) i. e. EdhDhubyánee, (TA in art. جل,) means Their book is the service of God Himself: (Msb:) [but it seems more reasonable to render this phrase agreeably with the primary signification of ذات as meaning their book is that of God, in a sense like that in which a house of worship is said to be a house of God; for,] [↑](#footnote-ref-513)
513. כלומר החומר, שהוא חלק מהעצם שהוא צורה וחומר מאוחדים. [↑](#footnote-ref-514)
514. המילה שתרגמתי כ"יסודו" היא במקור عنصره. עיין לעיל 1.3.2 בהערה שם הבאתי מספר ההגדרות של אבן סינא, שם מבואר שאין הכוונה במילה הזו לארבעת היסודות שהם אש רוח מים ועפר, אלא הכוונה היא למקור הראשון של הדברים, וכן גם הוא שייך למצע הראשון שבהשתנות שלו היסוד מקבל צורות, שמהן מתפרטים הדברים, או באופן מוחלט (דהיינו ההיולי), או בתנאי (דהיינו המצע הראשון של הגופים שממנו מתהווים שאר הגופים על ידי שמקבלים את צורתם [נ.ש.: וכגון העץ ביחס למיטה]). בלקסיקון Lane כתב שגם עץ יוחסין של משפחה נקרא באותה מילה. וכנראה כי הוא מציין את המקור הראשון של האדם. אפשר שהכוונה כאן היא שההיולי הוא ה"תוהו", דהיינו ספירת חכמה, והיסוד שמדובר בו כאן הוא ספירת בינה, ה"בוהו", עיין לעיל מה שביארתי בזה (המקומות נמצאים באינדקס).

     הדעות שמובאות כאן מבוארות בדברי אריסטו בפיזיקה ב' א' שהעתקתי לעיל בסעיף זה. [↑](#footnote-ref-515)
515. המילה "יותר" אינה מוכרחת כאן לפי לשון המקור. השאלה האם בעל דעה זו דוחה מכל וכל את הדעה הקודמת, או שהוא לא שולל אותה אבל נותן משקל רב יותר להסתכלות שהצורה היא הטבע. לפי אריסטו משמע שאין כאן מחלוקת ששוללת לגמרי את הצד השני, ולכן בחרתי בקריאה שהצורה ראויה 'יותר' (וכך גם בתרגום מקגיניס). לשון המקור:

     "و من رأى أن يجعل الصورة أحرى بذلك" [↑](#footnote-ref-516)
516. מקגיניס לא מצא מי הם חוקרים אלה, ושיער שהם שייכים לכת המדברים שהפריך דבריהם בחריפות במורה נבוכים א' ע"א והלאה (מלבד פרק ע"ב), הנקראים בערבית הכלאם או המותכלימון, וגם אבן סינא הפריך באריכות וחריפות את דעותיהם (וליתר דיוק מדובר לפי מקגיניס בזרם בכלאם המכונה מותעזילה, ומוזכר במורה נבוכים). אמנם אין קשר בין תוכן דעה זו לדעות כת המדברים בכל זרמיהם, ואצל אבן סינא המדברים לא נקראים בכינוי הכללי שהוא משתמש בו כאן. גם אבן סינא אינו חוקר אקדמי, הוא לא מביא דעות שגויות רק כדי ללקט את הדעות וללמד שהיו קיימות דעות כאלה (ולא אכפת לו אם יש להן חשיבות בתולדות הפילוסופיה או הדת או החברה), אלא כל מה שהוא מביא הוא רק כדי ללמוד את האמת, לדבק את עצמו בבורא שהוא האמת, ומה שמביא את דברי כת המדברים יש בזה כדי ללמד על דעת הפילוסופים וכמו שהארכתי במקום אחר, ואין הבנה למה הביא כאן דעה כזו.

     אלא כוונת אבן סינא לדעה שהביא אריסטו בפיזיקה ב' א', עיין לשונו שהעתקתי לעיל בסעיף זה בקטע האחרון שמתחיל במילים "ועוד, הטבע במובן התהוות הוא דרך אל טבע וכו'" (התרגום של פרופ' י. לנדא בקטע זה אינו מדויק וקשה להבין ממנו את התוכן)

     בפיזיקה תחילת ספר ג' אריסטו כתב את ההגדרה המדוייקת של 'תנועה', שהיא התהליך של יציאה מהבכח אל הבפועל. מבואר שם מדבריו שמדובר בתהליך במובן המופשט. כלומר אנו לא מסתכלים כלל על הגוף שהוא זה שיוצא מהכח אל הפועל, לא על חומרו ולא על צורתו ולא על ההתאחדות בין חומרו לצורתו, אלא על התהליך של היציאה מהכח אל הפועל כשלעצמו כמושג מופשט מגוף כלשהו.

     התהליך הזה הוא התנועה המופשטת, כשלעצמה, לפני שהיא תנועה של משהו מוגדר שהוא זה שנע, והוא גם ההתחלה של ההוויה עצמה. 'בכח' לחוד הוא רק אפשרות שיהיה 'יש', והיא עדיין לא התממשה וה'בכח' אינו מאומה מצד מה שיש. הבפועל לחוד לא יכול להיות בפועל בלי שהיה מקודם בכח, כלומר שום הווייה לא יכולה להיות הווה בלי שקדמה האפשרות שהיא תהיה הווה. הדברים לא נבראים יש מאין ברצון חופשי של הבורא שהוא מעל השכל, והוא התחדשות גמורה ואמיתית. בריאה כזו נקראת אצל אבן סינא בריאה לא זמנית, כלומר נצחית, שמקורה הוא בנצח הוא האין סוף המופשט לחלוטין, הכרחי המציאות. בערבית המונח לזה הוא 'איבדע' ובעברית 'בריאה', כמו שביאר הרמב"ן על בראשית א' א' שהייתה רק 'בריאה' אחת והיא של הנקודה של ההיולי, החומר הראשון. ומאז שום דבר לא נברא יותר אלא רק נוצר או נעשה, כלומר האפשרות שכבר נבראה כאפשרות בהיולי, מתממשת, ולא שיש חידוש מוחלט. כמו למשל לגבי השאלה האם יש פסל בדמות אדם עשוי שיש, אם יש כעת רק גוש שיש גולמי התשובה היא שבלי ספק אין פסל, אבל אי אפשר שהפסל יהיה קיים אם לא היה מונח מקודם בתוך גוש השיש והאמן רק גילף את השיש המיותר, כלומר מימש את האפשרות שהיתה כבר בעובדה שיש גוש שיש (ועיין במורה נבוכים ב' י"ז (וגם ב' כ"ז), שה'בריאה' היא מעל כל השיקולים הפילוסופיים והם לא תקפים לגביה כי מקורה הוא מעל השכל, בספירת 'כתר' שהיא הרצון החופשי האלוהי ולא בחכמה שנבראה מהכתר והיא חוק הזהות שהוא המושכל הראשון שעליו מבוסס השכל, ורק ממנה מתחיל השיקול השכלי, וכל ההוכחות של אריסטו על קדמות העולם אינן תקפות כשזה נוגע אליה (וכן השיקול השכלי שכל מה שפעם לא היה בהכרח בעתיד יגיע זמן שלא יהיה, אינו קיים לגבי השאלה האם הבריאה תחדל מלהתקיים בעתיד, כיוון שמקורה מעל לשיקול השכלי, כמו שכתב המורה נבוכים ב' כ"ז)). מכאן שעצם ההוויה מצריכה שיהיה בכח ויהיה בפועל, והתנועה המופשטת מהבכח לבפועל היא קודמת למציאות של דבר מוגדר שהוא בכח ושהוא בפועל (זה הפירוש של מה שכתב המורה נבוכים א' כ"ו שאצל החכמים המציאות היא במופשט ולא בחומר, והתחלת המציאות, מה שהוא יותר מציאות, הוא המופשט, והמוגדר בא אחריו). האחד ברא אחד, שהוא החומר הראשון, שהוא מופשט כמו הבורא ונצחי כמוהו כי אין בו שום צורה וממילא שום גבול (החילוק הוא רק שהבורא הוא סיבת מציאות עצמו והחומר הראשון אינו סיבת עצמו אלא סיבתו הבורא). מהאחד הפשוט יכול להיברא רק אחד פשוט, ואכן רק זה מה שנברא. כעת יש עניין נוסף, נפרד, והוא שהחומר הראשון מתפרט לצורות מרובות, וזה על ידי התנועה המתמדת של היציאה מהכח אל הפועל, שהיא הגדרת התנועה המדוייקת. כלומר הוויית הנבראים השונים זה מזה, המוגבלים, יסודה הראשון הוא התנועה. התנועה הזו היא עומק העניין של 'טבע', היא משולה לחיים וכשאומרים שהאלוה חי מתכוונים לתנועה הזו, והיא גם משולה לאש וכמו בסנה הבוער וכמו שכתוב שהאל הוא אש אוכלה. כי התנועה כמו שהיא הווייה היא גם כליה, זו תנועת ההתהוות וההפסד המתמדת שהיא שורש מציאות הטבע. כיוון שהתנועה הזו היא על המצע של החומר הראשון, שהוא הנצח, כתב אפלטון בטימיאוס שהזמן הוא צלם נע של הנצח. התנועה היא מעגלית, מהטבע אל הטבע, מההתהוות להפסד שהוא בכח להתהוות חדשה וחוזר חלילה. ועיין עוד בזה בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 35](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2017/10/31/35-%d7%9e%d7%a2%d7%98-%d7%94%d7%a2%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%a2%d7%9c-%d7%94%d7%97%d7%95%d7%a7%d7%99%d7%9d-%d7%9e%d7%90%d7%aa-%d7%90%d7%a4%d7%9c%d7%98%d7%95%d7%9f/) במאמר התנועה יסוד ההוויה. זו הדעה שמדובר בה כאן, והיא כבר שייכת למטאפיזיקה, וכמו בכל מקום בחכמת הטבע שכשמגיעים לעומק העניין נכנסים לתחום המטאפיזיקה. כי תפקיד חכמת הטבע הוא להיות סולם להביא את האדם ממצבו החומרי הראשוני למעיין בהשגת דעת אלוהים שהיא המטאפיזיקה. [↑](#footnote-ref-517)
517. מקגיניס ציין לקמן 1.10.7, ולספר ההתהוות וההפסד 6-7 (הכוונה לספר בשם זה מאת אבן סינא, שנכלל כחלק של ספר הריפוי, ולא לספר של אריסטו שגם הוא בשם הזה). [↑](#footnote-ref-518)
518. הפשוטים הם ארבעת היסודות שהם אש רוח מים ועפר. המורכבים הם כל שאר הגופים שהחומר שלהם מורכב מארבעת היסודות. הרכבת היסודות היא הרכבה מזגיית ולא הרכבה שכוניית. הרכבה שכוניית היא הרכבה שבה המרכיבים לא פועלים זה על זה, ואפשר להפריד אותה למרכיביה, וכגון הרכבת קליפת הפרי הגלעין והציפה. הרכבה מזגיית היא כגון מה שמים וקמח מרכיבים בצק, שהמים פעלו על הקמח לדבק אותו ולא להיות אבקה, והקמח פעל על המים שלא יהיו נוזלים. או בתבשיל שכל מרכיב נותן טעם במרכיבים האחרים, או הרכבה עמוקה יותר כמו מימן וחמצן שמרכיבים את המים, והאיכות של התרכובת שונה מהאיכות של כל מרכיב לחוד וגם מצירוף התכונות של המרכיבים, ובהרכבה מזגיית המרכיב האחד מאבד את איכויותיו וכבר אינו קיים, וכמו שכתב אריסטו, ובעקבותיו הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, שכמה שלא תפרק את הגופים הטבעיים לא תמצא בהם את היסודות הפשוטים שמהן הורכבו.

     החומר מוכן לקבל צורה רק בהתאמה למזג שלו. הצורה שופעת תמיד ורוצה לחול על כל חומר, ומה שקובע שהיא תחול רק במקום מסוים ובזמן מסוים הוא הכנת החומר מצד המזג שלו. המזג משתנה תמיד, לא מכח הצורה אלא מכח עצמי של החומר, ואין חוקיות שכלית להשתנות הזו והיא נחשבת מקרה. אבן סינא מעדיף לשמור את המונח 'צורה' לצורה המופשטת הנצחית, או להסתכלות על הצורה כעל מין של גופים, ומה שהצורה חלה באופן חלקי מסוים של התגלות הצורה בחומר המסוים הזה, ויוצרת את הגוף המסוים הפרטי הזה, שהוא דווקא ראובן ולא שמעון, הוא מעדיף לכנות 'מזג'. כלומר ההבדל העצמי בין ראובן לשמעון אינו הצורה, שהרי לשניהם אותה צורה שהיא 'חי מדבר', וקשה לומר שההבדל ביניהם הוא רק במאפיינים מקריים מסוימים שלהם, אלא ההבדל ביניהם הוא במזג שלהם, שקובע את האופן העצמי של חלות צורת האדם בחומר שלהם, מה שהוא מעבר למקרים חיצוניים בלבד.

     בדרך כלל נאמר שההבדל בין ראובן לשמעון הוא בחומר ולא בצורה, כי צורתם שווה (עיין עוד בזה במטאפיזיקה זטא סוף פרק ח'), או שההבדל ביניהם הוא רק במקרים, כלומר במקרה לראובן יש שיער שחור ולשמעון במקרה יש שיער בהיר וכל כיו"ב. החומר והמקרים הם עניינים ששייכים זה לזה. אמנם באמת כשמתבוננים ראובן אינו אותו שמעון עצמו רק עם שיער שחור, ואם נצבע את שיערו של ראובן לבהיר אשתו תחשוב שזה שמעון בעלה (וכן שאר המקרים שהם כמו צבע השיער). וודאי יש בראובן משהו שהוא בעצמו, במהותו, שמייחד אותו משמעון,ומה הוא העניין הזה אם אינו הצורה שבה הם שווים (כי שניהם הם 'חי מדבר') וגם לא המקרים כי אנו מבקשים כעת את ה'ראובניות' שבראובן, את המהות העצמית המייחדת אותו משאר בני האדם. העניין הזה הוא המזג, המזג המיוחד של החומר של ראובן (שהוא משתנה תמיד ועדיין נכלל בגבולות של מזג מסוים מתמיד) קובע קביעה עצמית מהותית בצורת האדם מבחינת האופן בוא היא מוטבעת באופן מסוים בראובן, והופך אותה מצורת אדם כללית לצורת ה'ראובניות' המייחדת את ראובן משאר בני האדם. באופן דומה אם נשאל מה המייחד את מין הסוס ממין הכלב, אין לנו תשובה צורנית ברורה כמו מה שמייחד את האדם משאר בעלי החיים במה שיש לו כח הדיבור. לאדם יש כח דיבור שאין לסוס ולכן הוא מין חי בפני עצמו, אבל מה יש לכלב שאין לסוס שקובע אותו כמין חי בפני עצמו. התשובה היא צורת הכלביות. אם נשאל מה היא צורת הכלביות, התשובה תהיה שיש בעולם חומר בעל מזג מסוים, והמזג הזה קובע את האופן שהצורה 'חי' מוטבעת בחומר הזה, ומכל המקומות שהיה בהם חומר כזה נוצרו כלבים, ומכל המקומות שבהם לחומר היה מזג שמתאים לקבל את צורת הסוס נוצרו הסוסים. ההבדל במזג אינו נתפש בשכל ואי אפשר להסביר מה הוא, אבל ההתבוננות רואה שיש בו כדי לקבוע הבדל של מין. אפשר שיש הכרח להשתמש כאן גם בכח הדמיון שרואה את הבדלי המהות שהמזג יוצר למרות שאינם שכליים. הארכתי קצת כי זה עניין עמוק ויש עוד הרבה עניינים שנובעים ממנו והוא מפתח להבנת יסודות גדולים עמוקים.

     אם כן לפי אבן סינא ליסודות הפשוטים יש 'צורה', כי אין להם מזג והצורה שלהם חלה בהם באופן שלם ומלא כמו שהיא בעולם האידיאות המופשטות בלי שהמזג מעכב צדדים בהתגלותה (ועל ידי העיכוב הזה הופך אותה לצורות משנה שונות זו מזו כמו שהצורה 'אדם' מתפרטת לצורות משנה של ראובן ושמעון. המזג רק מסתיר חלקית צדדים מהצורה, הוא אינו מגלה מה שלא נמצא בצורה, אבל ההסתרה החלקית שלו אינה רק מקרים אלא אופן של הצורה השלמה, כמו לראות את העולם דרך זכוכית כהה, ונאמר שראובן הוא צורת אדם כמו שנראית במשקפי שמש חומות ושמעון הוא צורת אדם כמו שנראית במשקפי שמש ירוקות. זה לא רק מקרה כמו צבע שיער אלא גילוי של הצורה עצמה, אבל החלקיות של הגילוי בכך שכל הצורה נראית בעמעום אחר, היא המקרה שהופך את הצורות הפרטיות של בני האדם לצורות אדם שונות זו מזו למרות שאין בהם שום תוספת על צורת ה'אדם' כ'חי מדבר'). איננו רואים את היסודות הפשוטים והם לא חלק מהטבע כלל אלא הם משורשיו המופשטים, רק היסוד החמישי שממנו הגלגלים קיים בטבע בגלוי, אם כי כמעט בלתי אפשרי להשיג אותו כמו שכתב במורה נבוכים א' נ"ח, והוא קרוב להיות מופשט. כך שכל הטבע חוץ מגרמי השמיים יש בו רק מזגים ולא 'צורות' במובן המלא של המונח הזה. לפעמים אין צורך לטרוח בהבחנה הזו והכל נקרא צורות גם אצל אבן סינא, אבל כשעוסקים בהגדרה מהו 'טבע' ומגדירים אותו כ'צורה', יש צורך להבחין בעניין זה בין צורה במובן המוחלט למזג שהוא הקובע את הצורה בהתגלותה בטבע בגופים החומריים השונים זה מזה. הכוונה כאן כמובן היא לצורה באופן התגלותה באמצעות המזג, ולא למזג מצד עצמו שהוא ממקרי החומר, כלומר שורש עניין המקריות של החומר. [↑](#footnote-ref-519)
519. כלומר הפילוסופים שלפני אפלטון, מה שמכונה הפרה-סוקרטיים, שהובאו דבריהם בפיזיקה של אריסטו. [↑](#footnote-ref-520)
520. במקור المادة. מאדא, (ולא 'היולי' שאינו ביטוי מתאים כאן). [↑](#footnote-ref-521)
521. עיין פיזיקה ב' א' עמ' 193א שורה 12. יש גרסה מדעית מדוייקת (http://lib.eshia.ir/71473/1/36) שבה לא גורסים 'אנטיפון' אלא 'אנטיקון' והכוונה 'קדמון'. בכל אופן גרסתי אנטיפון כי זה מתאים למה שהביא אריסטו בשמו, וכן הוא במהד' מקגיניס.

     זו לשון אריסטו שם (בתרגום י. לנדא):

     "לאחדים נראה שהטבע או ההוויה של הנמצאים על פי הטבע היא המרכיב הקרוב - חסר עיצוב כשלעצמו - בכל דבר ודבר [נ.ש.: זה המובן השני, לפי הצד שהחומר הראשון הוא לא רק החומר הראשון הכללי אלא כל מה שהוא בבחינת חומר ראשון לאותו עצם]. למשל: העץ הוא טבע המיטה והנחושת - של הפסל. (סימן לכך, אומר אנטיפון, הוא, שאם יקבור אדם מיטה באדמה וברקב תיווצר יכולת ללבלב, לא תיווצר אז מיטה אלא עץ, כך שהאחד שייך לדבר על פי המקרה - עיצוב שעל פי הסכם והאומנות - בעוד שההוויה היא אותו דבר שמתמיד ונושא את העיצובים האלה ברציפות.)

     ואם גם כל אחד מאלה עומד באותו יחס לדבר מה אחר - כנחושת כזהב, למשל, ביחס למים, העצמות והעצים ביחס לעפר, ובדומה לכך דבר כלשהו מבין שאר הדברים - יהיו האחרונים הטבע וההוויה של אלה. לכן אומרים אחדים שהטבע של הנמצאים הוא אש, אחרים - עפר, אחדים - אוויר, אחדים - מים, אחדים - כמה מאלה, ואחדים - כל אלה. כי את מה שמישהו מהם הניח ככזה (בין אם אחד בין אם יותר) הוא מעמיד כהוויה כולה ואת כל השאר כתכונות, מצבים או עיצובים שלו, ובעוד שהוא עצמו נצחי (שהרי אין לו שינוי אל מחוץ לעצמו), שאר הדברים מתהווים וכלים עד אין-סוף." [↑](#footnote-ref-522)
522. זה כינוי שכיח לאריסטו. [↑](#footnote-ref-523)
523. כל הסיבות של העצם יש בהן סיבות קרובות יותר ויותר. הסיבה החומרית הקרובה של הגוף החי היא השרירים והעצבים והדם והליחות ושאר הרקמות למיניהן והעצמות והסחוסים וכן הלאה. סיבה חומרית רחוקה יותר היא 'בשר' באופן כללי, סיבה רחוקה עוד יותר היא ארבעת היסודות שמרכיבים את הבשר, והסיבה הכי רחוקה היא החומר הראשון, ההיולי. לפי אנטיפון הטבע אינו החומר הקרוב שהוא השרירים והעצבים וכן הלאה, כי זה משתנה עם הגיל ומצבי הבריאות וכן הלאה, אלא הטבע הא החומר היותר רחוק דהיינו הבשר במובן הכללי, כי כל זמן שהגוף החי קיים בכל שינויי מצביו החומר שלו לא משתנה מלהיות בשר. [↑](#footnote-ref-524)
524. במטאפיזיקה ספר אטא פרק ג' כתב אריסטו שאפשר שגופים מלאכותיים אינם 'עצם'. עצם הוא איחוד בין צורה לחומר, האיחוד הזה הוא פלאי והוא מסוד מעשה מרכבה, כי הם מתאחדים באחדות גמורה ומוחלטת למרות שהצורה יסודה במופשט והחומר הוא מוגבל. וכמו שהנפש מתאחדת עם חומר הגוף החי, שזה מסוד החיים, ואדם אינו יכול לעשות איחוד כזה באופן מלאכותי, כי זו יכולת שמיוחדת לבורא העולם בלבד, כי רק הוא מעל המופשט והחומרי בשווה ורק משם אפשר לאחד אותם.

     וכמו שנאמר בתלמוד ברכות י' א':

     "בא וראה שלא כמידת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם, מדת בשר ודם צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים, והקב"ה אינו כן, צר צורה בתוך צורה ומטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים. והיינו דאמרה חנה (שמואל א ב, ב) "אין קדוש כה' כי אין בלתך ואין צור כאלהינו". מאי "אין צור כאלהינו"? - אין צייר כאלהינו"

     אם צורת המיטה הייתה מאוחדת עם החומר שלה באיחוד טבעי, על דרך נפש וגוף, המיטה הייתה מין ממיני הצומח שבטבע ומצמיחה מיטות ולא עץ, וכמו שאדם מוליד אדם ולא מוליד גוש בשר. [↑](#footnote-ref-525)
525. צורת המיטה היא מקרית לעץ, וצורת גוף חי היא מהותית לבשר, ומה שלא ידע לחלק בין צורה מלאכותית לצורה טבעית באמת הוא חוסר הבנה של החילוק בין מקרה למהות. [↑](#footnote-ref-526)
526. אם צורת המיטה היא המקיימת אותה כעצם, כשהמיטה מתפרקת וחוזרת להיות סתם עץ הצורה חדלה מלהתקיים, הצורה לא קיימת אלא עם מציאותו של העצם ולא אחרי שהוא חדל. אם החומר של המיטה, דהיינו הקרשים, הוא המקיים אותה כעצם, ואחרי שהמיטה מתפרקת וכבר אין כאן מיטה עדיין הקרשים קיימים, יש כאן סתירה כי אם המקיים קיים אחרי שהעצם חדל, למה המקיים לא ממשיך אז לגרום שיתקיים העצם. אם המקיים הוא סיבה למציאות העצם צריך להיות שבהכרח כל זמן שהמקיים קיים גם העצם קיים, שהרי המקיים גורם שהעצם יהיה קיים, ולכן לא יתכן שהמקיים יתקיים בלי שהעצם קיים. [↑](#footnote-ref-527)
527. מציאותו של החומר (כלומר לפי שיטת אנטיפון). [↑](#footnote-ref-528)
528. הבית היה נמצא כעצם גם בלי חומר, לו היה אפשר שצורתו תתקיים בלי חומר. הצורה לא שואבת את מציאותה מהחומר, הרי החומר אינו אלא אפשרויות בכח, אין בו מה שיספיק למציאות של עצם מסוים שניתן להגדרה או לתפישה, כמו שגוש שיש הוא רק אפשרויות לגלף בו פסלים ואין בו מה שיספיק ליצור מציאות של פסל מסוים שמעוצב בדמות מסויימת שניתן לתפוש. אלא בהכרח הצורה מקורה נבדל מהחומר, ולכן בהכרח במקורה יש לה מציאות גם ללא החומר. רק שההגדרה של מציאות טבעית של הצורה בעולם שתחת גלגל הירח היא כשהיא ממומשת בחומר ויוצרת 'עצם' שהוא צורה וחומר מאוחדים, כלומר הצטיירות הצורה בחומר. למשל אם לאמן יש מחשבה על פסל, הוא לא יכול להניח את המחשבה במוזיאון או למכור אותה, צריך שהוא יממש את המחשבה ויצייר אותה בשיש. אבל אם יש פסל מסוים שקיים כעצם בפועל, ולא שמה שקיים בפועל הוא רק גוש חומר סתמי, זה מכריח שהייתה מציאות של מחשבה גם ללא חומר הגלם. ועדיין גם אחרי שהפסל הצטייר בחומר המחשבה של צורתו נמצאת גם באותו אופן של מציאות נטולת חומר, הרי אם נהרוס את פסל השיש עדיין המחשבה של צורתו תישאר, והרי יש כאן מציאות נצחית של צורה ללא חומר, רק שהגדרת הטבע והמציאות של העולם הטבעי של ארבעת היסודות היא שבלי שהצורה הצטיירה בחומר אינה נחשבת כנמצאת. ומי שמעיין ברבדים מופשטים של המציאות כן יגדיר את הצורה כנמצאת גם ללא החומר. וכמו למשל שבעולם הטבעי מי שמת אינו נחשב נמצא, ולכן אשתו מותרת לאחר ויורשיו יורדים לנכסיו וסופו להישכח מהלב. אבל ברובד אחר של מציאות אנו אומרים שנשמתו קיימת לנצח בעולם הבא ונהנית שם מזיו השכינה וזה קיום מופשט שאינו פחות ממשי ונמצא, להיפך, הוא קיום יותר חזק, רק שאינו לפי ההגדרה של המציאות הטבעית החומרית. ההתבוננות של אבן סינא כאן היא שאם יש צורה בחומר שמספקת מציאות של 'עצם' שקיים בפועל, כלומר התגלות של קיום בעל הגדרה מסויימת ואפשרות תפישה מסויימת, זה מכריח שהצורה נמצאת גם באופן מופשט, ולכן לפי האמת המציאות שהצורה מספקת היא נצחית, רק שהנצחיות מחייבת להגדיר את המובן של 'נמצא' לא רק לפי הגדרת הטבע של העולם החומרי אלא בהגדרת מציאות של כל רבדי המציאות. [↑](#footnote-ref-529)
529. המהות של העץ. בתרגום מקגיניס: the woodiness. במקור הערבי: الخشبية. [↑](#footnote-ref-530)
530. לאורך השינויים המקריים בחומר של העץ, דהיינו שהוא גדל, נשמרת באופן קבוע ומתמיד המהות שלו כעץ, שמצד המהות הזו הוא חומר הגלם למיטה. כל החומרים מלבד ההיולי הראשון הם צורות מצויירות בחומר, וגם חומרי הגלם הם עצמים שהצורה שלהם קובעת את מהותם למרות שינויים מקריים שחלים בהם. לכן גם אם נאמר כמו אנטיפון שהעץ הוא הטבע של המיטה, לא נובע מזה יסוד כללי שהחומר הוא הטבע, כי העץ אינו חומר אלא צורה, וצורת העץ היא הקובעת את החומר של המיטה שעשוייה מעץ. ונשאר שהטבע נובע מהצורה. [↑](#footnote-ref-531)
531. בחומר לא מונחת שום סיבה שתגרום לכך שיהיו הבדלים בין הגופים הפשוטים (דהיינו ארבעת היסודות), ואם כן למה יש אש ורוח ומים ועפר נבדלים זה מזה ולא כולם זהים זה לזה, הרי החומר של כולם הוא אותו חומר ומה גורם את ההתחלקות לגופים שונים זה מזה, אלא בהכרח הצורות שונות והן הגורמות להבדל.

     בגופים שמורכבים ממזג של כל ארבעת היסודות, היה לכאורה אפשר לומר שההבדל בין גוף לגוף נובע משינויי המזג של הרכבת ארבעת היסודות ולא מהצורה. באמת שינויי המזג הם גם סיבה להשתנות הגופים. למשל היה אפשר לשאול למה בחומר מסוים במקום מסוים יש לחומר צורת סוס ובחומר אחר במקום אחר יש לחומר צורת כלב, וגם אם הצורה היא שקובעת את מהות העצם והיא טבעו, מצד הצורה אפשר שבמקום שכעת יש סוס היה בו כלב ולהיפך. והתשובה היא שכל צורה מצד עצמה רוצה להצטייר בחומר תמיד ובכל החומרים, אבל היא יכולה לחול בחומר רק לפי מה שמאפשר מזג הרכבת היסודות שבחומר, ולא כל מזג מאפשר כל צורה. שינויי המזג הם מקריים וקורים מצד החומר ולא מצד הצורה. לכאורה היה אפשר לומר ששינויי המזג הם הגורמים שחומר אחד יהיה כלב וחומר אחר סוס בלי שהצורה מעורבת בזה (באמת יש שיקולים רבים שמכריחים בלי ספק שגם בגופים המורכבים הצורה היא הקובעת את המהות, עיין באדם חי [רשימה 163](https://nirstern.wordpress.com/2020/08/28/163-%d7%90%d7%99%d7%9a-%d7%a8%d7%95%d7%90%d7%99%d7%9d-%d7%91%d7%a4%d7%a9%d7%98%d7%95%d7%aa-%d7%95%d7%91%d7%9c%d7%99-%d7%a1%d7%a4%d7%a7-%d7%a9%d7%94%d7%9e%d7%a6%d7%99%d7%90%d7%95%d7%aa-%d7%94%d7%99/), ועוד הרבה מקומות, אבל בגופים הפשוטים זה מוכרח באופן יותר קל להבנה), ולכן צריך לדבר על הגופים הפשוטים, היסודות עצמם, שאין בחומר שלהם הרכבת יסודות, אלא החומר של כולם שווה ואחיד דהיינו החומר הראשון. וכמו שכתב במורה נבוכים ב' י"ח וב' י"ב. [↑](#footnote-ref-532)
532. במורכבים בלי ספק המהות של העצם היא צורתו ואין חשש לטעות בזה, אבל יש בזה דברים נוספים דהיינו המזג של החומר וכמו שהתבאר לעיל בסמוך. בכל אופן כשמדובר על ה'טבע' של הדברים המורכבים הכוונה לצורה השלמה שלהם, כלומר בלי התחשבות במה שמזג החומר מגביל אותה. זה מובן שונה של 'טבע' ממה שנאמר בגופים הפשוטים, ו'טבע' הוא כאן שם משתתף, כלומר מילה אחת בעלת שני מובנים שונים.

     לעיל בסמוך ביארתי שהשינויים במזג החומר הם הקובעים שסוס יהיה במקום מסוים וכלב במקום אחר, כי מזג הרכבת היסודות שבחומר במקום ההוא מוכן לקבל דווקא צורת סוס ולא צורת כלב. לגבי היסודות הפשוטים, הצורה הרי רוצה לחול תמיד בכל מקום בחומר, ואם אין שינויים במזג החומר של היסודות הפשוטים יש לשאול לפי מה נקבע המקום שבו יהיה יסוד האש והמקום שבו יהיה יסוד הרוח וכן הלאה.

     בכלל יש לשאול מה המובן של מקום כשיש רק את היסודות הפשוטים והחומר הראשון, כי החומר הראשון אין בו שום צורה ולכן אין בו גבולות ואי אפשר לסמן מקום ביחס אליו. כלומר מקום צריך קואורדינטות, נקודות ייחוס שמקומן מוגדר ומהן מודדים ואז לפי המדידה מגדירים מקום מסוים במובחן ממקום אחר. החומר הראשון אין אפשרות למדוד לפיו כי לא חלות בו שום הגדרות מסויימות, ואי אפשר למדוד לפי מיקום היסודות שהרי אנו מבקשים כעת להגדיר את מקומם של היסודות עצמם.

     היסודות הם עוד לא הטבע, אין מציאות טבעית ליסודות הפשוטים, האש והאוויר והמים והעפר שאנו מכירים הם גופים שמורכבים מכל ארבעת היסודות ורק שולטת בהם איכות שדומה לאיכות של היסוד (באמת האש היסודית אינה חמה ואינה מאירה, היא שקופה ונקראת חושך, כמו שביאר במורה נבוכים ב' ל' וברמב"ן על בראשית א' א'. אם האש היסודית הייתה דומה לאש שלנו, היינו רואים את שמי הלילה מוארים בלהבת אש, כי יסוד האש נמצא סביב כדור הארץ מתחת לגלגל הירח). היסודות הם עוד באמצע התהליך של הבריאה מהמופשט, ומקומם נקבע לפי כמה הם מופשטים. האש היא מעל שאר היסודות כי היא יותר מופשטת מהם, וכן הלאה. עיין בזה עוד ברמיזות והערות פיזיקה חלק א', ובטימאוס של אפלטון, וכתבתי בעניין זה באריכות בכמה מקומות. [↑](#footnote-ref-533)
533. מקגיניס ציין ללקמן 4.9.5.

     שם מבוארים דברי אבן סינא שכאן. הכוונה היא לא ל'התחלת התנועה' שהיא בטבע של הדברים כמו שהגדיר אריסטו והתבאר באריכות לעיל פרק ה', אלא לתנועה בפועל. באבן יש טבע שהוא התחלת תנועה, הטבע הזה לא מוליד תנועה, אלא עניינו הוא שהאבן תהיה במקומה הטבעי שהוא מרכז הכדור. אם במקרה הופעל כח חיצוני על האבן והיא נעקרה ממקומה הטבעי שבמרכז הכדור, אז התחלת התנועה שיש בה מטבעה מניעה אותה בפועל ליפול בקו ישר למטה עד שתגיע בחזרה למרכז הכדור ושם תנוח (או שתגיע לקרקע שעוצרת אותה מלהמשיך את דרכה למרכז הכדור והיא תנוח על פני הקרקע). כלומר כל זמן שהאבן נמצאת במקומה הטבעי התחלת התנועה שיש בה מטבעה לא מניעה אותה, אלא רק שומרת שתישאר במקומה, שהיא מצמידה אותה לקרקע וצריך להפעיל כח כדי לעקור אותה משם, דהיינו המשקל של האבן. כשהאבן מוחזקת ביד ולא נופלת, היד מרגישה את המשקל, והוא 'התחלת התנועה' שאינה מניעה בפועל, ואף מונעת תנועה של הרמת היד עם האבן כלפי מעלה. התחלת התנועה היא המשקל, והוא גם 'התחלת מנוחה' (לא התבאר לעיל בפרק ה' די הצורך היחס המדויק בין 'התחלת תנועה' ובין 'התחלת מנוחה'). כשהאבן נעקרה ממקומה הטבעי זה חסרון, והתנועה קורה רק כשיש חסרון והיא מניעה עד שיושלם החיסרון, דהיינו שהאבן תגיע למקומה הטבעי. כך שהתנועה בפועל בפני עצמה היא מקרית, היא נולדת מכח שעקר את האבן ממקומה הטבעי, וקורה רק עד שתחזור למקומה הטבעי ואז תחדל, הכח שעקר את האבן ממקומה הטבעי והתנועה בפועל שמחזירה אותה למקומה שניהם אפשר שלא יקרו בפועל, ואם קרו בפועל זה רק מקרה ואין זה במהות של העצם ולא בטבעו. [↑](#footnote-ref-534)
534. 'שם' בלשון ימי הביניים הוא מה שאנו קוראים לו 'מילה'. [↑](#footnote-ref-535)
535. על ידי אריסטו. [↑](#footnote-ref-536)
536. במקור: "و ما بالطبيعة, و ما بالطبع", כלומר ומה שהוא ב الطبيعة, ומה שהוא ב الطبع. שתי המילים הערביות האלה לפי לקסיקון Lane הן מילים נרדפות ומשמעותן אחת והיא 'טבע'. כלומר "'מה שהוא בטבע', ו'מה שבטבע'" אלה שתי אמירות שהן זהות ויש כאן כפילות מיותרת. וכך גם תרגמתי (הוספת המילה "הוא" במילים "מה שהוא בטבע" היא רק לטשטש את הצרימה בכך שהדברים חוזרים על עצמם. וכמו שטשטש אבן סינא בכך שהשתמש במילים נרדפות ולא חזר פעמיים על אותו ניסוח בדיוק).

     כך גם יש כפל לשון בתרגום י. לנדא לפיזיקה ב' א', שמשם לקוחים המושגים שאבן סינא דן בהם כאן:

     ""מבין הנמצאים אחדים הם **על פי הטבע**, ואחרים בשל סיבות אחרות. **על פי הטבע** - בעלי החיים וחלקיהם, הצמחים והפשוטים שבין הגופים, כגון עפר, אש, אוויר ומים. שהרי על אלה ועל כיוצא באלה אומרים אנו שהם **על פי הטבע**. כל אלה שונים בבירור מהדברים שהרכבם לא **על פי הטבע**. כי כל אחד ואחד יש לו בתוך עצמו התחלה של תנועה ומנוחה - או מבחינת המקום, או מבחינת הגדילה וההידלדלות, או מבחינת שינויי איכות. בעוד שמיטה, בגד או איזה סוג אחר מעין זה - בתור המתוארים על ידי כל אחד מהתיאורים האלה ובמידה שהם תוצר של המלאכה - אין להם שום דחף טבוע בהם של שינוי. אך במידה שנזדמן להם להיות עשויים מאבן או מעפר או מעורבים מאלה - יש להם [דחף כזה], אך רק במידה זו - מאחר שאין הטבע אלא איזו התחלה וסיבה של היות נע והיות נח הנמצאת בדבר באופן ראשוני וכשלעצמו ולא על פי המקרה. [...]

     **'טבע'** הוא אפוא מה שנאמר; ואותם דברים שיש להם התחלה כזאת יש להם **טבע**. וכל הדברים הללו הם עצם, שהרי העצם הוא איזה מצע, ולעולם נמצא הטבע במצע. **לפי הטבע** הם דברים אלה וכל מה ששייך להם כשלעצמם, למשל: התנועה כלפי מעלה - לאש. שהרי זה **אינו טבע ואף אין לו טבע** [כאן בולט ששתי לשונות שמשמעותן זהה משמשות לשני מונחים שונים], אך הוא **על פי הטבע** או **לפי הטבע** [שוב שתי לשונות זהות המשמשות לשני מונחים שונים]. מהו אפוא **'הטבע'** נאמר, וכמו כן מהו **'על פי הטבע' ו'לפי הטבע' [שוב שתי לשונות זהות לשני מונחים שונים]**. [...]

     לאחדים נראה ש**הטבע** או ההוויה של הנמצאים **על פי הטבע** היא המרכיב הקרוב - חסר עיצוב כשלעצמו - בכל דבר ודבר. למשל; העץ הוא טבע המיטה והנחושת של הפסל. (סימן לכך, אומר אנטיפון, הוא שאם יקבור אדם מיטה באדמה וברקב תיווצר יכולת ללבלב, לא תיווצר אז מיטה אלא עץ, כך שהאחד שייך לדבר על פי המקרה - עיצוב שעל פי הסכם והאומנות - בעוד שההוויה היא אותו דבר שמתמיד ונושא את העיצובים האלה ברציפות.).

     גם כל אחד מאלה עומד באותו יחס לדבר מה אחר - כנחושת וכזהב, למשל, ביחס למים, העצמות והעצים ביחס לעפר, ובדומה לכך דבר כלשהו מבין שאר הדברים - יהיו האחרונים **הטבע** וההוויה של אלה. לכן אומרים אחדים ש**הטבע** של הנמצאים הוא אש, אחרים - עפר, אחדים - אוויר, אחדים - מים, אחדים - כמה מאלה, ואחדים - כל אלה. כי את מה שמישהו מהם הניח ככזה (בין אם אחד בין אם יותר) הוא מעמיד כהוויה כולה ואת כל השאר כתכונות, מצבים או עיצובים שלו, ובעד שהוא עצמו נצחי (שהרי אין לו שינוי אל מחוץ לעצמו), שאר הדברים מתהווים וכלים עד אין סוף.

     באופן אחד מכונה **הטבע** כך: החומר הראשוני המשמש כמצע לכל דבר מן הדברים שיש להם התחלה של תנועה ושל שינוי בהם עצמם; אך באופן אחר - התבנית והצורה שעל פי ההגדרה. כי כשם שמה שעל פי האומנות ומה שאומנותי נקרא 'אומנות', כך מה ש**לפי הטבע וטבעי** הוא **'טבע'**. ואם שם לא נאמר עדיין, שמשהו הוא על פי האומנות - ואף לא שהוא אומנות - אם הוא מיטה רק בכוח והוא חסר עדיין את צורת המיטה, הוא הדין בדברים המורכבים באופן טבעי. העצמות או הבשר בכוח, לפני שיקבלו את הצורה לשעל פי ההגדרה - אשר בהגדירנו אותה אומרים אנו מה הוא בשר או עצם - עדיין חסרים את **הטבע** שלהם עצמם ואף אין הם **על פי הטבע**. כך שבאופן אחר יהיה **הטבע**: התבנית והצורה של הדברים שיש להם בהם עצמם התחלה של תנועה, כשהצורה אינה נפרדת, אלא אם כן מבחינת ההגדרה. (מה שמורכב מהצורה והחומר אינו טבע אלא על פי הטבע, אדם למשל.) והצורה היא יותר **טבע** מן החומר, שהרי על כל דבר אומרים שהוא משהו מסוים כאשר הוא בפועל יותר מאשר בשעה שהוא בכוח.""

     אם עוקבים בלשונו של אריסטו בדקדקנות אחרי המושגים שאבן סינא מזכיר כאן, העניין נעשה חידה תמוהה. מה ההבדל בין "על פי הטבע" ובין "לפי הטבע", בין "לפי הטבע" ובין "טבעי", וכן הלאה.

     אריסטו כתב את המושגים בתוך לשונו, ואבן סינא כאן כותב שהם לא ברורים ומצריכים לעמוד עליהם ולפרש אותם.

     בכלל, אם למסקנת אריסטו, וכמו שכתב אבן סינא בפרק הקודם, 'טבע' הוא הצורה של העצם, מה הפשר בכל הדיון הארוך בעניין טבע. מה יש במונח 'טבע' ששונה מהמונח 'צורה'.

     **(סוד העניין של 'טבע')**

     אלא העניין כך הוא:

     סדר ההוויה מתחיל מהאחד, הוא הכרחי המציאות, ובלשון חכמי הקבלה "האין סוף" (וכן ספירת "כתר" שמורה על האין סוף שאינו מושג, ובלשון האר"י בספר עץ חיים שער א' ענף ב' "אור אין סוף ברוך הוא", ובלשון התורה שבעל פה של אפלטון ה'אחד' (תורת הסוד של אפלטון לא נכתבה אלא [נאמרה בעל פה](https://en.wikipedia.org/wiki/Plato%27s_unwritten_doctrines), אריסטו מזכיר אותה בכמה מקומות, למשל במטאפיזיקה א' פרק ו', ותמיד בדרך רמז והסתרה וכאילו הוא חולק (יש מקורות רבים אצל אריסטו ואפלטון, אלפראבי ואבן סינא ועוד קדמונים יוניים ורומיים שמעידים שראו חובה דתית קדושה בהסתרה של ענייני הסוד ככל האפשר, וגם מה שגילו הוא בהעלמה ומסווה. וכמו שכתבו חז"ל בחגיגה ב' משנה א', וכמו שכתב במורה נבוכים בפתיחה וכן הוא דרכו בכל ספרו להעלים את הסוד בדרך של הסתירה מהסוג השביעי, וכמו שהאריך בפתיחה שאת ראשי הפרקים של סוד מעשה מרכבה הוא הסתיר בין דבריו). ואריסטו הקדיש לתורת הסוד של אפלטון את ספרים מ' ונ' מהמטאפיזיקה, שהם אזוטריים, וכל הבאים אחריו התעלמו מהם לגמרי).

     ה'אחד' הזה ברא את השתיים, בלשון התורה שבעל פה של אפלטון "השתיים הבלתי מוגדר" או "הגדול והקטן", וזהו החומר הראשון ההיולי, כמו שכתב הרמב"ן על בראשית א' א', והיא ספירת חכמה כמו שכתב הרמב"ן שם בסוף דבריו, והיא הגלגל הקיצון, והיא העיגול של הצמצום שכתב האר"י שם.

     החומר הראשון הוא העדר, ובהעדר מצטיירות הצורות המופשטות, האידיאות של אפלטון, או התורה שקדמה לבריאת העולם לפי חז"ל, שהן הרישומים ("רשימו" במונח של האר"י) שיוצר מה שנעדר, שהוא מה שחסר בהעדר (העדר הוא העדר של משהו ולא העדר סתם). ועל דרך שעקרה מציירת בדמיונה ילד שיהיה לה, מכח העדר הילד, כלומר הגעגועים לילד, וכמו שהתבאר לעיל בכמה מקומות. זה הביאור של מה שכתב אריסטו בשם תורת הסוד של אפלטון שהמספרים נוצרים מכח נטילת החלק של 'השתיים הלא מוגדר' ב'אחד'. לציין את המתח והסתירה שבין האחד לשתיים הלא מוגדר (שהיא מה שנקרא סוד מעשה מרכבה בלשון חז"ל או סוד הצמצום באר"י, וכמו שניסח המורה נבוכים א' ע"ב במקום שכתב "ישתבח מי שנצחנו שלמותו"), שמהמתח הזה נוצרות הצורות המופשטות שהן רישומי הגעגוע של המוגבל, ההעדר, אל האין סופי, הוא הכרחי המציאות, משום כך מקור לידת הצורות נקרא "בטישה" או "הכאה" ומילים כיוצא באלה. כמו שהגעגוע של העקרה על כך שאין לה ילד, מצייר בה בדרך של מכות ציור דמיון של ילד, וכמו למשל בשיר "עקרה" של רחל, שיש בו נוכחות מציאותית של הילד שאין לה, וזה העניין של צורה מופשטת.

     השלב הבא בסדר ההוויה הוא הצטיירות הצורות המופשטות בחומר. החומר הוא היפך מהצורות, הוא סתמי, לא אומר שום דבר, הוא חושך. הצטיירות הצורות המופשטות, האידיאות, בחומר, עד להיווצרות עצמים מוחשיים חומריים שאנו מכירים, הוא תהליך מורכב וארוך. הוא דומה קצת לתהליך היקלטות זרע של אילן באדמה. למשל בזרע יש צורת אדם, החימום של התשמיש מניע את הביצית ומפעיל בה את צורת האדם שהיתה בה בכח. מכאן מתחיל העובר שהוא רק ביצית אחת מופרית, רק תא אחד. תהליך גדילת העובר והתפתחותו, והסוד של התפרטות האיברים השונים מאותו גוש תאים זהים זה לזה שממנו העובר מתחיל, זהו תהליך התלבשות הצורה בחומר. עד שנשלמת הצורה בבשר עד לשלמות הראשונה של צורת אדם, ואז התינוק נולד וממשיך להתפתח הלאה להשתלם עוד בהצטיירות צורת האדם שבבשר שלו, ואחר כך מגיע תהליך של היפרדות הצורה מהבשר עד שמת.

     התהליך המורכב ורב הפנים ורב השלבים של הצטיירות הצורה המופשטת להיות צורה ממומשת בחומר, הטבעת הצורה בחומר, כמו הטבעת חותם בשעווה, הוא כולו נקרא 'טבע'. לכן הגדרת הטבע מורכבת כל כך ויש בה פנים רבות כל כך. המונחים השונים שהם קרובים מאוד זה לזה שיש בדברי אריסטו עניינם לנסות ללכוד את המורכבות וריבוי הבחינות השונות אם כי גם קרובות מאוד, שיש בתהליך הזה.

     החשיבות של הגדרת הטבע והבנת עניינו היא מכרעת, כי קניין החכמה האמיתי, שנוגע באדם באמת ובכל כוחותיו, הוא להתחיל מהתבוננות פשוטה חומרית בטבע, של אדם שנולד בעולם ועדיין לא יודע מאומה ורק משוטט בדעתו. ומהטבע עצמו לראות את הצורות המופשטות ומשם את הגילוי האלוהי שבטבע. אם קוראים בסר על האלוהות שמתגלה בטבע אלה רק מילים, לכל היותר זה מחבר את השכל לאור האמת, אבל לא את כל כוחות האדם. רק אם הוא עולה בסולם בכוחות עצמו כולו נמצא שם, הוא דבק כולו באלוהיו, ביחד עם כוחות הגוף והמעשה, וכמו שכתב בסיום המורה נבוכים.

     לגבי תרגום מדויק של המושגים שמבאר כאן אבן סינא, ואיזה מושג של אבן סינא כאן מתייחס לאיזה מושג של אריסטו, לשם כך צריך לעסוק בחקר עמוק של המושגים היווניים אצל אריסטו. גם באריסטו מצד הלשון היוונית המובן של המושגים נראה לפעמים זהה והניואנסים שאריסטו מעניק למילים הנרדפות נתונים לפרשנות, ותלויים אפילו בהטעמה ומנגינה, ואין דרך להגיע בהם לבהירות מוצקה. לכן אני מנסה להמעיט בפרשנות בתרגום, וגם במקום שנראה שמושגים זהים משמשים למובנים שונים אני מתרגם אותם כמונחים זהים כמו שהם, ומשאיר לקורא לנסות לפרש מה בדיוק ההבדל בין מונח למונח. קורא שירצה לפרש זאת לא יוכל לסמוך על התרגום שלי, ואולי גם לא על הערבית של אבן סינא, אלא לעסוק במקור היווני של אריסטו. ידיעת יוונית שנלמדת בקורס באוניברסיטה לא תספיק למחקר כל כך מדויק, ונדרש ידע הרבה יותר עמוק ורחב ומקיף ביוונית כדי לעמוד על ההטעמות והכוונות הדקות, ואפשר שלפעמים אין לנו שום דרך להגיע לידע כזה. מומלץ לעניות דעתי להעזר לשם כך בתרגום של תומס טיילור (Thomas Taylor) מ 1804, כי הוא ידע יוונית יותר מכל המתרגמים וגם הבין את התוכן יותר מכולם. תרגומיו נמצאים להורדה בחינם ברשת, למשל [כאן](http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupname?key=Taylor%2C%20Thomas%2C%201758-1835). [↑](#footnote-ref-537)
537. לעיל פרק ה' מסעיף 5 והלאה.

     במקור כאן כתוב 'הטבע' ו'הטבעי', ותרגמתי 'טבע' ו'טבעי'. בערבית השימוש בה' הידיעה שונה מבעברית, ולדעתי כאן יותר נכון לתרגם לעברית בלי ה' הידיעה (בערבית ו' החיבור משמשת באופן שונה מבעברית, ובתרגום נגררתי אחרי השימוש הערבי גם במקום שבעברית הסגנון מוזר ולא תקין, וכך בעוד דברים. בכל אופן כשהתרגום המושפע מהערבית מקשה על ההבנה או פוגם בדייקנות התוכן נקטתי בדרך השימוש העברי). [↑](#footnote-ref-538)
538. "על הטבע" הוא תרגום מילולי של לשון המקור عن الطبيعة. מקגיניס תרגם כאן from the nature ('מהטבע') לפי מה שמובן מההמשך ופחות לפי דיוק הלשון, אבל נראה לענ"ד שגם מצד ההבנה בהמשך יותר מדויק להבין שההשפעות והתנועות וכיו"ב הם לא משהו שבא מהטבע אלא אלה גילוי על אודות הטבע. [↑](#footnote-ref-539)
539. האידיאה המופשטת של 'כלב', שהיא המין 'כלב' שכל הכלבים נוטלים בו חלק וממנו נובע שהם כלבים, היא הטבע הכלבי שיש בחיה המסוימת המוחשית שהיא כלב. אם מתבוננים היטב בכלב משכילים ממנו את הטבע הכלבי שהוא אופן הביטוי בחומר של הצורה המופשטת 'כלב', ולכן צורת הכלב וטבע הכלב הם 'בו'. צורתו שמתגלה מההתבוננות בכלב המוחשי היא המושכל בטבע, כלומר מה שמשכילים כשמתבוננים בטבע, ולכן צורתו בו. וכמו שכתב הרמב"ם בפרק ד' מלהכות יסודי התורה ד' ז':

     "לעולם אין אתה רואה גולם בלא צורה או צורה בלא גולם, אלא לב האדם הוא שמחלק הגוף הנמצא בדעתו, ויודע שהוא מחובר מגולם וצורה"

     לעומת זאת האידיאה המופשטת של 'חי', שאינו המין של הכלב אלא הסוג שלו, בחינה מסוימת ממנה מתגלה על ידי התבוננות בכלב החי, שהרי הכלב הוא מין ממיני החי, והחיים הם חלק מהגדרת מהותו שהיא צורתו. וממנה בא טבעו כיצור 'חי' (מתנועע בעצמו וכיו"ב), ומבחינה זו חלק מטבעו "בו", אבל יש בחינה של האידיאה המופשטת 'חיים' שלא מתגלה בכלב המוחשי, היא החיים המופשטים הכלליים שהם כל המציאות, שהם האלוהות החיה שמאירה בכל המציאות. האל הוא בעצמו חי, והוא חי העולמים, כלומר חיות כל העולם היא חיותו. בכלב המוחשי מתגלה רק בחינה חלקית של החיים האלה. לכן 'חי' הוא סוג ולא מין. המין מגלה רק חלק מצורת הסוג וטבעו, כלומר הסוג 'חי' הוא רק חלק מצורת הכלב. הכלב מגלה באופן חלקי את הצורה 'חי' כי המין שהוא הכלביות שבכלב מסתיר את צורת החיים של מינים חיים אחרים כמו סוס או אדם, שאינה מתגלה בכלב. לכן כשזה נוגע לסוג ('חי') לא כל הטבע הוא בכלב אלא רק חלק ממנו, ולעומת זאת המין ('חי בעל צורת כלביות') כולו בכלב. [↑](#footnote-ref-540)
540. ماله الطبيعة התרגום המילולי המדויק של ماله הוא ממון או שווה כסף, ולפי זה הכוונה שהטבע הוא בעל ערך כמו ממון, ובקוראן יש שימוש במילה זו לציין את בעל הממון. תרגמתי בעקבות מקגיניס. אני מעיר על זה כי זה שייך לתגובה הבאה. [↑](#footnote-ref-541)
541. במקור المتحرك بطباعه.

     היסודות הפשוטים, אש רוח מים ועפר, הם גופים שיש להם צורה והחומר שלהם הוא החומר הראשון.

     אופן הצטיירות הצורה שלהם בחומר שונה מאופן ההצטיירות של הגופים האחרים שהחומר שלהם הוא תרכובת מזג ארבעת היסודות. לגופים המורכבים יש צורה שקיימת כיישות מופשטת, והיא מוטבעת בחומר שלהם כמו חותם שמוטבע בשעווה. כלב למשל הוא לאורך כל חייו העצם שמהותו 'כלב', בעל אותה צורה, והמהות שלו קבועה כ'עצם'.

     לעומת זאת היסודות לא יוצרים עצמים קבועים. אופן הצטיירות הצורה שלהם בחומר הוא התנועה שבחומר. הצורה שלהם היא תנועה מופשטת בלבד. למשל קול הוא תנועת אוויר בגלים, אבל חום או אור הוא תנועה שעוברת בחלל הריק מהשמש או מקור אור כלשהו, אל מה שקולט את התנועה. לפני שהתנועה של אור או חום נקלטת, ואחרי שהיא עזבה את מקור האור, בזמן שגלי האור נמצאים בחלל הריק שביננו לשמש, אפשר לשאול מה נע עכשיו? התשובה היא ששום דבר לא נע. זו תנועה מופשטת בלי שיש משהו שהוא זה שנע. רק תנועה ערטילאית כשלעצמה.

     אם מבקשים לעמוד על הצורה של גל בים, הגל הוא רק תנועה של מים ותו לא. אין עצם שהוא הגל, אלא רק מים שנעים או עומדים. עוד משל לזה הוא השתקפות הצורות בראי. אם אדם רואה את עצמו בראי, הבבואה שלו בראי היא צורה שמצטיירת בחומר של הראי, הזכוכית. אבל האדם שמשתקף בראי, בבואת האדם, היא לא 'עצם' באותו מובן שהאדם המסתכל הוא בעצמו עצם. האדם המסתכל הוא חומר, בשר, שטבועה בו צורת אדם. ההטבעה הזו אינה דומה להטבעת צורת אדם בזכוכית שבראי. הבבואה דומה לגלי הים בכך שהיא רק תנועת השתקפויות והחזרת אור על פני הראי, על פני הזכוכית, כמו שהגלים הם תנועות על פני המים. הבבואה נמצאת רק כתנועת השתקפויות ותו לא, הגל קיים רק כתנועת המים. כך הצורה של ארבעת היסודות בחומר הראשון במהותה היא רק תנועה ולא שום דבר אחר. עיין עוד בזה בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית רשימה 35 במאמר התנועה יסוד ההוויה.

     מה שהטבע הוגדר על ידי אריסטו כ'התחלת תנועה ומנוחה', וכמו שלמדנו לעיל בפרק ה', שורשו הוא בכך שהשתלשלות הצורות אל העולם החומרי (ההשתלשלות הזו בפני עצמה היא מה שנקרא 'טבע') מתחילה כתנועה בלבד, התנועה היא התחלת המהות של העצמים הטבעיים. ושורש זה הוא הטבע, שבנקודה הכי מהותית והתחלתית של כל העצמים המורכבים, גם אחרי שהם עצמים קבועים עם טבע קבוע, הוא בהתחלת מהותו תנועה ותו לא.

     למשל אם אנו רוצים לעמוד על הטבע של חתול כמובחן מטבע של כלב, מה יש בחתוליות שהוא במהותו שונה מהכלביות, יש להסתכל על התנועה. האופן שבו החתול נע, שפת הגוף, הקצב, המנגינה, של התנועה שלו. התנועה שלו במבט שמפשיט אותה מכל שאר האיכויות, המאפיינים והטבעים של החתול, היא ההתחלה של הטבע החתולי, וכל שאר הבחינות נגזרות מהתנועה. זה הכח המיוחד של מוזיקה, שהיא מתבוננת בתנועה, בקצב ובמנגינה, באופן שמפשיט אותה מהמאפיינים, מהנוקשות של הטבעת הצורה בחומר באופן מקובע. יש מוזיקה מופשטת לגמרי, ויש מוזיקה במדרגה פחות מופשטת שמתארת משהו, למשל נחל. התיאור המוזיקלי של נחל לא מעביר את הצבע שלו או הקרירות שלו או הטעם של המים וכל כיו"ב. אלא רק מתאר את תנועת זרימת המים. מי שמאזין שומע רק תנועה של צלילים, ויכול לזהות שזה מתאר נחל, כי זו "שפת הגוף" של הנחל, המוזיקה שלו, שהיא התנועה שלו, והיא ייחודית לו ומעבירה את המהות שלו, עד כדי שאפשר גם להרגיש את קרירות המים ושקיפותם, כי אלה נולדים מטבע התנועה (גם ציור למשל התחלת ההתבוננות בו היא בתנועה, תנועת היד, משיחת המכחול, מבנה הקווים. בקומפוזיציה טהורה, כמו למשל באדריכלות, מי שיודע להתבונן רואה את התנועה, המוזיקה, כערך האמנותי הראשוני. וגם בציור פיגורטיבי זה כך. יש צייר שאמר שבתערוכת ציורים הוא רוקד מול הציורים, מהמוזיקה שיש בעיצוב שלהם, במבנה הקווים, וכיו"ב. יש יצירות שזה בולט בהן במיוחד, כמו למשל [Broadway Boogie-Woogie](https://en.wikipedia.org/wiki/Broadway_Boogie_Woogie) מאת מונדריאן, שהוא ציור שיש בו חוויה של האזנה לג'אז, ואפשר אפילו לדעת מהתבוננות בציור אילו כלים ניגנו ואיזה סגנון מסוים של ג'אז יש כאן ומה הקצב המדויק שלו.

     הגופים הפשוטים, היסודות, הם 'בעלי הטבע' כי אצלם התחלת התנועה (שהיא הגדרת 'טבע'), היא לא רק משהו שנמצא בהם אלא הוא כל עניינם. מה שכתב שהתנועה היא הדפוס שלהם, הכוונה שאותה הטבעה שהיא הדפוס של העצמים המורכבים, וכמו שמטביעים צורה במטבע, שהיא ציור קבוע שלא נראה כתנועה בלבד, אצל הגופים הפשוטים ההטבעה הזו, הדפוס, זוהי התנועה כשלעצמה, ואין דפוס אחר אלא היא כל הדפוס שיש בעצמים הפשוטים. וגם בעצמים מורכבים אפשר להתבונן בהם במבט כזה, שהרי מאחרי המזג שלהם עומדים היסודות הפשוטים, וההטבעה היא רק כמו התעבות של הצורה המופשטת שהיא התנועה כשלעצמה. לכן התיאור כ'בעל טבע' לא מיוחד רק לעצמים הפשוטים.

     מה שכתב שבעצמים שהם בעלי טבע יש "משל" של התחלת התנועה ולא את התחלת התנועה עצמה, כי התחלת התנועה עצמה אלה החיים שמיוחסים לאל עצמו, עיין מורה נבוכים א' נ"ג, נ"ח ועוד, וכבר הארכתי בזה הרבה בכמה מקומות, לבאר מהו עניין 'חיים' שמיוחס לאלוה. החיים נאמרים על האל, לא כתואר אלא כמו שם נרדף. כמו שלומר על מים שהם חמים זה תואר חיצוני להם, אבל לומר עליהם שהם לחים זה שם נרדף והוא אחד איתם ולא משהו שונה שמתאר אותם. החיים במובן שהם שם נרדף לאלוה הם התחלת התנועה בעצמה. מה שיש בעצמים הוא רק "משל" להתחלת התנועה הזו. [↑](#footnote-ref-542)
542. "מציאות ראשונה" ו"מציאות שנייה" היינו מה שכתב אריסטו בקטגוריות פרק ה' (בתרגום גבריאל צורן. תיקנתי בלשונו את מה שהוא החליף בין 'מין' ו'סוג'):

     "'עצם' במובנו החמור, הראשוני והאמיתי ביותר הוא מה שלא ניתן לייחס [כנשוא] לנושא מסוים ומה שלא נמצא [כתכונה] בתוך נושא, כגון אדם [יחיד] כלשהו או סוס [יחיד] כלשהו [נ.ש: אי אפשר לומר על משהו שיש לו מאפיין תכונה או הגדרה שהוא 'שמעון' באותו מובן כמו שהוא 'אדם' או שהוא 'לבן'. המילה 'שמעון' היא שמו ואינה הגדרה כלשהי בעלת תוכן, ולא ישתנה מאומה מבחינת הגדרתו אם יחליף את שמו לשם אחר].

     'עצם' במובנו המשני הוא ה'מין' שבו כלולים הדברים הקרויים עצמים במובנם הראשוני, וכאלה הם גם הסוגים הכוללים של אותם מינים. כך למשל אדם [יחיד] מסוים משתייך, מבחינת המין, ל[מין ה]אדם בכלל, ואילו מבחינת הסוג הכולל של אותו מין הוא בעל חיים. במובן זה עצמים משניים הם האדם [בכלל] ובעל החיים [בכלל].״ דברים אלה הובאו במורה נבוכים ג' י"ח.

     כוונת אבן סינא כאן היא ש'טבע' הוא רובד של המציאות. יש רובד של מציאות הצורות המופשטות, עולם האידיאות האפלטוני, ויש רובד של מציאות גופים חומריים שהוא הנקרא 'טבע'. רובד המציאות שנקרא 'טבע' אפשר לשאול מה הוא מכיל, או ממה הוא מורכב (על דרך שאפשר לשאול מה משפחה מכילה ולהשיב: בני אדם פרטיים שמציאותם היא במשפחה).

     התשובה היא ש'מה שהוא בטבע', כלומר מה שהטבע מכיל אותו או מורכב ממנו, "בטבע" הכוונה כאן מה שהוא בתוך הטבע, הוא גופים שונים שמציאותם בפועל היא מהטבע, או קיומם בפועל הוא על הטבע. המציאות שהיא ה'טבע' היא כח של התממשות של הגילוי האלוהי, שמקורו בעצם הגילוי האלוהי (הטבע עניינו גילוי האלוהות בחומר, "השמים מספרים כבוד אל", ו"כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, לא בראו אלא לכבודו, שנאמר (ישעיה מג, ז), כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו."). אם יש צורת אדם מופשטת, הכח של הגילוי האלוהי שמכוחו משתלשלת מציאות הטבע, גורם שישתלשלו מצורת האדם המופשטת ראובן ושמעון. לכן ראובן ושמעון מציאותם היא מהטבע ואחרי שהטבע ממציא אותם הם הגופים שהטבע מכיל אותם או מורכב מהם. כעת הם גם קיימים "על הטבע", כלומר הקיום של צורת האדם המופשטת השתנה מכפי שהיה בעולם המופשט ונעשה קיום בדרך שונה שהיא הקיום של עצם שחלים עליו חוקי הטבע ודרכי הטבע, וזו הכוונה שהוא "על הטבע" ולא על דרך עולם הצורות המופשטות (מה שנקרא במונחים של אפלטון "עולם האידיאות", ובספרי הקבלה "עולם היצירה"). הסוגים והמינים הם צורות, המין 'אדם' הוא הצורה 'אדם', הם קיימים בתוך הטבע כמינים של הגופים הפרטיים החומריים, האינדיבידואלים, ולא בפני עצמם, והם נקראים מציאות שנייה, כי הגופים הפרטיים הם המכניסים את הצורות להיות נמצאים בתוך הטבע בכך שמכוחם הצורות הן צורות של גופים חומריים, שהם ההגדרה של ה'עצם' הטבעי, כלומר המציאות הטבעית. הצורות קיימות בטבע, אבל מצד שהטבע חומרי הן נשענות במציאותן על הפרטים החומריים שהם המציאות הראשונה מצד הגדרת הטבע. ללא הישענות על הגופים החומריים יש לצורות המופשטות מציאות, והיא עיקרית יותר ממציאות הגופים החומריים, רק שהיא לא בטבע אלא בעולם המופשט מחומר.

     (יש שלמדו מכאן שאריסטו חולק על אפלטון שאמר שהמציאות העיקרית במובן הכי חמור ראשוני ואמיתי הן האידיאות המופשטות, וזה בלי ספק אינו נכון. הרי הרמב"ם העתיק במורה נבוכים ג' י"ח את דברי אריסטו אלה, וביחד עם זה כתב באגרת תחיית המתים:

     "מה שיעלה בדמיון ההמון אשר לא יאמינו שיש מציאות חזקה רק לגוף ומה שאינו גוף אבל הוא בגוף, רצה לומר כמקרים הוא גם כן נמצא אצלם אבל אין חזקתו במציאותו כחוזק הגוף. ואולם מה שאינו גוף ולא מקרה בגוף אינו נמצא אצל הסכלים אשר הם בלא ספק, אף על פי שהזקינו, גמולי מחלב עתיקי משדים, ומפני זה יאמינו רובם שהשם גוף אצלם, שאם לא יהיה גוף אינו נמצא. ואמנם הנקראים חכמים באמת, לא על דרך העברה, הנה התבאר אצלם, שכל נבדל מן החומר הוא יותר חזק המציאות מבעל החומר, ואין ראוי לומר יותר חזק, אבל מציאות הנבדל יותר אמתית, מפני שלא ישיגהו אחד מאופני השנוי, והם אשר התבאר אצלם במופת שהשם אינו גוף, ומפני זה מדרגת מציאותו יתעלה בתכלית החזוק. וכן כל נברא נבדל, רוצה לומר המלאכים והשכל, הוא במציאותו חזק מאד, קיים יותר מכל גוף, ומפני זה נאמין אנחנו שהמלאכים אינם גופות, ושבני העולם הבא נפשות נבדלות, רוצה לומר דעות. וכבר בארנו ראיות מן התורה על זה במאמרנו המכונה "מורה הנבוכים"." (יש הרבה הוכחות חותכות לכך שאין כוונת אריסטו לומר שאין מציאות ריאלית לאידיאות האפלטוניות המופשטות שהיא חמורה ראשונית ואמיתית יותר מהמציאות החומרית.

     ואריסטו עצמו כתב גם הוא כדברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים, עיין מטאפיזיקה למבדא, ב"על הנפש ג' ה'", ובעוד מקומות. באמת אין סתירה אלא מדובר על עניינים נפרדים. אריסטו בקטגוריות דיבר רק על מה שמוגדר כ'עצם' ולא על מה שנמצא, הזיהוי של 'מציאות' עם 'עצם' שכתב אריסטו בכמה מקומות אינו זיהוי גמור, אלא רק ברובד הטבעי של המציאות ששם העצם מוגדר כגוף חומרי והוא יש פרטי מסוים (אינדיבידואל) ולא סוג או מין, ויש כמה מובנים שונים ל'עצם'. (מה שכתב במורה נבוכים שהסוג והמין אין להם מציאות מחוץ לשכל, הכוונה שהמציאות של הסוגים והמינים היא מופשטת ואין בה חוץ לשכל או בתוך השכל כי אין חומר ואין פנים וחוץ והשכל והעולם שמחוץ לשכל אינם מחולקים אלא הכל מציאות אחת של שכל משכיל ומושכל (וכמו שכתב במורה נבוכים א' ס"ח שגם בהשכלת האדם השכל המשכיל והמושכל הם אחד, ולא רק בהשגת האלוה). וכבר הארכתי הרבה בביאור עניין זה בכמה מקומות, וקצת מהם גם בספר זה לעיל.)

     לגבי מציאות ראשונה ושנייה מקגיניס ציין לספרו של אבן סינא כיתאב אל מדחל 1.2. זה פירוש של אבן סינא על ההקדמה של פורפירי לאורגנון של אריסטו, הנקראת איסאגוגה, והוא חלק מספר הריפוי חלק ההגיון. אין שם דיון בנושא אלא רק הזכרה שיש 'מציאות ראשונה' שהיא הפרטים המסוימים ו'מציאות שנייה' שהיא המין והסוג.

     [↑](#footnote-ref-543)
543. לשון אפלטון בטימיאוס (דף 29):

     "והנה כל המתהווה בהכרח שיתהווה מתור איזו שהיא סיבה; שבלא סיבה אין שום דבר יכול לבוא לידי התהוות. והנה דבר כלשהו שיוצרו משווה לעיניו את שעומד תמיד בעינו, ונזקק לדגם שכך טיבו בשעה שהוא יוצר את דמות הדבר ותכונתו, - הרי כל דבר מעין זה מוכרח לעלות יפה.

     [...]

     וכן אמרנו שהמתהווה בהכרח שיהא מתהווה מתוך איזו סיבה שהיא. ואילו אביו ויוצרו של הכול הלזה - קשה למצאו; ומי שמצאו, אי אפשר שיגידנו באזני כל בני אדם.

     (במורה נבוכים ב' י"ג כתב:

     "והדעת השני ... שהם אומרים כי מן השקר שימציא האלוה דבר לא מדבר ואי אפשר גם כן אצלם שיפסיד דבר אל לא דבר - רצוני לומר שאי אפשר שיתהוה נמצא אחד בעל חומר וצורה מהעדר החומר ההוא העדר גמור ולא יפסד אל העדר החומר ההוא העדר גמור ... ואפלטון גם כן זו היא האמנתו - אתה תמצא אריסטו יספר עליו בספר השמע שהוא מאמין - רצוני לומר אפלטון - כי השמים הוים נפסדים; וכן תמצא דעתו מבואר בספרו לטימאוס; אלא שהוא לא יאמין אמונתנו כמו שיחשוב מי שלא יבחון הדעות ולא ידקדק העיון וידמה שדעתנו ודעתו שוה - ואין הענין כן שאנחנו נאמין היות השמים לא מדבר אלא אחר ההעדר המוחלט והוא יאמין שהם נמצאים הוים מדבר - וזהו הדעת השני".

     אמנם כאן מבואר שדעת אפלטון לחלק בין הדמיורגוס, שהיא המילה היוונית לאומן, שהסתכל בדגם הנצחי ולפי ברא את העולם, ובין "אביו ויוצרו של הכול הלזה", שהוא סוד, ועליו לא מדבר טימיאוס, ואם כן כל מה שאומר טימיאוס על האלוה הוא לא על אותו אביו ויוצרו של הכול. וכן הוא במדרש בראשית רבה א' א':

     "בנוהג שבעולם, מלך בשר ודם בונה פלטין [ארמון], אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו, אלא דיפתראות [מחברות], ופינקסאות יש לו, לדעת היאך הוא עושה חדרים, היאך הוא עושה פשפשין [פתחים]. כך היה הקב"ה [הקדוש ברוך הוא] מביט בתורה, ובורא את העולם"

     ומפורש כאן כלשון אפלטון שהקב"ה הוא האומן, הדמיורגוס, ויש מלך שהוא מעל האומן, והוא אביו ויוצרו של הכול הלזה והוא סוד, והמלך ברא את המחברות והפנקסים ואת האומן. וכמעט בכל מקום שחז"ל אומרים הקב"ה הכוונה לאומן שהוא מה שנקרא בספרי הקבלה ספירת מלכות [היא המלך הגדול שמדבר בו המורה נבוכים ג' נ"ב שאינו השם יתברך בעצמו] ובפילוסופיה נקרא השכל הפועל. ויש ראיות רבות שהרמב"ם ידע שכך דעת אפלטון והצניע זאת כי אפלטון כתב שזה סוד ואי אפשר לגלות אותו ברבים.)

     בטימיאוס מדף 48 מופעי סיפור הבריאה השני, שמוסיף על שני היסודות שהתבארו מקודם (שהם הדגם הנצחי שבו מסתכל האומן, והעולם שהאומן בורא לפי אותו דגם), עוד יסוד שלישי שהוא החומר הראשון מצד עצמו. זה כמו שמסופר בספר בראשית סיפור הבריאה הראשון, בפרק א', שבו מסופר איך הצורות השונות נעשו על ידי האומן מתוך הסתכלותו בדגם הנצחי, ושם החומר הראשון הוא ה'בכח' שהוא הנצח ההיולי שגנוזות בו כל הצורות, ותהליך הבריאה הוא לצייר את הצורות המרובות והמסויימות שאנו מכירים מתוך אותו דגם של המציאות 'בכח' שהיא הנצח והיתה כולה באותה נקודה ראשונה, וכמו שכתב הרמב"ן על בראשית א' א' (וכמו שכתב אפלטון בטימיאוס שהזמן הוא צלם נע של הנצח). ואחר כך כתוב בבראשית פרק ב' סיפור הבריאה השני, שהו נוסף עניין מציאות החומר מצד עצמו, לא רק כאופן הוויית הצורות כשהן מתממשות בפועל. מצד עצמו החומר נקרא אילוץ או הכרח, הוא כביכול מאלץ את הבורא, ויש בבריאה מתח בין האילוץ הזה לפעולת הבורא מרצונו החופשי. עיין בזה במורה נבוכים ג' י"ב שכתב:

     "ומי שירצה שיהיה בעל בשר ועצמות ולא יקבל מעשה ולא ישיגהו דבר ממשיגי החומר, אמנם ירצה לקבץ בין שני ההפכים והוא לא ישער בזה, וזה שהוא ירצה להיות 'מקבל מעשה-לא-מקבל-מעשה', שאילו היה בלתי מקבל למעשה לא נתהוה, והיה הנמצא ממנו איש לא אישי מין, ואמת המאמר שאמר גאלינ״ו במאמר השלישי מן הספר הנקרא "תועלות האברים", לא תיחל נפשך בשקר שיהיה אפשר להיות מדם הנידות ושכבת הזרע בעל חיים שלא ימות ולא יכאב או תדיר התנועה או בהיר כשמש. וזה המאמר מגאלינ״ו הוא הערה על חלק מגזרה כללית, והגזרה היא שכל מה שאפשר שיתהוה מאיזה חומר שיהיה, יתהוה על השלמות שאפשר לו להיות מן החומר ההוא המיני, וישיג אישי המין מן החסרון כפי חסרון חומר האיש ההוא. ותכלית מה שאפשר להתהוות מן הדם והזרע והשלם שיהיה מהם הוא מין האדם כפי מה שנודע מטבעו שהוא, חי, מדבר, מת, ואי אפשר לזה המין מבלתי רע שימצא לו".

     הבורא לא רוצה שיהיה רע למי שנברא מחומר, אבל מהות החומר מאלצת אותו לזה. כבר הארכתי בזה בכמה מקומות להבין איך לפי האמת אין כאן באמת אילוץ, ומה פשר עניין האילוץ הזה. האילוץ הזה אינו חלק מעצם הבריאה, אע"פ שהוא מוכרח בה. לכן יש סיפור הבריאה הראשון שמספר על המציאות בלי האילוץ, כי הסיפור הזה הוא האמת בעצם בשלמותה ואי אפשר לערב בו את האילוץ, ויש סיפור נוסף שמתייחס גם לאילוץ. האילוץ לא נתפש בשכל כיוון שאינו מציאות עצמית בבריאה.

     וזה לשונו של אפלטון בסיפור הבריאה השני, בטימיאוס מדף 48:

     מה שנאמר עד כה - חוץ מכמה דברים שהבאנו בקיצור - דן בדברים שיצר אותם השכל [כלומר השכל הפועל, הוא נותן הצורה, עיין מורה נבוכים ב' ד' וב' י"ב]; ועכשיו עלינו לשים בצדם את אשר נעשה מתוך הכרח. שכן משיתוף כוחותיהם של הכרח ושכל נהיתה התהוות העולם הזה. ואילו השכל משל בַּהכרח, מאחר ששידל אותו להנחות את רוב הדברים המתהווים כלפי המצב הטוב ביותר; כך, ולפי אותו כלל, הותקן הכול הלזה בראשיתו, בהיכנע הכרח בפני שידול בן תבונה. וכדי לתאר בתיאור של אמת, כיצד נתהווה העולם על פי אותו כלל, יש לערבב בסיפור המעשה גם את הסיבה הפועלת מחוך תעייה, ולהתוות כיצד היא עשויה להניע. לפיכך עלינו לחזור על עקבותינו, ומתוך שננקוט עכשיו ראשית שניה שיש לייחס אותה לאותם הדברים עצמם, שוב נתחיל להרחיב את הדיבור על דברים אלו מראשיתם, כדרך שנהגנו קודם.

     [...]

     ואולם בפתיחה שניה זו של תיאור הכול עלינו להוסיף על אותה הבחנה שהבחנו בפתיחה הקודמת; שאז הבחנו בין שני מינים; ועכשיו עלינו להצביע על מין שלישי. שכן הספיקו אותם השניים לצורך הדברים שהשמענו קודם; אחד הנחנו בחינת דגם, והוא מין מושכל והווה שעומד תמיד בעינו; ושני בחינת העתק הדגם, שיש בו משום התהוות, והוא נראה לעין. מאלה לא הבדלנו באותה שעה את השלישי, מהיותנו סבורים שיהא לנו די בשניים אלו; אולם עכשיו, כנראה, מכריחנו הגיון הדברים שנשתדל לגלות בדברינו מין נוסף, מוקשה ומעומעם. מה הוא, אפוא, כוח הפעולה, ואיזה הוא הטבע שיש לייחסו למין ההוא? מכל וכל טבעו הוא כדלהלן: להיות בית קיבול, וכביכול אומנת, של כל התולדה.

     [... טימיאוס דף 52:]

     ומכיוון שכך, עלינו להודות, שישנה, ראשית כל, הדמות שאינה משתנית, אשר לא נהיתה ולא תכלה, ואינה קולטת בתוכה דבר־מה אחר ממקום אחר, אף אינה נכנסת לתוך דבר־מה אחר מכל מקום שהוא, ואינה נראית לעין או נתפסת בכל חוש אחר, והיא אותו ענין שנתייחד למחשבה.

     שני הוא הדבר שנקרא בשמה של הדמות ורומה לה; והוא מוחשי; נתהווה; שרוי תמיד בתנועה מהיותו נוצר במקום מסוים וכלה מקרב המקום הזה; ומשגתו סברה שתחושה בצדה. שלישי הוא החלל אשר קיים לעולם ונמנע ממנו כליון; הוא ממציא משכן לכל המתהווה; ואותו משיג - בלא תחושה - שיקול דעת מסוים שאינו כשר מלידה [כלומר ממזר. עיין בזה עיונים בפילוסופיה אריסטוטלית רשימה 55]; אך כמעט לא ייתכן לראות בו ענין לאמונה. והוא הדבר שאנו מביטים אליו כבחלום, ואומרים שכל מה שישנו צריך שיהא במקום כלשהו, ומה שאיננו עלי אדמות, ולא באיזה שהוא מקום בשמיים, אינו דבר. ומהיותנו נתונים במצב זה של חלום, אין ביכולתנו להתעורר ולהבחין את ההבחנות האלה ושכמותן, אף לא לגבי אותו טבע שאינו אחוז שינה והקיים קיום אמיתי, ולהגיד את האמת, כדלהלן: מאחר שעצם היסוד שמכוחו נתהווה הצלם אינו שייך לצלם עצמו, והוא תמונתו של מה שהוא אחר המתנועעת תמיד אנה ואנה, משום כך דינו של הצלם הוא, שיתהווה בתוך מה שהוא אחר, כשבדרך מה הוא נאחז במה שקיים, ולא, כלל לא יהיה הצלם בגדר דבר;" (עיין עוד שם בכל משך העניין)

     לשון אבן סינא כאן:

     "ואמנם 'מה שבטבע' הוא כל מה שמוכרח מהטבע באופן שהוא קיים על דמיון לַכַּוָּונָה כאישים והמינים העצמיים, או מוכרח ממנו כמו המקרים ההכרחיים והמתחדשים"

     טבע כאמור הוא מהלך היציאה אל הפועל של ההתגלות האלוהית להתממש בחומר. מה שהטבע קיים כדמיון לכוונה, או על דרך של דמיון לכוונה, מכריח שהדברים בטבע יהיו בעלי אופי מסוים שלא היה כשהדברים היו בדגם הנצחי המופשט ועוד לא השתלשלו אל הטבע. מה שבטבע מוכרח להיות דבר טבעי מכח שהוא שילוב בין הדגם המופשט הנצחי והחומר. למשל אפשר שפַּסָּל תהיה לו השראה שהיא תפישה במופשט, חזון, ומכח זה הוא יְפַסֵּל פֶּסֶל חומרי. הפֶּסֶל החומרי מוכרח שיהיה בעל צורה מסויימת מכח שהוא דומה לכוונה, שהיא ההשראה המופשטת. אבל לפֶּסֶל תהיינה גם תכונות הכרחיות אחרות, וכגון שתהיינה לו מידות מסויימות, ואם הוא עשוי שיש אי אפשר שיהיה גדלו כמה קילומטרים, ויש לו צבע מסוים, ומרקם ומשקל וכל כיוצא, שכל אלה גם מוכרחים מכח שהפסל קיים על דרך של להיות דומה לכוונה. הפַּסָּל מבצע את החזון המופשט שלו בחומר במעשה יצירת אמנות, והבחירות שלו האם לעשות את הפסל משיש או מנחושת, באיזה גודל וטכניקה, וכיו"ב, הן בחירות שנובעות בהכרח מהצורך לבטא נכון ככל האפשר את החזון המופשט. אם מיכלאנג'לו היה מפסל את "דוד" שלו בנחושת בגובה חמישה סנטימטרים זה היה חטא כלפי ההכרח לבטא את ההשראה המופשטת באופן שידמה ככל האפשר לכוונה. ההחלטה ליצור את הפסל בשיש דווקא ובגודל מסוים דווקא אינה טכנית אלא אמנותית, זה מה שמשרת ביותר את היותו של הפסל דומה לכוונה.

     כלומר יש שני דברים שנובעים בהכרח מכך שהפסל בא להיות דומה לכוונה שהיא ההשראה המופשטת של האמן. דבר אחד הוא מצד הצורה, מה שהפסל יש לו צורת אדם כזה וכזה נובע בהכרח מהדמיון לכוונת האמן, ויש גם עוד עניין שנובע בהכרח מהדמיון לכוונה והוא מצד החומר של הפסל, כל הבחירות של איזה חומר ואיזה גודל וצבע וכיו"ב, שמאלצות את גילוי אור הצורה.

     הצורה גם היא קיימת מכח שהיא הכרח מהדמיון לכוונה, כי הכוונה עצמה לא מצומצמת דווקא לדמות המסוימת הזו של הדוגמן המסוים בפסל "דוד" של מיכלאנג'לו, הכוונה עצמה היא גילוי משהו כללי מופשט על הצורה האנושית כגילוי של שגב ויופי, וזה כהשגה רוחנית מופשטת אינו מצומצמים רק לאותם תווי פנים מסוימים של "דוד". אלא תווי הפנים, הצורה, נובעים בהכרח מהדמיון לכוונה ואינם הכוונה כשלעצמה. הכוונה היא הדגם הנצחי המופשט שאין בו צמצום לצורה אחת מסויימת, ו'הטבע' הוא הדמיון לכוונה שמכוחו יוצר את הטבע האומן, הדמיורגוס. המעבר מהמופשט לממומש מכריח שהמציאות של הדברים תהיה בדרך שונה ממציאותם כשהיו בנצח המופשט (דהיינו בטבע הם מתהווים בפועל, והנצח המופשט הוא הקיום שלהם בכח), והדרך הזו נקראת 'מה שבטבע'. למשל יש השגה שהיא מעל הטבע, שבה הבורא מושג "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם" כמו שכתוב ביחזקאל א'. לאותו דמות כמראה אדם אין שום תווי פנים מסוימים מוגדרים. אי אפשר לצייר את צורתו. זו השגה מופשטת לגמרי. כל הדברים קיימים לפני הכל במישור כזה. אחר כך מכח ההכרח שההתגלות האלוהית תתממש בחומר (כי זה מונח בעצמותה), כלומר ההכרח שיהיה טבע, ושהטבע יהיה משקף בנאמנות את המציאות המופשטת, מוכרח שתהיה צורה טבעית של מין האדם, ויהיו בני האדם החומריים כראובן ושמעון. ומוכרח גם שיהיה בשר, ושתכונות הבשר תהיינה גם שיש בו הכרח, ששולטים בו בהכרח מקרים של חדלון ומוות (וכעין שלפעמים נולד תינוק חסר רגל או שטפון שהורג אנשים באיזור גדול וכיו"ב).

     המונח שאבן סינא מבאר כאן הוא 'מה שבטבע'. הפירוש הוא מה שקיים כ'טבע' ביחס לאותו דבר עצמו שקיים לא כטבע אלא באופן שהוא הדגם של המציאות המופשטת הנצחית שמעל הטבע, שהיא הכוונה של מה שאמור להתגלות בטבע, והגילוי הוא מה שדומה לכוונה. הגילוי מצד הצורה הוא מה שמכח הדמיון לכוונה נובעות בהכרח הצורות הטבעיות המסוימות, והגופים הפרטיים בעלי צורות אלה, ונובע גם צד אילוץ החומר שהוא המקרים, ההכרחיים או המתחדשים.

     הצורות, הגופים המסוימים בעלי אותן צורות, והמקרים לסוגיהם, כל אלה הם הטבע, וכאן ההסתכלות היא מצד שאלה נובעים מכך שהטבע הוא דמיון לכוונה. [↑](#footnote-ref-544)
544. מה שהאבן נופלת למטה, ונחה כשהיא מגיעה למרכז הכדור (או לקרקע שמונעת אותה מלהתקדם הלאה אל מרכז הכדור), זו תנועה שהיא מכח הטבע 'לבד', כלומר בלי השתתפות כח מניע כלשהו שאינו האבן עצמה. כל תנועה של גוף לבדו ולא מסיבה נוספת, כלומר חיצונית לגוף, היא מעצמותו. מה שהתנועה קורה לבד זה סימן לעצמות התנועה, אבל עדיין חסר ביאור מה זו העצמות ולמה זה סימן לה. הביאור הוא במילה "מתאים". התנועה הטבעית של האבן כלפי מטה היא בעצמותה כיוון שהיא 'מתאימה' לה. זה לפי מה שלמדנו שהטבע הוא מה שנובע בהכרח מההתאמה של המציאות החומרית למציאות המופשטת שהיא הדגם. במציאות המופשטת יש סדר מופשט, שהוא הקובע את מקומם של היסודות לפי כמה הם קרובים למופשט.

     בחומר הראשון אין צורות ואין גבולות או הגדרות, ואין לפי מה לקבוע בו מקום מסוים. המקומות המסוימים בטבע נקבעים ביחס למיקומם של היסודות, אבל ליסודות עצמם לא ייתכן שיהיה מקום מוגדר. לדוגמה לפי המדע מקום של גוף כלשהו נקבע לפי הקואורדינטות שלו (נקודות ציון) שהן ביחס לכדור הארץ, כלומר המקום הוא מרחק כזה וכזה מהקטבים וקו המשווה או סימנים מובהקים על פני כדור הארץ. כדור הארץ מקומו מוגדר לפי היחס שלו לכלל מערכת השמש, המרחקים שלו מהגופים האחרים של מערכת השמש. מערכת השמש מקומה נקבע ביחס לגלקסיית שביל החלב, והגלקסיה מקומה הוא ביחס לשאר הגלקסיות, לפי המרחקים בינה ובין שאר הגלקסיות. אם נסתכל על קבוצת כל הגלקסיות הקיימות (לנוחות הדיון ננקוט כמו הצד שמקובל בזמננו במדע שמספר הגלקסיות סופי, אבל הדוגמה נכונה גם אם הוא אין-סופי), ונשאל היכן מקומה של קבוצת הגלקסיות הזו, לא נוכל להשיב היכן מקומה, כי אין לנו איך למדוד מרחק בינה ובין גוף כלשהו אחר או מקום מוגדר כלשהו.

     המקום של קבוצת כל הגלקסיות, או של היסודות, הוא במופשט, והוא מקבל הגדרת מקום מהמופשט, והיא הגדרה שאינה בתוך הטבע. הגדרת המקום של היסודות היא מכח כמה הם במהותם קרובים להיות מופשטים, האש היא היסוד הכי קרוב למופשט וזה הפירוש שהיא 'למעלה', הרוח פחות מופשטת וזה הפירוש שהיא למטה מן האש, והעפר הכי פחות מופשט וזה הפירוש שהוא למטה.

     זה הפירוש במאמר חז"ל בראשית רבה ס"ח ט':

     ""ויפגע במקום" ר"ה בשם ר' אמי אמר: מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו מקום - שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו. ממה שכתוב (שמות לג, כא): "הנה מקום אתי" הוי הקדוש ברוך הוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו."

     המופשט הוא מקומו של המוגבל ולא להיפך, למרות שהמושג 'מקום' עניינו לכאורה שייך רק בגשמי התלת ממדי, ולמופשט אין מקום (עיין עוד בכל זה ברמיזות והערות מאת אבן סינא פיזיקה חלק א', בפרקים על צורת התלת ממדיות והתחלת ההגדרות הראשוניות של מקום, דהיינו ה'למעלה' וה'למטה').

     מעתה יובן שמה שמקומו של העפר למטה הוא סדר שתחילתו ועיקרו במופשט, ומהכרח העובדה שהטבע עניינו דמיון חומרי למציאות המופשטת, והדמיון הזה מכריח את תנועת האבן למטה. לכן התנועה למטה היא מה ש"מתאים" לאבן, כלומר היותה מתאימה למופשט, ולכן דווקא התנועה הזו היא עצמית לה, ולכן דווקא את התנועה הזו היא תנוע לבדה בלי דחיפה של כח חיצוני לה. [↑](#footnote-ref-545)
545. למשל כל גוף צורתו נפסדת בהכרח, וזה לא מצד מה שמתאים לו, כלומר דמיונו למופשט. מה שפסל שיש מייד מתחילת עשייתו מתחיל להתפורר לאט לאט עד כליון גמור, זה לא נובע בהכרח מהדמיון לכוונת האמן, לא מצד הצורה ולא מצד החומר, כמו שהתבארו צדדים אלה לעיל בסמוך. ההתפוררות הזו קורה לבד, בלי פעולת גורם חיצוני, ותמיד היא קורה, והיה אפשר לחשוב שזה חלק מעצמות הטבע של הגוף. אמנם אנו יודעים שזה לא עצמות הגוף כי זה לא 'מתאים' לגוף, כלומר זה לא דומה לכוונה של הגילוי האלוהי המופשט בהתממשותו בטבע על ידי הגוף הטבעי הזה. ההוכחה לזה היא מגרמי השמיים שהם חלק מהטבע והם נצחיים (אין הכוונה לגוש האבן שאנו רואים בירח, אלא לשדות כוחות התנועה שהם הגלגלים, וכמו שהארכתי במקומות אחרים על סמך דברי הנרבוני על מורה נבוכים א' ע"ב), והשחיקה סיבתה היא מה שהחומר של הגופים המורכבים שהוא מהרכבת מזג ארבעת היסודות והמזג הזה משתנה והשתנותו היא סיבת ההפסד של הגופים המורכבים, ולא עצמות טבעם. זו דוגמה נוספת לדוגמאות שכתב אבן סינא והכל עניין אחד. [↑](#footnote-ref-546)
546. و لكنهما بالطبع و بالطبيعة. [↑](#footnote-ref-547)
547. כמו שכתבתי כמה פעמים לעיל, השכל הפועל שהוא נותן הצורה, נותן תמיד ובכל החומרים את הצורה באופן שלם, רק מזג הרכבת היסודות שבחומר גורם שהוא מוכן לקבל צורה רק במקום מסוים ובזמן מסוים ובאופן מסוים (וכיוון שהמזג בהשתנות מתמדת הוא גם גורם שהצורה הולכת ונפרדת מהחומר), ומזה נובע שלפעמים קבלת הצורה אינה שלמה והתינוק נולד עם ראש גדול מדי או עם שש אצבעות בידו.

     המזג תלוי בכמות של כל יסוד ממרכיביו, וזה גורם לשינוי גם באיכויות, כי היסודות המרכיבים פועלים זה על זה ומשנים זה את איכויותיו של זה. כמו שאם מוסיפים כמות יותר גדולה של מלח למרק, האיכות של כל המרק משתנה. [↑](#footnote-ref-548)
548. הטבע הכללי שהוא אחד באופן מוחלט לכל הבריאה, נדון באריכות ועמקות רבה לקמן בחלק המטאפיזיקה ספר ח' פרק ד' ועיין שם גם בפרק ג' ופרק ה'. אינני מנסה לומר כאן בקיצור את מה שהתבאר שם, כי הוא ענין שמחייב התעמקות ועיון ואם יקוצר הוא לא יהיה מדויק, וראוי לעסוק בדברים במקום שבו אבן סינא עוסק בהם. [↑](#footnote-ref-549)
549. הכללי מצד המין והכללי המוחלט. [↑](#footnote-ref-550)
550. במקור الاعيان. מה שהוא בְּעֵין, כלומר ניכר כגוף שעומד בפני עצמו. וכשימוש הלשון שכתב במגיד משנה הלכות מאכלות אסורות ב' ט"ו (וכן מקובל בלשון חכמי ההלכה): "אם נימוח בטל הוא בששים ואם הוא **בעין** זורקו" (כלומר בעין הוא ההיפך מנימוח) [↑](#footnote-ref-551)
551. כלשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ד' ז':

     "לעולם אין אתה רואה גולם בלא צורה או צורה בלא גולם, אלא לב האדם הוא שמחלק הגוף הנמצא בדעתו, ויודע שהוא מחובר מגולם וצורה".

     אם מגדירים כ"נמצא" את החומרי (היש הפרטי, האינדיבידואל, ראובן), וודאי הצורה (שהיא הכללי, כלומר המין והסוג, 'אדם') מציאותה משנית, שהרי היא מצד עצמה מופשטת מחומר. הדבר עצמו הוא צורתו, היא מהותו; הטבע הוא הצורות, אבל כשהן ממומשות בחומר ולא כשהן מופשטות מחומר, לכן מה שיש לו מציאות מצד הטבע אינו המופשט אלא הממומש בחומר, ולצורות הכלליות, המופשטות, יש מציאות משנית בלבד שנשענת על המציאות הראשונית של הגופים הפרטיים, החומריים, ואינה עומדת בפני עצמה.

     מה שמעל הטבע הוא המופשט, ושם הדברים הם הצורות המופשטות שלהם וכמופשטים יש להם מציאות גמורה ראשונית ומוחלטת. בעולם שמעל הטבע יש מציאות גמורה ראשונית למין 'אדם', לפני ראובן הפרטי ('ראובן' אינו הגדרה של מהותו של העצם, ואילו 'אדם' הוא הגדרת המהות של העצם, לכן מצד העולם שמעל הטבע המציאות של הדבר הכללי 'אדם' היא יותר מציאות מהמציאות של הפרט ראובן). כיוון שכאן אנו עוסקים בלימוד הטבע, הטבע שנאמר כטבע כללי של גופים, וכגון המין והסוג שלהם שהוא טבע כללי לכל הפרטים, אין לו מציאות ראשונית בין הדברים שקיימים בעין, המצויירים בחומר. (ראובן ושמעון וכן הלאה כולם יש להם טבע כללי אחד והוא 'אדם', והמין 'אדם' אינו בין הדברים שקיימים בטבע בעין, כלומר זה לא שיש במציאות החומרית של הדברים שבעין, כלומר הנתפשים בחוש, ראובן, וכלב מסוים זה, ועץ מסוים זה, ו'אדם', אלא 'אדם' קיים רק אחרי שהלב מחלק בין הגולם לצורה ורק הלב משכיל את הצורה ולא החוש) [↑](#footnote-ref-552)
552. מקור הדברים בקטגוריות מאת אריסטו פרק ה' (בתרגום גבריאל צורן. תיקנתי בלשונו את מה שהוא החליף בין 'מין' ו'סוג'):

     "'עצם' במובנו החמור, הראשוני והאמיתי ביותר הוא מה שלא ניתן לייחס [כנשוא] לנושא מסוים ומה שלא נמצא [כתכונה] בתוך נושא, כגון אדם [יחיד] כלשהו או סוס [יחיד] כלשהו [נ.ש: אי אפשר לומר על משהו שיש לו מאפיין תכונה או הגדרה שהוא 'שמעון' באותו מובן כמו שהוא 'אדם' או שהוא 'לבן'. המילה 'שמעון' היא שמו ואינה הגדרה כלשהי בעלת תוכן, ולא ישתנה מאומה מבחינת הגדרתו אם יחליף את שמו לשם אחר].

     'עצם' במובנו המשני הוא ה'מין' שבו כלולים הדברים הקרויים עצמים במובנם הראשוני, וכאלה הם גם הסוגים הכוללים של אותם מינים. כך למשל אדם [יחיד] מסוים משתייך, מבחינת המין, ל[מין ה]אדם בכלל, ואילו מבחינת הסוג הכולל של אותו מין הוא בעל חיים. במובן זה עצמים משניים הם האדם [בכלל] ובעל החיים [בכלל].״

     ובמורה נבוכים ג' י"ח הביא דבר זה:

     "כי כבר נודע שאין חוץ לשכל מין נמצא, אבל המין ושאר הכלליות - דברים שכלים, כמו שידעת, וכל נמצא חוץ לשכל אמנם הוא איש או אישים." [↑](#footnote-ref-553)
553. הסדר המעמיד מין מין הוא הצורה, והסדר המעמיד את כל הבריאה הוא תנועת הגלגל הקיצון כמו שביאר במורה נבוכים א' ע"ב. הגלגל הקיצון הוא ההיולי, החומר הראשון, שרק הוא נברא וכל הבריאה היא בו בכח, וכל שאר הבריאה הוא היציאה אל הפועל מאותו היולי שהיא תנועת הגלגל הקיצון, עיין רמב"ן על בראשית א' א', ובאריסטו פיזיקה ספר ג' פרק א' שהתנועה היא מהלך היציאה מהכח אל הפועל, והתנועה הכללית ביותר היא סיבוב הגלגל הקיצון, והיציאה הזו מהכח שבגלגל הקיצון אל הפועל היא סדר כל הבריאה.

     המילה שתרגמתי כ"סדר" במקור היא التدبير שפירושה העיקרי לשלוט או לנהל או למדוד את תכנית היציאה אל הפועל (מקגיניס תרגם management, ניהול).

     המילה שתרגמתי כ"בריאה" היא במקור نظامه, ופירושה העיקרי הוא 'מערכת', ומקגיניס תרגם הסדר של היקום. [↑](#footnote-ref-554)
554. כל אחת משתי האפשרויות לומר 'טבע' על הכללי, דהיינו האפשרות לומר טבע על הצורות הכלליות של כל מין ומין, והאפשרות לומר טבע על הסדר הכללי של כל הבריאה כאחת. [↑](#footnote-ref-555)
555. הצורה של כל מין ומין שכוללת את האישים הפרטיים שבו. [↑](#footnote-ref-556)
556. "מחלחל" הכוונה נמצא. המילה במקור היא سارية. משמעותה להימצא אבל באופן של התפשטות או חילחול, כמו שכאב מתפשט בגוף מהפצע לשאר הגוף, או כאב שמתפשט מהגוף אל הנפש, או רעל שמתפשט בגוף, או בהלה ששורה בגוף עיין לעיל 1.5.5, ו 1.5.7, שם עסקתי בשימוש במילה سارية, ושם כתב אבן סינא שפילופונוס נקט במילה זו אבל לפי אריסטו הכוונה היא פשוט להימצא. יש להבין למה אבן סינא נקט במילה זו כאן כמו פילופונוס אחרי שלעיל 1.5.7 דחה את דברי פילופונוס וחלק על מה שהשתמש במילה זו וכתב שהיה לו להשתמש במילה הפשוטה 'להימצא', וכמו שעשה אריסטו. עיין שם לעיל מה שביארתי בשיטת פילופונוס ובמחלוקת אבן סינא עליו, וכאן אבן סינא רומז לאותה שיטה, שרואה את המטאפיזי בתוך הטבע, ומבחינתה הצורות המופשטות דווקא מחלחלות בחומר ולא רק בפשטות נמצאות בו, ודוחה אותה באותה דחייה, ולכן משתמש במילה חילחול כדי לרמוז שמדובר באותה שיטה. [↑](#footnote-ref-557)
557. מקגיניס כתב כאן שלא ברור מקור השיטות האלה:

     "It is not clear what the source is for the present position or that of the next sentence. Neither position appears in Aristotle’s Physics nor in what I have seen in the extant commentaries on the Physics available in Arabic. The first position has certain similarities in content and terminology with Alexander of Aphrodisias’s The Principles of the Universe in Accordance with the Opinion of Aristotle ; see ed. and trans., Charles Genequand, Alexander of Aphrodisias on the Cosmos, Islamic Philosophy, Theology and Science Texts and Studies 44 (Leiden: E. J. Brill, 2001), §§278 ff". [↑](#footnote-ref-558)
558. "מתחלק" פירושו שאינו אחדות גמורה אלא שייכים בו חלקים, "מתחלף" פירושו שהחלקים שונים זה מזה. עדר כבשים הוא דבר מתחלק כי כל כבש הוא חלק מהעדר השלם, אבל החלקים לא מתחלפים אלא שווים, לעומת זאת אם יש בחווה כבש ועז ופרה הרי יש בה בעלי חיים מתחלפים.

     בדבר גשמי הגוף מחלק, ואפשר שיחלק לחלקים זהים כמו כבשים בעדר שחלוקת החומר מחלקת אותן למרות שצורתן זהה, או לחלקים מתחלפים. בדבר שאינו גשמי כמו צורה, הגוף לא מחלק ולכן צורות זהות תהיינה צורה אחת ולא צורות מחולקות. רק אם הצורות מתחלפות, שונות זו מזו, הן תהיינה מחולקות מכח השוני. וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ב' מהלכה ה' ואילך.

     האל עצמו הוא הכרחי מציאות, כלומר אין בו שום הגדרות, הוא אין סוף, ולא תיתכן בו שום חלוקה. העולם הנברא הוא ההגדרות (ספירת חכמה), והוא במהותו עולם הריבוי, כי הגדרות פירושן שיש מה שבתוך ההגדרה, וממילא בהכרח יש גם את מה שמחוץ להגדרה, והרי בהכרח יש ריבוי. הגדרה וריבוי הן אותו הדבר עצמו. זו הכוונה שהאחד מתחלק "בהתחלקות של העולם", הגילוי האלוהי מצטמצם מאין סוף מוחלט שהוא אחדות פשוטה מכל צד, שאין בה תפישה, למציאות של חכמה ותפישה שהיא מציאות של הגדרות כלומר חלוקה, דהיינו ריבוי, וזה העולם. הגילוי של האחדות האלוהית הפשוטה מתחלק במה שהוא נעשה גילוי אלוהות בעולם, כי העולם הוא עולם הריבוי. מה שההתחלקות גורמת למציאות של גופים שונים זה מזה, כלומר מתחלפים, זה משום שהמקבל של הגילוי, החומר, בטבעו אין בו שום דבר שווה או זהה וכולו אינו אלא שוני, כמו שכתב אפלטון בטימיאוס, ולכן כל ציור של צורה בו שונה מציור אחר, וכל הדברים כשהם בחומר הם מתחלפים, כלומר שונים זה מזה. למשל אם יש זכוכית שכל מקום שבה, ולו הקטן ביותר, שונה בצבעו ומידת עכירותו מכל מקום אחר שבזכוכית, אם תוטל על אותה זכוכית קרן אור אחת שצבעה אחיד, בצד השני כל נקודה על הזכוכית תראה מיוחדת ושונה מכל הנקודות האחרות, כלומר כל הנקודות תהיינה מתחלפות, וזה מסיבת הזכוכית, כלומר המקבלים, ולא מסיבת קרן האור שהיא אחת. [↑](#footnote-ref-559)
559. מקגיניס כתב כאן:

     "This position has certain affinities with that of Plotinus and the Neoplatonists; see Plotinus, Enneads 3.2. Concerning Plotinus as a possible source, it should be noted that a redaction of his Enneads 4–6 was made in Arabic under the title The Theology of Aristotle, for a discussion of the Theology of Aristotle see Peter Adamson, The Arabic Plotinus, A Philosophical Study of the "Theology of Aristotle" [↑](#footnote-ref-560)
560. "להם" הכוונה לגופים החומריים, שהם הפרטים, האינדיבידואלים, ראובן ושמעון. יש להם בהכרח יחס להתחלה אחת, אין לראובן מציאות בלי שיש לו יחס למין 'אדם', כלומר שהוא נוטל חלק בצורה הכוללת 'אדם'. ראובן נמצא כאדם, כאחד מבני האדם, או לפחות כאחד מהעצמים שבעולם. בלי יחס לשום כלל, בלי שהוא נוטל חלק בשום כלל, לא תיתכן מציאותו של הפרט. [↑](#footnote-ref-561)
561. מקודם קרא לדבר האחד שהפרטים מתייחסים אליו "התחלה", וכאן אומר שההתחלות, שהן מושאי היחס של הפרטים, אינן קיימות בפני עצמן בקיום מופשט. 'התחלה' כאן היא במשמעות רחבה, לפי דרך אחת הפירוש הוא הצורות, דהיינו הכוללים (כלומר המין והסוג. בלטינית ואנגלית המין והסוג נקראים ה'אוניברסלים'. התרגום העברי לאוניברסל הוא 'כולל'. הם נקראים כוללים כי הם כוללים את האישים הפרטיים שתחת המין כמו ראובן ושמעון שנכללים במין 'אדם'. ראובן ושמעון בעצמם לא כוללים שום דבר ולכן הם נקראים יחידים, פרטים, או אינדיבידואלים), לפי הדרך השנייה מדובר בהתחלה של המציאות כולה כאחת שהיא הסדר האחד של כל הבריאה. [↑](#footnote-ref-562)
562. של הצורות המופשטות, הן הכוללים מין וסוג. [↑](#footnote-ref-563)
563. מקגיניס ציין לחלק המטאפיזיקה של ספר הריפוי, הנקרא חכמת האלוהות (Ilāhīyāt), ספר ח' פרקים ג'-ה'.

     באופן כללי ולא מדויק הכוונה היא שהבורא של הטבע, בעצמו הוא הכרחי המציאות (וכמו שכתב במורה נבוכים ב' א' בעיון השלישי), וזה אומר שהוא מופשט לחלוטין, בלי הרכבה כלל, אחדות פשוטה ומוחלטת מכל צד, וזהו האין סוף. לא יתכן שהוא יהיה קיים בעצמו באופן שונה מעצמותו, כלומר כמוגבל ומוגדר שיש בו ריבוי. הטבע הוא העולם של הנבראים הגשמיים, שהם בהכרח בעלי הגדרה, מוגבלים, נפרדים מהכרחי המציאות המופשט, ויש בהם ריבוי שנובע בהכרח מהיותם בעלי הגדרה (כי ההגדרות מחלקות את הנמצאים). הקיום של הטבע במהותו שונה מהקיום של הבורא בעצמו, ולכן לא יתכן שהבורא יהיה קיים במובן של קיום שנמצא בטבע, כי בעצמו הוא מופשט ולא יתכן שיהיה קיים באופן שונה מזה. העניין ארוך ועמוק ורב סתירות וצריך ביאור רחב, שיבוא במקומו לקמן. [↑](#footnote-ref-564)
564. הריבוי שנברא מהאחדות, נקרא בריאת יש מאין. האחדות נקראת 'אין' כי היא אחדות פשוטה מכל צד בלי הרכבה כלל, ואין בה הגדרות ולכן אין בה מהות, אין 'משהו'. ההגדרה של 'מציאות' מצד הטבע, דהיינו העולם הנברא, היא שיהיה 'משהו' שהוא זה שנמצא, ולשם כך הוא צריך להיות מוגדר, בעל מהות, שונה מדברים אחרים. ולפי ההגדרה הזו הבורא אין לו מציאות.

     וכלשון המורה נבוכים א' נ"ח:

     "ואחר זאת ההקדמה אומר שהשם יתברך כבר בא המופת שהוא מחויב המציאה אין ההרכבה בו, כמו שנעשה עליו מופת, ולא נשיג אלא ישותו לבד לא מהותו, אם כן מן השקר שיהיה לו תאר חיוב, מפני שאין לו מהות חוץ לישותו ויורה התאר על אחת מהם.

     [...]

     והמשל בו, שהנה התבאר לנו במופת חיוב מציאות דבר אחד זולת אלו העצמים המושגים בחושים, ואשר כלל ידיעתם השכל, ואמרנו על זה שהוא נמצא, הענין כי מן השקר העדרו [וכמו שכתב בפרק הקודם, א' נ"ז, שהבורא "נמצא ולא במציאות", כלומר "נמצא" הוא רק תואר שלילי לומר שאינו נעדר, אבל לא תואר חיובי כי אין לנו השגה במובן של 'מציאות' המיוחס אליו באופן חיובי, כי זה אינו אותו מובן של 'נמצא' שמתייחס לנבראים]

     [...]

     ואחר כן השגנו שזה הנמצא אין מציאותו אשר הוא עצמו מספקת לו שיהיה נמצא בלבד, אבל שופעת מאתו מציאות רבות, ואין זה כהשפע החום מן האש ולא כחיוב האור מן השמש, אבל השפע ימשיך להם תמיד עמידה וקיום וסדור בהנהגה מתוקנת כמו שנבאר, ואמרנו בו מפני אלו הענינים שהוא יכול וחכם ורוצה, והכונה באלו התארים שאינו לואה [מלשון לאות, עייפות. ההיפך מיכול] ולא סכל ולא נבהל או עוזב, וענין אמרנו לא לואה, שמציאותו יש בה די להמצאת דברים אחרים זולתו"

     הדברים שהבורא ממציא על ידי השפע שהוא מאציל הם 'נמצאים', כי יש להם הגדרה, וכאמור מצד ההגדרה הזו הבורא עצמו אינו מוגדר כ'נמצא' במובן זה, ולכן הוא נקרא 'אין' והנבראים הם 'יש מאין'. אמנם 'מציאות' במובן הטבעי מתחדשת רק אחרי שהשפע הגיע לתכליתו ונבראו ממנו הנבראים. עצם השפעת השפע מצד עצמה, לפני שנבראו ממנה עצמים מוגדרים, עדיין אין בה את ההגדרה של דברים מסוימים, בעלי מהות, ולכן גם מבחינת היותו מאציל אין מציאות לבורא. השפע הופך לגופים בעלי מציאות רק אחרי שהתקבל בכלים. הכלים היינו החומר, והם מלשום כליה או כליון, כלומר סוף, כלומר הגדרה. החומר מקבל את השפע ומכח טבעו נותן בו גבולות שמכוחם השפע נעשה עצמים מוגדרים, ורק אחרי שהם מוגדרים הם נחשבים בעלי מציאות מצד ההגדרה של 'מציאות' טבעית. לכן אי אפשר לייחס מציאות לבורא גם לא מבחינת מה שהוא מאציל שפע אל הבריאה.

     בעניין השפע (בערבית פיץ') שנקרא גם האצלה, עיין במורה נבוכים ב' י"ב. [↑](#footnote-ref-565)
565. שונה במינו היינו השוני במין בין אדם לסוס, וזה כולל גם את השוני בסוג, כמו בין צמח או דומם לחי. שונה במספר היינו השוני שבין ראובן לשמעון, שהוא לא מצד המין אלא מצד החומר שמחלק ביניהם מספרית ועושה שהם שניים למרות שצורתם אחת.

     אבן סינא מזהה כאן 'מציאות' עם 'טבע', וזה משום שמדובר כאן בהגדרה הטבעית של מציאות, שהיא של עצמים מוגדרים ולכן רבים (הגדרה היא גבול בין דבר מוגדר לדבר מוגדר אחר, ומונח בזה ריבוי). החומר מחלק את העצמים, אם זה חומר מוחשי זו חלוקה מספרית כמו ראובן ושמעון, והחומר באופן רחב יותר מכריח שהשפע האלוהי האחיד יקבל גבולות, היינו כלים או 'מקבלים', ויימצאו ממנו נבראים מרובים מוגדרים. כי עצם מהות החומר הוא הגבולות ולא יתכן שיהיה בו דבר לא מוגבל, ואם השפע האלוהי מצטייר בחומר זה מחייב שלצורות האלה יהיו גבולות, היינו הגדרה ומהות, ומכאן ריבוי ושוני. הטבע הוא באופן כללי המהות של הדבר, צורתו, ולכן רק לנבראים הטבעיים שהם עצם שיש בו צורה וחומר, יש מציאות במובן הטבעי, ואפשר לקרוא לטבע מציאות ולהיפך, כמו שעושה כאן אבן סינא. על המציאות של האחד, שהיא המציאות כמציאות, לפני שיש דברים מוגדרים שהם אלה שנמצאים, עיין מטאפיזיקה גמא פרק ב' ומטאפיזיקה זטא פרק ט"ז, ויש עוד הרבה מקומות במטאפיזיקה שאריסטו עוסק בזה, וזה הנושא העיקרי של כל ספר המטאפיזיקה. [↑](#footnote-ref-566)
566. אחר במין היינו אדם וסוס. אין מקום לומר שהמציאות הטבעית של אור בסוס המואר בקרני השמש קיימת בנפרד מהמציאות הטבעית של אור המאיר על אדם. כי האור לא נופל על מינים, כי בטבע המציאות של מינים היא משנית והיא נסמכת על המציאות של הפרטים החומריים. אלא האור נופל על ראובן ועל שמעון, שהם שונים זה מזה לא במין אלא במספר, והמציאות הטבעית של אור אצל ראובן היא אחרת מהמציאות הטבעית של שמעון ששונה מראובן במספר. לכן אבן סינא אמר כאן אחר במספר, לציין שמדובר דווקא בשוני בין אינדיבידואלים ולא בשוני בין מינים או סוגים. [↑](#footnote-ref-567)
567. אבן סינא כתב כאן "חומרים" בלשון רבים, כי התרכובת של ארבעת היסודות שיוצרת את החומר של כל הגופים, אינה אחידה, אלא בכל מקום היא שונה במינון של היסודות ונובע מזה שוני בהכנת תרכובת היסודות לקבל את ההשפעה של הצורות המופשטות האחידות, ושוני זה ממנו הריבוי של הגופים והתחלפותם. [↑](#footnote-ref-568)
568. ההסתכלות של מי שאבן סינא חולק על דבריו היא שקרני האור הן אחדות שהיא עצם השמש, והאחדות הזו יוצאת מהשמש ולפני שהיא מגיעה לחומרים המקבלים היא קיימת בטבע כאחדות, והאחדות הזו שקיימת בטבע כאחדות, הופכת לקיום מחולק אחרי שהחומר מקבל את האור. והרי שיש בטבע מציאות של אחדות, ומזה הטענה שיש מציאות טבעית לצורות כצורות מופשטות, שהן כמו קרני השמש לפי שהגיעו אל החומרים, שהן קיימות בטבע כעצם אחד שהוא כללי, כמו הצורה שהיא יש אחד כללי, שקיים בטבע ככזה, וגם קיים כפרטי אחרי שהוא מתקבל בחומר. כלומר צורת 'אדם' קיימת בטבע כמופשטת, כלומר כללית, משותפת לראובן ושמעון. ואחר כך גם קיימת בטבע באופן מפורט, דהיינו שראובן הוא אדם ושמעון הוא אדם.

     לכאורה יש הכרח הגיוני לשיטה שאבן סינא חולק עליה, כי אם אין מציאות לצורת 'אדם' הכללית, איך יתכן שראובן יש בו צורת אדם ושמעון יש בו צורת אדם. הרי צורת אדם של ראובן ושל שמעון היא אחת לשניהם, כי היא מאחדת את שניהם להיות 'אדם'. ההבדל בין ראובן לשמעון אינו כמו הבדל בין ראובן לסוס פלוני, ומוכרח שצורת ראובן וצורת שמעון אינן צורות פרטיות לגמרי לזה לחוד ולזה לחוד, כי אז גם לסוס פלוני יש את צורתו הפרטית שלו ואין שום דבר שמאחד את בני האדם להבדיל את כולם כאחד מהסוסים. אם אין מציאות לצורה כשלעצמה כלל, איך מתחדש שיש לה מציאות אצל ראובן ואצל שמעון שבהם יש בה בחינה של כלל שהיא מאחדת את שניהם למין אחד. אם המציאות של הצורה לא קודמת למציאות הפרטית של ראובן ושמעון, אלא המציאות הפרטית של ראובן ושמעון קודמת, הצורה מתחילה להתקיים כעניין פרטי של ראובן לחוד ושמעון לחוד, שהרי היא בתולדה מקיומם הפרטי ולא קודמת לו, ואז היא לא תוכל לאחד את ראובן ושמעון למין כללי.

     אלא וודאי אבן סינא לא חולק על כך שהצורה המופשטת קיימת כשלעצמה, וקיומה קודם לקיום הפרטים. טענתו רק שקיומה של הצורה המופשטת אינו בתוך הטבע ואינו בהגדרת הקיום מצד הטבע. יש למילה 'קיים' יותר ממובן אחד. למשל אם אדם מת אז מצד הטבע הוא לא קיים יותר, לכן אשתו נישאת לאחר בלי צורך בגט ממנו, ובניו נוחלים את נכסיו בלי צורך בקניין ממנו, ואומרים שהוא איננו, וסופו שנשכח מהלב. ביחד עם זה אנו אומרים שהוא בעולם הבא ושם נפשו יושבת עם הצדיקים ונהנית מזיו השכינה ושם הוא חי יותר ממה שהיה חי בעולם החומרי. ואם הוא חי לכאורה צריך שאשתו תהיה עגונה כמו מי שבעלה נסע למדינת הים. אלא פשוט שיש שני מובנים של חי, יש מובן טבעי ששם מוגדר שרק מי שנפשו בגוף חומרי נחשב חי ונחשב נמצא. ויש מובן שאינו בתוך גדרי הטבע ששם המובן של נמצא או חי הוא שנפשו המופשטת נמצאת כצורה מופשטת מחומר.

     בפיזיקה המובן של נמצא הוא שהתקבל בחומר והוא גוף חומרי, ובמטאפיזיקה המובן של נמצא הוא נמצא כצורה מופשטת.

     וכמו שכתב הרמב"ם באגרת תחיית המתים:

     "מה שיעלה בדמיון ההמון אשר לא יאמינו שיש מציאות חזקה רק לגוף ומה שאינו גוף אבל הוא בגוף, רצה לומר כמקרים הוא גם כן נמצא אצלם אבל אין חזקתו במציאותו כחוזק הגוף. ואולם מה שאינו גוף ולא מקרה בגוף אינו נמצא אצל הסכלים אשר הם בלא ספק, אף על פי שהזקינו, גמולי מחלב עתיקי משדים, ומפני זה יאמינו רובם שהשם גוף אצלם, שאם לא יהיה גוף אינו נמצא. ואמנם הנקראים חכמים באמת, לא על דרך העברה, הנה התבאר אצלם, שכל נבדל מן החומר הוא יותר חזק המציאות מבעל החומר, ואין ראוי לומר יותר חזק, אבל מציאות הנבדל יותר אמתית, מפני שלא ישיגהו אחד מאופני השנוי, והם אשר התבאר אצלם במופת שהשם אינו גוף, ומפני זה מדרגת מציאותו יתעלה בתכלית החזוק. וכן כל נברא נבדל, רוצה לומר המלאכים והשכל, הוא במציאותו חזק מאד, קיים יותר מכל גוף, ומפני זה נאמין אנחנו שהמלאכים אינם גופות, ושבני העולם הבא נפשות נבדלות, רוצה לומר דעות. וכבר בארנו ראיות מן התורה על זה במאמרנו המכונה "מורה הנבוכים""

     יש מהחוקרים שטעו בזה וחשבו שיש בשאלה על הקיום הנפרד של הצורות המופשטות מחלוקת בין אפלטון לאריסטו, ושהדעה שאבן סינא חולק עליה כאן היא דעה ניאופלטונית, ושאבן סינא כאן מבטא את דעת אריסטו שחולק על זה. ובאמת פשוט שאין שום מחלוקת בעניין זה, ויש הרבה מאוד ראיות חותכות מאריסטו שהוא סבור שיש מציאות לצורות המופשטות כלשעצמן. יש כאן רק הדגשה שאין לערב את הפיזיקה עם המטאפיזיקה, ויש לשמור על הגדרות המציאות של כל מדע בתוך המסגרת שלו.

     עיין לעיל פרק ה' מ [1.5.5](#_1.5.5) עד 1.5.7, ובהערות שם, שם נכתבה המחלוקת שבין אבן סינא לפילופונוס, שגם היא סובבת סביב הנושא של עירוב התחומים בין הפיזיקה למטאפיזיקה, והיא אותה מחלוקת שיש כאן בין אבן סינא ובין מי שהוא חולק עליו, והנושא בשני המקומות הוא מציאות הצורות המופשטות, אם כי באופן מסוים לשון מי שאבן סינא חולק עליו כאן אינה לשון שכתובה בפילופונוס, אבל היא אותה שיטה. שם הארכתי בכמה הערות בביאור החשיבות של שמירת המסגרת של כל מדע בתוך עצמו ושמירה לא לערב ביניהם וביאור בתוכן המחלוקת.

     החוקרים לא הבינו שיש שני מובנים ל'מציאות', מובן פיזי ומובן מטאפיזי, ולכן שיבשו לגמרי את הבנת כל העניין, ויש הרבה מאוד סתירות גמורות לדבריהם מלשונות אריסטו ואפלטון והבאים אחריהם מהקדמונים. [↑](#footnote-ref-569)
569. אם אין מציאות עצמאית לצורות המופשטות (האידיאות האפלטוניות), בלי שהן בגוף החומרי, אז הריבוי של הגופים יהיה גם אם החומר המקבל יהיה אחד, כלומר אחיד והומוגני. כי אם יש מציאות לצורה רק כשהיא בגוף, הרי ביסוד והתחלת מציאותה היא צורת ראובן וצורת שמעון, ולא צורה אחת כללית (צורה כללית פירושו שהיא מופשטת מחומר, וזה הרי הנחנו שאינו נמצא), ומזה כבר יהיה הריבוי וההתחלפות של ראובן ושמעון, גם אם החומר שלהם אחד.

     כדי לשלול פירוש בדבריו המפרש שאין מציאות לצורות המופשטות בכל מובן של 'מציאות' (ולא רק כפי הפירוש הנכון שרק במובן הטבעי של 'מציאות' אין להן מציאות), אומר כאן אבן סינא שמצד הצורה לא יבואו הריבוי וההתחלפות, אלא רק מצד החומר (ואם מצד החומר יש אחדות אז לא יהיו שום ריבוי והתחלפות במציאות הגופים הטבעיים), וזה בהכרח כי יש לצורה מציאות מופשטת מחומר.

     במילים אחרות, אם הריבוי וההתחלפות של הגופים בטבע באים רק מהחומר, הרי שבצורות מצד עצמן אין ריבוי והתחלפות, וזה מכריח שיש להן מציאות מופשטת, כי מציאות שאין בה ריבוי והתחלפות היא בהכרח מופשטת מחומר. זו עצם ההגדרה של להיות מופשט מחומר, שהיא להיות מופשט מההגדרות שהן הריבוי וההתחלפות (במטאפיזיקה זטא ז' כתב אריסטו שחומר פירושו מה שדבר יכול להתקיים ויכול גם שלא להתקיים. במילים אחרות חומר פירושו הגדרה, כי מה שהוא מוגדר מכריח שאפשר שלא יענה על ההגדרה ואז לא יהיה קיים; וכן להיפך, מה שאפשר שלא יהיה קיים פירושו שהוא מוגדר, כי צריך לומר מהו אותו דבר שאפשר שלא יהיה קיים, ו'מהו' היינו ההגדרה שלו שאומרת מה מהותו. האחדות היא מציאות הכרחית כי אינה מוגדרת ואין משהו מוגדר שאפשר שיתקיים או שלא יתקיים, והפרוש של מופשט מחומר הוא 'הכרחי המציאות'. באופן מוחלט רק האלוה מופשט מחומר, ורק הוא הכרחי מציאות לגמרי. אבל יש גם 'מופשט' באופן יחסי, בטבע יש דברים שיש במהותם פחות הגדרה ביחס לדברים אחרים והם יותר דומים למופשט. למשל המספר שלוש יותר מופשט ממלפפון, כי ההגדרה שלו היא מועטה, היינו רק שהוא עוד יחידה יותר משתיים, ולמלפפון יש הגדרה שהיא מהות המלפפוניות שמונח בה שהוא גוף שיש לו מידות ואיכויות והגדרת מקום וזמן ובעלות ועוד הרבה הגדרות כיו"ב. [↑](#footnote-ref-570)
570. מקגיניס ציין לכיתאב אל נפס (Kitāb al-nafs) 3.2. זה ספר שכתב אבן סינא ושמו כשם הספר של אריסטו "על הנפש". הספר כלול בספר הריפוי. שם לדברי מקגיניס אבן סינא דוחה את הדעה שקרני השמש נעות והן גופים. עיין בזה בבלוג על הביאור המורה נבוכים על [הקדמה כ"ו לחלק ב' (חלק ראשון מהביאור על ההקדמה)](https://morehnevochim.wordpress.com/2017/11/25/%d7%91%d7%99%d7%90%d7%95%d7%a8-%d7%a2%d7%9c-%d7%a1%d7%93%d7%a8-%d7%94%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%94%d7%a7%d7%93%d7%9e%d7%95%d7%aa-%d7%9c%d7%97%d7%9c%d7%a7-%d7%91-%d7%94%d7%a7%d7%93%d7%9e%d7%94-%d7%9b-2/), בביאור דברי אריסטו בפיזיקה ספר ח', בביאור מה שלדעת אריסטו האור הוא אנרגיה ולא חומר, והכוונה תנועה בלבד ולא תנועה של משהו (וכמו שבמדע של זמננו מסתכלים על הפוטונים של האור שאין להם מסה והם תנועה טהורה בלי שיש משהו שנע) ותנועה כזו היא עניין מופשט, וכמו שפירש פילופונוס בזה. עיין שם בכל זה וכן לעיל בפרק ה' בהערות התבאר קצת בזה. [↑](#footnote-ref-571)
571. תרגמתי באופן מילולי. הכוונה 'לא היה נמצא כטבע'. מקגיניס תרגם:

     it would not be *qua* nature, but, rather, *qua* intelligible object [↑](#footnote-ref-572)
572. الأوائل. בדרך כלל המובן הוא הקדמונים או הראשונים, במובן של הראשונים בשלשלת, על דרך שאומרים שאברהם יצחק ויעקב הם אבותינו. אינני יודע למה התכוון כאן אבן סינא במדוייק וכתבתי תרגום כללי שיכול להתפרש בכמה אופנים כמו המקור. [↑](#footnote-ref-573)
573. השורש הערבי הוא 'פיץ'', ותרגומו 'אצילות' או 'האצלה' (במובן של ספרי הקבלה או הספרים הניאופלטוניים). במורה נבוכים ב' י"ב כתוב במקור 'פיץ'' ואבן תיבון תרגם 'שפע'. באנגלית (בעקבות הלטינית) המונח הוא emanation. [↑](#footnote-ref-574)
574. כאן אבן סינא כותב בפירוש מה שביארתי לעיל, שכשהוא אומר שדבר איננו נמצא, אם הנדון הוא הטבע אין הכוונה שאיננו נמצא כלל, אלא רק שאינו נמצא בתוך הטבע, כלומר אינו נמצא בעולם הגופים החומריים שהם צורה המצויירת בחומר, אבל אפשר שהוא נמצא כמושכל מופשט שזה לא נחשב מציאות מצד הטבע אבל הוא כן מציאות במובן הכללי והיא מציאות ש'מעל הטבע'. כי העולם המופשט של המושכלות או הצורות הנבדלות או ההתחלות הראשונות קיים 'מעל הטבע' במובן שהוא סיבת קיומו של הטבע. וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ב' ה' שזה פירוש של "מעל" במובן זה. והוא 'מעל הטבע' ולא 'בתוך הטבע', ולכן במדע הטבע הצורות המופשטות לא מוגדרות כקיימות, ובמדע המטאפיזיקה הן כן מוגדרות כקיימות. ובזה נפל היסוד של שיבוש החוקרים כאילו יש מחלוקת בין אפלטון ואריסטו על מציאותן המופשטת של הצורות. ומה שנראה לכאורה כמחלוקת זה משום שאריסטו מדבר ברוב המקומות מלבד בספר המטאפיזיקה מנקודת המבט של מדע הטבע, או שהן קושיות מדומות שבאות להצביע על הנקודות המוקשות לכאורה, שמהן המפתחות להכנס להבנה העמוקה של דברי אפלטון שהם סודות מוצנעים. ובעיונים בפלוסופיה אריסטוטלית כבר הראיתי בכל המקומות שבהן אריסטו מקשה על אפלטון שמתוך העמל בהבנת העניין והלשון מתברר בלי ספק ובהכרח שהכוונה היא על אחת משתי דרכים אלה. וכן כתב אלפראבי שאין מחלוקת בין אפלטון לאריסטו, וכתב חיבור מיוחד להראות עניין זה. [↑](#footnote-ref-575)
575. הכוונה לגרמי השמיים, דהיינו הגלגלים (ונכללים בזה גם הכוכבים הקבועים בהם). [↑](#footnote-ref-576)
576. הגלגל המקיף או הגלגל הקיצון הוא החומר הראשון שהוא אחד לגמרי ואין בו הגדרות וריבוי, ומה שהוא נע בתנועה סיבובית הכוונה תנועת היציאה מהכח אל הפועל כשלעצמה (לא יציאה אל הפועל של משהו מוגדר אלא תנועת היציאה אל הפועל בפני עצמה. וכמו שביאר אריסטו בפיזיקה ג' א') שממנה מציאות העולם. וכמו שכתב הרמב"ן על בראשית א' א' שמההיולי (דהיינו החומר הראשון) נוצרים ונעשים כל הדברים בעולם. ומה שהם נוצרים ונעשים מההיולי זו התנועה של היציאה אל הפועל שהיא סיבוב הגלגל הקיצון. [↑](#footnote-ref-577)
577. בביאור הלשון "מחלחל" כאן עיין לעיל [1.5.5](#_1.5.5), ו [1.5.7](#_1.5.7) ובהערות שם. [↑](#footnote-ref-578)
578. שם שמקובל לנקוט בו כדוגמה לשם פרטי. [↑](#footnote-ref-579)
579. מהניסוח שכאן לכאורה יש לשאול שאם התכלית בבריאת הגוף היא להשתחרר ממנו היה עדיף שלא ייברא כלל. לא ייתכן שתכלית קיומו של דבר היא שהוא לא יהיה קיים. אמנם במקומות אחרים יש דיון בשאלה זו ולא כאן מקומו. [↑](#footnote-ref-580)
580. אבן סינא לא כתב שהאנשים האחרים ראויים להימצא כמו שראוי איש זה, כי אין הכוונה שלהימצא היא זכות שיש לאנשים הפרטיים, כי מניין תהיינה קנויות להם זכויות כלשהן. אלא הכוונה שהצורה מתגלה בחומר על ידי שהיא מתגלה בגופים פרטיים רבים, והגופים חלוקים זה מזה במה שהם מגלים את הצורה באופן חסר, וכשגוף מת ונולד גוף אחר מאותו מין יש בגוף שנולד גילוי של הצורה של אותו מין בגילוי חדש שלא התגלה מקודם, וכך הלאה לאין סוף הצורה הולכת ומתגלה יותר ויותר. הגוף הפרטי קיים מחמת שהוא מגלה את הצורה, ולכן יש סיבה לקיום הגופים האחרים כי הם מוסיפים לגילוי הצורה.

     הצורה של גרמי השמיים מתגלה בחומרם בגילוי שלם ומלא, כיוון שהוא החומר החמישי שמסוגל לזה, ולכן גוף גרמי השמיים נצחי ויש מכל אחד מהם רק אחד, ולא אומרים שהירחים האחרים שעוד לא נבראו יש להם זכות להתקיים לא פחות מהירח שקיים עכשיו ולכן על הירח לחדול כדי לפנות את מקומו לירחים אחרים.

     (לשון אלפראבי ב"דעותיהם של אנשי העיר המעולה", סוף פרק ב' (בתרגום אחמד אע'בריה):

     "כמו כן, לו היה מחוצה לו, בדבר אחר, <קיום> ממין קיומו [של האלוה], לא היה קיומו מושלם, מכיוון שהמושלם הינו מה שלא יכול להימצא מחוצה לו קיום ממין קיומו. הדבר נכון לגבי כל דבר שהוא, משום שהמושלם בגודל הוא זה אשר לא נמצא גודל <כגודלו> מחוצה לו, והמושלם ביופי הוא זה אשר לא נמצא יופי ממין יופיו מחוצה לו, ובדומה לכך, המושלם בעצם הוא אשר לא נמצא דבר ממין עצמו מחוצה לו. הדבר אמור לגבי כל גוף מושלם: אי אפשר שיתקיים ממינו דבר מלבדו, כגון השמש והירח וכל אחד מן הכוכבים האחרים. אם קיומו של <הנמצא> הראשון מושלם, אי אפשר שיהיה אותו קיום לדבר אחר זולתו. לפיכך, הוא אהד ומיוחד בקיומו, ומן הבחינה הזאת הוא אחד.") [↑](#footnote-ref-581)
581. נראה שהכוונה כאן ל'בכח' שבחומר לקבל צורה, ולגופים האחרים יש את חלקם בגילוי הכח הזה, וכמו שכתבתי לעיל. [↑](#footnote-ref-582)
582. במורה נבוכים ג' י' כתב:

     "אבל פעולותיו כלם טוב גמור, שהוא אינו עושה רק מציאות וכל מציאות טוב. והרעות כלם העדרים, לא תתלה בהם פעולה, רק בצד אשר בארנו, בהמציאו חמר על הטבע הזה אשר הוא עליו, והוא היותו מחובר בו ההעדר לעולם, כמו שכבר נודע. ומפני זה הוא סבה לכל הפסד ולכל רע, ולזה כל מה שלא המציא לו השם זה החמר לא יפסד ולא תשיגהו רעה מן הרעות. תהיה אם כן אמתת פעולת השם כולה טוב, אחר שהיא מציאות. ולזה ספר הספר אשר האיר מחשכי העולם ואמר וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד (בראשית א לא). עד שמציאות זה החמר השפל לפי מה שהוא, מחבור המחייב למות ולרעות כולם, כל זה גם כן טוב, להתמדת ההויה והמשך המציאות בבוא זה אחר סור זה. ולזה פירש ר' מאיר: ""והנה טוב מאד" - טוב מות" (בראשית רבה ט ה), לענין אשר העירונו עליו."

     אם הגילוי של הצורה בגוף שווה בגוף שנפסד ובגוף החדש שנולד, אז יותר טוב שהגוף לא ייפסד ולא יוולד גוף אחר במקומו. אלא משום שבכל גוף יש גילוי מיוחד לו שלא התגלה בגופים שקדמו לו, בלידת הגוף החדש יש תוספת חדשה של גילוי הצורה וגילוי הצורה הוא המציאות והוא הטוב, ולכן יש במוות טוב (עדיין זה ביאור חלקי, כי לכאורה היה יותר טוב שהחומר של כל הגופים גם בעולם הארצי יהיה כמו החומר החמישי שמגלה את הצורה בשלמות ואז אין צורך במוות כלל, וזה עניין עמוק שמדובר בו במקומות אחרים וברמז בלבד).

     הכוונה השנייה היא שהמוות מוסיף לגילוי הצורה באופן ששואף לגילוי שלם, בכך שאין מעצור ללידת הגופים החדשים שמגלים עוד ועוד בחינות חדשות של הצורה. הכוונה הראשונה גם היא עניינה שהמוות גורם לגילוי שלם של הצורה, כי אחרי המוות הנפש המופשטת יכולה לגלות את הצורה בשלמותה כיוון שאין מניעה מצד החומר.

     גוף שמגלה את הצורה בשלמותה כגוף גרמי השמיים, וכל שכן יישות מופשטת כמו נפשות המתים, יש רק אחד ממנו כמו שהבאתי לעיל מאלפראבי. ואכן אחרי המוות כל בני האדם הם יש אחד שהוא צורת האדם האחת ואין ריבוי של אנשים שונים, וכמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ד דרך שביעי בשם אבן צאיג. אמנם בחז"ל, והובא ברמב"ם הלכות תשובה, כתוב שגם אחרי המוות נשאר חילוק בין נפש ראובן לנפש שמעון, עיין באדם חי [רשימה 274](https://nirstern.wordpress.com/2022/06/24/274-%d7%a2%d7%9c-%d7%90%d7%91%d7%93%d7%9f-%d7%a0%d7%a4%d7%a9%d7%95%d7%aa-%d7%94%d7%a8%d7%a9%d7%a2%d7%99%d7%9d-%d7%90%d7%97%d7%a8%d7%99-%d7%94%d7%9e%d7%95%d7%95%d7%aa/) ביאור בעניין הזה. [↑](#footnote-ref-583)
583. לשון המורה נבוכים ב' י"ח:

     "כי השכל הפועל אמנם התחיב שיעשה עת אחת ולא יעשה עת אחרת לא מפני ענין אחד בעצמו אבל מפני הכנת החמרים; אמנם הפועל ממנו הוא תמיד לכל מוכן ואם היה שם מונע מהפועל הוא מפני ההזמנה החמרית לא מפני השכל בעצמו"

     השכל הפועל הוא נותן הצורה והוא הסיבה הכללית של הטבע. השכל הפועל משפיע תמיד את כל הצורות באופן אחיד לכל החומר, והסיבה שיש גופים מחולקים היא מצד הזמנת החומר, שהחומר יש בו בכל מקום מזג משתנה אחר של תרכובת היסודות שגורם שלא כל צורה הוא מוכן לקבל, אלא רק צורה שהוא מתאים ומוכן לקבל. מצד השכל הפועל הכוונה היא לגלות את הצורות עד כמה שאפשר, וכל מקום שיכולה להתקבל בו צורה כלשהי החומר הראשון נותן אותה בו. אם יש בשר שמוכן לקבל צורת אצבע החומר הראשון יתן בו צורת אצבע כי כוונתו לגלות צורות כל כמה שאפשר, וגם אם זו אצבע שישית. לכן מה שיש תינוק שנולד עם שש אצבעות בידו זה נובע מכוונת הטבע הכללי.

     היה מקום לומר שחמש אצבעות ולא שש הוא עניין שהוא בצורת האדם, וכיוון שלתינוק יש צורת אדם מכח זה יש לו חמש אצבעות. אמנם אם זה היה כך לעולם לא היינו רואים תינוק שנולד עם שש אצבעות, כי הצורה מצד עצמה לא חל בה מקרה לעולם (כמו שלא יתכן שמה שאחת ועוד אחת הם שתיים יהיה פעם אחת במקרה שהם שלוש). אם לא מונח בצורה שתהיינה דווקא חמש אצבעות, צריך ביאור למה על פי רוב יש חמש אצבעות, ובהכרח לומר שמזג חומר הבשר האנושי מוכן לקבל חמש אצבעות, וכיוון שזה בחומר יתכן שיפול בו מקרה ולפעמים תהיינה שש אצבעות או ארבע. זה נשמע תמוה, אבל האופן שבו הכנת החומר קובעת את חול הצורה בו הוא נעלם מאוד ואפשר גם שיש הכנה בחומר דווקא לחמש אצבעות.

     במילות הגיון שער י"א כתב הרמב"ם:

     "כל מה שיימצא לדבר־מה, כירידת האבן למטה וחיוב מוות לבעל־חיים בזביחתו, נקראהו – בעצמות. וכן כל מה שימצא על הרוב נאמר עליו גם כן שהוא בעצמות, כאמרנו: "כל אדם בעל חמש אצבעות", ואף־על־פי שימצא בעל שש אצבעות. וכן כל מה שימצא על הרוב בזמן, כמציאות הקור בזמן הסתיו והחום בזמן הקיץ, הנה גם כן יאמר עליו שהוא בעצמות. ובכלל, העניינים הטבעיים כולם, אם יהיו על הרוב הנה הם עצמותיים, וכל מה שמציאותו על המעט יאמר עליו שהוא – במקרה, כמו שיחפור יסוד וימצא מטמון. ובכלל, העניינים המקריים כולם שאינם מכונים, היו מן האדם או מזולת האדם, נאמר על כל מה שימצא בהם שהוא היה במקרה. הנה זה ענין מה שבעצמות וענין מה שבמקרה."

     עצמותו של הדבר היא צורתו, אמנם צורתו חלה בו לפי הכנת החומר, ואם יש הכנה קבועה לחומר מטבעו, והראיה לזה שהיא בטבעו היא כי היא קורה ברוב המקרים, זה גם נחשב חלק מעצמותו כי זה משתתף עם הצורה לקבוע אותה בחומר באופן מסוים שיוצר מהחיבור עצם טבעי. והעניין הזה עמוק מאוד ודורש עוד הרבה ביאור. [↑](#footnote-ref-584)
584. "מקרה עצמי" אין הכוונה שאפשר שהוא לא יקרה, אלא הכוונה שאינו עצם הדבר אף על פי שהוא נלווה באופן הכרחי לעצם הדבר. במחשבה המודרנית אין הבחנה בין עצם הדבר ובין מקרה עצמי לו, וגם אין יכולת תפישה בעצם הדבר בנפרד מהמקרים העצמיים, כי עצם הדבר הוא מופשט, ובמחשבה המודרנית לא תופשים את המופשט כמציאות גמורה. למשל במחשבה האריסטוטלית אפשר לחשוב על 'מציאות' כמושג מופשט בלי שיש גופים כלשהם שהם אלה שנמצאים, או על 'גבול' כמושג מופשט בלי שיש שני צדדים שהגבול גובל ביניהם (כמו הגבול של הגלגל המקיף שאין מצידו החיצוני מאומה וגם לא חלל ריק), או על יחס כלשהו וכגון אהבה שיש לה מציאות מופשטת כשלעצמה גם בלי שיש א' מוגדר שאוהב את ב' המוגדר, ועוד הרבה כיוצא בזה. עיין בזה במורה נבוכים א' כ"ו, ב' מ"ט, ובאגרת תחיית המתים שהעתקתי לעיל, שההמון תופש מציאות רק בחומר, וחומר אינו רק מה שנתפש בחושים אלא כל מה שמוגדר הוא חומר. גוף טבעי תלת ממדי בלי מידות של אור רוחב ועומק הוא יש מופשט, ותמיד קטגוריית העצם של אריסטו היא מצד עצמה יש מופשט, כי אין לה שום מידות ושום איכויות ולא זמן ומקום ולא יחס, ולכן אינו יכול להיתפש כנמצא במחשבה המודרנית והיא בהכרח מזהה את העצם עם מקרים שאינם מהעצם וכגון המידות וגם האיכויות והזמן והמקום.

     מפורסמת טענה של ברטראנד ראסל כלפי אריסטו, שלפי אריסטו קטגוריית העצם של סוס היא מציאות גם ללא כל שאר תשע הקטגוריות שהן הגדלים של מידותיו והאיכויות שלו והזמן והמקום שלו ועוד כיו"ב, וברטראנד ראסל טוען שללא שאר הקטגוריות שאינן 'עצם' לא נשאר כאן סוס כלל (אין לו מציאות כלל, וגם לו הייתה במה הוא שונה מכל גוף אחר בעולם), ואין משמעות למושג האריסטוטלי 'קטגוריית העצם' של הסוס.

     לפי אריסטו אפשר לחשוב על זה במשל - השמש לפני הזריחה היא מתחת לתחום של האופק, אינה נראית, אין בה תפישה. היא עולה עד שמתגלה מעל האופק, ושם נתפשת במושגים של "מעל האופק" שהם גדלים בעלי מידה מוגדרת, צבע, טמפרטורה וכו'. אם השמש כולה עדיין מתחת לקו האופק, ורק נקודה אחת בה נוגעת בקו האופק, הרי שכבר הפציעה מהתחום הנסתר של מתחת לקו האופק, אבל זו רק נקודה, ועוד לא מתגלה כאן שום גודל נמדד ושום צבע וכו'.

     במקרה של סוס, המופשט הנסתר הוא החיים כשלעצמם, לא משהו מוגדר שחי אלא החיים כחיים, כללים אין סופיים ואחדים, חסרי כל הגדרה, החיים כיש מופשט שאין לנו תפישה בו. מהמופשט הזה נובע סוס כאופן מסוים מוגדר של חיים. בנקודת הנביעה עצמה, שהיא כמו נקודת הפצעת הזריחה, עוד אין שום דבר מוגדר, הכל עדיין לא נתפש יותר ממה שהמופשט יכול להיות נתפש, אבל הנקודה היא כבר שינוי של התחלת יציאה מהמופשט המוחלט. אפשר לומר שהנקודה היא התחדשות האפשרות שהמופשט יפציע לדבר מוגדר, אע"פ שהאפשרות הזו עדיין לא התממשה. זה עניין הנקודה ההיולית שכתב הרמב"ן על בראשית א' א', וזה נקרא ספירת החכמה (כמו שהביא שם הרמב"ן בסוף דבריו מהתרגום ירושלמי), ובכל גוף יש את בחינת ספירת החכמה שבו, שהיא קטגוריית ה'עצם' האריסטוטלית. מידות אורך מוגדרות אינן מהעצם, כי הוא רק נקודה חסרת מידות, ולכן הן נקראות מקרה של העצם. אבל כדי להתגלות בעולם הארצי ולהיות נחשב כ'נמצא' בו המקרה הזה הכרחי ועצמי.

     לקמן בסמוך העתקתי את לשון אלפראבי שאומר את העניין הזה בדרך יותר מפורטת מדוייקת ועמוקה. [↑](#footnote-ref-585)
585. הגובה הרוחב והעומק שאי אפשר להצביע עליהם, הם צורת התלת ממדיות המופשטת, שנקראת בספרי הקבלה הבוהו. התלת ממדיות המופשטת, כשלעצמה, ללא שיש גופים מסוימים שהם תלת ממדיים, היא הצורה הראשונה, עוד לפני שנבראו שאר הצורות ולפני בריאת צורות ארבעת היסודות. וכמו שכתבתי לעיל בעניין זה, וביותר התבאר ב[רמיזות והערות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf). כאן לא מדובר בצורת התלת ממדיות המופשטת, אלא מדובר אחרי שיש כבר גוף טבעי ומדובר במידות שלו שהוא לובש בהכרח כשהוא מתחבר לחומר, ועל זה אפשר להצביע. מדובר במקרה ממקרי הגוף הטבעי, מקרה שקיים אחרי שהגוף המוגדר המסויים יצא אל הפועל להתקיים בעולם הטבעי.

     אלפראבי דן בשאלת היחס בין הגוף החומרי שעצמותו היא צורתו, ובין התלת ממדיות שלו שאינה צורה (למשל צורתו של ראובן היא 'חי מדבר', והתלת ממדיות שלו היא הגבול בין בשרו לאוויר ואינו שייך להיותו חי מדבר, אלא היא רק התבנית החומרית שלו, מה שנקרא במורה נבוכים א' א' "תואר" (במקור של אבן סינא כאן الشكل), ואותה התפשטות הייתה גם לפסל בדמות ראובן. ראובן יכול לשנות את גודלו, לגדול מתינוק לבוגר, ועדיין הוא יישאר אותו עצם שהוא ראובן, והרי שהתפשטותו התלת ממדית אינה עצמותו. אמנם היותו תלת ממדי אינו מקרה באותו מובן כמו שהוא בהיר או כהה, אלא וודאי זה מיסוד קיומו כעצם בעולם החומרי. הביאור של אלפראבי הוא שהתלת ממדיות של ראובן אינה החומר כשלעצמו (החומר כשלעצמו אין לו קיום במובן הטבעי) ואינה הצורה כשלעצמה, אלא הוא החיבור בין צורה לחומר ומונח ביסוד החיבור הזה מצד הצורה (החומר הראשון, ההיולי, אינו שייך להתפשטות תלת ממדית כי אין בו שום צורה כלל וגם לא זו, אמנם הצורה ללא התפשטות תלת ממדית תישאר צורה מופשטת ולא צורה של גוף טבעי).

     צורת התלת ממדיות המופשטת, הבוהו, משתלשלת בתלת הממדיות של הגופים המוגדרים בעלי הצורה המסוימת, שמדבר בה אלפראבי, וזה עניין עמוק שלא כאן מקומו.

     כתבתי קיצור הדברים בחוסר דיוק, אלפראבי מבאר עניין עמוק זה בדייקנות בספרו על אריסטו ואפלטון, בחלק העוסק באריסטו, עמ' 100, סעיף 25. זה לשונו (בתרגום מוחסין מהדי):

     "Then he [Aristotle] investigated afterwards the substance of the natural bodily thing. Does the fact that it is a substance mean that it is extended in all directions? Does the fact that it is a body and is extended mean that it is a substance (a subject) for all the attributes? Or does the fact that it is a body and is extended mean that it is the material from which the species of substance are generated and in which the forms and the attributes succeed while it remains unchanging? Or does the fact that it is extended mean that it is a material substance whose extension is in virtue of its having length and width and depth?

     He explained that substance is something other than what is extended: extended does not signify its essence insofar as it is a substance. Our saying extended indicates an idea similar to our saying that it is white. Our saying the substance is substance without qualification does not mean that it is extended, nor does it mean that it has length and width and depth, but other properties of the substance. The idea of the extended and the idea of extension do not mean either the material or the form of the bodily substance (indeed its material in itself is a nonbody, and similarly its form). Extension in all directions inheres in the composite of the two: this extension exists in the composite as something whose being adheres to the latter’s form, since it is in virtue of the form that the substance is, perfectly and in act. The material of the natural substance is not disjoined from its form (therefore, substance is not composed of any extension). Extension - and length and width and depth - is the most prior attribute in it: this attribute is engendered in it, changes, increases, and decreases, like all the other attributes in the natural substance." [↑](#footnote-ref-586)
586. התבנית אינה עצם המידות של הגוף, אלא מקרה עצמי של המידות של הגוף. המידות הן רק קווים של מדידת אורך בין כל שתי נקודות בגוף, שטח אינו אוסף של אין סוף נקודות אלא רצף (כמו שהתבאר באריכות בכמה מקומות, וביותר ברמיזות והערות, ועוד יותר בבלוג שנקרא ביאור על המורה נבוכים בביאור שיש שם על הפיזיקה ספר ח'. אפשר לחפש (באתרים ניתן לחפש דרך התגיות) לפי מילות המפתח 'רצף' או 'אכילס והצב', וגם התבאר בעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית בכמה מקומות). לכן השטח שנוצר מכל הנקודות של קצוות קווי מדידת מידות האורך שבגוף, אינו עצם קווי המדידה אלא מקרה עצמי שמוכרח מהן, כי הוא לא אוסף נקודות קצוות הקווים וקצה הקו הוא חלק מהקו עצמו, אלא מישור רצוף שמסומן על ידי קצוות הקווים אבל אינו הקצוות עצמן). "מקרה" אין הכוונה שייתכן שלא יקרה, אלא שמציאותו מובחנת מעצם הדבר.

     הגיאומטריה עוסקת בתבנית, כלומר השטחים שתוחמים את הגוף התלת ממדי, והרי שהיא עוסקת במקרה, דהיינו השטחים שהם התבנית, שהוא בעצמו תחת המקרה הכללי יותר של מידות. השייכות של הגיאומטריה לגוף הטבעי, מה שמשייך אותה להיות תחת מדע הטבע, הוא מה שהמידות הן מקרה של הגוף הטבעי שבעצמו הוא הצורה המופשטת, המהות, וכמו שכתב אבן סינא לעיל 1.6.6: "ומה שחשוב שיהיה בדעתנו לגבי מה שלפיו דבר הוא טבעי, הוא מה שמשפיע לדבר את עצמותו; והצורה היא ראשונה בעניין זה".

     מה שהמידה היא מקרה של הגוף מתבאר לקמן בסמוך בדברי אלפראבי שהבאתי (המידה אינה עצם הגוף אלא צורתו היא עצמותו. למשל ראובן צורתו היא שהוא 'חי מדבר' ופסל שיצוק בדמות ראובן אין לו צורה זו והוא עצם אחר, אבל יש להם אותן מידות. וכן ראובן יכול לגדול ולשנות את מידותיו ועדיין הוא נשאר העצם ראובן, עיין עוד בזה לקמן). [↑](#footnote-ref-587)
587. למשל המושג הכללי של גודל הוא מקרה של העצם הטבעי, המושג הכללי של גודל לא מונח בעצמותו משפט פיתגורס, אלא משפט פיתגורס הוא אחד מהמקרים של הגדלים, כלומר הוא מקרה של מקרה. ועיין עוד בעניין מקרה של מקרה במורה נבוכים ב' י"ג, שהזמן הוא מקרה לתנועה והתנועה היא מקרה לעצם. [↑](#footnote-ref-588)
588. בפתיחת המורה נבוכים ובפירוש המשניות מהרמב"ם על חגיגה ב' א' כתב שהפיזיקה של אריסטו היא סוד מעשה בראשית שדיברו עליו חז"ל, והמטאפיזיקה היא סוד מעשה מרכבה. מעשה מרכבה עניינו סוד החיבור של הבורא שהוא אין סוף ואחדות פשוטה, עם הבריאה שיש בה הגדרות וריבוי (שנמשל בחיבור של סוס ורוכבו, ולכן נקרא מרכבה, כמו שכתב במורה נבוכים א' ע'). מעשה בראשית ומעשה מרכבה עניינם אחד, והוא חיבור זה, החילוק הוא רק בנקודת המבט שממנה מתחילה ההתבוננות. חכמת הטבע מתחילה מהתבוננות בטבע, דהיינו בתנועה, בחלל, בזמן, בסיבתיות, בעצם, בחיבור החומר והצורה, וכיו"ב, ומוצאת שהשכל הטבעי, הכח המדבר, מגלה בהכרח שיש גילוי של נוכחות אלוהית אין סופית בטבע ובלי זה הטבע לא יכול להיות מובן. ומזה מגיעים למטאפיזיקה שהיא התיאולוגיה בלשון אריסטו, מה שתורגם בימי הביניים כ'חכמת' האלוהות בעברית וכ'אלוהיות' בערבית.

     וכן לשונו של המורה נבוכים א' ל"ד:

     "ואתה יודע כי אלו העניינים נקשרים קצתם בקצתם, והוא שאין במציאה זולתי השם יתברך ומעשיו כלם, והם כל מה שכללה אותו המציאה בלעדיו, ואין דרך להשיגו אלא ממעשיו, והם המורים על מציאותו. ועל מה שצריך שיאמין בו, רוצה לומר מה שיחויב לו או ישולל ממנו יתברך, יתחייב אם כן בהכרח לבחון הנמצאות כלם כפי מה שהם עליו עד שנקח מכל מין ומין הקדמות אמתיות צודקות, יועילונו בבקשתנו האלהיות, וכמה הקדמות ילקחו מטבע המנין ומסגולות צורות התשבורת, יורה לנו על ענינים נרחיקם ממנו ית', ותורנו הרחקתם על הרבה ענינים. אמנם עניני התכונה הגלגלית והחכמה הטבעית, איני רואה שתספק בהיותם דברים הכרחיים בהשיג ערך העולם להנהגת השם איך היא על האמת, לא כפי הדמיונות, ויש ענינים רבים עיוניים, ואף על פי שלא ילקחו מהם הקדמות לזאת החכמה, אלא שהם ירגילו השכל ויקנוהו קניין עשות המופת וידיעת האמת בענינים העצמיים לו, ויסירו השבושים הנמצאים ברוב דעות המעיינים מהסתפקות הענינים המקריים בעצמיים, ומה שיתחדש בעבור זה מהפסד הדעות, מחובר אל ציור הענינים ההם כפי מה שהם עליו גם כן, ואם לא יהיו שרש לחכמה האלהית, ואינם נמלטים מתועלות אחרות בענינים מקרבים לחכמה ההיא, אי אפשר אם כן בהכרח, למי שירצה השלמות האנושי, מבלתי התלמד תחלה במלאכת ההגיון ואחר כן בלימודיות על הסדר, ואחר כן בטבעיות, ואחר כן באלהיות."

     הגיאומטריה הצרופה (שאינה מבקשת להיות שימושית לשום עניין חומרי) היא הפשטה של הטבע, ופניה לבקש את מה שעוד יותר מופשט, המטאפיזי, ואינה משתתפת בשאלות על החומר עצמו, שהוא המושא של חכמת הטבע. וכל ספר הפיזיקה של אריסטו אין בו עיסוק בנושאים חומריים אלא רק בהפשטות הכרחיות מהחומר שעוסקות בשאלות על המטאפיזי, ובסוף הספר השאלות מגיעות להשגת המניע הבלתי מונע, הוא סיבת הסיבות, שהוא המופשט הגמור, האלוה. וטעות היא לחשוב בגלל השם 'פיזיקה' שהספר עוסק במדע הפיזיקה במובן המודרני שלו שגם כשאינו מבקש להיות שימושי הוא עוסק בחקר החומר לבדו, ומוציא מראש, בהגדרה, את העסק במופשט מתחום חקירתו. [↑](#footnote-ref-589)
589. אין הכוונה שהיא חכמה פשוטה במובן של קלה להבנה, אלא היא עוסקת באותו מושא שעליו נסובה הדיסציפלינה, כלומר היא חכמת חקר המספרים והמושאים שהיא עוסקת בהם הם המספרים. ואינה חכמה מורכבת כלומר שיש בה עירוב, כמו למשל חכמת המוזיקה או האסטרונומיה שמשתמשות במתמטיקה כדי לחקור מושאים שאינם ישויות מתמטיות ואינם מופשטים כמו הישויות המתמטיות. כך מתבאר מלשון אבן סינא בסוף פרק זה. [↑](#footnote-ref-590)
590. משקלי השיר, פואטיקה. [↑](#footnote-ref-591)
591. מקגיניס פירש שמדובר באסטרונומיה, והכדורים הם הספֵירות, הגלגלים, דהיינו גרמי השמיים לפי אריסטו. אמנם לאסטרונומיה יש מונח קבוע בערבית והוא 'עלם אל פלכ' (علم الفلك), ומונח נוסף שהוא علم الهيئة, ואבן סינא משתמש בשניהם (המונח 'עלם אל פלכ' יותר שכיח אצל אבן סינא וחכמים אחרים). המונח שכתב אבן סינא כאן, علم الأكر المتحركة, לא מצאתי לעת עתה שהוא, או חכם אחר, משתמש בו במקום כלשהו לציין אסטרונומיה, וגם לא מצאתי לעת עתה שימוש בו במובן אחר (הידיעות שלי בזה מצומצמות). ובמיוחד קשה שמייד בהמשך אבן סינא מזכיר את האסטרונומיה במונח המקובל שלה. אולי מדובר כאן במדע שעוסק בתנועות של כדורים לחקור איך הם מניעים זה את זה כשהם מתגלגלים ופוגעים זה בזה, והיינו חקירת חוקי המכניקה של ניוטון. [↑](#footnote-ref-592)
592. חכמת משקלי השירה הכתובה קרובה לחכמת המוזיקה. [↑](#footnote-ref-593)
593. אלמג'סטי הוא שמו הערבי של הספר שנכתב על ידי תלמי במאה השנייה והיה ספר היסוד של האסטרונומיה עד קופרניקוס. מה שתרגמתי שמדובר דווקא בהתחלת הספר, אפשר לתרגם אחרת, ותרגמתי כאן בעקבות מקגיניס. [↑](#footnote-ref-594)
594. את מה שכתוב כאן במקור أما אבן תיבון במורה נבוכים מתרגם על פי רוב "אמנם", ואני הולך עד כמה שניתן בעקבותיו גם אם לפעמים זה גורם שהניסוח מסורבל. [↑](#footnote-ref-595)
595. محمول מחמול. הוא מושג בחכמת ההגיון האריסטוטלית. באנגלית (בעקבות הלטינית) הוא נקרא פּרֶדִיקָט (לא מצאתי לו תרגום עברי מדויק). הכונה בפשטות היא דבר-מה שנאמר על הנושא. כמו למשל אם אומרים 'בני אדם הם בני תמותה', אז 'בני תמותה' הוא הפרדיקט שנאמר על בני האדם. הוא נקרא בעברית גם 'מאפיין', בני אדם מאופיינים בכך שהם בני תמותה (כמו כן הוא גם מושג בדקדוק (קשור לעניינים התחביריים של נשוא ומושא) וגם במתימטיקה, אבל כאן מדובר במונח בלוגיקה האריסטוטלית שאינו זהה עם המונח הדקדוקי או המתמטי).

     כיוון שהמונח פרדיקט או 'מאפיין' הוא יסודי ושכיח, אביא כאן דוגמה לנושא ההגיוני של המונח 'פרדיקט': בקטגוריות אריסטו מבאר ש'ראובן' הוא עצם, כי אינו יכול להיאמר כפרדיקט על שום דבר (אפשר לומר שהאבן לבנה או כבדה, אלה מאפיינים שנאמרים על האבן, אבל אי אפשר לומר שיש לאבן מאפיין שהיא ראובן). 'לבן' הוא וודאי פרדיקט כי הוא נאמר על דברים לבנים, ולכן 'לבן' אינו יכול להיות עצם, ורק הדבר שעליו נאמר 'לבן' יש אפשרות שיהיה עצם. לומר על ראובן שהוא 'אדם' יש בזה שאלה עמוקה וגדולה האם 'אדם' הוא פרדיקט שנאמר על ראובן, מאפיין של ראובן, ולומר על ראובן שהוא אדם זה כמו לומר על ראובן שהוא לבן; או ש'אדם' הוא הגדרת העצם של ראובן שאומר את העצם בעצמו ו'אדם' לא אומר משהו על העצם דהיינו פרדיקט שנאמר על העצם ומאפיין אותו (המילה 'מחמול' משמשת בערבית גם במובן של נישא או נייד, כמו טלפון נייד). [↑](#footnote-ref-596)
596. בזמן ליקוי ירח נופל צילו של כדור הארץ על חלק מהירח ומחשיך אותו, וחלק הירח שנשאר מואר צורתו סהר. אם הארץ לא הייתה כדורית הצל שלה על הירח לא היה כדורי, והחלק שנשאר מואר בעת ליקוי ירח לא היה בצורת סהר.

     (לצורת ירח במיעוטו, נראה שנכון לקרוא 'חצי סהר' ולא כפי הנהוג '[סהר](https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A1%D7%94%D7%A8)', עיין במפרשים על ישעיהו ג' י"ח (ומלשון הקליר שהובא [כאן](https://he.wiktionary.org/wiki/%D7%A1%D7%94%D7%A8) משמע שסהר הוא ירח מלא). [↑](#footnote-ref-597)
597. שהוא מהחומר החמישי שאינו מורכב מיסודות שונים, וכמו שכתב במורה נבוכים א' נ"ח שהיסוד החמישי הוא פשוט ואינו מוחשי ואין בו הרכבה. [↑](#footnote-ref-598)
598. עצם שמיימי פשוט, שהוא מהיסוד החמישי שלא מוחשי, בהכרח תבניתו כדורית, כי אין בו שום הרכבה שיכולה לגרום לו לשינוי מהתבנית הכי פשוטה.

     וכמו שכתב בספר עץ חיים מהאר"י שער א' ענף ב':

     "והנה אז צמצם את עצמו א"ס [אין סוף] בנקודה האמצעית אשר בו באמצע אורו ממש וצמצם האור ההוא ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל ריקני מנקודה אמצעית ממש, והנה הצמצום הזה היה בהשוואה א' [אחת] בסביבות הנקודה האמצעית ריקנית ההוא באופן שמקום החלל ההוא היה עגול מכל סביבותיו בהשוואה גמורה ולא היה בתמונת מרובע בעל זויות נצבת לפי שגם א"ס צמצם עצמו בבחינת עגול בהשוואה א' מכל צדדים.

     והסיבה היתה לפי שכיון שאור הא"ס שווה בהשוואה גמורה הוכרח גם כן שיצמצם עצמו בהשוואה א' מכל הצדדים ולא שיצמצם עצמו מצד א' יותר משאר הצדדים.

     ונודע בחכמת השיעור [גיאומטריה] שאין תמונה כל כך שווה כמו תמונת העיגול, מה שאין כן בתמונת מרובע בעל זויות נצבת בולטות וכן תמונת המשולש וכיוצא בשאר התמונות, ועל כן מוכרח הוא להיות צמצום הא"ס בבחינת עיגול, והסיבה הוא בעבור שהוא שוה בכל מידותיו כנ"ל. [... (מביא מקורות מהזוהר לזה)]

     עוד יש סיבה אחרת והוא בעבור הנאצלים אשר עתיד להאצילם אחר כך בתוך המקום החלל ההוא הריק ופנוי כנ"ל. והענין הוא כי בהיות הנאצלים בתמונת העגולים הנה אזי יהיו כולם קרובים ודבוקים בא"ס הסובב אותם בהשוואה אחת גמורה והאור והשפע הצריך להם יקבלום מן א"ס מכל צדדיהם בשיקול אחד, משא"כ אם היו הנאצלים בבחינת מרובע או משולש וכיוצא בשאר תמונות כי אז היה בהם זוויות בולטות קרובות אל הא"ס יותר משאר צדדיהם ולא היה מקבלים אור א"ס בהשוואה אחת." [↑](#footnote-ref-599)
599. "ויהיה" כאן הוא שימוש לשון ערבי, ובעברית היה צורך לשנות זאת ולומר שמקצתו זוויות בלי "ויהיה". אבל אין לי כוונה לתרגם לסגנון עברי נאות, אלא להעביר את המקור קרוב ככל האפשר לאופן בו הוא נכתב. לכן התרגום הוא מילולי, עד כמה שזה מתאפשר לפי הבנת התוכן, ואני נמנע מניסוח מחודש של התוכן אלא רק אם זה מוכרח כדי לא לשבש את התוכן, ולכן התחביר של התרגום מושפע מהערבית.

     לא צריך מאמץ מיוחד כדי להתרגל ללשון שמושפעת מהערבית ומלשון ימי הביניים, ועל ידי כך לחוש מקרוב יותר את טעם המקור וגם לשמוע אותו באופן המדויק ביותר שביכולתי להעביר. יש תרגומים חדשים של כתבים מימי הביניים שמנסים להיות בעברית מודרנית השגורה בפי הקורא, כדי להקל על הקורא. אבן סינא לא כתב למי שחס על מאמץ.

     אפילו במשנה תורה שנכתב בעברית צחה, בהלכה הראשונה הרמב"ם כתב: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון כו'". והמילה "שם" היא שימוש לשון ערבי, שהרמב"ם נגרר אחריו. [↑](#footnote-ref-600)
600. חכם המתמטיקה. [↑](#footnote-ref-601)
601. חכם הטבע, הפיזיקאי. [↑](#footnote-ref-602)
602. במקור اللمية, ה'למה'. כלומר חכם הטבע מבאר למה הדבר הוא כך. אם נשאל למה גרם שמיימי פשוט הוא עגול, חכם הטבע עוסק בשאלה זו ומבאר שכיוון שהוא אחד פשוט ואין בו שוני תבניתו בהכרח עגולה. זה לא עניין זהה לסיבה. 'סיבה' היא סיבת מציאותו של הדבר, סיבת מציאות התנועה היא המניע שמניע אותה, מציאות התנועה נולדת ומתהווה מסיבתה, שהיא המניע. התבנית העגולה לא מתחדשת מציאותה מהסיבה שהעצם פשוט, אלא מה שהעצם פשוט רק מסביר למה תבניתו עגולה. [↑](#footnote-ref-603)
603. בנוסח הערבי שבמהדורת מקגיניס ובתרגום שלו לא כתוב "עץ". אמנם נראה שיש מקום לכתוב עץ כמו שנמצא בנוסח המדעי המוגה שאני מתרגם ממנו (שנמצא באתר של הספריה השיעית באירן, lib.eshia.ir), כי מדובר שהמספר מופשט מהמהות של העצמים, בין אם היא מהות פשוטה כמו של היסודות או מהות מורכבת מחומר שמורכב מכל היסודות וכמו עץ. [↑](#footnote-ref-604)
604. השלוש הוא צורת השלישיוּת הקיימת במציאות, הארבע צורת הרביעיוּת, וכן הלאה. עצם שקיים במציאות הטבעית הוא צורה כלשהי שמצטיירת בחומר. סוס הוא עצם שקיים במציאות כי הוא צורת הסוסיות שמצטיירת בחומר. באופן זה כל שני עצמים כלשהם בלי תלות במהותם, אם הם סוס או אדם, הם עצם שקיים במציאות כי הם צורת השניות שמצטיירת בחומר.

     אמנם יש כאן שאלה, החומר חסר הצורה הוא רצף אחיד אין סופי שלא מחולק ליחידות. צורת סוס למשל מלכדת אזור מסוים של החומר להיות סוס, ומפרידה אותו משאר החומר שהוא עצמים אחרים שאינם סוס. אחרי שצורת הסוס יצרה עצם מוגבל נפרד מכח המהות הסוסית שמצטיירת רק בחלק מהחומר ומלכדת את החלק הזה להיות עצם אחד, מעתה יש יחידה, יש סוס אחד ואפשר לצרף אותו לעוד עצם אחד וכך יהיו שניים. אבל ללא צורת הסוס החומר הוא רצף אחיד לא מחולק ואין בו יחידות ולא תיתכן בו צורת השניות. כיוון שצורת השניות מתעלמת מהמהות של היחידה, היא לא יכולה לחלק את החומר ליחידות.

     הביאור בזה הוא שהיחידה עניינה התממשות בחומר של היסוד הגבוה ביותר של המציאות, דהיינו האחדות האלוהית, שמקורה באין סופיות האל שהיא מעל כל הגדרה והיא פשוטה מכל צד ומוחלטת, ולא ניתן לחשוב עליה שום חלוקה. אריסטו בפיזיקה ספר ג' פרק ו' מבאר שהאחדות האלוהית מתגלה בעולם לא כאין סוף חסר כל גבולות וממילא חסר כל צורה, כמו החומר הראשון, אלא כ'כל' או 'שלם'. ההגדרה של 'כל' היא שאין מאומה מחוץ לו, ובזה הוא דומה לאין סוף כי אין לו קו גבול באופן שמחוץ לאותו גבול יש דברים שאינם כלולים בו, ואפילו אין שם חלל ריק, ולא ניתן כלל לומר על מה שמחוץ לגבול "שם", והמחשבה לא תופשת בזה. ה'כל' שונה מ'אין סוף' בכך שהוא אחד, הוא יחידה. מה שיש בעולם אפשרות לתפוש 'יחידה' הוא משום שמציאותו היא מאמיתת המציאות של ה'כל' הראשון.

     צורת מעגל במובן הפשוט החומרי, כדי שתתקיים מוכרח שיהיו דברים שמחוץ למעגל, לכל הפחות חלל ריק, וגבול המעגל שהוא הוא צורת המעגל, הוא הגבול בין מה שבתוך המעגל ובין מה שמחוץ למעגל (שוב, גם אם אין שם שום דבר מוגדר - יש שם פוטנציאל שיהיו שם דברים מוגדרים, יש שם חלל ריק). מעגל שאין מחוץ לו מאומה, גם לא חלל ריק, אינו יכול להיות צורת מעגל, כי הגבולות שלו אין להם שני צדדים ולכן אינם גבול כלל, ובלי גבול לא תיתכן צורה, הגבול הוא מה שמצייר את הצורה. אמנם הגלגל הקיצון הוא מעגל שאין לגבול שלו צד חיצוני, כי אין מחוץ לו מאומה וגם לא חלל ריק. הגבול שיש לו רק צד אחד, שאינו גובל בין שני צדדים, הוא המושג המופשט של גבול כגבול, גבול כשלעצמו. הגבול הזה במהותו בהכרח הוא מעגל, והוא כולל הכל שהרי אין לו חוץ. זו תפישה מופשטת של מעגל שקשה עד מאוד להמון (כלומר אנחנו), כמו שכתב המורה נבוכים א' כ"ו וא' מ"ט ועוד מקומות.

     ה'כל' הוא התגלות האלוה מצד ה'זכר', והוא השורש העליון שממנו נבראות הצורות, הגבול המופשט אינו מצייר שום צורה, אבל מושג הגבול כשלעצמו הוא כמו עפרון שגנוזה בו האפשרות לצייר צורות. יש גם התגלות מצד נקבה, זה האין סוף באופן שמתגלה בחומר הראשון שאין בו שום צורה כלל ולכן גם אין לו סוף. ואין בו שום שורש עניין גבול ולא שורש עניין צורה, הוא החומר. זה מה שכתוב בספר הזוהר שהכל נברא זכר ונקבה והאדם הוא זכר ונקבה כי האלוה הוא זכר ונקבה וזה "צלם אלוהים".

     ה[תורה שבעל פה של אפלטון](https://en.wikipedia.org/wiki/Plato%27s_unwritten_doctrines) תופשת את שורש המציאות בשני עניינים, האחד הוא האלוה האין סופי המופשט לחלוטין, שהוא נקרא 'אחד' (מונאד), שזהו ה'כל' שדיבר בו אריסטו בפיזיקה ג', וביחד עם העניין שנקרא 'השתיים-הבלתי-מוגדר' (דיאד), שזה האין סוף שאינו שייך ליחידה כלל, והוא בבחינת חומר ל'אחד'. הוא נקרא "שתיים" כיוון שאינו 'הכל' כאחד, הוא לא קבוצה בעלת הגדרה, גם לא הגדרה מופשטת. והוא נקרא "בלתי מוגדר" כי אינו המספר שתיים, אינו אחת ועוד אחת, אלא הוא רק שלילת כל הגדרה, מה שהוא לא אחד זהו רק מצד שהוא שלילת האחד, לא שהוא באופן חיובי דווקא שתיים.

     עיין בזה מטאפיזיקה דלתא פרק ו' על ה'יחידה'. אם יש אורך כלשהו אי אפשר למדוד אותו כאורך, כי אורך הוא רצף, אבל אפשר במחשבה להחיל עליו את מושג היחידה. היחידה אינה שייכת למהות, היא יכולה להיות עניין מקרי לגמרי שאין בו מהות, אפשר שתהיה מטר או יארד או כל יחידה שהיא, ואז אפשר למנות כמה יחידות יש. עצם העניין של 'יחידה' לא שייך למהות של היחידות ואפשר שזה יהיה חצי טון מוזיקלי או יחידת משקל כלשהי וכיו"ב. ההסתכלות שמאפשרת לראות במציאות יחידות היא עניין ששופע משורש המציאות הראשון המופשט של 'הכל' ונמשך משם לכל הטבע, שהוא התגלות האחדות האלוהית, במה שהוא כולו יחידה אחת כמו שכתב המורה נבוכים א' ע"ב, והיחידות הניתנות למנייה הן כמו איברים ביחידה הראשונית הכוללת הכל. המספר הניתן להיספר הוא כמות היחידות והוא נשען על המושג הראשוני של 'יחידה'.

     לשון המורה נבוכים א' ע"ב:

     "דע כי זה הנמצא בכללו הוא איש אחד, לא זולת זה, רוצה-לומר כי כדור הגלגל הקיצון בכל מה שבו הוא איש אחד בלא ספק, כראובן ושמעון באישות, והשתנות עצמיו, רוצה-לומר עצמי זה הכדור בכל מה שבו, כהשתנות עצמי איש איש מבני אדם על דרך משל. וכמו שראובן על דרך משל הוא איש אחד, והוא מחובר מאברים מתחלפים, בבשר ועצמות וגידים, ומליחות משתנות, ומרוחות, כן זה הכדור בכללו מחובר מן הגלגלים, ומן היסודות הארבעה, ומה שהורכב מהם, ואין רקות בו כלל, אלא מקשה מלא כו' [...]

     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, כמו שאי אפשר שימצאו אברי האדם בפני עצמם, והם אברי אדם באמת, רוצה לומר שיהיה הכבד בפני עצמו או הלב בפני עצמו או בשר בפני עצמו – כן אי אפשר שימצאו חלקי העולם קצתם מבלתי קצתם בזה המציאות המיושב אשר דברינו בו, עד שימצא אש מבלתי ארץ, או ארץ מבלתי שמים, או שמים מבלתי ארץ כו'." [↑](#footnote-ref-605)
605. מה שכתב "המספרים הניתנים לספירה"

     זהו משום שאריסטו במטאפיזיקה מ' ונ' הביא מתורת הסוד שבעל פה שאמר אפלטון, שיסודה בפיתגוראים, שיש שני סוגי מספרים. יש מספרים אידאיים, שם כל מספר הוא שלב הגיוני בסדר יציאת המציאות המוגבלת מהאין סוף, ואלה הם סוד הארבע שכתב המורה נבוכים ב' י' שהוא סוד עשר הספירות כי הארבע מתפרט לשבע הספירות של חכמת הקבלה שתחילתן בספר יצירה שהיה נמצא בידי הפיתגוראים בגרסה כלשהי. מספרים אלה אינם מונים כמות של יחידות. מלבד זה ברובד מציאות אחר, שמשתלשל מהמספרים האידאיים, יש מספרים שמונים כמות של יחידות, והם אלה שמדבר בהם אבן סינא כאן. [↑](#footnote-ref-606)
606. המספרים. [↑](#footnote-ref-607)
607. במקור إنية و قواما. תרגמתי מילולית. מקגיניס תרגם:

     "that-ness" and subsistence

     בלקסיקון שבאתר [www.muslimphilosophy.com](http://www.muslimphilosophy.com), כתבו לגבי אניה إنية:

     anniyah

     "Thatness" of a thing, i.e. its existence as opposed to quiddity. In God alone, according to the Muslim philosophers, is His essence one with His existence; in everything else it is possible to think of its essence without knowing whether it exists or not. The term anniyah is used sometimes in the sense of huwiyah ("itness") of a thing, i.e. its self-identity. See also huwa huwa. [↑](#footnote-ref-608)
608. מושא חכמת הטבע שהוא החומרי. [↑](#footnote-ref-609)
609. הווית המספרים. [↑](#footnote-ref-610)
610. מהמציאות הטבעית והמציאות שאינה טבעית. [↑](#footnote-ref-611)
611. ה'יחידה' היא השורש הראשון של המציאות, היא הגילוי הראשון של אחדות הבורא, וזה שורש המציאות הראשון, שממנו נובעת התחלת המציאות המופשטת, והוא נמשך להיות שורש ההוויה של כל רבדי המציאות עד הרובד הכי חומרי וטבעי של המציאות.

     לפי האמת אין קשר כלל בין העצמים הטבעיים ובין המספר. אם יש שלושה תפוחים על השולחן אי אפשר לספור שלושה מכח שיש תפוחים. כי כל תפוח שונה מחברו, הגודל, הטעם, הגוון, וכו'. ואם כן למה שלא נספור עם התפוחים גם את האפרסק שעל השולחן או את השולחן עצמו או כל דבר. ואם נאמר שאנו סופרים פירות נספור את שלושת התפוחים ואת האפרסק. ואם נאמר שאנו סופרים רק את הפירות ששוקלים מעל מאה גרם אולי יהיו רק שני פירות לספור. אפשר להאריך בהתבוננות הזו אבל ברור בלי ספק שהיכולת לספור תפוחים אינה קשורה לתפוחים אלא להגדרה של מהי יחידה, והגדרנו שכל מה שנקרא תפוח ייחשב יחידה. אם יש אורך אפשר להגדיר שמטר היא יחידה ולספור כמה מטרים יש באורך הזה. מטר אינו דבר טבעי או מתמטי או פילוסופי, הוא אינו עצם טבעי, זו רק הסכמה מקרית, ודי בכך כדי שתהיה כאן יחידה במובן אמיתי. רואים מכאן ש'יחידה' אינה שייכת כלל לעצמים הקיימים, לא הטבעיים ולא הישים שמעל הטבע. מציאותה של היחידה לא מושגת או נגזרת משום דבר, אלא היא קודמת לכל. ועיין עוד בהערה לעיל בסעיף זה.

     נראה שמה שכתב שהוויית המספרים נבדלת בקיום ובהגדרה, "קיום" היינו במציאות העולם הטבעי, ו"הגדרה" היינו מציאות הצורות המופשטות שהן מעל הטבע והן ההגדרות של העצמים הטבעיים.

     עיין עוד דיון עמוק בנושא של 'יחידה' במטאפיזיקה אטא פרק ו'. הנושא שם הוא שההגדרה, כלומר הצורה, היא יסוד של אחדות. כלב הוא 'אחד' ולא גיבוב של חלקי בשר שיער עצם וכו' שכל אחד מהם עצם בפני עצמו (וכל חלק מהם גם אפשר שהוא עצם נפרד, ואין שום דבר שילכד רשמי חוש לעצמים ואין עצמים כלל ואין הגדרות ואין מילים ואין תפישה במציאות כלל. זו ההתבוננות של הרקליטוס שאמר שאי אפשר לטבול באותו נהר פעמיים, ותלמידו קראטילוס שאמר שאם כן אז גם פעם אחת אי אפשר ומסופר שגזר על עצמו שתיקה כי אין הגדרות ואין מילים), משום שצורתו היא 'כלב' והצורה מאחדת את העצם להיות עצם אחד. זו לא אחדות שמספר יכול למנות אותה, כי כל כלב שונה מחברו, ורק אם נקבע באופן שרירותי ומקרי ש'כלב' הוא יחידת המנייה, כמו שמטר הוא יחידת מנייה לאורך, נוכל לספור כמה כלבים יש. ובכל אופן אע"פ ש'כלב' זו לא אחדות מספרית הצורה כלב היא אחדות מבחינה זו שהיא מלכדת את כל הכלב לעצם אחד. עיין עוד בכל המשך הדברים שם.

     במטאפיזיקה יוטא פרק ו' (1057א שורה 17) יש דיון על האחד והרבים במספרים.

     בשיטת הפיתגוראים עיין מטאפיזיקה א' פרק ה'. ועיין גם במטאפיזיקה למבדא סוף פרק א', ותחילת פרק ח'. ויש עוד מקומות רבים שעניין זה נדון בכתבי אריסטו. [↑](#footnote-ref-612)
612. כמו שביארתי בהערה הקודמת שהמספר שלוש אינו בתולדה מכך שיש שלושה תפוחים, אלא מה שהתפוחים יכולים להיות שלושה זה בתולדה ממציאותו המופשטת של המספר שלוש, שהוא בתולדה מהיחידה. [↑](#footnote-ref-613)
613. טבע המספרים עצמו הוא רק ה'אחד' ו'השתיים-הלא-מוגדר', יסוד האחדות שהוא הגבול כגבול מופשט, על רקע יסוד חוסר הגבול המוחלט (שזה עניין החומר הראשון שאין בו שום צורה ושם גבול, והוא צד הנקבה של שורש הבריאה ולכן נקרא חומר). מה שבריבוי יש מספרים אלה דווקא, אחת שתיים שלוש ארבע, מצד טבע המספרים כשלעצמו זה נחשב מקרה. [↑](#footnote-ref-614)
614. الحاسب. עיין כוזרי ה' י"ב בעניין הכח מחשבי (דברי הכוזרי שם, וברוב המקומות שהוא מבאר דעת הפילוסופים, לקוחים מאלגזאלי שלקח אותם מאבן סינא. עיין גם בשמונה פרקים, ושם המקור הערבי הוא 'פכר', אמנם אין אחידות במונחים הערביים בזה והבנתם תלויה בעניין). ובביאור יותר מהו כח זה עיין [רמיזות והערות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf) חלק ג' פרק ט' ובהערותי שם. באופן מאוד כללי, קצר ולא מדויק, זה כח שאינו השכל המופשט העיוני שמשיג את הישים המופשטים, אלא כח נמוך ממנו שמשיג רק מה שבחומר. רושם החושים עולה אל כח הדמיון שתופש בו עצמים חומריים, והתפישה החומרית של העצם עולה לכח המחשבי שמנתח זאת בדרך של חישוב (כח המדבר, השכל השימושי) ולא בהשגה עיונית מופשטת. יש עניין מיוחד עמוק מאוד בכח המחשבי, שהוא עצמו משתנה, כשהוא עוסק בהסתכלות על העצמים החומריים הוא חלק מכח הדמיון וכשהוא מנתח אותם ורואה את צד המופשט המונח בהם בהכרח, הוא הולך ומתעלה להיות בכלל השכל העיוני. [↑](#footnote-ref-615)
615. המספרים נמצאים גם בטבע החומרי אע"פ שמצד הגדרתם אינם דבר חומרי, ואינם מרכיב של העצם החומרי, כי הם בטבעם העצמי הפירוש של 'נמצא' (דהיינו השילוב של ה'אחד' ו'השתיים-הלא-מוגדר', זוהי ההגדרה העליונה הראשונה של 'מציאות', כי זה האופן שבו הנבראים נבדלים מהבורא האחד הפשוט שנחשב כלא-נמצא כיוון שאין לו שום הגדרה ומהות. וכמו שהתבאר בהערות לעיל בסעיף זה), ושייכים בכל מה שיש לו מציאות בלי תלות במדרגה ובאופן של מציאות זו. המספרים משתקפים דרך כל מדרגת מציאות לפי עניינה, ומה שהם משתקפים מהטבע (כשמגדירים מראש שמסתכלים רק על מדרגת מציאות זו ומקבלים את הקושיות שיש בה גם אם אין להן הסבר, ולא עולים מהן למדרגת המופשט) הוא המושא של מדע המתמטיקה. למשל מדע המתמטיקה לא שואל על העניין של 'יחידה' מה עניינו ומה ההבנה בו ומה מקורו, ואיך הוא מתיישב עם אפשרות הריבוי, אלא מקבל את המושג הזה כנתון ראשוני בלי לחקור בו. ואם היה חוקר בזה (וכן בעוד שאלות רבות כעין זה שיש במתמטיקה), היה מוכרח להגיע למדע המטאפיזיקה החוקר את המופשט.

     ועיין עוד בזה במטאפיזיקה זטא פרק י' שם כתב בתוך הדיון:

     "But matter is unknowable in itself. And some matter is perceptible and some intelligible, perceptible matter being for instance bronze and wood and all matter that is changeable, and intelligible matter being that which is present in perceptible things not qua perceptible, i.e. the objects of mathematics."

     עיין שם בכל הדיון, (וכן במטאפיזיקה אטא פרק ו' שהזכיר עניין זה בקיצור). ועיין עוד במטאפיזיקה זטא סוף פרק י"א (החל מדף 1036ב שורה 33). [↑](#footnote-ref-616)
616. المقادير (מיקדיר (צורת הרבים של מיקדאר), מהשורש ق د ر‎. ועיין בקוראן 70:4). מקגיניס תרגם נכון: "Magnitudes". לא תרגמתי 'כמויות' כי אין הכוונה כאן לקטגוריית הכמות של אריסטו שנקראת בערבית 'כָּם' (كم). קטגוריית הכמות של אריסטו, שהיא המידות של גוף, אורך רוחב וגובה, קיימת בסדר הבריאה לפני המימוש החומרי של אותו גוף, דהיינו צורת התלת ממדיות הנקראת בספר בראשית "בוהו", וכמו שהתבאר עניין עמוק זה לעיל בכמה מקומות וביותר ברמיזות והערות. 'גודל' הוא אותו הדבר כמו 'כמות', רק ש'כמות' מתייחסת לנושא בכל מדרגות המציאות, עד שרשו שהוא מעל המישור החומרי הטבעי, ו'גודל' הוא הצד של הנושא הזה כשהוא בתוך הטבע. וכמו שלגבי מספרים יש אפשרות להתייחס להם רק במידה שהם בתוך הטבע החומרי, וזה עניינו של המתמטיקאי כמו שהתבאר בסעיף 3. רק שבמספרים יש מילה אחת שמשמשת להתייחסות אליהם מצד שרשם (שהוא אפילו מעל המופשט) וגם להתייחסות שכולה רק בתוך הטבע (דהיינו המילה 'מספר'), ובכמות אפשר לחלק את זה לשתי מילים: כמות וגודל.

     כאמור קטגוריית הכמות של גוף היא המידות שלו, אורך רוחב וגובה. הן מיוסדות על האפשרות למדוד אורך של קו ביחידות מידה כלשהן (כי כל ממד נמדד כקו). קו מצד עצמו לא יכול להימדד ביחידות מידה, כי הקו הוא רצף. עיין בבלוגים "[עיונים בפילוסופיה אריסטוטלית](https://nirsternaristotle.wordpress.com)" ו"[ביאור על מורה נבוכים](https://morehnevochim.wordpress.com)" לפי התגיות 'אכילס והצב' או 'רצף' (זה נמצא בעיקר בבלוג על מורה נבוכים בביאור על הפיזיקה של אריסטו ספר ח' שנכתב שם, ולא בהערות קצרות על המורה נבוכים שיש שם) שם התבאר באריכות עניין זה. רצף הוא נקודה, זה כמו שהיינו מניחים נקודה מול ראי מרחיב ובראי הנקודה היתה נמתחת והיתה נראית כקו. אבל אי אפשר למדוד את הקו הזה במדידה אמיתית, של עצמותו, כי בעצמותו הוא באמת נקודה שאין לה מידה. אפשר רק למדוד את הראי כמה אורך השתקפות הנקודה בו. 'כמות' היא אורך שקיימת באופן מופשט, לא כאורך של שום גוף, כי אין גוף שאינו רצף וברצף לא שייכת כמות מצד עצמותו, אלא כמות היא בשרשה דבר שקיים בסדר ההוויה לפני הגופים. זה מהעניינים הקשים לתפישה. עיין עוד בזה בפיזיקה של אריסטו ספר ו'.

     גם אם אנו מסתכלים על הגודל ככמות שנמצאת בגופים הטבעיים החומריים, כיוון שכמות בשרשה אינה דבר טבעי, החיבור של הכמות לגופים החומריים, מה שמעניק להם 'גודל', הוא עמוק ואינו באופן פשוט, ובזה עוסק אבן סינא בפסקאות הבאות, ועל זה הוא כותב שהגודל הוא גם עניין טבעי וגם איננו כזה. [↑](#footnote-ref-617)
617. יש כאן דוגמה לאופן הראשון שבו הגודל נפרד מהקיום החומרי. הצורה שמדובר בה כאן אינה הצורה המהותית, צורת אדם אין הכוונה 'חי מדבר', אלא מדובר בתבנית שהיא גבולות הגוף החומרי.

     העניין של גודל העצם מבחינת מידות אורך רוחב ועומק, שונה בטיבו בטיפת מים ובאדם ובקרש עץ. אדם ביחס לעץ יכול לגדול, להשמין או לרזות, ויש בו גמישות, אפשר ללחוץ ובשרו ישקע, והוא גם מתנועע. וטיפת מים היא גמישה הרבה יותר. אם בעצמים טבעיים חומריים מידות הגודל שלהם הם באופן שונה, הרי שעניין מידות הגודל אינו חלק עצמי מהותי מעצם הקיום של גוף חומרי באשר הוא גוף חומרי. מידות הגודל אינן מה שעושה את הגוף החומרי לגוף. לכן בהכרח יש מבוא למציאות עניין הגודל גם באופן שאינו נכלל בקיום גוף חומרי.

     שינויי המזג של החומר, שמחמתם יש שינויים באופן של מידות הגופים, אפשר לדבר עליהם רק אחרי שהגוף כבר קיים. כי הצורה של הגוף מגדירה חתיכה מסוימת של חומר, שבו היא חלה, ואחר כך אפשר לבחון את המזג שבו. ואם כן מצד מה שהגוף הוא גוף המידות שלו אינן מחוייבות מעצם העובדה שהוא גוף, שאם היה כך לא היו חילוקים בין גופים שונים לגבי האופן שחלות בהם המידות של הגודל. [↑](#footnote-ref-618)
618. "תכונתו" במקור غريزه, שפירושה בדרך כלל יצר או אינסטינקט. אבן סינא הוסיף את זה כי 'מזג' מתייחס לכמות היחסית של המרכיבים, כלומר כמה אש רוח מים ועפר יש בתרכובת שיוצרת את החומר, והוא גם מתייחס למה שנקרא טמפרמנט, כח ומהירות התגובה והתנועה שקורה בין היסודות. כי תרכובת היסודות שיוצרת את כל החומרים שבמציאות, היא תרכובת מזגיית, כלומר כל מרכיב פועל על המרכיב האחר ומשנה את טבעו, כך שהתרכובת אינה רק סכום המרכיבים אלא עניין מחודש בפני עצמו. ביסודות האש חמה ויבשה, הרוח חמה ולחה, המים קרים ולחים ועפר קר ויבש, כך שכל אחד מהם תכונתו הפוכה ומתנגדת לתכונת האחר, והאש והרוח מחממות את המים והעפר והמים והעפר מקררים את האש והרוח, והיבש מייבש את הלח והלח מלחלח את היבש. אפשר שהאש תחמם את המים במהירות וכח רב, ואפשר שזה יהיה בעדינות. זה דומה לתבשיל, שתוספת תבלין או ירק יכולה לשנות את טעמו או מרקמו במהירות ובאופן קיצוני, ואפשר שזה לא ישנה הרבה. גם כח התנועה הטבעי (לפי מה שהגדיר אריסטו בפיזיקה ב' א' שטבע הוא יסוד של התחלה ומנוחה שנמצא בגופים) שונה בכל יסוד ומושפע מהתרכבותו ביסודות האחרים. כך שהתרכובות שונות לא רק בכמות היחסית של המרכיבים, כלומר היסודות (שזו שיש בה יותר כמות של יסוד אחד תהיה יותר דומה לתכונותיו והוא יהיה השולט בה, וכמו שהמים בטבע מורכבים מכל היסודות אבל יסוד המים הוא בכמות הגדולה ביותר ולכן התכונות של המים שבטבע דומות לטבעו של יסוד המים), אלא גם ב'טמפרמנט'. משום כך פירט אבן סינא כאן וכתב בנוסף ל'מזג' (שהיה יכול להתפרש רק ככמויות היחסיות של היסודות) גם 'תכונה' במובן של טמפרמנט. גם בשפה המדוברת משתמשים בשתי המשמעויות (שלפי האמת הן עניין אחד) ואומרים על אדם ש'מזגו' סוער או שקט וכיו"ב, ואומרים גם שהיין 'מזוג' בהרבה מים. [↑](#footnote-ref-619)
619. הבחינה השנייה דורשת להתבונן יותר. צביעה מלאכותית יכולה לצבוע בשחור או בלבן כל דבר. אם יש מכשול טכני אפשר לחפש דרך להתגבר עליו, ואם לא מצאנו היום נמצא מחר. השכל נדמה לו בהשקפה ראשונה שגם בקבלת צבע טבעי זה כך. שיער האדם יכול להיות שחור בצעירותו ולהלבין בזקנותו, ואין מניעה מהותית שכל גוף ישתנה כך, אלא כמו שבמקרה השיער הלבין רק בזקנה והיה באותה מידה יכול להלבין קודם, כך במקרה לדברים אחרים יש צבעים אחרים. זה כמו שיש שיח שמוציא פרח אדום ופרח וורוד, והיה אפשר שהפרח האדום יהיה וורוד ולהיפך, ואין זה אלא מקרה חסר משמעות. ואם כן היה גם אפשר שהעלים יהיו וורודים והפרחים ירוקים ואין זה אלא מקרה, וכך כל דבר יכול לקבל כל צבע. אמנם בחינה מעמיקה של העניין מעלה שהצבע הטבעי של דבר תלוי באופן הכרחי בהכנת החומר המסוימת שלו. הרי האדמה לא יכולה להיות באופן טבעי תכולה כשמיים (צביעה מלאכותית היא ערוב של פיגמנט תכול באדמה ולא שינוי צבעה של האדמה עצמה ולכן איננו דנים בזה), הכנת החומר קשורה אל הצבע דרך שטח הפנים של הגוף, שהוא עניין נפרד מהצבע, והוא גודל מספרי. אם הצבע שייך למהות הגוף עצמו, אז כיוון ששטח הפנים נתפש כעניין שונה מהצבע שטח הפנים אינו מעצם מהות הגוף החומרי, ושטח הפנים הרי הוא הגודל המספרי של הגוף, ומוכח מכאן שהגודל אינו מעצם מהות הגוף.

     לשון אבן סינא כאן: "לא יושג ולו אחד מהם בשכל אלא ביחד עם דבר שונה ממה שהוא, ודבר זה הוא השטח או הגודל הנפרד מהצבע באופן השגתו בשכל"

     מה שתרגמתי "דבר שונה ממה שהוא", במקור נכתב דבר ש"לא הוא הוא" (ليس هو هو). כלומר ההכנה שהיא אחת עם הצבע, היא 'לא הוא הוא' עם השטח שהוא גודל שנתפש בשכל כנפרד מהצבע ומההכנה שממנה נובע הצבע. המונח הלוגי בערבית "הוא הוא" פירושו חוק הזהות, שאנו מנסחים A=A (עיין בערך هو هو בלקסיקון של muslimphilosophy). המהות וההגדרה של A היא A. כלב הוא כלב ולא חתול, שתיים הן שתיים ולא שלוש. אם נאמר שההכנה לקבל צבע היא השטח, זה מבחינה לוגית כמו שאמרנו שכלב הוא חתול, ש A הוא 'לא-A'.

     באופן כללי שייך לענייננו מה שכתב במורה נבוכים א' נ"ז, שהוא מתורתו של אבן סינא:

     "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. ואם כן הוא נמצא לא במציאות (וכן חי לא בחיים, ויכול לא ביכולת וחכם לא בחכמה; אבל הכל שב לענין אחד אין ריבוי בו כמו שיתבאר.

     **וממה שצריך שיוודע עוד כי האחדות והריבוי מקרים קרו לנמצא באשר הוא רב או אחד, כבר התבאר זה בספר הנקרא מה שאחר הטבע. וכמו שהמנין אינו עצם המנויים כן אין האחדות עצם הדבר המתאחד כי אלו כולם מקרים מסוג הכמות המתפרק ישיגו הנמצאות המזומנות לקבל כיוצא באלו המקרים**. אמנם המחויב המציאות הפשוט באמת אשר לא תשיגהו הרכבה כלל, כמו שהוא מן השקר עליו מקרה הריבוי כן הוא מן השקר עליו מקרה האחדות, רצוני לומר כי אין האחדות ענין נוסף על עצמו אבל הוא אחד לא באחדות.

     ולא יבחנו אלו הענינים הדקים שכמעט יבצרו מן השכל במילות הנהוגות אשר הם הסיבה הגדולה בהטעאה כי יצר בנו הדיבור מאוד מאוד בכל לשון עד שלא נצייר הענין ההוא אלא בהקל בדיבור. וכאשר השתדלנו להורות על היות האלוה לא הרבה לא יוכל האומר לאמר אלא 'אחד' - ואף על פי שהאחד וההרבה ממבדילי הכמות. ולזה נבין הענין ונורה השכל לאמיתת הדבר באמרנו אחד לא באחדות."

     להיות נמצא זה לא מעצם המהות של העצם שאינו אלוה, כי אין מציאותו מסיבת עצמו והוא מקבל אותה מבחוץ לו. ולכן המציאות היא מקרה לו, כלומר דבר חיצוני לעצם מהותו (ואעפ"כ למעשה הוא וודאי נמצא, שאם לא כן לא היה אפשר לדבר עליו כלל).

     כמו כן מה שיש בו עניין של מספר, שהוא אחד או רבים, ויש לו מניין (שזה מובן מצומצם יותר של להיות נמצא), זה מקרה בו. המקרה הזה קורה תמיד ובהכרח, כל דבר תמיד ובהכרח יש לו מניין מסוים, אחד או שתיים או יותר, אבל המניין נחשב רק מקרה לעצם כיוון שאע"פ שהמניין נמצא בדבר הוא אינו חלק עצמי ממהות הדבר, אלא חיצוני לעצם הדבר ומשום כך נחשב מקרה.  [↑](#footnote-ref-620)
620. במקור تتخيل. מדובר כאן בכח הנקרא אל ח'ייל, הוא מבואר ברמיזות והערות חלק ג' פרק ט' (מופיע שם בטסקט באנגלית al-khayāl). הוא אחד השלבים של עיבוד רשמי החושים בכח הדמיון שמאחד אותם לתפישת עצם, שאותה השכל המדבר יכול לנתח. למשל אם חתול רואה עכבר, החוש לבדו רואה כתמי צבע משתנים במקומם וצבעם. כח הדמיון רואה את הצורה במידה שהיא מחוברת בגוף, ומשיג שכל הכתמים המשתנים האלה הם עצם אחד, ומשיג את טבעו של העצם הזה ויודע שהוא טוב לאכילה ושהוא עשוי לברוח בדרכים מסויימות, הוא יודע לרוץ כך וכך ולהתחבא באופן כזה וכזה, אבל לא לעוף, וכן הלאה. וכשהוא רואה יונה הוא יודע שהיא יכולה לעוף וכן הלאה. זה כח דמיון ולא שכל כי הוא לא יכול להבחין שצורה וגוף הם דברים חלוקים (עיין הלכות יסודי התורה ד' ז'), הוא לא שואל איך ההשגה מגיעה מרשמי חושים שהם רק גיבוב כתמים מפוזרים להשגת עצמים בעלי מהות (שמחייב להבין שאפילו כח הדמיון משיג את הצורה כחלק מהעצם הגופני), וכן הלאה. עיין בזה במורה נבוכים א' ע"ג הקדמה עשירית בהערה. [↑](#footnote-ref-621)
621. יש קשר מהותי בין הצורה לחומר שבו היא חלה. מקור הצורה הוא נותן הצורה שהוא השכל הפועל, הוא מצד עצמו נותן את הצורה תמיד ובכל חומר. הסיבה שלא כל הצורות מצטיירות בכל החומרים בתמידות, היא משום שהצורה יכולה להצטייר בחומר רק לפי ההכנה המסוימת שיש בחומר לקבל את הצורה הזו. וכמו שכתב במורה נבוכים ב' י"ח. ההכנה הזו נקבעת על ידי מזג הרכבת היסודות באותו חומר. כיוון שהמזג משתנה בתמידות, הצורות לא קבועות באותו חומר בתמידות אלא הכל לובש צורה ופושט צורה, נולד ומת, ולכן העולם של ארבעת היסודות הוא עולם ההתהוות וההפסד.

     אבל לא רק מזג היסודות קובע את אפשרות קבלת הצורה בחומר, למשל אע"פ שצורת אדם היא 'חי מדבר', ועניינים כמו גובה או צבע הם מקריים, בכל אופן הצורה קובעת רוחב מסוים של האפשרויות של המקרים. מה שאדם לא יכול להיות בגובה קילומטר או סנטימטר או עם שיער ירוק כדשא, זה לא מקרה אלא זה מהותי לו, ואע"פ שהצורה של 'חי מדבר' לכאורה אין לה שום קשר לזה, וכמו שייתכן שיקרה שיהיה צבע השיער כתום או שחור, או שגובה האדם יהיה מטר וחצי או שני מטר. אלה רק מקרים, וההגדרה שמגדירה אותם כמקרים היא שההגדרה המהותית של האדם לא משתנה מחמתם כלל, כי הוא 'חי מדבר' במידה שווה בכל גובה או צבע, ולכאורה כך אין מניעה לכאורה שיקרה גם שיהיה בגבהים או צבעים אחרים ועדיין יוגדר כ'חי מדבר'. אלא זהו סוד מכבשונו של עולם ומסוד האחדות שבו שיש קשר בין הצורה המהותית לעניינים מסוימים בתבנית החומרית.

     אם מה שצבע שיער האדם לא יכול להיות ירוק כדשא זה דבר מגיע ממזג החומר, ייתכן שיקרה פעם שהצבע יהיה ירוק, כי מזג החומר משתנה לפי המקרה ואין בזה כללים קבועים. מה שההתבוננות מעלה שידוע מראש בוודאי שלעולם לא יקרה שאדם יהיה בעל שיער ירוק, זה בהכרח כי זה נובע מהצורה המהותית שלו, מהיותו 'חי מדבר', שהיא שכלית ונצחית ורק ממנה תיתכן ידיעה בלי ספק שאמיתתה נצחית.

     בחינה אחת מהקשר הזה היא שצורת האדם כ'חי מדבר', יכולה להצטייר רק בחומר כמו שהוא בשר אדם ולא בחומר שהוא עץ. ההבדל בין בשר לעץ אינו מושג בשכל, גם בשר וגם עץ בשכל הם ארבע היסודות מורכבים ביחד, והשכל לא יכול להשיג מה יש במיוחד בבשר שאין בעץ ולהיפך, וגם למה אין ספקטרום רצוף מחומר הבשר לחומר העץ, אלא הם שני מזגים או שני טבעים נפרדים של החומר. לכן אבן סינא מזכיר כאן את כח הדמיון שהוא זה שתופש את החומר. כשאדם חושב בשכלו על 'חי מדבר', הוא תופש את זה ביחד עם תפישת עניין אחר, שנתפש רק בכח הדמיון, והוא החומר שהוא הבשר האנושי. הבשר הוא חלק מ'חי מדבר' כי נובע מהצורה של חי מדבר שהיא תחול רק בבשר.

     כוונת הסעיף הזה היא, שמקודם ראינו בשתי דרכים שהגודל הוא עניין נפרד מבחינת העצם והמהות מעצם קיום הגוף החומרי כגוף חומרי, ועדיין הגודל כרוך בקיומו של הגוף החומרי, כמקרה הכרחי לו. לכאורה מקרה לא יכול להיות הכרחי באמת. ההגדרה של מקרה היא שזה לא עושה את העצם למה שהוא. מהותו של האדם היא 'חי מדבר', הגובה או הצבע לא עושים אותו ל'חי מדבר', הם אינם מעלים ואינם מורידים לעניין מה שהוא חי מדבר, ולכן אינם מהות עצמית אלא רק מקרים. לכן מוכרח לכאורה שהעצם לא תלוי במקרים ותמיד אפשר שהם יקרו או לא, ולא ייתכן שיהיו באמת הכרחיים. לא רק שגובה מסוים של אדם הוא מקרה לו, אלא עצם מה שבכלל יש לו גובה כלשהו הרי זה לא מעלה ולא מוריד מהיותו 'חי חושב' וגם זה מקרה, אבל זה מקרה הכרחי כי אי אפשר לחשוב על אדם שקיים במציאות שאין לו שום גובה שהוא. העניין של מקרה הכרחי הוא סוד, הוא קשור לעומק סוד החיבור בין הצורה לחומר. כי במציאות מופשטת יתכן שתהיה צורה מופשטת של אדם שהוא 'חי מדבר' (גם המלאכים המופשטים, השכלים הנפרדים, הם 'חי מדבר') ואין לו שום גוף חומרי ולכן אין לו שום גובה. לכן עצם מה שיש לאדם גודל כלשהו הוא רק מקרה. אבל בהגדרה מהו 'נמצא' שחלה בעולם החומרי הטבעי הארצי, שהיא צורה בחומר, לא יתכן שיהיה נמצא אדם בלי חומר ולכן לא יתכן שלא יהיה לו שום גודל ולכן מקרה החומר הוא הכרחי.

     השייכות של גודל לגוף החומרי לפי שתי הדרכים של שייכות זו, היא באותו מקום שבו הגוף החומרי שייך לצורה, ולכן משותף לשתי הדרכים שזו שייכות שיש בה סתירה, מצד אחד הגודל שייך בהכרח לגוף ומצד שני הגודל והגוף אינם אותו עניין עצמו. [↑](#footnote-ref-622)
622. הגודל הוא מה שצבעו לבן, ואי אפשר להשיג לבן בלי להשיג ביחד עם זה גודל כלשהו שצבעו לבן. [↑](#footnote-ref-623)
623. בתחביר, במשפט 'ראובן צבע את הקיר', הקיר הוא המושא שנושא את פעולת הצביעה, כלומר שעליו הצביעה ממומשת או מיושמת (המושג 'מושא' משמש בתחביר ובלוגיקה ובמתמטיקה ובפילוסופיה במשמעויות שונות. הבאתי כאן את המשמעות בתחביר כדוגמה בלבד). הצבע אינו גודל, אבל הקיר הוא גודל, ואי אפשר להשיג בשכל את הצבע בלי להשיג ביחד עם הצבע גם גודל כלשהו שהוא המושא של הצבע. זה אותו עניין של היחס בין צורה לחומר, שהחומר הוא המושא של הצורה, כלומר היא מיושמת בו, מבוצעת בו, ממומשת בו, כמו שהלבן ממומש בקיר שנצבע לבן. [↑](#footnote-ref-624)
624. שתי הדרכים בהן ראינו שיש חילוק בין הגודל לגוף החומרי, קושרות את הגודל לגוף החומרי לא בעצמותו אלא כמקרה הכרחי שלו. ההסתכלות שרואה את הגודל כעניין מופשט מחומר לגמרי, נובעת משתי הדרכים. כיוון שהקשר הפנימי ההכרחי בין הצורה לתבנית הגוף החומרי ואיכויותיו החומריות, הוא סוד עמוק עד מאוד וצריך חקירה עמוקה מאוד כדי להבחין בו, ולהבין אותו כראוי אי אפשר כלל, לכן ההסתכלות הראשונית היא שאין קשר כזה ולכן אחרי שהתברר לפי שתי הדרכים שהגודל אינו אחד גמור עם קיום הגוף החומרי, נובע מזה שההסתכלות הראשונית שבאה מכח שתי הדרכים תהיה שהגודל הוא עניין מופשט לגמרי. אבן סינא מעיר שזו אמנם זו הסתכלות שהיא אמת כשעוסקים במטאפיזיקה, כי מצד המטאפיזיקה הכל מופשט מחומר לגמרי. אבל כשעוסקים בפיזיקה, אסור להסתכל כך, כי מצד הפיזיקה יש לחומר מציאות כחומר, ומה שאין לו קשר עם החומר כלל אינו נמצא כלל, וזו ההתבוננות בחקירה ששוללת את היות הגודל מופשט לגמרי. [↑](#footnote-ref-625)
625. בדרך הראשונה ראינו שטיפּת מים כגוף חומרי, היחס שלה כגוף אל הגודל שלה, שונה מהיחס של קרש עץ לגודל שלו. טיפת מים ועץ שניהם הם גוף חומרי באותה מידה ובאותו מובן, ואם היחס שלהם לגודל שונה זה מראה שהגודל אינו מעצם קיום הגוף החומרי. ההסתכלות הזו מחלקת את הגודל מהגוף החומרי באופן שנובע ממנו שלא אכפת לנו שהחומר של טיפת מים הוא דווקא עצם שהוא טיפת מים, אלא מצד ההתבוננות הזו אנו מתבוננים בחומר סתם, חומר כלשהו, ואין מקום להבחנה שזה דווקא מים או כל חומר מסוים אחר. [↑](#footnote-ref-626)
626. ההבדל של הגודל ממציאותו העצמית של הגוף החומרי, שהיא היותו חומר מסוים בעל צורה ותבנית מסויימות, הוא אותו הבדל בשתי החלוקות, והיינו ששתי החלוקות לא מסתכלות על חומר מסוים כלשהו שהוא החומר של הגוף המסוים הזה שלו יש את הגודל שעליו אנו מסתכלים, אלא ההסתכלות היא על המושג הכללי של חומר באשר הוא חומר. אבן סינא מפרט את ההבדל הזה שבין הגוף לגודל בכל חלוקה לעצמה כי סוף סוף הן הסתכלויות שונות, ואותו הבדל עולה מכל אחת מהן באופן המיוחד לה. בחלוקה הראשונה מה שמלמד על ההבדל בין הגוף לגודל הוא הדרך שבה יש לגוף גודל, שהרי גודל של טיפה יכול להימדד רק לפי נפח המים ולא לפי מידות אורך רוחב ועומק, וגוף כמו עץ, נמדד בהכרח במידות האורך רוחב ועומק שלו, כי אם העץ יהיה באותו נפח אבל אותו נפח יהיה תחום במידות אורך רוחב ועומק שונות, הרי אלו שני עצים נפרדים. מה שאין כן בטיפה שכל זמן היא שומרת רק על הנפח גם אם לא על אורך רוחב ועומק היא אותה טיפה. הסתכלות זו לא צריכה להסתכל על החומר המסוים אם הוא מים או עץ, אלא רק על כך שהחומר באשר הוא קובע אופנים שונים של גודל ולכן אינו זהה עם הגודל. מה שאין מקום לדבר על חומר מסוים כלשהו אלא מדברים על כל חומר באשר הוא, זה עוד עניין נוסף בהסתכלות שהגודל נבדל מקיום הגוף. זו הכוונה שהנבדלות של הגודל לפי החלוקה הראשונה רואים אותה מהעניין שמיוחד לה שהוא ההבדל בין טיפה לאדם ולעץ.

     החלוקה השנייה רואה את ההבדל בין הגודל לגוף במה שהצבע הוא עניין עצמי לגוף החומרי, והצבע והגודל הם עניינים נפרדים, שהרי הגודל הוא רק מצע לצבע, ולכן הגודל נפרד מעצם קיום הגוף. וכאן גם כן באופן המיוחד לחלוקה זו, עולה אותו עניין שאין הסתכלות על חומר מסוים אלא על חומר כללי באשר הוא חומר, שכל חומר באשר הוא חומר יכול בכלליות להיות מצע בכל אופן אפשרי לכל תכונה עצמית של כל גוף; ותמיד יהיה חילוק בין המצע לתכונה, כי אלה עניינים שבכלליות תמיד אינם אחד. [↑](#footnote-ref-627)
627. במקור: فالقياس (קיאס) و العقل (עקל). מה שתרגמתי בשורה שלפניו כ"שכל" - במקור הוא الذهن (ד'הן).

     'קיאס' מתורגם בתרגום אבן תיבון על המורה נבוכים "היקש" (עי' מורה נבוכים א' ה', ב' י"ג, ג' י"ט), מילה זו משמשת גם לסילוגיזם, מקגיניס תרגם אותה כאן deduction. 'עקל' ו'ד'הן' שניהם מתורגמים על ידי אבן תיבון במורה נבוכים "שכל". 'עקל' כוונתו בעיקר דווקא לשכל העיוני שמתבונן במושכלות המופשטות ורואה אותן באופן מיידי ישיר ובלתי אמצעי, כמו שעין הבשר רואה את הגוף הגשמי (זה גם 'אווידנציה' שהיא הדרך בה אנו משיגים את המושכלות הראשונות של הלוגיקה, כוודאות מובנת מאליה בלי צורך בהוכחות לוגיות). וד'הן הוא שם כללי לכוחות השכליים, וכולל את השכל הדָּבְּרִי ('דברי' מלשון דיבור. הכח המדבר, הוא השכל שהאדם נולד איתו. לעומת השכל העיוני שמגיעים אליו רק בעמל העיון במושכלות) שחושב באמצעות מושגים בעלי הגדרה, דהיינו מילים, חשבונות והיקש. השכל העיוני שותק (כמו שכתב במורה נבוכים א' סוף פרק נ') ואינו עושה חשבונות.

     'התבוננות' במורה נבוכים, משמשת לפעולת השכל העיוני (אולי יש מעט יוצאים מהכלל, אינני זוכר כעת). במשנה תורה שנכתב בעברית על ידי הרמב"ם גם כן יש התבוננות במובן של פעולת השכל העיוני (למשל הלכות יסודי התורה ב' א', וגם הלכות מעילה ח' ח' ותמורה ד' י"ג), אבל גם במובן של הסתכלות היטב בכוח שכלי שאינו השכל העיוני ואפילו בחוש הראייה הגשמי או בכח הדמיון. וכגון בהלכות איסורי ביאה כ"א כ"ד או נזקי ממון י"ג ה'). בכל אופן בלשון התבוננות הכוונה להסתכלות באחד מכוחות התודעה היכולים להסתכל, כלומר להשיג את המציאות באופן ישיר בלתי אמצעי ומיידי (שכל עיוני, כח הדמיון, החוש הגשמי), ולא בפעולת השכל הדברי שהיא על ידי מושגים בעלי הגדרה וחשבונות והיקשים ולא בהסתכלות ישירה.

     כדי להפריד את 'עקל' מ'ד'הן' ולהבחין שעקל פירושו דווקא השכל העיוני, שהרי תרגום שניהם הוא 'שכל', צירפתי ל'עקל' את הלשון 'התבוננות' ששייכת רק בשכל העיוני. [↑](#footnote-ref-628)
628. השכל הנפרד בעצמו, שאינו משתתף עם כח הדמיון, לא יכול להשיג חומרים שונים, אלא רק את המושג הכללי של 'חומר'. אין הבנה שכלית מה מייחד את הברזל מהחמאה, כי מזג היסודות שבחומר הוא מקרי ואין לשכל דרך לדעתו. רק כח הדמיון תופש בכח הרושם החושי את החומר המסוים ואת ההבדל בין חומרים. זה דומה למה שהשכל הנפרד בעצמו לא יכול לתפוש את ההבדל בין ראובן ושמעון, כי השכל יכול לתפוש רק את הצורה, שהיא 'אדם', כלומר 'חי מדבר', וההבדל בין ראובן לשמעון אינו מצד הצורה אלא מצד החומר (שינויי מזג החומר שלהם מונעים מהצורה להתממש בהם באופן מלא, והחסרונות שבמימוש הצורה הם מה שמחלק בין ראובן לשמעון, ולכן ההבדל ביניהם נובע מהחומר ולא מהצורה שהיא צורה אחת ששניהם נוטלים בה חלק לפי מזג חומרם. וכמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה זטא סוף פרק ח') ולשכל אין תפישה בחומר כל זמן שאינו משתף את כח הדמיון (עיין מורה נבוכים ג' ט"ז שיש שהסיקו מזה שלא ייתכן שהבורא יודע את המקרים של כל פרט חומרי שבעולם התחתון, כי הבורא משיג בהשגה שכלית ולא בהשגה של חוש ודמיון, והשכל משיג רק את הצורה, דהיינו המין, כלומר הוא משיג את מה שקורה למין האדם או מין הסוס שהם צורת אדם וצורת סוס, אבל לא משיג את המאורעות המיוחדים לראובן, או לסוס מסוים פלוני, כי הם נבדלים רק בהשגת החוש והדמיון. זו טעות כי בשורש השכל והדמיון הם דבר אחד, וכמו שכתב בתחילת שמונה פרקים שכל כוחות הנפש השונים, מהכי מגושם והוא נפש הזן עד הכי מופשט והוא הנפש השכלית, הם נפש אחת לגמרי).

     האחדות בין העצם למקרה ההכרחי, היא בסוד האחדות בין המציאות המופשטת למציאות החומרית, וכעת אנו למדים שזה גם בסוד האחדות בין השכל לכח הדמיון, שהיא בחינה באותו עניין. [↑](#footnote-ref-629)
629. כלומר הוא אדיש לאיזה חומר מסוים הוא מודד גודל. אם אומרים על גוף שארכו מטר, אין כאן שום אמירה על איזה גוף זה. [↑](#footnote-ref-630)
630. במקור التوهم משורש وهم ('והם'). הכח הזה הוא חלק גבוה של כח הדמיון, ונקרא בלשון ימי הביניים כח המִשְׁעָר, עיין ביאור רחב בזה ב[רמיזות והערות](https://nirstern.files.wordpress.com/2021/01/d794d7a8d79ed799d796d795d7aa-d795d794d794d7a2d7a8d795d7aa-.pdf) מאת אבן סינא חלק ג' פרק ט' בכח השלישי. שם הבאתי בהערות מובאות מאריסטו, הכוזרי ועוד. יש גם [מאמר של שלום צדיק בהבחנה בין 'פכר' ו'והם'](https://cris.bgu.ac.il/en/publications/%D7%9E%D7%95%D7%91%D7%A0%D7%9F-%D7%A9%D7%9C-%D7%94%D7%9E%D7%99%D7%9C%D7%99%D7%9D-%D7%A4%D7%9B%D7%A8-%D7%95%D7%95%D7%94%D7%9D-%D7%91%D7%A2%D7%A8%D7%91%D7%99%D7%AA-%D7%99%D7%94%D7%95%D7%93%D7%99%D7%AA-%D7%95%D7%91%D7%A2%D7%99%D7%99%D7%AA-%D7%AA%D7%A8%D7%92%D7%95%D7%9E%D7%9F-%D7%9C%D7%A2%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%AA-%D7%91%D7%99%D7%9E%D7%99), ששניהם מתורגמים לעברית כ'מחשבה'. [↑](#footnote-ref-631)
631. כאן במקור التخيلى. משורש خَيَّل ('חייל') הוא הנקרא בעברית כח הזכרון החושי, והוא גם ממדרגות כח הדמיון. עיין בזה ברמיזות והערות שם בכח השני. נראה שכאן אבן סינא משתמש במילים שמורות על כח הדמיון בלי להבחין את ההבחנות המדוייקות בחלקי כח הדמיון שהבחין ברמיזות והערות שם. שם לצורך הניתוח ייחד לכל בחינה של כח הדמיון מילה בפני עצמה שמובנה בשפה המדוברת דמיון, ולא התכוון לטבוע שם מונחים קבועים שמשמעותם אחת בכל מקום. מה שכתב כאן 'חייל' ולעיל כתב 'והם' נראה ברור שהכוונה בהם היא אחת. [↑](#footnote-ref-632)
632. הלובן או השחרות של גוף הם מעצם קיומו כגוף חומרי, כי מה שיש לגוף צבע כלשהו זהו מקרה הכרחי בו והוא צד של עצם היותו 'קיים' בעולם החומרי, ואחרי שצריך בהכרח צבע כלשהו מה שקרה שזהו הצבע המסוים עדיין משתייך כמקרה לא הכרחי לקיום הגוף. והיה אפשר לחושב שכמו כן גם הגודל שלו שייך לעצם קיומו כגוף, כי כמו שהוא מוכרח להיות בעל צבע כלשהו כך הוא מוכרח גם להיות בעל גודל כלשהו. על זה אומר כאן אבן סינא שלאמיתו של דבר זה לא כך, ואע"פ שהצבע הוא מעצם קיום הגוף, הגודל אינו כך, וכמו שלמדנו לעיל. [↑](#footnote-ref-633)
633. "מורכבים" פירושו העצמים שמורכבים מחומר וצורה. עצם הקיום של המורכבים הוא החומר והצורה שלהם, והחומר והצורה הם עצם הגדרתם. הצבע שלהם הוא חלק מהגדרתם כי אין חומר שאין לו שום צבע (אם ננקוט כאן שגם שקוף הוא אופן מסוים של צבע), והצבע שהחומר מצד מזגו יכול לקבל הוא חלק מההגדרה שמגדירה איזה חומר זה. אבל עצם הקיום של הגוף יכול להיתפש בלי שמתחשבים בצבע, כלומר גוף בלי צורה באופן מוחלט וגמור אינו קיים כלל, וכך גם גוף בלי שום חומר. אבל חוסר צבע אין פירושו הישיר שלילת הקיום. כך שהחומר והצור הגם מגדירים את הגוף וגם הם עצם קיומו, והצבע שייך להגדרת הגוף אבל אינו עצם קיומו. לשון אבן סינא היא שהצבע הוא "חיצוני למציאות הדבר", ויש לבאר את זה ולא אאריך כאן. [↑](#footnote-ref-634)
634. זה ספר בחכמת ההגיון שהוא חלק מספר הריפוי (הוא לא כלול בתרגום שלי, אני מתרגם רק את חלק הפיזיקה (חכמת הטבע) והמטאפיזיקה (חכמת האלוהות). מקגיניס כתב שזה כנראה בספר ההוכחות (Kitāb al-burhān) 4.4. [↑](#footnote-ref-635)
635. במקור صناعة. תרגום מדויק יותר לפי העברית המודרנית הוא 'דיסציפלינה', וכן תרגם מקגיניס. [↑](#footnote-ref-636)
636. גיאומטריה. [↑](#footnote-ref-637)
637. אפשר גם לתרגם 'אינם לוקחים הקדמות' וכך תרגם מקגיניס. [↑](#footnote-ref-638)
638. אינני יודע למה הכוונה. [↑](#footnote-ref-639)
639. אין הכוונה פשוט להבנה, אלא שאין בו את ההרכבה שיש במקצועות שמשתמשים במקצוע אחד כדי לעסוק בשאלות ששייכות למקצוע אחר. למשל החשבון הצרוף הוא מקצוע של חקירת המספרים והוא עוסק בחקירת המספרים, ואילו האסטרונומיה משתמשת במקצוע של חקירת המספרים כדי לעסוק בחקירת גרמי השמיים שהוא עניין נפרד מהמספרים, ולכן האסטרונומיה נקראת מקצוע מורכב והחשבון הצרוף (כלומר בלשוננו לא מתמטיקה שימושית אלא מתמטיקה טהורה) נקרא מקצוע פשוט. [↑](#footnote-ref-640)
640. במקור أصلا. משתמשים בזה בעברית המדוברת כ'אסלי', כלומר מקורי או שורשי. אין הכוונה כאן לחומר הראשון, שאצל אבן סינא נקרא ההיולי, וכאן לא כתב היולי אלא 'מאדא' (مادة) שפירושו כל חומר. מקגיניס השמיט את המילה הזו. נראה שהכוונה היא שבמטאפיזיקה ההסתכלות היא שהחומר אין לו מציאות כחומר כלל (אין הכוונה כאן דווקא להיולי שהוא החומר הראשון שאין בו שום צורה כלל ומצד זה אין לו מציאות, אלא לכל חומר), אלא רק לצורה יש מציאות ומה שאנו מכנים 'חומר' הוא עניין מענייני הצורה והוא נמצא במציאותה של הצורה ולא במציאות עצמאית כחומר. מה שהצורה מתגלה בדרך מסויימת שמונחת בכח במהותה, הגילוי הזה של הצורה הוא מה שאנו קוראים לו 'חומר'. למשל לא נאמר שהנר הוא צורה והאור שהוא מאיר הוא חומר, אלא האור הוא אופן שאפשרי שהנר עצמו יתגלה בו, והוא ממציאותו העצמית של הנר ולא מציאות נפרדת, וכמו כן החומר הוא כמו אופן שבו שהצורה מאירה, נגלית, והוא ממציאותה של הצורה ולא דבר שנמצא באופן עצמאי.

     אבן סינא עמל להדגיש בכל מקום את החילוק החמור והחד בין דרך הלימוד של חכמת הטבע ובין דרך הלימוד של חכמת האלוהות שעוסקת במופשט, דהיינו המטאפיזיקה (בערבית המטאפיזיקה נקראת חכמת האלוהות כמו השם שאריסטו עצמו קרא לה, והיא עוסקת במופשט והאל הוא המופשט, שהוא מקור מציאות החומרי). לכן הוא הוסיף כאן שהחומר שבו אנו עוסקים בחכמת הטבע אינו כמו תפישת החומר שבמטאפיזיקה אלא בחכמת הטבע תופשים את החומר כבעל מציאות עצמאית מצד שהוא חומר. ולכן מציאותו בסיסית (או מקורית או שורשית). [↑](#footnote-ref-641)
641. אם אין צורות, יש בליל של רשמי חוש משתנים ללא מספר, והם לא מתלכדים לעצמים מוגדרים מסוימים ומוגבלים במספרם. כשמסתכלים על כלב רץ בשדה, העין בפני עצמה לא רואה 'כלב' ו'שדה', כל נקודה של ראיית הכלב או השדה יכולה להתפרש שזה ראייה של עצם שונה כלשהו, העין לא יודעת לחבר שכתם מסוים הוא אחד עם כתם אחר להיות ביחד אותו כלב, מה יאמר לה שהזנב והראש הם לא שני עצמים נפרדים, לא נוצר כלל בתודעה 'כלב' כעצם, ובכלל לא נוצרים שום עצמים. רק הצורה של 'כלב' מאחדת רשמי חוש משתנים רבים ושונים לעצם שהוא אחד במרחב ובזמן. בלי צורה אין בכלל עצמים, ולא מושגים ומילים. זה מה שאמר הרקליטוס שאי אפשר לטבול באותו נהר פעמיים, כי אין צורה שמלכדת את כל מה שמשתנה בנהר להיות עצם אחד שהוא אותו נהר. ותלמידו קראטילוס אמר שאפילו פעם אחת אי אפשר לטבול בנהר, כי אם אין צורה שתלכד את כל הריבוי והתנועה שבנהר לעצם אחד שהוא הנהר, הרי לא נוצר כלל המושג 'נהר' או העצם 'נהר' ואין במה לטבול, ואמרו שהוא גזר על עצמו שתיקה כי כל מילה היא מושג, ואם אין צורה רשמי החוש לחוד לא יכולים ליצור מושגים, ולכן לפי האמת בהכרח אין כלל מילים.

     [↑](#footnote-ref-642)
642. החומר הראשון הוא בחינת 'חומר' כשמבודדים אותה במחשבה עד הקצה. כלומר החומר הראשון הוא רק חומר, לכן אין בו שום צורה. לכן הוא לא יכול להיתפש כקיים בפועל, כי בלי צורה אין הגדרה, אין מהות, הוא אינו 'משהו'. מה שבכלל יש מחשבה על חומר ראשון, זהו משום שאנו תופשים הבדל בין צורה כגון 'כלב' ובין צורה כגון כח החיים הכללי המופשט הבלתי מוגדר שיש במציאות. כלומר אנו תופשים הבדל בין צורה שהיא בחומר ובין צורה מופשטת מחומר. אם אין מציאות לחומר איך נבין את ההבדל הזה. אלא אנו לומדים מכך שיש אפשרות לצורות להתגלות בשני אופנים, האחת כמופשטות לגמרי והשנייה כמצוירות על מצע שמקבל אותן ומעניק להם אופי שונה של מציאות. למשל אם אני חושב על מילה, היא קיימת באופן שונה מאשר אם כתבתי אותה על נייר. נניח שנייר חלק לא נחשב ל 'משהו' או שיש לו מציאות, כי רק מה שיש לו משמעות נחשב נמצא, עדיין גם אם הנייר בפני עצמו לא נמצא, הוא עושה שינוי במציאות של האותיות, שהן לא רק במחשבה אלא הן כעת כתובות על הנייר ויש להן אופי אחר של מציאות. כלומר החומר הראשון הוא רק מצע לצורות ולא דבר שעומד בפני עצמו. לכן אם מכחישים את מציאות הצורה אין מקום למושג של חומר ראשון.

     הם הרי תופשים שיש חומר, שהרי לדעתם יש רק חומר ואין צורה. זה לא יכול להיות הומר הראשון שאין בו שום צורה, אלא הוא חומר 'מוטבע'. כלומר העצמים והטבע מוטבעים בו. זה לא שיש שתי בחינות מחולקות, כלומר החומר מצד אחד בלי מה שמוטבע (שזה החומר הראשון), ומה שמוטבע בפני עצמו (שזה הצורות). אלא הכל אחד גמור והם מחשיבים הכל לחומר ולדעתם אין צורות. לשיטתם קשה מאוד להבין מה מוטבע ואיך הוא מוטבע, אם ההטבעה הזו אינה צורות אלא היא מגוף החומר עצמו.

     לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ד' ז':

     "לעולם אין אתה רואה גולם בלא צורה או צורה בלא גולם אלא לב האדם הוא שמחלק גוף הנמצא בדעתו ויודע שהוא מחובר מגולם וצורה"

     לב האדם רואה שיש דברים שמוטבעים בחומר, הם העצמים, ורואה בהם צורות בבחינה נבדלת מראיית המצע לצורות האלה שהוא החומר הראשון שאין לו צורה משלו. ללא המושג של צורה אי אפשר להבין את המובן של 'מוטבע'. אכן אין לזה יישוב, כי זו שיטה מופרכת מכל צד ואין לה עמידה כלל מכל בחינה שנבחן אותה. השיטה המטריאליסטית שקיימת בעולם שנים רבות, ועל ידי הוגים רבים, אינה שיטה פילוסופית, אלא נקיטת עמדה ראשונית שאין לאדם לעסוק בפילוסופיה אלא הנכון הוא שיעסוק במעשה לחוד, וכך עולה מלשון אבן סינא בסוף הסעיף על כורה הברזל והצוללן.

     בנעורי הייתי צייר, וקרוב משפחה שהיה קומוניסט מבוגר אמר לי שאפסיק לבזבז את הזמן על הבלים בטלים כמו למרוח צבעים על בד עם שערות סוס, אלא אעשה משהו מועיל, כמו להיות בנאי חקלאי או אינסטלטור וכיו"ב. לא היה לו נימוק פילוסופי טהור לעמדה שלו, העמדה שלו ננקטה עוד לפני השלב של העיון הפילוסופי וקבעה מראש שכמו שאמנות היא דבר הבל בטל כך גם פילוסופיה. זו אמיתת השיטה המטריאליסטית ובאופן כזה היא לא דבר בטל (יש לי הערכה לעמדה שאומרת תפסיק להתלבט ולשאול ותתחיל פשוט לעשות. לפעמים ההתלבטות, או יצירת אמנות, הם לשד החיים, ולפעמים שוקעים בהם יותר מדי על חשבון חיי המעשה ואז עמדה מטריאליסטית היא תרופה בריאה, לפחות לזמן מה עד שיושג איזון (על דרך שאמרו חז"ל כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עוון, ואם חוכמתו מרובה ממעשיו אין חוכמתו מתקיימת, ועוד הרבה כיו"ב)), אבל לנסות להעמיד את המטריאליזם כשיטה שיכולה לנמק את עצמה בשכל, זו סתירה מיניה וביה, הרי שכל אינו דבר חומרי, וזה לא יכול להתחיל להצליח.

     (אגב, בערך מטריאליזם בויקיפדיה חזר על טעות נפוצה. כתוב שם שהשיטות שאומרות שהעולם מורכב מארבעת היסודות שהם אש רוח מים ועפר, הן שיטות מטריאליסטיות (לפי ההגדרה הנכונה שם הכוונה במטריאליזם היא לשיטות שסוברות שהחומר הוא המציאות היחידה הקיימת והחומר הוא הדבר היחיד שמרכיב ומפעיל את היקום), כי אש רוח מים ועפר הם חומרים. באמת לפי אריסטו, מובא גם ברמב"ם, היסודות הטהורים לא נמצאים בטבע, ואינם מושגים בחושים בשום אופן. מה שיש בטבע ומושג בחושים הוא רק דברים שהם תרכובת ארבעת היסודות, ולא יסודות כלשעצמם. המים שאנו מכירים מעורבים מכל היסודות, רק שיסוד המים שולט בתרכובת ורוב תכונותיה דומות אליו.

     הפירוש שהיסודות אינם בטבע הוא שהם לא דבר חומרי. הם מופשטים מחומר. הם עקרון רוחני של האופן שבו האלוה האין סופי מצטמצם להיות הבורא של מציאות סופית חומרית. עיין למשל באדם חי [רשימה 291](https://nirstern.wordpress.com/2022/08/24/291-%d7%9e%d7%94-%d7%94%d7%99%d7%90-%d7%90%d7%9e%d7%99%d7%aa%d7%aa-%d7%a2%d7%a9%d7%a8-%d7%94%d7%a1%d7%a4%d7%99%d7%a8%d7%95%d7%aa-%d7%91%d7%90%d7%9e%d7%aa-%d7%90%d7%99%d7%9f-%d7%a1%d7%a4%d7%99%d7%a8/) בקיצור, וכתבתי בזה בעוד הרבה מקומות. החומר מורכב מארבעת היסודות, פירושו שהוא גילוי של השורשים המופשטים של התגלות האלוהית. ומציאותו היא רק כגילוי כזה ואין מציאות עצמית לחומר.   
     גם שיטות קודמות לאריסטו, וכגון תאלס שאמר שהכל מים, וודאי אין כוונתו למים כחומר, וכי הוא לא ידע שיש חול בעולם. הרמב"ם כתב על אפלטון שדברי הם "עמוקות ומשלים", וכל הפילוסופים היווניים באותו זמן היו באופן כזה וקריאה פשטנית בדבריהם מעלה את ההיפך מהתוכן האמיתי שלהם.) [↑](#footnote-ref-643)
643. המטאפיזיקה, והצד של הפיזיקה שנושא עיניים אליה. [↑](#footnote-ref-644)
644. אם החומר חסר צורה לגמרי הוא לא באמת נמצא, וזו העמדה האידיאליסטית (שהמציאות כולה רוח, אידיאות מופשטות). לפי העמדה המטריאליסטית (שהמציאות כולה חומר) החומר נמצא אע"פ שאין לזה הבנה שכלית, מכל מקום לא יתכן שמהחומר לחוד ינבעו המאפיינים וחילוקי המינים של הדברים. למשל לפי הפיזיקה החומר מורכב מחלקיקים (אטומים, או פרוטון נויטרון ואלקטרון, או חלקיקים יסודיים יותר שמתגלים עם התקדמות הפיזיקה). החלקיקים האלה זהים זה לזה (או שיש מעט מינים של חלקיקים וכל מין חלקיקיו זהים). נניח שאני מורכב מפרוטונים נויטרונים ואלקטרונים. השולחן גם הוא מורכב מאותם חלקיקים. אין שום הבדל בין החלקיקים שלי לחלקיקים של השולחן. אין שום דבר שחוצץ בין הפרוטונים שלי לפרוטונים שבאוויר הנוגע בי, זה רצף אחד של פרוטונים ויש בו תנועה, כלומר פרוטונים שהיו אוויר נעים לתוכי וכעת הם פרוטונים שהם אני. אם העולם כולו מורכב מחלקיקים כמו פרוטונים, צריך שהעולם יהיה כולו מידבר של חלקיקים שווים, כמו מידבר חול שכולו גרגרי חול זהים זה לזה. מה עושה מהפרוטונים שלי אדם ומהפרוטונים של השולחן שולחן? זו כוונת אבן סינא שלפי המטריאליזם אין לנו שום נקודת עמידה שממנה יתאפשר להבין את החילוקים של מאפיינים ומינים שיש בין העצמים שבעולם. זה לא קושיה או טיעון נגד המטריאליזם, כי קושיה אפשר לתרץ ועל טיעון אפשר להשיב, וכאן רואים שהמטריאליזם הוא שיטה נפסדת, כלומר יש בו כיבוי גמור של השכל, התעוורות מרצון של השכל.

     (מארקס ואנגלס הזדהו עם התפישה של הרקליטוס שהבאתי לעיל בסמוך, שגם היא כיבוי מודע של השכל, שהרי כשקראטילוס גזר על עצמו שתיקה בהכרח זו גם שתיקה גם ממחשבה, לא רק מדיבור. מארקס אמר: ""כל הפילוסופים עד כה ניסו לתאר את העולם, המטרה היא לשנותו", כלומר יש כאן נקיטת עמדה נגד הפילוסופיה עצמה, ולא נקיטת שיטה פילוסופית שפועלת בתוך הדיסציפלינה הפילוסופית השכלית. הסיבה לנקיטת העמדה הזו היא תחושה פנימית שבריא ונכון יותר לעשות מאשר לנסות להבין, והיא לא נובעת מפעילות שכלית כלשהי. הטענה ש"דיאלקטיקה", במובן שהמטריאליזם הדיאלקטי נתן לה, היא שיטת חשיבה, היא אחיזת עיניים. השכל לא יכול להשיג ולראות את התוכן הנוסחאות המילוליות של הדיאלקטיקה. הדיאלקטיקה היא ניסיון לשכנע את השכל להשלים עם הייאוש מאפשרותו להשיג משהו. אלה טענות שהרמב"ם אמר על שיטת המדברים, במורה נבוכים א' ע"א, ע"ג, ששיטתם אינה שכלית, והיא משתמשת בצלילים דמויי שכליות כדי להרגיע את השכל מהכיבוי שכיבו אותו כדי להשיג פעולה שלא מבקשת נימוקים (במקרה שלהם פעולה דתית, אבל אין חשיבות לאיזו פעולה חותרים, זו יכולה להיות פעולה למען מעמד הפועלים או למען מרידה בדת הממוסדת או כל דבר דומה. הקריאה של המטריאליזם לעשייה בלי להתעכב על עיון פילוסופי בסיבות העשייה הזו, מכריח שיהיה מנהיג כלשהו שהוא יאמר מה לעשות, כי בלי פילוסופיה איך נדע מה לעשות. העולם נמסר לשלטון יחיד בלי אפשרות ערעור של מי שאומר שהוא נביא והאופנה אצל ההמון היא לקבל אותו כזה, או ראש מפלגה שבכח רטורי שכנע את ההמון להעריץ אותו, או מי שלפי האופנה בעולם המדע הוא הסמכות המדעית העליונה, וכל כיוצא בזה. זה מה שכתב המורה נבוכים א' ב' שחטא עץ הדעת הוא הנפילה מהאמיתות למפורסמות, כלומר לאופנה.) [↑](#footnote-ref-645)
645. אבן סינא הזכיר לעיל את אנטיפון, וכנראה הוא נחשב אבי השיטה המטריאליסטית כי אריסטו הביא רק את שמו כשביאר אותה בפיזיקה ספר ב' פרק א'. אריסטו מביא את אנטיפון שם ודבריו לגבי ההסתכלות של אנטיפון עמוקים ואינם מחוורים לי היטב. מכל מקום מלשונו של אריסטו שאכן הוא מייחס לאנטיפון את השיטה המטריאליסטית, האומרת שהטבע של הדברים הוא החומר שלהם וכהבנת אבן סינא (המובאה של אריסטו מדברי מאנטיפון כשלעצמה לא מכריחה את זה, אבל כנראה אריסטו ידע על דעת אנטיפון יותר מזה). לפי אנטיפון נראה מלשון אריסטו שהיסודות הם חומרים ולא עקרון רוחני. מאנטיפון אריסטו מביא שאם טומנים מיטה בקרקע, לא יצמחו מיטות אלא העץ שממנו המיטה עשויה ילבלב. המיטה היא הצורה והחומר שלה הוא העץ. זה בא לומר שהצורה אינה המציאות של הדבר ולא קובעת את פעולתו ותנועתו, אלא רק החומר. לכן המיטה מתנהגת לפי החומר שלה שהוא עץ ולא לפי צורתה שהיא מיטה. אמנם הבנה זו בדברי אריסטו לגבי שיטת אנטיפון קשה, כי אם העץ הוא חומר בלבד, היה לו להרקב בקרקע עד היפרדותו ליסודות, ואיך יתכן שהוא מלבלב ענפים חדשים, שהם חומר חדש.

     (מדברי אנטיפון כשלעצמם לולא דברי אריסטו עליהם אפשר היה להבין שהצורה היא העיקר, ובמיטה אין באמת צורת מיטה, כי צורה מלאכותית אינה צורה שהיא ישות שיש בה התחלת תנועה ומנוחה שזה עניין חי אלא היא רק סידור של דברים, כמו שאריסטו והקדמונים דנו בזה בכמה מקומות (למשל מטאפיזיקה אטא פרק ג', ויש עוד הרבה). הבנאי לא משנה את צורת האבן לצורת 'בית' שהיא עניין חי עצמי חדש, אלא האבן נשארת אבן גם כשהיא בבניין, צורת הבניין היא רק סידור אבנים. לכן ממיטה לא יצמחו מיטות, אבל יצמחו ענפים כי צורת הצומח שבעץ היא צורה אמיתית.) [↑](#footnote-ref-646)
646. היולי הוא החומר הראשון. החומר הקרוב של סוס הוא בשר, בשר הוא חומר רק ביחס לצורת הסוס, אם קיים 'סוס' הבשר הוא החומר שלו, אבל הבשר בפני עצמו, אם הסוס מת, או כשמבחינים את הבשר מצד עצמו כשמתבוננים בסוס, הבשר בפני עצמו הוא עצם כלומר הוא מורכב מחומר וצורה, הצורה היא צורת 'בשר' שהיא צורה נקבית (כלומר אין חשיבות אם חותכים אותה לחלקים, כל חלק תמיד נשאר 'בשר'. סוס (שהוא צורה זכרית) אם חותכים אותו הוא כבר לא 'סוס' אלא צורת הסוס נפסדת לגמרי כולו), והחומר של הבשר הוא נניח (לצורך הדוגמה בלבד) דם ואדמה. וגם דם ואדמה הם עצמים בעלי חומר וצורה, וכך אפשר ללכת הלאה עד שמגיעים לארבעת היסודות הפשוטים, וגם שם כל יסוד הוא בעל צורה, שמגדירה את מהותו ומאפייניו בשונה מהיסודותה אחרים, וכל היסודות החומר שלהם הוא החומר הראשון והוא החומר היחיד שאין בו צורה כלל. החומר הקרוב של הסוס הוא הבשר, והחומר הראשון שלו הוא החומר הראשון ההיולי שאין בו צורה כלל. אפשר להגיע מהתבוננות בסוס להשגה שהחומר הראשון שלו הוא ההיולי, כי כל צורה צריכה חומר כמצע, ואם חומר המצע בעצמו יש לו צורה הרי יש לו גם חומר אחר שהוא המצע לאותה צורה, ואי אפשר שזה ילך לאין סוף ולכן מוכרח שלבסוף יהיה חומר בלי צורה, שאינו צריך חומר אחר שיהיה מצע לצורתו. [↑](#footnote-ref-647)
647. המטריאליסטים לשיטתם כיבו לגמרי את אפשרות המחשבה, כמו שהתבאר, והמסקנה העקבית משיטתם היא מסקנת קראטילוס שגזר על עצמו שתיקה במחשבה ודיבור. כיוון שהם רוצים לדבר ולטעון, הם מוכרחים לקבל מקצת מהדעות של מתנגדיהם, האומרות שיש חומר היולי וצורות, כי בלי צורות אין מושגים ואין מילים ומחשבות, ובלי היולי אין צורות. הם משתמשים בדעות אלה מכח שנאמרו על ידי חכמים ידועים והתקבלו בציבור כמפורסמות שאין חולק עליהן, למרות שלפי שיטתם אין הבנה שכלית אמיתית לאפשרות להשתמש במילים, כיוון שאין היולי ואין צורות. אבן סינא עומד כאן על ההכרח של המטריאליזם לסתור את עצמו ולהשתמש בדעות מקובלות על סמך הקבלה מהסמכות וההתפרסמות שלהן בהמון, בלי יכולת להגיע להבנה אמיתית של הדעות אלה לפי עקרונות השיטה המטריאליסטית. אבן סינא עומד כאן על שורש של בעיעה כללית ויסודית במטריאליזם שנמצאת בכל עניין שהוא מדבר עליו. [↑](#footnote-ref-648)
648. הטענה של המטריאליזם שכורה הברזל לא חושב על צורת הברזל כשהוא עמל לכרות אותו, לא כתובה באריסטו. לא מחוור לי אם כל הדיון כאן הוא בשיטה של אנטיפון שהובא באריסטו, או שהיא מתייחסת למישהו אחר שטען כך, או שהיא שיקול של אבן סינא שלא דן במקור חיצוני כלשהו, אלא מעלה בעצמו טיעונים אפשריים למטריאליזם. בכל אחת מהאפשרויות האלה עולות שאלות שלא התחוורו לי. להבנתי אם מישהו כתב נימוק כמו כורה הברזל, כוונתו היא לנקוט דרך חיים כמו של כורה הברזל שעושה ולא מתפלסף, וזה נימוק נגד העיסוק בפילוסופיה ולא נימוק שהוא בתוך שדה הפילוסופיה.

     כוונת אבן סינא כאן, שאם כורה הברזל לא חושב על הצורה של הברזל, הרי אם כך אצלו הברזל אינו ברזל. כי רק הצורה היא מה שעושה את הברזל לברזל. לכן הוא יתייחס לברזל כאל מחצב סתמי כלשהו (כאן שוב עולה הבעיה היסודית של המטריאליזם והיא שכל דיון איתו לא יכול להיות עקבי מבחינה פילוסופית, כי גם המחצב הוא מחצב רק כי יש לו צורת מחצב, בלא צורת מחצב הוא חומר סתמי שאין שום דבר שמגדיר אותו כשונה מחומרים שאינם מחצבים, ואם נלך עם זה הלאה החומר בלי צורה הוא ההיולי שאינו 'משהו' כלל. אבל מוכרחים לוותר למטריאליזם על עקביות אם בכלל רוצים לנהל דיון מולו). והמקצוע יהיה מהמקצועות של כריית המחצבים כולם כמקצוע בחפירה והיתוך כשיטות כלליות להשגת מחצבים, ולא יהיה מקצוע מיוחד של כורה ברזל. ואותם בעלי מקצועות השגת המחצבים לא יתייחסו לברזל כאל ברזל אלא כאל סתם מחצב כלשהו. ולא יתכן שכורה הברזל מבטל את מקצועו ותכליתו המיוחדים, ולכן לא יתכן שהוא באמת לא חושב על 'ברזל' כדבר מוגדר לעצמו, שבו הוא עוסק ואותו הוא מנסה להשיג, וזוהי הרי בהכרח צורת הברזל.

     במורה נבוכים א' א' הניסוח הוא:

     "[הצורה הטבעית היא] העניין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא, והוא אמיתתו מאשר הוא הנמצא ההוא, אשר העניין ההוא באדם הוא אשר בעבורו תהיה ההשגה האנושית"

     מה שעושה את האדם לאדם הוא כח הדיבור והמחשבה. בלי זה מה עושה אותו לאדם ולא ליען שגם הוא הולך על שתיים. הנוצות וכיוצא באלה אינן מספיקות כדי להבחין מין נפרד שהוא אדם. וכך גם צורת הברזל היא עושה את העצם הזה לברזל ולא לנחושת או כל עצם אחר.

     יש בזמננו אנשים שכתבו שהצורות, האידיאות, כיישות מופשטת שקיימת באופן ריאלי, הן פתרון מתוחכם ומפולפל ומלאכותי ולא משכנע שהמציא אפלטון כדי לתרץ שאלות פילוסופיות מסויימות. באמת הצורות היא דרך התפישה של בני אדם מינקותם ושל כל בעלי החיים באותו אופן כמו שהריאות הן דרך הנשימה שלהם והלב הוא דרך הזרמת הדם שלהם והרגליים הן כלי ההליכה שלהם. כתבתי על זה באריכות באדם חי [רשימה 163](https://nirstern.wordpress.com/2020/08/28/163-%d7%90%d7%99%d7%9a-%d7%a8%d7%95%d7%90%d7%99%d7%9d-%d7%91%d7%a4%d7%a9%d7%98%d7%95%d7%aa-%d7%95%d7%91%d7%9c%d7%99-%d7%a1%d7%a4%d7%a7-%d7%a9%d7%94%d7%9e%d7%a6%d7%99%d7%90%d7%95%d7%aa-%d7%94%d7%99/) ושם [רשימה 48](https://nirstern.wordpress.com/2016/03/16/%d7%97%d7%9c%d7%a7-%d7%a9%d7%9c%d7%99%d7%a9%d7%99-%d7%a9%d7%9c-%d7%94%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%90%d7%93%d7%9d-%d7%97%d7%99/).

     אבן סינא מזכיר כאן לצד צורת הברזל את המקרים של הברזל.

     הדבר מתבאר לפי לשון המורה נבוכים א' ע"ג הקדמה עשירית [המְדַבֵּר הוא בן כת המדברים, הכלאם או המותכלימון, זו כת של קנאי דת שמאמינים שהאלוה הוא מעל כל אפשרות השגה אנושית, והם אימצו את הפילוסופיה המטריאליסטית כדי לשמור על חוסר האפשרות שהאל יהיה נודע על ידי מעשיו, ולשמור על כך שהיחס היחיד לאל הוא רק כניעה עיוורת נבערת]:

     "אמר המְדַבֵּר לפילוסוף למה מצאנו גשם הברזל הזה בתכלית הקשי והחוזק והוא שחור וגשם החמאה הזה בתכלית הרכות והוא לבן?

     ענהו הפילוסוף בשאמר כי כל גשם טבעי יש לו שני מינים מן המקרים - מקרים ישיגוהו מצד החומר שלו כמו שיבריא האדם ויחלה ומקרים ישיגוהו מצד צורתו כתמהון האדם וצחקו [מה שהאדם יש לו יכולת לתמוה או לצחוק, אלה גילויים חלקיים של הצורה שלו כבעל שכל. כיוון שהם לא מלוא צורת האדם הם מקרים, ומציאותם היא משום שהם ענף של הצורה]. וחמרי הגשמים המורכבים הרכבה אחרונית [כלומר לא הרכבת היסודות הראשונה הפשוטה, אלא הרכבה שהיא כמו שמבשלים תבשיל שחומרי הגלם שלו הם תבשילים אחרים, וגם הם חומרי הגלם שלהם הם תבשילים אחרים] חלוקים מאד כפי הצורות המיוחדות לחומרים עד שהיה עצם הברזל בחילוף עצם החמאה, ונמשך אחריהם מן המקרים אחר חילוק צורתם והשחרות והלובן שהם מקרים נמשכים אחר חילוק חומרם האחרון.

     וסתר המדבר זאת התשובה כולה בהקדמות ההם אשר לו כפי מה שאספר. וזה - שהוא אומר אין צורה נמצאת כלל כמו שתחשוב מקימת לעצם עד שתשימם עצמים שונים, אבל הכל מקרים [...]. אחר כך הוא אומר אין חילוק בין עצם הברזל לעצם החמאה והכל מחובר מעצמים פרדיים [אטוֹמים] דומים [...]. וכשנתאמת למדבר כל מה שירצה לפי הקדמותיו ועלה בידו מזה שעצמי החמאה והברזל עצמים אחדים דומים, ויחס כל עצם מהם אל כל מקרה יחס אחד, ואין זה העצם יותר ראוי בזה המקרה מזה; וכמו שזה העצם הפרדי אינו יותר ראוי שיתנועע ממה שהוא ראוי לנוח כן אין עצם מהם יותר ראוי [מעצם אחר] לקבל מקרה החיים או מקרה השכל או מקרה החוש [...], וריבוי העצמים או מיעוטם לא יוסיף בזה דבר מפני שהמקרה אמנם מציאותו בכל עצם ועצם [...] ויתחיב לפי אלו ההקדמות כולם שאין האדם יותר ראוי להשכיל מן העטלף כו'"

     מבואר שהמטריאליזם שולל גם מקרים שמייחדים ברזל מחמאה, כגון צבע, מרקם, משקל, וכיו"ב, שאינם בהכרח מהצורה המהותית של העצם אלא אפשר שהם רק מקרים מאפיינים בו שנובעים מהמזג של החומר שלו. (ספר הריפוי עוסק בתורת אריסטו, ולכן אבן סינא התייחס לאנטיפון, אפשר לשער, בלי בסיס מוצק, שמתחת לפני השטח אבן סינא מנהל כאן ויכוח סמוי עם כת המדברים, שחיו בתקופתו והיה לו מאבק עיקש וכביר איתם על ההגמוניה בעולם הפילוסופיה הדת והתרבות, והאריך הרבה בסתירת כל פרט מדבריהם בהרבה דרכי סתירה. אולי לכן יש חוסר בהירות לגבי היחס בין הטיעונים שאבן סינא מתווכח איתם, ובין מה שכתוב באריסטו בשיטת אנטיפון.

     לצערי המאבק נכשל וכמעט כל המחשבה הרציונלית המערבית מאז הרנסאנס היא מטריאליסטית, והדתות הן קנאיות ולא תבוניות (ולכן הן מקור כל כך עצום ונורא של חושך בערות שנאה ומלחמות). וכן בעולם היהודי התקבלה דרכם של המדברים המדברים שנשענו על הכוזרי, רס"ג, רוב גדולי תנועת החסידות, במידה מסויימת גם דעות שתלו כל מיני אנשים בגאון מווילנא ואחר כך נתקבלו כאילו זו דעתו. דרכם של הפילוסופים האריסטוטליים נשארה ביהדות רק בחכמת הקבלה, ומעטים עד מאוד המבינים אותה לאמיתה. [↑](#footnote-ref-649)
649. הם לא מכחישים את עובדת מציאות החומר, רק אומרים שאין לה משמעות וחשיבות מבחינה עיונית כי אינה המכוון בטבע, כלומר כשהבורא ברא את הטבע כוונתו הייתה רק לגילוי הצורות בפעולותיהן ולא לחומר. כיוון שהחומר נמצא יש צורך לעסוק בו מבחינה שימושית, לבנות בית ולתפור נעליים, ואת זה הם עושים. [↑](#footnote-ref-650)
650. אינני רואה למי אפשר לייחס את הדעה הזו, אם לא לנוצרים, וכמו שהתווכח עם פילופונוס לעיל בפרק ה'. [↑](#footnote-ref-651)
651. "מסייעת" כתוב במקור: مساعدة (מקגיניס תרגם:since not just any form is conducive to just any matter). זה ניסוח שטעון פירוש, כי החומר הוא מצע לצורה, והיא התכלית. ולא שהצורה עוזרת לחומר.

     אבן סינא עוסק כאן להעמיד את הגבול הברור בין חכמת הטבע למטאפיזיקה. במטאפיזיקה באמת אין מציאות לחומר, אבל חכמת הטבע רואה את החומר כמציאות והעסק בו הוא הסולם להעפיל למטאפיזיקה, ואין לעסוק במטאפיזיקה לפני שחכמת הטבע הובילה לשם. הרי האדם כשנולד מטבעו רואה את החומר כמציאות. הוא צריך להתחיל לעמול משם כדי שכל מדרגה שיגיע אליה תהיה שלו, שהוא באמת יבין אותה, יראה את המציאות שעומדות מאחרי המילים. יחבר לזה את כל המדרגות של כוחות נפשו. אם הוא לומר מטפיזיקה לפני שעמל כל הצורך בחכמת הטבע הוא רק שומע מילים מפי מורה או ספר חכמה, ואין לו השגה במציאות שאחרי המילים. יכולת התפישה של המופשט כמציאות (עי' הלכות יסודי התורה ד' סוף הלכה ז', ובמורה נבוכים א מ"ט ועוד) באה מהעמל בתפישת החומר לעמקו ולאמיתו.

     בחכמת הטבע לא רק שהחומר יש לו קיום כמצע לצורה, אלא גם מציאותו היא תכלית לעצמה כמו שמציאות הצורה היא תכלית, לכן לפי זה יש מקום לומר שהצורה עוזרת לחומר, במה שהיא גורמת לו להיות עצם מוגדר, שונה מחומרים אחרים שהם עצמים אחרים. [↑](#footnote-ref-652)
652. לא כל צורה שהיא יכולה להפוך לבעל חיים. למשל צורת ברוש יכולה להפוך רק לצמח ולא לבעל חיים וכן צורת הברזל יכולה להפוך רק למחצב ולא לבעל חיים וכן הלאה. צורה מעצם היותה צורה עניינה להתממש בחומר, אבל מצד הצורה לא אמור להיות הבדל באיזה חומר היא מתממשת, מבחינתה החומר הוא רק מצע שבו מקבלת הצורה תכונות של גוף חומרי, וכל חומר יש בו אפשרות לתכונות אלה, כלומר תלת ממדיות, הגדרה, אפשרות להיתפש בחוש וכיו"ב, ולמה שלא יוכל להתממש בעל חיים בחומר של עץ.

     זה דומה קצת, כמשל, למה שכל חומר יכול להיות מצע לאור השמש ולהיות מואר. אלא בהכרח בחומר עצמו יש הכנות שונות לצורות שונות, לפי מזג החומר. ענין זה הוא סוד עמוק מכבשונו של עולם, כי אין לשכל יכולת להשיג מה יש בחומר מסוים שבגללו יש אפשרות שתצטייר ותממש בו דווקא צורת סוס ולא צורת חמור.

     זו שאלת מפתח, כי בה מונח הסולם להגיע מחכמת הטבע למטאפיזיקה, היא חכמת המופשט, חכמת האלוהות.

     גם בעיון המטאפיזי יש כאן שאלה גדולה, יש צורה כללית של 'חי', שהיא אופן של גילוי האלוהות המופשטת שהיא חיים במובן המופשט הכללי. בכל מיני החי מתגלה אותה צורה מופשטת של חיים, הסוס הוא גילוי של צורת החיים הכללית וכן החמור והאדם. צורת סוס במובחן מצורת חמור, אינה צורה מופשטת, כלומר כללית, אלוהית במוחלטות הפשוטה שלה, שאפשר לומר שהיא והאלוה הם אחד. על הצורות של 'חי', 'חכם', 'רוצה', 'נמצא', נאמר שהן אחד ממש עם האלוה, עיין מורה נבוכים א' נ"ג. לומר על האלוה שהוא חי זה כמו לומר על מים שהם לחים או על אור שהוא בהיר. זה לא תואר או הגדרה או מאפיין, אלא מים ולחות הן מילים בעלות אותו מובן עצמו, זו כמו מילה נרדפת.

     הבורא ממציא את מציאות הצורות. הוא חי, ומזה יש צורת 'חי' בעולם, כי מציאות העולם בעצמה היא מציאותו של הבורא עצמו. כמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ב' ט'-י':

     "כל הנמצאים חוץ מן הבורא מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ הכל מכח אמתתו נמצאו ולפי שהוא יודע עצמו ומכיר גדולתו ותפארתו ואמתתו הוא יודע הכל ואין דבר נעלם ממנו.

     הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד, שאלמלי היה חי בחיים ויודע בדעה חוץ ממנו היו שם אלוהות הרבה הוא וחייו ודעתו, ואין הדבר כן, אלא אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד. נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה הכל אחד ודבר זה אין כח בפה לאומרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו. ולפיכך אומר חֵי פרעה וחֵי נפשך ואין אומר חֵי ה' אלא חַי ה' שאין הבורא וחייו שנים כמו חיי הגופים החיים או כחיי המלאכים. **לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים כמו שאנו יודעין אותם אלא מחמת עצמו ידעם לפיכך מפני שהוא יודע עצמו יודע הכל שהכל נסמך לו בהוייתו.**".

     הבורא יודע רק את עצמו ולא שום דבר אחר, ומזה הוא יודע כל יתוש, כי ליתוש אין מציאות נפרדת משל עצמו.

     הבורא ממציא את הצורה 'חי' (כלומר משפיע את מציאותה, בורא אותה) לא על ידי בריאת משהו מחוץ לעצמו; אלא על ידי שהוא עצמו 'חי' והכל נסמך לו בהווייתו, כל החי הוא חייו שלו (זה צד הסתירה שכתב במורה נבוכים א' ע"ב שהוא מנהיג ומשגיח. לפי צד הסתירה הנוסף שם שהוא נבדל ונקי לחלוטין מהעולם, אז אינו צורה כלל ואינו נגלה כלל ולפי צד זה אין נבראים כלל והארכתי בזה בהרבה מקומות). צורת 'חי' היא מופשטת כמו הבורא עצמו, אין שום הגדרה ל'חיים' עצמם (יש הגדרה שמבדילה בין חי צומח ודומם, אבל אלה הן צורות של חיים, כי כל המציאות חיה בחיים אחדים כמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב). אמנם מה שצורת 'חי' מתממשת בסוס כלב אדם וכן הלאה, יש לשאול על זה מניין נולדת צורת 'סוס' במובחן מצורת חמור, הרי אין בבורא צורת סוס או חמור, והכל הוא מציאותו בלבד וכל הצורות הן מכח שהכל מציאותו והן תאריו שהם הוא עצמו, ויש לו תואר 'חי' אבל אין לו תואר 'סוס'.

     התשובה לזה היא שבגלל שינויי מזג החומר, צורת 'חי' מצטיירת בחומר בדרכים חלקיות ושונות. מצד הצורה באמת כולן אחד, מי שמתבונן בסוס מגיע לתפישה בצורת 'חי' הכללית שמקיפה את כל החי והיא השגת הבורא. זה מה שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ד' ז':

     "לעולם אין אתה רואה גולם בלא צורה או צורה בלא גולם, אלא לב האדם הוא שמחלק גוף הנמצא בדעתו ויודע שהוא מחובר מגולם וצורה [...] והצורות שאין להם גולם אינן נראין לעין אלא בעין הלב הן ידועין כמו שידענו אדון הכל בלא ראיית עין."

     אדם מתבונן בסוס, וליבו מחלק בדעתו שיש בסוס חומר וצורה, ואם הוא זוכה להשיג את הצורה לחוד, היא נפרדת מהיותה צורת 'סוס' דווקא, שהרי החילוק בין סוס לכל שאר בעלי החיים הוא מצד החומר בלבד, ואחרי שלב האדם מחלק ומפריד את החומר ומשיג את הצורה ללא החומר, היא מושגת כצורת 'חי' בלבד, צורה מופשטת שיש בה השגת דעת אלוהים. לשם כך יש הכרח לדעת את מה שגורם שצורת הסוס תהיה שונה מצורת הכלב, אם לא תופשים שזה נובע מהחומר, ואיך זה נובע מהחומר, לא יכולים להתעלות מעל השגת החומר ולהשיג שכל ה'חי' צורתו אחת והיא החיים המופשטים, דהיינו הבורא, שהוא תאריו ותאריו הוא (כמו שכתב בשמונה פרקים פרק ח' ובמורה נבוכים א' נ"ג).

     זה הביאור במה שמדובר בהרבה מקומות על "השגת המושכלות". הצורה כמו שנתפשת בגוף החומרי, אחרי שהחומר הגביל אותה להצטייר דווקא באופן מסוים, כגון שהגביל את צורת ה'חי' להצטייר דווקא כסוס, מונח בה המושכל. לב האדם שמחלק את הסוס לחומר וצורה, משכיל על ידי חלוקה זו את הצורה המופשטת שבסוס, כלומר את החיים כהשגה כללית אחת, ופעולה זו היא שנקראת השגת המושכלות והיא זו שמדבקת את האדם בבוראו. החלוקה של חומר וצורה היא עמל לימודי גדול בחכמת הטבע, שמתבונן בחומר. יש הכרח להתבונן בחומר כדי להשיג איך הוא מסתיר את האחדות של הצורה הכללית של חיים, ואיך היא נשקפת מבעד למחיצת החומר באחדותה ואורה. לכן חכמת האלוהות העוסקת במופשט מותר לעסוק בה אך ורק אחרי העמל הראוי בחכמת הטבע.

     צורת הסוס, מה שמגדיר את מינו, היא צורה נפרדת מצורת כלב, ובוודאי מצורת אדם. יש צורה שהיא צורת סוס. אמנם זה משום שהחומר של הסוס מצייר את הצורה כללית של 'חי' בציור חלקי, בגלל הכנתו שמשפיעה על יכולתו לקבל את ציור הצורה בו. כמו שבאמת יש אור אדום ואור ירוק, אע"פ שבאמת מצד האור הכל הוא רק לבן, ושינויי הגוונים הם בגלל החומר שבולע חלק מהאור הלבן ומחזיר רק חלק ממנו. החלק הוא חלק מהאור, הוא לא החומר. כך גם צורת סוס היא בחינה בצורת 'חי' ואינה חומר. רק שמה שמחלק את האור או הצורה לבחינות שונות הוא החומר.

     מה שהחומר מחלק את הצורות, זהו עניין בוצינא דקרדנותא שנאמר בתחילת ספר הזוהר על בראשית, וזהו עניין בטישה המוזכר שם בכמה מקומות. בוצינא דקרדנותא פירושו האור החשוך, כי חלוקת הצורות על ידי החומר מחשיכה את אור האחדות שבצורה הכללית העליונה, אבל היא גם מוציאה לפועל את האור הזה, כי בלי הכלי אין מציאות לאור. בטישה היא מכה ששוברת את האחד לריבוי, וזה שייך בהרבה בחינות כמו שמבואר בזוהר.

     ועיין גם מטאפיזיקה ספר א' פרק ו' (וגם שם בסוף פרק ה'), מטאפיזיקה מ' סוף פרק ו' 1081א, מטאפיזיקה נ' 1090ב משורה 33, ועוד הרבה.

     "אלא כדי שצורת המינים הטבעיים תשיג מציאות בטבע היא צריכה את מיני החומרים המסוימים"

     כאמור יש צורה אחת, למשל 'חי', ומה שהיא מתחלקת למיני החי, כגון סוס וכלב, זה מצד החומר שיש חומר שהכנתו מגבילה אותו לקבל גילוי חלקי של 'חי' שהוא סוס, וחומר אחר הכנתו מגבילה אותו לקבל גילוי חלקי אחר של 'חי' ואז הוא כלב.

     יש שני אופנים שבהם החומר מקבל מכח הכנתו רק חלק מגילוי הצורה (כלומר החומר מסתיר חלק מהצורה ומגלה חלק ממנה. כמו שגוף אדם מחזיר רק את גלי האור האדומים ובולע את שאר הצבעים). אופן אחד הוא מקרה, יש אדם שהכנת החומר שלו גורמת ששיערו יקבל צבע בהיר, ואדם אחר הכנת החומר שלו גורמת ששיערו יקבל צבע שחור. מקרה כזה לא מבדיל בין מינים. אופן אחר הוא הדבר המבדיל בין מין למין, הכנת החומר של סוס מסתירה חלק מצורת 'חי' ומגלה חלק, והחלקיות של הגילוי מגבילה את החי הכללי לצורת סוס, וחלקיות אחרת שנובעת מהכנת החומר גורמת שהחי יהיה כלב. זו הכנת חומר שגורמת להבדלת מין. יש יותר משתי מדרגות בזה. יש מקרה כמו האם אדם כעת חולה או בריא, יש מקרה של צבע השיער, יש מקרה כמו הצבע השחור של העורב, יש מקרה כמו מה שאדם צוחק, ויש "מקרה" שכבר אינו מקרה אלא הוא המבדיל בין מין למין, והוא הגדרת העצם, מהות העצם, ולא רק מקרה שקרה לעצם. המבדיל בין המינים הוא אופן שבו החומר כמו חוצב ומפרק מהצורה הכללית של 'חי' צורות מפורטות ומוגבלות יותר כמו סוס וכלב.

     מקרה שאינו מגדיר מין, הוא כמו למשל שחלק מהנוף מואר מהשמש וחלק מוצל מהעננים. הנוף הוא אותו נוף, הצל או השמש לא משנים שום דבר בעצם הוויית הנוף. לכן הם לא מגדירים את מהותו והם רק מקרה שקרה לו. לעומת זאת עלה של עץ שצבעו ירוק, ויין שצבעו אדום, גם אלה הם רק שינויים באופן החזרת האור מפני השטח של העצם, כמו שהחלקים המוארים או המוצלים שבנוף הם שינויים בהחזרת האור, אבל זה נתפש כתכונה עצמית מהותית של הדבר. בעומק אין הבדל כזה. כל הדברים שיש להם צבע, באמת כולם צבעם הוא החזרת האור שלהם, והאור מצד עצמו הוא תמיד לבן, אם אין משהו זר לו שמעמעם אותו. אבל בצבעים החזרת החומר את גלי האור נתפשת כיצירת צבעים חדשים שקיימים בפני עצמם לצד האור הלבן. כאילו באמת האור הלבן התחלק לצבעים שונים שקיימים כמו שהצבע הלבן קיים, כהגדרת עצם ולא רק מקרה.

     כלומר מי שמעמיק יראה בכל בעלי החיים צורה אחת והיא חיים. אבל יש כאן במבט פחות עמוק צורות של סוס וכלב, שכאילו קיימות כצורות באותה מידה שצורת 'חי' קיימת. כמו שהצבעים אדום וירוק נראים כקיימים כמו שהצבע הלבן קיים. וגם ברמת העומק הזו, יש מקרים שלא מגדירים את העצם. הסוסיות שבסוס והכלביות שבכלב מושגים כהבדלים שמעמידים צורה שעומדת לעצמה כצורה, לעומת צבע השיער שלא מושג כמעמיד צורה של בעל חיים חדש אלא כמקרה של אותו בעל חיים. ההבחנה הזו נובעת מהתבוננות ושיקול דעת, לשקול את משקלו של ההבדל, האם הוא קובע מין או שהוא רק מקרה באותו מין. אני מסתכל על כלב לבן ועל כלב שחור ועל חתול, מה אומר לי שהכלביות והחתוליות מעמידים מין נפרד, וצבע השיער לא. אין לזה תשובה מנומקת, בשכל יש משקל, לכן אומרים שאדם שוקל בדעתו ואז מחליט. משקל השכל מודד שהכלביות שוקלת מספיק כדי לקבוע מין, וצבע השיער שוקל פחות ולכן אינו קובע מין שמעתי סיפור על רבי שלמה היימן, שהיה לומד בחידושי רבי עקיבא אייגר, ורבי עקיבא אייגר היה שואל קושיות גדולות והרבה פעמים הניח אותן בצריך עיון ולא ניסה לתרץ כי הקושיא יותר חשובה מהתירוץ. ויש מקומות שכתב צריך עיון, ויש מקומות שכתב צריך עיון קצת, ויש מקומות שכתב צריך עיון גדול. ואיך הוא ידע כמה גדולה הקושיא לפני שמצא תירוץ והבין מה היה הקושי שמנע מלראות את התירוץ. אלא היו לו מאזניים בשכל, והוא היה מתבונן בקושייה ושוקל אותה במאזני השכל, וקובע לה משקל מדויק. ורבי שלמה רצה ללמוד את היכולת הזו לשקול.

     החזון איש דיבר הרבה על העניין הזה של משקל. הוא אמר שפסיקת ההלכה היא אחרי שכבר שאלנו את כל השאלות על כל שיטה משיטות הפוסקים שהיו לפנינו, ותירצנו את כולן. אי אפשר לפסוק הלכה בגלל שיש קושיא על שיטה מסויימת של אחד המפרשים, כי אותו מפרש שאמר את השיטה בלי ספק כבר ראה את הקושיא וכבר תירץ אותה היטב, אחרת לא היה אומר מה שאמר. ואם לא מצאנו תירוץ זה בגלל שאנחנו קטנים ממנו ולא ירדנו לסוף דעתו. אלא הפסק הוא אחרי שכל הקושיות על כל שיטת פסיקה אפשרית בסוגיא מתורצות, וכל שיטה עומדת היטב ומתאימה לסוגיא היטב. ואז החכם שוקל במאזני השכל שלו את השיטות השונות לפרש את הסוגייה, ושוקל שזו שוקלת שני קילוגרם וזו שוקלת שלושה קילוגרם ולפי זה הוא מכריע את פסיקת ההלכה. וזו החכמה האמיתית, שהיא לא חשבונות והיקשים ודיוקים, אלא היא התבוננות ועיון בלתי אמצעי. החזון איש כתב שזוהי חכמת שלמה, כלומר החישובים וההיקשים הם רק כלי שימושי, אבל באמת לדעת, לא מגיע מחישובים והיקשים אלא מתפישה בלתי אמצעית.

     באופן זה החכם מתבונן בבעלי החיים, ושוקל מהו הבדל שיש בו די משקל לקבוע את המהות והצורה של בעל החיים, ומה שוקל פחות והוא רק מקרה. אם לא היינו מוצאים שום בעל חיים שהולך על שתיים, היה אפשר לשאול, למה אנו אומרים שהגדרת האדם היא חי מדבר, ולא חי הולך על שתיים (אריסטו לפעמים אומר שהגדרת אדם היא חי הולך על שתיים, אבל זה רק לצורך דוגמה בשביל הדיון, וזו לא ההסתכלות האמיתית שלו)). באמת אין תשובה חישובית מילולית לשאלה הזו, התשובה היא רק במשקל מאזני השכל, התבוננות ישירה בלתי אמצעית שלא על ידי חישובים ונימוקים. כמו הידיעה של האקסיומות, המושכלות הראשונות. גם תינוק יודע שכלב לבן קטן וכלב שחור גדול הם אותה חיה וארנב הוא חיה אחרת למרות שיש לו צבע כמו לאחד הכלבים ועוד מאפיינים כמו גודל או אורך שיער שאולי הם רבים מהמאפיינים המשותפים לשני הכלבים. משקל השכל שיודע שהכלביות יותר מהותית והצבע או הגודל יש גם לתינוק וגם לבעלי החיים.

     יש דיון באלפראבי ואבן סינא האם נכון לקרוא לצורת 'סוס' צורה. והטעם הוא מפני שהכנת החומר היא זו שיצרה את הצורה הזו כנבדלת משאר החי, וזה כדמות צורה ולא צורה ממש. [↑](#footnote-ref-653)
653. כמו שהתבאר בסמוך שהכנת החומר היא מה שמכוחו יש מציאות לצורות כגון כלב וסוס. [↑](#footnote-ref-654)
654. מה שיש סוס וחמור הוא משום שבמקום הזה החומר הושלמה הכנתו לקבל את צורת ה'חי' דווקא באופן של סוס, ובמקום אחר הושלמה הכנת החומר לקבל צורה דווקא באופן של חמור, לכן כאן יש סוס ושם יש חמור. מהכנת החומר נובעות לא רק הצורות אלא גם המקרים. סוס זה שחור כי כך הכנת החומר שלו לקבל דווקא את גילוי רוחב אפשרויות הצבע שמקורן בצורה, וסוס אחר הוא לבן כי כך הכנת החומר שלו. הצבע מקורו מהצורה, שהרי אנו יודעים בוודאי שלעולם לא יהיה סוס בצבע ירוק כמו דשא. מה שידוע בוודאות שלעולם לא יוולד סוס ירוק, אומר שזה נובע מהצורה, שיש בה חוקיות הכרחית שכלית, ואינו מקרה של החומר שאין בו שום הכרח וכל צבע ייתכן מצידו. אמנם הצורה מכתיבה רוחב של צבעים שונים, ספקטרום. מה שמכל הרוחב של אפשרויות שהצורה מכתיבה הסוס הזה קיבל דווקא את הצבע הלבן זה מקרה שנובע מהכנת החומר לקבל את הצבע הזה דווקא. הכנת החומר אם כן קובעת את מציאות הצורה, ומלבד זה קובעת עוד הרבה מאוד מקרים. [↑](#footnote-ref-655)
655. המצב של תלות מציאות הצורה בהכנת החומר. במקור حالها. מקגיניס תרגם aspect. [↑](#footnote-ref-656)
656. צורת סוס קיימת מכח שיש בחומר של הסוס הכנה לקבל דווקא את החלק המסוים הזה מהצורה הכללית שהיא 'חי'. כדי להבין איך יתכן שהצורה המסוימת שהיא 'סוס' מציאותה תלויה בהכנת החומר, צריך לחקור עד החומר הראשון שהוא ההתחלה החומרית של כל הגופים ואין בו מצד עצמו שום צורה. אם מבינים שהחומר הראשון הוא המצע של כל הצורות ובלעדיו לכולן אין מציאות, אפשר להתחיל להתבונן איך הכנה מסויימת בחומר הראשון היא סיבת מציאותה של צורה מסויימת.

     הצורות הראשונות שחלות בחומר הראשון הן ארבעת היסודות, אש רוח מים ועפר. כיוון שבחומר הראשון אין שום צורה, לא ייתכנו בו הגדרות מקום, ולא הבדלים בהכנה בין מקום אחד בחומר למקום אחר בו. לפי זה קשה למה לא כל צורות היסודות חלות בכל החומר הראשון, מה מחלק שאש תחול דווקא כאן ורוח דווקא כאן. והרי לכל יסוד יש מקום משלו והוא כמו גלגל, כשהאש הכי גבוהה ומקיפה הכל והעפר הכי נמוך והוא במרכז.   
     הביאור הוא שהיסודות הן עקרון רוחני של יציאת הבריאה המוגבלת החומרית מהאין סוף המופשט לחלוטין. היציאה הזו היא סדר של השתלשלות, מנקודת הבריאה הראשונה, עד התממשות כל הנבראים, ושוב חזרתם למקורם הראשון. הבחינה של נקודת הבריאה הראשונה, שהיא נקודה שנבראה יש מאין באופן ישיר מרצונו החופשי של הבורא ללא תיווך של חכמה או טבע (כמו שכתב ברמב"ן על בראשית א' א'), היא הכי עליונה מצד סדר ההוויה (כמו שכתב הרמב"ם במשנה תורה ב' ה'-ז'), כי היא המקור הכי גבוה של שפע המציאות ממקורה, וזו האש. האוויר הוא מימוש הנקודה הראשונה באופן שאינו חומרי, אלה השכלים הנפרדים או עשר הספירות של חכמת הקבלה שהן המציאות כולה כהשפעה אלוהית מופשטת. אחר כך המים הם שפיעת המציאות אל העולם החומרי, והעפר הוא העולם החומרי. ההבדלים במדרגת שפע המציאות, הם הפירוש של למעלה ולמטה, כמו שכתב בהלכות יסודי התורה ב' ה'-ז'. ארבעת היסודות קובעים מקום נפרד לעצמם לא מכח החומר, שהוא חסר כל צורה ואחיד לגמרי ואין בו חלוקה למקומות, אלא המקום של היסודות נובע מהמופשט. המופשט קובע את הכנת החומר הראשון לקבל את היסודות, ולפי זה הם נפרדים בו לצורות נפרדות במקומות נפרדים. מהיסוד הכללי הזה של הוויית החומר הראשון, נמשך שגם הצורות הפרטיות המסוימות תלויות בהכנה המסוימת של החומר לקבל אותן, ורק לאור היסוד הכללי הזה ניתן לנסות להבין את המקרים הפרטיים. [↑](#footnote-ref-657)
657. "הצורה הזו" היינו הצורה של העצם הטבעי, החומרי, שהיא מצויירת בחומר. מכח ידיעתנו בחומר הראשון אנו קונים ידיעה למה הצורות בטבע תמיד בתנועה של התהוות והפסד, כלומר תנועת התלבשות הצורה בחומר והיפרדה ממנו.

     הידיעה היא משתי בחינות משלימות, האחת היא שהגלגל חי ולכן כל מה שכלול בו חי, והחיים הם באופן של תנועה, והשני שהמציאות היא גילוי של צדק, ולכן התנועה של ההתהוות והפסד היא דווקא באופן של צורה שלובשת את אותו חומר או של חומר אחר שיורש את הצורה הזו. [↑](#footnote-ref-658)
658. **הטעם שהחומר לובש ופושט צורה.**

     במורה נבוכים א' ע"ב כתב בביאור הטעם שהחומר לובש צורה ופושט צורה, כלומר תנועת ההתהוות והפסד התמידית, שהוא משום תנועת הגלגל:

     "וכשיתנועע הגשם החמישי בסיבוב בכללו תמיד תתחדש ביסודות מפני זה תנועה הכרחית, יצאו בגללה ממקומותם, רוצה-לומר באש ובאויר, וידחו אל המים, ויעברו כולם בגוף הארץ אל עמקה, ויתחדש ליסודות עירוב, ואח"כ יתחילו להתנועע לשוב למקומותם, ויצאו חלקים מן הארץ גם-כן מפני זה ממקומותם בחברת המים והאויר והאש. והם בזה כולו פועלים קצתם בקצתם ומתפעלים קצתם מקצתם, ויפול ההשתנות במעורב עד שיתהוה מהם תחילה הקיטורים כפי מיניהם החלוקים, ואחר כן המחצבים כפי מיניהם החלוקים, ומיני הצמחים כולם ומינים רבים מבעלי חיים, כפי מה שגוזר מזג המעורב.

     וכל הוה נפסד, אמנם יתהוה מן היסודות ואליהם יפסד, ומן היסודות יתהוו קצתם מקצתם ויפסדו קצתם אל קצתם, שחומר הכל אחד. ואי-אפשר הימצא חומר מבלי צורה, ולא תימצא צורה טבעית מאלו ההויים הנפסדים מבלי חומר; יהיה הענין אם-כן בהויות והפסדות, והיות כל מה שיתהוה מהם ויפסיד אליהם חוזר חלילה, כדמות סיבוב הגלגל, עד שתהיה תנועת החומר הזה בעל הצורה בבא בו הצורות זו אחר זו כתנועת הגלגל באנה [במקום], כהשתנות ההנחות בעצמם לכל חלק ממנו."

     וכעין זה כתב גם במשנה תורה בהלכות יסודי התורה ד' ו'.

     הגלגל הקיצון הוא הכל, וכל מה שבתוכו הוא רק גילויים פרטיים שלו עצמו. לכן מה שהוא בתנועה מחייב שהכל ינוע.

     אמנם אלפראבי ב[אנשי העיר המעולה](https://drive.google.com/file/d/1V9Qb-y2lK3LAhtZpkgBo3Z2KKQgHFOde/view) פרק י"ט (תרגום אחמד אע'ברייה) הוסיף לזה את הטעם שהצורות נפרדות מהחומר הוא משום שהצדק מחייב אותן לזה. ועיין שם גם פרק י"ז ופרק י"ב.

     הביאור בזה ארמוז בקצרה שהתנועה של הגלגל היא החיים. החיים הכלליים (כמו שכתב המורה נבוכים א' ע"ב שהכל חי וגם המחצבים והצמחים) הם ההשגה, כמו שכתב במורה נבוכים א' נ"ג ושם נ"ח, ובמטאפיזיקה למבדא 1072ב, ובאלפראבי לעיל פרק ה'. המציאות בכח, הנקודה של ההיולי, שם הכל הוא רק אפשרויות, ואין שם תנועה ומהלך של זמן. המציאות בפועל היא מימוש של אותן אפשרויות. במימוש יש השגה של מה שהיה גנוז ב'בכח'. המימוש הוא בדרך של רצוא ושוב, ההשגה מגיעה לחוסר היכולת להשיג, ובטלה, ושוב מתחילה מחדש מכח הגילוי האלוהי שהוא החיים. לכן החיים הם בערה, קיום וכליון ביחד. הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל.

     זה מתחייב מהחומר הראשון, כי אם הכל משתנה ונשרף יש בהכרח משהו שמאחד את הדברים ברובד יסודי. הצורה משתנה, ומוכרח שהחומר נשאר אותו חומר, שבו חלות הצורות ואותו הן פושטות כשהן בטלות, וזה החומר הראשון.

     צדק הוא תואר עצמי לבורא, כמו חיים ומציאות ורצון ועוד. תואר שאינו עצמי הוא כמו לומר על המים שהם חמים, זה מגדיר ומתאר אותם, וזה אין לומר על הבורא. אבל נמצא או רוצה וכיו"ב הם כמו לומר על המים שהם לחים. זה כמו מילה נרדפת למים ולא תיאור והגדרה שלהם. כך גם הצדק זה הוא עצמו (וכן כתב אלפראבי בדעותיהם של אנשי העיר המעולה פרק ח'), ולכן האחדות האלוהית שמתגלה בצמצום מחייה ומניעה את העולם בדרך של גילוי הצדק.

     אצלנו צדק זה "התנהגות מוסרית", והמוסר נקבע על ידי המפורסמות, כלומר סברת רוב האנשים לפי המוסכמות בזמן ובמקום כלשהם. באמת מוסר שיסודו הסכמה חברתית אינו נמצא בקדמונים, אלא צדק הוא הסדר של העולם ככלל אחד, כגוף אחד שבו הנבראים הם איברים. זו אמיתת מציאותו של העולם ולכן זה מה שלפיו מתנהלת התנועה שבו.

     בזה יובן לשונו של אבן סינא כאן, שכתב "או שאין לבטוח בה" (במקור: أو ممكن غير موثوق به). כלומר הצורה שלא מסכימה לפנות את מקומה לצורה אחרת חוטאת לצדק ולכן אין לבטוח בה. מזה כמובן יהיה שהצורה הזו תיעקר ממקומה גם ללא הסכמתה, שמה שאינו גילוי כבודו של הבורא והצדק שלו אין לו מקום בבריאה. אבן סינא מבאר כאן את הטעם למה לא יתכן קיום לצורה שהגיע זמנה להיפרד מהחומר. [↑](#footnote-ref-659)
659. כח היינו האפשרות. החומר יש בו את כל האפשרויות. בזה הוא נצחי, מעל הזמן, כי אין בו שינוי. הצורה רוצה להתלבש בכל חומר בכל זמן, וההגבלה להתלבש דווקא בזמנים מסוימים ודווקא בחומרים מסוימים היא לפי ההכנה של החומר. מה שאינו נכלל באפשרויות של החומר כלל, אין לנו שום יכולת לשער ואין לנו לנסות לדבר עליו. המציאות היא חסרונו של מה שנעדר, רק מה שהיה באפשרות הוא נעדר, ההעדר הוא על רקע האפשרות שיהיה. למשל על אדם אפשר לומר שהוא עיוור וזו אמירה בעל משמעות אבל לא על קיר. מה שכן נכלל באפשרויות, קובע את מציאות הדברים לפי האפשרויות שבאותו עצם באותו זמן ומקום. כלומר מה שיש כאן סוס ולא חמור הוא משום שבחומר שכאן ועכשיו הייתה הכנה לקבל צורת סוס.

     היכולת להבין את ההכנה של החומר אינה שכלית, אפשר שאבן סינא מתכוון כאן שדי בידיעה השכלית הכללית שהחומר קובע את העצמים, בלי לרדת להבנת הכנת החומר המסוימת שקובעת שיש כאן דווקא סוס. יש מקצועות שעוסקים בהכנת החומר, למשל מגדל סוסים יודע להבחין שסוס פלוני מזגו סוער והוא לא יתאים לרכיבה, וזה לא מכח השכל אלא מכח הדמיון, כמו אמנות. אבל חכמת הטבע היא פילוסופיה, היא חכמה שכלית ולא חכמה שימושית. [↑](#footnote-ref-660)
660. جوهر. אפשר לתרגם גם מהות. [↑](#footnote-ref-661)
661. הדברים כאן מבוססים על דברי אריסטו בפיזיקה ב' פרק ז':

     שיש סיבות ושמספרן הוא כזה כפי שאנו אומרים ברור. כי זה המניין שהשאלה 'בגלל מה' מקיפה. או בתחום הדברים הלא נעים - מעמידים לבסוף את ה'בגלל מה' על ה'מהו' (במתמטיקה, למשל, מעמידים לבסוף על ההגדרה של הישר או של מה שיש לו מידה משותפת, או של משהו אחר); או על מה שהוא המניע הראשוני (למשל: בגלל מה יצא למלחמה? משום שנבזזו); או לשם מה (כדי שישלטו); או - בתחום הדברים המתהווים - החומר.

     שהסיבות אפוא הן אלו ומספרן כזה, ברור. מאחר שהסיבות הן ארבע, מתפקידו של חוקר הטבע לדעת על כולן, ובהעמידו באופן ההולם למחקר הטבע את ה'בגלל מה' על כולן ייתן דין וחשבון מבחינת החומר, הצורה, המניע וה'לשם מה'. לעתים קרובות נעשות השלוש לאחד, כי ה'מהו' וה'לשם מה' אחד הם, והמקור ממנו מתחילה התנועה זהה עם אלה מבחינת הצורה, שהרי אדם מוליד אדם - וכללית, דברים מניעים בהיותם מונעים (אלה שלא - אינם שייכים לתחום מחקר הטבע, שהרי הם מניעים בלי שיש בהם תנועה או התחלה של תנועה, אך הם בלתי נעים; לכן שלושה הם תחומי המחקר: האחד - מה שאינו נע, השני - מה שנע אמנם אך אינו כלה, והשלישי - דברים הכלים). כך שדין וחשבון יינתן על ידי מי שמעמיד את ה'בגלל מה' על החומר על ה'מהו' ועל המניע הראשון.

     אשר להתהוות דנים בסיבות במיוחד באופן הבא: מה מתהווה אחרי מה, מה פעל או מה נפעל תחילה וכך תמיד מה שבא בזה אחר זה. אך ההתחלות המניעות באופן טבעי הן שתיים, שהאחת מהן אינה שייכת לטבע, כי אין לה התחלה של תנועה בתוך עצמה. אם דבר מה מניע כשהוא [עצמו] אינו נע הוא כזה, כמו מה שאינו נע לחלוטין. הוא הראשון מכל הדברים כולם, וכן ה'מהו' והתבנית, שהרי היא תכלית וה'לשם מה'. כך שמאחר שהטבע הוא לשם דבר מה, יש לדעת גם את הסיבה הזאת ויש לעמוד על כל האופנים של ה'בגלל מה', כגון שמדבר זה נובע בהכרח הדבר ההוא ('מדבר זה' או במוחלט או על פי הרוב); וכן שאם זה כך וכך, כך וכך עתיד להיות (כמו המסקנה מן ההנחות); וכן שזו הייתה המהות, וכן שמשום שכך טוב יותר (לא במוחלט אלא ביחס להווייתו של כל דבר ודבר)." עד כאן לשונו של אריסטו בפיזיקה. [↑](#footnote-ref-662)
662. אין הבדל בין סיבה ובין עילה. אבן סינא כותב לפעמים 'עילה' (עלה علة) ולפעמים 'סיבה' (סבב سبب) ולא ראיתי הב דל בשימוש במילים האלה. כך שאנקוט פעם כך ופעם כך בלי עקביות (במאמרו של אברהם נוריאל בספרו גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית, ניסה להעמיד חילוק בין סיבה לעילה, לדבריו עילה מציינת רק סיבתיות שכלית הכרחית, ולא סיבתיות מקרית, וסיבה משמשת לשני המובנים. לדעתי לפעמים כשרוצים לדבר על בחינות שונות של אותו עניין מייחדים אחת מהמילים הנרדפות לשימוש מיוחד זה, והייחוד הזה הוא מקומי רק לאותו דיון, ואינו בהכרח מונח קבוע. השאיפה להגיע למינוח קוהרנטי אופיינית למחשבה המודרנית, מהרנסנס ואילך, אבל בעולם העתיק העיקר היה להבין ולבאר את הנושא, ולרוב השתמשו במילים מהשפה המדוברת בחופשיות לפי הצורך של הדיון. כמובן שלפעמים היה חסר מונח פילוסופי ומילים נלקחו מהשפה המדוברת והפכו למונחים פילוסופיים קבועים, אבל זה לא שכיח.

     לטעמי אין לזה חשיבות רבה, כי גם אם דברי א. נוריאל צודקים, אי אפשר לבסס על זה לימוד או הבנה עמוקים, כיוון שהעניין לא התפרש ואינו מוכרח) [↑](#footnote-ref-663)
663. הפילוסופיה הראשונה, שעוסקת במופשט, נקראת אצלנו מטאפיזיקה. אמנם זה שם מאוחר, ואריסטו עצמו קרא למקצוע זה חכמת האלוהות, וכך תרגמו את שם הספר לערבית ועברית בימי הביניים.

     מקגיניס ציין כאן לחלק האלוהיות שבספר הריפוי, כלומר חלק המטאפיזיקה, ספר ו, פרקים 1-5. [↑](#footnote-ref-664)
664. כל חכמה משתמשת במסקנות החקירה של החכמה שמעליה כנתונים התחלתיים לחקירה שלה. למשל הרופא מקבל את מסקנות המחקר הכימי והביולוגי כנתונים שאינו מברר אותם אלא משתמש בהם כנקודות מוצא ראשוניות לעיסוק שלו בחכמת הרפואה, והביולוגים והכימאים לא חוקרים על המתמטיקה שהם משתמשים בה, אלא מקבלים את מסקנות המתמטיקאים כמושכל ראשוני. כך מי שמברר וחוקר על הסיבות, מה הן וכמה הן, הוא המטאפיזיקאי, וחכם הטבע מקבל את מסקנות המטאפיזיקאי כנקודת פתיחה למחקר שלו. [↑](#footnote-ref-665)
665. עיין בזה מטאפיזיקה דלתא פרק י"ב, עמ' 1019א משורה 15. [↑](#footnote-ref-666)
666. הגדרה זו של התנועה נמצאת בפיזיקה מאת אריסטו, ספר ג' פרק א', עין שם. [↑](#footnote-ref-667)
667. לעיל ביארתי את החילוק בין התחלה (מבדא مبدأ) ובין סיבה או עילה (סבב سبب או עלה علة). התחלה היא התחלת מציאות של דבר, והיא תואר אלוהי עצמי, כמו התארים חי חכם רוצה וכיו"ב, שביאר במורה נבוכים א' נ"ג שאלה לא הגדרות חיצוניות, אלא כמו מילים נרדפות לאלוה, וכעין שאומרים שהמים לחים שזה לא תיאור או הגדרה אלא כמו מילה נרדפת למים, ואילו לומר שהמים חמים זה תיאור והגדרה שלהם. אחרי שההתחלה נכנסת לטבע ופועלת בו היא נקראת סיבה.

     ברגע הראשון נברא כל העולם כנקודה של חומר היולי, כמו שכתב הרמב"ן על בראשית א' א'. החומר הראשון, ההיולי, הוא סך כל האפשרויות, האפשרויות תמיד קיימות כאפשרויות, לכן במציאות בכח, בחומר הראשון, אין תנועה ולא מהלך של זמן (הזמן הוא אחד עם התנועה או מודד אותה). האפשרויות לא יכולות להתממש כולן בבת אחת, זה פירוש הצמצום של בריאת העולם, לכן הן מתממשות בזו אחר זו. מהלך ההתממשות הזו כשלעצמו, בלי להסתכל על עצם מסוים שיוצא מהכח אל הפועל, זה עצם עניין התנועה ועצם עניין הזמן. התנועה היא הגילוי של האלוהות אחרי הצמצום. התנועה הופכת לסיבה כשהגלגל המקיף נע באופן המסוים שהוא נע בו, ומניע איתו את הטבע, וכמו שביאר במורה נבוכים א' ע"ב.

     החילוק בין סיבה להתחלה אינו מונח קבוע, אלא משתמשים בו רק כשיש צורך להבחין בזה, במקומות רבים סיבה והתחלה נאמרות בלי שיש הבחנה ביניהן. [↑](#footnote-ref-668)
668. כל שינוי הוא תנועה. [↑](#footnote-ref-669)
669. מבדא مبدأ. [↑](#footnote-ref-670)
670. כח התנועה הטבעי הוא זה שמניע את הזרע לכיוון הרחם. באופן כללי ולא מדויק לפי אריסטו תנועות האיש בשעת התשמיש מחממות ומנענעות את הזרע וגורמות בכך שיהיה מוכן לקבל את הצורה. עיין עוד בזה בעל התהוות בעלי החיים ד' ד', בעיקר בעמ' 772א, ובעוד מקומות. [↑](#footnote-ref-671)
671. בעניין נותן הצורה, עיין בזה במורה נבוכים חלק ב' פרקים ד' וי"ב. והוא השכל הפועל, ונקרא ברמב"ם גם המלאך ששמו "אישים".

     במורה נבוכים א' ע"ב מבאר את סדר ההשתלשלות הכפול שבטבע. יש את עשר השכלים הנפרדים (כלומר מופשטים מחומר) שהשכל הפועל הוא התחתון שבהם, זו השתלשלות של הצורה מהמקור שלה אל הטבע, שמסתיימת במה שהשכל הפועל נותן צורה בחומרי ארבע היסודות. זו ההשפעה הזכרית.

     כאמור קבלת הצורה תלויה בהכנת החומר, וכמו שכתב במורה נבוכים ב' י"ח, והכנת החומר תלויה במזג ארבעת היסודות, וזה עניין שנחשב 'מקרה' כיוון שאינו נתפש בשכל, והוא גילוי של הרצון האלוהי הראשון שמעל השכל. המזג משתנה מכח תנועת הגלגל המקיף שהוא היש החומרי הראשון, וזהו ה"מכין" שמדובר בו כאן, וזוהי ההשפעה הנקבית.

     כשהשכל הנפרד הראשון משיג את בוראו הוא מוליד שכל שלישי על דרך בן שנולד מזיווג, וכשהוא משיג את עצמו כחסר לעומת בוראו, הוא מגלה את צד החומר שבו שהוא הגלגל הראשון, היינו הגלגל המקיף או הגלגל החיצון, וכן הלאה כל הגלגלים עד גלגל הירח. השתלשלות ההכנה עוברת מהגלגל הראשון דרך שאר הגלגלים עד שינויי המזג של ארבעת היסודות, ואינה עוברת דרך השכלים הנפרדים. עיין ביאור רחב בזה בהערות על הפשט של המורה נבוכים [רשימה 33](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/).

     אבן סינא חוזר כאן על מה שכתב כבר כמה פעמים, שחכם הטבע מקבל כמושכלות ראשונות את מסקנות המטאפיזיקה, כמו שכל מקצוע של ידע מקבל את מסקנות חקירת המקצוע שמעליו כנקודות פתיחה ראשוניות שאינן נתונות לשאלות וחקירה.

     מקגיניס ציין כאן:

     For discussions of the role of the “Giver of Forms” (wāhib al-ṣuwar) in the processes of generation and corruption, see Kitāb fī al-kawn wa-l-fasād 14 (זה ספר של אבן סינא על ההתהוות וההפסד (כשם ספרו של אריסטו) שנכלל בספר הריפוי ואינני מתכוון לתרגם אותו.

     and Ilāhīyāt 9.5. הכוונה לספר תשיעי מהאלוהיות פרק ה', האלוהיות הוא חלק המטאפיזיקה (שנקראה על ידי אריסטו חכמת האלוהות) של ספר הריפוי. אותו אני מקווה לתרגם. [↑](#footnote-ref-672)
672. ההכנה היא הכנת החומר לקבלת הצורה, וכגון התהליך שעובר הזרע בדרכו לרחם, שהוא כעין בישול, כלומר פעולת שינוי וכל שינוי הוא תנועה. מה שהחומר מקבל את הצורה אחרי ההכנה הראויה, פחות ברור שנחשב התחלת תנועה.

     נותן הצורה הוא מהשכלים הנפרדים מחומר, ולכן הוא נצחי, וממילא אין בו שינוי ותנועה. הוא משפיע את הצורות באופן תמידי וקבוע על כל החומר, ולולא הצורך בהכנת החומר כל הצורות היו יוצאות תמיד ובכל מקום אל הפועל מכח נותן הצורה (באמת לולא החומר והיותו מוגבל בקבלת הצורות, שלכן קבלת הצורות היא בזה אחר זה ולא כולן בעת ובעונה אחת, לא היה הבדל בין הצמצום ובין לפני הצמצום). לכן אפשר היה לחשוב שפעולת נותן הצורה אינה נחשבת התחלת תנועה. אבן סינא כותב כאן שבכל זאת פעולת נותן הצורה נחשבת התחלת תנועה, כי הוא זה שמכוחו הצורות יוצאות מהכח אל הפועל, כלומר הוא זה שמעניק לכל חיים, והתנועה ממוות לחיים היא וודאי שינוי וכל שינוי הוא תנועה. למשל אחת הצורות שמגיעות מנותן הצורות היא 'חי', היא חלה בחומר של כל בעלי החיים כי ההכנה של החומר לקבל את הצורה מאפשרת את זה. לו היה רק את הכנת החומר ללא נותן הצורה, הכל היה פגרי סוסים או חמורים מתים שמוכנים לקבל נפש חיה של סוס או חמור ואינם מקבלים אותה ונשארים מתים, נותן הצורות חוזר על מה שכתוב "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה." כי אפשרות בלבד עדיין אינה חיים עד שתצא אל הפועל, כלומר הצורה תצטייר בחומר ולא תהיה רק אפשרות, כמו פסל שעוד מונח בתוך גוש השיש שהוא רק אפשרות ואין בו את החיים שהשראת האומן מפיחה בו כשמממש אותו בפועל. [↑](#footnote-ref-673)
673. במקור الأصل (אסל). אפשר לתרגם גם שורש או סיבה או בסיס או מקור. מקגיניס תרגם primary וזה תרגום נכון רק שלא מצאתי לו מקבילה מדוייקת בעברית, כי המילה 'התחלה' משמשת לסך כל מה שמניע דהיינו צירוף ההתעוררות הראשונה עם העוזר.

     'עוזר' תרגם מקגיניס auxiliary, ו'מדריך' תרגם guiding. [↑](#footnote-ref-674)
674. נראה שהכוונה כאן היא שהעוזר הוא הבחירה החופשית. הבריאה היא גילוי האחדות האלוהית שנודעת מהצורות שהן יסוד חי של אחדות ושל סדר שמגלה שיש משהו אחד שממנו נובע אותו סדר, וכן מהעובדה שהעולם כולו איש אחד חי, כלומר יש בכולו כאחד השגת הטוב האלוהי שממנה התנועה (השכלים הנפרדים משיגים את הבורא ומכירים בשלמותו ומזה תנועת הגלגלים וכמו שכתב במורה נבוכים ב' ד'), והוא פועם ברצוא ושוב, בפעימות הלב, נשימה, יום ולילה, וכיו"ב, כלה באש ואינו אוכל, מתהווה ונפסד. צד חשוב ומקיף של הגילוי האלוהי הזה הוא התנועה שבעולם שנובעת מתנועת הגלגל שהיא התנועה היחידה שנובעת מרצון האל באופן ישיר בלתי אמצעי (זה הדבר היחיד שנופל עליו לשון בריאה (כל היתר הוא יצירה או עשייה) כמו שכתב הרמב"ן על בראשית א' א', וגם אצל אבן סינא יש לו שם מיוחד: איבדע. וזה מה שמדבר בו במורה נבוכים ב' י"ז שהוכחות אריסטו על קדמות העולם צודקות רק אחרי שהעולם נברא ואיתו השכל, אבל נקודת הבריאה הראשונה הבלתי אמצעית הראשונה שם נברא גם השכל שהוא חלק מהעולם, ולכן את אותה התחלה השכל לא יכול לתפוש ולכן לגבי ההתחלה אין תוקף להוכחות של אריסטו וכמובן גם לא להוכחות שנגדו. הבריאה אינה בזמן, כמו שכתב המורה נבוכים ב' י"ג וב' ל', הזמן נברא עם העולם, כי הוא תנועה של גוף חומרי. הצד של חידוש העולם אין הכוונה בו שהיתה נקודה מסויימת בזמן שאז נברא העולם, אלא כשאנו בתוך הזמן אריסטו צודק שהזמן היה מאז ומעולם, ורק באותה נקודת התחלה ראשונה שאז נברא הזמן שם אין להוכחות אריסטו תוקף. כלומר מה שהעולם מחודש אין הכוונה שיש לו נקודת בריאה בזמן מסוים, אלא הוא תמיד מחודש, והחידוש שבבריאה בכל רגע ורגע זהו תנועת הגלגל הקיצון שנובעת באופן בלתי אמצעי מהרצון האלוהי החופשי המופשט שמעל השכל ומעל כל הגדרה (כמו שביאר אותו במורה נבוכים ב' י"ח בדרך השני).

     לאדם יש נפש חיה שיש בה יכולת להניע אותו, ויש לו בחירה חופשית, הוא לא מחויב לסדר הכללי של היקום כולו כאיש אחד אלא יכול לנוע ולהניע כרצונו הפרטי. אמנם הבחירה החופשית של האדם אינה עניין נפרד מתנועת כל היקום, אלא הבחירה היא בין חיים למוות, אם הוא בוחר שלא כסדר כלל היקום הוא מתנתק ממקור חיותו ובזה ממית את עצמו, ואם הוא דבק בסדר הכללי ופועל לפיו הוא בוחר בחיים. בכל אופן הפעולה של האדם מבחירתו משפיעה רק עליו, כי מצד היקום אם לא בחר נכון הוא לא קיים, וכמו שנאמר במסכת ברכות י"ח שרשעים בחייהם קרויים מתים. כך שהתנועה שנובעת מהבחירה החופשית ומקורה בנפש האדם, יכולה לעזור לתנועה הכללית של היקום, אם האדם תופש את מקומו וממלא את תפקידו בסדר הכללי, כמו איבר בגוף, וכמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב. האדם גם יכול לבחור לתקן את מה שקלקל בסדר האלוהי הכללי של הבריאה, וזה על ידי פעולות כמו הכרת טובה, תשלום או צדקה. לפי הסדר הכללי של היקום כל ממון נמצא אצל בעליו, לכן אין שם מקום לתנועות שמשנות את הבעלות על הממון. אם הממון לא נמצא במקום שהסדר הכללי מחייב, האדם יכול "לעזור" לסדר הכללי ולתת את הממון או הטובה לבעליהם האמיתי. פעולות כאלה עוזרות להשיב את הסדר הכללי לתיקונו, אבל אינן תכליתו, כי תכליתו היא רק לעמוד על תיקונו. [↑](#footnote-ref-675)
675. נראה שהכוונה ב"מדריך" היא לשכל. השכל סיבת תנועתו היא התנועה הכללית של כל היקום כאחד, תנועת הגלגל, לכן השכל לא מניע שום דבר לבדו אלא הוא מניע בתיווך התנועה הכללית של כל הטבע. אדם לא יסתום את החלון אם אין רוח קרה מבחוץ, לכן מה ששכלו מורה לו לסתום את החלון זו תנועה שמתנועעת מכח התנועה הכללית של הגלגל, שגרמה לרוח הקרה שמניעה את האדם להחליט בשכלו לסתום את החלון, ומזה נראה ששכלו הוא היחיד שמניע אותו לסתום, אבל באמת השכל מניע רק בתיווך תנועת הגלגל שהרי אינו מניע מאומה לבדו (זה לא מבטל את הבחירה של האדם לסתום ולהנות מבית חם, או לא לסתום ולהתקרר). עיין בזה במורה נבוכים בהקדמות לחלק ב' הקדמה כ"ו, ובחלק ב' פרק א'.

     העניין של 'עוזר' ו'מדריך' אינו מחוור לי היטב וכתבתי כאן רק כהשערה. גם אם לא זו כוונתו של אבן סינא כאן הדברים מצד עצמם נכונים ומועילים. [↑](#footnote-ref-676)
676. הסיבה הפועלת או ההתחלה הפועלת. [↑](#footnote-ref-677)
677. כל מה שדיברנו מסעיף 2 בפרקנו עד כאן לגבי הסיבה הפועלת. [↑](#footnote-ref-678)
678. הבורא הוא הסיבה הפועלת הראשונה של המציאות. אבן סינא בא ללמד כאן שיש הבדל ביחס סיבה-מסובב בין הבורא [כלומר "המציאות עצמה"] כסיבה פועלת של המציאות ובין המציאות, ובין כל שאר היחסים של סיבה-מסובב של כל הסיבות האמצעיות שהן הטבע. כי הבורא נבדל באופן מוחלט מהטבע ואין לו שום צורך או תכלית בו. שהכוונה כאן למה שכתב במורה נבוכים א' ס"ט [המורה נבוכים דן בבורא כסיבה פועלת, סיבה צורנית וסיבה תכליתית של המציאות. את ההבחנה בין יחסי סיבה-מסובב בין הבורא כסיבה ובין שאר הסיבות המורה נבוכים עושה בדיונו על הסיבה הצורנית, אבל העניין עצמו הוא אותו עניין בכל סוגי הסיבות]:

     "ואמנם הכונה הנה היותו ית' פּוֹעֵל לפרטי הפעולות הבאות בעולם כמו שהוא עושה העולם כולו כמות שהוא. ואומר כבר התבאר בחכמה הטבעית שאלו הארבעה מינים מן הסיבות צריך שתבוקש לכל סיבה מהם סיבה גם כן וימצאו לדבר המתהווה אלו הארבעה סיבות הקרובות לו, וימצאו להם גם כן סיבות, ולסיבות - סיבות, עד שיגיע לסיבות הראשונות. כמו שזה הדבר הפעול ופועלו הוא כך, ולפּוֹעֵל ההוא פּוֹעֵל, ולא יסור זה עד שיגיע אל מניע ראשון הוא הפּוֹעֵל באמת לאלו האמצעיות כולם. וזה כי כשתהיה אות אל"ף תניעה אות בי"ת, ובי"ת תניעה אות גימ"ל, וגימ"ל תניעה אות דל"ת, ודל"ת תניעה אות ה"א, וזה מה שלא ילך אל לא תכלית ונעמוד אצל הה"א על דרך משל; ואין ספק כי הה"א היא המניעה לאל"ף ולבי"ת ולגימ"ל ולדל"ת ובאמת נאמר בתנועת האל"ף שהה"א עשאה. ובזה הצד ייוחס כל פועל שבמציאות לאלוה - ולוּ פעלו מי שפעלו מן הפועלים הקרובים כמו שנבאר; הנה הוא הסיבה הרחוקה מצד היותו פּוֹעֵל.

     [עד כאן דיבר על ה"התחלה הפועלת שלא על פי הדברים הטבעיים אלא על פי המציאות עצמה". כלומר הבורא כסיבה הפועלת הראשונה. מכאן מדבר על הבורא כסיבה הצורנית הראשונה] וכן הצורות הטבעיות ההוות הנפסדות נמצאם כשנחפשם כולם שאי אפשר שלא תקדם להם צורה אחרת תכין החומר הזה לקבלת זו הצורה והצורה השנית ההיא תקדם לה גם כן אחרת עד שנגיע לצורה האחרונה אשר היא הכרחית במציאות אלו הצורות האמצעיות אשר האמצעיות ההם הם סיבת זאת הצורה הקרובה - 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 תתקיים 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:

     [עיין עוד שם לגבי הסיבה התכליתית. ועיין עוד בבלוג אדם חי [רשימה 300](https://nirstern.wordpress.com/2022/10/20/300-%d7%91%d7%99%d7%90%d7%95%d7%a8-%d7%91%d7%a2%d7%a0%d7%99%d7%99%d7%9f-%d7%a9%d7%9c-%d7%91%d7%9b%d7%97-%d7%95%d7%91%d7%a4%d7%95%d7%a2%d7%9c-%d7%91%d7%9e%d7%95%d7%a8%d7%94-%d7%a0%d7%91%d7%95%d7%9b/)]" [↑](#footnote-ref-679)
679. שם משתתף (או שם משותף) היינו שיש למילה אחת שתי משמעויות נפרדות (שתיהן שותפות באותה מילה). למשל המילה 'עין' היא שם משתתף כי יש לה משמעות של איבר הראייה ומשמעות של מעיין מים. עיין בזה במילות הגיון מאת הרמב"ם שער י"ג. [↑](#footnote-ref-680)
680. עיין טימיאוס מאת אפלטון עמ' 49-50 (תרגום י. ג. ליבס):

     "אולם עכשיו, כנראה, מכריחנו הגיון הדברים שנשתדל לגלות בדברינו מין נוסף, מוקשה ומעומעם [דהיינו החומר. הכוונה כאן לחומר הראשון, ההיולי]. מה הוא, אפוא, כוח הפעולה, ואיזה הוא הטבע שיש לייחסו למין ההוא? מכל וכל טבעו הוא כדלהלן: להיות בית קיבול, וכביכול אומנת, של כל התולדה.

     [...]

     אולם לפי שעה עלינו להבחין בשלושה מיני דברים: מה שהולך ומתהווה [עולם האידיאות שהוא הצורות שנגלות בטבע]; זה שבתוכו מתהווה המתהווה [החומר]; וזה שכדמותו הוא נעשה [מקור הצורות, הבורא]. ואמנם ניתן להמשיל את המקבל - לאם, את מקור הצורה - לאב, ואת המתהווה ביניהם - לצאצאם.

     ועלינו לשים דעתנו על כך, שלמען יווצר דפוס שיהא מגוון בכל הגיוונים שבעולם, צריך שנושא הדפוס יהא נקי מכל אותן התכונות שהוא עתיד לקבל ממקום אחר, וָלא - אין הוא מוכשר לתפקידו." (ועיין עוד בזה באדם חי [רשימה 299](https://nirstern.wordpress.com/2022/10/16/299-%d7%91%d7%99%d7%a1%d7%95%d7%93-%d7%a2%d7%a0%d7%99%d7%99%d7%9f-%d7%97%d7%95%d7%9e%d7%a8-%d7%95%d7%a6%d7%95%d7%a8%d7%94/))

     המילה שתרגמתי "נושאת", במקור היא حاملة. היא נאמרת גם על הריון, שהאם נושאת את העובר, וזה מתאים לדברי אפלטון אלה.

     ההתחלה החומרית נושאת דברים שזרים לה, כלומר היא נושאת את הצורות. הצורות זרות לה כי החומר הראשון לא יתכן שתהיה בו צורה כלל, ולכן הוא זר לצורות. האופן שהצורות של היסודות נישאות על ידי החומר הראשון הוא בדרך של תנועה בלבד. למשל אנו יכולים להתייחס לגל בים כעצם בעל צורת 'גל', שהחומר הוא מי הים והצורה היא צורת הגל שהיא כעין גבעה שמתרוממת מעל פני השטח כמו הגבעות על האדמה. אומרים שיש גל גבוה וגל נמוך וכו'. באמת הגל הוא רק תנועה של מי הים ואינו עצם שצורתו קבועה במים ויש לו קיום עצמאי כעצם, ואינו דומה לגבעות שבאדמה, לכן אומר כאן אבן סינא שהחומר, מי הים, הוא זר לצורה, לא חל ביניהם זיווג שמאחד אותם באחדות קבועה. בצורות שמצטיירות בחומר שמורכב מהיסודות נראה שהחומר והצורה בזיווג שביניהם יצרו עצם שיש לו קיום, כמו למשל בשר ונפש חיה שיוצרים אדם שהוא עצם מתקיים ולא דומה בזה לגל, ואז אין זרות בין החומר לצורה. אמנם הקביעות של העצמים שעשויים מתרכובת ארבעת היסודות היא לא אמיתית, רק הדמיון מראה כך ולא השכל. עוד משל להצטיירות היסודות הטהורים בחומר הראשון הוא בבואה של דבר מה בראי. הזכוכית שבראי היא החומר והבבואה היא הצורה, והצורה מצטיירת בחומר אבל לא נקבעת בו, הזכוכית של הראי מצד עצמה תמיד נשארת שקופה, מחוסרת צורה. עניין זה עוד יתבאר בהמשך, בסעיף 7.

     אלה שתי המשמעויות השונות של 'התחלה חומרית', משמעות אחת היא דבר שתמיד נשאר זר לצורה, תמיד הוא בלי צורה, וזה החומר הראשון, המשמעות השנייה היא החומר המורכב מהיסודות שמקבל צורה בקביעות, בדרך של זיווג כמו שכתב אפלטון (שהמשיל אותם לאב ואם שמולידים צאצא). [↑](#footnote-ref-681)
681. המורכב הוא עצם טבעי, עצם טבעי הוא צורה שהצטיירה בחומר. דבר שהוא 'עצם' פירושו שהדבר קיים, המילה 'עצם' פירושה 'להיות קיים', כמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה גמא פרק א' (הוא כתב שם שלומר 'ראובן' ולומר 'ראובן קיים', זו אותה אמירה. 'ראובן' זה לומר את העצם, ולומר 'ראובן קיים' זו אותה אמירה כי פירוש 'עצם' הוא להיות קיים). העולם הטבעי הוא העולם שבו להיות קיים פירושו להיות בעל חומר וצורה מורכבים. אדם מת חדל מלהיות קיים בעולם הטבעי (אשתו נישאת לאחר, ויורשיו יורדים לנכסיו), כי הנפש שלו היא צורה בלי חומר. אבל בעולם המופשט הנפש שלו קיימת בלי גוף והוא בעולם הבא זוכה להשגת דעת אלוהים.

     "מהויות אלה" הן הצורות; העצם הטבעי מורכב מההתחלה החומרית ומהצורות. [↑](#footnote-ref-682)
682. הבאתי לעיל בסמוך, וגם לקמן בסמוך, את דברי אפלטון בטימיאוס שהצורה היא כמו האב, והחומר הוא כמו האם, והעצם הטבעי הוא כמו הוולד שיש בו איחוד של שניהם. כאן הוא אומר שיש יחס בין האם לוולד, כלומר בין החומר לעצם הטבעי, וזה יחס של סיבה, כי החומר הוא מהסיבות המקיימות את העצם (ביחד עם הצורה החומר הוא סיבה למהות העצם, והפּוֹעֵל והתכלית הם סיבות למציאותו של העצם). יש יחס נוסף של ההתחלה החומרית עם מהויות אלה, כלומר יחס אל הצורות המופשטות, שזה נמשל ליחס בין האם לאב. [↑](#footnote-ref-683)
683. לדוגמה, בעצם לבן. [↑](#footnote-ref-684)
684. החלב הוא עצם מורכב, צבעו לבן, והחומר שלו הוא אחת מהסיבות של קיומו. היחס של החומר שלו אליו הוא יחס של סיבה ומסובב, וכיוון שהחומר הוא סיבה שלו הוא קודם לו. הלובן כשלעצמו הוא לא חלק מהעצם הטבעי (הלובן לא קיים כעצם אלא הוא קיים כצבע. קיומו הוא כאיכות, כקטגורית האיכות שהיא אופן של קיום שאינו עצם), והחומר של החלב אין לו יחס אל הלובן כשלעצמו. זה תוספת ביאור במה שכתב שההתחלה החומרית היא שם משתתף, כלומר בעל שתי משמעויות. יש משמעות אחת שהחומר הוא סיבה למציאות העצם ולכן מתייחס אליו כמו שסיבה מתייחסת אל המסובב, ואם העצם לבן אז החומר מתייחס גם אל הלבן. ויש משמעות אחרת שהחומר מצד עצמו לא מתייחס לצורות מצד עצמן בשום יחס. שהרי החומר הראשון אין בו שום צורה כלל.

     החומר הראשון הוא מרכיב בכל העצמים הטבעיים, כלומר אלה שיש להם גוף חומרי. בסדר הבריאה החומר הראשון קודם לכל הנמצאות שבטבע מלבד לבורא עצמו. הוא הגלגל הקיצון, ההיולי שכתב הרמב"ן בבראשית א' א'. רק השכל הנפרד הראשון קודם לו, אבל השכל הנפרד אינו בטבע כיוון שהוא מופשט לחלוטין.

     "מרכיביו העצמיים" של ה"כל" הם החומר והצורה שלו. אחרי שחלה בחומר צורה, והוא נעשה עצם מוגדר, בעל מהות עצמית, מרכיביו העצמיים של העצם הזה שהם צורתו וחומרו הם אחריו בסדר ההוויה, כי מציאותם באה אחרי מהותו של העצם. אבל לפני שחלה צורה בחומר, והוא החומר הראשון שאין בו שום צורה, הוא קודם לעצם המורכב בסדר ההוויה. [↑](#footnote-ref-685)
685. כלומר היחסים שבין דברים אלה, שהם החומר, הצורה והעצם. הדברים יובנו לפי מה שהבאתי לעיל בסמוך מטימיאוס מאת אפלטון שהצורה המופשטת היא כמו האב, החומר הוא כמו האם, והעצם שמורכב מצורה וחומר הוא כמו הוולד שנולד מהזיווג שביניהם. החלוקה הראשונה עוסקת ביחס שבין החומר הראשון לצורה המופשטת לפני שהתחברו ליצור עצם, החלוקות השנייה והשלישית עוסקות ביחס שבין החומר של העצם לצורה של העצם (כלומר אחרי שהחומר והצורה התחברו כדי ליצור עצם) ויש ביחס הזה שני אופנים כי יש צורה שקובעת את המהות של העצם ויש מקרים שהם אופן של צורה לעצם אבל אינה צורה שקובעת את מהותו. [↑](#footnote-ref-686)
686. החומר הראשון לא צריך את הצורות המופשטות כדי להתקיים, והן לא צריכות אותו. כל אחד מהן נברא בפני עצמו. אצל אריסטו כל שכל נפרד מעשרת השכלים הנפרדים כשהוא מסתכל על עצמו, על חסרונו מול הבורא, נובע מזה גלגל חומרי לפי מדרגתו של אותו שכל והגלגל הוא מהחומר החמישי, כמו שמבואר היטב ב[אנשי העיר המעולה](https://drive.google.com/file/d/1V9Qb-y2lK3LAhtZpkgBo3Z2KKQgHFOde/view) מאת אלפראבי (עניין זה לא מפורש בכתבי אריסטו שבידינו, והוא נמסר בעל פה עד שכתב אותו אלפראבי. כך ידעו חכמי דורו של אלפראבי שקיבלו כדבר פשוט שזו דעת אריסטו וגם במורה נבוכים מייחס את דברי אלפראבי אלה לאריסטו). הגלגל הראשון הוא החומר הראשון שהוא קרוב לעניין החומר החמישי שממנו שאר הגלגלים, אם כי כמובן יש חילוק גדול בין החומר הראשון לחומר החמישי והארכתי בזה במקום אחר.

     השכלים הנפרדים מופשטים לגמרי, הם הספירות שדיברו בהם חכמי הקבלה, כמו שכתב האר"י בספר עץ חיים שער א' ענף ב' בדבריו על התוכנים שזה כינוי לאריסטו, וכן כתוב ברמ"ק ובעוד מקומות. הספירות יש בהן צד שהן אלוהות ממש ולא משהו שנברא, וצד שהן כלים נבראים. שני הצדדים אמת כמו שכתב הרמ"ק בספר פרדס רימונים, הצד שהן אלוהות הוא צד הצמצום, כי גם הצימצום הוא אלוהות ממש ולא דבר נברא (לפי הצד של אין סוף מוחלט הספירות או השכלים הנפרדים הם בריאה, כלומר הצמצום עצמו הוא בריאה, ואז סדר הנבראים הוא השכל הנפרד הראשון ואחריו החומר הראשון. לפי צד הצמצום הנברא הראשון הוא החומר הראשון, כי השכל הראשון הוא אלוהות ממש, כלומר ספירת מלכות. אפלטון בטימיאוס עמ' 28 כשהוא מביא את שורש עולם האידיאות המופשטות שהוא השכל הנפרד שהוא הדוגמה לפיה נעשה העולם החומרי, כתב: "ואילו אביו ויוצרו של הכול הלזה - קשה למצאו; ומי שמצאו, אי אפשר לו שיגידנו באזני כל בני אדם." וממהלך דבריו שם ברור שהכוונה לאין סוף שהוא סיבת מציאותו של הצמצום. בדברי אפלטון על הצמצום עיין גם בסופסטן דף 259). הארכתי בזה ב[שיעורים על מורה נבוכים](https://shiurmorehnevochim.wordpress.com/) בכמה שיעורים (אפשר למצוא שם לפי חיפוש בתגיות). השפע שמקיים את הטבע מגיע בשתי דרכים, האחת החומר שמתחיל מהגלגל החיצון ומשתלשל עד החומר של כל העצמים, והצורה שמאירה מהשכלים הנפרדים. נותן הצורה בעולם הוא השכל הפּוֹעֵל שהוא אחד מהשכלים הנפרדים, והוא ספירת מלכות שדיברו בה חכמי הקבלה. במורה נבוכים א' ע"ב מבאר עניין זה היטב, וכתבתי ביאור בדבריו ב[הערות על הפשט של המורה נבוכים](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/). [↑](#footnote-ref-687)
687. במקור المادة, (מאדא), לא מדובר כאן דווקא על החומר הראשון שאבן סינא קורא לו 'היולי', אלא על 'חומר' במובן כללי שכולל כל חומר של כל עצם. [↑](#footnote-ref-688)
688. כלומר העצם הטבעי שמחובר מחומר וצורה מאוחדים. [↑](#footnote-ref-689)
689. העצם הטבעי קודם לחומר בסדר ההוויה כי סיבת מציאותו הראשונה של העצם היא צורתו, ומה שהצורה נעשתה עצם פירושו שהיא גילתה את עצמה כחומר (כלומר בעל צורה, כלומר עצם טבעי). על דרך שכתב אלפראבי שהגלגל החומרי הוא בחינה של השכל הנפרד, כלומר כשהשכל הנפרד משיג את חסרונו בהשוואה לבורא אז הוא בבחינת חומר. ההגדרה של חומר היא שהצורה מגלה את עצמה גם לכח הדמיון והחושים ולא רק לשכל, החומר הוא בחינה של הצורה ולא דבר שקיים בפני עצמו. עיין ב[ספר התחלות הנמצאות](https://nirsternaristotle.files.wordpress.com/2017/06/d794d7aad797d79cd795d7aa-d794d7a0d79ed7a6d790d795d7aa-d790d79cd7a4d7a8d790d791d799.pdf) מאת אלפראבי בעמודים הראשונים שמבאר עניין זה ובעיונים בפילוסופיה אריסטוטלית [רשימה 69](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/) כתבתי ביאור בדבריו.

     מה שהחומר הראשון אינו קיים בפני עצמו זה משום שאין בו שום צורה, ולכן אין בו שום מהות ושום הגדרה. הבורא עצמו אין בו שום הגדרה ומהות וצורה, אנחנו משיגים בו רק ישות בלא מהות (כמו שכתב המורה נבוכים א' נ"ח). אנו יודעים שהוא נמצא אבל איננו יודעים מה נמצא, לא רק שאנו איננו יודעים אלא מצד עצמו אין מה לדעת, כי אין בו הגדרות והוא אין סוף אחד באחדות פשוטה מוחלטת מכל צד. החומר הראשון דומה לבורא בעניין זה שגם הוא אין לו מהות ושום הגדרה והוא אין סוף פשוט מוחלט מכל צד (במורה נבוכים א' ה', וא' כ"ח, כתב שאצילי בני ישראל השיגו את החומר הראשון וסברו שהם משיגים את הבורא עצמו). רק שהבורא הוא המציאות כשלעצמה, הוא סיבת המציאות והכרחי המציאות ולכן אע"פ שאיננו משיגים לו מהות אנו משיגים ישותו. החומר הראשון אינו סיבת המציאות של עצמו, הוא נברא, ולכן אם אין לו מהות, אין הגדרה מה נברא, ואם כן לא ברור שיש לו מציאות כלל. אפלטון בטימיאוס (מדף 48 והלאה) כתב על זה:

     "אולם עכשיו, כנראה, מכריחנו הגיון הדברים שנשתדל לגלות בדברינו מין נוסף [נוסף על עולם האידיאות המופשטות שהוא נצחי וקבוע, הוא השכלים הנפרדים, והצורות של הטבע שמתהוות ממנו, והוא החומר הראשון], מוקשה ומעומעם. מה הוא, אפוא, כוח הפעולה, ואיזה הוא הטבע שיש לייחסו למין ההוא? מכל וכל טבעו הוא כדלהלן: להיות בית קיבול, וכביכול אומנת, של כל התולדה.

     [...]

     שלישי הוא החלל אשר קיים לעולם ונמנע ממנו כליון [החומר הראשון מצד עצמו בהכרח נצחי, כי אם אין בו צורות ולכן לא שום הגדרה, לא יתכן בו שינוי, ואם אין בו שינוי הרי אינו יכול להיפסד]; הוא ממציא משכן לכל המתהווה; ואותו משיג - בלא תחושה - שיקול דעת מסוים שאינו כשר מלידה [כלומר ממזר]; אך כמעט לא ייתכן לראות בו ענין לאמונה [הכוונה ידיעה ברורה]. והוא הדבר שאנו מביטים אלין כבחלום, ואומרים שכל מה שישנו צריך שיהא במקום כלשהו, ומה שאיננו עלי אדמות, ולא באיזה שהוא מקום בשמיים, אינו דבר. ומהיותנו נתונים במצב זה של חלום, אין ביכולתנו להתעורר ולהבחין את ההבחנות האלה ושכמותן, אף לא לגבי אותו טבע שאינו אחוז שינה והקיים קיום אמיתי, ולהגיד את האמת, כדלהלן: מאחר שעצם היסוד שמכוחו נתהווה הצלם [הכוונה לעצם שמורכב מחומר וצורה, ואפלטון קורא לו כאן צלם כי הוא כדמות האידיאות המופשטות, ומציאותו נובעת מהן] אינו שייך לצלם עצמו, והוא תמונתו של מה שהוא אחר [האידיאה המופשטת] המתנועעת תמיד אנה ואנה [התמונה של האידיאה (כלומר הצורה) מתנועעת, האידיאה בעצמה נצחית], - משום כך דינו של הצלם הוא, שיתהווה בתוך מה שהוא אחר [בחומר הראשון], כשבדרך מה הוא נאחז במה שקיים [זה אופן הקיום המוקשה שהסעיף כאן עוסק בו], ולא - כלל לא יהיה הצלם בגדר 'דבר' [כלומר יישאר אידיאה מופשטת שנחשבת כקיימת רק בעולם המופשט ולא בעולם הארצי, הטבע, שבו ההגדרה של קיום היא להיות עצם שהוא צורה מורכבת עם החומר]". דברי אפלטון אלה הם מה שכתבתי שקשה להבין את הוויית החומר הראשון. [↑](#footnote-ref-690)
690. "המציאות" היא העצם הטבעי, "ההתחלות האחרות" הן הצורה. [↑](#footnote-ref-691)
691. העצם הטבעי. [↑](#footnote-ref-692)
692. החומר יוצא אל הפועל בכך שהוא מקבל צורה. [↑](#footnote-ref-693)
693. לא רק הצורה של ה"דבר" ("דבר" דהיינו העצם הטבעי), נצרכת כדי שיתקיים "דבר אחר", כלומר החומר (הצורה צריכה את החומר ומשום כך היא סיבה להתהוותו), אלא יש עוד דברים, והם המקרים, שצריכים חומר ולכן הם מקיימים את החומר, גם הם סיבה להתהוותו. למשל הצבע הלבן כשלעצמו אינו עצם, אבל הוא וודאי קיים בטבע למרות שאי אפשר להחזיק אותו ביד, הוא קיים כצבע, כאיכות, קיומו הוא בדרך הקיום של קטגוריית האיכות ולא בדרך הקיום של של עצם (הקטגוריות נקראות הסוגים העליונים כי הן אופני מציאות עצמאיים, ואינן תחת סוג עליון אחר שמכוחו הן נמצאות). הצבע הלבן צריך שיהיה חומר בעולם כדי שיתקיים בקיום של 'לובן' של צבע, שהוא קיום כקטגוריית איכות שהיא מקרה כיוון שאינה קטגוריית העצם (המקרה נישא על העצם ונשען על מציאותו של העצם, אבל גם כמציאות משנית שצריכה נשיאה על גבי העצם, בכל אופן יש לצבע מציאות משל עצמו כצבע), וגם צבע לבן כמאפיין של עצם מסוים ולא כצבע במובן כללי, צריך חומר, והחומר מאוחר לו בסדר ההוויה, כלומר לא החומר מקיים את מציאות הצבע אלא הצורך של הצבע בחומר הוא זה שמקיים את מציאות החומר. [↑](#footnote-ref-694)
694. הצורה מקיימת את החומר באופן שהיא נפרדת מעצמותו - הכוונה לצורת ארבעת היסודות בחומר הראשון, והיא מקיימת את החומר באופן שהיא מחוברת לעצמותו - הכוונה לצורות של העצמים הטבעיים שהחומר שלהם הוא תרכובת ארבעת היסודות. העניין הזה מבואר לקמן בסמוך. [↑](#footnote-ref-695)
695. במקור מילולית "בהשוואה לעצמותו". و له قسط في تقويم المادة بمقارنة ذاته. [↑](#footnote-ref-696)
696. המקיים הרחוק מצד הסיבה החומרית הוא החומר הראשון, ומצד הצורה הוא השכל הפועל שזה גילוי של הבורא. המקיים הקרוב הוא מצד החומר הסיבה הקרובה ביותר, למשל הבשר לאדם או העץ למיטה. המקיים הקרוב מצד הצורה הוא למשל האב שמשפיע את צורת האדם לביצית של האישה ומזה הוא נעשה עובר אנושי. הנושא עמוק וארוך איך בדיוק עוברת הצורה מהאב לבן ולא כאן מקומו, אבל בפשטות האב הוא המקיים הקרוב לבן מצד הצורה. [↑](#footnote-ref-697)
697. כלומר בפילוסופיה הראשונה, היא המטאפיזיקה. מקגיניס ציין לחלק המטאפיזיקה של הריפוי, ספר 2 פרקים 2-4. [↑](#footnote-ref-698)
698. כלומר לבש את הצורה המהותית של העצם. [↑](#footnote-ref-699)
699. "דבר זה" דהיינו המקרים, אבל כאן היחס למקרים הוא באופן שהמקרים נדונים כבחינה של צורה, כי אנו עוסקים כאן ביחסים בין צורה חומר ועצם.

     המקרים הם חלק מהצורה באופן נעלם. לא כל מקרה יכול לקרות לכל עצם, למשל צבע שיערו של האדם הוא מקרה בו, הגדרת מקרה היא שזה לא מגדיר את מהותו שהוא אדם. בכל צבע שיער או עור מהותו היא אדם באופן שווה. הגובה הוא מקרה כי בכל גובה שיהיה הוא אדם באותה מידה. הצורה שקובעת את המהות של העצם מושגת בשכל העיוני, המקרה לא מושג בשכל אלא רק בחוש וכח הדמיון. אם השכל מתבונן באדם, הוא יכול להפשיט כל רושם חוש וכח דמיון מהאדם ולהשיג את צורתו באופן שהיא מופשטת (כמו שכתב הרמב"ם במשנה תורה הלכות יסודי התורה ד' ז' שלב האדם הוא שמחלק את העצם לחומר וצורה, כלומר מפשיט מהעצם את החומר ומשיג את הצורה כשלעצמה בלי חומר). אם השכל מפשיט את העצם מהצד החומרי שלו הוא עדיין משיג שהוא 'חי מדבר' כצורה מופשטת, אבל אחרי ההפשטה מהחומר השכל שלא מסתייע בחוש אינו יכול להשיג שצבע שיערו כתום או שחור או שגבהו בדיוק כך וכך. עיוור לא ישיג את המושג 'צבע' בשכלו, אבל הוא יכול להשיג שאדם הוא 'חי מדבר'. לכאורה לפי זה אין קשר בין המקרים לצורה.

     אמנם במורה נבוכים א' ע"ב, ב' י"ט, כתב שהצורה מאפשרת רוחב (ספקטרום) מסוים של מקרים. אדם יכול להיות בעל צבע שיער כתום, אבל לא בעל צבע שיער ירוק כמו דשא. מה שאינו יכול להיות בעל צבע שיער ירוק אין זה משום שזה מקרה נדיר, אלא משום שהצורה הטבעית, היותו 'חי מדבר' לא מאפשרת את זה. הצורה קובעת את הרוחב, ולכן ידוע מראש בוודאות שלעולם לא יקרה שיוולד אדם בעל שיער ירוק, ולא אדם בגובה קילומטר או מילימטר וכל כיו"ב. הרוחב הוא עניין נעלם כי איננו יודעים מה הקשר של הצורה לצבע השיער, ולמה דווקא צבע שיער כתום כלול ברוחב שהצורה קובעת וירוק לא כלול, מה השייכות של כתום ל'חי מדבר' יותר מאשר ירוק. זה סוד כי זה הקשר בין התואר של גוף האדם הבשרי ובין הצורות המופשטות שבשרשי הבריאה. רש"י בדברים כ"א כ"ג כתב על הפסוק שלא מלינים את גוויית התלוי על עץ משום שקללת אלוהים תלוי, כי זה כמו שני תאומים, אחד מלך והשני גנב, ומי שרואה את הגנב תלוי אומר המלך תלוי. כלומר גם אם האדם גנב, וגם אם הוא כבר מת, ואין כאן שום 'חי מדבר', עדיין בשרו הוא בתבנית חומרית כזו שהוא כמו תאום של המלך. זה מובן עמוק של מה שהאדם נברא בצלם אלוהים, כמו צלמי טחוריכם, כמו שכתב במורה נבוכים א' א'.

     אפשר לצייר אדם בעפרון עבה שהקו שלו רחב. אם נניח שנצייר אדם שגובהו הוא בקו עבה שעביו הוא מחצי מטר עד חמישה מטרים (בהנחה שזה רוחב הגבהים שהצורה קובעת), הרי בקו הזה ציירנו את גובה האדם מצד הצורה. המקרים הם רק משום שטבע העולם החומרי שעצם צריך גובה מדויק, ולכן במקרה אדם זה הוא בגובה מטר שבעים בדיוק וחברו בגובה מטר שמונים בדיוק. המקרה של גובה מטר ושבעים הוא חלק מהצורה בכך שהוא בתוך הרוחב, והגובה המדויק שהוא דווקא כך ולא מטר ושמונים זה מקרה "טהור" שלא נובע מהצורה, אלא מהכנת החומר (שחומרו המסוים של אדם מסוים יש בו הרכבת מזג יסודות שמוכן לקבל דווקא גובה מטר ושבעים ולא גובה מטר ושמונים), ואין בזה השגת שכל כלל וזה גילוי רצון אלוהי שמעל השכל ומעל הצורות.

     הצורה שקובעת מהות מצד עצמה היא מופשטת, והיא מקיימת את העצם ורק אחר כך מצד סדר ההוויה מקיימת את צד החומר של העצם. אמנם בחינת הצורה שהיא רוחב המקרים, היא אינה מקיימת את החומר של העצם, אלא אחרי שמצד סדר ההוויה יש כבר עצם בעל חומר, כעת נוספים על גבי העצם המקרים שמצד סדר ההוויה מאוחרים לחומר. [↑](#footnote-ref-700)
700. מה שתרגמתי "הדברים" במקור הוא الهيئات (הוויאת). היא הצורה הערבית של המילה הוויות. יש למילה זו משמעות של הוויות או ישויות (או יישים) או גופים, וגם משמעות של סדר או ארגון מסוים. מקגיניס תרגם dispositions (באנגלית למילה הזו יש משמעות של סדר מסוים וגם משמעות של נטייה מסויימת. המילה הערבית אין לה משמעות של נטייה).

     מה שהאדם בגובה מטר שבעים בדיוק ולא בגובה מטר שבעים ואחת זו המשמעות המדויקת ביותר של מקרה, אבל גם למה שמתחייב מהצורה שהגובה יהיה ברוחב נניח מחצי מטר עד חמישה מטרים אנו קוראים לזה מקרה, כי השכל לא משיג את זה כמהות האדם, אע"פ שזה כן המהות כי זה מתחייב מהצורה המהותית. [↑](#footnote-ref-701)
701. במקור إضافة المعية (מעיה) והפירוש המילולי הוא "ביחד" (מהשורש הערבי 'מע' שמקביל לצורה העברית 'עִם'). מקגיניס תרגם a relation of simultaneity, כלומר "ביחד" לפירושו הוא בו-זמנית. זו פרשנות שאינני בהכרח שולל אבל לא רציתי להכניס אותה לנוסח התרגום. [↑](#footnote-ref-702)
702. "הראשונה מהן" הכוונה הראשונה מבין השנייה והשלישית, דהיינו החלוקה השנייה, שלפיה העצם קודם לחומר. העצם הוא "מה שהוא בחומר". "הוא" כלומר מהותו, הצורה, והכוונה שצורתו היא בחומר. החלוקה השנייה מבין שתי האחרונות היא השלישית ולפיה החומר כשלעצמו קודם למקרים. [↑](#footnote-ref-703)
703. במקור المادة الأولى (אל מאדא אל אוואל). מאדא פירוש חומר באופן כללי, כל חומר של כל עצם. גם הקרשים שמהם הנגר מכין את המיטה נקראים כך. החומר הראשון נקרא אצל אבן סינא ההיולי, ולא כמו שכתוב כאן "החומר הראשון". המונחים אצל אבן סינא לא תמיד עקביים מבחינה לשונית, ולפעמים הוא משתמש בניסוחים שונים לציין אותה משמעות. אבל ייתכן שכאן יש לזה טעם, שאם מסתכלים על החומר הראשון כשלעצמו אז הוא נקרא היולי, אבל אם מסתכלים עליו כעל הסיבה החומרית הרחוקה של עצם מסוים אז הוא נקרא החומר הראשון של אותו עצם, מתוך התייחסות לחומרים שבאים אחריו בשרשרת עד החומר הקרוב של אותו עצם, הוא הראשון באותה שרשרת. למשל החומר הקרוב של אדם נניח שהוא הבשר. הבשר מצד עצמו הוא עצם שיש לו חומר וצורה, ומצד עצמו הוא עצם ולא רק חומר ורק ביחס לאדם הוא ממלא תפקיד של חומר. והחומר של הבשר נניח שהוא נוזלים שונים רקמות שונות ועצמות וכן הלאה. אלה עצמים שיש להם מצד עצמם חומר וצורה, ורק ביחס לבשר הם נחשבים כחומר, ונניח שאלה החומר שלהם הוא עפר ואז ושמים ואוויר. גם היסודות הם מצד עצמם עצמים שיש להם צורה, והחומר שלהם הוא החומר הראשון, ההיולי. כשאני מתבונן באדם אני יכול להתבונן בחומר הקרוב שלו, שהוא הבשר, ואחר כך בחומר הקרוב של הבשר שהוא הרקמות ואחר כך בחומר הקרוב של הרקמות ואחר כך בחומר הקרוב של היסודות ומזה אני רואה שהחומר האחרון, כלומר הראשון בשרשרת, הוא ההיולי. כשמסתכלים על ההיולי כחוליה בשרשרת החומרים של עצם מסוים, אז הוא נקרא החומר הראשון כי הוא הראשון בשרשרת. אם מסתכלים עליו בפני עצמו כתוהו שנברא ראשון בבריאת העולם אז הוא לא חוליה בשרשרת ולא מדויק לקרוא לו "ראשון" אלא הוא נקרא "היולי", כלומר מה שאין בו שום צורה ולכן מציאותו אינה מחוורת ואינה מושגת בשכל (כמו שכתב רש"י על התוהו: "תֹהוּ וָבֹהוּ – תֹּהוּ לָשׁוֹן תֵּמַהּ וְשִׁמָּמוֹן, שֶׁאָדָם תּוֹהֶה וּמִשְׁתּוֹמֵם עַל בֹּהוּ שֶׁבָּהּ."), ויש בו רק את ה'בכח' של מה שיכול לצאת אל הפועל ולקבל מציאות מחוורת. [↑](#footnote-ref-704)
704. כלומר הצורה והמקרים. [↑](#footnote-ref-705)
705. העצם שנעשה מהחומר. [↑](#footnote-ref-706)
706. החומר הוא חלק ממציאותו של העצם שנעשה ממנו. [↑](#footnote-ref-707)
707. היחס שמדובר בו כאן הוא היחס שבין החומר לעצם שנעשה ממנו. היחס בין החומר ובין העצם שעשוי ממנו הוא לא אותו מין של יחס כמו היחס שבין הצורה ובין העצם שהיא צורתו. היחס שבין הצורה ובין העצם הוא מתוקן יותר מהיחס שבין החומר והעצם. הצורה היא המהות וההגדרה של העצם והיא קובעת את מהותו, לעומת זאת החומר לא קובע שום דבר במהות העצם ולא מגדיר אותו. החומר רק גורם שהעצם נעשה 'קיים' במובן שונה מהמובן שהיה קיים כשהיה צורה מופשטת מחומר. למשל לאדם יש צורה, גם אחרי מותו נשארת הצורה והוא חי חיי נפש בעולם הבא המופשט מחומר, ושם הוא אותו אדם שהיה כאן, והוא קיים שם לא פחות ממה שהיה קיים כאן.

     באגרת תחית המתים כתב הרמב"ם:

     "מה שיעלה בדמיון ההמון אשר לא יאמינו שיש מציאות חזק רק לגוף (ומה שאינו גוף אבל הוא בגוף רצה לומר כמקרים הוא גם כן נמצא אצלם אבל אין חזקתו במציאותו כחוזק הגוף), ואולם מה שאינו גוף ולא מקרה בגוף אינו נמצא אצל הסכלים אשר הם בלא ספק אף על פי שהזקינו גמולי מחלב עתיקי משדים, ומפני זה יאמינו רובם שהשם גוף אצלם שאם לא יהיה גוף אינו נמצא. ואמנם הנקראים חכמים באמת לא על דרך העברה הנה התבאר אצלם שכל נבדל מן החומר הוא יותר חזק המציאות מבעל החומר, ואין ראוי לומר יותר חזק אבל מציאות הנבדל יותר אמיתי מפני שלא ישיגהו אחד מאופני השנוי, והם אשר התבאר אצלם במופת שהשם אינו גוף ומפני זה מדרגת מציאותו יתעלה בתכלית החיזוק, וכן כל נברא נבדל רוצה לומר המלאכים והשכל הוא במציאותו חזק מאד קיים יותר מכל גוף"

     בעיני החכמים החומר רק מחליש את מציאותו של העצם, מבחינה שכלית העצם כשמתלבש בחומר נעשה פחות קיים, ומבחינת כח הדמיון הוא נעשה יותר קיים (לפי ההלכה מי שמת נחשב כאינו קיים כי צורתו נעשתה מופשטת ואין לו חומר, ולכן אשתו נישאת לאחר ויורדים לנכסיו. כי ההלכה היא לפי תפישת האדם כמו שהוא עם כח הדמיון שלו). מלבד העניין העמום של אופן מציאות הצורה החומר לא משפיע שום דבר על העצם, האדם לאחר שמת יש להו אותה צורת אדם והוא אותו אדם. והרי שהיחס בין החומר ובין העצם אינו ברור ואינו חד משמעי. לכן הוא יחס פחות מתוקן מהיחס שבין הצורה ובין העצם, והוא מין אחר של יחס.

     מה שחומר נעשה לעצם זהו מכח הצורה בלבד, שהיא כח פועל והיא חלה בחומר ומצטיירת בו ומגדירה בו עצם בעל מהות מסויימת. כלומר היחס בין החומר שהיה לפני שנעשה העצם ובין העצם, הוא מכח הצורה בלבד. החומר אין בו צורה והעצם יש בו את הצורה שהתחברה לחומר וציירה את העצם. בלי הצורה אין חומר ועצם, אלא יש רק חומר ואין עצם כלל. כלומר אפשר לראות ביחס שבין החומר ובין העצם שעשוי מהחומר הזה, יחס בין הצורה של העצם לעצם. המעבר מהסתכלות על היחס שבין החומר לעצם להסתכלות על היחס שבין הצורה לעצם, הוא מעבר הכרחי, והוא גורם שיהיה אפשר להסתכל על היחס בין סיבות העצם לעצם באופן מתוקן יותר.

     היחס שבין העצם לצורה אפשר לראותו גם כיחס בין העצם לחומר, כי מצד הצורה אין הבדל אם היא קיימת כמופשטת מחומר או שהיא קיימת כצורת של עצם גשמי. כלומר אם מסתכלים רק על הצורה אז אין יחס בין הצורה לעצם כי אין חילוק בין הצורה לעצם, ויש רק דבר אחד ולא יחס בין שני דברים. מה שמחלק לשני דברים ומזה נולדת אפשרות ליחס ביניהם הוא רק החומר שהוא לבדו מה שמפריד את העצם מהצורה המופשטת.

     כלומר היחס בין הצורה לעצם והיחס בין החומר לעצם הוא אותו עניין עצמו ואפשר להסתכל עליו משתי בחינות ולכן אפשר לעבור מבחינה אחת לשנייה וזה המעבר שאבן סינא מדבר בו כאן, ואומר שאם נעבור להסתכלות מצד הצורה היחס יהיה יותר ברור.

     העניין הזה הוא מה שכתב אפלטון בטימיאוס דף 49-50 (תרגום י. ג. ליבס):

     "אולם עכשיו, כנראה, מכריחנו הגיון הדברים שנשתדל לגלות בדברינו מין נוסף, מוקשה ומעומעם [דהיינו החומר. הכוונה כאן לחומר הראשון, ההיולי]. מה הוא, אפוא, כוח הפעולה, ואיזה הוא הטבע שיש לייחסו למין ההוא? מכל וכל טבעו הוא כדלהלן: להיות בית קיבול, וכביכול אומנת, של כל התולדה.

     [...]

     אולם לפי שעה עלינו להבחין בשלושה מיני דברים: מה שהולך ומתהווה [עולם האידיאות שהוא הצורות שנגלות בטבע]; זה שבתוכו מתהווה המתהווה [החומר]; וזה שכדמותו הוא נעשה [מקור הצורות, הבורא]. ואמנם ניתן להמשיל את המקבל - לאם, את מקור הצורה - לאב, ואת המתהווה ביניהם - לצאצאם."

     החיבור בין חומר לצורה שיוצר עצם טבעי, הוא בסוד הזיווג, הצורה היא האב והחומר הוא האם והעצם הוא הוולד. אהבה היא סוד כי יש בה צד ששני האוהבים הם אחד גמור, ויש בה צד שהם שניים, ושני הצדדים הם אותו צד עצמו ולכן זה סוד. זו הסתירה של מעשה מרכבה. [↑](#footnote-ref-708)
708. כלומר אם החומר לבדו מספיק להיות החלק החומרי של העצם שיש בו חומר וצורה ביחד. [↑](#footnote-ref-709)
709. כל הדיון כאן הוא מתוך הסתכלות שיש מציאות לעצמים מופשטים שאין להם חומר, ויש גם את החומר הראשון שאינו עצם, ומבין אלה יש את העצמים של העולם הטבעי שהם חומר וצורה ביחד, והנדון הוא היחסים בין כל אלה. לכן יש צורך להזכיר כאן שרק חלק מהדברים יש להם חומר כדי לעורר אותנו מההרגל לחשוב שלכל נמצא יש חומר. [↑](#footnote-ref-710)
710. לא ידוע לנו בדיוק על איזו מציאות רפואית אבן סינא מדבר כאן, ואפשר שהתרגום לא מדויק (כתבתי לפי מקגיניס אבל גם הוא רק שיער בלי ידיעה ברורה). נראה שהכוונה היא שהאספלנית, כלומר תחבושת, בפני עצמה אינה העצם המבוקש שהגדרתו 'עצם שמועיל לבריאות', כי לבדה אינה מועילה. אלא צריך לצרף אליה חומר אחר שהוא התרופות שנספגות בה, ושני החומרים מצטרפים ליצור עצם אחד שחומרו הוא האספלנית והתרופות ביחד, והצורה שחלה בשני החומרים כאחד היא 'עצם שמועיל לבריאות'. אינני יודע איך אבן סינא הבין את העניין של מיצי עיכול (הוא היה מגדולי הרופאים בהיסטוריה והעמיק מאוד בדקויות ובמורכבות של מדע הרפואה) אבל כנראה גם שם יש עניין דומה, שהמיצים המועילים לגוף הם צירוף של שני חומרים, והצורה של חומציות מועילה חלה על שני החומרים כאחד. [↑](#footnote-ref-711)
711. העצם הטבעי. [↑](#footnote-ref-712)
712. צורה. [↑](#footnote-ref-713)
713. החייל הוא עצם שהחומר שלו הוא האדם הפרטי והצורה שלו היא הצבא. בית שהוא חלק מהעיר הוא עצם שהחומר שלו הוא בית והצורה שלו היא העיר. במקרה כזה המציאות של העצם היא מכח החומר שלו בלבד כי הצורה היא רק הצירוף של יחידות החומר ולא צורה קיימת ששורה בפועל על העצמים. 'צבא' זו לא צורה ששורה על האדם הפרטי שהוא החייל באופן שיש לה מציאות בו, אלא הצורה של צבא היא רק צירוף של אנשים פרטיים נוספים ולא יותר מזה. לעומת זאת צורת כלב וצורת סוס גורמת שיש הבדל בדרך מציאותם של הכלב והסוס, ולכן צורת כלב וצורת סוס הן צורות שיש להן מציאות בעצם, ואילו לחייל או בית של עיר אין צורה באופן כזה, ולכן המציאות של החייל היא רק החומר דהיינו האדם הפרטי. כל חומר שאינו החומר הראשון הוא מצד עצמו עצם בעל חומר וצורה משלו, ורק ביחס למשהו אחר הוא יכול להיחשב חומר של אותו משהו אחר. למשל מבחינת הבנאי אבנים הן חומר לבניין, אבל אצל מי שחוצב ומסתת אבני בניין האבן אצלו היא המוצר הסופי והיא עצם בעל חומר וצורה. האבן מצד עצמה היא עצם בעל חומר וצורה, ורק ביחס לבניין הבנאי מחשיב אותה כחומר. כך החייל נחשב חומר מבחינת הצבא, ממנו עושים את העצם שהוא הגדוד או את הצבא כולו, אבל מצד עצמו הוא עצם בעל חומר וצורה, כשהחומר שלו הוא הבשר והצורה היא צורת אדם, 'חי מדבר'. לכן העצם שהוא החייל יכול להתקיים כחומר בלי צורה, כי החומר שלו כשהוא עומד לבד יש לו צורת אדם ובה הוא מתקיים. אם היה מדובר בחומר הראשון, הוא לא יכול להתקיים כחומר בלבד בלי שום צורה. [↑](#footnote-ref-714)
714. החייל כחומר לצבא והבית כחומר לעיר, הצורה שלהם שהיא צבא ועיר לא גורמת לשום שינוי חומרי בחומר של אותה צורה שהוא האדם או הבית, ולכן הצורה לא נחשבת כמה שמקיים את העצם והוא עשוי רק מחומר, כלומר הוא רק אדם ורק בית, גם אם הוא חייל או מרכיב של העיר. לעומת זאת בלבנים ועץ לבניין, הלבנים מחוברות במלט והעץ במסמרים וזה עושה בהם שינוי חומרי, ועדיין זה נחשב שהמציאות של העצם היא רק הלבנים ורק העץ, כי לא חל בלבנים ובעץ שינוי חומרי עצמי מהותי במה שהם חוברו להיות בניין. [↑](#footnote-ref-715)
715. אש רוח מים ועפר. [↑](#footnote-ref-716)
716. "מגע" הוא מגע בלבד, "פגישה" הוא חיבור כלשהו כגון קשירה ביחד, הדבקה וכיוצא (תרגמתי "פגישה" בעקבות מקגיניס שתרגם meeting. במקור הוא تركيبها بالتماس. זה לא תרגום טוב אבל לא מצאתי מילה יותר מתאימה, ולכן ראיתי צורך לבאר) .

     עיין בזה במטאפיזיקה דלתא פרק ו'. כדי שגוף חומרי ינוע צריך שגוף אחד ידחף אותו. אם יש חבילת ענפים קשורים ביחד, והאדם מניע אותה, יש לשאול למה כל הענפים נעים, הרי האדם דחף רק את אותם ענפים שידו נגעה בהם. לומר שהאדם הניע את הענף שנגע בו ואותו ענף הניע ענף אחר, זה לא מדויק אחרי העיון, אלא האמת היא שכל הענפים הפכו לגוף אחד לעניין הנעה זו, אע"פ שאינם גוף אחד להרבה עניינים אחרים. אם אדם דוחף אדם אחר, הרי כובעו ונעליו של האדם האחר גם הם נעו אע"פ שהדוחף לא נגע בהם, ואע"פ שלהרבה עניינים אינם אחד עם האדם (למשל אדם הוא 'חי מדבר' והכובע אינו חי ולא מדבר והרי אינו אחד עם האדם לעניין זה), וזה כמו שאם דחף אותו בגבו גם ראשו נע ולא בגלל שהגב דחף את הראש אלא בגלל שהגב והראש הם גוף אחד. גם אם אדם זרק אבן, והאבן פגעה בכדור והניעה אותו, הזורק הניע בעצמו את הכדור כי הזורק והאבן הם גוף אחד לעניין תנועה (יש גם אופנים שהאבן והכדור הם גוף אחד לעניין תנועה), זו הסוגייה ההלכתית שנקרא "גיריה דיליה". עניין זה נדון באריכות במטאפיזיקה שם, וכאן אבן סינא רומז לו. [↑](#footnote-ref-717)
717. تستقر תסתקר. תרגמתי 'יתיישב' בעקבות אבן תיבון שתרגם כך במורה נבוכים א' ע"ב, א' ע"ה, ב' י"ז. מקגיניס תרגם stabilized (יתייצב). [↑](#footnote-ref-718)
718. במקור جملة, ג'מלא, פירושו על פי רוב הוא משפט, המילים מצטרפות לדבר אחד שהוא המשפט בעל המשמעות. וכאן היסודות כאילו מותכים ביחד לחומר אחיד של עצם. [↑](#footnote-ref-719)
719. מזג פירושו הרכבה מזגית. עיין מורה נבוכים ב' כ"ב שיש הרכבה שכנית והרכבה מזגית (נקראת גם הרכבה מזגיית). הרכבה שכנית היא הרכבה שבה המרכיבים שומרים כל אחד על צורתו, ואם אין בעיה מעשית אפשר להפריד ולהחזיר את המרכיבים לקדמותם, ולמשל האבנים שמרכיבות את הבניין, או תערובת אבקות תבלינים. הרכבה מזגית פירושה שהמרכיבים משתנים ממה שהיו, והמורכב הוא אחד ממש ואין לו שום דמיון למרכיבים. כמו למשל מימן וחמצן שמתרכבים להיות מים. או בצק שהקמח השתנה לגמרי והמים השתנו לגמרי, ונוצר דבר חדש אחד שהוא הבצק. לכן אין בטבע יסודות טהורים, וגם המים שבטבע מורכבים מארבע יסודות רק שיסוד המים איכותו שולטת בהם יותר, ואם נחלק עצם טבעי עוד ועוד לעולם לא נגיע ליסודות הטהורים שהרכיבו אותו. ההרכבה המזגיית היא על ידי שכל יסוד פועל על היסודות האחרים ומשנה אותם. האש מחממת את המים והעפר, המים והעפר מצננים את האש, המים מלחלחים את העפר והעפר מייבש את המים, וכן הלאה (כל יסוד יש בו חום או קור, יובש או לחות ואלה כוחות פועלים. אם שני יסודות התרכבו מצד שפעלו זה על זה את איכויותיהם, האיחוד של שניהם יש לו כבר איכות חדשה והוא פועל על היסודות השלישי והרביעי וכן הלאה. זה דומה קצת לבישול מרק, שכל מרכיב נותן טעם ואיכות במרכיבים האחרים ועושה מהם מהות חדשה שונה ממה שהיו מקודם.

     לשון המהר"ל בנצח ישראל פרק ג':

     "וכך הוא הבריאה אשר ברא השם יתברך; כי ראשונה הם הפשוטים, אשר כל אחד ואחד עומד בפני עצמו. ואחר כך הנבראים אשר הם מצטרפים ביחד, ויש להם הקבוץ ביחד, אף שאין כאן עירוב ביחד. ואחר כך אותם אשר הם מתחברים לגמרי בהרכבה גמורה. הנה אלו ג' דברים; הראשון הוא רחוק מן הרכבה, אבל השנית יש בו קצת הרכבה, ונקרא זה 'הרכבה שכנית', רוצה לומר שמתחברים יחד כמו השכנים אשר הם מתחברים יחד, ואין כאן עירוב. הרכבה השלישית הוא 'הרכבה מזגית', שנתמזגה ונתחברה יחד לגמרי, עד שהוא דבר אחד. [...]

     כי עולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל. ואחר כך עולם האמצעי, ואלו אין בהם הרכבה לגמרי, דהיינו הרכבה של עירוב, אבל יש בהם חבור, כי יש להם קיבוץ אחד, הם הגלגלים. ואמרו שהם נכללים בעשרה, וזהו קבוץ אחד. ולא תמצא בעולם הזה שום התמזגות ביחד. ואף כי הגלגל מורכב מכוכב אשר בגלגל, ואי אפשר שיהיה האחד בלא השני, וגם רבוי הכוכבים אשר הם בגלגל, הרי כל אחד ואחד עומד בפני עצמו, רק יש להם קבוץ, והם נעשים לאחד. והעולם התחתון הוא עולם הרכבה, ושם יש הרכבה מזגית בודאי, שנמזגו ביחד, וכנגד זה מצות החלה. ועל דבר זה ראיה ברורה, שכן אמרו חכמים במדרש (ב"ר יד, א) אדם הראשון חלה טהורה היה, האשה מקשקשת עיסתה במים ואחר כך מפרשת חלתה. כך "ואד יעלה מן הארץ והשקה כל פני האדמה" (ר' בראשית ב, ו), ואחר כך "ויצר אלקים את האדם" (ר' שם שם ז). הרי בארו כי אדם הראשון, אשר הוא קודש לה', הוא הראשית אשר בעולם הזה התחתון, והוא כמו החלה."

     לשון שו"ת תשב"ץ ב' ד':

     "שהדבר ידוע ממחקרם שההרכבה המזגיית לא נשאר במורכב צורה מצורת כל אחד מהנפרדים שהורכב זה המורכב מהם אלא יש לו צורה חדשה ופנים חדשות באו לכאן כהרכבת הסגנבין [תערובת דבש וחומץ] שאין בו מצורת הדבש והחומץ כלום אלא מזג חדש הוא הוא שנקנה לפי שאין בו חלק יהיה כלו חומץ וחלק כלו דבש אלא כל חלקיו הם מורכבים. וכן האיברים הפשוטים כגון הבשר והדם והלחות והעצמות שהם מורכבים בלי ספק מהיסודות אין בהם שום טבע מטבע הנפרדים שהורכבו מהם אלא טבע חדש לפי שאין בהם חלק שיאמר עליו זה חלק אינו דומה לשאר החלקים ודומה לשאר החלקים ודומה לנפרדים שהורכבו מהם. וההרכבה השכוניית אינה כן אלא ישאר המורכב מטבע הנפרדים שהורכב מהם בכל חלק מחלקיו ודומה לכלל החלקים כהרכבת המרקחות שהדברים הנפרדים שהורכבו מהם כל אחד עומד בעצמו ונשאר בו טבעו ומזגו, וכמו האיברים הכליים כגון הידים והרגלים והחוטם והעינים והאזנים וכיוצא בהם שהם מורכבים מאברים פשוטים ויש לכל חלק מחלקיהם מזגו וטבעו הראשון ואין בו טבע הכלל ולא מזגו שחלק מהיד אינו יד וחלק מהרגל אינו רגל" [↑](#footnote-ref-720)
720. רמב"ן על שמות ל' ל"ד:

     "כי הטריאקה איננה סם אחד, אבל היא מרקחת רבת ההרכבה, יכנס בה שאור ודבש ובשר שקצים ורמשים, כי יכנסו בה אבק העקרבים ובשר האפעה, כי לכך נקראת כן, כי הארס בלשון יוון תריאק" [↑](#footnote-ref-721)
721. מדובר כאן על מרכיבי התריאק שמערבים אותם כדי להכין את התריאק. [↑](#footnote-ref-722)
722. כלומר מקצת מרכיביו. [↑](#footnote-ref-723)
723. אחרי שהיסודות שמרכיבים את החומר הטבעי מותכים היטב זה בזה (כלומר אחרי הזמן שצריך כדי שהם ישפיעו זה על זה, ויתמזגו זה בזה) הם מקבלים איכות אחת אחידה, ונוצר חומר חדש, והוא מוכן לקבל צורה כלשהי וממילא מייד מקבל אותה. כמו שכתב במורה נבוכים ב' י"ח: "כי השכל הפּוֹעֵל אמנם התחייב שיעשה עת אחת ולא יעשה עת אחרת לא מפני ענין אחד בעצמו אבל מפני הכנת החומרים; אמנם הפּוֹעַל ממנו הוא תמיד לכל מוכן ואם היה שם מונע מהפּוֹעַל הוא מפני ההזמנה החמרית לא מפני השכל בעצמו."

     השכל הפּוֹעֵל הוא נותן הצורות, והוא נותן צורה תמיד באופן שווה בכל מקום ובכל חומר. הסיבה שיש בכל מקום וזמן צורות אחרות זה בגלל שהרכבת היסודות בחומר משתנה תמיד והכנתו לקבל צורה משתנה והצורות מצטיירות בחומר רק לפי הכנת החומר לקבל אותן (כלומר לא יתכן אדם שבשרו עשוי ברזל, כי ברזל אין בו הכנה לקבל צורת אדם).

     זה מה שכתב אבן סינא כאן:

     "ותצא אל הפּוֹעַל פעולת שיתופם".

     יציאה אל הפועל פירושה קבלת צורה. כלומר מייד כשהיסודות יוצרים את החומר האחיד הממוזג מהם, כיוון שיש בו הכנה כלשהי לקבלת צורה כלשהי, מייד הוא מקל אותה כי השכל הפּוֹעֵל משפיע ללא הרף.

     ארבעת היסודות הם צורות שמצטיירות בחומר הראשון. האופן בו הם מצטיירים בחומר הראשון הוא כמו שבבואה בראי מצטיירת בראי, או שגלי הים מצטיירים במים שבים. כי החומר הראשון עניינו שאינו מקבל שום צורה, לכן הצורות לא מתקבלות בו אלא רק משתקפות בו. בבואת דבר בראי, או גל מים בים, אינם עצם (כך מבואר בטימיאוס מאת אפלטון עמ' 48-53. ועיין בזה באריכות בבלוג "עיונים בפילוסופיה אריסטוטלית" [רשימה 35](https://nirsternaristotle.wordpress.com/2017/10/31/35-%D7%9E%D7%A2%D7%98-%D7%94%D7%A2%D7%A8%D7%95%D7%AA-%D7%A2%D7%9C-%D7%94%D7%97%D7%95%D7%A7%D7%99%D7%9D-%D7%9E%D7%90%D7%AA-%D7%90%D7%A4%D7%9C%D7%98%D7%95%D7%9F/) במאמר "התנועה יסוד ההוויה" שבתוך הרשימה). הצטיירות היסודות בחומר הראשון אינה נשמרת בקביעות בחומר, אבל הצטיירות הצורה בחומר המורכב מארבעת היסודות היא קבועה ואלה כל העצמים שאנו מכירים ששומרים על מהותם לאורך זמן. אבן סינא כאן עוסק בשלב השני של הצטיירות הצורות בחומר, הוא הצורות של עולם הטבע שנקבעות בחומר הממוזג מהיסודות כמו הטבעת חותם בשעווה ולא כמו בבואה על ראי. זה השלב של התחלת מציאות הטבע, היסודות שאינם מורכבים אין להם מציאות בעולם הטבע. בהשוואה לשלב הראשון של הצטיירות היסודות בחומר הראשון, כותב כאן אבן סינא על השלב השני שהוא מצריך שהצורה תתקבע בחומר:

     "וזה, אם צורתו העצמית תהיה נשמרת בקביעות"

     גם הצורות הטבעיות שמוטבעות באופן קבוע בחומר הממוזג, הן בשינוי מתמיד, כי מזג החומר משתנה ללא הרף מכח שהעולם חי (זה הפירוש של מה שכתב במורה נבוכים שהשתנות המזג מקורה בסיבוב הגלגל). כמו שכתב במורה נבוכים א' ע"ב:

     "וכל הווה נפסד, אמנם יתהוה מן היסודות ואליהם יפסד, ומן היסודות יתהוו קצתם מקצתם ויפסדו קצתם אל קצתם, שחומר הכל אחד. ואי-אפשר הימצא חומר מבלי צורה, ולא תימצא צורה טבעית מאלו ההוויים הנפסדים מבלי חומר; יהיה העניין אם-כן בהוויות והפסדות, והיות כל מה שיתהוה מהם ויפסיד אליהם חוזר חלילה, כדמות סיבוב הגלגל, עד שתהיה תנועת החומר הזה בעל הצורה בבא בו הצורות זו אחר זו כתנועת הגלגל באנה [כלומר במרחב], כהשתנות ההנחות בעצמם לכל חלק ממנו."

     כדור היקום כולו סובב סביב צירו. אי אפשר לומר שהוא כולו כאחד נע, כי אין שום דבר שביחס אליו תהיה התנועה הזו. אלא גם אם הכדור כולו כאחד לא נחשב נע, הסיבוב סביב צירו גורם שכל חלק משתנה הנחתו ביחס לחלקים האחרים (זו כוונת לשון הרמב"ם בסוף הקטע שהעתקתי). זו תנועת הגלגל.

     הצורות כולן נעות על פני החומר המורכב מהיסודות, כי כל עצם טבעי נפסד בהדרגה ובתמידות וצורתו עוברת בהדרגה ותמידות לחומר אחר. למשל הבשר של האדם מתכלה ללא הרף, וצורת האדם עוברת לבשר חדש שנוצר מהמזון. זה דומה למה שהיסודות הטהורים מצטיירים בחומר הראשון כתנועה בלבד, כמו שהבבואה שבראי היא רק תנועת השתקפות, והגל בים הוא רק תנועה של מים. צורת הגל אם מסתכלים על הגל עצמו כעצם, היא התנועה שנעים המים, אין כאן עצם שהוא 'גל' מעבר למה שיש תנועה במים, ובכל זאת העין האנושית רואה את הגל כעצם, ואנו מדברים על גל גבוה או נמוך וכדומה ואומרים שהגל נע על פני הים, בעוד שבאמת רק הים נע. באמת עניין התלבשות הצורה בחומר כתנועה הוא אותו עניין בין ביסודות הטהורים ובין בעצמים הטבעיים, תמיד צורה אינה אלא רק תנועה ולא יותר. הקביעות שיש בהתלבשות הצורה בחומר הממוזג מהיסודות היא דמיון בלבד. אבן ללא הרף עוברת תהליכי שחיקה והתפוררות, וכשלבסוף היא נעשית עפר השינוי לעפר לא קרה באותו רגע שנעשתה עפר, אלא השינוי התרחש לכל אורך זמן קיומה של האבן, ומה שרואים שהיא מתפוררת זה סיום של התהליך שהתחיל עם התחלת מציאותה של האבן ולא פסק לרגע אחד. אפילו יהלום הוא כך, רק שעובר יותר זמן עד שהוא מתפורר (השכל יודע שאין קביעות של העצמים אבל כח הדמיון משיג את המציאות כאילו העצמים שבה קבועים. יהלום נתפש בכח הדמיון כגוף שקיים ועומד ולא רק כתנועת צורת היהלום על פני החומר). תנועת הצורות מחומר לחומר כתב הרמב"ם שהיא דומה לתנועת הגלגל, הדמיון הזה דורש התבוננות עמוקה ולא כאן המקום להאריך בזה. [↑](#footnote-ref-724)
724. במקור إفراط. יש למילה זו משמעות שלילית של פריצה בכח אל מחוץ לאיזון, יציאה מהשורה, הגזמה. [↑](#footnote-ref-725)
725. מהיסודות. [↑](#footnote-ref-726)
726. غالب (ר'לב), נכון גם: שולטת, מנצחת.

     היסודות הם האש שהיא חמה ויבשה, הרוח שהיא חמה ולחה, המים שהם קרים ולחים, והעפר שהוא קר ויבש. היסודות הם צורות (חומרן הוא החומר הראשון), צורה היא כח חי פעיל. כל צורה פעילה בניסיון להשליט את האיכויות שלה כשהיא פועלת ונפעלת ביחסי הגומלין שלה עם היסודות האחרים. האש פועלת בכל כוחה לחמם את היסודות הקרים ולייבש את היסודות הלחים, והיסודות האחרים פועלים בכל כוחם לקרר וללחלח את האש, וכן הלאה כל יסוד פועל על האחרים ונפעל על ידם בכח כדי להגביר ולהשליט עליהם את האיכויות שלו.

     גם בתוך הטבע כך הוא אופן מרכיבי הטבע, כל צמח או בעל חיים או אדם מנסה בכל כוחו לכבוש לעצמו את המרחב שהוא חי בו, ולמלא אותו באיכויותיו, ולדחוק הצידה את האחרים, ומהמאבק המתמיד הזה נוצרים מצבים זמניים של שיווי משקל שבו הכוחות הסותרים יוצרים מערכת שבה כל אחד מהם כוחו מרוסן על ידי הכוחות האחרים. אופן זה של התגלות הצמצום האלוהי מתחיל מהיסודות ונמשך עד היתוש הקטן שבטבור הארץ.

     זה מה שכתב כאן אבן סינא שכל יסוד נחשב שהוא מקטין את ההגזמה של כוחות היסודות האחרים, האש רוצה לחמם את הכל עד החום הגדול ביותר האפשרי, אבל העפר והמים מקטינים את כוחה באופן שתשתלב בהרמוניה ואחדות עם מציאות העולם כולו ולא תשרוף אותו.

     האיכויות של היסודות, החום והקור הלחות והיובש, נחשבות מקרים, כי הם לא מעצם היסוד אלא הם האופן בו הוא פועל ונפעל כלפי היסודות האחרים. למשל צבע של עצם נחשב מקרה בו, האדום של העגבנייה אינו ממהותה העצמית אלא הוא האופן שבו היא משפיעה עלינו. אפשר שאם תולעת אוכלת את העגבנייה היא לא תראה בה עצם אדום. [↑](#footnote-ref-727)
727. יסוד האש יקטן בו כוח ההשתלטות של החום בגלל השפעת העפר והמים, והכח המוקטן הוא זה שיתיישב, ייקבע, בתרכובת הסופית שמתמזגת מהיסודות. [↑](#footnote-ref-728)
728. מקגיניס ציין כאן:

     Cf. Aristotle, Posterior Analytics 2.11.94a24–35, Physics 2.3.195a16–21, and Metaphysics 5.2.1013b20–21. Avicenna briefly touches on this point again in his Ilāhīyāt 6.4.

     Ilāhīyāt, האלוהיות, הכוונה לחלק המטאפיזיקה שבספר הריפוי (השם מטאפיזיקה הוא מאוחר, אריסטו קרא לספר תיאולוגיה, ובימי הביניים תרגמו אותו ל"אלוהיות" בערבית, ובעברית "חכמת האלוהות" [↑](#footnote-ref-729)
729. شكل, שקל. יש במשמעות המילה גם תואר, מבנה, מקגיניס תרגם figure 'פיגורה'. משתמשים במשמעות זו גם במילה 'צורה', וכמו שכתב המורה נבוכים א' א' שלמילה 'צורה' יש שתי משמעויות שונות (שם משתתף), האחת הצורה הטבעית, המהות (וכגון באדם הצורה היא 'חי מדבר', ויש לה גם משמעות של התווים החיצוניים של הגוף וכמו תואר או תבנית. להנחות אין תווים חיצוניים כמו של גוף חומרי, וגם לא צורה טבעית מהותית כמו הצורה 'חי מדבר' אצל אדם. הכוונה לתוכן או המבנה של המשפט הלוגי שהוא ההנחה של ההיקש (הסילוגיזם). [↑](#footnote-ref-730)
730. היקש )נקרא ביוונית סילוגיזם. בעברית נקרא גם היסק) לדוגמה: נאמר שתי הנחות מוקדמות: האחת כל בני האדם הם בני תמותה, השנייה היא סוקרטס הוא בן אדם. המסקנה הנובעת משתי ההנחות המוקדמות היא שסוקרטס בן תמותה.

     אריסטו במטאפיזיקה דלתא פרק ב', (1913ב משורה 17) כתב שההנחות הן כמו חומר למסקנה, כי המסקנה עשויה מההנחות כמו ששולחן עשוי מעץ. במובן זה ההנחות הן סיבה חומרית למסקנה כמו שהעץ הוא סיבה חומרית לשולחן. כך גם האותיות הן כמו סיבה חומרית להברה או למילה כי ההברה עשויה מאותיות, וכן הפרטים הם כמו סיבה חומרית של הכלל כי הוא עשוי מהפרטים. המסקנה, ההברה, הכלל, אינם 'עצם' טבעי כמו ששולחן הוא 'עצם', כלומר עשוי מחומר (שהוא תרכובת של ארבעת היסודות) וצורה. החומר של הברה מסקנה וכלל אינו ארבעת היסודות ולכן אינם עצם טבעי, אלא אריסטו ביאר שהן מהויות. לכן הם רק כמו סיבה חומרית ולא סיבה חומרית ממש. מה שקושר אותן לדמיון לסיבה חומרית הוא שהמסקנה עשויה מההנחות וההברה מהאותיות והכלל מהפרטים, אבל בדמיון הזה נגמרה השייכות של היחס הזה ליחס של סיבה חומרית. כל זה כתב אריסטו שם.

     אבן סינא כותב כאן שיותר נראה שהיחס בין הנחות למסקנה הוא שההנחות הן הסיבה הפועלת של המסקנה. המסקנה לא הייתה קיימת בעולם וההנחות פעלו שהיא תהיה קיימת. גם זה רק משל ודמיון ולא ממש סיבה פועלת, כי ההנחות לא מפעילות שום כח פּוֹעֵל שמוציא לפּוֹעַל.

     יש ארבע סיבות לקיומו של עצם, וכאן אנו מדברים במובן מורחב שהסיבות הן סיבות לקיומו של כל דבר גם אם אינו עצם: החומר, הצורה, הפּוֹעֵל והתכלית. אבל יש חילוק ביניהן, החומר והצורה הן הסיבות למהותו של הדבר, אבל אם לדבר יש מהות עדיין אין זה מכריח שיש לו מציאות, כמו שכתב המורה נבוכים א' נ"ז. למשל מיכאנג'לו אמר שהוא לא עושה את הפסל, הוא רק רואה את הפסל שוכב בתוך גוש השיש ומסיר את השיש המיותר. הפסל שמיכלאנג'לו ראה בתוך גוש השיש יש לו מהות, כי גם בתוך גוש השיש יש לו צורה של דוד, וחומר שהוא השיש, והרי הוא עצם בעל צורה וחומר. אבל הוא כעת רק מהות ולא מציאות. למציאות יש שתי סיבות, הפועל והתכלית. מיכאלנג'לו כשהוא מסתת את גוש השיש ומסלק את השיש המיותר מוציא אל הפועל את צורת הפסל ומעניק לו מציאות, ובזה הוא סיבה פועלת לפסל, והוא פועל מהסיבה שיש לו תכלית שהיא ליצור פסל כזה, הסיבה התכליתית והסיבה הפועלת קשורות זו בזו, התכלית מעוררת לפעול, לא תהיה פעולה בלי תכלית, אבל תכלית לחוד לא תהיה סיבה למציאות של שום דבר כל זמן שאין מי שיפעל מכח התכלית ויוציא אל הפועל את מציאותו של הדבר. אריסטו מדבר על הסיבה למהות של המסקנה, והסיבה החומרית היא ההנחות כי המסקנה עשויה מהן. אבן סינא מדבר על הסיבה למציאות של המסקנה, ומבחינה זו ההנחות הן כמו סיבה פועלת כי מסיבתן יש מציאות למסקנה. עד כאן אבן סינא ואריסטו מדברים על דברים שונים ואין הכרח שתהיה ביניהם מחלוקת, אמנם בהמשך אבן סינא מבאר במה הוא חולק על אריסטו (ביאורו דורש ידיעה היטב בלוגיקה ורק תרגמתי בלי ניסיון לבאר את כוונת דבריו). [↑](#footnote-ref-731)
731. 'כל בני האדם הם בני תמותה' היא ההנחה הגדולה, 'סוקרטס הוא בן אדם' היא ההנחה הקטנה ('סוקרטס הוא בן תמותה' היא המסקנה הנובעת משתיהן). [↑](#footnote-ref-732)
732. ההנחה הגדולה וההנחה הקטנה. [↑](#footnote-ref-733)
733. במקור موضوع (מוסו'ע או מוד'וע). הצורה הערבית של מושא), אפשר גם לתרגם נושא. הכוונה לחומר שנושא את הצורה על גביו (לכן התרגום 'נושא' כאן יותר מדויק, אבל הרגל הלשון הנפוץ הוא 'מושא' וכך תרגמתי). זו ההסתכלות שגרמה לאריסטו לומר שההנחות הן כמו חומר לצורה כיוון שהיא מורכבת מהן.

     מקגיניס תרגם כאן:

     "it was supposed that the subject of the conclusion is in the syllogism;and that, in turn, was taken to the extreme in the belief that the syllogism itself is that in which the conclusion inheres".

     ובהערה כתב:

     "The Arabic mawḍūʿ [מוד'וע] is used both in the sense of “logical subject” (as opposed to the logical predicate) and the sense of “[material] subject” or “under- lying thing” (cf. 1.2.3, 6). Since the immediate issue is why some thought that the premises stood to the conclusion as matter to form, the sense of mawḍūʿ is almost certainly that of “material subject” or “underlying thing,” even if the vocabulary is otherwise that of logic." [↑](#footnote-ref-734)
734. המונח האמצעי (נקרא גם מתווך) הוא 'בן אדם'. מונח אמצעי מופיע בהנחה הראשונה פעם אחת (כל **בני האדם** הם בני תמותה) ובהנחה השנייה פעם אחת (סוקרטס הוא **בן אדם**) ובמסקנה אינו מופיע כלל (סוקרטס הוא בן תמותה). [↑](#footnote-ref-735)
735. פרדיקט. [↑](#footnote-ref-736)
736. במובן הלוגי. הבנת עניין זה דורשת ידע בלוגיקה אריסטוטלית ולא כאן המקום להאריך בזה. [↑](#footnote-ref-737)
737. העוקב, הנובע. [↑](#footnote-ref-738)
738. כלומר ניכר באופן גלוי לעין. [↑](#footnote-ref-739)
739. בחלוקות אלה עיין לעיל 1.10.7. [↑](#footnote-ref-740)
740. במבט המטאפיזי (מעשה מרכבה) שמתחיל את ההסתכלות מהמופשט [כמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ד' ז' והצורות שאין להם גולם כו'], רואה שקיימת הצורה 'אדם', למשל, כישות מופשטת במציאות המופשטת, הקודמת בסדר ההוויה לעולם החומרי, ואין לה שייכות למין כלשהו של נמצאים חומריים. אותה ישות שהיא צורה מופשטת או 'אידיאה' במובן האפלטוני, חלה אחר כך בחומר ומזה נעשה שיש נמצאים חומריים שהם מאותו מין, כי הם לוקחים חלק באותה צורה. זו כוונת אבן סינא בלשון "מהות שחלה בחומר".

     במבט של פיזיקה (מעשה בראשית) מתחילים מהסתכלות על הנמצאים החומריים, שבטבע, ומהם רואים שחלק מהם יש להם עניין משותף שמאחד אותם למין אחד, וזהו הצורה שלהם. ומזה אנו למדים שיש 'צורה', כמו שמהסתכלות על בבואת הירח בנהר למדים שיש בשמיים ירח גם אם לא רואים את השמיים. וזו כוונת הלשון שהצורה היא המין לבדו. [↑](#footnote-ref-741)
741. לשון המורה נבוכים א' א':

     "כבר חשבו בני אדם, כי צלם בלשון העברי יורה על תמונת הדבר ותוארו [תמונה ותואר נקראים גם תבנית, כמו שכתב המורה נבוכים א' ג']

     [...]

     ואומר, כי הצורה המפורסמת אצל ההמון, אשר היא תמונת הדבר ותארו, שמה המיוחד בה בלשון עברי "תאר". אמר: יְפֵה-תֹאַר וִיפֵה מַרְאֶה (בראשית לט, ו), מַה-תָּאֳרוֹ (שמואל א כח, יד), כְּתֹאַר בְּנֵי הַמֶּלֶךְ (שופטים ח, יח). ונאמר בצורה המלאכיית [המלאכותית]: יְתָאֲרֵהוּ בַשֶּׂרֶד... וּבַמְּחוּגָה יְתָאֳרֵהוּ (ישעיהו מד, יג).

     [...]

     אמנם צלם הוא נופל על הצורה הטבעית [הצורה שבטבע שהיא מהות מופשטת חיה, שהיא בחומר כמו נפש בגוף, לעומת צורה מלאכותית כמו צורת המיטה שעשה הנגר שהיא תמיד רק תואר חיצוני], רוצה לומר על העניין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא, והוא אמתתו מאשר הוא הנמצא ההוא, אשר העניין ההוא באדם הוא אשר בעבורו תהיה ההשגה האנושית.

     [...]

     ואם אי אפשר מבלתי היות "צלמי טחוריכם", ו"צלמים", נקראים כן מפני התמונה והתאר, יהיה אם כן 'צלם' שם משתתף [מילה בעלת שני מובנים שונים לגמרי] או מסתפק [מבואר במילות הגיון שער י"ג], יאמר על הצורה המינית, ועל הצורה המלאכיית ועל כיוצא בה מתכונת הגשמים הטבעיים ותארם" [↑](#footnote-ref-742)
742. גדוד החיילים הוא חיילים שהם פרטים בעלי צורה נפרדת לכל אחד, צורת הגדוד העומד או צועד במבנה מסוים מאחדת אותם לגדוד. כל צורה מחילה יסוד של אחדות על החומר שהוא יסוד הריבוי. ברוב העצמים זה גורם להתלכדות של החומר להיות מחובר גם מבחינה חומרית, כמו האיברים שבגוף שהם מחוברים מבחינה חומרית מכח שלגוף יש צורה אחת. החיילים רק נכללים בישות הכללית שהיא צורת הגדוד, אבל אינם מתחברים זה לזה בגופם. הגדוד אינו עצם חומרי אחד במובנים של 'אחד' שכתב אריסטו במטאפיזיקה דלתא (גוף שהוא רצף חומרי אחד, כמו גוף האדם או אבן, או גוף שהחלקים שבו מודבקים או קשורים בחבל וכל כיוצא), אלא הוא עצם שקיים בדרך של כלל בלבד, אין מה שמאחד אותו חוץ מהצורה המופשטת, לכן זה מובן נפרד למילה 'צורה'. [↑](#footnote-ref-743)
743. בצבא, המבנה שעומדים בו חיילי הגדוד הוא הצורה, אפשר לראות בעין את הצורה בחומר של גופי החיילים אע"פ שאינם מחוברים זה לזה מצד החומר שלהם. בחוק שמשמר את השלטון שבמדינה לא רואים את הצורה בעין, הצורה היא כללי ההתנהגות שמסדרים את התנהגות הפרטים במצבים מסוימים. היא באה מדבר שהוא אחד, המלך או הגוף המושל, ומאחדת את הפרטים לסדר חברתי אחד. יש כאן אופן שונה של 'צורה'. [↑](#footnote-ref-744)
744. במקור: و يقال صورة لكل هيئة كيف كانت

     המציאות של עצם היא צורתו. החומר הוא רק כמו בבואה או צל שמשקף מציאות של משהו ואינו מציאות מצד עצמו. לכן האופן שבו 'עצם' נמצא, אם כעצם חומרי, כקטגוריה (אופן המציאות שבו הצבע האדום נמצא כצבע), כיישות מופשטת, וכיוצא בזה, זוהי צורתו. כך נראה לעניות דעתי, והלשון לא מכריחה שכך הכוונה כאן. הלשון הוויה בערבית מתפרש גם כסדר, ולפי זה כתוב כאן שכל סדר נקרא צורה איך שיהיה הסדר, וכך פירש כאן מקגיניס. וגם זה דחוק מבחינת הלשון, ועוד שכבר הביא דוגמה מצבא וחוק השלטון, וכאן הוא לא מוסיף הכללה למה שכתב שם (גם לא ברור איזו הכללה עוד יש בזה שאינה כמו הדוגמאות שהביא), אלא כותב אופן חדש של שימוש במושג 'צורה'. והעניין עוד לא מבורר אצלי. [↑](#footnote-ref-745)
745. ג'והר, זה התרגום הערבי למונח האריסטוטלי ousia ובאנגלית substance. כל דבר שנמצא, ואינו רק מאפיין של משהו אחר, הוא 'עצם', כמו שכתב אריסטו במטאפיזיקה גמא א' ש'עצם' פירושו נמצא, לומר 'ראובן נמצא' היא אותה אמירה כמו לומר 'ראובן', לומר ראובן פירוש לומר את העצם. המילה ג'והר אין הכוונה בה לכל נמצא אלא דווקא לעצם שמחובר מחומר וצורה, ומדובר על הצורה של העצם, שהיא עיקר מציאותו וקובעת את מהותו.

     כשאומרים 'צורה' או 'מהות' מתכוונים להסתכלות על העצם הטבעי שמחלקת את ההתבוננות בו להתבוננות בצורה בפני עצמה מתוך התעלמות מהחומר, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ד ז'. ובמילה 'עצם' הכוונה גם כן לצורה, אבל הצורה שמושגת מהתבוננות בעצם ביחד עם החומר שבו, במבט שלא מתעלם מהחומר אלא רואה את הצורה כמשתקפת בחומר עצמו, כמו שהנפש משתקפת מהגוף עצמו שהעיניים הן ראי הנפש וחכמת אדם תאיר פניו וכיוצא בזה.

     בהלכות יסודי התורה ד' ז' כתב:

     "לעולם אין אתה רואה גולם בלא צורה או צורה בלא גולם אלא לב האדם הוא שמחלק גוף הנמצא בדעתו ויודע שהוא מחובר מגולם וצורה"

     כיוון שיש כאן חלוקה של הגוף, מדובר כאן על צורה ולא על עצם.

     בספר האמונה הרמה מאת הראב"ד הראשון, מאמר א' פרק ו', כתב:

     "אמנם אנחנו די לנו שנאמר שכבר קויים שהנפש איננה מקרה כלל, **וכל מה שאינו מקרה הוא עצם**, הנה הנפש עצם.

     ואחר שהיה השם עצם נאמר על פנים רבים, הנה נשאר עלינו שנבאר על אי זה מקום נאמר בנפש שהיא עצם. **וזה שהעצם יאמר על ארבעה דברים**: על ההיולי [החומר שקיים כחומר בלי צורה], ועל הצורה, ועל המורכב מהם רצוני הגשם, ועל הנבדל. רצוני בנבדל ענין שעוד יתבאר לך אחר זה. וזה, שבמציאות עצמים אינם גשמים, ואין להם התלות בגשמים. ואחר שלנפש התלות, בגשמים, הנה אינה מן העצמים הנבדלים (בדבר) בעוד שיש לה התלות בו. אמנם היות הנפש הוא הגשם, הנה כבר בוטל בדברים אשר קדמו. ויותר בטל מזה שתהיה הנפש עצם בענין ההיולי, אחר שהיה ההיולי מתפעל ולא פועל, והנפש תפעל הגשם. הנה כבר נשאר שתהיה הנפש עצם בענין צורה, **וכבר ביארנו לך שהצורה היא העצם אשר תזרח על ההיולי המשותף לדברים מתחלפים**, וייחד אותו באחד מאותם הדברים המתחלפים, וישימהו הוא מה שהוא בהוציאו אותו מן הכח אל הפועל, והיא עם זה פועלת הגשם, והיא במורכב ממנה ומן היולי, נמצאת בו כחלק ממנו, והוא צורת הגשם, והיא פועלת אותו, והיא תכלית ג"כ.

     כי אנחנו עוד נבאר לך, שהגשם אמנם מציאותו מפני הנפש, וכדי שתגיע בו על שלמותה. וזה אמנם יתבאר לך בגשם והנפש האנושית בפרט. הנה כבר ידעת שהנפש עצם בלתי גשמי, ושהיא עצם בענין צורה, ושהיא בגשם המחובר ממנה ומגשם [ומהיסודות או מגשם המשולח] הוא היולי זה המורכב נמצאת (במורכב) כחלק ממנו." [↑](#footnote-ref-746)
746. עשר הקטגוריות של אריסטו נקראות צורות. אחת מהן היא ה'עצם' והשאר מקרים. הקטגוריות נקראות הסוגים העליונים כי הן אופני המציאות, בין אם מציאות כעצם (קטגוריית העצם) ובין אם מציאות כמאפיינים של העצם, כלומר מקרים (שאר תשע הקטגוריות). למשל אם נשאל האם קיים בטבע הצבע הלבן כצבע, לא רק כצבעם של עצמים לבנים מסוימים, התשובה היא שלמרות שאי אפשר לגעת בלובן, אי אפשר לומר שהוא לא קיים, הוא הכללה והפשטה של הצבע הלבן של עצמים לבנים והוא קודם ללבנותם של העצמים מבחינת סדר ההוויה. כלומר אם לא היה קיים הלובן כצבע, לא היה אפשר שיהיו עצמים חומריים לבנים. הלובן כצבע לא קיים כעצם שאפשר לגעת בו, אלא הוא קיים כצבע, אופן קיומו הוא אופן הקיום של קטגוריית האיכות שהצבע הוא אחת מהאיכויות שהיא כוללת. מה שהקטגוריות הן הסוגים העליונים פירושו שהן לא תחת שום סוג אחר, כלומר הקטגוריות הן צורת מציאות שעומדת בכח עצמה. מבחינה זו הלובן נחשב צורה, כי הוא עניין שאין לו חומר משלו והוא חל על העצם החומרי המסוים ומתלבש בחומר של העצם. צורה היא מציאות לא חומרית שחלה בחומר, ומבחינה זו כל הקטגוריות נקראות צורות. [↑](#footnote-ref-747)
747. יש מהחוקרים שטעו בפירוש דברי אריסטו וסברו שלפי אריסטו אין מציאות לצורה כשהיא ללא חומר, ורק אפלטון סובר שהצורות קיימות באופן ריאלי גם ללא חומר. לפי שיטתם דברי אבן סינא כאן הם כאפלטון ולא כאריסטו, כי לשיטתם לפי אריסטו יש במציאות רק מושכלות שהן בחומר ורק בניתוח השכלי אנו רואים צורות בנפרד מהחומר. אבל בלי ספק אין שחר לשיטתם ואין בזה מחלוקת, וכדברי אלפראבי, וגם לאריסטו יש מציאות ריאלית לצורות ללא חומר, כמו שמפורש בדברי אריסטו במטאפיזיקה למבדא ועוד מקומות, וכמו שכתב במורה נבוכים א' ע' על נשמות הצדיקים וכו', והמקומות שמשמע שאריסטו חולק על אפלטון בזה הם רק לגבי הדרך איך מגיעים להשגת הצורות המופשטות ולא על עצם קיומן, והארכתי בזה במקומות אחרים. [↑](#footnote-ref-748)
748. העצם הטבעי. [↑](#footnote-ref-749)
749. הצורה היא חלק מהעצם הטבעי. [↑](#footnote-ref-750)
750. הצורה היא חלק כזה מהעצם הטבעי שהוא החלק שמחייב שהעצם קיים בפועל. עיין לפי האינדקס, במקומות שהתבאר בספר זה לעיל, על החילוק בין התחלה לסיבה.

     אחזור בקיצור גדול: אדם צורתו היא 'חי מדבר', זה סיבתו הצורנית, הסוג 'חי' הוא הסיבה הצורנית בכללותה ו'חי מדבר' הוא אופן פרטי בתוך הסוג. אצל אדם שקיים בעולם הטבעי 'חי' הוא צורה ולא התחלה. ה'התחלה' היא 'חיים' באופן כללי, חיים מופשטים לגמרי, שאין להם שום הגדרה, הם גילוי של הבורא המופשט בעצמו, כמו שכתב המורה נבוכים א' נ"ג על התארים 'חי' 'חכם' 'יכול' ו'רוצה' שלפי האמת כולם גילויים של עצמות הבורא המופשטת, וזה התבאר היטב ב"אדם חי" [רשימה 314](https://nirstern.wordpress.com/2022/11/17/314-%d7%91%d7%a1%d7%95%d7%93-%d7%94%d7%a6%d7%9e%d7%a6%d7%95%d7%9d-%d7%91%d7%99%d7%90%d7%95%d7%a8-%d7%94%d7%aa%d7%90%d7%a8%d7%99%d7%9d-%d7%94%d7%a2%d7%a6%d7%9e%d7%99%d7%99%d7%9d-%d7%a9%d7%94%d7%9d/).

     ה'התחלה' נעשית 'סיבה' כשדבר שנובע מההתחלה, קשור בה, משקף אותה, נעשה צורה לגוף טבעי וקובעת את מהותו. במקרה של 'חיים' זהו גוף כמו אדם (או סוס). הצורה היא סיבה למציאות גוף ולכן היא כבר מצומצמת מכדי להיקרא התחלה. מה ש'התחלה' שהיא גילוי של עצמות הבורא המופשט, נעשית סיבה צורנית של עצם חומרי, הצד שנגזר מההתחלה ומתחבר עם החומר, אותו חיבור עם החומר זה עצם נקודת הצמצום של בריאת העולם הטבעי.

     (החומר גורם למציאות הצורה בכח, למשל גוש השיש, שהוא החומר, גורם שיש אפשרות לגלף את הפסל דוד של מיכלאנג'לו. הגילוף של האופן הוא הסרת השיש המיותר, שזה מצייר את גבולות צורת הפסל, והצורה גורמת שהפסל קיים בפועל.) [↑](#footnote-ref-751)
751. בלקסיקון של האתר [www.muslimphilosophy.com](http://www.muslimphilosophy.com) כתוב על הערך هو هو (הוא הוא):

     "Lit. "he is he" or "it is it"; in logic it means that everything is identical with itself or that everything is what it is and not anything else: A is A and not B. In tasawwuf (Islamic mysticism) it represents that spiritual state of the mystic which testifies to the presence of God to everything and thus establishes the manifestation of divine unity in the world."

     במורה נבוכים א' א' כתב: הצורה הטבעית - רוצה לומר העניין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא, והוא אמיתתו מאשר הוא הנמצא ההוא. [↑](#footnote-ref-752)
752. יש ארבעה מיני סיבות לקיום העצם החומרי: הצורה והחומר, הפּוֹעֵל והתכלית. הצורה והחומר הם סיבות למהות העצם, והפועל והתכלית הם סיבות למציאותו (עיין במורה נבוכים א' נ"ז שהמהות אין לה מציאות מכח עצמה אלא מציאותה באה לה מבחוץ לה ולכן היא מקרה לה. לענייננו חשובה ההבחנה שמהות ומציאות הם שני עניינים, וכאן אין עניין המציאות שייך לדיון). לכן כשאבן סינא כותב כאן שהצורה שמקיימת את החומר היא מעל מין אחר, והכוונה מין אחר של סיבה, כוונתו שהצורה היא מעל החומר, שגם החומר נחשב סיבה למציאות העצם.

     החומר הוא סיבה למציאותה עצם והוא גם סיבה למציאותה צורה, כי בלי החומר הצורה לא יכולה להתקיים בפועל בעולם הטבעי שבו מציאות מוגדרת כצורה שהיא בחומר (העצם הטבעי) ולא כצורה מופשטת. כלומר צורת סוס בלי חומר אין לה מציאות בעולם הטבעי, ומכח החומר יש לה מציאות בעולם הטבעי, ומבחינה זו החומר מקיים את הצורה. מצד שני מה שאין בו צורה אין לו מציאות, כי אין לו מהות, אין כאן מה שיהיה נמצא, כי חומר לחוד אינו משהו מסוים מוגדר, ולכן הצורה מקיימת את החומר. אף על פי כן אין שוויון בין הצורה לחומר, אלא הצד שהצורה מקיימת את החומר הוא מעל הצד שהחומר מקיים את הצורה. עניין זה התבאר יותר בהתחלות הנמצאות מאת אלפראבי, [כאן](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/) הנוסח וקצת ביאור עליו. [↑](#footnote-ref-753)
753. זה לפי מה שהתבאר לעיל בסמוך שהמקרים, כלומר תשע הקטגוריות מלבד קטגוריית העצם, נחשבים גם הם צורה.

     "ענף" כאן הכוונה לכל הדברים הלבנים. [↑](#footnote-ref-754)
754. הצורה היא כח פועל שקובע באופן פעיל את מהות העצם, כמו שנפש קובעת את מהות הגוף בהיותה יסוד פעיל בגוף החי. וכך גם הסיבה הפועלת היא כח פועל שיוצר את מציאות העצם. החומר גם הוא כח פועל בדרכו, הוא פועל שתהיה קיימת האפשרות שהגוף יתקיים בטבע, זו פעולה סבילה ועדיין היא אופן של פעולה. התכלית אינה פעולה בשום מובן, היא רק מחשבה, המחשבה על התכלית מפעילה את הסיבה הפועלת לפעול את המציאות של הדבר שמביא לתכלית. למשל המחשבה שצריך משהו נוח לישון עליו גורמת לפּוֹעֵל, הנגר, לעשות מיטה. המחשבה לחוד לא גורמת למציאות המיטה באופן ישיר. לכן כתב כאן אבן סינא שהתכלית היא "מובן". אולי היה צריך לתרגם כאן 'מחשבה' במקום "מובן".

     מונח כאן סוד הצמצום, הבורא הוא המניע של כל המציאות. הוא מניע שאינו מתנועע בעצמו, כלומר הוא מניע כסיבה תכליתית (כמו שביאר אריסטו במטאפיזיקה למבדא פרקים ו'-ז'). סיבה תכליתית יכולה להיות מופשטת לחלוטין, מי שמשיג אותה חושק בה ומזה נוצרת סיבה פועלת שגורמת לתנועה, שיפעל לנסות לדבוק בה (כמו שכתב במורה נבוכים ב' ד' על הגלגלים). המעבר מסיבה לתכליתית לסיבה פועלת הוא המעבר מהאין סוף למוגבל, שזה עניין מעשה מרכבה וצמצום. [↑](#footnote-ref-755)
755. במטאפיזיקה למבדא פרק ז', דף 1072א (סעיף 3 במהדורת ח"י רות), כתב על הסיבה התכליתית (שהיא הטוב שלמענו הסיבה הפועלת פועלת את מה שהיא פועלת):

     "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."

     ב[שיעורים על מורה נבוכים](https://shiurmorehnevochim.wordpress.com/) (בעיקר בשיעורים 63 עד 73) למדנו על הרצון הראשון, ועל היותו כח שיכול להשיג מציאות, והוא משיג את האמת תמיד, באופן הכרחי. כתבתי על זה בעוד מקומות, ועיין גם באדם חי [רשימה 188](https://nirstern.wordpress.com/2021/01/06/188-%D7%A2%D7%9C-%D7%AA%D7%99%D7%A7%D7%95%D7%9F-%D7%94%D7%9E%D7%99%D7%93%D7%95%D7%AA-%D7%95%D7%A2%D7%9C-%D7%A2%D7%91%D7%95%D7%93%D7%94-%D7%9C%D7%A9%D7%9E%D7%94/). [↑](#footnote-ref-756)