

## על המשמעות האונטולוגית של שיתוף השם

האמנם איננו יכולים לומר דבר על הא-לוה?

### א. הקדמה

השם המשותף הגמור הוא הנאמר על שתי עצמיות אין שיתוף ביניהן בעניין מן העניינים כלל אשר בעבורו ישתתפו בשם הזה, כשם ה'עין' אשר נאמר על חוש הראות ועל מבוע המים (מילות ההגיון, שער י"ג)<sup>1</sup>.

הרמב"ם הוא ככל הנראה ההוגה הנחקר ביותר במדעי היהדות. תרמו לכך הן שיעור קומתו בפילוסופיה של תקופתו ביחד עם גדולתו ההלכתית, הן בהירות הסגנון היחסית והסדר המופתי והן העובדה ששילב עקרונות פילוסופיים גם בכתביו ההלכתיים, כך שגם הלומד הפשוט מוצא עצמו פעמים רבות מתעמק בעניינים של פילוסופיה טהורה.

אמנם סגנון המחקר ואופיו משתנים מדור לדור, אך נראה כי פן מרכזי אחד כמעט והוזנח. פן זה הוא אופן הקיום המציאותי של הרעיונות הפילוסופיים המופשטים. למשל, כאשר הרמב"ם מדבר על השפע הא-להי<sup>2</sup> - בעיה אחת היא להבין מהו הוא אותו שפע, אך בעיה אחרת לגמרי היא להבין כיצד בדיוק שופע זה לעולם. בקצרה, מה שחסר במחקר הפילוסופי על הרמב"ם הוא תיאוריה פיזיקלית כללית למטא-פיזיקה המיימונית, שהרי גם המטא-פיזיקה עצמה היא התרחשות פיזיקלית, מצד היותה פועלת תחת חוקים דטרמיניסטיים<sup>3</sup>, מתרחשת בעולם זה שלנו ואף ניתנת למדידה באופן מסוים<sup>4</sup>.

1. ההדגשות במאמר הינן שלי.
2. למשל: מורה נבוכים ב, יב. כל הציטוטים ממורה נבוכים לקוחים מהוצאת מוסד הרב קוק.
3. לא נכנס לשאלה מה מקומו של רצון א-להים הוולנטרי במאמר זה. ראה מו"נ ב, לב. אני מתכוון במאמר אחר לדון בנושא המטא-פיזיקה במפורט, ולהראות כיצד זהו עקרון יסודי שבעזרתו אפשר לבאר דברי הרמב"ם החתומים בסוף המורה.
4. למשל: נביא צריך להיבחן כדי לאשר שנבואתו אמת מן האל, וניסוי זה יש לו תוקף מדעי - בעיני הרמב"ם - לא פחות מהתוקף הנדרש בשביל כל עניין משפטי אחר (הלכות יסודי התורה ז, ז).

להזנחה זו אין רק משמעות תיאורטית; היא גורם ישיר לכך שמושגי יסוד כמו "שיתוף השם" לא זכו להסבר מספק<sup>5</sup>, מה שגרם להשגות חזקות מאוד על שיטת הרמב"ם בא-לוהות ובעצם לערעור על כל יסוד ה'אל' המיימוני. ואם איננו מבינים מהו 'א-להים' בעיני הרמב"ם, נראה כי מדויק להצהיר שחסרים אנחנו מאוד בהבנתנו את המושגים העומדים ביסוד משנתו.

במאמר זה אבאר מה פירושו של המונח 'שיתוף השם' במשנת הרמב"ם<sup>6</sup>. בנוסף אתחקה על שורשיו הפיזיקליים, ולפיכך על משמעותו האונטולוגית. בעקבות פירוש זה אבהיר את תפיסת הא-לוהות של הרמב"ם, ואראה כיצד אינטרפרטציה מחודשת זו (הגישה האונטולוגית) פותרת את הרמב"ם מההשגות קשות שהשיגו על שיטתו.

### ב. הגישה ה'נאיבית'

הציטוט בראש המאמר, אשר נלקח מ'מילות ההגיון', הוא הבסיס להבנה הפשוטה (או ה'נאיבית') של שיטת הרמב"ם<sup>7</sup>. לפי הסבר זה, כאשר מילה כלשהי משמשת ב'שיתוף השם', המשמעות היא שיתוף ההברות בלבד. המילה 'עין' נאמרת הן על העין שבגופנו והן על המים, ואולי יש לזה סיבה היסטורית או אסוציאטיבית, אך בפועל

5. והרי הרמב"ם עצמו כתב בשמונה פרקים: "עניין זה זר ומופלא. רבים מן העוסקים בפילוסופיה נכשלים בו. מזאת נובעים אבסורדים ודעות לא נכונות".
6. על ענייני ה'שמות' ראה את סקירתו של שלום רוזנברג: רוזנברג, שלום, תורת ה"שמות" בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, עיון (תשל"ו - תשל"ז), עמ' 105-144. בקשר לשיטת אריסטו, ראה אצל Hintikka, Jaakko, "Aristotle and the Ambiguity of *Ambiguity*" בתוך הספר: Time and Necessity (Oxford, 1973), עמ' 1-26. הוא טוען, בין השאר, כי אין תמיד עקביות אצל אריסטו בשימוש במונחים השונים שהוא מגדיר (כמו: הומינומיה, סינונימיה וכו'), אך באופן כללי הומונימיה חולקת את השם בלבד - ר' שם בעמ' 8. כמו כן ראה אצל הנ"ל, "Different Kind of Equivocation in Aristotle", Journal of the History of Philosophy (July 1971), Vol.9, Num.3, pp. 368 - 372.
7. דוידסון שלל את ייחוס ספר זה לרמב"ם, ראה Davidson, A. Herbert: Moses Maimonides: The Man and His Works, Oxford University Press, NY, 2005, pp. 313-322. בכל מקרה, לא מקור זה יעמוד במרכז עיונינו, והתוצאות יהיו תקפות גם למפקקים.

אין שום קשר ביניהם מלבד העובדה שהמילה זהה<sup>8</sup>. שני ביטויים שנאמרים בשיתוף השם "אינם שווים אלא בקריאת האותיות", כדברי אחד ממפרשי ספר העקרים<sup>9</sup>. לפי זה, כאשר הרמב"ם כותב על הא-ל (מורה נבוכים א, נב) כי "המציאות אינה נאמרת אצלינו עליו יתעלה ועל כל זולתו כי אם בשתוף בהחלט", הוא מתכוון שהאמירות 'אנו נמצאים' ו'האל נמצא' כלל אינן אומרות את אותו הדבר. לאמירה על מציאות האל אין שייכות כלל למה שאנחנו תופסים בתור מציאות. באותה מידה, עקרונית, היינו יכולים להמציא מילה אחרת - לומר שאנחנו 'נמצאים' ושהאל 'אצמך', ולא היינו מורידים (או מוסיפים) בהבנתנו על מציאות האל כלום. הרמב"ם מסיק עוד שם בפרק נו ש"הוא מצוי ולא במציאות", ו"אין האחדות עניין נוסף על עצמותו, אלא הוא אחד ולא באחדות". לכאורה גם פה כוונתו ש'אחד' נאמר עלינו ועליו בשיתוף השם, כלומר המילה 'אחד' נאמרת בהברותיה בדומה למילה 'אחד' שלנו, אך משמעותה שונה לגמרי.

ברם, אף אם נקבל רעיון זה, עדיין איננו מצליחים להבין כיצד זה עוזר לרמב"ם בדרכו לשלול מהבורא תארים שאינם הולמים (והרי לשם כך נועד כל עיון לשוני זה): כאשר אנחנו אומרים על הבורא 'חכם' אין אנחנו מתכוונים שהוא חכם, שהרי משמעות המילה שונה לגמרי וזה רק 'שיתוף השם', אלא אנו מתכוונים שהוא איננו סכל. כלומר, שלא נעלה על דעתנו שהוא איננו יודע. אך אם הוא לא 'איננו יודע' הוא יודע, וחזרנו לתואר חיובי. ואם נסביר שבאמרנו 'איננו יודע' איננו מתכוונים ל'יודע' במובנו הפשוט אלא 'בשיתוף השם', אז אין שום משמעות למילים 'איננו יודע', שהרי אנחנו באים לשלול מילה שמשמעותה לא ידועה לנו. באותה מידה אפשר להחליף צמד מילים זה באות אפסילון היוונית, ולהגיד כי 'א-להים איננו אפסילון'<sup>10</sup>.

אכן, ר"י קאופמן אומר זאת במפורש<sup>11</sup>:

ואם אנו משתמשים בסמל 'נמצא' בהבעת המבוקש אין כוונתנו אלא למציאות השונה לגמרי ממצאותנו אנו והשוללת כל דמיון לזו: המציאות המוחלטת היא

8. זאת בניגוד ל'שם מושאל' או 'שם נעתק' (מילות ההגיון, שם, סעיפים v, vi), אשר מבטא קשר מסוים. למשל: השם 'אריה' נקרא על חיה מסוימת ואחר כך הושאל לאיש גיבור, כי הוא חולק את תכונת הגבורה של האריה.
9. ר' גדליה ליפשיץ, בעל פירוש 'שורשים' ו'ענפים' לספר העקרים. ראה ספר העקרים מאמר שני, פרק ח'.
10. כי לפי דברים אלו אפשר ש"יאמר שם הידיעה בנו על הידיעה ובו יתברך על הסכלות או בהפך, כמו שיגזור ענין שתוף השם, חלילה" (העקרים מאמר רביעי, פרק ג).
11. פירוש למורה נבוכים חלק ראשון, כרך ב, עמ' XXIX.

מציאות שאינה במקרה. ובדין הוא שנשמך את זו בשם חדש לגמרי, ואולם מכיוון שכל שם אחר שנבחר בו יהיה אף הוא לקוח מתחום נסיוננו או יתבאר ע"י מושגים לקוחים מתחום נסיוננו, נוח לנו להשאיר את השם המקובל ולהכניס אל תוכו את ההגבלה המבדילה בין המציאות הרגילה ובין מציאות מוחלטת זו.

בצורה זו, באמת, מבין גם רבי חסדאי קרשקש, ומסיבה זו הוא מאריך להשיג על תפיסת האלהות של הרמב"ם (מאמר ראשון, כלל שלישי, פרק ג):

אמנם אין המלט מהיות העדר הסכלות מורה על עניין חיובי מובן אצלנו. להיות סותר הסכלות אינו אלא עניין אחד מורה עליו והוא עניין השגה... לפי שהתבאר שהמובן בשם הידיעה והיכלת, כשניחסם לו יתברך, הנה הוא דבר חיובי מושג אצלנו. למה שהעדר הסכלות והעדר הלאות, הנה נבין בכל אחד דבר מה והוא סותר הסכלות וסותר הלאות. והנה מבואר שמה שהוא מובן בסותר הסכלות איננו מה שיובן בסותר הלאות. הנה אם כן המובן מהאחד יתחלף בהכרח לאחר.

בקצרה, יש שתי אפשרויות - או שיש משמעות למילים או שאין. אם יש להן משמעות, הרי שכאשר אנו מתארים את הא-ל כ'חכם' אנחנו מתכוונים לתיאור ספציפי; שהרי גם אם נאמר שהוא 'לא סכל', הכוונה תהיה שיש דבר עצמותי ששמו סכל, והא-ל איננו כזה. אפשר להגדיר מילה חדשה לצמד המילים 'לא סכל' (היינו: חכם) או להשאיר את צמד המילים כך, אך העובדה שלא הגדרנו למושג מילה אינה אומרת שאין לו משמעות. כמו כן, מוסיף ר"ח קרשקש, כיוון שתארת את הא-ל גם כ'לא סכל' וגם כ'לא מוגבל', הרי ברור הוא כי לא התכוונת ששני התארים מסמנים את אותו הדבר, אחרת חזרת על עצמך. אלא ודאי התכוונת לדברים שונים, ואם כן - התכוונת למהו ספציפי השונה ממהו אחר, וזהו תואר חיובי.

תירוץ אפשרי לבעיה זו הוא להגיד שהרמב"ם עצמו התחמק מזה ב'משל האנייה' המפורסם שלו. בשביל לבאר את שלילת התארים, הוא מראה כיצד אפשר לתאר חפץ בצורה מדויקת פחות או יותר, על ידי שלילה בלבד (מו"נ א, ס):

תניח, כי אדם נתברר לו שהאניה מצויה, ואינו יודע את השמות הללו על מה הם נאמרים האם על עצם מסוים או על מקרה. ונתברר לאדם אחד שאינה למקרה, ונתברר לאחר שאינה למתכת, ונתברר לאחר שאינה לבעל חי, ונתברר לאחר שאיננה לצמח המחובר לקרקע, ונתברר לאחר שאינה גוף אחד המחובר חבור טבעי, ונתברר לאחר שאינה בעלת תבנית פשוטה כלוחות וכדלתות, ונתברר לאחר שאינה כדורית, ונתברר לאחר שאינה שפוע, ונתברר לאחר שאינה עגולה ולא בעלת צלעות שוות, ונתברר לאחר שאינה אטומה. והנה ברור כי זה האחרון כמעט שהגיע לציור האניה כפי שהיא על ידי התיאורים הללו השליליים.

אך האמת תאמר, שגם זה אינו מועיל כלל: אם נקרא את משל הרמב"ם כפשוטו, הרי שהוא בכל זאת מתאר חפץ בעל עצמות מוגדרת, כגון אנייה. לפיכך השלילה איננה

אלא אלימינציה, המשאירה אפשרויות אחרות העולות בדמיון ומועילות לתיאור החפץ. אך אם כן, האל הוא אכן עצמות כלשהי, ושלילת התארים רק מועילה לנו כדי לתאר בדיוק מה הוא. אם כן, מדוע לא לתאר אותו בצורה ישירה? במה מועילה לנו שלילה זו?

מאידך, אם נאמר שאכן אין פה שום עצמות, הרי לאחר שנשלול הכל לא יישאר שום דבר, ואם כן מהו א-להים?<sup>12</sup> מכאן יצא כי "בשלילות התארים אין כלום, אפס, ריק"<sup>13</sup>.

בשביל לבאר נקודות חשובות אלו, נשוב לעיין מחדש בדברי הרמב"ם עצמו - כיצד הוא מגדיר את מושג שיתוף השם, מהן הדוגמאות שהוא נותן בשביל להבהיר את ההגדרה ומה משמעותן של דוגמאות אלו.

### ג. שיתוף השם המוחלט

בפרק הראשון מהקדמתו למסכת אבות (שמונה פרקים) הרמב"ם מגדיר את 'שיתוף השם' בצורה זו (פרק א):

כי התזונה, למשל, של אדם אינה התזונה של חמור או של סוס, כי האדם ניזון בחלק המזין של הנפש האנושית והחמור ניזון בחלק המזין של הנפש החמורית, והדקל ניזון בחלק המזין של הנפש שלו. על כל הפרטים האלה נאמר "ניזון" בשיתוף השם בלבד - אין זאת אותה משמעות. כן נאמר "יש" על פרט האדם ועל בעל-חיים בשיתוף השם בלבד. ואין החוש אשר בראובן החוש אשר בסוס מסויים ואין החוש אשר במין אחד הוא עצם אותו חוש אשר במין האחר, אלא לכל מין ומין בעל נפש יש נפש אחת שאינה נפשו של המין האחר. מן הנפש של זה נובעות פעולות, ומנפשו של זה נובעות פעולות. יש שפעולה דומה לפעולה, לכן חושבים ששתי הפעולות הן דבר אחד ואין הדבר כן. הדבר נמשל לשלושה

12. אינני נכנס לשאלת 'תארי הפעולות' של הרמב"ם. פה אנחנו מנסים להבין: האם שלילת התארים אכן גוררת העדר הבנה בעצמות האל, ואם כן - מה מועיל לנו 'שיתוף השם' אם אין הוא מוסיף לנו שום אינפורמציה?

13. קול הנבואה ספר ראשון, מאמר רביעי, סימן י'. הוא מוסיף שם: "המורה אומר. כל מה שתוסיף בשלילה ממנו ית' תקרב אל ההשגה, ותהיה יותר קרוב אלי. אך כיצד". ראה עוד אצל שוורץ, יוסי, "בין שלילה לשתיקה: הרמב"ם במערב הלטיני", עיון (תשרי תשנ"ז), עמ' 389-406. הוא אומר שאצל הרמב"ם תארי השלילה מבטאים "פעולה מנטלית של הרחקה" אשר "דרכו מגיע הסילוגיזם אל מסקנתו העליונה שהיא כמובן השתיקה" (עמ' 392), ועיין שם גם בעמ' 393 שמתוח את הרמב"ם כמעט עד ויטגנשטיין (מבלי להזכיר את שמו). אני אטען כנגד זה: התארים שוללים אופן מסוים של הבנתנו את האל, אופן שאולי הוא העיקר והמהות בהבנתה של 'מילה' כלשהי, אך אינם משאירים לנו 'דיק' במקומם.

מקומות חשוכים: על אחד זרחה השמש והוא מואר, ועל השני עלה הירח והוא מואר, על השלישי הדליקו פנס והוא מואר. בכל אחד מהם יש אור, אבל הסיבה והפועל את האור של זה הוא השמש, והפועל את של השני הוא הירח והפועל את השלישי היא האש. כן הפועל את חוש האדם היא נפש האדם, והפועל את חוש החמור היא נפש החמור, והפועל את חוש הנשר היא נפש הנשר. אין להם עניין הכולל אותם זולת שיתוף השם בלבד.

במקור זה אנחנו מוצאים רעיון מדהים: לא רק ההבדל בין האדם לא-להים הוא בלתי ניתן לגישור מילולי, אלא גם זה שבין האדם לחיה! לפיכך, או שאיננו מבינים כלום על בעלי החיים, או שאף על פי שהתיאור שלנו לוקה בחסר אכן יש לו משמעות, ואת אותה משמעות אפשר גם להסיק ביחס להבנתנו את האל.

מהי משמעות זו? אם נתמקד במשל של ה'אור', נראה שהרמב"ם מייחס לכל אחד מן המושאים את פעולת ה'אור' ממש, היינו את אותם הגלים האלקטרומגנטיים<sup>14</sup>. הטעם לקרוא לאור השמש ואור האש 'אור' ב'שיתוף השם' איננה אלא ש'הסיבה והפועל' שונים במקרה אחד מן המקרה השני. לכאורה הוא הדין גם בנמשל, שהרי האדם ניזון בחלק הזן מן ה'נפש האנושית' ואילו החמור ב'נפש החמורית', אך מבחינת התוצאה בפועל אין הבדל כלל ביניהם: שניהם אוכלים אוכל שווה, ושניהם גדלים או מתחזקים וכדומה. מכאן שהתוצאה שווה, והטעם שאפשר להגיד 'ניזון' על האדם והחמור רק ב'שיתוף השם' איננו אלא בגלל הסיבה.

אין זו סמנטיקה בעלמא: במובן מסוים, הסיבה היא המילה עצמה. 'ניזון' איננו 'גדל', אלא כוח עצמי מסוים שפועל, אשר ההשלכה שלו היא גדילה<sup>15</sup>. כוח זה, אצל האדם הוא אחד, ואצל החמור אחר לגמרי, אף על פי שבפועל ההשלכה שווה. כן הגל האלקטרומגנטי היוצא מן השמש ומן האש שווה, אך הכוח היוצר אותו אחר לגמרי, ולכן אפשר להגיד על שלושתם שהם מפיצים 'אור' במשמעות מדויקת, אך שהם 'מאירים' - רק ב'שיתוף השם'.

לפי ביאור זה, נצטרך לחלק בין שני מקרים<sup>16</sup>: יש שהמונח 'שיתוף השם' חל על עצמים ובמקרה זה אכן אין מדובר אלא בשיתוף בהברות; יש שהמונח חל על תכונות<sup>17</sup> ובמקרה זה ביאורו כפי שהסברנו (ויפורט עוד לקמן).

14. ואם נרצה לומר שסבר הרמב"ם שיש הבדל מהותי בין אור השמש לאור האש מבחינת עצמותו, עדיין השיתוף בשם הוא בגלל התוצאה: יכולת לראות.

15. בנקודה זו ברור מדוע הדגשתי כל כך את האלמנט הפיזיקלי: כאשר אנחנו מחפשים כיצד הדברים התרחשו בפועל, הרי שאנחנו יכולים להבדיל בין הכוח ובין התוצאה שלו, מה שאין כן כאשר העיון הוא הגיוני בלבד ומיועד להשלים בין עקרונות לוגיים.

16. אכן, ראה מה שאמרנו בשם הינטיקה (לעיל הערה 6) על שימושו השונה של אריסטו במונחים זהים.

למעשה, אין כאן שני מקרים נפרדים. ה'סיבה' של דבר היא היא עצמותו. לכן כאשר מדברים על 'שיתוף השם' מתכוונים שאין שום יחס בין עצמות הדברים; אך אין מניעה כי התוצאה תהיה זהה. משום כך עצמויות המשותפות בהברות בלבד, כמו נפש האדם ונפש החיה, יכולות לחוש דברים זהים בדיוק בתוצאה זהה.

במורה נבוכים (ב, יח) טוען הרמב"ם ש"מה שאינו גוף ואין לו חמר אין בעצמו אפשרות כלל"<sup>18</sup>, ולכן אף על פי שפועל - "אין זה שנוי ביחס לנבדל, ולא יציאה מן הכוח אל הפועל", בניגוד לבעלי חומר שכל פעולה שלהם היא יציאה מן הכוח אל הפועל. ממשיך הרמב"ם ואומר, שמשום כך מוכרח ש"נאמר לפעולות הצורות בעלות החומר ולפעולת הנבדל 'פועל' בשיתוף השם". משפט אחרון זה תמוה מאוד. הרי בוודאי כשם שהאדם פועל, ונובע 'יש' ממשי מפעולתו, כך גם הרוחניים פועלים, ומפעולתם נוצר 'יש'. אילולא כן, אף לפעולתו של א-להים (ולא רק לתארו) לא תהיה משמעות, וכך לכל מעשי המלאכים. אלא שהוא הדבר שאמרנו, שמכיוון שהסיבה שונה - היינו שהאדם פועל על ידי הוצאת דבר מן הכוח אל הפועל והרוחני לא, אף על פי שהתוצאה שווה ונוצר 'יש' ממשי - נקרא הבדל זה 'שיתוף השם'<sup>19</sup>.

כאשר אנו באים לדבר על ההרגשה, הדברים נראים מסובכים יותר. אם נציג זאת כשאלה מאפיינת - האם החומר 'מרגיש' מה שהאדם 'מרגיש'? הרי יסוד מוסד כתב הרמב"ם במורה נבוכים (ג, מח):

נאסר לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד, סיג והרחקה שמא ישחט מהם הבן לפני האם, כי צער בעלי חיים בכך גדול מאוד, כי אין הבדל בין צער האדם בכך וצער שאר בעלי החיים, כי אהבת האם וחנינתה על בנה אינה תוצאה של ההגיון אלא פעולת הכח המדמה המצוי ברוב בעלי החיים כמציאותו באדם.

וכן במקום אחר שם, כפי שמפנה הרב קאפח (א, עג)<sup>20</sup>:

דע, אתה המעיין במאמר זה, אם אתה ממי שידע הנפש וכוחותיה ונתברר לו כל דבר כפי אמתת מציאותו, הרי כבר ידעת כי הדמיון מצוי לרב בעלי החיים, בבעל חי השלם כולו, כלומר שיש לו לב, הרי מציאות הדמיון לו ברור, ושאלו ייחודו של אדם בדמיון.

17. בהקשר זה, גם אפשרות האור והשמש להאיר היא 'תכונה' של האור ולא רק פעולה שלו.
18. 'אפשרות' בלשון ימי הביניים מושאלת משיטת אריסטו, ראה במאמרו של רביצקי (הנזכר בהערה 24 לקמן, עמ' 68). לדעתי אפשר לדמות מונח זה למה שאנחנו קוראים היום 'פוטנציאל' במובנו הפיזיקלי. ראה אצל Hintikka, Jikko, "Aristotle's Different Possibilities" בספר הנזכר בהערה 6, עמ' 27 - 40.
19. ראה אצל העקרים (מאמר רביעי, פרק ט): "אף על פי שנראה שימשכו מן האחת פעולות דומות לפעולות הנמשכות מן האחרת אין זה ממה שיחייב שידמו עצמי הפועלים".
20. ד"ה הערה, באמצע ההקדמה העשירית.

ר"י קאופמן כתב על מילים אלו (המודגשות)<sup>21</sup>: "שיש באדם שני כחות הכרה. אחד, המשותף לו עם בע"ח אחרים, והוא כוח הדמיון". מדבריו עולה שכוח הדמיון האנושי והחייתי הוא אותו כוח ממש. לא שלבני האדם ולבעלי החיים יש כוחות דומים אלא שלבן האדם יש כוח נעלה אחר (השכל), אלא שהם זהים לגמרי בכוחותיהם המשותפים, וההבדל היחיד הוא תוספת כוח השכלי. אם כן, מדוע טען הרמב"ם שם בשמונה פרקים שה'הרגשה' של האדם והחמור שונה בכך שזו נפש החמור מרגישה וזו נפש האדם? הרי הנפש היא אותה נפש בדיוק והדמיון אותו דמיון?<sup>22</sup>

מבואר מדברים אלו שעצם הדימוי, היינו הציור<sup>23</sup>, שווה בין האדם לבעל החי, אלא שהפירוש הוא בדיוק כקודם: הציור הוא רק ה'תוצאה' של כוח, כוח הדמיון. הסיבה לציור זה היא הנפש החמורית או האנושית, או כוח הדמיון שלהם. ואף אם התוצאה זהה, הרי שהיא נובעת מסיבה שונה לגמרי. לפיכך יש 'שיתוף השם' בין האדם המרגיש ובין החמור המרגיש וכן בין החמלה שלהם. אמנם שניהם מרגישים מסיבה שונה לגמרי (היינו: העצמים המרגישים הם שונים לחלוטין), אך כיוון שהתוצאה זהה, הרי שהחמור מרחם על ילדיו ומרגיש בפועל בדיוק מה שמרגיש האדם המרחם על ילדיו; ואם כן הרי שיש לחמול על החמור, כיוון שרגשותיו בפועל זהים לרגשותיו.

#### ד. תארי האל

לאחר שבארנו מה כוונת הרמב"ם במילים 'שיתוף השם', שאין הוא אלא מבריל בין סיבת הדבר השונה לתוצאה הזוהה, נבוא להסביר מה משמעות תארי האל- הנאמרים ב'שיתוף השם' ומדוע אין הם ריקים ואף לא אבסורדיים המצהירים דבר והיפוכו ("אחד ולא באחדות"). מקרה בוחן מעניין מאוד היא השאלה הבסיסית ביותר, בעצם, שאפשר לשאול על האל-ל: האם הוא נמצא, ואם כן - מה משמעות מונח זה? שהרי

21. חלק ראשון, כרך ב, עמ' 477 ד"ה ואין.
22. מבחינה מהותית. שהרי כמובן שיש הבדלים מסוימים, כמו ההבדל בין נפש ראובן לנפש שמעון. אך הרמב"ם אנו אומר שראובן אומר שהוא 'מרגיש' בשיתוף השם ביחס להרגשת 'שמעון', ומכאן שיש הבדל מהותי בין נפשו של החמור לזו של האדם, אף שלכאורה מדובר באותה נפש ואותו דמיון.
23. כך מבאר שלמה מיימון (מיימון, שלמה, גבעת המורה, ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשכ"ו), עמ' 142: "כח הדמיון. והיא שכאשר תשיג הנפש איזה דבר בהתקשרות מה עם זולתו מהדברים ר"ל שתשיג אותם (במקום או בזמן אחד), הנה כאשר יקרה אחרי כן שתשוב הנפש להשיג את הדבר הנזכר בעצמו מזולת הדברים האחרים שהיו בהתקשרות הקודם, עכ"ז תשוב לצייר הדבר המושג עתה בהתקשרות הקודם הנזכר". מכאן שכוח הדמיון הוא הציור והאסוציאציה. מובן שבזה אין כל הבדל בין אדם לחמור.



אם הא-ל נמצא ב'שיתוף השם' במשמעותו הנאיבית, הרי שאיננו יכולים להיות בטוחים שהבנו אפילו את הטענה הפשוטה המציינת כי 'יש א-להים'.

הרמב"ם, בראש פרק נז מן החלק הראשון של המורה, מצהיר כי "המציאות היא מקרה קרה לנמצא". כפי שהעירו כבר ראשוני פרשני הרמב"ם, השקפה זו הייתה נתונה במחלוקת בעולם הערבי בין אבן-סינא לאבן-רושד<sup>24</sup>. הרמב"ם עצמו, בפשטות, נמשך אחר אבן סינא. ביאור הדבר, שאי אפשר שהמציאות תהיה מהות הדבר, שהרי יש למושא מהות הקודמת להיותו בפועל. הפרשנים הסבירו עניין זה בדרכים השונות קצת זו מזו<sup>25</sup>.

לפי זה אם אומרים לגבי הא-ל שמציאותו איננה מקרה, הכוונה שאפשר לחשוב עליו רק כנמצא, שהרי חלק מהגדרת (=מהות) ה'א-ל' הוא 'נמצא'. מכאן אפשר גם להגיע להוכחה האונטולוגית, שעצם המחשבה על הא-ל מחייבת את מציאותו<sup>26</sup>. אבן סינא סבור שהמציאות היא 'מקרה', כיוון שמושג כל הדברים לא מחייב את מציאותם, ורק כאשר מתווספת ה'מציאות' הרי הם מושאים<sup>27</sup>; ואילו אבן רושד סבור כי אין משמעות לדבר על 'מושג' האדם, שהרי איננו דבר מופשט, ושייך להתייחס רק לפרט הקיים<sup>28</sup>.

24. ניתוח מחלוקת זו והשפעותיה על פירושי מורה הנבוכים בימי הביניים, ראה אצל רביצקי, אביעזר, "אפשרות המציאות ומקורותיה בפרשנות הרמב"ם במאה השלוש-עשרה", דעת (תשל"ח-תשל"ט), 67 - 97. כמו כן, ראה שם אינטרפרטציות אפשריות לדברי אבן-סינא (עמ' 70-71). הוא מציין (שם, עמ' 69 הערה 4) כי לפי פירושו של אלגזאלי לאבן-סינא: "האל הוא מציאות טהורה חסרת מהות" - במובן זה יהיה האל, אכן, חסר עצמיות ניתנת לציון כיוון שהוא יהיה חסר עצמיות כלל.

25. ראה, למשל אצל רבינו שם טוב בן שם טוב שכתב (בתוך: מורה נבוכים עם ארבעה פירושים, ניו-יורק: אום, תש"ו, פד ע"א): "המשל בזה הבית הנמצא בשכל הבנאי הוא סיבת מציאות הבית חוץ לשכל, ולמה שכל הדברים נמצאים בסיבה הראשונה והוא יודע אותם א"כ מהות הדברים ימצאו ראשונה קודם מציאותם ולכן היה המציאות מקרה למהות". ראה גם אצל ר' נחמן קרוכמל (מורה נבוכי הזמן, שער יז): "ועל זה הדרך אומר הרב שהמציאות מקרה קרה לנמצא, כוונתו בזה על המציאות החיצוני של הנמצא הפרטי שהוא אפשרי המציאות. ונחיצת הלשון לבד הביאו לדבר מן הנמצא כאילו היה דבר עוד בטרם המציאות. ובאמת טרם מציאותו לא היה דבר, היינו עצם פרטי מוגבל במקום ובזמן וכל איזה גבול, כ"א רוחניות שכלי כולל ובלתי מוגבל וחפשי מכל גבול".

26. ראה בפירוש גבעת המורה פה, עמ' 86-87, המזכיר הוכחה זו ופירכתו של קאנט ("ואולם כבר הכה החכם קאנט על קדקוד זה המופת"). ראה קאנט, עמנואל, ביקורת התבונה הטהורה, ירושלים: מוסד ביאליק, 2008, עמ' 303 והלאה.

27. כעין זה אצל Wolfson, Harry, The Philosophy of Spinoza (Vol. 1), New-York: Harvard Press University, 1969, pp. 123 - 124.

28. "אבן רושד, לעומת זאת, פונה בעקבות אריסטו אל היש כאל עוברת יסוד שעצם קיומה אינו טעון הסבר" (רביצקי, שם, עמ' 79).

לדעתו, ההבדל בין מציאות הא-ל למציאות זולתו היא "בסידורים ההדרגתי", כדברי רביצקי<sup>29</sup>. באינטרפרטציה של שמואל אבן תיבון: כיוון שהאל הוא עלה ולא עלול, מציאותו שלמה באיזה מובן משאר מציאות הנמצאים<sup>30</sup>. אם כן, לדעת אבן-סינא והרמב"ם, אם א-להים אכן מחיל בתוכו את המציאות כחלק מן ההגדרה, לא רק שאנחנו מסתבכים בהוכחה האונטולוגית התמוהה, אלא שעצם ההיגד 'א-להים נמצא' הוא חסר משמעות כי המונח 'נמצא' איננו מובן לנו בהקשר זה<sup>31</sup>.

אך על פי מה שכתבנו לעיל עולה שאין זה כך כלל. יתר על כן, על פי ביאורנו אין מחלוקת בין דברי אבן סינא בפירושו של הרמב"ם ובין אבן-רושד כפי שהבינם אבן תיבון. נראה שלא בכדי לשון הרמב"ם הוא "יודע ולא בדעה", "נמצא ולא במציאות", והכוונה בשווא - בְּדֵעָה (כלומר המילה 'דעה' אינה מיודעת). הא-ל יודע ונמצא<sup>32</sup>, אין להימלט מזה; אמנם אנחנו אומרים זאת רק ב'שיתוף השם', אך מבואר ששיתוף השם בהקשר של תכונות איננו שייך אלא לסיבות בלבד, לא לתוצאות. הסיבה מחמתה א-להים נמצא היא הוא עצמו, שהרי זו מהותו להיות<sup>33</sup>. טענת אבן-סינא כי מהותו של א-להים חופפת עם מציאותו, וטענת אבן-רושד כי א-להים סיבת עצמו

29. רביצקי, שם.

30. שם, עמ' 80.

31. קאופמן, כדרכו לעיל, מפרש כן באמת בפרק נז (עמ' 283): "המציאות אינה איפוא מקרה בעצם האלוה, אלא היא היא עצמותו... תופעה כזו איננה ידועה לנו מתוך נסיוננו, ובאמת היינו צריכים לקרא לה בשם אחר, אלא שהשפה צרה לנו ואינה נוהגת להמציא לנו שמות מיוחדים למושגים בלתי רגילים". וכן בעמ' 285: "עלינו להודות שאע"פ שאנחנו משתמשים במילים הידועות לנו, הכנסנו אל תוכן מושג שלא היה בהן מעולם, משום שאינו מתאים לשום נסיון ולא לשום הפשטה משלנו."

32. לעניין הגדרת המציאות, ראה מה שהביא שלום רוזנברג במאמר הנזכר בהערה 6 עמ' 108 בשם אריסטו. כמו כן ראה אצל Hintikka, Jaakko, "The ambiguity of Aristotelian Being", The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter, 238 (1982), pp. 1 - 26. הוא אומר שלדעת אריסטו אפשר להגיד כי: "Roughly, for any entity *exist* is for it to be *what it is*, i.e. what is *essentially* is במקור).

33. ראה אצל רבינו שם טוב (פד ע"ב): "כי אחר שהש"י הוא מחוייב המציאות, ומציאותו ומהותו הוא דבר אחד, אם כן ראוי להאמין בו שאינו כשאר כל הנמצא שהוא נמצא במציאות, למה שהמהות הוא זולת המציאות. כמו שאדם הוא לבן בלובן וחכם בחכמה והנושא בו זולת הנשוא למה שמהות האדם אינו שיהיה לבן ולא חכם, אם כן מי עשו לבן וחכם? הלבן והחכמה... ולכן כשנתאר לשי"ת שהוא נמצא... מציאותו ומהותו ועצמו הוא אחד."

ובזה נעלה על הנמצאים, מזדהות: אכן, א-להים סיבת עצמו ולכן היחס בינו לכין הנמצאים הוא 'בשיתוף השם'<sup>34</sup>.  
 באופן דומה דייק אלטמן<sup>35</sup>, שהרמב"ם אומר שהמציאות היא מקרה שקרה "לנמצא".  
 ואם כן -

אנחנו מפרשים זאת כך שהמציאות של דבר מסוים המורכב מחומר וצורה נובעת מהעובדה שכתוצאה מתהליך סיבתי, צורה ספציפית הושרתה בחומר ספציפי... זה ברור שלהיות קיים, בהשקפתו של הרמב"ם, שקול ללהיות נגרם (tantamount to being caused)<sup>36</sup>.

כך גם נסביר לעניין היות א-להים יודע: מהותו לדעת, היינו להכיל אידיאות<sup>37</sup>, אף שהסיבה איננה מקליטת רשמים חיצוניים, אלא היא עצמותו. אך כל זה לא משנה את העובדה שא-להים יודע ונמצא, ומילת 'יודע' משמעותה (=תוצאתה) היא המשמעות המקובלת, של הכלת אידיאות<sup>38</sup>, וכן 'נמצא' משמעותה (=תוצאתה) הוא 'היות' במשמעות המקובלת. 'שיתוף השם' שייך רק לסיבה (או לעצם), כאמור. לכן א-להים יודע לגמרי, אלא - לא בדעה, היינו לא באופן שאדם יודע על ידי שימוש ב'דעה' שהיא קליטת רשמים חיצוניים והתאחדות השכל עם הצורה<sup>39</sup>, אלא באחדות קודמת של השכל עם הצורה, היינו דעה מיוחדת לאל. כמו שישנה הרגשה מיוחדת לחיה,

34. רביצקי (שם הע' 26), עמ' 79, אומר כי היחס בין א-להים לנמצאים לפי אבן-רושד הוא יחס של 'קדימה ואיחור'. ז"א, שיש משהו משותף בין הנמצאים לאל בהגדרת ה'מציאות'. אך לפי מה שאנו מבארים, גם ב'שיתוף השם' יש יחס כלשהו, לפחות בעיני הרמב"ם, ו'משהו' זה הוא התוצאה הזוהה - שניהם נמצאים. אכן, בעמ' 83 הוא מציין כי על פי התפיסה של אלטמן, שבה צידדנו בגוף הדברים (ראה מיד בסמוך), אפשר לפשר בין אבן-סינא ואבן-רושד בדומה למה שכתבתי.

35. Altman, Alexander, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, New-York: Cornell University Press, 1969, pp. 114 - 115.

36. תרגום שלי. הוא מציין, בנוסף, שזה מחוייב מההגדרות הפיזיקליות של אריסטו (אותן מקבל הרמב"ם): להיות קים זה להיות בפועל. אך כל דבר שבפועל צריך משהו שיוציא אותו מהכח אל הפועל (ההקדמה השמונה-עשרה שמציין הרמב"ם בהקדמה לחלק השני של המורה, עמ' קסא). אם כן - הקיום נובע ממהו חיצוני ולכן מקרי לדבר עצמו (accidental) (to the thing itself).

37. זה עולה גם במפורש מפירושו של ר' שם טוב שהבאנו לעיל (הע' 27): כל הנמצאים היו כבר בשכלו של א-להים כאידאות, לכן מהותם קודמת למציאותם.

38. "חכמה יגדור אותה מה שהדעת מלא מציורי הדברים על יושרם" (לוצאטו, ר' משה חיים, דעת תבונות, בני ברק: ספרייתי, תשל"ט, עמ' כ).

39. "כאשר ידע צורת העץ הזה שמדובר בו והפריד צורתו מחומר וצייר בלבו את הצורה מופשטת אשר זו היא פעולת הדעה" (מו"נ א, סח, עמ' קיא).

ישנה דעה מיוחדת לאל; אך כשם שהחיה מרגישה בפועל מה שהאדם מרגיש, כן לא-להים יש בפועל אידיאות כמו שיש לאדם<sup>40</sup>. כך גם מציאות האל היא ממשית, אלא שהוא לא נמצא כ'מקרה', היינו שיש לו הגדרה חיצונית אשר אפשר להוסיף לה 'נמצא', אלא שממהותו הוא להיות נמצא ואי אפשר שלא יהיה כן; ומכל מקום כאשר אנחנו אומרים שהאל 'נמצא' הכוונה היא היותו, ממש כמו שאומרים על אדם.

תארי השלייה אינם אלא שלילת הסיבה, לא שלילת התוצאה, כך שככל שנרכה בתארי שלילה - אכן נתקרב להכרת האל, כיוון שאמרנו דברי אמת על האל, אלא שאמרנו אותם בצורה שוללת כדי שלא נדמה דמיון בסיבות.

### ה. סיכום

במאמר זה הצגתי את השקפת הרמב"ם בנוגע למונח 'שיתוף השם'. הטענה המרכזית העולה מהעיון היא שיש הבדל האם ה'שם' המשותף נאמר על שני עצמים או על שתי תכונות. במקרה הראשון הקשר היחיד בין שני העצמים הוא רק העובדה כי בני האדם בשפה מסוימת קוראים להם בהברות זהות; מאידך, במקרה השני הקשר בין שתי התכונות הוא מהותי: שתיהן זהות בתוצאה (בין אם מדובר על רגש, פעולה מציאותית או ממשות) אך הסיבה שונה. הסברנו כי הסיבה היא, למעשה, ה'עצם', ולכן שני המקרים הם אחד: שיתוף השם בהברות מתייחס אך ורק לסיבת הדבר (או: לעצמותו), בעוד התוצאה הפיזיקלית או האונטולוגית היא קונקרטיית. לפיכך האדם והחמור מרגישים אותו דבר ב'שיתוף השם', כי הרגש הזה נובע מנפשות שונות. באופן דומה גם א-להים והאדם נמצאים ב'שיתוף השם' כי שניהם קיימים כ'יש' ממשי, אך יש ביניהם שונות אונטולוגית, כיוון שזה סיבת עצמו וזה סיבתו חיצונית, ולכן ה'מציאות' כתכונה לא נאמרת עליהם באופן זהה.

על פי זה בארנו ששלילת התארים המיימונית אינה משאירה א-להים חסר מהות או זהות עצמית. אדרבה, היא מנכיחה את א-להים בצורה ברורה: א-להים נמצא, והוא גם יודע. אלא מה? שמציאותו ממהותו וידיעתו מעצמו, בניגוד לאדם שמציאותו מסיבה חיצונית וידיעתו מקליטת מושאים מהסביבה. על כל פנים, א-להים אכן נמצא, יודע ואף יכול.

נראה כי הרמב"ם מדגיש את תארי השלילה כיוון שאם נתרגל לתארי החיוב הרי לא נדע להבדיל בין ידיעת ה' לדעת ה' (היינו - בין הקיום העכשווי של אידיאות לבין הסיבה שממנה הגיעו). לכן גם לא נבדיל בין ידיעתו וידיעתנו ונטעה לחשוב שהוא זקוק לעולם בשביל לדעת, בעוד ההפך הוא הנכון: מידיעתו נבע העולם. כמו כן,

40. והביא הרב דוד הכהן בקול הנבואה (מאמר רביעי, הערה כב, עמ' עח - עט) בשם רבי משה אבן עזרא: "אמר הפלוסוף בנדקליס, כשנאמר על הבורא שהוא יודע, ר"ל שהוא המדע בעצמו, לא שהוא יתואר בו".

לולא היינו שוללים הרי שהיה אפשר לטעות ולחשוב כי מציאות ה' כמציאותנו, ואז לשאול 'ומי ברא את א-להים?' אלו טעויות גדולות ועצומות בעיני הרמב"ם, ולכן הוא מדגיש חזור והדגש שאין שום יחס וקשר בינינו ובין האל, ואי אפשר להחיל מנסיוננו עליו, ובזה כל שאלות אלו בטלות ומבוטלות.

החידוש הגדול הוא שבניגוד לדעת רוב רובם של פרשני הרמב"ם, אין שלילה זו מבטלת גם את עצמותה של המסקנה. הרמב"ם רק מתרה בנו שלא נטעה להסיק מזה על זה (למשל: ממציאותינו על מציאות האל), אך אין זה שולל את העובדה שהאל אכן נמצא, ובאמרינו 'נמצא' אנחנו מתכוונים שהוא 'יש' בעולם זה שבו גם אנחנו בתורת 'יש'.