

יסודות בתורת ההכרה של רבי חסדאי קרשקש

להורי

- א. מבוא
- ב. הקדמה
- ג. חלק ראשון - דברי רח"ק כפשטם והבעיות המצויות בהם
 1. הצגת רח"ק את השיטה בעלת המגמה האפלטונית
 2. ביקורת רח"ק על השיטה בעלת המגמה האפלטונית
 3. הצגת רח"ק את השיטה בעלת המגמה האריסטוטלית על שני מובניה
 4. ביקורת רח"ק על השיטה בעלת המגמה האריסטוטלית על שני מובניה
- ד. חלק שני - העמקה, הבנת כוונת רח"ק, ופתרון הבעיות שהעלנו
- ה. חלק שלישי - שיטת רח"ק
- ו. סיכום

א. מבוא

מימי קדם עמדה הכרת מציאות האל במוקד ההגות הדתית. דורות על דורות ניסו לעמוד על הנעלם תכלית העולם. אף רבי חסדאי קרשקש¹ בספרו "אור השם" נדרש לענין זה²:

ואולם בגבול הנשוא בהקדמה הזאת, שהוא אמרנו "האלוה נמצא", למה שנפל מחלוקת בו בין מפרשי אריסטו, צריך שנרחיב בו הדיבור, ליקר השרש הזה והיותו עמוד והתחלה עצמית לכל...

ברם, בימי הביניים הלכה והתפתחה ההבנה, שכבר נודעה לפילוסופיים היווניים, כי עיון בענין עמוק זה דורש הקדמה יסודית. אין לדון בהכרתנו את האל בטרם דנו בהכרתנו עצמה. כך מתאר ענין זה יהודה אבן שמואל³:

1. רבי חסדאי קרשקש (להלן רח"ק) נפטר בשנת 1410. על דמותו המיוחדת ניתן לקרוא בספרו של י. גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"א, עמ' 205. (להלן גוטמן).
 2. עם פתיחת המאמר ברצוני להודות לחברי דן, קובי ותומר ולרב אורי גנזל על שסייעו לי בביקורת ועידוד. עמ' צו. כל הציטוטים מ"אור השם" הינם ע"פ מהדורת הרב פישר, ירושלים תש"ן. את דיוקי בלשון רח"ק (שכתב את ספרו בעברית) וידאתי בכת"י פירנצה.
 3. נושא "מציאות האל" הינו הנושא הראשון הנידון ע"י רח"ק מייד לאחר הקדמת ביקורתו על הפיזיקה האריסטוטלית. מובן מאליו כי סדר הצגת יסודות האמונה רק לאחר ביקורת הפיזיקה האריסטוטלית זוקק דיון, אך יש לקיימו במסגרת רחבה ומקיפה יותר. בענין זה ראה, למשל, במבוא של א. שביד למהדורת צילום דפוס ראשון של אור ה', הוצאת מקור, ירושלים, עמ' 22. (להלן שביד).
3. י. אבן שמואל, מורה הנבוכים, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ט, חלק א, כרך ב, עמ' X. (להלן אבן שמואל).

...רק מתוך בקורת עמוקה ויסודית של כל כח הכרתו ופעולותיו יוכל האדם להחליט אם אפשר לו לדעת משהו על מהות אותו הנעלם שהוא קורא לו אלוה, אינסוף, הרוחני המוחלט... ובמקרה שאפשר לו לדעת זאת - מהם גבולות אותה הידיעה...

אף רח"ק הלך בדרך זו. בפרק המוקדש לבירור מציאות האל מערב הוא דיון השייך לתורת ההכרה. דא עקא, עירוב זה מורכב ביותר. בפרק ארוגים זה בזה כשתי וערב טענות תיאולוגיות וטענות הכרתיות⁴. במאמר זה ביקשתי להתמקד בדיון ההכרתי בלבד. מכיון שכך, ניסיתי לבודד ולסנן מתוך רצף דבריו את אלו השייכים לענין זה. לא ציטטתי את כל מילותיו של רח"ק, אך השתדלתי להביא את מירב הטענות ככתבן וכלשונו⁵.

סגנונו המורכב של רח"ק השפיע גם על מבנה המאמר. בחלק הראשון אציג את דברי רח"ק בנוגע לשיטות קודמיו כהבנתם הפשוטה. הצגה זו מעוררת קושיות מספר, והקושיות יוצגו בסמוך לקטע שעורר אותן⁶. החלק השני יוקדש לתירוץ הבעיות. מתוך הבנת עומק ביקורתו של רח"ק על קודמיו תובן ביתר בהירות שיטתו שלו. שיטה שלהסברתה, ע"פ הבנתי, יוקדש חלקו השלישי של המאמר.

אגב ענייני סגנון דרושה הערה נוספת. קהל היעד המיועד לקרוא את דברי הינם חברי לישיבה. מכיון שכך, נתקשתי מעט בבחירת שפתו של המאמר. מכל מקום, כדי להקל על הקורא שאינו בקיא במושגי-יסוד המופיעים במאמר, הקדמתי הקדמה המציעה אותם בקצרה. מובן מאליו שבמהלך המאמר יפותחו מושגים אלו.

מטרת מאמר זה איפוא הינה הצגת יסודות בתורת ההכרה של רח"ק. תורת הכרה, שכאמור, יכולה לשמש כמבוא להגותו של רח"ק בכלל. מפאת הנושאים הנידונים בו טמונה במאמר תועלת נוספת. יתכן כי יש בו כדי לסייע להבנת עקרונות האפלטוניות והאריסטוטליות.

אני תקווה כי יהיה במאמר זה משום הבהרה לנושא יסוד בשיטתו של אחד ממיוחדי גדולי ישראל.

4. כרבים מהוגי ימי הביניים משלב רח"ק בדבריו ההגותיים פרשנות מקורות מתנ"ך ומחז"ל. אמנם מוכרת מתודה זו בהגות ימי הביניים, אך דומני כי פרק זה (כהגותו של רח"ק בכלל) הינו דוגמא קיצונית לענין זה. בעיתיות נוספת הקיימת בהגותו של רח"ק הינה סגנונו הקצר והמרמז. אף סגנון זה מקובל בימי הביניים, אך מוקצן ע"י רח"ק ומקשה על הבנתו. במסגרת הסינון ניסינו לפתור אף בעיות אלו.

5. יתכן כי בסינון זה חוטא אני לכוונתו של רח"ק ומחמיץ מקורות סיוע לטענותי, אך דומני כי הפסדם של הדברים יוצא בשכרם. כפי שציטטתי לעיל מפירוש אבן שמואל, יסודה של כל שיטה דתית (ולמען האמת של כל שיטה פילוסופית בכלל) בנוי על תורת ההכרה שלה.

6. במסגרת נסיונו הקצר להסביר את שיטת רח"ק בנידון דידן מבקר **גוטמן** (עמ' 212-213) את שיטת רח"ק. ביקורתו מסתמכת גם על בעיתיות הסגנון: "אף כאן לא עלה בידו להבהיר את כוונתו החשובה כל-צורכה...". הערת ביקורת זאת תעמוד לנגד עינינו בנסיונו להבהיר את כוונתו של רח"ק, והמשכה יובא בהתאם לנושאי ביקורתה.

ב. הקדמה

מאז שעמדה האנושות על דעתה הוטרדה מיכולת הכרתנו את הישות האופפת אותנו. האדם הינו חלק מזרימה מתמדת - ממקום למקום, מהיווצרות לבגרות, לכליון ולחילוץ חומרים. האם יוכל האדם הלכוד בתנועה זו לעמוד על טיבה? בהכרתו השכלית גילה האדם את המפתח לשחרורו מאינטנסיביות הזרימה שמשביבו. בעזרתה התעלה מעל החושניות אל עמדה הצופה בטבע ותופסת אותו מבחוץ. כעת ניתן בידו לעצור את שטף הזרימה להסתכלות פרספקטיבית.

האם מעמדה זו יוכל לדעת את הטבע? הלא תפיסתו מקיפה את מושאה מבחוץ? הלא הכרתו השכלית מכוונת כלפי המופשט? עתה אין בידיו אלא אוסף של תמונות מוקפאות שאינן משקפות את המציאות במלואה ואף עומדות בסתירה לה. אופייה של ההכרה אינו מותאם לדינמיות של הישות - וכי אפשר לעבור באותו נהר פעמיים? נראה כי השחרור מהזרימה כרך עמו את מניעת ידיעתה.

שיטות רבות ניסו לתת מענה לשאלת היסוד - כיצד יגיע האדם לידיעה אמיתית. שתי השיטות המרכזיות ששלטו בכיפתה של הפילוסופיה עד תום ימי הביניים וניסו להתמודד עם בעיה זו היו האפלטוניות והאריסטוטליות. אציג את מגמות היסוד של שיטות אלו:

האפלטוניות יצרה מושג יסוד - האידאות. היא טענה כי רק העקרונות ההרמוניים הסטאטיים והאסתטיים, המושגים ע"י התבונה המופשטת, ניתנים ל"ידיעה" שלמה המקנה ודאות ביחס לישות. עמידת ההכרה על הנוכח אינה אלא "סברה" - תפיסה חלקית ונטולת ודאות לעולם.

הנחותיה של האפלטוניות ביחס להכרה מבוססות על תפיסת עולם ישותית מתאימה. לשיטתה, העולם מפוצל מבחינה ישותית. הישות היסודית הינה "עולם האידאות". הקונקרטי, הנוכח, אינו אלא ביטוי חלקי של מושלמות האידאה ומעמדו הישתי נמוך בהתאם.

האריסטוטליות חלקה על הפיצול הישתי ועל הכפירה בתחושת הנוכחות, וביקשה לעמוד על טיבו של הטבע עצמו. כאמור, הבעיה היסודית בהכרת הטבע נעוצה באופיה של ההכרה. בפשטות, ההכרה מקיפה את הטבע ותופסת אותו מבחוץ. מכיון שכך אין היא שלמה וישירה, אין היא "ידיעה".

פתרונה של האריסטוטליות היה לחלק בין שני סוגי הכרה - תפיסה רגילה ותבונה. בניגוד לתפיסה הרגילה, תבונת הטבע מושגת באופן ישיר ע"י שכלו של האדם. בהכרת התבונה מתאחד שכלו של האדם עם התבונה הטבועה בטבע.

מובן מאליו שפתרון זה גרר עמו אף שינוי בתפיסת ישות העולם. האריסטוטליות הניחה את קיום ה"עצם": תבונתו של כל פרט מאוחדת בנוכחותו ושזרת אותו עצמו. אמנם מגוון הפרטים החומרי סובל ממקרויות, אך הכללי, הינו פרי התבונה הטבועה בכל פרט. אמנם

דרכה של ההכרה המתפתחת להשגת המושג המופשט עוברת דרך הכללת הפרטים, אך הכללי הינו חלק משרשרת סיבתית ויכול באופן עקרוני לעלות מתוך בחינת סיבתו ותכליתו של כל פרט⁷.

לאור שיטתו, ראה אריסטו חשיבות במיון מפורט של **קביעות ההכרה**. כיצד מביעים אנו את קביעות ההכרה? הווה אומר בחריצת משפטים. המשפטים מבטאים את עמדת ההכרה ביחס לנושא תיאורה.

המשפט מורכב מ"תארים" (הכוללים את תוכן קביעת ההכרה) ומ"נושא המשפט" (המתואר ע"י קביעת ההכרה). האם כל סוגי המילים יכולים להיות נושא המשפט? האם ניתן לחלק בין סוגי תארים שונים? התשובות לשאלות אלו יביעו את מיון קביעות ההכרה ויבטאו את הנחות המוצא הישיות.

במישור הדיון ההכרתי ניתן לומר כי לאריסטוטליות קיימת חלוקה יסודית בין סוגי מרכיבי המשפט:

א. "מהות" - תארים המפרשים את התבונה הטבועה בעצם. תארים אלו מפרשים את נושאן. תיאור אדם כ"חי מדבר" אינו מתאר את האדם בתיאור הנוסף על העולה מהבנת המילה "אדם". במשפט זה מתמקד התיאור במושג הכללי והתבוני העולה מהפרט המתואר.

תארים אלו מושגים ע"י הכרת השכל את התבונה שבעצם באופן ישיר.

ב. "מקרה" - תארים המוסיפים תיאור המיוחד לפרט (ואינו חלק מהתבונה הטבועה בעצמותו). כגון כמותו, איכותו, ומערכת היחסים הקשורה אליו. תיאור אדם כ"גבוה" מתאר את האדם בתואר שאינו חלק מהגדרתו כאדם.

תארים אלו עולים מהקפת התפיסה את הפרט הנתון.

ג. "שם העצם" - נושא המשפט. מרכיב זה במשפט - כשמו כן הוא. נושא התארים (המוסבים עליו) הינו שמו (לעיתים הפרטי) של העצם. שם זה אינו תיאור. למעשה, תפקידו אינו אלא להחליף את המילה "זה" המצביעה על הפרט המתואר.

כאמור, ישותו של פרט זה אחת היא, תבונתו טבועה בו, וסובל הוא ממקרויות.

בחינת הנחותיה הישיות של האריסטוטליות מעלה כי רק שם העצם יכול להיות נושא המשפט. מכיון שאין קיום עצמי לאידאה הרי שמשפט המפרש את חלקי המהות [כגון: "מהות] אדם היא חי מדבר" מוסב על מהות הטמונה בפרט מסוים. הענין פשוט אף יותר לגבי משפטים המוסיפים תיאור של תכונות ייחודיות (כגון: "האדם גבוה"). מכיון שאין

7. מושג יסוד נוסף בשיטה האריסטוטלית הינה ההבחנה בין "בכח" ל"בפועל". אין הכרתו הכרחית להבנת התשובה על שאלת מושא ה"ידיעה", אלא להתמודדות של זו עם התנועה. מכיון שכך לא אסבירו.

קיום עצמי לתארו הייחודיים של הדבר הרי שמשפט כזה מוכרח לשם עצם שיהווה לו נושא.

מבחינת תורת ההכרה נבחן במאמר זה מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא". האם שייך הוא לקבוצת התארים המהותיים, לקבוצת התארים המקריים, או שמא זוכה הוא למעמד מיוחד. מובן מאליו כי בניתוח זה של משפטי ההכרה משתקפות הנחות המוצא היסודיות בנוגע למעמדה הישותי של הנוכחות וממילא למבנה הישות בכלל, ולעיתים עולות אף בגלוי. יש להבחין, איפוא, בכל טענה המובאת ע"י רח"ק במהלך דבריו אם שייכת היא לתחום ניתוח קביעות ההכרה ותוכנה הינו היחס בין מרכיבי המשפט, או שמא שייכת היא לתחום הטענות המטפיזיות ומכוונת כלפי היחס בין מרכיבי הישות.

ג. חלק ראשון - דברי רח"ק כפשטם והבעיות המצויות בהם

בחלק זה נציע בפני הקורא את הדברים כפשטם. כאמור במבוא, מאמר זה מתמקד בתורת ההכרה. לפיכך, למרות שדברי רח"ק בנוגע לתורת ההכרה משולבים בתוך דיון העוסק בתורת האלוקות, לא יובאו להלן אלא הקטעים השייכים לתורת ההכרה. כדי לסדר את הדברים בפני הקורא לא נציעם כסדרם המקורי. סדר הפרקים יהיה:

1. הצעת השיטה הנידונה (כפי שהיא מוצגת ע"י רח"ק). לאחר הצעת השיטה נדון בבעיות המצויות בהצגת רח"ק את השיטה.⁸

2. הצעת ביקורת רח"ק על שיטה זו. לאחר הצעת הביקורת נדון בבעיות העולות מביקורת זו.

יתכן כי לעיתים הסברים שיופיעו בחלק זה לא יהיו חדשים די הצורך מפני שתפקידו אינו אלא להציע את דברי רח"ק. רק לאחר חלק זה יגיע זמנה של העמקה בהבנת נושא הדיון בכללותו והבנת כוונת רח"ק לאור העמקה זו. בהבנה זו יהיה משום פתרון לבעיות שהועלו בחלק הראשון. לעניינים אלו יוקדש החלק השני.

1. הצגת רח"ק את השיטה בעלת המגמה האפלטונית:

כך מציג רח"ק את השיטה הראשונה לביאור מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא":⁹

בן סינא ואבו חמד והרב שנמשך אחריהם יראו שהמצויאות זולת המהות ושהוא מקרה קרה לו.

8. את הצגת השיטה האפלטונית נשווה לניסוחה ע"י הרמב"ם (שהוזכר כאחד ממצדדיה ע"י רח"ק). מצדדיה האחרים של שיטה זו ומצדדי השיטה האריסטוטלית אינם מוכרים לי ולכן לא אערוך השוואה בין ניסוחם המקורי לציטוטם.

9. עמ' צו.

משפט קצר זה המציג את שיטת אבן סינא¹⁰, אלגזאלי¹¹, והרמב"ם¹², כולל שתי טענות:

א. המציאות זולת המהות.

ב. המציאות היא מקרה שקרה למהות.

מהי בדיוק כוונת כל טענה? האם הן מביעות עמדה באותו תחום דיון?

נשווה את הציטוט לאחד ממקורותיו (מורה נבוכים א, נז)¹³ ונראה אם יהיה בידו כדי להבהיר ענין זה¹⁴:

ידוע שהמציאות היא אירוע שארע לנמצא, ולכן עניין הנוסף על מהות הנמצא.

מבט קצר מגלה כי קיימים ארבעה הבדלים משמעותיים בין ניסוח רח"ק לניסוח הרמב"ם:

1. סדר חלקי המשפט הפוך לשם הצגת טענה א' כתלויה בטענה ב' (א-ב' ע"פ ניסוח רח"ק).

2. לרח"ק: המציאות "זולת המהות", ואילו לרמב"ם: "עניין הנוסף על מהות הנמצא".

3. לרח"ק: ארוע המציאות קרה למהות, ואילו לרמב"ם: לנמצא.

4. אצל הרמב"ם הטענה המטפיזית מונחת כ"ידוע".

שני הבדלי הניסוח הראשונים מעלים תמיהות לגבי ניסוחו של רח"ק¹⁵. מכיון שכך אתייחס אליהם ביתר פירוט ואעיר על הבעיות המצויה בהם:

10. מפרשני אריסטו המוסלמים בראשית האלף השני לסה"י. נתפס כנוטה אחר האפלטוניות והכלאם (לגבי הכלאם - ה"מדברים" ראה מורה נבוכים בתרגום מ. שוורץ, אניברסיטת תל-אביב, תשנ"ז, עמ' 2, הע' 10. (להלן שוורץ)). בהמשך אציג שיטה זו כשיטתו.

11. מחשובי חכמי הכלאם בתקופה שלפני הרמב"ם.

12. נראה כי רח"ק עוקף כאן את שיטת הרמב"ם בהסבירו אחר מי היא נמשכת. יחסו האמיתי של הרמב"ם לדמויות אלו התפרש על ידו באגרת אל ר' שמואל אבן תיבון בעניני תרגום 'המורה', איגרות הרמב"ם כרך ב, מהדורת הרב שילת, ירושלים תשנ"ה.

13. בשיטת הרמב"ם עצמה אין בכוונתי לעסוק. כדי לעמוד על תפיסת הרמב"ם בשלמותה יש לבחון את התיחסותו לנושא הנידון על השלכותיו במקומות נוספים. וראה, למשל, מו"נ ג, יח ומו"נ א, סט.

עירוב תפיסות המתאימות לאבן סינא (המוזכר בקבוצה האפלטונית) ואבן רושד (המוזכר בקבוצה האריסטוטלית) במו"נ מפורט במאמרו של ש. פינס (להלן פינס) "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", בספרו בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 136-145 ועמ' 149-156. לעניינו חשובים בעיקר עמ' 137-138 ועמ' 154.

מאמר רחב המציע את שיטת הרמב"ם בשלמותה מצוי בספרו של: A. Altmann, Studies in Religious Philosophy and Mysticism, Ithaca, N.Y., 1969, pp. 108-127, "Essence and Existence in Maimonides" (להלן Altmann).

14. ציטוט ה"מורה נבוכים" (להלן מו"נ) הינו ע"פ תרגום שוורץ אלא אם כן צוין אחרת. תרגומו של אבן תיבון הינו: "ידוע כי המציאות הוא מקרה קרה לנמצא, ולזה הוא ענין נוסף על מהות הנמצא". תרגומו של אלחריזי הינו: "מן הידוע, כי המציאות הוא מקרה ארע לנמצא, ועל כן הוא ענין נוסף על מהות הנמצא". תרגומו של הרב קפאח הינו: "ידוע כי המציאות מקרה הוא קרה לנמצא, ולפיכך היא ענין נוסף על מהות הנמצא".

ההבדל השני הינו בעל המשמעות המיידית לשאלת אופייה של טענה א' כי "המציאות זולת המהות". ההוכחה בכתוב לענינו מצויה בניסוחה המדויק של שיטת הרמב"ם במקור - "עניין הנוסף על מהות הנמצא". למילה הערבית במקור מובנים שונים ע"פ ההקשר - משמעות, עניין מופשט, רעיון, או תכונה¹⁶. מוכח, אם כן, שנקודת המבט של טענה זו הינה **הכרתית**. אין היא דנה במבנה הישות אלא במשמעותה מבחינת הכרתנו.

שיטה זו רואה איפוא את מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא" כ"מקרה". אין הוא חלק מהמהות הטבועה בעצם הנתון לפנינו. בתואר זה מבטאת ההכרה את תוצאות תפיסתנו העולות מפרטיותו הלא-תבונית של העומד לפנינו. משפט הקובע: "האדם נמצא" הינו משפט המוסיף תיאור על מהותו של האדם ואינו מסתפק בפירושה (כמשפט: "האדם הוא חי מדבר").

הבדל זה מעורר תמיהה: מדוע בחר רח"ק בניסוח מעומעם כאשר לפניו ניסוח חד המופיע במקור השיטה בה הוא דן?

ההבדל הראשון הינו תליית הטענה ההכרתית בהנחה מטפיזית בעלת מגמה אפלטונית¹⁷. הסיבה שהתואר "נמצא" מוערך כ"מקרה" מבחינה הכרתית הינה המבנה העקרוני של הישות - או בלשונה של טענה ב' - "המציאות היא ארוע שארע למהות"¹⁸.

כאמור בהקדמה, לאפלטוניות הישות היסודית הינה "עולם האידאות", עולם המהויות, והופעתה המוחשית הינה בעלת מעמד ישותי "מאוחר". המהות היא ממשית מצד עצמה. הקונקרטיות, המוחשות, עצם מציאותו של הפרט שלפנינו, אינה אלא ישות חלקית. מכיון שכך אף מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא" הינו "מקרה". הוא אינו חלק מהגדרת הדבר כדבר. מה שמגדיר את הדבר כדבר הינו מרכיבי האידאה המהותית שלו כפי שהן מושגות

15. ההבדלים האחרונים מפנים תמיהות לגבי ניסוחו של הרמב"ם:

ההבדל השלישי: נראה, לכאורה, שהרמב"ם טוען כי ארוע הופעת המציאות התרחש במציאות. יתכן שכוונת הרמב"ם במילותיו הינה "ארע לנמצא **בטרם נהיה לנמצא**". לפי תירוץ זה דברי הרמב"ם במקורם מתאימים להסבר המקובל המובא ע"י רח"ק. אני מסופק אם חוסר דיוק כזה מתאים לרמב"ם. נראה כי יש לנסות לפרש כאן פירוש אחר, אך נסיון זה מצריך עיון בשיטת הרמב"ם בשלמותה, ואכמ"ל (וראה אצל Altmann).

ההבדל האחרון - הימנעות רח"ק מציון הטענה המטפיזית כ"ידועה" - מובנת מאליה. רח"ק יציג בהמשך את השיטה החולקת ואת שיטתו, ולכן אין לתמוה כי נמנע מלצטט מילה זו המופיעה במקור. בעיתיות הניסוח נמצאת דוקא בניסוחו של הרמב"ם. אמנם נראה שהרמב"ם לא הכיר את אבן רושד בשעת כתיבת "מורה נבוכים" (ראה **פינס** עמ' 149-150), אך עצם הנחת הענין כמובן מאליו דורשת עיון בשיטתו. עיקר דיונו אינו בשיטת הרמב"ם בשלמותה ועל כן לא נציע פתרון להבדל ניסוח זה.

16. כפי שהעיר **שוורץ** על אתר.

17. ראה במבוא של **אבן שמואל** למו"נ חלק א, כרך א, עמ' XXVIII, הערה 77. **שוורץ** על אתר מעיר ביתר זהירות כי שיטה זו "אינה אריסטוטלית", אך העדפתי להצביע על המגמה העקרונית ולהימנע מדיון היסטורי מדוקדק לגבי חידושו של אבן סינא ומעמדו כפרשן אריסטו.

18. וראה את הערתו של **שוורץ** על אתר כי ניתן היה לתרגם גם "מקרה שקרה", אך לא היה זה מדויק מכיון שבמשפט זה לא מופיעה המילה כשם העצם "מקרה".

בידיעתנו. תיאורו כ"נמצא" הינו תוצאת תפיסתנו את נוכחותו. תיאור הנוכחות איפוא הינו תיאור המוסיקי מידע על העולה מהתבונה הטבועה בעצם.

גם הבדל זה תורם להעלאת התמיהה הקודמת. תליית טענה א' בטענה ב' מבהירה את מובנם השונה של שתי הטענות. הבדל זה שב ותמה על ניסוחו של רח"ק: מה תועלת יש בעמעומו של החד?

אם לא די בבעיות הניסוח הפרטיות הרי שמבט כולל על ניסוחו של רח"ק מעלה תמיהה עקרונית. בנוסף על עמימות ניסוח הטענות עצמן, קיים בניסוח רח"ק כשל של דו-משמעות. בניסוח זה, שתי הטענות, אשר מביעות עמדה במישור שונה (וממילא כלפי מושא שונה), מוסבות על אותה מילה - "שהמצאותות זולת המהות ושהוא מקרה קרה לו". זאת כאשר במישור הדיון הישתי נטענת טענה אשר בה משמשת המילה "מצאותות" במובן של **קונקרטיות ומוחשיות**, ואילו במישור הדיון ההכרתי משמשת מילה זו לציון **התואר "נמצא"**. באיזו משמעות משמשת איפוא המילה "מצאותות"? אמנם אין ספק כי מישורי הדיון תלויים זה בזה, אך האם נכון לזהות ביניהם?¹⁹

האם הציטוט המעומעם והלקוי הינו מקרי בלבד, או שמא נעשה על ידי רח"ק במכוון ומתוך מטרה סמויה? נעיין בביקורתו של רח"ק על השיטה בעלת המגמה האפלטונית ונראה אם יש בה כדי לפתור את בעיית הניסוח.

2. ביקורת רח"ק על השיטה בעלת המגמה האפלטונית:

רח"ק מקשה שתי קושיות על שיטה זו. הקושיות מביאות את הגדרת מרכיבי המשפט לידי פרדוקס לשוני. בקריאה פשוטה נדמה שאין כאן אלא משחקי מילים. כפי שהקדמנו קיים יחס ישר בין ניתוח משפטי ההכרה לבין תפיסת הישות ולכן בעיתיות לשונית מצביעה על בעיה עקרונית בתפיסת העולם.

נשוב ונצטט שיטה זו כפי שהוצגה ע"י רח"ק²⁰, ונוסיף עליה את קושייתו הראשונה של רח"ק²¹:

בן סינא ואבו חמד והרב שנמשך אחריהם יראו שהמצאותות זולת המהות ושהוא מקרה קרה לו.

...

(א) שאם המצאותות מקרה - יתחייב שיהיה נמצא בנושא, ושיהיה למצאותות מצאותות.

19. ניתן לתרץ את הסתירה ע"י שילוב "בחינות" לתוך המשפט. תירוץ זה ינסה להפריד את שני נושאי הטענות: מבחינה הכרתית, המצאותות זולת המהות, ומבחינה מטפיזית, הוא מקרה קרה לו. תירוץ זה אינו נוח בניסוח המשפט כפי שהוא מצוטט ע"י רח"ק.

20. עמ' צו.

21. עמ' צו. החלוקה (א, ב, ג) נתווספה על ידי.

(ב) ואם המציאות השני מקרה - יתחייב נמצא בנושא, ויצטרך גם כן אל נושא, ושיהיה לו מציאות אחר.
(ג) וכן לבלתי תכלית.

הבנת שפתו של רח"ק מקשה על הבנתו. אמנם כבר מקריאה ראשונית בולט הדבר כי אף בניסוח הקושיה משמשת המילה "מציאות" בשני המובנים - הנוכחות והתואר "נמצא". אנסה לנסח את הקושיה בשפתנו תוך פתירת דו-משמעות זה (בכתב מוקטן - ביאור קצר שלי):

(א) אם התואר "נמצא" הינו "מקרה" - מוכרח הוא להיות נוכח בעצם מוחשי הנושא אותו שהרי אין קיום עצמי לתארי ה"מקרה" וזקוקים הם לנושא. כפי שתיאורנו את האדם כ"גבוה" כולל את התיאור "גבוה נמצא" (שהרי הוא מתאר אדם נוכח) כך אף - ושתהיה לתואר "נמצא" נוכחות שהוא מוסב עליה.

ואם כן, את המשפט "אדם נמצא" יש לקרוא: "אדם נמצא - נמצא", שהרי התואר "נמצא" מוסב על "אדם נמצא".

(ב) ושוב אם מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא" הינו "מקרה" - הרי מחויב תואר זה לנושא נוכח.

ואם כן, את המשפט "אדם נמצא - נמצא" יש לקרוא: "אדם נמצא-נמצא - נמצא", וכו'.

(ג) לפנינו אפוא שרשרת אין-סופית.

מהי בדיוק הקושיה? האם מפני שלשרשרת אין-סופית אין תשובה הנעוצה בסופה? או שמא עיקר הקושיה נובע מעצם אין-סופיותה של שרשרת שכזו?²² ואולי דוקא מתמקדת הקושיה בפרדוכסליות של שרשרת אין סופית של "מקרים"²³ המוכרחת להסתיים בנושא?

דומני כי טרם הנסיון לבאר את כוונתה המדויקת של קושיית רח"ק יש לעמוד על כשל המונח ביסודה. נשוב ונעיין בקושייה. האם נכון לומר כי "מקרה" מחייב נוכחות הנושאת אותו? דומני שאין הדבר נכון. המעיין יבחין כי הקושייה בנויה על כשל כפול - הן מבחינה הכרתית והן מבחינת הקשר שבין המישור ההכרתי והישותי:

א. מבחינה הכרתית, נראה לי כי אם בשיטה בעלת מגמה אפלטונית עסקינן, הרי שאין לראות את ה"מקרים" כתארים המוסבים על שם נושא התיאור (הכולל את הגדרתו ונוכחותו). הגדרה הכרתית זאת בנויה על מושג העצם האריסטוטלי. אם יש לחלק את התארים לפי האפלטוניות, הרי שמשמעות החלוקה תהיה שונה. נושא ה"מהות" תהיה האידאה הטהורה ואילו נושא ה"מקרה" יהיה הפרט המסוים שאין הידיעה חלה על

22. כזכור, מנה רח"ק את אבו חמד (השייך לכלאם) בקבוצתו של אבן סינא בענין זה. ברם, לשיטתם "מציאות אינסוף אבסורדית בכל אופן שהוא" (מו"נ א, עג - ההנחה האחת-עשרה). וראה שם אף את דעת הרמב"ם בענין זה.

23. יתכן כי יש כאן רמיזה נוספת לכיוון הכלאם. אחת מהנחות היסוד שלהם (ההקדמה התשיעית במו"נ א, עג) הינה שאין "מקרה" ל"מקרה".

תיאורו. נראה כי משפטים שיכללו "מקרים" יהיו בעלי מעמד הכרתי של "סברה" ואין איפוא כל משמעות לעיון בטיב היחס שבין מרכיביהם.

ב. רק האריסטוטליות המניחה כי אף התבונה טבועה בטבע האחד יכולה לקשר בין קביעותיה ההכרתיות לנוכחות. האפלטוניות, לא תעסוק אלא בהרמוניות של מרכיבי הגדרת האידיאה, אשר בהתאמתם יוודאו את ישות האידיאה²⁴.

אף על פי שלא ננסה בשלב זה לפתור את הבעיות שהעלינו, נראה כי בעצם העלתם יש כדי לפתור את בעיית הניסוח החסר והדו-משמעי. כזכור, הניסוח הדו-משמעי נבע ממובן כפול של המילה "מציאות" כנוכחות וכתואר "נמצא". ניתן לראות כי הכשל המצוי בעירוב הנחות המוצא האריסטוטליות בשיטה אפלטונית (או להיפך) מתאים לדו-משמעות זה. נראה כי לפי האריסטוטליות משמעותה של המילה "מציאות" תהיה "נוכחות העצם (הנתונה והבלתי מתוארת)", ואילו לפי האפלטוניות משמעות מילה זו תהיה "תיאור הנוכחות (שאינו מקנה ידיעה על הממשות)". מובן מאליו איפוא מדוע הכשל הלוגי הצמיח אף כשל ניסוחי. לולא דו-המשמעות הניסוחית מתקשה היה רח"ק להקשות קושייה דו-משמעית!

3. הצגת רח"ק את השיטה בעלת המגמה האריסטוטלית על שני מובניה:

אף שיטתו החולקת של אבן רושד²⁵ למעמדו ההכרתי של התואר "נמצא" מוצגת ע"י רח"ק במשפט אחד²⁶:

ובן רושד וקצת האחרונים²⁷ יראו שהמציאות איננו דבר זולתו.

אמנם בהמשך דבריו של רח"ק מוזכרת, כבדרך אגב²⁸, הגדרתו של אבן רושד בצורה חיובית²⁹:

24. ביכרתי שלא לערוך דיון מלא בקושיה השניה מכיון שהיא בנויה על מושגי יסוד שאינם מוכרים לקורא (להרחבה ראה ש. שקולניקוב וא. וינריב פילוסופיה יוונית-אריסטו, יחידה 11, פרקים 5-6, האוניברסיטה הפתוחה) ודומני כי אין בהבנתה אלא כדי לחדד את הבעיות הנידונה. פטור בלא כלום אי-אפשר ועל כן אצטט אותה ואציע הסבר קצר: "ועוד שיהיה המציאות כדמות הצורה לחומר, למה שהנושא, לפי דבריהם, יהיה נעדר בזולת המקרה. ויתחייב, אם כן, שאם היה המקרה הזה נותן המציאות והקיום לעצם, שיהיה ראשון בשם העצם מהנושא, כהיות הצורה ראשון בשם העצם מהחומר..." קושייה זו מכוונת כנגד הגדרת היסוד האריסטוטלית לגבי העצם הראשוני והמשני. מסקנתו של אריסטו היא שהצורה היא המקיימת היסודית של מסוימות העצם. ברם, אם העצם נעדר ללא תיאור המציאות (וכאן מקור הפרדוקס) הרי שהנוכחות היא שצריכה להיות המקיימת היסודית.

25. מחשובי פרשני אריסטו, בן זמנו של הרמב"ם. כפי שהקדמתי בראש חלק זה, בבחינת שיטה זו אסתפק בניסוחה ע"י רח"ק מכיון שאיני מכיר את מקורותיה.

26. עמ' צו.

27. גוטמן (עמ' 193-194) מפנה לרלב"ג.

28. וכן בסיכום רח"ק את שיטת קודמיו בטרם יציג את שיטתו - "עצם המהות" (ראה בתחילת החלק השני). ניתן אולי היה שלא לדייק בניסוחו הקצר של רח"ק ולהבין כי שיטת אבן רושד מוצגת במובן אחד בלבד, אך כפי שאראה בהמשך, אף ביקורתו של רח"ק מכוונת כלפי שתי מובנים. מכיון שכך, העדפתי להציג כבר

לפי דעת בן רושד אין ספק שאחר שמציאותו ומהותו אחד...

אבן רושד יוצא כנגד השיטה שהיתה מקובלת בפרשנות אריסטו. הנסיונות לשלב אמונה בעולם נברא, או מגמות אפלטוניות, עם שיטת אריסטו נדחו על ידו. נראה כי יש בהגדרות אבן רושד משום חזרה לאריסטוטליות במקורה. בניגוד קיצוני לשיטות קודמיו שטענו כי המציאות אינה כלולה במהות, שיטת אבן רושד, כפי שהיא מוצגת ע"י רח"ק, מציעה השקפת עולם שונה לחלוטין. לדעת אבן רושד המציאות כלולה במהות, או אפילו מאוחדת עמה.

כפי שצוטט למעלה, שיטתו ההכרתית של אבן רושד מוצגת ע"י רח"ק בשני מובנים קרובים. מכיון שכך, אף אני אלך בדרך זו ואנסה להסביר כל אחד מהם בנפרד:

מובן א' - "חלק מהות": או כניסוח של טענה - "המציאות כלולה במהות"³⁰.

שיטה זו רואה את התואר "נמצא" כשייך לסוג התארים המהותיים. לדעתה, תואר זה הינו חלק ממהותו התבונית של העצם הטבועה בו. לדוגמא, הגדרת אדם תהיה: "חי מדבר נמצא".

בפשטות, טענה זו מתבקשת לאור הנחות המוצא האריסטוטליות. כפי שתוארה בהקדמה, מניחה שיטה זו את הטבע האחד כנתון אשר התבונה טבועה בו עצמו. לשיטה זו, אי-קיומה של אידאה נפרדת הינה הנחת מוצא לכל חריצת משפט. מכיון שכך אין התואר "נמצא" יכול להשתייך לקבוצת התארים המקריים, שהרי אין הוא חידוש שנתחדש לתפיסה מתוך הקפתה את מקרי הנתון.

מובן ב' - "אחדות": או כניסוח טענה - "המציאות והמהות מאוחדות".

שיטה זו מחדשת מעמד הכרתי מיוחד לתואר "נמצא". אין התואר "נמצא" כלול במהות הכללית ואינו לא-כלול במהות הכללית. התואר "נמצא" נאמר מעצם טבעה של המהות הכללית ככזו. למהות אמיתית (אינה בת הדמיון) נושא נוכח שהיא טבועה בו. כשאנו מתארים עצם כ"נמצא" אנו מתכוונים לומר כי מהותו טבועה בנוכחותו. כאשר אנו חורצים משפט: "האדם הוא חי מדבר נמצא", מורה התואר "נמצא" כי המהות "חי מדבר" טבועה בנוכחות העצם המתואר "אדם".

ענה את שיטת אבן רושד בשני המובנים, למרות שאין הדבר עולה בבהירות גמורה מתוך ניסוחו הקצר של רח"ק.

שביד (עמ' 29-30) מסביר את שיטת אבן רושד רק על פי המובן הראשון אצלנו. יתכן כי אי-הבחנה זו היא שגרמה לו לומר כי: "...חזר רח"ק למעשה אל התפיסה האריסטוטלית ומכאן קרבתו לאבן רושד. מציאות של עצם ואחדותו בחינת עצם מוגדר זהים עם האקטואליות שלו...". יתכן כי הבנה זו היא העומדת ביסוד קושייתו של **גוטמן** (ראה הערה 50 להלן).

29. עמ' צו.

30. אמנם רח"ק מציג שיטה זו על דרך השלילה, אך נראה לי כי ההגדרה "כלולה" הינה תוצאתה החיובית של ההגדרה "אינו דבר זולתו". כאמור בהערה הקודמת, פרשנות זאת נתמכת בקושיות רח"ק.

נראה כי לעומת הקביעות ההכרתיות הקודמות אשר דנו בדבר סוג ההכרה ממנה נובע התואר "נמצא", הרי שלפי קביעה זו, מביע הוא את יחסה של ההכרה לישות העצם³¹.

בפשטות, טענה זו תואמת אף יותר מקודמתה להנחות המוצא האריסטוטליות. אין היא מסתפקת בשלילת ישותה של אידאה נפרדת. לשיטה זו נוכחותו של העצם (מאחד בישותו את התבונה) היא הנחת המוצא לכל חריצת משפט. מכיון שכך זוכה התואר "נמצא" למעמד הכרתי מיוחד המשקף את ראיית הישות האריסטוטלית העקרונית.

4. ביקורת רח"ק על השיטה בעלת המגמה האריסטוטלית על שני מובניה:

אף את שיטת אבן רושד מבקש רח"ק להביא לידי פרדוקס לשוני ע"י ניתוח מדוקדק של הבנת השלכת הגדרות סוגי התארים.

רח"ק מקשה קושיה כפולה³²:

וכבר יפל ספק זה בשאר הנמצאות לדעת בן רושד והנמשכים אחריו, שיראו שהמציאות איננו דבר זולת המהות.

(א) וזה, כי באמרנו "האדם נמצא", או "הלבן נמצא", הנה הוא לפי דבריו כאמרנו "האדם אדם" או "הלבן לבן".
(ב) ואם יאמר בזה שהוא חלק נָדָר הנה לא ימלטו מההכפל.
וזה כי באמרנו "אדם" כבר יובן בו "חי מדבר נמצא",
ולזה יהיה אמרנו "אדם" כאמרנו "החי מדבר נמצא".

כפי שדעתו של אבן רושד הוצגה בשני מובנים כך מתחלקת קושייתו של רח"ק בהתאם³³. מכיון שכך, אף אני אנסה להסביר כל חלק קושייה בנפרד. לאחר שאסביר כל חלק קושייה אעיר על הבעייתיות המצויה בו. הסבר הקושיות יבוא ע"פ סדר הצגת המובנים:

הקושייה על מובן א':

חלק הקושייה השני מכוון כלפי טענת "המציאות כלולה במהות" (חלק גדר = חלק מהות). קושיית רח"ק טוענת לכפילות. מכיון שתואר זה כלול במהות הרי שתיווצר כפילות בתיאורה על ידו. לדוגמא, מכיון שהגדרת "אדם" הינה: "חי מדבר נמצא", הרי שהמשפט "האדם נמצא" הינו: "החי מדבר נמצא נמצא".

נבחן את אמיתותה של קושיית רח"ק: האם, לפי מובן א' באבן רושד, האומר "אדם נמצא" מתכוון לומר שהגדרת "אדם" נמצאת? מובן מאליו שלא. לפי מובן זה, אין המשפט מכוון כלפי המהות כשלעצמה הנפרדת מנוכחותה. רק לפי האפלטוניות, שטענה כי המהויות

31. ניתן לומר כי תכליתו של תואר זה הינו כתכליתו של "שם העצם".

32. עמ' צו. חלוקת מבנה הפסקה (כולל א-ב) נתוספה על ידי.

קודמות בקיומם השלם להופעתם, ניתן לומר כי התואר "נמצא" מכוון כלפי מהות שאינה כוללת את התואר "נמצא" (ואף אז - אין זו אלא "סברה"). לאריסטוטליות נושא התיאור הינו שם העצם שאינו ניתן להפרדה. אם כן, כיצד ניתן להחליף את האדם המסוים המתואר במהותו המופשטת? נראה כי שוב משתמש רח"ק בעירוב הנחות מוצא סותרות כדי להקשות את קושיותיו.

הקושייה על מובן ב':

חלק הקושייה הראשון מכוון כלפי טענת "המצאות מאוחדת במהות". קושיית רח"ק טוענת לחוסר משמעות ולסתמיות. הקושייה מכוונת כלפי המשמעות המיוחדת שיש לתואר "נמצא". מכיון שתואר זה טוען לאחדות המהות בנוכחות, הרי שהוא מתאר את כל מרכיבי העצם. לפיכך, למעשה, משמעות התיאור בו הינה כמשמעות מתוארו. מכיון שכך הוא מיותר וסתמי. לדוגמא, משמעות המשפט "אדם נמצא" הינה "אדם אדם"³⁴.

אף יסודה הרעוע של קושייה זו בולט ביותר. רק לפי האפלטוניות ניתן לראות את שם העצם כאוסף מרכיביו. לאריסטוטליות אחדות העצם מתבטאת באי היכולת להפרידה. מכיון שכך, כפי שנכון הדבר ב"שם העצם" המייצג את הפרט הנתון האחד, כך נכון הדבר בתואר "נמצא" המביע אחדות יסודית זאת. מעמדו ההכרתי המיוחד של התואר "נמצא", המביע את האחדות הישותית, מונע את אפשרות הפרדתו למרכיביו. למען האמת, אין הוא "תואר" (במובן הרגיל של המילה) כלל.

נסכם את מסקנותיו של חלק זה בטבלה:

אבן רושד ב'	אבן רושד א'	אבן סינא	
כ"שם העצם".	"חלק מהות".	"מקרה". (הוצג בניסוח דו-משמעי)	א. מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא":
עקרון ה"עצם" האריס'. אי קבלת הפיצול הישותי (כעקרון ה"עצם" האריס').	אי קבלת הפיצול הישותי (כעקרון ה"עצם" האריס').	ה פ י צ ו ל ה י ש ו ת י האפלטוני.	ב. מקורו בפשטות:
אי-רלוונטיות.	כפילות.	שרשרת אין-סופית של נושאים.	ג. קושיית רח"ק:
תואר מסוג "עצם" ניתן להפרדה למרכיביו (כאפלי). ה"אידאה" (כאפלטוניות).	"חלק מהות" מוסב על ה"אידאה" (כאפלטוניות).	"מקרה" מוסב על "עצם" (כאריסטוטליות).	ד. הנחתה הנסתרת של קושיית רח"ק:

דומני כי יש בטבלה מבנית זו כדי לחדד את הבעיות המצויה בדברי רח"ק. אם עד עכשיו עמדנו בפני אוסף בעיות, כעת מתברר כי מונח ביסודם מכנה משותף. האם מצביע הדבר על

33. אינני יודע לומר מדוע מציג רח"ק את השיטה רק ע"י המובן הראשון (וכן להלן בציטוט המובא בתחילת חלק שלישי בסיכומו את השיטות רק ע"י המובן השני). מכל מקום, קושיית רח"ק מחולקת לשני חלקים בהתאם לשני המובנים.

34. תמיהה נוספת העולה מניסוח הקושייה הינה הדגמתה בעזרת המשפט "הלבן נמצא". האם אפשרי בכלל לתאר "מקרה" כ"נמצא"? הלא אין ה"מקרה" אלא תיאור של פרט נתון וזקוק הוא ל"שם עצם" כנושא?

כשל יסודי בהבנת רח"ק את שיטות קודמיו, או שמא דוקא על מגמה נסתרת שמכוונת את דרכו?³⁵ דומני כי התשובה לשאלה זו עולה מתוך חלקו השני של המאמר.

ד. חלק שני - העמקה, הבנת כוונת רח"ק, ופתרון הבעיות שהעלנו:

העמקת ההבנה במושגי היסוד:

ננסה לבחון את טיבה של אחדות העצם המוצעת ע"י האריסטוטליות. נשוב ונעיין בשלבי הסקתה:

א. אפלטון טען כי רק את האידיאה אפשרי לדעת באמת. הטבע, המוחש, אינו בר השגה שלמה וודאית.

ב. אריסטו ביקש לדעת ידיעה אמיתית את הטבע הנתון וטען כי נוכחותו אינה עומדת לשאלה.

ג. לכאורה, אם הנוכחות נתונה הרי שאין ההכרה שלמה, אלא מקיפה את הדבר ותופסת אותו מבחוץ.

ד. תכלית שיטת אריסטו: התבונה לא מקיפה את הדבר מבחוץ, אלא מושגת באופן ישיר.

ה. הנחת אריסטו: עקרון ה"עצם" - תבונתו של כל פרט מאוחדת בנוכחותו. מכיוון שכך תבונת השכל משיגה את תבונת העצם (ותארי ה"מהות" מבטאים ביאור זה), ואילו התפיסה אינה אלא מקיפה את העצם מבחוץ (ותארי ה"מקרה" מבטאים תיאור נוסף זה).

לכאורה נראה כי האריסטוטליות יצרה דרך נקיה מבעיות ל"ידיעה" אמיתית. ברם, לאור מהלך הדברים עד כה, מתברר כי בבואה לקבוע את מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא" מצאה את עצמה שיטה זו במבוכה.

בפשטות, מביע תואר זה את עמדת ההכרה ביחס לנוכחות. אמנם כנגד הבנה פשוטה זו עולה מייד תמיהה עקרונית: הלא אחדות העצם האריסטוטלית בנויה על הנחת מוצא כי מהותו מאוחדת בנוכחותו? ברם, אם אף הנוכחות ניתנת לתיאור ע"י ההכרה, הרי שההכרה כוללת את כל מרכיבי העצם. מהו, אם כן, בסיס קיום העצם האחד נושא ההכרות? במה

35. באופן עקרוני נראה לי כי יש לתת אמון במחבר אשר עוסקים בהגותו. ב"אור השם" מצויים מקומות מספר להתלבטות דומה, אשר זכו להתייחסות במחקר. וראה צ. ה. וולפסון, המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשל"ח, עמ' 126, הע' 51 (להלן **וולפסון**). המחבר (במסגרת דיונו בענין אחר) מעיר כי "קרשקש כדרכו לעיתים קרובות, מחסיר כאן את הנקודה המהותית ביותר בטיעונו, אבל ביקורתו היתה בלתי מוצדקת כל-עיקר, אילו היתה הראיה...". לעומת זאת, **גוטמן** (כפי שהזכרתי בהערה על המבוא) אינו רואה בדברי רח"ק מגמה ברורה.

מאוחדת התבונה? ומדוע השגת התבונה הינה ידיעת הישות? נראה שאין כאן אלא מישורי הכרה נפרדים המכוונים כלפי נושאים נפרדים ורמות ישות שונות (בדומה לאפלטוניות)³⁶.

בעיית יסוד זו היא העומדת ברקע נסיונותיהם השונים של פרשני אריסטו לקביעת מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא".

המובן השני בשיטת אבן רושד ניסה לפתור בעיה זו ע"י קביעת מעמד הכרתי מיוחד לתואר "נמצא". מעמד אשר למעשה יבטל את ראייתו כ"תואר", כתוצאת מישור הכרה, ויביע את הבנת הנוכחות כנתון בלתי ניתן לתיאור. אין תיאור הנוכחות "מהות" ואין הוא "מקרה", הנוכחות עצמה כנתון הבסיסי של הישות אינה ניתנת לתיאור (בדומה ל"שם העצם")³⁷.

החולשה בשיטה זו ניכרת לעין. היא "פתרה" אולי את בעיית היסוד שבאה לידי ביטוי בתואר "נמצא", אך נראה כי פתרונה בנוי על איחוד תמוה של תואר מסוג "שם עצם" (שאיננו תואר). הלא לאריסטוטליות סוג "שם העצם" אינו מתאר!

אין כמו תוצאת שיטה זו כדי לבטא את הסתירה המצויה בה. לשיטה זו התואר (!) "נמצא" הינו סתמי, מיותר וחסר משמעות. הלא מעצם זה שיש נושא למשפט הוגדר שהוא נוכח³⁸.

אף המובן הראשון בשיטת אבן רושד ניסה לפתור בעיה זו. כאמור מובן זה רואה את מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא" כ"חלק מהות". מעמד זה יבטל למעשה את ראיית התואר "נמצא" כנובע ממישור הכרה נפרד ע"י שלילת מעמדו בנפרד מהמהות.

מעמד הכרתי זה מתמיה - וכי הכרת הנוכחות תבונית וישירה? אמנם העמקה תגלה כי בעיתיות חמורה עוד יותר נוצרת בעקבותיו במערכת המושגים כולה.

הגדרת ה"מהות" האריסטוטלית מניחה כי היא טבועה ב"שם העצם" הנושא אותה. ברם, אם אף תיאור הנוכחות נכלל ב"מהות" כתוצאת השגה ישירה, הרי שההשגה כוללת את כל מרכיבי העצם. מה נותר איפוא להיות נושא התיאור? אם כל מרכיבי העצם ניתנים לתיאור

36. ראיית שני מישורי הכרה נפרדים ושונים בתוצאות הכרתם - הכרת התבונה והכרת התחושה - המקיפים את העצם אינה מתאימה לאריסטו. אין אריסטו מחלק בין אידאה לתופעה, מבקש הוא שהכרת האדם תדע את התבונה הטבועה בעצם האחד. ברם, אם להכרה זו עצמה שני מישורים מקיפים הסותרים בתוצאות הכרתם - לא ניתן לראות אחד מהם כשלם ומקנה ודאות.

האם הנחה זו אפשרית מצד עצמה? האם יכולה ההכרה עצמה המקיפה את העצם מבחוץ לאחד שני מישורי הכרה שלמים, הנפרדים ושונים בתוצאות הכרתם? האם הכרת האדם יכולה לאחד את הסותר? נראה שלא. הכרה זו עצמה נטועה בשניות של מכיר ומוכר, של האדם ומושא הכרתו, ואיך תאחד את הנפרד והסותר? ואכמ"ל.

37. וכן, כפי שהוסבר בקצרה בהערת הקושייה השניה על אבן רושד, מבחינה ישותית - הנוכחות הינה הנחת מוצא לכל דיון ויסודית יותר בעצם.

38. נראה שבכך מוסבר מדוע הדגים רח"ק את קושייתו ע"י המשפט "הלבן נמצא" (שאינו לגיטימי לשיטה האריסטוטלית). אם "נמצא" מתפקד כ"שם העצם" הרי שיכול הוא להיות נושא התארים המקריים! משמעות המשפט "הלבן נמצא" כמשמעות המשפט "זה לבן"!

מאבד הוא את אופיו כ"עצם" שאחדותו אינה ניתנת לפירוק³⁹. אם התבונה משיגה את כל מה שניתן להשיג, ומורה אף על נוכחות⁴⁰ המתואר הרי שאין היא מכוונת כלפי "עצם", אלא כלפי אידאה (כאפלטוניות)!

ניתן לומר איפוא כי תיאור נושא בעל אופי זה ע"י התואר "נמצא" (כמו כל תואר אחר) יצור כפילות. כפילות שתבטא את תוצאתה העגומה של שיטה זו⁴¹.

עיון נוסף יגלה כי בעיתיות דומה ביחס למעמדו ההכרתי של התואר "נמצא" קיימת גם בפרשנותו של אבן סינא. כאמור, שיטתו היא כי יש לראות את מעמד הכרתי זה כ"מקרה". מהו הפתרון המוצע בשיטה זו לבעיית מישור ההכרה הנוסף?

כזכור, מעמד זה לנוכחות משקף גישה אפלטונית. מעתה ברור היאך נפתרת הבעיה. אמנם קיימים שני מישורי הכרה נפרדים, אך אין הם מקיפים עצם אחד.

אמנם, מובן מאליו כי "פתרון" זה לא יכול להוות פרשנות לאריסטו. יסודה של האריסטוטליות בראיית הנוכחות כהנחת מוצא שאינה עומדת להכרעת התפיסה. מושג העצם האריסטוטלי תלוי בראייה זו. ביטול מושג העצם יבטל אף את משמעות התארים המקריים. כדי שתארי ה"מקרה" יהיו בעלי משמעות יש להניח כי עצם נושא אותם (כאריסטוטליות!).

הפרדוכס הנוצר ברור - "מקרה" (הזקוק לעצם כנושא) המבטל את קיומו של הנושא.

הבנת מגמת רח"ק:

תרומתה של העמקה זו להבנת מגמת רח"ק בקושיותיו מובנת מאליה. המעיין יווכח כי קושיות רח"ק, היוצאות מתוך הנחות מוצא סותרות למושג קושיותיהם, מכוונות בדיוק כלפי מוקד החולשה של השיטה המותקפת. ליתר דיוק, ההעמקה מראה כי הנחות המוצא הסותרות מצויות כבר בשיטות עצמן! בעיית היסוד שנתגלתה בשיטת אריסטו, כפי שהיא באה לידי ביטוי בקביעת מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא", גרמה לפרשנו מבוכה רבה וסתירות פנימיות, והותירה אותם עם מילה נטולת משמעות.

מהלך הדברים של רח"ק מתוחכם ביותר. הקורא, שישתאה לעומת השגיאות הפשוטות הנמצאות בקושיות אך יתן אמון במחברם, יזכה להבינם. כפי שהראנו, אם יעמיק הקורא בקושיות רח"ק יגלה כי הנחות המוצא הסותרות שעומדות בבסיס קושיותיו מצויות כבר בשיטות עצמן.

אסכם את מהלך הדברים כולו בטבלה:

39. שהרי מדובר כאן במישור הכרה יחיד הכולל כל.

40. נראה שעתה מובנו של תיאור זה יהיה ביחס לממשות האידאה.

41. ניתן היה לפרש את הבעייתיות בשיטה זו בדרך אחרת. לפי דרך זו, תוצאת השיטה לא היתה חזרה אל האידאה, אלא אל אוסף חלקי מהות נטולי ישות. נמנעתי מפיתוח בעייתיות זו מכיון שנראה לי שביטול הישות אינו מתאים לתקופה בה פעלו פרשנים אלו.

אבן רושד ב'	אבן רושד א'	אבן סינא	
כ"שם העצם".	"חלק מהות".	"מקרה". (הוצג בניסוח דו-משמעי)	א. מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא":
עקרון ה"עצם" האריס'. אי-רלוונטיות.	אי קבלת הפיצול הישותי (כעקרון ה"עצם" האריס').	הפיצול הישותי האפלטוני.	ב. מקורו בפשטות:
אי-רלוונטיות.	כפילות.	שרשרת אין-סופית של נושאים.	ג. קושיית רח"ק:
תואר מסוג "עצם" ניתן להפרדה למרכיביו (כאפלי).	"חלק מהות" מוסב על ה"אידאה" (כאפלטוניות).	"מקרה" מוסב על "עצם" (כאריסטוטליות).	ד. הנחתה הנסתרת של קושיית רח"ק:
ביטול מישור ההכרה התחושתית וראייתו כהנחת מוצא שאינה זקוקה להכרעת ההכרה.	ביטול עצמאותו של מישור ההכרה התחושתית ע"י הגדרת מישור הכרת ה"מהותיות" ככולל אותו.	ביטול משמעותו של מישור ההכרה התחושתית כמכוון כלפי ה"עצם".	ה. תכלית הפרשנות האריסטוטליות למעמד התואר "נמצא" לאור העיון:
כדי שתואר יהיה בעל משמעות יש לראותו כקובע עמדה הכרתית ולא כ"שם העצם".	אם התבונה משיגה את כל מה שניתן להשיג הרי שאין היא מכוונת כלפי "עצם", אלא כלפי אידאה.	כדי ש"מקרה" יהיה בעל משמעות יש להניח כי עצם נושא אותו.	ו. הסתירה הפנימית שנוצרה בשיטות פרשני אריסטו לאור העיון:

המעייין בטבלה יראה את ההתאמה המצויה בין הנחת קושיית רח"ק ובין הסתירה המצויה בשיטות עצמן (בין שלב ד' לשלב ו').

ה. חלק שלישי - שיטת רח"ק:

בחלק זה תוצג שיטת רח"ק. נצטט את דבריו, נחלקם לקטעים ונציע להם הסבר.

כדי למקם את עיקר חידושו נשוב ונחדד את יסוד המחלוקת שבין השיטות השונות. מתוך חידוד זה תעלה שיטתו של רח"ק לקביעת המעמד ההכרתי של התואר "נמצא". ננסה להסבירה, לעמוד על יסוד החידוש שלה, ולבחון מהו המענה הניתן בה לשאלת היסוד שהנחתה את קודמותיה.

שינוי מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא" גורר עמו עדכון של יחסי מערכת המשפטים כולה. ננסה להציע עדכון זה, אע"פ שאין הוא מפורש ע"י רח"ק.

במסגרת הצעת שיטתו מוסיף רח"ק ומפרט השלכות תחביריות שלה. הסברם יסייע אותנו בהבנת שיטתו.

נשוב וניזכר בבעיית היסוד שהועלתה בשלב ההעמקה. כזכור, האריסטוטליות מצאה את עצמה במבוכה כאשר נפגשה עם התואר "נמצא". תשובתה לשאלת אפשרות ה"ידיעה" התבססה על אחדות התבונה בנוכחות העצם. ברם, אם אף הנוכחות ניתנת לתיאור ע"י

ההכרה, הרי שההכרה כוללת את כל מרכיבי העצם. מהו אם כן בסיס קיום העצם האחד? מה כוללת אחדותו (המאחדת בתוכה את התבונה)? ומה הופך את השגת התבונה ל"ידיעת" הישות? נראה שאין כאן אלא מישורי הכרה נפרדים המכוונים כלפי נושאים נפרדים ורמות ישות שונות (בדומה לאפלטוניות).

האם שיטתו של רח"ק תציע פתרון מיוחדש לבעיה זו, או שמא ינסה רח"ק להציע תורת הכרה חדשה לגמרי? לכאורה, הועלו כל האפשרויות: או שהתואר "נמצא" כלול במהות, או שאינו כלול בה (והרי הוא "מקרה"), או שמאוחד הוא ב"עצם המהות".

אצטט את סיכומו של רח"ק לביקורתו על שיטות קודמיו ואת הצעתו של⁴²:

(א) ולפי שיתחייב מזה, שאין המציאות מקרה לנמצא, וכבר היה מחוייב מן הספק הקודם שאיננו המהות בעצמו, הנה מה הוא המציאות אם כן? מי יתן ואדע.

והנה כבר יראה, שהביטול בשלא יהיה מקרה למהות, הוא אמתי והכרחי. יתחייב, אם כן, שיהיה עצם המהות, או עצמי לו. וכאשר יתחייב שאיננו עצם המהות, כמו שהתברר מהספק הקודם הראשון,

(ב) ישאר, אם כן, שיהיה עצמי למהות. וזה שמתנאי המהות - היותו נמצא חוץ לשכל. כמו שאמרנו על דרך משל שמהות האדם החיות והדיבור, הנה מתנאי המהות שיהיה נמצא חוץ לשכל.

(ג) ולזה הוראת המציאות נאמרת בהסכמה בכל שאר הנמצאות, ובלבד במקרים שאין להם קדימה קצתם על קצתם, ויאמר בעצם ובמקרים בסיפוק. למה שהמציאות חוץ לשכל, יאמר בקדימה בעצם ובאחור במקרים.

(ד) אבל אמנם ההוראה הכוללת היא, היות הדבר המיחס לו המציאות - בלתי נעדר.

אתאר בקצרה את כונת כל אחד מן הקטעים שחלקתי, ולאחר מכן אציע קטע קטע והסברו:

קטע (א) מסכם את תוצאת הדיון עד עתה, ועל כן לא אפרט לגביו בהמשך.

קטע (ב) מציע את שיטת רח"ק במשפט אחד, מסבירו במשפט אחד ומדגימו.

קטע (ג) מפרט השלכות הכרתיות של שיטת רח"ק, אשר תורמות ביותר להבנת משמעות שיטתו.

קטע (ד) מסכם את שיטת רח"ק על דרך השלילה.

קטע (ב) - שיטת רח"ק:

42. החלוקה של קטעים לפי נושאים (א, ב, ג, ד) נוספה על ידי.

רח"ק מציע כאן סוג חדש של מעמד הכרתי - לא "עצם המהות" אלא "עצמי למהות". מהו פשרו של מעמד הכרתי זה? ומה כוונת ההסבר "זוה שמתנאי המהות - היותו נמצא חוץ לשכל"?

ברור הוא כי בדומה למובן ב' בשיטת אבן רושד, אף רח"ק מציע מעמד הכרתי מיוחד לתואר "נמצא". נראה כי אף לשיטתו אין בתיאור דבר כ"נמצא" משום קביעת עמדה של ההכרה. מעמד הכרתי זה אינו מביע את מידת שייכותו של התואר למהות, אלא מכוון כלפי מערכת היחסים הישותית. מהי איפוא נקודת המחלוקת?

אנסה להסביר את נקודת המחלוקת ע"י הקבלתה למחלוקת שבין שתי השיטות האחרות (אבן סינא ומובן א' באבן רושד). נראה כי אף לשתי שיטות אלו מכנה משותף. שתיהן רואות בתואר "נמצא" תואר המבטא קביעת עמדה של ההכרה. חלוקות הן בשני מישורי דיון:

א. בסוגה של הכרת הנוכחות - אם שייכת היא לתפיסה המקיפה מבחוץ, או להשגה התבונית.

ב. בהנחת המוצא הישותית שאינה מוכרעת ע"י ההכרה. שיטת אבן סינא מניחה כי הרמוניית האידאה מורה על ישותה. הישות היסודית הינה האידאה התבונית. לעומתה, מובן א' באבן רושד שולל הנחת מוצא זאת. לשיטתו היסודית, מכיון שתיאור הנוכחות נכלל במהות, הרי שאי-ישותה של האידאה היא הינה הנחת המוצא.

אגב, כזכור, מובן ב' באבן רושד מציג עמדה הפוכה לגמרי לאפלטוניות. לדידו, דוקא אחדות התבונית בנוכחות העצם היא הינה הנחת המוצא הישותית.

נציג את הדברים בטבלה:

אבן רושד ב'	אבן רושד א'	אבן סינא	
אינה עומדת להכרעת ההכרה.	השגה תבונית ישירה.	תפיסה המקיפה מבחוץ.	א. סוג הכרת הנוכחות:
ישות הנוכחות (המאוחדת עם התבונית הטבועה בה).	שלילת ישות האידאה התבונית.	ישות האידאה התבונית.	ב. הנחת המוצא הישותית:

נראה לי כי יש בטבלה זו כדי לחדד את הבעיות שבשיטות הנידונות. תכלית שיטות אלו היתה להבטיח כי השגת האדם תהיה שלמה, ודאית, ומקנה ידיעה על הישות. כדי להשיג תכלית זאת הניחו שיטות אלו הנחות מוצא שיקשרו בין מישורי ההכרה הנפרדים. דא עקא שהנחות מוצא אלו יצרו אחדות תלונית. אחדות שהתבססה על שלילת הכרעתו העצמאית של מישור הכרה אחד וראייתו כהנחת מוצא. הנחת מוצא שמישור ההכרה השני שועבד אליה ונתלה בה.

האפלטוניות שללה, למעשה, את הכרעתו העצמאית של מישור ההכרה התחושתית בכך שביטלה את משמעותו. היא הוסיפה והניחה כי בהרמוניית התבונה די בכדי לודא את ישותה הנפרדת. ניתן לומר כי שיטה זו שיעבדה את התחושה⁴³ לתבונה!

מבחינה זו, הציעה האריסטוטליות תפיסת עולם הפוכה. שיטה זו שללה, למעשה, את עצמאותו של מישור ההכרה התבוני בכך שכפתה על התבונה להתאחד בנוכחות. היא הוסיפה והניחה כי הנוכחות אינה זקוקה להכרעת ההכרה. אדרבה, התבונה תלויה בכך שהיא טבועה בעצם. ניתן לומר כי שיטה זו שיעבדה את התבונה לתחושה!

שעבוד זה ניכר אף בנקודת המבט ממנה נקבע מעמדו ההכרתי של תואר הנוכחות. הדבר בולט בשיטתו של אבן סינא ובמובנה הראשון של שיטת אבן רושד. למרות שמקורו של תיאור הנוכחות בתחושה, קבעו שיטות אלו לתואר "נמצא" מעמד הכרתי שמשקף את נקודת המבט של התבונה - אם שייך הוא לתארי ה"מהות" או שלא.

מובן ב' באבן רושד נמלט מטעות זאת בקביעתו ההכרתית. אין היא נעשית מתוך נקודת המבט של ההכרה אלא משקפת את מבנה הישות העקרוני. אולם לא נמלט מובן זה של אבן רושד אלא מן הפח אל הפחת. מכיון שאף בשיטתו קיים השעבוד ברמה הישותית, הרי שתואר המשקף מבנה ישות זה אף הוא נובע מתוך שעבוד⁴⁴.

ענה נבין את עומק החידוש המצוי במשפט הקצר שבו מסביר רח"ק את שיטתו בדבר מעמדו - "זוהי שמתנאי המהות - היותו נמצא חוץ לשכל". כזכור שיטת רח"ק, בדומה למובן ב' באבן רושד, רואה את מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא" כמכוון כלפי היחס העקרוני שבין התבונה לתחושה. שיטה זו איפוא יוצאת כנגד יחס השעבוד העומד ביסוד קודמותיה. לפיה, אין התחושה משועבדת לתבונה ואין התבונה משועבדת לתחושה, שני המישורים קיימים בעצמאותם, ביחסם ההדדי ובאחדותם! לא אחדות של תלות משועבדת קיימת בין שני המישורים אלא אחדות אורגנית!

מסקנת הדברים: התואר "נמצא" לא נאמר מתוך נקודת מבטו של אחד ממישורי ההכרה האחרים. אדרבה, מבטא הוא את עצמאותה של התחושה כמישור הכרה עצמי.

נרחיב⁴⁵: האדם הוא יצור דואלי בעל שני מישורי הכרה עצמאיים - התחושה והתבונה. למישורים אלו מצד עצמם עצמאות ושלמות, אך כל אחד מהם בעצמאותו ושלמותו קשור

43. ליתר דיוק - משמעות תחושת הנוכחות בוטלה ותחושת הישות שועבדה לתבונה.

44. האם במובן מסוים שיטות אלו נכונות הן? נראה כי התשובה לשאלה זו חיובית באופן חלקי. אם נראה את הגדרת מערכת היחסים בין מרכיבי המשפט כעומדת בפני עצמה, ולא כמבטאת את מערכת היחסים הישותית ניתן יהיה לבודד ענין זה משיטות אבן סינא ומובן א' באבן רושד. מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא" כנוסף על נושאהו, או כחלק מנושאהו - נכון יהיה אם נבין "נושא" במובן התחבירי בלבד. ברם, מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא" למובן ב' באבן רושד אינו ניתן להפרדה משיטתו הישותית ולכן הוא נדחה לחלוטין.

45. אני מניח כי הקורא עומד לתמוה על שאני מפתח שני משפטים של רח"ק לכדי מספר פסקאות עמוסות. בשיטותיהן של אבן סינא ואבן רושד התבססו הדברים על המקורות עצמם ואילו בהסבר שיטתו של רח"ק

(כחלק מאורגניות אחת) לחלק האורגניות השני. התחושה זורמת, התבונה משיגה, והתפיסה מקיפה. אמנם ביסודו האדם הוא יצור אורגני ואחדותי, העומד מול עולם אורגני ואחדותי⁴⁶ מצד עצמו.

איני מוצא דימוי טוב יותר להבנת משמעות יחס זה מאשר היחס הקיים בין אהבת איש ואשה. אהבה אמיתית הקיימת בין בני זוג אינה בנויה על שליטת האחד באחר, דיכוי אופיו, שיעבודו, וניצולו. כל אחד מבני הזוג עצמאי לחלוטין, ובעל אופי עצמי. אהבתם בטוהרתה בנויה על אחדות אורגנית שנתגלתה להם⁴⁷.

נראה כי, בניגוד לקודמותיה, שיטתו של רח"ק אינה מנסה לכפות את דעתה על המציאות. מכירה היא באופיים השונה ובתוצאותיהם השונות של מישורי ההכרה - בזרימת התחושה, בהרמוניות ההשגה התבונית, ובכך שהתפיסה מקיפה את נושאה מבחוץ. מכירה היא בעצמאותם היסודית של כל אחד ממישורי הכרה אלו ואין היא מנסה לבטלה לצורך יצירת אחדות מדומה.

האחדות שהוצעה ע"י האפלטוניות והאריסטוטליות נבעה מרצונם להשיב תשובה לשאלת ה"ידיעה". דא עקא, שאחדות הנובעת מתשובה לאדם המבקש לדעת את העולם, לא תהיה אחדותו של העולם עצמו. אחדות זאת תבנה על שעבוד פן מסוים של הכרת האדם לשליטתו של פן אחר שיונח כמאוחד בעולם.

שיטתו של רח"ק, לעומת זאת, אינה מניחה את איחודו של אחד ממישורי ההכרה בעולם, ולכן אין היא משעבדת את האחר אליו. רואה היא כי מישורי הכרת האדם מצד עצמם עצמאים ושלמים. האם אין תוצאותיהן השונות מובילות את רח"ק בהכרח לראיית העולם כמפוצל? האם אין שיטתו מוכרחת לכפור באחדות ההכרה והעולם?

אין לפנינו אלא את ספרו שלו, הכתוב בקצרה ובערפול. חיפשתי מעט בספרי המחקר בעברית ולא מצאתי מי שהרחיב בהסבר ענין זה. לדעתי, מהלך הדברים עד כה והסבר קטע (ג) (שיוסבר להלן) תומכים את מבנה החשיבה שאין אני אלא מרחיבו. מובן מאליו כי הוכחה גמורה של מבנה חשיבה זה תוכל להעשות רק לאור ניתוח פרק זה בשלמותו (כולל ענין "מהות" ו"מציאות" באלוקות) ולאור הרעיונות העולים מכלל הנושאים הנדונים בספר, ואכמ"ל.

46. לכל אורך דברינו דנו רק במעמדו ההכרתי של התואר "נמצא". רח"ק עצמו מייד לאחר דיונו בתואר "נמצא" מקיים דיון במעמדו ההכרתי של התואר "אחד". הדיון בתואר זה מקביל וזהה לדיון בתואר "נמצא" ומסקנתו - "שאינן האחדות עצם המהות ולא דבר נוסף עליו, אלא דבר עצמי לכל נמצא בפעל, ובחינה שכלית מההעדר הריבוי בו" (מאמר א, כלל ג, פרק ג). ואכמ"ל.

47. אמנם כאשר אהבה חיונית זאת באה לידי ביטוי ברמה הכרתית-מעשית נעזרת היא בויתורים הדדים ובפשרות, אך אין בכך כדי לפגום באחדותה היסודית. לולא אחדות יסודית זאת לא היתה האהבה אלא שיתוף הדדי (או תאווה).

כך אף היחס בין מישורי ההכרה. לכל מישור הכרה עצמאות בהתאם למבנה פעילותו ובתחומה, אך מכיון שהאדם אחד (ככל דבר ממש), הרי שקיימת מערכת גומלין של השפעות הדדיות בין מישור הכרה אחד לרעהו. קיים יחס ישר בין רוחב ידיעתנו את הגדרת הדבר לאופי הכרתנו במציאותו. עניין זה יפורט בהסבר קטע (ג).

לא ולא! נראה כי שיטתו של רח"ק מכירה במוגבלות ההכרה. אין מישורי ההכרה שלנו מגלים לנו את העולם כפי שהוא אלא רק את הפן אליו מכוונים הם⁴⁸. הנחתה של שיטה זו היא כי ביסוד ההכרות השונות עומד אדם אחד המכוון כלפי עולם אחד (מצד עצמו)⁴⁹.

נראה כי אמנם אין בשיטה זו משום פתרון לשאלת היסוד שביקשה להשיג "ידיעה" ודאית, שלמה וממשית, אך אף השאלות "מהן מגבלות ההכרה?" ו"מהי הממשות כשלעצמה?" ראויות לתשובה!

כמובן שכל מערכת הגדרת מרכיבי המשפט משתנה לאור שינויה של הנחת המוצא:

א. "שם העצם" - כאשר מילה זו הינה נושא התיאור הרי שאין היא מורה אלא על חלקיותו של התיאור. העצם מצד עצמו אינו בר השגת התבונה או כל תיאור אחר, אך הנחת המוצא היא כי הוא ניתן לתיאור ממספר נקודות מבט של ההכרה וכי הוא אחד מצד עצמו.

ב. "מהות" - תארים הנאמרים מתוך נקודת מבטה של התבונה. תארים אלו מכוונים כלפי הכללי. תארים אלו מפרשים את נושאן כאשר הם מוסבים על שם כללי. כאשר הם מוסבים על "שם העצם" הרי שהם תוצאת הכללה והפשטה שקדמה לקביעתם. נראה כי אף תארים אלו יכולים להיות "נושא המשפט" באופן עקרוני (ענין זה יפורט בחלק זה להלן).

ג. "מקרה" - תארים הנאמרים מתוך נקודת מבטה של התפיסה המקיפה את נושאה המסוים. נראה כי אף תארים אלו יכולים להיות נושא המשפט באופן עקרוני (וכנ"ל).

האם אכן שיטתו של רח"ק נקיה מבעיות? לכאורה, נדמה שאף בשיטת רח"ק מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא" סתמי ומיותר. הלא לכאורה אותה ביקורת שהוטחה כלפי מובן ב' באבן רושד נכונה גם כלפי שיטת רח"ק. אם אין התואר "נמצא" מבטא "ידיעה" או תיאור נוסף על העצם, אלא מכוון כלפי מסגרת המשפט מעצם היותו משפט, הרי שרח"ק נופל בטעותו של אבן רושד⁵⁰!

התשובה לשאלות אלו ניתנת בקטע (ג).

קטע (ג) - השלכות נוספות של שיטתו ההכרתי של רח"ק:

קטע זה מפתח השלכות נוספות של הגדרות רח"ק ליחסים שבין מרכיבי המשפט. עיקר ענינו בהצבעה על הבדלי משמעות שיש לתואר "נמצא" במקרים שונים. לצורך כך משתמש קטע זה במספר מושגי יסוד, אשר אי-הבנתם תמנע כל אפשרות להבינו. אקדים איפוא הסבר למושגי היסוד המוזכרים בקטע.

48. דיון בדבר מודרניותו של רח"ק מצוי במקורות רבים. ראה, למשל: בפתחת מבואו של **שבד** ובספרו של **וולפסון** עמ' 131.

49. בירורו של היחס בין תוצאות מישורי ההכרה יובא בביאור קטע (ג).

50. זוהי אחת מטענותיו העיקריות של **גוטמן** (בהמשך לקטע המופיע לעיל בהערה 6) כנגד הפרשנות שאנו מציעים להבנת שיטת רח"ק - "שכן אם מציאות היא תנאי לעצמות, שוב מן ההכרח הוא שמשפט-מציאות יתגלגל בכפל-לשון. והוא הסיבה המיוחדת שקרשקש משתדל לשווא לעמוד עליו".

שני מושגים המופיעים בקטע דורשים הסבר - "בהסכמה" ו"בסיפוק". שני מושגים אלו הינם שניים מתוך ששת "השמות המשותפים". כדי לבארם יש אפוא לבאר ראשית מושג נוסף - "השמות המשותפים"⁵¹:

"שם משותף" - נוצר כאשר מילה אחת משמשת במובנים שונים.

לדוגמא, המילה "עין" משמשת הן לציון האבר המשמש לראיה והן לציון מקור מים. דוגמא זו הינה "שם משותף גמור" מפני שאין יחס בין המשמעויות של מובנים אלו.

"שם הנאמר בהסכמה" - נוצר כאשר למילה אחת שני מובנים אשר מהווים (כל אחד בהקשרו) "חלק מהות" אשר אינו מיוחד למהות, אלא משותף למהויות נוספות.

לדוגמא, המילה "חיי" הינה "חלק מהות" גם של ה"חי מדבר" (האדם), וגם של בעלי ה"חיים"⁵².

"שם הנאמר בסיפוק" נוצר כאשר למילה אחת שני מובנים אשר משמעותם דומה מבחינה חיצונית בלבד (היא אינה "חלק מהות" שלהם). מובן מאליו כי שם זה נאמר מתוך עדיפות של משמעות מובן אחד על רעהו.

לדוגמא, התואר "אדם" במשפטים "פסל בצורת אדם" ו"גוית אדם".

אצטט שוב את קטע (ג), אחלק אותו לחלקי-משנה, ואציע לו הסבר⁵³:

- א. ולזה הוראת המציאות נאמרת בהסכמה בכל שאר הנמצאות,
- ב. ובלבד במקרים שאין להם קדימה קצתם על קצתם,
- ג. ויאמר בעצם ובמקרים בסיפוק.
- ד. למה שהמציאות חוץ לשכל,
- ה. יאמר בקדימה בעצם ובאחור במקרים.

ג'ה' - שינוי משמעות התואר "נמצא" בין תיאורו את העצם לתיאורו את המקרים:

חלקי-משנה אלו טוענים כי היחס בין משמעותו של התואר "נמצא" כאשר הוא מתאר את ה"עצם" לבין משמעותו כאשר הוא מתאר "מקרה" הינו כ"שם הנאמר בסיפוק". ליתר

51. לביאור מושגים אלו נעזרתי בהגדרות ובדוגמאות המוצעות ע"י הרמב"ם ב"מילות הגיון", מהדורת ח"י רות, מאגנס, ירושלים תשכ"ה, שער יג, עמ' 92. (המובאות בהמשך מה"מילות הגיון" אף הן ע"פ מהדורה זו). וכן בשוורץ, עמ' 4, הע' 22. מסתבר כי קיימים הבדלי משמעות בין הגדרות אלו להגדרות רח"ק, וראה להלן בהערה 54.

52. מדוע שם זה שייך ל"שמות המשותפים"? מכיון שהמהות היא אחדותית, הרי שמשמעות ה"חיים" אצל האדם ואצל בעלי החיים שונה. ראה הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת הרב שילת, ירושלים התשנ"ב, עמ' רכח-רכט.

53. לצורך פתיחת הסבר הקטע בחלקיו הפחות קשים, אציע את ההסבר בסדר שונה מסדרו המקורי. חלק ד' כבר הוסבר במסגרת הסבר שיטת רח"ק, מכיון שכך לא אסבירו עתה.

דיוק (כך מפורט בחלק ה'), תואר זה נאמר מתוך עדיפות משמעות על ה"עצם" מאשר על ה"מקרה".

כוונתם של חלקי-משנה אלו ברורה. תחושת נוכחות ה"עצם" עדיפה על תחושת נוכחות ה"מקרה". אמנם אותה מילה משמשת לשני התיאורים השונים, אך מובנה המדויק שונה בהתאם לנושא התיאור. על בסיס מה נעשית חלוקת איכויות התחושה? מהו הקריטריון המכריע את רמת המשמעות של התואר "נמצא"?

נראה כי התשובה לשאלות אלו נעוצה באופיה של אחדות הכרת האדם לשיטת רח"ק. מכיון ששיטה זו רואה את מישורי ההכרה כחלקי אחדות אורגנית, הרי שמניחה היא כי כמספר מישורי ההכרה המכוונים כלפי נושא התיאור כך מתגברת מידת הודאות ביחס לישותו. מכיון שכך, ניתן לצרף את תוצאותיהם של מישורי ההכרה השונים לצורך עדות על ישות נושא התיאור.

למשל, כאשר כל מישורי ההכרה מכוונים כלפי עצם אחד, הרי שכל אחד מהם תורם מאפיין נוסף המוודא את ישותו של העצם. ודאות כללית שממילא תגביר את מידת ודאותו של כל אחד מחלקיה. לעומת זאת, אם אין ההכרה מפעילה אלא חלק ממישוריה (התפיסה והתחושה, למשל) הרי שמידת ודאותה הכללית והפרטית מתמעטת בהתאם.

לדוגמה, קיימת עדיפות במשמעותו של התואר "נמצא" בין המשפטים "אדם נמצא" ו"לבן נמצא". כאשר תואר זה מתאר אדם מסוים המוכר להכרתנו משלל חלקיה, הרי שהוא מבטא תחושה במידת ודאות רבה יותר ממצב בו הוא מתאר את תחושת הנתפס (בלבד) כ"לבן"⁵⁴.

א'+ב' - שינוי משמעות התואר "נמצא" בתיאורו עצמים ומקרים שונים בינם לבין עצמם:

חלקי-משנה אלו טוענים כי היחס בין משמעותו של התואר "נמצא" כאשר הוא מתאר עצמים שונים (או כל שכן בין מקרים שונים) הינו כ"שם הנאמר בהסכמה".

לאור הסבר חלקי-המשנה ג+ה כוונתם של חלקי-משנה אלו נהירה. תחושת הנוכחות של עצם מסוים שונה מתחושת הנוכחות של עצם אחר. מכיון שמישורי ההכרה הינם חלקיה של אחדות אורגנית, הרי שלא ניתן לבדוד חלק אחד מחבריו. מכיון שכך, הרי שלא ניתן להשוות בין מישורי הכרה מקבילים. אין התחושה קטגוריה העומדת בפני עצמה ומאפשרת את השוואת תחושת נוכחותו של אדם מסוים, לתחושת נוכחותו של כסא מסוים⁵⁵.

54. יש להעיר כי כפי שקיימים הבדלים בהגדרת מרכיבי המשפט בין שיטת אריסטו לרח"ק (ראה לעיל בסוף הסבר שיטת רח"ק), כך קיימים גם הבדלים במשמעות ה"שמות המשותפים" בין שיטות אלו. שוב, אם בשיטת אריסטו שויכו מושגים אלו למסגרת הדיון ההכרתי, הרי שבשיטת רח"ק מצביעים הם באופן ישיר על הישות.

55. לגבי ה"מקרים" טוען רח"ק כי הדברים אמורים "בלבד" (כלומר - במיוחד) לגביהם. נראה שכוונת הדברים מובנת. אם יש מקום להתלבט בחלוקה פנימית של מישורי ההכרה (לרמות מורכבות התבונה ואינטנסיביות התחושה), הרי שחלוקה זאת תהיה חדה יותר בין סוגי העצמים (המוכרים ע"י מישורי הכרה רבים יותר).

קטע ד':

כזכור, קטע זה מסכם את שיטת רח"ק על דרך השלילה. נציג את הניסוחים החיובי והשלילי:

קטע ב': וזה שמתנאי המהות - היותו נמצא חוץ לשכל...

קטע ד': אבל אמנם ההוראה הכוללת היא, היות הדבר המיחס לו המציאות - בלתי נעדר.

בולט הדבר כי נעשה כאן שינוי ניסוח מכוון⁵⁶. מה תכליתו של שינוי זה? דומני כי מיקומו של הניסוח החדש מורה על תכליתו. ניסוח זה מופיע לפני שיטתו של רח"ק בדבר יחסי מהות ומציאות באלוהות. אין בירור עניין עמוק זה בתחום דברינו, אך דומני כי לאור הסברנו את שיטת רח"ק ביחס לנבראים, יבין זאת החכם מדעתו.

ו. סיכום:

כאמור במבוא, מטרת מאמר זה היתה להציג את יסודות תורת ההכרה של רח"ק. מתוך פרק שעסק בבירור מציאות האל, בודדנו את הקטעים השייכים לתורת ההכרה והתמקדנו בהם.

מהלך דבריו של רח"ק פתח בהתמודדות עם שיטות קודמיו. הסברנו את דבריו ועמדנו על הבעיות החמורה המצויה בהן. לכאורה קושיותיו של רח"ק תמוהות ביותר. בנויות הן על שילוב הנחות מוצא הסותרות את מושא ביקורתם. כדי לפתור בעיות אלו זאת שבנו והעמקנו בשיטות המבוקרות. נוכחנו לדעת כי הנחות המוצא הסותרות מצויות בשיטות עצמן, אשר נכשלו בניסיונם לפתור את בעיית מעמדו ההכרתי של התואר "נמצא".

לצורך הצגת שיטתו של רח"ק חידדנו שנית את נקודת המחלוקת בין השיטות השונות וגילינו כי משותפת להן הנחת מוצא יסודית: אחדות עולם תלתית הבנויה על שיעבוד מישור הכרה אחד לאחר. מתוך ביקורת יסודית זאת נגלה לפנינו עומק חידושו של רח"ק. תורת ההכרה של רח"ק בנויה על אחדות אורגנית, המאפשרת עצמאות מלאה לכל מישור הכרה מחד גיסא, אך מניחה את אחדותם היסודית מאידך.

העיון בתורת ההכרה הימי-ביניימית התגלה כנושק לבירור תודעות היסוד של האדם העומד מול עולמו. מהו האדם ומהו העולם? האם מהווים הם זירת התגוששות בין אדונים לעבדים, האם לעולם נחיה בתוך אחדות תלתית-סימביוזית? אם האריסטוטליות

56. **גוטמן** ממשיך את ביקורתו (שתחילתה מצוטטת בהערה 50 לעיל) בענין זה: "רפיפות פנימית זו, שהוא שרוי בה, באה לידי גילוי באופן מתמיה מאוד בכך, שאת המושגים של המציאות והאחדות, שהוא מתכוון להוכיח את טיבם החיובי, הריהו מכנה תמיד במהלך הרצאתו על דרך השלילה... ואפילו יש לנו כאן עסק עם רפיפות הביטוי יותר מאשר עם סתירה מבחינת הענין, הרי נמצא בכל זאת שהשיבה אל הניסוח השלילי של המושגים אופיינית היא לכך שאת תוכנם החיובי לא יכול היה להבהיר כל צורכו".

יסודות בתורת ההכרה של רבי חסדאי קרשקש

והאפלטוניות נתגלו ביסודם כמשיבות תשובה חיובית לשאלות חמורות אלו, הרי ששיטתו של רח"ק נתגלתה כמלאה מגמה מוסרית עליונה.