

הכרחי ואפשרי בפילוסופיה הביניימית

שלום רוזנברג

הבהרת מושג ההכרח בימי הביניים מחזירה אותנו לדיונים בנושא זה בתקופה העתיקה בין אנשי מיגרה והסטואה. בין הדעות השונות בולטות במיוחד שלוש גישות שעליהן נעמוד בקיצור להלן — דעותיהם של דידורוס כרונוס, פילון איש מיגרה,¹ וכריזופוס הסטואיקני. לפי העדויות שהשתמרו מגדיר דידורוס כרונוס את הקאטגוריות המודאליות כדלקמן: האפשרי — הוא מה שאמיתי עכשיו או יהיה אמיתי בעתיד; הנמנע — הוא מה ששקרי עכשיו; ההכרחי — הוא מה שאמיתי עכשיו ולא יהיה שקרי אף פעם; הבלתי-הכרחי — הוא מה ששקרי עכשיו או יהיה שקרי בעתיד.

ממקורות עתיקים ידוע לנו קיומה של מחלוקת בין דידורוס כרונוס לפילון, איש מיגרה, בסוגיית הגדרת האפשרות. אם להשתמש בדוגמה שהשתמרה אצל יונהס פילופונס (יוחנן המדקדק), הוויכוח נטוש על כונניה בקרקעית הים שאף פעם אדם לא יראנה.² האם ניתן לומר עליה שלמרות הכל אפשר לראותה? ³ מהגדרותיו של דידורוס כרונוס נובע שדבר זה בלתי-אפשרי. לפי פילון, אפשרותה או אי-אפשרותה של טענה נשקלת כפונקציה של טבעה הפנימי, דהיינו אם ניתן לייחס לה, מבחינת עצמה, ערך אמת. מבחינה זאת, ראייתה של כונניה, אף-על-פי שאף פעם לא תתמש בפועל, אפשרית היא. כדברי בואיטיוס, פילון המיגרי טוען שטענה אפשרית כאשר מטבע עצמותה ניתן לייחס לה ערך אמת.⁴

בואיטיוס ודיוגנס לאירטיוס מוסרים לנו על עמדה שלישית, עמדתם של אנשי הסטואה. לפי דבריהם אפשרי הוא מה שייתכן שיהיה אמיתי, אילו תנאים חיצוניים

¹ על דעתם של המיגרים בסוגיית הקאטגוריות המודאליות, ראה [DOL] Kneale עמ' 117 ואילך. שתי גישות אפשריות בהבנת עמדתם: (1) תורתם היא תוצאה של שלילה פרמנידית של התנועה; דבר המתאים לדבריו של אריסטו במטאפיסיקה ט, 3 (1046b29). אם אמנם פירוש זה נכון, אין להסביר את הדיונים הסוערים מסביב לבעיית המודאליות שהתנהלו בבית-מדרשם של המיגרים. (2) תורתם היא ניסיון לשמור על ההבחנות המודאליות, תוך קבלת דטרמיניזם חמור. דבר זה נכון אף לגבי אנשי הסטואה.

² *In Aristotelis Analytica Priora Commentaria, Comm. in Arist. graeca* 13 (2): 169

³ על נושא זה ראה א"צ בראון, "על האפשרות ועל הניתוח המודאלי", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך ג, חוברת 1, ירושלים, תשכ"ו.

⁴ "quod natura propria enuntiationis suscipiat veritatem" (cf. Kneale [DOL] p. 122)

מה שהיה היה, ועודנו באפשר שילך ועודנו עומד בלא הלך, וספק האפשר נשתנה וסר רק מאתנו, כלומר מידיעתנו.⁶

הבחנה זו מנוגדת לדעתו של גלינוס: "וזהו מה שיסתור מאמר גלינוס, באמרו שמה שהוא אפשרי בעצמו הוא כמו מה שהוא אפשרי בידיעתנו". ההבחנה שבין המודאליות האפיסטמולוגית למודאליות האונטולוגית מנוצלת על-ידי הרמב"ם בביקורתו על הכלאם. בהרצותו את הוכחות הכלאם לאחדות האל מביא הרמב"ם הוכחה מעניינת, המשתמשת במושג האל כמציאות אשר אין בה אפשרות אלא הכרח בלבד.⁷ ההוכחה מתבססת על מספר שלבים: "מציאות הפעור-לה מורה על פועל בהכרח, ולא יורנו על רוב פועלים... ואם תאמר שזאת ראייה לא תורה על הימנע הריבוי באלוה, רק הוא מורה על סכלות המספר, ואפשר היותו אחד ואפשר היותו רבים... ומציאות השם אין אפשרות בו, אבל הוא מחויב המציאות ובטל אם כן אפשרות הריבוי". ניתן לסכם טיעון זה ככנוי על שתי הנחות:

(1) "מציאות הפעולה מורה על פועל בהכרח, ולא... על רוב פועלים".

(2) "מציאות השם אין אפשרות בו, אבל הוא מחויב המציאות".

מסקנה: "בטל אם כן אפשרות הריבוי".

הרמב"ם מקבל כנכונות את שתי ההקדמות אך טוען שלא ניתן להסיק מהן את המסקנה. טיעון זה איננו תקף, בגין העובדה שהמונחים 'אפשרות' ו'הכרח' או 'חייב' אינם מופיעים באותה משמעות בשתי ההקדמות: "וזה מבואר הטעות מאוד, שמצי-אותו ית' הוא אשר אין אפשרות בו, אמנם דעתנו יהיה בו האפשרות, כי האפשרות בידיעה בלתי האפשרות במציאות". ההבחנה בין המודאליות האונטולוגית למודא-ליות האפיסטמולוגית בהירה וחדה.⁸

הפשרים האונטולוגיים

הפשרים האונטולוגיים העיקריים לקאטגוריות המודאליות המצויים בפילוסופיה הביניימית הם שלושה. לנוחיות הדיון נכנה פשרים אלה: הפשר הזמני, פשר

⁶ 'ספר תגמולי הנפש', ליק, 1874, להלן [תגה], דף ה, ע"ב – ו, ע"א, השווה 'פירוש לכ"ה הקדמות', הקדמה כ"ג, שם, דף ל"ח, ע"ב. (שיניתי לפעמים את הכתיב כדי להקל על הקורא).

⁷ מו"נ, ח"א, ע"ה, הדרך הרביעי.

⁸ כדבריו של שם טוב בפירושו: "כי יאמר אומר ש'השמים אפשר אם כדוריים ואם על תמונה אחרת' ו'האלוה אפשר שיהיה אחד או רבים' וזה האפשרות אינו בשמים ולא באלוה... אבל מה שנאמר 'אפשר' הוא מצד סכלות ידיעתנו בו... כי לא בעבור שיהיה הדבר אפשר בידיעה יהיה אפשר במציאות, כי למה שהיו הדברים כבר יהיו מחויבים או נמנעים במציאות והיו אפשריים בידיעה" (מו"נ, ח"א ע"ה). פירוש זה שאול מביאורו של אפודי.

לפי פשר זה, היא הפסוק 'ראובן הולך', שהוא פסוק בעל ערך אמת משתנה (occasion sentence), לעומת הפסוק 'ראובן הולך ב-1' שערך האמת שלו קבוע אף עם חלוף הזמן (standing sentence או eternal sentence). פסוקים נצחיים אלה ניטרליים הם מבחינת הזמן ואין משמעות לקבוע את מעמדם המודאלי לפי הפשר הזמני.¹² כמו-כן לפי הגדרה זו נחשבו הפסוקים על העבר כהכרחיים. זו היתה דעתו של דידורוס כרונוס, שהשתמש בהנחה זו בטיעונו הקלאסי לדטרמיניזם הלוגי.¹³ זו היתה גם דעתו של אריסטו הכותב במפורש על סוגיה זו באתיקה הניקומאכית.¹⁴

ולא תיתלה הבחירה בדברים העוברים כי לא יבחר אחד היום שיכבוש מדינות הרוסות מפני שכבושם כבר היה ולא יגדיל אחר הסברא במעשה מה כבר היה. אמנם יגדל הסברא באשר יהיה בעתיד ממה שהוא אפשרי שיהיה... ואשר כבר היה הנה הוא הכרחי, לפי שום דבר שכבר היה איננו ענין לב-חירה, כפי שדרך משל איש אינו יבו-חר' להיות מחריבה של טרויה. הרי אין שיקול דעת לגבי מה שעבר, אלא לגבי מה שעתידי להיות ויתכן שיהיה, אולם לגבי מה שהיה אי אפשר להניח שלא היה; לפיכך צודק אגאתון בד-

שהוצעה על-ידי למון (E. J. Lemmon), והתיזה CKMpMqAMKpMqMKqMp, שהוצע עה על-ידי הינטיקה. תרומות נוספות של קריפקה ושל למון הראו שהמערכת הדידורית היא המערכת הידועה כ- $S_{4.3}$, בתוספת אכסיומה. אם לסכם את תוצאות מחקרים אלה:

$$S_{4.3} = S_4 + \text{ALCLpLCLqp}$$

$$D = S_{4.3} + \text{CLCLCpLpQcMLpQ}$$

קריפקה הראה שניתן לבנות מטריצה שונה, ומן השימוש בה התקבל מערכת S_4 . זו מטריצה שמאפשרת הסתעפות בכל נקודת זמן. לדוגמה:

$$101001 \leftarrow 01101 \text{ וכו'}$$

$$10010 \leftarrow 10010 \text{ וכו'}$$

במודל זה P אפשרי אם הוא מתקיים בהווה או באחד מן העתידים האפשריים, והכרחי אם הוא אמיתי בכל העתידים האפשריים. מערכת S_5 תתקבל אם נוסיף להגדרות המודאליות התייחסות לעבר, דהיינו הגדרת האפשרי כאמיתי בנקודת זמן כלשהי בעבר, בהווה, ובעתיד. על סוגיה זו ראה בהרחבה מאמרו המסכם של פריור [PPF], עמ' 20-31, 175-174.

¹² כדי להיות נאמן למקורות הביניימיים, עובר אני פעמים רבות מצורת דיבור פורמאלית לצורת דיבור מאטריאלית. כך אדון בפרק זה על אפשרותה של טענה או, לחלופין, על אפשרותה של מאורע ושל מצב מסוים. מעבר זה אינו כרוך לדעתי בבעיות מיוחדות. אם נדייק אין לדבר על מאורעות, אלא על דפוסי מאורעות (event types), או מאורעות כלליים (generic events). לפי כינויו של פון-רייט, H. von Wright, *Norm and Action*, London, 1963, p. 26

¹³ על טיעון האדון (Master Argument) של דידורוס כרונוס, ראה: [TAN], עמ' 213-179.

¹⁴ ספר ו, פרק ב, 1139 א-7-11. מצד שמאל מובא הנוסח העברי לפי תרגומו של י"ג ליבס, ירושלים, שוקן תשל"ג, עמ' 140-141. הנוסח מצד ימין הוא מן התרגום הביניימי של שמואל בן יהודה ממרסיליה, על-פי כ"י בודלי 1355 (ס' 22454), דף 145 ע"ב.

של ׳ן באג׳ה בתחילת ביאורו ל׳שמע הטבעי׳ (׳הפיסיקה׳), שבו דיבר אבן אלצ׳אג ״דבר טוב מאוד״.¹⁶
הסוגיה נידונה בהרחבה על-ידי ר׳ הלל בן שמואל מוירונה.¹⁷ ר׳ הלל מציע מספר הבחנות, ללא ספק בעייתיות. אחת מהן, מעניינת במיוחד, רלבאנטית לנושא הנידון כאן.¹⁸

ואומר, באמור אריסטו והנמשכים אחריו שכל מה שהוא נמצא בכח דבר אחד צריך שיצא לפועל בשום עת ובשום איש מאישי המין, ואם לאו היתה מציאות זה הכח לבטלה, לא רצו בזה אלא בהיות אותו הדבר הנמצא בכח, ענין אחד מיכולת על שום פעולה מן הפעולות, ר״ל שיהיה מן הכחות הפרי-עלות בכח, כמו הכתיבה והספרנות באדם, והתלמיד שהוא לומד בכח, והבן שהוא אב בכח, וכל אומן שהוא בעל שום אומנות בכח וכל הדומים לאלה, או האיכות הפועלת בכח, או שום התחלת פעולה, ושבה יעשה הטבע את מעשהו... ובוה האופן מן האפשרות ייאמר שכל כח הוא אפשרות, ואעפ״י שאין כל אפשרות כח. וייאמר שהאפשרות הוא אפילו באישים, אבל הכח לא ייאמר שיתחייב לצאת לפועל אלא במין, כלומר בשום איש מאישי כל מין ובשום עת, כאמרו הפילוסופיא היא בכח המין האנושי, ולזה צריך שתצא אל הפועל בשום זמן בשום איש.¹⁹

¹⁶ קובץ תשובות הרמב״ם ואיגרותיו, כרך ב, דף כ״ז, ע״ב. ראה על נושא זה וולפסון [WCR], עמ׳ 690 ואילך.

¹⁷ בביאור האמצעי ל׳ספר המליצה׳ נמתחת השוואה בין שתי הבחנות שונות: כוח ופרי-על, אפשרות והכרח. אין ספק שהשוואה זו איננה מדויקת והפילוסופיה הביניימית מוכרחה היתה להתעלם ממנה. וכך כותב ר׳ הלל על סוגיה זו: ״ואומר, מצאנו בספר הפיריימינאוש [׳ספר המליצה׳] בפרק המחוייבות, שהאפשרי ייאמר על מה שהוא בכח. ואני אומר שאלה הכיגונים יוקחו בב׳ פנים. ההגיגני יקחם על דרך הנראה לבד, כלומר דבר פלוגי יורה על כך וכך, בתואר שם או מלה, על צד הדמיון בדרך השאלה או בשיתוף השם. והטבעי יקחם בדרך הוראת מציאות כלומר במקום גדר. ולכן יש לומר כי בספר הפיריימינאוש לא רצה בזה שיאמר כן מכל צד, אמנם כהוראת שם או תאר או מלה לבד. ולא רצה שהאפשרות יהיה הוא עצמו הכח״ ([תגה], דף ה, ע״ב). הרעיון הכללי בקטע זה מופיע בכתבים לוגיים שונים, למשל בפירושו של הרלב״ג. תורת ההיגיון קודמת למדע ולמטאפיסיקה, בהיותה המיתודה לעיון ולמחקר בכלל. אולם, בצדדים שונים קשורה תורת ההיגיון במסקנות מדעיות מסוימות העתידות לקבל הבהרתן אך ורק לאחר העיון הפילוסופי. מכאן שהרבה ממסקנותיו של הלוגיקן הן ארעיות, ״על דרך הנראה״ לפי ר׳ הלל, או על ״דרך הפרי-סום״ לפי הרלב״ג. הבהרת ההבדלים שבין הכוח למציאות אינם עניין להיגיון אלא למחקר המטאפיסי והאונטולוגי.

¹⁸ לכאורה ׳כוח׳ הוא קאטגוריה פיסיקאלית ו׳אפשרות׳ קאטגוריה לוגית. המצב הפוך בטכסטים מסוימים, למשל בהקדמה כ״ג לרמב״ם בחלק השני של ה׳מורה׳, ובטכסטם שנכתבו בעקבותיו. דבר זה מסביר את הקשיים המיוחדים שבפירוש סוגיה זו. והשווה דברי ר׳ הלל ש׳האפשרות הוא דבר מוקדם לכח והוא לבד הכנה נמצאת בחומר״ ([תגה], דף ה, ע״א).

¹⁹ [תגה], דף ה, ע״ב.

אמרו וכן כל דבר מן הנמצאות הנראות היות דבר מהם יותר גדול ממה שהוא, או יותר קטן, או בחילוף מה שהוא נמצא עליו מתכונה ומקום.²²

השינויים יכולים לחול על מבנה העולם כולו אך גם על הפרטים: "זה עובר שיהיה לפי מה שהוא עליו מן התאר והשיעור, ובאלו המקרים הנמצאים בו, ובוה הזמן והמקום אשר נמצא בו. ועובר שיהיה יותר גדול או יותר קטן, או בחילוף זה התואר, או במקרים כך, או ימצא קודם זמן מציאותו או אחריו או בזולת זה המקום".

מצב עניינים הוא אפשרי, אם ניתן להעלות אותו על דעתנו.²³ ההגבלה היחידה לבניית עולם אלטרנטיבי היא חוק הסתירה, אם כי, כפי שנראה להלן, נמצאו בין חכמי הכלאם כאלה, שכפרו אף במגבלה זו.

פשר העולמות האפשריים מאפשר להבחין הבחנה נוספת בקאטגוריות המודא-ליות. מנקודת מבטו של פשר זה, הפשר הזמני מתאר את האפשרות הטבעית, אך לא את האפשרות במובן הרחב והכולל. טענה כלשהי הכרחית אם ורק אם היא אמיתית בכל העולמות האפשריים; היא אפשרית אם יש לכל הפחות עולם אחד שבו היא אמיתית.²⁴

שאלות אלו ניתנות לניסוח תיאולוגי משלים. מהו נמנע מבחינתו של האל? מהן מגבלות יכולתו? בתשובה לשאלות אלה הגדירו חכמי הכלאם, ובעקבותיהם הוגים ערביים אחרים, קאטגוריות שונות של הכרח. מבין התשובות השונות שניתנו נתעכב להלן על תשובתו של אבן חזם מקורדובה.²⁵ אבן חזם חילק את הנמנעות לארבע קאטגוריות: (1) הנמנע היחסי: כצמיחת הזקן לילד בן שלוש. קאטגוריה זו מכילה תופעות שניתן לראותן כבלתי-סבירות. (2) הנמנע במציאות: כהפיכת האבן לבעל-חיים. בקאטגוריה זו כלולים איפוא, מאורעות ומצבים המנוגדים לחוקיות הטבעית.²⁶ (3) הנמנע לפי סדר הבנתו (הנמנע הלוגי): שאדם ישב ויעמוד בעת ובעונה אחת, דהיינו מצבים המנוגדים לחוקי ההיגיון. (4) הנמנע המוחלט: כהנהת שינוי באל.

²² מ"נ, ח"א, ע"ג.

²³ על מעמדם האונטולוגי של הישים האפשריים ראה רשר Nicholas Rescher, "The Ontology of the Possible", *Logic and Ontology*, ed. M. K. Munitz, New York University Press, 1973, pp. 213-228

²⁴ הפיתוח המיוחד בלוגיקה מודאלית התאפשר בעקבות מודל זה. קיומן של מערכות לוגיות שונות מתאפשר אם נגביל תת-קבוצה של עולמות אפשריים שביניהם מתקיים יחס, שניתן לכנותו *alternativeness relation* או *accessibility*; ראה סניידר, D. P. Snyder, *Modal Logic and Its Applications*, New York, 1971 (כבר ב-1956 הוצעה שיטה דומה עקרונית, ראה פריור [PPF], עמ' 42). לפי תכונותיו הפורמאליות של יחס זה (חזור, עובר, תואם, וכו') ניתן להגדיר קבוצות שונות של עולמות. בקבוצות אלה יתקבלו מערכות לוגיות שונות (M, S₄, S₅, וכו').

²⁵ אבן חזם, 'פצל', כרך ב, עמ' 181 ואילך. השווה דיינו של וולפסון [KLM] עמ' 584 ואילך.

²⁶ לפי וולפסון [KLM] שם.

ההעדר והגמנע היא שאלה ממשית שייתכן לנסחה ולהבינה. מכאן שהאל יכול ליתן למלים אלה ("העדר", "גמנע") משמעות, ולהופכן לממשות. לפי אבן חזם, האל יכול להפוך לממשות כל מה שניתן לגיסוח או, לפי דבריו, כל מה שניתן לשאלה. דיון זה מלמד על קאטגוריה נוספת שנידונה בהרחבה בתורת המדברים (חכמי-הכלאם), זו שבין הנמנעות הטבעית לבין הגמנעות הלוגית, קאטגוריה שניתן לכנותה אונטולוגית. כך למשל כותב הרמב"ם, שכמה מחכמי הכלאם שוללים את היכולת האלהית במה שנוגע להפיכת סוגים אלה לאלה, כאשר בסוגים כוונתו לסוגים אונטולוגיים עליונים; כלומר אין האל יכול להפוך עצם למקרה או מקרה לעצם.³²

האפשרות האבסולוטית: מעבר לאפשרות הלוגית קיים תחום נוסף, אותו הניחו אף חכמי הכלאם שלא נמנעו מלקבל אפשרותם של "נסים לוגיים". הנמנעות האבסולוטית, היא אי-היכולת של האל לשנות את תואריו הוא, ליצור אל אחר כמותו, או "שיהיה משיב עצמו להעדר או שיתגשם".³³ הנמנעות האבסולוטית נקבעה גם על-ידי תואריו האתיים של האל.³⁴ מכאן המפתח לפתרון מספר פאראדוקסים הנתלים בהנחה שהאל עושה רע או גורם עוול. אלא שכאן מצוי שוב תחום בעייתי, שעמד במרכז ויכוחים רבים בתקופת הכלאם. בין התשובות שניתנו אפשר להבחין במספר כיוונים עיקריים:

(1) "שהאל ית' לא יתואר ביכולת על הרעות והעבירות ואינן מכושרו של הבורא יתעלה".³⁵ כך, לפי דעתם של כת אלאצלה (התיקון) ואחרים, לא יכול האל לגרוע משכרם של צדיקים ולהוסיף לעונשם של הרשעים. זו גם דעתו של אלגנז'אם, ושל דוד בן מרוזן אלמקמץ.³⁶

(2) לפי אנשי כת אלמג'ברא, הטיעון, שאין בכוח האל לעשות רע, פירושו לקבוע כוח ממעל לו. מכאן שאם האל יעשה עוול, מעשה זה לא ייחשב לעוול, וכל המעשים כולם אפשריים לגבי האל.³⁷

(3) בין העמדות האלו מצויה עמדת ביניים הטוענת שאמנם יש לאל יכולת לעשות רע, אך לעולם הוא לא יבחר ברע. דוגמה לגישה זו מצויה בדעתם של

³² זו דעתו של אשערי (ראה וולפסון [KLM], עמ' 588—589), כנגד דעותיהם של מדברים אחרים.

³³ מו"ג, ח"ג, ט"ו.

³⁴ כך אחי הטהרה מביאים בכתביהם שתי דוגמאות נוספות של נמנעות: "אין לאל יכולת לגרש את השטן ממלכותו ואין לאל יכולת להכניס גמל בקוף המחט". לפי פירושו המחוכם של וולפסון, הדוגמה הראשונה נמנית עם הנמנעות הלוגיים, שהרי מלכותו של האל כוללת את הכל, והשנייה עם הנמנעות המוסריים, שהרי בקוראן נאמר ששערי גן-העדן ייפתחו בפני הרשעים אם יוכל גמל להיכנס בקופו של מחט (ראה וולפסון [KLM], שם).

³⁵ לפי תרגומו של בלומברג [קרמ], עמ' 369 ה' 16, וראה וולפסון [KLM], עמ' 579.

³⁶ ראה [קרמ], עמ' 370.

³⁷ ראה דבריו של ו' רשד בפירושו הקצר למטאפיסיקה (קטע ג, בנספח 7). אם הדב-רים כולם אפשריים לגבי האל, הרי ש"אפשר שיתהפך הטוב רע והרע טוב, ולא יהיה בכאן אמת כלל", כדעתו של פרוטגורס.

אותו רב קרא תגר על אריסטו שהגביל את כוחו של האל לדברים שאינם נמנעים: "וכי לא היה לו לאריסטו לכתוב אלא שהבורא יכול על כל דבר אפשרי בעצמו, אם כן מה יתרון לבורא עלי, שהריני יכול על כל דבר אפשרי". בתשובתו מבחין אלבלג בין שני מיני אפשרויות: "האפשרי מצד הנפעל" ו"האפשרי מצד הפועל". האדם מוגבל בשני מיני אפשרויות אלה. לא כן הבורא, "כי הבורא אין שום פועל נמנע מצדו, שעוד יתבאר שאין לכוחו תכלית". ההגבלות על כל-יכולתו של האל מקורן בנמנעות שבדברים מצד עצמם: "ומה שהפילוסופים אומרים שאין הבורא יכול להמציא אצטונא [גליל] שההרוט שלה שווה לחציה ולא מרובע שצלעו שווה לאלכסונו... ולא גוף מתנועע בבילתי זמן והדומים להם מן הנמנעות, אין המניעות בהם מצד הפועל אלא מצד המקבלים... וזה אינו חסרון כלל בבורא ולא כפירה באמונתו הואיל שאין המניעות ממנו".⁴¹

ההבחנה בין ההכרחיות הלוגית להכרחיות הטבעית רחוקה היתה מן ההשקפה האריסטוטלית העקבית; היא חדרה מן החוץ, ונתאזרה בתקופה מאוחרת יחסית. בהגות היהודית הפכה להיות בולטת בעיקר בימי הביניים המאוחרים, בייחוד על רקע הפולמוס עם הנצרות.⁴² היא ניתנת לסיכום בדבריו של ר' יוסף אלבו המבחין בין שני סוגי נמנעות: "הנמנעות קיימות בעצמן", דהיינו לוגיים, מול "הנמנעות אצל הטבע".⁴³ בסוג אחרון זה "אפשר שתבא האמונה בו", והוא איננו תלוי אלא בניסיון, "כמו משיכת אבן המגניטס את הברזל שלא יוכל השכל לתת סבת מציאותו אבל יכחישו".

ג. הפשר האפריוריטי

כפי שראינו בניתוח הטכסטים הביניימיים, קשורה הגישה האריסטוטלית לתורת המודאליות בפשר הזמני, אם כי איננה זהה אתו.⁴⁴ בבסיסה ישנה הגדרה נוספת, בלשונו של ר' יוסף בן יהודה: "המחוייב הוא כאשר הונח העדרו — חויב ממנו בטל. והנמנע הוא כאשר הונח מציאותו — חויב ממנו בטל. והאפשר

⁴¹ ר' יצחק אלבלג, 'תיקון הדעות', מהד' י"א ויידה, ירושלים, תשל"ג, עמ' 12. וראה בתרגומו הצרפתי, G. Vajda, *Isaac Albalag*, Paris, 1960, pp. 124-125.
 בהבחנה דומה בסכולאסטיקה הנוצרית, ראה וולטר Allan B. Walter, "Ockham and the Textbooks: On the Origin of Possibility", *Franziskanische Studien* 32 (1950): 70-96

⁴² על השלכות סוגיה זו לויכוח היהודי-נוצרי ראה לאסקר Daniel J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, New York, Ktav Pub. House, 1977, esp. pp. 25ff

⁴³ "תחית המתים, והימצא איש יושב ארבעים יום וארבעים לילה בלא אכילה ושתיה והדומה לזה" ('ספר העיקרים', ורשה, 1893, ח"א, פרק כ"ב, דף מ"ב, ע"א). השווה דבריו של ר' חסדאי קרשקש, 'בטול עקרי דת הנוצרים', דף ג, ע"א. קרשקש מדבר על אמונות העומדות בסתירה למושכלות הראשונים ולמופתים המוחלטים. קאטגוריה זו דומה לקאטגוריה של הנמנעות אצל הטבע.

⁴⁴ על סוגיה זו ראה [TAN], עמ' 93 ואילך.

עקרון השקיפות טוען שכל אפשרות שתתממש יכולה, עקרונית, להיות אובייקט של ידיעה מדעית, וממילא יכולה היא להיות מוטרמת על-ידי המדען. אלא שיש להבחין בין עקרון השקיפות בתפיסה האריסטוטלית לבין דעתם של חכמי הכלאם. לא מדובר כאן על דמיון אלא על שכל, הפועל על בסיס הגחות המדע. כאן נעוצה עיקר הביקורת האריסטוטלית על עמדתם של המדברים, כפי שהוצגה בקיצור ובבירור על-ידי הרמב"ם. "והיות מה שקראוהו אפשר — מצוייר, הוא מאמר אמיתי"⁶². הגדרת האפשר כמה שניתן לציור, דהיינו להמשגה, מקובלת היא לא רק על המדברים אלא גם הפילוסופים, אלא ש"אתם [= המדברים] ... תבתנו המחויב והאפשר והנמנע פעם בדמיון ולא בשכל, ופעם בתחלת הדעת המשותף, כמו שזכר אבונצר בזכרו הענין אשר יקראוהו המדברים שכל". המסקנה הנובעת מכאן היא "כי המדומה אצלם הוא אפשר יסכים עמו המציאות, או לא יסכים לו". פן שני בעקרון השקיפות תלוי בעובדה, שאף אם אמנם ניתן להעלות על הדעת עולם הדומה לעולמנו, שאחת מתכונותיו שונה, אין דבר זה יכול להתממש. אפשרות זו קיימת אך ורק בגין שבודדנו אותה תופעה. כדברי פילון איש מיגרה, ניתן לבודד תופעה ועל-ידי-כך לראותה כאפשרית. אולם היא תיהפך לבלתי-אפשרית כשנשבץ אותה במכלול התופעות הטבעיות. סוגיה זו היתה כמובן שנויה במחלוקת. הגישות השונות לבעיה נבעו מעמדות עקרוניות. הפילוסופיה האריסטו-טלית נתנה את תשובתה, וחייבה את יחידותו של העולם, על בסיס עמדתה העקרונית בסוגיית תקפותו של המדע. הכלאם נתן את תשובתו העקבית, בשללו את שני העקרונות שעמדו בבסיס המדע האריסטוטלי: העיקרון הסטאטי של תורת המהויות, המגבילה באופן הכרחי את תכונותיו של העולם במצב מסוים "זוהו שהוא אומר אין צורה נמצאת כלל"⁶³, והעיקרון הדינאמי של תורת הסיבתיות, המגדירה תכונותיו של העולם במצב נתון כפונקציה של מצבים קודמים: "וכן תנועת היד המניע קולמוס ... לא שיש ליד מעשה כלל ולא סבה בתנועת הקולמוס"⁶⁴. מן האמור לעיל נובע, כי עקרון המלאות הוא הבוחן לצידוקה של העמדה הא-ריסטוטלית. בכל זאת והגבל תוקפו של עקרון המלאות על-ידי הנחת קיומה של אפשרות קונצפטואלית: "שהאפשרות הנה [= כאן] יהיה שכלי, כמו שהוא בקדמות

סטרית (אפשרי²), מצויה אך ורק בישים הסופיים מבחינת הזמן. מכאן מסיק אבן רשד "שאם היה העולם אפשרי קודם שיימצא, הנה יחוייב שיהיה העולם נצחי". לפנינו מעין הוכחה אונטולוגית לקדמות העולם, אם אפשרי שהעולם קדמון, אזי העולם קדמון: "ומה שהיה אפשר שיהיה נצחי הוא מחוייב שיהיה נצחי ... וגם אם העולם אפשר שיימצא נצחי מחוייב שיהיה נצחי", כלומר $Mp \rightarrow Lp$ (!). בהסבר הנחה זו נזקקת ההגות הביניימית לעקרון הטוב: "כי הטבע לעולם יפעל אחד משני הפכים היותר טוב מהם, ואם היה העולם אי אפשר שיהיה נצחי או אי אפשר שלא יהיה נצחי, לעולם יפעל הנצחיות, אחר שהנצחיות הוא טוב מהיותו בלתי נצחי". וראה על עיקרון זה להלן.

⁶² מו"ג, ח"א, ע"ג, ההקדמה העשירית.

⁶³ שם, שם.

⁶⁴ שם, ההקדמה השישית.

תפסו את ההיקש כטיעון.⁵⁸ אין ספק שאפשרות ההבחנה נמחקה לחלוטין אצל ההוגים שהשתמשו בנוסף להיקש הקאטגורי גם בהיקש ההיפותטי. דבר זה נהוג היה במיוחד במסורת הפילוסופית הערבית והעברית בימי-הביניים. כאן המקור לחלוקה נוספת של ההכרח, שבה מובחנים ההכרח האבסולוטי וההכרח הרלאטיבי, דהיינו "ההכרח במוחלט" או "במשולח", וההכרח הקיים עד כמה שדבר אחר קיים.⁵⁴ חלוקה זו תידון במקום אחר. אך אף אם נתעלם מסוגיה חשובה זו, בולטת העובדה שהמסורת האריסטוטלית הניחה פשר שאיננו זהה עם פשר דיודורוס. טענות הן הכרחיות אם הן נגזרות כמסקנות בהיקש תקף מהנחות הכרחיות הכלליות בתורה המדעית. לפנינו הכרחיות הקודמת לתיאור האמפירי של המתרחש בטבע. טענה היא נמנעת אם שלילתה נגזרת, וטענה אפשרית אם אין היא ואין שלילתה נגזרות מהנחות התורה המדעית. תורה זו מבטלת את הצורך ואף את האפשרות להבחין בין ההכרח הטבעי להכרח הלוגי. ניתן להעמיד את הראשון על השני לפחות כמטלה של התורה המדעית. אולם המסקנה מהנחה זו אינה דטרמיניזם כולל, נוסח שפינוזה.⁵⁵ כבר עמדנו לעיל על הגבלותיו של הדטרמיניזם כיום בשיטה האריסטוטלית. להלן תובהר בעיה זו מבחינה נוספת.

⁵⁸ כידוע, מאז עבודתו החשובה של לוקסייביץ', חלוקות הדעות בין חוקרי תולדות הלוגיקה האם יש לתאר את ההיקש האריסטוטלי כטיעון (SaM, MaP+SaP); או כטענה (SaM, MaP → SaP): J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford, 1951, 2nd ed. 1957; H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 2 vols. in 3, Tübingen, 1896-1900; G. Patzig, *Aristotle's Theory of the Syllogism*, Dordrecht, 1968, esp. pp. 16-42

⁵⁴ 'ספר ההיקש' (*Analytica Priora*) א', 10, 30 ב', 'ספר המופת' (*Analytica Posteriora*) ב', 11, 94 א' 21-27; ב', 5, 91 ב' 14-17.

⁵⁵ ההשוואה עם דיוניזם של שפינוזה ושל קאנט חשובה במיוחד. מן הראוי לראות את דבריו של שפינוזה על האידיאות הבדויות (*ficta*), כביקורת הנמתחת על הפשר השני — הלייבניציאני, לאור הפשר השלישי. שפינוזה מבסס את ניתוחיו המודאליים על ההבחנה בין ההכרח האבסולוטי "זה שמטבעו כרוך בסתירה אם אינו נמצא" לבין ההכרח התלוי בסיבה היצונית. ראה 'מאמר על תיקון השכל', ערך יוסף בן-שלמה, ירושלים, הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשל"ג, עמ' 51 ואילך. וראה וולפסון H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, New York, Meridian Books, 1958, 1: 188-190

במשנתו של קאנט מובלט הצד השני הגלום בפשר הזה, הצד האפריוריטי. גם הוא נאבק נגד התפיסה השנייה, בהיותה בלתי-מספקת לתיאור נכון של הקאטגוריות המודאליות. ראה קאנט, 'ביקורת התבונה הטוהרה', ב' 624 הערה, בתרגומם של ש"ה ברגמן ונ' רוטנ-שטרייך, ירושלים, מוסד ביאליק, 1966, עמ' 305. קאנט מודה שניתן להעלות על הדעת מושגים בדויים, ואכן "המושג הוא אפשר לעולם, אך אינו סותר את עצמו". אך יש להבחין שם בין האפשרות של המושגים (אפשרות הגיונית) לאפשרות של הדברים (אפשרות ממשית). דברים אלה אפשריים אם ורק אם הם מתאימים לתנאים הצורניים של הניסיון (ב' 265, עמ' 146). כאן נעוצה המהפכה הקופרניקאית שבהסבר הקאטגוריות המודאליות. על-יד שני סוגים אלה של אפשרות, קיים סוג שלישי, בעייתי, "האפשרות המוחלטת", דהיינו האפשרות "שהיא בעלת-תוקף מכל הבחינות" (ב' 284-285, עמ' 154). מושג זה קשור, למשל, בבעיה "אם אפשר שתהיינה קיימות תחושות אחרות, חוץ מאלו

שבין הדרכים השונות מצויה בטכסט מן התקופה העתיקה שהשפיע לא מעט על ההגות הביניימית. כוונתי לדבריו של גלינוס על התאמתם ההדדית של איברי גוף האדם. בדונו על שערות-העפעפיים מעמיד גלינוס זו מול זו שלוש השקפות.⁷³ האחת (ג) היא השקפתו של משה רבנו :

כי הבורא יתע' צווה לזה השער שיהיה נשאר על שיעור אחד, ולא יהיה מאריך יותר משהוא ארוך בכל זמן, ושהשער קיבל מאמרו והאמין בו ונשאר כן, ולא מרה במה שצווה בו או מפני פחד ואימה מעבור מצוות הבורא, או שהתבייש מן הבורא אשר צווהו זה הדבר, או שהשער בעצמו היה יודע שזה יותר ראוי.⁷⁴

לעומת דעתו זו של משה רבנו עומדות דעתו של אפיקורוס (ד), שאיננה נראית לגלינוס, ודעתו שלו, המוסיפה לסיבה הפועלת (הבורא) את הסיבה החומרית. גלינוס מסביר בעצמו את ההבדלים שבין הגישות השונות :

וההפרש אשר בין אמונת משה ואמונתו ואמונת אפלטון ושאר היוונים הוא זה. משה יאמין שיספיק שהבורא ברצותו ליפות החומר ולתקנו אין שם אלא שתתייפה ותתקן מיד. כי הוא חושב שהדברים כולם אפשריים אצל הבורא, ושהוא אילו רצה שיברא מהדשן סוס או שור, נברא מיד. אבל אנו אין זה בדעתנו, אבל נאמר כי מן העניינים — עניינים בעצמם בלתי אפשריים, וזה עניינם לא ירצה הבורא כלל שיהיו, אבל ירצה שיהיו הדברים האפשריים. ומן האפשריים לא יבחר אלא הטוב שבהם והיותר נאותים והיותר נכב-דים... ואחר היות זה כן, אנו נאמר שהבורא שם שני אילו העניינים. האחד מהם לבחור הטוב שבעניינים והיותר מתוקן והיותר נאות במה שיעשה. והשני, לבחור החומר הנאות.⁷⁵

בתשובתו טוען הרמב"ם "שזה המבהיל סכל בלתי שלם בכל מה שידבר חוץ ממ-לאכת הרפואות",⁷⁶ לא רק שלא הבין נכונה את עמדת המקרא אלא אף מבחינתו הוא חטא באי-עקיבות. גלינוס לא הכריע בשאלת קדמות העולם או חידושו. אולם בהנחת קדמות העולם אין משמעות לדבר על בחירה באפשרות הנאותה ביותר : הנחת קדמות העולם מחייבת את שיטת ההכרח.

⁷³ הנוסח העברי, בתרגומו של ר' זרחיה בן שאלתיאל חן, מובא מן הקטע מתוך 'פרקי משה' שיצא לאור על-ידי שטיינשניידר בספרו על אלפראבי [ALF], עמ' 230—238. נוסח זה משובש בכמה מקומות מכריעים. הטכסט הערבי ותרגום אנגלי של דברי הרמב"ם נגד גלינוס מובאים אצל שאכט ומאיר הוף "Maimonides against Galen on Philosophy and Cosmogony", *Bulletin of the Faculty of Arts, The University of Cairo* 5, Pt. 1 (1939).

⁷⁴ שטיינשניידר [ALF], עמ' 233.

⁷⁵ שם, עמ' 233—234.

⁷⁶ שם, עמ' 237.

נספחים *

1. אלפראבי

ביאור 'ספר הפתרון'¹ (*De Interpretatione*)

ובדבורים אשר ילקחו חלקי הגזרות דבורים יקראו עברים. והעבר הוא הדבור אשר יחובר בנושא הגזרה ויורה על איכות מציאות נשואה לנושאה והוא כאמרנו 'אפשר', 'יחייב', 'ואולי יהיה', 'וינמנע' [ועל כל פנים, 'ונאה', 'ומגונה', 'ויאות', 'ויתחייב', 'ויתכן', 'וימנע', והדומה² לאלה.

[וכבר יהיה זה בשניות כאמרנו 'זיד צריך שידבר', 'וזיד יתכן שילך' ו'הלבנה בהכרח תלקה']³. וגם יהיה זה בשלישיות כאמרנו 'ראובן יאות שיהיה ישר', 'שמעון אפשר שישוב חכם', 'הלבנה בחיוב תמצא לוקה'.

הגזרות שיהיה בהם עברים יקראו בעלות העברים וגם יהיו מהם מחייבות ומונעות. והמונעות יחודש בהם, אם באישיות ובסתמית מהם בעת שסודר אות המניעות עם העבר; ואם בבעלות החומות עם החומה כאמרנו 'ראובן נאות שידבר', מניעותו המנגדו 'ראובן לא נאות שידבר', ואמרנו 'ראובן אפשר שישוב חכם', מניעותו הוא 'ראובן אינו אפשר שישוב חכם', ואמרנו 'האדם אפשר שימצא ישר', מניעותו 'האדם אינו אפשר שימצא ישר'. אבל בבעלות החומות הוא כאמרנו 'כל אדם אפשר שילך', סתירתו אמרנו 'אין כל אדם אפשר שילך', והפכו 'ולא אדם אחד אפשר שילך'. וככה בשלישיות, כי אמרנו 'כל אדם אפשר שימצא ישר', סתירתו 'אין כל אדם אפשר שימצא ישר', והפכו אמרנו 'ולא אדם אחד אפשר שימצא ישר'.

וגם יהיה בבעלות העבר גזרות פשוטות ומתוקנות. והמחייבת הפשוטה באישיות והסתמית מהם מה שיהיו בשלא תרכב אות המניעות לא עם הנשוא ולא עם המלה הממציאה ולא עם העבר; ותהיה המונעת הפשוטה בשיסודר אות המניעות עם

* נספחים 6—1 נידונו במאמרי "אפשרי ומצויי בלוגיקה הביניימית", 'עיון' כ"ח (1978): 56—72.

¹ לפי כ"י פריס 917, סימנו במכון לתצלומי כתבי-יד עבריים שעל יד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי (להלן 'ס') 30335, דף 147. השלמתי קטע חסר על-פי התרגום הנוסף, כ"י פריס 898 (ס' 26854) דף 57 ע"ב ואילך. השלמות אלו יסומנו באות (פ). הבדלים טרמינולוגיים רבים קיימים בין שני התרגומים. כך למשל עבר - צד, אולי יהיה - סובל שיהיה, יאות - יחייב, מונעות - שוללות, אות המניעות - תיבת השלילה, מתוקנות - מסורות, ההלצה המצואית - המלה המצואית, מסופקות - סתומות.

² השווה, 'מלות ההיגיון', שער ג.

³ השלמתי לפי (פ).

בעיות תיאולוגיות רבות קשורות במושג האפשרות וההכרחיות: החופש האנושי, החופש האלוהי, ההשגחה, ומעל ומעבר לכולן בעיית הבריאה, כשהאונטולוגיה והתיאולוגיה משמשות בסוגיה זו בערבוביה. פשר העולמות האפשריים איפשר ניסוחם של טיעונים תיאולוגיים שונים. החשוב ביניהם הוא "דרך ההתייחד" (טריק אלתח'ציץ), או "דרך ההתייחדות"⁶⁹. מבין כל העולמות האפשריים, רק אחד התממש בפועל. למה דווקא עולם זה? דבר זה צריך הסבר. אולם עצם חיפוש ההסבר מתאפשר על בסיס שני עקרונות, עקרון האינדיפרנציה ועקרון ההתייחדות וההכרעה.

עקרון האינדיפרנציה, או 'ההכרעה', דהיינו השוויון העקרוני בין העולמות האפשריים, התנסח כדלקמן: "עד שיאמרו אין היות הארץ תחת המים יותר ראוי מהיותה על המים, ומיחד לה זה המקום, ואין היות השמש גגולה יותר ראוי מהיותה מרובעת או משולשת, שיחס התארים כולם לגשמים בעלי התארים יחס אחד".

עקרון ההתייחדות וההכרעה מתייחס לצורך להניח סיבה, המכריעה באחת בין האפשרויות השונות: "אם כן התייחדו... עם העברת חילופם כולם הוא ראייה על מיחד בוחר, רצה אחד משני אלו העוברים [= האפשריים]". ההכרעה בין האפשרויות השונות יכולה להיעשות אך ורק על-ידי ברירה איראציונאלית בין אפשרויות שונות השקולות לחלוטין. המסקנה הנובעת היא קיומו של מיחד, שרצה אחת מן האפשרויות כולן.

על בסיס עקרונות אלה ניסתה איפוא התיאולוגיה הכלאמית להוכיח את קיומו של מיחד, דהיינו של אל בורא. בהתנגדותה לרעיון הבריאה, ניסתה ההגות האריסטוטלית להפריך את הטיעון הזה על-ידי שלילת העקרונות השונים.

(1) ההתנגדות היסודית היתה מופנית כלפי העיקרון הראשון, שהוא תוצאה של הנחת קיומם של עולמות אלטרנטיביים. לא ייתכן לקצץ כנפי זבוב מבלי לפגוע בקהרנטיות של הקוסמוס כולו.

(2) ביקורת נוספת מכוונת נגד השימוש בעקרון ההתייחדות בבעיות מטא-פיסיות. תוצאה זו מתקבלת אם נגדיר מחדש את עקרון ההתייחדות כמה שחל על מצבים משתנים בלבד. כך למשל, אם מצב א מאפשר בעתיד שני מצבים אפשריים: ב, ג, חייבים אנו להסביר, מדוע אחד ממצבים אלה התממש בפועל:

יחד, באמרו 'אפשר שימטיר'... ו'אפשר שלא ימטיר'. אולם אם נשתמש באות 'K' לציין שתכונה F חלה בכוח ולא באפשרות על אובייקט a, ניווכח שניתן לומר: KFa אולם לא ניתן לומר $K \sim Fa$. ש"הדבר שהוא מה בכח... לא ייאמר בו אלא ההינח ולא השלילית, כאמרו 'יש בורע צורת האנוש בכח' ולא יושכל, גם לא ייאמר 'צורת האנוש בורע בכח ואינו בורע בכח', שאם כן יצדק בדבר אחד בעצמו ההינח [= החיוב] והשלילי [= השלילתי] יחד בעת אחד, וזה שוא" [תגה], דף ו ע"ב.

⁶⁹ ראה מו"ג, ח"א, ע"ד, הדרך החמישי.

שיהיה מטבע האפשרי, והגיע עתה נמצא, אחר שהיה אפשרי שימצא ושלא ימצא, ואפשר גם כן שלא ימצא בעתיד.

והגזרות בעלות העברים הראשונים שלשה, הכרחית ואפשרית ומוחלטת. והגזרה אשר החומר שלה הכרחי זולתי [אשר] העבר שלה הכרחי, הוא אשר נשואה לא יתכן שיפרד מנושאה כלל ולא בזמן מן הזמנים כאמרנו 'כל שלשה מספר נפרד'. אבל אותה אשר החומר שלה אפשר, הוא אשר נשואה בלתי נמצא בנושאה עתה, ויכון בעתיד שימצא בה ושלא ימצא, כאמרנו 'ראובן יהיה חכם'. ואשר העבר שלה הכרחי הוא אשר יתחבר בה דבור החיוב⁶ היאך שיהיה החומר שלה [הן] שהיה חיוב הן שהיה אפשר⁷ כאמרנו 'ראובן בחיוב ילך', וזאת היא חיבת בעבר, אפשרית בחמר. ואמרנו 'כל שלשה הם בחיוב מספר נפרד' היא חיבת בשני ענינים בעבר ובחומר וככה אשר העבר שלה אפשר הוא אותה אשר התחבר בה דבור האפשר היאך שהיה החומר שלה כאמרנו 'כל שלשה אפשר שיהיה מספר נפרד' היא אפשר-רית בעבר חייבת בחמר. ואמרנו 'ראובן אפשר שילך' היא אפשרית בעד שני הענינים יחד.

והמחלטת פשט המנהג בה לחסר העברים כלם ולא יפרסמו אותה לא באפשרות ולא בחיוב ושמו חסרון העברים כלם כאלו הוא עבר לה. וזהו רעיון אלכסנדר ויאמת שהוא דעת ארסטוטליס במשולחת כאלו חסרון העברים כלם מורים בה, שהם לא חיוב ולא אפשרי. ושם הסרת שני הדברים יחד מורים על שהוא באמצעי בין שני הקצוות אשר הוסרו והוא באמת אמצעי בין האפשר והחיוב מפני שלקח כל אחד מהם במדה. וזה מפני שנתקבץ בו שהוא נמצא בפועל והוא מטבע האפשרי מפני שהיה במה שקדם אפשרי שימצא ושלא ימצא והוא עוד בעתיד אפשר ושלא ימצא. ובמה שהוא נמצא בפועל ישתף החייב, ובמה שהוא מטבע האפשרי ואפשר גם כן שלא ימצא בעתיד ישתף האפשרי, כאמרנו 'ראובן עומד' ו'שמעון ילך' ו'האדם ישר' ודומה אלה הגזרות.

והגזרה פעמים תהיה משולחת בחומר שלה ובעבר שלה כאמרנו 'כל אדם ישר'. ופעמים תהיה החומר שלה משולח ועברה אפשרי וחיב כאמרנו במי שהוא לבן עתה שהוא אפשר שיהיה לבן ובחיוב הוא לבן.⁸ וגם תהיה בחומר שלה חייב ולא יפורסם בה לא בחיוב ולא באפשר ותהיה משולחת בעברה חיבת בחמרה כאמרנו 'כל שלשה הוא מספר נפרד'. והמשולחת תקרא הממציאה ותקרא משולחת מפני שלא הותנה בה עבר כלל, ונקראה ממציאה מפני שהיא מורה על המציאות בלתי מתנה בה לא חיוב ולא אפשר, נמצא שהממציאה והמשולחת בשני שמות מורכבים.⁹

והמחייבות והמונעות בחייבת ובאפשרית והפשוטה בהם והמתוקנת באישיות ובמסופקות ובעלות החומות על הדמיון שקדם. ומונעות האפשר זולתי המונעת

⁶ דבור החיוב - תיבת ההכרחות (פ).

⁷ היאך שהיה חומרה היתה הכרחית או אפשרית (פ).

⁸ ובחיוב הוא לבן - או בהכרח הוא לבן (פ).
⁹ מורכבים - נרדפים (פ).

שיחויב שאם היה אמרנו בקורה על דרך משל שהיא תמצא צדיק, שקר — היה הצודק עליה שהיא תמצא לא צדיק, אמנם לפי שאמרנו 'צדיק' ולא צדיק' חולקים האמת והשקר על האדם לבד, כבר יחויב אם היה הצודק שהקורה תמצא לא צדיק — שיצדק עליה שהקורה אדם לא צדיק, וזה בתכלית הביטול.

וכאשר היתה מלת השוללות אמנם תונח בגורות השלישיות ובשניות עם הפעל, כבר יחשב שהענין בגורות בעלות הצדדים הוא זה הענין, ויהיה לפי זה ששוללות אמרנו בדבר שהוא 'אפשר שימצא' אמרנו שהוא 'אפשר שלא ימצא'. אלא שכבר הוא גלוי שיצדק על הדבר בעצמו שיאמר בו שהוא 'אפשר שימצא' ו'אפשר שלא ימצא'. המשל בזה, כי מה שאפשר שיחתך אפשר שלא יחתך, ומה שאפשר שילך הוא אפשר שלא ילך; וזה שהאפשרי הוא מה שאיננו הכרחי המציאות, ולזה כבר אפשר בו שימצא ושלא ימצא. ולפי שהיו שני המקבילים אי אפשר בהם שיחברו על האמת בדבר אחד יתבאר שאין שוללות אמרנו 'אפשר שימצא' — 'אפשר שלא ימצא'.

ואחר שכבר התבאר שמלת השוללות באלו הגורות, ר"ל בעלות הצדדים, אין ראוי שתונח לא עם הנשוא ולא עם מלת המציאות — יחויב שתונח עם הצד, ויהיה שוללות אמרנו בדבר שהוא 'אפשר שימצא' אמרנו שהוא 'אי אפשר שימצא', וזה הענין בכל הצדדים אשר ספרנום. וזה מחויב, כי כמו שבגורות שאינם בעלות צדדים אמנם היינו מחברים מלת השוללות בדבר שמדרגתו מדרגת החומר, והוא הנשוא — הצורה, והיא מלת המציאות, לא בדבר שמדרגתו מדרגת החומר, והוא הנשוא — כן הנה אמנם תונח מלת השוללות בדבר שמדרגתו ממלת המציאות במדרגת מלת המציאות בבלתי בעלות צדדים מן הנשוא, והוא הצד. וזה שמלת המציאות לפי שהיא בגורות שאינן בעלות צד מורה על איכות ענין הנשוא מן הנשוא — היה יחס מלת המציאות אל הנשוא בגורות אלו יחס הצורה אל החומר; ולפי שהיה זה היחס בעצמו הוא יחס הצד אל מלת המציאות, וזה שהוא יורה על איכות מציאות הנשוא לנושא — היה יחסו גם כן אל מלת המציאות יחס הצורה אל החומר. וכאשר היו שני היחסים אחדים, והיתה מלת השוללות שם מונחת עם הפעל — חויב שתונח הנה עם הצד.¹⁸ ובכלל הוא גלוי בעצמו ששוללות אמרנו 'אפשר שימצא' אמרנו 'אי אפשר שימצא', לפי ששני אלו יחלקו האמת והשקר תמיד, אבל אמרנו 'אפשר שימצא' ו'אפשר שלא ימצא' אינם סותרים אבל מתחייבים. וכמו כן שוללות אמרנו 'אפשר שלא ימצא' — והיא המוסרת האפשרית — הוא אמרנו 'אי אפשר שלא ימצא', ושוללות אמרנו 'מחויב שימצא' אמרנו 'איננו מחויב שימצא', ושוללות אמרנו 'מחויב שלא ימצא', והיא המוסרת המחויבת — אמרנו 'איננו מחויב שלא ימצא'. וכמו כן שוללות אמרנו 'נמנע שימצא' אמרנו 'איננו נמנע שימצא', ושוללות אמרנו 'נמנע שלא ימצא' אמרנו 'איננו נמנע שלא ימצא'. ואלו הם הגורות המקבילות בזה הסוג.

צורה	=	נשוא
חומר	=	נושא
	=	מלת המציאות

לפי הענין הראשון. והאפשרי בענין הראשון לא יתחייב להיות אפשרי האפיסה רק לפעמים יהיה נמנע האפיסה כמו המחויב הואיל שאינו נמנע. והאפשרי בענין ההוא רמז לבלתי הנמנע לבד.

2.4 ר' יצחק אלבלג
'תיקון הדעות'

אמר המעתיק. האפשרי חלקו אבוחמד בכאן לשני חלקים בלבד והיה לו להיות זוכר חלק אחר שאינו אחד מאלה השנים והוא כל מה שיש לו עלה. ובתחלת המחשבה יעלה כי האפשרי הזה עצמו הוא אשר מן החלק הראשון ואינו כן, כי החלק הראשון כולל כל מצוי בין עלול בין בלתי עלול וזה אינו נופל אלא [על] העלול בלבד. כמו כן החלק השני והוא הנקרא אפשרי באמת הוא נופל [על] העלול המחודש אשר מציאותו ואפיו סתו במדרגה אחת. א"כ האפשרי הנופל על כל עלול בין מחודש בין נצחי אינו משני החלקים האלה אשר הסכימו עליו הפילוסופים אלא אחר ששם האפשרי נאמר עליו ועליהם בשתוף. ולפי' יאמר בן רשד כי שם זה מחודש לאחרונים.¹²

בענינו הראשון. והאפשר בענינו הראשון לא יחייב שיהיה אפשר ההעדר אבל פעמים היה נמנע ההעדר במחויב כי הוא בלתי נמנע. והאפשר באותו הענין מליצה מהבלתי נמנע לבד.

2.3 ר' משה גרבוני
פירוש 'כוונות הפילוסופים'

הפירושו. אמרו ולא יובט אל חלוף השלילה והחויב בתיבה כי השלול נשוא בשלילה כמו שהמחויב נשוא בחיוב. ויחס האבן אל האדם יחס ההימנע, ויחס החי אל האדם יחס החיוב. ירצה ולא יובט אל חלוף השלילה והחויב בתיבה ושנבחינו שתי הגזרות מצד הקבלתם בחיוב ובשלילה ושנאמר כי 'האדם אינו אבן' מחויב ו'האדם אבן' נמנע. כמו כן, 'האדם חי' מחויב ו'האדם אינו חי' נמנע. כי זאת הבחינה בלתי ראויה, כי הגבול השלול נשוא בשלילה כמו שהמחויב נשוא בחיוב. והגזרה מחומר הנמנע או המחויב כפי יחס הנשוא בנושא מבלי הבטחה אם יושלל בה או יחויב. ויחס האבן אל האדם יחס ההמנע ויחס החי אל האדם יחס החיוב בנשיאותם, ישורל או יחויבו. ולכן היו שתי הגזרות ר"ל השוללת והמחייבת ביחס האבן ניות אל האדם מן הנמנע והחיות לאדם מהמחויב בבחינת יחס נשואם אל נושאם מופשט מן האיכות, ר"ל החיוב. והשלילה והאיכות יפעל הצדק והכוב, מבלי שישינה היחס.

¹² ראה על הערה זו ויידה [תהד] עמ' 26 ואילך. חלוקתו שונה מן החלוקה בחלוקה זו, שהיא חלוקה לוגית פנימית, בין שני מובנים לוגיים שונים של האפשרות. אלבלג ניסה להשוות מובנים אלה בהערה ד. בהערה זו הוא מוכיח שאין תפיסה בין האפשרות הלוגית לאפשרות המטאפיזית, במובנו של ו' סינא. ניתן לסכם את דעתו של אלבלג כדלקמן:

וכאשר התבוננו בזה החיוב המפורסם והפכנו בו, מצאנו אמרנו 'נמנע' ואמרנו 'איננו נמנע' יחייבו אמרנו 'אפשר' ו'איננו אפשר', ר"ל שהסותר מהם יחייב הסו-תר, ארצה בו שהמחייב במ יחייב השולל, אלא שזה בדרך ההפוך, ר"ל שהשולל מן הנמנע יחייב המחייב מן האפשרי והמחייב מן הנמנע יחייב השולל מן האפשרי. אבל הגזרות המחויבות מהן לאפשריות איננו הסותר אבל ההפך, ר"ל הפך המחייבת החיוב שהיא סותרת שוללת החיוב. וזה, שאין שוללות אמרנו 'מחויב שלא ימצא' — המחויב לאמרנו 'אי אפשר שימצא' — אמרנו 'איננו מחויב שימצא', שהוא מתחייב לאמרנו 'אפשר שימצא'. וזה שהם כבר אפשר שיצדקו על דבר אחד בעצמו, כי מה שהוא מחויב שלא ימצא יצדק עליו 'איננו מחויב שימצא'. אבל אמרנו 'מחויב שלא ימצא' הוא הפך אמרנו 'מחויב שימצא', שהוא סותר לאמרנו 'איננו מחויב שימצא'. וכאשר היה זה כן הנה לא יתחייב בכאן סותר לסותר, אמנם יחייב הסותר הפך הסותר; רצוני שהוא לא יתחייב משוללות האפשר מחייבת החיוב, אשר היא סותרת שוללת החיוב אשר הנחנה מתחייבת למחייבת האפשר, אמנם יחויב משוללות האפשר הפך המחייבת החיוב, והיא אמרנו 'מחויב שלא ימצא'.²⁸

והסבה באשר חויב לשוללת האפשר הפשוטה מחייבת החיוב המוסרת, וחויב לשוללת האפשר המוסרת מחייבת החיוב הפשוטה — כי הנמנע הוא הפך המחויב המציאות, ואם כחם בהכרח הוא כח אחד. ולפי שהשוללת האפשרית הפשוטה יחויב לה הנמנעת המחייבת הפשוטה, והיתה הנמנעת המחייבת הפשוטה הפך המחייבת החיוב הפשוטה — חויב בהכרח שימשך לה הפך המחייבת החיוב הפשוטה, והיא המחייבת החיוב המוסרת. ולפי שהשוללת האפשרית המוסרת תחויב לה הנמנעת המוסרת המחייבת, והיתה הנמנעת המוסרת המחייבת הפך המחויבת המוסרת המחייבת — חויב שיתחייב לה מן החיוב הפך המחויבת המוסרת המחייבת והיא המחויבת הפשוטה המחייבת.

אמנם כאשר נבחן זה כבר יחשב שהענין במה שיחייב האפשרי מן המחויב כענין מה שיחויב לו מן הנמנע, ר"ל שהסותר מהם יחייב הסותר, אבל על זולת הצד הראשון שהתבאר דמיונו. ואם כן יהיה המחויב לאמרנו 'אפשר שימצא' אמרנו 'איננו מחויב שלא ימצא', שהוא סותר לאמרנו 'מחויב שלא ימצא' המתחייב לאמרנו 'איננו אפשר שימצא', לא אמרנו 'איננו מחויב שימצא'. ויהיה המחויב לאמרנו 'אפשר שלא ימצא' מן החיוב אמרנו 'איננו מחויב שימצא', שהוא סותר לאמרנו 'מחויב שימצא' המתחייב לאמרנו 'איננו אפשר שלא ימצא', לא אמרנו 'איננו מחויב שלא ימצא' כמו שהנחנו בהנחה הראשונה.

ואמנם איך יראה שהמחויב לאמרנו 'אפשר שימצא' אמרנו 'איננו מחויב שלא ימצא' לא אמרנו 'איננו מחויב שימצא' — זה יסודר לפי ביאור שאמרנו 'אפשר שימצא' הוא מחויב לאמרנו 'מחויב שימצא'; אבל איך — יתבאר זה במה שאומר. וזה שאמרנו 'מחויב שימצא' אם שיצדק עליו אמרנו 'אפשר שימצא' או אמרנו

²⁸ N ~ ו- N הם הפכים. N ~ ו- N ~ סותרים.

אפשר שימצא ושלא ימצא, וזה חלוף לא יתכן. וכאשר היה הדבור הראשון מחייב שיהיה המתחייב מאמרנו 'מחויב שימצא' אמרנו 'אפשר שימצא', והשני יבטל שיהיה האפשר נמשך למחויב ומתחייב ממנו, והוא מבואר שהוא מחויב שיהיה מה שקיים הדבור הראשון מטבע האפשרי שהוא מתחייב מן המחויב וזלת מה שדחה אותו השני — אם כן האפשרי יאמר על יותר מענין אחד. וזה גם כן מבואר בחפוש, שגלוי הוא שאין כל מה שיאמר שהוא אפשר שיפעל כך ושלא יפעל, או שיקבל בו כח על שיפעל ושלא יפעל, דבר אחד. וזה שהדברים שנאמר שבהם כח פועל — ימצא על שני דרכים, אם כח מחובר בדבר, והוא אשר יכנו אותו בבחירה, ואם כח שאינו מחובר בדבר, כמו החום באש והקור בשלג. כי הכח המחובר בדבר בו כח על שיפעל ההפכים, ר"ל שיפעל ושלא יפעל, והמשל בזה ההליכה, כי באדם כח שילך ושלא ילך בשוה; ואם הכח שאינה מחוברת בדבר בו כח על אחד משני ההפכים לבד, והמשל בזה האש, שיש בה כח שתחמם לבד, לא על שלא תחמם, כי אם במקרה, וזה עם מה שלא תמצא נושאה שיקבל החום, וגם עם מה שיעצרה עוצר מן הפועל שיש לה בטבע בזה הנושא. וכבר ימצא בכחות המתפעלות בלתי דבריות מה שיקבל שתי המקבילות בשוה. וכאשר היה זה כן אין כל אפשרי אפשר שיקבל הדברים המקבילים, ולא גם כן האפשר ממה שיאמר בהסכמה עד שיהיה מין אחד, אבל שם האפשר ממה שיאמר בשתוף השם. וזה שאנחנו כבר נאמר 'אפשרי' במה שהוא נמצא בפועל, ואמרנו בו שהוא אפשרי. אמנם הוא שהרצון בו שזה הענין הנמצא לו בפועל כבר היה לו אפשרי, ואם לא היה מקבל אותו. וזה כבר יאמר לו 'אפשרי' ואם לא יקדם האפשרות בו לפועל בזמן, אם נמצא דבר בזה התאר. וממנו שיאמר בו שהוא 'אפשרי' והרצון בו שמדרכו שימצא בעתיד. וזה האפשרות אמנם ימצא בדברים המתנועעים לבדם, נפסדים הם או בלתי נפסדים; אלא כי מה שהיה ממנו בדברים בלתי נפסדים חדושו מחויב, בעלות השמש מחר, ומה שהיה ממנו בדברים הנפסדים אין היותו מחויבת. ואם המין השני מן האפשרי ימצא בדברים בלתי מתנועעים, וזה המין מן האפשרי הוא שיתחייב למחויב. ואם המין הראשון לא יתחייב למחויב, וזה מה שהיה ממנו בדברים הנפסדים לבד. אמנם מן הדומה שיאמר שהאפשרי, אחר שהוא יותר כולל מן המחויב, וזה שהוא נופל על מחויב ועל בלתי מחויב — כבר יתחייב ממנו על צד מה שיתחייב הכולל מן המיוחד, כצד מה שיתחייב החי מן האדם.

אמר, ואחר שכבר התבאר אפני האפשרי כבר יחויב שנגיח לראשון שיפול עליו ההקש בזה החיוב אמרנו 'מחויב שימצא' איננו מחויב שימצא, כי הוא ההתחלה לכל אלו. עוד נחפש מה שיתחייב לזה מאלו הגזרות הנשארות. אמר, וזה כבר נעשה בספר ההקש ונמתין הענין אל המקום ההוא. ואמנם היה המחויב הוא ההתחלה לאלו כי הדברים המחויבים הם הנצחיים הנמצאים בפועל, כפי מה שהתבאר בחכמות העיוניות. ולפי שהיו הדברים הנצחיים הקודמים — חויב שיהיו הדברים אשר הם בפועל קודמים מן הדברים שהם פעם בפועל ופעם בכת. ולזה קצת הנמצאים ימצא בפועל בלתי בכת, כמו הנמצא הראשון, וקצתם פעם בכת ופעם בפועל, והם הדברים ההיום הנפסדים, וקצת הדברים עם הכח לבד מזולת שיסתלק ממנו, כמו

לאמרנו 'אפשר שימצא' אלו השנים שזכר, רצוני 'איננו מחוייב שימצא' ו'איננו נמנע שימצא' שהם פשוטות גם כן. ובוה יתבאר שיתחייבו לאמרנו 'אפשר שלא ימצא' — 'איננו מחוייב שלא ימצא' ו'איננו נמנע שלא ימצא'.²⁶ ומפני שיהיה כח אמרנו 'אי אפשר' אמרנו 'נמנע' כי מה שאי אפשר שימצא הוא נמנע המציאות, הוא מבואר שיחויב לאמרנו 'אי אפשר שימצא' — 'נמנע שימצא' — 'נמנע שלא ימצא'.²⁷ וארסטו יאמר שיחויב לאמרנו 'אי אפשר שימצא' — 'מחוייב שלא ימצא', ולאמרנו 'אי אפשר שלא ימצא' — 'מחוייב שימצא'.²⁸ ויתן הסבה בזה אחר זה, כי הנמנע הוא הפך המחוייב המציאות ואם היה כל אחד מהם הכרחי. וכן המחייבת החיוב הפשוטה והוא 'מחוייב שימצא', הוא מבואר שהוא הפך המחייבת החיוב המוסרת רצוני אמרנו 'מחוייב שלא ימצא'. ומפני ש'מחוייב שלא ימצא' ו'נמנע שימצא' היה כל אחד מהם הפך למחייבת החיוב הפשוטה והיה ההפך אמנם יש לו הפך אחד הוא מבואר שהוראת אלו הגזרות אחת.²⁹ ולזה יחויב שמה שיצדק עליו אמרנו 'אינו נמנע שימצא' יצדק עליו אמרנו 'איננו' מחוייב שלא ימצא'.³⁰ וכבר קדם שאמרנו 'אי אפשר שימצא', יתחייב לו אמרנו 'נמנע שימצא', הנה יחויב שיתחייב לו גם כן אמרנו 'מחוייב שלא ימצא' כי הוראתם אחת.³¹ ומפני שאמרנו 'אי אפשר שלא ימצא' יתחייב לו אמרנו 'נמנע שלא ימצא', והיה הפכי לאמרנו 'נמנע שימצא' אמרנו 'נמנע שלא ימצא' או 'מחוייב שימצא', והיה ההפך לו הפך אחד, הוא מבואר שהוראת אלו הגזרות אחת.³² ומפני שהתחייב לאמרנו 'אי אפשר

$$(02) \quad E \sim = \sim N \sim. \sim I \sim \quad 26$$

E נתפסת כאן כ-Q.

²⁷ כאן עובר הרלב"ג בעקבות אריסטו להוראה השנייה של E, דהיינו P.

$$(03) \quad \sim E = I$$

$$(04) \quad \sim E \sim = I \sim$$

$$(05) \quad \sim E = N \sim$$

$$(06) \quad \sim E \sim = N$$

28

כדי להוכיח נוסחות אלה משתמש הרלב"ג בעקבות אריסטו בכלל לפיו "ההפך אמנם יש לו הפך אחד". בהוכחות אלו יש לזכור, שנוסחות (01)–(02) הן אמיתיות אם מפרשים אנו את E כ-Q. (03)–(06) הן אמיתיות רק אם מפרשים אנו את E כ-P.

²⁹ כדי להצדיק הוכחה זו נסמן לשם הפישוט להלן ב- (Y^e) את הפסוק שהוא היפך הפסוק Y. למשל, $(SaP)^e = (SeP)$. $\sim Y$ יסמן כמקובל את הסותר של Y.

הרלב"ג מסביר את טיעונו של אריסטו כדלקמן:

$$(N)^e = N \sim$$

$$(N)^e = I$$

$$(07) \quad \frac{(N)^e = I}{N \sim = I}$$

³⁰ הוספתי 'אינו' מתוך הסברה. אין ספק שכוונתו:

$$(08) \quad \sim I = \sim N \sim$$

³¹ הרלב"ג מוכיח את (05), כלומר $\sim P = N \sim$ על-פי (06), (07).

$$(I)^e = I \sim$$

$$(I)^e = N$$

$$(09) \quad \frac{(I)^e = N}{I \sim = N}$$

32

חייב כמו הענין במה שיחייבהו מן הנמנע, רצוני שהסותר יחייב הסותר, וזה כבר יבארהו אחר זה ר"ל הסבה בזה. ובהיות הענין כן והיה מחויב לפי מה שהתבאר שיהיה המתחייב לאמרנו 'אי אפשר שימצא' מחויב שלא ימצא, יהיה המתחייב לאמרנו 'אפשר שימצא', שהוא הסותר, 'איננו מחויב שלא ימצא' שהוא הסותר לאמרנו 'איננו מחויב שימצא', שהנחנו קודם שהוא המתחייב לאמרנו 'אפשר שימצא'.³⁷ ובוה יתבאר שהמתחייב לאמרנו 'אפשר שלא ימצא' הוא אמרנו 'איננו מחויב שימצא', כי כבר התבאר שהמתחייב לאמרנו 'אי אפשר שלא ימצא' הוא אמרנו 'מחויב שימצא', יהיה אם כן המתחייב מאמרנו 'אפשר שלא ימצא' שהוא הסותר 'איננו מחויב שימצא', שהוא הסותר.³⁸ וארסטו יבאר שהוא מחויב, רצוני שיהיה המתחייב לאמרנו 'אפשר שימצא' אמרנו 'איננו מחויב שלא ימצא', לא אמרנו 'מחויב שימצא', יהיה אם כן המתחייב מאמרנו 'אפשר שלא ימצא' שהוא מחויב לאמרנו 'מחויב שימצא'.³⁹ וכאשר התישב לו זה יאמר, שהמתחייב לאמרנו 'אפשר שימצא' מהקדמות החיוב הוא אמרנו 'איננו מחויב שלא ימצא'. וזה שלא ימנע משיהיה המתחייב לו אחת מאלו הארבעה הגזרות אשר במחויב, רצוני אם המחייבת החיוב הפשוטה, ואם השוללת ממנה, ואם המחייבת החיוב המוסרת, ואם השוללת ממנה.⁴⁰ וכבר ישאל שואל למה לא יהיה המתחייב לאמרנו 'אפשר שימצא' שתיים מאלו הגזרות, והוא מבואר שיחויב בשיצדק בדבר מה אמרנו 'אפשר שימצא' שיצדק עליו אמרנו אם 'מחויב שימצא' אם מקבילו, כי הם סותרים והסותרים אי אפשר שיכזבו יחד בדבר אחד. ובוה יתבאר שיחויב שיצדיק עליו אם אמרנו 'מחויב שלא ימצא' ואם מקבילו. ובהיות הענין כן, יחויב שיתחייבו לאמרנו 'אפשר שימצא' שתיים מאלו הגזרות הארבע. ונאמר אם היה אמרנו 'אפשר שימצא' בלתי נאמר בשתוף השם ביותר מענין אחד, היה צודק זה, כי כבר התבאר שהסותרות חולקות האמת והשקר. אבל מפני שה'אפשר' נאמר בשתוף השם על המחויב ועל האפשר, כי כבר התבאר שהוא מתחייב לאמרנו 'מחויב', לא יחויב שיצדקו

37

$$(19) \quad \frac{\sim P \rightarrow N \sim}{\sim P \rightarrow \sim N \sim}$$

$$(20) \quad \frac{P \rightarrow \sim N \sim}{\sim P \rightarrow \sim N \sim}$$

לפי כלל (12).

דברי הרלב"ג אינם ברורים. הנוסח שניתן להציע הוא: "יהיה המתחייב לאמרנו 'אפשר שימצא' שהוא הסותר לאמרנו 'אי אפשר שימצא' — 'איננו מחויב שלא ימצא' שהוא הסותר לאמרנו 'מחויב שלא ימצא' שהנחנו קודם שהוא המתחייב לאמרנו 'אי אפשר שימצא'".

38

$$(21) \quad \frac{\sim P \sim \rightarrow N}{\sim P \sim \rightarrow \sim N}$$

$$P \sim \rightarrow \sim N$$

³⁹ כאן משתמשים אנו בנוסחה $N \rightarrow P$, נוסחה המוציאה לחלוטין את אפשרות האינטר-פרטציה השנייה (שהרי $N \rightarrow Q$ שקרי).

⁴⁰ דהיינו מתקיימת נוסחה אחת ויחידה מבין ארבע הבאות:

$$(22) \quad P \rightarrow N$$

$$(23) \quad P \rightarrow \sim N$$

$$(24) \quad P \rightarrow N \sim$$

$$(25) \quad P \rightarrow \sim N \sim$$

לו אמרנו 'איננו מחויב שלא ימצא'. והוא מבואר התחייבו לו ממה שקדם ר"ל שהאפשר צודק על המחויב ועל האפשר, ואמרנו 'איננו מחויב שלא ימצא' צודק גם כן בהכרח על המחויב ועל האפשר, ולזה יתחייב ממנו בהכרח, רצוני שיתחייב אמרנו 'איננו מחויב שלא ימצא' מאמרנו 'אפשר שימצא'. וזה מחויב גם כן, ר"ל התחייבו ממנו, מפני שלא יקרה מזה הבטול אשר קרה מהגני-חנו המתחייב לו 'איננו מחויב שימצא', והוא מתחייב לפי ההנחה ההיא שיהיה מה שהוא מחויב שימצא, איננו מחויב שימצא. וזה בתכלית הבטול. אמנם הנה אם יחויב מאמרנו 'מחויב שימצא' 'איננו מחויב שלא ימצא' איננו בטל, כי שני אלו כבר יצדקו על מה שהוא מחויב שימצא. וארסטו יזכור ספק מה יקרה במה שביאר שאמרנו 'מחויב שימצא' יתחייב לו אמרנו 'אפשר שימצא'. וקודם שיזכור הספק ההוא הוסיף לבאר זה החיוב, והוא שאם לא צדק אמרנו 'מחויב שימצא' — 'אפשר שימצא', חויב שיצדק סותרו. וסותרו אם שיהיה 'אי אפשר שימצא' כמו שזכר קודם, או 'אפשר שלא ימצא'. ואין אחד מאלו צודק עם אמרנו 'מחויב שימצא', הנה יחויב שיצדק עמו 'אפשר שימצא'. ומן הפלא איך שם ארסטו הסותר לאמרנו 'אפשר שימצא', 'אפשר שלא ימצא', וכבר קדם שאיננו סותר אבל מתחייב, וכבר התבאר גם כן שהשוללות יושם באלו הגזרות קודם הצד. ונאמר כי מפני שהיה המכוון מזה הביאור שהאפשר יצדק על המחויב, וזה גם כן כבר התבאר קודם, וכבר יחשב שמה שזכר שם בביאור זה שהסותר לאמרנו 'אפשר שימצא' הוא אמרנו 'אי אפשר שימצא' הוא בלתי צודק אם היה האפשר צודק על המחויב, כי הסותר למחויב הוא הנמנע והאפשר, רצוני שמה שאיננו מחויב כבר יהיה נמנע או אפשר. רצה לזכור הנה הסותר על השלמות איך שהיתה הוראת אמרנו 'אפשר', ר"ל אע"פ שיאמר על המחויב כי הסותר למחויב הוא הנמנע והאפשר, ולזה שם שני אלו הסותר לאמרנו 'אפשר שימצא'. ועם כל זה הוא מבואר שלא היה צריך לארסטו זה. שאם היה אמרנו 'אפשר' צודק על המחויב, אע"פ שלא יהיה הסותר לו בשלמות אמרנו 'אי אפשר', כבר התבאר דרושינו היה שהודינו שהוא צודק על המחויב או שלא גודה זה. ואולם הספק שיתחייב מזה הוא שיהיה מה שהוא מחויב שימצא אפשר שימצא ושלא ימצא וזה שקר. וכאשר חויב שיהיה מה שהתבאר צודק, רצוני שיחויב מאמרנו 'מחויב שימצא' — 'אפשר שימצא', והיה גם כן הספק שחייבנו לזה החיוב צודק, הוא מחויב שיהיה האפשר נאמר על יותר מענין אחד, ובענין האחד ממנו יתאמת החיוב הקודם, ובענין האחר ממנו יתחייב הספק הקודם. שאם לא היה נאמר האפשרי כי אם על דבר אחד, היה מחויב שיהיה החיוב אשר התבאר צודק וכזוב יחד, וזה בטל. וזה מבואר גם כן בחפוש כמו שזכר.

והכה המחוכך בדבר. ירצה בו השכל האנושי מפני שאליו ייוחסו הפעולות אשר מן הבחירה. ואולם שאר הבעל חיים הנה פעולותיהם מיוחסות אל הטבע לא אל הבחירה. וזה ממה שיתבאר בטבעיות והוא מבואר שאנחנו נאמר 'אפשרי' במה שהוא נמצא בפועל ואע"פ שיהיה נמצא בפועל תמיד ולא קדם בו האפשרות לפועל כמו התנועה לגרמים השמימיים אצל האומר בקדמות העולם. וכן נאמר 'אפשרי' במה שאיננו נמצא בפועל ומדרכו שימצא בעתיד וזה ימצא בדברים המתנועעים היו

איננו מחויב שימצא
אפשר שלא ימצא
איננו נמנע שלא ימצא

מחויב שימצא
אי אפשר שלא ימצא
נמנע שלא ימצא

ואלו מתחייבות מפני שהוראתם אחת. והחייב שיפול מהמתאחרות על הקודמות או הפך, מצד הכללות והיחוד:

מחויב שלא ימצא
אי אפשר שימצא
נמנע שימצא

איננו מחויב שלא ימצא
אפשר שימצא
איננו נמנע שימצא

ומה שאמר שהוא עם הכח תמיד כמו התנועה ירצה בו התנועה השמימית כמו שיתבאר בטבעיות שהיא תשמור הכח תמיד. ובכלל מציאות הדבר שהוא מאין תכלית מצד מה שהוא בלתי תכלית וזה כמו המספר שהוא נוסף בכח לאין תכלית כי כל אשר תוסיף בו תוכל להוסיף בו עוד והוא ישמור זה הכח תמיד ר"ל שלא יהיה שם מספר בזולת זה הכח וכן הענין בחלוקת הקו. רצוני שהוא יתחלק אל מה שיתחלק, וזה תמיד. ולזה הוא תמיד עם זה הכח.

4. ו' רשד

הביאור הבינוני ל'ספר ההיקש'⁴³

והצד ההכרחי והאפשרי כבר ידעתו מן הספר הקודם. ואם המציאותי כבר ידמה שהרצון בה הנה הנמצאת בפועל שאיננה הכרחית ר"ל שימצא בה הנשוא לכל אישי הנשוא וזה ברב הזמן. וזהו ההפרש שבין ההכרחית ובין הנמצאת בפועל ר"ל שההכרחית ימצא הנשוא בה בכל זמן, ואם זאת, ברב הזמן. ומן הדומה שיכנס בזה המין מן ההקדמות אשר יוסכל מענינה שהיא ההכרחית או בלתי ההכרחית לא הנמצאת בפועל על מה שהתמיד הנושא נמצא או הנשוא נמצא והוא כפי סברת אלכסנדר, כי אלו אישיות, ואם נמצא מהם כוללת הוא במעט מן הזמן ובמקרה, וכבר הזהיר אריסטו מעשות כמו אלו ההקדמות המצואיות במה שיבא אחר זה. ואיננו גם כן דבר כולל ההכרחי והאפשרי כפי סברת תאפרסטוס וזולתו [אם לא]⁴⁴ שירצה ידיעת המציאות המוסכלת היותה הכרחית או אפשרית כי המכוון הנה הוא חלוקת ההקדמה אל חלוקי המציאות או אל חלוקי הידועים הראשונים הנמצאים לנו בטבע בהקדמות. עוד יתבאר מאמרנו אחר זה.

⁴³ לפי כ"י וטיקן ניאופיטי 16 (ס' 624), דף 2 ע"ב ואילך.
⁴⁴ ראה פירוש הרלב"ג לקטע זה.

פק אצלנו ידיעתו אם הוא בהכרח או באפשר תחת מין המשולח. והוא כפי סברת אלכסנדר כי אלו אישיות מבואר זה ממה שביארנו והוא שאם נאמר שבמין המשולח יכנס הנמצאת בפועל מה שהתמיד הנושא נמצא או הנושא נמצא יהיה המשולח אישי שהדבור אשר בראובן שהוא איש נמצא בו בעת שראובן נמצא או ראובן נמצא בעת שהוא נמצא וכל זה אישי, והמשולח הוא במין, ואם הנמצאת מהן כוללת הוא כמעט מן הזמן ובמקרה, וזה כמו שנאמר 'כל הולך אדם' וזה יצדק כמעט מן הזמן ובמקרה והוא כשנקה שכל מינים שבעולם הבלתי מדברים יהיו בלתי מתנועעים וזה מקרה וכמעט מן הזמן אם אפשר שיהיה. ואם היה כבר השתמש מהם וכו'. יראה זה במה שאחר זה. ואינה כולל ההכרחי והאפשרי כפי סברת תפרסטיאוס וזולתו אם לא שירצה ידיעת המציאות. ר"ל שתפרסטיאוס יסבור שהמציאותי הוא כולל הכרחי והאפשרי וזה בטל שאחר שיהיה סוג לא יהיה לו מציאות חוץ לשכל כמו שיש מציאות להכרחי ולאפשרי. ועוד כי איך אפשר שנאמר שהמציאות נחלק לשלשה חלקים והם האפשרי וההכרחי ולסוג הכולל ההכרחי והאפשרי היתכן לאיש שיאמר שהמספר נחלק לשלשה חלקים והם הזוג והנפרד והמספר זה שקר כי האמת הוא שאין בכאן כי אם שני דברים והם הזוג והנפרד כי המספר הוא סוג כולל הזוג והנפרד. אם לא שיהיה כונתו באמרו כולל ההכרחי והאפשרי מה שאמרנו והוא שיכנס במין המציאותי הענין המוסכל אצלנו היותו הכרחי או אפשרי לא שירצה לומר כולל שניהם ממה והוא שיהיה סוג להכרחי ולאפשרי. כי הממוזן הנה חלוקת ההקדמה אל וכו', ר"ל כי כונתינו הנה לדעת לכמה חלקים יחלק כל המציאות והנה לשלשה שזכרנו יחלק המציאות בכללו מהם נמצא בהכרח מהם באפשר מהם בשלוח והוא המציאותי, או אל חלוקי הידועים הראשונים הנמצאים לנו כטבע, רצה או המכוון הנה גם כן לחלק ידיעתנו בזה ר"ל לכמה חלקים יחלק המציאות והנה לשלשה שזכרנו יחלק המציאות בכללו מהם נמצא בהכרח מהם והאפשרי והרביעי הענין המוסכל אצלנו היותו הכרחי או אפשרי לא שנחשוב בזה ענין חמשי והוא שיהיה ענין כולל ההכרחי והאפשרי כמו שאמרנו כי זה בלתי אפשר ואחר זה אמרנו שיכנס המין הרביעי במין המשולח ואם כן המציאות בכלל אם מצד ידיעתנו בו אם מצד המציאות בו כי בעצמו יחלק לשלשה חלקים הנזכרים והם ההכרחי המשולח האפשרי. עוד יתבאר ממאמרנו אחר זה, והנה יהיה בחבור האפשרי והמציאותי.

ולנו ביאור בזה הלשון מתחלף במקומות מה לביאורנו הראשון ונאמר. ואם זאת ברוב הזמן המשל בזה במציאות הקור בוזמן הסתו והחום בזמן הקיץ. שברוב הזמן גים ימצא הקור בסתו בעצם ובקיץ החום, ואם לפעמים על המעט ובמקרה ימצא החום בסתו והקור בקיץ. ומן הדומה וכו', עד הנה יראה שהיתה החלוקה מצד המציאות בעצמו לבד לא מצד ידיעתנו בו והם שלשה ההכרחי והוא מה שלא סר ולא יסור, והמשולח והוא מה שהוא ברוב הזמן, והאפשרי והוא האפשרי על השווי. ואין לנו לתת המשל במשולח הנה שחרות העורב כי אחר היות החלוקה מצד המציאות עצמו לבד לא מצד הידיעה בו אנחנו אם כן זה המשל בלתי נאות כי איך נתן משל במה שבו מן ההעלם הרב שאולי יש לאומר שיאמר ששחרות העורב

וגם יצא זה הדעת לנו מנוסחא אחת אשר בספר הזה בגליון והוא בהקש ההקדמות האפשריות, תבין ותמצא.

5. ר' יהודה ו' מתקא

'מדרש החכמה'⁴⁶

שער י'

במדות ומיניהן ג'. מוכרחיות, ואיפשריות, ובינוניות. אלו הן המוכרחיות שלא סרו ולא יסורו. והאיפשרי הוא שאינו נספר עתה ואיפשר שימצא להבא. ומיניו שלו-שה: איפשר על הרוב, ואיפשר בשוה, ואיפשר בפחות. וכל אחד מאלו כמו שאינו ידוע אצלינו כך אינו ידוע בעצמו בלבד בזמן הבא, לפי שאם היה ידוע בעצמו והיה נאמר עליו איפשרי לסברתו אלינו אז היה מוכרח ולא היה איפשרי. ומהו הבינוני הוא המצוי עתה ואיפשר להפקד להבא והיה קודם היותו איפשרי ובעת מציאותו נקרא בינוני לפי שהוא ממוצע בין המוכרח והאיפשרי כאמרך 'ראובן הוא קם עתה'. יש מהגזירות שיחלקו לעולם האמת והשקר בכל המדות הנפרדות והסתוריות. כיצד הנגדיות יחלקו האמת והשקר וישקרו באיפשריות. והפרוצות ומה שתחת הנגדיות יחלקו האמת והשקר במוכרחות ויצדקו באיפשריות.

שער י"ב

... כיצד תהיה הגזירה השללית, כשיוסיפו בה מלת השלל לא בחילוף מצעו בלבד כמו ההינית הסורה וגם להושיבו במקום שראוי לו כי תשובת מלת השלל בגזירות הוא על זה הדרך בבעלות החומות עם החומה. ובנפרדות ובפרוצות, בשניות מהן עם המושא, ובשלישיות עם תיבת המציאות, ובבעלת הצדדים עם הצד. מה ההפרש בין שללית האיפשר לבין האפשרית? כי שללית האיפשר הוא שיד-ביקו מלת השלל בה עם האיפשר כאמרך 'אי אפשר שימצא' והשללית האיפשרית ידביקו מלת השלל בה עם תיבת המציאות כאמרך 'אי אפשר שלא ימצא' ולפיכך אין בין השללית האיפשרית ובין ההינית הסורה הפרש. וכך הדין בשללית ההכרח והשללית המוכרחית. ויש מהגזירות שיפרשו בהן תיבת האיפשר או תיבת ההכרח כאמרך 'ראובן איפשר שימצא צדיק' או 'בהכרח הוא חי'. ואלו הן נקראות בעלת צדדין ויש מהן שלא יפרשו בהן אלא יהיו בלא צד כלל. ואלו הן נקראות הבינוניות על דעת אלכסנדר כי הוא שם הסרת הצד מהן כצד להן בין שהן במידתן מוכרחיות או [איפשריות].

והגזרות ישתנו בצד ובמדה על ט' פנים. כיצד? מוכרחות בצד ובמדה, מוכרחות בצד בינונית במדה, מוכרחות בצד ואפשרית במדה, בינונית בצד ובמדה, בינונית

⁴⁶ לפי כ"י וינה 137 (ס' 1319). השווייתי עם כ"י וטיקן 338 (ס' 377) ו-428 (ס' 501). מן הראוי להדגיש את התלות ההדוקה שבין 'מדרש החכמה' לביאוריו של אלפראבי; אין ספק שלכל הפחות בספרים הראשונים היה אלפראבי המקור העיקרי ל'מדרש החכמה'.

א. 'איפשר שימצא' — 'אי אפשר שימצא'; ב. יתחייב בעבור כל אחת; ג. 'אינו ראוי שלא ימצא' — 'ראוי שלא ימצא'; ד. מן ט'ל'ג' כל אחת מהן מן א'ג'ה'; ה. 'אינו נמנע שימצא' — 'נמנע שימצא'; ו. ולא יתחייב בעבור כל אחת; ח. 'איפשר שלא ימצא' — 'אי אפשר [שלא ימצא]'; ט. יתחייב בעבור כל אחת מן ט'ל'ג' כל אחת מן א'ג'ה' ולא יתחייב בעבור כל אחת מן ט'ל'ג'. ויתחייב בעבור כל אחת מן ב'ד'ו' כל אחת מן ח'כ'ם' ולא יתחייב בעבור כל אחת מן ח'כ'ם' כל אחת מן ב'ד'ו'. ומפני מה יתחייב, בעבור אמרנו "איפשר שימצא" 'אינו ראוי שלא ימצא', לפי שכל אחת מן ב'ד'ו' הן כנגד 'איפשר שימצא', וכל אחת מן ט'ל'ג' כבר ביארנו כי 'איפשר שימצא' יתחייב בעבור כל אחת מהן ואין אחת מהן מתחייב בעבור 'איפשר שימצא'. אבל 'איפשר שלא ימצא' לא יתחייב כשיתחייב 'ראוי שימצא'. אבל 'אין ראוי שימצא' גם אינו מתחייב בעבור 'איפשר שימצא' ו'איפשר שימצא' יתחייב בעבור אמרנו 'ראוי שימצא' הילכך יתחייב אמרנו 'אין ראוי שימצא' [בעבור] אמרנו 'ראוי שימצא' וזה לא יוכל להיות. אבל כשלא יתחייב 'ראוי שימצא' והיתה המידה איפשרית או יתחייב בעבור 'איפשר שימצא' 'אין ראוי שימצא' לפי שיתחייב בעבור [אפשר] שימצא' — 'איפשר שלא ימצא' ויתחייב בעבור 'איפשר שלא ימצא' — 'אין ראוי שימצא'. הילכך יתחייב בעבור 'אפשר שימצא' — 'אין ראוי שימצא'.

והגזרות יקבלו בשני מינין בנגדיות בהין ובשלל. כיצד כי 'ראובן חכם' יש כנגדו שני מאמרים אחד 'ראובן סכל' והשני 'ראובן אינו חכם' וכן בשאר החמשה מינין המקבילות על דרך הין ושלל איפשר בהן שיהיו מקבילות בנגדיות והיות נגדיות הוא בהין ולא. נשלם ספר המבטא.

6. 'ההגיון ממשטרו פיאטרו שפאנו' (הטרקטטוס בהיגיון)

בתרגומו של ר' יהודה שלום⁴⁸

1.28 הצד הוא הגבלה מתארת הדבר ונעשה באמצעות תואר. והתואר הוא בשניות. כי יש תואר שהוא שם כמו 'לבן', 'שחור' ודומיהם. ויש תואר פעילי כמו המלות שהם נמשכי הפועל ונקראות בלשונם אדוירביאום. ומפני⁴⁹ זה הצדדים הם בשניות. והם שמיי והוא הנעשה בשם תואר, והשני נמשך הפועל כמו 'אדם לבן' וכמו 'אדם רץ במהירות'.⁵⁰ ג"כ מנמשכי הפועל יש מהם מגבילים הפועל לפי ההר-

⁴⁸ לפי כ"י ניו יורק — בהמ"ל 2471/4 (ס' 28724). השוויית עם כ"י וינה 163 (ס' 1320). מספרי הסעיפים לפי המהדורה הלטינית של בוחנסקי *Summulae Logicales*, ed. I. M. Bochenski, Roma, 1947

⁴⁹ קטע זה מובא במקור הלטיני בשמו של פריסקיאנוס (Priscianus); מקור זה הושמט על-ידי המתרגם.

⁵⁰ במקור: homo albus currit velociter

'סקרט לרוץ אפשרי'. [ואם יוקח עם שלילה מונחת אצל הפועל יעשה הקדמה אחרת כמו 'סקרט לא לרוץ אפשרי']⁵⁵ ואם יוקח עם שלילה מונחת אצל הצד יעשה הקדמה שלישית כמו 'סקרט לרוץ אינו אפשרי'. וכשתהיה עם שלילה אחת מונחת אצל הפועל ושלייה אחרת אצל הצד תעשה הקדמה רביעית כמו 'סקרט לא לרוץ אינו אפשרי'.

1.33 וכפי זה הדרך נלקחות ההקדמות כפי כל אחד מאלו הצדדים הארבעה אשר הם משתוות ומסכימות ונכרות בארבעה סדרים.⁵⁶ הראשון הוא זה. כשייחס צד אפשרי לאי זה דבור מחייב לאותו בעצמו ייחס סובל ומאותו בעצמו יוסר נמנע, וממתנגדו בסתירה יוסר הכרח.⁵⁷ והשני הוא כשייחס אפשר לאי זה דבור שולל לאותו בעצמו ייחס סובל וממנו יוסר נמנע וממתנגדו בסתירה יוסר הכרח.⁵⁸ והשלישי הוא כשיוסר אפשר מאי זה דיבור מחייב יוסר ממנו בעצמו סובל, וייחס אליו נמנע וממתנגדו בסתירה ייחס הכרח.⁵⁹ והרביעי הוא כשיוסר אפשר מאי זה דיבור שולל ממנו בעצמו יוסר סובל, ואליו ייחס נמנע ואל מתנגדו בסתירה ייחס הכרח.⁶⁰ כמו שיראה יותר מבואר בצורה אשר היא אחר זה.⁶¹ ודע כי כל ההקדמות אשר בטור הראשון משתוות מפני הסדר הראשון ומשתנות הם בעצמם, ואשר בטור השני משתוות כפי הסדר השני. ואשר בטור השלישי משתוות כפי הסדר השלישי. ואשר בטור הרביעי משתוות כפי הסדר הרביעי.

1.34—1.35 ג"כ ההשתוות או ההמשך מההקדמות הצדדיות תוכל לדעת באלו הסדרים. וזה כי כל ההקדמות הצדדיות משתוות מאפשר לנמנע בהיות להם פועל דומה וצד בלתי דומה. ר"ל שאם באחת מהם אין שלילה בפועל ג"כ בשניה לא תהיה שלילה, ואם בפועל האחת תהיה שלילה ג"כ בפועל השנית תהיה שלילה. ויהיה להם צד בלתי דומה ר"ל שבצד האחת לא תהיה שלילה ובצד השנית תהיה שלילה. המשל בזה 'סקרט לרוץ אפשרי' הנה זאת ההקדמה משתווה ל'סקרט לרוץ אינו נמנע'. הנה אפשרי משתווה לנמנע בפועל דומה ובצד בלתי דומה, כי הצד הראשון מחייב והשני שולל.⁶² וכל ההקדמות משתוות מנמנע להכרח בהיות להם

⁵⁵ השלמתי לפי המקור הלטיני ; לפנינו כנראה השמטת המעתיק.

⁵⁶ נסמן להלן ב-'S' את הקונטינגנטיות במובן הניתן לו כאן, והוזהר בעצם עם האפ- שרות. בסעיף זה ייקבעו ארבעה סדרים של שקילויות ש'משתנות הם בעצמם', דהיינו, שניתן להמירם זה בזה.

⁵⁷ $P=S \sim I \sim N$

נסמן ב-'p' את 'מתנגדו בסתירה' של 'p'. דיוק זה נובע מן הרצון להדגיש ש'מת- נגדו בסתירה' של 'SaP' הוא 'SaP' ולא 'SeP'.

⁵⁸ $P \sim S \sim I \sim N$

⁵⁹ $\sim P \sim S = I = N \sim$

⁶⁰ $\sim P \sim S \sim I \sim N$

⁶¹ ראה להלן סעיף 1.37.

⁶² היחסים האפשריים מובאים בטרקטטוס רק בחלקם :

$\sim P \sim I \sim, P \sim \sim I \sim, \sim P = I, P = \sim I$

1.36 אמר. ג"כ מהקדמות הצדדיות יש מהם הפכיות ומהם תחת הפכיות ומהם
 וותרות ומהם זו תחת זו. וזה כי הטור הרביעי והשלישי הפכים. הראשון והשני
 הם תחת הפכים. הראשון סותר לשלישי. וכן השני לרביעי. והראשון והרביעי זו
 תחת זו, וכן השני והשלישי. וסמן זה ד"ג מתהפך א"ב תחת הפך. הראשון סותר
 לשלישי ושני לרביעי וראשון תחת זו לרביעי גם שני לשלישי, וכמו שימצא בזו
 הצורה :

1.37

		עוצו עצה
		סקרט לא לרוץ אינו אפשר
	טורים הפכים	סקרט לא לרוץ אינו סובל
		סקרט לא לרוץ הוא נמנע
בידיעת זה		סקרט לרוץ הוא הכרחי
סקרט לרוץ אינו אפשר		
סקרט לרוץ אינו סובל		
סקרט לרוץ הוא נמנע		
סקרט לא לרוץ הכרחי		

טורים	טורים	טורים
זו	סותרים	זו
תחת	טורים	תחת
זו	סותרים	זו

		תאמינו
		סקרט לרוץ אפשרי
	טורים תחת הפכים	סקרט לרוץ הוא סובל
		סקרט לרוץ אינו נמנע
שלמותי		סקרט לא לרוץ אינו הכרחי
סקרט לא לרוץ אפשרי		
סקרט לא לרוץ הוא סובל		
סקרט לא לרוץ אינו נמנע		
סקרט לרוץ אינו הכרחי		

7. ׳ן רשד

הביאור הקצר לספר ׳מה שאחר הטבע׳⁶⁶

א

ההכרחי יאמר על הדבר אשר אי אפשר שימצא הדבר כי אם בו וזה מפני החומר,
 כאמרנו כי החי בעל הדם מוכרח שיתנשם. ופעמים יאמר ההכרח על האונס והוא
 הפך הבחירה. ולכן תארו אותו המשוררים מן היונים כשהוא מזיק מדאיב. ופעמים
 יאמר כי בהכרח היו השמים נצחיים.

⁶⁶ כ"י אסקוריאל 1.4/7 ג, להלן כ"י (א), דף 77 ע"א, בתרגומו הגרמני של ון דן ברג
 [EDM], עמ' 27, וראה שם עמ' 173. השווייתי עם כ"י מינכן 281, להלן כ"י (מ).

הטוב והרע, יחס אחד הנה הוא מאמר זר מאוד מטבע האדם ורחוק מטבע הנמצא אשר בתכלית הטוב וזה שהוא לא יהיה בכאן דבר הוא טוב בעצמותו אבל בהנחה ולא דבר הוא רע בעצמותו ואפשר שיתהפך⁷⁴ הטוב רע והרע טוב ולא יהיה בכאן אמת כלל עד יהיה הגדלת הראשון ועבודתו אמנם הוא הטוב בהנחה, והנה היה אפשר שיכזב הטוב בעויבת עבודתו והנטייה מאמונת הגדלתו⁷⁵ ואלו כלם דעות דומות לדעות אפרטאגירוש⁷⁶ והנה נשלים באור מה ששיגהו מן הדבות במאמר אשר יבא אחר זה בעזר האל יתברך.⁷⁷

ביבליוגרפיה

- [ABH] Asín Palacios, Miguel. *Abenházam de Cordoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. I-V. Madrid, 1927-32.
- [EJU] *Encyclopaedia Judaica*. Berlin, 1928-34.
- [DOL] Kneale, William and Martha. *The Development of Logic*. Oxford, 1962.
- [TAN] Hintikka, Jaako. *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford, 1973.
- [SAL] Rescher, Nicolas. *Studies in Arabic Philosophy*. University of Pittsburgh Press, 1966.
- [ALF] Steinschneider, Moritz. *Al Farabi*. St. Petersburg, 1869.
- [WCR] Wolfson, H. A. *Crescas' Critique of Aristotle*. Cambridge, Mass., 1929.
- [KLM] Wolfson, H. A. *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass., 1976.
- [EDM] Van den Bergh, S. *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*. Leiden, 1924.
- [TT] Averroes. *Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, tr. from the Arabic with Introduction and Notes by Simon van den Bergh. London, 1954.

[מבה] יוסף בן יהודה אבן שמעון. 'מאמר במחויב המציאות'. ברלין, תרל"ט.
[קרמ] בלומברג, צבי. "הקראים להמעזלה על בעיות ההשגחה, הרע, הבחירה ושכר ועונש", 'תרביץ' מ"ב (תשל"ג) : 378—364.
[תגה] הלל בן שמואל מוירונא. 'תגמולי הנפש'. ליק, 1874.

⁷⁴ שיתהפך (א). שיהיה הרע טוב והטוב רע (מ).

⁷⁵ והנטייה. וההרחבה בשנאת (א).

⁷⁶ דהיינו, פרוטגורס.

⁷⁷ קטע זה מתבסס על הדיון במטאפיסיקה ט, 3, בו מתפלמס אריסטו עם תורת המיגרים, הפוסלים את מושג האפשרות.